

kellék

filozófiai folyóirat

75. szám (2026)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

Tudattalan

Ullmann Tamás: A tudattalan ontológiája: a <i>valóság</i> és a <i>valós</i> különbsége	7
Kondor Zsuzsanna: A tudattalan két horizontja: fenomenológiai beágyazottság és transzcendens nyitottság	31
Szabó Réka: Szimbólumok és metaforák: út a tudattalanból a tudatba	47
Babarczy Eszter: A kogníció két metaforája	61
Kiss Szabolcs: A megismerés kettős rendszerei és a tudattalan metakogníció	77
Horváth Lajos: A disszociatív tudattalan fenomenológiája	89
Tomán Edina: Az árnyék lakomája. Hús, szenvedés és a modern tudattalan	103
Torma Anita: A fantázia és az imaginális kép fenomenológiája James Hillman archetipikus pszichológiájában	119
Finta Szilvia: Empirikus relevancia és filozófiai antropológia: a noetikus tudattalan Viktor E. Franklnél	141

Mappa

Erőss Réka: Az én teremtő másikja. A szubjektum keletkezése Jean-Jacques Rousseau filozófiai antropológiájában	161
Giorgio Agamben: Mese és történelem. Gondolatok a betlehemi jászlóról	173

Stúdium

Erdei Gergő: Az instrumentális ész diktatúrája a Szimbolikus rendben	179
Abstracts	187

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Ilyés Zalán-György

Szerkesztők/Editors
Demeter M. Attila
Gergely P. Alpár
Györgyjakab Izabella
Ilyés Szilárd
Mester Béla
Szigeti Attila
Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztői/
Current issue edited by
Gergely P. Alpár
Mester Béla

Lapterv és tördelés/
Design and Layout Editor
Gregus Zoltán
Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design
Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink/
Previous Editors
Demeter Szilárd
Ferencz Enikő
Gregus Zoltán
Heveli László
Lovász Andrea
Mátyás László
Részeg Imola
Szlopp Bernadette
Zuh Deodáth

Tudományos testület/
Advisory Panel
Ambrus Gergely
Balogh Brigitta
Boros Gábor
Gregus Zoltán
Hörcher Ferenc
Laczkó Sándor
Ullmann Tamás
Ungvári-Zrínyi Imre
Veress Károly

kellék

review of philosophy

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím/
Postal address
Str. Napoca, nr. 2-4/27.
400009 Cluj-Napoca
România

E-mail
office@prophilosophia.ro

Internet
<http://www.prophilosophia.ro/kellek>

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer/
2 issues p. a.

Printing-house/
Készült a kolozsvári
GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatja
a Romániai Magyar Demokrata Szövetség
és a Communitas Alapítvány
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
Magyar Tudományos Akadémia



„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

A tudattalan ontológiája: a *valóság* és a *valós* különbsége^{*}

A pszichoanalízis, a fenomenológia és a kognitív tudományok viszonya már régóta fontos témája a kortárs elmefilozófiai megközelítéseknek. Az ontológia kérdésköre azonban látszólag nagyon távol áll a tudattalan problémájától. Az alábbi tanulmányban azt szeretném bemutatni, hogy a pszichoanalízisnek – amennyiben azt nem csak klinikai és terápiás gyakorlatként értjük, hanem olyan elméletként, amelynek metapszichológiai, antropológiai és kultúrelméleti vonatkozásai vannak – valójában van egy hallgatólagos ontológiája. Ez az ontológia nem Freud neurológiai elképzeléseiben vagy biológiai ösztönelméletében, hanem a kultúra szerepéről alkotott elképzeléseiben jelenik meg, és öröklődik tovább a pszichoanalitikus hagyományban. A következőkben ennek a valóságfogalomnak az összefüggéseit próbálom bemutatni, különösen azt a – sok tekintetben meghökkentő, sőt megütköztető – gondolatot, ami nem az illúziót állítja szembe a valósággal, hanem a *valóság* fogalmát kettőzi meg a *valóságos* és a *valós* megkülönböztetésével. Első lépésben a valóság tapasztalatának filozófiai értelmezéseit mutatom be, a második lépésben Freud kultúráról alkotott elméletét, a harmadik lépésben pedig a Lacan által bevezetett valós fogalmának különféle dimenzióit. A tanulmányt olyan értelmezések zárják, amelyek részben a valós lehetséges tapasztalati eseteit, részben pedig a valós fogalmának filozófiai alkalmazásait mutatják be.

DOI: 10.61901/Kellék.2026.75.01

A szerző az ELTE BTK Filozófia Intézetének egyetemi tanára.
Email: ullmann.tamas@btk.elte.hu

* A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

A valóság megtapasztalása

A valóság nem feltétlenül az, ami közvetlenül megmutatkozik az emberi észlelés számára. Ez a transzcendentális hagyomány, a kritikai gondolkodás, de a pszichoanalízis egyik alapvető gondolata is. Ha e gondolat nyomába eredünk, és a valóság tapasztalatára vonatkozó metaforáinkat kezdjük el vizsgálni, akkor egészen meghökkentő kép rajzolódik elénk. Olyan metaforák és hasonlatok merülnek fel, mint az ellenállás, az idegenség, a meglepetés, a lehetetlenség – szemben azzal a hagyománnyal, amely a valóságot mindig a természettudományok felfogásával köti össze, és az objektivitás, a ténytyszerűség, az anyagszerűség, a törvényszerűség fogalmaira épül.

Ellenállás. A valóság az, ami ellenáll a tapasztalatnak. Ám itt nem olyan típusú ellenállásról van szó, mint például Dilthey értelmezésében, ahol a külvilág létének bizonyossága az akarati impulzus tapasztalatára és az ezzel ellentétes ellenállás tapasztalatára, illetve a kettő együttes hatására épül: „[...] az akaratlagos mozgás tudata mármint vonatkozásba kerül az *ellenállás tapasztalatával*; így keletkezik először különbség [...] a saját élet és a valami más, a tőle független között.”¹ A külső ellenállásból adódó „nyomásérzet” nem csupán pusztán fizikai ellenállás a testi mozgással szemben, hanem pszichikai jellege is van: ha koncentrálok valamire, és egy külső zaj megzavar, akkor a pszichikus törekvéssel szembeni nyomásról van szó. Ez az általános kerete a valóság megtapasztalásának: „[...] az objektumok realitásának magját az akarati impulzus és az intenció tudata, azután pedig az intenció gátoltságának tudata, tehát *két akarati állapot* jelenti.”² Ugyanakkor még ez sem magyarázza teljes mértékben a valóság tapasztalatát, a pusztán és még tompa ellenállás mellett ugyanis fellép az elvárásokkal szembeni váratlanság és újdonság. „Csak a mozgásképzeteknek és a nyomásérzetek halmazának egymás mellé tételében és különbségük így kialakuló tudatában születhet meg az ítélet, miszerint a bekövetkezett nem felel meg a várakozásoknak [...]”³ A valóságnak mint a tapasztalótól független létezésnek a megtapasztalása Dilthey szerint az akarati impulzusokkal szembeni ellenállás többlépcsős folyamatában jelenik meg. Az a gondolati alakzat, hogy a tapasztalat legalapvetőbb értelmében nem a tapasztalati sémáink beigazolódása (amint azt a kanti

1 Wilhelm Dilthey: Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Gondolat, Budapest, 1974, 267.

2 Uo. 269.

3 Uo. 270.

transzcendentális filozófia sugallta), hanem inkább azok cáfolata, Hegel-nél jelenik meg. Hegel bizonyos értelemben éppen Kanttal vitázva állítja azt, hogy a tulajdonképpeni értelemben vett tapasztalás nem az eddigi ismereteink beigazolódása, nem is csupán transzcendentális sémáink érvényesülése, hanem valami teljességgel váratlan esemény a tapasztaló számára. A valóságra irányuló tapasztalat „úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe”. A valóság fogalmának a tudattól független objektív létezés fogalmára való leszűkítése már önmagában is problematikus, és nagyjából megfelel annak, amit Hegel az értelem alapján történő analitikus gondolkodásnak nevez. Ezzel a Kant filozófiájában kicsúcsosodó gondolkodással szemben az egészes és ész alapú, vagyis spekulatív dialektikus gondolkodást részesíti előnyben. Egy ilyen gondolkodás számára azonban a valóság nem „rögzített”, hanem olyasmi, ami újra és újra felülírja a tapasztalat addigi kereteit. „Csak maga ez a szükségszerűség, [a tudat alakjainak sorozata] – vagyis *keletkezése* az új tárgynak, amely kínálkozik a tudatnak, anélkül, hogy ez tudná, mi történik vele –, az, amely számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe.”⁴

Gadamer ezt a gondolati alakzatot viszi tovább. Hermeneutikai megközelítése különbséget tesz a tapasztalat eredménye és a tapasztalat megszerzése között. Az eredmény szempontjából a tapasztalat „a típuszerű általánosságok töretlen kialakulása”.⁵ A tapasztalatnak ez az első változata tehát az, amiben a meglévő foglmaink beigazolódnak, vagy kisebb eltéréseknek köszönhetően pontosabbá válnak. Ezzel szemben a tapasztalat második, pregnáns fogalmát Gadamer *dialektikusnak* nevezi, és úgy fogalmaz, hogy egy ilyen tapasztalatot *megszerzünk*, nem pedig pusztán birtokoljuk az eredményét. A megszerzés mindig valamiféle ellenállás, tehát negativitás legyűrését jelenti. A pregnáns értelemben vett tapasztalat az, amikor szembesülünk avval, hogy valami nem úgy van, ahogy azt gondoltuk: „[...] a voltaképpeni tapasztalat, mindig negatív. Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet.”⁶ A tulajdonképpeni tapasztalat tehát az, ami új módon mutatja meg a valóságot, vagyis amiben a tárgy egy eddig ismeretlen aspektusa, egy eddig ismeretlen tárgy, vagy egyszerűen egy eddig ismeretlen valóság mutatkozik meg. Egy ilyen tapasztalat mindig keresztülhúzza a számításainkat. A tapasztalat ezért gyakran fájdalmas és kellemetlen, sőt csalódást

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 55.

5 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 248.

6 Uo. 248.

jelentő élmény. A valóságot váratlan oldaláról mutatja meg. „Minden tapasztalat, amely megérdemli ezt a nevet, valaminő elvárást keresztez”⁷ – foglalja össze Gadamer tételszerűen a tapasztalat folyamatszerűségéről és történeti jellegéről kialakított nézetét. Ennek a tételnek az értelmében a valóság sem az, aminek éppen hisszük, hanem az, ami mindig felülírja a valóságról (az eddigi tapasztalataink alapján) alkotott képünket. Hegel ezt nem egyszerűen az eddigi tapasztalataink cáfolatának, hanem a tapasztalat és a valóság dialektikus mozgásának a képével írja le: „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad belőle, tulajdonképpen az, amit *tapasztalat*nak neveznek.”⁸ A tapasztalatnak ez a dinamizált felfogása valójában a valóságról is dinamikusabb képet ad.⁹

Idegenség. A valóság azonban nem csupán az újszerű és váratlan arcát mutatja a tapasztalatban, hanem idegenséggel szembesít. „A ’valóságos’ megelőzi és meglepi a lehetségest – vajon nem ez-e a *jelen* definíciója?”¹⁰ – teszi fel a kérdést Lévinas. Az ő gondolkodásában minden idegenség végső modellje és eredete a Másik idegensége, vagyis Lévinas filozófiájának értelmében a valóság tapasztalata végső soron a Másik idegenségének tapasztalataként érthető. Ezt a tapasztalatot pedig nem lehet visszavezetni az intencionális tudat semmilyen kezdeményezésére. A jelenben bejelentkező valóságon ebben az esetben valami olyasmit értünk, ami nem egyszerűen gazdagítja a valóságról alkotott képünket, hanem szétrombolja ezt a képet. A valóság tapasztalata tehát olyan módon jelenik meg, mint ami nem pusztán gyarapítja az eddigi ismereteinket, tágítja a világról alkotott képünket, hanem olyan idegenséggel szembesít, ami a valóságról alkotott képünk zárt és egységes jellegét felhasítja.

Lehetetlen. A valóság új fogalmának a 20. században kialakított változatai közül talán Jacques Lacan felfogása a legismertebb. Nála a szimbolikusan és imagináriusan szerveződő – tehát a már ismert és a lehetőségek egész egymásbafonódó komposszibilis rendjeként értett – valósághoz képest a valós az, ami nem tartozik a lehetőségek rendjéhez. A valós a lehetetlen. Ha az eddigi során a megszokott és ismert valósággal szembeállított „váratlan” valóság egyre radikálisabb változatait vettük

7 Uo. 250.

8 Hegel: i. m., 54.

9 A valóság újdonságának és váratlanságának ez a gondolata képezi Tengelyi László tapasztalatról és értelemképződésről alkotott fenomenológiai elméletének az alapját. Lásd Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest, 2007. Különösen „A tapasztalat és a valóság” című fejezet fontos ebben a tekintetben.

10 Emmanuel Lévinas: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Édition „Livres de poche”, Paris, 1991, 58. A szerző fordítása – U. T.

szemügyre, akkor talán kijelenthető, hogy Lacan valós fogalma ennek a sorozatnak a végpontja. Már nem pusztá ellenálló vagy váratlan valóságról van szó, nem is a valóság szövedékét felhasító idegenségről (ami még valamiképpen megtapasztalható), hanem valami olyasmiről, aminek a *lehetetlensége* éppen azt jelenti, hogy megtapasztalhatatlan. Nem pusztán kimondhatatlan és szimbolizálhatatlan (de tapasztalható), hanem szimbolizálhatatlan és a szó szigorú értelmében megtapasztalhatatlan.

A valóság kettéosztása

A valóság kettéosztásának modellje Kant transzcendentális fordulatával jelenik meg. A jelenségvilág az, ami természetként jelenik meg a számunkra, mivel a gondolkodás és a szemlélet a priori formái rendet visznek a jelenségek sokaságába. A noumenon világa azonban hozzáférhetetlen a számunkra, és csak a lehetséges tapasztalat határfeltételét jelenti. Arról, hogy a dolgok miként léteznek magukban, nem tudhatunk semmit. A német idealizmus szerzői mind kísérletet tesznek arra, hogy felszámolják a magánvaló dolgok és a jelenségek világa közötti kanti megosztottságot. (Ezt a feladatot pedig csak a tudat végességének feladásával képesek megoldani.) Azok számára, akik nem adják fel a tudat végességének gondolatát, a jelenségvilág és a meg nem jelenő világ kettőssége megmarad, és többnyire más formában jelenik meg. Schopenhauernél a jelenségek oksági és fogalmi rendezettsége mögött felsejlik az akarat irracionális működése: a principium individuationis rendezett látszatvilága mögött az éntelen akarat pusztító valósága. A korai Nietzsche ezt a dinamikát alakítja át az apollóni esztétizált látszatvilág és a dionüszoszi tragikus világ kettőssévé, az álom és a mámor, az elviselhető látszat és az elviselhetetlen valóság kettőssévé. Freud kétségtelenül merít ezekből a gondolati mintákból. Az ember Freudnál antropológiai alkatánál fogva neurotikus lény, akinek szinte mindig szüksége van arra, hogy a nehezen elviselhető valóságot valamilyen módon elfedje és egy elviselhető valósággal helyettesítse.

Freud olyan gondolkodó, aki egyszerre radikális az igazság megismerésére való törekvésben, és pragmatikusan gyakorlatias az elviselhető élet feltételeivel kapcsolatban. A gyanú más mestereihez hasonlóan kritikus a kultúra különféle ösztönlenyomó tendenciáival szemben, másfelől azt állítja (és ezen a ponton már különbség mutatkozik Marxhoz és Nietzschehez képest), hogy szükség van valamiféle védőernyőre, ami megvéd minket a bennünk és a körülöttünk lévő valóság pusztító erőivel szemben.

Az 1920-ban megjelent *Túl az örömelven* című mű gondolatai meghatározóak ebben a tekintetben. Freud ekkortól gondolja azt, hogy nem csak libidinális és önfenntartó ösztönök (vagyis életösztönök) működnek az emberben, hanem egy hatalmas erő, a halálösztön is. Ez magyarázza a kifelé irányuló destruktív erőket és a befelé irányuló önpusztító hajlamokat. Innét kezdve a kultúra egésze más megvilágításba kerül. A kulturális hatások kettős arculatot mutatnak: egyrészt elfedik és lefojtják az ember ösztönkésztetéseit, ami neurotikus torzulásokhoz, betegségtünetekhez vezet, másrészt viszont ugyanezek a kulturális tendenciák megvédnek a halálösztön hatalmas, pusztító erejével szemben. A valóságos lét nem feltétlenül és kizárólag az igazabb, ezért jobb és eredetibb létezési szférát jelent. A valóságos lét – ahogyan azt már Schopenhauer is feltételezte – lehet pusztító és halálos, ami ellen védekezni kell, akár illúziók elfogadása révén is.

A rossz közérzet a kultúrában című kései írás a kultúrában már nem csak az ösztönkésztetések szisztematikus elnyomását látja, hanem egy olyan szabályrendszert, ami védelmet ad a bennünk működő ösztönvilág pusztító hatalmai ellen. „A kultúrának mindent mozgósítani kell, hogy az emberek agressziós ösztöneit korlátok közé szorítsa.”¹¹ A kultúra legfőbb feladata az ösztönkorlátozás, a szexuális és agresszív hajlamok elnyomása és kordában tartása. A felettes énnel le kell győznie az ösztönét, hogy az én működőképes legyen. „A kultúra tehát megbirkózik az egyén veszélyes agressziós kedvével azáltal, hogy gyöngíti, lefegyverzi és a belsejében kialakított hatás útján mint meghódított városban egy megszálló csapattal, ellenőrizteti.”¹² Az emberi természet „idealista jellegű félreismerése”¹³ következtében a kultúrában csak az emberi szellem nagyszerű teljesítményeit szoktuk látni, és nem akarjuk meglátni a kulturális valóság másik oldalát: nevezetesen a kultúra szoros kapcsolatát a felettes én kegyetlen szigorával és az ösztönök erejével szembeni védelemmel. A kultúra egy olyan fátyol, amely eltakarja előlünk a valóságot (ezért kritikai munkára van szükség ahhoz, hogy újra eljussunk a külső és a belső valósághoz, vagyis hogy ne hagyjuk magunkat illúziók által félrevezetni), másrészt azonban egy olyan szabályozó rendszer, ami védelmet nyújt a valóságtól (a belső valóságtól, ami a szabadon engedett ösztönök pusztító káoszával fenyeget, és a külső valóságtól, vagyis a betegségtől, a szenvedéstől, a halállal való közvetlen szembenézésről, ami ugyancsak szétzilálná a psziché egységét és egyensúlyát). A fenyegető valóság és a törékeny psziché közötti

11 Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Ford. Linczéni Adorján. In uő: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982, 327–406, 374.

12 Uo. 385.

13 Uo. 404.

egyensúly és összhang érdekében szükség van kultúrára (önfegyelemre, tisztaságra, az ösztönök elnyomására, gondolkodásra, kommunikációra és olyan kulturális alakzatokra, mint a vallás, a morál, az ideológia). Ezt az összefüggést az ökonomiai-elv erők egyensúlyaként, ellentétes hatások kiegyensúlyozásaként jeleníti meg. A freudi valóság tehát kétosztatú: egyik oldala a kultúra által megszépített és az ember számára elviselhető valóság, a másik oldala viszont az a valóság, amelynek szörnyű látványától és pusztító erejétől a kultúrának kell megvédenie minden pillanatban. Az elfogadható, kulturálisan szabályozott valóság és az elfogadhatatlan, pusztító valóság egymás mellett létezik. A pszichének mindkettőhöz köze van, és mindkettővel kapcsolatot kell tartania: ahogy az énnek is egyensúlyt kell találnia a felettes én és az ösztönén nyomása között.¹⁴

A döntő különbség Freud felfogása és a gyanú többi mesterének gondolkodása között az, hogy Freud az első, aki nem csak az illúziót állítja szembe a valósággal, hanem magát a valóságot kettőzi meg egy elviselhető (az életösztönt támogató) és egy elviselhetetlen (a halálösztön szolgálatában álló) oldalra. Ez a különbség válik Lacannál még élesebbé, és ölti – igaz, némileg más alapokon – a *valóságos* és a *valós* fogalmi elkülönítését.

A valós értelmezései

A valós (*le réel*)¹⁵ és a valóságos (*la réalité*) különbsége a létezés és a tapasztalás minden dimenzióját megosztja: megkettőzi a saját testre vonatkozó tapasztalatot, a vágyra vonatkozó elképzeléseket, a beszéd dimenzióját, a végességről való gondolkodást, a szerelem, a költészet, a tudás dimenzióját, vagyis a szubjektum minden lehetséges tapasztalati szféráját. Tulajdonképpen ez az az elsődleges megkülönböztetés (a pszichoanalitikus ontológia legfontosabb megkülönböztetése), ami minden egyéb fogalmi különbség előtt jár. Az ember Lacannál olyan *parlêtre* (*parler + être*), vagyis beszélő létező, aki nem csak reprezentálja a valóságot és benne

- 14 A működőképes – és ezért *egészségesnek* és *normálisnak* mondható – psziché a neurózis (túl sok valóság, túl kevés valós) és a pszichózis (túl sok valós, hiányzó valóságos) két szélső pólusa közötti skálán helyezkedik el félúton. A pszichoanalízis egyik elméleti következménye a sok közül abban áll, hogy a pszichés *egészség*, *természetesség* és *normalitás* fogalmai teljesen meghatározhatatlannak bizonyulnak. A biológiai természetesség, a pszichofizikai egészség és az általános emberi normalitás képzetei alkalmazhatatlanná válnak a pszichoanalízis metaelmélete felől.
- 15 Lacan szövegeiben és a Lacan-értelmezők körében is felváltva jelenik meg a nagybetűs és a kisbetűs változat. Én a semlegesebb, kisbetűs megoldást választom.

önmagát, hanem a nyelvi-szimbolikus reprezentáció révén sokféleképpen torzítja is a valósággal való kapcsolatát. Olyan eredendően és léthelyzeténél fogva neurotikus létező, akinek szüksége van ezekre az illúziókra és torzításokra, hogy elviselhetővé tegye a saját létezését. Már Freud is úgy vélte, hogy a kultúra talán legfontosabb dimenziója az emberek közötti viszonyok szabályozása: „Az emberi együttélés csak akkor lehetséges, ha kialakul a többség, mely erősebb, mint minden egyes ember, és minden egyessel szemben összetart. [...] Az egyén hatalmának helyettesítése a közösséggel, ez a döntő kulturális lépés.”¹⁶ Lacan is úgy véli, hogy az ember (a *parlêtre*) létezésének feltétele a társadalmi létezés, ezért létezése elsődleges dimenziója a szimbolikus szférában való elhelyezkedés, amit imaginárius önkonstitúcióval alapoz meg. Minden élménye úgy válik tapasztalattá, hogy integrálódik a szimbolikus és imaginárius által alkotott mátrixba. Amikor egy élmény nem képes erre az integrációra, akkor traumatikus élményről beszélünk. Ekkor tör be a valóságos szférájába az, amit Lacan valósnak nevez. Mivel a lehetséges élethelyzetek és a lehetséges élmények teljes dimenzióját az uralja, amit Lacan szimbolikusnak és imagináriusnak nevez, azt, ami ezen túl van, a lehetetlen fogalmával jelöli. A valós a lehetetlen. A valósnak soha nincs helye a szimbolikusban, ezért nem a lehetőségek egyike, hanem lehetetlen, megnevezhetetlen, kimondhatatlan, elgondolhatatlan, és mégis a mindenkori tapasztalat lappangó mozzanata és háttere, valami, ami kísérti és mozgásban tartja a tapasztalatot.

A lacani elmélet nem csak visszatérés Freudhoz, hanem a pszichoanalízis metaelméletének egy új és általános metaelmélettel való lecserélése. A lacani elmélet – a psziché személytelen dimenzióinak strukturális és matematizáló leírásával – sokkal inkább ontológia, mint Freud – az én különböző pszichés dimenzióit tárgyaló – pszichológiai antropológiája. Az elmélet középpontjában az emberi psziché három dimenziójának viszonya áll. Kései korszakában ezt Lacan a Borromeo-csomó topológiai alakzatával teszi szemléletessé. Az alakzat lényegi jellemzője abban áll, hogy az imaginárius, a szimbolikus és a valós pontosan úgy vannak összefűzve, mint a három karika a Borromeo-csomóban: egyik sem vezethető vissza a másikra, viszont, ha bármelyiket kivesszük, akkor a többi is szétesik. A három redukálhatatlan dimenzió együtt, egymást kiegészítve és egymásra való vonatkozásában képezi a pszichés működés egészét. Az én, illetve a szubjektum nem egy mag, ami viszonyt alakít ki mindegyik dimenzióval, hanem olyan szórt alakzat, amelyben ezek a dimenziók állandó feszültségben és mozgásban vannak. E három dimenzió egymásra való vonatkozásában rajzolja ki a szubjektum alapvető

16 Freud: i. m., 358.

mozgását és működését. Az imaginárius az önmagunkról alkotott képeken keresztül létrehozza az én-t (ami egy önmagunk félreismerésére épülő imaginárius képződmény), a szimbolikus révén bebocsátást nyerünk a felnőttek szabályozott világába és beszélő lényekké válunk (ennek ára egy strukturális neurózis), a valós pedig a vágytárgy örök elérhetetlensége és pusztító túlereje közötti hányódás alakjában a vágy szubjektumával áll kapcsolatban. A freudi strukturális modellben a három dimenzió funkciója nagyjából az én (imaginárius), a felettes én (szimbolikus) és az ösztönén (valós) hármásának feleltethető meg. Ha pedig e dimenziókat szerepekhez vagy pozíciókhoz kapcsolnánk, akkor az ödipális háromszög szereplőiből a gyermek az imaginárius megfelelője, az apa a szimbolikus képviselője, az anya pedig a valóssal, a vágytárggyal áll összefüggésben.¹⁷

A valós fogalma egyfelől azért nehezen definiálható, mert ez fedi le azt, ami kilóg a szimbolikusan meghatározható és nyelvileg artikulálható összefüggések dimenziójából, másfelől pedig azért, mert nincs olyan összefüggés a fogalom sokféle aspektusa között, ami egyesíthetné azokat. Ehhez a nehézséghez még az a tény is hozzáadódik, hogy a különböző korszakaiban maga Lacan is másként használja a fogalmat.

Most megpróbálom e sokféleséget a fogalomnak az életműben tapasztalható átalakulása, ha úgy tetszik fejlődése mentén néhány alapvető dimenzióra egyszerűsíteni. (1) A valós Lacan korai szövegeiben még egy kantianus struktúrában jelenik meg, vagyis nagyjából a magában való kanti fogalmának felel meg: a valós az az elérhetetlen dolog, amit a valóságos képzetek, vagyis a fenomenális megjelenés különféle konstituált alakzatai elfednek előlünk. A valós dolog tehát nem *megjelenik* a valóságos (vagyis fogalmak és szabályok által rendezett) fenomenális szférán keresztül, hanem *eltűnik* mögötte – annak ellenére, hogy magát a megjelenést a kanti struktúrában is paradox módon a soha meg nem jelenő magában való élteti és mozgatja. A magában való részben átsejlik, részben azonban mindig el is tűnik a jelenségek mögött. (2) Az 50-es évektől kezdődően, vagyis az érett lacani elmélet kialakulásának időszakában a valós fogalma már inkább a pszichózisok elméletéhez kapcsolódik, és a teljes Más-sággal kezd összekapcsolódni. A valós az, ami teljesen Más a jól ismert és otthonos imaginárius-szimbolikus dimenzióhoz képest, a pszichózis pedig nem más, mint a valóssal való találkozás a szimbolikus-imaginárius dimenzió közvetítése és védelme nélkül. (3) Ugyanakkor egy másik megközelítés is megjelenik az elméletben. Eszerint ontológiai értelemben az a valós, ami tökéletesen telített, amiben nincsenek hiányok, rések,

17 Lacan gondolkodásába kiváló bevezetést nyújt magyar nyelven Moldvay Tamás: Kis Lacan-értelmező. *Kellék*, 2016:55, 107–141. A számtalan idegen nyelvű értelmezés közül kiemelkedik Joël Dor: *Introduction à la lecture de Lacan*. Denoël, Paris, 2002.

hibák, repedések, antagonizmusok. A valós merő és közömbös lét, amibe csak a szimbolikus vezet be a hasadást és az ellentmondást. A valós az az örökre telített lét, ami áthatolhatatlan a szubjektum számára, és amitől örökre el van választva. (4) Az 1959–60-ban tartott VII. Szeminárium fordulópontot jelent a valós fogalmának alakulásában. Ezt megelőzően a fogalom egy dialektikus mozgás nélküli, kantiánus struktúrában kap értelmet, mint a teljesen Más, vagy mint a telített lét, vagy mint a nyers és néma materialitás. A VII. Szemináriumtól kezdődően a valósban is belső mozgást állapít meg Lacan, és Hegel által ihletett alakzatokkal igyekszik megjeleníteni ezt a mozgást. A valós fogalma ezzel párhuzamosan elkezd távolodni a Dolog fogalmától, és közeledik a vágy és a vágy tárgya közötti dialektikus viszonyhoz. A valóst már nem statikus távolság, hanem ellentétek, ingadozások, belső oszcilláció jellemzi. A valós a túl sok és a túl kevés, a többlet és a hiány között mozog. Ezt a kettősséget először az anya strukturális pozíciója jeleníti meg. Az anya egyszerre van túláradoán jelen, tökéletes közelségben, és egyszerre maga a megfejthetetlen és áthatolhatatlan idegenség. Egyszerre mindig elérhető, ugyanakkor frusztrálóan és rejtélyesen elérhetetlen. Egyszerre túl sok és túl kevés: vagy eláraszt a jelenlétével, vagy érthetetlenül visszavonja magát. Soha nincs megnyugtató egyensúlyban a közelsége. Túl sok, túl nagy és túl jó, ugyanakkor soha nem elég, soha nem teljesen jelenlévő, önmagát soha teljesen át nem adó. A vágy ezért állandóan ingadozik az elviselhetetlenül sok és az elviselhetetlenül kevés között. A libidinális fejlődés kezdetén az anya az az archaikus (valós) Másik, aki azután a fejlődés különböző fázisaiban átalakul az elérhetetlen legfőbb jóvá, minden vágyakozás végső, de mindig tovatűnő pontjává, a pszichés struktúra azon pozíciójává, ami tartalmilag és nyelvilleg ugyan megragadhatatlan, de amit a struktúra mégis szükségszerűen kitermel magából. A valós üres helye a szimbolikusban nem más, mint a Dolog (*das Ding*) helye. (A *das Ding* nem a kanti *Ding an sich*-re utal, inkább Heidegger rejtélyes *Ding* fogalmára.) (5) A kései Lacannál a tudattalant már nem annyira a szimbolikus dimenzió határozza meg („a tudattalan úgy strukturálódik, mint egy nyelv”), hanem sokkal inkább azok a vágy dialektikájához köthető mozzanatok, amelyek a valós dimenziójába vezetnek, vagy afelé mutatnak. A tudattalant immár nem csak a szimbolikus strukturálja, hanem a valós is vezet. Viszont a nem szimbolikus valós működését vagy a hozzá kapcsolódó viszonyt nagyon nehéz megjeleníteni: Lacan ekkor kezd el intenzíven foglalkozni a topológiai ábrázolás lehetőségével. A tudattalan személytelen folyamatait már nem csak strukturális ábrák, jelek és betűszimbólumok jelenítik meg, hanem topológiai alakzatok (Borromeo-csomó, Möbius-szalag, Klein-kancsó, tóruszok). A valós fogalmi tartalma evvel párhuzamosan egyre szélesedik: egyszerre jelenti azt a redukálhatatlan transzcendenciát, ami

összezavarja és felforgatja az imaginárius-szimbolikus valóság rendjét, és azt az immanens mozgást, ami belülről hatja át és mozgatja a vágy dinamikáját. A valós legalább háromféle mozgást mutat: valós az, ami nem szimbolizálható teljesen, ami kibújik a fogalmi és képi megragadás törekvései alól; valós az, ami traumatikusan betör a normális működésbe vagy traumatikusan visszatér és ismétlődik; és valós az, ami repedést, hiányt, törést okoz a jelentésben. A valós jelzői szintén szaporodnak: traumatikus, gyönyörűsleges, felfoghatatlan, obszcén, elviselhetetlen és természetesen: lehetetlen.¹⁸

A jelen összefüggésben nincs szükség a fogalom fejlődésének részletes bemutatására Lacan gondolkodásában. Inkább a valós és a valóságos megkülönböztetésének stratégiáját próbálom a következőkben körüljárni.

A valós egyik első, átfogó és tulajdonképpen mindvégig érvényben maradó lacani definíciója a Jean Hyppolite kommentárjára adott válaszában található:

[...] *ami nem kerül napvilágra a szimbolikusban, az megjelenik a valósban.* Hiszen így kell érteni az *Einbeziehung in Ich*-et, a szubjektumba bevezetést, és az *Ausstossung aus dem Ich*-et, a szubjektumból kivetést. Ez utóbbi alkotja a valóst, mint a szimbolizáción kívül maradtak terét.¹⁹

A valós tehát az, ami kívül reked a szimbolizáción, a szabályozáson, a társadalmilag elfogadotton, a reprezentálhatón és az emlékezetben rögzíthetőn. A valós fogalma azonban nem csak arra utal, ami *kívül* marad a szimbolizáción, hanem arra is, ami a szimbolizáció folyamatán *belül* repedést, törést, ürességet jelent. A valós másik, általánosnak tekinthető definíciója a valóst a lehetetlen fogalmával kapcsolja össze. „A lehetetlen nem feltétlenül a lehetséges tagadása, vagy másként megközelítve, mivel a lehetséges ellentéte nem más, mint a valós, ezért kénytelenek leszünk a valóst úgy definiálni, mint ami lehetetlen.”²⁰ A valós tehát a szimbolizálhatatlan, a szimbolikus hasadása, a lehetetlen. Mindaz, ami egyfelől az emberek által belakott világ otthonosságán és ismerősségén kívül van (idegen, más, szörnyűsleges, kísérteties), illetve ami másfelől a vágy dinamikájával függ össze (elérhetetlen, lehetetlen, telített, gyönyörteli). A valósnak azonban nem lehet

18 A *valós* történeti fejlődésének kiváló és tömör összefoglalását adja Adrian Johnston: Jacques Lacan. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/lacan/> Utolsó megtekintés: 2026. február 5.

19 Jacques Lacan: Réponse au commentaire de Jean Hyppolite (1954). In Uő: *Écrits*. Seuil, Paris, 1966, 387. A szerző fordítása – U. T.

20 Jacques Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil, Paris, 2002, 108. A szerző fordítása – U. T.

egységes és átfogó definíciója, hiszen azt egyetlen fogalmi meghatározás sem foghatja egységbe. A valóst csak példákon keresztül lehet szemléltetni.

A valós példái

Az otthonos, normális, rendezett életfeltételek valósága nem az igazi valóság, de erre a valóságra van szükség ahhoz, hogy a nyelvi és társas módon létező ember elviselhesse a létezést. A valóságos elfedi a valóst, de meg is véd annak pusztító erejétől. Odüsszeusz volt az egyetlen, aki nem dugaszolta be a fülét, mert meg akarta tapasztalni, milyen a szirének énekét hallani, de oda is kötöztette magát az árbóchoz, hogy ne szippantsa magába ez az ének. Meg akarta tapasztalni a valóst, de védekeznie is kellett a valós erejével szemben. Hiába a valós az, ami a valódi létnek nevezhető, a valóssal nem lehet közvetlenül találkozni, mert az olyan trauma lenne, ami elpusztítaná a szubjektumot. (A valóssal való közvetlen találkozás Lacannál maga a pszichózis.) Ugyanakkor az ember olyan lény, akinek az imaginárius képzei szerint csak a valóssal való találkozás tudná kielégíteni a vágyait. A fogalom így mindazoknak az élményeknek az indexe lesz, amelyek többé vagy kevésbé traumatikus módon kizökken-tik a szubjektumot szimbolikusan és imagináriusan rögzített, és ezáltal egyszersmind védett létezéséből, illetve azoknak a vágyaknak az indexe, amelyek fogva tartják a szubjektum imaginárius működését. A valós lacani felfogása a kései Freudnál megjelenő egyik különös gondolat dialektikus változataként is érthető. Freud azt írja *A pszichoanalízis foglalatában*: „[a] valóság mindig is »megismerhetetlen« lesz.”²¹ A fordítást talán a következőképpen lehetne pontosítani (és közelebb hozni a lacani felfogáshoz): „A valós mindörökké megismerhetetlen marad.”

Az alábbiakban arra a – tulajdonképpen – lehetetlen vállalkozásra teszek kísérletet, hogy néhány konkrét példán keresztül mutassam be a *valóságos* és a *valós* különbségét. Ezek a példák többnyire egy sokszoros bonyolult dialektikus mozgásnak csupán a *legelső* megkülönböztetésére koncentrálnak (amit azután még nagyon sok lépés követne). A leegyszerűsített példák arra hivatottak, hogy megvilágítsák e nagy horderejű megkülönböztetés értelmét, vagyis, hogy választ kapjunk arra

21 Sigmund Freud: A pszichoanalízis foglalatja. Ford. V. Binét Ágnes. In uő: *Esszék*. Id. kiad., 463. Németül: „Das Reale wird immer »unerkenntlich« bleiben.” Sigmund Freud: Abriss der Psychoanalyse. In uő: *Gesammelte Werke*. Band XVII, Imago Publishing Co., Ltd., London, 1941, 63–138, 127.

a kérdésre: mit jelent a szubjektív élményvilágba zárt egyén találkozása a nem-szubjektivizálható létfeltételekkel. Más szóval: mit jelent találkozni vagy érintkezni a valóssal?

A valósaknak nincs fenomenológiája, mivel nem tud megjelenni. A valós azonban mégis bejelentkezik a tapasztalatban, noha csak negatív módon: a tapasztalat hiánya, szakadása, értelmetlensége révén. A valós tapasztalata mindig konkrét és egyedi, formális értelemben azonban vannak általános jellemzői, például a következők:

1. a jelentések láncolata megszakad;
2. valami értelmetlenül ismétlődik;
3. összeomlik a narratív rend (vagy a vizuális, akusztikus stb. rend);
4. valamely összefüggés egyik eleme egyszerre bizonyul középpontinak és elemezhetetlennek;
5. a befogadó túlzott zavart, túlzott undort vagy túlzott élvezetet érez.

Ezek a formális jellemzők a közvetlen megtapasztalhatatlanságra utalnak. Ha az élmény és tapasztalat közötti fenomenológiai megkülönböztetést alkalmazzuk,²² akkor úgy fogalmazhatunk, hogy a valóssal való találkozás *élménye* nem fordul át *tapasztalatba* – legfeljebb csak később, sokszoros szimbolikus közvetítésen és domesztikáción keresztül. Most nézzünk néhány példát!

Legyen első példánk a test! A testnek van egy valóságos megtapasztalása: ez a testet vagy kívülről szemléli és valamiféle biológiai organizációnak észleli, vagy belülről közelíti és egyfajta testfenomenológiai tapasztalat révén átéli. Husserli fogalmakkal *Körperként* (fizikai testként) vagy *Leibként* (átélt testként) tapasztalja. Lacan megközelítésében a testi lét tapasztalata nem mélyíthető tovább az imaginárius és szimbolikus módon uralt és integrált testtapasztalatok korlátozott körén túl valamiféle még eredetibb testtapasztalat irányába. A test fenomenológiai tapasztalata egész egyszerűen az imaginárius működés eredménye:

A tény az, hogy a test teljes formája, amellyel az anyó csalóka káprázatában megelőzi fizikai képességeinek megérését, számára csupán mint *Gestalt* van adva, tehát valami olyasféle külsőlegességben, amelyben ez a forma bizonyosan inkább alkotó, mint alkotott [...].²³

22 Lásd Tengelyi: i. m., 16.

23 Jacques Lacan: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, hogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Ford. Erdély Ildikó és Füzesséry Éva. In Bókay Antal – Vilcsik Béla – Szamosi Gertrud – Sári László (szerk.): *A poszt-modern irodalomtudomány kialakulása. Szöveggyűjtemény*. Osiris, Budapest, 2002, 65–69, 66.

Egy hosszan tartó és többlépcsős pszichológiai fejlődés (egységes testkép, szimbolikus én, másikkal való azonosulás, az én nyelvi funkciója) és kulturális begyakorlás következtében megtanulom elsajátítani, uralni és reprezentálni a testem működését és a testemben lezajló folyamatokat, és megtanulom azonosítani magam ezzel a testi élményegyüttessel. A test nem a lélekkel szembenálló objektív valóság, hanem – Merleau-Ponty megvilágító kifejezésével – *belakott és átélt* test. Ez nem azt jelenti, hogy általános értelemben a testben lakik a pszichém, hanem azt, hogy a testi tapasztalatokat megtanultam értelemmel és jelentéssel ellátni. Elsajátítom a testem mozgásait, uralom a testemben működő folyamatokat, és képes vagyok értelmezni ezeket. Norbert Elias irányította a figyelmet arra a meghökkentő összefüggésre, hogy a leginkább testi jellegű fenomenének nem a legeredetibb és legközvetlenebb tapasztalatok, hanem valójában a kulturálisan leginkább szabályozott folyamatok: evés, ürítés, alvás, szexuális tevékenység, tánc, testtartás, gesztikuláció, mimika, hanghordozás stb.²⁴ A test egyszerre tárgya és szubjektuma a kulturális jelzéseknek: a testi megnyilvánulások kulturálisan kódoltak, és minden, kulturálisan szabályozott jelzés valamiképpen a testi kifejezésekhez kapcsolódik, vagy azok hordozzák. A testfenomenológia – lacani értelemben – ezért valójában pusztán egy imagináriusan kódolt és eredetinek vélt élményegyüttessel tér vissza. A szimbolikus test és az imaginárius test fedésében azonban mindig ott szunnyad a valós test.

A legszükségesebb testi és affektív élmények olyan természetűek, hogy megbontják, esetenként pedig egyenesen felrobbantják a testtapasztalatok harmonikus egységét. A fájdalom és a gyönyör a test szétesésével, dezintegrációjával, uralhatatlanságával jár együtt. Az elviselhetetlen fájdalom nem csak a tudat napfogyatkozása, hanem az uralt test szétesése is. A szélsőséges gyönyör élményében ugyancsak olyan testi folyamatok indulnak el, amelyek legalább olyan rémisztőek, mint amilyen örömteliek. A betegség pedig minden másnál jobban szembesít a test nyers materialitásával: a betegség során uralhatatlan folyamatok zajlanak a testemben, mint ahogy a gyógyulás gyógyszerekkel előidézett folyamata is uralhatatlan az akaratommal. A megszokott és ezért semleges testélmények a fenomenális vagy átélt test dimenziójához tartoznak, a test azonban időnként hírt ad önnön legyőzhetetlen materialitásáról. Ezek a rémisztő pillanatok a valós betöréseit jelentik a valóságos testélmények

24 Elias az evés közvetlennek tűnő fenomenje kapcsán mutatta meg, hogy az evés biológiai értelemben egyszerű tevékenysége milyen bonyolult módon kapcsolódik össze az asztal körüli viselkedés szabályozásának történeti-szociológiai dimenziójával. Lásd Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1987.

körébe. A test ilyenkor nem a legintimebb tartozékunk, hanem túlerőben lévő idegen hatalom. A fogfájás, az izomláz, a kimerültség, a csiklandóság, az öklendezés, az éhezés vagy a szomjazás nem csupán egy tudat fenomenológiai módon leírható testi élményei. Ha ezek az érzetek túl erőssé válnak, akkor a valós betörését jelentik a valóságos nyugalmas és értelmesen rendezett szférájába. Lehet olyan intenzív a fájdalom, a kimerültség, a gyönyör, az álmoság, a viszketés stb., hogy a szubjektum már nem tud távolságot felvenni vele szemben (ez minden fenomenológiai testélmény feltétele), hanem közvetlenül beleütközik önnön materialitásába. A nem-materiális szubjektum közvetlenül belezuhan önnön materialitásába – és ez sokkoló, sőt a tudatot teljesen elárasztó élmény is lehet. A testfenomenológia itt bizonyos értelemben a határaihoz érkezik, hiszen a test egy olyan dimenziójával szembesülünk, ami fenomenalizálhatatlan és megjeleníthetetlen, vagyis amit nem tudunk reprezentálni a magunk számára. A nem-materiális szubjektum alul marad önnön materialitásával szemben. A test elveszíti nyugalmas egységét, és Leib helyett affektív pánikot és zűrzavart élünk át.

A testi betegségek által okozott elváltozások olyan megrendítő mozzanatok, amelyek nagyon nehezen illeszthetők bele egy testfenomenológia derűs semlegességébe. Egy kihulló fog, egy csonkolt végtag, egy szörnyű seb, egy elfertőződött láb, de még egy gombás köröm is olyan, mintha a test (a saját testem vagy a másik teste) idegen hatalomként állna szemben a test gazdájával. A lacani elmélet szempontjából a testfenomenológia derűs, organikus képe a test prereflexív, eredeti adottságáról valójában az imaginárius dimenzió terméke. A tükör-stádiumban nem csupán az énünk alakul ki, mint imaginárius létmód, hanem az ént mintegy hordozó testképünk is. Ez a tükörkép tapasztalatában képződő testkép lesz azután minden testfenomenológia végsőnek tekintett alapja: létezésünk eredeti, prereflexív dimenziója. A szimbolikusban megszületik a testre irányuló tudás sokfélesége (az, hogy hogyan működik és miért ilyen a test, hogy milyen érzés milyen folyamatokat jelöl a testben, hogy milyen a viszony a test egyes részei és az egész között stb.) és a testi folyamatokat fegyelmező, szabályozott magatartások egységes rendje (hogyan eszünk, ürítünk, tisztálkodunk, hogyan kell bánni a testünkkel, mit szabad megmutatni és mit kell eltakarni, milyen testtartás és gesztus mit jelent, milyen társadalmi közegben milyen testi megnyilvánulások megengedettek, hol húzódik a feszélyezettségi küszöb és a szégyenhatár stb.).

A test szimbolikusan szabályozott és imagináriusan egységbe sürített változata mellett időnként bejelentkezik a testi lét valósága is. Lacan egyik korai példája Freud híres Irma-álma. Az összetett álom képeiben az ugyancsak összetett, az *Álomfejtés* talán leghosszabb és legjobban kidolgozott álmértelmezésének bizonyos pontjain Lacan szerint megjelenik

a valós. Az álom végén pedig a kémiai képlet (amelyet az álmodó vastag nyomással lát maga előtt) a szimbolikus olyan megjelenését jelenti Lacan értelmezésében, amely a valós nyugtalanító hatását hivatott elfedni. A valós a kitátott torok mélyén feltáruuló látvány: „Végül alaposan kinyílik a szája, jobb felől nagy fehér foltot látok, másutt sajátságos, fodros képződményeken, amelyek nyilván az orrüreg formáját utánozzák, kiterjedt, fehéresszürke pörköket.”²⁵ Az alaposan kinyíló száj olyasmint enged megjelenni, aminek nem nagyon szabadna napvilágra kerülnie (Freud a betegek vonakodásáról, egy műfogsort hordó nő feszélyező előkészületeiről számol be, valamint arról a néha kellemetlen tapasztalatról, amit orvosként átél egy leplezett testi elváltozás megpillantása közben). A megfogalmazásból is kitűnik a torok mélyére pillantó álmodó erős affektív felindulása (undor, émelygés), amikor megpillantja a szörnyű pörkösödést. Az élmény iszonyatát csak egy megnyugtató kémiai képlet tudja lecsendesíteni. Az alaposan kinyíló száj mozzanatához Freud különös megjegyzést fűz egy lábjegyzetben: „Minden álomnak van legalább egy olyan pontja, amely kifürkészhetetlen. Ott van a – mondhatni – köldökszínór, mely összeköti az ismeretlennel.”²⁶ Mintha itt Freud a lacani valóst írná körül: annak az iszonyúnak a megpillantását, aminek a látványát nem lehet elviselni, mert szétbomlasztja az egységes testről alkotott imaginárius és szimbolikus képzetünket, és ami mégis az álom affektív energiáját adja, miközben visszahúzódik az ismeretlenbe.²⁷

A második példa az én egysége. Az én Lacannál imaginárius képződmény, vagyis nem a psziché eredeti mozzanata, hanem a tükör-stádium fejlődési fázisában alakot öltő instancia. Nem a fokozatosan kibontakozó önmegismerés eredményeképpen adódik önmaga számára, hanem egy elkerülhetetlen önfélreismerés révén alakul ki. A heterogén, széttartó, korai testi és pszichés élmények számára a világosan határolt, rendezett és mindenekelőtt egységes tükörkép olyan vágyott struktúrát képez, amivel a csecsemő azonosulni igyekszik:

[...] a tükör-stádiumot *mint egy identifikációt* kell felfognunk [...]. Vagyis ez nem más, mint az az átváltozás, amely az alanyban megy végbe olyankor, amikor egy képet magáévá tesz, egy képet, amelynek e fázishatáshoz való eleve hozzárendeltségét jól kifejezi az ősi *imago* szó [...].²⁸

25 Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Helikon, Budapest, 1985, 85.

26 Uo. 88.

27 Lacan az 1954-es szeminárium előadásain elemzi Freud Irma-álmát: Jacques Lacan: *Séminaire 2 – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Seuil, Paris, 1978.

28 Lacan: *A tükör-stádium...* Id. kiad., 66.

Az én valójában ennek az azonosulásnak a terméke, nem pedig a reflexív öntudatban feltáruló fenomenológiai őسادottság. Az én egy kép, nem pedig egy speciális (például transzcendentális) létező: imaginárius alakzat.²⁹ S mivel a szubjektivitás legszélesebb mezeje mind az én fogalma köré szerveződik, ezért Lacan ezt az egész dimenziót imagináriusnak nevezi: az én fogalma így nagyon közel kerül az én-ideál (*je-ideál*) fogalmához. Az imaginárius ugyanakkor nem azonos az illuzórikussal: az imagináriusnak valósága van, hiszen hat a létre, következményei vannak, energia származik belőle. Az én léte nem pusztán illúzió, noha léte imaginárius valóság.

Lacan gondolkodása felől nézve a személyes azonosság elméletének minden változata tipikusan imaginárius jelenség. Ilyen imaginárius jelenség a narratív azonosság elmélete is: az ember önnön azonosságát az önmagáról alkotott imaginárius kép és az ehhez a képhez illeszkedő tapasztalatok nyomán alkotja meg. A narratív módon szerveződő azonosság dinamikus alakzat, vagyis nem egy merev identitásképzet, hiszen az új tapasztalatok visszamenőlegesen átalakíthatják a személyes azonosság szerkezetét. A narratív azonosság imaginárius jellege abban mutatkozik meg, hogy az önképnek meg nem felelő tapasztalati mozzanatok egy ilyen felfogás szisztematikusan figyelmen kívül hagyja, háttérbe szorítja, elnyomja. A fontos tapasztalatok vagy kapnak imaginárius reprezentációt, és akkor egy sematikus értelmezés elveszi az élüket, beilleszti őket a többi tapasztalat által már előkészített mátrixba, és így nyugalmas emlékké, identitásképző vagy megerősítő mozzanattá válnak. Vagy pedig megmaradnak a maguk nyers jellegében (pusztán élmények, nem artikulált tapasztalatok), viszont így nem tudnak az emlékezet részévé válni: tudattalan emlékként, feltörő rémálomként vagy amorf nyugtalanságként fogják kísértetni a szubjektumot. A narratív azonosság elméletét leginkább a traumatikus tapasztalatok kérdőjelezi meg.³⁰

A harmadik példa a Másikkal, főleg a vágyott Másikkal való viszonyok sokfélesége. Ez Lacan életművének talán leggazdagabb dimenziója.³¹ Azt már a fenomenológiából, különösen Lévinas gondolkodásából tudjuk,

29 Sartre ezt úgy fejezi ki, hogy a személytelen spontaneitásként értett tudathoz képest az én egy transzcendens mozzanat: a tudathoz képest külső, ugyanúgy, ahogy a perceptuálisan megérintett tárgyak. Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor Péter. Latin Betűk, Debrecen, 1996.

30 Lásd Ullmann Tamás: A narratív identitástól a hasadt szubjektumig. In Fehér M. István – Kiss Andrea-Laura – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós – Olay Csaba (szerk.): *Nyelv, közösség, végesség, identitás*. L'Harmattan, Budapest, 2023, 209–235.

31 Lásd Dor: i. m., 179–248; Paul-Laurent Assoun: *Lacan*. P.U.F., Paris, 2003, 63–70; Gerda Pagel: *Jacques Lacan zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg, 1989, 55–72.

hogy a Másik mássága kétféle lehet. És ez a kettősség nagyjából megfelel a valóságos és valós különbségének. A Másikkal vannak szabályozott, normalizált személyközi viszonyaink – ezeknek a viszonyoknak a legvilágosabb példája az egyenlő felek közötti kommunikatív kapcsolat. A barátság, a kölcsönös segítségnyújtás, a szolidaritás, a szabályozott tárgyalás mind a Másikkal való viszony normalizált, szabályozott, vagyis szimbolikusan rendezett formái. Lévinastól azonban tudjuk, hogy egy arc váratlan felbukkanásával a normalizált életünk nyugalma egy pillanat alatt összeomolhat. A Másik ez utóbbi esetben traumatikus módon tör be az én önmagának elégséges, nyugodalmas és a létet élvező állapotába.³²

A szerelmi viszony a maga szélsőségeivel a személyközi viszonyok paradigmatisztikus példája. A szerelmi viszonynak van egy nyugodalmas, kiegyenlített változata: a két én egy örömközösségben találkozik és feloldódik a szeretetben. Ennek a társadalom által is támogatott és intézményesített formája a házasság. A házasság által szentesített érzelmi és szexuális közösség azonban nem ugyanaz, mint a szerelem. A szerelemben nem egy én találkozik egy másik énnel, hanem az én feloldódik a vágyban: a szerelem olyan megjósolhatatlan esemény, amely traumatikus természetű. A szerelem romantikus fogalma imaginárius kiteljesedésként és intenzív örömként rajzolja meg a szerelmi állapot képét. Ám mindenki, aki volt már szerelmes, tudja, hogy a szerelemben esés mindent felbolygat. A stabilnak hitt élet elbizonytalanodik, minden, ami addig fontos volt, jelentéktelenné válik és háttérbe szorul, és az én maga is elveszíti addigi stabilitását: vakká válik a valóságra, és összesűrűsödik a Másikra irányuló vágyban. Nem is marad belőle más, mint ez a vágy. Már nem önmaga, hanem a Másik vágya. Önmaga megrendültségének ez a traumatikus élménye a teljes elbizonytalanodás, a földrengésszerű megrendülés élménye. A szerelem a szerelmi esemény elején még nem öröm, hanem végletes szorongás. A megsemmisülés rémülete. És bizakodás a lehetetlenben. Utólag persze ezek a megrendüléshez és rémülethez hasonló állapotok megszépülnek és átszellemíti őket a kölcsönös elfogadás – ha ez megtörténik. Ha nem, akkor viszont állandóan kísértetni fogja a kapcsolatot a kezdeti rémület valósága: a féltékenység, a bizonytalanság, a sértettség, a neheztelés és a reménykedés sokféle affektusának zavaros és változó egyvelege.

A vágy Lacan szerint a valós iránti vágy – éppen ezért kielégülése lehetetlen. Ám a vágy maga is kettős dimenzióban jelenik meg: az imaginárius vágy nem ugyanaz, mint a valós vágy. Az imaginárius vágy egy olyan valóságos Másikra irányul, akit a fantáziánkban alkotunk meg,

32 Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999, 85–154.

és aki tökéletesen olyan, amilyennek a nekünk való Másikat elképzeljük. Az imaginárius vágy (többször a sóvárgás alakjában) a Másikban az én kiteljesedésének lehetőségét látja. A Másik olyan, amilyen szerelmi és házastársi partnerről álmodoztunk: megfelel az igényeinknek, az esztétikai elvárásainknak, a társadalmi szabályoknak. A Másik ekkor életünk kiteljesedésének kulcsa. Ám az ilyen vágyott Másik egy imaginárius képződmény: benne nem egy Másikkal, hanem önnön imaginárius képzeletünkkel találkozunk. Nem az ő személyére vágyunk, hanem a szimbolikusban betöltött szerepére, aminek köszönhetően bizonyos tulajdonságok hordozó alanyaként jelenik meg. Valójában nem rá, hanem ezekre a tulajdonságokra vágyunk.

A vágyban azonban még egy további kettősség is rejlik: ha vágyom valakire, akkor van egy homályos elképzelésem arról, hogy ő milyen tulajdonságok birtokában van, amelyek engem vágyódni készítenek. Ezeket a tulajdonságokat tapasztalom: kedves a hangja, harmonikusak a vonásai, vonzó az alakja, szellemesen beszél, izgalmas a vele töltött idő stb. Ez a lista a Másikat a vágy tárgyává teszi, és magyarázza, hogy miért ő a vágy tárgya. Ugyanakkor Lacan szerint a vágnak van egy másfajta tárgya is, egy olyan nem létező (vagyis valóságos tulajdonságként megragadhatatlan) vonás, ami nem tárgya, hanem oka a vágnak. Lacan ezt *objet petit a*-nak, a *vágy tárgyának* nevezi. Ez a megragadhatatlan semmi a másikon, ami azonban mindent magába sűrít, ami számomra vonzó. Lehet, hogy nem a konkrét tulajdonságai miatt tetszik a partnerem, hanem egy apró hiba miatt: például hogy a két felső foga között van egy alig észrevehető rés. Ez a semmi nem a Másik konkrét tulajdonsága, hanem az én vágyam valós, mert nem valóságos, de mégis létező tárgya. Talán az az alig egy milliméteres rés, talán az az apró szemölcs az arcon, a nyak furcsa íve vagy egy mozdulat szokatlan ritmusa az, ami magába sűrít mindent, ami ő: de nem úgy ő, hogy azt birtokba vehetem, és nem is úgy, hogy ő arról tud. Ő nem tudja, hogy mi az a semmi, ami olyan elviselhetetlenül vonzóvá teszi a számomra, mert én sem tudom – ám minden ott sűrűsödik össze, mint egy örvény üres középpontjában.

A valós a filozófiában

A valós és valóságos kettősségének gondolata, részben összefüggésben az imaginárius–szimbolikus–valós lacani hármásával, részben attól eloldódva, komoly szerepet játszott az elmúlt évtizedek gondolkodásában. Nem csupán a pszichoanalízis hagyománya használja, hanem például a

kortárs kritikai társadalomfilozófiában is rendszeresen felbukkan. A szlovén lacaniánus iskola (Mladen Dolar, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek) a marxizmus és a társadalomkritika egész mezejét hegelianus és lacaniánus fogalmakkal értelmezi újra. A valós fogalmának pedig kiemelt szerepe van gondolkodásukban. A valós és a valóságos közötti különbséget Alenka Zupančič például már Freud valóságelv fogalmában kimutatja. Úgy véli, hogy a valóságelv irányítása alatt valójában nem az úgynevezett valóságnak való empirikus megfelelésről, hanem a valóság *elvről* van szó. Ha pedig egy elvről van szó, akkor az konstitutív a neki megfelelő valóság tekintetében. Freud sem annyira az objektív és végső valóságról beszél („A valóság mindig is 'megismerhetetlen' marad.”³³), hanem a közösen osztott nézetek szociális valóságáról. A valóságelv inkább a szociális valóságnak igyekszik megfelelni, vagyis tevékeny részese egy kollektív illúzióvilág megteremtésének.

A valóságelv nem valamiféle természetes módja annak, ahogy a dolgok vannak [...]. A valóságelv maga is ideológiailag közvetített. Azt is mondhatjuk, hogy ez az ideológia legmagasabb formája, olyan ideológia, amely magát empirikus tényként, avagy (biológiai, gazdasági stb.) szükségszerűségként prezentálja (amit hajlamosak vagyunk nem ideológiai természetűként kezelni).³⁴

A valóságelv Freud szerint a valóságos tényállások tekintetbe vételével, kerülőúton igyekszik érvényt szerezni a vágyaknak. A valóságos tényállások azonban nem végső tények a világban, hanem a szociális világ meggyőződései. Azért a valóságelv működése a legmagasabb ideológia, mert önmagát teljesen ideológiamentesnek, természetesnek, empirikusnak állítja be. A valóságelv maga egy (jóllehet szükséges) konstrukció, a valóság tapasztalata pedig nem a tényleges valóság megismerése, hanem beilleszkedés egy sokszorosan közvetített és önmagát természetesnek felfogó szociális konstrukcióba. A realista ember önmagát mindenféle illuzórikus vágyképzet és ideológia ellenségének tartja, miközben a reáliákhoz, a józan észhez, a normalitáshoz, a természetességhez való ragaszkodása a legmélyebbre hatoló ideológia.

