

TANULMÁNY

***A kultúra mint szimbolikus értelemalapítás
Kísérlet a fogalom meghatározására****

Tengelyi László

A *kultúra* csillámló fogalom, melytől aligha vitatható el a többértelműség. A fogalom története egy ártatlan metaforával kezdődik, melynek eredete az antikvitásig nyúlik vissza. *Disputationes Tusculanae* című művében Cicero a tanulatlan lelket (*animus sine doctrina*) megműveletlen szántóföldhöz (*ager sine cultura*) hasonlítja, s így jut el a következő meghatározáshoz: *cultura [...] animi philosophia est*.¹ Ez az Arisztotelészre visszavezethető metafora tömör formában ragadja meg a hasonlóságot a nevelés és a földművelés között, de már az antikvitásban is sokfajta jelentésárnyalatban volt használatos. Augustinus például ebben a hasonlatban a filozófiát a lélek istenhez való viszonyára cseréli ki, miközben úgy játszik a [*Deus animum*] *colit arando* und [*Deum*] *colimus adorando* kifejezéssel, hogy a kultúra és a kultusz kifejezések teljesen összefonódnak. A reneszánsztól kezdődően pedig a fogalom ismét több utat jár be. Aztán a 18. században a „kultúra” szó immár teljes rétegzettségében lép elénk, s ezt a folyamatot a következő két évszázad csak még jobban megerősíti majd.

Itt legendő négy jelentésréteget elkülönítenünk egymástól, hiszen már ezekben is megmutatkozik, hogy kultúra-fogalmunkat milyen átfogó szembeállítások és mély ellentétek jellemzik. (1) Először is, a kultúra mint képzés szemben áll a képzetlenséggel, és ebben az értelemben az individuum intellektuális és morális fejlődését jelöli. (2) Másrészt a kultúrát a természettel szokás szembeszegezni, és így a terminus – mint ahogyan már Herdernél is – a kollektív társas élet egészére utal, ami az embert egyáltalán az állattól

* Az eredetileg német nyelven készült tanulmányt Deczki Sarolta fordításában adjuk közre (A szerk.).

¹ Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, II. 5. 13, latin–német kétnyelvű kiadás, ford. és szerk. Ernst Alfred Kirkel, Stuttgart, Reclam, 1997, 162. o. A kultúra-fogalom különböző jelentéseiről magyar nyelven kitűnő elemzést találunk Márkus György „A kultúra: egy fogalom elemzése és tartalma” című tanulmányában (lásd Márkus György, *Kultúra és modernitás*, Budapest, T-Twins Kiadó/Lukács-Archívum, 1992, 9–41. o.).

megkülönbözteti. (3) Harmadszor, a 'kultúra' szó már a 18. században fölveszi egy olyan sajátos összalakzat jelentését, mely a természeti állapottól való eltávolodás során az emberiség egy különös csoportját szociális és szellemi életének összességében jellemzi. (4) Negyedszer pedig erre a harmadik jelentésre (különösen a 20. században) a kulturális identitás jelentése épül rá, mely az etnológiában 'idegen kultúrák' kutatása során mint szilárd tényállás kiindulópontul szolgál, ugyanakkor azonban a mindenkori saját kultúrában gyakorta mint feladat és vezérlő értékképzet egyértelműen normatív szerepet is kap.

Ha felidézzük ezt a négyféle jelentést, melyek a kultúra manapság különösen sűrűn használt fogalmához járulnak, akkor világossá válik, hogy milyen nehézségekkel kell megküzdenie minden olyan kísérletnek, mely a fogalmat egységesíteni szeretné – és akkor még a tömegkultúra és a 'magas' kultúra ellentétét nem is említettük. Kihagytuk továbbá a kultúrának a német hagyományban honos, a 'műveltséggel' rokon eszméjét is, s éppígy a kultúra civilizációs elképzelését, mely a francia tradícióban a 20. század közepéig uralkodó volt, sőt bizonyos módon egészen napjainkig érvényben maradt.

