

**TUDOMÁNY ÉS VALLÁS:
A PSZICHOANALÍZIS OBJEKTIVITÁSÁNAK
ÉS KRITIKÁJÁNAK PROBLÉMÁJA***

Joel Whitebook

I.

A szokásos gyanúsítottak – a gyógyszeripar, az egészségügyi menedzsment szemlélete, a biztosítási társaságok, a gazdasági nyomás, a versengő terápiás módszerek – mind hozzájárultak a freudi pszichoanalízis szrencséjének hanyatlásához. De Freud helyzete a *Zeitgeist*, a korszellem állapotából is következik. A posztmodernizmus előretörése óta a Freud által képviselt egész „vélemény-klíma” – amely a modernizmusnak és a felvilágosodásnak köszönheti létét – hanyatlásnak indult. A háború utáni időszak lezárulásával, a globalizáció terjedésével, itt az új millennium küszöbén olyan világban élünk, ahol többé nem elfogadottak a pszichoanalízis tanai, de még a modernizmus alapvető tanai sem. Úgy tűnik tehát, hogy érdemes megragadni az alkalmat Freud születésének 150. évfordulóján, hogy megvizsgáljuk, posztmodern kultúránk és az ő kutatásai hogyan kapcsolódhatnak a jelenben.

Amikor a posztmodernizmus először megjelent, a modernizmus radikalizációjaként mutatta be magát. Azt ígérte, befejezi a programot, mely akkor kezdődött, amikor Nietzsche kijelentette, hogy isten halott. Ez sokszor magában foglalja a felvilágosodás metafizikai és teológiai kritikájának visszájára fordulását is. A posztmodern gondolkodók állítják például, hogy a felvilágosodás alapvető koncepciói – a középponti

* A fordítás a szerző által rendelkezésünkre bocsátott angol nyelvű változatból készült. Német nyelven „Wissenschaft und Religion: Zur Problematik von Objektivität und Kritik der Psychoanalyse” címmel jelent meg. *Psyche. Zeitschrift für psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 60, 2006, 1018-1039.

szubjektum és az önmagát megalapozó ész – nem igazán szabadítottak meg minket az onto-teológiai hagyományoktól, ezért el kell vetni őket. Ez az elvetés azonban veszélyezteti a kritikai feladatokat. Amennyiben a felvilágosodás gyanús hermeneutikája megengedte a tudomány és az ész létjogosultságát, nem teljesen érthető, hogyan is maradhatott egyáltalán életben kitagadása után a kritika. A posztmodern gondolkodók általában azzal válaszoltak erre, hogy ők olyan radikális kritikát folytatnak, amely többé nem a tudomány igazságainak érvényességén alapszik. Azonban napjainkban is létező probléma, hogy ezt a hiper-radikális kritikát nem magyarázták meg kielégítően. Ráadásul az idő és fejlődés előrehaladtával kiderült, hogy a hiper-radikális kritikának nincs elég ereje saját elköteleződését fenntartani – miszerint Isten halott – ez volt egyébként a szélsőséges felvilágosodás ismérve. Az utóbbi években jelentős vallási fordulatnak lehettünk tanúi a rendíthetetlennek hitt Nietzsche tanítványok köreiben. Vallási szempontból tekintve hiper-radikalizmusukról kiderült, hogy ál-radikalizmus.

Visszatekintve nem okozhat nagy meglepetést a posztmodern gondolkodás és a vallásosság konvergenciája. Valójában tökéletesen logikus. A modern ész és a szekularizmus sorsa szorosan összefonódik, így tehát az előbbi hanyatlása szükségszerűen magával hozza az utóbbiét is. Amint a tudományt kimozdították privilegizált státuszából – így csupán egy nyelvjáték lett a sok közül, a többivel azonos szinten – csak egy lépés hiányzott a vallás státuszának helyreállításához. Így tehát, értelmezési keretként használva a vallásos világnézet is ugyanolyan jó, mint a tudományos, mindenki szabadon választhat közülük. A szekularizáció-ellenes gondolkodók gyorsan felismerték, milyen zseniális, nagyszerű érv ez az ő szempontjukból, és rögtön meg is ragadták – kimondva azt, hogy a szekularizmus is csak egy a sokféle életmód közül, melynek nincs kifejezetten elsőbbsége a vallásosságban. Valóban, a helyzet annyira zűrzavarossá vált, hogy a szekularizáció-ellenes gondolkodók még azt is állították, hogy a szekularizáció elkötelezettjei, és nem a hívő emberek azok, akik intoleráns dogmatisták, akik másokra erőltetik saját világlátásukat.

Ne tévesszen meg senkit a fenti megjegyzések hangneme. Nem szándékozom azt állítani, hogy a pozitívizmus posztmodern kritikája nem volt történelmi jelentőségű. Csak hangsúlyozni szeretném, hogy sokszor túl messzire mentek, az objektivizmus és a tudományosság kritikájából sokszor azok tagadása lett. Azt sem szeretném tagadni, hogy a val-

lás felvilágosodás-kori elmélete – különösen Freud 1927-ben megjelent *Egy illúzió jövője* című műve – gyakran érzéketlen az emberek nyilvánvalóan kitörölhetetlen vallási igényeire, és ebből következően komolyan meghasonlott. Nem feltétlenül gondolom azonban, hogy a felvilágosodás vallási pozíciójának kritikája *ipso facto*, tényszerűen állítja vissza a vallási pozíció érvényességét – vagyis a vallásosság kritikájának kritikája nem feltétlenül jelenti a vallásosság érvényesítését (amit egyébként számos szekularizáció-ellenes gondolkodó el akar hitetni velünk).

Most, hogy a posztmodernizmus korai szakaszai már nem aktuálisak, a felvert por is elült, láthatjuk, hogy az igazán kemény kérdések a felvilágosodás kritikája után még mindig velünk vannak – ha lehet, még több fejtörést okozva. A pozitívizmus és az alaptételek kihirdetése hiteltelenné vált; de nyilvánvaló lett az is, hogy nem tudunk működni olyan alapfogalmak nélkül, mint objektivitás és igazság – vagy legalábbis funkcionális megfelelőik nélkül. Az előttünk álló feladat tehát: újra megalkotni az objektivitás fogalmát az objektivitás kritikája után. Emellett az utóbbi negyven évben a vallás újraéledése és a szekularizáció-ellenes gondolkodók érvelése rákényszerített minket, hogy meglássuk a hagyományos értelemben vett szekularizmus lényegi hiányosságait. Eme történelmi csapás súlya alatt erős a kísértés, hogy felhagyjunk a szekularizmus ügyével, és egyszerűen elfogadjuk a vallásos álláspont érvényességét. Véleményem szerint a helyes válasz inkább a szekularizmus (feltételezett halála utáni) újragondolása lenne.

II.

A pszichoanalízis, története során többnyire elutasítóan viselkedett a filozófiával szemben. Ez az ellentét nagyrészt Freudig visszakövethető, aki hevesen elutasította a tudományok királynőjét, emellett a megmagyarázhatatlan természetű filozófiai kérdések iránt is meglehetősen türelmetlenséggel volt – a téma egyébként szenvedélyesen érdekelte fiatalkorában. Freud hajlamos volt elkerülni a pszichoanalízis episztemológiai kérdéseit, azáltal, hogy egyszerűen – többé-kevésbé *ex cathedra* – kijelentette tanainak tudományosságát. Ezzel a megoldással – vagy annak hiányával – a legtöbb követője elégedetten élt, él együtt.

A fent említett dogmatikus szunnyadással kapcsolatos komoly elégedetlenség először 1958-ban jelentkezett – a Sydney Hook által szervezett *Psychoanalysis, Science and Philosophy* (Pszichoanalízis, tudomány

és filozófia) című konferencián (Hook, 1959). Ekkor vált nyilvánvalóvá, hogy neves és jóhírű öreg analitikusok sem tudták megvédeni álláspontjukat a szintén neves és jóhírű tudományfilozófusok kritikáival szemben. A dolgok a 80-as években kezdtek megváltozni, amikor egy csapat fiatal analitikus – sokan közülük Stephen Mitchell köré gyűltek – felfigyelt a filozófiát már évtizedek óta alapjaiban rengető felfordulásra. Az idősebb analitikus-generáció azzal a kijelentéssel igazolta intézményes felsőbbbbségét, hogy tudományos és elfogulatlan elmélettel rendelkeznek az emberi lélekről és a terápiás technikákról. Azzal, hogy a fiatalok megkérdőjelezték tudományos létjogosultságukat, egyben megkérdőjelezték intézményes elsőbbségüket is. Az új elméletalkotók (Eagle, et al, 2001) bámulatosan sikeresen támadták az ortodox freudi tanokat. Biztosan állíthatjuk, hogy többnyire ezeknek az erőfeszítéseknek köszönhetjük, hogy már nem ugyanabban az elméleti, politikai és klinikai világban élünk, mint elődeink az 50-es, 60-as években.

