

A transzparens tudat válságáról

Freud tudatkoncepciójának háttere és kritikája

TORMA ANITA

Eszterházy Károly Katolikus Egyetem
Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar
Filozófia Tanszék
Egészségház u. 4., Eger 3300
anita.torma@uni-eszterhazy.hu

A racionalista filozófiai irányzatok egyik központi tézise szerint a lelki szubsztancia teljes működését illetően átláthatóvá és megismerhetővé tehető a tudatos elme számára, s erre utal a transzparens tudat filozófiai koncepciója. Freud részben átveszi a tudat racionalista felfogását, de elutasítja azt az elképzelést, amely szerint a psziché kizárólag tudatos és látens mentális állapotokból állna. Jelen tanulmány állítása, hogy Freud tudatfelfogását elsősorban Franz Brentano elmélete befolyásolta, s fő célja, hogy felvázolja, hogyan ered Freud álláspontja Brentano transzparens tudatelméletének részleges adaptációjából. Az elemzés magában foglalja a kartézianus transzparens tudat tézisének analitikus filozófiai perspektívából való revízióját, valamint Brentano felfogásának fenomenológiai kritikáját Husserl írásai alapján, végül arra a következtetésre jut, hogy a tudatról alkotott racionalista nézetek nem feltétlenül transzparenssek abban az értelemben, ahogy azt Freud feltételezte.

Kulcsszavak: Freud, Brentano, fenomenológia, tudat

1. Bevezető

A transzparens tudat eszméje, vagyis az a gondolat, amely szerint a lelki szubsztanciától elválaszthatatlan észszerűsége és önmagáról való tudata, illetve a psziché a tudat számára teljes egészében transzparenssé tehető és megismerhető, hosszú ideig központi tézise volt a racionalista filozófiának. Ennek megfelelően a Descartes-tal kezdődő racionalista filozófiai tradícióban belül tudattalanról egy szűkebb értelemben beszélhetünk, mivel képviselői a tudattalan és tudatos különbségét többnyire a figyelem, esetleg az affekció intenzitásának elégtelen mértékével magyarázzák. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a tudattalan percepciókat

a tudatos pusztán gyengébb formájaként fogják fel. Az irányzat Descartes-ot követő képviselői például Leibniz, Wolff, Platner, Kant. A freudi terminológiával azt mondhatjuk, hogy csak leíró értelemben vett tudattalanról vagy „tudatelőttéről” van szó, amelynek tartalmi mindig magukban hordozzák a tudatossá válás lehetőségét. (Husserl, 1998, 197–199. o.)¹

A felvilágosodás objektivistikus-racionalista felfogásával szemben álló romantika, illetve a vitalizmus² irányzatai ezzel szemben abból indulnak ki, hogy az emberi racionalitás, a tudat irracionális erőknél alávetett vagy azokon alapuló. (Pléh, 1992; Schmal, 2015) A tudattalan folyamatoknak a tudatostól eltérő jellegét, észszerűtlenségét (vagy legalábbis egy másféle észszerűségét) emelik ki, amely folyamatok az embert végső soron mozgató erők, tényezők. Ezek a tudattalan készletek önmagukban nem válnak tudatossá, pusztán megnyilvánulhatnak, így az itt található tartalmakhoz való hozzáférés alapján kérdéses.³ A vitalista megközelítések nem különítenek el két szubsztanciát, de az anyag mechanikus szerveződése mellett jellemzően egy másik, organikus alapelveket is tételeznek, legyen az akár az anyag belső tulajdonsága, akár egy abba „süllyedt” szellemi valóság. A vitalista paradigma számára ugyanaz az elv teszi lehetővé a tudatosságot, mint amely a testek organikus szerveződését, s mivel a tudatosság nem szükségszerű kísérője a pszichikus aktivitásoknak, így számukra nem ellentmondás nem tudatos percepciókról, pszichológiai értelemben vett tudattalanról beszélni. (Schmal, 2015) Az ő nézőpontjukból magától értetődő, hogy a pszichikus jelenségek nem a tudatos körével azonosak, hanem ezzel a másik szerveződési elvvel magyarázandóak. Míg a racionalista psziché egységes, addig a vitalista, illetve romantikus felfogás egy hasadást feltételez a tudat fogalmától elszakadó pszichén belül.

Hasonlóképpen bontja meg az aktív és mégis tudattalan folyamatok freudi előfeltevése a tudatcentrikus, cogito fogalmára épülő psziché egységét, s Freud a karteziánus eredetű racionalizmus tudatfelfogásának kritikáját fogalmazza meg,⁴ amikor megalapozatlan előítéletnek tekinti, hogy ezt a pszichét pusztán a tudat alkothatja aktuális és látens formájában.⁵ Ezen az előfeltevésen (Freud szerint előítéleten) nyugszanak

¹ „XXI. melléklet, a 46. §-hoz. Fink melléklete a »tudattalan« problémájához”.

² Schmal szerint ezek a vitalista irányzatok a modernitás egy, a tudományos körökben sokáig tovább élő alternatív hagyományát képezik. A vitalista materializmus, amely az anyagnak „elevenéget” tulajdonít, önálló aktív szervezőerőt, amely nem illeszkedik a mechanikus törvények közé, elsősorban orvosi körökben vált népszerűvé. (Schmal, 2015)

³ A tudattalan e két tengely mentén történő újrafelfedezését Pléh Csaba a nem tudatos folyamatok egyrészét minőségi jellemzésén, másrészt negatív felfogásán alapuló irányzatokként jellemzi. (Pléh 1992)

⁴ Még késői éveiben is változatlanul úgy véli: „a lélekelemzés a lelkek lényegét nem helyezheti a tudatba”, amely csupán olyan tulajdonsága a pszichének, „amely annak egyéb tulajdonságához csatlakozhat vagy elmaradhat”. (Freud, 1991, 11. o.)

⁵ A lelki szférát megkülönbözteti a tisztán fizikaitól-testitől (itt a tisztán testinek tekintett ösztönöktől), megőrizve ugyanakkor a tudattalan idegenszerű karakterét. Ebben a tekintetben Freud a Wundt-tanítvány Theodor Lippsét követi. (Ullmann, 2016, 10. o.) Tőle veszi át Freud a jéghegyhasonlatot is.

azok az ellenvetések is, amelyek szerint a tudattalan vagy nem tekinthető lelkinék, vagy egyfajta „tudati hasadtságot” (egy másik, idegen tudatot bennem) jelentenek, így Freud elveti a tudattalan jelenségeinek azon értelmezését is, amely szerint egy pszichén belül több tudat is lehetne egymás mellett, illetve elutasítja a tudat kifejezés kitértelt értelmét, „amelyről birtokosa mit sem tud”. (Freud, 1997, 7. o.)

A racionalista tudatidealizmus e „cáfolata” azonban – különösen a husserli fenomenológia eredményeit tekintve – Edmund Husserl tanítványa, Eugen Fink szavaival egy „elvi filozófiai naivitás[ról]” (Husserl, 1998, 197. o.) árulkodik. Fink szerint ennek gyökere az, hogy a tudattalan bűvárai (s itt nyilvánvalóan elsősorban Freudra gondol) elmulasztották, hogy a „tudat”, a „tudatos” fogalmát előzetes témává tegyék,⁶ s mivel a tudat olyannyira „közeli”, tipikusan ismert és adott, egy elnagyolt, naiv, hétköznapi tudatfogalommal operálnak (Husserl, 1998, 198. o.).

Tézisem szerint az a tudatfogalom, amelytől Freud függetleníti a lelki jelenségek szféráját (miközben előbbinek egyre inkább alárendelt, mellékes szerepet tulajdonít), egy arisztotelészi-kartezianus értelemben vett transzparens tudat, amely elsősorban Franz Brentano elméletén keresztül került Freud gondolkodásába. Tanulmányom egyik célja annak felvázolása, hogyan következik Freud álláspontja Brentano transzparenstudat-elméletének részleges adaptációjából. A fentiekből kiindulva, a freudi álláspontnak egyrészt a transzparens tudat kartezianus tézisének – részben analitikus filozófiai szemléletű – felülvizsgálatán, másrészt a brentanói felfogás Husserl írásain alapuló fenomenológiai kritikáját kívánom bemutatni, amelyek következtetése szerint a racionalizmus tudatfelfogása nem szükségképpen transzparens abban az értelemben, amelyet Freud magától értetődőnek tekintett.