Ezeknek a jelentésbeli eltéréseknek a felsorolása azonban semmiképpen sem arra szolgál, hogy a kultúra fogalmát esetlegesnek, tarthatatlannak vagy akár nélkülözhetőnek tartsuk. Nem hiszem, hogy manapság erről a fogalomról komoly jelentésbeli veszteségek nélkül le tudnánk mondani. Hogy egy példával bizonyítsam ezt, elég csak azt megemlítenem, hogy nem ismerek semmilyen olyan fogalmat, mely az 'európai kultúra' kifejezésben a *kultúra* szó helyére léphetne. Az *interkulturalitás* terminus éppilyen nélkülözhetetlennek tűnik föl számomra. Arról is meg vagyok győződve, hogy a *kultúrtudományokat* egyáltalán nem lehet minden további nélkül szellemtudományokként vagy akár humán tudományokként érteni. A szellem objektívációi saját életre kelnek, ami lehetetlenné teszi, hogy maradéktalanul visszaintegrálódjanak az eleven szellembé. Ez még magukra a kultúra kimondottan szellemi produktumaira is érvényes. Példának okáért első pillantásra úgy tűnik, hogy a tudomány és a filozófia tanulmányozása nem más, mint szellemi tartalmak szellemi elsajátítása. A Michel Foucault által bevezetett 'episztemológiai mutáció' fogalma – vagy Thomas Samuel Kuhn 'tudományos forradalma' – ugyanakkor arra utalnak, hogy az új keletkezését még a filozófiában és a tudományban is lehetetlen maradéktalanul visszavezetni előre megadott problémák megoldására vagy az eleven szellem bármilyen más tevékenységére.

Kultúra-fogalmunk többrétegűségének felismerése már csak azért is jelentőségteljes, mert világossá teszi, milyen kevés nyereséggel járna az, ha a kultúrának valamilyen formálisan egységes fogalmi meghatározására törekednénk. Egy ilyesfajta definíció lehetőségét semmiképpen sem vethetjük el ugyan eleve. Ámde egy formálisan egységes fogalmi meghatározás nehezen tudná

tisztázni, miben is áll egyáltalán a kultúra. A filozófia története ugyanakkor adalékot szolgáltat arra is, hogy az általános fogalmi meghatározás nem az egyedül lehetséges célja egy fogalmi vizsgálódásnak. Ez a kijelentés érthetőbbé válik, ha példával támasztjuk alá. Az európai ismeretelmélet Platónra vezethető vissza, aki a *Theaitétosz*ban első ízben vette fontolóra a megismerés vagy, pontosabban, a tudás általános fogalmi meghatározásának lehetőségét. Ezzel megnyílt egy olyan út, mely nagyon sokáig az egyetlen lehetséges útként érvényesült. Az újkor kezdetén azonban Descartes eltökélten szakított ezzel a kiinduló tétellel. *Értekezés a módszerről* című munkája azáltal jelentett új kezdetet az ismeretelméletben, hogy a tudás olyan konkrét példája után kutatott, mely kiállja a módszeres kétely próbáját. A tudás ezen kitüntetett esetét Descartes ismeretes módon a *cogitóban* fedezte föl. Ez nyújtott aztán számára támpontot azon alapvonások meghatározásához is, melyeket a tudás minden további esetétől elvárt (gondoljunk csak a *clara et distincta perceptio* elvére mint evidencia-kritériumra). Hasonlóképpen manapság a filozófiának – a kultúra valamilyen egységes fogalmi meghatározása helyett – talán arra kellene törekednie, hogy egyes kultúrképződmények példászerű elemzésére támaszkodjék, hogy azután belőlük kiindulva juthasson el az általános alapvonások feltérképezéséig.

Ha ennek során a fenomenológiai tradícióhoz tartjuk magunkat, akkor különösen egy bizonyos gondolatmenet tarthat joggal igényt arra, hogy egy ilyesfajta analízis során támpontul szolgáljon. Arra a vizsgálódásra gondolok, melynek Husserl késői filozófiájában az újkori tudományt és a görög geometriát alávetette. Tanulmányom első részében annak felmutatását kísérem meg, hogy ebből a gondolatmenetből valóban kinyerhető egy olyan fogalom, mely alkalmas arra, hogy minden kultúrképződmény általános alapvonását megragadhatóvá tegye. Az értelemalapítás vagy értelmrögzítés – *Sinnstiftung* – sajátos fenomenológiai fogalmáról van szó. Hogy miként alkalmazható ez a fogalom másfajta kultúrképződményekre is, azt tanulmányom második részében, a pszichoanalízis példáján keresztül szeretném megvilágítani.

I.

A fenomenológia nem más, mint a tapasztalat leírása és taglalása. A tapasztalat fogalmát ugyanakkor nem könnyű meghatározni. Késői filozófiájában Husserl az életvilág eszméjéből indul ki. Megkísérel hozzáférni a közvetlen tapasztalathoz, vagyis a hétköznapi élet alapvető közegéhez, melytől – ahogyan bizonygatja – még az újkor matematikai természettudománya sem tudja magát teljesen függetleníteni. Eközben képviselt álláspontja azonban nem egykönnyen érthető. Hiszen egy olyan tudományról van szó, mely az