Alain Badiou a konstituált valóságon túlról érkező valós mozgását ragadja meg az esemény fogalom ontológiai-halmazelméleti kidolgozásával. A valós azonban nem valamiféle transzcendencia küldése, hanem a reprezentált valóság spontán megbomlása és újraszerveződése

33 Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Id. kiad., 463.

34 Alenka Zupančič: *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*. MIT Press, Cambridge, 2003, 77. A szerző fordítása – U. T.

az esemény politikai, tudományos, szerelmi és művészeti formájában. Badiou ugyan komolyan támaszkodik Lacan valós fogalmára, és a szimbolikus reprezentációra vonatkozó felfogása is rokonítható Lacanéval, az imaginárius azonban nem játszik nála szerepet. Az imagináriusnak és az imagináriushoz kapcsolódó ideológiai formációknak – és az ezekre vonatkozó althusseri elemzéseknek – nem tulajdonít nagy jelentőséget.³⁵ Lacan hármas osztatú rendszere Badiou-nál kétszer kétszattatúvá válik: rögzített szituáció és normális szubjektum, illetve esemény és az eseményhez hű (forradalmi) szubjektum. Egy sokaság Badiou szerint mindig szituációba rendeződik. Ez azt jelenti, hogy a sokaság elemei megvannak számolva (egynek veszik őket), és a sokaság elemei reprezentálva vannak (szimbolikusan megkettőződnek). A valóság ezért nem más, mint a mindenkori sokaság reprezentációja révén létrejött állapot (*l'état de choses*), ami mindig kitermeli a neki megfelelő intézmények rendszerét (vagyis az államot – *l'état*). A szubjektum ebben a szituációban akkor normális, ha elfogadja a rá vonatkozó reprezentációt (vagyis elfogadja alávetését). A valós az, ami megelőzi, kísérti és időnként szétzilálja ezt a reprezentációk révén rendezett és stabilizált szituációt. A valós egyrészt egy üres elem, ami bolyong a sokaságban, mert még nem lehet rögzíteni, és nem rendelkezik reprezentációval; másrészt egy olyan esemény, ami a korábbiakhoz képest megjósolhatatlanul új tényállást hoz létre, vagyis a korábbi lehetőségekhez képest lehetetlen; harmadrészt olyan mozgás és átalakulás, amely még nem rendelkezik reprezentációval, illetve olyan mozgás, amelynek a reprezentálása, vagyis szimbolikus megjelölése az esemény stabilizálásához és szimbolikus átrendeződéshez fog vezetni. Az esemény az alávetett egyedekkel szemben az eseményhez hű, forradalmi-politikai szubjektumokat fog létrehozni, akik újjászülettek az esemény hatására, hűek az eseményhez, az esemény hírének terjesztésén munkálkodnak, beleírják önnön élettörténetüket az esemény történetébe.³⁶ Az a gondolat, hogy a lét eseményszerű, valójában a lacani valós fogalmának kiemelése a pszichológiai-antropológiai értelmezés keretei közül és egyetemes ontológiai elvként való tételezése.

Slavoj Žižek hatalmas érdemeket szerzett abban, hogy Lacan ezoterikus és nehezen megközelíthető gondolkodása mára a kultúratudományok fogalmi készletének szerves része lett. Žižek szellemes és megdöbbentő elemzések sokaságában mutatta be azt, hogy a valós fogalma hogyan használható fel a kortárs kultúra jelenségeinek értelmezésére.

35 Lásd Nicolò Fazioni: Real and Political: Badiou as a Reader of Lacan. *The International Journal of Badiou Studies*, 2012 (1):1, 51–77.

36 Badiou ontológiájának kiváló összefoglalását lásd Szigeti Attila: Az örökkévaló igazságok történetisége Alain Badiou filozófiájában. *Többlét*, 2024:33, 31–52.

Megközelítésében a valós nagyon sok mindent jelent, íme egy rövid lista: a valós a fenséges tárgy, az obszcén vágytárgy, az elérhetetlen Másik, a kísérteties és bevallhatatlan múlt, olyan esemény formájában, amely bizonyára nem történt meg, de mégis igaz szimbolikusan (például az ősapa meggyilkolása Freudnál), illetve olyan esemény formájában, amely bizonyára megtörtént, ám mégsem igaz, mert felfoghatatlan (holokausz), az igazság végső borzalma, a Dolog, az Üresség, a Dolog üressége, a *jouissance* stb. A valós ezen változatai közötti koherencia hiánya nem hiba, hanem a valós működésének egyik jellemzője. A valóst nem lehet rendbe rakni, mert ha ez sikerülne, akkor teljes mértékben kiszolgáltatnánk az imaginárius fantáziának és a szimbolikus Törvénynek.³⁷

Mark Fischer legfőbb állítása a *Kapitalista realizmus* című műben az, hogy nem tudjuk elképzelni a kapitalizmus végét. Vagyis nem vagyunk képesek még fantáziában sem elmozdulni a kapitalizmus valóságától. Könnyebben elképzeljük a világ végét, egy természeti vagy történelmi katasztrófát, ami elpusztítja a Földet vagy az emberi életet, mint azt, hogy a kapitalizmus egy nap véget ér (az emberiség pedig él tovább). A mátrix, amiben az imaginárius és a szimbolikus által sematizált világunkhoz viszonyulunk, a kapitalizmus mátrixa, amihez képest minden nem kapitalista alternatíva lehetetlennek tűnik.

Lacan szerint a Valós az, amit minden „valóságnak” el kell fojtania, mi több, a valóság éppen ezen az elfojtáson keresztül hozza létre önmagát. A Valós egy reprezentálhatatlan X, egy traumatikus seb, amelyet egyedül a látszólagos valóság felületének hézagain és repedésein keresztül lehet megpillantani.³⁸

Fischer egy ilyen helyzetben, a fantázia teljes bénultságának állapotában azt állítja, hogy csak a traumatikus valós rendelkezik kellő ébresztő hatással. „A kapitalizmus elleni egyik stratégia tehát a Valós felszabadítása lenne az alól a valóság alól, melyet a kapitalizmus elénk tár.”³⁹ Ha a valóságot strukturáló fantáziánkat a kapitalizmus fogalmi mátrixa tartja fogva, akkor olyan valós mozzanatokat kell felmutatni, amelyek nyilvánvalóvá teszik ennek a természetesnek tűnő, de fixált fantáziának a

37 Žižek filozófiájának, Žižek lacanizmusának és Žižek valósról alkotott elképzeléseinek is hatalmas irodalma van. Žižek filozófiájáról átfogó képet ad Adrian Johnston: *Žižek's Ontology. A Transcendental-Materialist Theory of Subjectivity*. Northwestern University Press, Evanston, 2008.

38 Mark Fisher: *Kapitalista realizmus. Nincs alternatíva?* Ford. Tillmann Ármin és Zemlényi-Kovács Barnabás. Napvilág, Budapest, 2020, 39.

39 Uo.

tarthatatlanságát. Fisher három ilyen valóst sorol fel: az egyik az ökológiai válság, a másik a mentális betegségek rohamos terjedése („a *mentálpestis* a kapitalizmus lényegi diszfunkcionalitásának látványos tünete”),⁴⁰ a harmadik a bürokrácia abszurditása. A sort alighanem még lehetne folytatni a háborús konfliktusok jelenlétével, a demokratikus intézmények megrendülésével, embercsoportok szisztematikus dehumanizálásával, az oktatási rendszer általános ellehetetlenülésével stb. Fisher szerint csak a valós betörése képes megbontani a kapitalizmus öröklétébe vetett imaginárius hitet.

Az általános modell ugyanaz a különböző szerzőknél: a valós nem érhető el a tudás révén, a valós túl van a valóságon, sőt a valóságos éppen azért tűnik olyan koherens és egységes egésznek, mert a valós elfojtására, háttérbe szorítására, elnyomására épül. A valós azonban kísérti, fenyegeti és újra meg újra megzavarja a valóság koherens képét.

A megjelenő és valóságosnak tűnő világ kiszorítja a létezésből az elviselhetetlen valóst. Ám az ettől még létezik és hat. Újra és újra erővel töri át a valóság falait, újra és újra behatol a tudás területére a tapasztalat rettentő felismerése és uralhatatlan gyönyöre. A szubjektum megpróbálja a maga helyét körülbástyázni a valóságos védett területén és megóvni magát a valós pusztító erejétől. A valós rettenetétől való megmenekülés ára ugyanakkor a valós gyönyöréről való lemondás. A pszichoanalitikus elmélet szerint a valós és a valóságos közötti különbség minden valódi ontológia alapja.

40 Uo. 41.

A tudattalan két horizontja: fenomenológiai beágyazottság és transzcendens nyitottság

Ebben a tanulmányban a *tudattalan* fogalmát két eltérő, mégis egymásra rezonáló horizont felől vizsgálom: a fenomenológiai beágyazottság és a transzcendens nyitottság perspektívájából. Kiindulópontom az a belátás, hogy a tudattalan sem a tudatos feldolgozás hiányaként, sem a rejtett mentális tartalmak tárházaként nem írható le, hanem olyan határfogalom, amely a tapasztalat szerveződésének és a jelentésképződésnek nem-reflektált feltételeire irányítja a figyelmet. A tanulmány röviden érinti a kortárs kognitív tudomány tudatmodelljeit (különösen a *Global Neuronal Workspace Theory* keretét – a továbbiakban: GNWT), majd amellet érvel, hogy a tudatosság küszöbjellegének empirikus megragadása önmagában nem elegendő a tudattalan fenomenológiai és ontológiai státuszának a tisztázásához.

A tanulmány első része Maurice Merleau-Ponty filozófiájára támaszkodva a tudattalant nem kifejeződő tartalomként, hanem a tapasztalat preobjektív, nyelv előtti és differenciálatlan mezőjeként értelmezi. A *hús* (*chair*), a kiazmatikus összefonódás és a hasadék (*écart*) fogalmai mentén a tudattalan ebben az esetben nem a tudat mögötti pszichikai szféra, hanem az a közeli, ambivalens mozgás, amelyben test és világ egymásba fonódik, és amely a jelentés keletkezésének elemi feltételeként működik. Az *intitúció* fogalma e dinamikát időbeli és interperszonális összefüggésbe helyezi: a preobjektív tapasztalat történeti megalapozódását és továbbírását ragadja meg, amely explicit, szimbolikusan artikulált forma nélkül is olyan horizontot nyit meg, amely a későbbi tapasztalatok értelmezési keretévé válik.

A tanulmány második része Carl Gustav Jung analitikus pszichológiáját elemzi, amelyben a tudattalan alapvetően szimbolikus módon megnyilvánuló dimenzió: a kompenzatív pszichés dinamika elsődleges közege, amely a tudattal való feszültségben hozza létre az individuációt

DOI: 10.61901/Kellék.2026.75.02

A szerző az ELTE HTK Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa.
Email: kondorzs@gmail.com

előmozdító transzcendens funkció feltételeit. Jung transzcendens funkciója a tudatos és tudattalan tartalmak közötti feszültség produktív közvetítését jelöli, amely az individuáció során nem egyszerűen pszichológiai egyensúlyhoz vezet, hanem a psziché középpontjának – a szelfnek – a megtapasztalásához. A tanulmány hangsúlyozza, hogy az *unus mundus* Jungnál nem pusztán metafizikai spekuláció, hanem annak a tapasztalati horizontnak a neve, amelyben a psziché egysége és a világ egysége egymásra vetül: a tudat és a tudattalan viszonya olyan közegként jelenik meg, amelyben az egység tapasztalata nem közvetlen, hanem a tudattalan szimbolikus alakzatain keresztül válik a tudat számára hozzáférhetővé.

A tanulmány konklúziója szerint Merleau-Ponty és Jung eltérő leírási szinten, mégis ugyanarra a kérdésre válaszolnak: miként értelmezhető a tudattalan úgy, hogy ne elrejtett tartalomként, hanem a jelentés és egységképződés feltételeként jelenjen meg. Jungnál az egység tapasztalata a tudattalan szimbolikus alakzatai révén válik hozzáférhetővé; Merleau-Pontynál pedig a preobjektív létmező differenciálódásában és a test–világ összefonódásában ragadható meg. A két megközelítés komplementer belátásokat kínál: eltérő fogalmi regiszterben, de mindkettő a transzcendencia felől teszi érthetővé a tudattalan szerepét, mint a tapasztalat eredeti egységéhez való hozzáférés közegét.

Tudatos és tudattalan a tudomány szempontjából

A mindennapi életben gyakran tapasztaljuk a tudattalan működésének a szerepét. Erre utalunk, amikor olyan kifejezéseket használunk, mint a „hatodik érzék”, a „megérzés”, az „intuíció” vagy a „zsigeri érzés”. A tudomány bizonyos mértékig magyarázattal szolgálhat e jelenségek értelmezéséhez, ám mint látni fogjuk, a tudományos megközelítésekben a tudatos és tudattalan elkülönítése többnyire olyan mérhető kritériumok mentén történik, amelyek csupán egy szűk, operacionalizált értelmezési keretben állják meg a helyüket.

Jó példa erre a globális (neuronális) munkaterület elmélete (GNWT),¹ amely a tudatos észlelést részben idői feltételekhez, részben pedig az agyi

1 A GNWT Bernard J. Baars nevéhez kötődik, aki a tudatos működést egyfajta broadcasting service-ként írta le. Lásd Bernard J. Baars: *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Bernard J. Baars: *In the Theater of Consciousness. The Workspace of the Mind*. Oxford University Press, New York, 1997. Ennek neurális modelljét Stanislas Dehaene és Jean-Pierre

információfeldolgozás globális hozzáférhetőségéhez köti. A modell szerint egy inger akkor válik tudatossá, ha a feldolgozás időben elegendő „ablakot” kap, és a neurális aktivitás olyan módon terjed szét, hogy az információ több, távoli feldolgozó hálózat számára válik széles körben hozzáférhetővé. Azok az ingerek, amelyek nem érik el ezt a küszöböt, a tudattalan feldolgozás tartományában maradnak. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek az ingerek ne játszanának szerepet a döntéseinkben, a gondolkodásunkban vagy az érzelmi reakcióinkban, csupán azt, hogy a szubjektum nem fér hozzájuk közvetlen, reflektált módon.

Ezen a megkülönböztetésen alapulnak például a pszichológiai maszkolós kísérletek, illetve azok a reklámtechnikák, amelyek a tudatos figyelem megkerülésére törekednek. A kognitív pszichológia ugyanakkor arra is felhívta a figyelmet, hogy bizonyos döntési helyzetekben kifejezetten előnyös lehet az implicit, tudattalan feldolgozásra hagyatkozni. Tipikusan ilyen esetek állnak elő akkor, amikor a döntés nagyszámú szempont integrálását igényli, és a tudatos mérlegelés kapacitáskorlátokba ütközik. Dijksterhuis és munkatársai² eredményei szerint ilyen komplex körülmények között a figyelem nélküli mérlegelés (*deliberation-without-attention*) olykor jobb döntési teljesítményhez vezethet, mint a lassabb és kognitívan erőforrás-igényes tudatos megfontolás.

Hasonlóképpen, Bechara és munkatársai³ az *Iowa Gambling Task* kísérleteiben arra mutattak rá, hogy a test affektív jelzései – például a bőrvezetés változása, amely izzadási reakcióként is megnyilvánulhat – már jóval azelőtt utalnak egy döntés kedvezőtlen voltára, hogy a résztvevő képes volna tudatosan megfogalmazni az adott döntési helyzetet meghatározó szabályszerűségeket. E jelenség arra utal, hogy a tudattalan feldolgozás nem pusztán a tudatosság hiányaként írható le, hanem olyan

Changeux dolgozták ki az ezredforduló környékén. Lásd Stanislas Dehaene – Michel Kerszberg – Jean-Pierre Changeux: A Neuronal Model of a Global Workspace in Effortful Cognitive Tasks. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, 1998 (95):24, 14529–14534, <https://doi.org/10.1073/pnas.95.24.14529>; Stanislas Dehaene – Jean-Pierre Changeux: Experimental and Theoretical Approaches to Conscious Processing. *Neuron*, 2011 (70):2, 200–227, <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2011.03.018>. A szélesebb közönség számára is hozzáférhető, szintetizáló bemutatáshoz lásd Stanislas Dehaene: *Consciousness and the Brain. Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*. Viking, New York, 2014.

- 2 Ap Dijksterhuis – Maarten W. Bos – Loran F. Nordgren – Rick B. van Baaren: On Making the Right Choice. The Deliberation-Without-Attention Effect. *Science*, 2006 (311):5763, 1005–1007, <https://doi.org/10.1126/science.1121629>.
- 3 Antoine Bechara – Hanna Damasio – Daniel Tranel – Antonio R. Damasio: Deciding Advantageously Before Knowing the Advantageous Strategy. *Science*, 1997 (275):5304, 1293–1295, <https://doi.org/10.1126/science.275.5304.1293>.

szervező erőként is, amely a döntéshozatalban és a viselkedés orientációjában ténylegesen működik.

A tudományos megközelítés ugyanakkor szükségképpen szűk keretek közé szorítja a tudat és a tudattalan fogalmát: elsősorban technikai és funkcionális értelemben használja őket, operacionalizálható kritériumok mentén. Ez megfelel az empirikus vizsgálódás követelményeinek, ám nem ad választ olyan kérdésekre, amelyek a filozófiai elemzés szempontjából relevánsak lennének. Nem vizsgálja például a tudat és a tudattalan ontológiai státuszát, nem reflektál a kísérleti elrendezések és elméleti modellek implicit előfeltevéseire, és nem végez olyan fogalmi tisztázást sem, amely nélkül a különböző tudat-elméletek gyakran elbeszélnek egymás mellett. Mivel e problémák részletes tárgyalása a tanulmány kereteit szétfeszítené, a következőkben a tudattalan kérdését elsősorban ontológiai összefüggésben vizsgálom, Merleau-Ponty fenomenológiai megközelítésére támaszkodva.

Merleau-Ponty

A tudattalan kérdése a filozófia története során relatíve későn került a vizsgálódás homlokterébe. Ez nem véletlen. Mivel a tudat fogalma etimológiája szerint – amint azt később Locke explicitté is tette – elsősorban a reflexió (*conscientia*, azaz együtt-tudás), idővel pedig⁴ az önazonosság fogalmához kapcsolódott, a tudattalan elmefilozófiai jelentősége elsikkadt. A tanulmány szempontjából Leibniz kis észleletek (*petites perceptions*)⁵ fogalma fontos elméleti előzményként értelmezhető, hiszen bizonyos folytonosságot tételezett fel tudatos és tudattalan között. Ezen kis észleletek olyan apró, tudattalan benyomásokat jelentettek, amelyek nem jutnak el a reflektált tudatig, de összeadódva meghatározzák a tudatos tapasztalatainkat. Leibniz példája szerint: amikor a tengerparton állunk, halljuk a tenger morajlását, mint egyetlen, folyamatos hangélményt, ugyanakkor ez a morajlás valójában megszámlálhatatlan apró hangból áll: a hullámok külön-külön csapódásaiból, a vízcseppek hangjából, a hab eloszlásából. Ezeket az egyedi hangokat önmagukban nem tudjuk elkülöníteni, nem

4 Ebben az átmenetben fontos változást jelentett, hogy a *conscientia* eredetileg közös, másokkal megosztott tudást jelölt, később azonban egyre inkább az önmagunkkal való együtt-tudás, az önmagunk előtti tanúság értelmében rögzült.

5 A *petites perceptions* (kis észleletek) gondolata különösen az *Újabb értekezések az emberi értelemről* és a *Monadológia* környezetében jelent meg.

kerülnek a reflektált tudat fókuszába, mégis mindegyik hozzájárul ahhoz, hogy a tenger morajlasként jelenjen meg számunkra.

A tudattalan Sigmund Freudnak köszönhetően vált a pszichológiai gondolkodás egyik központi elemévé, olyan magyarázó elvévé, amely viselkedésünket és mentális életünket formálja. Freud jelentősége abban áll, hogy a tudattalant nem pusztán a tudatosság hiányaként, hanem a psziché dinamikus működésének meghatározó összetevőjeként írta le, amely a vágyak, elfojtások és szimptomák szervezőelveként működik. Ugyanakkor – ahogy Merleau-Ponty felhívta rá a figyelmet – megmarad annak a veszélye, hogy a tudattalant a tudattal párhuzamosan fennálló, rejtett reprezentációk szférájaként gondoljuk el, és így a tudattalan problémáját végső soron a reflektált tudat fogalmi keretei között próbáljuk megragadni.⁶

Merleau-Ponty olvasatában Freud ugyan elválasztja a tudattalant a tudattól, de a tudattalant gyakran mégis a tudat reprezentációs modelljének keretei között írja le, mintha a manifeszt jelenségek mögött egy latens, de tartalmilag hasonló pszichés réteg állna. Ahogy korai művében fogalmazott:

Elvetettük Freud kauzális kategóriáit, és energetikai metaforáit strukturális metaforákkal helyettesítettük. De noha a komplexus nem valamiféle, a tudaton kívüli dolog, amely onnan fejtené ki hatásait, hanem csupán a tudat egyik struktúrája, ez a struktúra mégis mintegy arra törekszik, hogy megőrizze önmagát. Azt mondták, hogy amit tudattalannak neveznek, az csupán egy észrevétlen jelentés: megeshet, hogy mi magunk nem ragadjuk meg életünk igazi értelmét – nem azért, mert egy tudattalan személyiség mélyen bennünk volna és kormányozná cselekedeteinket, hanem mert megélt állapotainkat csak egy olyan eszme révén értjük meg, amely nem adekvát hozzájuk.⁷

Tehát Freud jelenségleírásai termékenyek, de az energetikai-kauzális metaforika félrevezető, mert elfedheti, hogy a tudattalan inkább a viselkedés és a tudat strukturális szerveződésének az egyik módja, nem pedig rejtett ok, amely kívülről hat a tudatra.

Merleau-Ponty a freudi tudattalanra vonatkozó ezen korai megállapításai már előre jelzik azt a későbbiek során kibontakozó tendenciát, amelynek eredményeképp – a Merleau-Ponty életében kirajzolódó gondolati ív szempontjából – a tudattalannak ontológiai megalapozó jelentőséget szán. Ez a tendencia Merleau-Ponty életművén belül a transzcendencia

6 Lásd Maurice Merleau-Ponty: *The Structure of Behavior*. Ford. Alden L. Fisher. Beacon Press, Boston, 1967, 176–184. A szerző fordítása – K. Zs.

7 Uo. 220–221. A szerző fordítása – K. Zs.

fogalmának szerepváltozására emlékeztethet bennünket.⁸ Nézzük most meg a tudattalan fogalmának kibontakozását részletesebben!

Merleau-Ponty ontológiájában a transzcendencia nem valamely tapasztalaton kívüli szféra, hanem annak a létbeli többletnek a neve, amely a tapasztalatban mindig jelen van, miközben soha nem merül ki benne teljesen. E gondolat megragadásához kulcsfontosságú a *hús* fogalma, amely nem egyszerűen a test materiális voltát jelöli, hanem a Lét egyik alapelemeként azt a pre-reflexív, közös érzéki közeget, amelyben a világ, a test és az értelem még nem különül el egymástól. A tapasztalat így nem egy szubjektum és egy objektum későbbi kapcsolódása, hanem eleve összefonódott mező, amelyben érzékelés és jelentésképződés egyazon mozgás részei. Ahogy fogalmazott:

A hús nem anyag, nem szellem, és nem szubsztancia. Régi szóval „elemnek” nevezhetnénk, ahogy a víz, a levegő, a föld, és a tűz a négy elem. Elem: *általános létminőség*, félúton a tér-idő lokalítások és az ideák között, egyfajta megtestesült princípium, aminek bárhol jelenjék is meg akár egy kicsiny darabkája, mindent átítat a környezetében a létezésnek csak rá jellemző stílusával. A hús tehát a Lét egy „eleme”. Nem pusztá tény vagy tények összefüggő sokasága, és mégis mindig helyhez, és egy határozatlan körvonalú *most*hoz kötött. Vagy még inkább: a *hol*, és a *mikor* eredete, ami a tények előfordulását egyáltalán lehetővé teszi, és elkerülhetetlenül maga után vonja; egyszerűen a tényeket tényekké avató fakticitás, ami egyszersmind értelemmel ruházza fel őket, s így a részletek egy meghatározott „valami” köré rendeződhetnek. Hiszen a „hús” szavunk nem is utal másra, mint a látvány minden pillanatnyi ellentmondását és összeegyeztethetlenségét eleve egybetartó elvi láthatóságra, a látható egyetemes kohéziójára [...].⁹

E mező szerkezetét írja le a *kiazma* fogalma: az a kölcsönös átjárás és visszhangzás, amelyben a látó egyben látható, az érintő egyben érintett, s amelyben az én és a világ egymásban tükröződnek anélkül, hogy egymásba olvadnának.¹⁰ A kiazma dinamikája a *hasadék* révén válik érthetővé: az eltérés nem egyszerűen a szubjektum és az objektum közti távolság, hanem

8 Lásd Kondor Zsuzsanna: A transzcendencia fenomenológiája és ontológiája Merleau-Ponty gondolkodásában. *Nagyerdei Almanach*, 2025 (15):32, 133–146.

9 Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006, 158.

10 Uo. 240. „Kiazmus a Másik-Számára-Való helyett: azt jelenti ez, hogy nemcsak az én/másik rivalitás létezik, hanem együtt-működés is a két nézőpont között. *Mintha egyetlen test részei volnánk.*” (Kiemelés tőlem – K. Zs.)

az a belső feszültség, amelyben a tudat egyszerre tapasztal önmagából és egy feltételezett külső nézőpontból. A transzcendencia ennyiben nem egy másik világra irányuló mozgás, hanem a tapasztalat belső szerkezetéhez tartozó nyitottság; annak belátása, hogy a Lét mindig több, mint ami egy adott nézőpontból, egy adott artikulációban megragadható.

[... M]i is lenne ez a feltételezett *objektív* kondicionálás? (*Mi is volna tulajdonképpen ez a feltételezett objektív ok-okozati viszony?*) A válasz: ez egyfajta rögzítése vagy kifejezése az ontológiai értelemben elsődleges, vad vagy nyers lét síkján történő eseménynek. A kérdéses esemény pedig abban áll, hogy egy megfelelően tagolt látható dolog (egy test) valamilyen láthatatlan, (a látható hátoldalát és üregeit képező) értelemmel egészül ki – A minden struktúra közös szövetét alkotó *láthatóság* maga egyáltalán nem objektív, nem magábanvaló, hanem transzcendens – ugyanakkor nem ellentéte a Magáértvalónak, és csakis egy Én számára mutatkozhat meg a látható kohéziójaként – a kérdéses Én azonban nem semmi és nem is egy meghatározott dolog, hanem „dolog” és „világ” kölcsönös egymásba hatolásának vagy egymásba átlépésének az egysége (idő-dolog, idő-lét).¹¹

E transzcendens nyitottság végső horizontját Merleau-Ponty tehát a vad Lét (*être sauvage*) fogalmával ragadja meg. A vad Lét nem a tudat ellentéte, hanem annak eredeti talaja: egy primordiális, „pre-spirituális”¹² közeg, amely megelőzi a reflexiót és a fogalmi gondolkodást, miközben magában hordozza azok lehetőségét. A jelentés itt nem utólagos konstrukció, hanem eleve jelen van az érzéki tapasztalat szerkezetében. Az értelem ezért nem a természet fölé emelkedik, hanem a természet belső rendjeként mutatkozik meg: a lét önszerveződő és önértelmező folyamata, amelyben test, világ és értelem ugyanazon mozgásban keletkeznek egymás feltételeiként. A „vad” jelző e kezdeti nyitottságot jelöli: azt a mezőt, ahol az érzékelés és a jelentés még nem válik szét, hanem egy dinamikus egység két oldalaként működik.

A minden érzékelhető dologban, egyazon téma sokféle variációjaként, némán is megszólaló *logoszról* van itt szó, aminek az értelme csak a testünk – hús-lényünk – közvetítésével tárulhat fel számunkra. Csak azáltal foghatjuk fel ezt az üzenetet, hogy testünkkel részt veszünk benne, hozzá idomulunk „kifejezőmódjához”; és ezen túl van a kimondott *logosz*, amelynek belső struktúrája szublimálja a világgal való testi-érzéki kapcsolatunkat.¹³

11 Uo. 224–225.

12 Uo. 229.

13 Uo. 233.

A tudattalan ebben az értelemben nem más, mint e néma *logosz* preobjektív dimenziója: az a jelentésképző dinamizmus, amely megelőzi a *logosz* nyelvi és fogalmi artikulációját, ugyanakkor annak feltételeként végig jelen marad. Merleau-Ponty transzcendencia-felfogása e megkülönböztetés fényében válik érthetővé: a világ értelme nem a reflektált tudat produktuma, hanem egy olyan pre-reflexív, testi közegben működő *logosz*, amely a tapasztalatban eleve jelen van, s amelyhez a tudat csak a test „kifejezőmódjához” igazodva férhet hozzá. Merleau-Ponty e *logosz*-felfogást másutt hermetikus képpel is szemlélteti: a művészet kapcsán Hermész Triszmegisztozt idézi, aki „artikulálatlan kiáltásról” ír, „amely a fény hangjának tűnt”.¹⁴ Másként fogalmazva: Merleau-Ponty tudattalan-fogalma e néma *logosz* differenciálatlan, preobjektív oldalaként érthető. Tudattalan-fogalma nem egy, a tudattól elkülönülő, „bennünk” rejtőző pszichikai szintet jelöl, és nem is a tudatos reprezentációk lappangó másolatainak tárháza. Sokkal inkább a tapasztalat mezőjén belüli közelségként írható le: mint ambivalencia és elcsúszás, mint a jelentés remegése, amely minden kifejezésben megmutatkozik, amikor a test és a jelentés nem fedik tökéletesen egymást. Ez az eltérés nem esetleges hiányosság, hanem a kifejezés szerkezetéhez tartozó *écart*: az a hasadék, amelyben a megélt és a kimondott, a testi érzékiség és a fogalmi értelem soha nem esik teljesen egybe, mégis egymásba játszik. A test ezért nem egyszerűen „hordozza” a jelentést, hanem mindig csak részlegesen és indirekt módon adja azt; a jelentés pedig szükségképpen túlsordul azon, ami expliciten kifejeződik. A tudattalan így nem a tudat mögötti tartomány, hanem annak a néma *logosznak* a dimenziója, amely a kimondott korábbiak feltételeként működik, és amely a tapasztalatban mindig többet hordoz, mint ami explicit módon artikulálható. A tudattalan így nem „mögöttünk” működik, hanem a tudat mozgásában: abban a preobjektív dinamizmusban, amely megelőzi a nyelvi és fogalmi artikulációt, miközben lehetővé teszi annak kibontakozását. Nem elrejtett tartalomként, hanem a tapasztalat szervező elveként van jelen, olyan ismeretlenként, amely a tudatot belülről rendezi, és az élet, illetve az álom értelmi struktúráit is formálja. Merleau-Ponty ezt a közelséget a következőképpen írja le:

- 14 „[A művészet] valóban az az »artikulálatlan kiáltás«, amelyről Hermész Triszmegisztoz beszél, »amely a fény hangjának tűnt«. És ha egyszer ott van, a *hétköznapi látásban* szunnyadó lehetőségeket ébreszt fel, egy titkos preegzisztenciát.” Maurice Merleau-Ponty: A szem és a szellem. Ford. Vajdovich György és Moldvay Tamás. In Bacsó Béla (szerk.): *Fenómén és mű*. Kijárat, Budapest, 2002, 53–77, 70. Vö. „A fényből tört elő a szent szó, amely belépett a nedves anyagba, amelyből tisztá tűz pattant ki és felemelkedett – a tűz anyagtalan volt, átható és tevékeny.” *Hermetica*. Ford. Brian P. Copenhaver. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 1. A szerző fordítása – K. Zs.

A tudattalan tudattalansága: az ismeretlen – de nem olyasvalami, amit valaki „odabenn”, a mélyben ismer. A tudattalan az éber kifejezés normának elhagyása, vagyis annak a szimbolikusnak az eloldása, amely a szelfet szimbolizálja, a közvetlen nyelv feloldása, amely feltételezi a távolságot és a kategóriában való részvételt. De ez a tudattalan nem távoli: nagyon is közel van, mint ambivalencia. Az „affektív tartalom” nem is igazán tudattalan vagy elfojtott, vagyis a vágy pulzálásaként értett tudattalan nem a hátunk mögött van. A tudattalan: *implex*, az „állati”, nemcsak a szavaké, hanem az eseményeké, a szimbolikus emblémaké is. A tudattalan: az ismeretlen, amely cselekszik és megszervezi az álmot és az életet – a kristályosodás elve (*rameau de Salzbourg*) –, nem mögöttünk, hanem teljesen a mezőnkön belül, ám preobjektív, mint a „dolgok” elkülönülésének alapelve.¹⁵

Merleau-Ponty az institúció fogalmával ragadja meg e preobjektív dinamika történeti beíródását: azt, miként képez a tapasztalat olyan horizontokat és referenciarendszereket, amelyek a későbbi tapasztalatok számára is jelentésadó keretként működnek. Az institúció (beiktatás, intézményesülés) nála nem társadalmi-jogi kategória, hanem fenomenológiai-ontológiai fogalom. Olyan eseményt jelöl, amelyben a tapasztalat bizonyos dimenziói tartós orientációvá válnak, és referenciakeretet hoznak létre a jövő számára. Ennek értelmében az institúció nem tudatos aktus, hanem megalapozó történés, amelynek nyomán a tapasztalatban egy irány, egy forma vagy jelentésstruktúra „beíródik”, s később – anélkül, hogy explicit módon tematizálódna – meghatározza a világ érzékelésének és értelmezésének módját. Merleau-Ponty a konstitúció és az institúció különbségét hangsúlyozva így ír:

Ez a szó a tudat számára nem jelent semmit – vagy, ami ugyanaz, a tudat számára minden „intézményesült” abban az értelemben, hogy tételezett. [...] Ebben az értelemben konstituálni majdnem az ellentéte az intézményesítésnek: – az intézményesült nélkülem is jelentést hordoz, – a konstituált csak számomra, és csak az „én” adott pillanatában bír jelentéssel. A konstitúció tehát: folyamatos intézményesülés, vagyis soha be nem fejezett folyamat. Az intézményesült átível a jövőjére, megvan a saját jövője, saját időbelisége; a konstituált viszont teljesen függ attól az „éntől”, aki konstituál [...] Az intézmény tehát azt jelenti, hogy valamely tapasztalatban (vagy egy megalkotott apparátusban) megalapozódnak bizonyos dimenziók – a szó általános, karteziánus

15 Maurice Merleau-Ponty: *Institution and Passivity. Course Notes from the Collège de France (1954–1955)*. Ford. Leonard Lawlor és Heath Massey. Northwestern University Press, Evanston, 2010, 159. A szerző fordítása – K. Zs.

értelmében: referenciarendszerek –, amelyekhez viszonyítva további tapasztalatok egész sora nyer majd értelmet, és folytatássá, történelemmé válik.¹⁶

Az intéstitúció tehát nem egyszerűen a múlt „megőrzése”, hanem annak olyan átrendeződése, amelyben a tapasztalat egy új jelentésmátrix szerint szerveződik tovább. Ahogy Merleau-Ponty fogalmaz: „Az emberi intézmény [...] a múlt szimbolikus mátrixszá válása.”¹⁷ E fogalom különös jelentősége abban áll, hogy összekapcsolja a preobjektív tapasztalatot a történetiséggel: megmutatja, miként képes egy gesztus, érzelmi mintázat vagy korai tapasztalati struktúra olyan horizontot létrehozni, amely későbbi helyzetekben újra aktiválódik, s így a jelentésképződés tartós szervezőelvévé válik. Egy gyermekkori élmény vagy gesztus például intézményesítheti a világ egyfajta érzékelését – nem mint tudatos emlék vagy elbeszélhető tartalom, hanem mint a tapasztalat pre-reflektált szerkezete, amely később is meghatározza, mit és hogyan érzékelünk relevánsnak.

Ebből következik, hogy a tudattalan és az intéstitúció fogalma nem azonos, de ugyanannak a tapasztalati logikának két különböző leírását adják. A tudattalan a tapasztalat aktuális, immanens preobjektivitását jelöli: azt a testi és pre-szimbolikus jelentésmozgást, amelyben a világ és az értelem még nem vált szét. Az intéstitúció ezzel szemben ennek a működésnek az időbeli–történeti aspektusát ragadja meg: azt, ahogyan a preobjektív tapasztalat bizonyos dimenziói tartósan beíródnak, és a későbbi tapasztalatok számára értelmezési keretet képeznek. A tudattalan így a tapasztalat közvetlen, ambivalens „közelségként”, az intéstitúció pedig ennek történeti kereteződésekként érthető meg – olyan horizontként, amely a jelentést nem tematizálható tartalomként, hanem időben kiterjedő szervezőelvként hordozza.

Az intéstitúció fogalma azonban nem csupán a tapasztalat időbeli kereteződését teszi érthetővé, hanem azt is, hogy Merleau-Ponty szerint a jelentés mindig túlmutat a reflektált tudaton. Az intéstitúció révén a tapasztalat nem egyszerűen egymást követő tudatállapotok sorozata, hanem olyan történeti horizont, amely „saját jövővel” rendelkezik: a jelentés nem a tudat pillanatnyi aktusaiban merül ki, hanem a lét olyan dimenziójában gyökerezik, amely a szubjektum számára csak részlegesen hozzáférhető. Ebben az értelemben a transzcendencia nem külsődleges hozzáadottság, hanem a tapasztalat belső szerkezete: a világ és az értelem mindig többet hordoz, mint ami expliciten artikulálható, s a tudat csak e preobjektív és történetileg intézményesült horizontok közegeiben képes önmagát és

16 Uo. 8–9. A szerző fordítása – K. Zs.

17 Uo. 19. A szerző fordítása – K. Zs.

a világot megragadni. A transzcendencia így Merleau-Pontynál nem a tapasztalat ellentéte, hanem annak ontológiai feltétele.

Ezen a ponton válik különösen termékennyé Jung tudattalan-felfogásának bevonása. Jung ugyanis szintén abból indul ki, hogy a tudat nem egy önmagában zárt rendszer, hanem egy tágabb egységmező felé nyitott struktúra. Ám míg Merleau-Ponty ezt a nyitottságot elsősorban ontológiai értelemben, a tapasztalat preobjektív és differenciálatlan alapjaként írja le, addig Jung a psziché dinamikájának szintjén ragadja meg, ahol a tudattalan szimbolikus működése a személyiség integrációjának és transzformációjának a feltétele. A következőkben ezért Jung transzcendenciafelfogását a transzcendens funkció és az *unus mundus* fogalma felől tárgyalom.

Jung

Jung tudattalan-felfogása a psziché dinamikus szerkezetéből indul ki. A psziché két pólusát különíti el: a tudatot, amely reflektív, irányító és racionális működésmódokhoz kapcsolódik, illetve a tudattalant, amely spontán, affektív és szimbolikus természetű. A kettő viszonya nem statikus, hanem feszültségek mentén szerveződik: amikor a tudat és a tudattalan között ellentmondás keletkezik – például krízishelyzetben, döntési szituációban vagy belső konfliktusok esetén –, a személy gyakran elfojtás vagy projekció révén próbálja fenntartani a tudat látszólagos egységét. Jung szerint azonban a fejlődés nem a tudattalan impulzusainak elnémításával, hanem azok integrációjával indul el: a tudatnak párbeszédet kell kezdeményeznie azzal, ami nem illeszkedik a saját reflektált önképébe.

E folyamat kulcsfogalma Jungnál a *transzcendens funkció*. Jung hangsúlyozza, hogy e fogalom nem valamiféle metafizikai vagy „érzékek fölötti” működésre utal, hanem egy olyan, pszichológiai értelemben vett funkcióra, amely a tudatos és a tudattalan tartalmak kölcsönhatásából jön létre. Mint írja:

Transzcendens funkción nem valami titokzatos, úgyszólván érzékek fölötti vagy metafizikai dolgot kell értenünk, hanem azt a pszichológiai funkciót, amely típusát tekintve az azonos nevű matematikai funkcióhoz [függvényhez] [...] hasonlítható. A pszichológiai „transzcendens funkció” a tudatos és tudattalan tartalmak egyesüléséből jön létre.¹⁸

18 C. G. Jung: *A tudattalan dinamikája*. Ford. Sára Balázs. Scolar, Budapest, 2023, §131.

A transzcendens funkció tehát nem a konfliktus megszüntetését jelenti, hanem azt a mediációs folyamatot, amelyben a pólusok közti feszültség egy harmadik, új minőségű tudatállapotot hoz létre. A transzcendens funkció működése Jung individuáció-elméletének alapját képezi. Az individuáció nem pusztán pszichológiai értelemben vett alkalmazkodás, hanem a személyiség belső teljességé rendeződése. A psziché ellentétes tendenciái – ráció és érzelem, tudatos és tudattalan, fény és árnyék, anima és animus – konfliktusba kerülnek, és e feszültségből fokozatosan kialakulhat egy integráltabb egység, amely nem eltörli az ellentéteket, hanem magasabb rendű struktúrában kapcsolja össze őket. A folyamat ciklikusan ismétlődik, és Jung szerint végső soron a szelf megtapasztalásához vezet: ahhoz a centrumhoz, amely nem azonos az énnel, de a psziché egységének szervező elveként működik.

A transzcendens funkció gyakorlati megvalósulásának egyik módja az aktív imagináció. Ebben a tudatos én nem elfojtja vagy racionalizálja a tudattalan megnyilvánulásait, hanem megfigyeli azokat, és párbeszédet kezd velük. A tudattalan ekkor képekben, álmokban, fantáziákban szólal meg, amelyek elsősorban nem elemzésre, hanem kifejezésre és kibontásra irányulnak – például rajzolás, írás vagy belső dialógus formájában. A cél nem az, hogy a tudat „uralja” a tudattalant, hanem hogy a kettő kölcsönösen formálja egymást: a tudattalan szimbolikus alakzatokat ad, a tudat pedig e tartalmaknak formát és integrációs lehetőséget biztosít.

E pszichológiai dinamika végső horizontját Jung az *unus mundus* fogalmával kapcsolja össze, amelyet a hermetikus-alkimista hagyományból (különösen Dorntól) emel át.

Az Egyet és Egyszerűt nevezte Dorn *unus mundus*-nak. Ez az „egy világ” volt a *res simplex*. Dorn számára az egyesülés harmadik és legmagasabb foka volt az egész ember egyesülése az *unus mundus*-szal. Ezen pedig – amint láttuk – a teremtés első napjának potenciális világát értette, amikor még semmi sem volt „aktuális” (*in actu*), azaz nem vált kettővé és sokfelé osztottá, hanem még minden egy volt. Az egység mágikus eljárás révén történő megteremtése annak lehetőségét jelentette, hogy létrejöjjön az egyesülés a világgal – nem a sokféleség világával, amilyennek azt mi látjuk, hanem egy potenciális világgal, minden empirikus létező örök alapjával, éppúgy, ahogyan a szelf az egyéni személyiség múltjának, jelenének és jövőjének alapja és eredete.¹⁹

Jung értelmezésében az individuáció végpontját a szelf megtapasztalása jelenti. A szelf pszichológiai értelemben annak az egységnek a megfelelője, amelyet az *unus mundus* kozmológiai szinten jelöl. Ennek

19 C. G. Jung: *Mysterium Coniunctionis*. (CW 14). Ford. R. F. C. Hull. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1977, §760.

megfelelően az ellentétek integrációja nem pusztán a személyiség stabilizálódását eredményezi, hanem egy olyan egységelmény lehetőségét nyitja meg, amely a lét eredendő egységére irányul. Az *unus mundus* ezért nem a tapasztalat tárgyaként, hanem a pszichológiai fejlődés végső horizontjaként jelenik meg: olyan szimbolikus vonatkozási pontként, amelyben a psziché egysége és a világ egysége egymásra utal.

Konklúzió

Az előző fejezetekben Merleau-Ponty és Jung tudattalan-fogalmát két eltérő horizontban tárgyaltam: míg Jungnál a tudattalan a psziché kompenzativ-szimbolikus működésének elsődleges közegeként jelenik meg, amely az individuáció során az *unus mundus* egységhorizontja felé nyit, addig Merleau-Ponty esetében a tudattalan nem pszichológiai mélység, hanem a tapasztalat preobjektív dimenziója, amely ontológiai értelemben a jelentésképződés alapját képezi. Jungnál az egység a szimbólumokon keresztül válik hozzáférhetővé; Merleau-Pontynál viszont az egység nem „megfejtendő” tartalom, hanem a világ és a test összefonódásának eredendő szerkezete – az a vad Lét, amelyből a jelentés és a kifejezés eleve fakad.

Merleau-Ponty e gondolatot különös erővel fogalmazza meg, amikor a lét értelmét nem a reprezentációk szférájában, hanem az ontológiai alapszövetben keresi. Mivel a gondolat meghatározó jelentőségű, érdemes hosszabban idézni.

Én arra törekszem, hogy visszaadjam a világnak azt az eredendő Lét-értelmet, amely a reprezentációtól különböző értelem, melyet a reprezentációk nem merítenek ki, miközben minden reprezentáció ezt az eredendő értelmet veszi célba és éri el: a merőleges Lét, a vad Lét dimenziójából táplálkozó Lét-értelmet.

Mindez nemcsak az észlelésre vonatkozik, hanem a predikatív igazságok és a jelentés univerzumára is. A (vad) jelentés nem Önmagában-való, és független a „tisztá tudattól” is – a (predikatív-kulturális) igazság olyan, mint valamely konkrét egyediség (innen az egyes- és többesszám megkülönböztetése), amelyen *kereszteződnek* a különféle jelentés-adó aktusok – az utóbbiak pedig nem egyebek, mint a konkrét egyediségből kigyalult forgácsdarabok.

A két sík (a természeti és a kulturális) megkülönböztetése egyébként is pusztá absztrakció: bennünk mindent áthat a kultúra (a *Lebenswelt*ünk [életvilágunk] „szubjektív”) (észlelésünk is kultúra-függő és történetileg

meghatározott) és fordítva, keresztül-kasul természeti [sic!] lények vagyunk (még kultúránkat is hordozza és áthatja a vad Lét polimorfizmusa). A lét értelmét föltárni: megmutatni, hogy minden ontikus – az *Erlebnisse* [élmények], az érzetek, az ítéletek – (a tárgyak, a reprezentált tudattartalmak, röviden a Psziché és a Természet összes idealizációja) az állítólagos lelki jelenségeknek, pozitív adottságoknak (melyek amúgy hézagosa, elszigeteltek és sajátlagos *Weltlichkeit* [világiság] nélküliek) ez az egész kavalkádja csupán absztrakt kimetszések az ontológiai alapszövegből, „a szellem testéből”.²⁰

A tapasztalat világa tehát nem másodlagos a tiszta tudattal szemben, hanem a jelentés eredendő tere: a test és a világ kiazmatikus összefonódásában maga a Lét artikulálódik. E transzcendencia-felfogás – noha nem vallási vagy teológiai értelemben vett tanítás – mégis olyan ontológiai holizmust rajzol ki, amelyben a világ, az értelem és a tapasztalat nem elkülönülő szintek, hanem ugyanazon folyamat különböző artikulációi. Ebben az értelemben Merleau-Ponty gondolatmenete meglepő rezonanciát mutat a hermetikus hagyomány kozmológiai nyelvvel is. A párhuzam ráadásul nem önkényes: maga Merleau-Ponty utal Hermész Trismegisztozra, amikor a *logosz* pre-reflexív dimenzióját „a fény hangjaként”, egy „artikulátlan kiáltásként” írja le. A *Corpus Hermeticum* és a *Smaragdtábla* kozmológiai nyelve így nem magyarázatként, hanem olyan rokon fogalmi regiszterként jelenhet meg, amely a világ és értelem egységét a lét önkifejező mozgásként teszi gondolatilag hozzáférhetővé.

A *Corpus Hermeticum* szerint „Isten hozza létre az örökkévalóságot, az örökkévalóság a kozmoszt, a kozmosz az időt, az idő pedig a keletkezést”,²¹ illetve: „Isten az értelemben [*núsz*], az értelem a lélekben, a lélek az anyagban – s mindezek az örökkévalóságban léteznek.”²² E kozmikus rétegződés nem egyszerű hierarchiát jelöl, hanem a lét önkifejeződésének fokozatait: a *núsz* nem pusztán emberi értelem, hanem a világban kibomló isteni értelem princípiuma, amelyben az emberi tudat – részesedésként – a Lét önértelmezésének helyévé válik.

A hermetikus tradíció nyelvén tehát az egység nem a sokaság fölötti absztrakció, hanem a világ mélystruktúrája: a keletkezés és az értelem egyetlen kontinuumként jelenik meg. Ezzel párhuzamosan Merleau-Ponty ontológiájában a tapasztalat nem egy szubjektum belső tartománya, hanem a Lét „önmegmutatkozásának” folyamata, amely a testben és a világban egyszerre zajlik. Jung az *unus mundus* egységét a psziché integrációs mozgásában, szimbolikus alakzatok révén teszi megragadhatóvá,

20 Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Id. kiad., 283.

21 *Hermetica*. Id. kiad., 37. A szerző fordítása – K. Zs.

22 Uo. 38. A szerző fordítása – K. Zs.

Merleau-Ponty pedig a vad Lét preobjektív szövetében találja meg ugyan-ezen egység ontológiai feltételét: a transzcendencia így nem a tapasztalaton túli világ, hanem a tapasztalatot eleve megalapozó primordiális dimenzió. A tudattalan ebben az értelemben annak a belső kapcsolódásnak a tere, amelyben a tapasztalat e dimenzióval érintkezik. Jung mindezt a szubjektum belső rendjében az individuáció mozgásaként írja le, amelynek végső horizontja az *unus mundus* egysége.

Szimbólumok és metaforák: út a tudattalanból a tudatba

Bevezetés

Cikkemben azt az általam kidolgozott elméletet ismertetem, amely szerint a metaforák kulturális szimbólumokon alapulnak, és ez utóbbiak szervezik a fogalmak közötti metaforikus megfeleléseket, amelyeket a kognitív nyelvészet írt le.

Az ismertetés első lépéseként bemutatom a fogalmi metaforaelméletet, majd Jung analitikus pszichológiájának módszerét, amely az ember belső képeit, fantáziáit mint szimbólumokat elemezte. Ezután konkrét példák segítségével végigjárom egy-egy tudattalan tartalom felszínre kerülését, a két elméletet összekötve mutatom be azt a folyamatot, amelynek során elképzelésem szerint az elmében valamely addig ismeretlen, nem értett vagy nem tudott dolog felmerül és a szimbólumok, majd a metaforák segítségével érthetővé válik.

Ennek a folyamatnak az elemzése nemcsak a nyelvészetnek hoz hasznot, hanem minden olyan tudomány számára gyümölcsöző megközelítési módszert nyújt, amely az elme működésével foglalkozik.

A fogalmi metaforák elmélete a kognitív nyelvészetben

Elméletem két fő pillére közül az egyik a kognitív nyelvészet által megfogalmazott metaforaelmélet (*Conceptual Metaphor Theory*), amelyet

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.03

A szerző az ELTE Nyelvtudományi Kutatóközpont Lexikológiai Intézetének tudományos munkatársa.

Email: szabo.reka@nytud.elte.hu

George Lakoff és Mark Johnson dolgozott ki.¹ Eszerint a metafora az emberi gondolkodás alapvető vonása, amely mélyen be van ágyazva az elme működésébe. Az elmélet lényege, hogy a fogalmilag nehezen megragadható, elvont dolgokról úgy beszélünk, hogy konkrét, minden beszélő által jól ismert és könnyen felidézhető fogalmakat hívunk segítségül. Az elvont fogalom egyes részterületeinek a konkrét fogalom egyes részterületeit feleltetjük meg, s így értelmezzük azokat a tudati tartalmakat, amelyekről másképp nem tudnánk beszélni. Igen gyakran az érzelmek azok a tartalmak az emberi beszédben, amelyekről metaforikus úton beszélünk, így példának is érzelmeket hozok a metaforikus leképezések bemutatására. A következő metaforikus nyelvi kifejezések mind valamilyen módon az ÖRÖM fogalmát jelenítik meg (a kognitív nyelvészet gyakorlatát követve a fogalmakat kiskapitálissal írom a következőkben): „lubickolt az örömben”, „öröm töltötte el a lelkét”, „előntötte az öröm érzése”, „túláradó örömmel beszél valamiről”.

Ezekben a példákban az ÖRÖM az az elvont fogalom, amelyről egy másik, konkrét fogalom segítségével beszélünk. Az ÖRÖM mint érzelem a kognitív nyelvészet szerint a céltartomány, amelynek egyes tulajdonságait – a fenti példákban – a forrástartomány, ezúttal a FOLYADÉK segítségével jelenítjük meg. Az ÖRÖM érzete olyan benyomást kelt bennünk, amelyet a FOLYADÉK segítségével érzékeltetünk. Lehet közeg, amelyben elmerülve lubickolunk, lehet egy lelki tartalom, amely belülről eltölt valakit, és lehetséges, hogy az egész emberi testet fogjuk fel az ÖRÖM, azaz az örömet jelentő FOLYADÉK tartályaként („előntötte az öröm érzése”, „túláradó örömmel beszélt valamiről”). A forrástartományt általában fizikai tapasztalatainkból jól ismerjük, viselkedését rendszeresen tapasztaljuk érzékszerveinkkel, a céltartomány pedig nem tapasztalható közvetlen fizikai úton, ezért hívjuk segítségül a metaforikus kifejezéseket.

Alternatív konceptualizáció

A kognitív nyelvészet metaforaelméletének egy további fontos részlete az a megállapítás, hogy ugyanaz a forrástartomány több céltartománnyal is kapcsolatba léphet. Azokban a kifejezésekben például, mint „fortyogott dühében”, „elpárolgott a haragja”, „előntötte a düh”, ugyanúgy a FOLYADÉK a forrástartomány, de már nem az ÖRÖM, hanem a DÜH, illetve a HARAG a céltartomány. A dühről és a haragról mint érzelemről szintén

1 George Lakoff – Mark Johnson: *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago, 1980.

beszélhetünk úgy, mintha azok folyadékok lennének, amelyeknek a viselkedése megfelel a düh, illetve a harag lelki dinamikájának.

Az alternatív konceptualizációt a kognitív nyelvészet azzal magyarázza, hogy a metaforikus fogalmak nem izoláltak, hanem rendszerekbe szerveződnek, amelyekben ugyanaz a fogalmi tartomány több fogalmi területet is strukturálhat.² Nemcsak egy forrástartomány tartozhat több céltartományhoz, hanem fordítva is lehetséges: egy céltartomány több forrástartománnyal is metaforikus kapcsolatba léphet.³ A DÜH fogalmánál maradva, lehetséges például, hogy nem egy FOLYADÉK, hanem a TŰZ jelenik meg forrástartományként a metaforikus nyelvi kifejezésekben: „fellobbant benne a düh”, „szikrát szór a szeme dühében”. Ezekben a kifejezésekben ugyanúgy a dühről mint érzelemről beszélünk, de nem a folyadékok viselkedését, hanem a tűz egyes jellemzőit használjuk fel arra, hogy érzésvilágunkat szavakba öntsük.

Univerzalitás

Cikkem szempontjából a fogalmi metaforák fontos tulajdonsága az univerzalitás. A klasszikus metaforaelmélet szerint a metaforák nagyrészt az ember testi, fizikai tapasztalatain alapulnak, ezért számtalan tekintetben univerzális kognitív alapokon nyugszanak. Ez annyit jelent, hogy az emberi testhez kötődő fizikai tapasztalatokkal kötjük össze belső, mentális eseményeinket is, például az időt mint mozgó dolgot fogjuk fel: „jön a tél”, „hamar elszaladt ez az év”, „rohan az idő”. Ehhez hasonlóan a Tűz intenzitásának⁴ metaforikus nyelvi kifejeződései is testi tapasztalatokhoz köthetők: „izzott a hangulat”, „forró indulattal nézett rá”, „forrófejű”, „kihűlt szerelem”, „lehűtötte a kedélyeket”. Lakoff és Johnson⁵ érvelése szerint az ilyen kifejezések valós testi alapokon nyugszanak, az intenzív érzelmi állapotok ugyanis valóban testhőmérséklet-változással járnak együtt, amelynek látható jelei is vannak, például kipirulunk, izzadunk, melegünk van. Ez indokolja, hogy miért konceptualizáljuk a HŐ fogalmával az INTENZITÁST.

2 Lakoff–Johnson: i. m., 52–53.

3 Kövecses Zoltán: *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2010, 33.

4 Lásd Kövecses Zoltán: *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614408>.

5 Lakoff–Johnson: i. m.

Az univerzalitás nem azt jelenti, hogy egy metafora a világ minden nyelvében ugyanolyan kifejezéseket generál, hanem csupán annak lehetőségét jelzi, hogy a testi tapasztalatok miatt sok kultúrában és nyelvben potenciálisan megjelenhet ugyanaz a leképezés forrás- és céltartományok között. Fontos azonban leszögeznünk, hogy ez a fogalmak közti megfelelést jelenti, nem a nyelvi kifejezések univerzalitását. Sőt, az egyes nyelvekben a metafora által generált nyelvi kifejezések gyakran eltérőek és változatosak, a közös bennük azonban az, hogy az őket strukturáló forrás- és céltartomány azonos. Tehát még egyszer: nem a metaforikus nyelvi kifejezések, hanem a fogalmi metaforák univerzálisak.

Metaforikus kiterjesztés

A sztenderd nyelvben ismert fogalmi leképezések új nyelvi kifejezéseket is generálhatnak.⁶ Az egyes beszélők saját nyelvi kreativitásuktól, kifejezőképességüktől függően kifejezhetik magukat egyéni módon úgy, hogy nem sztenderd nyelvi szókapcsolatokat használnak, ugyanakkor mégis megértjük őket, mert valamilyen általánosan ismert fogalmi megfelelésen alapulnak. A fenti példákban többféle érzelm felelt meg a víznek, ezeket egyesíti újító módon József Attila egyetlen költői képben *A Dunánál* című versben:

Mintha szivemből folyt volna tova,
zavaros, bölcs és nagy volt a Duna.

Ezeket a kifejezéseket az egyes beszélők saját maguk hozzák létre, úgymond kiterjesztik a metafora nyelvi hatókörét azáltal, hogy egy újabb nyelvi kifejezésben aktualizálják a VÍZ és az ÉRZELMEK közötti megfelelést.

C. G. Jung tudattalanfelfogása

A Carl Gustav Jung által kidolgozott tudattalanfelfogásnak cikkem szempontjából egyik legfontosabb aspektusa az, hogy Jung szerint a psziché

6 George Lakoff: *Women, Fire, and Dangerous Things*. University of Chicago Press, Chicago, 1987, 383–385. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226471013.001.0001>.

két, egymást kiegészítő összetevőből áll: a tudatos és a tudattalan részből.⁷ A tudattalan pedig szintén két részből tevődik össze: a személyes és a kollektív tudattalانبól.

A személyes zóna az egyéni élet során szerzett minden olyan tapasztalat tartománya, amelyek (1) elvesztették intenzitásukat, és így feledésbe merültek, (2) valamilyen okból a tudat elfojtotta őket, (3) vagy amelyek a tudatküszöb alatt maradtak, és így sosem érték el a tudatosságot.⁸

A kollektív tudattalant nem érintik az egyéni tapasztalatok, ez egy egyén fölötti lelki szerveződés.⁹ Ennek fogalmát Jung pszichiátriai tapasztalataiból alkotta meg, mivel sokszor tapasztalta olyan tartalmak, képek, összefüggések megjelenését, amelyeket az egyén nem is élhetett át soha. Ezért „hajlott arra, hogy a tudattalant többnek tekintse valamiféle raktárhelyiségnél, amelyben az elfojtásnak vagy a felejtésnek tulajdonítható múltbéli élmények halmozódnak fel”.¹⁰ Ugyanakkor a kollektív és a személyes tudattalan egyes részeinek elhatárolása a gyakorlatban nehéz, mivel az egyes rétegek tartalmai többnyire egymással összefonódva bukkannak fel.