2. A kartezianus transzparenciatézis

Mint a bevezetőben említettük, a transzparens tudat hagyományával összekapcsolódó racionalista filozófiai tradíciót elsősorban Descartes-ra szokás visszavezetni. Descartes a lelkít azonosítja a tudatossal, a lelki szubsztancia attribútumának tekintve az önmagáról tudó gondolkodást, áttetsző tudatot előfeltételez. A *cogitatio* fogalmát⁷

⁶ Fink szerint a tudattalan megfelelő teóriájához a feladat először a tudat fenomenológiai analitikája, egy nem dogmatikus tudatelmélet kialakítása. Ezt követően „mutatkozik majd meg, hogy a »tudattalan« vajon magyarázható-e az intencionális analízis módszertani eszközeivel”. (Husserl, 1998, 197–199. o.)

⁷ Mint ismeretes, Descartes-nak a szkeptikus érvek legyőzéséhez olyan belátásra vagy belátásokra volt szüksége, amelyekkel kapcsolatban a legcsekélyebb kétely sem merülhet fel, s így megfelelően biztos alapként szolgálhatnak további vizsgálódásaink számára. Descartes az ego cogito, ego sum belátását tekinti az első ilyen evidenciának. Ez hol egyszerű intuitív belátásként, hol következtetésként jelenik meg Descartes műveiben.

az arisztotelészi paradigmán belül (amelynek uralkodó skolasztikus interpretációjával szemben fejtette ki nézeteit) nem pusztán az értelem legmagasabbrendű tevékenységé-
ként értett gondolkodással és akarattal azonosítja, hanem beleérti a képzeletet, érzékelést
is,⁸ és közvetlenül tudatos voltával határozza meg, azaz lényegéhez tartozik, hogy egy
önmegjelenést is magában foglal, a megjelenés közvetlen megjelenését a mostban.
„A gondolat név fölöleli mindazt, ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül
tudatában vagyunk.” (Descartes, 1994, 124. o.)⁹ A gondolatokat az elme vagy lélek
szubsztanciájához rendeli hozzá, „amelyben közvetlenül benne van a gondolkodás”
(Descartes, 1994, 125. o.), s az elme mint „gondolkodó dolog” nem tartalmazhat
semmit, ami nem tudatos. (Descartes, 2008, 247. o.)¹⁰

Descartes állításai egy olyan erős transzparenciatézist látszanak megerősíteni, amely
a következő két állítással foglalható össze:

1. Amikor azt hiszem, hogy egy partikuláris mentális állapotban vagyok, valóban
abban a mentális állapotban vagyok, tehát erről az állapotról inkorrigibilis tudással
rendelkezem.
2. Amikor egy partikuláris mentális állapotban vagyok, akkor ennek szükségképpen
tudatában is vagyok (transzparens számomra).

Edwin Curley ezeket az inkorrigibilitás és a transzparencia doktrínájának, az állí-
táspárt pedig együttesen a mentális tartalmainkhoz való privilegizált/privát hozzáférés
doktrínájának nevezi, amelyet nézete szerint Descartes valójában nem képviselt. (Curley,
1978, 31. o.) Az első ránézésre inverz módon szimmetrikusnak tűnő állításpár való-
jában, ahogy azt Curley elnevezése (inkorrigibilitás és transzparencia doktrínája) is
üzeni számunkra, egyszer a tudatosság, másodszor a tudás fogalmát hozza mentális
állapotainkkal kapcsolatba.

1648. július 29-es keltezésű, Arnauld-hoz írott levelében Descartes határozott
különbséget tesz a reflexív tudás és a közvetlenül adott, nem reflexív egyszerű gondolatok
között. (Hatfield, 2011, 366. o.) Az Ellenvetések hatodik sorozatára adott válaszban
Descartes valószínűleg ugyanezt a nem reflexív tudatot mint belső észlelést írja le.
Azt, hogy gondolkodunk, létezőnk stb., „a belső megismerés révén tudjuk, amely
az önmagára vonatkozó megismerést mindig megelőzi, és amely – ami a gondolkodást
és a létezőt illeti – olyannyira veleszületett minden emberrel, hogy noha időnként,
amikor az előítéletek elhomályosítják látásunkat, s inkább a szavakra, mintsem a szavak

⁸ A lélek és az elme fogalma Descartes-nál egybeesik. (Rozemond, 2006, 51–52. o.)

⁹ Ld. még: Descartes, 1996, 1/9.

¹⁰ Körkörösnek bizonyuló érvelésében, mint tudjuk, Descartes a gondolatainkról való infallibilis tudás ga-
ranciájának később Istent tekinti. Ez azonban jelen fejezetbeli gondolatmenetünk szempontjából, amely
a transzparencia kérdésének tisztázásához pusztán Descartes transzparencielfogását igyekszik rekonstru-
álni, nem játszik szerepet.

jelentésére figyelünk, kiagyalhatjuk, hogy nem rendelkezünk e megismeréssel, ám az mégsem lehetséges, hogy ténylegesen ne rendelkezünk vele”. (Descartes, 2008, 201. o., saját fordítás) Ahhoz azonban, hogy a belső megismerés által adott tudás a maga nyilvánvalóságában álljon előttem, a figyelmem egy fordulatára, reflexív „észrevételre” van szükség. Megjegyzendő, hogy a belső megismerés által a mentális állapot világosan adott számunkra, jelenvaló, de nem tehető minden esetben határozottá is.¹¹

A világos jelenlét „egy figyelmes elmének” nyilvánvaló, s e figyelmes szemügyre vétel teszi a belső észlelés révén birtokolt tudást egyszerre elkülönítetté, s ekként nyilvánvalóvá.

„Elkülönítettnek pedig azt nevezem, amely annyira körülhatárolt, és az összes többi-től különálló, hogy csakis azt foglalja magában, ami nyilvánvalóan jelenik meg annak az embernek, aki kellő módon szemügyre veszi őt.” (Descartes, 1996, 45. o.)

A figyelem e funkciója békíti ki tehát a látszólagos feszültséget az első elmélkedésben megjelenő mindenre kiterjeszhető kétely és a harmadik elmélkedésben tárgyalt tiszta és világos ideák kétségbevonhatatlansága között. (Mole, 2013)

„Ameddig figyelmünkkel irányulunk valamely világosan észlelt igazság felé, nem kételkedhetünk benne.” (Descartes, 2008, 309. o., saját fordítás)

Descartes számára a „gondolkodom”, „érzek” és a többi hasonló formájú állítások nemcsak arra a világos adottságra utalnak, ahogy a „gondolkodom” a belső tudat számára megjelenik, hanem egyszerre arra a mozzanatra is, amikor erre fölfigyelünk, ami ezt kétségbevonhatatlan, inkorrigibilis tudássá teszi. Ha azonban ezt a megkülönböztetést nem tesszük meg, akkor úgy tűnhet, hogy amikor Descartes a cogitációt a tudatosság fogalmával definiálja, akkor ez egyenértékű az elme állapotairól való tudásunk infallibilitásának, inkorrigibilitásának, kétségbevonhatatlanságának tézisével.

Valójában, ahogy azt Descartes maga több példával megerősíti, lehetséges aktuális mentális állapotainkat illetően tévedni: *„[S]okan vannak, akik maguk sem tudják, hogy mit hisznek; a gondolkodásnak az a működése ugyanis, melynek folytán hiszünk valamit, különbözvén attól, melynek folytán tudjuk is, hogy mit hiszünk, gyakran megesik, hogy az egyik néha megvan anélkül, hogy a másik is megvolna.”* (Descartes, 1993) Arra is van példa, hogy elménk rutinos műveleteit olyan gyorsan végzi el, hogy az egyes műveleteket nem tudjuk egymástól elválasztani. (Descartes, 2008, 208. o.)