asztronómia 'kopernikuszi fordulata' óta – vagyis a heliocentrikus világgép keletkezése óta – újra meg újra arcul csapja az életvilágbeli tapasztalatot. Kezdetől fogva azon fáradozik, hogy a dolgok érzéki minőségeit mennyiségi-
leg meghatározott tulajdonságok megjelenésbeli következményeiként leplezze le, sőt végül olyan megállapításokhoz jut, mint például az, hogy egy látszólag kézzelfogható dolog, mint mondjuk egy asztal vagy egy szék, voltaképpen 'hullámcsomag', mely, még ha lassan is, de önmagától szétfolyik.² Az újkori tudomány következképpen nem úgy érti magát, mint az életvilágbeli tapasztalat egy különös formáját vagy sajátos továbbvezetését, sokkal inkább arra érzi magát feljogosítva, sőt, elhivatva, hogy igényt formáljon a *dolgok igaz magábanvalóságának* meghatározására. Husserl azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy ezt az igényt kérdéssé tegye – vagy, óvatosabban fogalmazva, egyáltalán tisztázza ezen igény voltaképpeni értelmét.

Ezért fáradozik azon, hogy megmutassa, mennyire rá vannak utalva végső soron a matematikai természettudományok is az életvilágbeli tapasztalatra ahhoz, hogy a megfigyeléseket értékelni tudják, vagy kísérleteket végezhesenek. De Husserl vállalkozásának lerövidítése és eltorzítása volna, ha csak arra akarnánk helyezni a hangsúlyt, hogy az újkori tudomány rá van utalva az életvilágbeli tapasztalatra. Bár az sem volt ritka, hogy a fenomenológiának az újkori tudományra vonatkozó kritikáját erre az aspektusra redukálták. A fenomenológia ugyanakkor nem empirizmus. Husserltől távol áll, hogy az életvilágbeli tapasztalatot a tudományos igazság megkérdőjelezhetetlen forrásának tekintse. Hiszen tudja, hogy a tudományok eredményei beáramlanak az életvilágba, és így a közvetlen tapasztalat semmiképpen sem marad érintetlen. Amit azonban vizsgálódásai szem előtt tartanak, az nem a tudományos tételek tapasztalati megalapozása vagy igazolása. Sokkal inkább arról van szó számára, hogy azt a *genetikus értelem-összefüggést* megragadhatóvá tegye, mely az életvilágbeli tapasztalattól a tudományig vezet.

Ezért sem elégszik meg azzal, hogy összehasonlítsa az elméletet és a tapasztalatot – vagy a tantételeket és a protokolltételeket. Az *értelem genezisé*t próbálja feltárni, melynek segítségével adekvát magyarázatot tud nyújtani arra, hogy miként származik a tudomány az életvilágbeli tapasztalattól,

² Marx György: *Kvantummechanika*, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 1971, 81. o. „Makroszkopikus testeknél [...] a t szétfolyási időre a Föld életkorát is messze felülmúló, trillió év nagyságrendű időtartamok adódnak. Ez szemléletősen mutatja, hogy a klasszikus mechanika, amely tartósan lokalizálható részecskéket tételez fel és azok 'szétfolyásáról' nem tud, makroszkopikus tárgyak esetében teljesen kielégítő közelítést jelent.” Ez a megjegyzés megnyugtató, de az életvilágbeli tapasztalat és az egzakt természettudomány közötti távolságot nem csökkenti.

anélkül azonban, hogy meg akarná alapozni a tudomány eredményeit. Ezzel az újkori tudományok arra formált igénye, hogy a dolgok igaz magában való létét ők határozzák meg, hatályon kívül helyeződik avagy zárójelbe kerül. Az értelmek érvényességének ezen epokhéja (felfüggesztése) itt éppúgy, mint a fenomenológiában mindenütt, értelemképződményekre való redukció alakját ölti. A tudományos világgépet Husserl sem részleteiben nem rajzolta újra, sem filozófiai érvekkel alá nem támasztotta. Inkább sajátos értelemképződményként fogta fel, és mint ilyet, az életvilágbeli tapasztalat értelmével összefüggésben vette szemügyre.

Tehát amire Husserl késői filozófiájában törekedett, az éppen ezért egyáltalán nem a szó szokásos értelmében vett tudományelmélet. Az európai tudományok 'válságáról' szóló írásában inkább valamiféle kultúrkritikai szándék ismerhető fel. Az a krízis, amelyről Husserl beszél, az értelem (jelentés) krízise, mely onnan származik, hogy az újkor matematikai természettudománya azt a tényt, hogy eredete az életvilágbeli tapasztalatban rejlik, félreismeri, tagadja, vagy éppen elfelejti. Ennek az 'értelemfeledésnek' a diagnózisából fejlődik ki az a kísérlet, mely az újkori tudományokat az életvilágbeli tapasztalathoz visszacsatoló genetikus összefüggést újra vissza akarja állítani jogaiba.

