

2. fejezet. A cselekvés alapfeltételei. Energetika

Az előző fejezetben főként a tapasztalat alapvető szerkezeti elemeivel foglalkoztunk. A tapasztalat mintegy a cselekvés alapanyagát képezi. Informál bennünket a világ állásáról, a benne bekövetkező fejleményekről. Informál bennünket önmagunkról és embertársainkról, illetve lénytársainkról. Ez alkotja azt a talajt, amelyről elrugaszkodunk, és belevetjük magunkat a cselekvésbe. Követjük a hétköznapi, örökölt vagy spontán módon, apránként kialakult, s azután második természetünké váló rutint, csináljuk azt, amit mások mondanak nekünk, hogy tenni kell vagy tenni illik. Célokat tűzünk ki, és megpróbáljuk azokat elérni. A cselekvés által belemerülünk a világba, és egy világot vetítünk ki magunk köré.

A világról, önmagunkról és másokról szerzett tapasztalataink tesznek bennünket azzá, amik vagyunk. Cselekedeteinket lényünk egésze, az egész szubjektum hajtja végre, aki ezáltal folyamatosan formálja önmagához, másokhoz és a világhoz való viszonyát, és ennek révén egyúttal magát is állandóan alakítja. Az új tapasztalatok megváltoztatják cselekedeteink motivációs bázisát, módosítják az egyéni és közösségi gyakorlati élet konkrét módjait, adott esetben feltételeit és általános szerkezetét is. A tapasztalatfolyam organikus szerkezetéből fakadóan az új élmények megváltoztatják az egészet, és ezáltal a cselekvés tapasztalati alapját és megvalósulási módjait is. Bizonyos szempontból már maga a tapasztalás is cselekvésnek tekinthető,¹ és a cselekvés minden esetben meghatározza a tapasztalat teljes állományát, és az új tapasztalatok lehetőségét és befogadási módjait is. Itt is körkörösségekkel van dolgunk: cselekvés és tapasztalat, én, a másik és a világ kölcsönösen egymásba fonódnak, mindenestül áthatják és meghatározzák egymást. Ugyanannak az önmagát differenciáló és alakító rendszernek a különböző mozzanataiként és aspektusaiként jelennek meg.

Aktivitás és passzivitás egymásra vonatkoztatott relatív fogalmaknak bizonyulnak. Ahol élet van, ott a passzivitás legalsóbb szintje is mutat bizonyos fokú aktivitást, és ahol végesség van, ott az aktivitás legmagasabb szintje is bizonyos szempontból tartalmaz passzivitást. A fejezet végére az egyéni szinten jelentkező aktivitás legkonkrétabb módjaihoz kellene eljutnunk, a konkrét testi, interszubjektív cselekvéshez, és ezzel összefüggésben a konkrét egyéni szubjektumhoz. Ezzel már a harmadik fejezet fő témáját készítjük elő, mely a világkonstitúció alaplómódjaival foglalkozik, mely viszont a maga részéről csak a közösségi lét szintjén lehet teljesen konkrét. A szubjektum is csupán közösségi szubjektumként, közösségbe ágyazott lényként fogható fel teljes egészében konkrétan.

¹ Husserl *Tapasztalat és ítélet* c. munkájában a receptivitás az aktivitás legalsóbb fokaként jelenik meg. Husserl 1939: 79skk.

A jelen fejezet egyik kiemelt témája lesz a *tudattalan*, mely a lelki működések és a testileg is végbemenő cselekvések egyik alapvető rétege. A rajtunk keresztüláramló információk jelentős része tudattalan, és lényeges kérdés, hogyan válnak ezek tudatossá. De nem csak tapasztalatok, emlékek, sőt, vágyak és gondolatok lehetnek tudattalanok, hanem cselekedetek is. Vannak bizonyos cselekvéssorok, szokások, amelyek annyira a lényünk részévé váltak, annyira rutinszerűek lettek, hogy bizonyos körülmények között, megfelelő feltételek mellett automatikusan, öntudatlanul végrehajtjuk őket, szinte maguktól végbemennek, anélkül, hogy odafigyelnénk rájuk. Cselekedeteinknek, döntéseinknek vannak továbbá bizonyos *tudattalan motívumai és mozgatórugói*. Ezek feltárása, mibenlétük és megnyilvánulási módjaik tisztázása elengedhetetlen ahhoz, hogy a spontán és végső soron a szabad, autonóm tevékenységet is közelebbről meg tudjuk érteni. A *szabadság* mélyebb megértéséhez nélkülözhetetlen a tudattalan feltárása.

Természetesen itt is körkörösségekkel találkozunk. Tudatos és tudattalan – ahogy egyébként aktivitás és passzivitás is – kölcsönösen egymásba fonódnak, egymást támogatják és magyarázzák – és valószínűleg tartom, hogy a lelki élet ezen rétegei és regiszterei az evolúció során *egy eredeti érzékenység semleges mezejéből* alakultak ki és differenciálódtak; egy olyan eredeti mezőből, mely mindkettőt megelőzte és nem tartozott még egyikhez sem.

. A fejezet első témája az *ösztönök* problémája lesz. Az ösztönöket, az előző kötet eredményeit felhasználva,² fenomenológiailag, illetve a filozófiai antropológia szemszögéből közelítjük meg, vagyis alapvetően nem biológiai fogalomként. Passzív, teleologikus struktúrákként jelennek meg, melyek célra irányítják – tudatos vagy tudattalan – cselekvésünket, oly módon azonban, hogy *nem determinálják* az utóbbit, vagyis nem úgymond beterelek cselekedeteinket egy szűk folyosóba, ahol csak egy irányba mehetünk és nincs mozgásterünk, hanem éppen, hogy kialakítják tevékenységünk mozgásterét. Az ösztön motivál, és soha nem determinál.

A következő rész témája az *energia* fenomenológiailag értett fogalma lesz. Ez minden aktivitás, végső soron minden immanens élet „üzemanyaga”. Alapvető élményeink közé tartozik, hogy néha úgy érezzük, teljesen teli vagyunk erővel és energiával, egy sor fontos ügyet el tudunk intézni, vagy hosszabbtávú lényeges terveinkben (mint amilyen például egy nagyobb lélegzetvételi tanulmány vagy könyv elkészítése) jelentősen előre tudunk haladni aznap. Máskor pedig teljesen erőtlennek érezzük magunkat. Az élet egyik fontos jelensége, velejárója az energia hullámzása, apadása és áradása. Márpedig a cselekvéshez, céljaink kivitelezéséhez,

² Vö. Marosán 2020a: 220-259.

energiára van szükségünk. Az energiát, mely cselekvéseinket áthatja, és amely egyáltalán képessé tesz bennünket a cselekvésre, legalább három alapvető szinten lehet értelmezni: fizikai, érzelmi-lelki és intellektuális szinten, amikor is mindezeket a szinteket fenomenológiailag értelmezzük.

A fenomenológia egyik legizgalmasabb, kellő részletességgel és rendszerességgel mindmáig fel nem tárt területe a világnak s benne a szubjektumnak energiák áramlásaként és körforgásaként való ábrázolása; illetve konkrétan az a kérdés (annak közelebbi, tudományos igényű elemzése), hogy hogyan alakulnak át egymásba az energiák különböző típusai, hogyan és mitől nő vagy csökken az egyik fajtájú energia, s ez egy teljes energetikai rendszeren belül hogyan befolyásolja a többi energiát.

A harmadik nagyobb részben „érzés, érzelem és hangulat” problémáival fogunk foglalkozni. Husserlt és Heideggert, valamint általában az életfilozófia klasszikusait követve mi is azt az álláspontot fogjuk képviselni, hogy az érzés, illetve érzelem- és hangulatszerű mozzanatok az életet minden szinten és valamennyi elemében meghatározzák, és hogy mindenféle élet lényegi velejárója egyfajta általános „hangoltság” vagy „hangulat”. Úgy tűnik, az emocionális karakter minden tapasztalattal, gondolkodással és cselekvéssel elválaszthatatlanul összekapcsolódó kísérőjelenség, strukturális komponens. Ebbe az alfejezetbe tagolódik bele a *vágy* kérdése, amelynek számos filozófushoz és fenomenológushoz hasonlóan mi is alapvető jelentőséget tulajdonítunk, és amelyet az emberi létezés lényegét jellemző motívumként határozunk meg.

A negyedik alfejezet tárgyalja majd a „tudattalan” előbb említett kérdését, ami az egész fejezet egyik központi része lesz. Azt fogjuk közelebbről megvizsgálni, hogy a lelkiélet bizonyos elemei, összefüggései és eseményei miképpen válnak tudatossá. Azt a fordulópontot igyekszünk közelebbről megvizsgálni, ahol a lelkiélet adottságai és folyamatai tudattalanból átfordulnak tudatossá. Kitüntetett kérdés lesz ennek során ennek az „átfordulásnak” a pontos okai, mikéntje és mechanizmusai. Reményeim szerint kiderül majd, hogy tudattalan és tudatos elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egymáshoz; és egyik probléma faggatása szükségszerűen a másikhoz vezet. Ugyanakkor ez lesz az a jelenségterület, amely az egész fejezetben vizsgált problémák egyfajta „befűződési pontjául” szolgál, amely összeköti aktivitás és passzivitás jelenségeit, a szubjektum különböző energetikai szektorait, és megvilágítja a különféle energiák és aktusok konkrét megvalósulási módjait.

Az ötödik alfejezetben a reflexió kérdését vesszük közelebből szemügyre. Komorjai László értelmezését követve³ a reflexiót mi is tág értelemben fogjuk fel, mint a tapasztalatban jelentkező, és ahhoz lényegi, szerkezeti módon hozzátartozó „ugrásokat”, „döccenőket”. Reflexió nélkül nincs szigorú értelemben vett *tapasztalat* – csupán reflektálatlan, strukturálatlan *élmény*.⁴ De már magában a strukturálatlanul, artikulálatlanul hömpölygő élményfolyamban is vannak olyan átfordulások, törések, amelyek reflexióként értelmezhetőek – ez Komorjai álláspontja, és ezen a véleményen vagyunk mi magunk is. Szemben azzal, amit a modernkori reflexió-filozófiákkal szemben oly gyakran, és bizonyos szempontból, bizonyos túlzásokat, egyoldalúságokat tekintve valóban jogosan, elmondtak a romantikában, illetve a 19-20. századi életfilozófiában, valamint az egzisztenciális és fenomenológiai filozófia egyes szerzői,⁵ bármilyen mélyre ereszkedjünk is a tapasztalat sűrűjében, mindenütt találkozunk a reflexióra emlékeztető előzetes, kezdetleges mozgásokkal, mint amelyek végső soron lehetővé teszik a tapasztalatot, mint olyat. Reflexió és reflektálatlanság szintén körkörösén kapcsolódnak egymáshoz, és egymásból nyerik értelmüket.

Ezután érkezhetünk csak el a húsvér, testtel bíró, cselekvő individuumhoz, a maga konkrétságában, aki – mint a fejezet végén ki fog derülni – még ebben a formában sem konkrét teljesen; (a hatodik alfejezetben). A korábbi alfejezetek feladata az, hogy tisztázzák a cselekvéshez leginkább szükséges szubjektív feltételeket. Ezekbe a szubjektív mozzanatokba és struktúrákba szervesen beépülnek a testiség és az interszubjektivitás fenomenjei, illetve azok a módok, ahogyan magunkat térbeli és világbeli lényként konstituáljuk.⁶ Ezek együtt adják ki a konkrét, önálló szubjektumot, aki magát a világban cselekvő és a többi lényel együttműködő egyénként megvalósítja, vagy próbálja magát megvalósítani. Mindezek után érkezőnk meg csak a szubjektum teljességéhez, és az ő tettéhez. A fejezet végén arra derül fény, hogy még az ilyen

³ Komorjai 2017.

⁴ Ez a „reflektálatlan, strukturálatlan” élmény alkalmasint sokkal gazdagabb és sokrétűbb lehet, mint a reflexió által artikulált, ezáltal viszont érthetővé tett, megvilágított tapasztalat. Olyan megkülönböztetésről van itt szó, mely a fenomenológián belül legalább Husserlig nyúlik vissza: a *Tapasztalat és ítélet* predikatív és pre-predikatív tapasztalat-fogalmáig (1939). Élmény és tapasztalat különbségével Tengelyi László is foglalkozik *Tapasztalat és kifejezés* c. munkájában (2007).

A fenomenológián kívül is számos helyen, számos szerzőnél találkozhatunk ezzel a megkülönböztetéssel, vagy annak nagyon szoros analógiájával. Pl. Fred Dretske „perceptuális tapasztalat” és „perceptuális hit” megkülönböztetésénél (Dretske: *Perception, Knowledge, and Belief. Selected Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000: 151sk). Ned Blocknál pedig „fenomenális tudat” és „hozzáférés tudat” különbségének címszava alatt. (Block: "On a confusion about a function of consciousness". In Ned Block, Owen G, Flanagan, Güven Guzeldere (szerk.): *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997: 375–415).

⁵ Talán a legismertebb módon Heidegger.

⁶ Mindezek univerzális alapjaként és háttereként mindig ott van az *idő*. Az a korábbi kötetek (Marosán 2017, 2020) egyik központi elképzelése volt, hogy minden szubjektivitás alapvető közege az idő, minden szubjektivitás lényegileg temporális, illetve temporalitás.

módon kifejtett és felfogott individuumnak is szüksége van valamire, hogy valóban konkrétan lehessen megragadni: *a közösségre*. Családra, rokonságra, történelemre. Ez utóbbi adottságokat az ezután következő fejezet fogja részletesebben is megvizsgálni.

Ezen struktúrák egymáshoz való viszonyát illetően a legfontosabb belátások végig a kölcsönös feltételezettség, a kölcsönös függőség, illetve a kölcsönösen függő keletkezés lesznek.

A fentebb ismertetett témáknak megfelelően a jelen fejezet felépítése a következő: 2.1. Ösztönök. 2.2. Energia. 2.3. Érzés, érzelem, hangulat. 2.4. Tudattalan. 2.5. Reflexió. 2.6. A szubjektum.