Bár Descartes ragaszkodik hozzá, hogy mentális állapotainkat illetően minden esetben rendelkezünk egy közvetlen tudatossággal, ez nem jelent egyúttal szükségszerűen kétségbevonhatatlan tudást. Nem tartható tehát, hogy Descartes szerint

¹¹ „Amikor például valaki éles fájdalmat érez, e fájdalom ismerete világos saját magához képest, ám ettől még nem lesz mindig határozott is...” (Descartes, 1996, 46. o.) „Első éveink során mármost a test oly erősen elhomályosította lelkünket, avagy a gondolkodásunkat, hogy az semmit nem ismert határozottan, jóllehet több dolgot is észlelt meglehetősen világosan”. (Descartes, 1996, 47. o.)

valahányszor azt gondolom, hogy egy partikuláris mentális állapotban vagyok, ez a tudásom infallibilis, inkorrigibilis, kétségbevonhatatlan tudás lenne. Találtunk azonban erős érveket amellet, hogy ha egy partikuláris mentális állapotban vagyok, akkor ennek szükségképpen tudatában is vagyok, annyi megszorítással, hogy ez utóbbi tudatosság nem jelent határozott, tehát akár kétségbevonható, akár kétségbevonhatatlan tudást. Descartes explicit módon elutasítja az inkorrigibilitás (illetve ezzel együtt a privilegizált hozzáférés) doktrínáját, azonban ennek gyenge verzióját szükségképpen vallania kell: néhány mentális állapotunkról kétségbevonhatatlan tudással, bizonyossággal rendelkezhetünk. (Curley, 1978, 45. o.; Rozemond, 2006, 65. o.) Ugyan Descartes számol a saját élményeinkkel kapcsolatos tévedés lehetőségével,¹² azonban abban nem tévedhetek, hogy valami az én élményem. A pszichikus tartalmakra irányuló belső vonatkozás, saját mentális állapotainkra vonatkozó tudás, ha nem is tévedhetetlen, nem lehet rejtett – legfeljebb elfordíthatjuk tőle figyelmünket.

3. Freud tudatfogalma

A freudi teória eredetére irányuló kutatások megegyeznek abban, hogy Freud gondolkodásában két ellentétes szellemi irányzat találkozott. Pléh Csaba szerint „Freud egyszerre a 19. századi pozitivistá tudományos eszme és a romantikus, lázadó és interpretív hagyomány gyermeke”. (Pléh, 1992, 180. o.) Szummer Csaba megfogalmazásában „a modernitás reduktív attitűdjét a romantikus mozgalom ezzel szemben fellépő antinaturalista-értelmező hagyományával” egyesítette. (Szummer, 2014, 11.)

A freudi gondolatok filozófiai előzményeit gyakran Schopenhauer és Nietzsche gondolataiban keresik, annak ellenére, hogy Freud bevallása szerint szándékosan kerülte e szerzők olvasását.¹³ Odo Marquard úgy véli, hogy az általa alkalmazott pszichoanalitikus alapfogalmak a transzcendentális idealizmus filozófiai fogalmaira vezethetők vissza, mivel Freud gyakran hivatkozik Kantra, s hasonlóságot lát a kanti noumenon- és saját tudattalantana között. Freud továbbá bizonyosan tanulmányozta a Schopenhauert követő Eduard von Hartmann popularitása folytán akkoriban szinte kikerülhetetlen, háromkötetes korai munkáját (*Die Philosophie des Unbewussten*, 1968) is (Szummer, 2014, 56. o.), akinek tudattalanfelfogása jórészt a vitalista és romantikus-irracionalista

¹² Amit a világos és elkülönített adódásmódok megkülönböztetése tesz lehetővé, s ami önmagunk vonatkozásában öntudat és önmagunkról való komplex tudás különbségében jelentkeznek. A belső tudat minden élményemet „kíséri”, noha ez a tudat nem jelent aktuális explicit tudást. (Krantz, 1990, 751. o.; Chisholm, 1993, 158. o.)

¹³ Ellenberger Luis S. Granjelre hivatkozva jelzi, hogy Schopenhauer és Freud három közös pontban egyezik: egy irracionális emberképben, az általános életosztón azonosításában a szexuális ösztönökkel és radikális antropológiai pesszimizmusukban. (Ellenberger, 1970, 209. o.)

megközelítések között helyezhető el.¹⁴ Freud önértelmezése szerint azonban elméletére inkább a kor fizikai természettudományágának determinisztikus világmépe s a darwini tanok, az alkalmazkodás eszméje voltak befolyással, s igyekezik távol tartani magát minden metapszichológiai állásfoglalástól.¹⁵

Miután Freud a századfordulón felismeri, hogy a mentális konfliktus legtöbbször nem tényleges traumatikus esemény eredménye, illetve az egyének nem pusztán a külvilághoz, de saját „belső erőihez” is adaptálódnia kell (*Sadler–Dore–Holder*, 1996, 16. o.), megszületik az ún. „topográfiai vonatkoztatási rendszer”,¹⁶ ahol a mentális apparátus különböző alrendszerei a tudatos rendszertől való „távolságuk” alapján különíthetők el, s közöttük határokat (cenzúra) húzhatunk meg.

A tudatos elmét Freud az Álomfejtésben úgy írja le, mint gondolatok, érzések és észleletek azon összességét, amelynek egy adott pillanatban tudatában vagyunk. (*Freud*, 2003) A tudattalan tartalmak ettől a szférától nem affektív erejük gyengesége folytán maradnak távol, hanem egy, az ösztönök által megszállt tartalmakat felügyelő és elfojtó mechanizmus folytán, ami szükségképpen megkérdőjelezi én és tudat egységét. Freud a cenzori funkciót a topografikus rendszerben a tudatelöttesbe szervezi, amely nem a tudatos és a tudattalan, hanem a tudattalan és a tudatelöttes között von határt, a tudatelöttes tartalmak pedig mint „éppen nem tudatosak”, ha feléjük fordulunk, szabadon elérhetőek a tudatos figyelem számára.¹⁷

A késői Freud a tudattalan topografikus felfogásából adódó problémák, inkonzisztenciák miatt a korábbi modellt egy „ökonomikus” (az ösztönvágyak kielégülési módjának megkülönböztetésén alapuló), illetve „strukturális” (értelmi konfliktuson alapuló) modellel váltja fel. Az én és az ősvilági idejében már egy újabb cenzúrát posztulál a tudatos és tudatelöttes határán, s a lelki élet egészét, tehát a tudatos észlelést

¹⁴ Felfogásának alapja egy olyan metafizikai konstrukció, amely szerint a tudat a tudattalan szféráján fundált, olyannyira, hogy a tudattalan az abszolúttá válik, amelyben minden akarati és értelmi működés jelen van, s amelynek a tudat pusztá manifesztaációja.

¹⁵ Elsősorban a redukcionista Brücke tanítványaként és csodálójaként felfogását, módszerét és leírásait tekintve ragaszkodik az objektíváló-redukcionista tudományok módszeréhez, s meggyőződéssel véli, hogy elsőként sikerült a tudattalan tudományos megközelítésének módját kidolgoznia. Teóriái azonban olyan erőket és entitásokat tételeztek, amelyek kívül esnek a mechanikus világmépe alapuló szigorúan redukcionista fiziológia keretein. Bár Freud kifejezetten elutasítja a vitalizmust, az élan vital gondolatát, a tudattalan folyamatokat pedig gyakran gépek analógiáival írja le, redukcionista neurológusi beállítódása és klinikai tapasztalatai erőteljes feszültségben álltak egymással, s a pszichikus energiák nagyon hasonlóknak tűnnek a vitalista koncepciók vitalis, kreatív erőihez. (*Talvitie–Ibanus–Kaitaro*, 68. o.)

¹⁶ Sigmund Freud topografikus modelljét először az 1900-as Álomfejtés c. művének VII. fejezetében mutatja be.