Husserl ezt az értelemgenezist sajátos módon gondolja újra. Ennek során megvizsgálja – és mint sajátos értelemalapvetést fogalmilag megragadhatóvá teszi – azt az igényt, mely a dolgok igaz magában való létének meghatározását célozza. Ez a magábanvalóság az, ami a dolgok különböző megjelenésmódjai során önmagával identikus marad, vagyis a dolgok önazonosságát képezi. Ugyanakkor könnyűszerrel belátható, hogy az életvilágbeli tapasztalatban felbukkanó tárgyak a szó ezen szigorú értelmében nem rendelkeznek önazonossággal. Először is, egy tárgyat mindenkor csak egy bizonyos oldaláról veszünk szemügyre; vagyis a perspektíva változásával a tárgy látványa is folyton változik. Másodsor, a tárgy éppen ezért különböző látványok egész sorából áll össze, és ily módon lépésről lépésre épül fel; s mivel ez a sor alapvetően a végtelenségig folytatható, éppen ezért az életvilágbeli tapasztalat tárgya soha sem áll készen előttünk. Harmadsor, ez a tárgy az egyik embernek így, a másinak pedig amúgy jelenik meg; a tapasztalat összhangját az életvilágban egyáltalán nem lehet magától értetődőként feltételezni. Ezen három okból kifolyólag az életvilágbeli tapasztalat tárgya sohasem maradéktalanul, hanem mindig csak többé vagy kevésbé azonos önmagával; s noha a látványok változása során mindig „ugyanaz”-ként őrződik meg, ámde önmagával való identitása mindig relatív és kontextusfüggő marad. Az önmagával abszolút identikus tárgy feltevése, amely a természettudományos megismerést a dolgok magában való létének meghatározásához elvezeti, következésképpen eleve *egy teoretikus konstrukció produktuma*, mely messze túlmege az életvilágbeli tapasza-

laton. Az újkor matematikai természettudományának értelemanalízise, amit Husserl kívánatosnak tart, nem más, mint éppen ennek a teoretikus konstrukciónak a megértése.

S itt érkezünk el első ízben odáig, hogy általánosítsuk a problémát. Husserl megértette, hogy effajta konstrukciót nemcsak az újkor matematikai természettudománya hozott létre, hanem ez már a görög geometria születésében is alapvető szerepet játszott. Abból indult ki, hogy olyan alakzatokat, mint mondjuk a háromszög, a mindennapi élet szokásos gyakorlatában és különösen a földmérés mesterségében már régóta ismertek, mielőtt még geometriai alakzatokként rögzítették volna őket. Ennek során többé vagy kevésbé különböző alakzatok között fedeztek fel hasonlóságot, és valamennyit egyaránt háromszöggé kezeltek. A hasonlóság felismerésének mindig csak relatív és kontextusfüggő kritériumait eközben meghatározott célok érdekében újra meg újra szigorítani lehetett. Más szavakkal, az egymással megközelítőleg egybevágó háromszögalakzatokat olyan sorozatba lehetett rendezni, melyben a hasonlóság kritériumai egyre szigorúbb értelmet öltöttek. Egy ilyen sorozattól végül határátlépés – egy határérték feltételezése – révén jutunk el ahhoz a folyton „ugyanaz”-ként, önmagával azonosként megmaradó alakhoz, amelyet geometriai értelemben 'háromszögnek' nevezünk, és amely az életvilágbeli tapasztalati valóságban a háromszögű alakzatok sorozatából kiindulva csupán ideális határértékként – vagyis mindig csak közelítőleg – válik megragadhatóvá. Husserl ily módon az önmagával abszolút identikus tárgy keletkezését a geometria esetében egy határátlépés – vagy határérték-képzés – általi idealizációs folyamatra vezeti vissza. Azon parallelizmus nyomán, amelyet az antik geometria és az újkori természettudomány között észrevett, Husserl végül arra a következtetésre jutott, hogy az újkori tudomány önmagával mindenkor azonos természeti tárgyát hasonlóképpen egy idealizáló fogalomképzés produktumaként kell szemlélnünk.

