



2021/4.

A VÁGY (DE)KONSTRUKCIÓJA – DERRIDA ÉS A PSZICHOANALÍZIS

TARTALOM

BEVEZETÉS (*Bókay Antal*)..... 3

TANULMÁNYOK

Horváth Eszter: Dekonstrukció és pszichoanalízis: a kettős kötés..... 6

Bókay Antal: Vágyom, tehát vagyok – Freud szubjektumelmélete
Derrida olvasatának tükrében21

Egri Petra: Derrida szerelem-gyász képeslapjai: Freud, Platón,
Szókratész39

Jacques Derrida: Fors. Nicolas Abraham és Maria Torok angol szavai
(részlet) (ford. Egri Petra).52

MŰHELY

Kicsák Lóránt: A szubjektum re-konstrukciója.....62

Kőváry Zoltán: Identitás és egzisztencia: Kierkegaard-hatások Erik H.
Erikson munkásságában74

Horváth Lajos – Pavlovics Zsófia: Affektív tudattalan és retroaktív
ébredés87

RECENZÍÓ

Benoit Peeters: Ferenczi Sándor. A pszichoanalízis fenegyereke (*Szőke
Katalin*) 102

ENGLISH SUMMARIES.....107

E SZÁMUNK SZERZŐI 111

Imágó Budapest

ISSN 2062–5383

10. évfolyam, 4. szám, 2021

A VÁGY (DE)KONSTRUKCIÓJA – DERRIDA ÉS A PSZICHOANALÍZIS

Főszerkesztő:

Borgos Anna

A szerkesztőség tagjai:

Erős Ferenc, Gyimesi Júlia, Kovai Melinda, Kovács Anna, Kőváry Zoltán,
Lénárd Kata, Papp-Zipernovszky Orsolya

Szerkesztőbizottság:

Ajkay Klára, Békés Vera, Bókay Antal, Csabai Márta, Erdélyi Ildikó,
Hárs György Péter, Székács Judit, Vajda Júlia

Jelen számot szerkesztette:

Bókay Antal és Orbán Jolán

E számunk megjelenését az



Nemzeti Kulturális Alap
támogatta.

Az Imágó Budapest szerkesztőség e-mail címe:

imago@imagoegyesulet.hu

A kiadó Imágó Egyesület URL címe: <http://www.imagoegyesulet.hu>

A folyóirat URL címe: <http://imagobudapest.hu>

Facebook: <https://www.facebook.com/ImagoBudapest>

© Imágó Egyesület, 2021



Bevezetés

„Azt akarják, hogy elfeledjük a pszichoanalízist. Elfelejtjük-e a pszichoanalízist?” – tette fel a kérdést Derrida 1988-ban egy, a Sorbonne-on tartott előadásában. És arra biztat minket: „Ne feledjük el a pszichoanalízist” (Derrida, 1990, 3). A 20. század utolsó harmadának oly sok nagyszerű filozófusához, elméletirójához és pszichoanalitikusához hasonlóan Derrida soha nem feledte Freudot, hozzá, mint anyanyelvéhez, egy eredeti – ami nem jelent egyértelműt – kötelék fűzi” (Major, 2001, 297). És – hogy ezt az idézetet folytassam – „az anyanyelvhez, a tudattalanhoz való viszony, amelyet a pszichoanalízis hoz játékba, mindig egyszerre marad idegen és ismerős [...], nem létezik olyan viszony a tudattalanhoz, amely ne az ellenállás feszült viszonya lenne” (Major, 2001, 297).

Miért a pszichoanalízis? Úgy tűnik, hogy az 1960-as, 1970-es években a pszichoanalízis (Freud és Lacan művein keresztül) intenzív érdeklődésre tett szert jelentős filozófusok körében, tanulmányok tárgya és fontos eszköze volt a szubjektivitás olvasatának, belső és folyamatszerű strukturálódásának megértése céljából. Kétségtelen, hogy a szubjektivitás ilyenféle tárgyalása többé-kevésbé lehetetlen anélkül, hogy az értelmező ne venne részt benne, Freud friss szisztematikus és olykor kritikai megértése bomlasztó, befejezhetetlen önértelmezésbe is tudott fordulni. Lacan, Kristeva, Castoriadis a pszichoanalízis felől, Deleuze, Derrida, Lyotard a filozófia felől nyitották meg ezeket a nem éppen egyenes utakat. Eltávolodás volt ez az ödipális alapú perspektívától egy preödipális felé, eltávolodás a lacaniánus szignifikációtól egy preverbális, imaginárius felé. Témái a szocio-szimbolikus imaginárius teremtődése, az elfojtás, az ösztön-reprezentáció útjai, lehetőségei, a vágy ilyen lelki rétegeken keresztüli meghatározása, annak a bizonyos „túl”-nak, a freudi örömmel túlnak a megértése.

A pszichoanalízis több volt, mint elméleti háttér, Foucault új diszkurzusként, radikálisan új gondolkodási és érzési módként emlegette. Derrida poétikusabb szavakkal „impresszióként”: „Arról az impresszióról beszélek, amelyet Freud, illetve az a jelenség hagyott maga után, amelyik ezt a családnevet viseli; a gyakorlatilag feledhetetlen és kétségbevonhatatlan, tagadhatatlan [...] benyomásról, amit Sigmund Freud tett mindazokra, akik utána jöttek, és róla vagy hozzá beszélnek, s ezáltal akár elfogadják, akár nem, akár tisztában vannak vele, akár nem, maguk is megbélyegzetté válnak” (Derrida, 2008, 35).

Az *Imágó Budapest* elődje, a *Thalassa* folyóirat már sokat foglalkozott e témákkal. 1997-ben ott jelent meg Orbán Jolán átfogó tanulmánya Derrida és a pszichoanalízis, Derrida és Lacan kapcsolatáról, és ugyanebben a számban Derrida talán legjelentősebb pszichoanalitikus könyvének, a *La carte postale*-nak egy fejezete („Egyesített értelmezések”) is olvasható magyar fordításban. A fenomenológia témája többször jelent meg különszám formájában (2012, 2017), amiként Ábrahám Miklós és Török Mária pszichoanalitikus írásai is (2017), amelyek Derrida-olvasatát Dragon Zoltán elemezte (Dragon, 2017) – a Derrida-szöveg részlete mostani számunkban jelenik meg. Derrida egyik legjelentősebb pszichoanalitikus esszéjének részlete (*Freud és az írás színtere*) ugyancsak olvasható magyarul (Derrida, 1998).

E számunk tanulmányaiban centrális szerepet kapott Derrida 1980-ban megjelent könyve, a *La carte postale* és ennek előzménye, Derrida 1976-os szemináriuma. Bókay Antal („Vágyom, tehát vagyok – Freud szubjektumelmélete Derrida olvasatának tükrében”) a szeminárium szövege alapján, Derrida nyomán olvassa Freud kiemelkedő jelentőségű, pszichoanalitikus szubjektumelméletet kidolgozó művét, *A halálösztön és az életösztönök* szövegét.

Horváth Eszter („Dekonstrukció és pszichoanalízis: a kettős kötés”) tanulmánya a dekonstrukció és a pszichoanalízis közti szenvedélyes levélváltást elemzi – Platón és Szókratész után ismét, Derrida és Lacan között. Derrida az írás plaszticitásával, rugalmasságával, annak anyagságával, térbeli működésének, valós hatásainak figyelembevételével, szó szerint az írás-fogalom kiterjesztésével kapcsolódik be a humántudományok realista diskurzusába.

Ennek az útnak sokkal személyesebb és szürrealistább történetét, szerelem és gyász történetét írja le Egri Petra tanulmánya („Derrida szerelem-gyász képeslapjai: Freud, Platón, Szókratész”), az egyik legtalányosabb Derrida szöveg, az *Envois* elemzésén keresztül.

Derridától elfordulva, de mégis abban a szellemi kontextusban maradva, Kicsák Lóránt Castoriadisról ír („A szubjektum re-konstrukciója”), aki Lacanhoz kötődő, majd Lacantól elforduló és egyfajta posztmodern marxista konstruktivitáshoz közelítő pszichoanalitikusként, filozófusként vonta kritika alá a pszichoanalitikus szubjektum-fogalmat.

A felsorolt tanulmányok gyakran visszaforduló témája, a tudattalan nemcsak a dekonstrukció közegében volt lényeges, hanem ott van a fenomenológia jelentős problémái között is. Horváth Lajos és Pavlovics Zsófia tanulmánya („Affektív tudattalan és retroaktív ébresztés”) az affektív identitást sajátos fenomenológiai tudattalanként érti. Műhely-rovatunk másik tanulmánya, Kőváry Zoltán az Erik H. Erikson munkásságában fellelhető egzisztencialista hatásokat fejt fel, különös tekintettel Kierkegaard-ra.

Végül, de nem utolsósorban recenziót olvashatunk Szőke Katalin tollából Benoit Peeters 2020-ban franciául megjelent, frissen lefordított Ferenczi-életrajzáról.

Bókay Antal

Felhasznált irodalom

- Derrida, Jacques (1990). Let us not Forget – Psychoanalysis. *Oxford Literary Review*, 12(1-2): 3-5.
- Derrida, Jacques (1997). Egyesített értelmezések. (Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán.) *Thalassa*, 8(1): 39-51.
- Derrida, Jacques (1998). Freud és az írás színtere. (Ford. Bókay Antal és Gabulya Krisztina.) In: Bókay Antal – Erős Ferenc (szerk.), *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Budapest: Filum, 274-284.
- Derrida, Jacques (2008). *Az archívum kínzó vágya – freudi impresszió*. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Dragon Zoltán (2017). Derrida szelleme, Ábrahám fantomjai. A pszichoanalízis mint a dekonstrukció kísérteties magva. *Imágó Budapest*, 6(3): 53-70.
- Major, René (2001). Derrida and psychoanalysis: desistantal psychoanalysis. In: Tom Cohen (ed.), *Derrida and the Humanities: A Critical Reader* (296-314). Cambridge: Cambridge University Press.
- Orbán Jolán (1997). Freud különböző olvasatai: Lacan és Derrida. *Thalassa*, 8(1): 72-99.
- Tematikus számok:
- Pszichoanalízis és posztmodern. *Thalassa*, 1997, 8(1).
[http://thalassa.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/\(08\)1997_1.html#19971](http://thalassa.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/(08)1997_1.html#19971)
- Pszichoanalízis és modern fenomenológia. *Imágó Budapest*, 2012, 2(2), 2012, 2(3).
<http://imagobudapest.hu/10-lapszam/22-pszichoanalizis-es-modern-fenomenologia-i.html>
<http://imagobudapest.hu/10-lapszam/23-pszichoanalizis-es-modern-fenomenologia-ii.html>
- Fenomenológia és daseinanalízis. *Imágó Budapest*, 2017, 6(2).
<http://imagobudapest.hu/10-lapszam/37-fenomenologia-es-daseinanalizis.html>
- Fenomenológia és daseinanalízis. *Imágó Budapest*, 2017, 6(2).
<http://imagobudapest.hu/10-lapszam/37-fenomenologia-es-daseinanalizis.html>
- Fantom és kripta – Ábrahám Miklós és Török Mária pszichoanalízise. *Imágó Budapest*, 2017, 6(3). <http://imagobudapest.hu/10-lapszam/38-fantom-es-kripta.html>



Horváth Eszter

Dekonstrukció és pszichoanalízis: a kettős kötés

Fel kellene vennünk a fonalat. Felfejteni dekonstrukció és pszichoanalízis bonyolult kapcsolatának szövedékét – mert ez a szövedék a látszólag össze nem illő szálak kuszasága ellenére *van*. És nem a heterogeneitás ellenére, épp ellenkezőleg: annak köszönhetően. Dekonstrukció és pszichoanalízis a különbségeik mentén kapcsolódnak egymáshoz, de ez a kapcsolat *ekként* van, *ekként* valós. Egymástól különböző, el-különülő és el-különböző szálak színes szövedéke, hálózata, kapcsolatrendszere: nem egységes *teória*, nem autonóm *struktúra*, de eleven, nyitott hálózat. Megkockáztatom: e két önmagában is nyitott gondolatrendszer viszonya, bármilyen „veszedelmes” is, a jövőnk, mindmáig eljövendő jövőnk jelentette be a 20. század derekán – ha megengedhetek magamnak némi költői túlzást: új időszámítást vezetett be, olyat, amelyben, egymással, múltunkkal és jövőnkkel, immár nem egy egydimenziós *idővonal* mentén lépünk kapcsolatba. Élve az új időszámítás adta lehetőségekkel, jó eséllyel kilépünk a lineáris gondolkodás béklyóiból: például megengedhetjük magunknak, hogy a posztstrukturalizmust ne a strukturalizmust felváltó, elődjét meghaladó doktrínaként olvassuk, hogy a *poszt-* előtag negatív (elődjét megtagadó) jellegét a differenciák finom, árnyalt, tapintatos elmozdulása mentén oldjuk fel. A különbségeik mentén egymáshoz kapcsolódó gondolatok teret nyitnak, kilépnek a linearitás egyetlen dimenziójából: Jacques Derrida írás-elmélete (különösen annak a lacani pszichoanalízissel való konfrontációjában) kiváló példával szolgál ennek alátámasztására, számolva például a hangzó szó plaszticitásával, nyomhagyó írás-jellegével – Derrida után az *írás-tudó* nem gondolkozhat bináris oppozíciókban, lineáris fa-struktúrákban, az írás ugyanis a tudás komplexebb tereit nyitja meg a gondolkodó előtt („összezavarja”, bonyolítja az ok-okozati történetiséget, kivezet a logikai egységek könyv-kultúrájából, egyéges, zárt rendszereiből) – az írás ilyen értelemben posztstrukturális, anélkül, hogy struktúrán *kívüli* volna. A posztstrukturális, többdimenziós tér-időben pedig a filozófia „nyelvi fordulatainak” sémája, benne Lacan „beszédcentrikus” és Derrida „írásvezérelt” elméleteinek szembeállításával, kétségkívül árnyalandó.

A beszéd, annak „eszmei” vagy „eszményi” dimenziójában, a nyugati gondolkodás metafizikusan rendezett tereiben, a jelen egyszerűségét és Egy-szerűségét feltételezi, az írás viszont „nyom”, egy sosem egységes, számtalan egyéb nyommal

terhes komplex tér-időt idéz elő. A „beszéd” ugyan lehet autonóm, önmagát meghatározó, önmaguknak alapot adó rendek vezérszimbóluma, a rendezett Egységé – az írás ellenben sosem egység, az elkerülhetetlenül együtt-lét: a múlttal, a jövővel, a címzettel, a Másikkal, melynek nyomai minden írás-gesztusban elevenen együtt vannak velünk. Mi sem láttatja ezt szebben, mint Derrida „társakhoz” címzett írásainak sora: Hans Georg Gadamer (Kosok¹), Paul de Man (*Mémoires Paul de Man számára*)², illetve az elhunyt társak emlékének szentelt *Chaque fois unique, la fin du monde*³ – a társak, barátok, kollégák, akik *nincsenek jelen*, elevenen élnek a nyomaikat magán, illetve magában viselő emlékező tudatában. „*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*“, visszhangzik a celani verssor ezekben a szövegekben, „Oda a világ, vinnelek kell“ (Csordás Gábor fordítása⁴), szó szerint magukon, magukban hordozzák az elhunyt eleven emlékét – egy kripta ez a verssor, magába zárja és életben tartja az elhunyt kedveseket. Az írás ilyen értelemben kriptonimikus tevékenység, a jelenlét magányát az együtt-lét fantáziájával kiegészítő (a magány jelenlétét az együtt-lét fantáziájával megtörő), a múltat mint örök eljövendőt a jelen illúziójában megtartó és tovább vivő gyász-tevékenység: együtt-gondolkodás, élő és halott társakkal való testi-lelki együtt-lét, a Másik, az idegen nyomszerű jelenléte a legbensőségesebb gondolatainkban, gondolataink legintimebb, kibogozhatatlan, gyakran tudattalan kapcsolatrendszerében – a dekonstrukció végső soron leírható lehetne ilyen kriptonim viszonyulási rendszerként, a pszichoanalízis pedig féltve őrzött kriptáinak egyike.⁵

A dekonstrukció és a pszichoanalízis (és velük együtt strukturalizmus és posztstrukturalizmus) elméleti és gyakorlati praxisa egy sajátos együtt-állásban, vagy inkább úgy mondanám, együtt-működésben vizsgálható: annak dinamikája messze túlmutat az egymással szembenálló felek nézeteltéréseinek feloldásán vagy akárcsak megértésén. Hiszen kapcsolatuk erőterébe lépve elkerülhetetlenül kitesszük magunkat a vonzások és taszítások ellenállhatatlan erejének – a távolságtartó objektivitás tudományos módszerei nem működnek hálózatok vizsgálatakor, a hálózatokba be kell lépni, hogy működésüket megtapasztalhassuk, felfedezhessük: a hálózatban gondolkodás pedig együtt-működést feltételez.

Pszichoanalízist és dekonstrukciót, mint strukturalizmust és posztstrukturalizmust *együtt* olvasni – nem egyszerűen újra-olvasni, és semmiképp sem *össze*-olvasni –, a feladat sosem veszít az aktualitásából. Új közegben, új kontextusban, egy lazább kötésű, szabadabb játéktérben. Nem egymás ellen, de egymáshoz kapcsolva, egymásra hangolva, adott esetben több szólamban, a szólamok sokszínűségében, vibráló könnyedséggel, ha lehet... egyenlő felekként *játékba hozni* őket – hiszen *szóba állnak egymással*... vegyük ezt tudomásul, ha már így *szóba került*. Amikor így figyelünk, a szavakra, a szavak játékára, az nem önkényes játék, nem *csak* játék a szavakkal, a játéknak *jelentősége, értelme, tétje*, sőt *súlya* van: valósága. A kontinentális filozófia nyelvi fordulata nem a filozófiai súlytalanág állapotát állítja elő: a valóságkeresés egy sajátos módjára hívja fel a figyelmet.

¹ Derrida, 2005, 962.

² Derrida, 1998a.

³ Derrida, 2003.

⁴ Vö. Derrida, 2005.

⁵ Vö. Ábrahám – Török, 1998.

„Dekonstrukció és pszichoanalízis első közös vonása, hogy mindkettő a dolgok megkerülhetetlen, elnyomhatatlan egymásra hatására hívja fel a figyelmet. A realizmus ádáz megtestesülései mindketten, melyek az idealizmusok, ideológiák és egyéb álmvilágok szétfoslásával jöttek létre, »a dolgokhoz magukhoz való visszatérés« szüksége hívta életre őket. [...] Tegyük hozzá, hogy sem a dekonstrukció, sem a pszichoanalízis nem módszer. Nem célok elérésére szolgálnak – bizonyos értelemben öncélúak –, nem azt értem ezalatt, hogy üres játék lenne bármelyik, azt értem ezalatt, hogy a gyakorlatban szüntelenül átalakulnak, és ez az átalakulás nem egy elérendő cél érdekében történik, épp ellenkezőleg, a megállíthatatlanul változó, és változásában minden ismert és elismert formát magával ragadó valóságnak való kitettségük következtében. A változó valóság magával ragadja a pszichoanalízist is, a dekonstrukciót is, és tudatában vannak instabil, vagy inkább metastabil létüknek. [...] A valós mindig meghaladja a lehetséges vagy lehetetlen regiszterét. Mindig születőben van – a valós *nincs*, de *születőben van* –, ami azt jelenti, hogy egyúttal veszendőbe is megy. Feltűnik és eltűnik, ha úgy tetszik. A valós végtelen hatalmának nem a tudása, hanem a tapasztalata – a megpróbáltatások, kísérletek, találkozások, kalandok, meglepetések, veszteségek és felfedezések –, ez az, ami működésbe hozza mindkét ikertestvért.”⁶

Az ötvenes években kitűzött cél, mindkét területen: tárgyilagosan, világosan, „tudományos igényességgel” rákérdezni a humán-tudományok valóságára, az ember valóságára, arra, ami „emberi” a valóságban, a valóság komplex, tudományos-szellemi-szociális világhálójában – annak szubjektív vetületeivel, természetesen. A szubjektum sokoldalú valósága a tét, akkor is, amikor a hatvanas évek francia gondolkodói az ember, illetve a szerző eltűnéséről, haláláról (Foucault, Barthes) vagy valamilyen pre-individuális, interperszonális gondolkodás lehetőségéről elmélkednek (Deleuze). Ami elsőre talán talajvesztettségnek tűnik, az nem más, mint értelmezési, értelemadási kísérlet, amely számol az alapok rugalmasságának, sőt változékonyságának lehetőségével – a tudat erőfeszítése a rajta kívül álló megértésére, egyfajta együtt-működő gondolkodás felé törekvés, tudatosan, tárgyilagosan, „tudományos igényességgel” –, vagyis az „ember” szubjektív kereteit szétfeszítve, a humanizmust végső soron poszt-humanizmusra nyitva, anélkül, hogy a humánomot ebben a *poszt*-ban „meghaladnánk”: az ember ugyanis kereteit szétfeszítve *van*, mi sem természetesebb számára, mint a „poszthumán” állapot... Az ember természetszerűen emberfeletti, mondhatnánk, de érezzük, hogy a természet-fogalmunkat sem használhatjuk immár úgy, ahogy szoktuk. A valóság most is szétfeszíti a fogalmi kereteinket, értelmezési struktúráinkat – ha valami, hát a Valós bizonyosan posztstrukturális.

Derrida az írás plaszticitásával, rugalmasságával, annak anyagiságával, térbeli működésének, valós hatásainak figyelembevételével, szó szerint az írás-fogalom ki-térjesztésével kapcsolódik be a humántudományok *realista* diskurzusába. A valóság a tét, a tudat határán, sőt, adott esetben tudat *alatt*. „Az írásként értett térbeliesülés a szubjektum távollevővé-válása és tudattalanná-válása”, olvassuk Derrida

⁶ Nancy, 2017.

*Grammatológiájában*⁷, az írásban, amely kifordítja a sarkaiból Descartes tudatos szubjektumának békés, statikus világát. A dekonstrukció innentől kezdve elválaszthatatlan a pszichoanalízistől.

Az „elméleti mátrix”⁸, melynek körvonalazására a *Grammatológia* vállalkozik, a tudatfilozófiák kritikai megközelítésén keresztül, végső soron a tudás fogalmának – elméletének és gyakorlatának, a gondolkodás praxisának – átalakítására irányul, „ama gondolkodás bolyongásának tekinthető, amely hűségesen és figyelmesen szemléli az elkerülhetetlenül létrejövendő világot, amely a tudás határain túl megmutatkozik a jelenben”⁹. A grammatológia, az írásnak mint a *nyomhagyás* gyakorlatának a tudás határain túlra tekintő „tudománya” (egyfajta *savoir-faire*, amely a tudás fogalmát annak stabil, passzív, metafizikus keretei közül a praxis, a tudomány gyakorlatának kísérletező, innovatív irányába tolja el) a jövő ígéretével terhes: a tudomány, a tudás, a tudat jövőjének nyit utat – „tudományos” törekvései a kezdetektől rokonságot mutatnak a pszichoanalízis praxisával. „A türelmes meditáció és a szigorú vizsgálódás a még átmenetileg írásnak nevezett tárgykörben – korántsem az írás tudományán innen maradva, vagy valamilyen obskurantista reakció folytán lemondva róla, hanem éppen ellenkezőleg, *engedve, hogy az írás tudománya a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitivitását* – ama gondolkodás bolyongásának tekinthető, amely hűségesen és figyelmesen szemléli az elkerülhetetlenül létrejövendő világot, amely a tudás határain túl megmutatkozik a jelenben. A jövő kizárólag egy abszolút veszély alakjában köszönhet ránk”¹⁰ – *engedve, hogy az írás tudománya a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitivitását...* az írás pozitivitása végül egy „abszolút, posztdekonstruktív realizmus” nyitásával kulminál majd, 1998-ban, a *Le toucher*, Jean-Luc Nancy¹¹ lapjain: Derrida átadja magát az „abszolút realizmus” – az abszolút veszély érintésének.¹² Veszély és a jövő ígérete egyben, az eljövendő ismeretlen

⁷ Derrida, 2014, 81.

⁸ I.m., 7.

⁹ „Az írás tudománya – a grammatológia – jelentős erőfeszítéseknek köszönhetően felszabadulásának jeleiről ad hírt [...] azt szeretnénk sugallni, hogy bármennyire szükséges és termékeny is ez a vállalkozás, és még ha a legkedvezőbb feltételek mellett túl is jutna minden technikai, ismeretelméleti, továbbá valamennyi olyan teológiai és metafizikai akadályon, amely idáig korlátok közé szorította, az írásnak egy ilyen tudománya azzal a kockázattal jár, hogy sosem lesz belőle tudomány. Hogy képtelen meghatározni vállalkozásának és tárgyának egységét. Hogy sem leírni nem képes módszerének diskurzusát, sem kijelölni önnön határait. Ennek legfontosabb oka pedig az, hogy az írásnak és a tudománynak a legkülönfélébb fogalmak segítségével megcélzott egysége lényegében, többé-kevésbé rejtetten, de a mai napig egy olyan metafizikus korszak által determinált, melynek félig-meddig már látjuk a lezárulását. Nem azt mondjuk, hogy a végét. A tudomány és az írás fogalma ugyanis (miként az írástudomány) csakis egy olyan eredettől kiindulva és egy olyan világon belül válik számunkra értelmezhetővé, amelyet már egy bizonyos jelfogalom (később majd a jel fogalmának nevezzük), és a beszéd és az írás viszonyainak egy bizonyos fogalma határoz meg. Ez a viszony pedig nagyon is meghatározott, kiváltságossága, szükségszerűsége és az általa – különösen Nyugaton – néhány ezer éven át szabályozott terület nyitottsága ellenére, olyannyira, hogy ma már képes áthelyeződni és kijelölni önnön határait. A türelmes meditáció és a szigorú vizsgálódás a még átmenetileg írásnak nevezett tárgykörben – korántsem az írás tudományán innen maradva, vagy valamilyen obskurantista reakció folytán lemondva róla, hanem éppen ellenkezőleg, engedve, hogy az írás tudománya a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitivitását – ama gondolkodás bolyongásának tekinthető, amely hűségesen és figyelmesen szemléli az elkerülhetetlenül létrejövendő világot, amely a tudás határain túl megmutatkozik a jelenben. A jövő kizárólag egy abszolút veszély alakjában köszönhet ránk” (i.m., 13.).

¹⁰ Uo.

¹¹ Derrida, 2000, 60.

¹² A „posztdekonstruktív realizmus” mint a Valós ígérete, lehetősége, feladata – Derrida *öröksége* ez; amikor Jean-Luc Nancy átveszi és továbbviszi ezt az örökséget, annak pszichoanalitikus vonzataival együtt teszi:

vonzása és taszítása, a feltétlen odaadás és az idegen, az ismeretlen csábításának való ellenállás feszültsége, a valóság *passziójának* szenvedélye és szenvedése, a *passzió* és a *passió* elválaszthatatlansága: ez volna a Valós kettős kötése, amelynek szorításában dekonstrukció és pszichoanalízis együtt-működése létrejön. Se veled, se nélküled, az összhang távolról sem tökéletes, nem is lehet az, hiszen dekonstrukció és pszichoanalízis a különbségeik mentén kötődnek egymáshoz, szorosán, a valóshoz való ragaszkodásuk minden erejével, a Valósnak való nekifeszülésük minden szenvedélyével. Viszonyuk tehát kimondhatatlanul intenzív és feszült, a kezdetektől, és főként a kezdetekről szólván, legyen az Freud munkássága, vagy Lacan elméletének metafizikus alapjai – mi sem természetesebb egy szenvedélyes kapcsolatban... „Toi, ma Métaphysique!”, én Metafizikám... sóhajtja majd szerelmesen Derrida, egy alig rejtetten Lacanhoz címzett fiktív levélben.¹³ A dekonstrukció és a pszichoanalízis közötti levél-váltás és betű-vetés a szenvedélyes szerelem nyelvén íródik – Platón és Szókratész után ismét, Derrida és Lacan, a két *igazság-tevő* között.¹⁴ Az igazság-tétel a Valóshoz forduló tett, a gondolkodó aktív hozzájárulása a Valós működéséhez, a tudatnak egyfajta ráadása, önmagán túlmutató, excesszív akciója – *túlzás*... elvétí a célját, valóság helyett *tételes igazság, fogalom* lesz belőle, nem ér célba, eltéved, el-különbözik, adott esetben a metafizika büvkörébe kerül... a tételes állítások csábításának lehetetlen ellenállni – talán ha a tett befejezetlen maradt, a valós felé tett gesztus, jelzés értékű: (a). Talán csak ha a betű célt téveszt, mint Derrida esetében: *différance*... *engedve, hogy az írás tudománya a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitívását.*

A levélváltás passziója

Írás – nyom – szövedék/textúra – szupplementum – pozitívítás – *différance* – feszültség (*double bind*) – szenvedély – öröm/gyönyör (*jouissance*) – a dekonstrukció mátrixa a Lacan nevéhez fűződő „Valós” irányában íródik. Lacan és Derrida írásai erősen hatnak egymásra, ha nem is a tökéletes összhang jegyében (vagy akár csak arra

„Dekonstrukció és pszichoanalízis első közös vonása, hogy mindkettő a dolgok megkerülhetetlen, elnyomhatatlan egymásra hatására hívja fel a figyelmet. A realizmus ádáz megtestesülései mindketten, melyek az idealizmusok, ideológiák és egyéb álomvilágok szétfoszlásával jöttek létre, »a dolgokhoz magukhoz való visszatérés« szüksége hívta életre őket” (vö. Nancy, 2017). Nancy elfogadja az örökséget, felméri a hagyatékot, beírja magát az *abszolút realizmus* derridai hagyományába: „Derrida filozófiája a szüntiszta valóság abszolút realizmusa – azé a valóságé, ami minden létező mögül előtör: minden létező megvalósítója, ami tehát nem létrehozott valóság, hanem a létrejövés valósága. Ez a realizmus nem pusztán a valóságról *szól*, de *szó* szerint »rátapint« a valóságra. Ami pedig *rátapint* a valóságra, az nem feloldódik benne, hanem ráközelít, megtapasztalja a valóság vonzásának és taszításának feszültségét, az áthatolhatatlan valóság vonzerejét” (Nancy, 2001, 62., ford. HE.) – *érintőlegesen*... a Másik érintésének vonzásában, a közelség és a különbség erotikus együtt-állásában – röviden az együtt-lét testi/lelki valójában, melynek Jean-Luc Nancy fél évszázados munkássága alatt szenvedélyes képviselője volt.

¹³ Derrida, 1980, 212.

¹⁴ Meg kell találni az öröm helyét a filozófiai gondolkodásban, teszi hozzá később Jean-Luc Nancy, aki, kései filozófiájában mindenképpen, de valójában a *Corpus* című alapszövege óta (1992), az öröm, közelebről a testi öröm filozófusa. Nem azt kutatja, hogy mi a filozófia mondanivalója az örömről, hanem azt, ahogyan az öröm gondolkodásra készítet, illetve azt, hogy miben áll a gondolkodás öröme – mennyiben testi, azon belül is mennyiben testi öröm és testi szenvedés a gondolkodás – *passzió* és *passió*, *szenvedély* és *szenvedés*, „ahogy az öröm/szenvedés a gondolattal rendszerré áll össze”. (Nancy, 2001, 62.)

törekedve), de a két gondolkodó *együtt* gondolkodik – az elméleti mátrixban, melynek gócpontjaiban helyezkednek el kettejük egymásra ható szövegei. Ez a rezonancia, ez az együtt-gondolkodás már az első, az ötvenes években íródott szövegekből is kihallható, mondhatni az első betűtől kezdve – az első betű, az első levél¹⁵: *la lettre...* (a), a vágy titokzatos tárgya, mely a lacani vágy-objektumnak és a derridai elkülönböződésnek (*différance*) egyaránt jelölője. A két *levél*-író mintha ugyanaz a szenvedély hajtaná, a derridai *différance* szenvedélye, az írás passziója és passiója a lacani *jouissance* kétélűsége nélkül elgondolhatatlan.

Derrida és Lacan története konkrétan egy szerelmeslevéllel kezdődik, Edgar Allan Poe novellájában, melynek ellopott levele Lacan értelmezésében az igazság tárgyi képviselője (*lettre*: levél/betű/jelölő/a jelentés hordozója), beindítja a két igazság-, pontosabban valóságkereső közötti dialógust, illetve a poe-i levél mintájára, többé-kevésbé rejtett vitájukat. A kapcsolat vita-fázisát Derrida 1980-ban megjelenő *La carte postale* című kötete zárja, az 1993-as *Résistances, de la psychanalyse* pedig a vita higgadt, emlékező, értő és elfogadó analízisét adja.

A francia *facteur* szó, mellyel Derrida a Lacanról, Lacan levél-szemináriumáról (*Séminaire sur la lettre volée*) szóló szövegében játszik – *Le facteur de la vérité* – kimozdítja az analízist annak semleges teréből. A „facteur” köznyelvi egyértelműsége (postás, kézbesítő) menten szétfoszlik, ha behalljuk a szó etimológiáját – *factor*, aki valamit *megtesz*... Az igazságot illető levélváltásnak tett-értéke van, akkor is, ha a levelek, mint Derrida Lacan „igazságát” kétségbe vonó leveleiben, sosem jutnak el a maguk címzettjeihez. A kapcsolatot, a levélváltást, az igazságkeresést ez a kétely, ez a kettősség tartja életben, a Derrida által olyan gyakran megidézett *double bind*.

Innen a szenvedély és a szenvedés. Az igazság, bár elérhetetlen (bármennyire is neki szenteljük, neki szánjuk, neki címezzük az életünket, bármennyire is neki írjuk a szövegeinket), a vágy titokzatos tárgyaként bennünk él, mélyen eltemetve, legbensőbb énünk kriptájába zárva. Az igazság eszerint mi vagyunk: magunk vagyunk a távoli Másik magunkkal hordott igazsága – *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen...* Mi sem érzékelteti ezt jobban, mint a Platon és Szókratész között fennálló titokzatos, évezredekre nyúló kapcsolat – melynek aktualitását (és dekonstruktív jelentőségét) Derrida egy képeslapon fedezi fel, 1977-es oxfordi látogatásakor. A Bodleian Könyvtár 13. századi jövendőmondó (!) könyvének lapjain található metszeten¹⁶ „plato” az írődeákként ábrázolt „Socrates” mögött áll, bal kezét intón felemelve, jelentőségteljesen diktál, Szókratész pedig, aki a nyugati hagyomány szerint sosem írt, és akit mi magunk kizárólag Platon írásaiból ismerünk (akinek gondolatait Platon írásai őrizték, kriptaként, féltő gondoskodással és odaadással), Szókratész, a nyugati gondolkodás eleven forrása itt diktálás után ír (szemlátomást levelet...). Szókratész Platon által, Platon Szókratész által, izzó szenvedéllyel – a szerelmi fikció valóság tartalmának felfedéséhez elég megidézünk Platon *Lakomáját*...

¹⁵ Edgar Allan Poe novellájának lacani elemzésével kezdődően (1956), amely az ellopott levelet/betűt/jelölőt/a jelentés hordozóját feltétel nélkül visszavezeti annak eredetéhez. Derrida nagyívű, terjedelmes és részletekbe menő kritikával válaszol Lacannak erre a legszorosabb értelemben alap-vető írására, annak megjelenése után. A két szöveg dialógusa mentén íródik Lacan és Derrida kapcsolata (vö. Lacan, 1997; Derrida, 1997; Johnson, 1997).

¹⁶ MS Ashmole 304, 31v.



Újra kellene olvasnunk talán Derrida levél-könyvét (*La carte postale*), a lacani szerelem-fogalom felől, „Lacan szerelméért”, ahogyan Derrida vallomás-értékű *Résistances, de la psychanalyse* kötete sugallja¹⁷ (melynek második fejezete pontosan ezt a címet viseli: *Pour l’amour de Lacan*). A *Résistances*-kötet annak a dekonstrukciót és pszichoanalízist összekötő *double bind*-nak az analízise, mely közelebbről Derrida és Lacan viszonyában is fellelhető: ellenállhatatlan vonzás és taszítás – melyben Derrida tőle telhetőleg ellenáll, a maga finoman érzéki, ellenállhatatlan módján, és ez az ellenállás lesz a pszichoanalízissel való „szerelmi” viszonyának a *valós* mozgatórugója. Úgy vélem, ebben a „szerelmi viszonyban” írható le, *legtapintatosabban, érintőlegesen* (engedve, hogy az írás a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitivitását) – ebben a szerelmi viszonyban *íródik* Derrida és Lacan kapcsolata, a két betű-vető levél-váltása.

Derrida grammatológiája az írást (a nyomhagyás pszicho-technikai gyakorlatát) a betű (*lettre*) elmozdulása szerint értelmezi. A *La carte postale* központi témája, a levél (*lettre*), vagyis a valakinek címzett írás *betű szerinti* olvasata, hasonlóképpen, a bolyongás, tévelygés, el- és letérés lehetőségeit tárja fel – végső soron engedve, hogy az írás „tudománya”, a *Grammatológia* alapvetése szerint, a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitivitását – mégpedig a tévelygő szupplementaritás módján, melyet mindketten, Derrida és Lacan egyaránt a szerelem analógiájával, sőt a szerelem (mód)szertelenségével közelítenek meg.¹⁸ A levél mint olyan, valahol mindig *szerelmes levél*, nem tud más lenni, betű szerint az, mert a másik vágya élteti, a mindig távol lévő, mindig elérhetetlen másiké – ezért nem is érhet, *tulajdonképpen*, soha célba, *valójában* soha, egyetlen valódi levél sem. Nincs közvetlen kapcsolat, sem a levélben, sem a levél által, de még a közvetlenként vélt emberi kapcsolatokban sem: a „jelenlét közvetlensége” fikció, vallja Derrida, vagy Lacannal szólva „nem létezik

¹⁷ Derrida, 1996.

¹⁸ Híresen „módszertelen” gondolkodásformákról lévén szó, hadd emlékeztessenek itt Jean-Luc Nancy fent idézett jellemzésére: „sem a dekonstrukció, sem a pszichoanalízis nem módszer. [...] A valós végtelen hatalmának nem a tudása, hanem a tapasztalata – a megpróbáltatások, kísérletek, találkozások, kalandok, meglepetések, veszteségek és felfedezések –, ez az, ami működésbe hozza mindkét ikertestvért” (Nancy, 2017).

szexuális viszony” – és ha *valóban* nincs, akkor a „szerelem” nem más, mint ennek a lehetetlen közvetlenségnek a *szupplementuma*. A képtelen valóság fikatív ráadása: Lacan ekként veti el (a filozófusok fikciójaként kezeli), Derrida ekként óvja, védi: hisz ez a fikció a mindenünk, nincs semmi más, ami a képtelen valósághoz fűzne. Derrida ezért ír, szerelmesleveleket, végső soron Lacanhoz... és rátalál az akcióra a fikció mentén, rátalál a valós megtapasztalható dimenziójára: az aktív, élő, bensőséges kapcsolatra – a *différance* ennek a kapcsolatnak a mozgatórugója.

A szerelemben sosincs egyedül az ember, a szerelem (még a beteljesületlen is – hiszen, szerzőinkkel szólva, másmilyen szerelem nincs) együtt-lét, végtelenül intenzív viszony egy elérhetetlen, testileg és/vagy szellemileg, lelkileg távollévő, különböző, vágyott másikkal, melynek távolléte (legyen az testi, fizikai, vagy szellemi), a másik hiánya, a közvetlen együttlét lehetetlensége meghatározza a tulajdon létünk, elrejt a hiányzó másikat legbensőbb magán-életünk mélyén – a szerelem ekként válik gyászmunkává, ekként inkorporálja, végső esetben, a vágyott másikat. A másik szerelméért (*Pour l'amour de Lacan*, például) mindig többek vagyunk önmagunknál – testben, lélekben, *toujours plus d'un*, Derridával szólva. A másik szerelméért, önmagunkat meghaladva, írunk.

A Tudás csábítása, a Valós ellenállása

A pszichoanalízis „szerelme”, ahogyan az a *Grammatológiában* megtapasztalható, talán kevésbé szenvedélyes hangú, mint később, a *La carte postale* lapjain, a „szendély” és az „öröm” (*jouissance*) témája mégis ebben a kezdeti szövegben a legerőteljesebb – abban a szövegben, amely alapvetően elismeri a „pszichoanalitikus típusú kutatások” privilégiumait az ontológia kulcsfogalmainak kritikájában¹⁹.

A szenvedély és az öröm a grammatológia elméleti mátrixának alapvető gócpontjai²⁰. A „valós” mint terminus itt még nem társul hozzájuk, legalábbis nem a

¹⁹ Vö. Derrida, 2014, 31.: „Az, ami itt a nyelvészetről elmondható, vagy legalábbis arról a bizonyos munkáról, amelyet a nyelvészet keretein belül és általa végzünk, vajon nem mondható-e el minden kutatásról annyiban, és pontosan abban a mértékben, amennyiben részekre szedi az ontológia és kivált a lét alapvető szófogalmait? A nyelvészetten kívül a pszichoanalitikus kutatás területén tűnik a leginkább esélyesnek az áttörés lehetősége.” Illetve „A grammatológia, mint pozitív tudomány” című fejezetben: „... bizonyos kiváltságot élvez a pszichoanalitikus jellegű kutatás. Mivel a tárgy értékével és az objektivitás kezdeti konstitúciójával foglalkozik – a jó és rossz tárgyak konstitúciójával olyan kategóriákként, melyek nem teszik lehetővé az elméleti formális ontológiából és a tárgy általában vett objektivitásának tudományából való származtatást –, ezért a pszichoanalízis nem pusztán egy regionális tudomány, noha, elnevezése szerint a lélektanhoz kötődik. Nem véletlen, hogy ez így van; a kritika és az episztemológia bizonyos állapotára utal ez az elnevezés. Nos, ha a pszichoanalízis nem is jutna el az ősnym – törlés-jel alá került – transzcendentalitásához, és világi tudomány maradna, általános mivolta minden regionális tudományra nézvést arkhontikus értelemmel bírna.” (I.m., 106.)

²⁰ Az öröm/élvezet tapasztalatának ontológiai jelentőségét Derrida Rousseau-elemzése hozza felszínre: „Az artikuláció a fikatív pillanatnyiság és a helyes beszéd veszélyes pótléka, a teljes élvezet, mivel a jelenlét mindig élvezetként van meghatározva Rousseau gondolatrendszerében. A jelen idő mindig egy élvezet jelen ideje; és az élvezet mindig a jelenlét befogadásával jár együtt. Az, ami elmozdítja a jelenlétet, pályára állítja az elkülönböződését és a halasztást, amely a vágy és az öröm között létrejövő térbeliesülés. Az artikulált nyelv, a megismerés, a munka, a tudás nyugtalan keresése nem más, mint két élvezet közötti távolság megteremtése. »Csak azért iparkodunk tudásra szert tenni, mert élvezetekre vágyunk.« (Rousseau, 1754/1978, 97.) Utaljunk továbbá »Az élvezet művészete« [Art de jouir] című műre, amelynek egy aforizmája a múlt idejű igében a

lacani értelemben, mely szerint a valós az, ami ellenáll a szimbolizációnak, ami megkerüli, kikerüli a szimbolikus rendet – ami tehát, Derrida nyelvén, el-különbözik a szimbolikustól –, ezért *nem létező*, sokkal inkább a léthez kapcsolható fogalom, lét-instancia. A *Grammatológia* idején (1967) Derrida még a referencialitás valóságképével küzd, a reprezentáció dominanciája ellenében ír, a graféma a legfontosabb fegyvere a jelölő reprezentatív félreértésének leküzdésében – kerüli a „valós” terminológiáját, mert annak metafizikai túlsúlya van. A *Grammatológia* idején a reprezentáció a francia gondolkodók főellensége – a reprezentatív világképek, a stabil struktúrák uralma, az ideológiák elnyomó hatalma. Derrida ellenáll a gondolkodás hatalmi struktúráinak, és ez az ellenállás lesz majd a *différance* invenciójának kiindulópontja. A *différance* kimozdító ereje, „csöndes forradalma”, mozgásának, „bolyongásának”, innovatív erejének kibontakozása a domináns ideológia alól való felszabadulás függvénye: az ellen-állás a szabad gondolkodás irányába tett első lépés. A dekonstrukció sikere végső soron az ellen-állás képességétől függ. A lacani *valós* hasonlóan működik a rendszerek határán, kisiklik az imaginárius és a szimbolikus rendek keretei közül, ellenáll a reprezentatív világképek valóság-fogalmának, a Valós az, ami a valóság-struktúrákat kimozdítja, egymásba átjátssza, ami Shakespeare Hamletjében kizökkenti az időt annak szabályos folyásából. A derridai *différance* és a lacani *valós* egyaránt a struktúrák uralmának való ellenállás artikulációi – de Derrida a kilencvenes évek végéig nem vállalja magára a valós terminológiájának súlyát (a „valóság”, mint olyan, egy ún. *gros mot*: szó szerint „nagy”, túlméretezett, túlzó – a köznyelvben egyszerűen „szitokszó”), akkor is csak azért, hogy „posztdekonstruktív realizmus” címszóval Jean-Luc Nancyra hagyományozza²¹. Más viszont a hozzáállása az „ellenállás” terminusához: az ellenállás a sajátja, olyannyira, hogy annak differenciái (változatai, elmozdulásai) mentén társra lel: az ellenállás motívuma vezérli a dekonstrukció és a pszichoanalízis szövetségét, amint azt a *Résistances, de la psychanalyse* kötete tanúsítja²²... a maga ellenálló módján, tegyük hozzá: ez a különbségek mentén szövődő szövetség továbbra is a *double bind*, a kettős kötés feszültségeivel terhes.

A szövetség minden intenció, minden szándékosság nélkül kötődik, *à son insu*, ahogy Derrida mondaná, a tudat határain kívül, a *différance* módján működik, tudat *alatt*, pontosabban a tudatostól eltérő, különböző utakat jár be.

A posztstrukturalizmus, azon belül Derrida és Lacan gondolkodásának egyaránt vezérfonala a gondolkodó ellenállása a cogito magányos maga-biztosságának, a gondolkodás ellenállása az abszolút tudásnak (Savoir Absolu – a Mester Diskuzusa), illetéformán a gondolkodás kiszabadítása a domináns tudatformák és tudás-struktúrák zárt rendszereiből. A nyitott rendszereknek viszont alapeleme az innováció, a kísérlet és a kísérletezéssel járó kockázatvállalás. Aki nyitott rendszerben gondolkodik, az nem *reflektál*, vagy *konstatál*, hanem felfedez, sőt alkot: egy statikusan leíró tudásformát aktívrá cserél, adott keretek között „biztosat”

helyettesített jelenlét szimbolikus helyreállítását írja le: »amikor az egykori élvezetről beszélek, ismét átélem ezt az élvezetet«. (Rousseau, 1751/1959, 1174.) A *Vallomások* nagy vállalkozása nem az volna, hogy »akkor élem át az örömet, amikor csak szeretném?« (Derrida, 2014, 321.)