Míg a személyes tudattalan folyamatosan töltődik új és új tartalmakkal, a kollektív tudattalan teljes egészében az emberi fajra jellemző elemekből áll. Tartalmainak értéke és „helyzete” csak akkor állapítható meg, ha felszínre bukkannak, azaz tudatosulnak. Fontos itt ismét hangsúlyoznunk, hogy a tudattalan működésmódjai minőségükben térnek el a tudatos folyamatoktól: illogikusak, kiszámíthatatlanok, megengedik az ellentmondást.¹¹

Cikkem lényegi mondanivalójának szempontjából a jungi pszichológia legfontosabb tétele, hogy a tudat és a tudattalan legtöbbször képi úton kommunikálnak egymással. Azokat a tudattalan tartalmakat,

7 Jolande Jacobi: *C. G. Jung pszichológiája*. Ford. Laczkó Katalin. Animus Kiadó, Budapest, 2009, 20.

8 Lásd Carl Gustav Jung: *Die Struktur der Seele*. In uő: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Rascher Verlag, Zürich, 1946, 164. A freudi tudatelőttés (*preconscious, Vorbewusstsein*) önmagában nem ugyanaz, mint a jungi személyes tudattalan. Ebben a felfogásban a tudatelőttés a személyes tudattalannak egy széli zónája, amely a tudathoz közel helyezkedik el – tudatküszöb alatti tartalmak régiója, amelyek úgymond csak arra várnak, hogy megszólíttassanak, és máris a tudatba lépnek. A Freud-féle tudatelőttés és tudatalatti (*subconscious, Unterbewusstsein*) összessége az, ami többé-kevésbé megfeleltethető a személyes tudattalannak. Jacobi: i. m., 48.

9 Jung: *Die Struktur der Seele*. Id. kiad., 159.

10 Edward Armstrong Bennett: *Az igazi Jung*. Ford. Balázs-Piri Tamás. Magyar Pszichiátriai Társaság – Animula Egyesület, Budapest, 1997, 52.

11 Pléh Csaba: *Pszichológiatörténet*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1992, 174.

amelyek meghaladják felfogóképességünket, Jung szerint a psziché képvivő alakítja. Ez látható az álmokban, fantáziákban, víziókban és ennek analógiájaként minden kreatív művészi alkotásban.¹² A tudattalanhoz tehát csak áttételes úton juthatunk el: produktumai közül legfontosabbak az általa létrehozott képek, amelyek – mivel tudattalan folyamatokat jelenítenek meg – egyben hidat is képeznek a tudat és a tudattalan között.¹³ Tehát a tudat nem csupán a külsőleg észlelt tartalmakat közvetíti a belső világ felé, hanem a belső eseményeket is „tolmácsolja” a külvilág számára. A belső események érthetővé tételét a kreativitás segíti elő, amikor a psziché a kaotikus, illogikus tudattalan tartalmakat képvivő alakítja. Másképp fogalmazva: mind a világ, mind önmagunk megismerése a psziché közegén keresztül történik.¹⁴

A szimbólum a jungi pszichológiában

A képi alakban érkező mondanivalókat a jungi analízis – röviden összefoglalva – szimbolikusan értelmezi. Mivel a psziché két fő összetevője a tudat és a tudattalan, és a kettő egészséges ember esetén aktív kapcsolatban van egymással, a határ elmozdulhat: bizonyos dolgok felmerülnek, amelyeket igyekszünk megérteni, más szóval tudatosítani, ezáltal valamelyest növeljük a tudatos területet. Ugyanakkor számtalan dolog elmerül a tudattalanunkba, a határ tehát nem csak az egyik irányba mozdulhat el, hanem mindkettőbe.

A szimbólumok képi világa főként álmokban, fantáziákban, művészi alkotásokban, esetleg víziókban vagy látomásokban nyilvánul meg.

Egy fogalom, tárgy, kifejezés, esemény, személy, kép stb. az analitikus pszichológia szerint akkor szimbolikus, ha többet jelent, mint amit jelöl vagy kifejez. A fogalom, kép, esemény, személy, tárgy ismerős lehet a mindennapi életből, de szokásos, kézenfekvő értelmezése mellett mégis sajátos, másodlagos jelentéssel bír. Van egy átfogó, tudattalan aspektusa, amelyet sohasem lehet mindenestül meghatározni

12 Jacobi: i. m., 79.

13 Antalfai Márta: Személyiség és archetípusok Jung analitikus pszichológiájában. In Gyöngyösiné Kiss Enikő – Oláh Attila (szerk.): *Vázlatok a személyiségről – A személyiség-lélektan alapvető irányzatainak tükrében*. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2007, 169.

14 Carl Gustav Jung: *Typologie*. Walter Verlag, Olten, 1972, 164. Szabó Réka: *Metaforák és szimbólumok: C. G. Jung szimbólumértelmezésének és a fogalmi metaforák elméletének összevetése*. Oriold és Társai Kiadó, Budapest, 2015, 33.

vagy pontosan megmagyarázni.¹⁵ A szimbólumképzés a psziché egyik képessége, amelynek funkciója az egészséges és a normális lelki élet fontos kifejeződése. Ez közelebbről azt jelenti, hogy az önmegvalósítás során végbemenő individuáció szakadatlan folyamatában az ember szimbolikus képekben fejezi ki igazi önképét.¹⁶ Ez a pszichés tevékenység különösen a terápia szempontjából nagy jelentőségű.

A szimbólumok az ember pszichikus történéseinek és lelki élményeinek átalakítói. Megértésük szempontjából nagy jelentősége van a következő aspektusoknak: a képszerűség; a pszichodinamika; a szimbólumképzés; a kiteljesedés.¹⁷ A képszerűség legfőbb jellemzője, hogy a szimbólum egyetlen képben foglal össze lényeges állításokat. Az álmainkban, imaginációinkban és fantáziáinkban megjelenő képek a pszichikus energiák leképezései, a képszerűségben ezért mint „energiaátalakítók” nyilvánulnak meg. A képszerűség és a pszichodinamika korrelációban vannak, és szüntelenül feltételezik egymást.

A szimbólumok jellegüket tekintve egyszerre kifejezők és benyomást keltők, mivel egyrészt képszerűen kifejezik a belső pszichikus történetet, másrészt [...] értelmük, eszmei tartalmuk révén benyomást keltenek, és ezáltal serkentik a pszichikus folyamat áramlását.¹⁸

A szimbólumok az ismert és ismeretlen határán helyezkednek el, funkciójuk a belső lélektani erők természetes kifejeződése.¹⁹ Megvan bennük az a lehetőség, hogy rávilágítsanak mindkét területre, és így bővítik a tudatosról és tudattalanról alkotott ismereteinket.

Univerzális és egyéni szimbólumok

A tudattalanból felmerülő képek szerkezetüket tekintve lehetnek jobban vagy kevésbé kidolgozottak.

Általános elv az analitikus pszichológiában, hogy minél sematikusabb egy kép, annál mélyebbről jön, annál inkább a kollektív és nem a

15 Carl Gustav Jung: Symbole und Traumdeutung. In uő: *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke. Band 18/1*. Patmos-Walter Verlag, Düsseldorf, 1981, §417.

16 Helmut Hark: *C. G. Jung alapfogalmainak lexikona*. Ford. Bodrog Miklós. Kossuth Kiadó, Budapest, 1998, 105.

17 Uo.

18 Uo. 104.

19 David Fontana: *A szimbólumok titkos világa*. Ford. Bors Katalin Lídia. Tericum Kiadó, Budapest, 1995, 10.

személyes tudattalan származéka. Az archetípusok, a kollektív tudattalan tartalmai sematikusak. Ezeket a viszonyokat, sémákat valóban csak a szó legtagabb értelmében lehet képileg ábrázolni, hiszen nincsen bennük részlet, nincsen a képekben semmi egyediség. A kidolgozottság, a részletezés a személyesség tartozéka.

Az egyes képzetek az egyén felé haladva egyre konkrétabbak, egyre több egyedi vonással rendelkeznek.

Út a tudattalanból a tudatba

Egy álom elemzése

Ebben a fejezetben, a két elméletet összekötve, konkrét példák segítségével végigjárom egy-egy tudattalan tartalom felszínre kerülését, azt a folyamatot, amelynek során az elmében valamely addig ismeretlen, nem értett vagy nem tudott dolog felmerül, és a szimbólumok, majd a metaforák segítségével érthetővé válik.²⁰

Ezúttal a konkrét példa egy olyan álom, amelyet egy hosszabb ideje terápiára járó személy (Mr. Schmitz) álmodik, és amelyet a terápiás ülésen a következőképpen mond el:

Egy kisfiú hív álmomban, hogy menjünk uszodába. Azt mondja, látott egy nagy állatot a vízben. Elindulok vele az uszodába, de egyszer csak egy széles ágyhoz érünk oda. A gyermek elhúzza az ágytakarót, és egy hatalmas teknősbéka van az ágyban. Hirtelen találom a kezemben egy vésőt, aminek a nyele fából van. A vas részét fogom meg. A fa nyéllel elkezdem ütögetni a teknőst, erre az állat kinyitja a száját, és kiköp egy élőlényt.²¹

Az értelmezés a jungi analitikus terápiában azzal kezdődik, hogy a terapeuta a páciens számára releváns jelentéseket igyekszik felderíteni. Visszatérő kérdése az imaginációk, álmok egyes képi elemeiről vagy eseményeiről: „– Mit jelent az Ön számára...?” E kérdés lényege az, amit Németh László fogalmaz meg a legpontosabban a művészetterápiás

20 A folyamat részletes kifejtését lásd Szabó: i. m.

21 Az álom és a terápiás elemzés leírása eredetileg a <https://carljangdepthpsychologysite.blog/oldalon> (utolsó megtekintés: 2026. augusztus 1.) található angol nyelven, Dream [28] megnevezés alatt, az idézetek a továbbiakban a szerző fordításai.

alkotások elemzése kapcsán,²² de minden, szimbólumként értelmezett képre érvényesen: a pszichológus a jelentéseket keresi, ezeket pedig a belső képek és a rájuk adott asszociációk segítségével tárja fel. Érdeklődésének középpontjában nem a pusztá vizualitás áll, hanem azok a képek, amelyek az azt érzékelő alany számára jelentéssel bírnak. A terápia során a belső képekről folyó párbeszédben „a terapeuta és a páciens között az alkotás áll közvetítőként. Mindketten rálátással közelíthetnek a jelentéstulajdonításon keresztül a belső tartalmak megértéséhez.” A jelentéseken keresztül kirajzolódik a páciens világértelmezésének lélektani szerkezete.²³

Az álmodó (Mr. Schmitz) asszociációi a kisfiúról így foglalhatók össze: nem a saját fia (bár van két gyermeke), és nem tudja, hogy ki az. De őszintén hívja őt. Itt előkerül az előző foglalkozásokról, egy másik álm elemzéséből, hogy a most induló vállalkozására is úgy tekint, mint egy gyerekre, a meglévő két gyereke mellett. Úgy érzi, az új vállalkozás az, ami úgy hívja őt, mint ez a gyermek.

A víz lehetséges jelentéseiről a következőket mondja: az ember az uszodában „nem a megszokott elemében van”, hanem a vízben. Úszni olyasmi, mint álmodni, elmerülni valamiben. Csodálkozik, hogy az uszoda végül is nem egy fürdő volt, hanem az ágy, ténylegesen az a hely, ahol álmodni szoktunk.

A további beszélgetés során az álmodó többször visszatér erre a párhuzamra. Közvetlen kapcsolatot érez az ágy és az uszoda között. Mivel a terápiás üléseken komoly gyakorlatra szert tett páciens, tudja, hogy a víz általában a tudattalan vagy a lelki áramlatok szimbóluma.²⁴ Fontos számára, hogy amikor egy ember a vízbe megy, a víz nem a saját eleme, nem olyan, mint a levegőn sétálni, hanem egy újfajta mozgásforma, egy új helyváltoztatási mód, ahogyan a tudatos élet természeténél fogva különbözik a tudattalanban zajló lelki életünktől. Az álmodó nagyon erősen úgy érzi, hogy az ágy és az uszoda között erős összefüggés van: „az úszás az uszodában olyan, mint az álmodás az ágyban”.

Ebben az ágy-tudattalanban valami „el van rejtve”, amit „felfedez” az új vállalkozása kapcsán. A terapeuta hozzáteszi a páciens asszociációjához:

22 Németh László: (Képző)művészet-terápia. In Juhász Sándor (szerk.): *Nonverbális pszichoterápiák*. Magyar Pszichiátriai Társaság, Budapest, 1991, 215.

23 Uo. Kiemelés tőlem – Sz. R.

24 Juan Eduardo Cirlot: *A Dictionary of Symbols*. Routledge, London, 1971, 364. Pál József – Újvári Edit: *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Balassi Kiadó, Budapest, 2001, 409. URL: <https://magyarhalasz.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/11/szimbc3b3lumlmc3a1r.pdf>. (Utolsó megtekintés: 2026. január 13.); Fontana: i. m., 163.

egy ilyen vállalkozás mindig az új felismerések iránti vágyat jelenti, és az első dolog, amivel találkozok, egy teknős.

*Kognitív nyelvészeti és jungi elemzés ötvözése –
rátekintés a tudatosodás folyamatára*

Az álomnak számos jelentéssel bíró eleme van, amelyet a terápiás beszélgetés során kifejtene (kisfiú, víz, teknős, ágy), ezek közül tanulmányom fókuszát a víz jelentéseire irányítom.

A terápiás elemzés leírásából (Dream [28]) már tudjuk, hogy Mr. Schmitz, az álmodó hosszabb ideje jár terápiára, és tisztában van a víz univerzális szimbolikájával, nevezetesen azzal, hogy a víz általában a tudattalan vagy az ott lévő emóciók szimbóluma. Azt is tudja, hogy a fő kérdés mégis az, hogy számára mit jelent itt az álomban a víz. Cikkem szempontjából ugyanakkor van egy másik, megfigyelői kérdésünk is: milyen módon értelmezi a páciens és a terapeuta a képek jelentését? Ez a mód ugyanis annak a folyamatnak a mikéntje, ahogyan egy tudattalan tartalmat valaki a tudatba emel.

A jelentés megfogalmazását ösztönző kérdések a terapeuta részéről tulajdonképpen arra az első lépésre szólítanak fel, hogy a páciens igyekezzen összegyűjteni az álom egyes részleteivel kapcsolatos asszociációit. A kapott asszociációkat megnézve második lépésben azt látjuk, hogy ezek metaforikus nyelvi kifejezések.

A vízzel kapcsolatos asszociációk: „nem a megszokott elemében van az ember”, „el van rejtve benne valami”, „felfedez benne valamit”, „az úszás az uszodában olyan, mint az álmodás az ágyban”. Fontos még a teknős is mint vízi állat, amely a terapeuta meglátása szerint az újjászületést, a hosszú életet és a belső erőt jelképezi.

Az uszoda, illetve a medence az álomban egy képi áttétellel megfelel az ágynak (ez az álmodó személyes értelmezése, nem univerzális jelentés). Az ÁGY és az USZODA között a megfelelés a fogalmak szintjén zajlik, éppen úgy, ahogyan a kognitív nyelvészet szerint a forrástartomány leképeződik egy céltartományra. A terapeuta és a páciens tehát az elemző, jelentéskereső beszélgetés során eljutott egy szimbólumtól – a víztől – egy fogalmi megfeleléshez, ami más leképezéseket is generál: ÁGY = USZODA, ÚSZÁS = ÁLMODÁS (mindez az álmodó személyes értelmezésében), amelyek metaforikus nyelvi kifejezésekben nyilvánulnak meg: „úszni olyan, mint álmodni”, „nem a megszokott elemében van az ember”, „el van rejtve benne valami”, „felfedez benne valamit”. A jelentés keletkezését tekintve a folyamatot a következőképpen ábrázolhatjuk:

szimbólum → fogalmi metafora → metaforikus nyelvi kifejezés.

A jelentéskeletkezés folyamatának elemeit keretbe foglalva a következő rendszert kapjuk meg:

Szimbólum	Fogalmi metafora	Metaforikus nyelvi kifejezés
víz	USZODA = ÁGY (személyes szimbólum)	<i>nem a megszokott elemében van az ember</i>
		<i>valami el van rejtve benne</i>
		<i>valamit felfedez benne</i>
		<i>úszni olyan, mint álmodni</i>

Cikkem második fő fejezetéhez (*A fogalmi metaforák elmélete a kognitív nyelvészetben*) visszatérve azonban további felfedezéseket tehetünk: az ott felsorolt, pusztán kognitív nyelvészeti elemzéssel gyűjtött fogalmi metaforák és metaforikus nyelvi kifejezések beleilleszkednek a víz mint szimbólum képzetkörébe:

Szimbólum	Fogalmi metafora	Metaforikus nyelvi kifejezés
víz	USZODA = ÁGY (személyes szimbólum)	<i>nem a megszokott elemében van az ember</i>
		<i>valami el van rejtve benne</i>
		<i>valamit felfedez benne</i>
		<i>úszni olyan, mint álmodni</i>
	AZ ÖRÖM FOLYADÉK	<i>lubickolt az örömben</i>
		<i>öröm töltötte el a lelkét</i>
		<i>előntötte az öröm érzése</i>
		<i>túláradó örömmel beszél valamiről</i>
	A DÜH FOLYADÉK	<i>fortyogott dühében</i>
		<i>elpárolgott a haragja</i>
		<i>előntötte a düh</i>

Az összefoglaló táblázat azt mutatja, hogy valójában a szimbólum mint jelentésszervező erő működik a háttérben. Ez magyarázatokat ad mindkét tudomány számára. A kognitív nyelvészetben az alternatív konceptualizációnak nincs egyértelmű oka, a jungi szimbólumértelmezéssel összeötvözve azonban kirajzolódik egy összefüggésrendszer: a vízhez mint forrástartományhoz olyan céltartományok kapcsolódhatnak, amelyek valamely érzelmet vagy a tudattalan folyamatait fejezik ki (mert ezek

szimbóluma a víz), ezek közül bármelyiknek lehet a víz a forrástartománya. Így jöhet létre József Attila feljebb említett személyes metaforája is *A Dunánál* című vers ezen részletében:

Mintha szivemből folyt volna tova,
zavaros, bölcs és nagy volt a Duna.

A Duna megfelel a költő tudattalan tartalmainak, olyan benyomást kelt a költőben, ami képileg megjeleníti, majd segít megérteni saját aktuális lelkiállapotát. Ez a megértési folyamat hétköznapi nyelven ugyanaz, mint pszichológiai szaknyelven a tudatosítás. A fenti táblázatban balról jobbra haladva a tudattalan tartalomtól eljutunk a tudatosig, nyomon követhetjük a tudattalan tartalmak felmerülését és érthetővé válását, majd szavakba öntését.

A folyamatban a szimbólum rendelkezik a legnagyobb szemantikai tartalommal, ez majdhogynem megfoghatatlan a tudat számára. Amit egy szimbólumból megértünk (megfeleltetünk valaminek), egy rész csupán: a fogalmi metafora leképezéseiben hordozott jelentéstartalom. A fogalmi metafora segít abban, hogy egy mélyebb, nagyobb, nehezen hozzáférhető tudattartalom egyes kisebb aspektusait, szegmenseit megértsük. Közvetít a szimbólum képi alapja és a nyelv között: hozzáférést nyújt a nyelv számára a belső mondanivalóhoz.

Fontos szem előtt tartanunk, hogy a szimbólum jelentése (pszichológiai szakkifejezéssel élve: képzetköre) jóval nagyobb annál, hogy metaforákkal az egészet leírassuk, és esetleg a szimbólumot „metaforák összegének” tekinthessük. A szimbólumot nem definiálják és nem is helyettesíthetik metaforák, mivel a jelentésnek csak a „perifériájához” férnek hozzá. Ez talán kevésnek tűnhet, ám jelentőségük mégis alapvető, hiszen nélkülük a perifériát sem értenénk meg belőle. Metaforák nélkül a szimbolikus jelentés nem emelkedhetne egykönnyen a tudatba, a beszédbe. A kettős síkon mozgó kifejezések lehetővé teszik számunkra, hogy a tudat számára nehezen hozzáférhető jelentéseket szavakba öntsük.²⁵

Összefoglalás

A tanulmányban a jungi szimbólumértelmező módszer és a kognitív metaforaelmélet ötvözésével nyomon követtünk egy tudatosítási folyamatot.

25 Szabó: i. m., 105.

A tudatosítás hétköznapi nyelven annyit jelent, hogy megértjük az álom, egy belső kép vagy akár egy benyomás üzenetét. E két módszer ötvöztetésével körvonalazódik az út a tudattalanból a tudatba, lehetővé válik, hogy egy addig nem ismert és nem értett tudattalan tartalom felmerülésének, megértésének folyamatát közelebből megvizsgáljuk.

Egy konkrét példát vettem alapul a cikkemben, amelyben a jungi pszichoterápia során egy álom értelmezése zajlott.²⁶ Az álom szimbolikus elemeket tartalmaz, a páciens és a terapeuta asszociációk segítségével jut közelebb ezek jelentéséhez. Az asszociáció tulajdonképpen jelentéstudajdonítás, ahol metaforikus nyelvi kifejezésekben ölt testet a jelentés. A metaforikus nyelvi kifejezések mögött van egy forrás- és egy céltartomány, amelyek leképeződnek egymásra, érthetővé téve ily módon a szimbólum rejtett üzenetét. A tudatosítás folyamata tehát a következő lépésekben zajlott: szimbólum → fogalmi metafora → metaforikus nyelvi kifejezés. A kognitív nyelvészet nézőpontjából itt az történik, hogy az álmodó egy új fogalmat igyekszik nyelvi megformálni. A pszichológia szempontjából a fogalom tartalma tudattalanul már létezik, és az álmodó most készül azt tudatosítani.

A terápiában ugyanúgy léteznek személyes és univerzális szimbólumok, mint ahogyan a kognitív nyelvészetben léteznek személyes és univerzális metaforák. Ez az egybeesés is azt bizonyítja, hogy a két tudomány valójában ugyanazokat a világértelmezési mechanizmusokat elemzi. Fontos különbség azonban, hogy a szimbólum nem egyenlő a metaforával, a fogalmi metafora ugyanis annak csupán egy-egy aspektusát, egy részét képes megjeleníteni. Amennyit a szimbólumból megértünk, annyiról tudunk beszélni metaforikus nyelvi kifejezések formájában.

Ennek az összefüggésnek az ismerete segítheti a pszichoterápiában folyó munkát, és a kognitív nyelvészet számára is világossá tesz egy jelentésszervező erőt, amelyet a szimbólum a forrástartományok körében végez. A metafora tágitja a tudatot, hozzásegít ahhoz, hogy a tudattalan tartalmakat megértsük. Ezzel az eszközzel él már közel egy évszázada a jungi pszichológia, illetve minden olyan értelmezési módszer, amely a kulturális szimbólumokat veszi alapul a jelentésképződés megértéséhez.

26 Szabó Réka: Kognitive Metaphern in der Jungschen Psychotherapie. In Frank Polzenhagen – Zoltán Kövecses – Stefanie Vogelbacher – Sonja Kleinke (szerk.): *Cognitive Explorations into Metaphor and Metonymy*. Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, 2014.

A kogníció két metaforája

1. Bevezetés

A kortárs, transzformer-típusú, nagy nyelvi modellek (*large language models*, LLM) berobbanása különösen érdekessé tesz egy régi vitát a kogníció természetéről, amelyet két elme-metaforával foglalhatunk össze. Az egyik metafora a klasszikus, komputáció-alapú kogníció-modelleket képviselő számítógép-metafora, a másik a Watt-vezérlő metaforája, illetve az a dinamikus rendszer, amely leírja a Watt-vezérlő működését. Ezek közül a számítógép nem szorul közelebbi bemutatásra. A Watt-vezérlő egy olyan gépészeti megoldás, amelynek segítségével James Watt kiegyenlítette a gőzgép teljesítményét. A Watt-vezérlőben a gőz egy központi tengelyt hajt, amelyhez két, vasgömbben végződő kar csatlakozik. Ha a gőz nyomása nő, akkor a tengely gyorsabban forog, és a centrifugális erő felemeli a két kart, ami által a szelepet részben vagy teljesen elzárja, és így szabályozza a kiáramló gőz nyomását. A hagyományos számítógép egy Neumann-architektúrájú Turing-gép, amely algoritmusokkal számol, lépésekben. A Watt-vezérlő egy teljesen analóg szerkezet, amelynek működését le lehet ugyan bontani lépésekre vagy akár számításokra is, de ez a lebontás mindig csak utólagos, a megfigyelő nézőpontját tükröző konstrukció. Az eszköz legadekvátabb leírását az a differenciál-egyenlet adja, amely a visszacsatolások révén leírja a gép létrejövő mozgását.

A számítógép-metafora klasszikus megfogalmazása Allen Newell és Herbert Simon nevéhez kötődik, akik a fizikai szimbólumrendszer-hipotézisben (*Physical Symbol System Hypothesis*, PSSH) a kogníció általános elméletét kívánták megadni. A hipotézis erős formája szerint: minden intelligens rendszer szükségszerűen fizikai szimbólumrendszer; gyengébb formájában azt állítja, hogy a fizikai szimbólumrendszer elégséges az

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.04

A szerző a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem Design és Művészetelméleti Központjának docense.

Email: ebabarczy@mome.hu

intelligens viselkedéshez. A hipotézis mögött az a matematikai-logikai elképzelés húzódik meg, hogy az intelligencia formális műveletek sorozataként ragadható meg, amelyeket jól definiált reprezentációkon hajt végre az elme vagy a számítógép.

Newell és Simon modelljeiben a problémamegoldás egy állapottérben történő keresés: a kognitív rendszer explicit módon reprezentálja a problémater elemait, a célállapotot és azokat az operátorokat, amelyek az egyik állapotot egy másikba viszik át. Matematikai értelemben ez a felfogás egy diszkrét, kombinatorikus struktúrára épül, amelyben a kogníció lépcsőről lépcsőre haladó tranzíciók sorozataként írható le. A komputáció itt alapvetően szekvenciális, és bár a keresési stratégiák (heurisztikák) csökkentik a kombinatorikus robbanás veszélyét, a modell ideálisan továbbra is egy Turing-gép absztrakciójára támaszkodik.

Matematikailag ez a felfogás jól illeszkedik a formális nyelvek, az automataelmélet és az algoritmuselmélet hagyományába: a kogníció olyan diszkrét struktúrák manipulációja, amely struktúrák szintaktikai tulajdonságai függetlenek azok jelentésétől, és amelyeknek a működése egyértelműen leírható végrehajtási szabályokkal. A számítógép-metaphora kvalitatív struktúrája tehát egy olyan matematikai világgépet implicál, amelyben az intelligencia szabályvezérelt, lépésekből álló és reprezentáció-központú.

Éles kontrasztban állnak ezzel azok a kogníciómodellek, amelyek a dinamikus rendszerek elméletére épülnek, és amelyeknek a matematikai alapját a folytonos vagy diszkrét idejű differenciálegyenletek, illetve iteratív leképezések adják. Egy dinamikus rendszer állapotát egy állapottér pontjaként értelmezik, amelynek időbeli alakulását egy egyenletrendszer határozza meg. A rendszer viselkedése nem explicit szabályok alkalmazásaként áll elő, hanem trajektóriák, attraktorok, stabil és instabil egyensúlyi pontok, illetve bifurkációk révén írható le.

A kognitív tudomány kontextusában a Tim van Gelder¹ által leírt Watt-vezérlő a klasszikus példája egy negatív visszacsatolással rendelkező dinamikus rendszernek, amely esetében a rendszer stabilitása nem a reprezentációk helyességéből, hanem a fizikai kölcsönhatások struktúrájából fakad. A matematikai leírás itt nem egy algoritmus végrehajtását rekonstruálja, hanem azt a globális viselkedést ragadja meg, amely a lokális kölcsönhatások eredményeként jön létre. A „számítás” ebben az értelemben nem lépések sorozata, hanem folyamatos állapotváltozás, amelynek értelmezése nagyrészt a megfigyelő nézőpontjától függ.

1 Tim van Gelder: What Might Cognition Be, If Not Computation? *The Journal of Philosophy*, 1995 (91):7, 345–381, <https://doi.org/10.2307/2940642>.

A kogníció dinamikus modelljeiben – különösen az enaktivista és az ökológiai hagyományban – a matematikai formalizmus azt hangsúlyozza, hogy a kognitív rendszer nem izolált, hanem strukturálisan csatolt a környezetéhez. Az állapottér így nem kizárólag „belső” változókat tartalmaz, hanem a rendszer–környezet egységét reprezentálja. A megismerés nem egy előre adott probléma reprezentációjának a megoldása, hanem egy stabil viselkedési minta kialakulása egy változó környezetben.

E különbség matematikai szinten is világossá teszi, hogy a számítógép- és a dinamikus metafora nem pusztán eltérő nyelvezetet használ, hanem különböző ontológiát és magyarázati ideált implikál. Míg a Newell–Simon-féle hagyomány a kogníciót diszkrét struktúrák explicit manipulációjaként értelmezi, addig a dinamikus modellek a kognitív működést olyan folyamatként írják le, amelyben a stabilitás, az alkalmazkodás és a jelentés nem előzetesen reprezentált, hanem a rendszer viselkedésében emergens módon jelenik meg.

A két metaforát nevezhetjük – Herbert Simon nyomán² – kvalitatív struktúráknak is. Simon szerint a kvalitatív struktúrák olyan gondolati modellek, amelyek a tudományok által tanulmányozott rendszerek lényegét kvalitatív módon ragadják meg. Ilyen kvalitatív struktúra a sejt elmélete, a betegségek kórokozó-elmélete, a geológia tektonika-modellje, az atomizmus és a kogníció – illetve Simonnál az intelligencia vagy problémamegoldás – számítógép-modellje.³ Ha a számítógép-metafora kvalitatív struktúra, akkor az ennek felváltására vállalkozó, reprezentáció-ellenes dinamikus elméletet is nevezhetjük annak. A dinamikus elméletek legtöbb képviselője mind a reprezentáció-központú metaforát, mind pedig a szimbólum-feldolgozás fogalmát elutasítja. Ezeket olyan modellel kívánják felváltani, amely a kogníció alanya és a környezet közti csatolást hangsúlyozza, amelynek révén a kognitív létező aktívan alakítja a megismerés folyamatát, és közben a környezetből érkező perturbációkra is reagál.

Úgy gondolom, hogy a dinamikus metafora örökösének a GPT-típusú nagy nyelvi modelleket tekinthetjük (a 4. részben fogok érvelni emellett), ezzel szemben a klasszikus számítógép-metafora és Simon fizikai szimbólumrendszere a klasszikus szakértői rendszerek és a szimbolikus alapú mesterséges intelligenciák (John Haugeland kifejezésével: *Good Old Fashioned Artificial Intelligence* – GOFAI) mintája.⁴ A fentebb

2 Allen Newell – Herbert A. Simon: *Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search*. *Communications of the ACM*, 1976 (19):3, 113–126, <https://doi.org/10.1145/360018.360022>.

3 Uo.

4 John Haugeland: *Artificial Intelligence: The Very Idea*. MIT Press, Cambridge, MA, 1985.

említett/leírt matematikai különbség teremti meg annak a lehetőségét, hogy a kortárs nagy nyelvi modelleket – minden diszkrét implementációjuk ellenére – metaforikusan a dinamikus hagyomány felől értelmezzük: nem problématerben kereső algoritmusokként, hanem mint nagy dimenziójú állapottérben mozgó rendszereket, amelyek viselkedését globális mintázatok és stabilitási tulajdonságok határozzák meg.

A második részben a számítógép-metaphora forrásait és fejlődését vázolom fel; a harmadikban a dinamikus rendszerek kezdeteit és enaktivista továbbfejlesztéseit elemzem; a negyedik részben amellett érvelek, hogy a GPT-típusú mesterséges intelligencia metaforikusan dinamikus rendszerként jellemezhető; végül az ötödik részben azt tárgyalom, hogy mit mond a két metafora és az azokhoz kapcsolódó elméletek a tudattalan kérdéséről.

2. Klasszikus kognitivisták megközelítései

Warren McCulloch és Walter Pitts⁵ fogalmazta meg először, hogy egy neuronokból álló hálózat elvileg bármilyen logikai műveletet képes elvégezni, vagyis: egy Turing-gép implementálható a neuronok bináris tüzelési mintázatai révén. Modelljünkben az idegsejtek idealizált, diszkrét egységekként jelennek meg, amelyek bizonyos bemeneti jelek lineáris összegzése után, egy küszöbérték átlépésekor aktiválódnak. Ezzel megteremtették annak az elméleti lehetőségét, hogy az idegrendszer működését formális logikai apparátussal írjuk le.

Történetileg különösen jelentős ez a megközelítés, mivel megelőzte a ténylegesen működő digitális számítógépek megjelenését, és mégis egy olyan elme-modellt implikált, amelyben a kogníciót logikai számításként értelmezhetjük. Az agy így nem pusztán biológiai rendszerként jelent meg, hanem egy olyan számítási architektúraként, amelynek működése elvileg függetleníthető az anyagi megvalósításától. A kognitív tudomány és a mesterséges intelligencia kialakulásában ez az absztrakciós lépés később kulcsfontosságúnak bizonyult.

McCulloch és Pitts eredeti célja nem egy olyan elmeelmélet megalkotása volt, amely pszichológiai realizmusra törekedett, hanem annak demonstrálása, hogy a neurális működés logikai értelemben univerzális

5 Warren McCulloch – Walter Pitts: A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *The Bulletin of Mathematical Biophysics*, 1943:5, 115–133, <https://doi.org/10.1007/BF02478259>.

számításra képes. Ezt az eredményt azonban a későbbi GOFAI-hagyomány gyakran úgy értelmezte, mintha az intelligencia lényege a Turing-számíthatóságban merülne ki. Ez a lépés – amelyben a számítási lehetőség normatív magyarázati ideállá vált – már túlmutatott McCulloch és Pitts eredeti vállalkozásán, és egyben megnyitotta az utat a kogníció számítógép-metaforájának dominanciája előtt.

Ezen a ponton fontos egy különbségtétel, amely a későbbi dinamikus és konnekcionista megközelítésekben explicitté válik: a McCulloch–Pitts-modell azt mutatta meg, hogy a neurális rendszerek leírhatók logikai számításként, ez azonban nem jelenti azt szükségszerűen, hogy a neurális rendszerek legadekvátabb magyarázata is algoritmikus. A *lehetséges implementáció* és a *megfelelő magyarázati szint* közötti különbség később a kognitív tudomány egyik központi vitatémájává vált. A klasszikus kognitívizmus egyik fő képviselője, Zenon Pylyshyn az általa analógnak nevezett dinamikus és a komputáció-alapú megközelítések közötti különbséget éppen úgy értelmezte, mint az implementáció és a magyarázat szintjének eltérését.⁶

A kogníció algoritmikus értelmezése, amelyet a McCulloch–Pitts-féle formalizmus tett lehetővé, Herbert Simon munkásságában nyerte el klasszikus formáját. Simon – gyakran Allen Newell társszerzőjeként – az 1950–60-as években olyan mesterségesintelligencia-modelleket dolgozott ki, amelyek célja az emberi gondolkodás tudományos magyarázata volt, nem pusztán technikai problémák megoldása. A *Logic Theorist* és a *General Problem Solver* programok azt bizonyították, hogy a problémamegoldás explicit szabályokkal, reprezentációkkal és keresési stratégiákkal operáló folyamatként értelmezhető.

Simon mesterséges intelligenciáról szóló írásaiban – különösen az 1960-as és 1970-es években – világossá vált az az elméleti ambíció, hogy a számítógép ne csupán eszköz, hanem az elme modellje legyen: az intelligencia nem más, mint szimbólumokkal végzett formális műveletek rendszere. Ezt a tételt fogalmazta meg Simon és Newell a fizikai szimbólumrendszer-hipotézisben, amely szerint minden intelligens rendszer szükségszerűen fizikai szimbólumrendszer, és minden fizikai szimbólumrendszer elvileg képes intelligens viselkedésre. A hipotézis egyszerre volt empirikus és normatív: nemcsak azt állította, hogy az emberi gondolkodás ilyen természetű, hanem azt is, hogy ilyen jellegű magyarázatot kell keresnünk, ha a gondolkodást tudományosan akarjuk megérteni.

6 Zenon W. Pylyshyn: *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, MA, 1984, <https://doi.org/10.7551/mitpress/2004.001.0001>.

A Simon–Newell-féle program kulcsfogalma az állapottér-keresés volt. A problémamegoldás egy olyan térben zajlik, amelynek csomópontjai explicit reprezentációk, az élek pedig szabályok vagy operátorok alkalmazásai. A racionalitás ebben a keretben nem globális hatékonyságot jelent, hanem korlátozott racionalitást (*bounded rationality*): a kognitív rendszer heurisztikákat alkalmaz, hogy kezelhetővé tegye a kombinatorikus komplexitást. Fontos azonban, hogy a heurisztikák sem kérdőjelezik meg a számítógép-metaphora alapját: továbbra is diszkrét, szimbolikus, algoritmikus működésről van szó.

Ez az elméleti keret szolgált alapul a klasszikus mesterséges intelligencia (GOFAI) számára, és egyúttal készítette elő azt a filozófiai pozíciót, amelyet később Jerry Fodor⁷ és Zenon Pylyshyn⁸ dolgozott ki rendszerezett formában. Fodor és Pylyshyn számára a számítógép-metaphora már nem pusztán hasznos modell volt, hanem a kogníció szükségszerű formája. Elméletük szerint a gondolkodás lényegét a komputáció adja, amely strukturált mentális reprezentációk szintaktikai tulajdonságain végzett, szabályvezérelt műveletek sorozata.

Fodor különösen hangsúlyozta, hogy ez a felfogás teszi lehetővé a mentális állapotok oksági hatékonyságának a magyarázatát: a gondolatok azért tudnak következtetésekhez vezetni, mert belső szerkezetük formálisan érzékeny a logikai relációkra. A híres *Language of Thought*-hipotézis szerint az elme egy belső, nyelvszerű reprezentációs rendszert használ, amelynek a szintaxisa biztosítja a gondolkodás kompozicionalitását és szisztematikusságát. Pylyshyn ehhez kapcsolódva védelmezte a kognitív szint autonómiáját, és amellett érvelt, hogy a mentális folyamatok magyarázata nem redukálható sem neurális, sem dinamikus leírásokra.

Fodor és Pylyshyn munkásságában a számítógép-metaphora tehát filozófiai konszolidáción megy keresztül: az algoritmikus, szimbolikus komputáció nemcsak empirikusan sikeres modellként jelenik meg, hanem mint normatív kritérium is arra vonatkozóan, hogy mit tekinthetünk kogníciónak. Ezzel azonban egyúttal kizárják azokat a megközelítéseket – így a dinamikus rendszerek és a korai konnekcionizmus elméleteit –, amelyek nem explicit reprezentációk manipulációjára építenek. A kognícióról szóló vita így a 20. század végére nem csupán empirikus, hanem metafizikai és módszertani kérdéssé is vált. A kérdés mindmáig az, hogy vajon a gondolkodás legadekvátabb leírása valóban a számítógép-metaphorában rejlik-e, vagy van másik kvalitatív struktúra, amely ugyanolyan jól, esetleg jobban modellezi a kogníciót.

7 Jerry A. Fodor: *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford University Press, Oxford, 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199548774.001.0001>.

8 Pylyshyn: i. m.

3. A kogníció dinamikus megközelítései

A dinamikus rendszerelmélet az 1980-as években vált meghatározóvá több tudományterületen, mert olyan fogalmi és matematikai keretet kínált, amellyel komplex, időben változó, nemlineáris jelenségek voltak leírhatók anélkül, hogy központi vezérlést vagy előre rögzített programokat kellett volna feltételezni. A korszakban a hangsúly az önszerveződésen, az attraktorokon, a fázisátmeneteken és az emergens mintázatokon volt.

Az egyik kulcsszereplő Hermann Haken volt, aki a szinergetika keretében mutatta meg, hogy az olyan rendszerekben, amelyek távol vannak az egyensúlyi helyzettől (*far from equilibrium systems*) hogyan jönnek létre rendezett mintázatok a sok komponens kölcsönhatásából. Haken alapállítása szerint a komplex rendszerekben a rend nem kívülről kerül be, hanem a belső instabilitásokból születik. Amikor egy rendszer egy kontrollparaméter (például energia, hőmérséklet, sebesség) mentén átlép egy kritikus értéket, a korábbi állapot instabillá válik, és új, rendezett mintázat jelenik meg. Ez a folyamat a fázisátmenet, amely nem fokozatos, hanem minőségi ugrással jár. A rendszer elemei önmagukban egyszerűek, a komplex viselkedés kollektív szinten jön létre, nincs központi irányítás.

Haken egyik legfontosabb fogalma a rendparaméter (*order parameter*). A rendparaméter néhány olyan változó, amely összefoglalja a rendszer globális viselkedését, miközben leigazza (*enslave*) a mikroszintű elemek viselkedését. Ez jelentős elmozdulás volt a redukcionizmussal szemben: Haken szerint nem az elemeket kell egyenként irányítani, hanem azt kell megérteni, hogy milyen globális változók szervezik azokat.

A szinergetika egyik legerősebb állítása az alávetési elv (*enslaving principle*): Haken szerint lassú, globális változók irányítják a gyors, lokális komponenseket. Ez emergens folyamat, amelyben top-down és bottom-up folyamatok dinamikusán hatnak: a mikrofolyamatok létrehozzák a makromintázatot, a makromintázat visszahat, és stabilizálja a mikrofolyamatokat. Ez a körkörös okság (*circular causality*) vált később alapfogalomká Kelso koordinációdinamikájában, Thelen fejlődésemelésében, valamint az enaktív és megtestesült kognícióelméletekben.

A kognitív tudományban a dinamikus hipotézist Tim van Gelder állította előtérbe a kilencvenes évek közepén, támadva a reprezentáció és az algoritmikus processzálás fogalmait. 1995-ös cikkének központi kérdése provokatív: mi a kogníció, ha nem számítás? Van Gelder szerint a komputacionalizmus egyik leggyakoribb – de leggyengébb – érve az úgynevezett mi más lehetne?-intuíció. Ezt az intuíciót bontja le az ipari forradalom korából származó Watt-féle centrifugális vezérlő példájával. A szabályozás itt nem számítás eredménye, hanem egy folyamatos,

visszacsatolt fizikai dinamika következménye. Van Gelder állítása szerint ez az analógia azt mutatja meg, hogy komplex, célirányos, adaptív viselkedés reprezentációk és algoritmusok nélkül is létrejöhet.

Ebből a példából kiindulva van Gelder amellett érvel, hogy a Watt-vezérlőhöz hasonlóan a kognitív rendszereket sem szükségszerű belső szimbólumkezelő gépekként felfogni. A dinamikus megközelítés szerint a megismerés inkább állapotterbeli változások folyamata, ahol a hangsúly nem a diszkrét állapotokon és szabályokon, hanem a folytonos időbeli lefolyáson, stabilitáson, instabilitáson és kölcsönhatáson van. A reprezentáció fogalma ebben a keretben nem alapvető: ha egyáltalán megjelenik, akkor globális mintázatok, attraktorok vagy trajektóriák formájában, nem pedig lokalizált szimbólumokként.

1998-as cikkében van Gelder részletesen elemzi, hogy miben különbözik a dinamikus perspektíva a komputációtól. A komputacionalizmus a statikus állapotokra, szintaktikai szerkezetre, diszkrét lépésekre és bemenet-kimenet leképezésekre koncentrál. A dinamikus megközelítés ezzel szemben a változást, a geometriai szerveződést, az időzítést, a párhuzamosságot és a folyamatos környezeti csatolást helyezi előtérbe. A kogníció nem egy problémamegoldó epizód, amely inputtal kezdődik és outputtal végződik, hanem egy folyamatosan fennálló aktivitás, amelyet a környezettel való kölcsönhatás modulál.

Összességében a két cikk együtt egy paradigmaváltó felismerést fogalmaz meg: a megismerés nem feltétlenül belső szimbólumok manipulációja, hanem lehet időben kibontakozó, önszerveződő dinamika, amelyben a koherencia és az értelem nem előre tárolt struktúrákból, hanem a rendszer működéséből emergál.

Az emergencia fogalmát Francisco J. Varela, Evan Thompson és Eleanor Rosch 1991-es programadó könyve is középpontba állította, amely elindította az enaktivizmus filozófiai irányzatát.⁹ Thompson ezen alapvető mű második kiadásához¹⁰ írott előszavában így foglalja össze az enaktivista paradigmát:

Először is, az enaktív megközelítésben a „test” nem a bemenetek és kimenetek alapján meghatározott funkcionális rendszer – ahogyan azt a funkcionista kognitív tudomány tartja –, hanem adaptívan autonóm és jelentéssalkotó

9 Francisco J. Varela – Evan Thompson – Eleanor Rosch: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, Cambridge, MA, 1991, <https://doi.org/10.7551/mitpress/6730.001.0001>.

10 Francisco J. Varela – Evan Thompson – Eleanor Rosch: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, Cambridge, MA, 2017, <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262529365.001.0001>.

[*sense making*] rendszer. Az adaptívan autonóm rendszer olyan rendszer, amely állandó strukturális és funkcionális változások révén hozza létre és tartja fenn önmagát (mint például egy élő sejt), és eközben relevanciát hoz létre, illetve enaktál. Mivel önmagát individuáló rendszer, egyben jelentésalkotó is, és mivel jelentésalkotó rendszer, egyben önmagát individuáló is. Ez a kölcsönös viszony fejezi ki azt, hogy az enaktív megközelítés szerint az önfenntartás és a jelentésadás nem két külön folyamat, hanem ugyanannak a dinamikus szerveződésnek a két oldala. A kogníció és a világ az élő testen keresztül, egymástól elválaszthatatlan módon, kölcsönösen keletkezik.

Másodszor, az idegrendszert ennek megfelelően adaptívan autonóm dinamikus rendszerként kell értelmezni: aktívan hozza létre és tartja fenn saját koherens és jelentésteli aktivitásmintáit, miközben egymással kölcsönható neuronok önszerveződő hálózataként működik. Az idegrendszer nem előre létező információt dolgoz fel a hagyományos, komputacionalista értelemben; az információt a test többi részével és a környezettel együttműködésben hozza létre.

Harmadszor, a kogníció mint jelentésadás a helyzetbe és a testbe ágyazott cselekvésben megvalósuló gyakorlati tudás [*skillful know-how*] működtetése. A kognitív struktúrák és folyamatok visszatérő szenzomotoros észlelési-cselekvési mintázatokból emergálnak, és azoktól konstitutív módon függenek. Ugyanakkor az organizmus és környezete közötti szenzomotoros csatolás nem determinálja az agy folyamatosan önszerveződő aktivitását; inkább modulálja azt, miközben az agyi aktivitás viszont visszahat és alakítja ezt a szenzomotoros csatolást.

Negyedszer, egy kognitív lény világa nem egy előre meghatározott, külső tartomány, amelyet az agy belsőleg reprezentál, hanem egy relációs tér, amelyet a lény a környezettel való kapcsolódásának módján keresztül enaktál, azaz létrehoz. Végül, a tapasztalat nem mellékes epifenomén, hanem az elme megértésének központi eleme, ezért gondos fenomenológiai vizsgálatot igényel. Az enaktív megközelítésben ennek megfelelően a kognitív tudományos, illetve a fenomenológiai vizsgálatok egymást kiegészítő és egymást kölcsönösen informáló módon kapcsolódnak össze.¹¹

Az enaktivista elmélet továbbfejlesztéseiben¹² a kutatók kifejezetten differenciálegyenletekkel próbálják leírni az organizmus és a környezet közötti dinamikus rendszerben megjelenő szenzomotorikus kapcsolódást annak érdekében, hogy a klasszikus komputacionalista elmélet (például J.

11 Uo. 21. A szerző fordítása – B. E.

12 Ezequiel Di Paolo – Thomas Buhrmann – Xavier Barandiaran: *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*. MIT Press, Cambridge, MA, 2017, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198786849.001.0001>.

Fodor) reprezentáció-fogalmát megkerüljük. Az elmélet e verziói szerint (az ökológiai pszichológia nézőpontjából vett megközelítéshez lásd még Chemero 2009-es *Radical Embodied Cognitive Science* című könyvét)¹³ a reprezentáció fogalma nem írható le naturalisztikusan, nem tudjuk azt a biológiai és fiziológiai folyamatok fényében értelmezni, csak egy számítógépes (vagy nyelvi) fogalmat vetítünk vissza az agyműködésre. Enaktivista szemszögből a reprezentáció fogalmának a legélesebb kritikáját Hutto és Myin¹⁴ adták, ők azonban nem fogalmaztak meg alternatívát. Egy olyan alternatív modellt, amelyet a dinamikus rendszerelmélet kínál, e megközelítés szerint lehetővé teszi a reprezentációfogalom kiiktatását: az agyban az objektív környezet leképezéseként nem statikus képek vannak, hanem dinamikus kapcsolat visszacsatolási hurkokkal az agy, a test és a környezet között.

Hasonló kapcsolatot találunk a megtestesült elme és a dinamikus rendszerelmélet között Hubert Dreyfusnál.¹⁵ Dreyfus volt a klasszikus mesterségesintelligencia-modellek egyik legelső és leghatásosabb kritikus.¹⁶ Ezek a modellek szabályszerű szimbólummanipulációval próbálták modellezni a gondolkodást, ahogyan azt Simonnál és Newellnél láttuk. Dreyfus érvelése szerint a klasszikus (GOFAI) mesterséges intelligencia nem képes kezelni a relevancia kérdését és a háttértudás jelentőségét: ebből fakad az úgynevezett keretprobléma (*frame problem*), vagyis az a jelenség, hogy az MI képtelen eldönteni, milyen tényeket kell figyelembe vennie egy probléma megoldásakor. Dreyfus alapvetően Heidegger filozófiájából indul ki, az ezredfordulótól kezdve azonban gyakran hivatkozik Walter Freemanre. Freeman egy idegtudós, aki a neuroncsoportok működésének leírására az elsők között kezdte használni a dinamikus rendszerek elméletét, és aki a környezettel való kapcsolat alakításának a leírásában szintén az agy aktivitását hangsúlyozta.¹⁷

13 Anthony Chemero: *Radical Embodied Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, MA, 2009.

14 Daniel D. Hutto – Erik Myin: *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. MIT Press, Cambridge, MA, 2012, <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262018548.001.0001>.

15 Hubert L. Dreyfus: *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford University Press, Oxford, 2014, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654703.001.0001>.

16 Hubert L. Dreyfus: *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. MIT Press, Cambridge, MA – London, 1992. Az első kiadás 1972-ben jelent meg, az 1992-es második kiadást Dreyfus jelentősen átdolgozta, kibővítette.

17 Walter Freeman: Simulation of Chaotic EEG Patterns with a Dynamic Model of the Olfactory System. *Biological Cybernetics*, 1987 (56):2–3, 139–150, <https://doi.org/10.1007/BF00317988>.

4. Dinamikus rendszerek és LLM-ek¹⁸

Azt, hogy a dinamikus rendszer jó metaforája a nagy nyelvi modelleknek, azzal indokolhatjuk, hogy a nagy nyelvi modellek autoregresszív modellek: vagyis az időbeli lefutásuk számít, és mindig a múltból kiemelt ablakra reagálnak.

Az autoregresszív nyelvi modelleket gyakran úgy írják le, mint olyan rendszereket, amelyek a szöveget tokenről tokenre generálják, vagyis minden új elem az előző elemektől függ. Bár ez a leírás működési szempontból helyes, elfed egy mélyebb strukturális ténnyt: az ilyen modellek egy jól meghatározható időbeli szerveződést hoznak létre, amely a dinamikus rendszerek nyelvén is értelmezhető.

A modell a generálás minden egyes lépésében kizárólag a legutóbbi tokenek egy rögzített hosszúságú ablakát veszi figyelembe, és ezek alapján állít elő egy valószínűségi eloszlást a lehetséges folytatásokról. Semmi nem követeli meg ebben az eljárásban, hogy a modell tartós belső állapotot tároljon vagy frissítsen úgy, ahogyan azt a klasszikus kognitív architektúrák teszik, amikor reprezentációról beszélnek. Ennek ellenére az így létrejövő viselkedés koherensen bontakozik ki az időben, és olyan kiterjedt szekvenciákat hoz létre, amelyek nyelvtani és szemantikai struktúrákat mutatnak.

E jelenség megértéséhez érdemes a figyelmet az egyes predikciós lépésekről az egész szekvenciák felé fordítani. A lehetséges végtelen token-szekvenciák terét tekinthetjük annak a színtérnek, amelyben a modell működik. Egy új token generálása a rendszert ebben a térben egy lépéssel előremozdítja, mégpedig olyan módon, amely szerkezetileg egy egyszerű időbeli eltoláshoz hasonlítható. A nyelvi modell nem új időbeli evolúciós elvet vezet be, hanem azt határozza meg, hogy ezek közül az evolúciók közül melyek részesülnek statisztikai előnyben.

Mivel a modell múltfüggése egy rögzített kontextusablakra korlátozódik, a generálási folyamat egy véges memóriájú sztochasztikus rendszer jellegét ölti. Az ilyen rendszerekről ismert eredmények garantálják a stabil, hosszú távú statisztikai mintázatok létezését. Kellően hosszú idő elteltével a generált szöveg eloszlási tulajdonságai függetlenné válnak attól, hogy honnan indult a folyamat. Ebben az értelemben a modell nem egy konkrét szekvenciába áll be, hanem egy jellegzetes viselkedési tartományba.

Ebből a nézőpontból egy autoregresszív nyelvi modellt leginkább nem statikus bemenet-kimenet leképezésként, és nem is szimbolikus

18 Köszönöm Elek Gábor matematikus segítségét ebben a részben.

reprezentációk tárházaként érdemes felfogni, hanem olyan mechanizmusként, amely a lehetséges szövegek terében strukturált trajektóriákat indukál. A koherencia és a folytonosság ezeknek a trajektóriáknak a szintjén jelenik meg, nem pedig valamely egyedi belső konfigurációból fakad. A generált nyelv látszólagos célirányossága tehát a rendszer időbeli szerveződésének tulajdonsága, nem pedig a tárolt jelentések leképeződése.

Az enaktivista megközelítések a kognícióban azt hangsúlyozzák, hogy az intelligens viselkedést nem szükséges belsőleg tárolt reprezentációkkal magyarázni; ehelyett az időben fennmaradó, szervezett aktivitásminták fenntartásából is létrejöhet. Ebben a felfogásban a jelentés és a koherencia nem pillanatnyi belső állapotok tulajdonságai, hanem a folyamatos interakció és az időbeli struktúra jellemzői.

Az autoregresszív nyelvi modellek ennek az elképzelésnek egy formálisan pontos analógiáját adják. Ezek a modellek kiterjedt, koherens nyelvi viselkedést hoznak létre anélkül, hogy a jelentéseket, szándékokat vagy célokat stabil belső objektumokként kódolnák. A koherencia ehelyett a lehetséges szimbólumszekvenciák terén végighaladó trajektóriák szintjén jelenik meg, amelyeket egy invariáns valószínűségi struktúra irányít.

Ebből a nézőpontból az autoregresszív modellekben megjelenő nyelvi szerveződés inkább enaktált, mint reprezentált. Ami szemantikai folytonosságnak tűnik, az egy dinamikus rendszer statisztikailag stabil útvonalainak a tulajdonsága, nem pedig a lokalizált reprezentációs tartalomé. A modell nem reprezentál jelentéseket, hanem olyan mintázatokot tart fenn, amelyeket egy külső megfigyelő jelentéstelnek értelmezhet.

Ez az értelmezés összhangban áll az enaktivizmus központi állításaival: azzal, hogy az időben kiterjedt szerveződés önmagában is megalapozhat érthető viselkedést anélkül, hogy belső szimbolikus reprezentációkat kellene feltételeznünk, valamint azzal, hogy a kogníció felfogható strukturált dinamikus térben stabilizálódó aktivitásként. Az autoregresszív nyelvi modellek így egy nem biológiai, hanem matematikai példát kínálnak az enaktív szerveződésre egy tisztán szimbolikus tartományban.

Az autoregresszív nyelvi modellek nem gondolkodnak, de formálisan jól meghatározott példáját adják annak, hogy miként jöhet létre szervezett, időben kiterjedt viselkedés tartós belső reprezentációs állapotok nélkül. Ennyiben egy alapvető enaktivista intuícióna világítanak rá: arra, hogy a koherencia és a jelentés magának az aktivitásnak a dinamikájából emergálhat, nem pedig eltárolt mentális tartalmak manipulációjából.

5. A két modell és a tudattalan

A klasszikus kognitívizmus a kogníciót elsősorban szubperszonális szinten próbálja megragadni. Az elmélet szerint a kognitív folyamatok gyorsak és automatikusak, információsan zártak (*encapsulated*), az introspekció számára elérhetetlenek, és teljes mértékben leírhatók komputációkként. Ebben a keretben az automatikus és tudattalan működés nem egyszerűen gyakori, hanem tipikus. A legtöbb kognitív folyamatról nincs tudatos élményünk, s ahol megjelenik a tudatosság, ott is csak a folyamatok eredményére látunk rá, nem a működésekre.¹⁹ A tudatnak ezért nincs konstitutív szerepe a kognícióban. Jó esetben egy monitorozó interfész, rossz esetben epifenomenális jelenség.

Evan Thompson elme-elme problémának (*mind-mind problem*) nevezi a klasszikus kognitívizmusnak ezt a vonását.²⁰ Arra kérdez rá, hogy mi a szubperszonális és a perszonális, azaz a tudatos viszonya. Mondhatjuk-e azt a klasszikus kognitívizmussal, hogy a tudat epifenomenális, nem rendelkezik magyarázó erővel, és egy kognitív elméletnek nem is kell tartalmaznia rá utalást?

Thompson kritikája az automatikus folyamatok fogalmi megragadásának módjára irányul. A klasszikus kognitívizmusban az automatizmust negatív módon definiálják: azok a folyamatok számítanak automatikusnak, amelyek nem igényelnek, és nem is foglalnak magukban tudatos hozzáférést.

Thompson amellett érvel, hogy ez a definíció finoman, ám döntő módon kiiktatja a tapasztalati élmény (*experience*) magyarázó szerepét. Az automatikus folyamatok meghatározása szerint a működés a fenomenalitás teljes hiányában is változatlan maradna. Következésképpen az élmény csupán ontológiai többletté válik, nem pedig a megismerés integráns dimenziójává.

Thompson szerint ez magyarázza azt is, hogy miért térnek vissza olyan makacsul a tudatosság klasszikus hard problem vitái: a tudatosságot csak azután vezetik be, hogy a kogníciót már teljes egészében nem-élményszerű fogalmakkal írták le. Az úgynevezett magyarázati szakadék így nem empirikus rejtélyként adódik, hanem az elmélet kiinduló feltevéseiből egyenesen következik.

19 Lásd Jerry A. Fodor: *The Modularity of Mind*. MIT Press, Cambridge, MA, 1983, <https://doi.org/10.7551/mitpress/4737.001.0001>; Pylyshyn: i. m.

20 Evan Thompson: *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press, Cambridge, MA–London, 2007.

Az enaktivisták ezt a problémát olyan módon kívánják meghaladni, hogy az elmét és a kogníció folyamatát nem választják le a szubjektivitásról, hanem az élet folyamatába ágyazzák, ahol az individuálódott létező az önfenntartó és környezetéhez adaptálódó aktivitása által megismerő szubjektummá válik.

Az enaktív megközelítésben a kogníció egy, a környezetével állandó interakcióban lévő, élő rendszer megtestesült működése. Az automatikus folyamatok nem vakon futnak, hanem gyakorlott (*skilled*) módon, kialakult készségekkel kezelik a környezetet. Az automatikusság és a tapasztalat ezért egyetlen folyamatos tevékenység két aspektusa, nem pedig két elkülöníthető kognitív entitás: így jelenik meg a kogníció az élet folyamatában. Az elme-elme probléma ezért inkább eltűnik, mint megoldásra talál.

Thompson továbbá azt veti a klasszikus kognitivisták szemére, hogy tulajdonképpen magától értetődőnek tekintik, amit Turing megfogalmazott: azt, hogy szerintük a komputáció absztrakt szabályait le lehet írni a tényleges számításokat végző ember társadalmi-kulturális beágyazottságától függetlenül, majd implementálni lehet ezeket a szabályokat annak érdekében, hogy leírjuk vagy akár létrehozzuk a kogníciót, illetve az intelligenciát. Ily módon a klasszikus kognitivisták azokat a társadalmi-kulturális feltételeket vetítik vissza az agyra, amelyek valaha a számításokat elvégző komputer-embereket jellemezték, akik tollal és papírral a kezükben valóban fizikai szimbólumokat manipuláltak. Thompson szerint ez a lépés nem igazolható, és a klasszikus kognitívizmus elme-elme problémáját kezelhetetlenné teszi, miközben elhomályosítja az élő test szerepét a kognícióban.