Az ún. „poszt-empiricista tudományfilozófia” (Hesse, 1980) központi kérdése az objektivizmus kritikája lett. Az objektivizmus szerint – így vagy úgy – közvetlen kapcsolatba léphetünk a külvilág tárgyaival, és ezért azokról alkotott elméleteink igazságát vagy hamisságát ellenőrizhetjük. Például, a tudatosság fogalmait használva az objektivizmus azt mondja, hogy minden bonyolult percepciónk szakadatlan, nyers érzékszervi adatok halmazából épül fel. Mivel ezek az érzékszervi adatok közvetlen kapcsolatban állnak a külvilág valóságával, empirikus mintaként használhatjuk őket elméleteink ellenőrzésére. A nyelv fogalmait használva az objektivizmus különbséget tesz elméleti nyelv és tapasztalati nyelv között. Az érvelés szerint a tapasztalati nyelv a külső valóság egy darabját a maga valójában ragadja meg, ezért használható empirikusan az elméletek ellenőrzésére.

Az objektivizmus kritikája ezzel szemben elutasítja az „adottság mítoszának” (Sellars, et al, 1997) minden formáját. Elutasították azt a gondolatot, hogy minden, előzetesen már létező gondolkodási sémától függetlenül vagyunk képesek a külvilág tényeivel közvetlen kapcsolatban lépni – legyen az akár kategorizációs keret, paradigma, nyelvjáték, episztémé, vagy egyáltalán, ami a fejünkben van. Azt állítják – Thomas Kuhn híres szavaival élve – hogy minden megfigyelés „előzetes elméletekkel terhelt”, és a tiszta, zavartalan empirikus valóság-érzékelés nem létezik. Más szavakkal a világ megtapasztalása teljes mértékben (mentális) konstrukció.

Óriási jelentőségű fejlődés az objektivizmus kritikája, hiszen segített a tudományfilozófiának kitörni a logikai empirizmus béklyójából az 50-es, 60-as években – a pszichoanalízis ekkoriban körülbelül ugyanígy szabadult meg az ego-pszichológia szorításából (lásd Bergmann, 2000). Ez pedig előidézte az utóbbi harminc évben tapasztalható burjánzást a filozófiában. Mindemellett az adottság mítoszának elutasításával a filozófia csüggesztő problémát örökölt, amellyel még napjainkban is küzdünk. Az objektivizmus talán híján van a finom megkülönböztetések képességének, de mivel beszámol arról, hogyan állnak ellen a jól bevéselt elméleteink a külvilág valóságának, ezáltal arra is választ talál, hogyan lehet megvizsgálni ezeket az elméleteket. A poszt-empiricista filozófusok viszont olyan felsőbbrendűséggel állítják szemtől szembe az elméleti kereteket a tárggyal, hogy nehéz, ha nem lehetetlen, elmagyarázniuk, a „külső világ” hogyan tükröződik vissza az elméleteinken, miközben folyamatosan „a tapasztalatok vizsgálóbizottságaként” (Quine, 1951, 41.) működik, amelynek keretein belül kell megvizsgálni magukat az elméleteket – ezt a kérdést minden komoly elméletnek meg kell válaszolnia.

Bármennyire is létfontosságú az adottság mítoszával való leszámolás, mégsem ez az a pont, ahol gondolkodásunk folyama megpihenhet. Inkább az érkezési oldalnak mondanám, *terminus ad quo*-nak, kezdőpontnak. A következő gondolati lépés – mellyel a különböző tudományterületek legnagyobb gondolkodói küzdenek manapság – megmagyarázni, hogyan maradnak a „világ által befolyásolhatóak” (McDowell, 1994, 13.) elméleteink, miután az „adottság mítoszt” leromboltuk. Vagyis, más szavakkal, *hogyan bánjunk az objektivitás lehetőségével, anélkül, hogy az objektivizmus dogmájához fordulnánk*. Mindazonáltal – különösen a pszichoanalízis újabb elméletalkotóinál – túlságosan gyakran találkozunk az „adottság könnyű veresége” (McDowell, uo.) jelenségével. Ez akkor történik, amikor az objektivizmus vereségét *terminus ad quem* módon, végpontként kezelik, mintegy a vizsgálódási folyamat végeredményeként. Ilyen vagy olyan formában az Adottság halála diadalmasan győzedelmeskedik, mint az elméleti radikalizmus tetőpontja, és az igazán nehéz kérdések, melyek eme győzelem nyomán támadnak, sosem kapnak elég hangsúlyt.

Az újabb elméletalkotók kedvenc célpontja a semlegesség kérdése, két okból is. Nemcsak azért, mert ez a klasszikus Freud-követők központi gondolata a tudományosság elérésében, de méginkább – *a fortiori* az objektivizmus kritikájának tárgya. Amint láttuk, az objektivizmus

kritikája szerint lehetetlen közvetlen kapcsolatba lépni a tudás valóságos tárgyával. Minden, a valóság megragadására irányuló szándék (így vagy úgy) elméleti keretek előítéleteivel torzul, amiben a tudás tárgya be van zárva. Az érvelés ezen pontján láthatjuk, hogy a tárgy befogadásának torzítását előidéző tényezők *nincsenek rendszerezetten* leírva. Például, lehetséges, hogy a vizsgálódó személy esetleges kulturális előítéletei torzítanak. A pszichoanalízis az ösztönök, a tudattalan, és az ellenállások felfedezésével a tudó személy „keretein” belüli olyan erőket határoz meg, melyek állandó nyomást gyakorolnak a tárgyak észlelésének eltorzult folyamatára. Ez újabb hatékony érvet ad a szkeptikusok fegyvertárához. Vagyis, az emberi lélekben szisztematikusan működő erők folyamatosan azzal fenyegetik az értelmezés minden egyes lépését, hogy félreértelmezés lesz belőle. Hogy még ennél is nehezebb legyen a helyzet, pontosan ezek az – egyébként mindenütt jelenlevő – erők azok, amelyek az érzelmileg telített analitikus helyzetben működésbe lépnek.

Miután a klasszikus pszichoanalízis meghatározta azokat az erőket, melyek szisztematikusan eltorzítják a tudó személy megismerését, abban a paradox helyzetben találta magát, hogy be kellene tartania a szigorú semlegességet a klinikai kapcsolat érzelmileg túlhevült terében. Azt állították, hogy az analitikusok bele tudnak helyezkedni a távolságtartó, tudományosan vizsgálódó orvos szerepébe, és objektíven fel tudják mérni a páciens lelkének termékeit, különös tekintettel az áttételekben megnyilvánuló tünetekre. Ezt az álláspontot csak a viszontáttétel tagadásával, vagy legalábbis jelentőségének radikális csökkentésével lehetett tartani. Ha mégis felütötte a fejét ez a csúnya jelenség, egy jól analizált terapeuta ön-analízissel kordában tudja tartani – állították. Ez az állítás nemcsak idejétműltnak tűnik, de egyben önbecsapás is. De merre tartunk innen? A jelenlegi diszkurzus ellentétes álláspontjainak összes képviselője állítja, hogy tartózkodik a „minden mindegy” elv ingoványos, bizonytalan relativizmusától. De, hacsak nem alkotjuk meg a semlegesség poszt-objektivistá koncepcióját, nehéz elképzelni, hogyan lenne ez elkerülhető.