²¹ Vö. Derrida, 2000, 60.

²² Derrida, 1996.

bizonytalanra. Amikor Derrida úgy dönt, engedi, *hogy az írás tudománya a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitívását*, akkor kockázatot vállal, a tudás stabil talajáról (metafizikus alapvetésétől) a kísérletezés performatív, tett-értékű, érintőleges, ámde megélt tapasztalata felé mozdul el. A filozófiai diskurzust az esszé váltja fel, a gondolkodás „nyelvi fordulatát” a tettek²³ – és az első tett, az első lépés az ellen-állásé, a diskurzusból való kilépés aktusa, némán, ámde gesztus értékűen, adott esetben tudat *alatt* a „Mester Diskurzusának” felfüggesztése. Derrida minden írása a Mester Diskurzusának dekonstrukciója, akkor is, amikor Lacanban fedezi fel a mestert, és az ő szövegében dekonstruálja a Mester Diskurzusát (vö. *Az igazság postása*).

Derrida *Résistances de la psychanalyse* kötete Freudban az analízis megújítóját, pontosabban egy alternatív analízis, a strukturált elemzések alternatívájának feltalálóját üdvözi. Az analízis filozófiai, logikai, tudományos fogalmának felfüggesztéséről van szó, mellyel Freud kilép kora Mester-diskurzusából, és hatályon kívül helyezve azt, létrehoz egy analitikus praxist, mellyel átírja – újraírja – továbbírja a tudós analízis történetét. Ez az *esemény* csak akkor jöhetett létre, állítja Derrida, amikor kialakult az analitikus hagyományon belül bizonyos belső ellenállás, egy elemzendő jelenség, amely a hagyományos keretek között értelmezhetetlen: az álomelemzések lehetősége a tét. Freud álomanalíziseivel az analízis letér a maga teoretikusan előírt útjairól, alternatív értelmezési pályákat nyit meg az észszerűség határain, azokat kívülről-belülről súrolva, érintőlegesen, többé-kevésbé tapintatosan, kísérletezve, ahogyan a gondolat maga képes a tulajdon határait megtapasztalva, strukturált kereteit helyenként megtörve, megnyitva, azokon túlnyúlni, önmagát meghaladni: például az álomban – amely minden valóságatlansága ellenére: *valós*, mégpedig az álmodó én vágyteljesítő ellenállása mértékében. Derrida az „én” valós afirmációját látja a gondolkodás ellenállásában, annak kitartó rendszer-telenségében: mint az álom „köldöke”, ahol minden analízis szükségképpen megáll, a gondolkodó én megragadhatatlan, megfoghatatlan, fogalmak közé nem zárható. A gondolkodó én működésképtelen a fogalmi gondolkodásnak való ellenállás nélkül – és a filozófus, miután felismeri, hogy teljes valója ettől a momentumtól függ, teljes odaadással, odaadó *szerelemmel* fordul felé, „ Minden jel arra utal, hogy az „ellenállás” szóról fogok beszédet tartani, a szó iránti szívélyes de lényegre törő [*nombrique*] odaadással [...], a szó és talán maga a dolog iránti, beismert szerelmemről – vagy az analízis iránt tanúsított ellenállásomról”²⁴ – az „ellenállás” tartalmának szenvedélyes-szerelmes kielemezése és az analízisnek való ellenállás tapasztalata együtt jár. Az ellenállás pedig az analízis ellenállhatatlan vonzereje ellenére, vagy épp ellenkezőleg, excesszív hatalmának megtapasztalása következtében, újra és újra felépíti a személyes kapcsolatot az érintett gondolkodók között: a gondolkodás ellenáll az ész uralmának – ez az alaptapasztalat szövi a szövetséget Freud, Lacan és Derrida között, egymás ellenében is, adott esetben, akarva-akaratlan, tudattalanul: tudatos, intencionális, racionális egymáshoz-viszonyulásuk ellentmondásai megtörnek az ellenállás közös

²³ Hasonló fordulat Lacan analitikus praxisában a szabályos analitikus ülések leváltása változó időtartamú, de minden esetben rövid ülésekre: az ülés minden esetben az első feldolgozásra érdemes *eseménnyel* ér véget.

²⁴ Derrida, 1996, 14-15.

tapasztalatán – megkockáztatom: az ellenállás örömén, az ellenállás élvezetében. Mert a kritikai gondolkodás erotikus.

Az analízis szenvedélye, a szenvedély analízise

Pour l'amour de Lacan, „Lacan szerelméért” a címe az írásnak, melyben Derrida, a tőle telhető legközvetlenebb hangnemben, felidézi, elmondja Lacannal való kapcsolatának viszontagságos és egyben szenvedélyes történetét – Lacan „szerelméért”, mert bár Lacan viszonya a szerelemhez mint terminushoz csak helyelközzel elfogadó²⁵, a filozófiával, és Derridával, a filozófussal való együtt-gondolkodás tapasztalata végső soron mindkettejükénél az egymásnak feszülés szenvedélyes-szerelmes kettős kötésében válik közölhetővé, megoszthatóvá, leírhatóvá. Derrida többször is megpróbálja szavakba önteni: a *Résistances de la psychanalyse* szövegei a tanúságtétel módján, a *La carte postale* levelei a színt vallás teátrális megközelítésében teszik közzé ezt az írásban létrejövő szenvedélyes kapcsolatot, de az első Derrida-írás, amely az írás szenvedélyével, az írás szenvedélyéről íródik, nem más, mint a *Grammatológiában* olvasható *Rousseau-analízis* – amikor pedig Derrida Rousseau-t „analizálja”, a terminus a Freudéhoz hasonló szabadságfokot élvez.

Rousseau az írás szenvedélyének talán legszókimondóbb (és legszembeszökőbb) képviselője, nem meglepő, hogy Derrida első színrelépésekor szószólójául választja – és sehol a későbbiekben nem találkozunk annyi „szenvedéllyel” és „örömmel” (testi élvezettel), legalábbis a terminológia szintjén, mint ebben a korai „analízisben”. Tulajdonképpen Rousseau szenvedélye és annak szenvedélyes analízise hozza mozgásba az írás elméleti mátrixát, a grammatológiát.

A Rousseau-analízis programadónak tekinthető, Rousseau viszonya az íráshoz ugyanis példaértékű, amennyiben távolról sem egy-értelmű – és főként nem ész-szerű. Példaértékű, mert, félúton a logocentrizmus filozófiai kezdete és beteljesedése között, kiválóan megragadja annak problematikus, ambivalens tapasztalatát. „Ha a metafizika története a lét jelenlétként való meghatározásának története, ha ez a kaland összekeveredik a logocentrizmuséval, ha teljes egészében a nyom redukálásaként jön létre”²⁶, ha tehát elfogadjuk a metafizika derridai meghatározását, Rousseau elemzett műve (*Esszé a nyelvek eredetéről*) Platón *Phaidrosza* és Hegel *Enciklopédiája* között sajátos helyet foglal el. A metafizika eme korszakán belül, pontosít Derrida, melyben a tudat önmagát az írás, vagyis egy „külsődleges”, jelölő kizárásával határozza meg (mivel az megszakítaná az önmagaként való jelenléte autonómiáját), Rousseau az, aki az írás redukálásából témát, sőt rendszert alkot: „megismétli a *Phaidrosz* és a *De interpretatione* nyitó eseményét, de ezúttal a jelenlét egy újabb modelljéből kiindulva: a szubjektum önmagának-való-jelenlétéből a tudatban vagy az érzésben. *Amit elutasított, az valójában elbűvölte* [kiemelés tőlem, HE] és minden másnál jobban nyugtalanította.”²⁷ Ez a kettősség, ez a *double bind* lesz példaértékű Derrida számára.

²⁵ Lacan és a „szerelem” viszonyáról lásd Ricœur, 2007, illetve Miller, 1999.

²⁶ Derrida, 2014, 107.

²⁷ I.m., 118.

Descartes és Hegel között félúton, a 18. század visszaállítja az érzékenység, a képzelet, a jel jogát – az írás érzékelhetősége, sőt *érzéki* jellege, bár továbbra is az eszmei, az eszményi ellenpólusába állítja az írás tapasztalatát, ennek a tapasztalatnak a megítélése változik: az érzékelés, az érintés és érintettség, az írás és vele a „szellemi tartalom” tapintható anyagisága felértékelődik, Rousseau számára kivételes mértékben. Rousseau írásaiban kivételes eseménynek lehetünk tanúi: az eszmei és az érzéki összeütközésének, egymásnak feszülésének, csatájának – és a küzdelemből Derrida az érzékit hozza ki győztesnek (esetenként Rousseau kifejezett szándéka ellenére). A szövegek ugyanis megtagadni látszanak a szerzői szándékot, elárulják a megcélzott szellemi felsőbbrendűséget, alámerülnek az írás érzéki örömeibe – Derrida, az analitikus dekonstruktor, nem hagyhatja ezt figyelmen kívül:

„Az írás a reprezentatív ismétlődés kórsága, a duplikátum, amely megnyitja a vágyat, és elő-állítja az élvezetet. Az irodalmi szöveg, a Vallomásokban foglalt nyomok, a jelenlét e megkettőződését beszélnek el. Rousseau kárhoztatja az íráskórságot, és üdvözülést keres benne. Ez ugyanis szimbolikusan megismétli az élvezetet. Mivel az élvezet mindig csak egy bizonyos ismétlésben volt hozzáférhető, az írás, amikor erre emlékeztet, maga is ezt az élvezetet nyújtja. Rousseau ennek a bevallását mulasztja el, ám nem az örömet. Idézzük fel szövegeiben a következő helyeket: »Valahányszor átolvasom majd, az örömet is újra átélem.« (J.-J. Rousseau: *A magányos sétáló álmodozásai*. Ford. Réz Ádám. Budapest, Magyar Helikon, 1964, 16.) »Élvezem azt az örömet, ami már nincs meg«, »elmúlt boldogságom viszont örökösen foglalkoztat, felidézem, s hogy úgy mondjam, kérődzöm rajta, tehát újra kiélvezem, amikor akarom.« (J.-J. Rousseau: *Vallomások*. Ford. Benedek István és Benedek Marcell. Budapest, Magyar Helikon, 1962, 571.) Az írás reprezentálja (a szó minden értelmében) az élvezetet. Az írás élvezetet játszik, eltávolítja és visszahozza azt. Az írás a játék, mivel a megismételt élvezet esélye is egyúttal, amelyet Rousseau átél, miközben elítél: »Mindennapos sétáimon sokszor foglaltak le bűbájos tűnődések [...], ha a jövőben még visszatérnek, írásban rögzítem őket; valahányszor átolvasom majd, az örömet is újra átélem.« (J.-J. Rousseau: *A magányos sétáló álmodozásai*. Ford. Réz Ádám. Budapest, Magyar Helikon, 1964, 15.)”²⁸

Az írás reprezentálja az élvezetet, amelyet Rousseau átél, miközben elítéli, miközben elítélően, ámde annál nagyobb örömmel *ír* róla – írja Derrida a maga Rousseau-elemzésének, Rousseau-*analízis*ének végén: a kettősség által megnyitott játéktér az élvezet forrása, mint Freud *Fort-Da* játékában, Derrida és Lacan *double bind*-jában. Derrida az élvezetnek ebben a játéktérében gondolkodik, az élvezet valós tapasztalatát közvetíti, amikor a grammatológia „elméleti mátrixában” (az írás játékterében) játékba hozza az ontológiai hagyomány kulcsfogalmait, mint a mátrix gócpontjait. Ez a gesztus a derridai dekonstrukciót megnyitó *in(ter)venció* (*in(ter)vention inaugurale* – mondja majd a dekonstrukció „lényegét” egybefoglaló terminussal a *Psziché-kötetben*²⁹), a nyitás gesztusa: a nyitás pedig elkerülhetetlenül a Másik, a különböző, a különbség felé történik, meghatározhatatlanul, előre láthatatlan veszélyeket vállalva,

²⁸ I. m., 355.

²⁹ Derrida, 1998b, 31.

feltétlen odaadással, a befogadás testi-lelki örömeinek közepette. In-venció: az idegen Másik befogadásának örömteli gesztusa, nincs dekonstrukció nélkül.

A dekonstrukció játékterében az írás-tudó szabad mozgása egy-mással való különbségeink mentén kapcsolatokat épít. A pszichoanalízis ezeknek a kapcsolatoknak a megértésében társa a dekonstrukciónak, racionalitáson, az észszerűség stabil keretein, a klasszikus *logosz* határain innen és túl – a *Grammatológia* elméleti mátrixából kiindulva, mint Derrida írja, „kiváltságot élvez a pszichoanalitikus jellegű kutatás”³⁰, mert az írás/nyom a kettősségek, másságok, különbségek többdimenziós mátrixát nyitja meg a tudatstruktúrák zártságának feloldásával. „Ha a pszichoanalízis nem is jutna el az ősnym – törlés-jel alá került – transzcendentalitásához, és világi tudomány maradna, általános mivolta minden regionális tudományra nézvést arkhontikus értelemmel bírna”, indokolja Derrida a pszichoanalízisnek juttatott kiváltságokat.³¹

A nyomként értett írás (dekonstrukció és pszichoanalízis legjelentősebb közös eszköze) nyitja meg a játékteret, amelyben a ráció rétegei (avagy „a szubjektum távollevővé-válása és tudattalanná-válása”³²), *analitikusan* felszínre kerülhetnek, és „meta-racionalitásként vagy meta-tudományossággként” operatívak maradhatnak – tudatosan, vagy anélkül... *engedve, hogy az írás tudománya a lehető legnagyobb mértékben kifejtse saját pozitívítását.*

Mi sem írhatná le jobban az írás-tudó tudat-talan munkáját (*savoir insu*), mint Derridának a *Grammatológia* első esszéjében (*A könyv vége és az írás kezdete*) olvasható irányadó, mondhatni paradigmatis megjegyzése: „Az a »racionalitás« – *de ezt a szót talán kerülnünk kellene a mondat végén meg-mutatkozó okból* [kiemelés tőlem, H.E.] –, amely a tágan értelmezett és radikalizált írást irányítja, már nem valamilyen *logoszból* származik, és mindazoknak a jelentéseknek a destrukcióját – nem lerombolását, hanem rétegekre bontását, de-konstrukcióját – hirdeti meg, amelyeknek a forrása azonos a *logoszéval*. Gondoljunk elsősorban az igazság kifejezés jelentésére. Az igazság valamennyi metafizikai meghatározása, még az is, amit – túl a metafizikai onto-teológián – Heidegger javasol, többé-kevésbé közvetlenül elválaszthatatlan a *logosz* instanciájától vagy a *logosz* leszármazottjaként elgondolt rációtól”³³. Az írás-tudó viszont nem az abszolút tudás ideája szerint gondolkodik, megkerüli a *logoszt*, kijátssza annak rendezett struktúráit, átlépi annak határait: az írás így egyfajta meta-racionalitás vagy meta-tudományosság művelete lesz. Meta-racionális vagy meta-tudományos, de immár nem a hagyományos értelemben metafizikus: az írás szupplementuma *belülről* formálja át a gondolkodásunkat. Az írás-tudás legbelsőbb „természetünk” technikai velejárója, legföltettebb belső titkunk: az ember önmaga természetét meghaladó szenvedély-lény, ez a szenvedély (vö. meta-racionalitás) hagy nyomot az írásban, az írás által. „Az írásról való elmélkedésben megnyilvánuló meta-racionalitás vagy meta-tudományosság nem vonulhat vissza többé az embertudományba, és immár nem felelhet meg a tudomány tradicionális eszméjének sem. *Egyazon gesztussal lépnek túl az emberen, a tudományon és a*

³⁰ Derrida, 2014, 106.

³¹ Uo.

³² I.m., 81.

³³ I.m., 19.

vonalon.”³⁴ Ekképpen nyitja meg dekonstrukció és pszichoanalízis, kéz a kézben, együtt-működve, együtt írva, a szubjektum, a tudat, a tudás, a humántudományok határán: a poszthumán kultúrát.

Felhasznált irodalom

- Ábrahám Miklós – Török Mária (1998). *Rejtett gyász és titkos szerelem. Thalassa*, (9)2-3: 123-156. [http://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(09\)1998_2-3/123-156-Abraham-Torok-Rand_Burok_es_a_mag_reszletek.pdf](http://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(09)1998_2-3/123-156-Abraham-Torok-Rand_Burok_es_a_mag_reszletek.pdf)
- Derrida, Jacques (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion.
- Derrida, Jacques (1996). *Résistances, de la psychanalyse*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1997). Az igazság postása. (Ford. Gyimesi Tímea.) In: Kis Attila Attila – Kovács Sándor s.k. – Odorics Ferenc (szerk.), *Testes könyv II*. (41-140). Szeged: Ictus/Jate Irodalomelmélet Csoport.
- Derrida, Jacques (1998a). *Mémoires Paul de Man számára*. (Ford. Simon Vanda.) Budapest: Jászöveg Műhely.
- Derrida, Jacques (1998b). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2003). *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2005). Kosok. A félbeszakítatlan párbeszéd: két végtelen között, a költemény (részlet). (Ford. Orbán Jolán.) *Jelenkor*, (48)10: 962-974. <http://www.jelenkor.net/archivum/cikk/860/kosok>
- Derrida, Jacques (2014). *Grammatológia*. (Ford. Marsó Paula.) Budapest: Typotex.
- Johnson, Barbara (1997). A vonatkoztatási rendszer: Poe, Lacan, Derrida. (Ford. Kovács Sándor s.k.) In: Kis Attila Attila – Kovács Sándor s.k. – Odorics Ferenc (szerk.), *Testes könyv II*. (141-192). Szeged: Ictus/Jate Irodalomelmélet Csoport.
- Lacan, Jacques (1997). Szeminárium az ellopott levélről. (Ford. Gángó Gábor.) In: *Testes könyv II*. (7-39). Szeged: Ictus/Jate Irodalomelmélet Csoport.
- Miller, Jacques-Alain (1999). Les six paradigmes de la jouissance. *La Cause freudienne*, 43, 7-29. <https://www.causefreudienne.net/wp-content/uploads/2015/04/JAM-Six-paradigmes-jouissance.pdf>
- Nancy, Jean-Luc (1992). *Corpus*. Paris: Métailié.
- Nancy, Jean-Luc (2001). *La pensée dérobée*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (2017). Double plongée aux abîmes. *European Journal of Psychoanalysis*, 1-2. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/double-plongee-aux-abimes/>

³⁴ I.m., 105.

Ricœur, Jean-Paul (2007). Lacan, l'amour. *Psychanalyse*, 3(10): 5-32.

Rousseau, Jean-Jacques (1751). Art de jouir et autres fragments (1173-1177). In: *Confessions et autres textes autobiographiques*. Paris: Gallimard, 1959.

Rousseau, Jean-Jacques (1754). Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In: *Uő, Értekezések és filozófiai levelek*. (Ford. Kis János. Vál., utószó, jegyz. Ludassy Mária.) Budapest: Magyar Helikon, 1978.



Bókay Antal

Vágyom, tehát vagyok – Freud szubjektumelmélete Derrida olvasatának tükrében

102 éve, 1920-ban jelent meg a *Jenseits des Lustprinzips* (Freud, 1920), ez a talányos, nagy mű, amelynek nehéz lenne túlértékelni jelentőségét. Az *Álomfejtés*, majd a *Három értekezés a szexualitás elméletéről* után ez a harmadik nagy munka, mely két évtizednyi terápiás tapasztalat nyomán nemcsak metapszichológiai alapokat teremt az addig mondottak mögé, hanem egy önismereti/terápiás gyakorlatra épülő „spekuláció” (ez Freud kifejezése saját gondolkodására), *mise en abyme* narratívájával körvonalaz egy átfogó pszichoanalitikus szubjektum-elméletet, létrehozza a személyesség új felfogását és új olvasási módját. Az *Álomfejtés* hetedik, metapszichológiai fejezete a lelki struktúra, a *lelki jelentés-képzés* analitikus elméletét, a személyesség egyfajta radikálisan új *episztemológiáját* nyújtja. A *Túl az örömelven* (Freud, 1923)¹ már a *lelki történet, az önteremtés*, a saját sorsot létrehozó heterogén folyamat leírását kísérli meg. A könyv jelentőségét emeli az a tény, hogy ez lesz a kései Freud koncepció megalapozó írása. Freud 1915 és 1917 között már tett kísérletet egy metapszichológiai összefoglalásra, de az elkészült írások nem tudtak egységes koncepcióvá összeállni, Freud akkor feladta a tervet. A *Túl az örömelven* az új, immár koherens (bár dekonstruktív) kísérlet, a pszichoanalitikus szubjektum-elmélet tartamában és módszertanában is minden korábbi elképzelést összefogó és megújító megfogalmazása.

Sokatmondó, talán enigmatikus az, hogy Derrida az 1976-os szemináriumától², a *Life/Death*-től kezdve milyen kitartóan kutatta Freud 1920-as, nem kevésbé talányos

¹ A könyv magyarul 1923-ban jelent meg *A halálöszön és az életöszönök* címmel, alcímként idézőjelben német nyelven az eredeti cím szerepelt. A fordító Kovács Vilma volt, a címlap közli, hogy „Az előszót írta és a fordítást átnézte Dr. Ferenczi Sándor”. Érthetetlen és elfogadhatatlan az eredeti cím „átpoetizálása”; az örömelv és az azon túl-lét az egész könyv alapvető témája, az élet- és halálöszön csak az utolsó két fejezetben lesz lényeges. Tanulmányomban ezért „Túl az örömelven” címen utalok a magyar megjelenésre is. A magyar fordítás (ellentétben a Belső EGÉSZ-ség Kiadó adatával, mely 1920-at ad meg) az 1923-as német nyelvű harmadik kiadás alapján készült. Ez azért érdekes, mert Freud az új kiadásokhoz javító-bővítő megjegyzéseket tett még 1925-ben is. A magyar kiadás jelentős hibája, hogy Freud dőlt betűs kiemeléseit nem hozza.

² A szeminárium szövege csak 2019-ben jelent meg *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)* címmel (Paris: Éditions du Seuil). A hosszú ideig nem publikus szeminárium szövege később jelentősen átdolgozva része lett

nagy művét. A *Túl az örömelven*ben Derrida a szubjektivitás narratívájának, önteremtésünknek dekonstruktív formáit, lépéseit vélte megtalálni. Kulcskérdése az, hogy Freud hogyan írja (vagy éppen hosszasan nem írja) felül az örömelvet, a vágy totalitásra törekvő logocentrikus szerveződési formáját, miközben az élet-írásban mégis megmutatja a halálöszön, a halál nyomát, egyfajta álommunka módon az ismétlési kényszer dekonstruktív nyomhagyó aktivitását. Különös fordulat Derrida interpretációjában az, hogy ezeket a metapszichológiai folyamatokat Freud önéletírásaként, önteremtő írásaként is értelmezi.

Derrida mai olvasója azonban azt érzi, hogy ezen aspektus, a pszichoanalízis nagymesterének leleplezése mögött egyfajta önleleplezés is működik. Derrida nemcsak Freud rejtett önéletírását fedezi fel, hanem ez a felfedezés önmagáról, a filozófus személyéről is árulkodik. Ez egyben az önfelfedezés és az „önárulás” gesztusa is Derridánál és általa kimondva Freudnál is. Freud lelepleződik, de jól látjuk, hogy Derrida maga is megpróbálja kivédeni, hátrítani saját halál-írás szorongásait. Ha mi olvasók nem állunk ellen, és hajlandók vagyunk azonosulni e kettős történéssel, akkor mi is megtapasztaljuk a halálöszön nyomait viselő gyászmunkát, a különben megtagadott, bennünk és előttünk a két szerzőben rejlő kivédhetetlen melankóliát. A következőkben kettős olvasatra teszek kísérletet: Derrida szeminárium-szövegén keresztül olvasom Freud metapszichológiai könyvének koncepcióját.

A két könyv, a *Túl az örömelven*, illetve olvasata, a *La vie la mort* olvasásához elkerülhetetlen annak az átfogó keretnek a jelzése, amelyben Freud szubjektumelmélete és elsősorban a *Túl az örömelven* koncepciója elhelyezhető. Freud életművében, a pszichoanalízisben a személyesség újféle ontológiáját gondolja el, a szubjektivitás koncepcionális kereteit tekintve túllép a *cogito* önreflexivitásán, a logikus, logocentrikus megismerés textusán, és felismer, megmutat, sőt (a terápiában, mely mindig elsődleges minden tézishöz, spekulációhoz képest) megcselekszik egy radikálisan új önteremtő önreflexivitást. Ez már az 1900-as *Álomfejtéstől* kezdve megtörténik. Ott egy sajátos, a neurotikus terápiában felsejlő és annak nyomán megfogalmazódó strukturálódás, a tudatos, tudatelőtt és tudattalan hármasa, a tudattalan heterogén, dekonstruktív jelentésteremtő hatása írja újra a hagyományos szubjektivitás felfogást.

A *Túl az örömelven*, húsz évnyi terápiás tapasztalat nyomán, már egy újabb, az előbbit megőrizve átíró módú szubjektum-ontológiát fejt ki. A struktúra, a személyesség destruktív-dekonstruktív pszichoanalitikus strukturáltsága *ki-egészítéseként* (vagy éppen felül-írásaként) itt születik meg az önteremtés ontológiai értelemben vett *folyamatszerűségének*, pontosabban *cselekvés-szerűségének* felismerése, és az ilyen esszenciális folyamatszerűség alapján lehetséges szubjektum-felfogás megfogalmazása. Előzetesen: ez az *élet*, illetve Derrida könyvcímét idézve az *életihalál* önteremtő, léletteremtő szerepének az állítása és spekulatív analízise. Freud e könyvben nem a szelfről beszél, nem az én – ösén – felettes én struktúráról, hanem *a személyesség folyamatszerűségéről, cselekedetekben létezéséről szól. Az Álomfejtés* freudi szubjektumteóriája a tudatos és a tudattalan, vagyis a referenciális és a figuratív

Derrida egyik legfontosabb, *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà* című könyvének. (Paris: Flammarion, 1980.)

megformálás felismerésén alapul. A *Túl az örömelven* már egy másik nyelvfilozófiai pozícióra, a konstatív és performatív (még pontosabban, Derrida terminusát használva: a *perverformatív*³) kontrasztjára épül. Derrida Freud e könyvével kapcsolatos többszörösen visszatérő kutatásának, olvasatának jelentősége ennek a per(ver)formativitásnak, egy perverz, dekonstruktív performativitásnak a szelf, a személy, a bensőség, a szubjektum⁴ sajátos pszichoanalitikus felfedezésének és megcselekvésének a kidolgozásában áll. A személyesség ilyen per(ver)formatív folyamatszerűsége a dekonstrukciós szubjektum-felfogás egyik vagy legfontosabb mozzanata.

Freud perverformatív élet-konceptiója igazából ön-élet- és ön-halál-írás, Derrida szerint „az élethalált Freud összekapcsolja autobiográfiájával, saját autográfiájával és benne valahol a saját halál prezentálásának auto-thanatográfiájával” (Derrida, 2020, 227). E folyamat, az élet kulcs-eleme az öröm, az örömelv fogalma és az a kérdés, hogy hol ér véget az öröm hatalma, hol kezdődik valami más, és hogy mi is ez a más. A *Túl az örömelven* első mondata már összefoglalja a teória konstruktív kiinduló tézisé:

„A pszichoanalitikus elméletben fenntartás nélkül elfogadjuk, hogy a lelki folyamatok lefolyását az örömelv önműködően szabályozza, és úgy hisszük, hogy ez a lefolyás mindenkor kínos (*unlustvolle*) feszültség következtében alakul ki, és olyan irányba halad tovább, hogy végeredményében ennek a feszültségnek a csökkentésével, tehát a kín elkerülésével vagy az öröm előidézésével essék össze.” (Freud, 1923, 9.)

Freud könyve azonban – hívja fel erre figyelmünket Derrida – egy folyamatos, talán egészen az utolsó fejezetekig tartó küzdelem a már a címben jelzett és sejtett „túl”, azaz az életbe vegyült (fűzött, általa körülvevett) halál személyességbe foglalt ontológiai pozíciójának kimondhatóságára. Derrida továbbá rendszeresen visszatér arra, hogy Freud, aki a performatív folyamatot metapszichológiai, spekulatív diszkurzusban mondja el, nem kerülheti el egy sokkal személyesebb folyamat, performatívum, a saját élethalál, a saját önélet és önhalál áttételes behatolását beszédébe. A derridai olvasat figyelmes olvasója persze érzékelheti azt, hogy a háttérben (a Freud-leleplezés háttérében) Derrida saját élet-halál élményét, szorongásait és önírását, önmagát is leleplezi.

³ Erre a fogalomra később, Derrida értelmezését felhasználva, a *Túl az örömelven* olvasása mentén még kitérek. A kifejezés értelmezését és a performansz kapcsán lehetséges használatát Egri Petra írása (Egri, 2021) kísérelte meg.

⁴ E felsorolás azt a nehézséget jelzi, hogy a pszichoanalízis kapcsán, pontosan annak önismereti és nem tárgyismereti jellege következtében nehéz alkalmazni a személyesség, az én szokásos kategóriáinak bármelyikét. André Green egy kitűnő tanulmányban végül a „szubjektív”, „szubjektum” kifejezések mellett teszi le a garast. Green a szubjektumot Lacan nyomán, illetve továbbépítésével a jelölővel (Green szerint még inkább egy fantázia hátterű „représentance”-szal) való nem grammatikai viszonyban határozta meg (Green, 2000, 21), de úgy, hogy a szubjektum a saját nyelvvel kapcsolatos folyamatos hasítás, idegenség mentén létezik, formálódik az életben és különösen a terápiás áttételben. A szubjektum a belső energiaviszonyok és a lehetséges tárgy-interiorizációk mentén formált és deformált. A hasítás, hasítottság a *Túl az örömelven* is meghatározó, az élet és halál, végső formáiban az életöszton és a halálöszton kettőse mentén.

Az öröm (öröm/kín) fogalma

A freudi kezdőmondat felütése és a *Túl az örömelven* címe is hozza a lelki, a személyes létfolyamat központi dinamikáját: a vágy működéséről lesz szó. A freudi személyesség a „gondolkodom, tehát vagyok” helyébe teszi a „vágyom, tehát vagyok” felismerését. A vágy az élet folyamatszerűségének megjelenése, a személyesség, az élet nem más, mint a vágy koordinálása. Freud nyomán majd Jacques Lacan fogja a vágy fogalmát, lét-teremtő szerepét kidolgozni. Lacan három különböző (és együtt érvényesülő) komponenst, vagy éppen egymást követő irányulást, fázist különít el: a primér szükségletet, a keresést (*demande*) és a vágyat. A szükséglet egy fiziológiai hiány, például az éhség. A „keresés” az az aktivitás (performatív vá tett szükséglet), amelyben a személy (a csecsemő) megpróbálja megtalálni, rekonstruálni és ismételni a szükséglet és kielégítése eseményeinek emlékét. Ebben a folyamatban azonban az egyszerű fiziológiai kielégülés mellett felsejlik az adományozó szerepe, a Másik szeretete. A keresés így kettős szerepű, fiziológiás és szeretetes kielégülésre tör. Lacan jelzi, hogy a két komponens közül a fiziológiai kielégülés le tud zárulni, miközben a szeretet kielégíthetetlen és állandó, mintegy maradvány ezekből a korai fiziológiai kielégülésekre „rátámaszkodó” (anaklitikus) eseményekből. Ez a „maradvány” a vágy, az életfolyamat személyességének szervező ereje.

Freud ezt a létteremtő vágy-jelenséget bontja fel, megvizsgálja belső szerkezetét és működési formáit is. A vágy formai realizálása, életszervező tendenciája az *öröm*, „a lelki folyamatok lefolyását az örömelv önműködően szabályozza”. Az öröm/kín a vágy működése, pontosabban iránya, tendenciája, míg eseményei kettősek: hol kielégül (ez az öröm), hol pedig kielégületlensége jelzi létét (ez a kín). Freud jelzi, hogy az öröm/kín a lelki *forma* kérdései, „értelmük” ugyanis „a lelki életnek leghomályosabb és leghozzáfértebb területé” (Freud, 1923, 10). Az öröm/kín forma-természete azt jelenti, hogy a vágy állandó narratív, retorikai átdolgozást kap életünk során, azzal realizáljuk, cselekedjük meg a vágyat, hogy mindig ráteszünk valamilyen figuratív képzetet, narratívát, mint később jelzem: protézist, és ezzel a vágy az önélet-teremtés, -írás formálója lesz.

Nem egyértelmű persze a német *Lust/Unlust* kifejezések fordításaként bevezetett öröm/kín magyar terminus-pár. Már a látszólag egyszerűbb angol *pleasure/unpleasure* kifejezések problematikusságára is felhívta a figyelmet Laplanche és őt idézve Derrida is. A német *Lust* szó ugyanis nemcsak örömet, hanem vágyat és élvezetet is jelent. Talán pontosabb magyar fordítása lenne így a „gyönyör-elv”. Az *Unlust* viszont közel sem olyan agresszívan kegyetlen jelentésű, mint a magyar „kín”, az *Unlust* gyönyörtelenséget jelent, a gyönyör iránti vágyakozást, egy el nem jövő, vagy csak olykor eljövő jövő utáni vágyat. A vágy metonimikus természetű, új és új tárgyakat talál kielégüléséhez, de sohasem tudja az abszolút tárgyat, a vágy metaforikus mélyét megtalálni, az öröm soha nem teljesül be. Ez az oka annak, hogy minden kielégülés metonimikus természetű miatt együtt jár némi gyönyörtelenséggel. A vágy mindig helyettesítéseket talál kielégüléséhez, ami ugyan öröm, de mégis csak helyettesítés, ezért egyben kín is.

Öröm/kín (akár majd az élet/halál) tehát egymásba olvad, ugyanannak a folyamatnak két arcáról van szó. Derridát követve, ahogy kikerül az élet (és) halál közül, innen is ki kellene venni az „és” kötőszót. Az élet során az öröm elvileg soha nincs feladva, csak kitérők vannak annak érdekében, hogy a kielégülés elcsúsztatódjon, *différance*-ba tevődjön. Freud hosszú *kitérőkről* (metonimikus megvalósító és mégsem teljes eredményű utakról) beszél, ilyenkor az örömeelv beolvad a realitáselvbe, amely igazából mégis az ő szolgálatában áll. Az örömeelv az „úr”, aki meggondoltan átadja a feladatot a „szolgának”, és a szolga „munkája” (az álommunka párja a vágy-folyamatban) lesz az, hogy kapcsolatban legyen valamilyen külvilággal, realitással. Tehát nincsen ellentét az örömeelv és a valóságelv között, ez egy és ugyanaz az elv, amely *elkülönböződő* gyakorlatok manifesztációja mentén formálódik. (Derrida, 2020, 234.)

Freud kétségét, kérdését ismétli Derrida: „Ha az a helyzet, hogy az öröm abszolút domináns, akkor [...] honnan jön a kín? Szenvedünk, ezt mondja nekünk a tapasztalat.” (Derrida, 2020, 233.) A válasz erre az lesz, hogy mindenképpen a külsőből, a külvilágból, illetve abból a „belső külvilágból”, amit tudattalannak nevezünk. És ekkor Freud visszavon valamit, azt az idézett első mondatban szereplő tézist, hogy az örömeelv uralja a lelki folyamatokat. Most jelzi, hogy „helytelen dolog azt mondani, hogy az örömeelv uralkodik a lelki folyamatok lefolyásán” (Freud, 1923, 12). Ha így lenne, akkor a lelki folyamatokat örömmérés kísérné, tehát a lélekben igazából csak „erős hajlandóság él az örömeelv követésére” (Freud, 1923, 12). Ebben az esetben viszont a lelki folyamatokban, azaz a vágyfolyamatokban az öröm tendenciáján túl olyan hatások érvényesülnek, olyan események történnek, amelyek extra performatívumként, az öröm-cselekvés (vágyteljesülések) perverz felülírásaiként értelmezhetők. Freud felsorol néhány ilyen öröm-korlátot, ezek már a „túl-” jegyei, eseményei (Derrida sietős beírása szerint a „halál” jelenlétei) lehetnének. Az öröm, a vágy pervertálásának eseményei között Freud említi azt, hogy az önfenntartás érdekében a szubjektum saját maga korlátozza az örömet, valamilyen szinten kezeli a neki adott külvilágot. Öröm-érvényesülési akadály maga az „észrevevés”, a külvilág betörése is, akadályozó szerepe van az öröm, a vágy élet-folyamat igénye kapcsán, mintegy belülről, a belső külvilág, az elfojtott és elfojtás felől korlátozza az örömet. Továbbá ilyen a lelki készülék hasadása, az, hogy az elfogadott, kivitelezhető örömstratégiák a felnövés során koherens komplexummá, azaz énné⁵ állnak össze, az én viszont elfojtásokkal blokkolja, hasítja le az elfogadhatatlannak minősített másféle, nem integrált vágy-tendenciákat, öröm-törekvéseket. Ilyen külső *versus* belső külvilágból származó vágy-destrukciókról lesz szó a következő fejezet esettanulmányában, a háborús trauma és a gyerekjáték kapcsán.

Derrida „olvasás hipotézise” itt még határozottabban az, hogy „kivenni az örömeelv és ami annak tűnik közül azt, ami annak másika (név szerint például a halálösztönt), azt az oppozíció nélküli alteritás struktúrát, amely a végső elemzés szerint a halál örömhöz tartozásáról fog szólni, egy hozzátartozásról, melynek nincs interioritása” (Derrida, 2020, 234-235). Az „alteritás” problémája az életfolyamat, a vágyműködés olyan képzelete körül fogalmazza át az életműködés képét, amely az akadályoztatás

⁵ Freud ebben a könyvében már a kései topográfia értelmében használja az én-fogalmat, de az ösén és felettes én szavakat, témákat még nem említi.

körül forog. Minden örömelvet akadályozó, eltérítő, eltérítetten kivitelező eljárás valamiféle *kitérés*. Kulcsszóként kezeli Derrida Freud erre vonatkozó *Umweg* kifejezését, „a kinnak ideiglenes elviselését az örömhöz vezető hosszú kerülőúton (*Umweg*)” (Freud, 1923, 13). Az *Umweg*, Derrida értelmezésében *différant*, *defer*, *detour*, „három terminus, az örömelv, a kínelv és a *différance*, amelyek voltaképpen egyek” (Derrida, 2020, 234). A valóságelv, mely egyrészt az öröm ideiglenes halasztása, vagy másféle, metonimikus megvalósulási terepre áttevődése pedig nemcsak rejtett kivitelezése az örömnél, hanem lehet valami radikálisan más (az a bizonyos „túl”) beférkőzése, azzal nem ellentétes értelmű bejelentkezése az örömben. Ez lesz majd a halálöszön megjelenése, részvétele az életfolyamatban. Freud ezen a ponton, akkor is, ha mindig a vágy ilyen túliságát kutatja, még elkerüli ezen erő elismerését, csak Derrida saját szorongása sürgeti és kéri számon folyamatosan Freudon a „túl” felvetését.

A vágy-működés eset-tanulmányai – trauma és fort/da

Freud viszont a következő, második fejezetben nem a metapszichológiai elgondolást viszi tovább, hanem két esetet vizsgál, a terápiás, pszichológiai háttérrel gondolkodik. Különös ez a műfaji keveredés, mert a könyv összes többi része – Freud szavával – „spekuláció”⁶, metapszichológiai jellegű. Csak ez az egyetlen fejezet lett pszichológia, egyik témája a háborús trauma (egy friss, még a könyv megírása közben is aktív sors-tapasztalat) a másik egy gyerek-pszichológiai elemzés. Kétségtelen, hogy a könyvnek ez utóbbi, látszólag (de csak látszólag) nagyon is egyszerű esete lett a leghíresebb, legtöbbet emlegetett, újra-analizált része.

Az előző fejezet végére Freud arra jut, hogy nem tartható a kezdő mondat alaptézise, hogy „az örömelv önműködően szabályozza a lelki folyamatok lefolyását” (Freud, 1923, 12). Az örömelv a vágy, a személyes élet meghatározó komponense, de az ilyen „vágy logocentrizmus” nem tartható fenn, mert állandóan szembesülnünk kell azzal, hogy az öröm korlátozott. A totális öröm-pillanat csak valahol az emberi élet legkezdetén, talán csak a prenatális időszakban és a primér narcizmus hallucinatorikus sors-képzésében volt meg, a születés pillanatától kezdve folyamatos külső korlátok, hatások, belsőleg megképződő akadályok miatt az öröm, ez a különben folyamatos „tendencia” csak súlyos korlátozással működik. Az igazi kérdés (amit majd Freud az életöszön/halálöszön kettőssel válaszol meg) az lesz, hogy ezeknek az akadályoknak, megszorításoknak van-e valamilyen általános, az örömhöz mérhető dekonstruktív *différance*-ba, elkülönböződésbe vivő tendenciája. A kín, Freud szavával az *Unlust*, az „öröm-hiány” csak az öröm korlátozottságának esete. A valóságelv pedig épen az öröm érvényesülése azon a bizonyos kerülőúton.

Derrida összefoglaló véleménye Freud eseteket leíró második fejezetéről az, hogy a nagyon gazdag új tartalom mellett Freud egyetlen lépést sem tesz előre, semmiféle

⁶ A „spekuláció” (németül is *Spekulation*) fontos, különleges módszertani terminus Freud szövegében. Nem teória, nem is filozófia, hanem kifejezetten pszichoanalitikai, metapszichológiai eljárás, a terápiás tapasztalat által sugallt összefüggések elvi megfogalmazása.

döntést nem hoz abban a kérdésben, ami érdekel minket: hol korlátozott az örömelv autoritása, uralma. Közben Freud megfogalmaz új, a folyamatra jellemző lelki elemeket, beszél az ismétlési kényszerről is, de még nem mondja ki a halálöszön fogalmát. Derrida kezdetben azt szeretné, hogy Freud a kisfiú, Ernst történetét pontosan a halálöszön bemutatására használja, de Freud (Derrida csalódására) semmit ilyet nem hoz be a *fort/da* történetbe, úgy dönt, hogy azt továbbra is az örömelv alapján tudja értelmezni. Végkövetkeztetése, némiképp önmaga felé is csalódást keltően az, hogy ezek a példák, a háborús trauma és a gyerekjáték mégis előfeltételezik az örömelv működését, és semmiféle olyan evidenciát nem mutatnak, amely túl lenne az örömelven, ősbib és független lenne az örömelvtől.

A háborús trauma kapcsán Freud először ennek a külső behatásnak a modalitásával foglalkozik; milyen módon lehet bensőleg viszonyulni, milyen affektussal lehet kezelni a külvilág bizonyos, „rémületet” okozó behatásait? A traumatikus neurózis Freud által itt tárgyalt legkülönösebb jellemzője az, hogy a traumaesemény az álmokban újra és újra ismétlődik, és ezen álmok elvesztik, nem működtetik az *Álomfejtés* alaptézisének megfelelő folyamatot, azt, hogy az álmok vágyteljesítő (azaz örömet hozó) szerepűek. Hogyan lehetséges ez? Mit mutat a traumatikus neurózis álmainak ismétlés természete? Ezen a ponton nincs még igazán válasz, majd a negyedik fejezet fog e kérdésre visszatérni az ismétlés kapcsán.

A traumatikus neurózis után Freud egy normális, ismétlésekben ugyancsak bővelkedő aktivitást kezd vizsgálni: a gyerek (egy gyerek) játékát. „A gyermeki játék azért lett példa, mert egy normális eredetiség jellemzi, normális, tipikus tevékenység, amely kapcsolódik a gyerekekhez, és valószínűleg azért is, mert az örömelv ott a valóságelvtől szabadon érvényesül, és ezért uralma a legtisztább formában jelenik meg.” (Derrida, 2020, 245.) Tudjuk, és ez az aspektus abszolút fontos lesz Derridának, hogy az eset, a kis Ernst története önéletrajzi háttérű, akkor is az, ha Freud ezt közvetlenül nem említi, elhallgatja. Ugyanis ő a gyermek nagyapja. Ernst játékában Freud az ismétlést emeli ki, a játék „egy különös aktivitás, amit folytonosan ismételt. [...] Az ismétlés a probléma, az ismétlés az öröm és a kín között, az öröm és kín ismétlése, ami lassan elvezet minket egy olyan ösztön hipotéziséhez, amely eredetibb, mint az örömelv, és független tőle” (Freud, 1923, 245-246).

Freud azonban – Derrida hiába várja, sürgeti ezt – itt még nem jut el ehhez a bizonyos ösztönhöz, a halálöszön kimondásához. Ráadásul – és ez egy következő lényeges réteg a *fort/da* eset olvasásában – „Ernst játékának leírásában nem egy elméleti fejtegetést olvasunk, mely szerint van ismétlési kényszer és halálöszön, hanem Freud saját önéletírását, nem egyszerűen önéletírást, amint leíródik, hanem saját írásának élő leírását, azt a módot, ahogy ír” (Derrida, 2020, 246). Derrida arra utal ezzel, hogy a freudi esetleírás nem egyszerű rögzítése és magyarázata valami tanulságos ténynek, eseményornak, hanem részvétel is, tudattalan részvétel az írást végző Freud részéről. Egyfajta áttétel (voltaképpen viszontáttétel) lesz, konstruktív (vagy éppen dekonstruktív) az írás folyamatában, és ezzel az írás önéletírás lesz, még pontosabban az *önélet*, Freud saját tudattalanul megélt, vágyott önsorsa az íráson keresztül egyfajta ön-teremtésként formálódik meg. Sokat lehet mondani erről „a szakadékos-ön-életírásos struktúráról” (Derrida, 2020, 247) – jelzi Derrida interpretációja (olvasata) kifutási irányát. A Freudot olvasó Derridát olvasó személy,

az, aki esetleg beleolvasott a *La carte postale* „Envois” fejezetébe is; világos, hogy az íráson keresztül önéletteremtés *fort/da* szerkezete bizony Derridára is vonatkozik. Az *Envois*-ban megjelenő, az elvesző szerelmet sirató képeslapjai a *fort/da* mentén Derrida önéletírását, önteremtését is felidézik.