¹⁷ A tudatelöttes többé-kevésbé koherens rendszer, ahol az emlényomok szervezett és visszakereshető módon tárolódnak, szemben a tudattalan asszociatív módon szerveződő emlékfoslányaival. A képzeteket megszálló ösztön „elsődleges folyamatainak” vezérlője az örömelv, míg a tudatelöttes aktivitásai racionálisnak nevezhetőek, s bennük a realitáselv dominál. Az ehhez rendelt „másodlagos folyamat” csak kis energiamennyiségekkel dolgozik, s fő feladatai a cenzúra folyamataihoz kapcsolódnak.

is tudattalan reprezentációkra, végső soron az ösztönökre vezet vissza.¹⁸ A figyelem energiája ekkor már nem kapcsolódik össze a tudatossággal, amelynek szerepe mind csekélyebb. A tudat pusztán „az én érzékszerve”,¹⁹ a lelki szerkezet felszíne, míg az egyén énje pusztán „az ősvilág” a külvilág befolyásolására megváltoztatott, differenciált része. Az egyetlen olyan szövegrész, ahol Freud a tudatosság különböző fokozatainak tényére és az ezzel kapcsolatos érvekre reflektál, e szöveg első, hosszú lábjegyzete, amely egyúttal árulkodik Freudnak a tudattal kapcsolatos implicit előfeltevéseiről is. Fontossága miatt majdnem teljes terjedelmében idézem:

„Érdeemes lesz itt a tudattalan kritikájának egy újabb változatával foglalkoznom. Vannak, akik a lélekelemzés tényeinek elismerése előtt nem zárkoznak el, de a tudattalant elfogadni nem hajlandók, s azzal a nem vitatható ténnyel segítenek magukon, hogy a tudaton is – mint jelenségen – az erősség, vagy világosság fokainak egész sora ismerhető fel. Amint vannak olyan folyamatok, amelyek igen élénken, rikítóan, megfoghatóan tudatosak, épp úgy viszont észlelünk más folyamatokat, amelyek csak gyengén, alig észrevehetően azok; éppen ezek a leggyengébben tudatosak volnának azok, amelyekre a lélekelemzés az oda nem illő – tudattalan – szót akarja alkalmazni. Ámde szerintük ezek a folyamatok mégis tudatosak is, vagy a »tudatban« vannak, s tökéletesen és élesen tudatosakká tehetők, ha azokat kellő figyelemre méltatjuk.

Amennyire az ily, akár meggyökeresedett felfogásoktól, akár érzelmi mozzanatoktól függő kérdésre érvekkel hatni lehet, a következőket jegyezhetem meg: annak, hogy a tudat világossági fokaira utalnak, nincs nagyobb jelentősége és nincs több bizonyító ereje, mint pl. az ilyesfajta állításnak: minthogy a megvilágításnak a kápráztató, vakító fénytől a tompa derengésig számtalan fokozata van – nincs is sötétség; avagy: minthogy a vitalitásnak megannyi foka van, nincsen halál.²⁰ [...] Azzal pedig, hogy az észre nem vehető tudatosnak tekintjük, azt érzük el, hogy egyetlen közvetlen biztosságunkat is, amellyel a lelkiek terén egyáltalán rendelkezünk, elrontottuk. Az olyan tudat, amelyről

¹⁸ Kierlelt strukturális elméletében Freud három fő elemből álló mentális rendszerben gondolkodik, amelyet egy negyedik, a külvilág egészíti ki. Ezek nem feleltethetők meg a tudat minőségeinek. A rendszer középpontját alkotó „én” az „ösztönén” (ösén), a „felettes én” és a külvilág felé forduló érzékelőrendszer metszéspontjában található. Ennek egy része is lehet tudattalan. Így válik lehetővé, hogy a cenzúra az én funkciója legyen anélkül, hogy azt a tudatoshoz kötnénk. Az ösén és a külvilág közötti konfliktust oldja fel az én mint közvetítő, ugyanis „a szükséglet és a cselekvés közé bekapcsolta a gondolkodási tevékenység elhalasztó és felfüggesztő működését”. A felettes én a tudatosságon kívül működik, azonban nem esik egybe az ösztönénnel, a gyermek korai, szülőkhöz, tanárokhoz, tekintélyekhez fűződő konfliktusok maradványaival.

¹⁹ „A tudatos és a tudattalan megkülönböztetése elvégre az érzéklés kérdése, amelyre igennel vagy nemmel kapunk feleletet, de arról, hogy mi az oka annak, hogy valamit érzékelünk, vagy nem, az érzéklés ad felvilágosítást.” (Freud, 1991, 14. o.)

²⁰ Freud analógiája találó lehet, ha azt akarja vele alátámasztani, hogy egyáltalán beszélhetünk tudattalánról. De a probléma nem az, hogy van-e tudattalan, hanem annak viszonya a tudathoz és a lelki szférájához. Freud érve alapján nyugodtan mondhatjuk, hogy e analógia alapján az, ami már semmit nem tartalmaz a tudatból, nem tartozik a pszichéhez.

nem tudunk, szerintem mégis csak sokkal inkább képtelenség, mint az, hogy van olyan lelki, amely tudattalan. Végül, amikor az észrevétlent a tudattalannal egy füst alá akarják vonni, nyilván nincsenek tekintettel azokra a dinamikai viszonyokra, melyeknek figyelembe vétele a pszichoanalitikai megértéshez vezetett. Mert két tény az, amit itt elhanyagoltak; - az egyik, hogy nehéz és nagy megerőltetést igényel az ily észrevétlen elemre kellő figyelmet fordítani, a másik pedig, hogy ha ez sikerült is, a tudat az azelőtt észre nem vett dolgot nem ismeri fel, hanem azt – mint valami idegen, vele ellentétes jelenséget – ridegen elutasítja. Amikor a tudattalannal szemben a kevésbé észrevettre és az észrevétlenre fellebbeznek, ezzel mégis csak oly előítélet maradványáról tanuskodnak, amely szerint egyszer s mindenkorra megáll, hogy lelki és tudatos azonos.” (Freud, 1991, 14. o.)

Témánk szempontjából a látjegyzet második fele a legfontosabb. Először is, amikor arról ír, hogy az észre nem vehető tudatosnak tekintve elveszítjük „egyetlen közvetlen biztosságunkat is, amellyel a lelkiek terén egyáltalán rendelkezünk”, akkor az inkorrigibilitás tézisének valamilyen formájához kapcsolódik, amely szerint valahányszor (pillanatnyilag) úgy hiszem, hogy egy partikuláris mentális állapotban vagyok, akkor valóban abban a mentális állapotban vagyok, tehát erről az állapotról biztos tudással rendelkezem.

Érvének következő részében ezt az értelmezést erősíti meg azzal a jelenséggel, amikor a tudat az azelőtt észre nem vett dolgot nem sajátjaként ismeri fel. Ha a tudatosságot önmagáról való kétségbevonhatatlan tudásként határozzuk meg, akkor a Freud által leírt jelenség csak úgy lehetséges, ha az erős transzparenciatézis másik felét elvetjük: Lehetséges, hogy egy partikuláris mentális állapotban vagyok, miközben ennek nem vagyok tudatában. Ha ugyanis a tévesen azonosított mentális állapot korábban is tudatos lett volna, akkor azt nem utasíthatnám el mint sajátomat.

4. Franz Brentano és a belső tudat tézise

Freud 1874 és 1876 között a nem orvosi tárgyak közül kizárólagosan Brentano három kurzusát vette fel (Merlan, 1945, 375. o.), s több levelében a legnagyobb elismeréssel ír tanáráról. (Cohen, 2000, 109. o.) Mindezek alapján, noha Brentano határozottan elutasította a tudattalan elme tézisé, bizonyosnak tekinthető hatása Freud metapszichológiai nézeteire. Azt mondhatjuk, hogy Freud tudatidealizmust célzó kritikájának premisszáit a brentanói elméletből kiindulva fogalmazza meg. Az ő elméletének alapzata kínálta azokat a kontextuális kereteket, amelyek alapján Freud a transzparens tudat doktrínáját elvetve, illetve a pszichikus tudattalant védelmezve saját teóriáját megfogalmazta.

A brentanói felfogás legismertebb tézise szerint a mentális fenomének, aktusok legfontosabb megkülönböztető jegye az intencionális tárgyra vonatkozás. (Brentano, 1874, Kap. 2. §. 1.) Az intencionalitás skolasztikus filozófiából merített fogalma

Brentano számára olyan relációt jelent, amely szerint a tárgy a pszichikai aktus számára immanens, vagyis a mentális fenomének tárgyát intencionális inegzisztenciával jellemzi. (Brentano, 1874, 115. o., 124–125. o.)

„Mindegyik pszichikai fenoménre jellemző az, amit a középkori skolasztikus filozófusok egy tárgy intencionális (avagy mentális) inegzisztenciájának neveztek, s amelyet mi – ugyan nem minden kétértelműségtől mentes kifejezésekkel – tartalomra vonatkozásnak, tárgyra (amely alatt nem egy realitást kell érteni) irányulásnak, vagy immanens tárgyiságnak neveznénk.” (Brentano, 1874, 142. o. Varga Péter András fordítása. Varga, 2009, 700. o.)