A továbbiakban a mondandóm nem fogja kielégíteni a formai követelményeknek megfelelni akaró episztemológusokat. De ez önmagában nem probléma, hiszen a formai episztemológia – vagy a filozófiai abszolutizmus (melynek ez egy alfaja) általában – maga is problematikus, és

kérdőre kellene vonni. Ahogy a nagy anti-filozófusok – Nietzsche, Freud és Wittgenstein – felismerték, van valami beteges a filozófusok onnipotens Abszolút Igazság- és/vagy bizonyosság-keresésében, mely jórészt jellemzi már a Parmenidész óta ezt a területet.¹ Mindhárman nyújtanak egyfajta terápiás formát a filozófusok betegségéből való gyógyulásra. Szükségszerűen, megközelítésük inkább terápiás szempontú, mint szigorúan filozófiai, hiszen pontosan önmagában, a szigorú értelemben vett filozófiát kérdőjelezi meg. Az anti-filozófusoknak el kell jutniuk a feltételezésekhez, képekhez és pszichológiai predispozíciókhoz, melyek a filozófiai Abszolút Igazság-keresés hátterében húzódnak. Hármójuk közül egyikük sem volt a filozófiában elkötelezett, hanem – ahogyan Freud arra vonatkozó óhaja is jelzi, hogy a metafizika szót metapszichológiára fordítsák – a filozófia kritikájában. (Van, aki nem tartja a filozófia részének a filozófia kritikáját.) Nietzschét és Freudot követve – pszichológiai és filozófiai állításokat kombinálva – fogom érvelésemet bemutatni az objektivitás egyfajta mértékéről.²

Fontos különbséget tennünk az objektív fogalom két jelentése között. Az első, mely sokkal gyakoribb manapság, egy hiedelem vagy elmélet *nyilvános, interszubbjektív bemutathatóságával* kapcsolatos. Egy elméletet akkor tartunk objektívnek, ha a közösség által kijelölt és elfogadott vizsgálódó személyek, megfelelő vizsgálódási folyamatok után, egybehangzóan érvényesnek tekintik azt. De, ahogyan arra Jonathan Lear is rámutatott, már az „objektív” kifejezés nyelvtana is felvet néhány további „elsődleges objektivitás fogalmat”, melyek magára a tárgyra, objektumra vonatkoznak. Ezen elmélet szerint „akkor tekintünk egy tárgyat objektívnek, ha bizonyos mértékig önmagában helytállóan, ha környezetéből kiemelkedőnek, függetlennek és valóságosnak észleljük azt” (Lear, 2003, 17.)³ Mivel az Adottság halála eleve kizárja az önmagában létező tárgy észlelésének lehetőségét, úgy tűnik, ezzel az objektivitást másodlagos értelemben is kizárja.

¹ Harry Slochower (1975), egy izgalmas cikkében azt állította, hogy ez a kérdés a korai szimbiotikus anya-gyerek kapcsolat tapasztalataival van összefüggésben.

² Wittgenstein saját idioszinkratikus nyelv-kritikáját használta.

³ Lásd még Th. W. Adorno (1966), *Negative Dialektik* c. művében megfogalmazott elméletét a tárgy elsődlegességéről.

Ezzel bizonyára azt a benyomásunkat is leromboljuk, miszerint az objektivitás fogalmának tartalmaznia kell a szóban forgó tárgytól magától érkező információkat is. Ezen a ponton episztemológiai és etikai megfontolások is előkerülnek, hiszen kétségtelenül etikai jelentőségű kérdés is az objektivitás értelmezése vagy az objektum autonómiájának megkérdőjelezése. Az analízisben tárgyakkal – vagy jobb esetben alanyokkal – dolgozunk, akik függetlenségét, integritását és lelki életét tiszteletben kell tartanunk. Valójában a pszichoanalitikus semlegességnek vajmi kevés köze van szigorú, 'sebészi' semlegességhez vagy az érzéketlen 'üres felülethez' – ezek csak látszat-működésmódok. Ahogy Warren Poland fogalmazza, a semlegesség inkább „a páciens lényegi másságának elfogadását jelenti, annak technikai megvalósulása” (Poland, 1984, 289).

Amikor az analitikusok az episztemológiához fordulnak, hajlamosak elfelejteni valamit, amit már tudnak a pszichológiából, pontosabban a fejlődéslélektanból és a klinikai gyakorlatból. Ez pedig az a fejlődésselméleti alapelv, hogy a gyerekek kijelölt feladatot kapnak: objektívvé kell válniuk, hogy elfogadják a „nem-én” létezését. A kleini elmélet hívei azt is megmutatták, mekkora lelki fájdalmat okoz ez a feladat, és miféle védekező-rendszereket épít ki a gyerek, hogy elfedje a tényt: anyja önálló individuum, saját szándékokkal (vö. Klein, 1957). A különböző iskolák különböző fogalmakkal írják le ezt a jelenséget – depresszív pozíció, relatív függőség vagy az újraközeledési krízis megoldása – de mindegyik ugyanarra a lényeges fejlődési mérföldkőre utal: a gyerek elkezdi felfogni, hogy anyja a saját onnipotens, mindent ellenőrző, szubjektív szféráján kívül helyezkedik el. Freud mesterien csökkenti a téma jelentőségét, amikor azt állítja, hogy „sejtjük már, hogy e nácisztikus szerveződés többé fel nem adódik”, és hogy „az ember bizonyos fokig mindig nácisztikus marad, még azután is, hogy libidójának külső tárgyat talált.” (Freud, 1995, 98.). Saját onnipotens tagadásunk csökkentése és a másik – társak, szeretők, gyerekek, barátok – függetlenségének elismerése életre szóló feladat, mindig relatív és befejezetlen. Ez a tevékenység fémjelzi az analitikus szemléletet is.

De miközben arra bátorítjuk pácienseinket, hogy harcoljanak a tárgy függetlenségének belülről jövő, onnipotens tagadásával, magunk elé nem állítjuk ugyanezt a magas követelményt. Az objektivizmus *episztemológiai* kritikája – mivel tagadja a független tárgyhöz való hozzáférés

lehetőségét – kihúz minket ebből a slamasztikából. Ésszerű magyarázattal szolgál, miért kerüljük el a *pszichológiai* harcot omnipotens védekezésünkkel szemben, miközben célunk az, hogy a pácienseinket saját jogán fogadjuk el. Ahelyett, hogy idealizáljuk az analitikus szubjektivitását – ahogyan a legújabb elméletalkotók hajlamosak rá – inkább újra fel kell vennünk a harcot saját „mániás” ellenállásunkkal szemben, amely zavaróan közbelép a páciens függetlenségének, azaz „objektivitásának” elfogadásánál. Saját nézőpontunk ilyen decentrálása szükséges, hogy elérjük: „alázattal megértsük az embert” (Winnicott, 1987).

Loewald elmélete szerint „minden áttételi torzításon keresztül” a páciens felfedezi „önmagának, tulajdonképpeni középpontjának legalábbis kezdetleges csíráit” (Loewald, 1960, 229) – mely saját szubjektív függetlenségével áll kapcsolatban. Azt állítja, így egy darab „torzítatlan valósághoz” (uő. uo. 225) jutnak hozzá, amelyet az analitikus viszonyítási és kiindulópontként tud használni az áttételes és viszontáttételes torzítások közepette. Ez a középpont „többszörre elveszett” a pácienseknél, hiszen újra és újra csak átélük, lejátsszák patológiás szelf- és tárgykapcsolataikat a terápiás folyamatban. Az elég jó analitikus képes ezt észrevenni és „biztonságosan megtartani” (uő. uo. 226), amíg a páciens maga is képes lesz bánni vele. A szubjektivitás prófétái nem tudják felismerni, hogy *a páciensek többsége maga is a szubjektivitás áldozata*. Így vagy úgy, alárendeltségbe kényszerítik saját egyedi fejlődési potenciáljukat, igazi énjüket; szüleik „szubjektivitásának” – leginkább narcizmusának és patológiájának – áldozatai lesznek. Az analízis folyamán mindig fennáll a veszély, hogy ez a megfelelési vágy megismétlődik, és a pácienset finoman, vagy kevésbé finoman, igazodásra kényszerítik az analitikus (sokszor tudattalan) ’napirendi pontjaihoz’. Az eredmény egyaránt lehet álanalízis – ahol a valódi szelf rejtve marad; vagy a páciens újra-traumatiszálása. Loewald érvelése szerint, ha nem küzdünk meg ezért a középpontért – legyen az homályos és kezdetleges akár – az analitikus nem tudja elkerülni annak veszélyét, hogy „saját elképzelései szerint formálja és irányítsa a pácienseit”.⁴