Az enaktivista megközelítés szerint tehát a tudattalan és a tudat nem két élesen elválasztható dimenzió, mint a kognitivistáknál – és egyébként Freudnál is –, hanem egyetlen biológiai folyamat két aspektusa. Ezt a biológiai folyamatot pedig a dinamikus rendszerek fogalmi készletével kell leírunk, időben kibomló trajektóriaként, amely az organizmus és a környezet kölcsönhatásainak állapotterében jelenik meg.

Az enaktivista felfogás kezdettől hangsúlyozza, hogy a fenomenológiai leírásnak – illetve annak, amit Varela neurofenomenológiának nevez²¹ – szerepet kell juttatni a kogníció elméletében. Bár teljesen más a kiindulópontja, Daniel Kahneman²² kétrendszer-elmélete hasonló következtetésre

21 Evan Thompson – Francisco J. Varela: *Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness*. *Trends in Cognitive Sciences*, 2001 (5):10, 418–425, [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(01\)01723-2](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(01)01723-2).

22 Daniel Kahneman: *Gyors és lassú gondolkodás*. Ford. Bányász Réka és Garai Attila. HVG Könyvek, Budapest, 2013.

jut. A két rendszer – az intuitív, gyors, energiahatékony, de pontatlan 1-es rendszer; és a szisztematikus, lassú, energiaigényes, de a logikai és matematikai problémákat sokkal jobban kezelő 2-es rendszer – nem az agy két elválasztható része, inkább kétféle működésmód, amelyeket a feladat típusa aktivál. Kahneman szerint – Thompsonnal és a kognitivistákkal egybehangzóan – a kognitív működésünk nagy része automatikus és gyors, az 1-es rendszerhez tartozik, de ha nehézségbe ütközünk, döntési ponthoz érünk vagy matematikai feladatot kell megoldanunk, akkor – a lehető leg-rövidebb időre – bekapcsoljuk a 2-es rendszert. Kahneman tulajdonképpen kísérleti neurofenomenológiát művel: a kognitív folyamat megélt minőségét társítja a kísérleti pszichológia eszközeivel.

Mondhatjuk-e azt, hogy a dinamikus szemlélet és az autoregresszív LLM-ek az 1-es rendszert írják le, míg a GOFAI a 2-es rendszert? A GOFAI társítása a 2-es rendszerrel megalapozott, és eszmetörténeti szempontból is jól indokolható: mint láttuk, már Simon megfogalmazta azt, hogy az ember logikai gondolkodásának absztrahálásával kell megalkotni az olyan szimbolikus mesterséges intelligenciát, amely azután modellje lesz az emberi kogníciónak. A dinamikus szemlélet és az 1-es rendszer társítását az indokolhatja, hogy mindkét esetben időben kibomló és nem algoritmizálható, nem lépésekre bontható folyamatokról van szó. Ezek a folyamatok nem modellezhetők klasszikus input-output műveletekkel, hanem feltételezik, hogy az organizmus, illetve az agy folyamatos és visszacsatolásokat tartalmazó kapcsolatban van a környezetével. Ebben a rendszerben a jelentések inkább mintázatként jelennek meg, mint szimbolikus formában.

6. Konklúzió

Jelen tanulmány a kogníció két metaforáját hasonlította össze. Kiindulópontja az a feltevés, hogy e két metafora egyben Herbert Simon hipotézise értelmében vett kvalitatív struktúraként is értelmezhető. Amellett is érveltem, hogy az LLM-jellegű mesterséges intelligencia közelebb áll a Wattvezérlő metaforájához és a dinamikus elmélethez, míg a GOFAI-típusú mesterséges intelligencia a klasszikus kognitivismus elmémmodelljét adja. Bár a két megközelítés egymás vetélytársa, egyetértek Henrique Mendes Gonçalves-szel²³ abban, hogy valójában nem teljesen összeférhetetlen

23 Henrique Mendes Gonçalves: *Enactivism and the Cognitivist Triad*. Central European University, Vienna, 2025. Doktori disszertáció. https://www.etd.ceu.edu/2026/goncalves_henrique.pdf. Utolsó megtekintés: 2026. augusztus 13.

elméletekről van szó. A két megközelítés összeegyeztetését tőle eltérően ugyanakkor nem abban látom lehetségesnek, hogy a klasszikus kognitivizmus elméleti kereteinek gyengítésével az enaktivizmus fogalmi rendszerét beillesztjük egy funkcionista és instrumentalista reprezentációs keretbe. Ehelyett inkább Daniel Kahneman²⁴ megközelítésével értek egyet: e két metafora az emberi kogníció két aspektusát ragadja meg, amelyeket Kahneman elmélete az intuitív 1-es rendszerként és a szisztematikus 2-es rendszerként ír le – hangsúlyozva, hogy nem különálló rendszerekről, hanem feladatfüggő működésmódokról van szó.

24 Kahneman: i. m.

A megismerés kettős rendszerei és a tudattalan metakogníció

1. A megismerés kettős rendszerei

A megismeréstudományok és ezen belül a kognitív pszichológia az elme tudományos tanulmányozását tűzte ki célul. Megközelítésükben az elme legfontosabb funkciója a megismerés. A megismerés azonban nem egy egységes rendszer, hanem az utóbbi pár évtized megismeréstudományi kutatásai szerint kettős felépítésű.¹ Ez a fejezet a gondolkodás kettős rendszereit foglalja össze.

A kognitív tudományban a kettős rendszerekre a legáltalánosabb megnevezés: az *első* típusú folyamatok és a *második* típusú folyamatok. A megkülönböztetés filozófiatörténeti gyökere Gilbert Ryle munkásságában rejlik.² A méltán híres oxfordi filozófus ún. *tudni, hogyan* (első típusú folyamat) vs. *tudni, hogy mi* (második típusú folyamat) distinkciója a következőket jelenti: a *tudni, hogyan* típusú tudás elsősorban a készségszintű képességeinket foglalja magában, míg a *tudni, hogy mi* típusú tudás a verbalizálható tényismereteket. Ryle az Oxfordban tanuló külföldi diákoknál azt figyelte meg, hogy azok számos *tudni, hogy mi* jellegű tudással rendelkeznek az angol nyelv grammatikájáról (például el

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.05

A szerző a PTE BTK Pszichológiai Intézetének egyetemi docense.
Email: kiss.szabolcs@pte.hu

- 1 Jonathan St. B. T. Evans: *Thinking Twice. Two Minds in One Brain*. Oxford University Press, Oxford, 2010; Jonathan St. B. T. Evans: Dual-Process Theories of Deductive Reasoning: Facts and Fallacies. In Keith J. Holyoak – Robert G. Morrison (szerk.): *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. Oxford University Press, Oxford, 2012, 115–134, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199734689.013.0008>.
- 2 Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Gondolat, Budapest, 1974; Gilbert Ryle: *Collected Essays 1929–1968. Collected Papers. Volume 2*. Routledge, London – New York, 2009, <https://doi.org/10.4324/9780203875308>.

tudják mondani, hogy mi is az a *present perfect*), de a folyékony beszéddel és írással már nehézségeik vannak. Ezzel szemben az angol anyanyelvű oxfordi diákok az anyanyelvükről *tudni, hogyan* típusú tudással rendelkeznek (tökéletesen beszélnek és írnak), de nem tudják megnevezni a grammatikai szakkifejezéseket.

A két típusú gondolkodás kulcsszerepet játszik a döntéshozatalban is. A közgazdasági Nobel-díjjal kitüntetett híres pszichológus, Daniel Kahneman az első típusú folyamatokat gyorsnak, míg a második típusú folyamatokat lassúnak tartja. Kahneman a munkásságában a döntéshozatalainkat nagyon sokszor segítő, gyors eljárásokként rendszerezi a különböző heurisztikákat, például az elérhetőségi, az érzelmi, vagy éppen a reprezentativitási heurisztikát.³ Az érzelmi heurisztika működésére jó példa a 2022-es magyarországi parlamenti választás, amikor is sokak szerint a Fidesz győzelmében a háborútól való *félelem* (elviszik a férfiakat katonának a frontra) döntő szerepet játszott.

A következő megközelítés az első típusú folyamatokat tudattalannak, míg a második típusú folyamatokat tudatosnak ítéli. Itt nincs módomban kitérni a tudattalan kutatása történetének hatalmas szakirodalmára Herbarttól kezdve a pszichoanalízisen (például Freud elsődleges vs. másodlagos folyamatai) át napjaink kognitív pszichológiájáig. Erről jó képet nyújt Pléh Csaba pszichológiatörténete.⁴ A megismerés kettős rendszerének a szempontjából azt emelném ki, hogy az olyan kulcsjelentőségű kognitív teljesítmény, mint az anyanyelv elsajátítása is alapvetően tudattalanul történik. Ezzel lehet szembeállítani a második típusú folyamatok körébe tartozó ún. *metanyelvi* tudatosságot. Ez alatt olyan jelenségeket értünk, hogy például a gyermeknek már van tudatos ismerete arról, hogy mi is egy szó mint nyelvi egység. A metanyelvi tudatosság fontos ugyan a nyelvelsajátításban, de nem *döntő* jelentőségű.

Az első típusú folyamatokat szokás *verbalizálhatatlannak* nevezni, a második típusú folyamatokat pedig *verbalizálhatónak*. Más szóval, az első típusú folyamatok szavakkal, illetve nyelvvel nem ragadhatóak meg, a második típusú folyamatok igen. Ide kapcsolódik az első típusú folyamatok *hozzáférhetetlensége* és a második típusú rendszer *hozzáférhetősége* is. A hozzáférhetőséget ebben az esetben a tudatosság és a nyelv szempontjából kell érteni.

Egy további megközelítés az első típusú folyamatokat *automatikusnak*, a második típusú folyamatokat *kontrolláltnak* gondolja. Az automatikus

3 Daniel Kahneman: *Gyors és lassú gondolkodás*. Ford. Bányász Réka és Garai Attila. HVG Könyvek, Budapest, 2013. A könyvről lásd Pléh Csaba: *Gyors és lassú. Élet és Irodalom*, 2013. május 10., 20.

4 Pléh Csaba: *A lélektan története*. Osiris Kiadó, Budapest, 2010.

rendszerre jó példák a túltanult működések: például az autóvezetés, biciklizés vagy a síelés. Ezek egy idő után annyira automatikussá válnak, hogy mindenféle kognitív kontroll nélkül elvégezhetőek. A kognitív kontroll nyelv segítségével történő egyedfejlődéséről Marton Klára monográfiája az útmutató.⁵

A *procedurális* vs. *deklaratív* dichotómiát is szoktuk az első, illetve második típusú folyamatok megnevezésére használni. Miként azt a terminusok jelentése is mutatja, a *procedurális*, első típusú folyamatok az eljárások készségeit jelentik, míg a *deklaratív* rendszer a kijelentésekbe formálható tudást. Ez a szembeállítás mint két különböző emlékezeti tudástípus is megjelent a kognitív pszichológiában. Jean Mandler klasszikus példája szerint a cipőfűző bekötése olyan *procedurális* tudás, amit nem tudunk kijelentésekbe önteni.⁶

Egy másik klasszikus dichotómia a két rendszer elkülönülését illetően az *implicit* vs. *explicit* dimenzió. Értelemszerűen az első típusú folyamatok *implicit*ek, míg a második típusúak *explicit*ek. Egy mára klasszikus könyvben Karmiloff-Smith az *implicit*–*explicit* dimenzió mentén összesen négy szintet különböztet meg.⁷ Voltaképpen ő is az eszmélés, illetve a tudatosulás szintjeiről beszél. Az információ elmebeli szerveződésének legalacsonyabb szintje az *implicit* szint, amely teljesen hozzáférhetetlen a tudatosság és a nyelv számára. Az ún. *explicit* 1-es szinten az információ *hozzáférhetővé* válik az elme más egységei számára, de még ez sem tudatos, és nem is verbalizálható. Az *explicit* 2-es szinten az információ már tudatos, de még verbalizálhatatlan. Karmiloff-Smith szerint jó példa erre az az eset, hogy bár le tudjuk rajzolni, hogy a városban miként lehet eljutni az A pontból a B pontba, de szavakkal ezt még nem tudjuk kifejezni. A térbeli reprezentáció tudatos tehát és vezérli a rajzolást, de nyelvileg még nem megragadható. S végül a negyedik szinten, ami az *explicit* 3-as szint, a reprezentáció már tudatos is és verbalizálható is. Ezen reprezentációs szintek közötti működésért az ún. *Reprezentációs Újrírás mechanizmusa* a felelős, ami a szerző szerint egy endogén, humánspecifikus jelenség. Karmiloff-Smith a művében sokszor említi, hogy ennek az újírásnak a segítségével az *elmebeli* információ hozzáférhetővé válik az elme számára.

- 5 Klára Marton: *Cognitive Control along the Language Continuum*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2024, <https://doi.org/10.1017/9781108992299>.
- 6 Jean M. Mandler: Representation. In Deanna Kuhn – Robert S. Siegler (szerk.): *Cognition, Perception, and Language*, Vol. 2. of William Damon (főszerk.): *Handbook of Child Psychology*. John Wiley & Sons, New York, 1998, 257–308.
- 7 Annette Karmiloff-Smith: *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, MA–London, 1992, <https://doi.org/10.7551/mitpress/1579.001.0001>.

Fontos megjegyezni, hogy ez a tanulmány is a megismerés *kettős* rendszereiről szól, azonban Karmiloff-Smith egy árnyaltabb, finomabb, részletesebb képet nyújt a reprezentációk szerveződéséről, amikor *négy* szintet különít el az implicit–explicit dimenzió mentén.

A két rendszer elkülönítésének egy további módja az ún. *szenzomotoros* vs. *konceptuális* szembeállítás. Természetesen a szenzomotoros rendszer felel meg az első típusú folyamatoknak, míg a konceptuális a második típusú folyamatoknak. Ezen szembeállítás talán legvilágosabb bemutatása az egyedfejlődési aspektus tárgyalását jelenti. A pszichológia történetében minden bizonnyal Jean Piaget tette a legtöbbet az ún. szenzomotoros intelligencia képviselője terén. A Piaget által leírt fejlődési szakaszok közül az első az ún. érzékszervi-mozgásos időszak, ami a csecsemőkort fedi le. Piaget alapvetően negatívan jellemezte ezt az időszakot: nincs ekkor még mentális reprezentáció, sem belső szemléleti kép, sem valódi fogalom. A tárgyfogalom is csak a szakasz végére alakul ki. Természetesen Piaget szerint is rengeteg minden történik ebben a periódusban (lásd például az ún. cirkuláris reakciók fejlődését), de számunkra ebben az esetben az a fontos, hogy a szenzomotoros működésben még nem beszélhetünk valódi konceptualizációról. Ez utóbbi csak egy későbbi fejlemény. A szenzomotoros és a fogalmi működés tehát történetileg így állítható szembe egymással.

Piaget-hez is kapcsolható a következő szembeállítás, amely szerint az első típusú folyamatok *szubszimbolikusak*, míg a második típusú folyamatok *szimbolikusak*. Piaget magyarul is megjelent könyvében a szimbólumképzés megjelenését a csecsemőkort végére, a szenzomotoros szakasz hatodik, utolsó alperiódusára, tehát körülbelül 18–24 hónapos korra teszi.⁸ Ebben az időszakban a szimbólumképzés több területen is megjelenik: utánzás, játék, nyelv (például szókincsrobbanás), belső szemléletes kép. A szimbolikus játékot Piaget azzal a példával szemlélteti, amikor a kisgyerek úgy mozgat egy dobozt a falon, mintha egy macska mászna a fára. (A doboz szimbolizálja a macskát, míg a fal a fát.) A szimbólumképzés a pszichológiában természetesen nem csak Piaget munkásságában jelenik meg. A teljes kognitív mozgalom egyik első és fontos felfogása az ún. szimbólumfeldolgozó paradigma.⁹ E szerint az elme egyik legjelentősebb funkciója a mentális szimbólumok manipulációja. Ebben a paradigmában vetődik fel később az a kérdés, hogy a mentális szimbólumok honnan

8 Jean Piaget: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Ford. Mérei Ferenc. Gondolat, Budapest, 1978.

9 Pléh Csaba: A szimbólumfeldolgozó gondolkodásmód és a szimbólumfogalom változatai/változásai. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk”. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Osiris–Századvég, Budapest, 1995, 149–172.

nyerik el jelentésüket. Ezt a szimbólumlehorgonyzás problémájának nevezzük.¹⁰ A szimbolikus szint mellett azonban számos szerző szerint létezik a megismerésnek egy ún. szubszimbolikus szintje is.¹¹ Így érkezünk tehát vissza a kogníció kettős rendszereihez.

Ezek a kettős rendszerek az általuk megkövetelt kognitív erőfeszítés mértéke szerint is elkülöníthetők. Az első típusú folyamatok *alacsony erőfeszítést* igényelnek, míg a második típusú folyamatok *magasat*. Idézzük itt fel az automatikus és a kontrollált szembeállítást is!

Az első típusú folyamatokat szokás *asszociatívnak* is nevezni, míg a második típusú folyamatok *szabályalapúak*. Az asszociáció fogalmának igen hosszú és jelentős szakirodalma van az ókori filozófiától napjainkig. Rapaport Dezső ezt Bacontól Kantig tekinti át.¹² Az asszociáció „diadalútjáról” a felvilágosodásban pedig ismét Pléh Csaba nyújt kiváló összefoglalást.¹³ Napjaink ún. konnekcionista megközelítéseiben voltaképpen az asszociációs felfogások reneszánszát láthatjuk.¹⁴ Az asszociatív szerveződéssel sokszor a szabályalapút, mint második típusú folyamatot állítjuk szembe. A szabálykövetésnek is hatalmas irodalma van a filozófiában, a pszichológiában és a szociológiában egyaránt. A filozófiában közzismerten Wittgenstein tette a legtöbbet a fogalom tárgyalása terén.¹⁵ A pszichológiában Piaget tanulmányozta a szabályjátékokat és az erkölcsi szabályok fejlődését a következményetikától a szándéketikáig. A szabálykövetés szerepéről a szocializációban pedig Tyler és Trinkner műve az informatív forrás, mivel a kötet részletesen kitér a jogi kompetenciára és annak neurális alapjai fejlődésére.¹⁶

- 10 Hernád István: A szimbólum-lehorgonyzás problémája. In Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1996, 207–223.
- 11 Paul Smolensky: A konnekcionizmus helyes kezeléséről. In Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Id. kiad., 87–136.; Csibra Gergely: Kognitív ellenforradalom vagy tudományos forradalom? In Pléh Csaba (szerk.): *A megismeréskutatás egy új útja: A párhuzamos feldolgozás*. Typotex Kft., Budapest, 1997, 327–347.
- 12 Rapaport Dezső: *Az asszociáció fogalomtörténete Bacontól Kantig*. Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest, 1939.
- 13 Pléh: *A lélektan története*. Id. kiad.
- 14 Pléh Csaba: *History and Theories of the Mind*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2008.
- 15 Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Atlantisz, Budapest, 1992; Saul A. Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982; Peter Winch: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Ford. E. Bártfai László. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988.
- 16 Tom R. Tyler – Rick Trinkner: *Why Children Follow Rules. Legal Socialization and the Development of Legitimacy*. Oxford University Press, Oxford, 2018, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190644147.001.0001>.

A következő szembeállításban az első típusú folyamatok az *intuitívek*, míg a második típusú folyamatok a *deliberatívek*. Az elsőre Noam Chomsky közismert munkássága óta egy klasszikus példa a nyelvi intuício jelensége, vagyis az az eset, amikor könnyen, erőfeszítés nélkül el tudjuk dönteni, hogy a *Nap a süt* szó soragrammatikus, míg a *Süt a nap* mondat jólformált. Az ilyen megérzésszerű folyamatokkal állíthatjuk szembe a megfontolást, a deliberációt igénylő problémákat.

Az első típusú folyamatokat szokás *kontextualizáltaként* is tekinteni, az *absztrakt*, második típusú folyamatokkal szemben. A híres Wason-feladatban például az ismerős, kontextualizált tartalom (például közlekedési vétség vagy csalódetekció) jóval könnyebbnek bizonyult, mint az absztrakt (betűket és számokat tartalmazó) verzió. Általános pedagógiai tapasztalat, hogy egy-egy kontextusba helyezett konkrét példa nagymértékben segíti az absztrakt jelenségek megértését.

Az első típusú folyamatok körébe tartoznak az összefoglaló néven *kognitív torzításoknak* nevezett pszichológiai jelenségek is. Ezek igen gyakori és gyors gondolkodásbeli eljárások, amelyek sokszor tévesek; ide sorolhatók a fentebb említett heurisztikák is. Egy másik konkrét példa a kognitív torzításra az ún. Dunning–Kruger-hatás, amely szerint a kevés tudással rendelkező személyek *túlbecsülik* a saját képességeiket, a szakértők viszont gyakran *alábecsülik* azokat. Ezekkel az első típusú kognitív torzításokkal a *normatív gondolkodás* második típusú folyamatait állíthatjuk szembe. A normatív gondolkodás racionális folyamata a formális logikára és a matematikai statisztikára épül.

A fentiekben tehát röviden áttekintettük az első, illetve második típusú folyamatok különböző szembeállításait napjaink kognitív pszichológiájában. Ezeket a folyamatokat a szakirodalom egyszerűen *első*, illetve *második rendszernek* is nevezi.

2. Tudattalan metakogníció

A tudatelméleti kutatások napjaink megismeréstudományának egyik központi fejezetét alkotják.¹⁷ A kettős rendszerek itt is megjelennek, amikor a csecsemők tudatelméleti képességeit *implicitnek*, az óvodások elmeolvasását *explicitnek* tartjuk. Korábbi munkáimban beszámoltam ezekről a kutatásokról, amelyekben a fő kérdések arra vonatkoznak, hogy

17 Lásd Diane Poulin-Dubois: *Theory of Mind in Childhood*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2025, <https://doi.org/10.1017/9781009413503>.

a gyermekek mikortól és hogyan képesek különböző mentális állapotokat (például hit, hiedelem, vélekedés, vágy, tudás, gondolat, szándék, érzelmek stb.) tulajdonítani önmaguknak és egy másik személynek.¹⁸ Ebben az alfejezetben olyan saját kísérletekről számolok be, amelyek nem csak a mentális állapotok *tulajdonítását* tesztelik, hanem az azokhoz való *introspektív hozzáférés* attribúcióját is. A mentális állapotokhoz való kitüntetett hozzáférés tulajdonításával az említett korábbi műveimben is foglalkoztam, az alábbiakban bemutatott két kísérlet azonban egy-egy fontos módosítást, illetve egy kiegészítő feladatot is tartalmaz. Voltaképpen ez az empirikus munkám *kísérleti filozófiának* is tekinthető.

A pszichológiai állapotokhoz való *kiváltságos hozzáférés* elgondolása szerint közvetlen, direkt hozzáféréssel rendelkezünk a saját intencionális állapotainkhoz, míg a másik személy mentális állapotait csak az ő (verbális) viselkedésén keresztül tudjuk reprezentálni. Az ún. privilegizált hozzáférés doktrínája legalább Descartes munkásságáig nyúlik vissza, akinek relevanciáját és a csálhatatlan belső szem felfogását szintén Pléh Csaba idézett pszichológiatörténeti munkája mutatja be. Megközelítésünkben a *népi pszichológiánk* egyik központi eleme, hogy sokszor kiváltságos hozzáférést *tulajdonítunk* a másik személynek. A hétköznapi szociális interakcióink során gyakran teszünk fel olyan kérdéseket a másik személynek, amelyek előfeltételezik a személy saját mentális állapotaihoz való privilegizált hozzáférését. Például: miért tetted ezt? Ilyenkor azt várjuk a másiktól, hogy válaszában, felhasználva a kiváltságos hozzáférését, magyarázatot nyújtson saját cselekedetének indokairól vagy motívumairól, közben pedig azt feltételezzük, hogy a másik személy *csálhatatlan belső szemmel* tekint a saját intencionális állapotaira, és képes azokról *verbálisan beszámolni*. Magyarán nemcsak mentális állapotokat tulajdonítunk a másik személynek, ahogyan azt a kortárs tudatelméleti kutatások teszik, hanem a saját pszichológiai állapotaihoz való kiváltságos hozzáférést is, továbbá úgy gondoljuk, hogy a saját pszichológiai állapotairól képes verbálisan beszámolni.

Empirikus vizsgálatunkban két kutatási kérdésre kerestük a választ. Az első kísérlet arra kérdezett rá, hogy mikor és hogyan sajátítja el a gyermek a mentális állapotokhoz való kiváltságos hozzáférés *tulajdonítását*. A második kísérlet azt tesztelte, hogy vajon a privilegizált hozzáférés tulajdonítása speciális esete-e az ún. másodrendű tudatelméletnek (például Anna úgy *véli*, hogy *tudja*, hol van a csokoládé). A másod-, illetve többrendű tudatelméleti képességek vizsgálata kitüntetett jelentőségű

18 Kiss Szabolcs: *Elmeolvasás*. Új Mandátum, Budapest, 2005; Kiss Szabolcs: *A logika egyedfejlődése és szociológiája. Szemelvények a megismeréstudományok köréből*. L'Harmattan–Könyvpont, Budapest, 2015.

napjaink kognitív tudományában, hiszen ezek a képességek jól illeszkednek az elme sokak szerint egyik legfontosabb ismérvéhez, a *rekurzíóhoz*.¹⁹ Rekurzíó alatt szerkezetismétlő beágyazást értünk.

2.1. Az első kísérlet

Az első kísérletben 28 négyéves, 35 ötéves és 37 hatéves gyermek (N=100) vett részt. Kutatási kérdésünk operacionalizálásaként Bartsch és Wellman mára klasszikussá vált tudatelméleti tesztjét módosítottuk.²⁰ Az eljárás során a gyermekek a következő, bábok segítségével előadott történetet látták. „Itt van Anna. Anna a cicáját keresi. A cica a szék alatt bújt meg. De Anna a zongora alatt keresi. Miért? Mit gondolsz?” Ennél a pontnál mentális állapotokra utaló választ vártunk a gyerekektől. Például: „Mert Anna azt *hiszi*, hogy ott van a cicája.” Ez eddig Bartsch és Wellman eljárása volt, amelyet a saját módosításunk követett. Miután a gyermek válaszolt a fenti kérdésre, Anna eltűnt a színről. Néhány másodperc elteltével Anna ismét megjelent a gyerekek előtt egy azonos kinézetű másik bábbal, mintha a bábok *ikrek* lennének. Ennél a mozzanatnál mindkét báb verbálisan beszámolt a saját mentális állapotáról, a gyermekeknek pedig az volt a feladata, hogy válasszák ki Annát a beszámolók alapján. „Nézd, itt van két lány. Miután meghallgattad őket, mondd meg nekem, hogy melyiküket láttad korábban, melyikük Anna!” Ezután következett a két báb önbeszámolója: (1) „Azt hittem, hogy a cicám a zongora alatt van”, illetve (2) „Azt hittem, hogy a cicám a szék alatt van.”

Úgy érveltünk, hogy ha a gyermek képes privilegizált hozzáférést tulajdonítani a cselekvő saját mentális állapotaihoz, akkor az első személyű verbális beszámoló alapján ki tudja majd választani Annát a két báb közül. A helyes válasz a második, szelekciós kérdésünkre az (1) számú beszámolót nyújtó báb választása.

Az első kísérlet első kérdésére adott válaszokat az alábbi hat kategóriába soroltuk: (1) Nem tudja; (2) Mentális állapotokra utaló válasz (például „A zongora alatt keresi a macskát, mert azt *hiszi*, hogy ott van.”); (3) További cselekvéses indokok (például „Mert *játszani* szeretne vele.”); (4) A bábjáték fizikai környezete (például „Mert nagyobb hely van a zongora alatt.”); (5) Észlelés (például „Mert legutóbb ott *látta* a cicáját.”);

19 Michael C. Corballis: *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2011.

20 Karen Bartsch – Henry Wellman: Young Children’s Attribution of Action to Beliefs and Desires. *Child Development*, 1989 (60):4, 946–964, <https://doi.org/10.2307/1131035>.

(6) Egyéb. A válaszkategóriák százalékos eloszlását az 1. táblázat foglalja össze. (Az ötévesek adatai itt nem állnak a rendelkezésünkre.) Fontos megjegyezni, hogy a cselekvéseket nem mindig és kizárólag a mentális állapotokkal magyarázzuk.

1. táblázat. Az első kérdésre adott válaszkategóriák százalékos eloszlása a kísérletben

Válaszkategóriák	Négyévesek	Hatévesek
Nem tudja	25	18,9
Mentális állapotok	35,7	32,4
További cselekvés indokok	21,4	5,4
A bábjáték fizikai környezete	7	16,2
Észlelés	0	8,1
Egyéb	3	18,9

A második kérdéssel – ami a szelekciós feladat volt – kapcsolatosan az alábbi eredmények születtek: a négyéveseknek pontosan 50%-a tudta kiválasztani Annát a két ikerbáb közül, tehát ők még teljesen véletlenszerűen választottak. Ezzel szemben az ötévesek 83%-a sikeresen azonosította Annát, míg a hatéveseknél ez az arány csaknem 100%-os volt.

2.2. A második kísérlet

A második kísérlet célja az első replikálása, valamint annak egy ún. másodrendű tudatelméleti teszttel való kiegészítése volt. A résztvevők itt is négy-, öt- és hatéves gyermekek (N=127) voltak. A másodrendű tudatelméleti teszt a mára szintén klasszikussá vált Perner és Howes által kidolgozott feladat volt.²¹ Ez a következőképpen néz ki: (1) Jani megmondja Marinak, hogy a csokoládét vagy a felső, vagy pedig az alsó fiókban hagyja. (2) Mari távozik a színről. (3) Jani úgy dönt, hogy a csokoládét a felső fiókban hagyja. Ezt a rövid történetet követően feltesszük a gyermekeknek a kontrollkérdést: „Tudja-e Mari, hogy hol

21 Josef Perner – Deborah Howes: ‘He Thinks He Knows’: And More Developmental Evidence Against the Simulation (Role-taking) Theory. In Martin Davis – Tony Stone (szerk.): *Folk Psychology. The Theory of Mind Debate*. Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA, 1992, 159–173.

van a csokoládé?” (A helyes válasz: nem.) Ezt követi a tesztkérdés, ami önreflexiós jellegű: „Ha megkérdeznénk Janit, tudja-e, hogy hol van a csokoládé, mit mondana?” (A helyes válasz: igen.) Ez a tesztkérdés annyiban önreflexiós, hogy Janinak a saját tudására vonatkozik, nem pedig a gyermekére.

A második kísérlet sikeresen replikálta az első kísérlet legfontosabb eredményét, miszerint a négyévesek még nem képesek, az öt- és hatévesek már képesek azonosítani Annát a verbális önbeszámolója alapján. Továbbá nem találtunk szignifikáns kapcsolatot a másodrendű tudatelméleti feladat (vagyis az önreflexiós tesztkérdés) és a privilegizált hozzáférés tulajdonítása (a szelekciós feladat) között.

Az első kutatási kérdéssel kapcsolatosan a következőket mondhatjuk el. Tudjuk, hogy a négyéves gyermekek többsége teljesíti a verbális hamisvélekedés-tesztet.²² Ez azt jelenti, hogy képesek mentális állapotot tulajdonítani egy másik személynek. A saját kísérleteinkben azt tapasztaltuk, hogy ebben az életkorban a gyermekek még nem tudják kiválasztani a főhőst annak első személyű verbális önbeszámolója alapján. A privilegizált hozzáférés tulajdonítására vonatkozó kérdésünkre véletlenszerűen válaszoltak. Mindez azt jelenti, hogy a gyermekek korábban képesek mentális állapotokat tulajdonítani a másik személynek, mint ahogyan privilegizált hozzáférést tulajdonítanak ezekhez az állapotokhoz. Azt gondoljuk, hogy a kísérleti, szelekciós feladatunk a lehető legminimálisabb követelménye a mentális állapotokhoz való kiváltságos hozzáférés tulajdonításának. Mint láttuk, a privilegizált hozzáférés tulajdonítása azon az előfeltevésen alapul, hogy a másik személy képes *verbálisan beszámolni* mentális állapotairól. Feltételezhető tehát, hogy ez egy későbbi fejlődési szakasz, mint az elsőrendű tudatelmélet kialakulása.

Peter Mitchell és munkatársai szerint az ötéves gyermekek rendelkeznek privilegizált hozzáféréssel a *saját* mentális állapotaikhoz.²³ Kísérleteinkben ez volt a legfiatalabb korosztály, amely már képes volt kiváltságos hozzáférést *tulajdonítani* egy másik személynek. Ez a két tény azt a gondolatot támasztja alá, hogy a privilegizált hozzáférés tulajdonításának a képessége előfeltételezi, hogy a gyermek *maga is* kitüntetett hozzáféréssel rendelkezik a saját mentális állapotaikhoz. Következésképpen: a kiváltságos hozzáférés tulajdonítása a saját mentális állapotokhoz való

22 Henry M. Wellman – David Cross – Julianne Watson: Meta-Analysis of Theory-of-Mind Development: The Truth about False Belief. *Child Development*, 2001 (72):3, 655–684, <https://doi.org/10.1111/1467-8624.00304>.

23 Peter Mitchell – Ulrich Teucher – Mark Bennett – Fenja Ziegler – Rebecca Wyton: Do Children Start Out Thinking They Don't Know Their Own Minds? *Mind and Language*, 2009 (24):3, 328–346, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2009.01365.x>.

introspektív hozzáférés felismeréséből, vagyis az arra való reflexióból származik.

Az az eredményünk, miszerint a második kísérletben nem találtunk szignifikáns kapcsolatot a szelekciós feladat és a másodrendű tudatelméleti teszt között, arra enged következtetni, hogy a gyermekek a szelekciós feladatot nem egy olyan *tudatos okoskodás* alapján oldják meg, mint: „Anna azt mondja, hogy azt hitte, a cica a zongora alatt van.”

Ennél a pontnál két értelmezés adódik: (1) *implicit másodrendű tulajdonítás*: a gyermekek Anna önbeszámolóját hallgatva egy gyors, *tudattalan*, beágyazott tulajdonítást végeznek („azt mondja, hogy azt hitte”); (2) egyszerű *elsőrendű tulajdonítás*: Anna önbeszámolójának a felismerése egyáltalán nem másodrendű mentálisállapot-tulajdonítás; önbeszámolója sokkal inkább csak egy viselkedéses indikációja az elsőrendű mentális állapotának. Az első értelmezés tekinthető *tudattalan metakogníciónak* is, hiszen itt Anna saját hitéről alkotott vélelméről van szó, csak hogy ez a tulajdonítás a gyermekek esetében éppen tudattalanul történik. A metakogníció és a tudatelmélet találkozásának igen jelentős szakirodalma van napjainkban.²⁴ Anna önbeszámolója *metareprezentációnak* is tekinthető, hiszen itt egy mentális reprezentáció (Anna vélekedése) ágyazódik be egy publikus reprezentációba (Anna kijelentésébe) – magyarul a reprezentáció reprezentációjáról van szó. Fontos megjegyezni, hogy a metareprezentáció nem szükségszerűen tudatos. A metareprezentációk szerepéről a kognitív tudományokban lásd a Dan Sperber szerkesztette szöveggyűjteményt.²⁵

A fenti két kísérlet feladatainak elemzésekor tehát felvetődött annak a lehetősége, hogy a gyermekek tudattalan metakogníciót mozgósítva oldják meg azokat. Ez az értelmezés szépen illeszkedik napjaink ún. procedurális metakogníciójának a szakirodalmába, ami egy aránylag új megközelítést jelent. A jövőbeli empirikus kutatások egyik fontos kihívása az lesz, hogy a fentiekben érintett két értelmezés (implicit másodrendű tulajdonítás vs. viselkedéses elsőrendű attribúció) között igazságot tegyen. Talán mondanunk sem kell, hogy ebben a kísérleti keretben a *tudatelmélet* (a főhős saját tudására vonatkozó önbeszámolója) és a *metakogníció* (az ismeretről való ismeret) elválaszthatatlanul összefonódik: a kettő voltaképpen *ugyanazt* a képességet jelenti.

24 Michael J. Beran – Johannes Brandl – Josef Perner – Joelle Proust (szerk.): *Foundations of Metacognition*. Oxford University Press, Oxford, 2012, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199646739.001.0001>.

25 Dan Sperber (szerk.): *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*. Oxford University Press, Oxford, 2000, <https://doi.org/10.1093/oso/9780195141146.001.0001>.

A disszociatív tudattalan fenomenológiája

Bevezetés: a személy strukturális disszociációja

A tudat disszociációra épülő modelljei reneszánszukat élik annak ellenére, hogy nincs teljes konszenzus a kutatók között sem a disszociáció fogalmának jelentése kapcsán, sem abban, hogy mely jelenségek képezhetik a disszociáció spektrumát.

A fogalom legkorábbi használata még nem a traumával, hanem az állati magnetizmussal (a mesmerizmussal) és a hipnózissal áll kapcsolatban. A disszociáció primer jelentése a tudat (vagy az ennek szinonimájaként használt tudatosság, személyiség, ego, elme) megosztottsága. Pierre Janet szerint páciensei kettős tudatossággal vagy személyiséggel rendelkeztek. Janet a hisztériát a személyes szintézis betegségének, a szintetizáló funkció gyengeségének tekintette. A személyiség hajlamos lehet a dezintegrációra, és – például traumatikus eseményeket követően – bizonyos disszociált funkciók és gondolatok szinte „önálló életre kelnek”. A dezintegráció súlyossága összefügg a traumatizáció súlyosságával.¹ A hisztériás betegek nem *lehasítják* a traumatikus élményt az elsődleges személyiségükről, hanem az élmények és azok emlékei soha nem is tudnak asszociatív kapcsolatba lépni az elsődleges személyiséggel. A traumatikus események az elme egy szeparált szegmensébe kerülnek (egy másik tudatosságot képeznek), és automatizmusok útján önálló életet élhetnek.² Ebben a megközelítésben

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.06

A szerző a DE BTK Filozófia Intézetének habilitált docense.
Email: horvath.lajos@arts.unideb.hu

- 1 Onno van der Hart – Martin J. Dorahy: History of the Concept of Dissociation. In Paul F. Dell – John A. O’Neil (szerk.): *Dissociation and the Dissociative Disorders. DSM-V and Beyond*. Routledge, New York, 2009, 3–26, <https://doi.org/10.1080/15299732.2010.511952>.
- 2 Kuritárné Szabó Ildikó – Molnár Judit: Bevezető gondolatok a disszociációról. In Kuritárné Szabó Ildikó – Molnár Judit – Nagy Anikó (szerk.): *Trauma-eredetű disszociáció. Elmélet és terápia*. Oriold és Társai, Budapest, 2018, 13–30, 15.

nincs szó hisztériás amnéziáról. Freud szerint a hisztériás amnézia vagy bénulás egy aktív védekező rendszer energiabefektetésének az eredménye. Freuddal szemben Janet disszociáció koncepciója nem rendelkezik adaptív céllal. Ahogy Kuritárné és Molnár fogalmaz: a disszociáció „lényegében az információfeldolgozó rendszer elégtelensége. A mentális funkciószint olyannyira alacsony, hogy egyes információk megkerülik az egót és létrehoznak egy másik, tudatos, de az elsődleges személyiség számára nem hozzáférhető tartományt az elmében.”³ A pszichoanalitikus mozgalomban a freudi elhárító-védekező folyamatokkal szemben Ferenczi fogja újra előtérbe állítani a személyiség traumával összefüggő fragmentációját. Ezek a „fragmentumok” szeparált személyiségként viselkednek, és nem is tudnak egymás létezéséről.⁴ A személyiség strukturális disszociációja újabb terminológiai innovációkat is életbe léptetett. Van der Hartot és munkatársait nem csak Janet, hanem Charles Myers munkái is inspirálták. Myers az első világháborúban traumatizált katonák megfigyeléséből vonta le azt a következtetést, hogy a traumával összefüggő disszociáció esetén a személyiség egy látszólag normális személyiségre (ANP) és egy érzelmi személyiségre (EP) hasad szét. Az utóbbi a múltban átélt traumatikus élményhez rögzül, és vélt fenyegetésre reagál a jelenben. A strukturális disszociációnak számos lehetséges kombinációja látott napvilágot.⁵

A strukturális disszociáció modellje az 1960-as években nem csak a személyiség megosztottságával, hanem a módosult tudatállapotok széles spektrumával is számolt, miközben megkülönböztette a normál és patológiás disszociációt. Újabb mérföldkőnek számított a disszociáció történetében a 20. század utolsó évtizedeiben uralkodó kontinuum-hipotézis, amely szintén szélesíti a disszociáció fogalmát. A kategoriális megközelítés (vagy tipológiai modell) szemben áll a dimenzionális megközelítésekkel, és leginkább Janet 19. századi koncepcióját képviseli. A DSM-5⁶ a disszociatív zavarok pozitív és negatív tüneteinek komplex sorozatát tartalmazza.⁷ A személyiség patológiás (strukturális) disszociációja kapcsán kialakult konszenzus szerint a disszociáció szétválaszthatja a személy pszichológiai működésének különböző aspektusait (például az

3 Uo.

4 Uo.

5 Onno van der Hart – Ellert Nijenhuis – Kathy Steele – Daniel Brown: Traumával összefüggő disszociáció. A konceptuális világosság elveszett és megtálatott. Ford. Végvári Edit. In Kuritárné Szabó–Molnár–Nagy (szerk.): *Trauma-eredetű disszociáció...* Id. kiad., 9–100, 81.

6 A DSM rövidítés a mentális zavarok diagnosztikai és statisztikai kézikönyvére utal, melyet az Amerikai Pszichiátriai Társaság (APA) készít és rendszeresen frissít.

7 Kuritárné Szabó–Molnár: Bevezető gondolatok a disszociációról. Id. kiad., 15.

emlékeket, affektusokat, gondolatokat stb.).⁸ A pszichoanalitikus Harold Blum szerint nincsenek világos határok a disszociáció védekező, reparatív és rendellenes funkciói között. Blum úgy gondolja, hogy a disszociáció elhárító mechanizmus, beleértve a tagadást, az izolációt és az én-hasadást (*splitting of the ego*). A disszociatív zavarok mögött többnyire súlyos kisgyermekkori fejlődési zavar és masszív, elhúzódó trauma állhat. Blum hangsúlyozza a disszociatív zavarban szenvedő páciensek közötti különbségeket is.⁹ A következő részben részletesebben megvizsgálom a disszociáció pszichoanalízisben játszott szerepét.

A disszociáció jelentősége a pszichoanalízisben

A disszociáció nem csak a pszichiátriában, az idegtudományban és a klinikai szakpszichológiában éli reneszánszát, hanem a relációs pszichoanalízis és a neuropszichoanalízis számára is alapvető jelenség. Különös módon Janet dezintegrációs és disszociációs elméletei a kortárs pszichoanalízisben is tovább élnek. Gondolhatunk itt Elizabeth Howellre, aki úttörő munkáiban számtalan pszichoanalitikus irányzatban mutatta ki a disszociáció hallgatólagos vagy éppen nagyon is nyilvánvaló jelenlétét. (Ez utóbbira jó példa a korábban említett Ferenczi munkássága.) Jody Messler Davies szerint, bár Freud a Breuerrel közösen írt *Tanulmányok a hisztériáról* előzetes közleményében használja először az elfojtás fogalmát, valójában még Janet „traumatikus disszociációját” érti rajta, és nem olyan elhárítási mechanizmust, amely a topográfiai és a későbbi strukturális modell alapvető sajátossága.¹⁰

Freud munkásságában Howell a strukturális disszociációnak négy különböző meghatározását véli felfedezni.¹¹ Azt azonban hangsúlyozza, hogy Freud már a kezdetektől fogva kritikus Janet második tudatosságával és Breuer hipnoid állapotával kapcsolatban is. Freud a következőképpen fogalmaz a *Tanulmányokban*:

8 Uo. 20.

9 Harold Blum: Dissociation and Its Disorders. *Psychoanalytic Inquiry*, 2013 (33):5, 427–438, 436, <https://doi.org/10.1080/07351690.2013.815058>.

10 Jody Messler Davies: Linking the “Pre-Analytic” with the Postclassical. Integration, Dissociation, and the Multiplicity of Unconscious Process. *Contemporary Psychoanalysis*, 1996, (32):4, 553–576, 554, <https://doi.org/10.1080/00107530.1996.10746336>.

11 Elizabeth Howell: *The Dissociative Mind*. Routledge, London and New York, 2005, 68–75.

Valójában nem arról van szó, hogy soha nem lett volna dolgom olyan tünetekkel, amelyek a tudat disszociált állapotaiban keletkeztek, és ezért arra kényszerültek, hogy ki legyenek zárva az énből. Ez gyakran az én esetemben is előfordult, de később képes voltam megmutatni, hogy az úgynevezett hipnoid állapot annak köszönhető elkülönítettségét, hogy benne egy pszichikai csoportosulás aktivizálódott, amelyet korábban az elhárítás hasított le az énről.¹²

Howell nincs egyedül azzal az állásponttal, hogy az elfojtásra és a cenzúrára alapozott *aktív elhárítást* is a disszociáció egy sajátos formájának tekintse.¹³

Sőt, retrospektív szemszögből úgy tűnik, hogy Anna O. és Emmy von N. is disszociatív identitászavarban szenvedett. Emmy von N. kapcsán Freud megállapítja: „a két állapot elkülönült az emlékezetében, és néha nagyon meglepetten hallgatta azokat a dolgokat, amiket a delírium apránként bevezetett a normális beszélgetéseibe”.¹⁴ Howell szerint Freudnál már a kezdetektől fogva kimutatható egy elhárításra és elfojtásra épülő disszociáció-modell.¹⁵ Harold Blum szintén úgy látja, hogy Anna O. terápiája és élettörténete bővelkedik a disszociatív tünetekben:

Az Anna O-ra vonatkozó irodalom figyelmen kívül hagyta kimondatlan rettegését attól, hogy elkapja és belehal a tuberkulózisba. Egész éjjel ébren volt, délután aludt, és módosult tudatállapotban ébredhetett fel. Amikor felkelt, azt mondta, hogy „kínzó”, és utána két hétig néma maradt. Apja halála után képtelen volt felismerni az embereket, apró személyes jegyek alapján próbálta azonosítani őket. Azonban Breuert felismerte, és képes volt angolul társalogni vele.¹⁶

Blum úgy gondolja, hogy a fenti, disszociatív állapotok módosult tudatállapotokra utalnak. Néhány tünet pedig mintha az énhasadás jele lenne, amelyben a személyiség egy valódi és egy hamis szelfre hasad szét.¹⁷

12 Joseph Breuer – Sigmund Freud: Studies on hysteria. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. II, 1893–1895*. Ford. James Strachey. The Hogarth Press, London, 1955, 286. A szerző fordítása – H. L.

13 Howell: i. m., 68–69.

14 Breuer–Freud: i. m., 96–97. A szerző fordítása – H. L. Vö. Philip M. Bromberg: *Standing in the Spaces. Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. Psychology Press, New York, 2001, 228.

15 Howell: i. m., 68.

16 Blum: i. m., 431. A szerző fordítása – H. L.

17 Uo.

A relációs pszichoanalízis az implicit emlékezeti kódolás és az indulatátvételi újraélések (*enactments*) analízisén keresztül bevezeti a nem-elfojtott tudattalan (*unrepressed unconscious*) koncepcióját. Clara Mucci azt hangsúlyozza, hogy Freud korai traumaelméletében, már a *Tanulmányok* előzetes közleményéhez írt absztraktjában is jelen van az akaratlagos elem. Az *Előzetes közleményben* pedig a traumát meghatározó jellemzőként írja le az eseményt kísérő fizikai állapotokat és a szándékos elfojtást. Mucci szerint Freud az implicit emlékezeti kódolás és az elárasztó testi reakciók jelentőségét is megfontolja, de ezeket az elfojtás javára háttérbe szorítja.¹⁸ A kisgyermek két-három éves kora előtt még képtelen explicit-epizodikus emlékek rögzítésére. A relációs traumák az analitikus szituációban a nem-verbális jelek (taktilis, vokális, olfaktorikus ingerek) hatására nem epizodikus emlékeként, hanem affektusok és szomatizációk sorozataiként aktiválódnak.¹⁹ Mucci szerint Freud azért kezd el kísérletezni az utólagosság (*Nachträglichkeit*) – vagyis az elhagyott traumaképződés – koncepciójával, mert alábecsüli a korai valós trauma és az azzal összefüggő disszociatív reakciók és zavarok jelentőségét.²⁰ Ehhez a megállapításhoz később még visszatérünk.

Mauro Mancia az implicit emlékezet harmadik formájának tekinti az ún. *affektív emlékezetet*, amely érzelmek, fantáziák és elhárítások mintázatainak kombinációja. Ezek a preszimbolikus képződmények magukba sűrítik az elhanyagolás vagy a pszichológiai és fizikai erőszak miatt kialakult frusztrációkat.²¹ Mancia szerint Freud közel állt az implicit emlékezet felfedezéséhez, de csak a fedőemlékek feltérképezéséig jutott el. Azt viszont egy „fantasztikus intuíciónak” tartja, hogy Freud olyan tapasztalatokról is ír, amelyekkel kapcsolatban már nem lehet (epizodikus) emlékeket feltárni, ennek ellenére tudhatunk róluk az álom közvetítésén keresztül. Freud azt is kifejti a *Rossz közérzet* című esszéjében, hogy a múlthoz tartozó érzelmi szituációk a jelenben zajló terápiában újra megtapasztalhatóvá válnak.²² Egy tapasztalat túlélését tehát a visszaemlékezés és a nem-visszaemlékezés (áttétel, újraélés) is biztosíthatja.²³

18 Clara Mucci: *Implicit Memory, Unrepressed Unconscious, and Trauma Theory*. In Giuseppe Craparo – Clara Mucci (szerk.): *Unrepressed Unconscious, Implicit Memory, and Clinical Work*. Karnac Books, London, 2017, 99–130.

19 Uo. 109–113.

20 Uo. 107.

21 Mauro Mancia: *Implicit Memory and Early Unrepressed Unconscious: Their Role in the Therapeutic Process*. In Craparo–Mucci (szerk.): *Unrepressed Unconscious...* Id. kiad., 27–54.

22 Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Ford. Linczényi Adorján. In *Uő: Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982, 327–407.

23 Mancia: i. m., 33.

Az implicit és explicit emlékezeti kódolás és a személyiség strukturális disszociációja tehát helyet talált magának a pszichoanalízisben, aminek köszönhetően újabb tudattalan-koncepciók jöttek létre, beleértve a fentebb említett nem-elfojtott tudattalant is. Így felmerül a kérdés, hogy vajon a fenomenológiai tudattalan szempontjából hogyan viszonyulhatunk a fentebb említett fejleményekhez.

A fenomenológiai tudattalan és a disszociáció

A fenomenológiával szemben az angolszász elmefilozófia már régóta vizsgálja a többszörös személyiségzavar, mai terminológiával élve a disszociatív identitászavar következményeit, amilyen például az elme megosztottsága vagy fragmentációja. Gondolhatunk itt Kathleen Wilkes vagy Daniel Dennett munkáira. Stephen E. Braude és Jennifer Radden pedig napjainkban is rendszeresen reflektál a disszociatív zavarok körül burjánzó fogalmi és módszertani vitákra.²⁴ De vajon hogyan viszonyul a fenomenológiai mozgalom a disszociatív jelenségekhez? Thomas Fuchs a borderline személyiségzavarral összefüggő disszociatív tüneteket és az énkoherencia megbomlását vizsgálta a *Töredezett ének (Fragmented selves)* című tanulmányában.²⁵ Ebben a tanulmányban Fuchs a temporalitás és a narratív identitás szempontjából elemzi az én megosztottságának lehetőségét. De vajon beépíthetőek-e a disszociáció következményei a fenomenológiai tudattalan átfogó elméletébe?

A fenomenológiai tudattalan hatókörét alaposan kiszélesítették a testemlékezettel, ezen belül is a fájdalom- és traumaemlékekkel kapcsolatos vizsgálódások. Gondolhatunk itt Fuchs, Anastasia Kozyreva és Michela Summa munkáira.²⁶ Úgy tűnik, hogy a fenomenológusok

24 Kathleen V. Wilkes: *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*. Clarendon Press, Oxford, 1998; Daniel D. Dennett: *Consciousness Explained*. Back Bay Books, New York, 1991; Stephen E. Braude: *First Person Plural. Multiple Personality and the Philosophy of Mind*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc., Lanham, MD, 1995; Jennifer Radden: *Divided Minds and Successive Selves*. The MIT Press, London, 1996.

25 Thomas Fuchs: *Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder*. *Psychopathology*, 2007, (40):6, 379–387, <https://doi.org/10.1159/000106468>.

26 Thomas Fuchs: *The Phenomenology of Body Memory*. In Sabine Koch – Thomas Fuchs – Michela Summa – Cornelia Müller (szerk.): *Body Memory, Metaphor and Movement*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2012, 9–22; Thomas

behatóan vizsgálják a traumával összefüggő disszociáció következményeit, beleértve a fent említett relációs pszichoanalízis fejleményeit és az implicit emlékezeti kódolást is. Nem túlzás ezért azt állítani, hogy napjainkban a fenomenológia a nem-tudatos intencionalitás és nem-reprezentálható – elsősorban testi-affektív – tapasztalati tartomány feltérképezésére is vállalkozott. Ehhez a tendenciához csatlakozott a közelmúltban Saulius Geniusas a fájdalom fenomenológiájáról írt monográfiájával.²⁷

A fenti fejleményeket szem előtt tartva mégis úgy gondolom, hogy a fenomenológiai tudattalan adós marad a disszociatív jelenségek leírásával. Ennek oka valószínűleg abban rejlik, hogy a kortárs fenomenológusok elsősorban Freud elfojtásra és elhárításra alapozott tudattalan-koncepcióit próbálták fenomenológiailag értelmezni, továbbfejleszteni vagy éppen cáfolni. A disszociatív zavarok és a személyiség strukturális disszociációjának jelentősége ezért háttérbe szorult.

Geniusas a husserli életműben a fenomenológiai tudattalan hét formáját különítette el. Ezek között az elfojtott tudattalant is megtaláljuk, de még nincs szó a disszociatív tudattalanról.²⁸ Témánk szempontjából a két jelentős típus a szedimentálódott és a horizontális tudattalan, amelyek főleg Husserl passzivitás-elemzésein alapulnak, és részben teret engednek az elfojtásnak is. Geniusas revideálja azt a nézetet, amely szerint a fenomenológiai tudattalan a freudi tudatelőttesre redukálható. Fontos megjegyezni, hogy a husserli elfojtás (vagy inkább használjuk az *elfedés* kifejezést) inkább a felbukkanó affekciók egy erősebb affekció révén való elnyomását jelenti, és nem az én és az elfojtott képzet közötti – patológikus következményekhez vezető – konfliktusról van szó. Geniusas hangsúlyozza, hogy Freud esetében a tudattalan képzetek, függetlenül attól, hogy mennyi erővel vagy energiával rendelkeznek, képtelenek belépni a tudatba. Tehát nem csak egy korábban szedimentálódott üres intenció felébresztéséről van szó. További nagyon jelentős mozzanat, hogy a fenomenológiai tudattalan valójában implicit módon adott (azaz jelen van) a tudatban.²⁹

Fuchs: Body Memory and the Unconscious. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzińska (szerk.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Springer, Dordrecht, 69–82, https://doi.org/10.1007/978-94-007-1848-7_4; Anastasia Kozyreva: *Phenomenology of Affective Subjectivity: Analyses on the Pre-Reflective Unity of Subjective Experience*. Universitätsbibliothek, Heidelberg, 2017; Michela Summa: *Spatio-Temporal Intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*. Springer, Dordrecht, 2014.

27 Saulius Geniusas: *The Phenomenology of Pain*. Ohio University Press, Athens, OH, 2020.

28 Saulius Geniusas: The Unconscious in Husserl's Phenomenology. *Human Studies*, 2025:48, 91–115, <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09726-5>.

29 Uo. 113.

A testemlékezeti tartomány feltérképezése valójában erre az implicit tudattalanra vonatkozik, beleértve a fájdalom- és traumaemlékek implicit emlékezeti rendszereit is. A pszichoanalízis és a fenomenológia között egy konvergencia alakult ki, amelyet összefoglalóan az implicit tudattalan vizsgálatának nevezhetünk. A fenomenológia tehát számol az implicit és explicit emlékezet közötti disszociációval, és ezen felül megpróbálja leírni a reprezentálhatatlan múlt jelenre gyakorolt hatását.

Vegyünk egy példát a Janet-féle disszociáció megnyilvánulási formájára! Egy középkorú házaspár éppen megteríti az asztalt, és a férj megkérdezi a feleségét: „Miért nem használjuk a másik késeket?” A feleség erre dühkitörés közepette azt válaszolja: „Azt hiszed, olyan ostoba vagyok, hogy még egy asztalt sem tudok megteríteni?” A feleség heves reakciója miatt a férj is dühös lesz, és veszekedni kezdenek. Farina és Meares szerint ebben az esetben egy relációs trauma tipikus példáját érhetjük tetten. A feleség kisebb sokkhatásokat élhetett át, ezek összekapcsolódtak, és egy tudattalan traumatikus emlékezeti rendszert, egy *fixa ideát* hoztak létre. Ez a traumatikus anyag sem az elhárítással, sem a célokkal nincs összefüggésben. Jelentéktelen események eredményezik, és igen gyakori a klinikai tapasztalatban. Az alanyt elárasztják a vehemens érzelmek, és tudtán kívül is a múlt fogságába – disszociatív állapotba – kerül.³⁰

A fenomenológiai tudattalan szempontjából az ilyen és ehhez hasonló jelenségeket az affektív-retroaktív ébresztés típusaként kezelhetjük. Fuchs ugyan nem említi a retroaktivitás fenomenológiai problémáját, de a testemlékezettel kapcsolatos megállapításait Kozyreva és Summa már az affektív-retroaktív ébresztés tükrében fogalmazza újra.³¹ Gondoljunk csak Aharon Appelfeld önéletrajzi beszámolójára, amely szerint a háború nyomait ő a csontjaiban hordozza, és egy apró inger is elég ahhoz, hogy összeressenjen és visszahelyezkedjen a háborús szituációba.³² A Fuchs által sokat idézett példában egyfajta implicit visszaemlékezés veszi kezdetét, amely nem-reprezentálható traumatikus tapasztalatok nyomaira és utóhatásaira épül. Az implicit (nem-reprezentálható) tudattalanként értett fenomenológiai tudattalan alternatívát nyújtott a freudi elfojtással szemben, és nagyon úgy tűnik, hogy a traumával összefüggő disszociációhoz is szorosan kapcsolódik. Itt azonban még nem beszélhetünk a személyiség strukturális disszociációjáról. A fent említett szerzők elsősorban az explicit és implicit emlékezeti kódolás különbsége révén próbálják

30 Benedetto Farina – Russell Meares: The Traumatic Disintegration Dimension. In Martin J. Dorahy – Steven N. Gold – John A. O’Neil (szerk.): *Dissociation and the Dissociative Disorders: Past, Present, Future*. Routledge, London, 2023, 13–38, 16.

31 Kozyreva: i. m., 149–157; Summa: i. m., 294–307.

32 Fuchs: *Body Memory and the Unconscious*. Id. kiad., 79.

megreformálni a fenomenológiai tudattalan hagyományos, Husserl és Merleau-Ponty által megalapozott képét. Találhatunk viszont olyan interdiszciplináris megközelítést is, amelyet a fenomenológia inspirált, és amely túllép az emlékezeti rendszerek közötti „disszociáció” elemzésén is.