2.1. Ösztönök

Az ösztön, fenomenológiai szempontból, egy passzív teleologikus struktúrát jelent; olyan céltételezést, melynek során sem a cél nem világosan körülhatárolt és egyértelműen leszűkített, sem a végrehajtás módja. Passzív ösztönöztséget érzünk bizonyos irányban, többnyire bizonyos ingerek fellépésekor. Az ösztön, ahogy mondtuk, nem determinál, hanem motivál; oly módon, hogy mindenkor szabadságunkban áll ellenállni neki, és a megvalósítás módját sem írja elő pontosan; azt nekünk kell „kitalálnunk”. A cselekvés mozgásterét tárja fel és artikulálja. Az ösztön egy sor egyéb fenoménnal áll szoros, közvetlen kapcsolatban: törekvés, hajlam, hajlandóság, (passzív) motiváció, intuíció, vágy, inger, rutin és megszokás. Ami az utóbb említett két fogalmat illeti: lényeges kérdés az, hogy melyek a velünk született és a szerzett, életünk során elsajátított ösztönök; illetve, hogyan szerezhethetünk újabb ösztönöket életünk során, és mennyiben, milyen értelemben hívhatjuk ezeket ösztönöknek.⁷ Az ösztönök eredete a filozófia és a tudomány alapvető problémái közé tartozik.

Az ösztön sokszor úgy jelent meg a filozófiatörténet során, mint a tudatos megfontolást, a diszkurzív gondolkodást megelőző réteg, illetve működésmód. Úgy futunk végig egy cselekvéssoron, illetőleg akár egészen komplikált, hosszan elnyúló tevékenységet úgy hajtunk végre, mintha valami (vagy valaki)⁸ vezetne bennünket, egy cél felé terelne, mellyel (a

⁷ Vö. Marosán 2020a: 224skk.

⁸ Mint a művészi ösztön vagy intuíció esetében Platónnál. Az ihletett költőt istenek, daimónok, illetve múzsák vezetik az alkotásban, aki az alkotó örületben nem önmaga, hanem ezen égi lényektől megszállott – miként az *Ión*-ban, illetve a *Phaidrosz*-ban is olvashatjuk.

„Szavaim legnagyobb bizonyítéka a khalkiszi Tünnikhosz, aki egész életében nem költött olyan költeményt, amit bárki is arra méltatott volna, hogy megjegyezze, csak egyet: paianját, ezt azonban mindenki éneklé, s talán nincs is még egy ilyen szép dal, valóban – ahogy maga mondja – »a múzsák leleménye«. Szerintem benne mutatta meg legjobban nekünk, kételkedésünk cáfolatául, az isten, hogy nem emberi eredetűek azok a gyönyörű alkotások, s nem emberekéi, hanem isteniek és istenekéi, a költők pedig csupáncsak tolmácsai az isteneknek, megszállva ki-ki attól, aki éppen megszállva tartja őket” (*Ión*, 534e-535a. Ritoók Zsigmond fordítása).

végállomással, a végkifejlettel, a hová-val) magunk sem vagyunk teljesen tisztában. Egyszerűen az „így kell tennünk”, „így kell ezt csinálni” érzése hajt minket. Ebben a tekintetben az ösztön az *intuición* fogalmával kapcsolódik össze szorosan.

Az ösztön fogalmát, a nyugati filozófiatörténet kezdeteitől fogva, bizonyos gyanakvás kísérte. Az ösztön sokak számára kétes jelenségnek számított, ami mintegy beárnyékolta az ember szellemi, racionális voltát. Nem tekintették teljesen negatív dolognak, de legalábbis sokan úgy gondoltak rá, mint amivel nem árt vigyázni. Legkésőbb Platóntól kezdve az ösztön kétféle értelemben volt jelen a filozófiában: földi és égi ösztönként; vagyis egyfelől olyan erőként, amely földi, érzéki örömök és szükségletek után hajtott bennünket, másfelől pedig az égi dolgok felé vezérlő hatalomként vagy erőként.⁹ Ebből a kettősségből származott az ösztön kétes, kettős híre és megítélése: mert egyrészt úgy tekintettek rá, mint ami a lelket elveszejtené a múlandó, az ember szabadságát felszámoló dolgok sűrűjében (az érzékiség birodalmában), másrészt – égi vagy isteni ösztönként – pedig felemelné az ember lelkét az ideák világába, az isteni dolgok szférájába. Az ösztönös cselekvés azonban – akár az evilági dolgokra irányult, akár a túlvilágra – mindenképpen egyfajta *kontrollvesztést* vont maga után; elragadtatottságot, örületet vagy *maniát*, ahogy Platón mondta a *Phaidrosz*-ban, és ily módon egy olyan filozófiai és kulturális tradícióban, mely az ember *racionális* voltát szerette a leginkább az előtérbe helyezni, s az *ész*t tartotta annak legnemesebb részének, az ösztön még égi vagy isteni ösztönként is óvatosságra intette a gondolkodókat.

Az ösztönöknek ezt a rétegzettségét vagy többszintűségét megtalálhatjuk Arisztotelésznél is, aki – vélhetően a biológiához és az orvostudományhoz fűződő erős rokonszenve okán is – némileg talán pozitívabban ítéli meg ösztönt, és teljes filozófiai munkásságában hangsúlyosabb szerepet is tölt be nála az ösztön fogalma, mint Platónnál. Arisztotelésznél az ösztönnek alapvető szerepe van az élőlények önfenntartásában, illetve az önfenntartás ösztöneivel lényegileg összekapcsolódó *társas ösztönöknek*, amelyek az embereket arra motiválják, hogy politikai közösségeket alkossanak.¹⁰ Arisztotelész az erényeket, a magasabb rendű, valóban emberi életvitelt, az értelemnek az ösztönökön és a vágyakon való uralkodásából vezeti le, az

„A harmadik pedig a műsáktól való megszállottság vagy örület; ha ez megragad egy gyöngéd és tiszta lelket, felébreszti és mámorossá teszi, és dalban meg a költészet egyéb módján magasztalva a régiek számtalan tettét, neveli az utódokat. / Aki azonban a műsák szent örülete nélkül járul a költészet kapuihoz, abban a hitben, hogy mesterségbeli tudása folytán alkalmas lesz költőnek, tökéletlen maga is, költészete is, és józan készítményeit elhomályosítja a rajongók költészete.” (*Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítása).

⁹ Az alsóbbrendű és felsőbbrendű, földi és égi ösztönökre vonatkozó platóni koncepció jól kivehető többek között a *Phaidrosz* és a *Lakoma* c. dialógusoknak a vágy természetére vonatkozó beszámolóiból. A földi gyönyörök, és a nemesebb, szellemi jellegű, intellektuális tettekre ösztönző vágyakról szóló elképzelésekről van szó.

¹⁰ Arisztotelész: *Politika* 1252a-b.

utóbbiak megzabolázásából.¹¹ Léteznek azonban szerinte magasabb rendű, specifikusan emberi ösztönök is. „Minden ember természetétől fogva vágyik a tudásra” – olvassuk a *Metafizikában* (980a). A tudásvágy vezetí az embert a legmagasabb fokú örömhöz, a dolgok megismeréséhez, és a dolgok ismerete fölötti elmélkedéshez, végső soron: *az elmélkedő életmódhoz*.¹² Ami továbbá a magasabb rendű, sajátosan kulturális, illetve emberi jellegű ösztönöket illeti, Arisztotelész úgy véli, hogy a művészet két ösztönből ered: az utánzásra való ösztönből és abból az ösztönös örömből, amit a mások által végzett utánzás felett érzünk.¹³ Ez utóbbi ösztönt – hogy élvezzük a mások általi utánzást – Arisztotelész összeköti a tudásra való ösztönös törekvéssel.

Arisztotelésznél is megvan tehát az alacsonyabb és magasabb rendű ösztönök olyan szétválasztása, illetve az isteni dolgok iránti ösztönös törekvés, amit Platónnál is megtalálunk. Meg kell említenünk továbbá a „második természet” arisztotelészi elméletét is – ezen a téren legalábbis McDowell olvasatát követem, aki szerint Arisztotelész rendelkezett a „második természet” artikulált elméletével.¹⁴ Vagyis öröklünk egy sor természetadta képességet és ösztönt, amelyek közösek bennünk és a többi, nem-emberi élőlényben, mint az önfenntartás és a nemzés ösztöne. Emellett azonban öröklünk olyan ösztönöket is, amelyek az embert képessé teszik arra, hogy kultúrát alkosson, hogy létrehozzunk egy második, mesterséges, magunk által alkotott természetet. Az utánzás és a megismerés ösztönei ilyenek. Ezek az ösztönök, mindenekelőtt mint a kultúraalkotás ösztönei, illetve ösztönös képességei, képessé tesznek bennünket rá, hogy olyan szokásokat alakítsunk ki magunkban, olyanná formáljuk egész lelki alkatunkat, hogy egy magasabb szintű, a szó szoros értelmében vett *emberi életmódot* alakítsunk ki és gyakoroljunk, amely egyfelől racionális, másfelől mégis ilyen szerzett és kifejlesztett ösztönöktől áthatott. Ez az életmód sajátosan az emberre, mint „logosszal bíró élőlényre” jellemző életforma, melyben a magasabb rendű, részben öröklött, részben szerzett

¹¹ Az. Arisztotelész az erényt a túlzásokra sarkalló vágyakkal, ösztönökkel szembeni, megfontolással párosult, állandósult lelki alkatú fejlődött, de minden esetben tudatos, szándékos döntésként, akarati elhatározásként határozza meg. („Az erény olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg”, *Nikomakhoszi etika*, 1107a. Szabó Miklós fordítása). Az erény többek között nála önuralomként nyilvánul meg, és az edzett és fegyelmezett akarat műve, mely az intellektus, a rövidebb- és hosszabbtávú következményekre tekintettel lévő bölcsesség és racionalitás szolgálatában áll, vagyis a gyakorlati racionalitás útmutatásait követi. Arisztotelésznél részletesebben: *Nikomakhoszi etika*, 1119b. Ld. még: Sir David Ross: *Arisztotelész*. Budapest: Osiris kiadó, 1996: 265sk.

¹² Különösen: *Nikomakhoszi etika*, 1177a-1178b.

¹³ Arisztotelész: *Poétika*, 48b.

¹⁴ Arisztotelésznél a *Nikomakhoszi etika* második könyve. Különösen: 1103a. „Tehát nem természettől, de nem is természet ellenére fejlődnek ki bennünk az erények, hanem természettől fogva úgy vagyunk alkotva, hogy befogadjuk őket, viszont csak a szokás által lehetünk bennük tökéletessé”. McDowell 1994: 84skk.

ösztönök, visszahatnak az úgymond „alacsonyabb rendűekre” (mint a táplálkozás és a nemzés ösztönei), és azokra is lényegi hatással vannak.

Az égi és földi ösztönök Platónig visszanyúló toposza és megkülönböztetése végigkíséri a kereszténységnek megtért késő ókori Róma, valamint a középkor monoteizmus által dominált évszázadait. Ebben a teológiai keretben az érzékiség nagyon súlyos billogot kapott. Nem annyira súlyosat, mint a gnoszticizmusban, amelyben a szellemi és az érzéki-anyagi tényleg mint az abszolút jó és tiszta, valamint az abszolút gonosz és tisztátalan állt szemben egymással, de azért az érzékiség és a természet világa hangsúlyosan átmenetinek, kísértőnek, és a földi ösztönök tekintetében valami bűnösnek jelent meg. Az eredendő bűn, a *peccatum originale*, bűnös hajlamként, az isteni jósággal való szembeszegülésre ösztökélő erőként tűnt fel, melyet az ember végső soron az ördögtől kapott, míg vele szemben az égi vágy, az égi ösztön, mely az üdvösség felé terelte a lelket, isteni adományként volt jelen – ez utóbbi különösen a monoteista misztikus tradícióban.

Az újkor racionalista hagyományában legalábbis a megismerés szempontjából az ösztön továbbra is bizonyos mértékig kétes fogalomnak számított; bár a túlélésben betöltött szerepét elismerték és hangsúlyozták (pl. Hobbes). Az ösztön a természeti szférához tartozott, egy olyan birodalomhoz, melyet az újkor sok jellegzetesnek mondható gondolkodója szerint az uralmunk alá kell hajtánunk. Először mindenekelőtt a 18. századi szentimentalizmusban kezdődött el az ösztön fogalmának kifejezetten pozitív irányban történő újraértékelése (pl. Rousseau-nál). E fogalom kifejezett karrierje azonban a romantikában indult el, amelyben a művészi, kulturális ösztönök központi szerepet kaptak (August Wilhelm és Friedrich Schlegel, Schiller, Schelling munkásságában). A romantikával összekapcsolódó, valamint belőle kinövő életfilozófiai áramlatok képviselői még behatóbban vizsgálták ezt a fogalmat; az ösztönszféra náluk még meghatározóbb lett, mint korábban; (többek között olyan filozófusokról van szó, mint Schopenhauer, Nietzsche, Eduard von Hartmann, Bergson, Dilthey, Ludwig Klages). A 19. századtól kezdve a biológiában és a pszichológiában elindult az ösztön módszertanilag tudatos, szaktudományos vizsgálata. Ilyen filozófiatörténeti előzmények hátterén alakult ki a fenomenológia (Husserl, Heidegger), és a fenomenológiai kötődésű filozófiai antropológia (Scheler, Plessner, Gehler Buytendijk) ösztönelmélete.

Husserlnél, mint korábban láttuk,¹⁵ nagyon szépen beazonosítható a felsőbbrendű és alsóbbrendű, „égi” és „földi” ösztönök hagyományának továbbélése; valamint az a gondolat, hogy a különböző ösztönrétegek és –regiszterek egymással szoros interakcióban működnek,

¹⁵ Marosán 2020a: 220-259.

folyamatos kommunikáció zajlik közöttük, és ezen a módon határozzák meg a szubjektum lelki életét és világbeli tevékenységét. Husserl ösztönelméletének mindenesetre van egy, a jelen kontextusban rendkívül fontos, a korábbi tradíciótól megkülönböztető sajátossága: az, hogy a transzcendentális redukció keretei között értelmezte újra az ösztönök fenoménjét, és nyomatékosan megkülönböztette az ösztön transzcendentális értelmét a mundán-biológiai értelemtől. Kantnál az ösztön a heteronómia tartományába tartozott;¹⁶ ehhez képest az, hogy az ösztönöket Husserl immanens, transzcendentális fenoménekként közelítette meg, radikális újdonságnak számít. Husserlnél a szubjektív aktusok háttérben minden szinten ösztönös struktúrák működnek, és az *önobjektiváció* folyamatát (ahogyan magunkat emberként, világbeli, testi, interszubjektív és sérülékeny lényként megtanuljuk felfogni) szintén ösztönös mechanizmusok irányítják.