Loewald visszatér Freud egyik legvitatottabbnak tartott állításához, amely szerint „pontos megfelelés van” a tudományos nézőpont és az érett tárgy-szeretet között (Freud, 1995). Úgy véli, hogy kapcsolat van

⁴ Lásd Irwin Z. Hoffman kiváló értekezését a megfelelés problémájáról, (Hoffman, 1998, 8-13.).

az analitikus semlegessége és a páciens iránt érzett szeretet között is. Loewald szerint a páciens 'középpontjának' biztonságban tartásához az analitikusnak „olyan objektivitást és semlegességet kell megvalósítania, melynek lényegi összetevője a páciens szeretete, és egyéniségének, fejlődésének tiszteletben tartása” (Loewald, 1960, 229). Könnyen elképzelhető, hogy ez a cél nem vívta ki a teljes analitikus társadalom egyöntetű elismerését. Az analitikus szeretetének említése nemcsak hogy előhívta a határátlépés szellemét, de látszólag még a tudományos objektivitás szándékáról is lemond. De ha figyelembe vesszük, amit az objektivitás elsődleges értelméről mondtunk (lásd fentebb), ezt az egyenlőségtételt nem szükséges ilyen negatívan felfogni. Amikor megvédjük és tápláljuk, nevelgetjük a páciensek középpontját, objektíven viselkedünk – ezzel segítünk nekik, hogy magukat önálló, független személyiségnek tekintsék. Loewald azt állítja, hogy az objektivitás ilyen értelemben a szeretet egy formája, hiszen megerősíti a tárgy megismételhetetlen egyediségét. A poszt-objektivista semlegesség-elméletnek kellene ezt a feladatot ellátnia a pszichoanalízisben: a tárgyszeretet ezen különös formáját – melyet az analitikus érez a páciense iránt – részletesen kifejteni, megmagyarázni.

Miközben a szenvedélyek eltorzítják az észlelésünket, a szeretet és az objektivitás ellentéte nem is olyan egyértelmű, mint ahogyan általában gondoljuk (vö. Castoriadis, 1992). Hiszen a legszigorúbb tudományos tevékenységből sem hiányzik a tárgyszeretet. Loewald érvelése szerint „a tudós szeretettel viseltetik a tárgya iránt, méghozzá éppen a legszenvtelenebb, alkotó pillanataiban” – vagyis, amikor sikerül megértenie, felfognia annak független, önálló, elidegeníthetetlen anyagságát. Az ember lehet szélsőségesen szenvedélyes, amikor végre pontosan meg akar érteni valamit”, még egy olyan területen is, ahol a legmélyebb szenvtelenséggel szükséges gondolkodni. Csak gondoljunk egy matematikusra, aki egy egyenletet igyekszik megoldani. Ez a pszichoanalízisben is igaz. A szenvtelen és objektív analízis legjobb pillanataiban jobban szeretjük a tárgyunkat, a páciensünket, mint bármikor máskor – írja Loewald (1977, vö. még Lear, 1998, 142.). Gondoljunk csak arra, amikor az analitikus és a páciens együtt élék át az örömet, amit egy különösen mély kapcsolat (akár a páciens életében vagy a kettejük interakciójában) felfedezése ad.

Hoffman (1998) kritikája szerint Loewald elmélete (a páciens középpontja „torzítatlan valóságot” képvisel, amely kiindulópontként

szolgálhat az áttételek és viszont-áttételek analízist torzító hatásai közepette [Loewald, 1960, 225]) túlságosan is objektivista. És ez igaz is: ebben a kontextusban lehetetlen egy mindent taroló, szívós gondolkodókat is kielégítő filozófiai eszmefuttatást nyújtani. Tökéletesen kifejtett *filozófiai bizonyíték* hiányában Loewald *pszichológiai magyarázatot* ad, hogyan jöhet létre efféle kapcsolat. Érvelését arra a fejlődés-életani tényre alapozza, hogy a lelki élet „differenciálatlan pszichés mezőben” (Loewald, 1971, 135.) kezdődik, ahol az „én” és a „nem-én” még nem különül el élesen egymástól. Az elkülönülés hiánya miatt, az eredeti pszichés helyzetben a szubjektum-kezdemény és az objektum-kezdemény közötti kommunikáció-szerűség viszonylag nyílt és közvetlen. Loewald állítása szerint a kommunikáció minden differenciáltabb, fejlettebb formája – ide értve a problémamegoldó beszédet és a tudományos nyelvet is – ebből az „elsődleges sűrítmény”-ből (Loewald, 1978, 186.) származik, mely archaikus táptalajként tovább él a szimbolikus működés későbbi, kifinomultabb szakaszaiban is. Valóban, meggyőződése szerint a beszéd legmélyebb értelmű formái – a költészet vagy a legjobb pszichoanalitikus interpretációk – akkor születnek, amikor a nyelv fejlettebb és archaikus részei újra összekapcsolódnak. Továbbá ez a differenciálatlan állapot jelenik meg részben az analízisben, az áttételes – viszont-áttételes kapcsolatban, lehetővé téve az analitikus számára, hogy a páciens belső világához hozzáférjen; nagyobb mértékben, mint más helyeken, helyzetekben tehetné. Más szavakkal az analitikusoknak lehetőségük van saját „értelmezési keretük” határai mögé jutni, hiszen ezek a határok – ugyanúgy, mint a pácienséi – a helyzet regresszív hatása alatt jobban átjárhatók. Mint ahogyan a fizikai működés bizonyos szintjén nem találkozunk a meghatározott fejlődés törvényeivel, így a lelki működés bizonyos szintjein sem merül fel episztemológiai probléma. Ezen a szinten az elégségesen körülhatárolt szubjektum és objektum – melyek a ’szubjektum felfogja-e az objektumot?’ episztemológiai kérdés előkerülésének összetevői – még nem alakultak ki.

Sietek megjegyezni, hogy ezek az eszmefuttatások korántsem arra valók, hogy a magasabb szintű módszeres és logikus érveléstől eltérítsenek minket, a pusztá intuíció kedvéért. Nem használhatjuk arra, hogy szabad utat engedjünk a fantáziánknak. Az ábrándozást ki kell egészíteni a fogalomalkotással. Az analitikusok bármilyen „adatot”

gyűjtsenek is a kevésbé differenciált tudatállapotban és szelf-tárgy viszonylatban, azokat egyesíteni – és szembesíteni – kell a más tudatállapotokból nyert információkkal, és az elméleti tudással is, hiszen a célunk a páciens minél objektívebb megértése.

Hoffman megismétel egy szóképet, mely az ősi szkepticizmushoz nyúlik vissza. Történetileg a szkeptikusok gyakran fejezték ki igényüket egy *abszolút formájában* teljesítendő norma iránt, csak azért, hogy kiderüljön, maga az igény sohasem teljesíthető. Amint bebizonyosodott a lehetlensége, levonták a következtetést: a norma önmagában érvénytelen. Például, nem tudjuk megtalálni az *abszolút* igazságot, tehát nem tudjuk megtalálni az igazságot semmilyen *értelmes mértékben* sem. A szkeptikus valójában álruhás abszolutista. Ez a stratégia azon a feltevésen alapszik, hogy az Abszolút iránti igény önmagában indokolt – ezt a feltevést, mint ahogy már jeleztem, meg kell kérdőjelezni – kizárva azt a lehetőséget, hogy a norma védhető, alacsonyabb, mint abszolút szinten.⁵

Tehát, a semlegesség fogalmával az objektivizmus kritikája meggyőzött minket arról, hogy maga a semlegesség tiszta formájában nem elérhető. Ezzel ellentétben, míg az abszolút semlegesség elérhetetlen számkra, a „törekvés”⁶ a semlegességre nemcsak lehetséges, de az egész analitikus vállalkozás szerves alkotóeleme. Ha nem állítjuk magunk elé ideális, elérendő célként a semlegességet – melyet mindig igyekszünk, de sosem fogunk elérni – nem tudunk például olyan alapvető dolgokat sem értelmezni, mint az analitikus és páciens viszonyának asszimetriája. Ha az analitikusok nem lennének elszántak a semlegesség elérésében – vagyis a klinikai gyakorlatban, a pácienseik iránt felbukkant áttételes érzelmek fogalmainak meghatározásában – nehéz lenne magukat kiképzett szakembernek elismertetni, illetve jogot szerezni az analízis lefolytatására.