Visszatérve Freud esetleírására: Freud ebben megdicséri a gyermeket, aki nem zavarja szüleit, nem sír, ha anyja elmegy, elfogadja a világot, tehát nagyon jóra való gyereknek tűnik. Volt azonban egy zavaró szokása, és Derrida pontosan ezt az „azonban”-t, ezt „de”-t elemzi, amellyel Freud egy alternatív „színteret” teremt, egy *mise en scene* formálódik. Egy esemény, egy történet-szál kereteződik, kiemelődik (szcénává válik) az élet-folyamatból, létrehozott, szubjektíven teremtett lesz. A jóra való gyermek életébe a nagypapa, az analitikus által gondolt nem igazán jóra való szituáció, alternatív életfolyamat ékelődik. Ez a valami látszólag egyszerű dolog, az, hogy a gyermek újra és újra (ismételten, ismétlési kényszeresen) széthajigálja, szétszórja a tárgyait, játékait. A „rendes”, nem szétszórós játékkal szemben itt egy alternatív narratíva, a szétszórás, a megbontás története kezd működni. Ez azonban a felnőttek számára komoly „munkát” jelent, hiszen ezeket a szétszórt tárgyakat össze kell gyűjteni. Abszolút fontos szó lesz itt a „munka”, az *Arbeit*. Kulcsjelentősége volt már az *Álomfejtés*ben is, álommunka név alatt. Az álommunka az álom lényegi jellemzője, a tudattalan elfojtott képeit és energiáit transzformálja egyéni módon az álomfolyamatba. Nem az a lényeg, *amit* csinál, mond az álom, hanem az, hogy *hogyan* készül, *hogyan* lesz az elfojtott, tudattalan energia és képzet képekké, álomtörténeté. Ez a kérdésfeltevés azért jelentős, mert ugyanarról a metodikai lépésről szól a vágy kapcsán, mint amiről a karteziánus „gondolkodom” ismeretelmélete beszélt. A vágy persze nem gondolkodik, hanem *munkálkodik* (mégpedig retorikai képzet-sorok létrehozásával). Az álommunka és az álmodás is az alvás állapotában történik, azaz az ébrenlétben csak rekonstruálni tudjuk működési módját. A játék olyan valóságos eseménysorokból kivett alternatív létezési terep (színtér), mint az álom az ébrenléttel szemben. A Freud által emlegetett „munka” még nem a játékmunka, hanem a játékmunka felnőtt interpretációja, a valóságelv mentén működik, összerendezi a gyerek-játék dolgait. Olyan a helyzete, mint az analitikus interpretációé a terápiaiban.

Ernst persze igazi „játékmunkát” végez, cselekvésekké oldja az anya eltávozásával benne megforduló tudattalan vágyakat. Freud erre talál rá akkor, amikor az értelmezői munka során megtalálja a titkos rendet (és benne megírja saját belső eltitkolt, tudattalan rendjét, ön-életét). A játékmunka retorikája egy bizonyos narrativizálási stratégia, energiák, indulatok történeté emelése. A játékmunka az öröm kijátszása, ezért vágyteljesítés, de közben az öröm metonimizáláson, „elkülönböződésen” keresztül eltorzítása, lehetetlenné tétele is.

Derrida felfigyel arra is, hogy Freud meglepődött azon, hogy a gyereknek soha nem jutott eszébe, hogy a faorsót, mint egy kocsit a spárgán maga után húzza. Egy ilyen játék-narratíva is egy lehetséges valóságelv mentén történő vágy-realizálás lenne. Nyilván nem ez volt Ernst játéka, ez már annak (Freudnak) a játéka, akinek ez a narratíva eszébe jut az eset megírása közben. Ez az alternatív, logikusabb ötlet, jelzi Derrida, igazából nem az analitikusé, hanem a nagypapáé, „a lefüggönyözött ágy nem analitikus dívány. Még nem az” (Derrida, 2020, 251).

Freud a „teljes játéknak” nevezi azt a két fázist, amely az orsós játékban végül megjelenik. Az orsó eltűnése és újra megjelenése a hiány és jelenlét metonímiája, és gyakorisága miatt ismétlés (nem egyszerűen a lineáris történet leképzése). Freud azon is elgondolkodik, hogy a gyermek öröme, a legnagyobb mértékű öröm éppen az újra megjelenésben bukkan fel a második fázisban. „Az örömelv uralma így elvileg bizonyított, az öröm az uralmat mint olyat tartja fenn a cselekvések fölött, és az már előre lehetséges talán, hogy lássuk, az örömelv nem ellentétes valamivel, nem mond ellent valaminek, hanem aláás, kiüresít valamit, ami eredetibb, mint ő, egy eredeti független dolog, amelyet a halálöszön név alá foglalhatunk, vagy az ismétlési kényszer nem egy másik mester vagy ellen-mester lesz, valami más, mint az uralom, egy nem uralom, amely nem lesz dialektikus kapcsolatban.” (Derrida, 2020, 251.)

Az önélet/önhalál-írás egy következő rétege az, ahogy Freud felidézi a gyermek-anya viszonyra épülő történet átformálását, ismétlését a gyermek-önmaga viszonyban. Freud jegyzetben (tehát nem a főszövegben) írja⁷: „Egy napon a néhány órán át távol lévő anyját így üdvözölte: Bébi o-o-o-o, amit eleinte nem értettünk meg. Nemsokára kiderült, hogy a gyermek hosszas egyedülléte alatt megtalálta a módját annak, hogy miképp tüntesse el önmagát is. Felfedezte a tükörképét a nem egészen földig érő állótükörben, aztán leguggolt, úgy, hogy a tükörkép »el« (fort) volt” (Freud, 1923, 83). Ernst e játékban saját eltűnésével, saját *fort*-jával és visszatéréssel erősödik meg. Saját maga teremtett eseményén, élettörténetén keresztül hozza létre anyja hiányát és egyben visszatérését, „eljátsza a halálát, távollétét, közben képes önmaga újra megjelenését is létrehozni” (Derrida, 2020, 252). Az anya (ténylegesen Sophie, Freud lánya, Ernst anyja) van a spárga végén és a tükörbeli eltűnés végén. Ez, akár az álmok esetében, egy tudattalan jelentés, értelem játék-cselekvésben történő megjelenítése. De ahogy Freud lábjegyzetben az Irma-álmok kapcsán megjegyzi, itt az ismeretlen, a megfoghatatlan sejlik fel. Mert a játéknak is (és erre tart Derrida olvasata), mint „minden álomnak van legalább egy olyan pontja, amely kifürkészhetetlen. Ott van a – mondhatni – köldök⁸, amely összeköti az ismeretlennel” (Freud, 1900/2000, 88). Derrida Freud életrajzára, ön-életére fordítja át a történetet, hiszen Freud lánya ekkor, a könyv befejezésének idején hal meg. Akárcsak Ernstnek Freudnak is „*fort*” lett Sophie, aki csak köldököt hagy maga után, egy sebet, egy seb eltüntethetetlen maradványát. Életteremtés ez Freudnak, „a *fort/da* megírása maga is *fort/da* [...], a *fort* nem távolabbi, mint amennyire a *da* közeli, a *fort* nincs jobban ott, mint a *da*” (Derrida, 2020, 253). Freud olyan módon idéződik fel az írásban, ahogy a kisfiú benne van, és egyszerre nincs is benne a tükörben; „önéletíró, de ez nem jelenti azt, hogy tudjuk, hogy mi az önéletíró” (Derrida, 2020, 254), mert „az önéletíró nem valamilyen előzetesen létező tér, amelyben Freud elmond egy történetet, élete egy eseményét, eseményeinek sorát” (Derrida, 2020, 254). Amit felidéz, az maga az élet létrehozása az írásban, önmaga inskripciója egy tárgyi dologban, amiben egyértelműen látszik minden ön-élet (minden auto-thanato-írás) *fort/da* természete, „minden auto-bio-gráfia egy *fort/da*, Ernsté, a nagyapjáé, a Túl az örömelven könyvé stb.” (Derrida, 2020, 254.) Az önéletíró nemcsak önmaga megcselekvése, nemcsak performatív

⁷ A megfigyelés fontosságát jelzi az, hogy ugyanez a történet az *Álmokfejtés*ben is olvasható, annak egy későbbi kiadásához 1919-ben, tehát a *Túl az örömelven* írásakor betűzött lábjegyzetben (Freud, 2000, 322).

⁸ Itt módosítottam Hollós egyébként kitűnő fordítását. Ő „köldökzsinórt” ír, Freud eredetileg csak a köldökről beszél. A különbség lényeges, a köldökzsinór összeköt, a köldök viszont a szétválasztottság testi tere.

(nemcsak *da*), hanem egyben, elkerülhetetlenül kifordítódik benne a performatívum, azaz hangsúlyosan (a messzire hangzó o-o-o-o kiáltásával) *per(ver)formatívum*. Nem leírás, hanem megteremtés, de ez a teremtés nem kerek totális jelenlétet (ön-élet-írást) hoz és mutat, hanem egy heterogén gépezetet (auto-hetero-bio-gráfiát) indít be.

A *fort/da* megjeleníti az életfolyamat köldökét. Ernst önéletet-játszik (önéletrajzot ír) azzal, hogy elismeri, hogy a *fort/da elkülönződésbe* van fogva, Freud unokája, lánya háttérével is „önéletet ír”. Ernst játéka: az együttlétbe vagyunk kényszerítve, ráadásul ez elválásba fordul, de újra együttlét, aztán megint elválás ismétlése történik. Az *Entfernung* (eltávolítás) azonban a halálöszön érvényesülése, ahogy az önéletírásban is a *fort* érvényesül, így távozik Sophie a *Túl az örömelven* írása vége felé, majd évekkel később Freud kedvenc, szeretett unokája, Ernst testvére Heinerle is meghal. A *fort/da fort*-ja pedig ezzel gyászmunka lesz, egy olyan tárgyképzés, tárgytalálás, amely elfedi, helyettesíti az elmentet, a meghalt személyt, de egyben szembesít is azzal, hogy a Másik letagadhatatlanul itt van akkor is, ha elment. Az elmenetel és az ittmaradás „az ön-élet-írás minden *fort/da*-ban egy ön-halál-írás (auto-thanato-graphy), ami egyben azt is jelenti, hogy hetero-gráfia” (Derrida, 2020, 257), és így ez az ön-hetero-bio-gráfia az írás színtere, az ön-írás maga, ami azonban, mert heterogenitás/heterográfia, az élet-halál perem mentén íródó, teremtődő/felszámolódnó önmagam.

Freud azonban ebben a fejezetben, a trauma és a gyerekjáték esetek kapcsán nem jut előrébb a „túl...” felfedezésében, kételye támad, hogy „az a vágy, hogy valamely mély benyomást lelkiileg feldolgozzunk, és teljesen hatalmunkba kerítsünk, képes-e priméren és az örömelvétől függetlenül megnyilvánulni” (Freud, 1923, 20). Igazolódik itt Derrida tézise, vádja, hogy Freud számára rendkívül nehéz a „túl” nyomának megtalálása, akkor is nehéz, ha a feldolgozott esetekben (mint az előbb idézett Derrida okfejtés jelzi) végül is ott van a halálöszön, a heterogenitás túlisága, az örömelv logocentrizmusának dekonstrukciója. Freud, ha nem is hiszi, hogy esetei eljutottak az örömelven túl, meg akarja találni azokat a tendenciákat, „amelyek az örömelv határán túl esnek, melyek ősbibek, mint az elv, és függetlenek tőle” (Freud, 1923, 22). A két eset, a trauma és a gyerekjáték közös talánya, különös vágyműködési jele a bennük karakteresen működő ismétlés, mégpedig olyan ismétlés, amelyet nehezen lehet az örömelv mentén értelmezni.

Az ismétlési kényszer jelei

Derrida (2020, 260) jelzi, hogy Freud a következő fejezetben sem tud az örömmön „túli” kimondásához eljutni. Felfigyel és kiemel azonban Freud valami mást, valami olyat, amely pedig az „örömelven túlteszi magát”: „a lelki életben tényleg van ismétlési kényszer” (Freud, 1923, 29). Az ismétlési kényszer azonban még csak túlvisz, nem igazán az, ami az örömelven „túl” található (ez majd a halálöszön lesz). Az ismétlés sokkal inkább a „túllépés” *módját* hozza, egy olyan *formát* érvényesít, amely akár elvezethet az örömelv túlinak a kimondásához. Freud példákat sorol fel, olyanokat, amelyeknél az élet-szervezés, az életírás vágytörténete ismétlődéseken keresztül furcsa

megszakításait okozza a sors (az öröme) szokásos narratívájának: „ismerünk embereket, akiknél minden emberi vonatkozás ugyanígy végződik: jótevőket, kiket idővel minden gyámoltjuk neheztelve hagy el”; „férfiakat, kiknél minden barátság úgy végződik, hogy a barát elárulja őket”⁹, sőt „szerelmeseket, akiknél minden gyengéd viszony ugyanazon a fázison megy át és ugyanúgy végződik” (Freud, 1923, 28). Derrida jelzi, hogy érdekes módon, az összes ismétlési kényszer esemény, a kellemetlen élmények ezen újraélése valahol „a nárcisztikus sérülés körül” (Derrida, 2020, 261) történik, azaz regresszív jellegű, egy ősbibb lelki rétegre utal vissza. Freud zárja és egyben folytatni akarja a témát azzal, hogy „elégé igazolt az ismétlési kényszer elfogadása, és azt eredetibbnek, elementárisabbnak, ösztönösebbnek látjuk, mint az általa félretolt örömevet” (Freud, 1923, 30). És ha így van, „ha létezik a lelkiekben ilyen ismétlési kényszer, akkor szeretnénk róla egyet mást tudni: milyen feltételek mellett jelentkezik és milyen viszonylatban áll az örömevel, melyről bizvást feltételeztük, hogy a lelki mozgalmi folyamatainak lefolyása fölött uralkodik” (Freud, 1923, 30).

Minderről Freud már ezen összefoglaló előtt elgondolkodik, mert az ismétlési kényszer, annak örömevel túlmutató változatát (a gyerekjáték örömevel ismétlődésétől elválasztva) a neurotikus páciens terápiájának jellemzőivel köti össze. Rövid terápia-történeti felvezetése szerint a pszichoanalízis „huszonöt esztendei” alakulása során jelentős módosulások történtek. Legkorábban a terápia (mint „értelmező művészet”) arra törekedett, hogy az „elrejtett tudattalanra rátaláljon”. Ez azonban egy idő után nem hozott kielégítő eredményt, így az analitikus egyre inkább arra törekedett, hogy „a beteg a konstrukció helyességét [...] saját emlékeivel támassza alá”, azaz az élettörténet rekonstrukciójával próbálták elérni a tünetképző elfojtott tartalmak valódi keletkezési pillanatát, és e terápiás folyamatban kulcsszerepet játszott az analizált ellenállásainak a felszámolása. E második terápiás modell sem bizonyult kielégítőnek, mert „a beteg nem tud a benne elfojtottakra teljesen visszaemlékezni” (Freud, 1923, 23). De mégis valami különös, különösen fontos történik: „kénytelen az elfojtottat jelen élményként *megismételni* ahelyett, hogy – amit pedig az orvos szívesebben látna – a múlt egy részeként *emlékébe idézné*”¹⁰ (Freud, 1923, 23). Ez a fordulat, felismerés a pszichoanalitikus terápia harmadik változata, egyben az ismétlés probléma újragondolásának a lehetősége.

Az ismétlés itt már azt jelenti, hogy az analizált a terápiás kapcsolatban, a terapeutára is áttéve elfojtott vágy-történetét „egyáltalán nem kívánatos hűséggel fellépő reprodukcióval” (Freud, 1923, 25) újrajátssza egykori elfojtás alá került életeseményét. Különös vágy-történet ez, mert a jelenbe kerül (ismétlődik) általa egy rég megtörtént vágy-esemény, egyfajta traumára jellemző utólagos (*nachträglich*) narratíva bomlik ki. Az ismétlés eseménye, az ismétlési kényszer – ismeri el Freud, és értelmezi így Derrida is – „az elfojtott tudattalan rovására írható” (Freud, 1923, 25), mely az én által létesített egykori elfojtás, illetve az elfojtottat ma is titkolni akaró ellenállás kontextusában, dinamikájában formálódik. Az ismétlés terepeként „az áttétel

⁹ Ez pontosan Freudra vonatkozik, életrajzának és nyilván önismeretének, önanalízisének üzenete. Ő az, akit a barátok, Fliess, Jung, és mintegy tíz év múlva Ferenczi is „elhagy”.

¹⁰ Freud eredeti kiemelései ezek, hangsúlyozzák az emlékezetbe idézés és az ismétlés eltérő vagy egyenesen ellentétes természetét. A magyar fordítás sajnos sehol sem hozza az eredeti német változat kiemeléseit.

voltaképpen ellenállás” (Derrida, 2020, 261), amely egy sajátos, torzított vágymegvalósulást, vágycselekedetet hoz létre, mely egyszerre lehet szolgálatában az örömelvnek és működhet valami egészen más, örömelven túli vágy-konstrukció realizálásaként is.

Talán ezen a ponton érzékelhető az ismétlési kényszer elvi, metapszichológiai jelentősége, pozíciója. Az ismétlés a lét vágyyszerűségének alapvető *formája*, formálója. Gyökere, alapja a tudattalanban, az elsődleges (primér) folyamatokban van. Egy sajátos személyes lét-idő szervezési *mód*, az „élet-írás” *modalitása*. Az életrajz, önletrajz szokásosan időben helyezett narratíva, van eleje, közepe és egy pontja, ahol a jelenhez ér. Az áttételes viszonyban történő újraélés másfajta retorikával működik: az ismétlésen keresztül megszünteti a kronológiai időt, a múlt és jelen különbségét (a tudattalan nem ismer időt), és egy olyan, kifejezetten perverz performativitást teremt, amelyben zavaróan ott lesz az azonosság és különbözőség állandó heterogén együttese.

A pszichoanalitikus metapszichológia egy korábbi igen lényeges felfedezése, az álommunka helyzetének a meghatározása segíthet abban, hogy elhelyezzük az ismétlést mint a tudattalan gyökerű (és majd a halálösztönre/életösztönre vonatkozó) formálódást a *Túl az örömelven* személyes lét/vágy metapszichológiájában. Az *Álomfejtés*ben Freud részletesen tárgyalja az álommunka jelenségét. Ez az a formáló aktivitás, amely a nyilvánvaló álomtartalom és a lappangó álomgondolat közötti fordítást, transzformációt a sűrítéssel, eltolással, az ábrázolhatósággal és másodlagos megmunkálással megteremti. 1925-ben Freud az *Álomfejtés* egy új kiadásában egy igen lényeges jegyzettel egészítette ki az álommunka funkcióját, karakterét. Kritizálja túl lelkes követőit, akik az álom rejtett tartalmára koncentrálnak,

„Ebben a lappangó álomtartalomban keresik ugyanis az álom lényegét, és közben nem ügyelnek a lappangó álomgondolat és az álommunka különbségére. Alapjában véve az álom nem más, mint gondolkodásunk [vágyműködésünk, mondhatnánk – B. A.] sajátos *formája*, mely az alvás állapotának feltételei között válik lehetségessé. Ezt a formát az *álommunka* hozza létre, mely az álom egyedüli lényeges vonása, sajátosságának egyetlen magyarázata” (Freud, 1900/2000, 353).

Az álommunka egyfajta lét-retorika, a saját bensőség működtetésének módja. Az álommunka az a cselekvés, amely a tudattalan jelentés-működést vezérli. Az élet (és a halál) működés, az önsors-alakítás kapcsán pontosan ezen a helyen jelenik meg egy másik lét-retorikai transzformációs aktivitás, az ismétlés, az ismétlési kényszer. Fontos tudni – ennek kifejtése azonban meghaladja a jelen kereteket –, hogy az ismétlés, az ismétlési kényszer szoros kapcsolatban áll (jellemző modalitása) a nagyon korai, primér nárcisztikus én-konstrukciós eseményekkel, elsősorban az identifikáció, az imaginárius leképeződés eseményeivel.

Az ismétlés a vágy működésének modalitása, transzformál, lefordít örömet, megformál másféle, titkos, örömelven túli dinamikát is. Freud az örömelven túli ismétlése példaként visszakanyarodik a trauma, a háborús trauma és ennek nyomán az álmok funkciójának kérdéséhez. Megjegyzi, hogy a baleseti neurotikusok álmai „szabályszerűen a baleset helyzetébe viszik vissza a beteget, ezzel persze nem a

vágyteljesülést szolgálják, melynek hallucinatorikus előidézése nekik az örömv uralma alatt funkciójuk volt” (Freud, 1923, 41). Derrida is idézi Freud szövegét, hogy miközben „ezek az álmok igyekeznek azt az ingerleküzdést [...] pótolni, amelynek elmulasztása a traumás neurózist okozta” (Freud, 1923, 42). „Ez az első olyan eset, amely kivevődik az álmok vágyteljesítések tételből” (Derrida, 2020, 267) még akkor is, ha ez „nem mond ellent az örömvnek, de független tőle és őszibbnek látszik, mint az örömv és kínterülés szándéka” (Freud, 1923, 42). Nem mond ellent, de „túl” van rajta. A jelzett baleseti, háborús traumák jellemzője ugyanis, hogy átütik a tudat védőburkát, és közvetlenül hoznak létre szabad energiához tapadó, de azt nem értelmező, nem szimbolizáló valós eseményt. Ez a tárgyi eseménybe, egyfajta referenciálisba, sőt dologiságba burkolózott vágy-elem lesz kezelhetetlen a traumát átélő számára. Az újra és újra ismétlődő szcéna, élmény látszólag valóság, de igazából a belső energia metonímiája, azé, amely nem megkötést kapott, hanem szabad energiaként csak mintegy rákapaszkodott valami eseményre, együtt ját az eseménnyel. Az esemény, az emlék így nem épül be a sors normális menetébe (narrációjába, történetébe), nem lesz elmúlt természetű, hanem a lekötetlen energiák metonimikus helyeként újra és újra felbukkan a traumát elszenvedett ember lelki életében.

Mindez jól megvilágítja az azonos funkción belül az ismétlés és az álommunka különbségét. Az álommunka technikája figuratív, az álommunka metaforikus, metonimikus képesítéssel, illetve koherens történetté formálással működik. Az álommunka egyfajta lét-retorikai működés, mert a személyes élet tudattalanba elfojtott energia- és képzet-kapcsolatait transzformálja, figurativizálja egy elfogadható, megélhető képzet-sorba. A traumás neurózis álmai nem így működnek. Nem figuratívok, újra és újra visszatér bennük a valós esemény vagy annak egy fragmentuma, metonimikus helyettesítője, de nem is egyszerűen referenciálisak, hanem nyom-szerűek, vésetek, inskripciók. Van bennük valami radikális és durva materialitás. Az álomtartalom nem a trauma által megérintett, majd elfojtott tartalmat hozza, hanem azt a tárgyi, dologi eseményt, esszenciális, anorganikus természetű behatolást, amely a vágy-burkot áttörő külső energiát közvetítette. Az álommunka gyakran, sőt többnyire történetet hoz létre; a traumatikus álomban nincs történet, hanem csak egy fragmentum, egy esemény ismétlődése.

Mindezek miatt fontos Derrida azon felismerése, hogy kétféle ismétlési kényszerről, ismétlésről kell beszélni. Az első ismétlés-fajta a szó hagyományos értelemben vett jelentése szerinti: valami újra megtörténik, valami ismétel valamit, ami őt megelőzte. Az ilyen ismétlés később jön, mint az eredeti. Az öröm ilyenfajta ismétlésekre épül. A másik ismétlés nem a tradicionális ismétlés logikával működik; itt az ismétlés eseménye, a trauma-betörés eseménye az eredeti, és indukál, megjelöl egy egykori eseményt mint ismétlendőt. Az egykori az ismétléssel születik, nem én ismétlem őt, hanem ő engem. Ez az utólagosság, a *Nachträglichkeit* traumatikus ismétlési kényszere, a halálöszön jele. Az ilyen ismétlés nem továbbvitel, nem újrafelvétel, hanem *Umweg*, kitérés, „nemcsak az öröm *différance*-a vagy késlekedése, hanem kerülőút a halál felé, visszatérés az inorganikus felé” (Derrida, 2020, 271).

A vágy és lélek-terek – a metaelmélet topográfiai leképezése

Eddig Freud olyan vágy-karakter komponenseket írt le, amelyek közvetlenül a terápiás tapasztalatokból következően jelezték a „vágyom, tehát vagyok” megjelenési formáit. Az elméleti eredmény azonban nem kielégítő, a vágy lényegének, működésének megértéséhez muszáj egyfajta elméleti, metapszichológiai koherenciát, megalapozó összefüggés-rendszert kidolgozni. Ez történik meg a könyv további „spekulatív”, a terápiás tapasztalatot elvi rendszerbe integráló fejezeteiben.

Első lépés az lesz, hogy Freud összekapcsolja az „öröm/kín-elv” és a feltehetően azon „túli-elv” ökonómiai megsejtéseit, tapasztalatát a lelki szerkezetről elérhető, megszerzett metapszichológiai tudással. Ha a vágy lét-meghatározóan működik a személyben, akkor ez a működés valamilyen módon megoszlik, szerveződik a tudatos-tudattalan-tudatelőttés, illetve az én-ösén-felettes-én¹¹ lelki tereiben.

A kezdőpont egy totálisan „nárcisztikus” létező feltételezése, egy tisztán tudattalan, ős-én formáció, mely igazából a születés pillanata előttig létezik, mely az önmagába zárt vágy, és a libidó előzetessége után szembesül a külvilággal. A születés traumájától kezdve kell feltételezni a tudatnak és a tudattalannak a megformálódását, Freud metaforikus képe az egyszerű egysejtű lény és a külvilág között kiképződő kapcsolat következményét képzei el egy kéreg-réteg, egy védő, közvetítő burk megjelenésének feltételezésével. E burk, az „észrevevő-tudatrendszer” védi a vágyat a külvilág behatásaitól, fenntartja (vagy inkább megpróbálja fenntartani) annak nárcisztikus koherenciáját.

A külvilág hatásai azonban elkerülhetetlenül áthatolnak, áttörnek (*Bahnung*) e burkon (közben az ingerületnek ellenállást¹² kell leküzdenie), és a lélek más rétegeiben, a tudattalanban, illetve a tudatelőttésben *nyomot* hagynak. A tudattalanban traumák, trauma- emlékek képződnek, a tudatelőttésben (az énben) pedig emlékek rögzítődnek. A kettő persze gyakran keveredik, egymásra vetítődik. Bizonyos értelemben minden külvilági, illetve belső külvilági hatás traumatikus, csak jelentős részüket nem fogjuk be az utólagosság hálójába. A tudat „a külvilágból kis kóstolót kap” (Freud, 1923, 36), és az ilyen redukált, veszélyességüket csökkentett érzékelések alapján (például a motilitással, az elmeneküléssel) védi ki az élőlény a veszedelmes külvilági hatásokat.

A metaforikus „hólyagocskát”, a szubjektumot, azonban „belülről is érik ingerek” (Freud, 1923, 37), és mivel ebben az irányban nincsenek védőburkok, „a mélyebb rétegek ingerületei közvetlenül, és nem csökkentett mértékben folytatódnak tovább a rendszerben, amennyiben lefolyásuknak bizonyos jellegei az öröm-kín érzéseknek sorozatát idézik elő” (Freud, 1923, 37). Az elfojtott vágy maradványok, a tudattalan akár csecsemőkorból is származó energia-tartalmai ezért kivédhetetlenek, „túl nagy

¹¹ Freud ebben a könyvben még nem használja az ösén, felettes-én kifejezéseket, ezek majd csak a három évvel későbbi *Az ősvilági és az én* (Freud, 1923) című munkájában jelennek meg. Az én fogalma azonban már itt, az 1920-as könyvben jelen van.

¹² Ez az „ellenállás” egyfajta metaforikus ösképe annak az ellenállásnak, amit a terápia közben az analizált működtet, az analizált énje is egyfajta burkot képez, amivel sajátos módon, „beszédesen” megakadályozza az elfojtott elérését.

kínszaporulatot okoznak” (Freud, 1923, 38), hacsak nem kezeli a szubjektum ezeket paranoid módon, úgy, mintha külső valóságmozgások lennének. Az elfojtott ösztönrezdülések (az öröm-kín, majd a Freud által a könyvben később kifejtett élet és halálösztön motívumok) emiatt a kivédhetetlenség miatt lesznek traumatikusak. Így kap értelmet a háborús trauma is, ami egy kezelhetetlenül intenzív külső hatás, és ami így a korai elfojtott rétegekhez kapcsolódóan dolgozódik fel, és a benne szereplő dologi (*das Ding*) elfelejthetlenné, ismétlődővé válik. A trauma (baleset, a nemi erőszak stb.) oda költözik, ahol a feledhetetlen, de eddig utólagosan nem aktivált (dologi képet eddig nem szerzett) gyermekkori traumák eredői vannak.

Freud ezen a ponton tesz egy érdekes utalást: Kantra hivatkozik. Kant *A tiszta ész kritikája* elején valóban tárgyalja az érzékelést, azt, hogy „a tárgy [...] az elmét bizonyos módon illeti (afficiálja)” (Kant, 1981, 47), és ezen *a posteriori*, tapasztalati érzet akkor jöhet létre, ha a tudatban van egy *a priori* tiszta képzet. A tudat eme alapkészsége egy tiszta szemlélet, amely „két tiszta formával” a térrel és idővel működik. Freud tudat-fogalma alapvetően épít erre a kanti koncepcióra, „a mi elvont időképzetünk teljesen az észrevevő-tudatrendszer munkavégzési módjából származik” (Freud, 1923, 36-37). Freud azonban e tiszta formák mellett feltételez egy heterogén, „tisztátalan” komponenst, a tudattalant. Elismeri, hogy „a legalaposabb feldolgozást érdemelné meg Kant tétele, hogy az idő és tér szükségszerű formái gondolkodásunknak” (Freud, 1923, 36). Ami azonban a pszichoanalízis tapasztalata, a „vágyok, tehát vagyok” élménye szerint alapvetően más, az az, hogy „a tudattalan történések önmagukban idő nélküliek [...], az idő nem változtat rajtuk semmit, az időfogalom rájuk nem alkalmazható” (Freud, 1923, 36). Az ismétlési kényszer és az általa képviselt ösztönök valóban egy olyan esszenciálisan (létszerűen) *a posteriori* lelki energiát és kapcsolódó elfojtott képzetrendszert feltételeznek, amely felülírja a kanti elgondolást. Ha szabad ilyen játékot folytatni: Freud nem a „tiszta ész”, hanem a „tiszta vágy kritikáját”, vagy még pontosabban „a tiszta vágy átélését”, áttételen keresztüli ismétlését kísérli meg.

A dinamikai elmélet: ösztönkettőség az ismétlésen túl

A „túl”, azaz a halálösztön felé vezető kutatásban Freud, már a könyv vége felé, az ötödik fejezetben a vágyműködés dinamikai kereteit tárgyalja, itt mondja ki a „túl” tényleges lét-komponenseit, az élet- és a halálösztön kettősét. A belülről jövő ingerek nincsenek az érzékelő rendszerrel kivédve, korlátozva, hatásuk ezért szükségszerűen traumatikus, „gyakran adnak alkalmat ökonómiai zavarokra” (Freud, 1923, 45). Ezek „a test belsejéből származó, lelki készülékre átvitt erőhatások a szervezet úgynevezett ösztönei” (Freud, 1923, 45). Szükséges tehát, hogy dinamikai szempontból tisztázzuk ezen ösztönöknek a természetét, összefüggését az ismétlési kényszerrel. Ez a kapcsolat szükségszerűen definiálja úgy az ösztönt, hogy

„az ösztön (Trieb) nem volna egyéb, mint az élő organikus anyagban bennlakozó törekvés bizonyos korábbi állapot visszaállítására, melyet ezen élő

anyagának külső zavaró erők befolyása alatt fel kellett adnia” (Freud, 1923, 48).¹³

Az ösztön megnyugvást keres, egy olyan stabil állapotot akar visszaállítani, amelyből valamilyen külső hatás miatt az organizmusnak ki kellett lépnie, ez az a „külső, amely megbont egy tendenciát, és bizonyos értelemben létrehozza az élet kifejlődésének egész történetét” (Derrida, 2020, 270). Az ösztön „konzervatív természetű”, visszatérni akar, kivédeni, visszafordítani a külső világ (a tényleges külvilág vagy még inkább a belső külvilág, a tudattalan) nyomásai hatására történt változásokat. Ez a definíció és ez a jellemzés Freud legátfogóbb vágy-definíciója; az ember személyességét alkotó vágy nem valamiféle tökéletesedés, fejlődés, hanem pontosan a fejlődés, a változás visszavétele, az okozott zavar következményeinek kivédése, egy csendesebb, nyugalmasabb előző állapot visszaállítása. Ez a vágy abszolút östörekvése, ősrása, a személyes lét auto-thanato-biográfiájának alapja.

Freud persze – erről később ír – zavarban van: ha létezik ilyen ősvágy, ős-ösztön, akkor hol lehet ezt látni az ember életében? Hol lesz az a megfigyelhető karakter elem, bio-gráfiai jel, azaz hol látszik mint terápiás vagy egyszerűen életszerű esemény a halálösztön nyoma? Mert még ha a halálösztön lényege szerint csendes, akkor is kell, hogy legyenek hatás-jegyei az egyes ember életében. Freud ilyen hatás-jegyként értelmezi a szadizmus és mazochizmus normál életben éppúgy, mint a perverziókban felfedezhető törekvéseit, általában a destrukciót, az agressziót.

Freud „kivételt nem tűrő tapasztalatként” mondja el azt, hogy az organizmus vágyai legmélyén egy anorganikus nyugalomra törekvés áll, „minden élőlény belső okokból hal meg, és tér vissza az anorganikus világba [...], az élet végcélja a halál” (Freud, 1923, 50-51). A korábban feltételezett önfenntartási ösztön igazából nem megalapozó, hanem csak részletösztön. A szubjektum, az organizmus ugyanis nem egyszerűen meghalni akar, hanem „csak a maga módja szerint akar meghalni” (Freud, 1923, 52). Ennek kapcsán jelzi Derrida (2020, 272) Heidegger „*Sein zum Tode*” gondolatát, az autentikus halál elvét. Az önfenntartás ösztönei rész-ösztönök, amelyek az idegen halál ellen lépnek fel. Freud feltételezi, hogy maga az élet „trauma következménye, egy ma még teljesen elképzelhetetlen erőbehatás felkeltette az élettelen anyagban az élet tulajdonságait” (Freud, 1923, 51), majd újabb és újabb külső behatások, veszélyek újabb élet-elemeket kényszerítettek ki. A „szadisztikus komponens olyan halálösztön, amely leválasztódott az énről, majd a tárgy felé fordult, a mazochizmus pedig olyan rész-komponens, amely kiegészíti a szadizmust és egy olyan halálösztön, amely az én felé fordult” (Derrida, 2020, 276).

Egy biológiai analógia azonban ellentmondó következtetésekre készítet, a levezetési logika nem marad meg az ilyen monista, egyetlen ösztönt, a halálösztönt feltételező elképzelésnél. Van olyan testi elem, mondja Freud, amely kibújik a halálösztön alól, ilyen a csírasejt, mely „megőrzi az élő anyag eredeti struktúráját, és minden öröklött és újonnan szerzett ösztönképességével megrakodva, bizonyos idő múlva leválik az egész organizmusról” (Freud, 1923, 53), majd újra visszanyúl a fejlődés kezdetére, újra testet alakít ki, és „potenciálisan a halhatatlanság benyomását

¹³ Freud ezt a definíciót az eredeti német megjelenéskor kiemeli, a magyar fordítás ezt, mint általában a kiemeléseket, nem jelzi.

teszi” (Freud, 1923, 53). A csírsejt „erre a teljesítményre egy másik hozzá hasonlóval, de tőle mégis különbözővel való összeforradás által” (Freud, 1923, 53) képes. Elkerülhetetlenül feltételezni kell ezért az *életösztönök, a szexuális ösztönök* csoportját, melyek a halálösztönnél talán kevésbé ősiek, egyetlen lépéssel az élő megteremtődése után jöttek létre. Az életösztönök is konzervatívok, csak nem az anorganikust állítják vissza, hanem az organikus egyedfejlődést és a törzsfjlődést, azaz az élet első szakaszát kezdik mindig újra. Az életösztönök a szexualitás bázisán mindig új és új tárgyakat, szerveket (egyre bonyolultabb testi minőségeket) hoznak létre. Az életösztön, mondhatjuk, szupplementum, olyan, amely *protéziseket* teremt, olyan vágyat működtet, amely a törzsfjlődés vagy a személy kialakulása során őt fenntartó, életben tartó *segédeszközöket* (tudatot, tudatelőttest, különböző új testi minőségeket vagy éppen a kultúra, a civilizáció tárgyait) teremti meg.

*

A *Jenseits des Lustprinzips* nem az ész, hanem az egyáltalán nem tiszta vágy kritikája. A vágy, mely egyrészt az élvezet és kedvetlenség, undor álarcában, másrészt valami nehezen meghatározható „túl” varázslatában működik, nem ismeret, hanem saját és mások önteremtődésének aktív és performatív folyamata. Történet-teremtés és e mindig saját történet folyamatos ismétlődésekkel, megszakadásokkal dekonstruált vállalkozása. Az, amit egyszerűen életnek lehet nevezni. Tisztátalan, mert mélyén pontosan a halál, e végtelen nyugalom és csend lakik, de megszerzése, elérése csak szadisztikus/mazochisztikus kinnal lehetséges. Freud 1919-ben saját odavezető nyomvonalát kutatta, és ebben a vezérfonalban tudta felismerni az emberi, vágyszerű létezés legfontosabb komponenseit. Tisztátalan a vágy, mert képes a szexualitással, Erósszal, ezzel az örök önteremtő csodával mégis ellenkezve, azt kiforgatva elfogadni a halált. Ez a vágy alternatív útja, az orgazmus, a szexuális, a szerelmi valóságérzék, mely a halállal szemben időlegesen működő pótlékokat, protéziseket teremt. A *Túl az örömelven* Freud számára ilyen protézis, a metapszichológia életösztönével, orgazmusával tudta saját halálát is kézben tartani.

Felhasznált irodalom

Derrida, Jacques (2020). *Life Death*. Transl. P-A. Brault, M. Naas. Ed. P-A. Brault, P. Kamuff. Chicago: University of Chicago Press.

Egri Petra (2021). A per(ver)formativitás kínzó vágya: Marina Abramović *A művész jelen van* performanszának dekonstruktív poétikája. *Filológiai Közölny*, 67(2): 162-173.

Freud, Sigmund (1900). *Álomfejtés*. (Ford. Hollós István.) Budapest: Helikon, 2000.

Freud, Sigmund (1920). *Jenseit des Lustprinzips*. In: Uő, *Gessammelte Werke*, 13 (3-69). London: Imago Publishing Co., 1940.

Freud, Sigmund (1923). *A halálösztön és az életösztönök* („Jenseits der Lustprinzip”). (Ford. Kovács Vilma.) Budapest: Világirodalom Könyvkiadóvállalat.

Green, André (2000). Object(s) and subject. In: *André Green at the Squiggle Foundation* (17-37). Ed. Jan Abram. London: Routledge.

Kant, Immanuel (1981). *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.



Egri Petra

Derrida szerelem-gyász képeslapjai: Freud, Platón, Szókratész¹

„A hűség szörnyetege vagyok, a legperverzebb hitetlen.” (Derrida, 1987, 29.)

J. Hillis Miller Jacques Derrida 1980-ban publikált *La carte postale* (Derrida, 1980) művére úgy tekint, mint Derrida egyik leglenyűgözőbb, ám egyben legnagyobb kihívást jelentő könyvére (Miller, 2017, 11). Catherine Malabou a reverzibilitás terének (Malabou, 2004, 184) nevezi. A *La carte postale*-t átítatja, áthatja a pszichoanalízis. Utolsó fejezetének (*Le facteur de la vérité*) Lacan a főszereplője, a második (*Spéculer – sur „Freud”*) Freud 1922-es jelentős könyvéről, a *Túl az örömelvenről*² szól. E meghatározható műfajú fejezetekkel szemben az első, a könyv felét elfoglaló *Envois* már alig meghatározható. Dekonstruált elkülönöződésbe vont levélregény, akár Rousseau *Új Héloïse-e* (Rousseau, 1845). Csakhogy az *Envois*-ban nem tudjuk, ki a címzett, a tartalom, a beszéd helyett előtérbe tolikodik a levél anyaga, indifferens levélpapír helyett azonban egy kényszeresen ismétlődő képeslap uralkodik, irracionális fantáziákkal bont meg elvileg logikus kapcsolati problémákat: a szerelem végét gyászoló gesztusnak az üzenetét. Rousseau regényével ellentétben itt nincsenek válaszlevelek, csak olykor citációként bukkan fel a levelek címzettjének szava. A címzett homályos, pontosabban tudatosan elhomályosított, üres hely, amelyre a levél írójának projekciói irányulhatnak. Ráadásul az *Envois* fejezetben nem az „eredeti” levelek olvashatók. Az írás korábban elpusztítódott, emberi nyelv helyett a „tűznyelvek” olvasták, és ami megmaradt, az csupán újraírás, ismétlés lehet. Az ismétlés az elsődleges, tudattalan folyamatok produktuma, vágások újrajelentkezése álruhában, metonimikus eltolásban.

¹ A tanulmány az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-3- II-1077 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

² Freud könyvének magyar fordítása *A halálöszön és az életöszönök* (Freud, 2011) címmel jelent meg (ford. Kovács Vilma). Írásomban az eredeti német címet fordítom magyarra, és a továbbiakban *Túl az örömelvenként* hivatkozom rá.

Az *Envois*-t is áthatja a pszichoanalízis (ám másképp, mint a többi két fejezetet). Az egyik legtöbbször megjelenő szerzői név Freud neve³ (a másik kettő Platón és Szókratész). Közülük Freud olykor képként, személyként idéződik meg, Platón és Szókratész viszont nem klasszikus filozófiai gondolatokat üzen, hanem egy képeslap képi oldalát, abszurd, perverz szituációjának a sémáját, a betű nyomasztó hatalmát kényszeríti rá a levelek szerzőjére és az olvasóra is. Mindenre, ami a képeslap másik oldalára üzenetként kerülhetett.

Az *Envois* nem a pszichoanalízisről szól, akkor sem, ha Freud emlegetésével sokat mond róla Derrida. Az *Envois* sokkal inkább egy pszichoanalitikus, terápiás szituációt reprodukál, szabad asszociációkat mond egy elmúló szerelem gyászának tükrében. Olyan, mint az *Álomfejtés* Irma-álmának asszociációs része, amikor Freud (egyetlen álom, a „minta álom” esetében) nemcsak az álmot és megfejtését közli, hanem elmondja álma egyes elemeihez kötődő asszociációit is. A tudattalan, az elfojtott nem a minden elfedésére törekvő az álomban, hanem az álmot felnyitó szabad asszociációkban lakik. A szabad asszociációk hol vezető, hol félrevezető utakat képeznek ebbe a rejtett bensőségbe. Az utakra utal a fordításokban is franciául őrzött *Envois* (vagy Freud *Bahnung*-ja), ami elküldés, Derrida számára postázás. Nincs jelen viszont az *Envois*-ban az, ami Freudnál maga az álom volt, és az interpretáció is az olvasóra marad. Csak sejtjük az utalásokból, hogy történt valami, ami az életet (az öröm és halál kuszaságát, *fort/da* működését) ilyen képzetekben transzformálta. Az *Envois* magunkra hagy a nyomasztó szabad asszociációkkal, hallucinatorikus képekkel, képzetekkel, bábuszerű allegorikus Platónokkal, Szókratészekkel, injekciós fecskendő metonímiákkal. A képeslap, a posta metonímiájának szorongást, véget, *fort*-t hozó képzetével. A levélregény e legfontosabb műfaji jellemzője, a pszichoanalitikus terápia heterogén módon redukált, álom-alap és megfejtés nélküli köztes, asszociációs terének a megírása. Így minden az olvasó-terapeutára marad, és végső soron, akár a Derrida számára másik oly fontos mű, James Joyce *Finnegan's Wake*-je (Joyce, 1939) esetében, neki úgy kell megfejtéseket szolgáltatnia, hogy közben a megfejthetlennel szembesül.

A képeslap két oldala – képírás vagy íráskép

David Willis 1984-ben a pszichoanalízis felől tesz kísérletet Derrida *La carte postale* című könyvének értelmezésére (Willis, 1984). Willis elsősorban Jacques Lacan Poe-novella értelmezése, „Az ellopott levél” szeminárium felől (Lacan, 1997) közelít Derrida különös könyvéhez, amelynek *Envois* fejezete „képeslapként” íródik. Derrida egy másik írása, „Az igazság postása” (Derrida, 1997) már Lacan Poe-interpretációját dekonstruálja. Derrida meg is jegyzi a levelek és képeslapok kapcsán, hogy azok képtelenek nyugvópontra jutni, és ha ez megtörténne, akkor azzal együtt a novella és Lacan értelmezése is jelentőségüket veszítenék. Később Derrida és Lacan értelmezéseit már Barbara Johnson veti össze, de mindhárom Poe-interpretáció lényegében éppen David Willis „Post/Card/Match/Book/Envois/Derrida” című

³ Freud neve összesen 86 alkalommal szerepel a kötetben. (Derrida, 1980)

tanulmányában (Willis, 1984) exponálódik kellően: ezen elméleti viták kritikai szintézisére úgy tűnik tehát, hogy éppen Derrida *La carte postale*-jának elemzése lesz leginkább alkalmas.⁴

Derrida 1980-as kötetének további részei (Spéculer-sur «Freud», Le facteur de la vérité) különböző módokon kapcsolódnak a pszichoanalízishez és Freudhoz, ugyanakkor mind Derrida *Life Death* szemináriumára (Derrida, 2020) épülnek. A *La carte postale*-ban azonban nehezen felfejthető személyes utalások sora körvonalazódik. Az önéletet (önéletrajzot) és a pszichoanalízist különösen ötvöző könyvről van szó, amely kitartóan ellenáll az interpretációnak, és számos rejtett vagy explicit, de mindenképpen Derrida gondolkodására a *differance* értelmében jellemző ellentmondást tartalmaz. David Willis szerint Derrida képeslapjai olvashatók lennének akár egy pszichoanalitikus szituációként, egyfajta „talking cure”-ként is. Az *Envois* ekkor akár egy különös, „kettős analízist” is teremthetne (Willis, 1984), amelyben Derrida monológjában felszínre törhetnének a Freud által korábban kimondhatatlannak vélt tudattalan bensőségek, amelyeket „elkerülhetetlenül exponál a szöveg” (Willis, 1984, 24.), ugyanakkor Derrida írásán keresztül Freud már Derrida „analízisébe” kerülhetne (a dekonstruktív interpretációnak köszönhetően). Willis azonban rámutat a képeslap médiumának határaitra, és arra is, hogy az mint nyílt levél mindig egyfajta promiszkuitást is implicál, s éppen ezért végül arra jut, hogy az analízis mindkét irányból lehetetlen. Ez azonban vitatható (legalábbis az egyik irányból), mert az *Envois* egy személyes helyzet, egy erős szerelmi áttétel kapcsán közöl asszociációkat, analizálja önmagát. Pontosan olyan stratégiával, mint amit Freud mutat meg az Irma-álom asszociáció sorozatával.