Egy elterjedt nézet szerint az intencionális inegzisztencia fogalmának bevezetésével Brentano szándéka az volt, hogy megoldja az extramentálisan nem létező tárgyakra irányulás problémáját, ugyanis az aktus mindig rendelkezik egy immanens tárggyal, akkor is, ha nem felel meg neki a tudaton kívül semmi, és akkor is, ha igen. A tárgy intencionális vagy objektív inegzisztenciájának téziséét szó szerint kell értenünk, de nem teljesen egyértelmű, hogy az intencionális reláció aktus és tárgy között egy közvetítő reprezentáció beiktatásával valósul meg, vagy a reláció közvetlenül aktus és annak immanens tartalma között áll fenn, tökéletesen függetlenül extramentális tárgyak lététől vagy nemlététől. (Moran, 2000, 49. o.)²¹

Bárhogy értelmezzük is azonban az intencionális relációt aktus és tárgy között, a fizikai fenomének, amelyeket Brentano a mentális fenoménekkal állít szembe, valójában nem képeznek egy, a mentálistól megkülönböztetett létrégiót. Mind a fizikai, mind a pszichikai fenomének a pszichológia tárgyai, tudatfenomének. (Moran, 2000, 52. o.) Mivel a fizikai fenomének nem külső tárgyak reprezentációi, külső és belső észlelésnek, azaz a fizikai és a pszichikai fenomének észlelésének megkülönböztetése nem alapulhat az észlelés közvettségén. A pszichikai fenoménekkal szembeállítva a fizikai fenomének közös tulajdonsága egyrészt az, hogy maguk nem tárgyra vonatkoznak,

²¹ A korai Brentano számára úgy tűnik, hogy a tárgyi vonatkozást egyértelműen ez utóbbi értelmezés szerint kell elgondolnunk (tehát aktus és nem reális, immanens tartalma között). 1911-ben a Pszichológia empirikus nézőpontból (második könyvének) újabb kiadásában az intencionális inegzisztencia kifejezéséről Brentano úgy nyilatkozik, mint amelyet, a félreértések miatt, jobb lett volna elkerülni, s lehetséges, ám szintén félreérthető alternatívaként merül fel számára egy másik terminus: az „objektív” benne-lét. (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene / Franz Brentano; Ausg. der betr. Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1911, 180. o.) Az intencionális tárgy tehát nem formálisan, reálisan van az aktusban, hanem megjelenítve. Egy, a Wahrheit und Evidenz címmel megjelent kötetben megjelent tanulmányában Brentano a karteziánus distinkcióra utal formális és objektív realitás között, s különbséget tesz prezentált tárgy és a prezentáció módja (formális és objektív) között. (Ld. Moran, 2000, 49. o.) Ez a fordulat egy realista elköteleződést jelez, ugyanakkor nem tekinthető reprezentációelméletnek, mivel Brentano ragaszkodik hozzá, hogy az intencionális aktus vagy az elme közvetlenül a tárggyal áll relációban, s Arisztotelészre hivatkozik. (Smith, 1988, 8. o.) Brentano a skolasztikus eredetű, karteziánus objektív realitás (eredetileg reprezentacionista) gondolatát Arisztotelész direkt realizmusával kapcsolja össze, az elmélet pedig összefüggésbe hozható Brentano késői „reizmusával”, amely szerint pusztán konkrét individuumok léteznek. (Moran, 2000, 50. o.)

másrészt észlelési módjukat illetően a kétségbevonhatóság karakterizálja őket, az, hogy észlelésük során könnyen csalatkozhatunk. A mentális fenomének ezzel szemben nem csupán intencionálisak, de transzparensnek, ami Brentano számára azt jelenti, hogy evidens módon adottak lehetnek, utóbbi pedig csak akkor lehetséges, ha az élmény maga is tudat tárgya lehet. (Husserl, 1984, V/11. §)

A fentiek alapján Brentano a karteziánus *cogito*²² analíziséből kiindulva a „tudatos” (bewusst) két alapértelmét különbözteti meg, amelyek közül az egyik a tárgyra való aktív tudatosság, intencionális tudat (tehát: tudatában vagyok valaminek, valamire irányulok, éber vagyok), míg a másik passzív értelemben a tudatos/tudott tartalomra vonatkozik, annyi, mint tudat tárgyának lenni. (Brentano, 1874, 132. o.)²³

A tudat tulajdonképpeni, pregnáns értelme e kettő kombinációjából adódik, mindkét fenti értelemben tudatosnak lenni azonban érthető reflexív jellegű öntudatként vagy a tudatos élmények fenomenális, prereflexív tudataként is, amely maga nem tárgytudat. A pszichikus aktusok karakteréhez tartozik, hogy bennük nem pusztán irányulok valamire, hanem ezek teljessége vagy némelyike önvonatkozást is lehetővé tesz, illetve hordoz. A reflexió esetében az aktusok maguk is tudat tárgyai, feléjük egy újabb aktusban irányulok, míg a prereflexív öntudat esetében nem feltétlenül beszélünk egy másik önálló aktusról.²⁴ A tulajdonképpeni reflexió egyértelműen kettősséget vagy hasadást implikál, ahol a szubjektum önmagát vagy aktusait teszi tárggyá. A prereflexív öntudat azonban, amikor az aktus az esetlegesen ráirányuló figyelemtől függetlenül adódik, noha nem lehet ugyanabban az értelemben tárgyként adott, mint az elsődleges (intencionálisan megcélzott) tárgy, egyaránt értelmezhető egy, a valódi reflexiótól különböző, ám reflexív jellegű aktusmomentumként (másodrendűaktus-elmélet, HOT-teória) és az aktusok intrinzikus sajátosságaként, pusztá megélésként.²⁵

Brentano deskriptív pszichológiájának módszere mindenekelőtt a belső tudat vagy belső észlelés lehetőségén alapszik, amelynek közvetlensége teszi lehetővé az abszolút evidenciát. A belső tudat Brentano szerint „a belső észlelés apodiktikus, bizonyos önevidencia.” (Moran, 2000, 43. o.) Ezzel egyrészt Descartes-hoz kapcsolódik, ugyanakkor

²² A latin *conscientia* kifejezésre visszavezethető „tudat” szubsztantívum (Bewusstsein, consciousness) Descartes óta elsődlegesen magára a cogitóra vonatkozik, amely egyszerre van tárgyának, illetve önmagának tudatában.

²³ Tudattalanról beszélni pusztán ebben a második értelemben nem ellentmondás.

²⁴ Meg kell még említenünk a szimbolikus öntudatot, amely azonban nem a konkrét, megélt élményekre irányul, ezért most figyelmen kívül hagyjuk.

²⁵ A prereflexív öntudatból kiindulva a tudattalan negatív fogalma a belső tudattal nem rendelkező élményeket, pszichés momentumokat ölelné át, s az arra a kérdésre adott válasz, hogy lehetséges-e olyan pszichikus élmény, aktus, amelyet nem kísér belső tudat, a „pszichikus” és a „belső tudat” meghatározásától és összefüggésétől függ.

erős és közvetlen hatást gyakorol rá Arisztotelész is.²⁶ Arisztotelész számára a tudatosság egyszerre tűnik intrinzikus jellegűnek és magasabb rendű aktusnak. (Caston, 2002) Az intrinzikus jelleg azt jelenti, hogy ez a tudat nem bontható két különálló aktusra, az eredetire, amely például valamely külső tárgyra irányul, és egy magasabb rendűre, amelynek tárgya az eredeti érzékelő aktus.²⁷

A brentanói belső tudat vagy belső észlelés ehhez hasonlóan nem egy újabb, különálló reflexív aktus, hanem az intencionális aktus lényegéhez tartozó, az intencionális, elsődleges tárgy melletti másodlagos, intrinzikus önmagára vonatkozás (Moran, 2000, 41. o.; Brentano, 1867, 90. o.), Brentano ugyanis a magasabszintűaktus-teória legfeljebb problémáját, a végtelen regresszus veszélyét²⁸ úgy igyekszik elhárítani, hogy számára a tárgy percepciója és az ezt kísérő tudat olyan egységet alkot, hogy a kettő egyetlen pszichikus fenoménnek tekintendő.