Nem feltétlenül csak az implicit és explicit emlékezet közötti megkülönböztetés segítségével alapozhatunk meg egy egyáltalán nem, vagy csak fokozatosan reprezentálható elemekből álló fenomenológiai tudattalant. A pszichoanalitikus Donnel B. Stern kifejezetten fenomenologikus módon jár el akkor, amikor saját klinikai tapasztalatai alapján a tudattalan disszociált aspektusait egyfajta *létállapotnak* tekinti, és arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan keletkezhet új értelem a preszimbolikus képződmények fokozatos integrációja révén. Amint azt fentebb már láttuk, Clara Mucci szerint Freud az utólagos traumaképződés (*Nachträglichkeit*) lehetőségének elemzésével háttérbe szorította a disszociációt. Donnel B. Stern viszont az utólagosságnak nagy jelentőséget tulajdonít a disszociált tartalmak tudatosításában. Úgy tűnik, hogy Stern a tudatos én által még nem regisztrált múltbéli események retroaktív ébresztését és átdolgozását vizsgálja a terápiás szituációban. A freudi utólagosság az analitikus mező feszültségterében megy végbe, fenomenológiai nyelven fogalmazva: egyfajta retroaktív értelemképződésként.³³

A kialakulatlan tapasztalat fenomenológiája

A terápiás tapasztalatai alapján Donnel B. Stern nagy jelentőséget tulajdonít a freudi utólagosságnak. Clara Muccival szemben nem a valós trauma leértékelését látja benne, hanem a disszociáció feloldásának egy lehetőségét. A terápiában lezajló újraélésekből álló áttételi reakciókat is az utólagosság egy formájának tekinti, sőt, a *Nachträglichkeit* nála az elmeműködés általános formája lesz. Az elme az előre és visszatekintő narratívák konstrukciója révén folyamatosan mentális időutazásokat végez. Ez a folyamat lehet tudatos vagy kevésbé tudatos, de a legfontosabb mozzanat az, hogy megváltoztatja az én állapotát, hozzájárul a személyes azonosság fenntartásához és megújításához. Stern szerint a disszociált tudattartalom vagy szelfállapot az az ismeretlen „valami”, amin a terápiában zajló utólagos értelmezés kifejti a hatását. Az utólagosság nem a semmiből terem új értelmet, hanem a személyiség vakfoltjaira próbál

33 Vö. Horváth Lajos – Szummer Csaba: Spontán értelemképződés és retroaktivitás pszichoanalitikus és fenomenológiai perspektívából. *Többlék*, 15:(2), 65–90.

rátapintani. Stern tehát a *Nachträglichkeit* általános meghatározásához csatlakozik. Az utólagosság esetén nincs szükség szexuális érése vagy olyan egyéb „küszöbökre”, amelyek retrospektív értelemmel ruháznák fel a múltat. A múlt retrospektív feldolgozását Stern elválasztja a freudi vagy laplanche-i pszichoszexuális fejlődési modellektől, de ez nem jelenti azt, hogy lebecsülné a gyerekkori abúzus traumatizáló hatásait. Stern megfogalmazásában a *Nachträglichkeit* maga a kronológiai idővel szembeállítható *kairosz*: nem mérhető, hanem szubjektív, előre és visszafelé áramló idő. A *kairosz* az emberi tapasztalat alapvető időszerkezete, amelynek a lényege az, hogy a múlt hatással van a jelenre, és a jelen maga is alakítja a múltat. A disszociáció problémája úgy illeszkedik ebbe a képbe, hogy a *Nachträglichkeit* valaminek az újraírása, aminek sohasem volt explicit jelentése.³⁴

Sternre számos filozófus és pszichológus hatott, például William James, Gadamer, Merleau-Ponty, Sullivan és Laplanche.³⁵ A disszociált kialakulatlan tapasztalat (*unformulated experience*) a laplanche-i enigmatikus jelölő újabb megközelítése, egyfajta „potenciális tapasztalat”, amely artikulációra és megértésre vár. A lehetséges vagy kialakulatlan tapasztalat holisztikus, és erős affektív intenzitással bír. Stern nem csak a távoli múlt pontosabb értelmezését érti az utólagosság alatt. Egy alapvetőbb jelenségről van szó: látszólag minden pillanat determinálja a soron következőt, de két pillanat közé egy bizonytalansági faktor ékelődik, egy nehezen reflektálható mozgástér. Minden aktuális pillanat a következő pillanat kialakulatlan tapasztalata lehet.³⁶ Az elme folyamatosan, spontán módon megújítja magát, tartalmi folyamatos átalakulásokon mennek keresztül. Az elmeműködésben a múlt és a jelen konstruktív és rekonstruktív viszonyban van egymással, miközben spontaneitás, nyitottság, sőt kíváncsiság is jellemzi. Disszociáció akkor keletkezik, amikor a múlt és a jelen közötti kölcsönös kapcsolat megszakad. Stern értelmezése szerint a disszociáció egy elsődleges elhárító és énvédő folyamat az emberi pszichében.³⁷

Az időbeliség szempontjából a disszociáció akkor következik be, amikor az elménkben a *kairosz* spontaneitásával éppen alakulóban lévő tapasztalat

34 Donnel B. Stern: *Unformulated Experience, Dissociation, and Nachträglichkeit*. *Journal of Analytical Psychology*, 2017 (62):4, 501–525, <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12334>.

35 Donnel B. Stern: *Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*. The Analytic Press, London, 2003.

36 Stern: *Unformulated Experience, Dissociation, and Nachträglichkeit*. Id. kiad., 503.

37 Uo.

elviselhetetlenné válik. A múlt és a jelen egymásra gyakorolt hatása egyszerűen nem megy végbe, vagy inkább tudattalanul eltávolodunk tőle – nem „engedjük”, hogy végbe menjen. És ezen az úton a tapasztalat, amely a múlt és a jövő közötti kölcsönös hatásnak (illetve a jövő anticipációjának) az eredménye lett volna, egyszerűen nem jön létre. Ilyen körülmények között azt mondhatjuk, hogy a szubjektivitás egy tudattalan elhárítás miatt a kialakulatlan állapotban rögzül, képtelen a változásra, növekedésre és az értelemadásra. A *kairosz* akadályokba ütközött és az elme megfagyott.³⁸

A múlttal szembeni elhárító reakció nem egy, már korábban megformált és értett tapasztalat elfojtása, utólagos eltorzítása vagy elfejtése; a disszociáció azt jelenti, hogy a tapasztalat már a kezdetektől fogva nem volt reprezentálható.³⁹ Stern nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy az álom közvetítésével részben vagy akár egészében integrálhatóvá váljon a kialakulatlan tapasztalat. Visszatérő álmaiban az egyik páciense képtelen volt felemelni egy nehéz kockát, amelyről később, a terápiás dialógus során kiderült, hogy az a páciens, George passzív létállapotát jelképezte. Egy másik páciens, Robert pedig még 70 évesen is szenvedett a kisgyermekkor elhanyagolástól, és nagy valószínűséggel abúzus áldozata is volt. A terápiás dialógusba gyakran beszűrődött a páciens álmaiban rendszeresen felbukkanó padlás.⁴⁰

Sternnél a disszociatív tudattalan kialakulatlan tapasztalatokból áll. Vannak olyan tapasztalatok, amelyek az aktív elhárítás következtében válnak disszociálttá, és vannak olyanok, amelyek a megfelelő szelfállapotra vagy intencióra várnak, mielőtt aktualizálódhatnak. Stern megkülönbözteti a *passzív* vagy *gyenge* és az *erős* értelemben vett disszociációt. A gyenge disszociáció az olyan gyakori esetekre vonatkozik, amelyek során, mivel figyelmünk valami másra irányul, elmulasztjuk bizonyos jelentések meghatározását. Az erős disszociáció értelmében valamilyen jelentést kialakulatlan formájában tartunk fenn énvédelmi okokból. Ide sorolhatók az én számára túlságosan fájdalmas, traumatikus tapasztalatok. Stern szerint azonban az erős értelemben vett disszociáció nem feltétlenül patológiás.⁴¹ Stern azon analitikusokhoz csatlakozik, akik közelebbi kapcsolatot szeretnének kialakítani a traumakutatásokkal, de a disszociációt nem csak a patológia szempontjából vizsgálja. A projekciók

38 Uo. A szerző fordítása – H. L. Kiemelés az eredetiben.

39 Uo.

40 Uo.

41 Donnel B. Stern: Dissociation and Unformulated Experience. A Psychoanalytic Model of Mind. In Dorahy–Gold–O’Neil (szerk.): *Dissociation and the Dissociative Disorders*. Id. kiad., 341–351, 347.

és újraélések nemcsak az analízisben, hanem általában a mindennapi interszónális mezőben is jelen vannak. „Az elhárítás céljából mindannyian ugyanolyan módon disszociálunk, és mindannyian tudattalanul színre visszük a disszociált jelentéseket.”⁴² Ezt az általános megállapítást azzal egészíti ki, hogy természetesen nagy egyéni eltérések lehetnek a disszociatív újrarájátszások megértésében és feldolgozásában. A patológiás disszociáció esetén rendkívül repetitívek és merevek az újrarájátszások, ez egyben a szubjektum képzelőerejének beszűkülésére is utal.⁴³

A disszociatív tudattalan fenomenológiai megközelítése

Végül azzal a kérdéssel szeretném zárni ezt a tanulmányt, hogy vajon milyen hatással lehet a disszociáció reneszánsza a fenomenológiai tudattalan átfogó koncepciójára. A fenomenológiai tudattalannal kapcsolatos közelmúltbeli irodalom alapján úgy tűnhet, hogy a fenomenológusok a disszociatív jelenségek rovására az elfojtás értelmezését helyezték előtérbe. Ezt az elnagyolt megállapítást azonban árnyalniuk kell, hiszen, amint azt fentebb is láttuk, napjaink fenomenológiai vizsgálódásai nagyon markáns különbséget látnak az implicit és explicit tudatosság, illetve emlékezeti formák között. Fuchs a testemlékezetet az implicit emlékezet egy bizonyos formájának tekinti, újabban pedig Geniusas, miközben a fájdalomtapasztalattal kapcsolatos disszociációt elemzi, implicit eleven jelenről és implicit temporalitásról ír.⁴⁴ Donnel B. Stern megállapításához visszatérve, úgy tűnik, hogy nem csak a pszichoanalízis, hanem a fenomenológia is jelentős dialógust folytat a traumakutatásokkal.⁴⁵

Amivel viszont adós marad a fenomenológia, az a trauma következményeként előálló strukturális disszociáció, mely a pszichiátriai és egyéb klinikai vizsgálatok alapján egy alapvető antropológiai sajátosságnak tűnik. Milyen megállapításokat tehetne erről a jelenségről a fenomenológia? Felmerül a kérdés, hogy a fenomenológiai tudattalan tartalmazhat-e olyan lehasított, autonóm öntudattal (szelférzettel) rendelkező asszociatív csoportosulásokat, amelyek az aktuális ént adott esetben kilendítik a

42 Uo. 348.

43 Uo. 348–349. A szerző fordítása – H. L.

44 Geniusas: The Unconscious in Husserl's Phenomenology. Id. kiad.

45 Natalie Depraz: Trauma and Phenomenology. *Eidos*, 2018 (2):4, 53–74.

középpontból. Az énkoherenca sérülése és a potenciális alterek (személyiség részek) lehetősége átformálhatja a fenomenológiai tudattalanban zajló passzív-implicit folyamatokról alkotott képet. Nicholas Smith megkísérelte a husserli passzív szintézis horizontján értelmezni a freudi elfojtás és elhárítás mechanizmusait. Marosán szerint viszont Smith adós marad az elfojtás azon meghatározásával, amely az én konstitúciós rétegei között támadó konfliktusok és feszültségek révén keletkezik.⁴⁶ Marosán kérdésfelvetésével egyre közelebb kerülünk a személyiség strukturális disszociációjának fenomenológiai megfontolásához is, amely sem a reproductív visszaemlékezésben, sem a fantázia működésében jelen lévő énhasadással nem azonosítható. Hogyan képződnek a korábban leülepedett értelemalakzatokból, emlékekből és affektusokból a tudatos ént félreszorító és viszonylagos autonómiával bíró énérzetek? Hogyan lehetne fenomenológiailag megragadni a személyiség strukturális disszociációját? Mi történik ezekben az esetekben a fenomenológiai tudattalan alapszerkezetével? Ebből a szempontból az implicit és explicit emlékezeti feldolgozás közötti disszociáció – melyet a testemlékezeti paradigma hangsúlyoz – csak részleges magyarázatnak ígérkezik. Hiszen a cél nem pusztán a poszttraumás intrúziók fenomenológiai értelmezése, ugyanis fennáll az én megkettőződésének vagy akár megtöbbszöröződésének a lehetősége is. Ebben a rövid tanulmányban pusztán azt szerettem volna megmutatni, hogy a fenti kérdésekre Donnel B. Stern segítségével adhatalunk egy fenomenológiai szempontból is megalapozott választ.

46 Marosán Bence Péter: Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2021 (65):1, 65–85.

Az árnyék lakomája Hús, szenvedés és a modern tudattalan

Bevezetés. Húsevés, tudattalan és etikai ambivalencia a modernitásban

A húsevés a modern társadalmakban olyan mindennapi gyakorlatként jelenik meg, amely ritkán válik reflexió tárgyává. Kulturálisan normalizált, intézményesített és nyelvileg is semlegesített aktus, amely többnyire a biológiai szükséglet, az egyéni preferencia vagy a hagyomány kategóriáiban kerül elbeszélésre. Ugyanakkor az állati test elfogyasztása olyan etikai és pszichés feszültségeket hordozhat, amelyek nehezen illeszthetők össze a modern szubjektum önképével, különösen egy olyan kulturális közegben, amely deklaráltan nagy hangsúlyt fektet az empátiára, a szenvedés minimalizálására és a morális érzékenységre.¹

A húsevés körüli morális ambivalencia a kortárs szakirodalomban gyakran a „húsparadoxon” fogalmával kerül leírásra: az emberek egyszerre képesek empátiát érezni az állatok iránt, miközben aktívan részt vesznek azok elfogyasztásában.² A jelenség magyarázatára elsősorban

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.07

A szerző az ELTE PPK Pszichológiai Intézetének egyetemi adjunktusa.
Email: toman.edina@ppk.elte.hu

- 1 Brock Bastian – Steve Loughnan – Nick Haslam: The Psychology of Eating Animals. *Current Directions in Psychological Science*, 2014 (26):4, 104–108, <https://doi.org/10.1177/0963721414525781>.
- 2 Steve Loughnan – Nick Haslam – Brock Bastian: The Role of Meat Consumption in the Denial of Moral Status and Mind to Meat Animals. *Appetite*. 2010 (55):1, 156–159, <https://doi.org/10.1016/j.appet.2010.05.043>; Klaudia Modlinska – Wojciech Pisula: Selected Psychological Aspects of Meat Consumption – A Short Review. *Nutrients*. 2018 (10):9, 1301, <https://doi.org/10.3390/nu10091301>.

kognitív és szociálpszichológiai modellek születtek, amelyek a disszonancia csökkentésének mechanizmusait hangsúlyozzák.³ Ezek az értelmezések azonban többnyire a tudatos racionalizációk szintjén maradnak, és kevésbé vizsgálják azt a mélyebb pszichés és filozófiai struktúrát, amely lehetővé teszi e disszonancia tartós fenntartását.

Jelen tanulmány mellett érvel, hogy a húsevés morális kérdése nem érthető meg kizárólag normatív etikai vagy kognitív pszichológiai keretek között. A jelenség mélyebb rétegeiben egy olyan tudattalan etikai ambivalencia működhet, amely a modernitás pszichés szerkezetéhez kapcsolódik. Amikor *modern tudattalanról* beszélek, nem a klasszikus freudi értelemben vett, individuális elfojtásokra épülő ösztönmodellre utalok, hanem arra a kulturálisan szervezett pszichés térre, amelyben a vágy és az agresszió a civilizációs rend részeként átalakul, internalizálódik és morálisan kezelhető formát ölt,⁴ illetve amelyben a racionalitás és az etika esztétikai és instrumentális szerkezetekbe szerveződik.⁵ Ebben az értelemben a húsevés nem pusztán táplálkozási gyakorlat, hanem etikai határhelyzet: olyan reláció, amelyben az emberi szubjektum a nem-emberi Másikhoz az élet elvétele és a test bekebelezése révén viszonyul, miközben e reláció etikai dimenziója kulturálisan és nyelviileg el van fedve. Az állati test átalakul „hússá”, az élő-lény termékké, a szenvedés pedig láthatatlanná válik – nem pusztán technikai vagy gazdasági okokból, hanem azért, mert a modern etikai rend működéséhez szükség van erre az elnémitásra.⁶ A tanulmány a hús fogalmát nem semleges leíró kategóriaként, hanem kulturálisan és nyelviileg terhelt jelölőként használja. Az „állati eredetű termékek” kifejezés tudatosan nem kerül alkalmazásra, mivel az elemzés tárgya éppen az a pszichés és diszkurzív eltolás, amelyben az állati test leválik az élő-lényről, és termékként, illetve elfogyasztható anyagként jelenik meg. A hús ebben az értelemben nem általánosító gyűjtőfogalom, hanem annak a határhelyzetnek a megnevezése, ahol a test, az erőszak és az etikai felelősség kérdései összesűrűsödnek.

3 Leon Festinger: *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press, Stanford, 1957, <https://doi.org/10.1515/9781503620766>; Melanie Joy: *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. Conari Press, San Francisco, 2010.

4 Sigmund Freud: *Civilization and Its Discontents*. Ford. Joan Riviere. Hogarth Press, London, 1963.

5 Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ford. Edmund Jephcott. Stanford University Press, Stanford, 2002.

6 Jacques Derrida: *Eating Well, or the Calculation of the Subject*. In Eduardo Cadava – Peter Connor – Jean-Luc Nancy (szerk.): *Who Comes After the Subject?* Routledge, New York – London, 1991, 96–119.

A tanulmány célja nem normatív állásfoglalás a húsevés kérdésében, és nem is morális ítéletalkotás. Sokkal inkább egy olyan filozófiai-pszichodinamikus értelmezési keretet kísérel meg kidolgozni, amelyben a húsevés mint az etikai felelősség, a tudattalan ambivalencia és a szubjektum önazonosságának metszéspontja válik láthatóvá. A vizsgálat Freud ösztönelméletére és a bekebelezés archaikus logikájára,⁷ Jung árnyékfogalmára,⁸ valamint Julia Kristeva *abjekt*elméletére támaszkodik,⁹ kiegészítve Derrida nyelv- és hatalomkritikájával,¹⁰ illetve Levinas és Beauvoir relációs etikájával.¹¹

E megközelítésben az etika nem elsősorban szabályrendszerként, hanem tapasztalatként jelenik meg: annak felismeréseként, hogy a Másikhoz fűződő viszony mindig megelőzi a tudatos döntést. A húsevés így nem csupán választás kérdése, hanem annak a pszichés és kulturális térnek a jelzője, amelyben a modern szubjektum saját vágyához, agressziójához és felelősségéhez viszonyul. A tanulmány ennek az ambivalens térnek a feltárására tesz kísérletet abban a reményben, hogy a húsevés kérdése nem lezárható válaszként, hanem reflexív problémaként válik értelmezhetővé.

Morális disszonancia és a húsevés normalizációja

A húsevéshez kapcsolódó etikai feszültség egyik legszélesebb körben vizsgált leírását a „húsparadoxon” fogalma adja, amely arra a jelenségre utal, hogy az emberek képesek empátiát érezni az állatok iránt, miközben rendszeresen részt vesznek azok elfogyasztásában.¹² Ez a paradoxon nem pusztán egyéni inkonzisztencia, hanem kulturálisan stabilizált pszichés állapot, amelyet a modern társadalmak intézményes gyakorlatai és diskurzusai folyamatosan fenntartanak. Festinger kognitív disszonanciaelmélete¹³ klasszikus keretet

- 7 Sigmund Freud: *Totem and Taboo*. Ford. James Strachey. Routledge – Taylor & Francis, London – New York, 2004; Sigmund Freud: *The Ego and the Id*. Ford. Joan Riviere. Hogarth Press, London, 1927.
- 8 Carl Gustav Jung: *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. Routledge – Taylor & Francis, London – New York, 2014.
- 9 Julia Kristeva: *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Ford. Leon S. Roudiez. Columbia University Press, New York, 1982.
- 10 Derrida: i. m.
- 11 Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Ford. Alfonso Lingis. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.
- 12 Loughnan–Haslam–Bastian: i. m.
- 13 Festinger: i. m.

kínál e feszültség megértéséhez. A disszonancia akkor keletkezik, amikor az egyén viselkedése és értékei ellentmondásba kerülnek egymással, és pszichés nyomást gyakorolnak az Én koherenciájára. A húsevés esetében ez az ellentmondás az empátia normája és az állati élet kioltásában való részvétel között feszül. A disszonancia azonban ritkán vezet a viselkedés megváltoztatásához; sokkal gyakoribb, hogy az értelmezési keretek módosulnak oly módon, hogy az ellentmondás pszichésen kezelhetővé váljon. Joy a húsevés kulturális igazolásait három alapvető narratívában foglalja össze: a húsfogyasztás „természetes”, „szükséges” és „normális” (*natural, necessary, normal*).¹⁴ Ezek a narratívák nem pusztán érvelési stratégiák, hanem kollektív elhárító mechanizmusokként működnek, amelyek lehetővé teszik, hogy az etikai kérdés egyáltalán ne jelenjen meg problémaként. A „normalitás” diskurzusa – amint arra Joy is rámutat – különösen erős: ami kulturálisan normálisnak számít, az jellemzően nem igényel folyamatos reflexiót vagy igazolást. A húsevés ebben az értelemben gyakran kikerül az explicit etikai mérlegelés köréből, miközben továbbra is mélyen érinti az értékek szintjét. Az „értékek” itt nem normatív elvek összességét jelentik, hanem azokat az implicit morális és affektív orientációkat, amelyek a szubjektum önképét és a Másikhoz való viszonyát szervezik.

Empirikus kutatások is alátámasztják, hogy a húsevés és az empátia közötti feszültség kezelésére az emberek gyakran alkalmaznak pszichológiai távolítást és racionalizációt. Modlinska és Pisula kimutatták,¹⁵ hogy a húsfogyasztók hajlamosak az elfogyasztott állatok mentális és morális státuszát alacsonyabbnak értékelni, mint azokét az állatokét, amelyekhez érzelmileg kötődnek. Bastian, Haslam és Loughnan szerint ez a folyamat nem pusztán kognitív torzítás, hanem az identitás fenntartásának eszköze: az empátia szelektív működtetése lehetővé teszi az Én erkölcsi integritásának megőrzését.¹⁶ E pszichológiai magyarázatok ugyanakkor implicit módon feltételezik, hogy a disszonancia feloldása tudatos vagy legalábbis reflektálható folyamat. Jelen tanulmány ezzel szemben amellett érvel, hogy a húsevés normalizációja nem csupán a kognitív racionalizációk szintjén zajlik, hanem egy mélyebb, tudattalan etikai eltolás révén válik stabillá. A morális disszonancia ugyanis nem szűnik meg, hanem átalakul: elnémított, esztétizált és nyelvileg újrendezett formában marad jelen a pszichés térben.

A normalizáció e folyamatában a nyelv kiemelt szerepet játszik. Amikor az állati test hússá válik, az élő-lény gyakran eltávolodik attól a relációs kerettől, amelyben megszólító Másikként jelenhetne meg, és

14 Joy: i. m.

15 Modlinska–Pisula: i. m.

16 Bastian–Haslam–Loughnan: i. m.

inkább tárgyként, anyagként válik hozzáférhetővé. Ez a nyelvi eltolás nem pusztán leíró funkciót lát el, hanem etikai következményekkel járhat: hozzájárulhat annak a viszonynak a meggyengüléséhez, amelyben a Másik szenvedése megszólító erővel bírhatna.¹⁷ A disszonancia így nem oldódik fel, hanem az etikai reflexió számára kevésbé válik hozzáférhetővé.

Ioannidou és munkatársai empirikus vizsgálatai arra mutatnak rá, hogy a húsevéshez kapcsolódó morális feszültségek gyakran különböző disszonanciacsökkentő stratégiákon keresztül kerülnek kezelésre, anélkül azonban, hogy véglegesen megszűnnének.¹⁸ Ez a dinamika arra utal, hogy a probléma nem egyszerűen „megoldódik”, hanem pszichésen újra és újra visszatér. A disszonancia így módon nem rendellenességként, hanem a modern szubjektum etikai működésének egyik tartós jellemzőjeként értelmezhető.

E ponton válik szükségessé a pszichoanalitikus perspektíva bevonása. Ha a húsevés körüli morális ambivalencia tartósan fennmarad, akkor nem pusztán kognitív hibáról, hanem az ösztön, a vágy és az etika mélyebb összefonódásáról van szó. A következő fejezet Freud ösztönméletére támaszkodva azt vizsgálja, miként jelenik meg a húsevés a bekebelezés archaikus logikájában, és hogyan válik az ambivalencia a civilizált étkezés strukturális elemévé.

Ösztön, ambivalencia és bekebelezés: Freud a húsevés archaikus logikájáról

A húsevés körüli morális ambivalencia mélyebb megértéséhez a pszichoanalitikus perspektíva elkerülhetetlennek tűnik. Freud kultúraelmélete ugyanis abból az alapfeltevésből indul ki, hogy a civilizáció nem az ösztönök felszámolásának, hanem azok átalakításának és elfojtásának a terepe.¹⁹ Az emberi együttélés feltétele az ösztönkésztetések korlátozása, ám ez a korlátozás nem lehet teljes: az elfojtott ösztönök új, gyakran szimbolikus és kulturálisan elfogadott alakzatokban térnek vissza.

17 Derrida: i. m.

18 Maria Ioannidou – Valerie Lesk – Barbara Stewart-Knox – Kathryn B. Francis: Feeling Morally Troubled About Meat, Dairy, Egg, and Fish Consumption: Dissonance Reduction Strategies Among Different Dietary Groups. *Appetite*, 2023, 190. szám, 107024. közlemény, <https://doi.org/10.1016/j.appet.2023.107024>.

19 Freud: *Civilization and Its Discontents*. Id. kiad.

Freud szerint az ösztönélet alapvető ambivalenciája az élet- és halál-ösztön dinamikájában ragadható meg.²⁰ Az élet fenntartására irányuló késztetés és az agresszió nem egymást kizáró erők, hanem egymásba fonódó tendenciák, amelyek az emberi kapcsolatokban és a testhez való viszonyban egyaránt megjelennek. Az evés ebben az összefüggésben nem pusztán biológiai aktus, hanem az ambivalencia egyik legősibb megnyilvánulása: a másik testének bekebelezése egyszerre szolgálja az élet fenntartását és hordozza magában a destrukció mozzanatát. Ez az archaikus logika különösen hangsúlyosan jelenik meg Freud *Totem és tabu* című művében, ahol a totemállat meggyilkolásának és elfogyasztásának rítusa az ambivalens érzelmek – a szeretet, a büntudat és az agresszió – együttes strukturálódásaként jelenik meg.²¹ A totemlakoma nem csupán erőszakos aktus, hanem közösségi esemény, amelyben a bűn és az azonosulás egyszerre válik lehetővé. A totemállat elfogyasztása Freud értelmezésében nem a bűn eltörlését, hanem annak interiorizálását jelenti: a megölt Másik a közösség tagjává válik, testileg és pszichésen egyaránt.²² Ez a dinamika a modern étkezési gyakorlatokban is felismerhető, jóllehet erősen átalakított, elrejtett formában. A vágás és a halál eltűnik a látómezőből, miközben az elfogyasztás aktusa fennmarad – a bűn archaikus struktúrája azonban nem szűnik meg, csupán kulturálisan sterilizálódik.

Freud későbbi kultúraelméleti írásaiban a civilizációt olyan kompromisszumként írja le, amelyben az ösztönök elfojtása tartós diszkomfortot eredményez.²³ A büntudat ebben az összefüggésben nem rendellenesség, hanem a civilizált lét strukturális következménye.²⁴ A húsevés e logika mentén nem tekinthető semleges tevékenységnek: a büntudat és az élvezet együttes jelenléte arra utal, hogy az ösztön és az erkölcs közötti feszültség nem oldható fel véglegesen.

A modern étkezési kultúra nem csupán az ösztönkésztetések szabályozásának terepe, hanem olyan kulturális és esztétikai keret is, amelyben a szabályozás ténye maga is háttérbe szorul. Az evés ebben az összefüggésben racionális és esztétizált gyakorlattá válik, amelyben az erőszak és az agresszió közvetlen tapasztalata ritkán jelenik meg. Ez azonban nem feltétlenül az ösztönkésztetések megszűnését jelzi, hanem inkább azok átalakulását: az agresszió és a vágy olyan szublimált formákban válhat hozzáférhetővé, mint a gasztronómiai élvezet, a kulináris esztétika vagy a „jó ízlés” normái.

20 Freud: *The Ego and the Id*. Id. kiad.

21 Freud: *Totem and Taboo*. Id. kiad.

22 Uo. 156–157, 174.

23 Freud: *Civilization and Its Discontents*. Id. kiad., 23.

24 Uo. 39–46.

A bekebelezés ebben az összefüggésben kettős jelentéssel bír. Egyrészt az élet fenntartásához kapcsolódó szükségletként jelenik meg, másrészt olyan archaikus relációként értelmezhető, amelyben a Másikhoz való viszony hatalmi és aszimmetrikus vonásokat hordoz. A hús elfogyasztása így nem kizárólag táplálkozási aktus, hanem az ambivalencia testi megélésének egyik lehetséges formája: annak a paradoxonnak a hordozója, amelyben a Másik megszűnése az Én fennmaradásának feltételeként válik értelmezhetővé. Freud ösztönmélete ebben az értelemben nem biológiai redukcióként, hanem kulturális diagnózisként olvasható, amely arra mutat rá, hogy az etikai feszültségek a civilizált lét struktúrális velejárói.

A húsevés pszichoanalitikus értelmezése ebben az értelemben nem a „helyes” vagy „helytelen” viselkedés kérdéseire irányul, hanem arra a tudattalan logikára, amelyben az ambivalencia fenntarthatóvá válik. A bekebelezés aktusa olyan kettősséget hordoz, amely egyszerre kapcsolódik az azonosulás és a tagadás tapasztalatához: a Másik háttérbe szorul mint szenvedő lény, miközben megmarad mint élvezeti tárgy. Ez a kettősség olyan értelmezési teret nyit meg, amelyben az állati Másik később árnyékként és *abjektum*ként válhat láthatóvá – nemcsak a tudattalan dinamikáiban, hanem az etikai gondolkodás határterületein is.

Az állati Másik mint árnyék: Projekció, elhárítás és morális távolítás

Jung árnyékfogalma olyan értelmezési keretet kínál, amelynek segítségével megragadható, miként válhat az állati Másik a modern szubjektum pszichés és etikai ambivalenciájának hordozójává.²⁵ Jung szerint az árnyék mindazon tulajdonságok, vágyak és késztetések összessége, amelyeket az Én nem képes vagy nem hajlandó önmagához tartozónak elfogadni.²⁶ Az árnyék ebben az értelemben nem pusztán elfojtott tartalom, hanem aktív pszichés struktúra, amely elsősorban a kivetítés mechanizmusán keresztül válik hozzáférhetővé a világban. Sajátossága, hogy nem szűnik meg az elutasítás aktusával: amit az Én nem integrál, az más alakzatokban tér vissza, legyen szó személyekről, csoportokról vagy nem-emberi létezőkről. Jung hangsúlyozza, hogy az árnyék gyakran morálisan terhelt

25 Jung: i. m.

26 Uo.

tartalmakat hordoz, így agressziót, destruktivitást, kontrollvágyat, valamint mindazt, ami ellentmond az Én idealizált önképének.²⁷

A modern nyugati szubjektum önértelmezésében az empátia, az érzékenység és az etikai reflexivitás gyakran kiemelt értékeként jelennek meg. Ebben az összefüggésben az agresszió és az ölés tapasztalata nehezen integrálható. A húsevés ugyanakkor olyan, kulturálisan szervezett gyakorlatként működik, amelyben ez az ellentmondás tartósan fennmaradhat: miközben az erőszak tényleges végrehajtása intézményesen és térben elkülönül, az elfogyasztás aktusa továbbra is része marad a mindennapi életnek. Az állat ebben a folyamatban olyan projekciós felületté válhat, amelyre az ösztönösség, a brutalitás és a „természetesség” képzetei vetülnek. Az állati Másik így nem pusztán biológiai létezőként jelenik meg, hanem pszichés funkciót is betölthet az emberi önértelmezésben. Az elfojtott ösztönösség ilyen módon történő kivetítése hozzájárulhat ahhoz, hogy az állat morális státusza háttérbe szoruljon. Ez az értelmezés összhangban áll azokkal az empirikus megfigyelésekkel, amelyek szerint az elfogyasztott állatoknak az emberek alacsonyabb mentális kapacitást tulajdonítanak, és velük szemben csökkentett empátiát tanúsítanak.²⁸ Jung fogalmi keretében mindez nem pusztán kognitív torzításként, hanem az árnyékprojekció egyik modern formájaként érthető meg.

Fontos hangsúlyozni, hogy az árnyékprojekció Jung értelmezésében nem csupán egyéni pszichés mechanizmus, hanem kollektív szinten is működhet. Jung szerint a kollektív árnyék olyan jelenség, amely társadalmi normák és intézmények révén stabilizálódhat, és így különösen ellenállóvá válik a reflexióval szemben.²⁹ A húsevés ebben az értelemben nem kizárólag egyéni döntések sorozataként, hanem kulturálisan megszilárdult gyakorlatként értelmezhető, amelyben az árnyék kollektív kezelése történik. Az állati test elfogyasztása ebben a keretben egyszerre kapcsolódhat az elhárítás és az azonosulás tapasztalatához: az, amit elutasítunk, végül mégis testünk részévé válik. Ez a kettősség – elutasítás és bekebelezés – jelentős etikai következményekkel járhat. Az árnyék ebben az összefüggésben nem tudatos integráció révén válik kezeltté, hanem rituálisan háttérbe szorul, miközben hatása tovább él. Az állat megölése és elfogyasztása így nem az agresszió megszüntetését jelenti, hanem annak pszichés áthelyeződését. Az árnyék ennek megfelelően nem szűnik meg, hanem átalakulva jelenhet meg más formákban, például bűntudatban, tagadásban vagy a húsevés körüli morális vitákban.

27 Uo. 8–9.

28 Bastian–Haslam–Loughnan: i. m.

29 Jung: i. m.

Az árnyékfogalom etikai jelentősége abban ragadható meg, hogy rámutat: a Másik elutasítása szorosan összefügg azzal, ahogyan a szubjektum önmagához viszonyul. Amikor az állat pusztán ösztönlényként, „természetes erőforrásként” vagy morálisan semleges tárgyként jelenik meg, ez nem csupán róla alkotott ítéletként értelmezhető, hanem az ember saját ösztönösségéhez való viszonyának kifejeződéseként is. Az árnyék projekciója ebben az értelemben hozzájárulhat ahhoz, hogy az Én fenntartsa erkölcsi koherenciájának képzetét, miközben az agresszió továbbra is strukturálisan jelen marad. E ponton válik láthatóvá, hogy az állati Másik nem egyszerűen külső objektum, hanem az emberi szubjektum pszichés és etikai határainak egyik jelölője. Az árnyék nem az állatban „van”, hanem a viszonyban konstituálódik: abban a relációban, amely egyszerre teszi lehetővé az elnémítást és a bekebelezést. Ez a reláció olyan tapasztalati teret nyit meg, amelyet Julia Kristeva az abjekt fogalmával ír le – ahol az Én és a Másik, a test és az identitás határai meginognak.

Hús mint *abjekt*: Test, határ és undor a modern etikai tapasztalatban

Kristeva abjektfogalma olyan elméleti keretet nyit meg, amelyben a húsevés tapasztalata nem pusztán erkölcsi dilemmaként, hanem az identitás és a test határainak megrendüléseként válik értelmezhetővé. Kristeva szerint az abjekt nem egyszerűen az, ami taszító vagy undort kelt, hanem mindaz, ami fenyegeti az Én és a Másik, a szubjektum és az anyag közötti határokat.³⁰ Az abjekt tapasztalata azokban a helyzetekben artikulálódik, ahol a rend, a jelentés és az identitás stabilitása meginog. Sajátossága, hogy nem a radikálisan idegenhez kötődik, hanem éppen ahhoz, ami túlságosan közel van: ahhoz, ami egykor a részünk volt, vagy potenciálisan azzá válhat. Vér, testnedvek, rothadás – mind olyan jelenségek, amelyek egyszerre idézik meg az életet és a halált, és amelyekkel szemben az undor nem pusztán esztétikai, hanem egzisztenciális reakcióként értelmezhető.³¹

Ebben az értelemben a hús mint táplálék az abjekt egyik kiemelt megjelenési formájaként értelmezhető. Az állati test elfogyasztása olyan határátlépést implikál, amelyben a „nem-én” szó szerint az Én részévé válik: a Másik teste beépül a szubjektum anyagi létezésébe. Ez a folyamat

30 Kristeva: i. m.

31 Uo. 1–4.

azonban csak akkor válik elviselhetővé, ha az abjekt jellege részben elfedésre kerül. A modern étkezési kultúra ennek megfelelően olyan gyakorlatokat hoz létre, amelyekben a vér eltűnik, a test feldarabolódik, a halál pedig nyelvi és vizuálisan háttérbe szorul. Kristeva hangsúlyozza, hogy az abjekt elutasítása nem pusztán védekezés, hanem identitásképző aktus: amikor elutasítjuk azt, ami fenyegeti az Én határait, egyúttal azt is kijelöljük, hogy „ki vagyok én”.³² A húsevés ebben a perspektívában paradox helyzetet teremt: az abjektet nem csupán elutasítjuk, hanem kontrollált formában magunkhoz is vesszük. Az undor és a vágy itt nem egymást kizáró reakciók, hanem egymást feltételező tapasztalatokként jelennek meg.

Ez a paradoxon etikai szempontból különösen jelentős. Az abjekt olyan módon jelenik meg, hogy nem rendelkezik megszólító erővel: nem kér felelősséget, mert eleve elnémitott állapotban kerül a tapasztalat terébe. Az állati test, mielőtt hússá válna, még hordozhatná a Másik megszólító jellegét; húsként azonban elveszíti relációs karakterét. Az abjekt így köztes állapotba kerül: nem teljesen tárgy, de már nem is megszólító Másik.

A modern étkezés abjektív szerkezete nem csupán testi, hanem kulturális és nyelvi műveletek eredményeként érthető meg. A hús elnevezései – „alapanyag”, „termék”, „fogás” – olyan nyelvi gyakorlatokra utalnak, amelyek révén az abjekt tapasztalata kezelhető marad. A nyelv itt nem egyszerűen leír, hanem határt von: elválasztja az élő állatot az elfogyasztható anyagtól, és ezzel háttérbe szorítja az etikai reláció lehetőségét. Az abjekt így módon nem eltűnik, hanem esztétikailag és diskurzívan átdolgozott formában marad jelen.

Kristeva elemzésében az abjekt olyan tapasztalatként jelenik meg, amely újra és újra emlékeztet arra, hogy az identitás határai nem véglegesek. A húsevés tapasztalatában ez a fenyegetettség különböző affektív reakciókban artikulálódhat, így szorongás, büntudat vagy elfojtott undor formájában. Ezek az affektusok arra utalhatnak, hogy az abjekt nem integrálódik tartósan, hanem csupán átmenetileg válik kezelhetővé. Az etikai feszültség ebben az értelemben nem oldódik fel, hanem a testi tapasztalat szintjén íródik be.

Az abjekt fogalma lehetővé teszi annak megértését is, miként válik a modern gasztronómia az esztétizálás kiemelt terévé. A tálalás, a stilizáció és a kulináris narratívák olyan kulturális gyakorlatokként működnek, amelyek révén az abjekt tapasztalata elfedhetővé válik, miközben az élvezet felerősödik. A hús így egyszerre jelenik meg taszító és kíváncsító tárgyként: az undor és a gyönyör feszültségében válik elfogyaszthatóvá. Ez a feszültség nem pusztán melléktermék, hanem a modern étkezési kultúra egyik strukturális jellemzője.

32 Uo. 2–4; 8–10.

Az abjekt tapasztalata ebben az összefüggésben nem csupán pszichológiai jelenségként, hanem etikai határhelyzetként is értelmezhető. Ott válik különösen jelentőssé, ahol a felelősség kérdése nehezen artikulálható, mivel a Másik elveszíti megszólító jellegét. A húsevés így nem egyszerűen döntésként, hanem olyan testi és kulturális gyakorlatként érthető meg, amelyben az etikai viszony megszakítása és fenntartása sajátos módon egyszerre van jelen. Ez a kettősség olyan nyelvi és hatalmi teret készít elő, amelynek elemzésére Derrida a *karnofallogocentrizmus* fogalmát vezeti be – egy olyan összefüggésre utalva, amelyben az evés, a beszéd és az uralom logikája szorosan összefonódik.³³

Nyelv, hatalom és elnémítás: A húsevő szubjektum Derrida olvasatában

Derrida elemzései új perspektívát nyitnak a húsevés kérdésének filozófiai értelmezésében azáltal, hogy az evést nem pusztán biológiai vagy kulturális gyakorlatként, hanem a nyugati szubjektum metafizikai szerkezetének részeként vizsgálják. Derrida szerint a nyugati gondolkodást mélyen áthatja az, amit ő a karnofallogocentrizmus fogalmával ír le: a húsfogyasztás (*carno*), a fallikus hatalom (*phallo*) és a logosz uralmának összefonódása.³⁴ Ez a fogalom nem egy konkrét gyakorlatot, hanem egy olyan strukturális pozíciót jelöl, amelyben az ember mint beszélő, racionális és uralkodó lény határozza meg önmagát.

A „húsevő szubjektum” Derrida értelmezésében nem egyszerűen az, aki állatokat eszik, hanem az, aki a Másik felett gyakorolt hatalmat a nyelv révén legitimálja. A logosz – a beszéd, az értelem és a jelentés rendszere – ebben az összefüggésben nem semleges közeg, hanem olyan hatalmi struktúra, amely kijelöli, ki szólalhat meg, és ki marad néma. Az állat ebben a rendben rendszerint a némaság pozíciójába szorul: nem mint megszólító Másik jelenik meg, hanem mint felhasználható test.³⁵

A nyelv szerepe a húsevés normalizációjában ebben az összefüggésben kulcsfontosságú. Amikor az állati test *hússá* válik, nem pusztán terminológiai átalakulás történik, hanem egy etikai reláció átalakulása is: a név elveszíti közvetlen referenciáját az élő-lényre, és az állati test

33 Derrida: i. m.

34 Uo.

35 Uo. 112–116.

anyaggá, árucikké válik. Ez a nyelvi művelet lehetővé teszi, hogy az erőszak ne erőszakként jelenjen meg, hanem szükségletként, ízlésként vagy hagyományként váljon értelmezhetővé. Derrida hangsúlyozza, hogy az evés aktusa metaforikusan és szó szerint is a Másikhoz való viszony egyik alapmintája.³⁶ A „jól enni” (*bien manger*) kérdése nála nem dietetikai, hanem etikai probléma: arra vonatkozik, miként viszonyulunk ahhoz, amit magunkba veszünk, és ami által részben azzá válunk, amit elfogyasztunk.³⁷ Az evés ebben az értelemben nem csupán asszimiláció, hanem hatalmi aktus is, amelyben a Másik eltűnik mint megszólító Másik, miközben az Én megerősödik. Ez a logika szorosan kapcsolódik a korábbi fejezetekben tárgyalt árnyék- és abjektfogalmakhoz: mindaz, amit az Én nem képes integrálni – az ösztönösséget, az agressziót, a halált –, a nyelv közvetítésével kerül kiszervezésre és semlegesítésre. Az állat némasága ebben az összefüggésben nem természetes adottság, hanem kulturálisan előállított pozíció, amely a karnofallogocentrikus rendben lehetővé teszi az emberi beszéd erkölcsi zavartalanságát.

A húsevés Derrida olvasatában így nem pusztán etikai dilemma, hanem a szubjektum önmeghatározásának egyik alapfeltétele. Az, hogy „ki vagyok én”, szorosan összefügg azzal, hogy kit vagy mit vagyok képes elfogyasztani, elnémítani vagy tárggyá alakítani. A nyelv ebben az értelemben nem egyszerűen az etikai reflexió eszköze, hanem annak határa is: ameddig a Másik nem szólalhat meg, addig az etikai kérdés sem artikulálódhat teljes mértékben.

Ez a felismerés azonban nem vezet szükségszerűen normatív következtetésekhez. Derrida gondolkodásában az etika nem előírás, hanem nyitottság: annak elismerése, hogy az evés, a beszéd és a hatalomgyakorlás viszonyai nem ártatlanok, és nem tisztázhatók véglegesen. A karnofallogocentrizmus kritikája ezért nem a húsevés egyszerű elutasítását jelenti, hanem annak a struktúrának a láthatóvá tételét, amelyben az evés, a nyelv és az uralom egymást feltételezik.³⁸

A húsevés kérdése ebben az összefüggésben etikai határhelyzetként írható le: olyan gyakorlatként, amelyben a szubjektum saját határait gyakran a Másik kizárásán keresztül jelöli ki. Ez a kizárás azonban nem lehet maradéktalan; a nyelv által elnémított Másik – legyen az állati vagy emberi – különböző módokon visszatérhet, mint zavaró jelenlét és mint kérdés, amely ellenáll a végleges lezárásnak. Ez a nyugtalanító visszatérés olyan etikai teret nyit meg, ahol az etika nem szabályként, hanem felelősségként adódik.

36 Uo.

37 Uo. 99–101.

38 Uo. 112–116.

Etika mint reláció és felelősség: Levinas és Beauvoir perspektívája

A húsevés kérdése az eddigi elemzések nyomán nem pusztán pszichológiai ambivalenciaként vagy kulturális elhárításként válik érthetővé, hanem olyan etikai határhelyzetként is, amelyben a szubjektum Másikhoz való viszonya kerül előtérbe. E ponton Emmanuel Levinas és Simone de Beauvoir gondolkodása kínál olyan relációs etikai keretet, amelyben a felelősség tapasztalati és egzisztenciális mozzanatként ragadható meg: olyan viszonyként, amely megelőzi a tudatos döntést, és amelyben a szubjektum önértelmezése eleve érintett.

Levinas etikája ebben a tekintetben markánsan eltér a szabályalapú vagy következményelvű megközelítésektől. Számára az etika nem a jó és rossz fogalmi megkülönböztetéséből indul ki, hanem abból az alapvető tapasztalatból, hogy a Másik „arca” megszólít, még mielőtt bármiféle mérlegelés vagy választás történne.³⁹ Az arc itt nem empirikus jelenség és nem pszichológiai benyomás, hanem etikai esemény: annak felismerése, hogy a Másik létezése – pusztán jelenléte és sérülékenysége – határt szab az én önkényének, és a szabadságot eleve felelősséggé nyitja meg.

Levinas gondolkodásában az etikai viszony aszimmetrikus: a felelősség nem kölcsönösségen alapul, hanem a Másik sebezhetőségének tapasztalatán. A Másik nem azért kötelez, mert hasonlít rám, hanem éppen azért, mert radikálisan más. Ez a hangsúly azonban problematikussá válik az állati Másik vonatkozásában, mivel Levinas az etikai megszólítotttság lehetőségét expliciten az emberi arc tapasztalatához köti. Az állat – legalábbis Levinas szövegeinek túlnyomó részében – az etikai reláció határán marad, nem válik egyértelműen megszólító Másikká.

Ugyanakkor Darida Veronika értelmezése szerint Levinas gondolkodásában éppen e kizárás körül keletkezik feszültség: az állat tekintete képes „visszanézni”, és ezzel megzavarni az etikai határ egyértelműségét.⁴⁰ Az állati Másik ebben az olvasatban nem illeszkedik maradéktalanul sem a pusztán tárgy, sem a megszólító szubjektum kategóriájába. Ez a köztes státusz különösen relevánssá válik a húsevés kontextusában, ahol az állat arctalansága nem természetes adottságként, hanem kulturálisan és nyelvileg előállított állapotként érthető meg.

A korábbi fejezetekben bemutatott elnémítási mechanizmusok – az árnyékprojekció, az abjektív fedés és a nyelvi átalakítás – olyan módon működnek együtt, hogy az állati Másik ne válhasson megszólító arccá.

39 Levinas: i. m., 194–201.

40 Darida Veronika: Az állat tekintete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2016 (60):3, 96–105.

Az etikai reláció megszakadása ebben az értelemben strukturális feltételként érthető meg, amely lehetővé teszi a húsevés zavartalan működését. Az etika ebben a kontextusban relációs kérdésként jelenik meg: a megszólítottság feltételei nem aktiválódnak, így az etikai viszony nem lép működésbe.

Simone de Beauvoir etikája más irányból, de rokon belátásokhoz vezet. Beauvoir számára az etika annak felismeréséből bontakozik ki, hogy a szabadság mindig relációs természetű: mások szabadságával érintkezve, azokkal együtt formálódik.⁴¹ Az ember ebben a felfogásban relációk hálójában létező szubjektum, akinek cselekvései szükségszerűen hatással vannak másokra. Az etikai felelősség így a létezés strukturális dimenziójaként jelenik meg, nem pedig egy esetleges döntés következményeként.

A húsevés Beauvoir etikája felől nem egyszerűen helyes vagy helytelen cselekedetként ragadható meg. Inkább olyan egzisztenciális helyzetként értelmezhető, amelyben a szükséglet, a szabadság és a felelősség egymásba fonódik. Az evés ebben az értelemben relációs gyakorlat: az élet fenntartása egy másik élet megszűnésének árán. Ennek a relációnak a tudatosítása nem normatív lezárásokhoz, hanem a felelősség tapasztalatának elmélyüléséhez vezet. Innen válik láthatóvá, hogy a húsevés etikai problémája nem oldható fel sem tiltással, sem igazolással. Az etikai kérdés nem a „helyes cselekvés” meghatározásában áll, hanem abban, hogy a szubjektum miként viszonyul saját ambivalenciájához. A felelősség itt nem a büntudat fokozását jelenti, hanem annak felismerését, hogy a Másik eltűnése mindig veszteségtapasztalattal jár, még akkor is, ha kulturális értelemben szükségszerűnek mutatkozik.

Ebben a kontextusban az etika visszatérő kérdésként jelenik meg: miként lehetséges együtt élni a vággyal, a szükséglettel és a felelősséggel úgy, hogy a Másik teljesen elnémul? A húsevés így nem pusztán morális vita tárgya, hanem a modern szubjektum önazonosságának egyik érzékeny töréspontja.

A modern tudattalan mint etikai tér

A tanulmány kiindulópontja az volt, hogy a húsevés kérdése nem ragadható meg kizárólag normatív etikai vagy pszichológiai racionalizációk mentén. Az elemzés során amellet érveltem, hogy a húsevés olyan

41 Simone de Beauvoir: *The Ethics of Ambiguity*. Ford. Bernard Frechtman. Citadel Press, New York, 1948, 7–18.

kulturálisan stabilizált gyakorlat, amelyben az ösztön, a vágy, a nyelv és az etikai felelősség sajátos módon fonódik össze. Ez a gyakorlat nem csupán elrejti az állati szenvedést, hanem aktívan strukturálja azt a pszichés és etikai teret is, amelyben a modern szubjektum önmagát értelmezi.

A modern tudattalan fogalmát nem a klasszikus freudi értelemben használtam, hanem olyan kulturálisan szervezett pszichés struktúráként, amely lehetővé teszi az etikai ambivalencia tartós fennmaradását. Ebben az összefüggésben a tudattalan nem a tudat hiányterülete, hanem működési feltétele: az a tér, ahol az elfojtás, az esztétizálás és a nyelvi eltolás révén a morális feszültség kezelhetővé válik. A húsevés ebben a struktúrában nem kivétel, hanem paradigmaticus eset.

Freud ösztönelmélete rámutatott arra, hogy az ambivalencia a civilizált lét strukturális velejárója.⁴² Jung árnyékfogalma megvilágította, miként válik az állati Másik az elfojtott ösztönösség projekciós felületévé.⁴³ Kristeva abjektelmélete feltárta, hogy a test és az identitás határainak megingása miként válik kulturálisan kezelhetővé.⁴⁴ Derrida nyelv- és hatalomkritikája pedig azt mutatta meg, hogy az evés és az elnémítás a nyugati szubjektum metafizikai önmeghatározásának szerves részét képezi.⁴⁵ Ezek az értelmezési szintek egymásra épülő perspektívákként működhetnek.

A tanulmány etikai horizontját Levinas és Beauvoir relációs gondolkodása jelölte ki.⁴⁶ E megközelítések lehetővé tették, hogy az etika ne előírás-ként, hanem tapasztalat-ként jelenjen meg: annak belátásaként, hogy a Másikhoz való viszony megelőzi a tudatos döntést. A húsevés ebből a nézőpontból nem pusztán választás kérdése, hanem olyan egzisztenciális helyzet, amelyben a szükséglet, a szabadság és a felelősség egymást feltételezik. Az etikai probléma abban áll, hogy a szubjektum képes-e reflektálni arra a relációra, amelyet a kulturális gyakorlatok elnémítanak.

A húsevés mint mindennapi rítus így a modern szubjektum önazonosságának egyik érzékeny töréspontjaként értelmezhető. Abban, ahogyan az állati test eltűnik a nyelv, az esztétika és az intézményes gyakorlatok közvetítésével, megmutatkozik az a mód, ahogyan a modern ember saját ambivalenciájához viszonyul. A tudattalan ebben az értelemben nem pusztán elfedi ezt az ambivalenciát, hanem fenntartja és újratermeli.

A tanulmány nem kínál normatív megoldást a húsevés kérdésére, és nem is törekszik erre. Célja sokkal inkább egy reflexív tér megnyitása

42 Freud: *The Ego and the Id*. Id. kiad.

43 Jung: i. m.

44 Kristeva: i. m.

45 Derrida: i. m.

46 Levinas: i. m.; Beauvoir: i. m.

volt, amelyben a húsevés nem lezárható etikai vitaként, hanem a modern tudattalan működésének tüneteként válik értelmezhetővé. Ebben a térben az etika egyfajta figyelemként jelenik meg: annak belátásaként, hogy ami kulturálisan el van fedve, az pszichésen tovább él, és időről időre visszatér kérdésként.

A húsevés kérdése ebből a perspektívából nem megoldandó probléma, hanem értelmezendő tapasztalat. Olyan határhelyzet, ahol a vágy, a test és a felelősség egymásba csúszik, és ahol a modern szubjektum szembesülni kényszerül saját etikai ambivalenciájával. A tudattalan ebben az értelemben nem a reflexió ellentéte, hanem annak feltétele: az a tér, amelyben az elfojtott újra megjelenhet, és amelyben az etikai kérdés egyáltalán feltehetővé válik.

A fantázia és az imaginális kép fenomenológiája James Hillman archetipikus pszichológiájában

James Hillman archetipikus pszichológiája a jungi analitikus pszichológia sajátos, radikális továbbgondolása. Hillman politeisztikus, mythopoétikus megközelítése szakít a psziché egységének és a tudatos én központi szerepének feltételezésével: a lélek eredendően többszólamú, a pszichés valóság sokféle, egymással nem feltétlenül összhangban lévő archetipikus mintázat működéseként érthető meg. Hillman pszichológiája továbbá jellegzetesen posztmodern vállalkozás, amely nem lép fel megalapozó vagy világmagyarázó igénnyel, célja inkább a pszichés képek iránti érzékenység helyreállítása.

Tanulmányunk fő kérdése a fantázia, illetve az imaginális kép fenomenológiai értelmére irányul, éspedig kifejezetten Hillman archetipikus pszichológiájának kontextusában. Ennek a vállalkozásnak a nehézsége egyrészt abban áll, hogy fantázia vagy imagináció és kép – jelentős mértékben Jungtól örökölt – fogalmai alapvetően eltérnek az európai filozófiai tradícióban uralkodó jelentéseiktől. Másrészt Hillman több helyütt fenomenológiai nevezéssel saját módszerét, és valóban magáévá teszi a fenomenológiai attitűd bizonyos elemeit, kérdéses azonban, hogy pontosan mit is kell ez alatt értenünk, hiszen gondolkodása jelentős pontokon eltér a husserli transzcendentális fenomenológia módszerétől és előfeltevéseitől.

Írásunk másik célja a két megközelítés közötti feszültség feltárása: annak bemutatása, hogy a két gondolkodásmód között elemi összeegyeztethetetlenség, mégis termékeny feszültség áll fenn. Hillman nem egyszerűen módosítja vagy kiterjeszti a fenomenológiai módszert, hanem felszabadítja azt a logika feltétlen fennhatósága alól, megszünteti

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.08

A szerző az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem GTK Filozófia Tanszékének egyetemi adjunktusa.

Email: anita.torma@uni-eszterhazy.hu

módszertani számonkérhetőségét, a fantázia és a kép hillmani fogalma pedig egyszerűen kibújik a tudatfenomenológia keretei közül. Az imaginális kép nem a tudat aktusaként, nem is távollétben adott tárgyként megközelített, hanem egy olyan perspektívából, amely felfüggeszti a szubjektum–tárgy kettősségét. Mindenekelőtt nem redukálható a tudat teljesítményére, és leírása hasonló értelemben jelent kihívást a fenomenológia számára, mint a „másik” jelenléte.

Az első fejezetben a fantázia és a képzelet fogalmainak különbségét, illetve képpel való összefüggését tárgyaljuk, majd a kép jelentéseit osztályozva emeljük ki annak a nyugati filozófiai hagyomány számára kevésbé előtérben lévő fogalmát, amelyre az archetipikus pszichológia képfogalma is visszavezethető. Ezt követően James Hillman archetipikus pszichológiájának főbb alapfogalmait és módszertani sajátosságait mutatjuk be. A harmadik fejezetben az archetipikus pszichológia Hillman által fenomenológiaként jellemzett módszerét Husserl fenomenológiájával vetjük össze, végül a negyedik, fő fejezetben az imaginális kép fenomenológiai megragadhatóságának kérdésére fókuszálunk.

Kép és képzelet

Míg a fantázia gyöke esetében a görög *phainō* jelentése szerint „megjeleni”, „fényre hozni”,¹ addig az imagináció a képmás, hasonmás értelmében vett latin *imago*-ra vezethető vissza. Ennek görög megfelelője Platónnál az *eikon*, s a feltűnésre, napvilágra kerülésre utaló *phaino*-val szemben a képzelet, az *imaginatio* már kezdetől inkább egy képességre utalt. Bene László fordítói jegyzete szerint a ritkán előforduló *phantasztia* „nem jelent önálló pszichikus képességet”.² Ehelyett

egyszerre jelenti a képzetalkotás pszichológiai eseményét és annak tartalmát, a képzetet, mely lehet igaz és lehet hamis; kiderül róla továbbá, hogy nem a gondolkodás folyamatát általában, hanem az ítéletet (*doxa*)

1 Phainó (Φαίνω) Ókeanosz és Téthüsz háromezer gyermekének egyike, nimfa, Perszeponé egyik kísérője az alvilágba, Phainón pedig a Szaturnusz „csillaga”.

2 A következő szöveghelyekre hivatkozik: *Theaitétosz* 152c, 161e; *Állam* 382e. Lásd Platón: *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes és Bene László. Atlantisz, Budapest, 2006, 117. A fordító által hivatkozott helyek forrása magyarul: Platón: *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Atlantisz, Budapest, 2001; Platón: *Állam*. Ford. Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2018.

kíséri bizonyos esetekben. [...] A képzetalkotó képesség fogalmához a Phileboszban jut legközelebb (38e skk.: a lélekben tevékenykedő festő hasonlata), azonban nem használja rá a phantasia szót (de ld. 40a: phantasmata).³

Platónnál ezek szerint a képzetalkotás képessége elkülönül a fantázia jelenségeitől. Ezzel szemben Arisztotelész a *phantasiát* egységes képességként tárgyalja, amely az érzékelés és a gondolkodás között közvetít.⁴ A fantázia közvetítő szerepe érvényesül Plótinosznál is, aki a platóni és arisztotelészi hagyományt ötvözve két képalkotó képességet (*phantasztikon*) különböztet meg: az egyik az érzékelésből származó képeket fogadja be, a másik az intellektusból (*núszt*) eredőket.⁵

A képzelet mint képesség tovább differenciálódik Kant hármas felosztásában: a reprodukív képzelőerő (*reproduktive Einbildungskraft*) korábbi tapasztalatokat idéz fel az asszociáció törvényei szerint, a produktív képzelőerő (*produktive Einbildungskraft*) a megismerés transzcendentális feltételeként a szemlélet és a fogalom szintézisét teszi lehetővé, míg Az *ítélőerő kritikájában* megjelenő, de még mindig az értelem szolgáltatásban álló esztétikai képzelőerő az értelemmel való szabad játékban, szabályok nélkül alkot. Kant azonban a képzelőerőt megkülönbözteti az uralhatatlannak, veszélyesnek, patológiásnak bélyegzett fantáziaműködéstől, amit antropológiai írásaiban a „hiteltelen” értelemképződések körébe, „az árnyak birodalmába” számúz.⁶ Ez utóbbi funkció kerül előtérbe Schellingnél, aki a produktív képzelőerőt a tudattalanba helyezi: az immár nem a tudat transzcendentális teljesítménye, hanem tudattalan teremtő erő – a művészet és a természet közös gyökere.

A tudattalan és a fantázia kapcsolata megőrződik Freudnál is, azonban számára a fantázia az álmodozással egyenlő, illetve a gyönyör vs. realitáselv kontextusában annak funkciója csupán a vágybeteljesítés. Csak

3 Uo.

4 *De Anima* III.3 428a1–429a9; magyarul lásd Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél. Európa, Budapest, 1988.

5 *Ennead* IV.3.30–31; magyarul lásd Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Ford. Horváth Judit és Perczel István. Európa, Budapest, 1986.