Hoffmannál ezzel ellentétben semmi ilyesmiről nincs szó. Kategorikusan visszautasít minden törekvést a semlegesség fogalmának újraalkotására, és azt állítja, hogy akár el is hagyhatjuk ezt a szót. Továbbmenve, az elérendő ideálok pusztá fogalmát is támadja – „küzdelem az ideálokért, annak tudatában, hogy mindig kudarcot vallunk, legjobb szándékunk és legnagyobb erőfeszítéseink ellenére” – szerinte ez nem-

⁵ Lásd Cornelius Castoriadis (1984): *Crossroads in the Labyrinth*, xxxiii. és 108. o. 18. jegyzet.

⁶ J. Lear (2003): *Therapeutic Action*, 104. (kiemelés az eredetiben).

csak hogy teljesen félreértelmezett szó, de veszélyes is. Ragaszkodik hozzá, hogy romboló hatású, „ha lényegében irracionális ideálokat tűzünk ki magunk elé, mely megerősokolja az emberi természetet. A vízen járásra való vágyakozás, és a küzdelem annak megvalósításáért szükségszerűen megzavarják az úszástanulást.”⁷ Van abban valami furcsa, hogy egyenlőségelet teszünk a vízen járás utáni vágyakozás és az analitikus semlegesség céljának elérése között. Az előbbi fizikai lehetetlenség, így irracionális a vágyakozás iránta. (Felvethetjük a kérdést, hogy vajon kívánatos-e.) Ezzel szemben lehetséges elérni egy nem éppen abszolút, de elégséges szintjét a semlegességnek, amely nélkül a pszichoanalízis eszméje inkoherens lenne. Hoffman minden radikalizmusával sem veszi figyelembe az ember végességének tényét. Mivel véges életű teremtmények vagyunk, minden ideálunk – méltányosság, szépség, igazság – csak ’elég jó’ módon érhető el. Mindenesetre ez nem jelenti azt, hogy ne is lenne okunk keresni őket.

III.

A szekularisták, a pszichoanalízisen belül és kívül, egyre szégyenlősebbé válnak – és ez érthető is. A vallás világszerte tapasztalható újjáéledése az utóbbi három évtizedben meghazudtolta történeti előrejelzéseket, és elsöprő hatással volt világnézetükre. Úgy tűnik, a szekularizáció folyamata egyetemes röppálya befutása helyett helyi, európai vallási ügy lett. Az 1970-es évekre a modernizáció háború utáni folyamata olyan mértékig bontakozott ki, hogy a teljesen kiábrándult társadalom valósága már globális mértékben megmutatkozott, és ez nem volt mindig kellemes. A kérdést – számos szemszögből és számos kontextusban – feltették: kívánatos-e, életképes-e egy „megszentelt kupola” nélküli társadalom (Berger, 1967).

Ezek a fejlemények, jó okkal, meglehetősen őszinte lélek-kereséshez vezettek a szekularistáknál – de az ateistáknál is ugyanúgy. A „szekularizáció tézise”⁸ olyan mértékig beágyazódott a nyugati liberális társa-

⁷ Irwin Hoffman: „The patient as the interpreter of the analysts experience”. In: Hoffman, 1998, 86.

⁸ Lásd José Casanova (1994): *Public religions in the modern world* című könyvének 1. és 8. fejezetét.

dalom gondolkodásmódjába, hogy a vallás újjáéledése a hetvenes években óriási meglepetésként érte őket, így a liberális önbizalmat alapjaiban rázta meg ez a megdöbbenő tény. Továbbá a tudomány és racionalitás posztmodern kritikája a vártnál sokkal nehezebben cáfolható, így a felvilágosodás védelmezőit saját pozíciójuk – sokszor radikális – felülvizsgálatára kényszeríti. Ennek ellenére a legfőbb probléma mégis az, hogy a szekularisták múltbeli jelentős hibái gyakran lelkiismeretfurdaláshoz vezetnek. Ennek eredményeképpen, túlmenve az elfogulatlan önkritikán, védekezővé és bűnbánóvá válnak – túl gyorsan elfogadják vallásos ellenfeleik állításait, érveit.

Freud életrajzának egyik központi jelentőségű kérdése – és az arról való elmélkedések – megvilágítják vallási kritikája és tudományos elköteleződése közötti kapcsolat mélységét. Freud önéletrajzírójának meg kell magyaráznia, hogy hasonló sorsú társaival ellentétben, mint nem sokkal korábban emancipálódott családba született közép-európai zsidó, miért nem tapasztalta meg azt a lényegi ellentétet a zsidó származása és a német *Bildung*-gal való azonosulása között, mely végül sok sorstársát az áttérésre vezette (Gresser, 1994). Elméletem szerint Freud úgy tudta elkerülni ezt a konfliktust, hogy számos más feszültséget sem vett figyelembe a zsidó történelemben, és a judaizmust egyenlővé tette majdnem *touts court* a mózesi tradíciókkal. Ezután megalkotta Mózes, a prófétát – az elmék megvilágosítóját, akinek racionalitása, mágia-ellenessége és igazság iránti elköteleződése már előfutára az eljövendő évszázadokban tapasztalható német felvilágosodás jelenségének. Mint más, késői írásaiban szereplő alakjait is, Mózes is kritika alá vonták – méghozzá a bálványimádás kritikája érte. Mózes, mint Ekhnatonnak (az egyiptomi felvilágosodás prófétájának) örököse (Schorske, 1998, 209.), megtámadta a hamis isteneket az egyistenhit nevében; a modern felvilágosodás képviselői ugyanígy támadták meg kortársaik törzsi bálványait a tudomány nevében – például, hogy a fajokat egyszer s mindenkorra teremtették meg, hogy az emberek egy része eleve rabszolgának születik meg, hogy a hisztériások boszorkányok.⁹ Ha azt kérdezzük, mit jelentett Freud számára a tudomány, legmélyebb,

⁹ Lásd Jan Assman (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése* c. művének 1. fejezetét.

alapvető értelmében, a válasz: *metodikai bálványrombolást – vagyis a tradíciók módszeres lerombolását*. Manapság a pozitívizmust szokás reakciónak tekinteni, és Freudot is gyakran szokták kritizálni, amiért elválaszthatatlan tőle. De valójában a pozitívizmus volt Freud korában az egyik leghaladóbb mozgalom, tekintve, hogy támadta a vallást, metafizikát és vitalizmust is. Elsődlegesen ez – és nem mechanisztikus ontológiájának örültségei és kirohanásai – vonzotta Freudot ide.¹⁰

A pszichoanalízist tekinthetjük „Isten nélküli judaizmusnak” is, amint Jerushalmi megfogalmazta. Érvéle szerint a pszichoanalízis „a judaizmusnak egy további, ha nem véglegesen átalakított toldaléka, amelyről lehámlottak az illuzórikus vallási formák, de megmaradtak lényegi monoteisztikus jellemzői, legalábbis abban az értelemben, ahogyan Ön

¹⁰ Freud ösztön-elméletét gyakran utasítják el azzal, hogy az mechanisztikus pszichológiájának egyik aspektusa. De amint azt Loewald is megjegyzi, Freudnak az ösztönelmélet létfontosságú volt a leleplezés folyamatában: “Freud számára az ösztön (*Triebe*) nem csak elvont fogalmak konstrukciója a személyiség vagy motiváció elméletében; nem csak a többi motivációs erőtől elválasztandó egység; nem csak egy az osztályozandó és elkülönítendő lelki jelenségek – az érzelmek, érzékelés, kognitív folyamatok és testi szükségletek – közül. Az ösztönök – sokkal inkább, mint amennyire azt a »művelt körök«, tudósok, orvosok, politikusok, bírók elismernék vagy tudnák – működtetik az emberi világot, meghatározzák az emberek viselkedését, érzéseit és gondolatait, nyíltan és önmegtartóztatásban, gátlásokban, félelmekben egyaránt, a családi életben és a másokkal való kapcsolatokban, társadalmi és szakmai kapcsolatainkban, vágyaikban és gondjaikban egyaránt. Az ösztönök uralják a szerelmi életünket, és befolyásolják a gyermekeinkkel és a tekintélyszemélyekkel való viselkedésünket. Levertté és örültté teszi az embereket. Az ösztönök készítetik az embereket perverziókra és bűntények elkövetésére, álszenzekké és hazugokká teszik őket, vagy éppen az igazság vagy más értékek fanatikusává, fontoskodó, bigott, előítéletes, szorongó emberekké. A legtöbb ilyen viselkedés gyökerét a szexuális szükségletek, megszállottságok és gátlások alkotják. A racionális, civilizált, visszafogott, »jó« viselkedés, a nemes és kedves célkitűzések és gondolatok, a nagyra értékelt érzelmek: legtöbbször mind pózok és gesztusok, önmegtágadások, racionalizálások, torzítások és kibúvók összességei – az ösztönök valódi hatalmát és igazi természetét elrejtő gondolati felszínek.” Hans Loewald (1971): “On motivation and instinct theory” In: Loewald, 1980, 125.