Hogy a két eset hasonlóságát még jobban kidomborítsuk, egy másik általánosításhoz is folyamodhatunk, melyet Husserl „A geometria eredete” című tanulmányában állított fejtegetései középpontjába. Itt a határ idealizálását *értelemalapításként* (vagy *értelemrögzítésként*) határozta meg. Ez egy bizonyos értelemképződmény egyszeri és végső soron mindig esetleges 'ősalapítását' (*Urstiftung*) jelenti, amely az ismétlődő alapítások (*Nachstiftungen*) számára előképként és példaként szolgál. Az értelemalapítást így mindig *egy szakadék feletti ugrásként* lehet felfogni. A geometriát a földmérés mesterségétől természetesen szakadék választja el. De a matematikai természettudománynak sincs olyan előtörténete, melyből azt lépésről lépésre le lehetne vezetni. Ez az ugrásszerűség, mely minden értelemalapítás elmaradhatatlan ismertetőjegye, rávilágít arra, milyen közel került Husserl ahhoz, hogy a

geometria eredetét és az újkori tudomány diadalmenetét *kulturális innovációként* ragadja meg. Már nála is megfigyelhető az a tendencia, hogy az egzakt tudományokat *kulturális képződményekként* kezelje, melyek nem egyszerűen tükrözik, hanem át is alakítják természeti előképüket vagy tárgyukat. Ebből érthetővé válik, miért tudott Husserl e vizsgálatra egész történetfilozófiát építeni, az európai emberiség lényegét azzal határozva meg, hogy benne fogant meg a világon először a filozófia és a tudomány eszméje.

Így az egzakt tudományok alapjául szolgáló értelemalapítás fenomenológiai analízise egy bizonyos kulturális képződmény példaszzerű analíziseként fogható fel, melynek eredményei tovább általánosíthatók. Kétségtelenül döntést kell hozni afelől, hogy mi alkalmazható ebből a gondolatmenetből más kulturális képződmények esetében is, és mi nem. A határátlépés vagy határérték-képzés által történő idealizálás fogalma, úgy tűnik, az egzakt tudományok sajátja. Más a helyzet az értelemalapítás fogalmával egyáltalán. Itt arra kell felfigyelnünk, hogy Husserlnél minden értelemalapítás mint 'aktív genesis' egy 'passzív' értelemképződési folyamatra utal vissza – kétségtelenül anélkül azonban, hogy visszavezethető volna rá. Az „értelemképződés és értelemalapítás” fogalompár megfelelőnek tűnik ahhoz, hogy a legkülönbözőbb kulturális képződményeket egy fenomenológiai alapvetés során tegyük érthetővé.

A francia fenomenológia újra fölfedezte ezt a fogalompárt. Elsőként Merleau-Ponty mutatta fel, hogy a képződő értelem és az alapított, készen talált, rendelkezésre álló jelentés szembeállítása segítségünkre lehet a nyelv, az irodalom és a művészet megvilágítása során. Ám ő – Husserllel ellentétben – nem közvetlenül az életvilágbeli tapasztalatból indul ki. *L'originare éclate* („Az eredendő szétrobban”) – írja a töredékben maradt kései mű, a *Le visible et l'invisible* egy helyén. Ezzel nem egyébre gondol, mint hogy nincs értelme minden értelemképződmény eredetét az életvilágbeli tapasztalatban keresni. Ugyanakkor arra is rámutat Merleau-Ponty, hogy milyen tapasztalatra támaszkodhat a nyelv, az irodalom és a művészet fenomenológiai analízise. Arra a sajátos tapasztalatra utal, melyre az *eleven beszéd* során teszünk szert, vagy általánosabban akkor, amikor valamilyen élmény és gondolat számára keresünk – és olykor újonnan képezünk – valamilyen *kifejezést*. Leírása szerint ez egyfajta *spontán értelemképződés* tapasztalata, mely a már megszilárdult és készen talált értelemrögzítésekkel ellentétben nyer teret, hogy – kedvező esetben – új értelemalapítások számára törjön utat. A „kifejezéstapasztalat” ezen analízise révén tisztázza Merleau-Ponty, milyen értelemben beszélhetünk olyan kultúrképződmények fenomenológiájáról, mint a nyelv, az irodalom vagy a művészet.

Merleau-Ponty ezen alapvetését napjainkban Marc Richir gondolja tovább. Az „értelemképződés” és „értelemalapítás/-rögzítés” fogalompár nála is közép-

pontban áll. Richir azonban Merleau-Pontynál is egyértelműbben emeli ki a kulturális értelemalapítások vagy értelemrögzítések *szimbolikus* karakterét. Minden, ami a fenomenológiain, a tapasztalatban megközelíthetőn túlmegy, 'szimbolikusnak' nevezhető. A 'szimbolikus értelemalapítás' kifejezés francia megfelelője – *institution symbolique* – ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a kultúrképződmények egy társadalom szokásrendszerének részei, melyeknek megvan a maguk sajátos dinamikája, szisztematikus alakja, valamint sajátos áthagyományozódási formája, s melyekhez mindenkor különböző nyilvános intézmények is tartoznak. A szimbolikus ugyanakkor mindig értelemképződmény marad, még ha ez az értelem kívül esik is a közvetlen tapasztalat körén. Ám kijelöli egyszersmind az értelemképződés egy újonnan meginduló folyamatának keretét is, mely az eleven tapasztalati valóságban gyakorta arra hivatott, hogy minden megszilárdult értelemalapítást belülről aláásson.