Husserlnél az érzékelés, észlelés és gondolkodás aktusainak megvalósulását ösztönös aktusok és szerkezetek segítik elő. Husserl gondolkodásában a transzcendentális reflexió szemszögéből vizsgált „önfenntartás ösztöne”, mint alapösztön is lényeges szerepet töltött be. Az „önfenntartás” legalább két szinten is hozzájárul a transzcendentális ego emberként való önobjektivációjához: egyfelől mint testi, biológiai lényt (a táplálkozás, védekezés, nemzés ösztönei), másfelől mint kulturális, racionális lényt (kulturális ösztönök, ösztönös kíváncsiság, a megismerés ösztönei) konstituál engem. Önmagam, mint racionális, morális és kulturális lény fenntartására irányuló önfenntartási ösztön szintén kulcsfontosságú Husserl számára. A jelen könyv összefüggésében az igazán érdekes az számunkra, hogy az önfenntartási ösztön ezen két szintje hogyan kapcsolódik össze egymással, sőt: hogy végső soron hogyan feltételezik egymást kölcsönösen és körkörösén.

Az alsóbb és felsőbb szintű ösztönök cirkuláris kapcsolata és feltételezettsége abban nyilvánul meg, hogy az önfenntartás bizonyos szempontból alsóbb fokúnak mondható ösztönei (pl. táplálkozás, ürítés, nemzés mint nembeli önfenntartás) másképp működnek az embernél, mint az állatnál; és másfelől a felsőbb szintűnek nevezett, kulturális, intellektuális és teoretikus jellegűnek mondható ösztönöket lényegileg meghatározzák és befolyásolják az alacsonyabb fokúak. A kultúra nevezetesen visszavonhatatlanul beleivódik az alsóbb fokúnak mondható ösztönök működésébe; ezek az ösztönök alapvetően más módon nyilvánulnak meg az embernél, mint az állatnál, de különös működés módjaik még kultúránként is eltérőek, nevezetesen az adott kultúra sajátosságaitól függően. Vagyis: a kultúra lényegi hatással van arra a speciális módra, ahogyan pl. a táplálkozás, a szexualitás, az ürítés ösztönei működésbe

¹⁶ Ullmann 2010: 255sk.

lendülnek és megvalósulnak. Hatással van arra, hogy mit, mikor érzünk vonzónak, helyénvalónak, vagy éppen undorítónak, visszataszítónak. Ahogy Marx fogalmazott: „Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégiül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel”.¹⁷

Amint korábban, az előző fejezet végén említettük, a tudat olyan organikus rendszerként viselkedik, hogy egyetlen új elem megváltoztatja az egésznek a működését – egy teljesen új réteg megjelenéséről már nem is beszélve. A magasabb szintű ösztönök megjelenése megváltoztatja a tudat egészének a működését, beleértve az alacsonyabb szintű ösztönöket is. A magasabb szintű ösztönök híján lévő élőlényekben, az állatokban, a mi szempontunkból alacsonyabbnak mondott ösztönök is egészen máshogyan működnek, mint az embereknél az ugyanolyan funkciót betöltő megfelelő ösztönök (pl. táplálkozás, nemzés, ürítés). A tudatnak ez az organikus jellege nem vezet relativizmushoz, kapunk kapaszkodókat a tőlünk teljesen különböző szubjektumok rekonstruálásához (az interszubsjektivitás elmélete, sőt, *tapasztalata* is, csak így lehetséges), a funkcionálisan azonos elemeket mindig képesek vagyunk azonosítani, csupán tudatában kell lennünk annak, hogy az eltérő elemek, rétegek teljesen átalakítják a lelkiélet egészét. Viszont képesek vagyunk visszafejteni, hogy milyen módon is változtatják meg, illetve alakítják át a szubsjektív belsőt az új elemek és rétegek.

Ami mármost az emberi létezés szempontjából az emlegetett kör másik félkörívét illeti, tehát a magasabb fokú, kulturális, racionális, teoretikus ösztönöknek az alsóbb, „érzéki”, „testi” ösztönöktől való meghatározottságát, ezek az előbb említett ösztönök eleve csak úgy tudnak megnyilvánulni, konkrét módon működni, mint egy megtestesült szubsjektumnak, bizonyos testi adottságokkal, szükségletekkel, ösztönökkel bíró lénynek a magasabb fokú ösztönei. Az, hogy bizonyos testi módon vagyunk „becsatornázva” a világba, a testi ösztönök szintjén is (vagyis a megtestesülés mélyebb rétegeit érintő ösztönök szintjén) ez hatással van az intellektuális, kulturális, stb. ösztönök működésére is.

A kulturális teljesítményekben, a művészetben és a vallásban az alsóbb fokú ösztönök nem csak oly módon vannak jelen, hogy témát kínálnak számukra (a nemi vágy – a szerelem alakjában szublimálva – vagy a halál), vagy hogy ezeket az ösztönöket, illetve az általuk hordozott energiákat magasabb fokú kulturális produktumokká transzformáljuk át, hanem specifikusan ezek az ösztönök mint olyanok is jelen vannak. Az általunk teremtett kultúra, művészet és vallás speciálisan olyan ösztönökkel rendelkező lényeknek a kultúrája, művészete és vallása, mint amilyenek mi vagyunk. A kultúraalkotás, a megismerés és a teoretikus ösztönök

¹⁷ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. (Nyersfogalmazvány). 1857-1858.* Marx-Engels Művei 46/1. kötet. Budapest: Kossuth kiadó, 1972: 19.

működésében közvetlenül megnyilvánulnak a nemzés, táplálkozás ösztönei, összefoglalóan az individuális és nembeli önfenntartás ösztönös hajtóerői.

Mind a művészet, mind a vallás lényegileg összekapcsolódott az ember evolúciójában a fiktív helyzetek, világok alkotásának képességével, ami nála a világ kiismerhetőbbé tételét, megismerését szolgálta; (a kontrafaktuális gondolkodás, a „mi lett volna ha”-típusú gondolat kísérletek).¹⁸ Ez a törekvés (a világ minél jobb kiismerése és otthonosabbá tétele) közvetlenül az önfenntartás ösztönének a szolgálatában. Az önfenntartás konkrét formáit kiemelve: a táplálkozás és a szexualitás motívumai közvetlenül beleszövődtek a művészi és vallási törekvésekbe. A különböző életfunkciók átesztétizálása, művészi módon való megformálása, ezen életfunkciók háttérben álló ösztönstruktúrák közvetlen működése a kulturális tevékenységekben; és éppígy, a vallási életben és képzetalkotásban (a konkrét vallási elképzelésekben) szintén megmutathatók az előbb említett ösztönös törekvések (abban az archaikus hajlamban, hogy az isteneket, a természetfölötti lényeket az emberekhez hasonlóan táplálkozó, aktív nemi életet élő lényekként képzeljék el). Minél archaikusabb egy vallás, annál kézzel foghatóbban.

A megismerés (melynek kezdetleges, archaikus formája éppen a mítikus, törzsi vallás volt) explicite is azt a célt szolgálja, hogy a világot jobban kiismerjük és így túlélésünk esélyeit növeljük. Az olyan specifikus önfenntartási ösztönök, mint a táplálkozás és a szexualitás úgy is jelen voltak, illetve vannak a megismerési ösztönben, hogy a megismerés úgy is megnyilvánul és működik, mint a folyamatos tápanyagforrás biztosítására irányuló törekvés, illetve mint a másikkal, a potenciális társhoz való ösztönös útkeresés, a megismerésen keresztül, úgyszintén mint annak ösztönös kutatása, hogy miképpen tehetjük magunkat vonzóbbá, kedvesebbé a másik (egy potenciális partner) szemében, illetőleg annak ösztönös felismerése, hogy a több tudás az emberi társadalmakban maga is a vonzerő forrása lehet bizonyos egyedek szemében. Természetesen az olyan nagyon szofisztikált és magasfokú megismerési módokban, mint amilyenek például a kvantummechanika és a relativitáselmélet egyesítési kísérletei a kortárs elméleti fizikában, ezek az ösztönös struktúrák csak nagyon közvetetten és távoli módon vannak jelen. De a legelvontabb tudományos eredmények gyakorlati alkalmazási igényeiben továbbra is jelen van egy tág értelemben vett önfenntartási ösztön, hogy kényelmesebbé tegyék

¹⁸ A félreértések elkerülése végett: az ember evolúciós eredetére, illetve a művészet és a vallás evolúciós gyökereire való hivatkozás itt nem egy biologizáló, pszichologizáló szemléletmódba való visszaesést jelentenek – rögtön azután, hogy ismét azt hangsúlyoztam, hogy Husserl egy nem-naturalizáló ösztönelméletet dolgozott ki, amely számunkra is vezérfonalként szolgál. Egyszerűen ahhoz a husserli elvhez tartjuk magunkat, mely szerint a reális történelemnek mindig van egy ideális, illetve egy immanens-transzcendentális vetülete is. Illetve itt a kultúra evolúciós alapjaira és előzményeire való utalás azt szolgálja, hogy jobban megértsük és világosabban lássuk ezen kulturális teljesítmények és képződmények lényegét.

életünket, és hogy gyarapítsuk eszközeinket a váratlan kihívásokkal szemben, valamint önmagunknak mint kulturális lénynek az önfenntartási ösztöne. Ez utóbbi a maga részéről továbbra is egy testi lénynek – igaz kulturálisan formált testi lénynek – az önfenntartási ösztöne.

Égi és földi, intellektuális és testi ösztönök így kapcsolódnak össze egymással egy körbe, Uroboroszt alkotva. Testi-biológiai és kulturális létünk fenntartására irányuló ösztön egyazon ösztönstruktúra színe és visszája – még akkor is, amikor a kulturális és biológiai önfenntartás egymással kibékíthetetlen ellentétbe kerülnek, és választanunk kell, hogy tisztességesek maradjunk-e vagy életben maradjunk. Ez utóbbi kitélet úgy tudjuk értelmezni, hogy a kulturális önfenntartást az individuum szintjéről a nem szintjére helyezzük át,¹⁹ és feltételezünk bizonyos kapcsolatot az emberiség fizikai és morális túlélése között.²⁰ Van, hogy individuális, fizikai túlélésünk összeférhetetlen olyan elvekkkel, melyek önkonstitúciónk kulturális, racionális aspektusaiból fakadnak (vagyis kulturális, racionális lényként való önfenntartásunkból, abból, hogy szükségszerűen ilyen lényként konstituáljuk magunkat, melyből bizonyos hasonlóképp szükségszerű elvek fakadnak). Bizonyos esetekben csak úgy tudjuk magunkat továbbra is egy ilyen racionális, kulturális közösség részének tekinteni, ha meghozunk bizonyos olyan döntéseket, amelyek individuális létünket veszélybe sodorják, sőt, minden további nélkül elpusztítják (feláldozzuk magunkat). Ezek a kulturális, racionális elvek a közösség fizikai túlélését is szolgálják; egy testileg meghatározott közösségnek az alapelvei.²¹

A kulturális önfenntartás is végső soron testileg szituált és meghatározott lényeknek az önfenntartása. A husserli konstitúcióelmélet szemszögéből a kulturális önfenntartás nem sodorhatja veszélybe magának a nemnek a fizikai létezését; az egyes önfenntartási módok elválaszthatatlanul egybekapcsolódnak, támogatják egymást; mégha végső soron a közösség is jelenti azt a legmagasabb kontextust, amelyben az önfenntartási módoknak ez a körkörös, egymást kölcsönösen feltételező és támogató viszonya megvalósul.

Az ösztönöknek azonban ahhoz, hogy tényleges aktusokban megnyilvánulhassanak, hogy „fungálhassanak”, energiára van szükségük.

¹⁹ Mint a kanti kategorikus imperatívuszban, ahol egyéni cselekedeteink imperatívuszát a nem szintjén kell általánosítanunk. Aminek alapján pl. a gyilkosság azért tiltott, mert ha az emberi élet szentségét senki sem tartaná tiszteletben, kipusztulna az emberiség.

²⁰ Mint pl. a bevallottan és hangsúlyozottan a transzcendentális filozófiai hagyományt követő Lányi András. [E]rkölcsi lényről lévén szó, a morális összeomlásnak a fizikai megsemmisülés szükségszerű, de mellékes következménye”. Lányi: *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest: Liget könyvek, 2015: 66.

Egyébként maga Husserl is összekötötte az emberiség kulturális és fizikai túlélését, pl. „Az európai emberiség válsága és a filozófia” c. előadás szövegében. Husserl 1972: 323-367.

²¹ A megtestesült szubjektumok közössége Husserl szerint végső soron mindig egy lényegileg testi közösség is. Miként egy 1932-es kéziratban fogalmaz: „A «mi» rendelkezik a maga kollektív testiségével”. „Das Wir hat seine kollektive Leiblichkeit”. Husserl 2008: 181.

2.2. Energia

Egyik legegyszerűbb napi tapasztalatunk az, hogy néha enerváltak, kimerültek, máskor pedig energikusnak, tettekre készek érezzük magunkat.²² Az aktusokhoz energia kell, még azokhoz is, amelyeket nem tudatosan hajtunk végre. Testünk egy energetikai rendszerként jelenik meg, energiák körforgásaként, amely egy tágabb energetikai rendszerbe csatlakozik, ami maga a világ. Energiáink apadnak, illetve gyarapodnak; bizonyos események hatására új erőre kapunk, más fejleményekről viszont úgy érezzük, kiszívják belőlünk az energiát.

Úgy tapasztaljuk, normálisan van egy adott energiaállományunk, amely csökken, illetve nő; de amíg élünk, soha nem fogy el teljesen. A passzív műveletek is igényelnek energiát; olyan testi és lelki tevékenységek, folyamatok is, amelyek alapvetően a passzivitás birodalmába tartoznak. Az energia fenoménjének közelebbi vizsgálata is arról győz meg bennünket, hogy szubjektum és világ elválaszthatatlanul egybetartoznak, és egyetlen egységes rendszer kölcsönösen összetartozó mozzanataiként konstituálódnak. Az energiák ugyanis úgy mutatkoznak meg, melyeket végső soron a világból nyerünk – és energiák nélkül még a legalapvetőbb aktusok sem mehetnek végbe. Vagyis sem magunkat, sem a világot nem tudnánk egyáltalán konstituálni, ha nem lennénk már eleve egy világra „csatlakoztatva”. Ez azonban természetesen csak egy magasabb reflexiós szintről mutatkozhat meg; mármint hogy a szubjektum már a legalapvetőbb fokon is világba integrált.