Az *Envois*-ban az álommunka és a gyász, Freud híres *fort/da* példája (Freud, 2011) és a halál is különös kontextusba kerül. A *La carte postale* már eleve ellentmondásos keretben íródik: Jacques Derrida, a filozófus, akinek magánélete titok és egyben tabu volt, s aki még a róla szóló dokumentumfilmben (Zierin-Dick 2002) is markánsan visszakérdez interjúvolójától, aki a szerelem jelentőségére kérdez rá a filozófiában: Derrida a szót sem akarja érteni, és a következő visszakérdezéssel reagál: „*l’amour ou la mort?*” A szerelemről nincs filozófiai mondanivalója, a halálról már igen. Komoly kérdés azonban, hogy a Benoît Peeters szerint szerelméhez írott⁵, egyszerre fiktív és valóságos (ilyen formában azonban bizonyára sohasem elküldött) levelei, képeslapjai ilyen módon kívánnak-e felszínre törni az életműben? Peeters mint Derrida életrajzírója is felteszi a kérdést *Trois ans avec Derrida* című könyvében: „Mit kezdjek ezzel a történettel, ezzel a hosszantartó szenvedéllyel, majd azzal a már-már gyűlölettel, amely úgy tűnik, ezt követte? A mai napig nem tudom...” (Peeters, 2010, 75.) Peeters e naplókönyvében és Derrida-életrajzában (Peeters, 2013) egyaránt mintegy Derridát leleplezve kísérletet tesz arra, hogy tulajdonnevet rendeljen a sorokhoz, kéretlenül megnevezi azt, akit a *Képeslapok* címzettjének lehet feltételezni az élettörténet alapján.⁶ Az *Envois*-hoz hasonlóan ugyanilyen rejtélyes szövevény a

⁴ Edgar Allan Poe „Az ellopott levél” értelmezése körül kibontakozó kritikai és elméleti vita három szövegének összefoglalását lásd Kalmár György írásában (Kalmár 1999).

⁵ Benoît Peeters a küldemények címzettjének Sylviane Agacinskit gyanítja (Peeters, 2010 és Peeters, 2013).

⁶ „A Laguna Beachen – egy meglehetősen turistás tengerparton, ahol Derrida az Irvine-i Egyetemen töltött időszaka alatt élt – újraolvastam a Képeslapot, és megpróbáltam megtalálni Sylviane történetének darabjait

Love in the Post (Callaghan, 2014) című film, amely szintén a *La carte postale* mögött rejtőző, vélt történetre épül. Persze tudjuk, hogy a tradicionális filozófia (Husserl, Hegel) mindig kizárja az önéletrajzot, a biográfia mindig külsődleges marad, a születésen és halálon kívül minden csak anekdota. Derrida is kijelenti, hogy a filozófus sem beszélhet úgy magáról, mint egy empirikus lényről, ha mégis megteszi, annak kizárólag egy empirikus baleset lehet az oka. Derrida a *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* című könyvében maga is rákérdez, hogy hol húzódik a határ a művelt filozófia és az élet között, a rendszer és a rendszer alanya között (Derrida, 1982). Éppen ez marad (talán szántszándékkal) megválaszolatlan a *Képeslapokban*.

Az *Envois* lényegében egy dekonstruktív szubjektum-konceptió háttéréből beszél, amelynek hármas rétege, élmény alapú, „spekulatív” (és nem szisztematikusan tétélező) sorozata egyszerre kimondja és kimondhatatlanná teszi a személyes történetét. Az egyik réteg maga a szerelmi narratíva, pontosabban egy véget érni akaró, elveszett szerelemé. A második az abszurd 18. századi Platont és Szókratészt ábrázoló rajz és a belőle százával készült, kényszeresen ismételt, „technikai sokszorosított” képeslaptömeg üzenete. A harmadik Freud talán legfontosabb kései írásának, a *Túl az örömelvennek* (Freud, 2011) felemelő és mégis nyomasztó emléke, újraírása. Freud könyvének magyar fordítása *A halálöszön és az életöszönök* címmel jelent meg, ám Derrida számára (és Freud könyvében is) abszolút kulcskérdés az eredeti címben (*Jenseits des Lustprinzips*) a „Túl...” mint meghatározó egzisztenciális pozíció.

Szókratész és Platón – az önteremtés ellentmondásos játéka

Naplófeljegyzésekből tudhatjuk (Peeters, 2010), hogy Derrida oxfordi tartózkodása során a frissen házasodott Jonathan Culler és Cynthia Chase-szel sétál, akik állítólag szándékosan egy könyvesbolt kirakatához vezetik őt. Derrida ekkor egy különös reprodukcióra figyel fel. Egy olyan képeslapra, amely egy régi Jóskönyvből származik: Párizsi Máté rajza Szókratészt és Platont ábrázolja. Derrida rögtön felfedezi egy lehetetlen szituáció torz ábrázolását a képen, szavaival élve magát az „illusztráció katasztrófáját” (Derrida, 1987, 28), „az apokalipszis eljövételét” (Derrida, 1987, 19), az írást a beszéd előtt, „képeslap apokalipszisemben tulajdonnevek vannak, S és p a képek felett, a megfordítottság kibontja önmagát, örületbe fordul” (Derrida, 1987, 13). A rajzon ugyanis Szókratész ír, Platón előtt ül a képen, Platón pedig mögötte állva diktál neki. A képeslap reverzibilitása (valószínűleg Párizsi Máté tévesen feliratozta a képet, és Platón nevét Szókratész helyére írta) miatt „a rend katasztrófális hiányát allegorizálja”. (Derrida, 1980, 18.) Párizsi Máté „felcserélte a neveket, ugyanakkor egy revelációval is szolgált, egy apokaliptikus revelációval, Szókratész ír. Ír Platón előtt. Előhívandó fotó-negatívként élt nyilván bennem huszonöt évszázadon keresztül”. (Derrida, 1987, 9.) Derrida aztán az eredeti könyv

ezeknek a valódi-fiktív szerelmes leveleknek a fordulataiban. Hallgatásával rejtélyessé teszi viszonyukat – az életrajzíró pedig detektívvé.” (Peeters, 2010, 208.)

képe után nyomoz a híres oxfordi Bodleian könyvtárban, ahol megtalálja ugyanezt a rajzot. A rajz többszörös önéleti referenciát kap: egyrészt Szókratész életét, halálát jelzi, másrészt interpretálja, megformálja a hozzá kényszeresen kötődő személy, Derrida önképzetét. Platón ujjá Szókratész hátát bökdösi, hogy írásra biztassa. Derridát is az írás, a szerelem végének lehetetlen realizálása, valami énképző erő eltávoztása, elvesztése kényszeríti aktivitásra a képeslap másik oldalán. Szókratész mögött Platón „megmutatja az utat vagy utasítást ad – vagy diktál, autoriter, zsarnoki” (Derrida, 1987, 10), Derrida mögött pedig az a Másik, aki erőszakosan ott van, nem szól, nem ír, csak idézetként vannak jelen szavai. Lényeges ennek az egyoldalú írásnak a természete. Derridánál az írás egy név, egy tulajdonnév, vagyis az írás, a képeslap aláírás, önmagát közli és hozza létezésbe. Az én (a szelf) materiális artikulációja, nárcizmus, inskripció, egy véset. Az, ami már a szókratészi történetből ismert, a saját halálos ítéletet fogadja be, írja alá. Az élet, az öröm „túl”-jába befurakodik ez a materializálódó öröklét, a halál. Beszivárog ez a szerelembe is: „küldöm újra Szókratészt és Platont, kicsinyke apokaliptikus könyvtáramat”. (Derrida, 1987, 11.) Az *Envois*-ban végig ezt a torz szituációt interpretálja Derrida, és a képeslap médiumának korlátaival és lehetőségeivel együtt írja tovább saját élettörténetét.

A képeslap esetében nehezen felfejthető, hogy mi a lényegesebb: a kép maga vagy a szöveg, a szöveg üzenete vagy a felirat, esetleg a címezés. Az írás (az elégetett levelek újraírása) gyakran, sőt folyamatosan a kép hatása alatt áll. David Willis a *La carte postale* esetében ezt nevezi „a képeslap paranoid szituációjának”. (Willis, 1984, 23.) A képeslap létezésében van egy lényegi idegenség, másság, nem dialógus, mert „küldőjéhez képest mindig „késésben van” (Willis, 1984, 23), ezért „sohasem lehet aktuális” (Derrida, 1980, 89). Megérkezése mindig inkább egy esemény (Willis, 1984, 25) – akkor is, ha egy eseménysorozat utolsó állomása –, egy paranoid szituáció. A desztináció, vagyis az úticél is mindig „*adesztinált*”, hiszen nem tudható, hogy mikor is nevezzük már „elolvasottnak”: lehet így akkor is, amikor a postás véletlenül rátekint, vagy inkább, amikor a címzett, vagy akinek esetleg tévedésből a kezébe kerül olvassa? Másfelől, amíg a ráírt üzenet nem éri el címzettjét, addig nem lehet egy „valóban kommunikált” üzenet. (Willis, 1984, 23.) Szintén Willis kérdez rá, hogy Derrida *La carte postale*-ja valójában írás vagy kép. Hiszen a képeslapban mindkettő benne rejlik: nem más, mint a tárgyi jelölése az üzenet mozgásának, a derridai *différance*-nak, mely a képeslap vélt elindulásától a megérkezés megerősítésének minden pontján jelen van. (Willis, 1984, 26.)

Derridát mondhatni magával ragadja a képeslap, amely Platont és Szókratészt ábrázolja, és később aztán vásárol belőlük jócskán, ezeket a reprodukciókat használja levélpapírnak. A titkos belső törés története, megvallása nyílt, bárkinek olvasható szöveggé lesz, talán a postás is felfigyel rá, és némiképp a pszichoanalitikus helyébe képzelve magát kísérletet tesz a megfejtésére. De a szöveg végül alig olvasható, valamiféle paranoid szituációt alkot: nemcsak a postás számára érthetetlen a szöveg, hanem a címzett és maga a szerző is megmagyarázhatatlan reverzibilitásokat érez benne, és persze a levél sokszor nem is érkezik meg. „Holnap írok neked, de valószínűleg megint megérkezem, megint csak a levelem előtt” (Derrida, 1980, 17). A képeslap egyik, talán legfontosabb műfaja az aposztróf, a megszólítás – Jonathan

Culler éppen ekkoriban írja ismert tanulmányát erről (Culler, 1977, 70-77)⁷. „Először is hozzád. Csak egyetlen választ várok tőled, és az rajtad áll. Tehát aposztrófizálok. Egy műfaj és tónus. Az aposztrófizál szó az egyetlennek címzetthez beszélő szavakról szól, egy élő interpelláció [...], de a szó beszél a visszafordított címzetről is.” (Derrida, 1987, 4.) Azonban Derrida egy olyan „lerombolt felszínről” beszél, „amely örökre meghatározhatatlan. Kérdéses lehet egy tulajdonnév, egy írásjel, ahogy az aposztróf helyettesít egy megsemmisített levelet.” (Derrida, 1987, 4.)

A szerelmi kapcsolat amúgy természetes része, a vágy és szexualitás is, egyfajta hallucinációs tulajdonítással áttevődik a képeslapra, történetté válik az ott ábrázolt szituáció. „Féltékeny vagyok erre a Párizsi Mátéra, akit nem ismerek. Fel akarom ébreszteni [holtából, kísértetként], hogy beszéljek vele a kettőnk közötti álmatlan éjszakákról. A képeslap azonnal, hogy úgy mondjam, obszcénnek látszott nekem...” (Derrida, 1987, 17.) A megnevezhetetlen Másikkal töltött éjszakák erotikája aztán a képre vetődik: „Én nem tudok nézni és nem odanézni, csak spekulálok, te ömlengésnek mondd...” (Derrida, 1987, 18.) Később valamiféle hisztériás gesztusnak köszönhetően – amiben a két idős férfi alakja obszcén, homoerotikus történetbe kezd – Derrida így folytatja: „Látom Platont, amint erekválódni kezd Szókratész háta mögött. Látom farkának örült hübrisztét, befejezhetetlen, mértéktelen erekcióját. [...] Mi történik Szókratész lába alatt, felismered a tárgyat?” (Derrida, 1987, 18.) A levélíró emlékezetéből keletkeznek ezek a képzetek, amelyek hallucinatorikus abszurdításukkal lefordítódnak a szerelmi kapcsolat szétszéledő, vagy már szétesett töredékeire. A kép diktál, írása, a kép-írás rátelepedik a beszélő képzeletére és a kapcsolat valóságára. „Mindig tudtam, hogy el vagyok veszve, és hogy a kezdeti katasztrófából végtelen távolság nyílt fel [...], elvesztettük egymást – egyik a másikat, érthető vagyok?” (Derrida, 1987, 19.) A levéltörténet meghatározó szituációja a veszteség megélése, a gyász viszonya, a fiktív levelek pedig a gyászmunka elemei. A képeslapok azonban az elveszett szerelem lelki maradványainak feldolgozásai, belátás és sikeres gyászmunka helyett árulásokká lesznek, „elárulom önmagam, magamat, állandóan” (Derrida, 1987, 42.)

A kép fantáziált erotikája nem a szerelem, hanem a gyász jele, Platón „Szókratész védőbeszéde” igazából gyászirat, képzelt aláírója a halálba lép át. Freud a *Gyász és melankóliában* (Freud, 1917, 141) ír arról, hogy a gyász helyzetében az indulatok, belső energiák áttevődésekor megmagyarázhatatlan szexuális vágy keletkezik a gyászolóban. A képeslapra írt levelek egyfajta gyászmunka eseményei, egy belső veszteség, egy szerelem elvesztésének dokumentumai, amelyek ugyanakkor összekapcsolódnak a gyermekkori emlékekkel, az anyavesztéssel (és ezáltal Freud *fort/da*-jával): „Több mint két órát töltöttem sírással, ugyanazon a környéken bolyongva, mint egy elveszett gyermek. Konkrét emlékeim vannak erről. Nem tudom, hogy valaha elmondtam e neked...” (Derrida, 1980, 74).

Derrida analitikus ön-terápiája a *fort/da* dekonstruktív kapcsolatára épül. Ő maga az elküldött (*fort*), ahogy a képeslapok is azok. Neki magának sincs bizonyossága arra, hogy a képeslapok megérkeznek, hogy van-e lehetőség a *da* eseményére. A lapok tanulsága szerint ez kizárt. Derrida nem más, mint a traumatikusan elhagyott Ernst.

⁷ „(Culler) Az aposztrófa poétikáján dolgozik” – írja Derrida (Derrida, 1987, 15.)

Vagy még több: Ernst itt még bízhat az anya visszatértében, a *da* lehetőségében. Freud, akivel Derrida szintén azonosítja magát, nem részesülhet a *da* feloldásában, mert lánya, Sophie, Ernst anyja még a *Túl az örömelven* befejezése előtt meghal. Csak *fort* van, nincs *da*. Derrida a *Life Death* szemináriumában éppen efelől, önéletrajzi jellege felől dekonstruálja Freud *Túl az örömelvenjét* (Derrida, 2020)

A *fort/da* logikája

A képnek és a képhez kapcsolt hallucinatorikus önfeltárásnak kölcsönös fantazmagorikus kapcsolata van a másik meghatározó formateremtő (álommunka, vagy „levelezés-munka”, „írás-munka” teremtő) performatívummal, Freud személyével, az élet/halál grafikusságával, a freudi *Túl az örömelven* szöveggel. Derridát elvarázsolja Freud könyve, nemcsak az *Envois*-ban, hanem hosszasan foglalkozik vele már az 1976-os *Life Death* szemináriumban is. Derridánál Szókratész egy ponton Freudként születik újra: „Szókratész, a nagyapa, tudja, hogy kell írni, szivar van a bal kezében.” (Derrida, 1987, 41.) A kép továbbfűzése Freud ismert szivaros képének, a nagyapaság pedig a nevezetes játék-esetet, Freud unokájának, Ernstnek a történetét vetíti át Szókratészre.

Freud elemzésének tárgya a *Túl az örömelvenben* saját 18 hónapos unokája, Ernst, akinél a megfigyelő analitikus, Freud (kimondatlanul igazából nagyapa/apa) leírja, hogy a faorsóval való örömelvet követő játék az elvárthoz (vagyis a valóságelvhez) képest másként viselkedik. Az orsót mindig elhajtja, majd visszahúzza, később pedig egyre gyakrabban csak eldobja, visszahúzás nélkül. Közben diadalmas hangot ad, *ooo* majd a visszahúzáskor *aaa*. A hangsorok és a cselekvés – Sophie, Freud lányának, Ernst anyjának magyarázata szerint – a *fort* (el), máskor a *weg* (el) szavak, illetve a *da* (itt) megjelenései, amelyek eljátsszák az anya elmenetelét, majd visszatérését a gyermekhez. A *fort* gyakori ismétlődése és Ernst önmaga eltüntetése a tükör előtt leguggolva a halál, vagyis a *fort* radikális jelenlétét jelzi. Maga a képeslap szituációja és logikája is egy *fort/da* helyzetre épül. Mert „p, az apa kisebb, mint a fia, S [...], de ugyanekkor mutatja neki az utat, elküldi őt, aposztrofálja őt úgy, hogy az mindig a „menj” vagy a „gyere” *fort*-ja, *da*-ja S-nek és p-nek” (Derrida, 1987, 22). Erősíti ezt a betű formája: Platón p-je kisbetű, Szókratész s-betűje viszont nagy. Mindez aztán rávetül a *Képeslapok* küldeményeire és a szerelemre. Az éppen gyászba forduló, megszűnő szerelem panaszban teljesedik ki: „Ez megöl engem, miközben szám nyitva, és neked nem kell félni, hogy engem *weg* küldj, egy nap te leszel az, aki mondod majd nekem azt, amivel fenyegetőzve én játszottam veled, hogy »ennyi!«, »menj el!»” (Derrida, 1987, 55.)

A levelezéseknek, a képeslapoknak is *fort/da* jellege van. Maga az *Envois* is postai „küldést” jelent, de „elküldést” is egyben. Valakitől vagy éppen a képeslap tárgytól való megszabadulást is jelent, hiszen a feladó elküldi őket valahová. A *fort* Derrida képeslapjaiban kettősen domináns létszervező erő. Egyrészt az elküldés gesztusához nem társul a megérkezés. Másrészt az *Envois*-ban nincsen ott a megszólított, az aposztrofia személye, a levél címzettje legfeljebb néhány idézettel van jelen, de nincs

da, nincs válaszlevél. Az üzenet tartalmában is megfigyelhető egy *fort/da* játék az író és a címzett között, s ugyanúgy jelen van a panasz is: „Te mondtad azt (a telefonba), hogy én vagyok a felettes éned, aki terrorizál téged. Micsoda ostobaság, hadd jegyezzem meg... és hogy mindig azt mondd, »menj el«, mikor én azt mondanám, »gyere«. (Derrida, 1980, 18.)

Szerelem – gyász – melankólia: a levelek elégnek (az írás elszáll, a szó megmarad)

Az *Envois* fragmentált, és kihívást okoz olvasójának. E fragmentáltságnak számos oka lehet. Nem sokkal halála előtt maga Derrida árulja el egy Jean-Luc Nancy és Philippe Lacoue-Labarthe-tal folytatott nyilvános beszélgetésben, hogy „egyszer megsemmisítettem egy levelezést. Borzalmas könyörtelenséggel: széttéptem (nem használt) és elégettem (nem használt). Tönkretettem egy levelezést, amit nem kellett volna, és egész életemben bánni fogom.” (Peeters, 2010) Mik lehetnek tehát az *Envois* képeslapjainak levelei? Írások? Újrírások? A szerelem figurái?

A *Küldemények* között több helyen is megjelenik az égés, elégetés motívuma mint „az emlékezet nélküli újjászületés” vagy „az anamnézis lehetetlenné tétele, szimbolikusan”. (Derrida, 1987, 28.) Az *Envois*-ban a következőt írja Derrida: „Amikor először megírtam neked, hogy *Égess el mindent*, akkor nem az óvatosság és a rejtőzködés ízlése, nem a belső őrzéssel való törődés volt a cél.” (Derrida, 1980, 11.) Ha hiszünk az *Envois*-nak, akkor Derrida mintegy parancsba adja a levél címzettjének, hogy semmisítse meg az írást. Az írást tehát felülírná a szó, az emlékezet. Később ezt olvashatjuk: „A világ legszebb leveleit, szebbeket, mint az egész irodalom, elkezdtem széttépni a Szajna partján, de ez huszonnégy órába telt volna, és az emberek, akik elhaladtak mellettem, látták volna a töredékeket, amelyeket aztán rekonstruálhattak volna... Az összes zsaru, aki mindig megszállottként követett engem, és a magánéletem, amiről semmit sem tudtak... Mindent visszaraktam a kocsimba, és egy általam ismeretlen külvárosban kötöttem ki. Úgy döntöttem, hogy mindent elégetek, lassan, az út szélén... az ember úgy öl, hogy eléget.” (Derrida, 1980, 38.)

Derridánál az írás nemcsak az égés mozzanatán keresztül kapcsolódik össze a halállal és a gyásszal: „Mikor képeslapra írok, nemcsak azt semmisítem meg, amit mondok, hanem az egyetlen címzettet is, akit alkotok, tehát minden lehetséges címzettet és minden célt. Megöllek, megsemmisítelek az ujjbegyemben, az egyik ujjam körül. Nekem elég, ha olvasható vagyok – és olvashatatlaná válok. Te is halott vagy.” (Derrida, 1980, 39.) A képeslap eleve halálra van ítéelve, sohasem biztos, hogy célba ér, ezért mindig a halállal dacol. Nem volna meglepő, ha Derrida dekonstruktív gesztusa az lenne, hogy le kell írni, ami a szívbe már írva van, majd olvashatatlaná kell tenni mások számára és önmaga, meg persze a címzett számára is (ha van egyáltalán valós címzett).

Derrida fiktív vagy valódi vallomásai többet mondanak egy rejtélyes szerelmi történetnél és annak gyászánál. A Platónt és Szókratészt ábrázoló képeslap reprodukciója maga is performatívva válik Derrida keze és tolla vagy írógépe alatt. A képet életre kelti a szövegperformancia. Egyrészt ráíródnak Derrida sorai, amelyek

performativitásként a filozófia és a pszichoanalízis összövegeit cselekszik újra, így Austin, Freud, Marx és Heidegger szövegeire játszanak rá. Mindezek ráadásul összekötődnek egy kommunikációelméleti problémával, tehát a média-technológia különféle korszakaira (telefon, levél) és lehetőségeire is érzékeny marad a szöveg. Másrészt Szókratész és Platón váratlan és inverz pozíciója talán előhívja Derridából az önreflexiót. Egy olyan, amelyben álom, valóság és fikció hármasa keveredik.

Irma-álom és Derrida analízise: Szókratész és Freud

A pszichoanalízis mintaálma (Bókay, 2013), Freud Irma-álma is megbúvik Derrida képeslapjain. Freud az *Álomfejtés*ben saját álmát és annak megfejtését is közli (Freud, 1985, 84-95), azaz leírja az álomhoz kötődő asszociációit felesége fiatal özvegy barátnője, Irma hisztériás neurózisa és ellenállása kapcsán. Ezt aztán többen is – Erik Erikson, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Shoshana Felman, Jeffrey Mehlman – értelmezik, vagyis Freud álmának analízisébe kezdenek. Nem véletlen, hogy mindannyian Freud híres példája, az *álom köldöke* felől közelítenek a problémához, hiszen Freud maga is kijelenti Irma és barátnője (illetve saját felesége) feleserélése, behelyettesítése kapcsán az álomról, hogy „Úgy sejtem, hogy e rész magyarázata nem elég alapos ahhoz, hogy a rejtett értelem feltáruljon” (Freud, 1985, 88), majd az álomleírás végén ismét megerősíti: „Nem állítom, hogy az álom értelmét teljesen felfedtem, és hogy annak megfejtése hiánytalan.” (Freud, 1985, 97.) Felman dekonstruktív-feminista interpretációja (Felman, 1985) szerint Freud Irma-álma a nőiséggel kapcsolatos szorongásainak projekcióiról szól. Irma Freud-álmában ugyan egyedül jelenik meg, mégis benne három különböző nő és három eltérő női kapcsolat sűrítődik.

Ugyanehhez kapcsolódik Derrida is, aki a *La carte postale*-on kívül másutt, a *Resistance of Psychoanalysis*-ben is elemzi aztán Freud Irma-álmát (Derrida, 1998), amelyben Freud éppen az álom megfejthetlensége, vagyis az álom „köldökére” tesz utalást. Derrida szerint éppen itt tárulhat fel Freud ellenállása, vagyis az álom köldöke mindig az ellenállás terepe, az „elérhetetlen *topos*” (Derrida, 1998, 11). Nagyon hasonló körvonalaz Felman is, mikor rámutat Freud szorongására a nőiséggel kapcsolatban, s az álom köldökét vágykomplexumként értelmezi. Freud álmában az Irmának beadott injekciónak és a trimetilaminnak is nagy jelentősége lesz Felman, Mehlman és Anzieu értelmezéseiben is. Freud álomleírása a következő: „Ottó barátunk egy propylkésztmény-injekciót adott neki... Propilén... propionsav... trimethylamin (amelynek képletét vastag nyomással magam előtt látom)... Ilyen injekciót nem szokás csak úgy beadni... valószínűleg a fecskendő sem volt tiszta.” (Freud, 1985, 85.) Valamivel később az álom megfejtése kapcsán Freud kiemeli, hogy a trimetilamin a szexuális anyagcsere egyik terméke (Freud, 1985, 92). Mehlman Freud-interpretációja is a látens álomtartalom strukturáló funkciójának jelentősége felől közelít Freud álmához, s kiemeli, hogy az álomleírásból ismert „piszkos fecskendő” óhatatlanul összekapcsolódik Freud álmában a szexualitással, egyfajta freudi „spekulációk a szexualitásról” (Mehlman, 1981, 183). Anzieu már mélyrehatóbb figyelmet szentel Freud álmában a piszkos fecskendőnek. Megjegyzi,

hogy az Irma-álom elemzése látszólag rendezetlennek tűnik, de valójában figyelemre méltóan jól strukturált, és úgy bontakozik ki, mint egy színdarab, ahol a szereplők a korai felvonásokban kerülnek bemutatásra, és a végkifejlet csak az utolsó szakaszban következik be, ahol a nyomozás középpontjában álló kérdés az lesz, hogy ki a felelős Irma fájdalmaiért. (Frosh, 1995, 57.)

Anzieu az Irma-álmot az álmok értelmezésének önigazoló tendenciája részeként szemléli: a beadott és tisztátalan injekció a hibás, vagyis a piszkos fecskendő. Freud álmát egyfajta védőbeszédként értelmezi, azzal vádolja Freudot, hogy kifejezetten elhallgatja az álom saját magára vonatkozó részletes szexuális tartalmát, s a „behatóló férfi” pozíciójából beszél (Anzieu, 1986). Anzieu már bírálja Lacan Irma-álom értelmezését is, afelől, hogy az nem tulajdonít kellő jelentőséget a Freud álmában megjelenő trimethylamin képletnek (Anzieu, 1986). Lacan szerint egy „másik hang” szólal meg, amikor Freud értelmezi az álmában megjelenő kémiai képletet, vagyis az álomban nincs jelentősége, csupán azáltal nyer értelmet a képlet, hogy Freud értelmezi és leírja, mint „a tudattalan hangja, amely rajtam túl beszél” (Lacan, 1945-46, 170). Lacan értelmezésében tehát a képletnek csak onnan nézve van jelentősége, hogy általa az álomleírásen keresztül a tudattalan működése tárul fel.

Derrida az *Envois*-ban különös, hallucinatorikus átírását adja az Irma-álomban szereplő injekciónak. A képen Platón ujja (ez lenne az injekció) Szókratész hátát böki, másik kezével (mint Freud tette Irmával) utasítóan jelez:

„Platón ki akarja lövellni. A spermát: mesterségesen, technikailag. Szókratész ezen ördöge tartja a fecskendőt. Hogy bevesse az egész földet, hogy elküldje ugyanazt a termékeny képeslapot mindenkinek. Egy feliratos lap (*pancarte*), egy jel, amelyet a hátunkon viselünk, és amely felé soha nem fordulhatunk oda igazán. Vegyük szegény Freudot. Platón, Szókratészen keresztül, minden olyan címetten keresztül, aki a Nyugat útján található, a közvetítőkön, a hordozókon, az olvasókon, a másolókon, az archiválókon, az őrzőkön, a tanítókon, az írókon, a postásokon keresztül ragasztja fel rá, és Freud a hátán hordja, nem tud megszabadulni tőle... tehát Platón az örökös Freud számára. Aki mintha ugyanazt a trükköt művelné Platónnal, amit ő tett Szókratésszel. Ezt nevezem én katasztrófának.” (Derrida, 1980, 29.)

Derrida mindezt a saját kapcsolatára, szerelmi múltjára is átviszi, s egy levélben felteszi a kérdést: „Gondolod-e, hogy az, ami S és p között történt, vonatkozik ránk?” (Derrida, 1987, 27.)

Platón és Szókratész hibásan rajzolt, és Derrida fantáziájában hallucinált viszonya a képeslapokon voltaképpen homoerotikus viszonyvá válik, „még ha misztikusabb is, tartozom neked, hogy felfedeztem a homoszexualitást [...], mindenért neked tartozom és semmiért sem. Ugyanazon nemből vagyunk, és ez annyira igaz, mint hogy kétszer kettő négy, hogy S voltaképpen P. Q. E. D.” (Derrida, 1987, 53.)

Természetesen az injekciót el lehet utasítani, és ebben összekapcsolódik a jelenben véget érő szerelmi kötődés és a fantáziált kép két figurája: „A jelentés vagy a mag kilövellése visszautasítható (pecsét, bélyeg, vissza a feladónak). Képzeld el a napot, (ahogy én azt már megtettem), amikor majd képeslapon tudunk spermát küldeni,

anélkül, hogy valamiféle spermabankot terhelő csekket vennénk igénybe, és az elég élő marad ahhoz, hogy a mesterséges inszemináció termékenységet, sőt vágyat eredményezzen.” (Derrida, 1987, 24.)

Az injekció történet igazi, ellentmondásos háttere azonban egy az önanalízissel valójában homályban hagyott pont. Ernst és története a gyermeki létre visz vissza, mintha maga a beszélő lépne be ebbe a fantázia-játékba, válna gyerekké. Irma injekciójának képzete viszont a gyermeket mint a gyermeknemzést jelzi, azt, hogy a szétszéledő kapcsolatba hogyan férne, vagy nem férne bele egy gyermek:

„A reprodukció tiltott, ami másképp lefordítva: semmi gyerek, az öröklődés tiltott, filiáció megzavar, steril bábák. Köztünk, mindig úgy hittem (te nem, én igen) hogy a filiáció hiánya lehetőséget ad. Fogadás a végtelenre, vagyis a semmi genealógia az előfeltétele az egymást szeretésnek.” (Derrida, 1987, 39.)

Itt a levél írója már Irma figurájával azonosul, a gyermektelen özvegygel, aki ellenáll a megoldásnak, az oldatnak, az injekciónak. Vajon a *La carte postale* lenne Derrida ellenállása? Ellenállás a szerelem kimondhatóságával szemben, amelyben az írást fölülírja az elégés? A Képeslap annak lenne a módja, hogy Derrida valamilyen módon „beszéljen” a szerelemről? Az *Envois*-ról nem lehet kijelenteni, hogy ezek Derrida valóban elküldött levelei, de azt sem, hogy pusztán fikciók. Nem véletlen, hogy Hillis Millernek sem sikerül egykönnyen eldönteni az *Envois* műfaját. Miller szerint Derrida minden retorikai eszközt és szófordulatot felhasznál: metafora, metonímia, szinekdoché, katakrézis, prozopopoeia, hiperbola, prolepszis, analepszis, ellipszis, paradoxon és persze a mindenén áthatoló destabilizáló irónia. Maga Miller is rákérdez a szöveg kapcsán, hogy honnan lehet tudni, hogy „Derrida mint tréfamester mikor mond igazat?” (Miller, 2017)

Az *Envois* olvasója lehetetlen helyzetbe kerül, „az interpretáció, az analitikus megfejtés, egy bizonyos fragmentum *Deutung*-ja nem megy elég messze. Egy rejtett jelentés túlmegy az analízisen.” (Derrida, 1998, 4.) A szerelem kimondhatatlan, talán nem is létező. Sokkal inkább valami gyász, eleve ott lévő veszteség, kimondhatatlanság és kényszeres beszéd, a képeslapok ismétlődése:

„Úgy sajnálom, hogy (te) többé nem igazán hiszel az aláírásomnak, azzal az ürüggyel, hogy többen lehetünk. Ez igaz, de mindezt nem azért mondom, hogy fontosabbá tegyem magam némi hozzáadott autoritással. Még kevésbé akarok aggodalmat kelteni, tudom mi az ára. Igazad van, kétségtelenül többen vagyunk, és nem vagyok olyan egyedül, mint ahogy néha mondom, amikor felszakad belőlem a panasz, vagy amikor minden erőmmel azon vagyok, hogy elcsábítsalak.” (Derrida, 1980, 6.)

Felhasznált irodalom

Anzieu, D. (1986). *Freud's self-analysis*. Transl. Peter Graham. Madison C.T.: International Universities Press Inc.

- Bókay A.** (2013). Megjegyzések az álom pszichoanalitikus metapszichológiájához. *Imágó Budapest*, 3(2): 41-58.
[http://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/3\(24\)2013-2/041-58 Bokay-A.pdf](http://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/3(24)2013-2/041-58_Bokay-A.pdf)
- Callaghan, J.** (2014). *Love in the post* (film). Heraclitus Pictures.
- Culler, J.** (1977). Apostrophe. *Diacritics*, Winter, 70-77.
- Derrida, J.** (1980). *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J.** (1987). *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Transl. Alen Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J.** (1988). *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Transl. Peggy Kamuf, Avital Ronell. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, J.** (1997). Az igazság postása. (Ford. Gyimesi Tímea.) In: Kis Attila Atilla, Kovács Sándor, Odorics Ferenc (szerk.), *Testes könyv II.* (41-140). Szeged: Ictus/JATE Irodalomelméleti Csoport.
- Derrida, J.** (1998). *Resistance of Psychoanalysis*. Transl. Peggy Kamuf, Pascale Anne-Brault, Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J.** (2020). *Life Death*. Transl. Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Press.
- Fehlman, S.** (1985). Postal Survival or the Question of the Navel. In: Peter Brooks, Soshana Fehlman, J. Hillis Miller (eds.), *The Lesson of Paul de Man* (49-72). New Haven, London: Yale University Press.
- Freud, S.** (1985). *Álomfejtés*. (Ford. Hollós István.) Budapest: Helikon Kiadó.
- Freud, S.** (1997). Gyász és melankólia. (Ford. Berényi Gábor.) In: Uő: *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások* (129-143). Sigmund Freud művei VI. Budapest: Cserépfalvi.
- Freud, S.** (2011). *A halálösztön és az életösztönök*. (Ford. Kovács Vilma.) Budapest: Belső Egészség Kiadó.
- Frosh, S.** (1994). Inside the dream. In: Uő: *Sexual Difference: Masculinity and Psychoanalysis*. London, New York: Routledge.
- Johnson, B.** (1997). A vonatkozási rendszer: Poe, Lacan, Derrida. (Ford. Kovács Sándor.) In: Kis Attila Atilla, Kovács Sándor, Odorics Ferenc (szerk.), *Testes könyv II.* (141-192). Szeged: Ictus/JATE Irodalomelméleti Csoport.
- Joyce, J.** (1939). *Finnegan's Wake*. London: Faber and Faber Limited.
- Kalmár Gy.** (1999). Az ellopásban élő levél: Megjegyzések a Lacan-Derrida vita magyar megjelenése kapcsán. *Vulgo*, 1(1): 180-190.
- Lacan, J.** (1988). *The Seminars of Jacques Lacan, Book II. The Ego in Freud's Theory and the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Ed. Jacques-Alain Miller. Transl. Sylvana Tomselli. New York: Norton.

- Lacan, J.** (1997). Szeminárium Az ellopott levélről. (Ford. Gángó Gábor.) In: Kis Attila Atilla, Kovács Sándor, Odorics Ferenc (szerk.), *Testes könyv II.* (7-40). Szeged: Ictus/JATE Irodalomelméleti Csoport.
- Malabou, C.** (2004). *Counterpath*. Transl. David Willis. Stanford: Stanford University Press.
- Mehlman, J.** (1981). Trimethylamin: Notes of Freud's Specimin Dream. In: Uő: *Untying the Text* (177-188). London: Routledge.
- Miller, H. J.** (2017). Glossing the Gloss of „Envois” in the Post Card. In: Vincent W. J. van Gerven Oei (ed.), *Going the Post Card: The letter(s) of Jacques Derrida*. Santa Barbara: Punctum Books.
- Peeters, B.** (2010). *Trois ans avec Derrida: Les carnets d'un biographe*. Paris: Flammarion.
- Peeters, B.** (2013). *Derrida: A Biography*. Transl. Andrew Brown. Cambridge: Polity Press.
- Rousseau, J. J.** (1845). *La nouvelle Héloïse*. Paris: Firmin Didot.
- Willis, D.** (1984). Post/Card/Match/Book/Envois/Derrida. *SubStance*, 13(2): 19-38.
- Ziering K. – Dick K.** (2002). *Derrida* (film). Sundance Film Studio.



*Jacques Derrida**

Fors¹

Nicolas Abraham és Maria Torok angol szavai

(részlet)

Mi egy kripta?

Mi lenne, ha most egy ilyenre írnék? Másképp szólva, pusztán a címlapra, a könyv legelső és túlságosan is nyilvánvaló olvashatóságának külső falára?

Még kevésbé: egy cím első leválasztható töredékén, annak megtört szimbólumán vagy csonka oszlopán, még meg nem nevezett *kriptónímiáján*? Mi lenne, ha én kriptaboltozatént megállítanálak téged, olvasó, és magamat is egy szó vagy egy dolog előtt, vagy inkább egy szó-dolog helye előtt – Nicolas Abraham és Maria Torok fejt meg előttünk: a *kriptónia kriptája(crypte)*?

Mert a továbbiakban nem kötelezem el magamat.

A másik helyett itt az első szó az, hogy – kripta.

Elvileg akkor nem ez lett volna az első. Nem történe meg, mint olyan. Az őt megillető hely a másiké. A kripta *ésszel* felderíthetetlen hely marad.

Mi egy kripta?

Mindazt, amit az előszóval szemben fel lehet hozni, már elmondtam. Miféle hiány helye – kinek miféle elveszett szövege –, aminek helyét az előszó követeli magáénak? Egy első szót adva meg neki, amely nem hozzá tartozik – ez kripta a maga részéről – az alakja lesz annak, amely őriz (és itt figyel engem), a pótolhatatlan.

* Jacques Derrida: Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok.

Derrida írása Nicolas Abraham és Maria Torok *Cryptonymie: Le verbier de l'Homme aux loups* (Paris: Flammarion, 1976) című könyvének előszavaként jelent meg. A könyv angol fordítása, fordítói jegyzetekkel kibővíve: *The Wolf Man's Magic Word – A Cryptonymy* (Transl. Nicholas Rand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). Abraham és Torok könyvének részletei magyarul: A Farkasember bűvös szava. Ford. Gyimesi Júlia. *Thalassa*, 2006, 17(1): 23-47.

¹ A *fors* szó, a szöveg angol fordítója, Barbara Johnson jegyzete szerint a latin *foris*-ből (külső, ajtón kívüli) származik, mely a franciában viszont a belsőt, a szubjektív interioritást jelöli. A *fors* ezért egyszerre jelent interioritást és exterioritást. A szó olyan, mint Freud nevezetes „heimlich” szava, mely Freud elemzése szerint egyszerre tudott otthonost és otthonalant is jelenteni. [A ford.]

Nem fogom magam ezen az első szón túl(tenni), és elkötelezni egy másik helyébe. Még egy első szódarabon túl sem. Azon, ami egy szimbólumból (a könyv egyik tárgyából) megmarad egy elköteleződés nevében, annak, ami elkötelezett és lekötött, a cím éppen partícióján belül: a „kripta” név még minden kriptonímia előtt. Itt máris megállok (a boltozatnál) a kripta peremén, letéve a skrupulus kis üres követ, egy hangtalan szót csak a gondolatért, a kripta egyetlen útján, hogy másokat is elkötelezzem mellette.

Mi egy kripta?

Nem egy kripta általában, hanem *ez az egy*, a maga egyediségében. Az, amelyikhez folyton visszatérni kényszerülök? Ennek a kérdésnek a formája ezentúl megelőzi azokat, amelyeket a filozófia kezdete óta *elsőnek* nevez: mi eredetileg a Dolog? Mit hívunk Gondolkodásnak? A Farkasember Verbárium (itt az utolsó fejezethez ugrok) jelzi, hogy a Dologot a kriptából *kiindulva* kell elgondolni, a Dologot mint „kripta-hatást”. A Verbárium már nem tart tiszteletben semmilyen törvényt és rendet – különösen nem a filozófiai rendjét, amely így a pszichoanalitikus megemeléssel a végsőkig elmozdítva találja magát –, ám nem is tartja magát a pszichoanalízis általános rendjéhez. *Ez a kripta* többé nem hívja segítségül a Tudattalan (rejtett, titkos, földalatti, látens és más) könnyű metaforáit, vagyis minden pszichoanalízis elsődleges tárgyát. Ehelyett ezt az első tárgyat háttérként használja, ez egyfajta „hamis tudattalan”, „mesterséges” tudattalan, amely protézisként lakik, egy test szívének oltványában van elhelyezve a *megosztott énen* belül. Egy nagyon sajátos és különös hely, amely erősen körülhatárolt, és ahová csak egy másik topográfia útjait követve lehet hozzáférni.

Megfordítva a kérdések sorrendjét, a „kripta” nevet többé már nem a köznapi értelemben vett metafora felől gondolva, hanem továbblépve, a pszichoanalízisből és benne egy új kriptológiából kiindulva, minden fogalom anaszémiás átírása felé haladunk, ahhoz a „radikális szemantikai változáshoz, amelyet a pszichoanalízis vezetett be a nyelvbe”². Erről az anaszémiás „átalakulásról”, amely a „jelölttelenítéssel”, egy „antiszemantika” mentén történik, még többet kell mondani. De ezt nevezi meg azonnal az egész vállalkozás saját elemeként és módszereként. Ahelyett, hogy azt állítanánk, hogy hozzáférünk ehhez a kriptához a hétköznapi jelentésén vagy a kripta szokásos figuráján keresztül, inkább egy olyan lépéssel kell megalkudnunk, mely szerint túl egyszerű, lineáris és egyoldalú lenne a hozzáférés e fent leírt típusának oppozíciójaként elképzelni. Ahogyan azt fentebb sietve leírtam, mintha a mozgás anaszémiája révén abból állna, hogy ebből a kriptából *visszatérünk* a megfelelő hely és a megfelelő jelentés felé a kriptán *kívül*. Mindazonáltal továbbra is úgy tűnik számomra, hogy a „Mi egy kripta?” kérdés többé nem tehető fel.

Sem metafora, sem szó szerinti jelentés – az áthelyeződés, amelyet itt *követni* fogok, egy másféle *tropográfia*nak engedelmessé válik. Ez az áthelyeződés mindannak a formáját ölti, amit a kripta magában foglal: *toposzok*, *halál*, *rejtjelezés*. Ezek a dolgok a kriptával *azonosak*. Nem lehet őket sem szétválasztani, sem hierarchikusan elrendezni. Nem alkotják elválasztható predikátumok sokaságát, a kripták lényegi vagy esszenciális attribútumait. Együttállásuk nem csak úgy keletkezett; *egységük* csak

² Nicolas Abraham: L'Écorce et le noyau. *Critique*, 1968, février, 249: 162-181.

az általuk alkotott kriptának megfelelően egyik oldalról a másikra redukálhatatlan: csak ezen kriptából *gondolható* el.

1. A Helyek [Les Lieux]

Mi egy kriptá? A kriptá nem mutatja meg önmagát. A földalapja (*lieux*) úgy van rendezve, hogy álcázzon és elrejtson: valamit, mindig valahogy egy testet. Ám emellett álcázza az elrejtés aktusát, és elrejtí az álcázást: a kriptá rejtve tart. A természetből kifaragva, olykor a valószínűség vagy a tények felhasználásával, ezek az alapok nem természetesek. A kriptá sohasem egészében természetes, és mint ismeretes, a *physis* hajlamos arra, hogy enkriptálja (önmagát), mindezt azért, mert túlnő saját határain, és magába zárja, természetesen, a másikat, minden mást. A kriptá tehát nem egy természetes hely [*lieu*], hanem egy csinálmány, egy architektúra, egy artefaktum markáns története: egy helyé, amely egy másikban foglaltatik, de szigorúan elkülönül tőle. A generalizált tértől válaszfalakkal elszigetelve, egy zárvány, egy enklávé. Úgy, hogy a dolgot ellopja a maradéktól. A belső és külső felületekkel rendelkező válaszfalak rendszerét felépítve a rejtélyes enklávé hasadékot képez a térben, a különböző helyek összeszerkesztett rendszerében, a téren belüli nyitott tér architektonikájában, amely maga is egy generalizált zárttság, a fórumon belül. Ezen a fórumon – mely egy olyan hely, ahol a tárgyak és beszédek szabad áramlása, cseréje fordulhat elő – a kriptá egy másik, befelé forduló fórumot épít, akár egy zárt emelvény vagy szónoki páholy, egy széf: lezárt, és így önmagán belüli, a köztéren belüli titkos belső tér, ám ugyanígy azon kívüli is, külsődleges a belső térhez képest. Bármit is írjunk rájuk, a kriptá parietális felületei nem egyszerűen egy belső és egy külső fórumot választanak el. A belső fórum egy széf (zárvány), egy kivetett kívülsége a bensőségnek. Ez a feltétele, ez a stratégiája a kriptikus enklávé azon képességének, hogy elszigeteljen, megóvjon és távol tarthasson minden behatolástól. Mindentől, ami kívülről beszivároghat a levegővel, a fénnel vagy a zajokkal, a szemmel vagy a füllel, a gesztussal vagy a kimondott szóval.

A belső válaszfal mentén tömített vagy párnázott, a másik oldalon cementtel vagy betonnal burkolt kriptikus széfet kívülről védi a titkos elhelyezés vagy a belső kizárás. Ez a különös tér *hermetikusan* lenne elzárva? Az, hogy erre a kérdésre mindig *igennel* és *nemmel* tudjunk válaszolni, már a kriptá topográfiai felépítéséből adódik, az általánosság legmagasabb szintjéről válik érzékelhetővé: a kriptá csak a felosztása, a törése révén konstituálhatja meg titkát. „Én” csak úgy tudom e belső széfet/zárványt *megmenteni*, hogy azt „önmagamba”, a magam *mellé* kívülre helyezem.

Itt arról van szó, ami titokban történik meg, vagy titkos helyet foglal el, hogy valahol egy Énben *biztonságban* tartja magát. Mielőtt megtudnánk, hogy egy ilyen erőd hermetikus-e, tegyük félre a *hermetika* elnevezést a kriptológia interpretáció tudományának megnevezésére. Ez, mint látni fogjuk, nem a hermeneutika egyik formája, és a terület [*lieux*] felderítésével kezdődik.