6 A 60-as években képzelőerő és fantázia – Forczek Ákos tanulmányát idézve – még „ugyanazon »teremtő költői képesség«, amely »a lélek mélyén« állandóan áramoltatja a képzeteket, a »felszíni életét« a tapasztalatalkotásnak szenteli.” Forczek Ákos: Képzelőerő és fantázia Kantnál: A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2017 (61):3, 128–147, 141. Kant egyfelől újragondolja a képzelőerőt mediatív funkciójában, mint a tapasztalatot egyáltalán lehetővé tevő alapképességet, ezt azonban fokozatosan elválasztja az értelmet eltérítő, megfertőző fantáziától: ráadásul, a *Dedukció-fejezet* B-változatában a tiszta képzelőerő szerepe is csökken. Vö. uo. 130.

a kielégületlen ember fantáziál – írja 1907-ben.⁷ Ezzel ellentétben Jung a reneszánsz kori alkimisták szótárából merítette imaginációfogalmát, amely nem pusztán fikció, hanem legalább annyira receptív képesség is. Ennek előzményei hermetikus és neoplatonikus írásokig, mindenekelőtt Plótinoszig nyúlnak vissza. Plótinosz egyfelől kritizálja a fantázia érzéki világhoz kötött működését, másfelől azonban megkülönbözteti annak egy kreatív és magasabb rendű aspektusát is: ahogy a testi világot, úgy intellektuális igazságokat is képes közvetíteni a lélek számára, feltéve, ha a lélek befelé vagy „felfelé” tekint. A világlélek számára pedig a fantázia közvetíti a formákat, amelyeket az anyagba képzel. Jung az imaginációt ezzel összhangban, a pejoratív konnotációkkal összekapcsolódó, freudi vágyteljesítő fantáziával ellentétben határozza meg, mint belső képek aktív evokációját,⁸ de szinonimájaként használja az f-vel írott fantáziát (*Fantasie*), ellentétben Freuddal, aki a ph-val írott *Phantasie*-t használja.⁹

A képzelet és az imagináció, fantázia egyaránt elválaszthatatlanok a kép fogalmától és problémájától. A kép egy képvilágra nyit ablakot,¹⁰ s egyben a „látszat”, a filozófia egyik legrégebbi problémájának a szülőhelye. A kép egyrészt megjelenés (tűnés), másrészt általa valami, egy dolog, egy személy olyan különös módon kettőződik meg, hogy a kettőződésben megőrződik valamiféle azonosság is, csakis így képes az egyik (a kép) reprezentálni valami mást, s így lehetséges, hogy ami nincs jelen, mégis jelen legyen. A kép továbbá mindig valaki számára kép, aki azt képként olvassa, ismeri fel. Ha csoportosítani akarjuk a kép értelmezéseit, akkor erre az egyik lehetőség az, hogy először megkülönböztetjük azokat a jelentéseket, amelyek kép-fenoménként, tág értelemben valami más adódásaként értelmezhetők [I.], azoktól, amelyek egy eredeti vagy korábbi formára, ősképre (archetípusra, mintára, tervre) vonatkoznak [II.].¹¹ Az előbbieket között mindenekelőtt

7 Sigmund Freud: Der Dichter und das Phantasieren. In uő: *Gesammelte Werke VII*. Imago, London, 1941, 213–223.

8 CW 12:167, §. 219; magyarul lásd Carl Gustav Jung: *Pszichológia és alkimia*. Ford. Sára Balázs. Scolar, Budapest, 2023.

9 A tanulmányban a *fantázia* és *imagináció* kifejezéseket a Hillman–Jung–Corbin-féle értelemben, szinonimaként használjuk, megkülönböztetve azokat a hagyományos, filozófiai képzeletfogalomtól. Az imagináció Hillmannál – Junggal összhangban, de Freuddal ellentétben – a psziché eredendő, képalkotó működésmódja, a *fantázia* pedig az imaginációval szinonim kifejezés. Husserl ezzel szemben az *imaginációt* az akaratlagos fantázia működésére alkalmazta. Tanulmányomban, ahol külön nem jelzem, a hillmani szóhasználatot tartom szem előtt.

10 „A képvilág »nem-valósága« a mediális aktuskorrelátum egyik szerkezeti momentuma, más szavakkal: a nem-valóság a valóság látszata.” Eugen Fink: Megjelenítés és kép. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Ford. Rózsahegyi Edit. Kijárat, Budapest, 1997, 47–96, 94.

11 Ide tartoznak a platóni ideák mint ősképek.

különbséget kell tennünk egyrészt a látványként, egy dolog fenomenális adódásának meghatározott módjaként értett kép [I/1.], másrészt a másolatként [I/2/A] és a nem-másolatként [I/2/B] értett reprezentációk [I/2.] között. A másolatként értett kép lehet valós (valamit hitelesen képviselő) és megtevésztő illúzió, látszat egyaránt.¹² A nem-másolatként értett kép pedig érthető úgy, mint valaminek a képviselte, közvetítése, manifesztációja [I/2/B/a.], vagy mint valami egységes megformáltsága. [I/2/B/b.]¹³

A platóni miméziis-elmélet a képet az eredeti (idea vagy dolog) hasonmásaként, utánzataként érti, s ezt a gondolatot viszi tovább az európai filozófiai hagyomány fő sodra a reprezentációs képlemeletekben [ld. I/2/A]. A platóni elméletnél azonban feltehetően még régebbi eredetűek a nem hasonlóságon alapuló képfelfogás bizonyos változatai [I/2/B], amelyek a képet mediatív szerepében ragadják meg, mivel ezek között gondolhatunk az isten képére teremtet emberre¹⁴ vagy egy fáraóra, mint delegált autoritásokra. Itt a kép képviseleti jelenléte valaminek, de többnyire inkább valakinek, aki ettől az adódásmódtól függetlenül esetleg eleve ábrázolhatatlan.¹⁵ A képnek ez az értelme jelenik meg például Henry Corbin teológiájában is, aki főként a középkori filozófusok, Suhrawardi¹⁶ és Ibn 'Arabí írásait értelmezi. Számukra a prófétaí látomások, anyagi alakok és égi tájak nem pusztá szimbólumok, hanem az intellektuális és anyagi valóság közötti közvetítő szférával való találkozások. Másrészt a kép egy további, más értelemben mediatív értelmének [I/1] a kibontásához Kantra és Heideggerre gondolhatunk. Heidegger Kant sematizmuselméletét értelmezve a látványként értett képet tekinti elsődlegesnek a képmáshoz képest. A látvány (kép)

- 12 Platón határozottan elkülöníti a hiteles képmást a látszattól (Platón: *A szofista*. Id. kiad., 236c, 240a. A képmáskészítő (*eikasztiké*) és a látszatkeltő (*phantasztiké*) különbségében kifejeződik az a különbség, ami képzetalkotó képesség és szabad fantázia között feszül.
- 13 A képzet, képződik, képzés, *bilden*, *Bildung* stb. kifejezésekben a *kép* formára, egységes megformáltságra, formálódásra, alkotásra utal.
- 14 A modern bibliakutatás eredményeként elterjedt értelmezés követi a *tselem* eredeti jelentését. A kép ennek megfelelően reprezentatívként értendő, ahogy a király vagy egy isten szobra nem másolja, hanem helyettesíti a királyt vagy istent. Nem hasonlóságra, hanem státuszra utal, delegált autoritás. Claus Westermann: *Creation*. Ford. John J. Scullion. Fortress Press, Philadelphia, 1974.
- 15 Ez lehet isten, lét, archetípus, „adottsága” pedig lehet szinguláris és egyedi: képszerű vagy általános, intelligibilis, vagyis törvény-szerű, illetve akár ezek hibridje (például a szövetség ládaja).
- 16 Suhrawardi mentális képfogalmához lásd Olga Louchakowa-Schwartz: *Mental Imagery and Apodicticity in Suhrawardi versus Husserl's Notion of Originary Self-Giving*. In Martin Nitsche – Olga Louchakowa-Schwartz (szerk.): *Image and Imagination in Phenomenology of Religious Experience*. Traugott Bautz, Nordhausen, 2022, 125–150.

egy véges lény által önmaga számára szemléletivé tett dolog, a létező befogadásának módja, szembekerülésként azzal.¹⁷ A „kép jelentheti először egy meghatározott létező látványát, amennyiben az kézzelfoghatóként látható”, ami a látványt nyújtja. Ebben az értelemben a kép nem ösképp, de nem is egy másik (dolog) reprezentációja, hanem a szemléletivé tett dolog adódása. Önmagát prezentáló szemléleti egység, nem utal valami másra. Heidegger szerint ebből vezethetjük le a többi, már tárgyalt értelmet:

egy kézzelfoghatóan jelenlévőnek a leképező látványát (képmás), illetve egy többé már nem kézzelfogható létezőnek az utólag megképző vagy pedig csak egy még csak most előállítandó létezőnek az előre megképző látványát.¹⁸

A kép fenti értelemi gyakran keverednek, különösen a képzelet, fantázia, képzetalkotás fogalmaihoz kapcsolódóan, s ez a folyamat kifejezetten termékeny is lehet. Hillman archetipikus pszichológiájában a kép mediatív, premodern megközelítése találkozik a fenomenológia szellemével, miáltal Hillman a plótinuszi–corbini–jungii tradíció túllepve hív elő új értelmet: nála a kép nem utal más ontológiai szintekre, csupán más képekre,¹⁹ a lélek mytho-poétikus, metaforikus nyelveként fogható fel.²⁰ Ezért a továbbiakban figyelembe kell vennünk, hogy amikor Hillman képről (*image*) beszél, arra nem vetíthetjük rá az európai hagyományt domináló kép- és fantáziafogalmainkat.

James Hillman archetipikus pszichológiája

James Hillman (1926–2011) az archetipikus pszichológiai iskola alapítója. Tanulmányait Párizsban és Dublinban folytatta, ahol eredetileg filozófiára

17 Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Osiris, Budapest, 2000, 122.

18 Uo. 125.

19 Hillman pszichológiáját gyakran a posztstrukturalista írásokkal hozzák rokonságba. Michael Vannoy Adams például Jacques Derrida és James Hillman írásai között mutat ki kapcsolatot arra hivatkozva, hogy elutasították a végső referenciális kereteket. Lásd Michael Vannoy Adams: *Deconstructive Philosophy and Imaginal Psychology: Comparative Perspectives on Jacques Derrida and James Hillman*. In Rajnath (szerk.): *Deconstruction: A Critique*. Palgrave Macmillan, London, 1989, 138–157, https://doi.org/10.1007/978-1-349-10335-5_8

20 James Hillman: *Archetypal Psychology: A Brief Account (Together with a Complete Checklist of Works)*. Spring Publications, Putnam, 1983, 32.

specializálódott – későbbi feleségének, Kate Kempének 1950-ben írta: „irodalmat és más dolgokat hallgatni csak stúdium, de a filozófia az élet és a részed. Csak ülök és folyton arról gondolkodom.”²¹ Végül a zürichi Jung Intézetben végzett, ahol később tanított is, majd az intézet első akadémiai igazgatója lett. Zürichben a mélypszichológia újragondolásának szentelte magát, „eszmék terapeutájaként”.²² Különösen érdekelték a tévútra ment gondolatok, a gondolatok zsákutcai, a kettős kötések, gondolkodásában pedig a legmélyebben összefonódik filozófia, pszichológia és költészet.²³ Archetipikus pszichológiájának célja (a romantikus költőktől, William Blake-től és John Keats-től kölcsönzött kifejezéssel) a lélek-alkotás (*soul-making*), lélekfogalma genealógiáját pedig 1975-ös híres művében (*Re-Visioning Psychology*) Jungtól kezdve visszafelé Hérakleitoszig vezet vissza, a felsorolt alakok Freud, Dilthey, Coleridge, Schelling, Vico, Ficino, Plótinosz és Plátón.²⁴

Hillman pszichológiája szorosan kapcsolódik Jung felfogásához, ugyanakkor lényeges pontokon el is távolodik attól. Megőrzi Jung felismerését, miszerint a psziché elsődlegesen képi és mitopoétikus módon működik, ám a szimbólumokat nem egy magasabb egység felé mutató jelként, hanem önmagukban érvényes, redukálhatatlan képi eseményekként kezeli. Jung módszere prospektív és szintetikus-konstruktív: a psziché fragmentált tartalmait egy jövőbeli egész, az individuáció irányába szervezi, a szimbolikus jelentés a pszichés integrációt szolgálja.²⁵ Hillman ezzel szemben elutasítja mind az individuáció teleologikus modelljét, mind a psziché fejlődésének egységesítő narratíváját.

Tárgyát és feladatát tekintve a pszichológia kétségtelenül az egyik legrejtélyesebb és legvitatottabb értelmű fogalomhoz kapcsolódik: a lélekhöz.²⁶ Az archetipikus pszichológia mindenekelőtt azt tartja szem előtt, hogy a lélek nem dolog, nem szubsztancia, inkább perspektíva.

21 Edward S. Casey: Introduction. In James Hillman: *Philosophical Intimations*. Spring Publications, Putnam, 2021, 9–23, 9. A Hillman-idézeteket a továbbiakban saját fordításomban közlöm.

22 Uo. 10.

23 Uo. 11.

24 James Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Harper Perennial, New York, 1992; James Hillman: Plotinus, Ficino, and Vico as Precursors of Archetypal Psychology. In uő: *Philosophical Intimations*. Id. kiad., 175–194.

25 João Luis Corá S. – Carlos A. Serbena: James Hillman and Phenomenology: The Poetic Basis of Psyche. *Junguiana. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, 2022 (40):3, 106.

26 Ennek az újkorban természetesen igazodnia kellett a tudományosság által megkövetelt keretekhez, így a szubjektivitás, a tudat, a psziché – noha sokféleképpen értelmezhető, redukálható – csak emberi lehet, individuális és egyetlen élő személyhez

Az archetipikus pszichológia nem egy pszichológiai irányzat, de nem is tudományterület vagy intézmény. Minden tudás vizsgálható a lélek premisszáinak terminusaiban, ezek bármely kognitív folyamat abszolút előfeltételei.²⁷

Ez egy archetipikus „episztémét”²⁸ sugall, a pszichológia azonban ismeretelméletnek sem tekinthető, hiszen ezek a pszichikus premisszák szigorúan véve nem teoretizálhatók, nem objektiválhatók. Hillman így fogalmaz: „mindig is a legnagyobb kényelmetlenséget okozták az intellektuális szellemnek”²⁹. Ha a pszichológia önmagát és premisszáit szó szerint véve szisztematikus érvekké szilárdul, akkor merevvé, monocentrikussá, új metafizikává válik, s ebben az értelemben a pszichologizmus – immár metafizikai pozícióként – joggal kritizálható.

Hillman a pszichológia radikális újravizionálásának vállalkozását négy kulcsmozzanat köré rendezi. (1) A megszemélyesítés azt jelenti, hogy a pszichikus fenoméneket személyekként, személyes jelenlétekként kezeljük: a lélek nem redukálható mechanikus folyamatokra, de nem választható le az érzékiségről sem. Hillman szerint ez a szív episztemológiája, a lélek, a fantázia képei pedig nem pusztá szövegek, hanem úgy kezelendők, mint személyekkel való találkozások. „A pszichológia kötelessége a lélek nevében szólni.”³⁰ (2) A patologizálás fogalma arra utal, hogy a szimptomákat, az örületet, a szenvedést nem mint a lélek működésének abnormális jelenségeit, hanem mint a lélek kifejeződéseit tekintjük. (Fontos jelezni, hogy ezzel nem veti el a gyógyítás lehetőségét vagy szükségletét.) (3) A pszichologizálás, a *seeing through*, azaz a szó szerinti jelentésen túl-látás módszertani elve alapján minden eseményen, állításon, tapasztalaton, mint „pszichológiai” keresztül láthatunk, a metaforikus látásmódhoz, a lélek eredeti nyelvéhez áttörve. A pszichologizálás módszere magára a pszichológiára is alkalmazható,³¹ és több ez, mint módszer: a pszichologizálás a lélek eredeti aktivitása.

rendelt. Mersenne, akiben Hillman szerint a nyugati gondolkodás e jellege leginkább megtestesült, egyszerre volt a keresztény hit és a szélsőséges, mechanikus világkép harcos védelmezője a panteisztikus, animisztikus, pogány reneszánsz gondolkodásmód ellenében. Egy másik intellektuális erő, a nominalizmus azzal mért csapást a pszichére, hogy ragaszkodott a nézethez, mely szerint a nagy szavak az elme címkei a valóság nélkül, míg a valóságot egy, a fogalmaktól függetlenül létezőnek tételezett tények birodalmával azonosította. Következésképpen csak egy örült tekintheti az elme merő figmentumait valóságosnak. Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 6.

27 Uo. 131–132.

28 Uo. 132.

29 Uo. 131.

30 Uo.

31 Uo. 134.

A metaforikus perspektíva a világ fenomenéit mint képeket vizionálja újra, mindenhol meglátja a lelket, ahol a kartézianus elme csak az élet és lélekmentes tárgyak kiterjedését látta: a test eseményeiben és az orvoslásban, az építészetben, oktatásban, ételekben, sőt még a bürokratikus nyelvben és rendszerekben is.³²

(4) Végül, de nem utolsósorban a dehumanizálás kulcsmozzanatának lényege, hogy poétikus bázisán az archetípus-pszichológia nem korlátozza magát az ember személyes szubjektivitására. A lélek nem elkülönült individualitás és nem is kizárólag emberi: végtelenül meghaladja az embert. Az archetípusok nem redukálhatók az emberi lényekre, személyes pszichékre, mint azokban működő dinamizmusokra. Inkább mi magunk vagyunk a pszichében, mint fordítva, a lélek a világ lelke.³³

Ezáltal fantázia és realitás viszonya is megváltozik: többé nem ellentétesek egymással, illetve a fantázia soha nem pusztán szubjektív és mentális, hanem mindig érvényesülő és megtestesült.³⁴ Bármilyen, ami fizikai, illetve szó szerint valóságos, az egyben fantáziakép is. A kemény, faktikus valóság is így mindig egyben egy speciálisan megformált, megmerevedett fantázia megmutatkozása egy olyan nézőpontból, amelyet a tradicionális logika és a szó szerinti jelentések uralnak.³⁵

Fenomenológiai módszer az archetipikus pszichológiában

Amikor magukhoz az eseményekhez fordulunk, és hagyjuk, hogy azok mondják el nekünk, mik is valójában, akkor munkánk fenomenológiai. És munkánk akkor is fenomenológiai, amikor a történetek lényegét egy

32 Uo. 23.

33 Ez a gondolat a misztikus hagyomány sajátja. „Bármennyire furcsának tűnik is, az eddig rejtett és belső valóságról utazásunk végén kiderül, hogy magába fogadja, körülveszi vagy magában foglalja azt, ami eleinte külső és látható volt. Az internalizáció eredményeként az ember kimozdult a külső valóságból. Ezentúl a spirituális valóság befogadja, körülveszi, magában foglalja az úgynevezett anyagi valóságot. A spirituális valóság ezért nem található meg »a holban« [...] maga minden dolog »holja«.” Henry Corbin: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imagenal*. Ford. Ruth Horine. Spring Publications, Putnam, 1972, 4.

34 Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 23.

35 Uo.

alapvető ötlet vagy tudatosság stílusa szempontjából keressük, félretéve minden miérett és hogyan. De itt elválnak útjaink, mert a fenomenológia megakad a tudatosság vizsgálatában, nem ismervé fel, hogy a tudatosság lényegét a fantázia képei adják.³⁶

João L. Corá és Carlos A. Serbena publikációja szerint Hillman a psziché reduktív, metafizikai értelmezéseit igyekszik fenomenológiai megközelítéssel felváltani, az archetipikus pszichológia pedig alapvetően fenomenológiai elemzésre épülő keretrendszer. Írásaiban nem hivatkozik konkrét Husserl-szövegekre, ezért nehéz látni, hogy a fenomenológiai módszer, amelyet már 1959-es disszertációjában³⁷ többször említ és alkalmaz, Husserl milyen mértékű ismeretén alapul. Formatív éveiben nagy valószínűséggel találkozott Sartre és Merleau-Ponty írásaival, illetve a Jung Intézetben és az Eranos-konferenciákon³⁸ is erőteljesen jelen volt a fenomenológia, például Corbin előadásain és írásain keresztül.

Már maga Jung is fenomenológiaiaként írta le módszerét, poétikus gondolkodási stílusa, hermeneutikai módszere, illetve szimbolikus és metaforikus megközelítésmódja miatt pedig leginkább talán a heideggeri fenomenológiával hozható kapcsolatba.³⁹ Hillman pszichológiája felől Corá és Serbena a képek elvén túl a psziché mytho-poétikus bázisának elve kapcsán keresik a kapcsolódást Heidegger fenomenológiájához. Ennek tárgyalását a jelen tanulmány keretei nem engedik meg, a következőkben ezért csak azt vizsgáljuk, hogy mi a közös, és mi jelent radikális eltérést Husserl és Hillman módszereiben, előfeltevéseiben. A tárgyalt kapcsolódási pontok: a logikai idealításokhoz való viszony, a pszichológia értelme és funkciója, a beállítódásváltás, az epoché és a redukciók, a kép és fantázia értelmezése, az eidetikus redukció és az intencionalitás.

Mindenekelőtt közös vonás Husserl és Hillman gondolkodásában a modern tudományos gondolkodás „nominalizmusának”⁴⁰ elutasítása és egy tág értelemben vett platonista gondolkodási irány. Ez Husserlnél elsősorban a naturalista filozófia, illetve a pszichologizmus kritikájában

36 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 138.

37 James Hillman: *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meaning for Therapy*. Northwestern University, Evanston, 1960.

38 Az Eranos-konferenciák (1933–1988, Ascona) témái a mítosz, vallás és pszichológia határterületei voltak, Jung és Corbin rendszeresen előadtak.

39 Roger Brooke: *Jung and Phenomenology*. Trivium, Pittsburgh, 2009; Corá S. – Serbena: i. m., 106.

40 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 5. sk., 8. „A nominalisták az univerzális törvényeket és általános típusokat csupán neveknek tekintik.” Uo. 5.

fogalmazódik meg, és a logika, a racionalitás lényegi törvényeinek objektivitására fut ki. Hillman platonizmusa ezzel szemben már kiindulópontjában inkább egzisztenciális és etikai színezetű. A gondolkodás nyugati tradíciójában uralkodóvá vált nominalista hullám „megsemmisítette a pszichét azzal, hogy ragaszkodott hozzá: a nagy szavak az elme által adott, pusztán szubjektív realitással rendelkező címkék”.⁴¹ „Igazság, Terror, Idő” – pusztá nevek szubsztancia nélkül.⁴² Hillman platonizmusa azonban ellenáll a totalizáló gondolkodásnak: nála az ideák egy végtelen és hierarchiát nélkülöző politeisztikus mező redukálhatatlan elemei.

Husserl számára a tudomány a tökéletes evidencia ideáján, az „abszolút”, „végső igazság” vezérlő eszméjén alapul.⁴³ Hillman ezzel szemben nem törekszik arra, hogy „végső” és ellentmondásmentes magyarázatot nyújtson.

Az archetipikus pszichológia a fantázia következményeit a végsőig viszi, a fenomenológia teljes működését az irracionális, megszemélyesített és pszichopatológikus területére áttűtetve, a logikaiból az imaginálisra átfordítva.⁴⁴

Az archetipikus pszichológia szigorú értelemben nem tudomány, sokkal inkább terápia és költészet. Hillman azt tanítja, hagyjuk, hogy a psziché maga mutassa meg magát anélkül, hogy előre rákényszerítenénk a szigorú racionalitás igényét. A lélek fenomenéit úgy engedjük megmutatkozni, hogy nem előfeltételezzük sem azok interioritását, sem exterioritását, sem létezését, sem nemlétezését.

Ugyanakkor Hillman a *seeing through* módszerével felfüggeszti a logikai szigor igényét is, ami – akár úgy is fogalmazhatunk – a racionalitás önellentmondó epochájához vezet: ez az epoché önmaga felfüggesztését és egyben megtartását is magában foglalja. Az ily módon önreferenciálisan instabil epoché lebegésében rituális gesztussá, a megtisztítás fantáziájává válik. „Keresztüllátva” rajta, maga az epoché is fantázia: az izoláció, a tárgyiasítás és a tudat számára „jelenlévő” adottság fantáziája. A fantázia pedig végképp ellenáll a fenomenológiai epochénak.⁴⁵

41 Uo. 6.

42 Uo.

43 Edmund Husserl: Karteziánus elmélkedések. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000, 22–23.

44 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 138–139.

45 Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 24.

A fenomenológiai redukció archetipikus visszafordulássá válik, visszatéréssé a mitikus mintákhoz és személyekhez. Az imaginális segítségével átlátunk a logikán; elhagyjuk az intencionálisat a kétértelműség kedvéért.⁴⁶

Egyértelmű, hogy ezzel a módszertani elmozdulással az archetipikus pszichológia lemond arról, hogy saját állításai filozófiai értelemben igazolhatók vagy vitathatók legyenek. Amit Hillman a neoplatonistákról ír, az rá is érvényes: „retorikával győz meg, nem logikával bizonyít; inkább megidéző és vizionárius, semmint magyarázó”.⁴⁷

Hillman talán leghatározottabb kritikája Husserl fenomenológiájával szemben a transzparens ego, illetve a tudat központi és megalapozó szerepére irányul. Mint tudjuk, a husserli redukció tárgyát nem egy empirikus tárgyrégióhoz tartozóként, hanem egy speciális reflexióval, beállítódásváltással elért átfogó, transzcendentális szféra tárgyaként ragadja meg. Az epoché vagy a „zárójelezés” során minden lényegstruktúra megmarad, pusztán a (mundán) ontológiákat függesztjük fel, az eidetikus struktúrák pedig a továbbiakban mint a tárgykonstitúció módjaiban indikáltak válnak hozzáférhetővé a tudatban.⁴⁸ A „tisza vagy transzcendentális tudat”, mint reziduum, amelyet a kikapcsolás nem érint, a transzcendentális szubjektivitás abszolút régiója, amely minden más régiót megalapoz, amennyiben minden tárgyi régió tudatszerűen konstituált.⁴⁹ Fontos, hogy a lélek nem esik ezzel egybe, hanem ontológiailag derivatív fogalom: a psziché materiális ontológiai régiója,⁵⁰ egy alacsonyabb szinten asszociatív tendenciák és habituális leülepedések terepe, amelyekre a magasabb szintű, racionális szintézisek épülnek, egy transzparens ego-központ köré szerveződő temporális, habituális, affektív egység. Mivel a passzív szintézisek önszerveződő mező formáját kezdik öltetni, ami a transzparens ego abszolút jelentéskonstituáló pozícióját ingatja meg, ez az egyik legfontosabb töréspont forrásává válik Husserl gondolkodásában. Mégis, bár az ego többé nem egyedüli és kizárólagos forrása az értelmeknek, azokat élete egységén belül sajátjaként ismeri fel.

Hillman ezzel szemben elveti a tiszta, transzcendentális tudat, illetve én központi és megalapozó szerepét, és megfordítja a Husserl által leírt

46 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 139.

47 Uo. 198.

48 Edmund Husserl: A filozófia mint szigorú tudomány. Ford. Baránszky Jób László. In Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Gondolat, Budapest, 1972, 111–192.

49 Uo. 145.

50 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Buch 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Szerk. Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1991. §19.

rendet. A pszichét minden megjelenés személytelen mezejévé teszi meg, azzá a médiummá, amelyben a „személyiségek”,⁵¹ legyenek azok parciálisak, imaginálisak vagy megtestesültek, kommunikatív közösségekben igyekeznek érvényesíteni magukat. A lélek nem annyira a tudás tárgya, mint inkább a tudás egy eredeti módja, alapvetően „egy ismeretlen tényező, amely a jelentésséget egyáltalán lehetővé teszi, az eseményeket tapasztalatokká fordítja”,⁵² sőt ez kommunikálódik még a szeretetben is.⁵³

Az archetipikus pszichológia imaginális képeinek fenomenológiája

Az első fejezetben a kép különböző értelemait vizsgáltuk: a képet mint ősképet, mint látványt, mint reprezentációt, illetve utóbbi értelemben mint másolatot, és mint nem-másolatként értett közvetítést. Láttuk, hogy az európai filozófiai hagyomány fő sodra a platóni miméziselméletet követve a képet elsősorban az eredeti hasonmásaként, reprezentációjaként érti – valami olyasmiként, ami a tárgy távollétében áll annak helyén. A kérdés e hagyományban tehát az, hogyan lehet valami adott, ami nincs jelen. Hillman archetipikus pszichológiája azonban nehezen illeszthető ebbe a keretrendszerbe: nála a kép nem reprezentál valami mást önmagán túl, csupán más képekre utal tovább, mint a lélek eredeti nyelve. A következőkben ennek az értelmét vizsgáljuk, s ehhez érdemes Jung képfelfogásából, a közvetlen előzményből kiindulni. A Hillmannal szoros munkatársi kapcsolatban álló Edward S. Casey Jungot idézve írja:

Civilizációnk – jelenti ki Jung – nagyrészt a szavakban való babonás hiedelemre épül. A szavak képesek elfoglalni az emberek és a dolgok helyét.⁵⁴

51 Hillman politeisztikus pszichológiájában a psziché policentrikus, ahol Junggal ellentétben még az individuáció folyamata sem integrálja a részeket egyetlen végleges egésszé.

52 „[A lélek] kétértelmű fogalom, amely minden definíciónak ellenáll, mint azok a végső szimbólumok, amelyek az emberi gondolkodás gyökérmetaforáit nyújtják.” Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 16.

53 Uo.

54 Edward S. Casey: Jung és a posztmodern. Ford. Matolcsi Ágnes. *Thalassa*, 1997 (8):2–3, 213–217. Az idézett mű Carl Gustav Jung: *The Symbolic Life. Miscellaneous Writings. The Collected Works of C. G. Jung, Volume 18*. Ford. Richard F. C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1950, 267–280.

Jung lényegi előfeltevése az, hogy „a psziché kép”, azaz „a lélek nem-csak, hogy képekben nyilvánul meg, hanem bennük létezik.”⁵⁵ „[S]zemtől szembe a képekkel csupán a szavak használata eredménytelen”,⁵⁶ ugyanakkor nem kell az összes szót elkülöníteni a képektől, „hanem csak azokat, melyeket ő homályos tekintélyszavaknak nevez” – Casey.⁵⁷ Szerinte, ha Jung nyelvvel kapcsolatos gyanúja

sajátosan a metafizikai nyelvvel kapcsolatos fenntartás, akkor szövetséget köt Heideggerrel és Derridával abban a lankadatlan erőfeszítésükben, hogy dekonstruálják a metafizikát – ami azt jelenti, hogy a metafizika nyelvét – egészen az alaptól felfelé. Ez egy igen jellegzetes posztmodern vállalkozás és kéz a kézben halad a metafizika legsokatmondóbb alternatívájával, a fenomenológiával. [...] Valójában Jung egészen addig elmegy, hogy kimondja, szigorúan véve a pszichológiában ma csak fenomenológia (létezhetséges, CW 18: par. 1738, 774). Ez azt jelenti, hogy a valódi pszichológiai kutatásban csak a képek fenomenológiájának van létjogosultsága. És épp ez az, amit feltételezhetünk a psziché esetében, ami valójában kép.⁵⁸

Casey írása arra is kitér, hogy mindezzel feszültségben áll Jung álláspontja, mely szerint „a psziché ousia (szubsztancia, lényeg)”, s annak következménye, hogy „a kép is szubsztancia: pszichikus szubsztancia, pszichikus realitással bír.”⁵⁹ Casey az ellentmondást azzal magyarázza, hogy Jung ezzel a manőverrel akar bennünket arra kényszeríteni, hogy a kép modern és posztmodern fogalma között különbséget tegyünk, mivel „a nyilvánvalóan modern posztkarteziánus nézet szerint a kép csupán a benyomás másolata”.⁶⁰

Hillman a képzelő (*imagining*) aktivitást és a képeket (mint elsődleges „adatot”) azonosítja magával a lélekkel, hangsúlyozva, hogy a kép „semmi esetre sem jelent ideákat vagy érzéseket kifejező mentális konstrukciót, szimbólumot [...]”. A lélek képzelő aktivitását „legeredetiben és paradigmátikusán az álom prezentálja”, ahol

55 Casey: Jung és a posztmodern. Id. kiad. Az idézett mű: Carl Gustav Jung: *Alchemical Studies. The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 13.* Ford. R. F. C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1967, par. 75, 50.

56 Uo. Az idézett mű: Jung: *The Symbolic Life.* Id. kiad., par. 590, 257.

57 Uo.

58 Uo.

59 Uo. A Casey által hivatkozott szöveg első kiadása: Carl Gustav Jung: *The Structure And Dynamics Of The Psyche. The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 8.* Ford. R. F. C. Hull. Princeton University Press, Princeton, 1960, §683.

60 Uo.

[A]z álmodó maga egy képként működik a többi között, és itt mutatható meg, hogy az álmodó maga inkább a képben van, minthogy benne magában lenne a kép.⁶¹

Az imaginális kép nem szükségképpen vizuális vagy hallható, s egy költői passzusnak sem kell a helyén állnia,⁶² továbbá nem reprezentáció, nem prezentifikáló aktus tárgya. Hogy jobban megértsük a lényegét, nem arra kell figyelni, mit látunk, hanem arra a módra, ahogy látjuk.⁶³ A „mód”, amiről szó van, nem aktuskarakterre vagy minőségre utal, ami jól megkülönböztethető módon szemben állna például az észleléssel, hanem egy olyan „perspektívára”, amely láthatóvá teszi a képeket, amely inkább tekinthető beállítódásnak, mint aktusnak. Azonban még a „beállítódás” metaforája is félrevezető, ugyanis nem egy tudatmódról van szó, hanem a „lélek perspektívájáról”. „Archetípus”, „imagináció”, „lélek” – ezeket mind perspektívaként írja le Hillman.

Az archetipikus pszichológiában a képek nem állnak semminek a helyén, nem képviselnek valami mást önmagukon túl, redukálhatatlanok valami másra. „*Images don't stand for anything*” – szól a programatikus jelmondat.⁶⁴ Ugyanakkor mégsem értelem nélküliek. Ha előfeltételezzük, hogy a fantázia eleve képi, és nem azon a módon, mint amikor mi magunk teszünk valamit képpé, értelmet belehelyezve, akkor a képek értelme a képek pszichodinamikájával kell, hogy összefüggjön. És valóban, a képek maguk tesznek minden pszichikus dinamikát lehetségessé. „Nem mi képzelünk, hanem mi magunk vagyunk képzelve”.⁶⁵ Horváth Lajos és Szabó Attila tanulmányában úgy fogalmaz, hogy Jung kollektív tudattalanját Hillmannál az „imagonológia” váltja fel:

[A] lélek mélysége nem egy statikus archetipikus rendet jelent, hanem képek és mitológémák végeláthatatlan differenciális mozgása az a logosz, ami a pszichologizálás lényegét illeti. A posztstrukturalizmus a jelölők végtelen

61 Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 6.

62 Uo. 7.

63 Uo.

64 Uo.

65 Uo. 8. Az archetípus nem utal egy noumenális archetípusra: bármely kép lehet archetipikus. A képek között egy archetipikus kép olyan, mint egy állat, egy személy: félelemmel, szeretettel, gátásokkal, hajlamokkal, morális, intellektuális, erotikus, esztétikai igényekkel lép fel: affektív jelenlét. Robert P. Armstrong: *The Affecting Presence*. University of Illinois Press, Urbana, 1971. Idézi Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 14.

differenciális mozgásában látja a jelentéskonstitúció kulcsát, Hillman pedig ehhez hasonló mozgást fedez fel az álmvilágban.⁶⁶

Husserl korai képtudat-elemzésében⁶⁷ megkülönbözteti azt a fizikai dolgot (*Bild Ding*), amely a képet hordozza (papír, vászon, fal stb.) a képtárgytól (*Bildobjekt*) és a képszűzéstől. Előbbi a kép a sajátos perspektívájával, színeivel, formáival, stílusával, míg utóbbi maga a téma, például a személy, akit a portré ábrázol, vagy például a Tuileriák kertje. Ez az, ami nincs valójában jelen, csupán „mintha”. Megközelítésében Husserl természetesen csak a valami mást „ábrázoló” képeket veszi figyelembe, az első absztrakt festmények, ahol képtárgy és képszűzsé azonos, 1906–1907 után jelennek meg a művészetben. 1904–1905 körül, amikor ezek az elemzések születnek, Husserl még ezekből kiindulva, a képtudat analógiájára közelíti meg a fantáziatudatot is, 1909 után azonban ezt felváltja az időtudat sajátos szerkezetére épülő leírás, a visszaemlékezés modellje alapján, ezzel elkerülve azt a nehézséget, hogy a fantáziakép sajátos érzéki vagy kvázi-érzéki hordozójára kelljen hivatkoznia.⁶⁸ Ebben a kontextusban a fantázia nem-tételező reprezentáló tudat, tehát tudata valaminek, ami nincs jelen. Noha nincs már szükség érzéki hordozóra, a képtárgy és a képszűzsé rejtetten még kísért: utóbbi az a dolog, ami nincs jelen, csupán megjelenített a „mintha-észlelésben”.

A hagyományos, hétköznapi képészleléssel szemben, az archetipikus pszichológia imaginációja esetében azonban a képek inkább a modern,

66 Horváth Lajos – Szabó Attila: A fekete nap melankóliája és a Selbst dekonstrukciója. Posztstrukturalizmus és posztjungianus filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle* 2015 (59):3, 108.

67 Edmund Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Szerk. Eduard Marbach. Dordrecht – Boston – London, Kluwer, 1980. Hua XXIII. Magyarul lásd: Edmund Husserl: Fantázia, képtudat, emlékezet. A szemléleti megjelenítések fenomenológiájához. Ford. Rózahegyi Edit. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997, 9–46.

68 A husserli terminológia szerint a fantázia a képzelőerő aktusaira vonatkozik, illetve arra a képességre, hogy egy tárgyat annak távollétében/hiányában is prezentifikálni, meg-jeleníteni tudjunk. Ezek az aktusok nem tárgyakban, hanem aktuskarakterükben különböznek az észleléstől. A prezentifikáló (meg-jelenítő) aktus tárgyat úgy adja, „mintha” az jelen volna, ezek között pedig, az emlékezettel ellentétben, amely tárgyat valaha voltként tételezi, a fantázia nem tételező. Sartre szerint a képzelet azt jeleníti meg, ami a percepció számára nem adott, pontosabban egy tárgy elképzelése egyben annak a tudata is, hogy valami nincs ott. Híres definíciója szerint elképzelni annyi, mint nem észlelni. Két kortárs fenomenológus, Dieter Lohmar és Marc Richir hasonlítanak abban, hogy a fantáziát egy, az intencionalitást megelőző elemi működésmóddal azonosítják. Hillmannál és iskolájában az imaginális fantázia elsőbbsége nem ebben az értelemben értendő.

absztrakt művészeti alkotások képtárgyat és képszűzsét nem megkülönböztető művészi látásmódjával rokoníthatók. Kivéve a kép hordozóját, a kép-dolgot, amely az imaginális kép esetében hiányzik. Hillman maga nem elemzi a képet fenomenológiailag, ezt Corbin teszi meg olyan módon, hogy az támpontokat nyújthat a husserli modellel való összehasonlításhoz.

Henry Corbin a 12. századi arab misztikus bölcselet, elsősorban Suhrawardi írásai alapján különbözteti meg a szubjektív, nem-valós fantáziaként felfogott imaginárist (*imaginaire*) az imaginálistól (*‘ālam al-mithāl*), ami az érzéki és intelligibilis ontológiai régiók között közvetítő létmód. Utóbbiak nem mentális tartalmak, nem az elme önkényes kreációi, hanem adottságok (*imaginatio vera*), és nem intelligibilis tartalmak, hanem percepcionális tárgyak, azonban materiális (érezki, hülétikus) tartalom nélkül. Corbin ragaszkodik hozzá, hogy nem hallucinációk és nem reprezentációi valami másnak. Nincs képtárgy, ami egy képszűzsét közvetítene, a kettő egységet képez, mint önmagát prezentáló jelentés. Szemléleti és jelentéstartalom egybeesik, s mindez érzéki hordozó nélkül.⁶⁹ Suhrawardi és nyomában Corbin a képzelet plótinuszi köztes tartományának szerepét egy rögzített lények nélküli ontológiai régióvá fordítja (*images in suspense*).

Hillman archetipikus pszichológiája az imaginálishoz kapcsolódó ontológiát zárójelezi, Plótinosz íásaiban pedig kevésbé metafizikát, mint pszichológiát ismer fel. Az újplatonizmus hatását keresi Jungnál, Plótinosz alapstruktúráit pedig párhuzamba vonja az archetipikus pszichológia alapjaival.⁷⁰ Az imagináció a psziché közege, nyelve és lényegi működés-módja, amely szakadatlanul jelen van, s nem csak a tudatos gondolkodás peremén. A kép ebben a kontextusban nem egy fenomén, hanem a fenomén, mint olyan megfelelője. A „Vissza a dolgokhoz magukhoz!” vezérszavára rímél az archetipikus pszichológia Jungtól eredő jelszava is: Maradj a képnél!⁷¹ Ám, míg Jung a képek értelmét egy szintetizáló jelentéshorizont felé bontja ki, Hillman a „maradj a képnél” elvét követve tudatosan ellenáll

69 Corbin: i. m.

70 Ilyenek például: az aktív tudattalan, a psziché leírásához szükséges multiplicitás, ahol a tudat nem rögzített egyetlen elkülönült énhez, az imagináció centrális szerepe, amely nélkül tudat nem is lehetséges, a kollektív psziché és a folytonos racionalizáció. Hillman: Plotinus, Ficino, and Vico as Precursors of Archetypal Psychology. Id. kiad., 171–183. Lásd még Edmund Husserl: *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1*. Szerk. Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

71 CW 16 §320; magyarul lásd: Carl Gustav Jung: *A pszichoterápia gyakorlata*. Ford. Szalai István. Scolar, Budapest, 2002. „A nyelvvel kapcsolatban [...] nem tükrözi Gadamer és a francia strukturalizmus attitűdjét”, a kép Jung „gondolkodásának vezérfonala”, mely a schopenhaueri képzethez hasonlóan áll az objektum és a szub-

minden fordításnak, integrációnak és végső magyarázatnak. Hillman tulajdonképpen zárójelbe teszi a Corbin által leírt imaginális birodalom metafizikáját, azt a köztes tartományt, amelyhez az imagináció képessége és a képek (*images in suspense*) tartoztak. Felfüggesztve a metafizikát és a „spirituális” értelmezést, Hillman a nem-empirikus pszichológiát, mint a lélekhez tartozó foglatatosságot teszi illetékesé ezekben a kérdésekben, amely így egy bizonyos értelemben minden más terület fölé emelkedik. Nem megalapozóként, ahogy Husserl a fenomenológiát képzelte el, hanem olyanként, amely elvileg akadályozza, hogy bármilyen diszciplína, magát is beleértve, totalizáló igénnyel lépjen fel. „A pszichológiának nincs saját (tudomány)területe, de mindenhol jelen van, miközben mindig behatárolt annak nézőpontja által, aki műveli.”⁷² Hillman projektje, a pszichológia újra-vizionálása a pszichológiát nem helyezi szellemi autoritásként minden más beállítódás fölé, nem rendszer, hanem

a posztmodern tudat politeisztikus struktúráját reprezentáló gondolkodási stílus, egy hozzáállás a dolgokhoz az élet minden frontján, legyen az terápia, oktatás, irodalmi kritika, orvoslás, filozófia, materiális világ.⁷³

A fantázia pedig soha nem másodlagos, nem a távollét fenoménje, hanem valami egészen más: egy radikálisan eltérő beállítódást jelez ahhoz képest, mint ami a nyugati filozófiát legalább Arisztotelész óta meghatározta.

Husserl fenomenológiai redukciójának egyik lényegi lépése a természetes beállítódás léttételezéseinek zárójelezése, amely során minden lényegstruktúra megmarad. Ezzel szemben a fenomenológiai redukcióval párhuzamba állított hillmani elvvel nem felfüggesztjük hitünket, előfeltevéseinket, hanem, mint már volt róla szó, „keresztüllátunk” rajtuk (*seeing through*). Ez az élet bármely szféráján gyakorolható, azonban, mivel Hillman szerint a lélek képzelő aktivitásának nyilvánvaló és paradigmaticus esete az álom, vegyük ennek a példáját. Tegyük fel, hogy álmunkban pókokba ütközünk, majd ébredés után magyarázatot keresünk: mit jelképeztek a pókok? Hillman azonban arra int: maradjunk a képnél, a kígyó, vagy esetünkben a pók nem szimbólum.⁷⁴ Ha azt feltételezem, hogy a pók valami elfojtott trauma, vágy manifesztációja, vagy egy, a tudattalan

jektum között. Casey: Jung és a posztmodern. Id. kiad.; Horváth–Szabó: A fekete nap melankóliája és a Selbst dekonstrukciója. Id. kiad., 106.

72 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 133.

73 Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 54.

74 James Hillman: *A Snake Is Not a Symbol*. In uő: *Animal Presences. Uniform Edition of the Writings of James Hillman, Volume 9*. Spring Publications, Putnam, 2012, 81–86.

mélyén rejtőző archetípus képe, akkor az álombéli pók értelmének „megfejtése” után a pók képét eldobom, mint afféle csomagolást. Az álombéli pók lényege azonban nem választható el ettől a halványzöld vagy fekete, kicsi vagy nagy, állandóan változó póktól, ami könnyedén áttranszformálódik valamilyen más rovarba, viselkedhet nem pókszerűen, és így tovább.

Ez a világ folyékony, vagy poros, tüzes, sáros vagy éteri jellegű, így nincs semmi szilárd, amihez ragaszkodhatnánk – hacsak nem fejlesztünk ki intuitív eszközöket arra, hogy megragadjuk a megfoghatatlant, amely átcsúszik az ujjaink között vagy elég érintésünktől.⁷⁵

Amikor Husserl eljárása a változó jegyeitől az invariáns lényeg felé halad, az eidetikus variációkban előfeltételez egy megmaradó tárgyat. A folytonos áramlásban lévő fantázia vagy álomkép⁷⁶ esetében természetesen nem találunk ilyen invariáns magot. A fantázia és álom lényege éppen ebben rejlik, változékony, polivalens természetében. A leírások szintjén – éppen ezért – az „archetipikus pszichologizálás [...] ellentétben a fenomenológiával, nem használ [rögzített] fogalmakat látásmódjának kategóriáihoz”.⁷⁷ Hillman az archetipikus fenomenológiát összefoglaló kötetben Corbint idézi:

A lélek logosza, azaz a róla való helyes beszéd, stílusában képszerű lesz, számadás [*account*] vagy *recit*, ami keresztül-kasul metaforikus.⁷⁸

Ezzel „a szó szerint vett [literal] elhagyjuk a metaforikus irányában”.⁷⁹ Azonban nem csak a lélekről való beszéd metaforikus, ugyanis „a lélek-mint-metafora” a lélek működésére is utal:

úgy cselekszik, ahogy a metafora [metafora mint metafora!], jelentéseket transzponálva, interioritást, eltemetett szignifikanciákat feltárva. Bármit is hall a lélek füle, az al- és felhangokkal felerősített.⁸⁰

75 James Hillman: *The Dream and the Underworld*. Harper & Row, New York – Evanston – San Francisco – London, 1979, 40.

76 „Az álom ambiguitása a képzelet lényegi természetében rejlik, amelynek, mint egy folyónak, *mozognia* kell. A psziché lényege a mozgás elve, ezt Arisztotelész is látta. Bármely kép, amely egy pszichikus jelentést helyettesíthet, egyszerre meg is állítja a pszichikus áramlást.” Uo. 125.

77 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 139.

78 Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 20.

79 Uo.

80 Uo. 21. A zenei metaforát illetően Hillmann a következő műre hivatkozik: Thomas Moore: *Musical Therapy*. *Spring Journal*, 1978, 128–135.

A fejezet elején már érintettük, hogyan hagyja el az archetipikus visszafordulás a kétértelműség kedvéért nemcsak a logikát, de az intencionalitást is. Hillman ezzel kapcsolatos álláspontja ezen a ponton válik érthetővé:

A metaforikus mód nem beszél deklaratív állításokban vagy magyaráz világos kontrasztokkal. Mindent az árnyékukhoz vezet. Így perspektívája minden heroikus kísérletet megghiúsít, amely a fenomenéken szilárd fogást keres; ehelyett a lélek metaforikus módja „illékony, utalásszerű, illúziószerű”, aláásva a tudat intencionalitásként értett definícióját [...].⁸¹

Záró gondolatok

James Hillman szerint az introspekció, amely mindig kitüntetett szereppel bírt a filozófia és pszichológia történetében, egy racionális, szolipszisztikus, kartéziánus ego önvizsgálata, az archetipikus pszichológia mitopoétikus terminusaival apollóni–hélioszi önérvényesülés, hiszen Apollónhoz tartozik a mérték, tisztaság, rend, harmónia. Apollón lényege azonban nem csupán a ráció, hanem a távolság révén teremtett tisztánlátás, a megcélzás – íja és nyila legfontosabb attribútuma.⁸² Az intencionális tudat, a tiszta adottságok, az érdekmentesség, a fenomenológia tehát Apollón terepe. E görög isten első olyan szerelme, akit nem tudott megszerezni magának, a babérfává változott Daphné volt.⁸³ Hasonlóan, az imaginális fantázia fenomenjei a husserli módszer kontextusában, a tudatfenomenológia számára egyszerűen hozzáférhetetlenek. A kérdés így a lélek fenomenjei kapcsán nem az, hogy melyik megközelítés a helyes, hanem az, hogy mit vagyunk hajlandók elveszíteni azért, hogy egyáltalán lássunk. Az archetipikus pszichológia lemond a filozófiai számonkérhetőségről, s inkább poétikai, mint filozófiai diskurzus.

81 Hillman: *Archetypal Psychology*. Id. kiad., 32–33. Az idézőjeles kifejezések kapcsán Hillman hivatkozása: Robert D. Romanyshyn: Remarks on the Metaphorical Basis of Psychological Life. Paper: *First International Seminar on Archetypal Psychology*, University of Dallas, Dallas, 1977.

82 Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.

83 Figyelemreméltó, hogy Graves szerint egy korábbi, nagyobb, ktonikus és vérszomjas istennővel is azonosítható. Robert Graves: *A görög mítoszok*. 1. kötet. Ford. Szijgyártó László. Európa, Budapest, 1981, 111.

Ugyanakkor Hillman nem pusztán alternatívát kínál, hanem támadást intéz a tudatfenomenológia irányába: az szerinte „megakad a tudatosság vizsgálatában, nem ismerve fel, hogy a tudatosság lényegét a fantázia képei adják”.⁸⁴ A tudatosság ugyanis nem megalapozó, hanem egy mélyebb működésen nyugszik, s Jungot idézve Hillman utal arra, hogy megszállottságunk a tudatot illetően létünk policentrikus alapjának tagadására vezethető vissza.⁸⁵ Kérdéses azonban, hogy a tudatfenomenológia heves kritikájával Hillman nem utasít-e el elhamarkodottan olyan különbségtételeket is, amelyek az archetipikus fenomenológia elmélyítését szolgálhatnák.

84 Hillman: *Re-Visioning Psychology*. Id. kiad., 138.

85 Uo. 27.

Finta Szilvia

Empirikus relevancia és filozófiai antropológia: a noetikus tudattalan Viktor E. Franklnél

Bevezető

Viktor Emil Frankl (1905–1997) osztrák zsidó pszichiáter, neurológus és pszichoterapeuta volt, a logoterápia és egzisztenciaanalízis (LTEA) kidolgozója, a harmadik nagy bécsi pszichoanalitikus iskola alapítója. Frankl, aki az egzisztenciális pszichológia egyik meghatározó alakja, Freuddal már gimnazista korában kapcsolatba került, sőt, 1924-ben Freud kérésére meg is jelent egy kézírata,¹ mivel azonban nem értett egyet annak antropológiájával, hamar el is távolodott tőle.² Hasonlóan alakult a kapcsolata Adlerrel is.³ Ezt követően Frankl egyik fő célkitűzése az lett, hogy elődei elméleteihez képest egy, az ember teljes személyét felölelő, szerinte a valóságnak sokkal inkább megfelelő, s emiatt a gyógyításban is használhatóbb antropológiát dolgozzon ki. A LTEA tehát a frankli – az egzisztencialista pszichológián belül is egyedinek mondható – antropológián nyugszik. A logoterápia és egzisztenciaanalízis fogalmak tulajdonképpen egyazon dolog két oldalát jelölik: míg előbbi egy pszichoterápiás

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.09

A szerző a Szent Pál Akadémia Ókori Nyelvek Tanszékcsoportjának főiskolai docense, az ELTE BTK Filozófia Intézetének óraadó tanára, az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorandusza.

Email: finta.szilvia@btk.elte.hu

- 1 Alexander Batthyány: Viktor E. Frankl élete és munkássága. In Viktor E. Frankl – Pinchas Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*. Ford. Szemere János. Ursus Libris, Budapest, 2023, 111–123, 112.
- 2 Kőváry Zoltán: *Bevezetés az egzisztenciális pszichológiába*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2022, 317.
- 3 Uo. 318.

módszer, utóbbi az annak alapjául szolgáló antropológiai látásmód.⁴ Bár a LTEA Magyarországon még kevésbé ismert, világszerte egyre több országban alkalmazzák rendkívüli hatékonysággal, ezért érdemes foglalkozni azzal, mit is gondolt Frankl az emberről, hogyan is képzelte el annak mélystruktúráját. A LTEA hatékonyságáról szóló empirikus vizsgálatok tulajdonképpen a fenomenológiai vizsgálódásokon túl alátámaszthatják a Frankl-féle emberképet. Ezért írásom elején röviden összefoglalom a LTEA célját és a hatékonyságával kapcsolatos eddigi empirikus kutatások eredményeit, majd rátérek a LTEA legfőbb egyediségét adó elemére: annak antropológiájára. A frankli emberkép felvázolása után annak mélyére ásunk: megvizsgálom, mit ért Frankl a „tudattalan” kifejezésen Freudhoz képest, majd a frankli tudattalan mibenlétét mutatom be, melyen tulajdonképpen a LTEA egész látásmódja alapul.

A LTEA célja

A logoterápia névben található görög *logosz* szó Frankl módszerének két aspektusát jelzi: az *értelmet* és a *szellemit*⁵ – utóbbi görögül *nús*, ehhez a dimenzióhoz kapcsolódik az *értelem*. A LTEA szerint az ember lelki folyamatainak és viselkedésének legfőbb hajtóereje az „értelem akarása”, ez teszi lehetővé, hogy az ember bármilyen körülmények között képes legyen egy méltó célért – ti. élete értelméért – szabadon küzdeni.⁶ Ez az értelem nem elvont, általános értelem, hanem minden egyes ember számára egyedi, személyre, sőt aktuális élethelyzetre vonatkozó értelem és cél,⁷ mely az ember szellemi dimenziójából indul ki, s arra irányul⁸ –

4 Viktor E. Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Ford. Kalocsai Varga Éva. In Sárkány Péter – Zsók Otto (szerk.): *A logoterápia alapjai. Két-nyelvű szöveggyűjtemény / Die Grundlagen der Logotherapie. Eine zweisprachige Textsammlung*. Jel Kiadó, Budapest, 2010, 9–203, 9.

5 Uo., illetve vö. Elisabeth Lukas: A logoterápia antropológiai alapja. In Elisabeth Lukas – Heidi Schönfeld: *Értelmeközontú pszichoterápia. Viktor E. Frankl logoterápiájának elmélete és gyakorlata*. Ford. Kalocsai Varga Éva. Ursus Libris, Budapest, 2020, 13–37.

6 Kőváry: i. m., 328.

7 Viktor E. Frankl: *Mégis mondd igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Ford. Kalocsai Varga Éva – Dippold Ádám. Európa, Budapest, 2020, 201–202.

8 Sárkány Péter (szerk.): *Az értelmes élet jegyében. Viktor E. Frankl (1905–1997) munkássága. Segédanyag a német nyelvű „Lebe(n) voll Sinn” Das sinnzentrierte Leben(swerk) Viktor E. Frankls című roll-up vándorkiállítás befogadásához*. Eszterházy Károly Egyetem, Eger, 2017, 12.

ennek az antropológiai látásmódnak az egzisztenciaanalízis fekteti le az alapjait.

Frankl számára az egzisztencia „sajátosan emberi létezés”, így az egzisztenciaanalízis „létértelmezés”, mely magában foglalja az egzisztencia ontológiai értelmezését, a LTEA alapjául szolgáló antropológiát.⁹ Frankl ugyanis úgy gondolja, hogy minden pszichoterápia alapját egy sajátos emberkép és világnézet adja.¹⁰ Alapgondolata, amely eltér a korábban oly jellemző, az embert az ösztönei, biológiai öröksége és környezete által determinálnak láttató „reflexautomata” emberképtől, hogy az ember a mindezek felett álló szellem révén szabadsággal és felelősséggel rendelkező személy,¹¹ akinek valódi hajtóereje az értékek vonzásában rejlik.¹² A logoterápia célja tehát, hogy segítsen a kliensnek még a legsötétebb élethelyzetekben is felismerni, s a „szellem dacoló hatalma” által¹³ életében felelős döntésekké, cselekvésekké transzformálni a szelleme által felismerhető személyes, rá és helyzetére szabott egyedi értelmet.¹⁴

A LTEA hatékonysága

A LTEA mind klinikai, mind nem klinikai környezetben való alkalmazásának hatékonyságával kapcsolatban számos empirikus kutatás létezik. Csak néhány eredmény ezek közül: a LTEA hasznosnak bizonyult depresszióval küzdő cukorbetegség kezelésében;¹⁵ depresszióval küzdő általános iskolásoknál csökkentette a depressziót, növelte az élet értelmébe vetett hitet és az élet iránti tiszteletet;¹⁶ egyetemisták körében szintén

9 Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 9–10.

10 Uo. 13.

11 Uo., illetve vö. Viktor E. Frankl: *Ten Theses about the Person*. Ford. Franz Vesely és David Nolland. https://www.viktorfrankl.org/assets/pdf/ten_theses_vesely.pdf. (Utolsó megtekintés: 2026. január 14.); Kövály: i. m., 329.

12 Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 83.

13 Uo. 15–17.

14 Uo. 155.

15 Adele Bahar – Mobina Shahriary – Mohsen Fazlali: Effectiveness of Logotherapy on Death Anxiety, Hope, Depression, and Proper use of Glucose Control Drugs in Diabetic Patients with Depression. *International Journal of Preventive Medicine*, 2021 (12):6, https://doi.org/10.4103/ijpvm.IJPVM_553_18.

16 Kyung-Ah Kang – Shin-Jeong Kim – Mi-Kyung Song – Mi-Jeong Kim: Effects of Logotherapy on Life Respect, Meaning of Life, and Depression of Older School-age Children. *Journal of Korean Academy of Nursing*, 2013 (43):1, 91–101, <https://doi.org/10.4040/jkan.2013.43.1.91>.

segített a depresszió leredukálásában és az élet értelmességének megélésében;¹⁷ emlő- és nőgyógyászati rákosoknál csökkentette a depressziót, szorongást, poszttraumást stresszt, javította az élet értelmességébe vetett hitet, az életminőséget, a fizikai tünetekhez való hozzáállást és a poszttraumás növekedést;¹⁸ a LTEA alapján a kifejezetten előrehaladott rákban és palliatív gondozásban lévő betegek számára kidolgozott értelemközpontú pszichoterápia (*Meaning-Centered Psychotherapy*, továbbiakban: MCP) segítette a lelki jólét és életminőség javításában, a depressziós tünetek enyhítésében, mérsékelte a szorongást;¹⁹ lebénult fekvőbetegek, gerincvelő-sérültek esetén segítette kezelni az élet értelmetlenségének a rehabilitációt is akadályozó, s köreikben fokozott mértékben öngyilkossághoz vezető érzését, az egzisztenciális vákuumot;²⁰ depresszióval, reménytelenséggel, öngyilkossági gondolatokkal küzdő pszichiátriai osztályon lévők esetében növelte az élet értelmességébe vetett hitet, csökkentette a depresszió, a reménytelenség és az öngyilkossági gondolatok mértékét;²¹ alkoholbetegek és szerfüggők esetén is sikeresen alkalmazható.²² Nagyon erős egzisztenciális frusztráció következtében – például gyász esetén – az immunfunkciók is sérülnek, rosszabbul működik az immunrendszer,²³

- 17 Somaye Robatmili – Faramarz Sohrabi – Mohammad Ali Shahrak – Siavash Talepasand – Mostafa Nokani – Mohaddese Hasani: The Effect of Group Logotherapy on Meaning in Life and Depression Levels of Iranian Students. *International Journal for the Advancement of Counselling*. 2015 (37):1, 54–62, <https://doi.org/10.1007/s10447-014-9225-0>.
- 18 Andrea Aiello-Puchol – Joaquín García-Alandete: A Systematic Review on the Effects of Logotherapy and Meaning-Centered Therapy on Psychological and Existential Symptoms in Women with Breast and Gynecological Cancer. *Supportive Care in Cancer*, 2025, 33. szám, 465. közlemény, <https://doi.org/10.1007/s00520-025-09519-1>.
- 19 José H. Marco – Pilar Llombart – Rocío Romero – Ana García-Conde – Victoria Corral – Verónica Guillen – Sandra Perez: Meaning-Centered Psychotherapy Versus Cognitive Behavioral Therapy for Cancer Survivors: A Randomized Controlled Trial. *Behavior Therapy*. 2024 (55):5, 1071–1083, <https://doi.org/10.1016/j.beth.2024.03.005>.
- 20 Angelina M. Julom – Rosalito de Guzmán: The Effectiveness of Logotherapy Program in Alleviating the Sense of Meaninglessness of Paralyzed In-patients. *International Journal of Psychology & Psychological Therapy*, 2013 (13):3, 357–371.
- 21 Fan-Ko Sun – Nien-Mu Chiu – YuChun Yao – Ming-Kung Wu – Chi-Fa Hung – Chien-Chih Chen – Yung-Hsuan Lee – Chun-Ying Chiang: The Effects of Logotherapy on Meaning in Life, Depression, Hopelessness, and Suicidal Ideation in Patients with Depression: An Intervention Study. *Perspective in Psychiatric Care*. 2022 (58)4, 1891–1899, <https://doi.org/10.1111/ppc.13003>.
- 22 Konkoly Thege Barna: Frankl logoterápia és egzisztenciaanalízise az egészségpszichológia kontextusában. *Pszichológia*, 2007 (27):3, 261–274.
- 23 Uo. 267. Illetve vö. Frankl: *Mégis mondj igent az életre!* Id. kiad., 147–151.