Arra a belátásra természetesen, hogy energiáinkat a világból, illetve a világgal való kommunikációból nyerjük, a fenomenológiai redukció hatálya alatt nem közvetlenül teszünk szert, hanem bizonyos elemzések után. Első körben az energiák áramlását és körforgását figyelhetjük meg magunkban; azt, hogy a legegyszerűbb és leghalványabbnak mutatózó hűletikus folyamatok és – akaratlan – testi mozgások is energiát igényelnek. Amikor fáradtak vagyunk, ezek a folyamatok, mozgások is sokkal lassabban, nehezebben mennek végbe. Amikor a passzivitás alsóbb rétegeit tanulmányozzuk, akkor ez még nem értelmezhető feltétlenül világkonstitúcióként, mundanizációként. Egy primitív, eredeti testiség rajzolódik ki, kezdetleges, nyers érzéki adatokból, illetve ilyen adatok mintázataiból felépülő környezetbe ágyazva. A konstitúció egy magasabb szintjén jelenik meg ez világgént, és mutatkozik meg visszamenőleges hatállyal, hogy már eleve világbeli lények vagyunk, és hogy energiáinkat végső soron a világból, illetőleg a világgal való kapcsolatunkból nyerjük.

²² Marosán: “Transcendental Morphology: A Phenomenological Interpretation of Human and Non-Human Cosmos”. In *Analecta Husserliana* (116): 285-325.

Az energiának van egy mennyiségi és egy minőségi oldala, ami nyilvánvalóvá válik ténykedéseink során. A minőségi aspektus megnyilvánul többek között abban is, hogy bizonyos helyzetekben, bizonyos állapotokban (például kipihenten, vagy inspirált, motivált állapotban) az energiát hatékonyabban tudjuk mozgósítani, felhasználni, mint máskor; (itt tehát nyilvánvalóan ezekhez a bizonyos állapotokhoz tartozó energiákról van szó). A mennyiségi oldal pedig világosan tapasztalható abban, hogy bizonyos, huzamosabb ideig tartó tevékenységformák kimerítenek bennünket, szó szerint elhasználjuk energiáinkat. Bizonyos idő után elfáradunk, bármit is csináljunk – akár konkrét testi cselekvésről van szó (futás vagy akár séta), akár gondolkodásról, vagy pusztán érzékszervi működésről, mint a pusztán látás, (már pusztán attól is egyre fáradtabbak vagyunk, hogy nyitva kell tartanunk a szemünket, hogy néznünk, figyelniünk kell különböző dolgokat).

Az álmoság, alvás és ébrenlét ciklusai az energiák apadásának és újratöltődésének ciklusait tükrözik, illetve ezekkel állnak szoros korrelációban. Bizonyos időközönként maga a pusztán ébrenlét is elfáraszt bennünket; bizonyos fokú inaktivitás, a passzivitás egy mélyebb formájába való alámerülés szükségszerűnek tűnik, hogy energiáink egy részét visszanyerjük, illetve, hogy ezeket az energiákat újra hatékonyabban tudjuk kifejteni. Az álmoság állapotában azt érezzük, hogy egyes tevékenységformák egyre több energiát kívánnak, ezeket egyre nehezebb végrehajtani; kimerülten alkalmasint úgy érezhetjük, hogy bizonyos tevékenységek megfelelő, optimális színvonalú és formájú végrehajtása egyenesen lehetetlen. Az energiák kellő fókuszálása, felhasználásuk megfelelő optimalizálása nem lehetséges. Pihennünk kell.

A koncentráció az energiák fókuszált felhasználását jelenti, mely maga is egy energiaigényes folyamat. Jól ismert élményünk a „már nem tudok koncentrálni” vagy „most nem tudok összpontosítani” tapasztalata; amikor annyira az erőnk vége felé járunk, hogy már nem vagyunk csak kevéssé vagyunk képesek koncentrált tevékenységre. Ezen a ponton jelentkezik egy reflexív mozzanat az energiában, illetve az energiafelhasználásban: másodlagos vagy másodfokú energiaként jelenik meg az a képesség, hogy összpontosítani tudjunk energiáinkat, illetve mintha külön energiák lennének elraktározva, melyek feladata pontosan az összpontosítás műveletének, illetve a koncentrált energiafelhasználásnak az elősegítése. Mintha ez a másodlagos tároló kiürülne, mikor fáradtak vagyunk, vagy bizonyos egyéb helyzetekben, amikor utolér bennünket az enerváltság.

A test egy totális energetikai rendszerként adódik, különböző szektorokkal, melyek szoros kapcsolatban állnak egymással, és így alapozzák meg a magasabb szintű aktusok energiával ellátó szektorokat és regisztereket. A testben ösztönenergiák munkálnak, kinesztetikus energiák, valamint az akaratlan és akaratlagos mozgásokat működtető energiák. A test már

nyugalomban is különféle mozgásokat végez, melyek szintén energiákat igényelnek. Például lélegzünk, ami szintén energiákat igényel, izmokat mozgat. Emlékezünk olyan esetekre, amikor annyira kimerültek voltunk, hogy lélegezni is nehezen tudtunk.

Ezeket az energiarendszereket, illetve „tárolókat” nem úgy kell persze elképzelni, ahogy egy autón belül van az üzemanyagtartály, vagy ahogy egy kirándulás alkalmával a hátizsákunkban cipeljük az ennivalót meg a vizet. Nem térbeli egymásmellettiiségről és egymáson kívül létről van szó. Mégis: fenomenológiailag jól elkülöníthetjük ezeket a szektorokat és regisztereket egymástól (a különböző energetikai részrendszereket és nagyobb rendszereket), és a mennyiségi oldalukról is viszonylag világos tapasztalatokat szerezhetünk, amikor megfigyeljük, hogy faktuálisan hogyan töltődünk föl, illetve hogyan merülünk ki.

Ugyanakkor ismerünk, illetve megismerhetünk különböző praktikus módokat arra, hogy ezeket az energetikai részrendszereket és nagyobb rendszeregyégeket alakítsuk, hogy edzettebbé váljunk, hogy növeljük ezek befogadóképességét. Ahogy a különböző aktus- és tevékenységmodoknak megfelelő koncentrációkészségünket is képesek vagyunk javítani bizonyos határok között. Úgy találjuk, hogy ezek az energetikai rendszerek mindenekelőtt a megfelelő tevékenységmodok módszertanilag tudatos (bizonyos technikákat és előírásokat követő), rendszeres végzésével, illetve, ezzel szoros összefüggésben, a világgal való meghatározott jellegű, intenzív kommunikációval alakíthatók.

Amit naturalista szempontból, illetve a természetes beállítódásban „táplálkozásnak” nevezünk (akár kiterjesztett, metaforikus értelemben, mint „érzelmi” vagy „szellemi táplálék”),²³ mint energiapótló tevékenységet, az a fenomenológiai redukcióban a különböző fenoménszférák közti meghatározott típusú és jellegű kommunikációként, illetőleg interakcióként jelenik meg. A különböző nagy energiaformák az élet különböző, alapvető típusaival állnak összefüggésben, gyakorlatilag az élet mozgékonyágát biztosító hatóerőként, egyfajta a metaforikus értelemben vett „üzemanyagként” foghatók fel. Így beszélhetünk testi, fizikai energiákról, a testi élet szintjén, érzelmi energiákról az érzelmi élet, s végül szellemi energiákról a szellemi élet szintjén.²⁴

Az érzelmi életünk a testi, vitális életre épül rá; és a vitális mozzanatok intenzíven jelen vannak érzéseinkben, érzelmeinkben, lényegi módon meghatározzák azokat. Az életnek ez a területe hangsúlyosan a társas étellel, az interszubbektivitással fonódik össze. Energiáink

²³ Vö. pl. Máté 4:4. „Nemcsak kenyérrel él az ember”.

²⁴ Bergsonnál és Freudnál jut lényeges szerephez az energia fogalma – azonban, amennyire meg tudom ítélni, még meglehetősen naturalista módon. A fenomenológusok között ismereteim szerint Paul Ricœur foglalkozott elsőként az energia problémájával részletesen és szisztematikusan itt: *La Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et L'involontaire*, Paris: Aubier, 1950.

változásai ezen a téren a társas élet sikeres és kevésbé sikeres fejleményeivel, a harmonikusan működő interakciókkal, kapcsolatokkal, vagy éppen a defektusokkal, döccenőkkel, válságokkal, zsákutcákkal függ össze.

Az érzelem, mint később részletesebben is lesz róla szó, egy sajátos mód, ahogyan magunkat, körülöttünk a többieket és a világ bizonyos eseményeit felfedjük; egy speciális viszonyulási mód, melyet Husserl és Heidegger *hangoltságként* jellemezett,²⁵ és ami valóban egy olyan terminus, mely az érzelmek egyik lényegi aspektusát írja le. A dolgokra, önmagunkra, többiekre való ráhangolódás általános képessége, illetve ezen ráhangolódás konkrét aktusai szintén energiák mozgósítását teszik szükségessé, illetve feltételeznek egy általános, sajátosan az életnek erre területére vonatkozó energetikai részrendszert. Ehhez a rendszerhez is tartozik egy általános állomány, mely persze egyénenként változó kapacitású, ahogy az is, hogy ki mennyire képes mozgósítani érzelmi energiáit és hogyan tudja azokat felhasználni.

Az érzelmi energiák állományát döntően befolyásolják az érzelmi élet terén átélt sikereink és kudarcaink. Persze ezek relatív fogalmak – különböző emberek mást és mást élnek meg sikerként és kudarcként. Ez nagyban összefügg az érzelmi élet területén zajló individuális és kollektív, közösségi normalizációval is. Függ az önértékeléstől, önbecsüléstől, attól, hogy hogyan látjuk magunkat és hogy mit gondolunk arról, hogy mások hogy látnak bennünket, valamint, hogy a többiek véleményét mennyiben és milyen mértékben tartjuk fontosnak önképünk szempontjából. Azt, hogy mit élünk meg sikernek és kudarcnak az érzelmi életünk során, alapvetően meghatározza, hogy egy érzelmileg alapjában véve egészséges vagy sérült emberről van szó. Más a helyzet egy lényegileg empatikus és nyitott személy esetében, mint egy nárcisztikus, önző vagy egyenesen bántalmazó, ragadozó típusú személyiségnél; vagy egy egyszerűen csak magának való, vagy éppen ellenkezőleg: társaságkedvelő embernél. Mások az érzelmi szükségleteik is.

Tehát az érzelmi energiák állománya egyénileg változó, ahogy bizonyos mértékig az is függ az egyes egyénektől, személyiségüktől, lelki alkatuktól, hogy hogyan használják fel ezeket az energiákat, illetve az érzelmi élet, a társas kapcsolatok terén mit élnek meg sikernek és kudarcnak, és ez mennyire érinti őket, hogy mennyire érzékenyek vagy éppen „ütésállóak”. Mindenesetre az, amit sikernek élünk meg, alapvetően képes arra, hogy növelje vagy legalábbis szinten tartsa ezt az állományt, illetőleg, lényegi módon járul hozzá ahhoz, hogy harmonizáljuk viszonyunkat önmagunkhoz, a többi emberhez és a világhoz. Míg a kudarcok csökkentik ezt az

²⁵ Ehhez: Marosán: „Értelem és érzelem. Megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez”. In *Különbség* (18) 2018:131-147.

állományt, és a sorozatos kudarcok képesek arra, hogy kiélessék az embert érzelmileg, és képesek súlyos negatív hatást gyakorolni a többi (fizikai, szellemi) energetikai szektorra a szubjektumon belül.

A szellemi, kreatív energiák az alkotásra, a kreatív munkára vonatkoznak. Ennek a területnek is megvan a maga interszubjektív vonatkozása. Az embernek kapcsolatba kell kerülnie az adott szellemi részterülettel, illetve magának a szellemi szférának az egészével is, hogy szellemileg feltöltődjön, hogy kreatív energiákra tegyen szert; aktívan kell kommunikálnia azokkal, akik az ő területén dolgoznak, tanítanak vagy ahhoz kapcsolódnak; továbbá a szellemi szféra megfelelő tartalmait kell ismernie, tanulmányoznia, befogadnia, hogy maga is hasonló tartalmak előállítására képessé tevő energiákkal teljen meg. További fontos tényező, hogy a szubjektum rendszeresen gyakorolja az adott kreatív, szellemi tevékenységet; ami egy bizonyos tág értelemben az adott szellemi szférával (vagy részszférával) való kommunikációnak, interakciónak felel meg. A rendszeres gyakorlás által az adott energetikai szektor kapacitását is képes megnövelni – több energiát lesz képes mozgósítani és hatékonyabban.

Az adott energetikai szektorok mennyiségi (és minőségi) aspektusa egy sor egyéb tényezőtől is függ – mindazokon túl, amiket felsoroltunk. Megvannak például a maguk *életkori* sajátosságai – különösen fizikai energiáknál érezzük azt, hogy ahogy valaki belép a felnőtt korba, egy idő után ezek elérnek egy hozzávetőleges maximumot (amit persze lehet tovább növelni egy bizonyos határig), és ahogy az ember kezd egyre idősebb lenni, ezek az energiák elkezdenek hanyatlani; a megfelelő szektor befogadóképessége elkezd egyre szűkülni. Optimális esetben az érzelmi energiákat az időskori általános elgyengülés nem érinti, de például a szellemi energiáknál már elő szokott fordulni, hogy idősebb korában valaki kevésbé kreatívabb, mint fiatalon.

2.3A. Érzés, érzelem és hangulat

Az érzelmek a szubjektív élet alapvető összetevőinek mutatkoznak, melyek a filozófusokat kezdettől fogva foglalkoztatták, és amelyek a lelki élet működésére irányuló kortárs filozófiai, pszichológiai és neurológiai kutatásaiban is kiemelt helyet foglalnak el. Ha megnézzük Andrea Scarantino és Ronald de Sousa 2018-as,²⁶ a témával kapcsolatos általános bevezetésnek és áttekintésnek szánt tanulmányát, melyben a fenomenológiát is érintik,²⁷ azt látjuk, hogy az

²⁶ Stanford Encyclopedia of Philosophy: “Emotions”. <https://plato.stanford.edu/entries/emotion/> Utolsó hozzáférés: 2020. augusztus 23.

²⁷ 9.2. Enactivist Theories of Emotions: Emotions as Enactions.