Mielőtt rátérnénk arra a betörési technikára, amely lehetővé teszi, hogy behatoljunk egy kriptába (ez abból áll, hogy megkeressük a repedést vagy a zárat,

megválasztjuk a szétválasztás szögét, és erőszakkal behatolunk), tudnunk kell, hogy magát a kriptát erőszakkal *építették*. Egy vagy több ütéssel, amelyek nyomai eleinte hangtalanok. A *Bűvös szó*³ első hipotézise egy preverbális traumatikus jelenetet tételez fel, amely „el lett volna rejtve” (*encrypt*) a libidinális erőkkal együtt, amelyek *ellentmondásukkal*, éppen ellentétükkel támogatják a boltozatot. Annak belső ellenállását, oszlopok, gerendák, keresztgerendák és támfalak formájában támasztják az elviselhetetlen fájdalom egy kimondhatatlan, tiltott gyönyörével szemben, amelynek *locusa [lieu]* nem egyszerűen a Tudattalan, hanem az Én (*Moi*).

Ez előfeltételezi az Ének (*Moi*) (az *introjekciók* rendszerének) és az *inkorporáció* fantáziájának újradefiniálását. A Farkasembernek be kellett volna építenie magába, az Énjébe a nővérét: azt a nővért, akit az apa elcsábított, és aki megpróbálja megismételni ugyanazt a jelenetet a bátyjával. Ugyanígy a Farkasember testvérének is be kellett volna építenie az apja helyét, az apai péniszt a sajátjával összekeverve. A néma erők erőszakossága, amely felállítja a kriptát, nem ér véget egyetlen elviselhetetlen és elítelt csábítási jelenet traumájával – arra van ítélve, hogy néma maradjon, megbélyegezve, ahogy egy épület elítéltetik akár egy hivatalos bírósági végzés által. A fórumot kezdettől fogva mindig – és ebben az esetben igazolhatóan is – politikai-bírósági instanciaként határozzák meg, amely több mint egy párbaj mezeje. Ám mint minden párbaj-térnek, ennek is egy *harmadikra*, egy tanúra van szüksége; egy bíróság, amely előkészít egy ügyet, amely vádbeszédre, védőbeszédre és ítélethozatalra épít, *sub poena* által behívott személyek sokasága. Ám itt a belső rekeszt már nem lehet a „lelkiismeret esküdtszékének” nevezni – még akkor sem, ha az Én fórumába van zárva. A csábítási jelenet önmagában nem elégséges. Amire szükség van, még mindig néma, ez az ellentmondás, ami magából az inkorporációból származik. Szüntelenül szembeállít két merev, összeférhetetlen, egymással szembenálló erőt: „a halálos élvezetet [*plaisir mortifère*]”... „két egymásnak ellentmondó követelést: hogy az Apa pénisz ne is jöjjön [*ne jouisse*] ... ne is menjen [*ni ne périsse*]”. A vágyon belüli ilyen ellentmondás nélkül semmi sem volna felfogható: Sem a kripta viszonylagos szilárdsága – amelyet az építésszek „az anyagok ellenálló-képességének” neveznek, amely kiegyenlíti a nyomást, elhárítja a betöréseket, előre látja, vagy legalábbis késlelteti az összeomlást, és a bányászokhoz hasonlóan megpróbálja kiszámítani, hogy mikor kell egy aknának beomlania –, sem a hermetizmus és a fenntartására irányuló fáradhatatlan erőfeszítés, sem ennek az erőfeszítésnek a kudarca, a belülről vagy kívülről jövő áthatolás, amely átszivárog a kripta válaszfalain, átfut a megosztott Én egyik részéből a másikba, több felületre vésve magát a szögletes vonalak mentén, amelyeket később azonosítani tudunk, és amelyek mindig követik a „fantazmatikus duplikáltság” megosztottságát, minden fantázia „kettős és ellentétes”.

A „kitörölhetetlen jel” (amely kezdetben a nyelv előtti), amelyet a csábító nővér bekebelezése (inkorporáció) hagyott maga után beágyazva és beékelődve, encisztálódva ellentmondást alkot az Én belsejébe zárva. Nem megoldás, hanem inkább annak ellenkezője, ám lehetővé teszi a Tárgyra irányuló agresszivitás és libidó közötti konfliktus enyhítését (annak internalizálását színlelve). A kripta mindig belsővé tétel, kompromisszumnak szánt befogadás, de mivel ez egy parazita-

³ Nicolas Abraham – Maria Torok: *Cryptonymie: Le verbier de l'Homme aux loups*. Paris: Flammarion, 1976. [A könyv egészére utaláskor a magyar kiadás fenti rövidített címét használom. A ford.]

befogadás, egy az Én belsejéhez képest heterogén belső, egy kitaszított az általános introjekció tartományában, ahol erőszakosan elfoglalja a helyét, a kriptikus széf/zárvány csak az ismétlődés állapotában tarthatja fenn azt a halálos konfliktust, amelynek feloldására önmaga képtelen.

Introjekció/inkorporáció: minden azon a határvonalon játszódik le, amely elválasztja és szembeállítja egymással e két fogalmat. Az egyik belsejéből a másikba, bentről a másikban, egyszer benne a másikban; és ugyanez a másikon kívül. Mielőtt Nicolas Abraham és Maria Torok úgy döntöttek volna, hogy a Farkasember esetét új perspektívába helyezik, az introjekció fogalmát is szigorú újradefiniálásnak vetették alá. A kifejezést először Ferenczi vezette be 1909-ben, majd később követve annak problematikus útját Freud, Karl Abraham és Melanie Klein munkáiban az introjekciót, Ferenczi definíciója értelmében az autoerotikus megszállások kiterjesztésének vették. A tárgy bevonásával – innen az introjekció elnevezés – a folyamat kiterjeszti az Ént. Nem vonul vissza; előrenyomul, szaporodik, asszimilálódik, átveszi az uralmat. „Azért hangsúlyoztam az inklúzió gondolatát, hogy elmondhassam, hogy minden tárgyszeretetet (vagy minden áttételt) mind a normál szubjektumban, mind a neurotikusban [...] az Én kibővítéseként, azaz introjekcióként fogok fel. Alapvetően az ember szeretete csakis önmaga felé irányulhat. Amennyiben egy tárgyat szeret, azt az Én részévé teszi.” (Ferenczi) A továbbiakban erre a definícióra hivatkozva Maria Torok rámutat, hogy az introjekció nemcsak a tárgyat, hanem a hozzá kapcsolódó ösztönöket és vágyakat is magában foglalja.⁴ Az introjekció és az inkorporáció fogalmának széles körben elterjedt összekeverésére irányuló tendenciával szemben Maria Torok szigorú határt húz közöttük. Ez a határvonal nélkülözhetetlen a kriptika lokalizálásához, mert az Énben (az introjekciók halmazában) a kriptikus enklávét az inkorporáció mint kívülálló vagy idegen területet veszi körül. Freud „Gyász és melankólia” című műve (amely a Farkasember első analízise és a végleges, *Egy kisgyermekkorú neurózis története* című könyv megjelenése között íródott, a két szöveg többé-kevésbé egyszerre készült) az Énbe való beolvadás folyamatának ökonómiájára ad választ a tárgyvesztés felől. Az Én megpróbál azonosulni azzal a tárggyal, amelyet „beépített” (inkorporált). Annak köszönhetően, amit Maria Torok „temporizációnak” nevez, az Én visszaszerzi az elveszett tárgyból korábbi megszállásos befektetéseit, miközben egy libidinális újjászerveződésre vár. Egy ilyen manőver idegen és tulajdonképpen ellentétes az introjekció folyamatával, a tárgy elvesztése által megpecsételt, ám a gyász elutasítását is jelzi. Úgy tesz, mintha a halottat életben tartanám, *épségben, biztonságban (megmentve)* magamban, de csak azért, hogy az introjekció folyamatán keresztül szükségszerűen kétértelmű módon megtagadjam, hogy a halottat mint élő részemet, mint bennem megmentett halottat szeressem, ahogyan az az úgynevezett „normális” gyászban történik. Felmerülhet persze a kérdés, hogy a „normális” gyász nem örzi-e meg a tárgyat *mint másikat* (az élő halottat) bennem. Ez a kérdés – a másiknak mint másnak az általános elsajátítása és megőrzése – mindig döntő tényezőként vehető fel, de nem homályosítja-e el magát a határt, amelyet az introjekció és az inkorporáció között húz, egy lényegi és feloldhatatlan kétértelműség révén? Adjunk esélyt ennek a kérdésnek, hogy visszatérhessünk rá. Maria Torok számára „az inkorporáció, helyesen szólva”, a maga „jogos szemantikai

⁴ Maria Torok: *Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis. Revue Française de Psychanalyse*, 1968, 4.

sajátosságában”, éppen az introjekciónak a határainál lép közbe, amikor az introjekció, bármilyen okból kifolyólag, kudarcot vall. Az introjekció (fokozatos, lassú, fáradságos, közvetített, hatékony) folyamatának tehetetlenségével szembesülve az inkorporáció az egyetlen választás: fantazmatikus, közvetítés nélküli, pillanatnyi, mágikus, néha hallucinatorikus. A mágikus (maga a Farkasember is „varázsszóhoz” folyamodik, hogy némán megemlékezessen arról, hogy a szava „szó-dolog” és „néma szó” is – az inkorporáció aktusa) már Maria Torok 1968-as cikkében is felismerhető, az inkorporáció elemeként. Az olvasás anaszémiája: az inkorporáció új fogalma tehát többet árul el a mágiáról, mint amennyit a mágia köznapi felfogása – amelyben mindenki biztosnak hiszi magát – az inkorporáció egyik aspektusáról. A beavató „gyönyörű holttestről” szóló szöveg is azonosítja az inkorporáció *titkos* vagy *rejtélyes(kripta)* jellegét. Mivel a tárgy valódi veszteségét elutasították, a vágyat pedig megtartották, ugyanakkor kizárták az introjekcióból (szimultán megőrzés és elfojtás, amelyek között szintézis nem lehetséges), az inkorporáció egyfajta lopás az élvezet-tárgy újbóli kisajátítására. De ez az újbóli kisajátítás egyúttal visszautasított: egy idegen test paradoxonához vezet, amely idegenként ugyan megmarad (az énben), ugyanakkor ki van zárva egy olyan énből, amely ezentúl nem egy másikkal, hanem csak saját magával foglalkozik. Minél inkább megtartja az én az idegen elemet idegenként önmagában, annál inkább kizárja azt. Az introjekciót csak *mímeli*. Bár ez a mimikri a maga félelmetes logikájával a titokzatosságtól függ. Az inkorporáció titokban tárgyal egy olyan tilalommal, amelyet sem elfogadni, sem áthágni nem képes. „A titoktartás elengedhetetlen”, efelől nézve a kripta egy rejtett hely, egy álca, amely elrejteti az álcázás aktusának nyomait, a hallgatás helye. Az introjekció beszél; a „denomináció” a „privilegizált” médiuma. Az inkorporáció hallgat, csak azért beszél, hogy elhallgasson, vagy hogy elriassa a betolakodókat titkos helyéről. Amiről a kripta megemlékezik, az az inkorporált tárgy „emlékműve” vagy „sírja”, nem maga a tárgy, hanem annak kizárása, egy sajátos vágy kizárása az introjekció folyamatából: egy ajtó némán lepecsételődik, mint egy halálra ítélt átjáró az Én belsejében, kitalált bizonyossággá válik: „Emlékmű, a beépített tárgy helyét jelzi, a dátumot, a körülményeket, amelyek között ez és ez a vágy el volt zárva az introjekciótól: mint megannyi síremlék az Én életében.” (Torok: „Maladie du deuil”.) A kripta egy vágy sírboltja. A *konceptuális* határvonalhoz hasonlóan az introjekciót a beemeléstől elválasztó *topográfiai* válaszvonal elvileg szigorú, de valójában nem zár ki minden eredeti kompromisszumot. Az előbb említett kétértelműség (a másikkal *mint* másnak az újbóli kisajátítása) valójában a kompromisszumot redukálhatatlanná teszi. Bár titokban van tartva, a beépülés fantáziája a maga módján „jelezheti”, sőt „jeleznie kell” az introjekciót, amelyre képtelen: Csak így érthetjük meg a kompromisszum vagy az átmenet lehetőségét: annak lehetetlenségét, szimulákrumát, elmozdulását. Persze, ha a kompromisszumokból és átjárási lehetőségéből indulunk ki, és a válaszfal szerkezeti féláteresztő képességéből (amit „egy ilyen boltozat létezése blokkolni szolgál”⁵), nem pedig magukkal a partíciókban és az általuk felosztott terekben gondolkodunk, akkor az ember kísértésbe eshet, hogy egyszerű polaritást, polarizált rendszert (introjekció/inkorporáció) lásson, ahelyett, hogy érzékelné azok megragadhatatlan,

⁵ Nicolas Abraham – Maria Torok: De la topique réalitaire, Notations sur une métapsychologie du secret. *Revue Française de Psychanalyse*, 1971, 5-6.

kezelhetetlen szigorát. A tényleges klinikai gyakorlatban azonban érzékenynek kell lenni a bipoláris működés masszív, olykor látványos tendenciáira, mindazokra a megbeszélésekre, kompromisszumokra, amiket ez lehetővé tesz. És ezeket a tendenciákat csak egy szigorú elhatárolódás alapján lehet elemezni, akkor is, ha annak tisztasága valójában csak teoretikus eszmény marad.

Ennek a disszociációnak a lehetősége, amelynek törésvonala maga a kriptikus tér formája (nem egyszerű opozíció, hanem az egyik széf kizáró, exkluzív inklúziója a másikban), elterjeszti és szétteríti hatását az egész topográfiára és a metapszichológiai fogalmiság egészére. Véget vetve a homályos „pánfantáziának”, lehetővé teszi a „fantázia” szigorú körülhatárolását. Az inkorporáció a fantázia rendje. Mi is a kritériuma? A fantázia *nem kényszerít*, nem korlátoz úgy, mint a Valóság⁶ (a metapszichológiai értelemben újraértelmezett Valóság, amely a szó hagyományos filozófiai, jogi, tudományos stb. használatával csak anaszémiás viszonyban van), sem belülről, sem kívülről semmilyen topográfiai átalakulást. A Valósággal ellentétben a fantázia a helyek (*topoi*) rendjének fenntartására törekszik. Minden ravasz trükk, amelyet bevethet, egy konzervatív, „nárcisztikus” véglegességnek engedelmeskedik. Éppen ez a fajta ellenállás, elutasítás, tagadás az, ami a Valóságot mint olyat kijelöli: A Valóság az, ami helyváltoztatást követelne, a topográfia modifikációját. Ez a meghatározás mérföldkőként szolgál: a kripta építészetében kétségtelenül, de a *Bűvös szó* elméleti felépítésében is: „Elismerjük, hogy ennek [a fantáziának], akár tudatos, akár nem, az a funkciója, hogy a topográfiát változatlan helyzetben tartsa. Farkasember fantáziái nem maradhatnak kapcsolat nélkül a kripta tartalmával, és ez a kapcsolat akár a megőrzés, a konzerválás viszonya is lehet.”

A Valóság, amelyről soha semmit sem szabad tudni vagy hallani, lényegi kapcsolatban áll a titokkal. „A Valóság metapszichológiai fogalma a pszichikai apparátusban visszautal arra a helyre, ahol a titok el van temetve.”⁷ A Valóság koncepciója tehát nélkülözhetetlen a kripta *helyzetéhez*. És ugyanezért szükséges egyfajta strukturális *sokféleség* a kriptikus inkorporációhoz: a kriptának mindig egynél *többet* kell inkorporálnia, és *többféle módon* kell viselkednie vele szemben. *Egynél több*: a kriptofóra titkát meg kell osztani, legalább egy „harmadikkal”; ez teszi a titkot titokká. *Egynél többféleképpen*: az inkorporált harmadikat úgy tartják *bent*, hogy kihúzzák, úgy tartják életben, hogy holtan hagyják; a kizárt harmadikak el vannak nyomva, de éppen ezért be vannak vonva, be vannak burkolva a szcénába „... »benne« lévő harmadik, mint az indokolatlan élvezet helyszíne, és [...] a többi harmadik,

⁶ Ibid. Lásd Nicolas Abraham – Maria Torok: Introjecter-Incorporer, Deuil ou Mélancolie. In: *Destins du cannibalisme. Nouvelle Revue de Psychoanalyse*, 1972, automne. Újra találkozni fogunk ezzel a transzfenomenológiai motívummal, amely az *anaszémiás* szabállyal együtt már régóta irányítja ezt a kutatást. Ez a motívum nyilvánvalóan részt vesz a fantázia fogalmának újraértelmezésében. „Ha azt mondanánk, hogy a fantázia (itt az inkorporáció) aláhúzza a folyamatot (itt az introjekciót), az az egész pszichoanalitikus eljárás nem kis következményekkel járó megfordítását jelentené. Ha inkább azt próbálnánk a fantázián keresztül kideríteni, hogy milyen folyamatnak milyen módosulása áll szemben, akkor a jelenség leírásától a jelenség működési mechanizmusáig, transzfenomenális mozgatórugójáig jutnánk el. Ez egyenértékű lenne annak a geometriai pontnak a megtalálásával, ahonnan minden egyes fantázia metapszichológiai eredetét meg lehetne fejteni, egészen az »eredeti« fantázia eredetéig.”

⁷ *De la topique réalitaire*, i.m.

amelyeket kihagytak, és így – éppen az élvezet által – elnyomtak.”⁸ [...] A Farkasember kriptájából tanúk egész gyülekezetét hívják össze (a *fórumot*), de a tanúságtétel minden stratégiája is bevetésre kerül. Bárkit bármikor *félbeszakítanak*: a tanúk úgy tanúskodnak, hogy félbeszakítanak, közbeszólnak, egymás szájából veszik ki a szót, egyfajta végzetes figyelmetlenségből kifolyólag vallomást tesznek, oda-vissza ellenőrzéssel erősítenek meg, a *fórumot* felszabdoló válaszfalak szögletes vágóélén megsebeznek. A topográfiát a titok töredezetté teszi. A rejtélyes kriptá enklávé, a „dinamikus tudattalan” és az „introjekció én-je” között, az Énen belül, az Én általános terében, egyfajta ellenállás zsebét képezi, egy „mesterséges tudattalan” kemény tisztája. A belső tér el van választva a belsőtől. A legbelsőbb széf (a kriptá mint mesterséges tudattalan, mint az Én műtárgya) válik a *kivétellé* (*hormis: exepté, sauf, fors*), a külsővé (*foris*), a külső széfhez/zárványhoz (az Énhez) képest, amely magában foglalja azt anélkül, hogy felfogná, hogy *semmi sem* fogható fel benne.⁹ A belső széf (az Én) a kriptán kívülre helyezte magát, vagy, ha úgy tetszik, „magában alkotta” a kriptát mint külső széfet. A végtelenségig lehetne folytatni a helynevek felcserélését ebben a szédítő topológiában (a belső mint a külső külsője, vagy a belsőnek a külsője; a külső mint a belsőnek a belsője, vagy a külsőnek a belsője stb.). A felosztott válaszfalak *nagyon* szilárdak. A „konzervatív elfojtás” által fenntartott válaszfal *valós*.¹⁰ Ahogy a befogadás is. Biztos, hogy az Én, ahhoz, hogy ellenálljon az introjekciónak, „képzeletbeli, okkult” módon azonosul az elvesztett tárggyal, annak „síron túli életével”. Kétségtelen, hogy ez az „endokriptikus azonosulás” arra hivatott, hogy a topográfiát és a helyet érintetlenül, biztonságban tartsa: fantasztikus, *kriptofantasztikus* marad. Ám maga a *befogadás* valóságos; nem a fantáziák rendjébe tartozik. Ugyanez mondható el az e célból felállított válaszfalokról, és így a topográfiai struktúra minden felosztásáról.

E topografikus analízis elemei már korábban is felbukkantak, ám 1968 és 1975 között a Farkasember esetének új olvasatán keresztül előkerültek. Az ősi premisszákat az analízis megerősítette, gazdagította, kiélezte. Mire a *Bűvös szó* elkészült, az elmélet összes (több mint tizenöt éve kidolgozás alatt álló)¹¹ szimbólumát össze lehetett mérni az Énben rejlő kriptikus hasadék és „a tudattalan sajátos típusának” hipotézisével. A másik részének, vagyis a tudattalan „társszimbólumának” hiánya által „meghatározatlansággal” megjelölt „tört szimbólum” „kiegészítő” töréseken keresztül: már nem az a törés, amely a szimbolikus rend előtti eredeti egységét törné meg, és amely létrehozza a tudattalant, hanem a törés, amely „addig töredeztetné a szimbolikus nyersanyagot”, amíg az egy, az analízisnek különösen ellenálló szubjektumot alkotna. Egy olyan szubjektumot, amely egy „szilánkokból álló kirakós játékot hordoz magában, amelyről semmit sem tudunk: azt sem, hogyan rakjuk össze,

⁸ Ibid. A Harmadik és a „Harmadik neve” problematikáját Nicolas Abraham vázolta fel egy 1961-es szövegében: *Le symbole de la psychanalyse à la transphénoménologie* (kiadatlan kézirat, Párizs, 1961). Ez Abraham munkásságában mindenütt megmutatkozik.

⁹ Ez nem pusztán szójáték, nem nyelvtani csavarás, nem a jelentéstartalmak indokolatlan beszennyezése, csupán ennek a különös topográfiának a kényszere. Ez a topográfia már előállította ennek a fajta nyelvnek a szükségességét, még mielőtt bizarr szófordulataival, szintaktikai kétértelműségeivel, külsődleges hasonlóságával leírta volna.

¹⁰ Nicolas Abraham – Maria Torok: *L’objet perdu – moi. Notations sur l’identification endocryptique. Revue Française de Psychanalyse*, 1975, mars.

¹¹ Különösen a *Le symbole*-ban, i.m.

illetve azt sem, hogyan ismerjük fel darabjai legtöbbjét”. A kripta erőd a szimbolikus törés kiprovokálásával védi az analízisnek ellenállót. Szögletes darabokra töri szét a szimbólumot, belső (intraszimbolikus) válaszfalakat, üregeket, folyosókat, fülkét, cikkcakkos labirintusokat és szikár erődítményeket rendez. A kripta válaszfalai mindig „anfraktuozítások” (*anfractuosités*), hiszen ezek a törések hatásai. Ezentúl az áthatolandó fal nemcsak a Tudattalan fala lesz (mint az *egyetlen* szó-dolog vagy az elfojtott tár-szimbólum esetében), hanem az Én-en belüli szögletes válaszfal. Ez a „szupplementáló” hipotézis. Ez megköveteli (mint minden kripta feketeségében és magasztos levegőjében egy éjszakai lámpa képét, amelynek lángja a legkisebb huzatra is pislákol), hogy valamiféle *világosság* világítsa meg a széttöredezett szimbólum belső válaszfalát. A kriptán belül, az Énben egy „világos, tükröződő instancia” megvilágítja a válaszfal átjárását, és felügyeli az álcákat, „minden töredék tudatában van önmagának és öntudatlanul a »nem-kriptának« (ami a kriptán kívül van) [...], ezek azok a sajátosságok, amelyek a szó intraszimbolikus, nem pedig co-szimbolikus [azaz a nem-szimbolikusba tartozó] viszonyait szabályozzák.”

Amikor az Én egyik része, amelyet a kripta hasít meg, a másikhoz beszél, hogy a tudattalan módjára azt mondja: *Wo Ich war soll, Es werden*¹², ez egy hely, vagy inkább egy nem-hely *biztonságban* tartásának stratégiája, egy „manőver, hogy ezt a nem-helyet megőrizzük azon a helyen, ahol a legszélsőségesebb öröm már nem fordulhat elő, de amelynek köszönhetően ez az öröm máshol majd előfordulhat”. Ez a hely, a kizárt szó-dologgal, a nem-szimbolizálhatóval az „igazi elfojtásnak” van alávetve, amely a Tudattalanba taszítja, ahonnan majd látjuk, hogy cselekszik, él, visszatér. De ahhoz, hogy megmagyarázzuk a (verbális, vizuális vagy szimptomatikus) álruhákat, amelyek alatt ez akkor visszatér, ahhoz ennek a szimmetrikus tudattalan társszimbólumnak topográfiai szerkezetében (és egyelőre csak ez utóbbival foglalkozunk) is töredezettnak kell lennie, egy olyan választóvonallal hasítva, amely meghosszabbítja a szimbólum, az intra-szimbolikus hely választóvonalát. Úgy tűnik nekem, hogy ez a *Bűvös szó* egyik legnehezebb, legkoncentráltabb passzusa – mondhatni, az egész problematika aktuális és jövőbeli kidolgozásának legterhebbje. Itt van a *Dolog* megnevezve a szövegben; Dolognak van nevezve, de megnevezhetetlen Szó-Dolog is, „néma szó”. A *Dolog* lenne az a képződmény, amely „kiegészíti a Tudattalanban” egy co-szimbólummal, amely ugyanazon vonal mentén töredezett, mint a szimbólum. A „Dolog a kriptikus Tudattalanban” magába foglal, ha nem is egy kriptát az Ősénben, de legalábbis egy „megosztott Ősén-t”, amely megfelel az Én kriptájának. A topográfia „kétszeresen hasított”. „Ezt el kell ismerni, különben a *tyerety*¹³ szónak, a Dolognak nem kellene megfejthetetlen szimbólumként visszatérnie.”

Nem lehet hozzáférni a Dologról szóló gondolathoz anélkül, hogy ne gondolkodnánk a Toposzról, és ezen belül, mint alapvető lehetőségről, a Kriptáról. Ám ezen szinguláris „túl-hely” vagy „nem-hely” [*non-lieu*] meghatározásának hiányában

¹² Ez a mondat Freud nevezetes kijelentésének (Újabb előadások a lélekelemzésről, XXXI. előadás végén) megfordítása. Az eredeti: „Wo Es war; soll Ich werden”. Derrida ebben Lacant követi, nem az Ősént kell elfoglalni, hanem az Énbe kell az Ősén tudattalan lét-tapasztalatát visszavezetni. [A ford.]

¹³ A *tyerety* (dörzsölni) a Farkasember orosz szava, amely „a rettenetes élvezet beteljesedésére” utalt. Lásd Ábrahám Miklós – Török Mária „A Farkasember bűvös szava”, i. m., 37. [A ford.]

nem létezhet topokriptográfia. A kívüliség [*fors*] topográfiája megköveteli, hogy gondolkodjunk – ezt éppen most erősítettük meg – egy nem-helyről a téren belül, egy helyről mint nem-helyről. Szükséges, hogy a nem-helyben tartsuk, és mentsük [*sauf*] (*hormis*, kivéve, *fors*) a másik helyet. És a *dologról* való minden gondolkodásban jelenlévő jogi gondolkodásmód törvénye szerint (annak anaszémiás meghatározása már régen nem a „törvénynek” nevezett diskurzus területén belül található), a nem-hely, nem-alap, *nem-követelés* [*non-lieu*] arra szolgál, hogy a tárgyalás végén jelezze, hogy soha nem is volt per, hogy a per *nem kellett volna*, vagy *nem kellett volna megtörténnie*. Ez nem felmentő ítélet. Több vagy kevesebb, mint egy adósság, vagy egy bűncselekmény, vagy egy tiltott élvezet alóli felmentés. Azt jelzi, hogy a felmentő ítélet terét vagy akár a bevonódási helyet még csak nem is kellett volna elkészíteni. A traumának és az „ellentmondásos” inkorporációnak (sem) kellett volna megtörténnie. A kriptó topográfiája egy törésvonalat követ, amely ebből a nem-helyből, vagy ezen a túl-helyből indul a másik hely felé: a hely felé, ahol az „élvezet halála” még mindig csendben jelzi *az* egyedülálló élvezetet: kivéve (*sauf*) –

Egri Petra fordítása



Kicsák Lóránt

A szubjektum re-konstrukciója

„Az ember haláláról, a szubjektum végéről szóló diskurzusok soha nem voltak mások, mint a felelősség előli menekülés elméletinek álcázott fedőnevei – legyen szó a pszichoanalitikus, a gondolkodó, a honpolgár felelősségéről. Ahogyan a szubjektum manapság nagy hangon bejelentett visszatérése, az állítólagos »individualizmus« sem más, mint a szubjektum szétbomlásának következménye másmilyen formában.

A szubjektum nem tért vissza, mert soha nem is távozott el. Mindig itt volt – persze nem valamiféle szubsztanciaként, hanem kérdésként és feladatként.”

(Castoriadis, 1990, 189.)

A szubjektum töredezettségének evidenciája

Az idézet Cornelius Castoriadistól való, aki a tőle megszokott módon itt is szembefordul a kordivattal, mint annyi más, klasszikus filozófiai vagy politikai problémát illetően. Ezúttal a 20. századi európai gondolkodás – a kultúra minden területén végighullámzó – elementáris tapasztalatának értelmezésében. Evidenciává vált a szubjektumnak a freudi pszichoanalízis által feltárt megszüntethetetlen töredezettsége, ami a legkülönfélébb destruktív és dekonstrukív *igazolások*át hívta életre, hogy – miután a harmadik arculcsapást elszenvedte a pszichoanalízistől – végleg leszámoljanak az emberközpontú nagyvárosi hóborttal, és az egységes szubjektum képzetét minden lehetséges formájában száműzzék az európai emberképből, mert az önazonos én illuzórikus, áttekinthetősége csak a maga számára való teljes jelenlét iránti vágy fantazmája. Ennek kijelentése pedig felér az (így értelmezett) szubjektum eltörlésével, az ember halálának kihirdetésével.

Castoriadis az önfelszámolás buzgalmában a felelősség hátrítását, e beállítódás kritikátlan elfogadásában és érvényesítésében pedig a jelenkori kultúra általános felbomlásának, szétesésének, hanyagságból eredő leromlásának jelét látja. S miközben maga is kijelenti, hogy a felbomláshoz a freudi pszichoanalízis jelentős mértékben

hozzájárult,¹ és a szubjektum töredezettsége és belső konfliktusokkal terhes működési rendje számára is visszavonhatatlan evidencia², a kortárs szubjektum-értelmezésekkel szemben az emberi szubjektum töredezettségét nem elméleti igazolások végkövetkeztetéseként, hanem olyan kiindulópontként tekinti, mely *gyakorlati feladatra*, a szubjektum egységének megteremtésére ösztönöz. Vagyis a szó igazi értelmében vett szubjektivitás/szubjektum megteremtésére. Mert *a reflektált és megfontolt cselekvésre képes emberi szubjektum* nem szubsztanciális adottság, mely szétporlad a dekonstrukciója során. Ellenkezőleg, a maga konkrét egyediségében, az eredendő töredezettségének felszámolására irányuló erőfeszítések eredményeként áll elő a szubjektum saját teljesítményeként. Ahogyan azt egyébként a filozófia legalább Szókratész és Platon óta tanítja.

A pszichoanalízis elmélete nem filozófiai értelemben vett elmélet, általános vagy formális leírása a valóságténynek, mely verifikálható igazságként egyedi esetekre alkalmazható. Az elmélet „mellékterméke” a lélek analízisének (elemző értelmezésének), melynek elsődleges célja a lelki folyamatok működési módjának, ennek révén pedig a szubjektumnak az *átalakítása*. Freud az analízis transzformatív erejét döntően magán mérte le. Az vált elméleti tanítássá a saját maga és mások terápiás célú értelmezéséből, ami vagy modellként támogatta a minél hatékonyabb beavatkozást a lelki élet viszonyaiba, vagy pedig ténylegesen lezajlott átalakulási folyamatok megértését és értelmezését tette lehetővé. Természetesen egy adott pillanattól kezdve ez a két aspektus nem különül el egymástól élesen. Castoriadis szerint nem szabad szem elől téveszteni a pszichoanalízis eredendő terápiás célját: arra irányul, hogy önmagunkat, egyedül vagy mások segítségével, reflektált szubjektivitássá alakítsuk.

Castoriadis álláspontját akkor is relevánsnak tekintem, ha azzal egyáltalán nem értek egyet, amikor egyoldalúan a szubjektum kiiktatásának két útjaként a Lévi-Strauss/Althusser/Foucault vonalat, illetve a Lacan/Barthes/Derrida vonalat jelöli meg; szerinte az előbbieknél a társadalmi folyamatok mögül tűnik el, az utóbbiaknál a nyelvben szivódik fel a szubjektum. (Castoriadis, 1990, 196.) Éppen saját figyelmeztetése mutat rá a tévedésére, miszerint a szubjektivitás értelmezésében soha nem lehet figyelmen kívül hagyni a történetiséget: az egyéni szubjektum történetisége éppúgy konstitutív eleme a szubjektum konkrét megjelenési (önértelmezési és önmegvalósítási) formájának, mint az általánosan vett történeti korszak. A kortárs szubjektum-dekonstrukciók a szubjektivitásnak azt a formáját vonják kérdőre, amelyet az újkori filozófia egységes, racionális, önazonos és a maga számára transzparens entitásként, szubsztanciaként vagy szubsztrátumként *határoz meg*, mely minden lét alapja, és ott rejtőzik az ember(i lélek) mélyén; itt kellene megtalálni, vagy ide kellene visszatalálni. Ám az így tételezett szubjektumot nem sikerül megragadni. A szubjektumra mint *fundamentum inconcozumra* épülő világ- és emberképet vonják kérdőre az említett gondolkodók. A végletekig elvitt, elméleti szubjektum-kritikájuk – Freud önanalíziséhez hasonlóan – egyúttal gyakorlati *öntapasztalás* is, amely reflektált

¹ „Az a társadalmi-történelmi világ, amelyben a pszichoanalízis született, belülről bomlik fel. És a pszichoanalízis egyik erjesztője ennek a felbomlásnak” (Castoriadis, 1978, 152).

² „Az ember kezdetben nem *zoon logon ekhon*, logossal bíró élőlény, hanem olyan lény, akinek széttöredezett a logosza, és a darabjai egymással szembenálló urak fennhatósága alá kerültek” (Castoriadis, 1990, 204).

önazonosságuk konstitúciójának hajtóereje.³ Az önelemzésből és önreflexióból soha nem hiányozhatnak dekonstruktív értelmezői mozzanatok, melyek zárványok feltörésével és határok átlépésével teret nyitnak a re-konstitúciónak. Ennek fel- és elismerése hiányzik Castoriadis elemzéséből, márpedig enélkül nem tekinthetne a reflektált szubjektivitás megteremtésének folyamatára sem úgy, mint aminek „közege, eszköze és célja” is az emberi szubjektum. A tényleges szubjektum közegként és eszközként terhes azoktól a szerkezetektől és képződményektől, melyek elzárják az utat a reflektált szubjektivitás elől, s csak dekonstruktív kritikával törhetők fel és állíthatók az önkonstitúció szolgálatába. Az analitikus terápia lényegében a szubjektum dekonstrukciója és rekonstrukciója.

De mindezzel együtt, van valami Castoriadis hozzáállásában, ami megkülönbözteti a többiektől. Arra a kérdésre keres ugyanis választ, hogy mit *kezdjünk* azzal a ténnyel, hogy a mégoly töredezett szubjektum, konfliktusokban szétforgácsolt én, áttekinthetetlen önmaga, meghasadtáig osztott személyiség is valamiféle *egységre törekszik*. A borítékolható kudarcok mellett, miért törpülnek el a sikerek? Nincs-e mélyebb értelme annak is, hogy ezt az egységet illuzórikusnak találjuk, és nem szubsztanciálisnak? Az a lelki élet, melynek mozzanatai, szereplői, tartalmi és mozgásai a szubjektivitás szétदारabolódását képviselik és támogatják, ismeri és felismeri a normálist és a patológust, működése nemcsak a belső feszültségek fokozásához vezet, de törekvés hajtja a belső feszültségek levezetésére, kiegyensúlyozott, egységes, uralt, összehangolt működésre is. Fel kell tudnunk tehát mutatni – és erre irányul Castoriadis elméleti vizsgálódása és analitikus terapeuta gyakorlata is – nemcsak ennek az álláspontnak a létjogosultságát, de megalapozásaképpen azokat a tényleges adottságokat, erőket és mozgásokat is, amelyek magában a széttöredezett szubjektumban a töredezettség meghaladására és az egység létrehozására irányulnak. Ebben ugyanahhoz a mélylélektani „tudáshoz” fordulhatunk, amely alapját adja a szubjektum felszámolásának is.

Az analízis praktikus-poétikus tevékenység

A szubjektum emlegetett – tapasztalt és tudott – töredezettségét, mint közismert, Freud a pszichikai instanciák sokféleségeként írja le. A sokféleség nem pusztán számszerű, hanem minőségi is: a központok egymással konfliktusban állnak. Ennek a sokféleségnek az instanciákat felülmúló, átfogó és integráló személyiség teremtheti meg az egységét. Ez azonban nem lehet egy előzetesen adott, minden esetlegességen

³ A szubjektivitás történeti konstitúcióját az önmagunkhoz fűződő viszony történeteként vizsgáló Foucault-val szemben különösen igazságtalan és jogtalan Castoriadis megjegyzése, még akkor is, ha az „ember halála” a korai Foucault írásainak gondolata. És Derrida dekonstrukcióját is csak *rosszindulatú* leegyszerűsítéssel lehet a szubjektum eltörléseként és a felelősség elhárításaként olvasni; elég csak a hiperbolikus etika gondolatára utalnunk, a feltétlen és a feltételes parancs aporetikájának szorításában a kötelességen túli döntést hozó szubjektumra, ami minden, csak nem a felelősség hárítása. Mindkettejüknél legfeljebb a (személyes és tényleges) önmagasság (re)konstitúciójának előkészítésére és az újkori filozófia szubjektum-felfogására vonatkozik a törlés, mely nem csak a kortárs filozófusok divatos vesszőparipája, de magának Freudnak is a céltáblája volt: a szubjektum töredezettségének megállapítása és feltérképezése ennek a szubjektumnak és minden olyan jellegzetességének és formájának a dekonstrukciója, amely a tényleges szubjektivitás tapasztalását korlátozza.

és ténylegességen felül álló szubjektum-forma (transzcendentális én, eredendő önmaga stb.), mert egyáltalán nem formai egységről van szó.

„... ez az egység létrehozásra vár, mégpedig egy olyan analízisben hozza létre saját magát, amely megfelel az analízis valódi lényegének. Általánosan szólva az egység egy kivetülő terv, különös értelemben pedig az analízisnek a terve, vagy, ahogy mondani szokás, a végcélja – feltéve, ha helyesen értjük, milyen egységről, miféle egységről van itt szó.” (Castoriadis, 1990, 190.)

Az analízis nem a pszichoanalitikus kezelés „technikája”. Általánosan értett elemző értelmezés, mely a pszichoterápián, és minden egyéb – köztük a filozófiai önformáló – terápiás technikán túl a mindennapi, spontán önanalízist is magába foglalja. A szubjektum helyesen értett egysége performatív módon, gyakorlati technikák révén jön, jöhet létre. Egy dinamikusan és dialektikusan kibontakozó, időbeli – tényleges élettörténetté szerveződő – egységről van szó, amely nem a sokféleség, megosztottság, ön- és ellenérdekeltség megszüntetésére, hanem integrált kiegyensúlyozására épül. Mi más lehet a terápia célja, kérde Freud, mint „az én és az ösztön konfliktusát vagy az énnel szemben támasztott patogén ösztönigényt” kezelni. Ami nem az ösztönigény eltüntetését jelenti, hanem az „ösztön megszelídítését”, hogy az ösztön „harmóniába kerül az énnel”, nyitva áll az én valamennyi egyéb törekvése számára, nem keresi többé kielégülését saját utakon”. (Freud, 1937c [2003, 737.]) Az analízis támasza a lelki készülék benső tendenciája, „hogy a benne rejlő ingerület mennyiségét lehetőleg alacsony fokon vagy legalábbis állandó színvonalon tartsa”. (Freud, 1920g [2003, 98.])

Tudjuk jól, nem kizárt, hogy a lélek kudarcot vall, de nem *szükségszerűen* vall kudarcot. A töredezett psziché képes „magától” egységbe rendeződni, az ördög tudja, hogyan (a metapszichológia ördöge – mondja Freud). Ezért az analízis „a neurotikus számára nem jelent többet, mint amit az egészséges enélkül a segítség nélkül is létrehoz”. (Freud, 1937c [2003, 737.]) Még ha azon csodálkozunk is, hogy sikerről is be lehet számolni, azon nincs mit csodálkozni, hogy ez az ösztön erejének és az én erejének meghatározott viszonylatán múlik. Röviden az én erején, hiszen, a betegség az én erejének meggyengülése, ami miatt az addig kordában tartott ösztönök újra jelentkeznek az igényeikkel, és szabálytalan utakon törekednek pótkielégülésre.⁴ *Ennek* az énnel – mely nem azonos a filozófiában ismert semmilyen absztrakt, formai énnel, de nem azonos a pszichoanalízis mégoly erős én-instanciájával sem – a megteremtése jelenti a szubjektivitás valódi értelmét. A reflexív, megfontolt, akaratlagos cselekvésre képes ént, mely nem helyébe lép a lelki élet további instanciáinak, vagy elfojtásokkal fölénk kerekedik, hanem a reflexivitás viszonyában, értelemfeltárás és -befogadás révén integrálja, az akaratlagos döntésekkel pedig irányítja és kontrollálja azokat. Ennek nem is eszköze, mint inkább közege a minden értelemben vett pszichoanalízis. „A pszichoanalízis – mely nem tudományos elmélet, hanem a lélek átvilágítása, és nem szükségképpen csak gyógyító terápia, hanem ennek az átvilágításnak a gyakorlata – a szubjektum átalakítását célozza.” (Castoriadis, 1978, 150.) Átalakításon nem részeinek az eltörlését, vagy egységének a felbomlasztását, hanem az önmagához való viszony megváltoztatását értjük. Az átalakulás célját és

⁴ Ha azt kérdezzük, hogy az egészségeseknél mi a sikeresség egyik útja, akkor nyilvánvalóan adódik a válasz: a „kockázat nélküli” pótkielégülés, vagyis az éjszakai álm.

irányát jelöli ki Freud híres mondása: „Ahol az ösztönén volt, az énnel kell lennie.” De Castoriadis kiegészíti azzal, hogy „Ahol az én van, ott az ösztönének is lennie kell”.

Az analízisben az én többféle szerepben vagy állapotában van jelen. Castoriadis szóhasználatával élve, a látható én, aki bejelentkezik az analízisre, elmegy, bemutatkozik, mesél magáról, egy társadalmi – szocializált – szubjektum. Azonban az analízisben szinte csak ennyi a szerepe, mert az valójában két másik, láthatatlan énről szól: arról, akinek a lelki jelenségeit értelmezik, és arról, aki számára ezt az értelmet keresik és létre hozzák. Az elemzett lelki jelenségek értelme olyasvalakinek a tetteit, vágyait, gondolatait, érzelmeit tárja fel, aki éppúgy nem azonos a látható énnel, mint az az én, aki számára ez tényleg értelmet képez (akinek valójában szól maga a jelenség és az értelme is). Ennek a két, láthatatlan és ismeretlen énnel a teremtő feltárása történik az analízisben. Csak akkor van értelme, ha a szubjektum nem csupán tárgya az elemzésnek, de képes, mert képessé teszi magát a feltároló értelmet befogadni, és a maga léteire vonatkoztatva felhasználni. „A felkínálkozó és felkínált értelemre irányuló reflexió felől gondolható el a szubjektum problematikája mint pszichoanalitikus terv.” (Castoriadis, 1990, 190.) Ez a reflexivitás nem adottsága a szubjektumnak, hanem felbukkanó, egyéb adottságaiból létrejövő vagy azokra támaszkodva létrehozható képessége. A szubjektivitás tehát nem valamiféle anyagtalan szubsztrátum vagy szubsztancia, hanem az értelemirányultság soha nem végérvényes, mindenkor újraalakuló *állapotának* dinamikus kibontakozása, megformálódása és átalakulása.

A reflektált önmaga reálisan nem létezik, és magától nem jön létre, sem szükségszerűen, sem véletlen- vagy sorsszerűen. Olyan virtualitás, amely tényleges létbe a szubjektum saját teljesítményeként, emergens létformaként bukkan fel. Létrejötté ezért teremtés, ontológia genezis, új létmód megjelenése. Az önmagért-való lét sajátlagos létmódjának, a reflektált, akarattal bíró és megfontoltan cselekvő alanynak a felbukkanása, akiben az önmagért-való lét kiteljesedik.

Castoriadis ezzel az értelmezéssel a pszichoanalízist lélekfilozófiaként integrálja a filozófiába, a pszichoanalitikus terápiát pedig gyakorlatilag az önformáló technikák közé illeszti be, azok közé a praktikus-poétikus tevékenységek közé, amelyek szubjektumot teremtenek azzal, hogy alkalmat és helyet adnak a reflektált szubjektivitás kiemelkedéséhez.

Amikor az analízist, az elemző-értelmezést praktikus-poétikus tevékenységnek nevezi, a praxis nem a szó megszokott értelmében vett gyakorlatot jelenti csupán (szemben az elmélettel), vagy a pusztán cselekvést (előírásoknak, szabályoknak engedelmességek mechanikus ismétlése értelmében), hanem olyan tevékenységet, mely *újat* teremt. A praxis mindenkor poiésisz. A kezdetben nem-létező egyszerre jelenti a még nem és az egyáltalán nem létezőt, és mindkét esetben előre felvázolt virtualitás. Ilyen kivételések felvázolása és megvalósítása maga is a lélek képessége, a képalkotás, a képzelet és az önmagáról alkotott kép lehetősége.

Ugyanakkor az elemző értelmezés minden értelemben történelmi teremtés, az egyéni élettörténetet tekintve éppúgy, mint az emberiség történelmét, amennyiben a reflexív, az akarat és a szabad, megfontolt döntésre képes ember fokozatosan nyert elismerést (jellegzetesen) az európai kultúrában, és vált egy bizonyos tekintetben az

emberi lét lényegalakzatává, ideáljává. Ez a lényegalakzat szolgál arra, hogy távlatot adjon az ember lehetőségének a mássá válásra, hogy felvázoljon olyan praxist, amely célba érhet a virtuális létmódjában felvázolt szubjektivitásában. Mindezek az emberi pszichében rejlő lehetőségek és adottságok: az öntranszcendenciában áll a nem-emberi pszichikumhoz képest az emberi psziché különössége.

A pontos jellegzetességek felméréséhez egy tágabb kontextust kell felvázolni.