így a LTEA ez esetben is hatásos lehet, emellett növelheti az élettartamot.²⁴ Egy 2025-ös, átfogó tanulmány – melyben a szerzők 132 kutatási cikket tekintettek át – szintén arra jut, hogy a LTEA következtében az emberek értelmesebbnek látták életüket, csökkent a depresszió, a szorongás és a stressz, növekedett a reziliencia és az egzisztenciális jóllét, hatásosnak bizonyult poszttraumás stressz zavar (PTSD) esetén, szív és érrendszeri betegségekkel küzdőknél, hosszútávú pszichiátriai ellátásban, skizofrénia esetén, gyógyszeres kezeléssel integrálva, veszteségek, gyász, krízishelyzetek és életválságban lévők esetén, öngyilkosság megelőzésében, gyászterápiában, rekreációban, kiegészítő megelőzésében, kortól, nemtől, betegségtypustól, kultúrától, vallástól (például keresztény, iszlám, konfucianus, világi stb.) függetlenül, akár online módon és csoportosan is, de időseknél a magány csökkentésében, fiataloknál pedig a pszichológiai fejlődésben, az identitás koherenciájában, a szakmai orientációban segített.²⁵

A LTEA-t különféle kognitív terápiákkal integrálva még nagyobb hatékonyság érhető el: több cikk értekezik a kognitív viselkedésterápiával (*Cognitive Behavioral Therapy*, továbbiakban: CBT),²⁶ valamint a racionális-emoatív viselkedésterápiával (*Rational Emotive Behavioral Therapy*, továbbiakban: REBT) való összehasonlításáról, integrációjáról, együttes használatuk eredményességéről.²⁷

24 Konkoly Thege: i. m., 267–269.

25 Lásd Szabó Kristóf – Baji Ildikó: The Current Status and Applications of Logotherapy and Existential Analysis: A Narrative Review. *Developments in Health Sciences*, 2025. (8):2, 82–100, <https://doi.org/10.1556/2066.2025.0083>. Egyes súlyos pszichiátriai zavarok esetén viszont nem feltétlenül ajánlott (uo. 85), viszont ez természetes, egyik pszichoterápia sem alkalmas önmagában minden felmerülő probléma kezelésére, általában kimutatható, hogy adott pszichoterápia kifejezetten mely problémákra hatékony(abb).

26 Például idős emberek általános egészségének javításában a LTEA és a CBT egyaránt hatásos, lásd: Ali Ravari – Tayebeh Mirzaei – Fatemeh Hosieni – Elham Hassanshahi: Comparison of The Effects of Cognitive Therapy and Logotherapy on Iranian Elderly People's General Health. *International Journal of Community Based Nursing and Midwifery*, 2021 (9):4, 289–299, <https://doi.org/10.30476/ijcbnm.2021.88217.1497>. A LTEA és CBT integrálásának előnyeiről lásd Matti Ameli: Integrating Logotherapy with Cognitive Behavior Therapy: A Worthy Challenge. In Alexander Batthyány (szerk.): *Logotherapy and Existential Analysis: Proceedings of the Viktor Frankl Institute Vienna. Volume 1*. Springer International Publishing, Cham, 2016, 197–217, https://doi.org/10.1007/978-3-319-29424-7_18.

27 Például 18 és 50 év közötti szerhasználók esetén mind a LTEA, mind a REBT csökkentette a visszaesési hajlamot, lásd Harry Obi-Nwosu – Nkot Baleguel – Chidozie Edwin Nwaford – Chinwe Onyemaechi: Effects of Logotherapy and Rational Emotive Behavior Therapy (REBT) on Tendency to Relapse among Substance Abusers. *Practicing Psychology*, 2019 (9):1, 187–205. A LTEA és a REBT hasonló filozófiai gyökereinek, egymást kiegészítő módszereinek tulajdonítható rendkívüli

Mindent összevetve tehát a LTEA segíti, hogy az ember életében értelemre, reményre – s ez által motivációra – leljen, hogy ne maradjon a megváltozhatatlan szenvedések, traumák áldozata, hanem megtanulja kiszámíthatatlanságaival együtt tisztelni és szeretni az életet, s újra tetterőre találjon.²⁸ A LTEA megközelítése egyedi: emberképe nem determinisztikus, mint ahogy a pszichoterápiák jó részénél,²⁹ nem a tüneteket – negatív viselkedéseket – kezelő technikákra teszi a hangsúlyt, mint a kognitív terápiák,³⁰ de még a humanista terápiákhoz képest is egyedi, hiszen célja nem az önmegvalósítás, hanem az öntranszcendencia.³¹ Hatékonyságát egyedi antropológiájának köszönheti: a determinált pszichofizikai dimenzióval és a környezeti adottságokkal szemben a szellemi dimenzió biztosítja az élet értelmére való irányultság lehetőségét, a szabadságot, a lelkiismeret és felelősségvállalás képességét, az elkerülhetetlen szenvedéshez, sorscapásokhoz való hozzáállás átformálását.³² Az alábbiakban ezt az antropológiai vázat kívánom áttekinteni.

hatékonyságú lehetőségekről pedig lásd: Geoffrey T. Hutchinson – Benjamin P. Chapman: Logotherapy-Enhanced REBT: An Integration of Discovery and Reason. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 2005 (35):2, 145–155, <https://doi.org/10.1007/s10879-005-2696-x>.

- 28 Az értelem megtalálásának fontosságáról a pszichoterápiákban lásd Sárkány Péter: *Értelemközpontú humanizmus*. Ursus Libris, Budapest, 2023, 37–51.
- 29 Vö: Dmitry Leontiev: Logotherapy Beyond Psychotherapy: Dealing with the Spiritual Dimension. In Batthyány (szerk.): *Logotherapy...* Id. kiad., 277–290, 281–282. Leontiev szerint a mainstream pszichológia és az egzisztencialista pszichológia közötti különbség a determinizmus kérdésében van: a hagyományos pszichológia az embert determinált lénynek tartja, s ez a nézőpont sokszor működik is, két esetet kivéve: (1) válságok, veszteségek, katasztrófák esetén, amikor az embernek egy ismeretlen világgal kell szembenéznie; (2) amikor valaki nem elégedett az életével, és a szükségesen túl valami többre törekszik. Az egzisztencialista nézőpont nem csak e két helyzetben releváns, de e kettőben szembetűnően az, mivel azt állítja, hogy az ember életét a döntései határozzák meg. Uo. 281.
- 30 Lásd pl. David Augustine Bull: Suffering, Mental Health, and the Role of Logotherapy. *International Journal of Healthcare Sciences*. 2024 (12):2, 20, <https://doi.org/10.5281/zenodo.14012884>.
- 31 Szabó-Baji: i. m., 95. „Az ember nem azért van, hogy saját magát megfigyelje, saját magát tükrözze vissza, hanem azért, hogy kiszolgáltatassa magát, feláldozza magát, megismerően és szeretve átengedje magát valakinek vagy valaminek.” A szerző fordítása – F. Sz. Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 45. Egyébként még Maslow is arra a megállapításra jut, hogy nem az önmegvalósítás, hanem az önmeghaladás az ember lelkének végső szükséglete, lásd Ameli: i. m., 200.
- 32 Lásd: Szabó-Baji: i. m., 82–83. Vö. Viktor E. Frankl: *A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet*. Ford. Bruncsák István – Kalocsai Varga Éva. Jel Kiadó, Budapest, 2012.

A frankli antropológia szembeszáll minden olyan elképzeléssel, mely az embert egyoldalúan, pusztán biológiai, pszichológiai vagy szociológiai entitásként próbálja megközelíteni, ugyanis ezek a nézőpontok az embert eltárgyasítják, degradálják, ez pedig egzisztenciális vákuumot generál, és nihilizmushoz vezet.³³ Frankl nézőpontja szerint az ember három, egymástól elválaszthatatlan dimenzióval rendelkező, komplex lény:³⁴ (1) testi (*szomatikus*) dimenziója a különféle testi megnyilvánulások, jelenségek, biológiai, fiziológiai, kémiai folyamatok összessége; (2) pszichés dimenziója érzelmi állapotait, hangulatait, ösztöneit, érzéseit, érzelmeit, vágyait, kognitív képességeit, intellektuális adottságait, tanult magatartásformáit és a környezete által alakított tulajdonságait fedi le (előbbi kettő a *pszichofizikum*, vagy más néven *szubnoetikus dimenzió*); (3) szellemi (*noetikus*) dimenziója pedig a pszichofizikummal szemben foglal állást: szabad, intencionalitás jellemzi, ez a lelkiismeret, az értékítéletek, az önálló (morális) döntések, a művészi inspiráció és kreativitás, a vallásos hit, a szeretet, a valódi (értékekre irányuló) öröm³⁵ és a humor székhelye.³⁶

- 33 Kőváry: i. m., 424–425. Részletesen lásd Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 11–86.
- 34 Lásd Sárkány: *Az értelmes élet jegyében*. Id. kiad., 12. Vö. Lukas: i. m. Frankl dimenzionál-ontológiájáról részletesen lásd Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 19–33. Frankl tíz tézisét az emberről pedig lásd Frankl: *Ten Theses about the Person*. Id. kiad.
- 35 Vö. Viktor E. Frankl: *Orvosi lelkigondozás*. Ford. Jakabffy Éva és Jakabffy Imre. Jel Kiadó, Budapest, 2015, 77.
- 36 A szellemi/spirituális dimenzióról szólva Frankl a következő kifejezéseket használja még: „spirituális szféra”, „noetikus dimenzió”, „nusz”, „egzisztenciális-spirituális személy”, „személyes tengely”, „személy”, „spirituális személy”. Paulina Hornik: Spirituality in Logotherapy and Existential Analysis by Viktor Emil Frankl. *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 2024 (60):4, 119–131, 120, <https://doi.org/10.34766/fer.v60i4.1326>. A dimenzió mibenlétéről részletesen lásd a cikket. A szellem – *nusz*, *pneuma*, *logosz* kifejezések – kapcsán lásd továbbá: Stephen J. Costello: The Spirit of Logotherapy. *Religions*, 2016 (7):1, 3. közlemény, <https://doi.org/10.3390/rel7010003>. Frankl tulajdonképpen Max Scheler antropológiáját ülteti át pszichoterápiás gyakorlatba, lásd Olga V. Lehman – Sven Horar Klempe: Psychology and the Notion of the Spirit: Implications of Max Scheler's Anthropological Philosophy in Theory of Psychology. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 2015 (49):3, 478–484, 480, <https://doi.org/10.1007/s12124-015-9295-5>, erről elemzést részletesen lásd a teljes cikkben. Vö. Sárkány Péter: *Filozófiai lélekgondozás*. Jel Kiadó, Budapest, 2008, 105–138. A szellem fogalmáról részletesen lásd Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 33–53.

A szellemin belül nem az intellektus, nem a ráció dominál, hanem az emocionális és az egzisztenciális,³⁷ működése intuitív, irracionális.³⁸

Frankl szerint az emberlétre három egzisztenciálé jellemző, melyek az embert személylé, az ösztönvezérelt állatoktól elkülönülő entitássá teszik:³⁹ (1) az ember *szellemisége* az ember lényegét határozza meg, ez teszi képessé arra, hogy felülemelkedjen önmagán,⁴⁰ s hogy képes legyen az intencionalitásra, a „nála-létre” és az „egymásnál létre”, a valódi szeretetre és igazi szerelemre;⁴¹ (2) a *szabadság*, mely által „mindig ellent tud mondani” pszichofizikai szükségyszerűségeinek, ösztöneinek, biológiai örökségének, szocializációjának, ami által képes dönteni önmagáról, karakteréről, sorsáról, s ami által a legnehezebb helyzetekben is képes ember maradni;⁴² (3) *felelősség* „léte egészével szemben” lelkiismerete, mint „utolsó előtti instancia” előtt,⁴³ ami által – ti. a személyesen rá szabott feladatok felismerése és elvégzése által – önmagává válik.⁴⁴

A frankli emberképben a *tudattalan* nem csak a pszichikai, hanem a szellemi dimenzióhoz is kapcsolódik, sőt, az annak „tartóoszlopa”.⁴⁵ De nézzük részletesen!

A tudattalan frankli értelmezése

Frankl a tudattalannal kapcsolatos gondolatait legrészletesebben *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás* című írásában fejtette ki, mellyel 1949-ben filozófiatudományi doktori címet szerzett a Bécsi Egyetemen.⁴⁶

37 Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 29; vö. Viktor E. Frankl: *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás*. Ford. Varga Judit, Bircsák Anikó és Varga Zsófia. Ursus Libris, Budapest, 2018, 35.

38 Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 41.

39 Uo. 33.

40 Uo.

41 Uo. 35–37, 41, 45. Ez a szellemi létben való mozgást jelenti, vö. Lukas: i. m., 22–23.

42 Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 55–69. Vö. 236.

43 Uo. 71–95.

44 Frankl: *Orvosi lelkigondozás*. Id. kiad., 79. Vö. 95–96.

45 Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 39. Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 18–27.

46 Vik János: Utószó. Hitről és vallásosságról a Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis tükrében. In Viktor E. Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 123–159.

Az alábbiakban ezen mű alapján foglalom össze röviden, hogy mit is gondol a tudattalanról.

Ösztönös-pszichodinamikus vs. noetikus tudattalan

Frankl legnagyobb problémája a freudi emberképpel, hogy utóbbi szerinte eltárgyasítja az embert, mert azt pusztá „mechanizmusok” által uralt lénynak (gépmembernek – *homme machine*) tartja, akit a pszichoterápia technikájában járatos orvos „rendbe szed”.⁴⁷ Freud redukcionista, materialista és determinista: a lelket atomisztikusnak gondolja el, amely különböző részekből, ösztönökből, részösztönökből, ösztöntörékvésekből áll.⁴⁸ Az én „énösztönökből” épül fel, tehát ami az ösztönök elfojtását és cenzúrázását végzi, az is ösztönszerű.⁴⁹ Furcsa mód ebben az emberképben, míg az ember elszemélytelenedik, az ösztönök megszemélyesednek, erőkként működnek, tárgyak, játékszerük pedig az én.⁵⁰ Az emberi lét a freudi képben ösztönök által hajtott lét.⁵¹

Frankl egzisztenciaanalízise „a lelki gép automatikájával a szellemi létezés autonómiáját” helyezi kontrasztba.⁵² Hangsúlyozza, hogy az emberi lét felelősséglét, az egzisztenciaanalízis pedig nem más, mint „a felelősséglétlen alapuló analízis”.⁵³ Az ember feladata, hogy tettek által megválaszolja az élet neki szegezett kérdéseit, a lét felelős vállalása pedig csak „tettben” és „itt és most”, s mindig *ad personam* (személyre szabot-tan) és *ad situationem* (szituációhoz mérten) lehetséges.⁵⁴

Az egzisztenciaanalízisben csakúgy, mint a pszichoanalízisben valamit tudatosítani kell. A pszichoanalízis valami ösztönszerűt tudatosít, az egzisztenciaanalízisben a szellemi tudatosul.⁵⁵ Mivel Frankl az emberi létet felelősséglétnek gondolja el, ezért abban a saját énnel kell tudatosulnia,

47 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 12.

48 Uo. 13.

49 Uo.

50 Uo.

51 Uo. 15. A freudi tudattalanról részletesen lásd Sigmund Freud: *A tudattalan*. In uő: *Ösztönök és ösztönsorsok: Metapszichológiai írások*. Ford. Berényi Gábor, Májay Péter és Szalai István. Filum Könyvkiadó, Budapest, 1997, 77–114.

52 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 15.

53 Uo.

54 Uo. 16.

55 Uo. 17.

vagyis „itt nem az ösztönénben tudatosul az én, hanem az énben tudatosul önmaga: önmaga tudatába kerül – magához tér.”⁵⁶

Fontos hangsúlyozni, hogy Frankl nem tagadja azt, hogy ne lenne ösztönszerű tudattalan, csak azt állítja, hogy létezik szellemi tudattalan is, vagyis a tudattalannak nem csak ösztöntartalma, hanem szellemi tartalma is van.⁵⁷ Franklnél tehát a tudattalan tartalma kibővül: a tudattalan ösztönösség és a tudattalan szellemiség együttesen alkotja azt. Így a logoterápia nem más lesz, mint „a szellemből kiinduló terápia”.⁵⁸

Frankl célja tehát, hogy kiegészítse a pszichoterápiát, s bevezesse a logoterápiával a pszichoterápiás gyakorlatba a lélektől lényegileg különböző és önálló szellemi dimenziót, s vele együtt a szellemi tudattalant.⁵⁹ Frankl szerint „a szellemi, azaz az egzisztencia azért elengedhetetlen, tehát szükségszerű, mert lényegileg tudattalan: bizonyos értelemben ugyanis az egzisztencia mindig reflektálatlan, egyszerűen azért, mert reflektálhatatlan”.⁶⁰ Frankl tehát úgy véli, hogy az ember szellemi dimenziójának van tudatos és tudattalan része is, ám nincs köztük éles határvonal, hanem átjárhatók, ugyanakkor a szellemi és az ösztönös közötti határ éles, ti. „ontológiai hasadék” tátong köztük.⁶¹ Frankl tehát relativizálja a tudatos és a tudattalan közti különbségtételt, s úgy gondolja, hogy inkább az a kérdés, hogy a különféle dolgok az emberben annak szellemi vagy ösztönös voltához tartoznak-e inkább.⁶² Ez azért lényeges, mert Frankl az emberséget a szellemi léthez köti:

A tulajdonképpeni emberség tehát ott kezdődik, ahol az ember már nem ösztöntől hajtott, és ott végződik, ahol a felelősség megszűnik. A tulajdonképpeni emberség tehát csak ott van jelen, ahol nem egy ösztönén hajtja az embert, hanem ahol én hoz döntést.⁶³

Tudattalan ösztönén vs. valódi mélyszemély

Frankl szerint az ember központja a szellemi személy, mely köré a pszichofizikum rétegződik, vagyis: a személy maga szellemi „létező”,

56 Uo.

57 Uo. 18.

58 Uo.

59 Uo.

60 Uo. 19.

61 Uo. 19–20.

62 Uo.

63 Uo. 20.

aki pszichofizikumot birtokol.⁶⁴ Az emberi létet a szellemi személy, azaz a szellemi-egzisztenciális központ integrálja: ez hozza létre testi-lelki-szellemi egységét – tehát ha csak testről és lélekről beszélünk, akkor nem beszélünk az ember egészéről.⁶⁵ Frankl az ember réteges felépítését a lépcsőzetessel kombinálja: a szellemi mag, a szellemi-egzisztenciális centrum köré szerveződik a pszichikum és a fizikum; a tudatos, tudatelőttés és tudattalan pedig átnyúlik a rétegeken, tehát mindegyik előfordulhat mind a személyes tengelyen, mind a pszichofizikai rétegekben.⁶⁶

Frankl meglátása szerint a freudi pszichoanalízis a tudattalan ösztönén pszichológiája, nem pedig a tudattalan én pszichológiája, mivel az ösztönöket kutatta azok tudattalan mélységéig, „az emberi személy szellemiségét viszont alig követte annak tudattalan mélységébe”.⁶⁷ A „mélyszemélyt” csak a pszichofizikai tényszerűség értelmében vizsgálta, de magát a személyt – a szellemi létezés központját – elhanyagolta, holott valójában „a szellemi-egzisztenciális személy, illetve annak tudattalan mélye az igazi mélyszemély”.⁶⁸ A freudi értelemben vett „mélyszemély” a tényszerűségekhez tartozik, nem személyes, nem az emberi lét birodalma.⁶⁹

A „valódi mélyszemély” – a szellemi-egzisztenciális való mélyén – mindig tudattalan, reflektálatlan és reflektálhatatlan, de végrehajtható, „végrehajtási valóságként »létező«”.⁷⁰ Mivel nem reflektálható, ezért nem is analizálható: „Az egzisztencia elemezhetetlen, visszavezethetetlen ősjelenség”, így tulajdonképpen a frankli egzisztenciaanalízis nem az egzisztenciaanalízise, hanem az egzisztencián alapuló analízis.⁷¹ Ugyanilyen, tovább nem redukálható ősjelenség a lelkiismeret is.⁷² Frankl szerint ezeket a jelenségeket csak úgy ismerhetjük meg, ha „transzcendálunk az ontológiai síkra”, ahol az ilyesfajta ősjelenségek „az emberi létezés sajátjai”.⁷³

64 Uo. 22.

65 Uo. 22–23.

66 Uo. 23–24. Vö. Hornik: i. m., 124–125.

67 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 24.

68 Uo.

69 Uo. 24–25.

70 Uo. 25. „[A] mélyszemély, mégpedig a szellemi mélyszemély – az a mélyszemély, amely egyedül érdemes arra, hogy a szó igazi értelmében mélyszemélynek nevezék – reflektálatlan, mert reflektálhatatlan, és ebben az értelemben tudattalannak nevezhető. Míg ezek szerint a szellemi személy alapvetően tudatos és tudattalan is lehet, a szellemi mélyszemélyről azt mondhatjuk, hogy kötelezően tudattalan – tehát nem fakultatív módon, más szóval: mélységében, »alapjában« azért van szükség a szellemre, mert lényegileg tudattalan.” Uo. 26.

71 Uo. 25.

72 Uo.

73 Uo. 25–26.

*Kondicionált, szuperegóban lakó vs. szellemi tudattalanban
gyökerező lelkiismeret*

Frankl a „szellemi tudattalan” részletes kifejtéséhez a „lelkiismeret” fogalmát használja fel, mely nála nem egy „kényszeresen merev, kondicionált, szuperego-jellegű entitásra utal, melyet a szülőktől »kapunk«, hanem az emberben a külvilág értékei felől érkező impulzusokra hangolt finom műszerére, mely helyzetről helyzetre, rugalmasan, helyzet- és személyspecifikusan észleli az értelem-megvalósítási lehetőségeket”.⁷⁴ Frankl így definiálja:

amit lelkiismeretnek nevezünk, egy bizonyos mélységbe lenyúlók, és tudattalan alaptól gyökereznek: az emberi létezésnek épp a nagy, igazi – egzisztenciálisan igazi – döntései születnek reflektálatlanul és így tudattalanul; a lelkiismeret eredeténél fogva a tudattalanba merül.⁷⁵

A lelkiismeret Frankl szerint irracionális, alogikus, még inkább prelogikus, „egy premorális értékfelfogás”, „amely minden kifejezett morált lényegileg megelőz”.⁷⁶ Működése azért tűnik irracionálisnak, mert maradéktalanul soha nem racionalizálható, mindig csak utólagosan, tehát döntése végső soron kikutathatatlan.⁷⁷

Frankl a lelkiismeret működését a szerelemhez – mint szintén intuitív, irracionális, soha nem racionalizálható entitáshoz – hasonlítja, aminek úgyszintén „az abszolút individuális léttel van dolga”.⁷⁸ A lelkiismeret feladata, hogy „feltárja az ember előtt »azt az egyet, amit tenni szükséges«”.⁷⁹ A lelkiismeret tehát egyfajta „etikai ösztön” – de nem az „ösztön” értelmében, hiszen az ösztön mindig merev séma szerint működik, az általánosra irányul, míg a lelkiismeret mindig az egyénire, egyedire.⁸⁰ Frankl szerint

[csak] a lelkiismeret képes arra, hogy az „örök”, általánosan megfogalmazott „erkölcsi törvényt” egy konkrét személy konkrét helyzetéhez igazítsa.

74 Länglet idézi Konkoly Thege: i. m., 264. Idézi: Alfried Längle: Der Beitrag der Existenzanalyse zur Psychohygiene. Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, Wien, 1988. Manuskript.

75 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 28. Vö. Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 39.

76 Uo.

77 Uo. 28–29. Vö. Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 39.

78 Uo. 29–30. Vö. Frankl: Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai. Id. kiad., 41.

79 Uo. 30.

80 Uo. 31.

A lelkiismeretből fakadó élet ugyanis mindig abszolút személyes élet, amely egy abszolút konkrét helyzettől függ.⁸¹

Míg tehát a lelkiismeret azt az egyet tárja fel, amit tenni szükséges, addig a szerelem a szeretett személy egyedi lehetőségeit: vagyis képes egy személyt abszolút individuális, páratlan, egyedi voltában látni.⁸² Frankl ezen párhuzam nyomán az igazi párválasztást is megkülönbözteti az ösztönök által vezérelt társkereséstől:

A párválasztás, a „szerelmi választás” valójában csak akkor igazi választás, ha nem az ösztön diktálja. Amíg egy tudattalan előkép, egy ösztönészerű „imágó” határozza meg szerelmi választásomat, addig nem lehet szó szerelemről. [...] Amíg egy ént egy ösztönén „hajt” egy Te felé, addig nem lehet szó szerelemről: a szerelemben az ént nem egy ösztönén hajtja – a szerelemben egy én „hoz döntést” egy Te mellett.⁸³

A frankli szellemi tudattalan emocionális, intuitív mélységeiben gyökerezik tehát az erkölcs, a lelkiismeret, az igazi szerelem, de az esztétikum, a művészi lelkiismeret, vagyis a művészi inspiráció is,⁸⁴ s a szellemi tudattalan tudatosítására azért van szükség, hogy a szellemi én tudattalanba merülése a lelkiismeretet, szerelmet, művészi kreativitást stb. mozgósítsa, ám utána fontos, hogy újra megengedjük, hogy a tudattalanba süllyedjen. Ezzel szemben a pszichofizikai ösztönén – a freudi tudattalan – tudatba való betörése neurózishoz vagy pszichózishoz vezet.⁸⁵

A pszichoanalízis a lelkiismeretet az ösztönösségből próbálta magyarázni, de Frankl szerint az abból levezethetetlen, mivelhogy „egyetlen felettes én, egyetlen énídeál sem lehetne hatékony, ha csak belőlem származna”.⁸⁶ Franklnél tehát a lelkiismeret a transzcendencia hangja,

81 Uo.. Schelerhez hasonlóan Frankl etikai objektivista, de míg Scheler materiális értéketikája az értékek hierarchiáját helyezi előtérbe, addig ez Franklnél egyszerűbb lesz, relativizálódik, s – az ugyancsak scheleri – szituációs érték lesz hangsúlyosabb. Franklnél az értékek nem megvalósítható, absztrakt „értelem-univerzálék”, ám az az értelem megvalósítható, ami egy adott szituációban egy adott személy által feladatként mutatkozik. Frankl és Scheler etikájának összehasonlításáról részletesen lásd Sárkány: *Filozófiai lélekgondozás*. Id. kiad., 118–125.

82 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 32.

83 Uo.

84 Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai*. Id. kiad., 43.

85 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 33–35.

86 Uo. 54.

amelyet az ember csak lehallgat, de nem tőle származik.⁸⁷ Ezzel együtt Frankl mindvégig ügyel arra, hogy vallásos és nem vallásos ember között, illetve felekezeti hovatartozás tekintetében ne tegyen különbséget, vagyis hogy egy semleges terápiás irányzatot alapozzon meg.⁸⁸

A nagy egzisztenciális döntések születésének helye

Frankl szerint a tudattalan szellemiségben születnek az egzisztenciálisan nagy döntések, ez a tudattalan vallásosság helye is.⁸⁹ Frankl nyelvezetében a „tudattalan Isten” arra utal, hogy Istenre való irányultságunk számunkra olykor nem tudatos, hozzá fűződő kapcsolatunk tudattalan, elfojtott lehet, előttünk is rejtve maradhat.⁹⁰

Ezen a ponton Frankl a jungi tudattalant kritizálja, Jung ugyanis a tudattalan vallásosságot az ösztönébe helyezte, Frankl szerint viszont „ha az »ösztönén« vallásos – akkor nem »én« vagyok hívő, ha az »ösztönén« hajt engem Istenhez – akkor nem én döntök Isten mellett”.⁹¹ Továbbá Jung szerint a tudattalan vallásosság vallásos archetípusokhoz, valamint a kollektív tudattalanhoz kapcsolódik, míg Frankl szerint a vallásosság lényegét tekintve személyes, énszerű döntés, tehát az igazi vallásosság nem ösztönjellegű, hanem döntésjellegű.⁹² Frankl ragaszkodik ahhoz, hogy az igazi vallásosság nem az ember biológiájában, hanem szellemi központjában rejlik, s hogy a vallásosság sémái nem arról tesznek tanúságot, hogy azok velünk született sémák volnának, hanem a meglévő

87 Uo. 48. A nem hívő embernek is van szellemi tudattalanja, lelkiismerete, felelőssége, csak éppenséggel nem kérdez tovább, hanem azt „pszichológiai ténszerűségében elfogadja”, „végső instanciának tartja, ami előtt neki kell felelősséget vállalnia”. Uo. 50–51. Ugyanakkor Frankl hangsúlyozza, hogy a lelkiismeret a felelősségnek valójában nem a végső, „hanem a végső előtti számonkérő fóruma”, vagyis nemcsak hogy utal a transzcendenciára, hanem a transzcendencián belül is fakad. Uo. 51–52.

88 Franklt többször vádolták azzal, hogy a LTEA tulajdonképpen vallásos terápia, de maga Frankl is többször világossá tette, mit gondol a kérdésről (például uo. 47–85., ill. vö. Vik: i. m., valamint Sárkány: *Értelemközpontú humanizmus*. Id. kiad., 93–119.), illetve mások is cáfolták a vádakát. Részletesen lásd Joaquín García-Alandete: *The Place of Religiosity and Spirituality in Frankl's Logotherapy: Distinguishing Salvific and Hygienic Objectives*. *Journal of Religion and Health*, 2024 (63) 6–30, <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01760-4>.

89 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 56.

90 Uo. 57.

91 Uo. 60.

92 Uo. 60–61.

felekezeti formák lenyomatai, vallásos kultúrák hagyományozás útján átadott ősképei, amikbe beleszülettünk.⁹³

Az embert mozgató legmélyebb vágy: az „értelem akarása”

Frankl nagy hangsúlyt helyezett arra, hogy a LTEA semleges maradjon, s mind a vallásos, mind a nem vallásos páciensekre alkalmazható legyen, ezért úgy gondolta, hogy az, amiben még egy ateista is hisz, az az értelem – ti. még az öngyilkos is hisz legalább a meghalás értelmében –, hogy az emberi lét „az értelem akarásáról”, az értelem beteljesítéséről szól, az ember értelembe vetett hite pedig transzcendentális kategória.⁹⁴ Tehát Frankl az értelembe vetett hitet, az „értelem akarását”, annak beteljesítését találja olyan semleges, minden emberre érvényes célkitűzésnek, mely gyógyulást hozhat – tulajdonképpen a vallásosság is egyfajta értelembe vetett hit.⁹⁵ Ugyanakkor a logoterápiának nem dolga a moralizálás, így az orvos nem adhat értelmet, nem tesz különbséget értelem és értelmetlenség, érték és értéktelenség között, azt a páciensnek magának kell megtalálnia.⁹⁶

Az értelem észlelésének a szerve a lelkiismeret, általa tudjuk felkutatni minden helyzetben az abban rejlő egyedi és egyetlen értelmet, az ugyanis napról napra, óráról órára, személyről személyre változik.⁹⁷

Az egyedi helyzeteken túl léteznek értelem-univerzálék, más szóval:

többé-kevésbé általánosan érvényes értékek, erkölcsi és etikai alapelvek, amelyek az emberi társadalom története során kristályosodtak ki,

93 Uo. 62. Frankl Freuddal is vitába száll a vallás terén: míg utóbbi azt állítja, hogy Isten apaimágó, addig Frankl ennek fordítottját gondolja, vagyis hogy nem az apa az isteni ősképe, hanem „Isten minden apaszerűség ősképe”. Uo. 56. Továbbá Frankl szerint kimutatható az is, hogy a neurotikus emberek gyakran attól neurotikusak, hogy elfojtják a transzcendenshez fűződő viszonyukat, hogy tudatalanul vallásosak. Uo. 64–66. Frankl arról is értekezik, ha ilyen helyzet áll elő, akkor mi is ilyen esetben az orvos feladata, mit is jelentene az orvosi semlegesség. Uo. 67–70.

94 Uo. 73–77.

95 Uo. 78.

96 Uo. 82. Érdekes módon a logoterápia sokkal kevésbé dogmatikus, mint más pszichoterápiás irányzatok. Részletesebben lásd uo. 82–83. Vö. Szabó-Baji: i. m., 85.

97 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 86. Frankl szerint a lelkiismeret egyes esetekben félrevezethet (uo. 87., ill. vö. Lukás: i. m., 24–27), ugyanakkor maga a szellemi dimenzió, a szellemi tudattalan nincs kitéve a betegségnek, akkor sem, ha mentális betegség miatt „el van zárva”, ezért pszichoterápiában erőforrásul szolgálhat, lásd Hornik: i. m.

megkönnyítik az ember dolgát, de e könnyebbségnek az az ára, hogy az ember konfliktusokba keveredik.⁹⁸

Frankl itt nem lelkiismereti konfliktusokról beszél – ugyanis szerinte ilyenek a valóságban nincsenek, mert a lelkiismeret szava egyértelmű –, a konfliktusjelleg ugyanis inkább az értékekben rejlik: olyan módon, hogy a helyzetek mindenkor egyedi és egyszeri, konkrét értelmével szemben az értékek *per definitionem* absztrakt értelem-univerzáliák, melyek ismétlődése tipikus, s helyzetek tág tartományaira is kiterjed, nem csak az egyedi, megismételhetetlen helyzetre.⁹⁹ Tehát vannak helyzetek, amelyekben az embernek értékek, egymásnak ellentmondó elvek között kell választania, s ha nem akarunk önkényesen választani, a lelkiismerethez fordulunk – egyedül a lelkiismeret által vagyunk képesek szabad és felelős döntés hozására.¹⁰⁰ Ugyanakkor Frankl szerint az ember szabad a lelkiismeretével szemben is, de ez a szabadság csupán egy valamit jelent: azt, hogy vagy hallgat a lelkiismeretére, vagy nem.¹⁰¹

Frankl szerint, ha a lelkiismeret szisztematikusan és módszeresen el van nyomva, akkor az vagy konformizmusba, vagy totalitarizmusba torkollik – attól függően, hogy felkínálják-e az embernek a társadalom által túlzottan általánosított „értékeket”, vagy rákényszerítik azokat –, egyedül az éber lelkiismeret tehet ellenállóvá.¹⁰²

Embernek lenni Frankl szerint azt jelenti, hogy a különféle élethelyzetekben értelmet teljesítünk be, s ezek által valósítjuk meg önmagunkat.¹⁰³ Az értelem háromféle módon valósítható meg:¹⁰⁴ (1) valamiféle tett, munka elvégzése, alkotás létrehozása által („alkotói-érték”); (2) valamiféle tapasztalat, találkozás megélése, átélése által („élmény-érték”); (3) az elkerülhetetlen szenvedéshez való megfelelő hozzáállás által („beállítódási érték”). Frankl szerint az embert nem a freudi örömelv mozgatja, hanem fontos számára a létezés öntranszcendenciája, vagyis hogy életét olyan értelem mozgassa, mely túlmutat saját magán, ugyanis tudja, hogy „éppen annyira valósítja meg önmagát, amennyire elfelejti önmagát, és éppen olyan mértékben tudja elfelejteni önmagát, amennyire képes átadni

98 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 87.

99 Uo.

100 Uo. 87–88.

101 Uo. 88.

102 Uo. 89. Vö. Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai*. Id. kiad., 97–99.

103 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 90.

104 Uo. 91. Vö. Frankl: *Mégis mondj igent az életre!* Id. kiad., 205., illetve Uő: *Orvosi lelkipogondozás*. Id. kiad., 85–89.

magát egy olyan dolognak, amelyet szolgál, vagy egy olyan személynek, akit szeret”.¹⁰⁵

Az ember a végső értelmet, a „felettes értelmet” is keresi. Frankl szerint ez az emberinél magasabb dimenzió „határfogalom”, mely meghaladja az ember képességeit,¹⁰⁶ sem „tisztá ésszel”, sem „tisztá értelemmel” nem hozzáférhető – ezért nincs helye a tudományos világképben egy végső értelemnek. Ez viszont mégsem jelenti azt, hogy a világ önmagában értelmetlen, inkább azt, hogy „a végső értelem tekintetében – a tudomány értelemvakságban szenved”.¹⁰⁷ Frankl szerint, ha valaki tagadja annak lehetőségét, hogy a természettudományon túl létezik teleológia, dilettáns és egy elavult filozófia követője, s annak ellenére, hogy végső intellektuális válasz nem létezik erre a kérdésre, mégis lehetséges egzisztenciális döntést hozni: aki ugyanis hisz a végső értelemben, végül is amellett dönt, hogy úgy cselekszik, „mintha” lenne az életnek valamiféle végtelen, végső, fel-fogóképeségünket meghaladó „felettes értelme”.¹⁰⁸ Frankl úgy véli, hogy a tudattalan mélyén mindenki hívó, még az ateista is; nézőpontja szerint a vallásos hit az emberi jelenségek egyik legemberibbje, tulajdonképpen az értelem akarásának kifejeződése, ezt mutatja a vallás frankli definíciója is: „a végső értelem akaratának» beteljesítése”.¹⁰⁹

Konklúzió

Frankl nem kérdőjelezte meg az ösztönszerű tudattalan létét, hanem úgy gondolta, hogy van szellemi tudattalan is. A pszichofizikum és a szellemi dimenzió között éles határvonal, ti. „ontológiai hasadék” van, viszont a szellemi dimenzióban, a tudatos és a tudattalan között a határ elmosódott; ugyanakkor minden tudatos a szellemi tudattalanból fakad.¹¹⁰ Frankl a logoterápia céljának e szellemi (tudattalan) rehabilitációját, tudatosítását jelölte ki,¹¹¹ mivel úgy vélte, hogy a szellemi tudattalan az alapja az emberségnek, a felelősséglétnek – annak, hogy az emberi lét ne ösztönök által hajtott lét legyen. Az emberi lét mindig egy személy, vagyis egy szellemi-egzisztenciális

105 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 100.

106 Hornik: i. m., 127.

107 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 108.

108 Uo. 109–111. Vö. Hornik: i. m., 128.

109 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 116–119.

110 Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és a logoterápia alapjai*. Id. kiad., 39.

111 Frankl: *A tudattalan Isten*. Id. kiad., 18.

központ, mag köré szerveződik, ekörül rétegződik a pszichikum és a fizikum. A szellemi személy hozza létre az ember integritását, egységét, az ember egészéről csak a szellemi dimenzióját is tekintetbe véve beszélhetünk. A szellemi-egzisztenciális személy tudattalan mélységekbe nyúlik, ott található a „valódi mélyszemély”, tulajdonképpen ez az spirituális tudattalan hordozza az embert¹¹² – frankli szóhasználatával ez az ember szellemének „tartóoszlopa”. Frankl szerint ebben a tudattalan mélységben születnek a nagy és igazi döntések, itt gyökerezik a lelkiismeret, az igazi szerelem, a művészi inspiráció és a valódi hit is. A lelkiismeret segít a különféle helyzetekben az egyes ember számára döntéseket hozni, továbbá általa észlelhető, ragadható meg a helyzetekben rejlő egyedi és megismételhetetlen értelem is, mely az egyedi és megismételhetetlen embert motiválni képes. Az éber lelkiismeret – tulajdonképpen a szellemi dimenzió létének és az emberi felelősséglétnek a tudatosítása, működése, általa az értelem megragadása – véd meg a konformizmussal, a totalitarizmussal szemben, az értelmet letapogatva pedig képes oltalmat nyújtani az egzisztenciális vákuum, a noogén depresszió ellen.

Mindent összevetve a LTEA elméleti alapjait (1) a pszichologizmus elleni harc; (2) a szellemi dimenziót is tekintetbe vevő egyedi antropológia; (3) az értelem és értékfilozófia; (4) a motivációelmélet; (5) sajátos terápiás technikák; (6) a módszertani ateizmussal szembeni fellépés teszik ki.¹¹³ Elgondolása filozófiai gyökerekkel rendelkező egyedi megközelítés, melyben tehát a szellemi dimenzió teszi lehetővé, hogy az emberről szabad, felelős, értékekre irányuló, döntéshozó, egyedi és megismételhetetlen személyként beszéljünk.¹¹⁴ Bár számos technikát alkalmaz,¹¹⁵ a LTEA lényege antropológiai-etikai alapjaiban rejlik.¹¹⁶ Klinikai és nem klinikai közegben is rendkívül hatékony – így emberképét empirikus vizsgálatok igazolják. Sajátos ontológiája miatt vannak, akik nem is tartják klaszszikus értelemben pszichoterápiának, hanem a filozófia és a pszichológia egyfajta kombinációjának,¹¹⁷ míg némelyek kifejezetten filozófiai tanácsadásként értelmezik.¹¹⁸ Bár korunk tudományos emberképe Frankl

112 Hornik: i. m., 125.

113 Sárkány: *Filozófiai lélegzondozás*. Id. kiad., 102–105.

114 Vö. pl. Ameli: i. m., 201; Sárkány: *Filozófiai lélegzondozás*. Id. kiad., 91–169.

115 Például paradox intenció, dereflexió stb. – ezekről lásd Szabó–Baji: i. m.; Ameli: i. m. A LTEA módszertanáról lásd Sárkány: *Értelmerközpontú humanizmus*. Id. kiad., 65–91.

116 Szabó–Baji: i. m., 94.

117 Leontiev: i. m., 277–281.

118 Lásd például Costello: i. m. A LTEA filozófiai tanácsadással való kompatibilitásáról lásd Sárkány: *Értelmerközpontú humanizmus*. Id. kiad., 149–163, illetve Sárkány: *Filozófiai lélegzondozás*. Id. kiad., 2008.

korához hasonlóan redukcionista, determinista, s talán még jobban berzenkedik a „szellem” szó használatától, mint korábbi időkben, mégis úgy gondolom, hasznos átgondolni, esetleg a kortárs filozófiába – például erkölcsszociológia, elmefilozófia, érzelemfilozófia, etika – jobban illeszkedő, korszerűbb fogalmakra átírva integrálni a frankli koncepciót, hiszen a LTEA érvényessége, használhatósága mellett számos empirikus tényanyag szól.

Erőss Réka

Az én teremtmény másika A szubjektum keletkezése Jean-Jacques Rousseau filozófiai antropológiájában

1.

Ha valakit, akinek dereng Jean-Jacques Rousseau neve, megkérdezzük, mit tudna elmondani a genfi filozófus gondolatvilágáról, válasza szinte biztosan tartalmazná a „vissza a természetbe” jelmondatot. Mi lehet az oka annak – Voltaire rosszindulatú értelmezésén kívül¹ –, hogy ez a Rousseau-i filozófiával kapcsolatos közhely, miszerint a genfi polgár a természethez való visszatérésben látta volna a polgári társadalom elidegenedett életformáitól való szabadulás lehetőségét, ilyen nagy karriert futott be? Mint a közhelyek általában, ebben a formájában ez sem igaz, ám az állítás mégsem teljesen indokolatlan. Az egyén természethez való viszonya, a korabeli társadalmi konvenciókkal szembeni elutasító attitűd, sőt megvetés, amely

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.10

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolájának második éves doktorandusza.

Email: reka.eross@ubbcluj.ro

- 1 Rousseau *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenségek eredetéről s alapjairól* című munkáját elküldte kortársának, Voltaire-nek, aki 1755. augusztus 30-i keltezésű válaszlevelében cinikusan megjegyezte, hogy az értekezést olvasva kedve támadt négykézláb járni, noha jó hatvan éve kinőtte ezt a szokását. Letter from Voltaire to Rousseau. Ford. Judith R. Bush. In Roger D. Masters – Christopher Kelly (szerk.): *The Collected Writings of Rousseau*. Vol. 3. University Press of New England, Hanover–London, 1992, 102–104, 102.

a nyersség és a civilizálatlan társadalmak iránti feltétlen szimpátiával egészül ki, kétségkívül a rousseau-i társadalomfilozófiát meghatározó motívumok. Amint azt Tamás Gáspár Miklós megjegyzi, Rousseau „többre tartotta a vadembereket és a parasztokat, mint a művelt arisztokratákat, a nagyvilági bölcseleket, a sikeres tudósokat és a megfontolt hadvezéreket”, ezért lett ő az a gondolkodó, akinek „maig meg nem bocsátott, kárhozas vetke”,² hogy köntörfalazás nélkül megfogalmazta a tizenharmadik századi francia polgári társadalomból való kiábrándulását.

A felvilágosodás szellemi fősodrával szemben Rousseau a haladást nem tartotta üdvözlendőnek. A tudományok és a művészetek produktumait nem fejlődésként, épp ellenkezőleg, az (erkölcsi) hanyatlás jeleiként értelmezte.³ Az ő narratívájában a modern ember nem *legyőzi* vagy *meghaladja* a természetet, hanem *eltávolodik* tőle, ami mindenekelőtt veszteségként jelenik meg. Azt viszont készségesen elismerte, hogy nem lehet visszatérni az általa természeti állapotként leírt életformához.⁴ Rousseau tisztában volt vele, hogy a történelem egyirányú utcájában visszafordulásra nincs lehetőség. A visszatérés lehet ugyan kíváncsú, de mindenképp lehetetlen. Ennek oka azonban elsősorban nem az eltávolodás mértéke vagy formája, hanem a természeti állapot fiktív volta. Az eredet nem valóságos, hanem elképzelt, feltételezett állapot, afféle gondolat kísérlet.

Kezdjük hát azon, hogy félreteesszük a tényeket, mivel kérdésünkre nincsenek befolyással. Nem szabad történeti igazságoknak tekinteni a tárgyunk körül végezhető vizsgálódásokat. Csupán hipotetikus és feltételes okoskodások ezek, inkább csak arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, *arra nem, hogy valódi eredetüket kimutassák*; hasonlóan azokhoz a magyarázatokhoz, melyeket fizikusaink adnak elő nap mint nap a világ keletkezéséről.⁵

Jean Starobinski szerint Rousseau-nak azért van szüksége a természeti állapotra, hogy egy történelmen kívüli nullpontot állapíthasson

2 Tamás Gáspár Miklós: A kiábrándulásról. *Mérce*, 2012, <https://merce.hu/2021/01/05/tgm-a-kiabrandulasrol-2012>. (Utolsó megtekintés: 2026. augusztus 16.)

3 Lásd Jean-Jacques Rousseau: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? Ford. Kis János. In *Uő: Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2017, 7–40.

4 Lásd Jean-Jacques Rousseau: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenségek eredetéről és alapjairól. IX. jegyzet. Ford. Kis János. In Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad., 61–200, 175.

5 Rousseau: Értekezés... Id. kiad., 84. Kiemelés tőlem – E. R.

meg, ahonnan a történelmi távolság mérhető.⁶ A potenciális eredetről szóló gondolat kísérlet tétje és értelme, hogy a társadalmi aktualitással szembeállítva képes kiütköztetni annak visszasságait, patológiáit. A természeti állapotról alkotott elképzelés a rendellenességek felmutatására, megjelölésére alkalmas lehet ugyan, de felszámolásukra, éppen fiktív volta miatt, már nem. Az elidegenedés felszámolása, azaz az eredeti állapotba való visszatérés azért nem lehetséges, mert ez az állapot pusztán gondolati konstrukció.⁷

Ha viszont az ember eredeti, elképzelt állapota fikció csupán, akkor hogyan írható le a társadalom létrejöttének folyamata veszteségként és hanyatlásként? Hogyan veszíthetünk el valamit, ami sohasem létezett? Hogyan érezhető egy fiktív létállapot hiánya? Ezek a kérdések ráirányítják a figyelmet a rousseau-i gondolkodáson belüli ellentmondásokra. A vadember és a polgári társadalom embere közti viszony nem egyszerűen az előbbi erkölcsi fölényeként gondolható el; a történelem nem az eredettől való távolodás és hanyatlás mozgása. Többről van itt szó, mint az értékhierarchiák pusztta megfordításáról, amelyben a fejlődés hanyatlásként, a vadság pedig erényként tételeződik. Jacques Derrida a *Grammatológia* rousseau-i filozófiát tárgyaló második részében vezette be a pótlék vagy szupplementum fogalmát, melynek segítségével nem csak Rousseau, de az egész nyugati filozófiatörténet megszilárdult, klasszikus ellentétpárjait (jelenlét–hiány, természet–kultúra, valóság–látszat) kívánja dekonstruálni. A pótlék nem jelenlét, de nem is hiány, „az ontológia számára megragadhatatlan kategória”.⁸ Derrida szerint az eredet kérdése Rousseau-nál a pótlék fogalma segítségével értelmezhető. Az eredet pótlékaul szolgál mindaz, ami a civilizálódás, azaz a természettől való eltávolodás folyamatában megjelenik, vagyis a kultúra egésze a nyelvvel, társadalmi konvenciókkal, illemszabályokkal és a polgári kormányzattal együtt. Az, hogy a kultúra nem egyéb, mint pótlékok láncolata, még nem jelenti azt, hogy amit ezek a pótlékok pótolnak, az *létező* vagy valaha létező volt. A hiányzó eredet felől nézve a történelem *a hanyatlás fejlődése*, olyan mozgás, amely állandóan megakasztja saját

- 6 Vö. Jean Starobinski: *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Ford. Arthur Goldhammer. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1988, 294.
- 7 Olay Csaba Rousseau és az elidegenedés kapcsolatáról írt tanulmányában mellett érvel, hogy bár idegenség-konceptióról beszélhetünk Rousseau-nál, elidegenedésről semmiképp sem, mert ahhoz egy reális lehetőségként feltételezett elidegenedésmentes állapot szükséges (mint például Marxnál), amely a természeti állapot fiktív volta miatt lehetetlen. Olay Csaba: Elidegenedés Rousseau gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2016 (60):4, 9–30, 20.
- 8 Jacques Derrida: *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Typotex, Budapest, 2014, 356.

fejlődését, mintegy a saját háta mögé kerül.⁹ Derrida értelmezésének segítségével behelyezkednünk a rousseau-i gondolkodás ellentmondásaiba anélkül, hogy megpróbálnánk őket feloldani. Ez a mozzanat pedig elengedhetetlen, amennyiben meg akarjuk érteni természet és kultúra, eredet és történelem bonyolult viszonyát. A pótlék fogalmának bevezetésével világossá válik, hogy a természettől való eltávolodás nem írható le egyszerűen veszteségként. Amilyen mértékben megfosztatunk valamitől, olyan mértékben gyarapodunk is valamivel. Az ember természeti és társadalmi állapota közti viszony egyszerre előrehaladás és visszafejlődés.

Rousseau ellentmondásainak kibontása érdekében a természetből való kilépést és a társadalomba való belépést az öntudattal rendelkező szubjektum keletkezésének folyamataként is megragadhatjuk. Az ember természeti állapotában egyedül, elszigetelten él, nyelv és időérzék, valamint az elvont gondolkodás képessége nélkül. Léte „preracionális és preszociális, azaz ember előtti lét”.¹⁰ Mondhatni egy a többi állatfaj közül. Életkörülményei legalábbis jobban hasonlítanak az állatéra, mint a mai értelemben vett emberére: „Nem ismer más jót a világon, mint az élelem, egy nőstény meg a pihenés, nem fél más rossztól, mint a fájdalom meg az éhség.”¹¹ A társadalomban viszont már szubjektumokról beszélhetünk, akik egymástól elkülönült tudattal, egyéni akarattal, vágyakkal, és – amit Rousseau annyira nehezményez – szeszélyekkel is rendelkeznek. Csak egy ekként felfogott szubjektum képes reflektálni saját helyzetére, természethez való viszonyára, és hiányt vagy idegenséget érezni, veszteséget vagy eltávolodást megállapítani. Hogy követhető végig a természettől való távolodás mozgásában a szubjektum keletkezése? Hogyan megy végbe az egyszerre veszteségként és gyarapodásként leírható folyamat, amelynek eredményeképp az állatias személytelenségben élő vademberből a saját természetétől való elidegenedését tudatosító lény lesz?

2.

A szubjektum létrejöttéről, a személyiség kialakulásáról ma leginkább személyiségszociológiai szempontból szokás beszélni. A kérdés azonban filozófiai szempontból is megközelíthető, a filozófiatörténet számos

9 Uo. 340.

10 Ludassy Mária: Magánhangzók és matematika. Rousseau és Condorcet történelemfilozófiája nyelvelméletük tükrében. *Holmi*, 2002 (14):1, 58–72, 63.

11 Rousseau: *Értekezés...* Id. kiad., 96.

szerzőjét foglalkoztatta. Ullmann Tamás lebilincselő esszéjében Kierkegaard, Nietzsche és Dosztojevszkij műveinek elemzésén keresztül gondolkodik a szubjektum keletkezéséről, mintegy demonstrálva a probléma filozófiai relevanciáját.¹² Ullmann a szubjektivitás születését a kierkegaard-i gondolatok mentén, ám azokat továbbgondolva veszteséggént, pontosabban az ártatlanság elvesztéseként tárgyalja.

Mi hát az ártatlanság? Pszichológiai értelemben öntudatlanság, olyan állapota az embernek, amelyben nem kíséri minden cselekvését a cselekvésre és e cselekvés lehetséges megjelenésére és értelmére vonatkozó reflexió. A tudat úgy aktív, hogy nem lát rá önnön cselekedeteire és e cselekedetek mások számára való megjelenésére.

Az ártatlanság tehát öntudat előtti tudat, belső dimenzió nélküli felelet. A másik még része a természetes egésznek, nem pedig ítélkező és tárgyiasító tekintet, vagyis mások jelenléte ekkor még nem a tudat önmegfigyelését jelenti, hanem az együttlét örömét vagy kellemetlenségét.¹³

Az ártatlanság fenti leírása és annak elvesztése, mint az öntudatot létrehozó mozzanat a rousseau-i gondolatmenetre is alkalmazható. Anynyit kell mindössze hozzátenni, hogy az ártatlanság nála az emberi nem természeti létezésével azonos.

Rousseau a vadember alapvető, természetes érzelmeként az önszeretetet vagy önfenntartást (*amour de soi*) nevezi meg, melyből az összes többi érzelm származik. Ez az életben maradásra és a fent felsorolt alapvető szükségletek kielégítésére irányuló egyszerű törekvés szintén olyasmi, ami az állatoknál is megfigyelhető.¹⁴ Az önszeretet fogalma szinte mindegyik írásában helyet kap, jelen van az értekezésekben, az *Emil*ben, de a kései önéletrajzi szövegekben is, ha koherenciát nem is, de kapcsolatot teremtvé ezek közt. A *Párbeszéd*ekben például így határozza meg:

Nagyon is természetes, hogy az, aki szereti önmagát, arra törekszik, hogy lényét és élvezeteit kitágítsa, s egy kötődés révén megszerezze azt, amit önmaga számára jónak gondol: ez tisztán egy érzésből fakad, melynek semmi köze a meggondoláshoz.¹⁵

12 Lásd Ullmann Tamás: Ártatlanság és a szubjektum születése. *Erdélyi Múzeum*, 2025 (87):4, 3–22, 3.

13 Uo. 4–5.

14 Rousseau: Értekezés... XV. jegyzet. Id. kiad., 61–200, 194.

15 Jean-Jacques Rousseau: *Párbeszéd*ek. Ford. Marsó Paula. Typotex, Budapest, 2020, 146.

Az önszeretet öntudatlan állapot, független a gondolkodás képességétől. Ezt az érzést az idős, magányos sétáló Rousseau a Bienne-tavon (Bieli-tó) levő Saint Pierre-szigeten töltött kéthónapos tartózkodása alatt vélte átélni, és a létezés érzéseként (*le sentiment de l'existence*) hivatkozik rá. A természetben, a vademberhez hasonlóan eltöltött magányos óráiban ez az érzés járta át a *Társadalmi szerződés* és az *Emil* miatti letartóztatás elől bujkáló Rousseau-t. A félreeső szigeten töltött két hónapra élete legboldogabb időszakaként emlékezik vissza.

Mi nyújt örömet az ilyen állapotban? Semmi külső dolog, csak a magunk lényé és létezése, amíg ez az állapot tart, nem szorulunk semmi másra, akárcsak Isten. A létezés érzése, ha lehántunk róla minden más érzelmet, önmagában is oly drága, s annyi megelégedést és békét hordoz, hogy egymaga kíváncsisággá és édessé teheti a létezést.¹⁶

A létezés érzése a spontán, természetes, örömteli és zavartalan önszeretet állapota – örömmel érezni a létezést „a gondolkodás fáradsága nélkül”.¹⁷ A vadember tökéletes egységben él a környezetével és önmagával: ő a világ része, a világ pedig az ő része. A szeparáció tapasztalata számára ismeretlen. Nincs metafizikai választóvonal, amely elválasztaná a tudatot tárgyaitól.¹⁸ Az ember tökéletesen elégséges önmagának, nem szorul semmi másra, „akárcsak Isten”. Rousseau szerint a természeti állapotban „minden egyes ember úgy tekint magára, mint önmagának egyetlen szemlélője, mint az egyedüli lény a világon, aki érdeklődést tanúsít iránta, mint érdemeinek egyedüli bírója”.¹⁹ Az ember, minden egyes ember a másiktól függetlenül saját világának a közepe.

3.

Nem véletlen, hogy az önszeretet természetes, mindent átható érzését Rousseau csak elszigeteltségben, a társadalomból kivonulva élhette meg.

16 Uo. 113.

17 Jean-Jacques Rousseau: *A magányos sétáló álmodozásai*. Ford. Réz Ádám. Magyar Helikon, Budapest, 1964, 105–110.

18 A teljesség érzésének egyik oka, hogy a vadember vágyai megegyeznek szükségleteivel, így semmi olyat nem kíván, amit ne kaphatna meg. A jelen pillanat által keretezett vágy soha nem terjed túl a szükségleten, a szükséglet pedig, amelyet egyedül a természet szít fel, olyan gyorsan kielégül, hogy a hiány érzése sosem jelenik meg. Vö. Starobinski: i. m., 293.

19 Rousseau: *Értekezés...* XV. jegyzet. Id. kiad., 195.

A teljesség és az ártatlanság csak a magányban lehetséges, addig, amíg a másik nincs jelen. A másik vagy kívülről hatol be az én teljességembe és megtöri azt, vagy feltétele ennek a teljességnek mint a vágyam vagy szükségletem tárgya. Ahhoz, hogy ártatlannak tudhassa, Rousseau-nak magányosnak, társaitól elszigeteltnek kell feltételeznie²⁰ a természetes embert. Ha nincs jelen a másik, nem követhet el bűnt vele szemben. Hiszen „az ember erényei és bűnei nem egyedül vele kapcsolatosak”.²¹ Ezekről csak a másikhoz való viszonyban lehet beszélni. Az eredeti állapot ártatlansága moralitás előtti. Nem a morális jóságot jelenti, hanem a bűn nem ismerését, a rossz hiányát, a *privatio malit*.²² Az ember természeti állapotáról alkotott elképzelésével Rousseau tagadja az eredendő bűn doktrínáját.²³ A bűn, csakúgy, mint az erény a társadalomból eredeztethető, és csak a másik emberrel (nem Istennel) szemben lehet elkövetni.