Végül, bár az élmény és az önmagára való vonatkozás Brentanónál egységet alkot, felfogása strukturálisan mégis a magasabszintűaktus-teóriákhoz kapcsolódik, ugyanis megkülönböztethetjük az élmény strukturális momentumait, a tárgyat (tartalmat) és az élményt mint másodlagos tartalmat, a belső tudat pedig objektíváló öntudatként tűnik fel. Ez az objektiváció azonban védhető pontja a brentanói elméletnek (Zahavi,

²⁶ Brentano eredetileg a középkori filozófia tanulmányozásának kívánta szentelni magát, de neotomista mestere, Franz Jacob Clemens halála után doktori és habilitációs munkáját Arisztotelész metafizikai és lélefilozófiai írásainak szentelte. Az 1866-ban befejezett habilitációs tézise (Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos) bázisa későbbi, pszichikai aktusokról szóló elméletének. (Moran, 2000, 23. o., 28. o.) Brentano felfogása Dermot Moran és Dan Zahavi szerint is Arisztotelész-interpretációival hozható összefüggésbe. (Moran, 2000, 41. o., Zahavi, 2004, 75. o.)

²⁷ Caston szerint Arisztotelész felfogása úgy képes egyesíteni ezt a két, ellentmondónak látszó felfogást, hogy elkülöníti annak kérdését, hogy (a) hányfajta tartalom instanciálódik, attól a kérdéstől, hogy (b) hány token van jelen. Ellentétben azzal a felfogással, mely szerint a magasabb rendű tartalom egyúttal az elsőltől eltérő token, az első (a) típusra vonatkozó előfeltevés független (b)-től. A két tartalom tehát egységet alkot, két különböző típus instanciálódik egyben. Egyazon tokenben valósl meg egy külső tárgyra és akcidentálisan egy önmagára való irányulás. A tudat így reflexív módon relacionális, egyúttal közvetlen, transzparens. Ez a második szintű észlelés nem esetleges, tehát „valahányszor észlelünk, ennek az észlelésnek az észlelésével is rendelkezünk.” (Caston, 2002, 797. o.) Felmerülhet, hogy a végtelen regresszió érvével szemben ez a felfogás továbbra is védtelen, Caston azonban arra hívja föl a figyelmet, hogy a fenti premissza nem mosható össze a következő, erősebb változattal: „Valahányszor p-t észleljük, észleljük, hogy p-t észleljük”, vagyis az észlelést nem kell magasabb rendű osztályba tartozóként észlelnünk. A végtelen regresszus veszélyét könnyen kiküszöbölhetjük azzal, hogy a magasabb szintű aktusnak nem tulajdonítunk ugyanabban az értelemben ismét tudatot.

²⁸ Dan Zahavi (Zahavi, 2004) egy tanulmányában a brentanói elmélet újráfelfedezésének hátterével foglalkozik, amelyhez a magasabszintűaktus-teóriákkal való elégedetlenség vezetett az analitikus filozófusok körében. Ezeknek például nemcsak a végtelen regresszus veszélyével kell megküzdenie, hanem azzal is, hogy egyrészt szofisztikált, magasabb szintű reflexív aktusok híján a kisgyermeket, állatotkat karteziánus automatáknak kellene tekintenünk.

2004, 75. o.), mivel az élmény önmaga számára másodlagos tárgy, s nem válik tematikussá. (Brentano, 1874, 181. o.)²⁹

Implicit és explicit tudat

A mentális köre a karteziánus lélekfelfogás hagyományához kapcsolódó Brentano számára is egybeesik a tudatossal. Tézise olyan gyengébb értelemben vett transzparens tudatot involvál, ami kizárja, noha nem teszi önellentmondásossá a tudattalan „aktivitásokat”. (Brentano, 1874, 132. o.) Az élmények intrinzikus, de intencionális önmagára való vonatkozása minden intencionális élményt szükségszerűen kísér, s ebben az értelemben tudattalan tartalmakról, tehát ilyen önvonatkozástól mentes tartalmakról legfeljebb „a pszichológia területén per definitionem kívül eső diszpozíciók rendszereként” (Varga 2013, 4) beszélhetünk. Ha azonban abból indulunk ki, hogy a belső tudat nem implikál egyúttal észrevételt, pusztán annak lehetőségét, akkor a belső tudat mint „implicit észlelés” is felfogható egyfajta tudattalan tudatként, tág értelemben, mint ami észlelt ugyan, de nem észrevett (Brentano, 1874, 132. o.; Moran, 2000, 44. o. 481), s a reflexió számára utólagosan mindig hozzáférhető, látens tudat.

Már Descartes és Freud kapcsán is érintettük, hogy a tudatos tartalmakat közvetlenségük ellenére gyakran tévesen interpretáljuk vagy nem vesszük észre. A belső tudat Brentano szerint is pusztán lehetővé teszi, hogy megfelelő módon feljűk irányulva a belső észlelésben adott tartalmakat tévedés nélkül írjuk le, nem garantálja azt.

Azt, ami pusztán implicit módon észlelt, meg kell különböztetnünk attól, ami explicit módon is az, azaz észrevett és tudott. (Brentano, 1995, 33–38. o.) A belső tudat Brentanónál az intencionális aktus mint másodlagos tárgy *pillanatnyi* tudata, míg egy pszichés tartalom explicit észlelés tárgyaként az implicit adottságok háttéréhez képest kiemelt értelemben tudatos.³⁰ Megjegyzendő ugyanakkor, hogy az „észrevétel” [Bemerken] vagy explicit észlelés nem azonos a figyelemmel [Aufmerken] mint szándékos megfigyeléssel, bár valami olyasmi, ami fejleszthető. (Brentano, 1995, 37–38. o.) Az explicit észlelés esetében egy kiterjedt *egész* észlelésében elemeket különböztetünk meg egymástól. Ezzel szemben, bár a belső tudat sem nélkülözi az „elkülönítettséget”, az „egyidejű” érzetek csak utólag, az aktusok sorozatának időbeli lefolyásában válnak explicit módon észleltté, eredetileg nem válnak el egymástól, nem „észleltek”.³¹

²⁹ Tematikus önreflexió Brentano számára csak a visszaemlékezés módján lehetséges.

³⁰ Ez az implicit észlelési jelen egy tudatelőtesként is fölfogható, különösen a késői elméletben, ahol a belső percepció is egy kiterjedt jelent feltételez.

³¹ Később Brentano ugyan belátja, hogy az érzetek belső tudata sem lehet pusztán pillanatnyi tudat, mivel az előbb és utóbb viszonyai, az egymásra következés is szintézist, egy rendkívül szűkre szabott, de kiterjedt jelent feltételeznek, az elmélet azonban továbbra is foglya marad annak az elgondolásnak, hogy a most-hoz csatlakozó elsődleges emlékezet tartalmai irreálisak, azaz nem nevezhetőek észleltnek a szó szoros értelmében.

Mint láttuk, Descartes-nál a világos (clara) jelenlétet az elme érzékektől és képzelődéstől mentes tisztasága biztosítja, s az elme figyelme teszi a szemléletet adottságában határozottá vagy elkülönítetté. (Schmal, 2013, 4. o.) Ezzel egyúttal világosságának fokát is meghatározza. (Descartes, 1996, I. 37. o.) Hasonló felfogást képvisel Brentano is, amikor az explicit észlelés elkülönítettségét (különböző mértékben) állítja szembe a belső tudattal. Ezzel kapcsolatban fogalmazza meg kritikáját Freud, amikor tagadja, hogy lenne értelme világosságát tekintve olyan „halvány” tudatról beszélni, amelyben nem ismerjük fel saját mentális tartalmainkat. Freud számára a tudat a pillanatnyi észlelés tartalma képzelődéstől mentes tisztaságában, míg a brentanói belső (implicit) tudat pusztán az észrevehető, tudatelőttés.

Azonban sem Brentano, és nyomában Freud sem tesz lényegi különbséget a tudás, hit értelmében vett explicit tudat és a minden lelki fenomént karakterizáló belső (implicit) tudat között. Mindkettő valamire való tudatosság, objektíváló tudat, s a köztük lévő lényegi különbség a tulajdonképpeni tudatos észrevétel számára való határozottság, inkorrigibilis adottság, biztosság.

Husserl Brentano-kritikája és belsőtudat-elmélete

Edmund Husserl számos kritikát megfogalmaz Brentano elméletével kapcsolatban, elsősorban A Logikai Vizsgálódások V. Vizsgálódásában, majd a második kiadáshoz csatolt, 1913-ban íródott mellékletben (Außere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene). Kiindulópontja a fizikai és pszichikai fenomének distinkciójának elégtelensége.