[mármint Freud] ezeket értette és leírta”¹¹ – vagyis a bálványimádás elleni küzdelem. Freud végigkövette Mózes hagyományellenes programját, addig a pontig, míg a vallás önmagában tűnt fel bálványimádásnak, innen pedig az ateizmus volt a következő lépés.

A „dialektikus felvilágosodás” (Horkheimer és Adorno, 1990) utolsó fázisában a posztmodern gondolkodók állítják, hogy maga a Freud által képviselt vallás-kritika valósága is a bálványimádás egy formája. Mint ahogy már jeleztem, a kérdés az, hogyan maradhat fenn a kritika, ha valóban ez a helyzet.

Freud mint ahogyan Kant is, az érettséget – értsd: az ember képes arra használni az értelmét, hogy a kultúra befogadandó hiedelmeit kritikusan értékelje, függetlenül attól, mennyire megszenteltek azok – a felvilágosodás alapvető normájának tekintette (lásd Kant 1997). Freud mindazonáltal továbbment, és az érettség fogalmához hozzátette a maga antropológiai csavarját. Átvette a biológia „neoténia” fogalmát (az ember koraszülöttként jön világra, és ennek bizonyos fejlődési következményei vannak [La Barre, 1991, 21.sk.]), alapvető antropológiai tényként kezelve azt – mely egyébként az emberré válás folyamatában játszott jelentős szerepet. A faj fejlődésének egy kritikus pontján a főemlősök agyának növekedése már olyan mértékűvé vált, hogy a fej nem tudott biztonságosan kiférni a szülőcsatornán – mellesleg pont ez tette lehetővé az emberszabásúak megjelenését. A természet megoldotta a problémát, lerövidítve a magzati lét idejét, így az emberi újszülött az intrauterin fejlődés egy korábbi szakaszában születik meg. Ennek eredményeképpen az emberi újszülött viszonylag éretlen más fajok újszülöttjeihez képest.¹²

Freud emberi természetéről alkotott elméletében központi elv, hogy a koraszülöttség következtében az ember alapvető érzése marad a tehetetlenség, melyet az egyén egész életében megőriz emlékként, és ez

¹¹ Yosef Hayim Yerushalmi: *Freud's Moses: judaism terminable and interminable*, Yale University Press, New Haven, 1991, 99. [E kötet egy részletét lásd magyarul: „Monológ Freuddal” (ford. Módos Magdolna). In: Heller Ágnes (szerk.): *Hagyomány és freudizmus. Európai füzetek 5. sz.* Új Világ Kiadó, Bp. 1998, 20-40. Az idézet a 38. oldalon.]

¹² Stephan Gould odáig ment, hogy „méhen kívüli embrióknak” nevezi az újszülötteket, idézi La Barre, 1991, 20.

az elsődleges tapasztalat vezet a későbbiekben a mindenütt jelenlevő omnipotens és mágikus gondolkodás létrejöttéhez. Tény, hogy a csecsemő-kutatók bebizonyították (szerintem gyakran motiválta őket a vágy, hogy preteoretikusan megcáfolják Freud tehetetlenség-elméletét, és ezzel az emberi természetre vonatkozó felfogását), hogy a csecsemők sokkal, de sokkal kompetensebbek és valóság-orientáltabbak, mint ahogy azt Freud valaha is képzelte. Még ha így is van, a kutatási eredmények sem cáfolják azt a tényt, hogy az emberi újszülöttek tehetetlen és függő lények. Kifejlett izmok, mozgásképesesség, koordináció, ítélőképesség, indulat-kontroll és nyelvtudás nélkül az emberi csecsemő önmagában viszonylag rosszul alkalmazkodik és sok-sok évig szüleire van utalva. A helyzet illetően állását figyelembe véve, nem csoda, ha a valóságosnál nagyobb szülőfigurák jelennek meg lépten-nyomon mágikus alakokként – királyok, királynők, hősök, óriások, varázslók, sárkányok, szellemek, boszorkányok a tündérmesékben, és istenek és istenők a vallásban.

Mindezekon túlmenően, Weston La Barre azt állítja, hogy a mágia bizonyos értelemben már a fejlődés legkorábbi szakaszaiban működik. Például, a csecsemő sír, és az anyamell varázslatosan megjelenik (vö. Winnicott, 1999, 12.) ezáltal „a regresszív mágikus hit *tapasztalati alapjainak*” nyújt bizonyítékot (La Barre, 1972, 146.). Így a „jól bevált alkalmazások” „már megtapasztalt erejének” (im. 140.) emléknymoi, a mágikus gondolkodás vonzása egy *szűk családban, prolongált gyermekkorral* (im. 146.) felnövő, nagyranőtt agyú állat mindenütt jelenlevő képességei. Ezek a képességek hajlamosak stressz és krízis hatására aktiválódni.

Mindemellett a neoténia elméletének van másik oldala is. Ez a koraszülöttségnek köszönhető nagy emberszabású agy, a tehetetlenséggel és a mágikus gondolkodásra való hajlammal mégis a lehető legsikeresebb alkalmazkodást mutatja be a fajok között. Nemcsak a nyelv és gondolkodás élettani alapjait teremti meg, de a kíváncsiságot, a felfedezést és a nyitott végű tanulást is biztosítja – talán ezek a tulajdonságok azok, amelyek leginkább elkülönítik az emberi fajt a többitől. Valójában, a kifinomult állati ösztönök helyett a tanulás – mely mindig már létező kultúrában jön létre, ahol az egyének szembesülnek a (nem általuk választott) hagyományok tekintélye által megszentelt igazságokkal – a legfőbb alkalmazkodást szolgáló szervünk. La Barre elmélete szerint minden kultúra

az „én-központú racionalizmus és tudomány” és a „mágia és babona” (La Barre, 1972, 113.) „hihetetlen keveréke”, az „adaptív pluszok”, és a „maladaptív mínuszok” algebrai egyenlege (La Barre, 1991, 43.). (Valahogy paradox módon, a legalkalmazkodóbb pluszokkal rendelkező társadalom tudja a legkevésbé adaptív mínuszokat elviselni, és emellett jól is működni.) A *tágabb értelemben vett* tudomány – megkérdőjelezve, tesztelve és felülírva a csoport megszentelt igazságait – a gondolatainkat „jobban beilleszti a tapasztalatok közé”, így válnak egyre „alkalmazkodóbbá” (im. 45.). Kantot és Freudot ismételve La Barre az „episztemológiai érettséget” (1972, 113.) normatívnak tekinti – melyben az ödipális erő képes megkérdőjelezni örökölt törzsi igazságokat, azért, hogy megkülönböztesse az érvényeseket a módosításra szorulóktól.