Minden rossz, a bűn, a függés és az egyenlőtlenség a másikhoz kapcsolódik, aki zavaró tényezőként a tiszta önszeretet útjába áll, az én hiánytalan világát kontamináló sötét folt lesz. Nagyjából úgy bontja meg az „anyatermészettel” való egységet, mint a felettes ént jelképező apa a freudi pszichoanalízisben. Amikor a vadember egy másikkal találkozott, az ijedtség következtében eleinte magánál nagyobbabbnak látta, ezért óriásnak nevezte el. Csak később, amikor közelebről szemügyre vette, és látta, hogy ugyanolyan ember, mint ő, pontosította az elnevezést.²⁴ A mássággal, idegennel, külsővel való első találkozás riasztó, szorongató tapasztalat, amely nyomot hagy a nyelvi kifejezésben, és a traumatikus élmény emléke nehezen halványul el.

Amint megjelenik a másik, kiderül számomra, hogy nem én vagyok a világ közepe. Hiszen viselkedése arról árulkodik, hogy ő is ugyanúgy a világ közepének érzi magát, akárcsak én. Ez az a pont, ahol a természeti állapot egyszerű és békés személytelensége a szubjektivitást létrehozó eredendő konfliktusba fordul át. A másik jelenléte a közte és köztem lévő különbség által saját tudatomra ébreszt, arra kényszerít, hogy kívülről tekintsek magamra. Innentől kezdve a másik mindenekelőtt egy

- 20 Rousseau szerint a vademberek szinte alig érintkeznek egymással, interakcióik ritkák, esetlegesek és rövid ideig tartanak. A család intézményét, de még az anya gyermekéhez való viszonyát sem tekinti teljesen természetesnek, szerinte ezek voltak a társadalom létrejöttének első előzményei. Lásd Értekezés... Id. kiad., 100.
- 21 Jean-Jacques Rousseau: Politikai töredékek. Ford. Bakcsi Botond. In uő. *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad., 417–527, 517.
- 22 Vö. Ludassy Mária: Magány és közösség. Utószó. In Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad., 709–752, 725.
- 23 Vö. Allan Bloom: *Love and Friendship*. Simon & Schuster, New York, 1993, 357.
- 24 Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő. 2007, 12.

viszonyítási pontként van jelen a számomra, akivel kénytelen vagyok osztozni a mindenségben.

Amint egy ember összehasonlítja magát embertársaival, szükségképpen az ellenségükké válik, mivel szíve mélyén minden ember arra vágyik, hogy ő legyen a leghatalmasabb, a legboldogabb, a leggazdagabb. Ezért csak úgy tekinthet a másikra, akinek ugyanez a terve, mint titkos ellenségére. Az ember számára a másik ember eltávolítandó akadállyá lesz. Íme az elsődleges és alapvető ellentmondás, ami miatt a társadalmi érzelmek csupán látszólagosak lehetnek, ami miatt épp oly biztos, hogy jobban szeretjük önmagunkat mindenki másnál, mint az, hogy azt tettetjük, másokat részesítünk előnyben önmagunkkal szemben.²⁵

[A]mint szokásunkká válik, hogy másokhoz mérjük magunkat, s kilépünk magunkból, hogy az első és legjobb helyet megszerezzük, lehetetlen nem ellenérzéssel viseltetni mindaz iránt, ami meghalad, lekicsinyít, korlátoz bennünket, s ami *pusztán a létezésével megakadályozza, hogy minden legyünk. Az önérzet [amour propre] folyton elégedetlen vagy sebzett, mivel azt kívánja, hogy minden egyes ember minket részesítsen előnyben önmagával és minden egyébbel szemben, ami nem lehetséges.*²⁶

Az önszeretet csak önmagára tekint, s megelégedett, mihelyt igazi szükségleteink kielégítést nyertek. De az önzés összehasonlítja magát, s ezért sohasem elégedett, és nem is lehet az, mert ez az érzés odahat, hogy magunkat jobban szeressük másoknál, s ezért azt követeli, hogy mások jobban szeressenek bennünket önmagunknál, ami merő lehetetlenség. Így születnek az önszeretetből a szelíd és gyengéd szenvedélyek, az önzésből pedig a harag és a gyűlölet szenvedélyei.²⁷

Rousseau szerint az összehasonlítás az emberek közti egyenlőtlenség, vagyis a társadalomban burjánzó minden rossz kútfeje. A természetes önszeretetet (*amour de soi*) mesterséges önzéssé (*amour propre*) változtatja át. Megágyaz a rangsorolásnak, a versengésnek és a látszatok kialakításának.²⁸ A másik, akinek a pusztta létezése megakadályozza, hogy minden legyek, véget vet az ártatlan, tiszta, természetes önszeretetnek. Kénytelen vagyok viszonyba állítani magam vele, miatta kívülről kell tekintenem saját magamra. Pusztta jelenlétével kikényszeríti belőlem az öntudatot, mivel létezéséről, mint tőlem különböző létezésről egy ponton túl már

25 Rousseau: Politikai töredékek. Id. kiad., 417–527, 424–425.

26 Uő: *Párbeszédek*. Id. kiad., 146. Kiemelés tőlem – E. R.

27 Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1957, 235.

28 Vö. uő. *Értekezés...* Id. kiad., 61–200, 125–126, 194.

nem tudok nem tudomást venni. Az egzisztencia a másik jelenlétében viszonylagossá válik.

A mindent magába foglaló, abszolút én addig van, amíg a másik nincs. Az önszeretet és az önzés közti különbség csak abban áll, hogy a másik jelen van-e vagy sem. A másik megjelenése után az én már nem képes beérni önmagával,²⁹ már nem elégséges többé önmaga számára. A vadember, aki csak magát *érzékelt*, most a másikon keresztül *gondol* önmagára, és lényegileg kielégíthetetlen vágya, hogy a másik jobban szeresse őt, mint önmagát.³⁰ A másik ember egyszerre válik zavaró tényezővé és nélkülözhetetlenné, megágyazva ezzel a kölcsönös függőségi viszonyoknak és a bűnnek.

4.

A szubjektum idáig felvázolt rousseau-i eredettörténete, melyben a másik megjelenésével az én *mindenségét* veszíti el a természetes ártatlanságával együtt, az öntudat pedig e veszteség tudatosulásként, a megfosztottság tudataként jelenik meg, elég elkedvetlenítően hathat. Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy bármilyen tragikusnak is tűnjön a Rousseau által – ne feledjük, fiktív gondolati konstrukcióként – elénk tárt eredettörténet, eredménye mégiscsak a társas életre alkalmas ember lesz. A másik mint a pótlékok láncolatának kiváltó oka jelenik meg az antropológiai írásokban. A hanyatlás fejlődésének folyamatában az eredet pótlékként létrejön a szubjektivitás, majd sorjában kifejlődik belőle a kultúra képződményeinek világa. Az állatszerű vadember a benne felébredő³¹ képzelet segítségével képessé válik a beszédre, majd az írásra, először családok és törzsek, aztán városok és államok alapítására – egyszóval kultúra létrehozására. Mindezek után ez az ember az (hiszen Rousseau, bármennyire is elhatárolja magát, mégiscsak egy közülük), aki önmagát mint a természetes létezésből elidegenedett lényt érti meg, és akiben az öntudat megjelenése az abból adódó minden bonyodalommal együtt egyfelől az öntudatlanság gondtalan, békés állapota utáni sóvárgást, másfelől a veszteség miatti neheztelést és rossz közérzetet eredményez.

29 „Aki beéri önmagával, nem kíván ártani másnak.” Uő. *Párbeszéd*. Id. kiad., 132.

30 Bloom: i. m., 53.

31 Derrida fontosnak tartja kiemelni, hogy a vadember képzelete *ébred*, vagyis korábban is ott szunnyadt, nem kívülről (mondjuk Istentől) származó képesség. Derrida: i. m., 212–13.

A másikhoz fűző első érzelmek Rousseau szerint a vágy és a részvétel. Mindkettő kulcsszerepet játszik a társadalom kialakulásában. A nyelvek eredetéről szóló esszéjében éppen a másik emberrel való találkozáshoz és a lassanként felébredő vágyhoz kapcsolja a nyelv kialakulását. Rousseau szerint nem a gondolatok közlése, nem a szükségletek csillapítása, csakis a szenvedélyek kifejezése tette szükségessé a nyelvet.³² Rousseau a vizuális és auditív jelek – a gesztus és hang – közötti különbséget abban látja, hogy míg a gesztus pontosabb, kifejezőbb, addig a hang nagyobb érdeklődést, kíváncsiságot ébreszt azáltal, hogy játékba hozza a képzeletet.³³ Gondolatkísérletében a nyelvek eredetét egy olyan korszakba helyezi, amely félúton van a természeti és a társadalmi állapot közt. Ez volt szerinte az emberiség legboldogabb időszaka, az „örök tavasz”, aminek soha nem szabadott volna véget érni. Itt a még-nem-társadalmasult, de már-nem vademberek a forrásnál találkoztak, és a két nem számára lassanként kellemessé vált egymás jelenléte. Örömről közlésének vágya hívta életre az első hangokat. Tehát a másik jelenlétének öröme vagy éppen vágya ösztönöz beszédre. A nyelv az interszubjektivitás szerelemgyereke, az egymás iránt felébredő vágyból jön létre.

[A]z ifjak lassacskán megszokták egymást; arra törekedve, hogy megértessék magukat, megtanulták kifejezni magukat. Itt zajlottak az első ünnepségek: ugrándoztak örömben, de szerény gesztusaik már nem voltak elegendők, szenvedélyes hangok kísérték mozdulataikat; az öröm és a vágy összekeveredett, együtt hallatták hangjukat: ez volt a népek igazi bölcsője, és a szerelem lángjai a kutak tiszta kristályából fakadtak.³⁴

A másik jelenlétéhez kapcsolódik a részvétel vagy szánalom (*pitié*) természetes, minden reflexiót megelőző érzése is, amely az önszeretet módosult, másokra kiterjesztett formája. A részvétet a képzelet teszi lehetővé úgy, hogy a szenvedés látható jeleit és a szenvedéssel kapcsolatos saját tapasztalatainkat összekapcsolva képet alkotunk arról, hogyan érezhet a másik. Amikor valakit szenvedni látunk, a részvétel természetes érzése arra késztet, hogy a szenvedő helyébe képzeljük magunkat, *együtt* érezzünk vele. „Hogyan hat ránk a részvétel? Úgy, hogy túllépünk magunkon és a szenvedő lénnel azonosulunk. Csak annyiban szenvedünk, amennyiben úgy ítéljük meg, hogy ő is szenved; nem önmagunkban, hanem a másikban szenvedünk.”³⁵ A részvétel nem morális érzelem, de a moralitás

32 Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Id. kiad., 10–11.

33 Uo. 5–6.

34 Uo. 36.

35 Uo. 27–28.

eredete és alapja. Határt szab az önszeretetnek, mérsékeli azt az egyedben az egész faj fennmaradása érdekében.³⁶ A másikhoz való olyan eredendő viszonyulás ez, amely megalapozza a személyközi kapcsolatokat.

A részvét az abszolút, mindenség érzését nyújtó önszeretet és az egzisztenciát relativizáló öntudat közé ékelődik be olyan köztes érzelmeként, amely se nem az énre, se nem a másikra irányul, a kettő közti dialektikus mozgásban van. Ha a másik szenvedésének hatására képzeletben helyet cserélek vele, és saját virtuális szenvedésem fájdalmát élem át, majd ezt az érzést helyezem ki a másikra, akkor a (virtuális) magamat vagy a (reális) másikat szánom? Lehetetlen eldönteni.

A részvétben és az összehasonlítás következményeként kialakuló *amour propre*-ban, amely önzést, hiúságot jelent, egyaránt jelen van az önmagunkból való kilépés mozzanata, mindkettő olyan érzelem, amely a másikhoz kapcsol minket. Tulajdonképpen egymás fordítottjaként is felfoghatók. A részvét önmagunkból való kilépés és a másikba való belépés, a másik perspektívájával való azonosulás a másik megértése céljából, amely nem igényel reflexiót. Az önzés (*amour propre*) azt jelenti, hogy az én csak azért lépi át a saját határait, hogy aztán kerülő úton önmagához térjen vissza, az összehasonlításban kívülről tekintsen önmagára.

A szubjektum az én és a másik közti *határátlépésben* keletkezik. A határtalan, abszolút én ennek a szubjektumnak az utólagosan létrehozott gondolati konstrukciója. Épp úgy fiktív, mint a természeti állapot, amelyben Rousseau elhelyezi. Önmagunkhoz mindig a másik kerülőútján keresztül vezet az út. Csak a másik kelti fel bennünk a vágyat, hogy újra egyek legyünk önmagunkkal. Rousseau ellentmondása az eredendő léthiány³⁷ tapasztalatát ragadja meg. Azt, hogy „[...] a közvetítettség származtatott. Minden a közvetítővel kezdődik.”³⁸ Így is mondhatnánk: az én származtatott. Minden a másikkal kezdődik. (Időben legalábbis. Rousseau-nál a fontossági sorrend fordított, és ezt pironkodás nélkül vállalja.³⁹) Az elsődleges tapasztalat a különbség, mert ez az, amit az öntudat képes megragadni. Egy filozófiai közhelytől indultunk, és egy másikhoz érkeztünk el: nem lehet visszatérni az énhez, ahogy nem lehet visszatérni a természethez sem.

36 Rousseau: *Értekezés...* Id. kiad., 111.

37 Marsó Paula: *Bátorságlecke. Többlét*, 2012 (4):1, 5–24, 15.

38 Derrida: i. m., 180.

39 Allan Bloom szerint Rousseau normalizálja az önzőséget. Lásd Bloom: i. m., 51.

Mese és történelem

Gondolatok a betlehemi jászolról*

Semmit nem érthetünk meg a betlehemi jászolról,¹ amíg nem értjük, hogy a világkép, amelynek miniatűr mását nyújtja, történelmi kép. Hiszen épp a mese világát mutatja meg nekünk, abban a pillanatban, amikor az felébred a varázslatból, hogy belépjen a történelembe. A mese ugyanis csak úgy tudott elszakadni a beavatási rítusoktól, hogy megszüntette és elvarázsolta a középpontját alkotó misztérium élményét. A mesei teremtmények is alá vannak vetve a beavatási próbáknak és a misztérium csendjének, de anélkül, hogy azokat valóban megtapasztalnák: varázslatként szenvedik el őket. Nem a titkos tudásban való részvétel, hanem a bűvölet fosztja meg őket a szótól. De ez a bűvölet a misztériumtól való elszakadás is egyben, így meg kell törnie, túl kell lépni rajta. Annak, ami *fabula muta*-vá vált (e sűrű oximoronban kristályosodik ki a későantik vallásosság némasága, amikor Petronius *Satyricon*-jának egyik szereplője a következőket mondja Jupiterről: „... az égiek között néma fabulaként hallgatsz”), vissza kell nyernie a beszéd erejét [*favella*]. Ezért a mesében az elvarázsolts ember

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.11

* A szöveg eredeti megjelenési helye: Giorgio Agamben: *Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe*. In uő: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Einaudi, Torino, 2001, 133–140.

1 Az eredeti címben szereplő „presepe” eredetileg jászlat, etetővályút, istállót, karámot jelentett, ma már viszont leginkább azoknak a „betlehemeknek” a megnevezésére használják, amelyek a betlehemállítás szokásának elterjedésével, installációként templomokban, városok főterein stb. láthatók. Agamben ez utóbbi értelemben használja a kifejezést, amit magyarul azért különösen nehéz visszaadni, mert legfeljebb metonímiákra szorítkozhatunk lefordításának kísérletei során. Az egyszerű „betlehem” sokszor elkerülhetetlen, de értelemszerűen megtévesztő, a „betlehemes” egészen mást jelent, lévén arra a népszokásra, paraszti misztériumjátéokra utal, amelyet Magyarországon leginkább „pásztorjáték” néven ismerünk, így maradt a „betlehemi jászol”, amely viszont sokszor nem működik úgy a szövegben, ahogy kéne. *A ford.*

elnémul, az elvarázsolt természet viszont megszólal. A szó és a csend, a történelem és a természet e kereszteződésében a mese a történelemben való varázstalanodását jövendöli meg.

A betlehemi jászol ennek az átmenetnek a messiási pillanatában ragadja meg a mese világát. Ezért az állatok, akik a mesék világában kiléptek a természet tiszta, néma nyelvéből és beszéltek, itt elnémulnak. Egy régi legenda szerint karácsony éjszakáján az állatok egy pillanatra visszanyerik a beszéd képességét: e mesebeli jószágok utoljára tűnnek fel elvarázsolt voltukban, mielőtt örökre visszatérnének a természet néma nyelvéhez. A pszeudonim *Matthew's Bible* szavaival élve (és ne feledjük, ennek az iratnak köszönhetően került be az ökör és a szamár a betlehemi ikonográfiába): „Az ökör ismeri gazdáját, és a szamár az ő urának jászlát”.² A betlehemi jászol egyik legkorábbi leírását adó Szent Ambrus pedig az istengyermek hangos *sírását* szembeállítja az Urát felismerő ökör csendes *böggésével*. A tárgyak, melyeket a varázslat elidegenített és meg-elevenített, most visszanyerik szervesen ártatlanságukat, és engedelmes eszközökként, ismerős szerszámokként állnak az ember rendelkezésére. A beszélő tyúkok, hangyák és madarak, az aranytojást tojó tyúk, az aranyat pottyantó szamár, a terülj-terülj asztalka és a táncoló furkósbot – mindezeket a betlehemi jászolnak kell feloldania a varázslat alól. Élelemként, áruként vagy szerszámként – azaz szerény gazdasági formában – a természet és a szervesen tárgyak piaci standokon halmozódnak, fogadók asztalain terülnek szét (a fogadó, mely a mesében a büntett és a család színhelye, itt visszanyeri megnyugtató melegségét) vagy kamrák mennyezeteiről csüngnek alá.

Így az ember, akit a mese varázsa eltérített gazdasági funkciójától, most egy példaszerű gesztussal visszaadja magát ennek. Épp ez a gesztus az, ami elválasztja a betlehem emberi világát a meséétől. Míg a mesében minden a jog és a mágia kétértelmű „gesztikulációja” – mely elítél vagy feloldoz, tilt vagy enged, elbűvöl vagy varázstalanít –, vagy asztrológiai alakok és tizedek titokzatos tartása, mely megszentesi a teremtményeket egymáshoz kötő végzet lánc(olat)át (jóllehet a mese mindezt a varázslat kábító fátylával fedi el), addig a betlehembben az ember visszanyeri történeti gesztusának egyértelműségét és átláthatóságát. Szabók és favágók, parasztok és pásztorok, gyümölcsárosok és mészárosok, kocsmárosok és vadászok, vízfordók és gesztenyesütők: egyetlen gesztussal a piac és az utca egész profán univerzuma bukkan fel itt, a történelem felszínén, ama világ őstörténeti mélységeiből, melyet Bachofen „éteriként” írt le, és amely rövid újjáéledését látta Kafka elbeszéléseiben. Azt is mondhatnánk, hogy

2 John Rogers 1537-ben, Thomas Matthew álneven kiadott Biblia-fordításáról van szó. Az idézett ige: Ésaías 1:3, Károli Gáspár fordítása. (A szerkesztő.)

a mese világának álmos, mocsaras sugallata a közeg, mely a hierofáns misztériumi vezetését [*gestire*]³ összeköti a betlehemi jászol történelmi gesztusával.

A messiási éjszakán ugyanis a teremtmény gesztusa megszabadul mágikus-jogi-divinatorikus sűrűségétől és egyszerűen emberivé, profánná válik. Itt már nem beszélhetünk többé a jóslás szférájához tartozó jelekről vagy csodákról; mivel minden jel beteljesült, az ember felszabadul a jelek alól. Ezért állnak némán a szibillák a betlehemi jászol előtt (San Giovanni a Carbonara), és ezért jelennek meg a nápolyi betlehemekben a klasszikus haruspexek *tératai* és *monstrai* vidám torzalakokként (Giacomo Colombo golyvás asszonyfiguráskájára vagy a San Martino Múzeumban őrzött, ismeretlen 18. századi mester által készített nyomorékokra emlékeztetve), amelyek már semmiféle jövőbeli eseményt nem jeleznek, csupán a teremtmény profán ártatlanságát. Innen az első születés-ábrázolások misztériumi merevségével szembeállított realizmus, mely a teremtmények mindennapi gesztusainak ábrázolását áthatja; és innen fakad az is, hogy egy olyan jelenetről, amelynek elvileg Isten imádását kellene ábrázolnia, hiányzik a pogány és az őskeresztény kultuszok jeleneteire oly jellemző „hódoló” ikonográfiai konvenciója. Egyedül a mágia és a törvény világának képviselői, a „mágus” királyok tűnnek fel hódolat közben – legalábbis eleinte, mielőtt a névtelen tömegbe olvadnának. Egyébként a rituálé minden nyoma feloldódik a mindennapi élet gazdasági ártatlanságában. A pásztorok felajánlása sem hordoz áldozati szándékot: világi gesztus ez, nem pedig rituális *piaculum*. És még az alvó alak – aki érdekes módon soha nem hiányzik a jászol közeléből, s akiben talán egy, a megváltásra felébredni nem tudó, s ezért szürkületi életét a gyermekek között folytatni kényszerülő mesebeli figura sejlik fel – sem a jóslatok előjeleivel terhes *incubatio* vagy – mint Csipkerózsika – a varázslat időtlen álmát, hanem a teremtmény profán álmát alussza. Miként Jakab protoevangéliumában („mentem és nem haladtam... rágtak és nem rágtak... juhokat tereltek, s azok nem mozdultak... a pásztor felemelte a botját, hogy lesújtson és keze megállt a levegőben”), az idő megállt, de nem a mítosz és a mese örökkévalóságában, hanem a két pillanat között húzódó messiási intervallumban, mely a történelem ideje („láttam, hogy

3 Itt Agamben nyilván a „*gestire*” és a „*gesto*” jelentéseivel játszik. A „*gestire*” kezelést, vezetést, irányítást, intézést, fenntartást, menedzselést, táplálást stb. jelent. Mind olyan kifejezések ezek, amelyek az *oikonomiaként* felfogott hatalom szemantikai mezőjéhez tartoznak. Ez persze annyiban aggályos is, hogy korábban a gazdaság olyan szféraként, „köntösként” jelent meg szövegében, mely nem a misztérium, hanem a történelem világához tartozik. Ezen a ponton – nehezen észrevehetően ugyan, de – bonyolódni látszik e fogalmak viszonya. (A fordító.)

minden megállt, majd hirtelen folytatta útját”). És amikor a 17. század elején megépülnek az első mozgó betlehemek, a barokk mély allegorikus szándéka szó szerint rögzíti e történelmi „járás nélküli járás” ritmusát a pásztor lépteinek vagy a legelésző juh gesztusainak ütemes ismétlődésében.

A varázslat alól való profán felszabadulás kulcsa a miniatürizálás: az „apró megmentése”, amely – ahogy azt a bábuk, marionettek és a 18. századi Európában *petites besognes d’Italie* néven ismert csecsebecsek iránti, minden korban jellemző rajongás mutatja – biztos vonással metszi bele magát az olasz kultúra arculatába, és amelynek működését már a későantik világban is megfigyelhetjük: ellenének ez, melyre a monumentálisba merevedett világ a történelmi felébredés reményét bízta. Ugyanazok a jegyek, amelyeket Riegl példászerűen azonosított a késő római miniatúrákban, mozaikokban és elefántcsontfaragványokban – az alakok axiális izolációja, a tértől való elkülönítésük és a dolgok „mágikus” összekapcsolódása – köszönnek vissza változatlanul a betlehemben is. Mintha a „miniatürkészítő”, a „kolorista” és az „illuzionista” (így nevezték el a kutatók azt a három ismeretlen mestert, akik a Teremtés könyvének néma, asztrológiai-mesei *facieseik*be kövült, megrendítő miniatúráit készítették (Bécs)) vezették volna valamiféle csoda folytán Celebrano, az Ingaldik, Giacomo Sanmartino, Lorenzo Mosca, Francesco Gallo, Tomasso Schettino és azon névtelen figurakészítők kezét, akik mai napig dolgoznak a még fennmaradt nápolyi műhelyekben. Itt azonban az alakok közti mágikus kötelék teljes egészében történelmi kötelékké alakult. Mert bár kétségtelen, hogy a betlehem minden egyes alakja önálló egész, amelyet semmiféle plasztikai vagy térbeli kapcsolat nem fűz a többihez, csupán ideiglenesen kerül melléjük, a megváltás messiási eseményében való részvétel láthatatlan ragasztója mégis összeforrasztja őket. Még azok a betlehemek is – például a San Martino múzeumban őrzött Cuccitiello –, melyekben erősebben érvényesül a kompozíciós szándék, lényegében összehordott kupacok (hiszen lényegi sajátosságuk a végtelen burjánzás és tágulás lehetősége), ugyanakkor viszont abszolút egységek is: nem térbeli vagy anyagi, hanem történelmi értelemben.

Nem mitikus esemény és még csak nem is tér-időbeli történés (azaz kronologikus esemény), hanem kairológiai esemény áll a betlehem figurális intenciójának középpontjában: annak a történetiségnek a megjelöltése, amely a messiás születése révén történik meg a világban. Éppen ezért, az alakok és epizódok ünnepi, mérhetetlen burjánzásában – ahol az eredeti, szakrális jelenet szinte feledésbe merül, s a tekintet már-már képtelen újra kihalászni azt – megszűnik minden különbségtétel szent és profán között, és a két szféra egybeesik a történelemben. Egy olyan világ monumentalitásával szemben, amelyet a *heimarméné* könyörtelen

törvényei gúzsba kötnek és megdermesztenek – és ne feledjük, ezek a törvények egyáltalán nem állnak távol azoktól, amelyek által korunk, derűs borzadályal, a „haladás” felé lökve és sodorva érzi magát – a betlehem a születőfélben lévő történelem apróságait állítja szembe: itt minden csenevész, elszigetelt töredék, ám minden egyes szilánk közvetlenül és történelmileg teljes.

Ezért ma, amikor a betlehem már-már kikerült a családi szokásrendből, és mintha még a gyermekkorhoz sem szólna többé, amely – mint mindannak őrzője, ami érdemes a túlélésre – a játék és a mese társaságában mindeddig megőrizte számunkra, a legutolsó nápolyi figurakészítők ügyetlen teremtményei mintha dadogva hordoznának egy üzenetet, amely éppen nekünk, a történelem századának e végső, száaira foszlott rojtján élő polgároknak szól. Mert a Spaccanapoli névtelen túlélőinek munkájában éppen az a mérhetetlen szakadék a megdöbbenő, amely elválasztja az ember ábrázolását – akinek vonásai elmosódnak, mint egy álomban, mozdulatai pedig tompák és pontatlanok – attól az őrzőgő, szeretetteljes aprólékosságtól, amely a paradicsomok, padlizsánok, káposzták, tökök, sárgarépák, vörös márnák, homárok, polipok, kagylók és citromok megformálását vezeti: ibolyás, vörös, irizáló színekben tornyosulnak ezek a bódékban és a standokon, kosarak, mérlegek, kések és cserépedények között. Lehet, hogy ebben a szakadékban kell felismerünk annak a jelét, hogy a természet kész visszalépni a mesébe, újra szót kér a történelemtől, miközben az ember – a történelemtől megbabonázva, amely számára most a sors sötét vonásait ölti magára – elnémul a varázslatban? Míg egy éjszakán, a félhomályban, mikor egy új betlehem addig ismeretlen alakjai és színei felgyúlnak, a természet ismét visszafalazza magát néma nyelvébe, a mese a történelemre ébred, és az ember – a misztérium pecsétjétől megszabadulva – szóhoz jut.

Fordította Ilyés Zalán-György

Erdei Gergő

Az instrumentális ész diktatúrája a Szimbolikus rendben

Bevezetés

A modernitás kritikai diskurzusában a szubjektum elidegenedésének problémája két eltérő értelmezési kereten keresztül tárul fel: egyrészt a történeti-társadalmi folyamatok, másrészt a psziché alapvető szerveződése mentén. Theodor W. Adorno és Max Horkheimer *A felvilágosodás dialektikája* című művében a racionalitás és a mítosztalanítás mindent átfogó igényének belső kudarca a nyugati civilizáció elkerülhetetlen végzeteként jelenik meg.¹ Ezzel párhuzamosan, de egy egészen más fogalmi rendszerben, Jacques Lacan pszichoanalízise a szubjektumot nem egy elvesztett ősi harmónia történelmi hanyatlásaként írja le. Számára a szubjektum egy eredendő, a nyelv és a képzeletbeli (imaginárius) azonosulások által meghatározott hasadtság (*Spaltung*) eredménye.

A következőkben ezt a két, látszólag távoli elméleti keretet egy közös ontikus tapasztalat terében ütköztetem. A felvilágosodás projektje, amely az instrumentális ész uralmát akarja kiterjeszteni a természet felett, fogalmilag megfeleltethető a lacani *Szimbolikus* rendnek: a jelentő (*signifiant*)

DOI: 10.61901/Kellek.2026.75.12

A szerző a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Tanszékének mesterképzős hallgatója.

Email: gergo.erdei@stud.ubbcluj.ro

- 1 Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Mesterházi Miklós és Vörös T. Károly. Atlantisz, Budapest, 2011.

uralmának, amely erőszakosan ráborul a Valós (*Réal*) megismerhetetlen tartományára.

A frankfurti iskola társadalomkritikája és a lacani strukturalizmus párbeszéde nem egyszerűen elméleti párhuzamokat jelent, hanem a társadalmi realitás megértésének új módját nyitja meg. Az ész dialektikájának és a hasadt szubjektum ontológiájának közös vizsgálata rávilágít arra, hogy a teljesség megragadására irányuló emberi törekvés – legyen az a természet tudományos kiszámíthatósága vagy az én (ego) külsőleges, merev felépítése a tükör-stádiumban – szükségképpen a saját elidegenedésének kulturális kódjait termeli újra.² A megismerés aktusa így mindkét esetben a kisajátítás és a bebörtönzés eszközévé válik.

Az instrumentális ész és a Szimbolikus rend diktatúrája

A felvilágosodás programja nem csupán a mítoszok lerombolását tűzte ki célul, hanem a valóság totális uralhatóvá tételét is. Adorno és Horkheimer elemzésében ennek a folyamatnak a legfőbb eszköze az absztrakció és a formális logika. Az instrumentális ész számára a világ csak annyiban létezik, amennyiben kiszámítható és rendszerezhető. A matematika és a formális ekvivalencia elve a minőségi különbségeket pusztá mennyiséggé, statisztikai adattá és felcserélhető egységekké redukálja. A világ megismerése ebben a keretrendszerben egyet jelent a világ adminisztrációjával és leigázásával.

Ha ezt a megismeréskritikai tételt a lacani pszichoanalízis dimenziójába emeljük, az instrumentális ész uralma kísérteties pontossággal feleltethető meg a Szimbolikus rend, és azon belül is a jelentő diktatúrájának. Lacan strukturalista fordulata értelmében az embert megelőzi a nyelv rendszere. A nyelv egy olyan önkényes jelentő-hálózat, amely ráborul a nyers, megnevezhetetlen valóságra (a Valósra).³ A felvilágosodás kalkuláló racionalitása társadalmi szinten ugyanazt a funkciót látja

2 Jacques Lacan: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, hogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Ford. Erdély Ildikó és Füzeséry Éva. *Thalassa*, 1993:2, 5–11.

3 Jacques Lacan: The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud. In uő: *Écrits: The First Complete Edition in English*. Ford. Bruce Fink. W. W. Norton & Company, New York – London, 2006, 412–444.

el, mint a nyelv a szubjektum pszichés genézisében: mindkettő felosztja, kategorizálja és uralma alá hajtja a kaotikus tapasztalatot.

A lacani elméletben a jelentő elsőbbséget élvez a jelentettel (*signifié*) szemben. A jelentők rendszere nem a dolgok lényegét fejezi ki, hanem pusztán más jelentőkre utal egy zárt láncolatban, éppúgy, ahogy az instrumentális ész formalizmusa is mindent egy univerzális, önmagára utaló matematikai egyenletté alakít. Amikor az ember belép a szimbolikus térbe, aláveti magát a nyelv törvényének. Ezt a strukturális belépést Lacan az Apa Neve (*Nom-du-Père*) fogalmával írja le.⁴ Ahogy azt Moldvay Tamás is rögzíti a *Kis Lacan-értelmező* című fogalom-szótárában: „Az apa egy jelentő elem, amely visszavezethetetlen a képzelet bármifajta kondicionálására. [...] Ehhez az elemhez férközünk hozzá mindig, ha valami olyat ragadunk meg, ami tisztán a szimbolikus rendhez tartozik.”⁵ Az Apa Neve tehát nem a biológiai apát jelöli, hanem azt a szimbolikus instanciát, a Törvényt, amely megszakítja az anyával való közvetlen, képzeletbeli összeolvadást, és a szubjektumot a társadalmi-kulturális szabályok hálójába kényszeríti.

A felvilágosodás embere pontosan így veti alá magát a Rációnak mint végső Törvénynek. A tudományos absztrakció az az egyetemes Apa Neve, amely a modernitás kulturális kódjait strukturálja. A megismerés aktusa – az, hogy a világot fogalmakba és egyenletekbe szorítjuk – egy radikális kisajátítás. A dolgok elveszítik egyedi, ontikus jelenlétüket, és pusztá funkciókká, jelentőkké válnak a racionalitás gépezetében.

Ezen a ponton azonban a két elméleti struktúra között ismét feloldhatatlan logikai feszültség mutatkozik. Adorno és Horkheimer ezt a folyamatot tragikus elidegenedésként, a dologiasodás folyamataként írja le, amelyben az instrumentális ész elpusztítja a szubjektum és a természet eredendő, gazdag kapcsolatát. Céljuk ezen uralomra való reflexió. Lacan posztmodern keretrendszerében ezzel szemben nincs semmiféle előzetes gazdagság vagy természeti harmónia, amely elpusztulhatott volna. A Szimbolikus rend, a nyelv és a Törvény diktatúrája nélkül az egyén nem válhatna beszélő lényvé. A szimbolikus hálózaton kívül rekedni a lacani rendszerben nem a szabadságot, hanem a tiszta pszichózist jelenti. Így a felvilágosodás racionalitása – bár kétségtelenül elidegenítő, és hasadást

4 Az Apa Neve és a Szimbolikus rend beiktatásához lásd Jacques Lacan: *The Psychoses 1955–1956. The Seminar of Jacques Lacan. Book III.* Ford. Russell Grigg. W. W. Norton & Company, New York – London, 1993. Magyar nyelvű összefoglaló irodalomként pedig Moldvay Tamás: *Kis Lacan-értelmező. Kellék*, 2016:55, 107–141, 107–109.

5 Moldvay: i. m., 107. Lacant idézi Moldvay. Eredetileg helytelenül van ragozva a „képzelet”, mint „képzeletet”. Ezt javítottam.

idéz elő – ontológiai szükségszerűség, amelyből a szubjektum számára nincs regresszív kiút.

A természet leigázása és a fallikus jelölő antinómiája

Az instrumentális ész és a Szimbolikus rend diktatúrája nem áll meg a pusztá absztrakciónál és kategorizálásnál; végső célja a természeti és emberi világ feletti totális uralom. Adorno és Horkheimer elemzésében a felvilágosodás dialektikájának talán a legtragikusabb fordulata az, hogy a külső természet leigázásának ára a belső természet – az ösztönök, az érzelmek és a spontán vágyak – radikális elfojtása. Az ember, miközben uralkodóvá válik a fizikai világ felett, saját racionális gépezetének foglyává is válik. A hatalom és a kiszolgáltatottság ezen feloldhatatlan kettőssége a lacani metapszichológiában a fallikus funkció logikai paradoxonaként, a fallosz antinómiájaként írható le.

Ahogy azt Lacan *A fallosz jelentése* című szövegében egyértelművé teszi, a fallosz a freudi hagyomány vulgáris biológiai értelmezésével szemben nem egy fizikai szerv, de nem is egy fantáziatárgy, hanem szigorúan véve egy jelölő,⁶ mégpedig a vágy kiváltságos jelölője. A fallosz egy alapvető strukturális funkciót tölt be: az élet túlsordulását, a teljességet és a hatalmat hivatott szimbolizálni, ám ezt paradox módon csak úgy képes megtenni, hogy egyúttal rögzíti egy eredendő hiány tényét is. A fallikus jelölő pontosan annak a tárgynak a hiányát reprezentálja, amely a szubjektumot egészévé tehetné.

Ha a felvilágosodás racionalitását ezen a fallikus logikán keresztül vizsgáljuk, a természet feletti uralom nem más, mint a modernitás kísérlete a fallosz megragadására és kisajátítására. A technológiai és a tudományos apparátus az a protézis, amely révén az emberiség a teljesség és a mindenhatóság illúzióját igyekszik fenntartani a természet kaotikus, uralhatatlan erőivel (a Valóssal) szemben. A felvilágosodás szubjektuma *birtokolni* akarja a tudást, hogy ezáltal birtokolhassa a világot.

Lacan szerint azonban a szubjektum viszonya a falloszhoz a „lenni vagy birtokolni” dialektikája körül forog, amely elkerülhetetlenül aszimmetriához és szorongáshoz vezet.⁷ Aki birtokolni véli a falloszt – ahogyan a felvilágosodás embere birtokolni véli az instrumentális ész –, az szükségképpen ki van szolgáltatva a kasztrációs szorongásnak, vagyis

6 Jacques Lacan: *A fallosz jelentése*. Ford. Bíró Anna. *Thalassa*, 1998:2–3, 23–33.

7 Moldvay: i. m., 118.

az uralom elvesztésétől való rettegettségnek. Minél nagyobb a technológiai hatalom a természet felett, annál fenyegetőbbé válik a rendszer összeomlásának lehetősége, és annál drasztikusabb méreteket ölt a belső, emberi természet elfojtása. A birtoklás kényszere így a struktúra hiánylényévé teszi az embert.

Míg a társadalmi nemek kontextusában a nő – Lacan megfogalmazásában – elveti nőisége egy részét, hogy maszkként magára öltse, és így ő maga *legyen* a fallosz (a Másik vágyának tárgya), addig a természet a felvilágosodás folyamatában hasonló sorsra jut. A természetet megfosztják eredeti, ontikus minőségétől, felöltöztetik a matematikai kiszámíthatóság maszkjába, hogy maradéktalanul illeszkedjen az instrumentális ész vágyrendszerébe. A természet így pusztá erőforrássá, a tudományos vágy tárgyává – a lacani elmélet nyelvén az *objet petit a* (a vágy tárgy-oka) funkciójának betöltőjévé – redukálódik.

A konfliktus ezen a ponton is világos. A frankfurti iskola a természet leigázását az uralom kritikájaként, egy történelmileg kialakult aszimmetriaként elemzi, amelyben a leigázott természet – és a leigázott ember – egyszer talán felszabadítható. A pszichoanalitikus strukturalizmus arra mutat rá, hogy a vágy sohasem elégíthető ki, mert a fallosz mint jelölő éppen a hiányt tartja fenn. Az uralom akarása nem egy történeti kisiklás, hanem a beszélő szubjektum (*parlêtre*) ontológiai tragédiája: minél inkább birtokolni akarja a világot, annál nyilvánvalóbbá válik saját, be nem tölthető belső üressége.

A kultúripar mint a Másik vágyának standardizációja

A felvilágosodás projektjének kiterjesztése a társadalmi és pszichés szférára *A felvilágosodás dialektikája* szerint a kultúripar jelenségében éri el tetőpontját. Adorno és Horkheimer elemzésében a tömegkultúra termékei nem az egyéni szellem szabad alkotásai, hanem az instrumentális ész által vezérelt standardizált áruk. A kultúripar gépezete kisajátítja az értelmezői pozíciókat, és a befogadót passzív fogyasztóvá redukálja. A kulturális kódok immár nem egy szerves, közösségi párbeszéd (vagy akár nemzedékek közötti dialógus) során jönnek létre, hanem központilag, ipari módszerekkel diktálják azokat. A kultúripar nem valós emberi szükségleteket elégít ki, hanem magát a hiányérzetet termeli újra mesterségesen generált igények formájában.

Ennek a makroszintű társadalmi folyamatnak a dinamikája pontosan leírható a lacani interszubjektivitás és vágyelmélet fogalmi hálójában.

Lacan egyik legfontosabb tézise, hogy az ember vágya sohasem autonóm; az ember vágya minden esetben a Másik vágya.⁸ A vágy radikálisan elkülönül a biológiai szükséglettől, mert lényegét tekintve a másik elismerésére, a másik vágyának tárgyává válásra irányul. Ebben a struktúrában a kultúripar nem más, mint a Nagy Másik (*grand Autre*) – a szimbolikus törvény, a nyelv és a társadalmi rend helyének – intézményesült, totalizáló formája a modernitásban.⁹

A kultúripar tehát nem elnyomja a vágyat, hanem strukturalja azt. Meghatározza, hogy mire kell vágnni, és hogyan kell a vágy tárgyát megragadni. A mozi, a televízió és a populáris zene (melyek olykor videoklip-szerű koreográfiákkal, a performatív jelenlét illúziójával operálnak) olyan standardizált fantáziakereteket nyújtanak, amelyeken keresztül a hasadt szubjektum megkísérelheti értelmezni saját hiányát. Visszautalva az előző fejezet „lenni vagy birtokolni” dialektikájára: a tömegkultúra termékei felkínálják azokat az előregyártott maszkokat, amelyeket magára öltve az egyén ideiglenesen rögzítheti identitását. A társadalmi valóság hermeneutikai feltárása helyett a szubjektum készen kapott identifikációs mintákat kap, amelyek elfedik a szétdaraboltság és a tehetetlenség alapvető, ontikus tapasztalatát.

Mindazonáltal ezen a ponton egy mély, feloldhatatlan konceptuális szakadék nyílik Adorno kultúrkritikája és a lacani pszichoanalízis között. A frankfurti iskola a kultúripar kritikájában implicit módon egy elidegenedéstől mentes, autonóm szubjektum és egy autentikus művészet lehetőségét tételezi fel, amelyet az ipari racionalitás korrumpált. A tömegkultúra számukra egy történelmi deformáció, a manipuláció eszköze.

Lacan rendszere viszont nem ismer semmiféle diskurzust megelőző, tiszta vagy autonóm vágyat. Mivel a szubjektum a nyelvbevetettség révén eleve hasadt, és vágya mindig a Másik vágya, az elidegenedés nem egy történelmi kisiklás, hanem az emberi létmód strukturális alapfeltétele. A kultúripar a lacani megközelítésben nem tönkretesz egy eredendő harmóniát, hanem csupán betölti a Nagy Másik funkcióját egy olyan korban, amelyben a hagyományos szimbolikus tekintélyek (a vallás, a hagyományos patriarchátus stb.) meggyengültek. A fogyasztói társadalom polgára éppúgy az imaginárius szolgaság fogságában vergődik, éppúgy a jelentők

8 Az elméleti tétel („le désir de l’homme, c’est le désir de l’Autre”) klasszikus kifejtéséhez lásd Jacques Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan. Book XI*. Ford. Alan Sheridan. W. W. Norton & Company, New York – London, 1998. Illetve Moldvay: i. m., 139–140.

9 A Nagy Másik mint a beszéd és a szimbolikus rend radikális helyének definíciójához lásd Jacques Lacan: *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*. In Uő: *Écrits...* Id. kiad., 671–702. Valamint Moldvay: i. m., 122–123.

hálózatának foglya, mint bármely más történelmi kor szubjektuma – az-
zal a különbséggel, hogy a felvilágosodás dialektikája ezt a szolgáltságot a
racionális szabadság és a bőség illúziójába csomagolja.

A Valós betörése és a feloldhatatlan hasadtság

A felvilágosodás dialektikájának és a lacani strukturalizmusnak az ösz-
szevetése végül a totalitás megragadhatatlanságának problémájában éri
el a végpontját. Bármilyen tökéletes is az instrumentális ész kalkuláló
gépezete, és bármennyire is átfogó a Szimbolikus rend hálózata, a rendszer
sohasem záródhat le maradéktalanul. Ahol a szimbolikus integráció és
a racionális adminisztráció kudarcot vall, ott jelenik meg a lacani Valós
dimenziója.

A Valós Lacan elméletében radikálisan különbözik a köznapi érte-
lemben vett valóságtól. A Valós az, ami minden szimbolizációnak ellen-
áll;¹⁰ a megnevezhetetlen, a nyelvbe be nem fogható traumatikus mag,
amely folytonosan betör a képzeletbeli (imaginárius) és a szimbolikus
rendszerek résein. Amikor a felvilágosodás racionalitása arra tesz kí-
sérletet, hogy a természet minden rezdülését matematikai egyenletekbe
és kulturális kódokba kényszerítse, szükségszerűen kitermeli a maga
szimbolizálhatatlan maradékát. A Valós az az ontikus tapasztalat, amely a
tudományos diskurzusban a megmagyarázhatatlan hiba, a kiszámíthatat-
lan véletlen vagy az irracionális erőszak formájában tér vissza, szétzúzva
az instrumentális ész mindenhatóságának illúzióját.

E három regiszter – a Szimbolikus, az Imaginárius és a Valós – egy-
másrautaltságát Lacan a kései szemináriumokon a Borromeo-csomó to-
pológiájával írja le, amelyben bármelyik gyűrű elmetszése a teljes struk-
túra felbomlásához vezet. A felvilágosodás tragédiája éppen abban áll,
hogy a Szimbolikus rend (a formális ész) uralmának abszolutizálásával
megpróbálja kiiktatni a Valós tartományát, ami paradox módon nem a
szabadsághoz, hanem a szubjektum elidegenedésének és hasadtságának
mélyüléséhez vezet.

Ezen a végső ponton válik teljesen egyértelművé a frankfurti iskola
társadalomkritikája és a lacani pszichoanalízis közötti legélesebb ellen-
tét. Adorno és Horkheimer műve – minden sötét tónusa és kíméletlen

10 A Valós mint a szimbolizációban feloldhatatlan, lehetetlenként jelentkező tapasztalat meghatározásához lásd Jacques Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Id. kiad. Továbbá Moldvay: i. m., 110–111.

diagnózisa ellenére – egy implicit emancipatorikus ígéretet hordoz. Számukra a felvilágosodás dialektikájának felismerése, a rendszer radikális önreflexiója megnyithatja az utat egy olyan állapot felé, amelyben az uralom és az elidegenedés meghaladható. A kritikai elmélet horizontján felsejlik egy utópia, amelyben az ember és a természet, a fogalom és a tárgy közötti szakadék áthidalható, egy új, nem uralmi alapú párbeszéd (egyfajta inter-entitás dialógus) révén.

Lacan ontológiájában azonban egy ilyen utópia maga is csupán egy imaginárius délibáb, a tükör-stádium egységélményének visszavetített illúziója. A szubjektum hasadtsága nem a kapitalizmus, a kultúripar vagy az instrumentális ész specifikus történelmi terméke, hanem a beszélő lényvé válás elkerülhetetlen ára. A nyelven és a jelentők hálózatán kívül nincs értelmezhető emberi realitás, a jelentők rendszere pedig struktúráisan képtelen a teljesség megragadására.

Az emberi létmód ezáltal egy feloldhatatlan feszültségtérben mozog. A kulturális kódok folyamatos megújítása és a társadalmi valóság hermeneutikai feltárása végső soron nem más, mint a szubjektum újra és újra elbukó kísérlete arra, hogy értelmet adjon az önmagában tátongó hiánynak. A felvilágosodásnak, mint az instrumentális ész uralma kiterjesztésének a kritikája és a lacani pszichoanalízisnek a metszéspontja egy kegyetlenül tiszta felismeréshez vezet: az emberi megismerés és cselekvés mozgatórugója nem a teljesség és a harmónia elérése, hanem magának az eredendő hiánynak a megkerülhetetlen, kényszeres körbejárása.

**Tamás Ullmann: The Ontology of the Unconscious:
The Difference Between Reality and the Real**

Psychoanalysis has not only changed our conception of the mind and consciousness but also transformed our ontological understanding of reality. According to psychoanalysis, there is always some kind of difference between what is believed to be real and actual reality. The study first presents models of the experience of reality that foreshadow this split: Hegel's, Dilthey's, and Gadamer's conceptions of experience. The second part of the study presents Lacan's dichotomy, which results in a clear distinction between what we consider real and what intrudes into our lives as the real. The study presents Lacan's interpretation of the real in the form of the concept's development. The third part discusses phenomenological experiences (the body, the unity of the self, love) that confirm that Lacan's concept of the real is also well-suited for use in non-psychoanalytic descriptions.

Keywords: reality, the real, resistance, alienation, experience, culture, repression of drives

**Zsuzsanna Kondor: The Two Horizons of the Unconscious:
Phenomenological Embeddedness and Transcendental
Openness**

This paper examines the concept of the unconscious through the perspectives of Maurice Merleau-Ponty's phenomenological ontology and Carl Gustav Jung's analytical psychology, situating the discussion within the dual horizon of phenomenological embeddedness and transcendental openness. It argues that, although in different ways, both thinkers regard the unconscious and transcendence as intrinsically intertwined.

In Merleau-Ponty's philosophy, the unconscious is understood as the pre-objective, pre-linguistic, and undifferentiated organisation of experience. Through the concepts of the *flesh* (*la chair*), the *chiasm* and *écart*, it functions as the immanent condition of meaning-formation rather than as a repository of explicitly articulable contents. By contrast, in Jung's analytical psychology the unconscious manifests itself symbolically: throughout the process of individuation it is articulated in images, dreams and archetypal configurations, while the transcendent function mediates between conscious and unconscious processes, thereby becoming a constitutive element of psychic integration and transformation.

The paper further argues that Jung's concept of the *unus mundus* is not merely a metaphysical speculation but a horizon of unity that emerges through the dynamic relationship between consciousness and the unconscious. In this respect, it may fruitfully be brought into dialogue with Merleau-Ponty's notion of the pre-objective field of Being. The paper concludes that, despite their profound differences, these two approaches offer complementary insights into the nature of the unconscious: for Merleau-Ponty, it is the immanent organisation of experience, whereas for Jung it constitutes the transformative and integrative dimension of the psyche.

Keywords: unconscious, Merleau-Ponty, Jung, phenomenological ontology, transcendence, analytical psychology, *unus mundus*

Réka Szabó: Symbols and Metaphors: A Path from the Unconscious to Consciousness

In this paper, I examine the unconscious foundations of conscious mental functioning from the perspectives of Cognitive Linguistics and Jungian Analytical Psychology. Cognitive Linguistics holds that metaphor exists between concepts rather than between words. According to the Jungian conception of the symbol, consciousness and the unconscious communicate with each other through images. Taken together, these two theoretical frameworks describe the process by which certain contents emerge from the unconscious into consciousness, where they become interpretable and amenable to conscious processing.

The unconscious "communicates" with consciousness through symbolic images. With the aid of conceptual metaphors, we interpret as much of these symbolic contents as consciousness is capable of assimilating.

Since the totality of the unconscious cannot, by its very nature, become conscious, this process is necessarily partial. Metaphorical thought, however, enables certain unconscious contents gradually to become accessible in language as well.

Following a brief presentation of the theoretical framework, I illustrate this process through practical examples. By analysing dream images and a psychotherapeutic dialogue, I trace the path of unconscious contents through symbolic images into language, where they are ultimately articulated in the form of metaphorical linguistic expressions.

Keywords: conceptual metaphors, dream images, Jungian symbols, symbol interpretation, unconscious

Eszter Babarczy: Two Metaphors of Cognition

This paper compares two influential metaphors of cognition: the computer metaphor of classical cognitivism and the dynamic systems metaphor exemplified by Watt's centrifugal governor. It argues that these metaphors can be understood as Herbert Simon's qualitative structures, representing not merely different modelling strategies but distinct ontological and explanatory frameworks. The paper first reconstructs the development of classical computationalism through the work of McCulloch and Pitts, Newell and Simon, and Fodor and Pylyshyn, before examining the emergence of the dynamical and enactive traditions in the work of Haken, Kelso, van Gelder, Varela, Thompson, and others. Its central claim is that transformer-based large language models (LLMs) are more appropriately interpreted, at the level of metaphor, within the framework of dynamical systems than within the symbolic tradition of classical artificial intelligence. Rather than manipulating explicit internal representations, autoregressive language models generate temporally extended trajectories through high-dimensional state spaces, where coherence and apparent meaning emerge from statistically stable patterns of organization. Finally, the paper contrasts the two approaches with respect to their conceptions of unconscious cognition and argues that Daniel Kahneman's dual-process theory provides a fruitful interpretive framework in which classical computationalism and the dynamical approach describe complementary modes of human cognition rather than mutually exclusive theories.

Keywords: classical cognitivism, dynamical systems theory, enactivism, large language models, artificial intelligence, Herbert Simon, Tim van Gelder, Evan Thompson

Szabolcs Kiss: Dual-System Theories of Cognition and Unconscious Metacognition

This paper starts with the presentation of the so-called dual systems used in cognitive psychology. The first type of process can be characterised by the following terms: unconscious, know-how, fast, unverbalisable, inaccessible, automatic, procedural, implicit, sensorimotor, sub-symbolic, low-effort, associative, intuitive, etc. On the other hand, the second type of process can be labelled as conscious, know-what, slow, verbalisable, accessible, controlled, declarative, explicit, conceptual, symbolic, high-effort, rule-based, deliberative, etc.

After that, the article places our own cognitive developmental psychological or, if you like, experimental philosophical empirical work into this framework. The experiments examined the understanding of privileged access to mental states and the emergence of the so-called second-order theory of mind. The experiments show that preschool-age children solve the task by mobilising a kind of unconscious metacognition. In conclusion, the study situates our own results within the literature on the so-called procedural metacognition.

Keywords: dual systems, unconscious cognition, privileged access, second-order theory of mind

Lajos Horváth: The Phenomenology of the Dissociative Unconscious

Dissociation encompasses a very complex and heterogeneous set of phenomena and does not necessarily refer only to pathological dissociative disorders. This paper seeks to answer whether, like psychoanalysis, phenomenology is also capable of accounting for dissociative phenomena. Based on the discourse surrounding body memory, it appears that there is no obstacle, for example, to a phenomenological interpretation of

trauma-induced dissociation. However, it is analytic philosophy, rather than phenomenology, that has dealt in depth with the structural dissociation of the personality. By employing the psychoanalyst Donnel B. Stern's concept of "unformulated experience" – as a sort of detour – we can take further steps toward introducing a dissociative phenomenological unconscious.

Keywords: phenomenology, dissociation, body memory, psychoanalysis

Edina Tomán: The Shadow Feast Meat, Suffering, and the Modern Unconscious

Meat consumption is a deeply embedded cultural practice that appears as part of the seemingly rational and pragmatic decisions of everyday life. Yet the consumption of animal bodies – particularly within social contexts that uphold empathy and ethical reflexivity as fundamental values – entails enduring psychological and ethical tensions that often remain outside the realm of conscious reflection.

Drawing on psychoanalytic and philosophical perspectives, this paper explores how the animal body and animal suffering become structural elements of the modern unconscious. Building on Freud's theory of drives, Jung's concept of the shadow, and the critiques of embodiment and language developed by Kristeva and Derrida, I argue that meat consumption is not merely a cultural practice but an ethical threshold at which mechanisms of repression, aestheticization, and silencing come into operation.

The ethical horizon of the paper is informed by the relational ethics of Levinas and Beauvoir, allowing ethics to emerge not as a set of normative prescriptions but as an experiential and existential question. From this perspective, meat consumption is not treated as a matter of moral judgment; rather, it represents a sensitive point of rupture in the ethical ambivalence and self-understanding of the modern subject.

Keywords: meat consumption, modern unconscious, ethical ambivalence, relational ethics, subjectivity

Anita Torma: The Phenomenology of Fantasy and the Imaginal Image in James Hillman's Archetypal Psychology

This paper examines the phenomenological meaning of fantasy and the imaginal image within the context of James Hillman's archetypal psychology. Hillman's concepts of fantasy and image – largely inherited from Jung – diverge significantly from their dominant meanings in the European philosophical tradition. While Hillman characterizes his own method as phenomenological, his approach departs from Husserlian transcendental phenomenology in fundamental ways.

The study reveals a productive tension between these two modes of thinking. Hillman does not simply modify or extend the phenomenological method; rather, by liberating it from the unconditional authority of logic, he suspends its methodological accountability. The Hillmanian concepts of fantasy and image elude the framework of consciousness-phenomenology altogether. The imaginal image is approached neither as an act of consciousness nor as an object given in absence, but from a perspective that suspends the subject–object dichotomy. Above all, it cannot be reduced to a performance of consciousness, and its description poses a challenge to phenomenology similar to that presented by the presence of the “Other”.

The paper first examines the distinction between fantasy and imagination and their relationship to the image, then classifies various meanings of “image” to foreground the concept underlying archetypal psychology. Following an overview of the key concepts and methodological features of Hillman's archetypal psychology, the study compares Hillman's self-described phenomenological method with Husserl's phenomenology. The final chapter focuses on the question of whether the imaginal image can be grasped phenomenologically.

Keywords: archetypal psychology, image, imagination, Hillman, Husserl, phantasy, phenomenology

Szilvia Finta: Empirical Relevance and Philosophical Anthropology: The Noetic Unconscious in the Work of Viktor E. Frankl

Viktor E. Frankl, founder of the third Viennese school of psychotherapy, disagreed with Sigmund Freud on a number of points, and his concept of the unconscious was no exception. According to Frankl, in addition

to the instinctual-psychodynamic unconscious, there exists a spiritual, noetic unconscious. In Frankl's anthropology, human existence is always organised around a spiritual-existential centre, with the psyche and the body layered around it. The spiritual dimension enables human integrity and unity, which is what makes a person fully human; thus, we can only speak of the whole person by taking the spiritual dimension into account. The spiritual-existential person roots into the depths of the unconscious, where the "true inner self" resides. This sphere is the source of essential existential decisions, conscience, genuine love, artistic inspiration, and true faith. These philosophical-anthropological ideas form the foundation of Logotherapy and Existential Analysis (LTEA), the effectiveness of which in both clinical and non-clinical settings has been demonstrated in numerous empirical studies. In addition to presenting Frankl's concept of the unconscious, this study argues that empirical findings are not only of applied psychological significance but may also be relevant from a philosophical-anthropological perspective: the ideas underlying the therapy, which originally had philosophical roots, may contribute to contemporary debates on Moral Psychology, Philosophy of Mind, Philosophy of Emotion, and Ethics when reintegrated into philosophy.

Keywords: conscience, existential analysis, logotherapy, spirit, unconscious, Viktor E. Frankl

Réka Erőss: The Constitutive Other of the Self The Emergence of the Subject in Jean-Jacques Rousseau's Philosophical Anthropology

In his discourse on the origin of inequality, Rousseau's description of man in the state of nature is almost identical to that of an animal: he does not speak, his perception of time is confined to the present, and he has no other desire than his elementary needs. Thus, the difference between the savage man and any other animal seems to be less significant than the difference between the savage man and man adapted to social relations. How can, then the constant nature become variable? How can the emergence of man as human be explained within the anthropology of Rousseau?

The turning point marking the exit from the state of nature and the entry into social existence can be grasped, according to Rousseau, as part of the process of man becoming a subject – a process that results from the blurring of the boundary between the concepts of self and other. My central claim is that a constitutive element of Rousseau's anthropology is

this permeability of the boundary between the self and the other, between the external and the internal. In the process of becoming a subject, both the concept of pity, defined as self-love extended to the other, and the act of comparison, which Rousseau describes in the Second Discourse, play a crucial role.

The process of subjectivation appears in a Rousseauian paradigm above all as a loss: the spontaneity of natural self-love and the self-sufficiency of the savage man are replaced by the superficiality of *amour propre*, the privilege of appearance over reality.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, philosophical anthropology, subject, Other

Giorgio Agamben: Fable and History Considerations on the Nativity Crib

In idem: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Einaudi, Torino, 2001, 133–140.

Gergő Erdei: The Dictatorship of Instrumental Reason in the Symbolic Order

This paper provides a comparative analysis of the subject's alienation through the lenses of the Frankfurt School's critical theory and Jacques Lacan's structural psychoanalysis. It equates the Enlightenment's deployment of "instrumental reason" to master nature with the Lacanian "Symbolic order", wherein the signifier exercises violent dominion over the unknowable Real. The study further links the standardising mechanisms of the culture industry to the totalising function of the Big Other. Concluding with a fundamental theoretical antinomy, the article contrasts Adorno and Horkheimer's implicit utopian hope for human emancipation with Lacan's ontology, which posits that the subject's division (*Spaltung*) is the irreversible condition of the speaking being (*parlêtre*).

Keywords: instrumental reason, Symbolic Order, critical theory, structuralism, alienation, Jacques Lacan