érzelmekek területén rendkívül sok, egymással részben vagy egészben ellentétes pozícióval, értelmezéssel találkozhatunk. Ezen a helyen mindenekelőtt az érzelem fenomenológiai elméleteit tartjuk szem előtt, ezeket tesszük meg irányadónak, és arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az érzelmekkel kapcsolatos fenomenológiai reflexió, ha korlátozottan is, de bizonyos fokú apodiktikus érvényességre, bizonyosságra tarthat igényt.²⁸

Az érzések, érzelmek, hangulatok széles skálája a tudat élete szerves részeként jelenik meg, melynek lényeges szerepet játszanak az ember-lét, valamint – távolabbról nézve – egyáltalán a szubjektivitás konstitúciójában.²⁹ Ezek az érzelmi jelenségek részben egymásra épülnek, különálló szinteket képezve, részben viszont áthatják egymást, és körkörös viszonyba kerülnek egymással.³⁰ A legalsóbb szinten bizonyos primitív *érzésélmények* – ahogy Husserl mondaná: érzésérzetek – folyamatos áramát tapasztaljuk, mely közvetlenül hozzákapcsolódik az éniidegen valóság különböző adottságait és viszonyait prezentáló, megjelenítő hűletikus adottságok áramához, és mindig sajátos megvilágításba helyezi ezt a dolgokat közvetlenül prezentáló áramot, átszínezi és egy nagyon kezdetleges, elemi szinten értelmezi azt. A dolgok, egyes fejlemények pozitív vagy negatív affekciókat váltanak ki belőlünk, a tetszés vagy visszatetszés érzéseit. Ezek a pozitív vagy negatív érzések azután elválaszthatatlanul összekapcsolódnak a dolgokat prezentáló hűletikus adatokkal.³¹

Érdeemes ebből a szempontból közelebből szemügyre vennünk Husserl érzelemelméletét. Husserlnél, mindenekelőtt a *Logikai vizsgálódásokban*,³² ahogy azt az imént mondtuk, a legalsóbb szinten az érzésérzetek vannak; és ezekre épülnek rá a kiforrottabb, letisztultabb, artikuláltak érzelmek, mint *érzelemaktusok*, (Husserlnél „érzésaktusok”). Az érzésaktus vagy a kifejezett érzelem egy olyan intencionális élmény, melyet egy kifejezett tárgyiasító, tárgyra

²⁸ Arra a kérdésre, hogy hogyan lehet egy apodiktikus belátás korlátozott érvényességű, a jelen munka korábbi kötetiben igyekeztünk választ adni. Ezen a helyen elegendőnek tartom megjegyezni, hogy a válasz a „kontextualitás”; az tehát, hogy Husserl szerint még az apodiktikus bizonyosság is kontextushoz kötött (és – tehetjük hozzá önreflexív módon – ennek a speciális kijelentésnek vagy belátásnak az apodiktikus bizonyossága is kontextuális).

Jegyezzük meg: Andrea Scarantino és Ronald de Sousa kiemelik, hogy minden különbség, ellentét ellenére is azok, akik az érzelmekkel foglalkoznak, mégis egyetértenek bizonyos alapvető pontokban. Erre vonatkozólag lásd tanulmányuk Konklúzióját.

²⁹ Az „érzelmekek” címszó alatt összefoglalt problémahalmaz egy egész sor kapcsolódó jelenséget érint: szenvedély, érzület, affekció, affektus, nyugtalanság, felindultság, megindultság, lelkület, izgalom, vágyakozás, törekvés, beállítottság, attitűd, értékelés, stb. Ld. Andrea Scarantino és Ronald de Sousa 2018.

³⁰ Ehhez: Marosán 2018.

³¹ Kapcsolható ehhez James Russell konstruktivista érzelemelmélete, mely szerint egyes élmények aktiválnak, míg mások deaktiválnak, illetőleg egyes élmények kellemes, míg más kellemetlen érzéseket ébresztenek bennünk. Az érzelmeket ezen két tengely mentén rendezte el: aktiváció-deaktiváció, kellemes-kellemetlen. Ld. James A. Russell: “A Circumplex Model of Affect”. In *Journal of Personality and Social Psychology*, 39(6) 1980: 1161–1178.

³² Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984: 401-410.

irányuló másik aktus (észlelés, fantázia, emlékezet vagy gondolkodás) segíti abban, hogy maga is tárgyra vonatkozzon. Felbukkan valamilyen dolog, esemény, megjelenik egy személy, amihez vagy akihez azután érzelmileg viszonyulunk. A kavarodást a *Logikai vizsgálódásokban* az okozza, hogy a szerző nem tisztázza, hogy az érzésérzetek (pl. elemi öröm- vagy bánatérzetek) maguk is tárgyakhoz kapcsolódnak-e vagy sem.

Később ezt igyekeznek pontosítani a részben a *Logikai vizsgálódások* folytatásának szánt *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. nagyszabású, kéziratos művében (1901-1914).³³ Ott a kép világosabbá válik: az érzésérzetek pusztán nem-intencionális adatok, nem alapulnak tárgyas képzeteken, ugyanúgy a teljes élmény nem-intencionális összetevői, mint az érzetek. Az érzésaktusok, illetve az érzelmek teljes jogú intencionális élmények; igaz, nem-objektíváló (a saját jogukon nem tárgyra irányuló) aktusok, amelyek objektíváló (tárgyasító) aktusokon alapulnak. A *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. könyvében az érzésérzetek és az érzésaktusok közé illeszt Husserl egy harmadik jelenséget: a hangulatot (*Stimmung*). A hangulat, értelmezése szerint, egy általános lelkiállapot, mely áthatja az egész tudatfolyamot, és hatással van a tudat minden szintjére. Folyamatosan értelmezi és értékeli számunkra a konkrét fejleményeket, az egyedi, megjelenő dolgokat; a világhoz való általános viszonyulásunkat fejezi ki; azt az általános módot, ahogyan ráhangolódunk a dolgokra. Nem véletlen, hogy Nam-In Lee a heideggeri hangoltság (*Stimmung*) közeli előzményeként tudja értelmezni a hangulat husserli fogalmát.³⁴

Husserlnél tehát a legalsóbb rétegek az elemi, primitív érzésérzetek képezik (örömteli és örömtelen vagy kifejezetten negatív affekciók áramaként, melyek más affekciókat, hűletikus adatokat kísérek, velük elválaszthatatlanul összekapcsolódva), átszínezik a dolgokat, a világot. A középső réteg, a hangulat, a *Tanulmányok a tudat szerkezetéről* c. szövegben érzésérzetek összeszövődéseként jelenik meg, oly módon azonban, hogy hatással van mind az egyes további felbukkanó, illetve beáramló érzésérzetekre, mind az érzelmekre. Az érzelmek pedig az első, ösztönszerű érzés-reakciókat követő, a helyzet letisztultabb affektív, emocionális értékelését, értelmezését jelentik. Ez a három szint Husserlnél állandó és szerves kommunikációt folytat egymással, és ezen affektív élmények és tapasztalatok fátján keresztül látjuk a dolgokat, a világot és egymást. Miként Heideggernél, úgy Husserlnél is az érzelmek alapvető feltáró, értelmező munkát látnak el.

³³ Husserl: *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Springer: New York, 2020.

³⁴ Nam-In Lee: "Edmund Husserl's Phenomenology of Mood". In Natalie Depraz-Dan Zahavi, *Alterity and Facticity*, Dordrecht: Springer, 1998: 103-120.

Az érzelmek áthatják cselekedeteinket, konkrét aktusainkat és általánosabb, napi vagy hosszabb jellegű ténykedésünket is.³⁵ Döntéseinket mindig bizonyos érzések, hangulatok befolyása alatt hozzuk meg. Gyakorlati cselekvés és érzés, érzelem és hangulat között is oda és visszairányuló kommunikáció zajlik: érzések nem csak kiválthatnak bizonyos elhatározásokat és tetteket, de tetteink eredménye is megváltoztathatja érzelmi állapotainkat, attitűdjeinket; akár az elégedettség, az önigazolás, vagy ellenkezőleg: a megbánás, a riadtság módján („Mit tettem?”). A közelebbi vizsgálat tehát mindenütt kölcsönös függőséget és körkörös meghatározottságot tár fel.

Heideggernél a *Lét és időben* a hangulat mint hangoltság az ittlét mint világban-való-lét alaplómódjának számít; egy olyan létmódnak, amely feltárja a dolgokat, az ittlétet önmaga számára, a többieket, a többiekhez való viszonyunkat, illetve magát a világban-való-létet. A hangulat általa adott értelmezésében kifejezésre jut az a lényegi törekvése, hogy általában meghaladja a berögzült filozófiai szembeállításokat. Itt speciálisan a hangulattal vagy érzelemmel kapcsolatban is, amelynek elutasítja mind szubjektivista, mind objektivista felfogását, amikor ezt írja: „A hangulat ránk ront. Nem «kívülről» és nem is «belülről» jön, hanem a világban-benne-lét módjaként ebből magából lép elő”.³⁶ Olyan alaplómódról van szó továbbá, amely Heidegger szerint egyáltalán lehetővé tesz olyasmit, mint az intencionális viszonyulás. „A hangulat már eleve feltárta a világban-benne-létet mint egészt, és csak a hangulat tesz lehetővé egy valamire való irányulást”.³⁷ Van ebben a megfogalmazásban még valami, ami fontos Heidegger hangulat-, illetve érzelemelmélete szempontjából: a hangoltság holisztikus jellege, az tehát, hogy a létezés egészét, annak minden szegmensét áthatja.

A *Lét és idő* után Heidegger hangulatelméletében megjelenik egy további fontos motívum: az interszjektív, kollektív szinten értelmezett hangulat koncepciójának megjelenése az 1934-es *A logika mint a nyelv lényegére irányuló kérdés* c. egyetemi előadás szövegében.³⁸ Heidegger szerint a hangoltság a kollektív létezésnek ugyanúgy kihagyhatatlan, lényegi strukturális komponense, mint az individuálisnak; hangulat vagy hangoltság nélküli kollektív létezésről épp oly kevéssé beszélhetünk, mint individuálisról. Közösségeket bizonyos alapvető hangulatok tartanak hatalmukban, és terelnek egyik vagy másik irányba. „A hangulatok [...]” – mondja Heidegger – „az idő hatalmának alapeseményei”.³⁹ Alapvető hangulatok, egy közösség

³⁵ A félreértések elkerülése véget: ez a bekezdés nem Husserl értelmezése, hanem megint az enyém.

³⁶ Heidegger 2007: 165.

³⁷ Uo.

³⁸ Heidegger: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

³⁹ Heidegger 1998: 130.

általános lelkiállapota, egy bizonyos, az egész népet magával ragadó közhangulat, Heidegger véleménye szerint, új irányt szabhat a történelemnek; a hangulat lényegi történelemformáló erő.

Ezen a ponton újabb kétirányú, körkörös viszonyra lehetünk figyelmesek. Egy kellőképp karizmatikus és lelkes személy hangulata átragadhat a többi emberre is (gondoljunk egy megfelelő szónoki adottságokkal rendelkező politikus vagy közéleti személyiség felszólalására egy népgyűlésen vagy tüntetésen); és ellenkezőleg is: a többség hangulata átragadhat az egyes emberre is. A közös felháborodás, harag vagy éppen öröm vagy lelkesedés magával ragadhat engem is.

Heidegger beszél továbbá kis és nagy hangulatokról is. A kis hangulatok a hétköznapiok állandó kísérői; egyéni életünk többé vagy kevésbé jelentős eseményeihez kapcsolódó pozitív vagy negatív érzések vagy hangulatok. A rossz idő okozta levertség vagy egy jó kávé, egy kellemes beszélgetés, egy váratlan, bensőséges gesztus fölötti öröm. Azonban Heidegger szerint ettől meg kell különböztetnünk a nagy hangulatokat, az igazi alaphangulatokat, melyek élettörténetünk során valóban sorsfordítóak lehetnek, melyekből jelentős gondolatok, tettek, művek születnek; melyek elősegítik ezeket a gondolatokat, tetteket vagy műveket, vagy tudatosítják bennünk ezek alapvető jelentőségét. Ugyanígy a kollektív létezés szintjén is vannak Heidegger szerint ilyen alaphangulatok vagy „nagy hangulatok”, amelyek egy nép számára feltárják, hogy történelmük döntő pontjához érkeztek, illetve segítik a népet abban, hogy bizonyos sorsdöntő, lényegi kollektív elhatározásokat meghozzanak.⁴⁰

Ami az érzelmekben passzivitás és aktivitás viszonyát illeti, érdemes e tekintetben megvizsgálni Sartre és Merleau-Ponty érzelemelméletét. Sartre és Merleau-Ponty Husserl és Heidegger nyomdokain halad abban a vonatkozásban, hogy mindketten holisztikus struktúráként ragadják meg az érzelmeket, melyek átjárják az emberi világban-való-lét egészét. Sartre az *Egy emóció-elmélet vázlat*a c. írásában⁴¹ az érzelmeket *mágikus* tudatmódként ábrázolja, mely közvetlenül jelenvalóvá teszi azt, amire az érzelem irányul, és a szóban forgó tárgyra irányuló érzelem azután az ember egész viselkedését és minden tudati mozzanatát hatalmában tartja. Némileg *intellektualistának* hat Sartre értelmezésének azon motívuma, mely szerint az érzelem egy inaffektív, nem-hatékony tudat- és viselkedésmód, amely mágikusan próbálja tárgyát a szubjektum számára előállítani, vagy éppen eltávolítani, elűzni azt; (pl. amikor elájulunk a félelemtől, akkor az Sartre szerint egy emocionális és mágikus viselkedésmód, hogy a tudat inaktiválásával így helyezzük úgymond biztonságba a

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Vö. Sartre: „Egy emóció-elmélet vázlat”. In *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Fordította: Nagy Géza. Budapest: Gondolat kiadó 1976: 25-93.

szubjektumot).⁴² További, némiképp talán intellektualistának tűnő mozzanat Sartre-nál az, hogy az érzelmeket is *szabadon* választjuk meg. Mint filozófiájának minden más területén, Sartre-nál itt is a szabadság toposza a domináns. Ebben azonban van nála egy ambivalens vonás: noha az érzelmeket mintegy szabad elhatározásból idézzük fel nála, utána mégis úgy viselkedik az érzelem, mint egy szabadjára engedett szellem: hatalmat kap a megidézője fölött. Hatalmában tart bennünket.⁴³ Az ezzel kapcsolatos sartre-i megfontolásokban tetten érhető az, hogy Sartre nagyon szeretne volna kizárni az emberi létezés avagy az önmagáért-való értelmezéséből a *passzivitás* fenoménjét (vagy legalábbis háttérbe szorítani azt); néhol az mégis felszínre tört nála.⁴⁴

A passzivitásnak és aktivitásnak ez a kettős mozgása érhető tetten Merleau-Pontynál is; aki azonban kifejezetten tematizálja az emberi cselekvésben és az érzelemben is benne rejlő passzív mozzanatokot. Merleau-Pontynál az emberi létezés egyik alapvető jellegzetessége, hogy a világban-való-létet passzivitás és aktivitás egymásba szövődése konstituálja, és ez a helyzet nála az érzelmekkel is. *Az észlelés fenomenológiája* c. mű álomba szenderülésre vonatkozó példájára szeretnék itt hivatkozni. Az álomba merülés, Merleau-Ponty szerint, aktív cselekvésmódokkal, egyéni rituálékkal veszi kezdetét. Imitálom az álmot, behunyom a szemem, szuszogok, mintha máris aludnék. Ezzel mintegy álomba bővülöm magam: egy bizonyos ponton az általam felidézett passzivitás hatalmába kerít engem, és tényleg elalszom.⁴⁵ Az érzelmekkel is így van ez: bizonyos aktív cselekvések hatására ébredhetnek fel, de amikor már kifejlődtek, akkor mindenestül az ő befolyásuk, hatalmuk alá kerülök.