Az átalakulás metapszichológiai háttere

A metapszichológiai háttér kifejtésekor Castoriadis a freudi pszichoanalízis belátásait biológiai, illetve filozófiai megállapításokkal egészíti ki, amelyek nem hiányoznak Freud munkáiból, de szerinte nem kellő hangsúllyal jelennek meg. Megállapításai rendszerelméleti, elsősorban emergencia-elméleti alapokon nyugszanak, és ontológiai mélységűek. Bevezetésüket az indokolja, hogy szerinte az „örökölt gondolkodás”, a „hagyományos onto-logika” – melynek hatása alól Freud sem vonta ki magát, s mivel a pszichoanalízist tudománnyá akarta tenni, csakis erre támaszkodhatott – nem képes számot adni a lélek, a lelki jelenségek létmódjáról, így a jellegzetes működési módjairól és műveleiről sem. „A pszichoanalitikus elmélet tárgya, a lélek, szembeszegül a halmaz- és azonosságlogika, az Ész meghatározottságaival.” (Castoriadis, 1978, 149.)⁵ A dologi létmódra, meghatározottságra, diszkrét entitásokra szabott műveletei, elsősorban a beazonosítás és a csoportosítás, olyasvalamit előfeltételeznek, amellyel máris elvétí a psziché sajátosságait és tulajdonságait, ez ugyanis nem entitás és főleg nem szubsztancia, hanem szakadatlan képzetfolyam, mely önmagából fakad fel. A psziché lényegében képek, képzetek (reprezentációk) genezise. A képzetekre pedig más létmód jellemző; nem a tárgyi-dologi, mivel nem meghatározottak, nem diszkréték, nem megszámlálhatók és nem csoportosíthatók stb. A psziché mint radikális képzetlet, meghatározatlan teremtés „tárgya lehet a gondolkodásnak, a megvilágításnak, de nem lehet tárgya tudománynak”. (Castoiradis, 1978, 142.) A pszichológia a logoszban és a logossal átvilágított lélek, nem a lélekről szóló tudomány.⁶

Az emberi psziché és az emberi szubjektum megértésének biológiai, metafizikai és ontológiai hátterét Castoriadis a magáért-való létből kiindulva vázolja fel. Ennek további horizontális szerveződése és vertikális rétegei újabb emergens minőségeket, létmódokat hoznak létre. Rendre az élő (élő anyagot), a pszichikait, a társadalmi egyént és egy társadalmat a maga konkrétságában. Az önmagáért-való lét első mozzanatától és minden ízében alanyközpontú a benne rejlő *célszerűség, számítás,*

⁵ Ezért ambivalens az a kijelentése, miszerint a pszichoanalízis maga is bomlasztója annak a világnak, amelyben született. A hagyományos – ontologikai – gondolkodás dekonstrukciója is részét képezi ennek a felbomlásnak, amit Castoriadis is feladatának tart.

⁶ Castoriadis egész elméleti tevékenységét az *átvilágítás* kifejezéssel nevezi meg, hogy elhatárolja elsősorban a tudomány lehetőségeként adott, a kauzalitás sémájában kibomló és erre épülő explikációtól, kifejtő magyarázattól, és az ebben az értelemben felfogott értelmezéstől és megértéstől is. Miközben ezek mind az egy bizonyos értelemben felfogott logosz lehetőségei (a legein dimenziója), tágabban a logosz a láthatóvá tétel, a megvilágítás közege, eszköze és célja.

önfenntartás és saját világ okán. A szubjektivitás e formái nemcsak abban az értelemben reálisan adóttak, hogy ezeket ismerjük, hanem a magáért-való lét belső szerveződési elvéből adódóan, „természetes” és „determinisztikus” módon jönnek létre, mert adóttak magával az élővel.

Nem így bukkan fel azonban a magáért-való lét és a szubjektivitás két másik alakzata, az *emberi szubjektum* és az *autonóm társadalom*. Az előbbi a társadalmi egyén, az utóbbi pedig a konkrétan adott társadalom ama lehetősége, hogy elmozduljon, átalakuljon, a funkcionális, kognitív és információs zártságú alanyiságot nyitott és autonóm alannyá változtassa. Erre a lehetőségre támaszkodik a pszichoanalitikus kezelés mint praktikus-poétikus tevékenység, hogy (jó esetben) végbe vigye az átalakulást, megváltoztassa és reflektálttá tegye a psziché instanciáinak egymáshoz való viszonyát, ami a szubjektumban nemcsak reflektált tudást, de saját *akarata*ra támaszkodó, *megfontolt cselekvést* is generál. A megfontolt cselekvés vagy akarat képessége azt jelenti, hogy a gondolkodási folyamatok eredményei beépülnek a cselekvésekbe (ez nem jellemzi az állati logikát). Az akarat vagy a megfontolt cselekvés nem valamiféle tulajdonság, hanem létkiterjesztés: „létünk reflektált dimenziója, amennyiben képzelő és teremtő lények vagyunk”, de úgy is mondhatjuk, hogy „a teremtés forrásaként tekintett képzeletünk reflektált és gyakorlati dimenziója”. (Castoriadis, 1990, 213.)

Ugyanez a mozgás az autonómia felé virtuálisan jelen van a társadalmi-történelmi létszférában is. Szoros összefüggésben a társadalmi (a szocializáció révén legyártott) egyének autonóm szubjektummá alakulásával, a társadalom maga is az autonómia irányában mozdulhat el. Ennek útja és eszköze is a tényleges társadalmi létezés feltételeinek és adottságainak reflektálttá tétele: a közös értelmekhez és jelentésekhez való reflektált viszony kialakítása, az ezek megszállásával megképződő közös akarat és a megvitatható cselekedetek kialakítása. Ha a pszichoanalitikus gyakorlat lemond arról, hogy teremtő módon megváltoztassa a szubjektumot, és a „működőképességét” szem előtt tartva a fennállóval való harmóniájára helyezi a hangsúlyt, akkor megáll félúton, és a szocializáció segítőjeként a szubjektumot hozzáláncolja a társadalmi elvárásokhoz, megtartva az önelidegenedtségében és heteronóm kiszolgáltatottságában. Ezzel nemcsak egy másmilyen szubjektum, de egy másik társadalom lehetőségéről is lemond. A szubjektivitás kialakulásának metapszichológiai hátteréből magasan kiemelkednek azok a jegyek, amelyek utat nyitnak a reális, szocializált egyén felől a reflektált szubjektivitás, az autonóm szubjektum, illetve az autonóm társadalom irányába. Ezek a jegyek különböztetik meg az emberi pszichét a nem-emberi pszichikumtól.

Általánosságban az emberi pszichét a függetlenedés, az önállósodás, az ingatag rögzülésből eredő mozgékonyosság, a megszállások és befektetések változékonysága jellemzi. Az embereknél a törekvések és pszichikai képviselőjük között lazább a kapcsolat, míg a nem-emberi pszichikumban a készletések ösztönként rögzült és a biológiai funkcionalitást szolgáló képviselővel rendelkeznek. Ez az elképzelés emlékeztet Max Scheler szellem-meghatározására, aki szerint az emberi szellem a biopszichikai létmód azon formája, amely függetlenedett a környezettől, ezért képes eltárgyasítani azt, képes lényeglátásra és idealizációra, valamint szublimációra. (Scheler, 1928 [1995, 43-106.]) Ez utóbbi az eredendő, mert a függetlenedés a

környezettől azt jelenti, hogy a pszichikai alapvetőbb létmódjaitól eltérően nem azon nyomban és nem mindig – mechanikus ismétlésként – ugyanúgy válaszol a környezeti (külső és belső) ingerekre, hanem elhalasztja és eltéríti a válaszreakcióit, vagy egyáltalán nem reagál, hanem szembeszegül az ingerrel, és elfojtja a hatására támadt benső késztetést a cselekvésre.

Castoriadis nem beszél szellemről, vagy valamilyen új „entitásról”, mely azt sugallhatná, hogy az emberi psziché elválik vagy messze távolodik az önmagáért-való lét biopszichikai alapjaitól. Az emberi psziché *függetlenedése* nem mutat még spekulatív „szubsztancializálódás” felé sem. A „magasabb szintű” lelki képességeknek és tevékenységeknek is az az alapja, hogy a magáért-való lét jellegzetes pszichikai folyamatai *defunkcionalizálódnak* a biológiai, organikus-testi alapokhoz képest. Vagyis a psziché működése nincs alárendelve a testi folyamatoknak, és nem korlátozódik a funkcionális közvetítő szerepre, mely az organikus folyamatokat eljuttatja a megfelelő céljukhoz. A pszichés reprezentációk önálló életre kelnek, és minden tekintetben összemérhetetlenek a testi-organikus mozgásokkal. Olyannyira, hogy a primer örömforrást nem a testi folyamatok, hanem ezek megjelenítései (képzet-reprezentációi) jelentik. Nem abban az értelemben, hogy a lélek az egyébként örömteli testi érzéketeket *kísérő* képzetként hozza létre az örömképzetet, hanem *magát a képzetet* teszi örömtelivé, örömforrássá, önmagában, testi alapok nélkül, sőt, akár testi kénok ellenére is. A psziché defunkcionalizálódásának és önállósodásának további következményei *az érzet és a vágy önállósodása*; amitől megélhető, értelmesek és értékesek, cselekvésre ösztönzők, belső feszültségkeltők lehetnek minden organikus funkció nélkül is. Összességében a *reprezentatív öröm felértékelődik* az organizmikus örömmel szemben. (Castoriadis, 1990, 202-206.) Ezáltal terjed ki a lélek uralma a test felett, így szűnik meg a test a lélek börtöne lenni, és válhat a lélek a test börtönévé. Mert az uralom nem egyszer represszióvá vált, ahol a psziché ellenséges viszonyt alakít ki a testtel, ami az elhanyagolásától a sanyargatásán át a pusztításáig fokozódhat. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, milyen jelenségek nyernek ezáltal értelmet: a testi kondicionálás, a fegyelmezés, a tanulás, a testi hatékonyságnövelés, az aszkézis gyakorlatai éppúgy, mint az anorexiás önpusztítás.

Miközben a psziché és a test belső feszültségben áll, az örömet adó képzet az énkép szolgálatában nárcisztikus tendenciákat erősít. Castoriadis szerint, amit Freud a nárcizmus bevezetésekor a nagyzási hóbort jelenségeiként felsorol – a vágyak és pszichés aktusok hatalmának túlértékelése, a „gondolat mindenhatósága”, hit a szavak varázserejében, a külvilággal szemben alkalmazott technika, a „mágia” (Freud, 1914c [2003, 364.]) – szintén a reprezentatív öröm felülkerekedésében és uralmában találja metapszichológiai magyarázatát. A psziché ősi, monadikus-autisztikus állapotának emlékét őrzi, amikor elegendő volt önmagának, mert késztetései rögtön kielégültek, kielégülten jelentek meg a maga teremtette fantáziákban. Ennek vágya számos formában ismétlődik a későbbi életben, és mélyen áthangolja nemcsak a „naiv” lelki életet, de, ha nem még inkább, a legmagasabb igényű tudományos megismerést és spekulatív gondolkodást is. A freudi megfogalmazás korlátozó értelmének megszüntetéséért Castoriadis a gondolkodás *mágikus* mindenhatósága helyett „a tudattalan gondolkodás reális mindenhatóságáról” beszél. (Castoriadis, 1990, 202.)

Mindennek azonban egyetlen közös feltétele van: *a képzelet önállósodása*. Ami azonos az emberi psziché önállósodásával, lévén, hogy szakadatlan képzetfolyam, melynek forrása saját maga. A psziché radikális képzelet. A képalkotás természetesen nem az emberi pszichével jelenik meg; a környezeti létezők pszichikai megjelenítése és összekapcsolása az élet legelemibb formájában is megtörténik, ezeket illetően, a létfenntartásnak alárendelve az élő mindig „képben” van („számol”, „megkülönböztet”, „célirányos tevékenységet végez”, „saját világot” teremt). A bonyolultabb élő szerveződésekben a képalkotás az általunk ismert képhez hasonlóvá válik, de a környezeti kötöttségek miatt nem lép túl a funkcionalitáson, és nincs véletlenszerű megjelenési módja: mindig ugyanabban a képben és ugyanúgy jelenít meg, alárendelten az életfunkcióknak (ez a funkcionális, kognitív és információs zártság). Ellenben „az emberi psziché határtalan és uralhatatlan képzetfolyam [...], mely nincs alárendelve egy eleve adott célnak...” (Castoriadis, 1990, 203.)

A radikális képzelet a semmiből hív elő képeket, nem pedig képeket szemlél egy tükörben. Képei nem valaminek a képei, vagy képek valamiről. Olyasmit lát meg valamiben, ami nincs benne. „A psziché *formáló*, és nem létezik csak abban és azáltal, *amit* megformál, és *amiként* megformálja; megformálás és elképzelés, radikális képzelet, mely máris egy »első« képzetet hív elő, valami nem képzetszerűből, tehát a *semmiből*.” (Castoriadis, 1975, [1999, 414.]) A kép, és amit megjelenít, éppúgy elválnak egymástól, mint a képek a következményeiktől (cselekvés, válasz-reakciók). Anélkül, hogy ebbe az irányba tovább haladnánk, csak annyit jegyezzünk meg, hogy erre támaszkodik rá az ember nyelvi képessége: valamiben meglátni valamit, ami nincs benne, és ezt a helyébe állítani: a képzet-képviselőt mint *quid pro quo* és mint szimbolizáció.

A lélek határtalan mélysége

Az emberi psziché nemcsak horizontálisan képez újabb minőségeket, hanem vertikális rétegzettségében is. Mindenekelőtt maga ez a rétegződés az új forma, ami annak köszönhető, hogy az epizodikus élmények megjelenései emlékeként megőrződnek, és a lélek történetivé válik. Ezzel együtt, történeti képződményekként alakulnak ki a konfliktusos lelki instanciák is, melyek saját érdekeiket követve egymásba szövik és áthangolják a lelki tartalmakat a konfliktusaikkal.

Milyen esélyei vannak a reflektált, akaratlagosan és megfontoltan cselekvő szubjektivitásnak az önkonstitúcióban, ha Hérakleitosz mondására figyelünk: „A lélek határait – mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora.” (45.) A lelki élet a minden irányban történő áradásában olyan rétegzettséggel rendelkezik, melyben a lelki jelenségek és tartalmak vég nélkül egymásra *utalnak*, kibogozhatatlanul egymásba *szövdnek* vagy egymásba és önmagukra *redőződnek*, és nem utalnak, futnak ki, nem támaszkodnak valami másra. Mindegyik egy másik lelki tartalomhoz vezet, vagy csak önmagára támaszkodik, és egyik sem kapaszkodik ezen az áramló mozgáson kívül semmibe, ami elérhető lenne. És a szétáradásnak sincs kezdő-, közép- vagy gyújtópontja. Ezért nem redukálhatók valami eredendőbből és

nem is dedukálhatók ilyenből, mindenkor az az érzésünk támad, hogy hiányzik, vagy ha van is, elérhetetlen a (lét)alapjuk. Ezek a jellegzetességek már külön-külön is, és főleg egyszerre lehetetlenné teszik a lelki jelenségek analizését, a részekre bontó megragadásukat éppúgy, mint az elemző megértésüket és értelemzésüket, valamint az erre épülő vagy ezzel egybeeső terápiás kezelést.

De ugyanezek teremtik meg az analízis lehetőségét és szükségességét is.

Hiszen a lelki életnek ugyanazok az adottságai – melyek miatt nem érünk soha önmaguk keresésének a végére – biztosítják, hogy a jelenségek értelmezhetők és elemezhetők legyenek. Még mielőtt az értelmezés lezárhatatlanságához vezetnének, megengedik, hogy elkezdődjön az analízis. Mi másra bukkan, mire van utalva a lelki jelenségek elemzése, mint újabb lelki jelenségekre, melyek értelmet és jelentést adnak nekik. Az egymásra utaló jelenségek egymásba fonódva és egymásba redőződve nemcsak kapcsolódási pontokat, de olyan érintkezési, fedési és betüremkedési helyeket is képeznek, melyek kapuk, a szó szoros értelmében vett időkapuk gyanánt dimenzionális ugrásokat tesznek lehetővé, átjárást nyitnak a lelki élet különböző rétegei között – ez attól függetlenül érvényes, hogy *a megfigyelő* topológiai, dinamikai vagy ökonómiai szempontból határozza meg a rétegrendeket. Ezeken keresztül járnak át egymásba és törnek felszínre a különböző rétegbeli jelenségek, a tünetképződés vagy a szublimáció *fordításai*, de a lelki instanciák konfliktusainak háttérében álló eltérések szintén erre vezethetők vissza. És itt bukkannak fel az ötletek, és törnek elő az álomgondolatok és álomképek is. Az érintkezési felületek és betüremkedések úgy jelennek meg, mint több lelki tartalom közös alkotóelemei, anélkül azonban, hogy valódi elemekről lenne szó, melyek közös metszet elemei, sokkal inkább maguk alkotják, jelentik! a közös metszetet, s teszik egyszerre értelmezhetővé és értelmezhetetlenné a lelki élet belső határait, a lelki tartalmak el- és lehatárolódását. Nemcsak a megfigyelő számára lehetetlen megmondani, hol ér véget egy lelki képződmény, vagy hol vannak a határai; valójában nincsenek határai, ez a létmódja, az érintkezés és az egymásba türemkedés, a visszahajlás és az összefonódás. A lelki jelenségek lényegi jellegzetessége a határok képlékenysége.

Nemcsak az értelmező-analízis volna lehetetlen enélkül, de a gyógyulást ígérő terápia is, hiszen az átjárókon átlépve minden irányban felbolydul és újraszerveződik a lelki képződmények rétegrendje, mindenkor aktuálisan biztosított elrendezése (mely az identitás alapját képezi). A megrázkódtatás a tünetképzéssel együtt járó identitásválságot, de a gyógyulás vagy egyszerűen a fejlődés határtapasztalatait és határátlépéseit is kíséri. Hérakleitosz egy másik töredéke kapcsolatot teremt a lélek mélységei és az önazonosság között: „... elkezdtem keresni önmagam” (105). A mindenkori kezdet és a soha el nem érkező vég az önismeret, önmegértés és az önmeghatározás törekvésének a tapasztalata.

Az autonóm egyén felé

Az eredendően monadikus és autisztikus psziché, miközben erősen támaszkodik a neurofiziológiai érési folyamatra és a tanulás állomásaira, a szocializáció folyamatában

strukturálódik. A társadalmi egyént az első perctől zajló szocializáció gyártja le, amiben a szublimáció kitüntetett szerephez jut. A monadikus egyénnek az egyéni képzet-reprezentációit – fantáziáit – össze kell egyeztetnie, le kell cserélnie a társadalmilag intézményesített értelmekkel és jelentésekkel, mondjuk így: a társadalmi fantáziákkal – képekkel, képzetekkel –, ami a nyelvtanulást, a kulturális kódok elsajátítását stb. jelenti. Ennek megint csak a lehetősége a fontos; a saját reprezentációk helyett csak úgy lehetséges másokat elsajátítani, ha a lélek képes szabadon, függetlenül beruházni, ha nem erősek a megszállási kötelékek, és rendelkezésére áll egy szabad energiamennyiség, vagy fel tud szabadítani energiát erre a célra.

„A lélek a szublimáció révén kényszerül helyettesíteni megszállásának »saját vagy privát tárgyait« (beleértve a saját magáról létrehozott »képét«) a társadalom intézményében és általa létező értékes tárgyakkal, és ezeket tenni meg a maga számára az öröm »okainak«, »eszközeinek« vagy »támasztékainak«. Ez természetesen feltételezi egyfelől a pszichét mint képzeletet, vagyis azt a lehetőséget, hogy valamit valamiért, valami helyett (*quid pro quo*) tételezzen; másfelől a társadalmi-történelmit mint társadalmi képzelőerőt, vagyis olyan formák és jelentések tételezését az intézményben és az intézmény által, melyeket a psziché képtelen teljes mértékben létrehozni.” (Castoriadis, 1975 [1999, 455.]

Összefoglalva: a reflektált és megfontoltan cselekvő szubjektum, az autonóm egyén kibontakozása a szublimáció lehetőségére, a rendelkezésre álló szabad energiamennyiségre, a megszállások ingatagságára és a megszállt tárgyak megkérdőjelezésének képességére támaszkodik. Látjuk, a psziché a külső környezettel szembe elnyert függetlenségét, a testi folyamatokról való funkcionális leválását folytatva olyan szabad, mozgékony tárgymegszállásra képes, amivel egyfelől a szocializáció kínálta értelem- és jelentéstárgyakat szállja meg a saját fantáziái helyett, másfelől pedig képes ezeket a megszállásokat visszavonni, és átirányítani más tárgyakra. A tanulás, az értékelsajátítás, a személyiségfejlődés mozgásai, az önmagához fűződő reflektált viszony a támaszai a szubjektumban.

A szocializációban az embernek felkínált, társadalmilag intézményesült értelmek és jelentések kollektív felülvizsgálata, kérdőre vonása, átértékelése biztosíthatja a társadalmi közeget az autonóm szubjektum és az autonóm társadalom számára. Megteremtésük a pedagógia és a politikai közös céljává válhat.

Felhasznált irodalom

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1999.

Castoriadis, C. (1978). La psychanalyse, projet et élucidation. „Destin” de l'analyse et responsabilité des analystes. In: Uő: *Les carrefours du labyrinthe I*. Paris: Seuil.

Castoriadis, C. (1990). L'état du sujet aujourd'hui. In: Uő: *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil.

- Freud, S.** (1914). A nárcizmus bevezetése. (Ford. Berényi Gábor.) In: *Sigmund Freud. Válogatás az életműből.* Budapest: Európa Kiadó, 2003.
- Freud, S.** (1920). A halálösztön és az életösztönök. (Ford. Kovács Vilma.) In: *Sigmund Freud. Válogatás az életműből.* Budapest: Európa Kiadó, 2003.
- Freud, S.** (1937). A befejezett és a vég nélküli analízis. (Ford. Gábor Ida.) In: *Sigmund Freud. Válogatás az életműből.* Budapest: Európa Kiadó, 2003.
- Scheler, M.** (1928). *Az ember helye a kozmoszban.* (Ford. Csátár Péter.) Budapest: Osiris, 1995.



Kőváry Zoltán

Identitás és egzisztencia: Kierkegaard-hatások Erik H. Erikson munkásságában

Erik H. Erikson (1902-1994) dán-zsidó származású amerikai pszichoanalitikus és fejlődépszichológus leginkább az identitás és az egész életen át tartó személyiségfejlődés nagy hatású teoretikusaként ismert. Erikson az egyik legtöbbet emlegetett pszichoanalitikus szerző nem pszichoanalitikus körökben, „cserébe” viszont a pszichoanalitikus mozgalomban sosem becsültek igazán sokra. Nehéz őt konkrét irányzathoz sorolni; vannak, akik „neo-freudistának” tartják, és az amerikai ego-pszichológia, illetve a humanisztikus pszichoanalízis részeként tekintenek rá, míg Mitchell és Black (2000)¹ a szelfpszichológus Heinz Kohuttal rokonítják elgondolásait. Mitchellék szerint Erikson és Kohutot is áthatotta a 20. század közepének amerikai ego-pszichológiája, de tovább lépve mindkettő „vadonatúj keretet teremtett, teljes egészében a mély és szövevényes személyes szubjektivitásra összpontosítva, ahogyan az személyközi és kulturális összefüggéseiben megmutatkozik. [...] Erikson az egyént történeti időbeliségében és kulturális összefüggéseiben helyezte el, Kohut a személyesség fenomenológiáját tárta fel. Ketten együtt (Winnicottal párhuzamosan) felvetették az egyéni szubjektivitás kérdését és jelentését a modern pszichoanalitikus megismerés számára” (Mitchell & Black, i. m. 185.). Márpedig a szubjektivitás kérdése az Eriksonra igen nagy hatást gyakorló Kierkegaard óta az egzisztencializmus legfőbb kérdései közé tartozik; így ennek nyomán felmerül az a kérdés, hogy Erikson munkássága² mennyiben lehet része a pszichológián belüli, „objektív trenddel” szembeállított „egzisztenciális trendnek”, ahogyan azt Carl Rogers nevezte a Rollo May szerkesztette *Existential Psychology* című kötetbe írt tanulmányában (Rogers, 1961)³.

Maga Erikson egyébként saját származásával hozta összefüggésbe a más területeken is megmutatkozó „sehova nem tartozását”, hiszen mostohagyermekként nőtt fel. Édesanyját még Erik születése előtt elhagyta a dán apa, amit egész gyermekkorában titkoltak előle, és hároméves koráig, a mostohaapa érkezéséig anyja és

¹ Ugyanezen könyvükben Mitchell és Black azt írják, hogy „Erikson munkásságának sok közös vonása van Harry Stack Sullivan, Erich Fromm és Karen Horney kulturalista nézeteivel” (i.m. 185.).

² Kohuttal kapcsolatban ezt az elemzést Stephen A. Tobin (1990) már elvégezte.

³ Ennek a kifejtését lásd e cikk 10. lábjegyzetében.

fia kettesben éltek. Erikson nevében a „H” mostohaapjára, Theodor Homburger gyermekorvosra utal, amiről a következőképp nyilatkozott: „Mostohaapám volt az egyetlen szakmával (még hozzá köztisztelőben álló szakmával) rendelkező ember egy hangsúlyozottan zsidó kispolgári családban, míg én (fajlilag kevert skandináv származással) szőke és kékszemű voltam, és botrányosan magasra nőttem. Mostohaapám templomában régóta gojnak számítottam; iskolatársaim számára pedig zsidó voltam. És bár az első világháború alatt reménytelenül próbálkoztam azzal, hogy jó német sovíniszta legyek, amikor Dánia semleges maradt, »dánná« váltam.” (Erikson, 1991/1975, 412-413.).

Erikson dánná válása azután lett teljessé, hogy 1933-ban az USA-ba emigrált. Ugyan kezdetben – például a Tematikus Appercepciók Tesztet kifejlesztő Henry A. Murray híres *Harvard Psychology Clinic*-jének tagjaként – még Erik Homburger néven publikált, ám családnevét hamarosan „Erikson”-ra változtatta, mivel az egyetlen dolog, amit az apjáról tudott az volt, hogy őt is Eriknek hívták (Alexander, 2005). Ez a fajta bizonytalan származás Erikson szerint nem feltétlenül hátrányos dolog, ő legalább is értelmezése szerint a javára tudta fordítani. „Egy mostohaafiú arra is használhatja képességeit, hogy visszavonhatatlanul sehova se tartozzon; intézményesített területek között dolgozni jelentheti a bármely területhez szükséges tudományosság elkerülését is; az, hogy valaki beleszeret a dolgok esztétikai természetébe, jelentheti, hogy elkerüli azok etikai, politikai, módszertani következményeit. Ha mindezek a gyengeségek megtalálhatók is munkáimban, lépten-nyomon igyekeztem fellépni ellenük. Ez pontosan abból derül ki, hogy elvi érdeklődést tanúsítottam (valószínűleg nagy hazámfia, Kierkegaard ihletésére, aki különbséget tett etikai és esztétikai életvitel között) a társadalmi és történelmi folyamatok, valamint olyan vallási megújítók iránt, milyen Luther és Gandhi.” (Erikson, 1991/1975, 416.)

Az önmeghatározásában Kierkegaard hatására hivatkozó Erikson valószínűleg sohasem gondolt magára egzisztenciális szemléletű pszichológusként, ami az 1960-as években kezdett az USA-ban kibontakozni Rollo May munkássága nyomán⁴, sőt valójában a kritika hangja szól abból a kijelentéséből, miszerint „az egzisztencia szót [...] egyetlen iskolának sincs joga monopolizálni”. (Erikson, 1991/1958, 29.) Nem sűrűn találkozunk olyan értekezésekkel sem, amelyek közvetlenül az egzisztenciális pszichológiához kapcsolnák Erikson elgondolásait. A kevés kivételek egyike például Logan (1986) írása, amely Erikson fejlődélméletét egzisztenciális és instrumentális témák ismétlése formájában igyekszik rekonceptualizálni, vagy Sekowski friss munkája (2020), amely a halállal kapcsolatos attitűdöket Erikson pszichoszociális énefejlődési elméletének a perspektívájából tekinti át. Ami mindenképpen az egzisztenciális pszichológiához kapcsolja Erikson munkásságát, az az, hogy megközelítését sok helyütt áthatja az általa viszonylag rendszeresen idézett Søren Kierkegaard filozófiájának szellemisége, ami Rollo May számára is kiindulópontként szolgált. Ezt Erikson tulajdonképpen már az anyatejjel magába szívta, mivel édesanyja intenzíven tanulmányozta a dán filozófus munkáit (Erikson, 1991/1975). A Kierkegaard-hatást a következőkben Edward F. Mooney 2011-es tanulmánya („Erik

⁴ Az amerikai egzisztenciális pszichológia kezdettől fogva összefonódott a humanisztikus irányzattal, ezért „egzisztenciál-humanisztikus iskola” névvel tartják számon a mai napig (Hoffmann, Serlin & Rubin, 2019).

Erikson: Artist of Moral Development”) alapján tekintjük át; ám véleményem szerint Erikson munkásságának az egzisztenciális pszichológiával való párhuzama nem merül ki a „közös ő” meglétében. Erre a Kierkegaard-hatás tisztázását követően térek ki röviden.

Mooney (2011) a Kierkegaard-befolyás átható jellegének bemutatására Erikson életének kezdeti és végső szakaszából emel ki egy-egy motívumot. Erikson édesanyja, Karla Abrahamsen nemcsak hogy olvasta Kierkegaard műveit Erikson gyermekkorában, hanem hangosan is *felolvasott* passzusokat a dán filozófustól gyermekének. Az idős Erikson, aki addigra már túl volt egy Lutherről és Gandhiról szóló részletes pszichobiográfián, azt tervezte, hogy egy hasonlót fog írni Kierkegaardról is. Már jegyzeteket is készített tanulmányához, de ereje lassan elhagyta, és a munka nem készült el. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy Erikson szellemi élete Kierkegaard-ral kezdődött és végződött; ezért pszichobiográfiai szempontból erre a tényre mint „pszichológiai jelentőségre utaló elsődleges indikátorra” (Alexander, 1990) kell tekintenünk. Az sem tűnik mellékesnek, hogy Erikson egyik fő műve, „A fiatal Luther” (1991/1958) első fejezetének nyitó oldalán Kierkegaard-ra hivatkozik elsőként. A dán filozófus Erikson véleménye szerint az egyetlen ember volt, „aki Luthert a szelíd *homo religiosus* szenvedélyes objektivitásával tudta megítélni”, és úgy jellemezte Luthert, mint „a kereszténység számára elsőrendűen fontos páciens” (i.m. 15). Luther itt nem klinikai értelemben páciens, hanem *homo patiens*⁵, vagyis szenvedő, válságban levő ember, ami azért is fontos, mert a krízis – az azt átfogó pszichológiai koncepcióvá formáló Erikson szerint – mindennél jobban megvilágítja az egyén és az őt körül vevő kultúra kölcsönhatásait, a kapcsolódás, kibontakozás és a fejlődés lehetőségeit egy adott történelmi pillanatban.

Mooney (2011) szerint – a nyilvánvaló freudi párhuzam mellett – félreérthetetlen a kierkegaard-i hatás Eriksonnál a személyiség stádiumokon keresztül elképzelt, élethosszig tartó fejlődésének elgondolásában. Ismeretes, hogy Kierkegaard már első jelentős, *Vagy-vagy* című könyvében (1994/1843) beszél az esztétikai és etikai stádiumok különbségeiről. Az esztétikai stádiumban a filozófus szerint az ember reflektálatlanul, a közvetlenségben él, az élet élvezetében látja létezésének célját, nem jut el odáig, hogy feltegye magának a kérdést, hogy vajon ténylegesen önmagát választotta e. Ez valójában a kétségbeesés állapota, hiszen „minden olyan életszemlélet, amelynek önmagán kívül van a feltétele, kétségbeesés” (Kierkegaard, 1994/1943, 528.), és az esztétikai stádiumban leledző ember teljesen a fizikai javak hatása alatt áll. A kétségbeesés felismerését követő etikai stádiumban az ember önmaga választása nyomán függetlenséget nyer a külsődlegestől. Ez a stádium azonban nem juttatja el az embert a kiteljesedésig, mivel ebben az állapotban felismeri ugyan saját egzisztenciális bűnösségét (miszerint nem önmagát választotta), ettől viszont Kierkegaard szerint csak Isten szabadíthatja meg. Ennek a felismerése vezethet el a végső, vallásos stádiumhoz. A stádiumok jelentősége a későbbiekben is foglalkoztatta Kierkegaard-t, ugyanis nem sokkal a *Vagy-vagy* után három írását „Stádiumok az élet útján” címmel jelentette meg (2009/1845). A *Vagy-vagyban* a dán filozófus még „az esztétikai és az etikai közötti egyensúly”-ról beszél, amely szerepet

⁵ *Homo patiens* címmel publikált könyvet az egzisztenciális pszichológia egyik legismertebb alakja, Viktor E. Frankl (2012/1950).

játszik „a személyiség kimunkálásában” (1994/1843, 465.). Később, „A halálos betegség”-ben (1993/1844) már azt fejtegeti, hogy az Én az emberi létezésre jellemző különböző ellentmondások, antinómiák (pl. halandóság felismerése vs. halhatatlanság vágya) folyamatos megteremtést igénylő szintézise nyomán születhet meg, úgy, hogy az ember valahogyan viszonyul az ellentétek benne megszülető (vagy éppen hiányzó) viszonyához. Az embernek ezt a saját létéhez való viszonyulását nevezte később Martin Heidegger (2007/1927) egzisztenciának.

Ehhez kapcsolódóan fontos megemlíteni, hogy a Kierkegaard által kiemelten fontosnak tartott etikai tényezőt Erikson⁶ (1974) is megkerülhetetlennek tartotta, például a pszichoanalízissel (illetve tágabb értelemben a pszichológiával) kapcsolatos gondolkodás keretein belül. Egyrészt azért, mert az adott történelmi korszak, amin belül a konkrét pszichoanalitikus belátások létrejönnek, sajátos erkölcsi klímával jellemezhető, ami Erikson szerint nagy mértékben meghatározza azt, hogy mit tartunk „jónak” vagy „normálisnak”, mi az, amiből kiindulva a például elmebetegség formájában mutatkozó „gonosz” korrekcióját szükségesnek tartjuk. Erikson rámutat, hogy a pszicho- és farmakoterápiák páciensei valójában azok, akik leginkább ki vannak szolgáltatva az egyébként mindannyiunk által hordozott konfliktusoknak, és mivel gyógyításuk minden esetben erkölcsi szempontokat is tartalmazó értékítéleten alapul, ezért nem tekinthető étéksemleges, tisztán tudományos alapokon nyugvó tevékenységnek. A normalitás és a téboly azonos ontológiai alapjaira utal egyébként Kierkegaard is az egzisztenciális pszichológiát megelőlegező, *A szorongás fogalma* (1993/1844) című művében is, amikor arról beszél, hogy jobb, ha „szembenézünk azzal a ténnyel, hogy ami egy emberrel megtörtént, az bárkivel megtörténhet”, ezért „egy tébolyda orvosa, aki olyan ostoba, hogy okosságát örök időnek szólónak tartja, és csöppnyi eszéről azt gondolja, hogy be van biztosítva az élet minden veszélye ellen, bizonyos értelemben talán okosabb, mint örültjei, de ugyanakkor butább is, és biztosan nem sok embert fog meggyógyítani” (i.m. 65.). Az etikai dimenzió Eriksonnál (1974) a pszichológiai fejlődéssel kapcsolatban is megjelenik, amikor is azt hangsúlyozza, hogy az erkölcsi formálódás folyamatában meg kell különböztetni a korábbi, morális (a freudi szuperegóhoz kapcsolható) és későbbi, etikai vonatkozásokat. Bár a fejlődés során a későbbi, fejlettebb általában magába olvasztja a korábbi primitívebbet, azok között mégis fennállhat a dinamikus konfliktus lehetősége – mind ez egyén, mind a közösség esetében. (Lásd pl. a zsarnokölés lehetőségét Luther pályatársának, Kálvinnak a tanításában.) Azt, hogy a morális és az etikai nem ugyanazt jelenti, az egzisztencializmus másik alapfilozófusa, Friedrich Nietzsche (1996/1887) is hangsúlyozta, akinek gondolatait Erikson jól ismerte; könyveit ifjúkorában Schopenhauer, Lao-Ce és Angelus Silesius munkái mellett elmondása szerint mindig hátizsákjában tartotta (Erikson, 1991/1975, 411.).

Mooney (2011) úgy véli, hogy Erikson az általa leírt, szintén ellentétek uralta stádiumok (pl. intimitás-izoláció) esetében Kierkegaardhoz hasonlóan ugyancsak az egyensúly (szintézis) megteremtésének szükségességéről beszél⁷. Ez minden esetben

⁶ Ezért is nevezte őt Mooney (2011) „az erkölcsi fejlődés művészenek”.

⁷ Ezért hibás elképzelés az, hogy az „egészséges” fejlődés esetén az intimitás, a „kóros” fejlődés esetén az „izoláció” lesz a „győztes”, hiszen az „izoláció” ugyanúgy elkerülhetetlen emberi létállapot, mint a másokkal való együtt-lét, lásd pl. Yalom (2006/1980) „egzisztenciális izoláció”-fogalmát.

egy személyes küzdelem nyomán alakul ki, és biztosít alapot „énminőség”-ként a további fejlődés számára. Az egyensúly kialakításában Erikson az egyes stádiumok során kiemelten fontosnak tartja a pszichoszociális választásokat, hiszen az „identitás” esetében önmagunk és világszemléletünk, az „intimitás” esetében élet-társunk, a „generativitás” kapcsán a hivatásunk választása és az amellel való elköteleződés képezi az alapot. (Azért pszichoszociális a választás, mivel a világszemlélet, a társ és a hivatás is az embert körülvevő „egzisztenciális mezőből” kerül kiválasztásra.) A választás, mint egzisztenciális alapmotívum jelentősége ismert módon Kierkegaard már idézett *Vagy-vagy* (1994/1843) című művében került először a középpontba. Kierkegaard a választást az énhez kapcsolja, és kiemeli ennek a kapcsolatnak a paradox jellegét. Az én ugyanis, amit szerinte a szabadság tesz azzá, ami, valójában a „választás révén” keletkezik, miközben az autentikus választás feltételezi azt, hogy az ember „önmagát” választja, ami ezek szerint már feltételként adva van. Ahogy Kierkegaard fogalmaz: „amit választ valaki [ti. önmagát, énjét – KZ], nem létezik, és a választás révén jön létre; amit választ valaki, létezik, különben nem lehetne választásról beszélni”.

Az az én, amit az ember ilyenkor választ, mondja a filozófus, „végtelen sokféleséget hordoz önmagában, amennyiben története van, amelyben kiáll az önmagával való azonosság mellett” (Kierkegaard, i.m. 513.). Az élettörténeti tapasztalatok („története van”) nyomán kialakuló „végtelen sokféleség” az, ami a választás és elköteleződés hiányában Eriksonnál identitásdiffúzióhoz, hosszútávon identitászavarhoz vezet, míg a választás az „önmagával való azonosság”, vagyis az identitás megformálódását eredményezi. Az identitászavart, noha neurotikus vagy pszichotikus tünetek kísérhetik, Erikson (1991/1975) önmagában nem tartja kórosnak, és az, hogy az identitásválság sajátos megjelenési formáit nem tartja az adott történelmi korszaktól függetlennek, eltávolítja az ahistorikus klinikai perspektívától, és filozófiai mélységet ad fejtegetéseinek. Az identitáskrízis és az annak fő tüneteként mutakozó szorongás kapcsolatát Erikson nem egyirányúnak, hanem cirkulárisnak festi le, rámutatva, hogy bizonyos történelmi időszakokban „az emberi szorongás három alapvető formája miatt identitás nélkülivé válnak”. Ezek a formák egyrészt az új dolgoktól való félelmek (*fears*), másrészt a hanyatlónak észlelet ideológiák következményeként formát öltő szimbolikus veszélyek miatti szorongások (*anxieties*), végül Erikson szerint az emberekben rémület (*dread*) uralkodhat el „a bizalom dezintegrálódásának következtében, a spirituális jelentést nélkülöző egzisztenciális szakadék láttán” (Erikson, i.m., 405-406.). Ez az egzisztenciális szakadék lesz a forrása annak a huszadik századot jellemző szabadság előli menekülésnek, amit Erikson pályatársa, Erich Fromm hatásosan fejtett ki ismert munkájában (2002/1941). Annak a felismerése, hogy az egzisztenciális szorongás és a szabadság ilyen mélyen összefügg egymással, ugyancsak Kierkegaard nevéhez fűződik.

A „kétségbeesés” (*despair*) fogalma Erikson fejlődéselméletében ugyancsak kierkegaard-i hatásokat tükröz. A választáshoz hasonlóan a kétségbeesés koncepciója is a *Vagy-vagy*-ban jelenik meg először, ám leginkább Kierkegaard utolsó művében, „A halálos betegség”-ben (1993/1849) játszik fontos szerepet. A kétségbeesés a filozófus szerint maga a halálos betegség, ami annak a következménye, hogy az ember elvétí önmagát, vagyis nem önmagát választja. A közvetlen (a korábbiak értelmében: az

esztétikai stádiumban ragadó) ember úgy kétségbeesett, hogy annak nincs is tudatában, míg más esetekben az ember kétségbeesetten próbálja elkerülni, hogy önmaga legyen, vagy épp kétségbeesetten próbál önmaga lenni. Az eredmény minden esetben a „halálos betegség”, vagyis az, hogy az illető „nem tud meghalni” (Kierkegaard, 1993/1949, 28.); az egzisztenciális „mulasztás-szorongás” miatt nem tudja elengedni elhibázott életét. Kierkegaard eme lenyűgöző eszmefuttatása a 20. század nagy pszichológusai közül nemcsak Eriksonra volt hatással; az ugyancsak humanisztikus pszichoanalitikus⁸ Karen Horney (1950) például egy egész neurózis-elméletet épített erre. Eriksonnál a kétségbeesés az emberi fejlődés utolsó stádiumát jellemezheti, ami az „énteljesség” (*ego-integration*) hiányával jár. (A kétségbeesés egyébként nem meglepő módon Kierkegaardnál is az Én „betegsége”.) A kétségbeesett emberek Erikson szerint „a sorsot nem fogadják el az élet keretének, a halált pedig véges határnak. A kétségbeesésben az az érzés fejeződik ki, hogy az élet rövid, túl rövid ahhoz, hogy megpróbáljunk új életet kezdeni, s a teljesség más útjait próbáljuk ki.” (Erikson, 1991/1975, 494-495.)

Erikson pszichológiájának a középpontjában az identitás megszületésének a kérdése áll; úgy vélte, hogy „az identitás tanulmányozása olyan stratégiai fontosságúvá vált a mi időnkben, mint Freud korában a szexualitásé volt”. (Erikson, 1991/1975, 429.) Ez is ízig-vérig egzisztenciális témának tekinthető, hiszen Abraham Maslow (2003/1968) megfogalmazásában az egzisztenciális pszichológia két fő alapvető meghatározója közül az egyik az, hogy az irányzat „rendkívüli mértékben hangsúlyozza az identitást és az identitásélményt, amit az emberi természet és az emberi természetről szóló bármely filozófia vagy tudomány *sine qua non*jának (elengedhetetlen feltételének) tekintenek” (Maslow, i.m. 71.). Az identitás Eriksonnál „a létezésnek (*being*) és a kialakulásnak (*becoming*)” az állapota, „a személyes azonosság és folyamatosság szubjektív érzésének megléte, amely egy közös világkép azonosságában és folyamatosságában való hittel párosul”. (Erikson, 1991/1975, 402-403.) A kialakulás, a folyamatos valamivé válás az Én egyik legfontosabb sajátossága Kierkegaardnál is, aki a „A halálos betegség”-ben azt állítja, hogy az én „minden pillanatában alakulóban van [Vorden, Werden], mert az Én lehetőség szerint valóban nem létezik, hanem csupán az, amivé lesz” (i.m. 37.). A „valamivé válás” áll a már említett *Existential Psychology* (May, ed., 1961) szerzői közt is megtalálható Carl Rogers személyiségelméletének középpontjában is, aki ezzel foglalkozó könyvében utal a meglepetésre, amit az okozott neki, hogy felfedezte „a dán filozófus, Søren Kierkegaard több mint száz évvel ezelőtti írásaiban az egyén dilemmáinak igen pontos, és pszichológiai szempontból igen szabatos leírását” (Rogers, 2018/1961, 153.).

Az identitás természetét vizsgálva Erikson (1991/1975) olyan paradox sajátosságokat sorol fel, amivel dichotómiaként, paradoxonként vagy antinómiaként számos egzisztencialista szerzőnél (Karl Jaspers, Paul Tillich) és egzisztencializmus által ihletett pszichológusnál (Erich Fromm, Fritz Riemann) találkozhatunk. Ilyen az előbb említett „*being*” mint állandóság és megőrzés, és a „*becoming*” mint változás látszólag egymásnak ellentmondó kettőse, illetve az, hogy az önazonosság egyszerre

⁸ Irvin D. Yalom (2006/1980) a humanisztikus pszichoanalitikusokat az egzisztenciális pszichológia „családi barátainak” nevezte. Yalom Otto Rankot, Karen Horneyt és Erich Frommot sorolja ebbe a csoportba, de Mitchell és Black (2000) alapján Erikson is fenntartások nélkül ide helyezhető.

„ego”-identitás és „szociális” identitás. Ez utóbbi ugyancsak egy a létezést jellemző paradoxon vagy antinómia, amit Paul Tillich (1996/1951-63) az „egyéniesülés” és „részesülés” antinomikus ontológiai minőségeivel igyekezett megragadni. A paradox jelleg Eriksonnál az idő dimenziójában is megjelenik. Az identitás ugyanis függ a múlttól, miközben „az egész eljövendő fejlődés ennek [mármint az identitásnak – KZ] a függvénye” (Erikson, 1991/1975, 403.). Az idő az a horizont, amely Heidegger (2007/1927) szerint egyáltalán lehetővé teszi a létmegértést, de az idő kerül előtérbe később Paul Ricoeur „narratív identitás”-fogalmában (2001), illetve az eriksoni elméletre épülő, „identitás, mint élettörténet” Dan McAdams-féle elképzelésében (1988) is. McAdamsnál az élettörténet bensővé tett dinamikus narratívája fogja össze a múltat, jelent és jövőt az ember pszichológiai életében, egységet, célt és jelentést adva annak. Az említett sajátosságok mellett Erikson (1991/1975) a pszichoszociális identitáson belül három alrendszert is elkülönített: a szomatikus rendszert, a személyes rendszert és a társas rendszert. Ez a felosztás tökéletesen lefedi Ludwig Binswangernek, a daseinanalízis megalapítójának az elgondolásait, aki a világban-benne-létre jellemző létdimenziókat az *Umwelt* (környezeti világ), a *Mitwelt* (megosztott világ) és az *Eigenwelt* (személyes világ) fogalmaival írja le. Az *Umwelt*, az *Eigenwelt* és a *Mitwelt* Binswanger szerint a világban való létezés három párhuzamos, de egymástól nem független módját jelöli (May, 1983). Az Erikson és Binswanger közötti szellemi kapcsolatot egyrészt a közös Kierkegaard-hatás jelenti (Stewart, 2011), másrészt az, hogy Holliwell (1999) szerint Erikson Rankhoz és Binswangerhez hasonlóan a „romantikus tudomány” képviselőjeként egzisztenciális irányba fejlesztette tovább a freudi pszichoanalízist, azzal a különbséggel, hogy elődjeitől eltérően ő a filozófiai mellett a történelmi nézőpontot is beépítette koncepcióiba.