„*Kimutatható, hogy nem minden – a pszichológia valamely lehetséges definíciójának értelmében vett – pszichikai fenomén számít a Brentano által használatos értelemben pszichikai fenoménnek, tehát pszichikai aktusnak, másfelől az is, hogy Brentanonál a »fizikai fenomének« többértelmű módon funkcionáló címszava alá esik az igazi pszichikai fenomének jó része is.*” (Husserl, 2007; Husserl, 1984, V. 9. §) A fizikai fenoméneknek Brentanonál két fajtáját különböztethetjük meg. (McDonnell 2011, 86) Az észlelt „másodlagos minőségeket”, mint a szín, a hang, a hőmérséklet stb., és az ezek magyarázatául szolgáló, fizikainak és objektívnek tekintett, de valójában hipotetikusan konstruált „dolgokat”, amelyeket egy objektív világban létezőnek, működőnek tekintünk, amelyeket érzékeinkre és műszereinkre „hatni vélünk” (testek, erők, atomok). A kettőben azonban közös, hogy ezek pszichikus aktusok elsődleges tárgyai. A fizikai fenomének első fajtája esetén úgy tűnik, hogy ezek olyan fizikai fenomének, amelyek látás, hallás, szaglás pszichikus fenoménjeinek objektumai, s amelyek másfajta fizikai fenoméneket prezentálnak. Amikor azonban egy fát észlelek, ez az észlelés nem az olyan implicit tartalmakra épül rá, mint pl. a „zöld” észlelet. Husserl kritikája arra a tézisre épül, hogy

ezek az intencionális tartalmak alapvetően különböznek az észlelési aktusok valós (Husserlnél reell) tartalmaitól, vagyis nem ugyanabban az értelemben immanensek. Az észlelt tárgy nem lehet a pusztá színérzet, hang stb., amelyből egy másfajta fizikai tárgyra következtetünk. Az érzetek komplexuma nem azonos a tárgy minőségeinek komplexumával. Az intencionálisan megcélzott tárgy tehát nem valósan immanens, a valósan immanens tartalmak pedig nem intencionálisak. Ezek a tartalmak „aktusokat építenek fel, szükségszerű támasztékként lehetőségessé téve az intenciót, maguk azonban nem megcélzottak, nem azok a tárgyak, amelyekről az aktusban képzetet alkotunk. Nem színérzeteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangérzeteket hallok, hanem az énekeső énekét stb.” (Husserl, 1984, V. 11. § a) Meg kell tehát különböztetnünk a prezentáló érzetektől a szemlélt tárgyat, illetve a pszichikus aktus valóban immanens momentumainak „megélését” a tulajdonképpeni észleléstől, ami a megjelenő tartalmaknak „valamiként való felfogását” (a második kiadásban appercepció) vonja magával. Egy külső észlelés esetén a prezentált fizikai tárgy észlelt, tehát valamiként felfogott, ezzel szemben a prezentáló tartalmak pusztán megéltek, de nem észleltek.³²

Husserl bizonyos értelemben csatlakozik Brentanóhoz a minden aktushoz intrinzikusan hozzátartozó belső tudatot illetően, s abban is, hogy ez a belső tudat nem jelent egyúttal tematikus tudást.³³ Ugyanakkor ez a belső tudat nem „kíséri” az élményt, s nem az élmény „felfogása”. A pusztán megélt pszichikus élmény nem érzetek „észlelése”, hanem ezen érzetek megélésén keresztül valósul meg egy tárgy (és háttere) észlelése.

A „megélés” a Logikai Vizsgálódásokban még egyértelműen kibontatlan, üres fogalom, 1906-1907 táján azonban már a „belső tudatra” utal, amely reflexió előtti és sajátosan idői. Husserl itt a Logikai Vizsgálódásokhoz hasonlóan, ám attól eltérő megközelítésben a tudat három alapvető fogalmát különbözteti meg. Egy tárgy pusztá intencionális adottságán túl lehet kifejezetten, kitüntetett módon vélt, megcélzott, figyelt, míg a prereflexív élménymomentumok, érzetek és felfogások egyaránt „fenomenálisan”, egy „belső tudatban” nem tematizáló módon tudatosak, „megéltek”. „Az érzeteket nem látjuk, észlelő odafordulásunk, apperceptív objektíváló hitünk nem irányul rájuk. Mégis »tudatosak«.” (Husserl, 1987, 243. o.)

A husserli pusztá „belső” vagy „abszolút tudat” mint világosság „prereflexív önmanifesztáció”, amelyben tárgy és tartalom nem válik külön (tehát nem észlelés). Ennek

³² Reell vagy fenomenológiai (deskriptív pszichológiai) tartalmak és intencionális tartalmak megkülönböztetésére (Husserl, 1984, 411. o., 761-62. o.) Husserl az 1904-es téli szemeszterének előadásaiban is hangsúlyozza, hogy az észlelt tárgyat gyakran összekeverik az érzettartalommal, az érzetet az aktusok mintájára felfogva (észlelés-észlelt tárgy, érzet-érett tartalom) (Husserl, 2005, 23-24. o.) Az, hogy Brentano nem tesz különbséget az aktusok tartalma és tárgya között, a már említett ingadozását is magyarázza direkt realizmus és a reprezentacionalizmus között.

³³ Saját szubjektív állapotainkat, magát a szubjektivitást illetően a reflexiót megelőzően egyfajta „önfeleltségben” (Selbstverlorenheit) leledzünk.

megfelelően érzettartalom és érzete egy, s ezek a konstituáló momentumok az ezeket „interpretáló” vagy „átlelkesítő” felfogásokkal együtt pusztán megélték. Husserl felfogása szerint a „belső tudat” sem nem elsődleges, sem nem másodlagos észlelés. Nem objektív tudat, amely semmilyen értelemben sem tekinthető magasabb rendű aktusnak, illetve nem is egy (genetikus értelemben) észlelés „előtti” pszichés aktus. Nem arról van szó, hogy először belső tudatban érzékelem, majd a figyelem ráirányulásával észlelem-tapasztalom a tárgyat. Megélt és észlelt között nincs ilyen összefüggés, nem az lesz észlelt, ami korábban pusztán megélt volt. A belső tudat Husserlnél nem implicit észlelés, hanem mind az explicité vélt, tagoltan észlelt tárgy, mind pedig háttére észlelésének konstituáló tudata. Statikus fenomenológiai nézőpontból „ebben” konstituálódik mind az előtér, mind a háttér (a tárgyi mező).³⁴

„Nem szabad összekevernünk a tárgyi háttér tudatát és megélés értelmében vett tudatot. Az élmények, mint olyanok a maguk létevel rendelkeznek, azonban nem appercepciók tárgyai (különbön végtelen regresszushoz jutnánk). A háttér azonban számunkra tárgyilag adott, apperceptív élmények komplexumán keresztül, amelyek azokat mintegy konstituálják. Ezeket a tárgyakat figyelmen kívül hagyjuk, egy harmadik értelemben tudattalanok [...], azonban valami teljesen mást jelentenek, mint a puszta élmények, pl. az azokat objektíváló appercepciók és aktusélmények maguk. (A puszta megélt-volt, azt is mondhatjuk, nem puszta-észre-nem-vett-volt vagy tudattalan-volt a tárgyi háttér észre-nem-vett-voltának értelmében.) A háttér [másodlagos értelemben vett] attentionális tudatát és a puszta megéltséget teljesen el kell választani egymástól.” (Husserl, 1987, 54. o.)

5. Konklúzió

Mivel Brentano nem teszi meg a tárgyalt megkülönböztetést az észlelés, illetve tudat fenti két értelme között, az egyetlen támpontja ahhoz, hogy a tárgy voltaképpeni észlelését az érzetek, prezentáló tartalmak puszta tudatától, megélésétől elkülönítse, az utóbbiak pillanatnyi, még differenciálatlan, de már tárgyi észlelése (implicit észlelés), szemben az észlelt tárgyhoz tartozó szintézis differenciáltságával (explicit észlelés). A reflexió előtt pusztán belső tudatban megélt mentális fenomének, bár nem tematikusak, bizonyos értelemben mégis objektívtak, s az implicit észlelés már egy tárgyi mezőben mozog, s mivel az élmény nem tematikus másodlagos tárgy, a belső tudat összemosódik a háttéreszleléssel.