Ahogy azt a jelen könyv korábbi részeiből láthattuk azonban passzivitás és aktivitás egymásra vonatkozását jóval szorosabbnak tartjuk a Sartre-nál és Merleau-Pontynál található modellnél. Nézetünk szerint két olyan fenoménről van szó, amelyek kölcsönösen feltételezik, áthatják egymást, és melyek a szubjektivitás legalsóbb rétegeiben sem választhatók el egymástól – miként a legmagasabb rétegekben sem. Úgy véljük, nincs ez másképp az érzelmek esetében sem. A legalsóbb, vitális érzések felébredése és működése is feltételez egyfajta minimális, tág értelemben vett aktivitást, és másfelől a legmagasabb szintű, leginkább letisztult és kiforrott érzésekben – a minden emóció lényegéhez tartozó „tehetetlenségi erőnél” fogva – is érvényesül passzivitás.

⁴² Vö. Marosán: „Az érzelmek mágikus világa. Sartre érzelmelméletéről”. In Ullmann Tamás-Váradai Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty*, Budapest: L’Harmattan kiadó, 2011: 199-207.o.

⁴³ Vö. Marosán 2011b.

⁴⁴ Ehhez: Marosán: „Sartre és a szabadság határai. A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában”. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2016/2 (60. évfolyam): 144-160.

⁴⁵ Merleau-Ponty 2012: 188.

Ami végül az érzelmi élet rétegeinek kölcsönös meghatározottságát illeti, érdemes még kitérnünk Max Scheler rétegződéelméletére. Scheler szerint az érzelmeknek négy alapvető rétege van, és mindegyik réteg egy megfelelő értékszinttel áll korrelációban.⁴⁶ A négy nagy szint a következő: 1) érzéki érzések (pl. egy bizonyos íz, elemi fájdalom- vagy örömrétegek); 2) testérzések vagy vitális érzések (általános egészség, jóllét, vagy éppen betegség, rosszullet, fittség, érezni, hogy energikusak vagyunk, stb.); 3) tisztán lelki érzések (tisztá énérzések; pl. eufória, boldogság, rokonszenv, ellenszenv, szomorúság, stb.); 4) szellemi vagy spirituális érzések (személyiségérzések; melyek pl. a szentség vagy szentségtelenség, az isteni vagy az eszményi tapasztalata alapján ébrednek bennünk, és amelyek önmagunkon túl ragadnak bennünket).⁴⁷ Schelernél azonban nem egy alulról felfelé építkező hierarchiáról van szó, ahol az alsóbb szint létesülése alapozná meg és aktiválná a felsőbb, következő szintet, hanem egy fordított, felülről lefelé ható rendszerről: a legalapvetőbb és legmélyebb szint a szellemi érzések szintje, s ezzel korrelatív módon a személyiség- és spirituális értékek foka, és „*lesugárzódik*” az összes alacsonyabb szintre, áthatja és meghatározza azokat.⁴⁸

Összefoglalóan a következőket mondhatjuk: az érzelmek fenomenológiai elemzése azt mutatja, hogy az érzelmek bizonyos rétegekbe rendeződnek, melyek azonban kölcsönösen meghatározzák és befolyásolják egymást, föntről lefelé éppúgy, mint az ellenkező irányban, alulról fölfelé (ahogy az új beáramló érzéseink megváltoztathatják aktuális hangulatainkat, illetve – magasabb szinten – már kialakult, állandósult érzelmi attitűdjeinket is árnyalják, módosítják, új irányba terelhetik őket). Jelen vannak kognícióink háttérében, éppúgy, mint döntéseinkben, cselekedeteinkben és egész viselkedésünkben. Egész érzelmi „háztartásunk” egyetlen egységes rendszert alkot, melyben minden rész kölcsönösen meghatározza és feltételezi egymást, és éppígy az egész a részeket és a részek az egészt. Az érzelmek továbbá lényegileg befolyásolják a szubjektivitás összes többi egyéb szektorát és működésmódját.

*

2.3B. A vágy. Hiány vagy affirmáció?

Heidegger és Sartre egyetértenek abban, hogy vannak bizonyos alaphangulatok, melyekben maga a lét tárul fel ilyen vagy olyan módon (saját létem, a világ léte, bizonyos helyzetek, dolgok, személyek léte), s amelyeknek ily módon alapvető szerepük van a tág értelemben vett

⁴⁶ Ebben a tekintetben egyébként elmélete összhangban van Husserlével, aki szintén szoros összefüggést feltételezett az érzelmi és az értékkelő, axiológiai aktusok között. (Pl. itt: Husserl 1952).

⁴⁷ Vö. Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. Fordította: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat kiadó, 1979: 500-522.

⁴⁸ Scheler 1979: 156.

megismerésben. Ilyen alaphangulat *a vágy*. A fenomenológiában Sartre volt az egyik szerző, aki központba állította a vágy fenomenóját,⁴⁹ de aligha állíthatjuk, hogy a vágy filozófiai felfedezése vele kezdődött volna. A filozófia történetében a vágy fogalmának mindig is meghatározó szerepe volt, az ókortól napjainkig. Gondoljunk csak Platón *Lakomájára* vagy a *Phaidroszra*, melyben mind a földi, mind az égi vágy a középpontban volt! Ugyanígy döntő szerephez jutott a vágy – mindenekelőtt mint az istenire irányuló vágyakozás – a monoteista teológiákban, elsősorban a középkori *misztikában*. A modernitás beköszöntével pedig főként olyan szerzőknél, mint Spinoza, Hegel, Nietzsche, majd a 20. századi filozófiában (Sartre, Lévinas, Deleuze, Marion), pszichológiában és pszichoanalízisben (Freud, Lacan).⁵⁰ A vágy értelmezésében két markáns megközelítéssel találkozhatunk: az egyik a vágyat hiányként fogja fel (Platón, Sartre), a másik *affirmációként*, önmagával pozitív visszacsatolásban álló, tehát önmagát erősítő és fokozó folyamatként érti meg a vágyat (Spinoza, Nietzsche, Deleuze). Hegelnél pedig, mint látni fogjuk, a két struktúra összekapcsolásával találkozhatunk.

Az alábbi szekcióban mindenekelőtt a következő kérdésekre keresünk válaszokat: mi az a vágy struktúrájában, ami a fentebbi, első pillantásra egymással ellentétesnek tűnő és egymást kizárni látszó olvasatoknak alapot ad, illetve mi az, ami ezeket az olvasatokat felkínálja? Miben áll a vágy kognitív (a megismerésben szerepet játszó) és egzisztenciális jelentősége? Ezzel összefüggő kérdés az is, hogy a vágy mint alaphangulat⁵¹ hogyan befolyásolja a létezés „alsóbb” és „felsőbb” regisztereit, tehát az egészen elemi vitális szférát és a legmagasabb intellektuális, spirituális és interszubjektív szférákat.

A vággal kapcsolatban ugyanazt elmondhatjuk, mint korábban az ösztönről: a filozófiatörténetben végighúzódik az „égi” és „földi” vágy közti különbségtétel, Platontól egészen napjainkig, úgy is mint (*par excellence*) vágy és mint szükséglet közti különbség. Platón kapcsán leginkább arra szokás emlékezni – *A lakomából* –, hogy Erósz híján van jósnak és a szépségnek, ezért is törekszik ezekre. Nem éppen gonosz és csúf, hanem a végletek között helyezkedik el félúton, mint akinek lényegéhez tartozik az örökös köztes-lét, az állandó úton-lét. Éppígy – Diotíma elbeszélése szerint – Erósz félúton van halandók és halhatatlanok között, mint *daimón*. Ez a leírás egyértelműen a vágnak hiányként történő értelmezései közé tartozik. Ugyanakkor a *Phaidroszban*, olvasatom szerint, tetten érhető a

⁴⁹ Mindenekelőtt *A lét és a semmiben*. Ehhez ld. még: Tengelyi 2007: 225-236.

⁵⁰ Ld. Tengelyi 1998: 313-330, uő. 2007: 225-236. Ki szeretném említeni ebben a kontextusban Szabó Zsigmond csodálatos, megvilágító erejű tanulmányát: „A libidó antinómiája”. In uő.: *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest: L'Harmattan kiadó, 2012: 109-132.

⁵¹ Amennyiben alaphangulat. Az is teljesen legitim kérdés, hogy valóban alaphangulat-e a vágy, és mi teszi azt alaphangulattá, amennyiben így van?

vágnak az önmagát erősítő, elmélyítő és felfokozó jellege is, az istenek által küldött a halandókra bocsátott elragadtatottság, a *mania* hatását tárgyalva, amely önmagunkon túl visz bennünket, az égi világ felé, működése közben kiteljesedve és egyre erősödve.

Arisztotelésznél egyfelől ott vannak azok a döntően az állati létmódhoz tartozónak ítélt ösztönök, amelyekben szerintem uralkodnunk kell ahhoz, hogy erényes életet élhessünk. Másfelől azonban ott van a tudásvágy, amely Arisztotelész szerint az emberi létezés lényegét konstituálja, amelynek igazából embervoltunkat köszönhetjük. A középkori keresztény teológiákban ott van az egyik oldalon a bűnbeeséssel keletkező, Ádámtól és Évától örökölt bűnös hajlam, a földi vágyak, másfelől az égi vagy mennyei szféra felé irányító szeretet, az Istennel való misztikus egyesülésre ösztökélő égi vágy is. A modernitás szekularizált antropológiájában szintén megtaláljuk ezt a kettősséget. Hobbes-nál (*Leviatán*) az embert alapvetően három erő mozgatja: a fájdalom elkerülésének ösztöne, az örömszerzés ösztöne és végül a becsvágy, amelyből Hobbes a szellemi motivációkat eredezteti. Spinoza antropológiája jóval derűsebb és optimistább, mint Hobbes-szé. Nála a becsvágy is igazából olyan szenvedély, mely hatóképességünket, a *conatus*-t csökkenti, és ezzel szemben megvan bennünk az a nagyszerű vágy, hogy „jót tegyünk másokkal” és hogy „az ész vezetése szerint” éljünk, ami Spinozánál valóban alkalmas arra, hogy növelje cselekvőképességünket.⁵²

Spinoza szerint a vágyak kétféleképpen is megnyilvánulnak, illetve – Tengelyi László megfogalmazásával – magában a vágyban egy *hasadáseseménnyel* találkozhatunk.⁵³ A vágy megnyilvánulhat mint *passio*, mint szenvedély, és úgy is, mint *actio*, mint cselekvés. A *passió*-ban, illetve szenvedélyben a vágy egy inadekvát ideának van alávetve, és ez a típusú vágy alapvetően *önállótlan* teszi az embert. Az *actió*-ként, cselekvésként működő vágyban ezzel szemben az ember egy adekvát ideát követ, és ekkor az ember valóban cselekvő és önálló lény. Ez az utóbbi vágy az, amely képes növelni az ember cselekvőképességét és hatóerejét, amely működése közben folyamatosan önmagát erősíti és fokozza a végletekig. Nézetem szerint ebben a spinozai megkülönböztetésben továbbra is a földi és égi vágy közti különbségtétel él tovább; melynek nyomai még a vágy 20. századi felfogásaiban is jelen lesznek.

Kantnál a vágy teljesen a heterogenitás szférájába tartozik, mellyel szemben áll az ész autonómiája.⁵⁴ Úgy vélem, aki először igazán a proto-fenomenológus szemével vizsgálja meg a témát, az Hegel, aki *A szellem fenomenológiájának* az öntudatról szóló részében olyan

⁵² Vö. Spinoza: *Etika*. Fordította: Szemere Samu. Budapest: Magyar Helikon kiadó, 1969: 230sk. Ld. még: Tengelyi 1998:335.

⁵³ Tengelyi 1998: 331-343.

⁵⁴ Vö. Tengelyi 1998: 314.

megállapításokat tesz a vágyról, melyek a 20. század filozófiájában is erőteljesen fogja éreztetni a hatását; mégpedig olyan szerzőknél is, akikről az ember elsöre ezt kevéssé gyanítaná, mint például a Hegelt talán legfőbb ellenlábásának tekintő Lévinasnál. A vágy először úgy jelenik meg Hegelnél, mint nyers szükséglet, amelyet ki kell elégíteni. A tárgyat a vágyakozásban az öntudat önállónak tapasztalja, amelytől függ, amelyet meg kell szerezni és el kell sajátítani. Az elsajátításban (elfogyasztjuk az ételt) felszámolja a tárgy önállóságát, ugyanakkor a kielégülésben újratertjük magát a vágyat, a szükségletet is.⁵⁵ Ez Hegelnél *a rossz végtelen*: egy önmagába záródó kör, amely nem vezet semmi radikálisan újhoz. Radikális újdonság akkor keletkezik az öntudat mozgásában, amikor az öntudat elkezd valami hozzá hasonlóra vágyakozni: *egy másik öntudatra*. A folyamatos szükségletkielégítésben, mondja Hegel, az öntudat soha nem találhat nyugvópontra, végső kielégülésre. Ahhoz egy másik öntudat kell, aki elismeri őt öntudatként. „Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését” – mondja Hegel.⁵⁶ Az öntudat egy másik öntudat vágyára vágyik, arra, hogy a másik öntudat órá vágyjon, elismerje önálló öntudatként. Az egymásra irányuló és egymásba hatoló vágyakból jön létre Hegel szerint egy olyan önmagát folyamatosan erősítő, igenlő és fokozó mozgás, mely állandóan eszkalálódik, és amely igazából elindítja a szellem Odüsszeiáját. Ez a jó végtelen Hegel szerint, egy felfelé irányuló spirális mozgás, mely képes állandóan újdonsághoz vezetni, mely folyamatosan termeli az újdonságot. Ez egy valóban önmagát affirmáló és fokozó mozgás.⁵⁷

A szükséglet hiánystruktúra, a másik elismerésére és vágyakozására irányuló vágy pedig önmagát igenlő és affirmáló erő. Így kapcsolja össze Hegel a vágy kétféle értelmét és felfogását egyetlen struktúrában. Hiány és afirmáció: a vágy színe és visszája. Értelmezésem szerint ez a kétféle strukturális elem újfent, itt is egymásba játszik. A Másikra irányuló vágyakozásban elemi erővel tör felszínre a Másik távolléte, hiánya. Ugyanakkor a szükségletet is ezer új módon lehet kielégíteni, úgy, hogy abban a tárgy újabb és újabb arcát mutatja meg. A szükségletkielégítésben működő vágy is képes magát a végletekig, sőt a határokon is túlmenően fokozni.