A történelmi-történelmi kontextus fontosságának a hangsúlyozását egy olyan tudománytörténelmi korban, amikor például a személyiség- és kreativitás-kutatásokban a dekontextualizált, mérhető konstrukciók kidolgozása és a kvantitatív, pozitivista, ahistorikus szemléletű kutatómódszertan állt a középpontban (McAdams, 1997) ugyancsak egzisztenciális jellegzetességnek tekinthetjük Eriksonnál. A pszichoszociális identitásnak Erikson (1991/1975) szerint ugyanis „van *lélektani-történelmi*⁹ oldala is, ami annak a tanulmányozását jelenti, hogy az egyéni élettörténet milyen kibogozhatatlanul összefonódik a történelemmel” (i.m. 404.) Ebben az időben (1950-es, ’60-as évek) az időbeliséget és a történetiséget a pszichológiában szinte kizárólag az egzisztenciális szemléletű szerzők tartották fontosnak. „A létezés lényegét illetően történelmi” – írta Heidegger nyomán Binswanger az 1950-es években (1986/1956, 276.), de hasonlókat mondott valamivel korábban Jean-Paul Sartre is az egzisztenciális pszichoanalízissel kapcsolatos fejtegetéseiben (1965/1943). Sartre azt írja, hogy az egzisztenciális pszichoanalízis (az empirikus pszichoanalízissel együtt) „állandó történelmivé tételnek tartja az emberi létet, és arra törekszik, hogy sokkal inkább e történet értelmét, irányát és átváltozásait fedje fel, semmint statikus és állandó adatokat állapítson meg” (i.m. 227.). Ezt az elvet fedezi fel magának a ’80-as,

⁹ Bár a szöveg fordításában (Pető Katalin munkája) ez nem domborodik ki, a „lélektani-történelmi” minden bizonnyal konkrétan a pszichohistóriára utal, hiszen a szöveg eredetijében nem „psychological-historical”, hanem „psycho-historical” szerepel. Ennek a jelentőségét Erikson munkásságában alább érintjük.

'90-es évektől kezdve a narratív pszichológia, ami egyúttal a pszichobiográfiai megközelítés visszatérését is jelentette a személyiség- és kreativitáskutatásokban (Kőváry, 2011). A narratív pszichológia a személyiséglélektanban McAdams (1988) szerint a Henry Murray-féle idiografikus szemléletű perszonológia és az eriksoni élettörténeti identitás-felfogás szintézisét jelenti.

Az, hogy az identitásnak „van lélektani-történeti oldala is, s ez annak a tanulmányozását jelenti, hogy az egyéni élettörténet milyen kibogozhatatlanul összefonódik a történelemmel” (Erikson, 1991/1975, 404.), Erikson elválaszthatatlanul összekapcsolja egyrészt a pszichobiográfia, másrészt a pszichohistoria kérdéskörével. A pszichobiográfia (Kőváry, 2014) egy paradigmátikus kreatív személy egyéni élettörténetének pszichológiai vizsgálatát és értelmezését jelenti. Mivel alapvetően „történeti-interpretatív” módszer (Runyan, 1997), az idő dimenziója és a hermeneutika alkalmazása félreérthetetlenül a pszichológia egzisztenciális trendjéhez (Rogers, 1961)¹⁰ köti a pszichobiográfiát. Az eljárás, amelynek a dán pszichoanalitikus az egyik legkiválóbb képviselője volt (Alexander, 2005), eriksoni szempontból nézve leginkább az identitás (személyiség) és a generativitás (kreativitás) összefüggéseire fókuszál. Eltávolodva az egyik történeti előképét jelentő patográfiától a pszichobiográfia az alkotó tevékenység köré szerveződő emberi sors kibontakozását vizsgálja, s ebben nem nélkülözheti azt a „fenomenológiai és irodalmi megközelítésmódot” (Erikson, 1991/1975, 426.), amit Erikson a pszichobiográfiát 1910-ben Leonardo da Vinciről szóló esszéjével (1982/1910) megteremtő Freudban olyan vonzónak talált.

A pszichohistoria eggyel tovább lépve arra törekszik, hogy az egyén vizsgálatán keresztül következtetést vonjon le a történeti kontextus pszichológiai aspektusaira vonatkozóan (Botond, 1991). Erikson lényegében erre vállalkozott a Lutherről (1991/1958) és a Gandhiról (1969) szóló pszichobiográfiáiban, gyakorlatilag létrehozva a pszichohistoria műfaját. Ezt egyrészt össze lehet kötni a modern hermeneutikát megteremtő Wilhelm Dilthey¹¹ azon törekvésével, hogy „egyetlen ember szellemiségének elemzéséből” eljussunk „az illető nemzedék értelmi kultúrájának egyetemes motívumaihoz” (Dilthey, 1925, 23.), másrészt ismét visszajutunk Kierkegaard-hoz, pontosabban az „egyedi egyetemes” eszméjéhez. Ez az eszme Kierkegaard szerint azt jelenti, hogy „az emberi létezés lényege éppen az, hogy az ember individuum, és mint ilyen egyszerre képviseli önmagát és az egész emberi

¹⁰ Rogers ebben a már idézett írásában megkülönbözteti az „objektív trendet” és az „egzisztenciális trendet” a pszichológián belül; ugyanezt a kettősséget korunkban Walsh, Teo és Baydala (2014) a természettudományos és humán tudományos pszichológia fogalmi párosával jelöli. A legkorábbi ilyen jellegű dichotomizáló megközelítés Wilhelm Dilthey (1974/1894) nevéhez fűződik, aki természettudományos „magyarázó”, illetve a „leíró” pszichológiákról értekezett. Az utóbbit vélte a szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) legfőbb módszerének; ezt – mivel úgy vélte, hogy a lelki jelenségek csak az azokból létrejött produktumokon keresztül vizsgálhatók – később lecserélte a hermeneutikára, míg az egzisztenciális pszichológia előképét, a fenomenológiai pszichiátriát megteremtő Karl Jaspers (1998/1977) „megértő pszichológiává” transzformálta azt.

¹¹ Dilthey a „rögzített életmegnyilvánulásokat”, azaz szellemi produktumokat létrehozó „egész ember” élettörténetének leíró pszichológiai vizsgálatával, ami az egyén megértését célozza, filozófiailag már az 1880-as években megelőlegezte a pszichobiográfiai kutatást (Kőváry, 2012, 2013). Ludwig Binswanger (Fichtner, 2003), az első egzisztenciális pszichológiai irányzat, a *daseinanalízis* megteremtője Dilthey és Schleiermacher intenzív tanulmányozása nyomán utalt arra Freudnak írt egyik 1925-ös levelében, hogy a pszichoanalízis valójában a hermeneutika gyakorlati alkalmazásának tekinthető, de Freud nem reagált a feltevésre.

nemet, oly módon, hogy az individuumban egyúttal jelen van az egész emberi nem, az emberi nemből pedig az individuum” (Kierkegaard, 1993/1844, 36.). Emellett Kierkegaard arra is rámutatott, hogy „vannak kivételek. Ha ezeket nem tudjuk megmagyarázni, akkor ez nem sikerül az általános esetében sem. [...] A kivétel azzal, hogy önmagát elgondolja, az általánost is elgondolja, azzal, hogy önmagát működteti, az általánost is működteti, azzal, hogy önmagát magyarázza, az általánost is magyarázza. A kivétel tehát az általánost és önmagát is állítja, és ha az általánost alaposan tanulmányozni akarjuk, akkor pusztán egy jogos kivétel után kell néznünk; az sokkal világosabban mutat meg mindent, mint maga az általános” (Kierkegaard, 1993/1943, 108, 107.). Erikson pszichobiográfiai/pszichohistóriai munkáiban gyakorlatilag ezeket az akkor már száz éve létező kierkegaard-i elveket ültette át a pszichológiai kutatás gyakorlatába.

A paradoxonok és az idői dimenzió fontossága mellett ugyancsak egzisztenciális sajátosság, hogy Eriksonnál az identitás mindig csak megélt identitásválság nyomán, az azzal való megküzdés következtében képes megformálódni. A minden fejlődési stádiumban fellépő „normatív krízis” eriksoni koncepciója, ami nélkül a fejlődés elképzelhetetlen, a válság empirikus pszichológián túli, „ontológiai” értelmezését is feltételezi.¹² A krízis, amely leglátványosabban a gyermek- és felnőttkor határán kialakuló serdülőkor identitásválságában mutatkozik meg, nem egy „lelkiállapot”, vagy egy véletlenszerűen bekövetkező külső eseményre adott reakció (ez utóbbira használatos az „akcidentális krízis” kifejezése), és főként nem kóros jelenség, hanem az emberi létezés inherens, elkerülhetetlen adottságaiból fakad. Ez ismét csak az egzisztenciális megközelítésekhez kapcsolja Eriksont, hiszen – az amerikai egzisztenciál-humanisztikus iskolától ugyancsak nem független, és a Rollo May (1961) szerkesztette, már többször említett *Existential Psychology* szerzői közt is felbukkanó – G. W. Allport megállapítása szerint az egzisztenciális pszichológiákat „az emberi élet örök témái és válságai” fogják egybe (Allport, 1981/1961, 574.). Az „ember kreatív feszültségének és destruktív konfliktusainak” (Erikson, 1991/1975, 433.) a sorsa Erikson szerint végeredményben attól függ, hogy a krízisekkel való megküzdés nyomán az ember – a környezetével való együttműködésen keresztül – milyen én- és pszichoszociális identitást képes kidolgozni magának.

Az eriksoni modell ismertetésében tudjuk, hogy az identitáskrízissel való sikeres ifjúkori megküzdés nyomán válik lehetővé a következő stádiumokban a sikeres partnerválasztás („intimitás”), a hivatásválasztás és kreativitás kibontakozása a következő generációért való felelősségvállalás formájában („generativitás”), valamint ez alapozza meg a későbbi én-integráció elérését is időskorban. Erikson az én-integráció kifejezésével valószínűleg hasonlóra utal, mint amire C. G. Jung a „Selbst”, Karl Jaspers pedig az „egzisztencia” fogalmát alkalmazta. A jungi Selbst és a jaspersi egzisztencia tartalmi azonosságára Hamvas Béla (1987) hívta fel a figyelmet, a jaspersi párhuzam viszont Erikson esetében sem tűnik túlzónak. A „bennünk lehetséges egzisztencia” kibontakozása ugyanis Jaspers (2008) szerint az ún. határszituációk megtapasztalása és elsajátítása nyomán válik lehetővé, ugyanúgy, ahogyan Eriksonnál az identitás – a többi énműveléssel egyetemben – csak a

¹² Ilyen értelemben Erikson a „pszichológus” Kierkegaard-ral és Nietzschével rokonítható, akik May (1983) szerint a szorongást és egyéb lélektani koncepciókat ontológiai értelemben alkalmazták.

stádiumhoz kapcsolódó krízissel való sikeres megküzdés eredményeként ölthet formát. Ennek elmaradása identitásdiffúzióhoz vezet, ami Erikson (1991/1968) szerint a következő stádiumokban izolációt, stagnálást és végül kétségbeesést eredményez.

Eriksonnak eme híres-neves modelljében implicit módon benne foglaltatik, hogy a Tillich (1997/1951-63) által egymást kiegészítő ontológiai minőségekként számon tartott „egyéniesülés” (~ identitás) és „részesülés” (~ intimitás) sorrendje a fejlődés szempontjából egyáltalán nem közömbös. Eszerint először valakivé kell válni; a felnőtt lét egyik kvintesszenciájának tartott intim párkapcsolat csak ezt követően valósulhat meg érett formában.¹³ Ellenkező esetben korai zárás következik be, ami számos kapcsolati és pszichológiai probléma forrásává válhat. Erikson fejlődésemellete (1991/1975) emellett a generativitás formájában tartalmazza a kreativitás „ontológiai” értelmezését is, ami azt jelenti, hogy a kreativitás nem egyenlő valamiféle kiugró tehetséggel vagy képességgel, hanem az érett korú ember kibontakozásának elengedhetetlen feltétele és formája. A kreativitás számos, az egzisztenciális pszichológiához sorolt szerzőnél (Otto Rank, Rollo May) kapott hasonlóan fontos szerepet a személyiségről való gondolkodásban (Kőváry, 2012).

Az utolsó fejlődési fázishoz kapcsolódó én-integráció Erikson szerint csak a „korosodó ember” számára elérhető állapot. Az idős, integrált individuum „alkalmazkodott a létezés diadalaihoz és csalódásaihoz, elindított útjukra másokat, dolgok és eszmék születtek általa. Csak benne érik meg fokozatosan az emberi élet hét szakaszának az a gyümölcse, amelyre nincs jobb szavunk, mint a teljesség. [...] Az énben felhalmozódik a bizonyosság, hogy képes rendet és értelmet létrehozni...” (Erikson, 1991/1975, 494.). Így lehetséges megszabadulni a kétségbeeséstől, aminek útja Kierkegaard szerint az, hogy „miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg önmagát, mely őt létrehozta” (1993/1849, 20.). Ez utóbbi istenre, azaz a hitre és a spiritualításra vonatkozik, ami Erikson gondolkodásában is fontos szerepet játszott. Egyrészt pszichobiográfiai kutatásai ismert módon a „spirituális kreativitásra” (Luther, Gandhi) irányultak, amivel jelentősen kitágította a kutatás fókuszát. Másrészt, amikor arról elmélkedik (1974), hogy a pszichoanalízisnek vajon az egyén alkalmazkodását vagy szabadságát kell-e inkább támogatnia, arra a konklúzióra jut, hogy csak a bennünk levő irracionálissal való elmélyült foglalkozás segíthet minket ahhoz, hogy szembenézzünk a szorongások és félelmek mélyén meghúzódó egzisztenciális rettegéssel (*existential dread*), ami megnyitja számunkra az értelmes életet lehetővé tevő „hit és a közösség univerzális forrásait” (i.m. 264.).

¹³ Ez párhuzamba állítható az egzisztencializmust (és a pszichoanalízist is) megelőlegező Friedrich Nietzsche véleményével is. „Fiatal vagy, gyermeket és házasetet kívánsz. Ámde én azt kérdezem tőled: olyan ember vagy-e, a kinek szabad gyermeket kívánni? [...] Építs magadon túl. Ámde előbb kell, hogy magad is építve légy, egyenesszögű termetre, lélekre. Ne csak tovább plántáld magad, hanem föllebb!” (Nietzsche, 1908/1883, 92.). Ebben a mondatban benne van az identitás, az intimitás és a generativitás mély összefonódása és egymásra épülése az emberi élet kibontakozása során, és az, hogy ez nem „automatikusan” adott számunkra, hanem személyes, aktív erőfeszítéseink eredményeként jön létre azáltal, hogy az ember önmagává válik („Légy az, aki vagy!”).

Felhasznált irodalom

- Allport, G. W.** (1961). *A személyiség alakulása*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1981.
- Alexander, I.** (1990). *Personology. Method and Content in Personality Assessment and Psychobiography*. Durham and London: Duke University Press.
- Alexander, I.** (2005). Erikson and Psychobiography, Psychobiography and Erikson. In: W. T. Schultz (ed.), *Handbook of Psychobiography* (265-285). Oxford: Oxford University Press.
- Binswanger, L.** (1956). Az ember helye a pszichiátriában. In: Pethő B. (szerk.), *Pszichiátria és emberkép* (261-281). Budapest: Gondolat Kiadó, 1986.
- Botond Á.** (1991). *Pszichohistória*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Dilthey, W.** (1925). *Élmény és költészet*. Budapest: Franklin Társulat Kiadása.
- Dilthey, W.** (1894). Gondolatok egy leíró és tagláló pszichológiáról. In: Uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (321-469). Budapest: Gondolat Kiadó, 1974.
- Erikson, E. H.** (1968). On the Nature of Psychohistorical Evidence. In Search of Gandhi. *Daedalus*, 97(3): 695-730.
- Erikson, E. H.** (1974). Psychoanalysis: Adjustment or Freedom? In: Uő: *Life History and the Historical Moment* (248-264). New York: W. W. Norton & Co.
- Erikson, E. H.** (1975). Identitásválság önéletrajzi vetületben. In: Uő: *A fiatal Luther és más írások* (401-337). Budapest: Gondolat Kiadó, 1991.
- Erikson, E. H.** (1958). A fiatal Luther. In: Uő: *A fiatal Luther és más írások* (7- 401). Budapest: Gondolat Kiadó, 1991.
- Erikson, E. H.** (1968). Az életciklus: az identitás epigenezise. In: Uő: *A fiatal Luther és más írások* (437-497). Budapest: Gondolat Kiadó, 1991.
- Fichtner, G.** (ed.) (2003). *The Sigmund Freud-Ludwig Binswanger Correspondence 1908-1938*. New York, London: The Other Press.
- Frankl, V. E.** (1950). *A szenvedő ember*. Budapest: Jel Kiadó, 2012.
- Freud, S.** (1910). Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke. In: Uő: *Esszék* (253-326). Budapest: Gondolat Kiadó, 1982.
- Fromm, E.** (1941). *Menekülés a szabadság elől*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2002.
- Hamvas B.** (1987). Szellem és egzisztencia. (Karl Jaspers filozófiája.) In: Uő: *Szellem és egzisztencia* (27-85). Budapest: Pannónia Könyvek.
- Heidegger, M.** (1927). *Lét és idő*. Budapest: Osiris Kiadó, 2007.
- Hoffmann, L. – Serlin, I. E. – Rubin, S.** (2019). History of Existential-Humanistic and Existential Integrative Therapy. In: Emmy van Deurzen (ed.), *The Wiley World Handbook of Existential Therapy* (235-246). Hoboken, NJ: Wiley and Sons Ltd.

- Holliwell, M.** (1999). *Romantic Science and the Experience of Self*. Aldershot, UK & Brookfield, VT: Ashgate.
- Horney, K.** (1950). *Neurosis and Human Growth*. New York: W.W. Norton & Co.
- Jaspers, K.** (1977). *Filozófiai önéletrajz*. Budapest: Osiris Kiadó, 1998.
- Jaspers, K.** (2008). *Mi az ember? Filozófiai gondolkodás mindenkinek*. Budapest: Katalizátor Kiadó.
- Kierkegaard, S.** (1965). A szubjektívvé válás. In: Köpeczi, B. (szerk.), *Egzisztencializmus (70-76)*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kierkegaard, S.** (1843). *Az ismétlés*. Budapest: Ictus Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, S.** (1843). *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris–Századvég, 1994.
- Kierkegaard, S.** (1844). *A szorongás fogalma*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, S.** (1845). *Stádiumok az élet útján*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 2009.
- Kőváry Z.** (2011). A pszichobiográfia, mint módszer. Az élettörténet-elemzés reneszánsza: új perspektívák a személyiség- és kreativitáskutatásban. *Alkalmazott Pszichológia*, 13(4): 65-92.
- Kőváry Z.** (2012). *Kreativitás és személyiség. A mélylélektani alkotáselméletheztől a pszichobiográfiai kutatásig*. Budapest: Oriold és Társai Kiadó.
- Kőváry Z.** (2013). Megértés és élettörténet. Dilthey, Freud és a pszichobiográfia. *Aspecto*, 4(1): 140-153.
- Kőváry Z.** (2014). *Pszichobiográfia. Történet, elmélet, módszertan és alkalmazás*. Budapest: Oriold és Társai Kiadó.
- Logan, R. D.** (1986). A Reconceptualization of Erikson's Theory: The Repetition of Existential and Instrumental Themes. *Human Development*, 29(3): 125-136.
- Maslow, A.** (1968). *A lét pszichológiája felé*. Budapest: Ursus Libris Kiadó, 2003.
- May, R.** (ed.) (1961). *Existential Psychology*. New York: Random House.
- May, R.** (1983). *The Discovery of Being*. New York: W. W. Norton & Co.
- McAdams, D. P.** (1988). *Power and Intimacy. Identity and the Life Story*. New York: The Guilford Press.
- McAdams, D. P.** (1997). The Conceptual History of Personality Psychology. In: R. Hogan, J. Johnson & S. Briggs (eds.), *Handbook of Personality Psychology* (3-39). San Diego, CA: The Academic Press.
- Mitchell, S. – Black, M.** (2000). *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Budapest: Animula Kiadó.
- Mooney, E.** (2011). Erik Erikson: Artist of Moral Development. In: J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences* (81-95). London, New York: Routledge.

- Nietzsche, F.** (1883). *Im-ígyen szóla Zarathustra*. Budapest: Grill Károly Könyvkiadó Vállalata, 1908.
- Nietzsche, F.** (1887). *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap Kiadó, 1996.
- Ricoeur, P.** (2001). A narratív azonosság. In: László J., Thomka B. (szerk.), *Narratívák 5. Narratív Pszichológia* (15-26). Budapest: Kijárat Kiadó.
- Rogers, C.** (1961). Two Divergent Trends. In: R. May (ed.), *Existential Psychology* (85-94). New York: Random House.
- Rogers, C.** (1961). *Valakivé válni. A személyiség születése*. Budapest: Edge Kiadó, 2018.
- Runyan, W. M.** (1997). Studying Lives. Psychobiography and the Conceptual Structure of Personality Psychology. In: R. Hogan, J. Johnson & S. Briggs (eds.), *Handbook of Personality Psychology* (41-69). San Diego, CA: The Academic Press.
- Sartre, J-P.** (1943). Az egzisztenciális pszichoanalízis. In: Köpeczi, B. (szerk.), *Egzisztencializmus* (225-239). Budapest: Gondolat Kiadó, 1965.
- Sekowski, M.** (2020). Attitude Toward Death From the Perspective of Erik Erikson's Theory of Psychosocial Ego Development: An Unused Potential. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, April. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0030222820921604>
- Stewart, J.** (ed.) (2011). *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. London, New York: Routledge.
- Tillich, P.** (1951-63). *Rendszeres teológia*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996.
- Tobin, S. A.** (1990). Selfpsychology as a Bridge Between Existential-Humanistic Psychology and Psychoanalysis. *Journal of Humanistic Psychology*, 30(1): 14-63.
- Walsh, R. – Teo, T. – Baydala, A.** (2014). *A Critical History and Philosophy of Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Yalom, I. D.** (1980). *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest: Animula Kiadó, 2006.



Horváth Lajos – Pavlovics Zsófia

Affektív tudattalan és retroaktív ébresztés*

Bevezetés: minimális és kevésbé minimális én

Az én (*self*) problémájára filozófiai, pszichológiai és idegtudományos kutatások egyaránt felfigyeltek. Galen Strawson 29 különböző én-koncepciót sorolt fel, beleértve a legalapvetőbbet, amely az ént pusztán „a tapasztalat alanyaként” definiálja (Strawson, 2000, 39). Kortárs interdiszciplináris diskurzusokban komoly viták folynak az öntudat és az én természetéről. A Dan Zahavi és Matthew Ratcliffe között kibontakozó vita arra keresett választ, hogy az én vajon mennyire tekinthető minimális fenomenológiai adottságnak. Vagy, Balogh Zsuzsanna megfogalmazásával élve, vajon milyen lehet az „alapvető szubjektum-érzetünk”? (Balogh, 2018, 43.) Zahavi szerint a minimális én, vagy másképpen fogalmazva a prereflexív öntudat (*pre-reflective self-awareness*) a tapasztalatszerzés formális feltétele, ami egyben fenomenális sajátosságokkal is bír.¹ Az önreferencia formális feltétele a tapasztalatnak, de a minimális én rendelkezik egy a reflexió segítségével nem megközelíthető fenomenális sajátossággal is: érezzük, hogy tapasztalataink számunkra adódnak, a felbukkanó-artikulálódó tapasztalat a saját tapasztalatfolyamunkban jelenik meg, a mienk. Az első személyű perspektívánk jelenléte így egy sajátos „enyémség” (*minenness*) érzettel is átítatott. Tapasztalataink első személyű adódása egy invariáns dimenzió az intencionális állapotok (észlelés, emlékezés, elképzelés stb.) váltakozása közepette.²

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az NKFIH 138745 számú projekt támogatásával készült.

¹ Félreértésekre adhat okot, hogy Zahavi gyakran szinonimaként használja a minimális én (*minimal self*) és a prereflexív öntudat (*pre-reflective self-awareness*) kifejezéseket. Az én vagy az öntudat ebben az összefüggésben az én legalapvetőbb „rétegét” jelenti, a tapasztalás elemi szubjektumát, az intencionális állapotok gyújtópontját, amely nem csak a tapasztalatszerzés formális feltételeként szolgál, de egyben sajátos fenomenális jelleggel is rendelkezik. (Tehát tapasztaló szubjektumnak lenni „valamilyen”, a szubjektum fenomenális karakterrel is rendelkezik.) (Zahavi, 2005, 61.)

² „Valójában a számomra-adódás (*for-me-ness*) vagy enyémség (*minenness*) nem egy bizonyos tapasztalati tartalmat jelöl, nem egy bizonyos valamit; nem is tapasztalatok szinkronikus vagy diakronikus összességére utal vagy bármilyen egyéb viszonyra, mely tartalmak között adódhat. A tapasztalatok saját-jellege inkább a tapasztalás megkülönböztetett hogyanjára utal; a fenomenális tudatosság tapasztalható perspektivikusságára. Arra a tényre, hogy a tapasztalatok, amiket jelenleg éppen átélek, másképpen (nem feltétlenül jobban) mutatkoznak meg nekem, mint bárki másnak.” (Zahavi, 2014, 22.)

Zahavi szerint a minimális én olyan tapasztalati sajátosság, ami megelőzi a szocializációt is. Ratcliffe számára az így értett minimális én túlságosan minimális. Véleménye szerint a minimális én inkább arra az implicit érzetre (*sense*) vezethető vissza, hogy ösztönösen tudjuk, hogy éppen milyen intencionális állapotban vagyunk: azaz, teljesen nyilvánvalónak tűnik, hogy éppen észlelünk valamit vagy elképzelünk, fantáziálunk, esetleg belső monológ zajlik bennünk stb. A minimális én nem csak arról tudósít, hogy egy intencionális állapot az első személyű perspektíva érzetét implikálja. A minimális én alapján arról is lehet prereflexív érzetünk, hogy éppen milyen intencionális állapotban vagyunk. Ha a tapasztalatban nem leljük fel a különbséget az észlelés és emlékezés között, akkor nem tudjuk önmagunkat az időben meghatározni. Ha nem érzékeljük prereflexív módon az képzelet és észlelés közötti különbségeket, akkor feloldódhatnak az énhatárok és elveszítjük a térbeli lokalizáció lehetőségét. Tehát a minimális énnak meg kell különböztetnie az intencionális állapotok típusait is az önreferencia formális sajátosságán túl (Ratcliffe, 2017, 27). Ratcliffe szerint döntő szerepe van a személyközi viszonyoknak abban, hogy elsajátítsuk az intencionális állapotok közötti különbségek prereflexív érzetét.

A kritikák hatására Zahavi az én-érezet (*sense of self*) két réteget különíti el: bevezeti a minimálisabb öntudat (*more minimal self*) és a kevésbé minimális én (*less minimal self*) fogalmakat. Az előbbi a tapasztalatok perspektivikus feltárulásának elemi érzetére utal, míg az utóbbi egy összetett énré, amely időbeli kibontakozással és affektív-emocionális háttérrel is jellemezhető (Zahavi, 2017).

A kevésbé minimális én koncepciója lehetőségek horizontját nyitja meg. Többek között teret engedhet az affektív identitás és affektív tudattalan koncepcióinak is. Thomas Fuchs testemlékezet koncepciójának egyik következménye, hogy az önéletrajzi emlékezet és a narratív identitás szintje alatt elképzelhetőnek tartja a múlt ún. nem-reprezentációkban kifejeződő jelenlétét is. Bizonyos habitusok, diszpozíciók, karakterjegyek, viselkedési mintázatok korábbi élettörténeti események lesüllyedéseként és összesűrűsödéseként képzelhetőek el.³ Fuchs egyik klasszikus példája az író Aharon Appelfeld önéletrajzi beszámolója, akinek háborús élményei szinte beíródtak viselkedési mintázataiba. Appelfeld leírja, hogy évekkal később sem tud a járda közepén sétálni, hanem közel húzódik a falhoz. Az eső vagy a nyirkos cipő érzete pedig azonnal előhívja az ukrain rejtőzködés affektív atmoszféráját, attól függetlenül, hogy már nem emlékszik a háborús időszak apróbb részleteire (Fuchs, 2012a, 18).

Affektív tudattalan és testemlékezet

Hogyan határozhatjuk meg az affektivitást és az affektív tudattalant? Ullmann (2015), Thomas Fuchshoz hasonlóan, az affektivitást úgy határozza meg, mint érzelmek és hangulatok láthatatlan hálózatát, ami ugyanakkor hatással lehet világban-való-

³ A narratív identitás koncepciójában is fontos szerepet játszanak a fikcionális, konstruktív és visszatekintő folyamatok. Lásd például MacIntyre, 1999 és Goldie, 2012. Husserl habitus-fogalmával kapcsolatban lásd Moran, 2011.

létünkre. Az affektív tudattalan legfeltűnőbb megnyilvánulási formái a bizonyos helyzetekben felbukkanó tipikus reaktív minták; ezek a reakciók passzívák és automatikusak, tudatos megfontolás nélkül zajlanak. Az affektív tudattalannal kapcsolatban nincs teljes konszenzus a fenomenológiai szakirodalomban. Kozyreva (2017, 2018) az implicit emlékezet sajátosságait fenomenológiai elméleti keretbe ágyazza⁴, és bevezeti az *affektív emlékezet* fogalmát, ami tudatküszöb alatt befolyásolhatja az ént.⁵ Ullmann (2015) azt állítja, hogy az affektív tudattalan alapvetően személyközi jellegű, és összefügg a traumatizáció kérdéseivel is. A traumatizáció kapcsán gondolhatunk pszichoanalitikus megközelítésekre, Freud és Ferenczi munkáira vagy klinikai pszichológiai megközelítésekre is, de akár Rudolf Bernet traumatikus szubjektivitásról szőtt nézeteit is említhetjük (Bernet, 2000). Natalie Depraz megállapítja, hogy Husserl és a francia fenomenológia nagy alakjai (Sartre, Levinas, Merleau-Ponty), bár nem közvetlenül célozták meg a „traumatikus tapasztalatot”, de olyan pregnáns fogalmi kereteket hoztak létre, amelyek megvilágítják a trauma tapasztalati dinamizmusát (Depraz, 2018, 62). A trauma egyik fenomenológiai megközelítése Fuchnál is megjelenik: a trauma egy még nem integrált vagy interpretált eseményt jelent, mely nemcsak az elfojtott visszatérésén keresztül fejt ki hatását, hanem a megélt test (*Leib*) habitusaiban is rejtőzködhet:

„A traumatikus esemény egy olyan tapasztalat, ami elfogadhatatlan, és nem illeszthető be egy jelentéssel bíró kontextusba. A fájdalom-emlékezethez hasonlóan az elkerülési vagy tagadási mechanizmusokat azért működtetjük, hogy elkülönítsük, elfelejtsük vagy elfojtsuk az emlék fájdalmas tartalmát. A trauma ellenáll a tudatos visszaemlékezésnek, de jóval ártalmasabb lehet a megélt test emlékezeti rendszerében, amiben idegen testként jelenhet meg. A traumatizált személy gyakran belebotlik valamibe, ami felidézheti a traumát” (Fuchs, 2012a, 17).

Fuchs szerint a testemlékezet implicit emlékezeti rendszer, ami azt jelenti, hogy egy habitusokból, akaratlan emlékekből, spontán asszociációkból és testi reakciókból építkező emlékezeti rendszerről van szó. Sőt, úgy gondolja, hogy a testemlékezet egy sajátos folyamat, amelyben az implicit tartalom fokozatosan explicitté válhat. Váratlanul felbukkanó testi érzetek vagy affektív atmoszférák és hangulatok – melyek

⁴ Röviden összefoglalva, az implicit emlékezet magába foglalja az amnéziás betegek sajátos teljesítményeit, akik képesek elsajátítani bizonyos képességeket anélkül, hogy expliciten visszaemlékezzenek a tanulási folyamatra, vagy elkerülő viselkedést tanúsítanak, mintha emlékezni tudnának fájdalmas eseményekre (elektrosokk vagy tűszúrás) (Schacter et al., 1993). Akkor beszélhetünk implicit folyamatról, amikor az embereket a múltbeli tapasztalatok explicit visszaemlékezés nélkül vagy anélkül befolyásolják, hogy „tudatában lennének, hogy emlékeznek” (Schacter 1996, 161). Az explicit emlékezet az események tudatos, verbális felidézésére utal; az implicit emlékezet esetében a személy cselekszik valamit, és következtetünk a korábbi esemény hatására anélkül, hogy az alany beismerné, hogy átélte a korábbi élményt. Az implicit emlékezet az explicit emlékezettel összehasonlítva definiálható; ez a megkülönböztetés 1923-ig vezethető vissza, és komoly szakmai viták folynak arról, hogy az implicit emlékezet különálló emlékezeti rendszernek tekinthető-e az agyban (Weinberger és Stoycheva, 2020, 146).

⁵ Kozyreva az implicit emlékezet szerepét hangsúlyozza a prereflexív öntudat megértésében: „...a kognitív pszichológiában az implicit emlékezet kapcsán végzett kutatások kimutatták, hogy annak befolyása a testi vagy észlelési tapasztalaton túlra is kiterjed, és magába foglalja az érzéseket, viselkedést, fogalmi gondolkodást és a személyközi kapcsolatokat. Pontosan ez az a perspektíva, ami igazolja az implicit emlékezet pozícióját mint ami a prereflexív öntapasztalás konstitutív dimenziója, és ily módon a jelenlegi kutatás középpontjába helyezhető.” (Kozyreva, 2017, 175.)

szintén kötődnek a megélt testhez – implicit emlékezeti magokként funkcionálhatnak. A testérzetek akár formálódó, előbukkanó önéletrajzi tartalom előjelei is lehetnek. Ezek a tartalmak spontán módon vagy akár pszichoterápiás környezetben artikulálódhatnak. Zárójelben érdemes megjegyezni, hogy sokkal inkább *deskriptív* és nem empirikus vállalkozásról van itt szó, ami nagyon sokat merített a pszichoterápiás gyakorlatokból, a megcselekvés (*enactment*) különféle megnyilvánulási formáiból és a poszttraumás stressz-zavar intruzív emlékeinek vizsgálatából. Nem túlzás azt állítani, hogy Fuchs a testemlékezeten keresztül újra bevezette az implicit emlékezet problémáját a fenomenológiába. Merleau-Ponty fő munkájában (*Az észlelés fenomenológiája*) jelenik meg a „habituali test” problémája, Fuchs pedig erre alapozva vezeti be a testemlékezet fogalmát.⁶ Fuchs szavaival:

„A test tehát az organikusan fejlődő hajlamok és képességek összessége, melyek segítségével nemcsak észlelünk és cselekszünk, de vágyakozunk és kommunikálunk is. A testemlékezetben lehorgonyzott tapasztalat kiterjed, és összekapcsol a környezettel, mint egy láthatatlan hálózat, amely a dolgokhoz és más emberekhez kapcsol minket” (Fuchs, 2012a, 11).

Az affektív tudattalan ebben az összefüggésben habitusokból, karakterjegyekből, viselkedési és reaktív mintákból álló – nem feltétlenül reprezentálható tartalmakra utaló – hálózatként értelmezhető. Fuchs horizontális tudattalannról ír, ami arra utal, hogy az affektív tudattalan egyszerre testi és testközi tudattalan. Fuchs Merleau-Ponty-idezeteken keresztül megállapítja, hogy a tudattalan fixációk magukba foglalják a múltból származó traumatikus tapasztalatokat, az elfelejtett vagy elfojtott tapasztalatok „testközi jelenléte” pedig a szubjektíven megélt teret sematizálja azáltal, hogy beszűkíti a személy életvilágának lehetőségterét (Fuchs, 2012b, 86). Fuchs azt állítja, hogy a testemlékezet „egy szenzomotoros, érzéki és interaktív mező, melyben mi, megtestesült lényekként, állandóan mozgásba hozzuk és irányítjuk magunkat” (Fuchs 2012b, 92). Ebben a tekintetben az affektív tudattalan a testbe ágyazódik; ami azt jelenti, hogy az életvilág vonzó és taszító erői a megélt test projekcióinak közvetítésével keletkeznek. Az interszubsztivitás szerepe nélkül viszont a megélt test önaffektív, projektív képességei csak szolipszisztikus illúziókat keltenének. Nem önmagába záródott tudatok vagyunk, hanem a testközi világban tartózkodunk és Fuchs szerint az „implicit kapcsolati mintákat”, melyek szintén testemlékezet megnyilvánulásai, a környezettel és másokkal folytatott interakció során sajátítjuk el.

Fuchs pszichiáterként azt állítja, hogy a homályosan érzékelt érzelmek vagy impulzusok elfelejtett vagy elfojtott tartalmak visszatükröződései, illetve egy lehetséges jövőbeli állapot fenyegető sejtelmek vagy előérzetei (Fuchs, 2012a, 20). A pszichoterápiás technikák (pl. fókuszálás) feltárhatják az érzetek (*felt sense*)⁷

⁶ A testemlékezet ismétlődő szituációk szintézise: „Ha, Merleau-Ponty alapul véve, nem úgy tekintünk a testre, mint látható, megérintható és érző fizikai test, hanem mindenekelőtt látási, érintési, érzékelési képesség, akkor a testemlékezet az említett testi predispozíciók egészét jelöli, ahogy azok kifejlődnek, másképpen szólva történelmi dimenziójukban kialakultak. A testemlékezetben a múltban megtapasztalt helyzetek és cselekedetek összeolvadnak, anélkül, hogy bármelyik önállóan felbukkanna.” (Fuchs, 2012b, 91.)

⁷ Olyan speciális sejtelmekről, testi-önaffektív érzetekről van szó ebben a kontextusban, amelyek sajátos értelemkezdeményeknek is tekinthetők. A testemlékezet problémája magában foglalja a megélt időben és a megélt testben kibontakozó, felsejlő értelemkezdemények geneziséét is, egyfajta passzív genezis folyamatát, amely talán összekapcsolható a retroaktivitás fenomenológiájával is.

jelentésmagjait (*meaning core*), melyekből akár önéletrajzi tartalmak is előbukkanhatnak. Fuchs azt állítja, hogy a testemlékezet nemcsak a percepció és a viselkedés diszpozícióit nyújtja, hanem az élettörténet hordozója is lehet. A testemlékezet ernyő-fogalomként szolgál az affektív élet komplexitásának magyarázatában. Ennek eredményeképpen a szituációk nehezen artikulálható ismerőssége, a hirtelen kitörő impulzusok, a bizonyos helyzetekben megmutatkozó hiperérzékenység és a másokról alkotott intuitív benyomások megmagyarázható jelenségekké válnak.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy ha a testemlékezetet egy dinamikus, folyamatjellegű emlékezeti rendszerként fogjuk fel, akkor az értelem keletkezésének sajátos tudatküszöb alatt zajló folyamatait pillanthatjuk meg. Tengelyi László „értelmekeződmény” szakkifejezése talán jogosan használható ebben a kontextusban is.⁸ Olyan féltrelet, nem tudatosított értelmekeződmények tudatba töréséről van szó, amelyekről a megélt test homályos érzetein és érzésein keresztül vehetünk tudomást. A megélt test implicit jelentésmagjai egy folyamatban lévő ingadozást feltételeznek a tudat nem-reprezentálható és reprezentálható elemei között. Ahogy azt már fentebb említettük, Fuchs egy horizontális tudattalan mellett érvel, ahol az elfeledett vagy akár elfojtott tartalom a testi érzetek asszociációs láncszemein keresztül áramlik vissza a jelenbe. Másképpen fogalmazva a testemlékezet az értelemadás bizonytalan, átmeneti régióját jelképezi, a keletkező értelem altalaját, ami genetikus fenomenológiai szempontból jelentős kérdéseket vethet fel. Ha az affektív tudattalan a keletkező értelem színhelye, akkor az idő problémájával is számolnunk kell.

Retroaktivitás és affektív tudattalan

Fuchs nemcsak azt állítja, hogy testérzetekből akár önéletrajzi emlékek is előbukkanhatnak, hanem a múlt nem-reprezentációkban kifejeződő jelenlétét is hangsúlyozza. Azaz a múlt nem feltétlenül emlékezeti képekben és narratívákban elevenedik meg, hanem cselekvéseken keresztül is beáramolhat a jelenbe. Bizonyos körülmények között (kiváltképpen a PTSD-ben szenvedő alanyok esetében) a test megcselekszi (*enactment*) a múltat a jelenben.⁹ Egy illékony hangulat, egy szokatlan viselkedés vagy egy dühkitörés a terapeutikus helyzetben az affektív tudattalan aktivitására utalhat. A testemlékezet fogalma az affektív tudattalan különböző szálait egy holisztikus hálózatba szövi. Mivel a fenomenológia a megélt időben próbálja vizsgálni az intencionális állapotok aktivitását, ezért felmerül a kérdés: hogyan egyeztethetjük össze a testemlékezet sajátosságait a megélt időtapasztalat fenomenológiájával?

⁸ Vö. Tengelyi, 1998, 38-39.

⁹ Idegtudományi szempontból Charles E. Scott affektív vagy prereflexív emléknymokként definiálja a traumához kapcsolódó emlékeket. Az amygdala, mely az ösztönös-érzelmi emlékezet agyi központja, az erős, stresszel kapcsolatos szituációkban aktiválódott, később pedig előidézhet ilyen tapasztalatokat, mintha a múltbeli veszélyek jelen lennének. Az agy hippocampuszi funkciója nélkül a traumatikus eseménynek nincsen térbeli és időbeli kontextusa: „Amikor a traumatizált limbikus rendszer dominál, olyan szintű a stressz mértéke bennünk, ami felülmúl minden más affekciót, és olyan erős benyomások érnek minket, amit nem lehet kifejezni konszenzuálisan elfogadott affekciókkal. Egy azonosíthatatlan affektusról van szó” (Scott, 2009, 119).

Az idő és a tudattalan problémája a retroaktivitás fenoménjén keresztül is megközelíthető. Ullmann (2010) azt állítja, hogy a retroaktivitás a tudat egyik legalapvetőbb sajátossága, amit értelmezhetünk úgy is, mint egy ide-oda történő mozgást a megélt időben. Ullmann továbbfejleszti a retroaktivitás kezdetleges analizisét, mely Husserl passzív szintézisekre vonatkozó elemzéseiben és a bernai kéziratokban is fellelhető (Husserl, 2001; 2012), és azt állítja, hogy meglepő módon a retroaktivitás a tudatműködés alapvető sajátossága lehet, illetve a genetikus fenomenológiai vizsgálódások számára kulcsfontosságú fenomén (Ullmann, 2004, 137). Kozyreva pedig azt állítja, hogy affektív viszonyt létesítünk a múlttal. Tehát a múlt nem pusztán explicit emlékezet esetén, hanem „implicit affektív ébresztéseken” keresztül is beáramolhat a jelenbe. Bizonyos múltba süllyedő elemek felébrednek és visszatérnek a jelenbe, vagy éppen távoli emlékek bukkannak elő tudatküszöb alatt zajló asszociációs és affektív motivációknak köszönhetően. A tudat intencionális struktúráját látva arra a következtetésre jutunk, hogy „a tudat nehezen viseli el a »vakfoltokat«, és erős hajlandóságot mutat a koherencia-teremtésre” (Kozyreva, 2017, 211.). Ebben a bonyolult folyamatban fontos szerepet játszhat a múlt affektív-retroaktív ébresztése is.

Fenomenológiai szempontból úgy definiálhatjuk a retroaktivitást, mint egy különleges intencionális aktust, ami szorosan kapcsolódik a reprodukív visszaemlékezéshez, ugyanakkor az affektivitás nagyobb szerepet játszik benne, illetve a spontaneitás különbözteti meg a tudatos-akaratlagos visszaemlékezéstől. A retroaktivitás egy kétirányú mozgás a jelen és a múlt között, mely a múltbeli benyomásokot vagy akár egészes tartalmakat (emlékeket) gyakran egy teljesen új alakzatba rendezi, új értelemmel és új affektív erővel ruházza fel azokat. Husserli perspektívából a retroaktivitás a reprodukív asszociáció speciális megjelenési formája. A reprodukív asszociáció összekapcsolja a múltat a jelennel, azaz a hasonlóság asszociációs törvénye segítségével a jelenbeli élmény felébreszti a múltbeli emléket (Marosán, 2020, 183; Bicaege, 2010, 43-44). De vajon mi lehet a retroaktív ébresztések megkülönböztető jegye? A retroaktivitás egy sajátos integratív funkcióval bír: a közeli vagy távoli múltban szunnyadó, észre nem vett tartalmakat visszahozza a jelenbe. Nem pusztán a múlt felidézéséről, egy emlék előhívásáról van szó, hanem egy erőteljes affektív impulzus segítségével a múlt visszaáramlik a jelenbe, és a jelen beáramlik a múltba. A retroaktivitás egyfajta örvény az időben, a keletkezőben lévő múlt, ami nem magyarázható a retencionális lecsengés monotóniájával (Ullmann, 2010, 287). Ez az a sajátos, affektív elevenséggel töltött asszociációs viszony, amit Ullmann a keletkezés fenomenológiájaként határozott meg (Ullmann, 2004, 2008).

A retroaktív ébresztés legegyszerűbb példája az, amikor rájövünk, hogy egy bizonyos dallam hallatszott a háttérben miközben belemerültünk egy beszélgetésbe. Ebben az esetben az affektív erő¹⁰ – husserli metaforával szólva – visszafelé sugárzik a retencionális lefutásban, és korábbi benyomásokat ébreszt fel; tehát értelmet ad

¹⁰ Az affektív erő metaforája és a múlt retroaktív sematizmusa nem csupán fenomenológiai konstrukciók, a pszichoanalízisben jelentőséggel bírnak. Bergo nagyon hasonló módon interpretálja Freud szexuális traumatizációval kapcsolatos nézeteit. Bergo szintén az affektív erő fogalmát használja, amikor a freudi utólagosság logikáját elemzi. Egy korábban semlegesnek tűnő jelenet affektív erőre és fogalmi meghatározásra tesz szert egy olyan esemény hatására, ami felfedi a korábbi esemény szexuális jelentését. Ennek következtében egy *retroaktív traumatizáció* lép életbe, ami maga alá gyűri a pszichét. (Vö. Bergo, 2009, 214.)

korábban fel nem ismert hangok sorozatának (Steinbock, 2004, 29-30). A retroaktivitás a jelenbeli benyomások újjáéledését jelenti az éppen lecsengő retencionális lefutásban, de beszélhetünk a retroaktivitás visszaemlékezésben játszott szerepéről is, ahol egyfajta *alakváltás* vagy *értelemadás* történik, tehát egy régi emléket új horizontba illesztünk egy jelenben tapasztalható történés hatására (Ullmann, 2010, 280).