Ebből világossá válik, hogy miért vesz föl a fenomenológia Merleau-Pontynál és Richirnél anarchikus és szubverzív vonásokat. Az 'eredendő szétrobbanása' után a fenomenológus nem tudja továbbra is megvetni a lábát az életvilág közvetlen tapasztalatában, hiszen most már teljesen világossá vált számára, milyen bonyolult is a kulturálisan rögzített értelemalakzatok és a közvetlen tapasztalat közötti viszony. Az élet világát többé nem a kultúrvilágon kívül, hanem csak a kultúrvilágon belül keresheti. Ezért mármost arra éri magát kényszerítve, hogy olyan tapasztalatszerűen hozzáférhető értelemképződési folyamatok után kutasson, melyek túlmutatnak a különböző kulturális képződmények mindenkori megszilárdult értelemformáin.

Hogy ezt az alapvetést világossá tegyük, érdemes a továbbiakban a pszichoanalízis példájához folyamodnunk, s ezt a példát közelebről is szemügyre vennünk. Ez a választás annál is inkább kézenfekvő, mert a pszichoanalízis – a félreismerhetetlen különbségek dacára is – bizonyos rokonságot mutat a spontán értelemképződés fenomenológiájával: ő maga is a tudattalan értelemképződési folyamatait kutatja, és egyszersmind arra is kísérletet tesz, hogy a kultúra megszilárdult formáit belülről aláássa, amennyiben hangot ad 'a rossz közérzetnek a kultúrában'.

II.

A pszichoanalízis nyilvános története Freud *Álomfejtésével* kezdődik. Első ízben ábrázolta és fejtette meg Freud ebben a könyvben értelemképződmények egy egész sorának rejtélyét – adott esetben álmokról való beszámolókat mint tudattalan vágyrezdülések kifejeződéseit. Ennek során megragadhatóvá vált a tudattalanban végbemenő értelemképződés folyamata, és fel lehetett állítani azon képződési törvényeket, melyek ezt a folyamatot uradják.

Kétségtelen, hogy nem a közvetlen kifejezés törvényeiről van szó, hanem az átalakítás és az eltorzítás törvényeiről. Azok a klasszikus kifejezések, melyeket Freud ezen törvények megjelölésére alkotott, többek között a 'sűrítés' és az 'eltolás'. Azt az álommunkát jelölik ezek a kifejezések, mely a tudattalan vágyrezdüléseket mindig csak lényegesen átalakított, tulajdonképpen eltorzított formában engedi be a tudatba. Ahogy később Freud kimutatja, a vágyrezdülések átalakított és eltorzított kifejezéseiként nem csak az álmok jönnek tekintetbe, hanem az elvétések, az elszólások, a viccek, továbbá a neurotikus és pszichotikus megbetegedések szimptomái is.

Freud nagysága nem utolsósorban értelmező művészetében rejlik. Különösen betegségstörténeteiben követi szerfölött leleményes szellemmel a tudattalan értelemképződési folyamatokat, melyek a kezelt szimptomákban csapódtak le. A pszichoanalízis sajátossága ugyanakkor nem egyszerűen abban rejlik, hogy a rejtett folyamatokat napvilágra hozza. Inkább felmutatja azt, ahogyan egy tudattalan értelemmag hatást gyakorol ezekre az értelemképződési folyamatokra, és úgyszólván szimbolikus pecsétet üt rájuk.

Az eddig elmondottak bizonyításaként forduljunk a 'farkasember' történetéhez! Beszámolója vége felé Freud elmeséli, hogyan sikerült megfejtenie páciensének egy fedőemlékét. A 'farkasember' kisgyerekként egy sárga csíkos lepkét, egy fecskefarkat üldözött családja oroszországi birtokán; hirtelen azonban olyan páni félelem fogta el az állattól, hogy jajveszékelve futott el előle. Eddig a fedőemlék; ám mi rejlik mögötte? A kezelés során kiderül, hogy a lepke – melyet egyébként anyanyelvén 'bábuskának' (anyácskának) nevez – a páciens egy nőre emlékezteti. A test és a szárnyak sárga csíkjai azonban kétségkívül más jelentést is hordoznak. Azokra a nagy, sárga csíkos körtékre utalnak, amelyeket a birtokon egy raktárban tároltak. Ez a két értelemelem azonban rejtett kapcsolatban van egymással. A további anyagokból világossá válik, hogy a kergetett lepke fedőemléke mögött a gyermek gondozónőjének emléke rejlik, akinek *Grusa* volt a neve; s ez a név az oroszban 'körtét' jelent. Lassan kirajzolódik szemünk előtt egy korai gyermekkori jelenet képe. Freud ezt a következőképpen írja le: „Grusa a földön térdelt, mellette vödör és vesszőből kötött seprű, ő [a páciens] is ott volt, a lány pedig becézte vagy szidta.”³ Hamarost további részletekkel egészül ki a kép: „Amikor a padlót felmosó lányt látta, betegem a szobába vizelt, amire a lány – kétségtelenül viccelődve – kasztrációval fenyegette meg.”⁴