Schopenhauernél a vágy az akarat talán legfontosabb jellemzője. Minden vágyunkban maga az akarat vágyakozik, s ez a vágy az akaratban a minden áron való élni akarásra irányul, arra, hogy életünket fenntartsuk és fokozzuk. *A művészetben ezzel az akarattal fordulunk*

⁵⁵ Hegel 1973: 99-100. Csikós Ella 2008: 75-76.

⁵⁶ Hegel 1973: 100.

⁵⁷ Ezzel kapcsolatban: Marosán: „A végtelenség vágya. A ‘vágy’ fogalma Hegel ‘A szellem fenomenológiája’ c. művében”. In *Különbség* filozófiai folyóirat, Szeged. 2012: 97-126.o.

szembe, meghaladjuk benne az akaratot, melyet Schopenhauer szerint végső soron csak az aszkétizmussal fogunk tudni kioltani. Nietzsche ezen a ponton tovább lép Schopenhauer vágy- és akaratfelfogásán. Nietzsche-nél az akarat, a vágy is az élet pozitív oldalának megnyilvánulása; életigenlésként, önmagukat megerősítő és fokozó erőkként fejtik ki hatásukat. A vágy nála tiszta affirmáció. Csakhogy az érett Nietzsche-nél a művészet is a vágy kiélése, értő megformálása. A művészet nála nem kontempláció, álomba szenderülés, mint Schopenhauer-nél, hanem a vágyteljesítés, a működés egy magasabb szintje; szintén az élet önmagát igenlő és felfokozó hatalmának manifesztációja. Freud majd részben ehhez a két a szerzőhöz fog kapcsolódni saját tudattalan- és vágykonceptiójának kidolgozása során.

A vágy huszadik századi értelmezői ezekhez a koncepciókhoz, illetve tradíciókhoz fognak csatlakozni. Sartre-nál és Lévinasnál a vágy mindenekelőtt a Másikra irányul; az interszubbektivitás dimenziójában értelmezendő, miként Hegelnél is. De náluk a vágy elsősorban hiány és transzcendencia. Sartre-nál léthiány; nála a vágyban elsősorban az önmagáért-való semmis és semmítő volta tárul föl. Sartre, aki explicite és pozitív módon is kapcsolódik Hegelhez, a vágyat a Másik iránti vágyakozásként írja le, amelynek azonban nincsen fölfelé irányuló mozgása, pozitív beteljesülése, mint Hegelnél. *A lét és a semmiben* a Másikért-való „körtánca” egy önmagába záródó logikai kört ír le, amelyben egyik mozzanat sem magasabb rendű a másiknál. Nincs előrébb jutás, sem boldog befejezés – csak folyton mardosó, kielégíthetetlen vágy, az önmagáért-való és a Másikért-való lehetetlen fúziója iránt.

Lévinasnál nincsenek olyan „háborús állapotok”, mint Sartre-nál – jóllehet, a vágy (mely Lévinasnál is egy központi gondolat) nála is hiányként és transzcendenciaként mutatkozik meg, ami túlvisz bennünket önmagunkon; túlhajt az „ugyanaz azonosságán” a „Másik mássága” vagy a „teljesen más” felé. Lévinas szembeállítja a vágyat a szükséggel (ez egy hegeli motívum – jóllehet nála egyébként Hegel a nagy ellenfél). A szükség az „ugyanaz azonosságán” belül tart bennünket. A vágyban a Másik végtelensége ad hírt magáról, a Másik arca az, ami felkelti bennünk a metafizikai vágyat. Noha a vágyban a Másiknak való eredeti kitettségünk tapasztalatával szembesülünk, a Másikhoz való viszony, amennyiben autentikusan fogjuk fel, Lévinasnál mégis egy alapvetően *békés* jellegű kapcsolat. Mindig úton vagyunk a Másik felé (a Másik a végtelenül távoli lény); de ez az úton-lét akkor autentikus (a vágy akkor normális és nem torz), ha a Másikat engedjük lenni, ahogyan az lenni szeretne, és nem akarjuk birtokolni, nem akarunk uralkodni felette.

Gilles Deleuze ezzel szemben egy másik tradícióhoz, értelmezési vonulathoz kapcsolódott. A vágy nála úgy jelenik meg, mint immanencia és affirmáció. Ennek során mindenekelőtt Spinozára, Nietzsche-re és Bergsonra támaszkodik. Deleuze a világot erőcentrumok harcaként

mutatja be; és a vágy önmagát fokozó erőhatásként nyilvánul meg az emberben, illetve általában az érzőlényekben. A vágy emberi megnyilvánulásait Deleuze egy társadalom-, illetve, közelebbről, kapitalizmuskritikába ágyazza bele. A vágy önteremtő, kreatív, és az ember lényegi képessége – mondja. Azonban a polgári társadalom, a tőkés termelési rend, lefojtja az emberben a vágyat. Megpróbálja azt külső hatalmi érdekeknek megfelelően kialakított mederbe terelni. A modern pszichológia és pszichiátria, állítja Deleuze és Guattari az *Anti-Ödipuszban*, ennek intézményeként működik: kezelhetővé, társadalmi elvárásoknak megfelelően illedelmessé alakítani a vágyat azokban az emberekben, akikben a vágy „rakoncátlankodik”.⁵⁸ A feladat azonban, meggyőződésük szerint, az lenne, hogy mindenki felszabadítsák a vágyat, és engedjék, hogy a vágy a maga módján fokozza magát a végletekig.

A közelebbi fenomenológiai vizsgálat azt mutatja, hogy a két struktúra (hiány és afirmáció) nem zárja ki egymást, hanem komplementer módon összetartoznak. A vágy nem csupán a vágyteljesítés, önmagát valóban affirmálni és folyamatosan fokozni képes folyamata, és nem is csak vágytermelés, hanem vágyakozás valamire, amit el kell érünk, amivel nem vagyunk teljesen egyek. A vágnak célja van; benne megmutatkozik valami túlsó vagy transzcendens. Van egy cél, amely hajtja a vágy mozgását, ami motiválja a vágyat; egy cél, ami még nem közvetlenül itt van, hanem ott; vagy talán egyenesen elérhetetlen. Ugyanakkor mozgása során vagy a kielégülés, a vágyteljesítés során a vágy képes önmagát fokozni, erősíteni, elmélyíteni. A vágy a mozgásban – akár a pusztá vágyakozásban, akár a vágyteljesítő képzetekben vagy a tényleges kielégülésben – képes újabb, mélyebb, erőteljesebb, alkalmasint szofisztikáltabb, összetettebb formákat öltetni.

2.4. Tudattalan

A tudattalan problémája egyike a kortárs fenomenológia – és általában a kortárs filozófia – legintenzívebben vizsgált kérdéseinek. A jelen kötet kontextusában mindenekelőtt a konkrét cselekvés – és persze tapasztalat – tudatos és tudattalan feltételeinek szempontjából releváns a számunkra. Látni lehet azonban, hogy ismét egy olyan kérdéssel van dolgunk, amelynek gyökerei mélyen a filozófiatörténet korábbi korszakaiba nyúlnak vissza. Legkésőbb a modernitás kezdeteinél világosan artikulálódott a probléma. Noha a modern, döntően a kartézianus paradigma hatálya alá tartozónak gondolt filozófiát éppen azzal szokták vádolni, hogy a tudattalan fel sem vetődött ott, és ez a kérdéskör, mint néhányan vélik, először igazából a romantikában jelent meg, ez az elképzelés azonban távolról sem felel meg a tényeknek. A 17.

⁵⁸ Gilles Deleuze és Félix Guattari: *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.

században már létezett a tudattalan mentális tartalmakra vonatkozó felfogások hagyománya. Amikor a 20. században, mindenekelőtt a freudi pszichoanalízissel, ez a problémakör a szélesebb filozófiai érdeklődés és általában a köztudat homlokterébe került, akkor ez a terület már több évszázados, rendkívül gazdag tradícióval rendelkezett.

A „kartézianus elme” már születése pillanatában sem rendelkezett azzal az áttetszőséggel, amelyet később neki tulajdonítottak. Descartes már akkor tisztában volt a tudattalan fenoménjével, amikor nekilátott kidolgozni a „gondolkodó szubsztanciára” vonatkozó elképzeléseit. Egy levélben a szerelem érzését potenciálisan motiváló tudattalan indokokról ír.⁵⁹ Hobbesnál szintén nem tudatosuló képzetekről, imaginációkról esik szó.⁶⁰ Spinozánál beszélhetünk az emberi cselekvés nem tudatos mozgatórugóiról, homályos, kevésbé tudatosított ideákról.⁶¹ Amikor Leibniz elkezd beszélni „apró észleletekről”, a tudatosság szintjét el nem érő tapasztalatokról, akkor ennek a gondolatkörnek már kialakult hagyománya van.

Viszont kétségkívül jogos azt állítani, hogy a tudattalan jelensége a romantika korában került a filozófiai diskurzus középpontjába. A romantika, mint a Felvilágosodás alapvető eszményeit – vagy legalábbis egyik-másik lényegi koncepcióját – megkérdőjelező, azokkal szembeforduló áramlat, a racionális gondolat és attitűd egyeduralmával szembeni szkepszis jegyében kezdett el foglalkozni egyre intenzívebben a tudattalan jelenségeivel. A romantika idején a tudattalan úgy is megjelent mint ösztönös cselekvés és alkotás, és úgy is, mint konkrétan tudattalan, nem tudatosuló képzetek tartománya. Így például a romantikában nézetem szerint minimum társutasnak számító Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* c. művében végig öntudatos és öntudatlan természet dialektikájának különböző pontjait és megvalósulási formáit tárgyalja, hogy a mű végén eljusson ahhoz a következtetéshez, mely szerint a filozófiának vissza kell térnie oda, ahonnan vétetett: a mítosz és a poézis óceánjába.⁶²

A részben a romantikával – Schopenhauerrel – párhuzamosan jelentkező, részben a romantikából kinövő életfilozófiai áramlatoknál a tudattalan végig egy fontos téma maradt;

⁵⁹ Vö. Matthew C. Eshleman: “The Cartesian Unconscious”. In *History of Philosophy Quarterly* 2007 (24): 169-187. Ld. továbbá: Henri F. Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books, 1970: 523.

⁶⁰ Ehhez különösen: Boros Gábor: „Hobbes az imaginációról”. In Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Kiss Andrea-Laura, Bognár László: *Imagináció a filozófiában. Hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*. Budapest: L’Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2016: (különösen) 49skk.

⁶¹ Úgy vélem, a spinozai szövegek alapján ennek a kijelentésnek akkor is van bizonyos létjogosultsága, ha ezt a kérdést – hogy van-e tudattalan tudat Spinozánál – heves viták övezik. Vö. Oberto Marrama: “Consciousness, ideas of ideas and animation in Spinoza’s Ethics”. In *British Journal for the History of Philosophy* 2017, vol. 25, No. 3: 506–525.

⁶² Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest: Gondolat kiadó, 1983. Fordította: Endreffy Zoltán.

Schopenhauertól kezdve, Eduard von Hartmannon és Nietzschén át, Begsonig, Ludwig Klagesig, és a tudattalan 20. századi filozófusaiig, illetve a részben pontosan ezekből a tendenciákból kibontakozó modern pszichológiáig és pszichoanalízisig.⁶³ Ezek a koncepciók a modernitás és speciálisan a felvilágosodás mechanisztikus szemléletmódjával szemben az előtérbe emelt dinamikus *életfogalom* közelebbi elemzéseiből és részletezéseiből fejlődtek ki. Ezen megközelítésmódok szerint a valóság legalapvetőbb karaktere az *elevenség*, illetve a dolgokat összekötő és a dolgokon keresztül mindenkor megnyilvánuló *élet*. Minden élőlényt, minden szubjektumot ez az eredeti erő tart működésben és mozgásban. Ez az életfogalom náluk – a romantika, majd az életfilozófia gondolkodóinál – a transzparensnek gondolt kartéziánus tudat kritikájának is számított. Az élet alsóbb rétegeit náluk homályos, át nem világított, a reflexió számára csak korlátozottan, illetve adott esetben csak közvetetten hozzáférhető ösztönök és képzetek alkották. Ez jelentette náluk egyszersmind a *tudattalan* tartományát.

A romantika gondolkodói és társutasai közül az élet fogalmát sokan pozitívan ragadták meg, mint alkotó, építő életet. Nézetem szerint alapvetően ez a helyzet például a fiatal Hegelnél, Schellingnél és Hölderlinnél. Az életfilozófusok közül sokaknál azonban éppen az élet sötétebb, romboló, agresszívabb oldala volt a hangsúlyos – ők a vetélkedés, az agresszió, illetve a cseppet sem békés formában megnyilvánuló szexualitás módján megnyilvánuló életet helyezték a középpontba. Ez volt a helyzet Schopenhauernél, Nietzschénél, Eduard von Hartmannál – és az ő nyomukban a pszichoanalitikus elméletet kidolgozó Freudnál, akinél helyenként nem kevésbé sötét emberképpel találkozunk, mint az előbbieknél.

A kultúra, ezen életfilozófiai megközelítés hangadóit szerint, épp úgy jelent meg, mint egy szabályozó rendszer, mely még a kultúra előtti ember ezen vad, a társadalmat leromboló ösztöneit és tendenciáit megfékezte, artikulált, a hosszútávú és kevésbé erőszakos együttélést elősegítő mederbe terelte. Az együttélést gyengítő, vagy egyenesen szétromboló viselkedést kezdetben brutális büntetésekkel torolták meg, később a kulturális normák belsővé váltak, belső szabályozó rendszerként működtek. Ennek során az antiszociálisnak ítélt viselkedés háttérben álló, alkalmasint ösztönszerűen felmerülő képzetek és késztetések a tudatosság felszíne alá süllyedtek, létrejött, illetve elmélyült a kultúra révén egy mélységi dimenzió.⁶⁴ Ezek a fejtegetések persze a maguk korában inkább spekulatívak voltak, mint konkrét empirikus adatok kellőképp nagy tömegével megtámogatott, tudományos igényű kijelentések. Azóta

⁶³ Ehhez: Marosán: „A romantikus életfogalom recepciója a német életfilozófiában”. In *Filológiai Közöny* 2020.