Freud valláselméletének kritikái közül, az egyik jól ismert irányzat szerint Freud – tévesen – úgy kezeli az episztemológiai állításokat, mint ha tudományos elméletek lennének – például a teremtésről, csodákról, halál utáni életről vagy az újjászületésről. Ha pedig ez egy ilyen módon konstruált ügy – vagyis proto-tudományos elméletként létezik – akkor nincs vita, a vallás nem versenyezhet a tudománnyal. De ha elfogadjuk azt a szemléletet, melyet egyébként Freud számos kritikusa is vall: a vallás elsődlegesen a vallásos *élményről* és a *jelentés, értelem megalkotásáról* szól, nem a hiedelmek igazságtartalmáról – akkor már nem tartható a vádirat. Mint ahogy maga Freud mondta Romain Rolland-nak, nem érzi magát vallásosnak, így nem léphet be a közösségbe, és nem próbálhatja meg saját fogalmaival megérteni, felfogni azt. Ezért aztán kénytelen külső szemlélőként megmagyarázni, leegyszerűsítő összegzést nyújtani a vallásos élményekről, méghozzá a hatalmas és védelmező apa iránti vágyakozás fogalmaival.

A kritikusok, akik szerint Freud elmélete hibásan elhanyagolja a vallási kérdéseket, gyakran fordulnak érvelésük alátámasztásáért Winnicott elméletéhez. Azt állítják, a tudománnyal szemben – mely dualisztikus karteziánus séma szerint működik – a vallás az átmeneti tér jelenségének triadikus keretei között működik. Az előbbinél a tárgy független, különálló, és a szintén független alany fedezi fel. Az utóbbinál pedig a tárgy se nem alkotott, se nem felfedezett. Valójában, nem is teljesen a lélek alkotása (mint például a hallucináció vagy az álom), és nem is teljesen a külső valóság tárgya (mint például egy tudományos vizsgálgandó tárgy). A mi eszmefuttatásunk szempontjából fontos

momentum az, hogy természete szerint, az áttételes, átmeneti élmény episztemológiai helyzetének kérdése – vagyis igaz-e vagy hamis, „nem megfogalmazható” (Winnicott, 1999, 12.). Más szavakkal, az átmeneti tér tartományát nem lehet kritikával illetni. Ha ezt tennénk, valójában magát az átmeneti tér élményét rombolnánk szét.

Winnicott átmeneti térről alkotott elmélete az illúzió fogalmának ártértékelését vonja maga után. Freud szerint az illúzió vágy keltette (gyakran, bár nem mindig hibás) hiedelem, melynek célja a gondolatnak pozitívabb színezetet adni – Winnicott ezt eleve elutasítja. Ha az illúziót a csoport közös közvetítő közegének tekintjük, máris megtaláljuk a helyét számos nagy becsben tartott kulturális intézményünknek, például a művészetnek, filozófiának, vallásnak. Probléma csak akkor jelentkezik – legalábbis Winnicott szerint – ha az egyik csoport rá akarja erőszakolni egy másikra a saját kollektív illúzióját. Valójában ezt a fundamentalizmus definíciójának is tekinthetjük.

Ha Freud vallásos élményről szóló elméletének hiányosságait akarjuk pótolni, hasznos lehet Winnicott átmeneti térről alkotott elmélete; de ha alkalmazzuk ezt, a szakrális élmény és az áttételes-átmeneti élmény nyilvánvaló hasonlósága komoly nehézségre hívja fel a figyelmet. Láthattuk, hogy az átmeneti tér különleges jellemzői abból a tényből erednek, hogy az átmeneti tárgy igazsága vagy hamissága nem kérdőjelezhető meg. Kétségtelen azonban, hogy néha lehetséges, sőt szükségszerű, hogy alkalmazzuk a „tudományos én-tónust” (La Barre, 1972, 144.), hogy elviseljük annak szorítását, amit az „én” és „nem-én” különválasztása okoz – a tárgy episztemológiai helyzetének meghatározása céljából, a valóság lehető legpontosabb megítélése érdekében. Ha nem vagyunk képesek ezt a kellő időben megtenni, az balul üthet ki. Ez elvezet minket a szentség tartományába, hiszen, mint az átmeneti tárgynál is, episztemológiai helyzete nem vonható kérdés alá. Ebben az esetben a csoport kollektív hiedelemrendszere úgy alakul ki a megszentelt mag védelme érdekében, hogy alapjait – a legalapvetőbb és lényét alkotó „törzsi bálványokat” is ideértve – ne lehessen kérdőre vonni.¹³

¹³ Vö. Habermas, *Reason and the rationalization of society* című művével (1984, 66. sk.) Ahol a vallás azt állítja, vannak megszentelt igazságok, amelyek nem vonhatók kérdőre, ott a tudomány, elméleti alapon, azt mondja, minden megvizsgálható, még maga a tudomány tekintélye, hatásköre is.

La Barre szerint a társadalmak legszentségebb igazságait immunizálják az alapos vizsgálat ellen, hogy az „embereket megóvják saját kínos helyzetükkel való állandó szembesüléstől” (La Barre, 1972, 207.). Ez az állandó szembesülés nemcsak hogy elviselhetetlen lenne, de a csoport összetartozását is rombolná.

Természetesen a társadalmak néha krízisbe kerülnek, mely fenyegeti az identitásukat, sőt létüket is. Számos tényező – idegen kultúrákkal való kapcsolat, háborús vereség, betegségek – képes traumatikus helyzetet előidézni, mely aláássa az alkalmazkodás egyensúlyát, aztán a társadalom eléri a „kimerülés” (dekompenzáció) szakaszát (im. 378). Ilyen időkben – és attól félek, ez a mi időnk ilyen idő – a régi megszentelt igazságok nem működnek többé, és nemcsak kérdőre kell vonnunk, hanem felül is kell írunk őket. A csoport többé nem tudja megtenni, hogy kivédje az alapvető kínos helyzetével való szembesülést. És pontosan ezek a körülmények azok, amiben az „episztemológiai érettséget” és az „etnológiai realizmust” (im. 380.) segítségül hívva a csoport képes új „modernista” (im. 379.) interpretációkat adni a helyzetének, így képessé válva a környezethez való fejlettebb alkalmazkodásra. De ez az az időszak is, amikor a stressz és szorongás hatására, masszív regresszió következtében a maladaptív, mágikus gondolkodás kerül előtérbe. Kiterjedt antropológiai irodalma van a kulturális krízis jelenségének, Szibériától a Csendes Óceánig áttekintve az általában súlyos kollektív traumák által okozott helyzetet. Ezekben a kultúrákban tipikusan karizmatikus vezetők vannak, akik ahelyett, hogy segítenék követőiket az új, haladó és alkalmazkodó válaszok kialakításában, maladaptív fantáziákat kínálnak, melyek a régi igazságokat erősítik meg, és „enyhülést ígérnek az éppen elviselhetetlen katasztrófa közepette” (La Barre, 1991, 48.). Az eredmények nem meglepőek: a csoport egészében továbbra is a kimerülés szakaszában van, sokszor eljutnak akár a kiégésig is; miközben tagjai elmerülnek a mágikus gondolkodásban és az alkalmazkodást gátló rituálékban.

Minden őszinte szekularistának be kell vallania, hogy valami hiányzik a modernitásból, amely – érthetően – világszerte a vallás újraéledéséhez vezetett az utóbbi negyven évben. Ugyanakkor a szekularisták nem érezhetnek lelkiismeret-furdalást a vallás iránt tanúsított korábbi naivitásuk miatt, mely végül is kritikusi kötelezettségeik feladásához vezetett. A modernitás hiányosságaira adott regresszív válaszok – ame-

lyek a krízis kultúrák jellemzőit mutatják – túl nyilvánvalóak ahhoz, hogy ez megtörténjen.