Freud átveszi Brentano elméletének azon elemeit, amelyek szerint az élmény az intencionális aktus másodlagos tárgyaként funkcionál (belső tudat), azonban nem fogadja el

³⁴ A genetikus fenomenológia nézőpontjából ezt a „megélést” az eleven jelenben kibontva tárhatjuk fel a tudatelőttés, esetleg tudattalan működéseket.

azt az álláspontot, amely szerint ez a másodlagos vonatkozás minden pszichikus fenomént karakterizál, így azok szükségszerűen transzparenssek. A freudi tudattalan, illetve az elfojtás ugyanis olyan lelki aktivitásokat előfeltételez, amelyek kívül esnek a transzparens tudat körén, nem csupán aktuális, de potenciális értelemben is. A Freud által adaptált intencionalitás- és belsőtudat-teória nem tesz lényegi különbséget megcélzott tárgy appercepciója és az immanens momentumok megélése között, felcserélhetővé téve ezzel a megcélzott tárgyat az afficiáló tartalommal, s ez Freud gondolkodásában feltétele annak, hogy egy tudatos vagy tudattalan aktus elsődleges tárgya elfojtott képzetként származékokat képezzen, illetve eltorzult formában megnyilvánuljon. Freud e keretek között könnyen elválasztja a tudat aktív és passzív mozzanatait, az értelemadó, értelemhordozó, érvényességkonstituáló mozzanatot (ez marad a pszichikus ismertetőjegye, szemben a fizikaival) a tudat önmaga számára való jelenlététől (ezt nevezi tudatosságának). Egy, a tudatostól minőségileg eltérő gondolkodást feltételezve a lelkit elszakítja a tudatostól,³⁵ s megbontja a pszichikus aktivitások és a tudatosság korábbi racionalista gyökerű egységét.

A husserli kritika abból indul ki, hogy belső tudat lényegileg különbözik a vélekedésként is karakterizálható tudattól (észleléstől), s fokozatai az affektív erősség fokozatainak felelnek meg. A prereflexív tudat e kettősségével, amelyben az implicit tudatot megkülönböztetjük a puszta megéléstől, az „észrevétlen” hozzájárul az éppen aktuális észlelési jelen egészének tapasztalatához, ám nem azonos a háttértudattal, amely már egy tárgyi mező konstitutív tartozéka, nem része annak a tárgyi kontextusnak, amelyen belül aktuális figyelmem mozog. Így bár nem „tudok” róla (sem explicit, sem implicit tudás értelmében), mégis részét képezi annak a fenomenális tapasztalásnak, amelyet tudatosnak nevezhetek. Ebben az értelemben pedig esetleg úgy is számot adhatunk a freudi értelemben vett tudattalan fenoménjeiről, hogy egyúttal megőrizzük a psziché egy racionalista ideáját.

Hivatkozások

ARISZTOTELÉSZ (1988): A lélek. *Lélektudományi írások*. Szerk: Steiger Kornél, Európa, Budapest. 9–155.

BRENTANO, F. (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band. Duncker-Hublot. Leipzig.

BRENTANO, F. (1867): *Die Psychologie des Aristoteles. insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Kirchheim, Mainz.

³⁵A tudattalan és az azon alapuló tudatos lelki nem mechanikai-oksági elvek szerint szerveződik, hanem sajátos szervezőelvek, motivációs törvényszerűségek szerint, amelyet egy a tudatostól minőségileg eltérő gondolkodásnak is nevezhetünk. (Ullmann, 2016, 156. o.)

- BRENTANO, F. (1995): *Descriptive Psychology*. Transl: Benito Müller, Routledge. London. New York.
- CASTON, V. (2000): Aristotle on Consciousness in *Mind*, Vol. 111. Oxford University Press. 751–815.
- CHISHOLM, RODERICK M. 1993. Brentano on “Unconscious Consciousness” In: *Consciousness, Knowledge, and Truth*, ed. R. Poli. Dordrecht: Springer Netherlands. 153–59.
- COHEN, A. (2000): The Origins of Freud’s Theory of the Unconscious: A Philosophical Link. *Psychoanalytische Perspektiven* Nr.41/42.
- CURLEY, E. (1978): The Cogito and the Foundations of Knowledge In: *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*. Blackwell Publishing Ltd. 30–47.
- DAVIES, M. (1997): Elmefilozófia. In: Grayling A.C. (ed) 1997: *Filozófiai Kalauz*. Akadémiai Kiadó. Budapest.
- DESCARTES, R. (1993): *Értekezés a módszerről*. Szerk: Gábor Boros, Ford: Szemere Samu, Ikon, Budapest
- DESCARTES, R. (2008): *Meditations on First Philosophy With Selections from the Objections and Replies*. Transl: Oxford. New York.
- DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford: Boros Gábor, Atlantisz. Budapest.
- DESCARTES, R. (1996): *A filozófia alapelvei*. Ford: Dékány András, Osiris, Budapest.
- FREUD, S. (2003): *Álomfejtés* Ford: Hollós István Helikon, Budapest.
- FREUD, S. (1991): *Az ösvalami és az én*. Ford: Hollós István, Dukas Géza, Hatágú Síp Alapítvány. Budapest.
- FREUD, S. (1997): A tudattalan. In: *Ösztönök és ösztönsorsok Válogatott tanulmányok*. Ford: Berényi Gábor, Májay Péter, Szalai István, Filum. Budapest 77–113.
- FREUD, S. (1997): Megjegyzések a nem-tudatos fogalmáról a pszichoanalízisben. In: *Ösztönök és ösztönsorsok. Válogatott tanulmányok*. Ford: Berényi Gábor, Májay Péter, Szalai István, Filum. Budapest 7–14.
- HATFIELD, G. (2011): Transparency of Mind. The Contributions of Descartes, Leibniz, and Berkeley to the Genesis of the Modern Subjekt. In: *Departure for Modern Europe: a Handbook of Early Modern Philosophy 1400-1700*. 361–375.
- HUSSERL, E. (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*. Szerk. Ursula Panzer, Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, E. (1987): *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Szerk. Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, Hua XXVI.
- HUSSERL, E. (1998): *Az európai tudományok válsága. I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Enyedi András, Ullmann Tamás. Atlantisz. Budapest (Válság)

- HUSSERL, E. (2007): Logikai vizsgálódások (szemelvények) Ford: Marosán Bence, Deczki Sarolta, Ullmann Tamás, Varga Péter András, Zuh Deodáth, *Különbség*, IX. évf. /1. 17–50.
- HUSSERL E. (2005): *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass 1893-1912*. Hua 38. New York: Springer, Hua XXXVIII.
- KRANTZ, S. (1990): Brentano on 'Unconscious Consciousness. *Philosophy and Phenomenological Research* 50(4) 745.
- MERLAN P. (1945): Brentano and Freud. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 3. Jun., 375–377.
- MORAN, D. (2000): *Introduction to phenomenology*. London. Routledge.
- PLÉH CSABA (1992): *Pszichológiatörténet. A modern pszichológia kialakulása*. Gondolat. Budapest.
- ROZEMOND, M. (2006): The Nature of the Mind In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Blackwell Publishing Ltd. 48–66.
- SADLER, J. – DARE, C. – HOLDER, A. (1996): Vonatkoztatási rendszerek a pszichoanalitikus pszichológiában. In: *Pszichoanalízis, filozófia, metapszichológia (szöveggyűjtemény)* Szerk/ford: Bánfalvi Attila, Debrecen (kézirat).
- SCHMAL DÁNIEL (2015): *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test-lélek probléma*. Gondolat, Budapest
- SCHWENDTNER TIBOR (2012): Sartre Freud-kritikája. In: *Imágó* 2012/2. 17–30.
- SMITH, B. (1988): A Study in Aristotle and Brentano. *Brentano Studien* 1. 75–88.
- SZUMMER CSABA (2014): Freud, avagy a modernitás mítosza (Esszék a pszichoanalitikus antropológiáról és beszédmódról). Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan.
- ULLMANN, TAMÁS (2016): Hogyan működik a tudattalan? *Kellék* 55. Pro Philosophia Alapítvány. Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged. 143–176.
- VARGA PÉTER ANDRÁS (2009): Az intencionalitás felfedezéséről *Magyar Filozófiai Szemle* 53. évf., 3. sz., 700–721.
- VARGA PÉTER ANDRÁS (Szerk.) (2013): *A fenomenológia keletkezése*. ELTE BTK Filozófiai Intézet; L'Harmattan; Magyar Filozófiai Társaság, Budapest
- ZAHAVI, D. (2004) Back to Brentano? *Journal of Consciousness Studies*, 11, No. 10–11, 66–87.