³ Sigmund Freud: *Egy kisgyermekkori neurózis története* [„A farkasember”], ford. Berényi Gábor, in: Sigmund Freud: *A farkasember. Klinikai esettanulmányok II*, Budapest, Filum Kiadó, 1998, 160. o.

⁴ *I. m.*, 161. o.

A 'farkasember' sorsát kutatva Freud gondosan utánajár a Grusa-jelenet hatásának. A kasztrációs fenyegetésből vezeti le azt a páni félelmet, amivel a később kergetett lepke töltötte el a gyermeket. De ez nem az egyedüli affektusátvitel, melynek a páciens életében a Grusa-jelenet a kiindulópontja, ahogyan ezt egy sokkal későbbi időszakhoz fűződő emlék világosan bizonyítja. A páciens szóba hoz egy már-már kényszeresen feltámadó szerelmi érzést egy parasztlány iránt. Attól azonban vonakodik, hogy megnevezze a lányt. Freud azonban végül megtudja, hogy a lányt *Matr[j]onának* hívták. Az mégis tisztázatlan marad, miért érezte úgy a páciens, hogy szégyellnie kell magát azért, mert kiejti ezt az anyáson hangzó nevet. Freud arra az eredményre jut, hogy ez a szégyeneffektus Matr[j]ona és Grusa azonosításából származik.

A Grusa-jelenet kényszerítő hatása még világosabban mutatkozik meg a 'farkasember' életének egy másik epizódjában. Ismét egy fiatal parasztlányról van szó. Freud így ír erről: „Egy nap azonban, amikor egyedül találta a lányt a szobában, hatalmába kerítette a szerelem. A lány a földön térdelt, a padlót mosta fel, vödör és seprű volt mellette – tehát teljesen úgy [festett], mint a gyermekkorában látott leány.”⁵

S ebből a Grusa-jelenet legfontosabb következménye is gyanítható már. Ez a jelenet egy bizonyos, a 'farkasember' felnőtt életén egészen eluralkodó szerelmi kényszer kiindulópontjává válik: egyes egyedül az *a tergo*-pozíció képes szerelmi vágyat ébreszteni benne.⁶ Ebből világossá válik, hogy a Grusa-jelenet nemcsak a 'farkasember' életének további epizódjainak jelentésszervezőire van hatással, hanem egyszersmind a szó szoros értelmében affektusokat is ébreszt és vágyakat kelt. Az értelemképződési folyamat kapcsolatban áll itt az erők játékával. Ricoeurnek igaza van, amikor kiemeli, hogy a pszichoanalízis két nyelvet, két beszédmódot, két diskurzust köt össze egymással vagy fon egymásba: úgy értelmezi és fejt meg az értelemképződés folyamatait, hogy eközben folyton utal az erőre és az affektustelítettségre, a vágyrezdülésekre és az ellenállásra, az ösztönökre és az elfojtásra is. Más szóval, egybeolvasztja a *hermeneutikát az energetikával*. Azt hiszem, nyilvánvalónak kell tekintenünk, hogy ez ténylegesen így van; ám mégis meg kell kérdeznünk, hogy vajon megkülönböztető sajátossága-e ez a pszichoanalitikus diskurzusnak. Ez számomra kétségesnek tűnik. Az életfenomenológia, ahogyan azt mindenekelőtt Michel Henry kidolgozta, éppoly kevésbé nélkülözheti az erőt, ösztönt, affektus és vágy fogalmi nyelvét, mint a pszichoanalízis. A fenomenológia és a pszichoanalízis közti különbség máshol rejlik. Azzal függ össze,

⁵ I. m., 162. o.

⁶ I. m., 113. o.

hogy Freud az eddig vizsgált értelemképződmények teljes láncolatát egy 'ősjelenetre' – vagy 'ősfantáziára' – vezeti vissza, és ezzel egy sajátos típusú értelemalapítás vagy értelemrögzítés keretei közé helyezi.