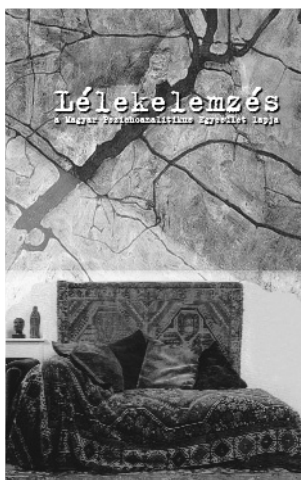
Az iszlám radikalizmus esete egyértelmű. Ahelyett, hogy szembenéz-
nének az arab világ kínos helyzetével (ideértve a közoktatás, gazdaság
és tudomány elmaradottságát), és ahelyett, hogy megpróbálnának egy
kifejezetten iszlám utat találni a modernitáshoz; inkább egy apokalip-
tikus fantáziát hajszolnak, egy korábbi bálványozott kalifátusról, mely
valójában nem is létezett. Otthonunkhoz közelebbi példával élve, nem
is olyan túlzó azt állítani, hogy számos történelmi megrázkódtatás – az
1960-as évek zavargásai és felkelései, a szexuális forradalom, a Water-
gate-ügy, a vietnami háború veresége, a gazdasági fejlődést fenyegető
környezeti válság, az OPEC olaj-bojkott, az iráni túsdráma, az AIDS,
a szeptember 11., az iraki háború – okozta kollektív traumával él az
amerikai psziché. Reagan elnöksége alatt megpróbálták ezt meg nem
történné tenni, a régi istenek felélesztésével. A jóindulatú apafigura
(közvetlenül Hollywood filmvásznairól) megígérte, hogy megsemmisíti
az otthonunkat beszennyező erőket és az ötvenes évek kényelmét hozza
vissza. De Reagan szándéka az amerikai társadalom sok szempontból
kihívó helyzetének enyhítésére furcsának tűnik Bush-hoz hasonlítva,
aki nyíltan megtámadja a polgárok episztemológiai érettségét. Figye-
lemreméltó a tudományt (mely intézmény képes leginkább megmutat-
ni milyen ára van, ha nem nézünk szembe kínos helyzetünkkel) hitel-
telenítő, szégyentelen, mindenkit célzó kampánya. Amikor pedig sza-
vazóit próbálta meggyőzni, hogy programjának tartalmát ne vegyék
figyelembe, hanem egyszerűen azért szavazzanak rá, mert becsületes
hívó ember – lényegében arra kérte őket, mondjanak le közösségi ítélő-
képességükről. Ha kevésbé zseniális az elnök, nem kellett volna úgy
tennie, mintha politikai vitába bocsátkozna, kinyilváníthatta volna a
Credo quia absurdum [hiszem, mert képtelenség] állapotát.

Székely Zsófia fordítása

IRODALOM

- ADORNO, THEODOR W. (1966): *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ASSMAN, JAN (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. (Ford. Gulyás András), Osiris, Bp.
- BERGER, PETER (1967): *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books, New York.
- BERGMANN, MARTIN S. (ed.) (2000): *The Hartmann era*. The Other Press, New York.
- CASANOVA, JOSÉ (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago University Press, Chicago.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1984): *Crossroads in the Labyrinth*. [*Les carrefours du labyrinthe*] (Ford. Kate Soper and Martin H. Ryle), The MIT Press, Cambridge MA.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1992): Passion and knowledge. *Diogenes*, Vol. 40, No. 160, 75-92.
- EAGLE, M. – WOLITZKY, D. – WAKEFIELD, J. (2001): The analysts knowledge and authority: a critique of the »new view« in psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 49:457-488.
- FREUD, SIGMUND (1995 [1912-13]): Totem és tabu. In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi, Bp., 23-157.
- FREUD, SIGMUND (2003 [1927]): Egy illúzió jövője. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud: Válogatás az életműből*. Európa, Bp., 593-646.
- GRESSER, MOSHE (1994): *Dual allegiance: Freud as a modern jew*. State University of New York Press, Albany NY.
- HABERMAS, JÜRGEN (1984): *The theory of communicative action*. Vol. 1. *Reason and the rationalization of society*. (trans. Thomas McCarthy) Beacon Press, Boston.
- HESSE, MARY (1980): *Construction and reconstruction in the philosophy of science*. University of Indiana Press, Bloomington, India.
- HOFFMAN, IRWIN Z. (1998): *Ritual and Spontaneity in the Psychoanalytic Process: A Dialectical-Constructivist View*. Analytic Press, Hillsdale, New York.
- HOOK, SIDNEY (ed.) (1959): *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*. New York University Press, New York, 1959.
- HORKHEIMER, MAX – ADORNO, THEODOR W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája: Filozófiai töredékek*. Gondolat-Atlantisz (Medvetánc), 1990.
- KANT, IMMANUEL (1997 [1784]): Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? (Ford. Vidrányi Katalin) In: I. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997. 15-22.
- KLEIN, MELANIE (1957): *Irigység és hála: Tanulmány a tudattalan forrásokról*. Animula, Bp., 2000.

- LA BARRE, W. (1972): *The Ghost Dance: The Origins of Religion*. Delta Book, New York.
- LA BARRE, W. (1991): *Shadow of childhood: Neoteny and the Biology of Religion*. Norman, University Oklahoma Press.
- LEAR, JONATHAN (1998): *Open Minded: Working Out The Logic of the Soul*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- LEAR, JONATHAN (2003): *The Therapeutic Action: An Earnest Plea for Irony*. The Other Press, New York.
- LOEWALD, HANS W. (1960): On the Therapeutic Action of Psychoanalysis. In: Loewald, 1980, 209-247.
- LOEWALD, HANS W. (1971): On motivation and instinct theory. In: Loewald (1980): 81-119.
- LOEWALD, HANS W. (1977): Reflections on the Psychoanalytic Process and its Therapeutic Potential. In: Loewald (1980): 372-383.
- LOEWALD, HANS W. (1978): Primary Process, Secondary Process and Language. In: Loewald (1980): 162-192.
- LOEWALD, HANS W. (1980): *Papers on psychoanalysis*. Yale University Press, New Haven.
- MCDOWELL, JOHN (1994): *Mind and World*. Cambridge University Press, Cambridge MA.
- POLAND, WARREN S. (1984): On the Analyst's Neutrality. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1984, 32: 283-299.
- QUINE, W. V. (1951): Two dogmas of empiricism. *Philosophy Review* (New York), 60, n. 1, 20-43.
- SELLARS, W. – RORTY, R. – BRANDOM, R. B. (1997): *Empiricism and the philosophy of mind*. Harvard University Press.
- SLOCHOWER, HARRY (1975): Philosophical Principles in Freudian Psychoanalytic Theory: Ontology and the Quest for *Matrem*. *American Imago*. 57:72-86.
- SCHORSKE, CARL (1998): To the Egyptian dig: Freud's psycho-archaeology of culture. In: *Thinking in history*. Princeton University Press, Princeton.
- WINNICOTT, D. W. (1987): Communication Between Infant and Mother, and Mother and Infant, Compared and Contrasted. In: Claire Winnicott et. al (ed.): *Babies and Their Mothers*. Addison-Welsely, Reading MA, 89-103.
- WINNICOTT, D. W. (1999): Átmeneti tárgyak és átmeneti jelenségek. In: *Játsszás és valóság*. Animula, Bp., 1-26.
- YERUSHALMI, YOSEF HAYIM (1991): *Freud's Moses: judaism terminable and interminable*, Yale University Press, New Haven, 1991.



LÉLEKELEMZÉS

A Magyar Pszichoanalitikus Egyesület
szakmai folyóirata

II. ÉVFOLYAM I. SZÁM
2007. ÁPRILIS

TARTALOM

Halász Anna: Előszó

Posztumusz tanulmányok

NEMES LÍVIA: A szifnx rejtélye

INGŰSZ IVÁN: Gyermekkori személyiségzavarok: nárcisztikus és
borderline kórképek (1991)

Elméleti és klinikai tanulmányok

GYIMESI JÚLIA: Démoni pszichoanalízis – ördög a pszichoanalitikus
elméletben

SCHMELOWSZKY ÁGOSTON: Tudomány-e a pszichoanalízis? –
gondolatok egy régóta húzódo vitához

INDRIES KRISZTIÁN: A kapcsolat (mély)lélektana Posztmodern
ismeretelméleti irányvonalak a kortárs pszichoanalízis elméletében
és gyakorlatában

LÉNÁRD KATA: Megtörtént/elmesélt/konstruált.Kapcsolati traumati-
záció és emlékezés

HALÁSZ ANNA: A mentalizációs folyamatok szerepe az élményfeldol-
gozásban Gondolatok a pszichoterápiák hatásmechanizmusáról

ERDÉLYI ILDIKÓ: Erőszak és szégyen pszichoterápiás szcénái

HÁMORI ESZTER: A teljesség keresése – szexualitás és aszexualitás
a korai tárgykapcsolatokban

Kutatás

BERÁN ESZTER – DR. ÚNOKA ZSOLT: Figyelemirányítás, mint az
analitikus terápia hatótényezője

SIMOR PÉTER: Álmodás és érzelmi szabályozás, rémálmodok border-
line személyiségzavarban