⁶⁴ Ehhez: Schwendner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011: 19-45.

Továbbá: Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap kiadó, 1996. Fordította: Romhányi Török Gábor.

azonban a tudattalannal kapcsolatos pszichológiai és pszichoanalitikus kutatások helyenként visszaigazolták az arra vonatkozó elképzeléseket, hogy a kultúra komoly szerepet játszott az emberi értelemben vett tudattalan kialakulásában, és hogy a kultúra részben pontosan olyan szabályozó rendszerként jött létre, amilyenként még inkább spekulatíván gondoltak rá a 19. században az imént említett teoretikusok.

A tudattalanra vonatkozó konkrét empirikus, egyre növekvő mennyiségű dokumentált adaton és kísérleten nyugvó kutatások a huszadik században kezdődtek el. Lehet és kell vitatni Freud, majd Jung, és követőik, kollégáik elméleteinek bizonyos részleteit, illetve akár az általános struktúra egészét is, de tény, hogy ebben korban és részben bizonyosan velük indultak el olyan vizsgálódások, amelyek révén egyre többet megtudhattunk a tudattalan szerkezetéről és specifikus működési mechanizmusairól, ahogy az is tény marad, hogy Freud és Jung megtermékenyítőleg hatott nem csak az egész 20. és 21. századi pszichológiára, hanem a pszichológián kívül egy sor humántudományos területre, sőt, a művészetekre is intenzív hatást gyakorolt.

Az tehát, hogy a tudatosság kérge alatt mentális tartalmak és összetett folyamatok sokasága húzódik meg, sőt, hogy igazából tudattalan jelenti a lelkiélet mélységi rétegét, mellyel szemben a tudatosság csupán a felszín jelenti, Freudék korára már evidenciának számított – legalábbis amikor Freud és tanítványai felléptek, a tudattalannak már széles körben elterjedt, számos különböző formában megtalálható koncepciói léteztek.⁶⁵ Viszont ekkor indulnak el olyan kutatások, módszertanilag is tudatos szisztematikus tudományos vizsgálódások, melyek során elkezdik rendszeresen összegyűjteni a különböző, a téma szempontjából releváns eseteket, dokumentálják, elemzik őket, és ennek alapján próbálnak következtetni a tudattalan természetére, szerkezetére, valamint vele kapcsolatban felállítani különböző hipotéziseket. Ezek a vizsgálatok elég jól megerősítették azt az irányadó elképzelést, mely szerint a kultúra kialakulása döntő befolyást gyakorolt a specifikusan emberi jellegű tudattalan fejlődésére és formálódására; hogy a tudatban valóban jelen vannak olyan elhárító és védekező mechanizmusok, mely az én integritását fenyegető gondolatokat, késztetéseket, tapasztalatokat, a traumák emlékeit a tudatosság felszíne alá szorítják.

Freud, Jung és a követői alapvetően a tudattalan – és vele összefüggésben a tudatos – naturalista elméleteit alkották meg; döntően a természettudományos vizsgálódások horizontján mozogtak. Freud bevallottan és explicit módon a tudattalan természettudományos elméletét

⁶⁵ Ehhez: Ullmann: „Hogyan működik a tudattalan?”. In *Working Papers in Philosophy* 2017/2.

Hyperlink: https://fi.btk.mta.hu/images/2017_02_ullmann_tamas_hogyan_mukodik_a_tudattalan.pdf (Utolsó letöltés ideje: 2020. szeptember 6.).

szerette volna megalkotni.⁶⁶ Jung Freudnál lényegesen nyitottabb volt a spirituális motívumokra, általában a spiritualitásra,⁶⁷ de Jung is jellemzően a természettudományos módszerhez és szemlélethez szeretett ragaszkodni. A tudattalan értelmezésében Freudnál inkább a *biológiai meghatározottság* motívuma, az elfojtott ösztönkésztetésekből eredő képzetek és az elfojtó mechanizmusokat érvényesítő cenzúra, illetve felettes én terminusaiban kifejtett tudattalan-fogalom volt a meghatározó. Jungnál ezzel szemben inkább a tudattalan kulturális és kollektív aspektusa, a generációkon átöröklődő, és az egyéni tudat mélyére süllyedő, s ezen keresztül az egyéni életet mégis folyamatosan meghatározó szimbólumok és archetípusok rendszereként működő tudattalan eszméje volt a hangsúlyos. Igaz ugyan, hogy Freudnál nem csupán jelen van a tudattalan kulturális és kollektív oldala, mint Jungnál, hogy tehát a kollektív tudattalan nem Jung kizárólagos felfedezése; gondoljunk csak a „felettes én” freudi fogalmára, mely nem más, mint pontosan a tudattalan szociokulturális vonatkozása! De a kollektív tudattalan koncepcióját módszertanilag tudatosan, kellően szisztematikusan és részletgazdagon Jung dolgozta ki; egy egész életművet építve e gondolat köré. Freudnál a tudattalan individuális modellje volt a középpontban.

Akár individuálisan, akár kollektív módon ragadták meg és írták le a tudattalant, az elméletet mindenképpen a természettudományos világszemlélet keretei között helyezték el – mind Freud, mind Jung, és követőinek jelentős többsége. Ily módon egy alapvetően naturalista elméletről volt szó náluk. A husserli megközelítés ezzel szemben egy kifejezetten anti-naturalista felfogást szeretne nyújtani, a tudattalan *transzcendentális* értelmezésével, melyet leválasztunk minden naturalista interpretációról és vonatkozásról, és melyet a radikális immanencia síkjára helyezünk.⁶⁸

Ahogy e munka korábbi kötetében utaltunk rá, Husserlnél a tudattalan jelen volt egyfelől úgy, mint a feledés mélyére lesüllyedt, ily módon tudattalanná vált képzetek rezervoárja, illetve mint a passzív szintézisek tartománya.⁶⁹ Husserlnél azonban nem csak ily módon volt jelen a tudattalan, hanem – másfelől – a pszichoanalízis felfogásához közeleső formában is,⁷⁰ melyet az *ösztön* husserli fogalmából kiindulva érthetünk meg közelebbről. Arról van szó, hogy Husserl szerint az ösztön alapvető szerepet játszik az identitás különböző rétegeinek konstitúciójában: így a döntően biológiailag meghatározott, mindenekelőtt a fizikai értelemben

⁶⁶ Ehhez: Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza. (Tanulmányok és esszék a pszichoanalitikus antropológiáról és beszédmódról)*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem—L'Harmattan kiadó, 2014.

⁶⁷ Ld. pl.: Szummer Csaba: „Éj anyánk: Jung völkisch miszticizmusáról”. In *Múlt és Jövő*, 2013/4 (24): 90-108.

⁶⁸ Ehhez: Marosán: „Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán”. In *Magyar Filozófiai Szemle*, 2020.

⁶⁹ Marosán 2020a: 106-113.

⁷⁰ Marosán 2020c.

vett (fenomenológiai tekintetben: a testi önkonstitúció szintjén értett) létezés fenntartásában. Husserlnél azonban vannak kulturális, spirituális ösztönök is, melyek a létezés szociális, kulturális konstitúciójáért felelnek, vagy legalábbis ezen, magasabb szinten artikulálódó identitás konstitúciójában töltenek be nélkülözhetetlen funkciót. A társadalmi térben időről-időre előfordulhatnak és elő is fordulnak olyan fejlemények, melyek során az önkonstitúció különböző, az ösztönintencionalitás eltérő fokaihoz tartozó szintjei ellentmondásba kerülnek egymással, és ilyenkor bizonyos ösztönkésztetéseket, és az általuk eredményezett képzeteket a szubjektum a tudatosság felszíne alá szorít vissza. A különböző szintű önkonstitúciós módok közti összeütközésekből fenomenológiai módon értett traumák, törések jöhetnek létre a transzcendentális értelemben megragadott szubjektumban.

A vágy és a realitás közti hasadás a fenomenológia, az immanencia síkján ugyanúgy – Husserl szemszögéből pontosabban és megalapozottabban – értelmezhető, mint a naturalisztikus módon kifejtett pszichoanalízisben, mint Freudnál, Jungnál és követőiknél. Mivel Husserlnél az önkonstitúció végső soron egy interszubjektív közösségbe csatornáz be minket, mely önmagát egy világgal korrelációban konstituálja, bizonyos módon történeti, kollektív világban-benne-létként, ezért – a jungi pszichoanalízis kollektív tudattalanjára utalva – Husserlnél is beszélhetünk kollektív képzetekről és traumákról, melyek nemzedékről-nemzedékre öröklődnek, az interszubjektív, az intra- és intergenerációs kommunikáció révén.

Tudatos és tudattalan egymásra vonatkoztatott értelmezésében ugyanazzal a cirkularitással találkozhatunk, mint a lelki, illetve szellemi élet minden más területén. A két fogalmat és jelenségterületet csak egymásra vonatkoztatva tudjuk értelmezni, a két fogalom egymásból nyeri értelmét, a két fenoménszféra egymással elválaszthatatlan összefüggésben jelenhet csak meg. Megkockáztatható (és erre egy fenomenológiai mélységi elemzés is fényt deríthet), hogy tudatos és tudattalan egymással strukturális összefüggésben jött létre *az érzékenység és az ingerlékenység* egy olyan kezdetleges formájából, mely megelőzte mindkét jelenségszférát, és mindkettőnek kezdeteként és eredeteként szolgált, és amit *proto-tudatnak* is nevezhetünk.

Tudatos és tudattalan viszonyát tekintve azt találjuk, hogy a kettő között folyamatos kommunikáció zajlik, és a kettő kölcsönösen feltételezi egymást. Szigorú értelemben vett tudattalan csak egy tudatos visszajaként és mélységi dimenziójaként jelenhet meg, tudatos pedig hasonlóképpen csak tudattalan struktúrák és tartalmak hátterén tud felbukkanni. A tudatos tartalmak folyamatosan átkerülnek a tudattalanba, illetve a kifejezett, tudatos és figyelmes észlelés felszíne alatt olyan módon is kapcsolatban vagyunk a világgal, melynek

tartalmai nem is tudatosulnak (beszélhetünk tudattalan tapasztalatokról);⁷¹ másfelől pedig a tudattalan tartalmak különböző módokon állandóan kifejeződnek tudatos tapasztalatainkban, gondolatainkban és cselekedeteinkben. A tudattalan tartalmak, mint arra már Freud is ráirányította a figyelmet,⁷² többek között álmokban, *szimbólumok* formájában is kifejezésre jutnak – szimbólumok módján, melyek már maguk is kulturális képződmények.⁷³

A tudattalan a cselekvés során is végig jelen van, minden egyes cselekedetünkben. Gondolhatunk itt arra, hogy bizonyos – alkalmasint egészen komplex – cselekvéssorokat teljesen anélkül végzünk el, hogy akár a legcsekélyebb figyelmet is fordítanánk rá. De az előre eltervezett, tudatosan megfontolt és szándékosan irányított cselekedeteinket is kisiklathatják tudattalan motívumok, mechanizmusok; illetve tudatos döntéseinkre is mindig hatással van a tudattalan szférája. A testi, fiziológiai és tudattalan hatások azonosításából sokan érvet kovácsoltak a szabad akarat ellen, mondván, döntéseinket egészében véve a tudattalan birodalma határozza meg, tudatos döntéseink maguk sem mások, mint a tudattalan sajátos kifejeződési módjai.⁷⁴ Ez azonban nem szükségszerűen van így.

A mentális szféra, ahogy láttuk, eleve lényegileg egy tudattalan és tudatos részszténa együtteseként jelenik meg.⁷⁵ A szabadság a tudatos döntések autonómiájában áll. A tudatos csak a tudattalannal összefüggésben tud megjelenni. A tudattalan semmiképp sem iktatja ki a szabadságot, hanem lehetővé teszi azt, és a szabadság – mint szabad, tudatos döntés – maga is feltételezi a tudattalant.⁷⁶ A tudattalan artikulálja a tudatos autonómia mozgásterét, kialakítja annak sajátos struktúráját, és nem számolja fel az autonómiát. Csak a tudattalan által születhet meg emberi autonómia. A tudatosság csak a tudatalatti mélységi életének felszínén tud megjelenni; tudatos döntéseinket viszont nem tudatalatti mechanizmusok hozzák meg helyettünk, hanem mi magunk; és mindig dönthetünk másképpen is, mint ahogy döntöttünk. Tudatos döntéseinket a szubjektum egésze hozza meg; és a tudatos döntések relatív autonómiáját, és a döntéseinkért viselt felelősséget nem számolja fel az, hogy ezekre hatással van a tudatalatti. Az, hogy „hatással van rá”, nem azt jelenti, hogy „determinál”. Mindig,

⁷¹ Vö. pl.: Christopher Chabris és Daniel Simons: *A láthatatlan gorilla. Avagy hogyan csapnak be minket az érzékeink*. Budapest: Magnólia kiadó, 2011. Fordította: Hodász Eszter.

⁷² Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Budapest: Helikon kiadó, 1985. Fordította: Hollós István. A fordítást átdolgozta: Meller V. Ágnes.

⁷³ Ezzel arra szerettem volna utalni, hogy Freudnál a tudattalan működési mechanizmusainak leírásában a kezdetektől fogva központi szerepet töltött be a kulturális szféra, illetve a kulturális tényező.

⁷⁴ Schopenhauer és Freud is deterministák voltak.

⁷⁵ Felvethetnénk persze egy önmaga számára tökéletesen és maradéktalanul transzparens tudat lehetőségét, jelenlegi ismereteink szerint azonban ez semmiképpen sem egy emberi tudat volna.

⁷⁶ Az előbbi lábjegyzetnek megfelelően: egy teljesen transzparens tudat szabadsága semmiképpen sem egy emberi értelemben vett szabadság volna.

minden helyzetben rendelkezünk bizonyos fokú autonómiával, és ez a bizonyos fokú autonómia csak a tudattalan tartomány bázisán tud megjelenni és működni.

A cselekvés szabadsága tudattalan és tudatos együttműködéséből és kommunikációjából születik meg.