A 'farkasember' esetében ismeretes módon a szülői *coitus a tergo* volt az az ősjelenet, melynek a másfél éves gyermek tanúja lehetett, amint arra betegség-történetünkben a kulcsalom elemzése utal.⁷ Az, hogy a Grusa-epizód és az ennek következtében fellépő jelenségek erre az ősjelenetre mennek vissza, alapvetően átalakítja azt az értelemképződési folyamatot is, melynek nyomára bukkantunk. Grusa azonosítása Matr[on]onával és más parasztlányokkal most már egy eddig nem sejtett jelentést vesz föl. Freud azt állítja Grusáról: „valamennyi későbbi szerelmi tárgya ennek a pótléka volt”; ám hozzáteszi: „aki maga a helyzet véletlene folytán az első anyapótlékká vált.”⁸ Ezzel egy szilárd kristályosodási pontra bukkantunk, mely a Grusa-epizódból kiinduló spontán értelemképződési folyamatot egy eleve megszabott értelemalapítás és értelemrögzítés pályájára állítja rá. Nem nehéz megállapítani, hol található ez a kristályosodási pont. A spontán értelemképződési folyamatot a véletlen uralja; maga Grusa is csak a 'helyzet véletlene' által vált anyapótlékká. Itt még minden másként is történhetne. Ami azonban az ősjelenet óta egyszer s mindenkorra eldőlt: minden szerelmi tárgy *anyapótlékként* érvényesül. Ez az értelemalapítás a pszichoanalízis alapvető sajátosságát fejezi ki; meghatározza helyét kultúránkban.

Ugyanakkor Freud a 'farkasemberről' szóló esettanulmányában, mint ahogyan műveinek más helyein is, fontolóra veszi azt is, hogy az ősjelenet esetében valóságról vagy fantáziáról van szó. Erről a következőket jegyzi meg: „Magam is nagyon szeretném tudni, vajon fantázia vagy valóságos élmény volt-e betegemnél az ősjelenet, ám más, hasonló eseteket is figyelembe véve, azt kell mondanom, tulajdonképpen nem nagyon fontos ezt eldönteni. A szülők nemi érintkezésének, a gyermekkori csábításnak és a kasztrációs fenyegetésnek megfigyelt jelenetei kétségtelenül öröklött birtokunk, filogenetikus örökségünk, de éppúgy származhatnak a személyes élményekből is.”⁹ Freud így folytatja: „Ennek a filogenetikus örökségnek az elismerésében teljesen egyetértek Junggal. [...] módszertanilag azonban helytelennek tartom, hogy azelőtt keressünk filogenetikus magyarázatot, mielőtt még kimerítettük volna az egyedfejlődésben rejlő lehetőségeket [...]”.¹⁰ Nem túlzott az a megál-

⁷ I. m., 162. o.

⁸ I. m., 165. o.

⁹ I. m., 165 sk. o.

¹⁰ Uo.

lapítás, hogy ez a Junggal folytatott vita döntő hatást gyakorolt a pszichoanalízisre mint kultúrképződményre. Jung arra a következtetésre jutott, hogy az a központi értelemmag, amelyből a pszichoanalízis kiindul, szükségszerű módon megvonja magát a közvetlen tapasztalattól, és ezért inkább a mitikus-archaikus szférához sorolható, mintsem hogy a személyes élmények körébe tartoznék. Ezzel szemben Freud szerint kultúránkban ez a központi értelemmag csakis azáltal nyeri el teljes jelentését, hogy az egyes ember életében lejátszódó értelemképződési folyamatokban értelemalapító szerepre tesz szert. Az a figyelem, melyet Freud ennek során az individuum személyes életének áldoz, és a gondosság, mellyel a spontán értelemképződési folyamatok gazdag sokaságát minden páciens esetében átvizsgálja, lényegesen hozzájárul azon szerep meghatározásához, melyet kultúránk a freudi eredetű pszichoanalízisnek tulajdonít.

Eddigi megfontolásainkból világos kép rajzolódik ki arról, hogy milyen is egy kulturális képződmény egyáltalában véve. Kíséreljünk meg vizsgálódásaink lezárásaképpen általános meghatározást adni róla! Először is leszögezhetjük, hogy egy kulturális képződmény forrása minden esetben az a mód, ahogyan meghatározott körülmények között egy spontán értelemképződési folyamathoz viszonyulunk. Ez az értelemképződési folyamat alkotja azt a természetes alapzatot, amelyre a kultúra ráépül. Ahhoz, hogy e természetes alapzattól valamely meghatározott kulturális képződményhez eljuthassunk, másodsor is értelemalapításra, szimbolikus értelemrögzítésre van szükség, mely az alapul szolgáló értelemképződési folyamatot korlátok közé szorítja, és egy meghatározott kristályosodási ponthoz igazítja.