A retroaktivitás felfogható a múltbeli benyomások újjáéledéseként és a korábbi értelem eltörléseként (*cancellation*). Ami az utóbbit illeti, figyeljük meg Larrabee egyszerű példáját: látunk egy közeledő idegent, és azt gondoljuk, hogy ő az ismerősünk, Jane, akivel egy találkozót beszéltünk meg. Amikor az idegen közelebb jön, hirtelen rájövünk, hogy ez a személy mindig is egy idegen volt, és nem Jane (Larrabee, 1995, 360). Retroaktív módon módosítjuk a passzívan tulajdonított értelmet, és így a korábbi vélekedés alakváltáson megy keresztül.¹¹

Az érzelmileg felkavaró esetekben a retroaktív törlés nagyobb jelentőséget élvez. Ilyen szituáció például egy barátság megszakítása vagy egy válás keserű élménye. Ezekben az esetekben a boldog évekhez kapcsolódó emlényomok és érzelmek gyorsan elhalványulhatnak a hirtelen felbukkanó megbánás, harag vagy más affektív impulzusok következtében. A sértett fél elméjében a nyaralások és más kellemes emlékek hirtelen tovatűnő illúziókká, vagy legrosszabb esetben nyugtalanságot kiváltó emlékekké válnak. Az önostorozás ehhez hasonló eseteiben a nyugtalanság és kétségbeesés vagy harag és büntudat mintázatai az affektív tudattalantól bukkannak fel, és átszínezik, sőt talán át is írják a korábbi emlékeket. Nemcsak a visszaemlékezés módja változik meg, hanem az emlékezeti tartalom maga is újrendeződik, érzelmi-affektív szempontból sematizálódik.

A példákat figyelembe úgy tűnik, hogy a retroaktív törlés dinamikájában az affektív tudattalan ébredése megelőz bármilyen tudatos értelemadási folyamatot. A visszamenőleges értelmezés és a szóban forgó alakváltás a narratív önértelmezés szerves részét képezheti, bár az affektív erők visszasugárzása¹² megelőzhet minden szándékos értelemadási folyamatot, és asszociációs kapcsolatban állhat testi reakciókkal is. Elképzelhető, hogy a retroaktív ébresztés, illetve törlés jelentősen átalakítja az affektív tudattalan habitusokból és diszpozíciókból álló hálózatát is. Elgondolhatunk olyan traumatikus retroaktív ébresztéseket, amelyek megrázkódtatást okoznak: Bernet szerint Freud retroaktív trauma koncepciója, amelyben az alany utólagosan tudatosítja, hogy csábításnak volt kitéve gyermekkorában, fontos szerepet játszik a szubjektum konstitúciójában. Az alany megrázkódtatásnak van kitéve egy újraértelmezett emlényom felidézése miatt, egy radikális idegenséggel szembesül, melynek következménye az elfojtás és tünetképzés (vö. Bernet, 2000). A traumatikus retroaktivitást elszenvedő alany identitása affektív-emocionális alapjaiban rendülhet meg. De vajon hogyan jellemezhetjük ezt az affektív identitást fenomenológiai

¹¹ Természetesen az értelemmel bíró tartalom eltörlése nem korlátozódik a retroaktivitás speciális eseteire, inkább a percepció inherens mechanizmusáról van szó. Husserl szerint az aktuális észlelési tárgy bizonytalansága miatt (például nem tudunk dönteni egy emberi lény és egy próbababa benyomása között) gyakran teljesen új reprezentációkat ismerünk (Husserl, 2006, 478).

¹² Husserl a *Rückstrahlung affektiver Kraft* kifejezést használja.

szempontból? Ebben az összefüggésben talán újra a minimális és kevésbé minimális én közötti különbséghez fordulhatunk.

Fuchs szerint a személy (*person*) főbb alkotóelemei a reflexív öntudat és az önéletrajzi emlékezet; ezzel szemben a prereflexív öntudat (illetve a minimális én) a megélt test (*Leib*) és az élőlény jelleg (*being alive*) nem-reprezentálható rétegére utal.¹³ A perszonális és szubperszonális szintek a retroaktív értelemadás különböző formáit is előmozdíthatják. A retroaktivitásnak fontos szerepe van a narratív önértelmezésben. Itt egyszerűen a múltbeli tapasztalatok kognitív, érzelmi, sőt akár etikai kiértékeléséről és átszínezéséről van szó (vö. Goldie, 2012). Amennyiben a narratív identitás lényegét Louis O. Mink nyomán visszatekintő történetírásként értelmezzük, akkor Ullmann megállapítása szerint komoly szerepe lehet a retroaktivitásnak ebben a kontextusban is, hiszen tapasztalatainkat retroaktív módon formáljuk át koherens, lineáris, okságilag rendezett történetté (Ullmann, 2015, 24). A közeli vagy távolabbi emlékeket újraértékelő és újraformáló folyamatot tekinthetjük *tudatos-narratív* retroaktív önértelmezésnek is. Az affektív tudattalan nem-reprezentatív szintjén viszont egy *implicit-testi retroaktivitást* is feltételezhetünk: itt önaffektív módon előbukkanó hangulatok, homályos testérzetek, önkéntelen emlényomok megjelenéséről van szó, amelyek Fuchs szerint a testemlékezet kezdeti megnyilvánulási formái lehetnek, vagyis olyan értelemkezdemények, amelyek a megélt test artikulálatlan érzetein keresztül ingerlik a tudatot.

Kozyreva tanulmányában és könyvében egy nagyon közeli kapcsolatot alapozott meg a testemlékezet és „az affektív ébresztés implicit vagy nem-reprezentálható intencionalitása között” (Kozyreva, 2018, 221). Kozyreva a megélt test fenomenológiáját alapul véve az én és a múlt nem reprezentációra épülő összefonódásáról beszél. Továbbá, Husserl affektivitás-elméletét követve kimutatja, hogy az affektív ébresztések és a reprodukív visszaemlékezés egymáshoz szorosan kapcsolódó, de nem teljesen azonos folyamatok. A kétféle visszaemlékezés közötti kapcsolatot *konstitutív* kapcsolatként gondolhatjuk el: „Nyilvánvaló, hogy nem minden ébresztés éri el az explicit emlékek szintjét, de minden emlékezés affektív ébresztéssel veszi kezdetét, utóbbiakat pedig tekinthetjük úgy, mint reprodukív megjelenítések felé irányuló tendenciákat.” (Kozyreva, 2017, 189.) A testemlékezet nyelvén fogalmazva, az értelemmel nem rendelkező érzés vagy érzet a megélt testben előbb utóbb explicit emlékek (önéletrajzi tartalmak) megjelenéséhez vezethet.

A *tudatos-narratív* és az *implicit-testi* retroaktivitás megkülönböztetése tükrözi Kozyreva affektív identitásról és Fuchs testemlékezetről szőtt nézeteit. Természetesen a retroaktivitás az énből kiinduló folyamatként is elgondolható, hiszen gyakori tapasztalat, hogy valamilyen motiváció hatására életünk múltbeli eseményein tűnődünk. Ugyanakkor elképzelhetővé válnak olyan forogatókönyvek is, amikor az affektív erő és annak múltba sugárzása erőteljes hatásokat vált ki. Meghökkenítő tapasztalatok, csalódások, vagy akár traumatikus megrázódtatások hatására implicit-testi retroaktív ébresztés keletkezhet az eleven jelenben. Ez a tudatküszöb alatti

¹³ Ahogy azt már korábban láttuk, Fuchs szoros kapcsolatot feltételez a szelf és a testi érzések között. Husserli hatást figyelhetünk meg, amikor a megélt testet interoceptív, proprioceptív és kinesztetikus, az önaffekciót magában foglaló tudatosságként definiálja (Fuchs, 2015, 325).

folyamat olyan asszociációs hálózatot mobilizál, amely egyszerre tekinthető megélt testi élménynek és értelemkezdeménynek is.

Az affektív tudattalan koncepciója a husserli fenomenológiai tudattalan szerves részének tekinthető. A passzív szintézisekre vonatkozó előadásokban és a bernai kéziratokban érdekes módon éppen a retroaktivitás fenoménje vezeti el Husserlt a nem-tematikus, de tematizálható hűletikus (érzéki) tartalmak és értelmek által konstituált tudattalan fogalmához. A tudatos figyelem háttere mögött húzódik a leülepedett értelmek rendszere (szedimentum-rendszer), amelyben a passzívan (automatikusan) működésbe lépő képességek, habitusok, viszonyulások helyezkednek el (Marosán, 2020, 108). A tudattalan a spontán értelemképződés háttere, Marosán szemléletes megfogalmazásával élve: „A tudattalan jelenti a valósággal való felszín alatti érintkezés csatornáinak hálózatát” (Marosán, 2020, 109). A tudattalan a retroaktív ébresztés altalaja vagy alapanyaga. Marosán megjegyzi, hogy a tudattalanba nem csupán nem tudatosult hűletikus tartalmak és be nem töltött protenciók kerülhetnek be, hanem egészen bonyolult értelemalakzatok is. Minden, ami nyomot hagyott az élettörténetben, a tudat felszíne alatt asszociációs kapcsolatba léphet egymással, és a megfelelő kulcsingerrel (*Reiz*) felébreszthető (Marosán, 2020, 110).

A retroaktív ébresztések tehát nem a semmiből keletkeznek, és nem is pusztán az explicit emlékezeten keresztül fejtik ki hatásukat. Retroaktív ébresztés tárgya lehet bármilyen elfeledettnek vélt érzéki benyomás, színek, illatok, homályos hangulatok, gyermekkorban habitualizálódott szorongások vagy bármi, ami a tudat nem-reprezentálható homályos holdudvarát alkotja. Egyszerű szenzoros vagy komplex értelemalakzat egyaránt asszociatív-retroaktív ébresztés alapanyagává válhat. Ezek az önéntelenül meginduló értelemkezdemények azonban az én szintetizáló funkciójának alanyává válnak, és adott esetben akár koherens narratívába is rendeződhetnek. Az affektív tudattalan a fenomenológiai tudattalan azon rétegének tekinthető, amely alapvetően az érzelmi-hangulati élet sematizációját végzi, és szoros szálakkal kötődhet a traumatikus eseményekhez is. Az affektív tudattalan reaktív mintázatai a fenomenológiai tudattalan előcsarnokát alkotják. Az affektív tudattalan rendkívül érzékeny bizonyos kulcsingerekre, melyek asszociatív viszonyba léphetnek a korábban átélt meglepő vagy traumatikus eseményekkel. Fuchs szerint a testemlékezet nem-reprezentálható tartalmai uralják a traumatizált alanyok elkerülő viselkedését; ebben az esetben is sajátos affektív reakciókról van szó, amelyek csak később tudatosíthatók.

Trauma és retroaktivitás

Pintér Judit Nóra szerint a trauma reprezentálhatatlansága maga után vonja, hogy a traumatikus esemény felidézhetetlen, tehát egy korábban meg-nem-jelenített múlthoz tartozik; egy olyan múlthoz, ami sohasem volt jelen. Pintér továbbá rámutat, hogy Freud aktuális és visszaható trauma-koncepciója két különböző temporális logikát feltételez. Az aktuális trauma esetében a traumatikus helyzet olyan energiatöbblettel bír, melynek hatására a mentális apparátus megrendül. A visszaható vagy retroaktív trauma esetében egy korábbi emléknym felidézése vált ki traumatikus hatást, melyről

az én csak megkésve vesz tudomást (Pintér, 2014, 36-37). Ha a trauma a közelmúltban történt, akkor egy olyan eseményről van szó, ami idegensége miatt erőszakosan hatol be a szubjektum biztonságos világába (Ullmann, 2015, 32). Gusich (2012) hasonló javaslattal áll elő, amikor a traumatikus erő¹⁴ és a szituáció affektív erejének szerepét hangsúlyozza. Egy traumatikus helyzetben az esemény tagadása az én védelmében és a történés affektív erejének csökkentése céljából következik be. A traumatikus eseményt nem tudjuk értelmezni, ennek következtében megváltozik a tudat időtapasztalata, vagyis a figyelem egyetlen eseményre összpontosul (Gusich, 2012, 510).

Freud a hisztéria-tanulmányokban úgy vélte, hogy a hisztérikus tünetképzést megelőzi egy eredeti bevésődési folyamat (Freud, 1895/2011; Fletcher, 2013, 63). A traumatikus esemény, bár nem értelmezhető, mégis nyomot hagy hátra a pszichében félretolt, elfojtott képződményként. A felidézhetetlen vagy még-nem-értelmezett múlt látenciája tünetképzésben, akár pszichoszomatikus tünetekben és kényszerselekvésekben is megnyilvánulhat. Ebben a tekintetben az implicit-testi retroaktív ébresztés a tudatos-narratív retroaktív önértelmezés előtt jár. Az implicit-testi retroaktív ébresztés a reprezentálhatatlan esemény jelenbe törésének folyamata testi érzeteken, impulzusokon és hangulatokon keresztül. Ebben az esetben tehát a testemlékezet implicit folyamatairól van szó. A még fel nem dolgozott és értelmezett hatások a tudatos-narratív retroaktív önértelmezés szintjére is emelkedhetnek egy megfelelő értelmezési horizont esetén. Freud *A tudományos pszichológia tervezete* című írásában elmond egy rövid történetet. Emma fóbiától szenved, nem mer egyedül boltba menni. Az analízis során Freud egy traumatikus jelenetet talál, amelyben Emma nyolcéves korában egy boltban édességet akart vásárolni, és egy vigyorgó eladó megragadta a nemi szervét a ruháján keresztül. A traumatikus jelenet egy kiegészítő jelenet közvetítésével bukkant elő, amelyben Emma tizenkét éves volt, és két nevetgélő eladóval találkozott egy boltban. Akkor úgy érezte, hogy az eladók a ruháján nevetnek, és hirtelen megriadt, majd később a fóbiája is kialakult. Freud szerint ezen a közvetítő emléknyomon keresztül reagálódott le az első traumatikus jelenet izgalmi állapota. Amint tudatosította az eredeti esemény traumatikus jellegét (a szexuális zaklatást), az emlék traumatikus hatásra tett szert, és életbe lépett az elfojtás és tünetképzés (Freud, 1895/1966, 355-356).

Az implicit-testi retroaktív ébresztés nem csupán egy korábbi, integrálhatatlan traumatikus emléknyom utórezgése lehet, ami megelőlegezi a narratív feldolgozást, hanem egy történetté formált traumatikus eseményt is kísérhet. Tegyük fel, hogy történt velünk valami váratlan (például egy karcolás nélkül túlélünk egy autóbalesetet), ami egyszerű történetként elmesélhető; majd pár nappal később sajátos diszkomfortérzetet, szorongást érzünk az megélt testben. Ebben a példában még értelmezhetetlen emléknyomokról sincs szó, de szokatlan módon a testi-implicit retroaktív ébresztés a tudatos feldolgozás után jelent meg. Az utólagos értelmezés, hogy nagyobb baj is történhetett volna implicit-testi retroaktív ébresztéseket generálhat a megélt testben. Husserli metaforával élve az affekció visszasugárzódott a múltba, és testi reakciókhoz is vezetett. Larrabee (1995) husserli perspektívából amellet érvel, hogy a szomatizáció esetében valamilyen passzív asszociációs folyamat megy végbe;

¹⁴ Gusich a traumatikus erő fogalmát Rudolf Bernettől kölcsönzi (lásd Bernet, 2000).

ami azt jelenti, hogy a nem testi tapasztalatok is hatásokat válthatnak ki a megélt testben: „Például a nyomás, amit akkor érzünk, amikor határidőre kell döntést hoznunk, látszólag egy mentális folyamat, ami egy fejfájás nyomáséretté válik; vagy a döntés, melynek hatására számos kellemetlen felelősség nehezedik ránk, hátgörcs formájában szomatizálódik.” (Larrabee, 1995, 358.) Természetesen a szomatizáció és szimbolizáció kérdései hosszú múltra nyúlnak vissza a pszichoanalízisben.¹⁵

A fenti példák talán azt is demonstrálják, hogy az implicit-testi és a tudatos-narratív retroaktivitás között kölcsönös viszonyt és ciklikus összefüggést feltételezhetünk. A két folyamat összeegyeztethető a retroaktivitás temporalitásával: a jelen beáramlik a múltba, és a múlt visszaáramlik a jelenbe. A retroaktív ébresztés nem pusztán azt jelenti, hogy egy jelenlegi kulcsinger vagy új értelmezési horizont felébreszti és adott esetben át is értelmezi az emlékeket vagy a még nem feldolgozott emléknymokat; a retroaktív ébresztés holisztikus módon is elképzelhető, Marosán megfogalmazásával élve tudattalan tartalmak kölcsönhatásáról beszélhetünk. A retroaktivitás nem pusztán két egyedi esemény közötti ide-oda mozgás, hanem egyben asszociációs láncreakció is. A tudattalan tartalmak a retroaktív ébresztések lánccolatát indítják el egy bizonyos affekció hatására: „Az egyik ébresztés beindítja egy másik tartalom ébresztését is, és a tartalmak kölcsönösen új megvilágításba helyezik egymást, valamint új értelmet adnak az éppen tapasztalt eseménynek vagy az éppen átélt gondolatnak is.” (Marosán, 2020, 111.) Bicaega szintén kiemeli Husserl emlékezet-konceptióival kapcsolatban, hogy az affektív erőközlés hatására mintegy újrendeződnek a leülepedett értelemalakzatok. Bicaega azt állítja, hogy ha felbukkan egy jelentős múltbéli esemény, akkor annak a jelenbe áramló affektív impulzusa továbbhalad egy bizonyos leülepedett affekcióhoz, majd további affekciókhoz is elér (Bicaega, 2010, 48). Fuchs szintén kiemeli azt a mozzanatot, hogy a testérzetek és az ismerőség érzése (melyek szintén retroaktív-affektív ébresztések) asszociációk és emlékek egész lánccolatát és hálózatát idézhetik fel a szubjektumban (Fuchs, 2012a, 20). A retroaktivitás holisztikus jellege kapcsán talán nem túlzás egy rugalmas, organikus és változékony affektív tudattalannal beszélni. A testi-implicit és tudatos-narratív retroaktivitás ugyanennek az affektív tudattalannak a két megnyilvánulási formája, a különbség közöttük a tudatos és tudatküszöb alatti (passzív) működésmódjukban van. Az implicit-testi retroaktivitás még szorosabb szálakkal kapcsolódik a tudat nem-reprezentálható affektív talapzatához a tudatos-narratív retroaktivitással szemben.

Konklúzió

Milyen következményei lehetnek a fent említett affektív tudattalannak a minimális és kevésbé minimális én elemzéseiben? A testemlékezet és a retroaktivitás jelensége kirajzolhatja az utat egy kevésbé minimális én irányába. Míg a minimális én a

¹⁵ A Freud által vizsgált konverziós hisztéria eddig kiaknázatlan lehetőséget tartogathat a testemlékezet fenomenológiai megközelítése számára. Kőváry Zoltán a közelmúltban megjelent tanulmányában egyfajta „mentés másként” funkciónak tekinti a szomatizációt, melynek legegyszerűbb esete, amikor az érzelmi szív fájdalom fizikai szív tájéki fájdalommal alakul (Kőváry, 2021, 22).

tapasztalatok perspektivikus adódásának nyers tényére utal, a kevésbé minimális énként felfogott affektív identitás egy az én háta mögött húzódó asszociációs hálózat működés módjára utal. Az affektív identitás és affektív tudattalan az értelemkezdemények átmeneti szürke zónája. A minimális én a tudat intencionális működésének formális lehetőségfeltétele, az affektív identitás viszont egy időben kibontakozó, sematizálható, képlékeny én-alatti szféra, amelynek leülepedett tartalmai retroaktív-affektív ébresztésekkel aktiválhatók.

Amint láttuk, Fuchs szerint a testemlékezet homályos érzetektől és előérzetektől áll, amelyekből önéletrajzi emlékek keletkezhetnek, és asszociációk burjánzása jöhet létre. Bár a retroaktivitás fenoménje nem korlátozható a traumatikus tapasztalat keletkezésére, de talán joggal beszélhetünk traumatikus retroaktivitásról is olyan esetekben, amikor egy meglepő esemény vagy új ismeret hatására hirtelen új színben és új affektív elevenséggel lép színre egy múltbeli esemény. Az affektivitás áramlásának szemléltetésére Ullmann az „erőközlés” metaforát használja, Bergo pedig a „visszahatás” (*retroaction*) kifejezéssel fordítja Husserl passzív szintézisekre vonatkozó elemzéseinek bizonyos passzusait (Bergo, 2009, 322; vö. Husserl, 2001, 173). Az erőközlés és visszahatás dinamikája a retroaktív ébresztések motivációs bázisának tekinthető. Talán nem túlzás azt állítani, hogy ezen a ponton a keletkező értelem fenomenológiája közel kerül Freud energetikai metaforáihoz, aki ingerület és energia hatásairól beszél az asszociációs folyamatok elemzése közben.¹⁶

Fuchs implicit testemlékezet modellje és Ullmann retroaktivitás fogalma kihangsúlyozza a retroaktivitás temporális formájában rejlő kettősséget: a múlt visszaáramlását a jelenbe és a jelen beáramlását a múltba. Az implicit-testi és tudatos-narratív retroaktivitás megőrzi ezt a temporális dinamikát. Mivel alapvetően asszociációs folyamatokról van szó, ezért nem vonatkoztathatunk el a kulcsingerektől és ismeretektől, amelyek mintegy beiktatják, beindítják a retroaktivitás oszcilláló mozgását. Ez a sajátos kétirányú temporális dinamika fontos szerepet játszott a freudi életműben, azonban a freudi utólagosság logikája (*Nachträglichkeit*) csak érintőlegesen jelent meg ebben a tanulmányban. További elemzés tárgyát képezheti, hogy Freud visszaható trauma koncepciója mennyiben tükrözi vagy egészíti ki a retroaktivitás fenomenológiáját.

Felhasznált irodalom

Balogh Sz. (2018). Az én-érzet, a testérzet és kapcsolataik – fenomenológiai elemzés. In: Márton Miklós (szerk.), *Az érzelmek jelentése és a jelentés tapasztalata* (39–59). Budapest: L’Harmattan.

¹⁶ Ugyanakkor ki kell emelni, hogy Husserl affekció fogalma nagyon szorosan összekapcsolódik az időtudat elemzésével is, és van benne egy erőteljes jövőre irányuló tendencia is. A tudatot valamilyen újdonságélmény afficiálja, az affektivitás az ősbnyomásban a legerősebb. A tudat már eleve nyitott a jövő újdonságára, a retroaktív ébresztés érdekes fejleménye, hogy az affekció a múlt irányába is „áramolhat” (vö. Marosán, 2020, 68).

- Bergo, B.** (2009). Trauma and hysteria: A tale of passions and reversal. In: K. B. Golden, B. Bergo (eds.), *The Trauma Controversy: Philosophical and Interdisciplinary Dialogues* (205–231). New York: Suny Press.
- Bernet, R.** (2000). The traumatized subject. *Research in Phenomenology*, 30: 160–179.
- Bicaega, V.** (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Depraz, N.** (2018). Trauma and phenomenology. *Eidos. A Journal of Philosophy of Culture*, 2(4): 53–74.
- Fletcher, J.** (2013). *Freud and the Scene of Trauma*. New York: Fordham University Press.
- Freud, S.** (1895). Project for a scientific psychology. In: J. Strachey (ed. & trans.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. I) (295–398). London: The Hogarth Press, 1966.
- Freud, S.** (1895). Katharina / Elisabeth von R. kisasszony. Esetleírások Breuer-Freud: *Tanulmányok a hisztériáról* c. kötetéből (SF12). (Ford. Bart István, Schulcz Katalin.) Budapest: Animula, 2011.
- Fuchs, T.** (2005). Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 12(2): 95–107.
- Fuchs, T.** (2012a). The phenomenology of body memory. In: S. C. Koch, T. Fuchs, M. Summa & C. Müller (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement* (9–22). Amsterdam: John Benjamins.
- Fuchs, T.** (2012b). Body memory and the unconscious. In: D. Lohmar, J. Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (69–82). London & New York: Springer.
- Fuchs, T.** (2015). From self-disorders to ego disorders. *Psychopathology*, 48: 324–331.
- Goldie, P.** (2012). *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford: OUP.
- Gusich, G.** (2012). A Phenomenology of Emotional Trauma: Around and About the Things Themselves. *Human Studies*, 35(4): 505–518.
- Husserl, E.** (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental logic* (trans. A. J. Steinbock). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E.** (2006). *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. (John B. Brough, Trans.). Springer: Dordrecht.
- Husserl, E.** (2012). *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Springer-Science + Business Media.

- Kozyreva, A.** (2017). *Phenomenology of Affective Subjectivity: Analyses on the Pre-Reflective Unity of Subjective Experience*. Heidelberg: Universitäts Bibliothek.
- Kozyreva, A.** (2018). Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(1): 199–224.
- Kóváry Z.** (2021). Rémálom és sikertelen szublimáció. A lélektan összeomlás anatómiája. *Psychologia Hungarica Caroliensis*, 8(1): 19–32.
- Larrabee, M. J.** (1995). The time of trauma: Husserl’s phenomenology and post-traumatic stress disorder. *Human Studies*, 18: 351–366.
- MacIntyre, A.** (1999). *Az erény nyomában*. (Ford. Bíróné Kaszás Éva.) Budapest: Osiris.
- Marosán B.** (2020). *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában*. Budapest: L’Harmattan.
- Moran, D.** (2011). Edmund Husserl’s phenomenology of habituality and habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1): 53–77.
- Pintér J. N.** (2014). *A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia*. Budapest: L’Harmattan.
- Ratcliffe, M.** (2017). *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World*. London: The MIT Press.
- Schacter, D. L.** (1996). *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*. New York: Basic Books.
- Schacter, D. – Chiu, C. Y. – Ochsner, K. N.** (1993). Implicit memory: A selective review. *Annual Review of Neuroscience*, 16: 159–82.
- Scott, C. E.** (2009). Trauma’s presentation. In: K. B. Golden, B. Bergo (eds.), *The Trauma Controversy: Philosophical and Interdisciplinary Dialogues* (115–124). New York: Suny Press.
- Steinbock, A. (2004). Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware. *Continental Philosophy Review*, 37(1): 21–43.
- Strawson, G.** (2000). The phenomenology and ontology of the self. In: D. Zahavi (ed.), *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience* (39–54). Amsterdam: John Benjamins.
- Tengelyi L.** (1998). *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.
- Ullmann T.** (2004). Az idő mint a szubjektivitás alapja és horizontja. In: Boros G., Ullmann T (szerk.), *A szubjektum problémája: kortárs fenomenológiai tanulmányok* (129–155). Budapest: Tudástársadalom Alapítvány.
- Ullmann T.** (2008). A változás tapasztalata. *Aspecto*, 1: 77–98
- Ullmann T.** (2010). *A láthatatlan forma*. Budapest: L’Harmattan.
- Ullmann T.** (2015). A narratív, a traumatikus és az affektív szubjektivitás. In: Bujalos I., Tóth M., Valastyán T. (szerk.), *Az identitás alakzatai* (21–37). Budapest: Kalligram.

- Weinberger, J. – Stoycheva, V.** (2020). *The Unconscious: Theory, Research, and Clinical Implications*. New York: The Guilford Press.
- Zahavi, D.** (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D.** (2014). *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: OUP.
- Zahavi, D.** (2017). Thin, thinner, thinnest: Defining the minimal self. In: C. Durt, T. Fuchs, & C. Tewes (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigation the Constitution of the Shared World* (193-201). Cambridge: MIT Press.



**Benoit Peeters: *Ferenczi Sándor. A pszichoanalízis fenegyereke.*
Fordította Mihancsik Zsófia. Kossuth Kiadó, Budapest, 2021.**

Új életrajzi művel bővült a Ferenczi-szakirodalom: Benoit Peeters 2020-ban Párizsban megjelent könyve már magyarul is olvasható Mihancsik Zsófia igényes fordításában. A képregényíróként, képregénykutatóként, sőt filmrendezőként is elismert, 1956-ban született francia szerző filozófia szakon végzett, doktorátusát Roland Barthes irányítása alatt szerezte meg, regényei mellett Jacques Derridáról és Paul Valéryről is írt életrajzot. Az itt bemutatásra kerülő könyve alcímében az *enfant terrible* kifejezést Lacan használja Ferenczi jellemzésére, ezzel is hangsúlyozva, mennyire fontosnak tartja a magyar pszichoanalitikus „magatartásbeli szabadságát”, hiszen „a mód, ahogyan a kérdéseit feltette, nem is akart illeszkedni az akkoriban már létező ortodoxia vonalába”.

A súlyra könnyű és könnyen forgatható kiadvány küllemét és belső tartalmát tekintve is olvasóbarát, sok képpel, üdítően igényes szerzői, fordítói és szerkesztői munkával. A borító az eredeti francia kiadáshoz képest némileg módosult: a fekete-fehér fotón a katonaruhát viselő Ferenczi élénk színekbe burkolva tekint színtelenül hagyott atyai barátjára, Freudra. A borítót tervező Csermák Annamária talán így próbálta meg kifejezni szimpátiáját a Freudtól több melegséget, odafordulást váró Ferenczi iránt, de az eredeti fénykép (leginkább Ferenczi félve-vágyódó pillantása a kamerába szomorúan tekintő Freud felé) jobban érzékelteti a két férfi között lévő meghitt, bensőséges viszonyt, és a fiatal katona és az idős öltönyös úr közti különbséget is. Ugyanakkor a szerző maga is egyértelműen Ferenczit érzi lelki rokonának, amikor következetesen Sándorként említi könyvében, míg Freud mindvégig Freudként jelenik meg.

Az életrajzi könyv Ferenczi (magyar és idegennyelvű könyvekből, egyéb írásokból már jól ismert), történelmi és személyes katasztrófákkal, érzelmi zűrzavarokkal teli életét és pályáját ismerteti. Egy viszonylag rövid, de érzésekben és szellemi termékekben rendkívül gazdag életutat: egy (anyai és apai) szeretetre vágyó, testi-lelki betegségekre hajlamos, önmagát inkább fiúnak, mint férfinek érző zseniét. A szerző, aki állítása szerint az összes angolul és franciául elérhető irodalmat felhasználta, jó érzékkel emeli ki és rakja össze, önti regényes formába a különböző forrásokból merített információkat, és varázsolja kellemes olvasmánnyá az összegyűlt – pikantériája, és tudományos jelentősége miatt is – megírásra termelt tényanyagot.

„1932. szeptember 2-án, pénteken, nem sokkal délután négy óra előtt Ferenczi Sándor és felesége, Gizella megérkeznek a bécsi Berggasse 19-be. Sándor liheg és bizonytalan a járása; Gizella tapintatosan támogatja. Ferenczi csak 59 éves, de sokkal többnek néz ki” – indítja el történetét krimibe illő felütéssel Peeters. A regényesített életrajz nagy erénye, hogy mindvégig arra törekszik, hogy képes legyen kellő érzelmi távolságot tartani saját maga és írása tárgya között. „Ferenczi a leginnovatívabb és legvitatottabb szövegeit csak nem sokkal korai halála előtt, 1933-ban írta meg. Hogyan lehet felszabadulni egy mester alól? Hogyan lehet visszanyerni a függetlenséget úgy, hogy az ember mégsem tagadja meg őt? Ezek a kérdések állnak ennek a könyvnek a középpontjában. Szó sincs arról, hogy Freudot tenném meg bűnbaknak, és Ferenczire osztanám a hősszerepet” – írja Peeters. „A történet ennél bonyolultabb és másként izgalmas: Ferenczi korántsem viselkedik mindig példás módon, és Freud gyakran viseltetik nagy türelemmel iránta” – teszi hozzá. Utólag bátran kijelenthetjük, hogy kettejük barátsága nélkül nem jött volna létre a pszichoanalízis, vagy ahogyan Wladimir Granoff fogalmaz: „Freud felfedezte, Ferenczi megcsinálta a pszichoanalízist.” Bár az életrajz e híres barátság történetét épp annak megszűnésével kezdi, nagy részt szentel a kettejük közti harmonikus viszony bemutatásának, a közös utazásoknak, ötleteléseknek, a pszichoanalitikus mozgalomban elért úttörő munkájuknak, a két férfi közti hasonlóságnak is: „Sigmund Freud és Sándor Ferenczi – ugyanaz a monogramjuk – nemcsak a pszichoanalízis iránti szenvedélyben osztoznak, hanem a judaizmushoz való felemás viszonyban is, csakúgy, mint Itália iránti vonzalmukban, a művészet és az irodalom szeretetében és a telepátia iránt érzett élénk érdeklődésben.”

Peeters a harmadik fejezetben, amelyben röviden felvázolja, milyen motivációk készítették e könyv megírására, egy hasonlóan inspiráló, a személyes pályát alapvetően meghatározó tanár-diák viszonyt tár az olvasó elé: „Ferenczi Sándor nevét először a középiskola utolsó évében hallottam, 1974-ben. Filozófiatanárunk idézte fel leghíresebb szövegét, a *Thalassát*, elég pontosan ahhoz, hogy emlékezek rá.” A szerzőről azt is megtudjuk, hogy mennyire lenyűgözte 1992-ben egy recenzió, amely Freud és Ferenczi levelezésének első kötetéről szólt, hogy milyen nagy élvezettel merült bele e levelek olvasásába, majd a *Klinikai napló*éba, és milyen türelmetlenül várta a levelezés további két kötetét. „Nem csalódtam. Természetesen ott van benne egy barátság története, egyszersmind a pszichoanalitikai mozgalom kezdetének nagyszerű leírása.” A téma iránt lelkesedő Peeters könyvében empatikusan, érzékenyen ír a két férfi közti egyszerre személyes és szakmai, a homoerotikát nemhogy nem nélkülöző, hanem azt (a levelezés alapján) nyíltan felvállaló, a szakirodalomban sokszor máig is tabunak számító kapcsolatáról. A Ferenczi életéről szóló írások talán ezért is helyezik a hangsúlyt inkább az Elma-Gizella-Ferenczi viszonyra, azaz Ferenczi elhúzódó döntésképtelenségére, hogy melyik nőt vegye feleségül: az anyát vagy a lányát. Illetve a tanár és a tanítvány helyzetét Ferenczi felől láttatják, aki Freudot hol túlzott ridegséggel vádolja, hol szemére veti, hogy analitikus kapcsolatukban nem vette eléggé figyelembe a negatív áttétel megjelenését.

Peeters egy ennél sokkal bonyolultabb érzelmi sokszöveget ír le, amelynek összetettségében a szereplők közti kapcsolódások – eddigi olvasmányaimhoz képest – árnyaltabban mutatkoznak meg. A szerző a könyv elején így fogalmaz: „Ferenczi és

Freud kapcsolata csak az egyik eleme annak a lenyűgöző és kegyetlen történetnek, amely ha szórványosan is, kirajzolódik a levelezésükből. Az érzelmi szövevényből Sándor, a szeretője, Gizella és Gizella lánya, Elma között hihetetlen dráma alakul ki és tart több éven át. Ferenczi mind a két nőt analizálja, majd miután beleszeret Elmába, elküldi Freudhoz kezelésre. Levelek és vallomások áramlanak minden irányba, a szerepek és díványok teljes zűrzavarában.” A sűrű érzelmi hálóba keveredő, a szereplőkkel azonosuló, vagy azoktól épp elhatárolódó olvasó egyúttal megértheti, megtapasztalhatja azt is, hogy a pszichoanalízis mennyire személyes, a saját érzéseket mélyen megbolygató szakma, ahol a sajátélményű terápia, majd később az önanalízis elengedhetetlen ahhoz, hogy a gyakorló analitikus képes legyen megtalálni a kényes egyensúlyt a saját elméleti-gyakorlati tudása és személyes érzései között. Ez Freudnak és Ferenczinek is rendkívül nehéz lehetett, mert egyikük sem járt analízisbe, mielőtt praktizálni kezdtek volna. Az erre vonatkozó szabályt ugyanis csak 1925-ben állították fel.

A két nő között a saját maga által szőtt érzelmi hálóban ragadt Ferenczi súlyos pszichoszomatikus tünetei miatt 1916 nyarán és őszén is felkeresi Freudot, hogy 2x2 hét analízisnek vesse alá magát. A napi két-három ülést kitevő kampányszerű kezelés azonban még tovább bonyolítja a már így is túltelített érzelmi kapcsolatrendszerét. Freud, aki az analízisen kívül is szeretne minél több időt tölteni Ferenczivel „megindító naivitással” úgy gondolja, hogy „a technika legalábbis megkívánja majd, hogy az órákon kívül ne beszéljünk semmi személyes dolgról”. Ezt megelőzően Freud és Ferenczi, akik mindketten analizálták Elmát, semmiféle akadályát nem látják annak, hogy beszámoljanak egymásnak a fiatal nópáciens analíziséről, akibe Ferenczi – nem mellesleg – szerelmes. A Ferenczi iránt elkötelezett Peeters ezen a ponton személyes véleményének is hangot ad: „A tapintat, amely később kulcsfogalomává válik Ferenczinél, ezúttal mintha teljesen idegen lenne tőle.”

Visszatérve az életrajz regénybeillő kezdetéhez, kiderül, hogy Ferenczi azért érkezik Freudhoz, hogy felolvassa a wiesbadeni kongresszusra írt, később „Nyelvezavar a felnőttek és a gyermek között” címmel elhíresült előadását, amely akkor még a tanulmány lényegét jobban láttató „A felnőttek szenvedélyei és hatásuk a gyermek jellembeli és szexuális fejlődésére” címet viseli. Ferenczinek ez az írása ma (magyar és világviszonylatban is) a legtöbbet idézett Ferenczi-mű, a gyermekkori abúzusok mögötti lelki tényezőkre mutat rá: „Az elszennvedett megrázkódtatás, a rémület és az értetlenség, amelyet kivált, arra kényszeríti a gyerekeket, hogy magukról elfelejtkezve a támadóval azonosuljanak, mintha ők maguk volnának felelősök azért, ami történt.” A Nyelvezavar-tanulmány nemcsak keretbe foglalja (az életrajz ezzel indul, és ezzel is fejeződik be), hanem kapcsolati szinten is tovább árnyalja Freud és Ferenczi barátságát. A gyermek és a felnőtt közti hierarchizálva szerető vagy szeretve hierarchizáló viszony rámutat a két férfi közti kölcsönös függőségre, az egymás iránti vonzalomra, de a meg nem értettségre, a kiszolgáltatottságra, és – ha a „Nyelvezavar” gondolatmenetébe illeszkedünk, akkor – az (abuzív/agresszív) elutasításra is. Freud ugyanis ragaszkodik ahhoz, hogy Ferenczi ne álljon ki ezzel az előadásával a kongresszuson, mivel az írás szerinte visszalépés az általa 35 évvel ezelőtt elvetett csábítási elmélet felé. Freud szerint Ferenczi „túl nagy bizalommal fogadja a

gyermekkori szexuális agresszióról szóló beszámolókat, amelyeket az analizáltjaitól hall”.

Ahogy erre az életrajz részletesen kitér, a Freud és Ferenczi közötti egyet nem értés ennél jóval korábbi keletű, de ugyancsak a bántalmazás és a szülői oda nem fordulás témakörét érinti. Ferenczi súlyosan traumatizált, sok esetben szexuális abúzust elszenvedő (ma borderline-nak diagnosztizált, vagyis a neurotikus betegeknek jóval kevésbé strukturált személyiséggel rendelkező) pácienseit kezelve rájön, hogy az analízis Freud által lefektetett szabályai nem mindig tarthatóak: „Azt az elvet, hogy a betegnek feküdnie kell, időnként megghiúsítja a beteg fékezhetetlen impulzusa, hogy a szobában járkáljon, vagy velem szemtől szembe beszéljen” – állítja Ferenczi, aki beismeri, hogy „szüntelenül keresi és gyakran át is hágja a szabályokat”. „1924-től legfontosabb betegének”, Elisabeth Severnnek, akit kisgyerekként az apja rendszeresen vert és szexuálisan bántalmazott, hosszú időn keresztül napi 4-5 óra analízist szentel, sőt gyakran ő maga megy el hozzá, vagy a kezelés után még egy órát mellette marad. „Orvosi és emberi lelkiismeretem meggátolt abban, hogy ebben az állapotban tehetetlenül otthagyjam” – írja a *Klinikai napló*ban 1932-ben. A páciensekkel való testi-lelki kontaktus, amelyet Freud tévesen „szexuális játéknak” vél (az erről szóló 1931. december 13-ai levél közös levelezésük egyik leghíresebb darabja), Ferenczi szerint a gyógyítási-gyógyulási folyamat része. Ferenczi „felhánytorgatja az érzéketlenséget, amelyről számos analitikus magatartása tanúskodik: A modoros üdvözlés, a formális felszólítás: »mindent kimondani«, az úgynevezett szabadon lebegő figyelem – ami tulajdonképpen nem is figyelem, és biztosan nem tükrözi az analizált sokszor nagy nehézséggel felszínre hozott, érzelmekkel teli közléseit.” Freud lánya, a gyermekanalízissel foglalkozó Anna apjával ellentétben megérti ezt a munkamódot: „Hiszen Ön úgy kezeli a betegeit, mint én a gyermekeket a gyermekanalízisben!” – jelenti ki Ferenczinek, akinek 15 évesen nemcsak apja halálával, hanem a 11 gyermekét egyedül nevelő, a családi vállalkozást fenntartó anya szigorával, elérhetetlenségével is meg kellett küzdenie. A hosszú ideje rákos, a pszichoanalízis intézményesítéséért és nemzetközi elismertségéért küzdő, idősödő Freud Ferenczi új technikai megközelítéseit neurotikus visszalépésnek tekinti: „minthogy Ferenczi nem találta meg az általa igényelt szeretetet kollégáinál, arra törekszik, hogy az analizáltjai szeressék. Furor sanandija – gyógyító hevülete – is veszélyesnek tűnik számára”.

A könyv Ferenczi utóéletével foglalkozó fejezetei sem nélkülözik a már köztudott és kevésbé ismert regényes fordulatokat. Nemcsak Ernest Jones Freud-monográfiájának ferdítéseiről értesül az olvasó, hanem megtudja, hogyan segítette elő Bálint Mihály tapintatos közbenjárása a (még Ferenczi halála után 35 évvel is kiadatlan) *Freud–Ferenczi levelezés* és a *Klinikai napló* nyilvános közzétételét, továbbá azt is, hogy milyen értetlenül állt a levelezés kiadására felkért nemzetközi kutatóbizottság egy banki széfől elővett fekete bőrönd előtt, amelyből nem a várt levelek kerültek elő. A levelezés első kötete végül 1992-ben jelenik meg először franciául, megelőzve az angol és az eredeti német kiadást. 2012-ben Judith Dupont a birtokában lévő teljes Ferenczi-archívumot a londoni Freud Múzeumnak adja, így „a *Katasztrófák* és a *Klinikai napló* szerzője végre megérkezik Freud házába, nem

fiúként, hanem egyenrangú partnerként” – vonja le a következtést a múzeum korábbi igazgatója, Michael Molnár.

A könyv képanyaga nemcsak Ferenczi Sándor életének fontos helyszíneibe enged betekintést, és mutatja meg például a korabeli Budapestet a kamerába mosolygó Lukács Györggyel és Balázs Bélával, hanem a pszichoanalitikus mozgalom fontos szereplőiről és helyszíneiről is számos ismert és kevésbé ismert fotót közöl, lehetőséget teremtve, hogy az olvasó nemcsak a szöveg, hanem a gazdag, a legtöbb esetben a személyességet, emberi kapcsolódásokat hangsúlyozó képanyag révén is elmerülhessen a századelő pszichoanalitikus világában.

Kellemes érzés idegen szerző tollából a magyar pszichoanalitikus mozgalomról, benne Ferencziről olvasni ezt a témára érzékenyen hangolódó könyvet, majd olvasás közben arra a felismerésre jutni, hogy a „mi Ferenczink” nemcsak a miénk, hanem az egész világ Ferenczije.

Szőke Katalin



English Summaries

The (De)construction of Desire – Derrida and Psychoanalysis

STUDIES

ESZTER HORVÁTH: Deconstruction and psychoanalysis: the double bind

Deconstruction and psychoanalysis are allied, but divergent; allied by force of their differences, one could say, by force of the Derridian *différance*, which assures a dynamic, lively, full-blood relationship between two different discourses on the Real. This relationship, animated as it is, exceeding and transcending the limits of any kind of rational discourse, reveals itself in the expressions of passion – passions of love and friendship – which, in the passionate dialogue between Jacques Derrida and Jacques Lacan, becomes a legitimate alternative of scientific discourses. The paper assumes the heritage of their alternative discourse, focusing on the importance of exceeding human and humanist forms of knowledge towards an upcoming post-human culture.

Keywords: deconstruction and psychoanalysis, Derrida, Lacan, post-structural thinking, discourse in passion, double bind

ANTAL BÓKAY: I desire, therefore I am – Freud’s theory of subjectivity in the light of Derrida’s reading

Jenseits des Lustprinzips is not a “critique of pure reason”, but a “critique of desire” that is not pure at all. Desire is the discourse of pleasure/unpleasure deconstructed by background magic of some elusive “beyond” silent operation with repetitions and interruptions of life/death. The process is impure, because in its depth, the “beyond” of the soma is a desire of infinite inorganic stillness and silence. On the other side, in opposition to the death instinct, a kind of life-instinct operates, through the sexual “dialogue” of the immortal germplasm, a narcissistically based existential feeling of love. Sexuality, the “erotic sense of reality” creates temporarily functioning substitutes, prostheses of civilization, noises to oppose the silence of death. Jacques

Derrida, from his 1976 seminar *Life/Death* onwards, persistently pursued Freud's enigmatic 1920 masterpiece, *Beyond the Pleasure Principle*. Derrida sought to find the deconstructive forms and steps of the narrative of subjectivity, the story of our conflicting-heterogeneous self-creation. He studied the way how Freud overwrote (or did not/could overwrite) the pleasure principle, the logocentric form of organization of desire striving for totality, by discovering the trace of death in life in a kind of dream-work like repetition compulsion. A particular turn in Derrida's interpretation was that he interpreted these metapsychological processes, the operation of death as part and product of Freud's autobiography. A kind of unavoidable auto-hetero-thanato-graphy.

Keywords: Derrida, Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, death instinct, life instinct, repetition compulsion, pleasure, unpleasure, auto-graphy, hetero-graphy, thanato-graphy

PETRA EGRI: Derrida's postcards: Love and mourning through Freud, Plato, and Socrates

J. Hillis Miller sees Jacques Derrida's *La carte Postale*, published in 1980, as one of Derrida's most impressive, yet most challenging books. *La Carte Postale* is imbued with psychoanalysis: its last chapter (*Le facteur de la vérité*) is about Lacan, the second (*Spéculer – sur "Freud"*) is about Freud's seminal 1920 book, *Beyond the Pleasure Principle*. In contrast to these characteristically philosophical chapters, the first one, the *Envois*, that occupies half the book, is barely identifiable. It is an epistolary novel, like Rousseau's *New Héloïse*. But in *Envois*, we do not know who the addressee is, the physical material of the letters takes precedence over the message content, as it is dominated by the compulsively repetitive use of a picture postcard. The text mobilizes irrational fantasies to unravel the problems of a relationship; love, or more an end of love is predominated by a gesture of mourning. Psychoanalysis permeates *Envois* but in a different way from the other two chapters. The most frequently mentioned authors are Freud, Plato and Socrates. Of these, Freud is sometimes evoked as an image, a person, with some references to the famous fort/da case of *Beyond the Pleasure Principle*. Plato and Socrates, on the other hand, do not communicate a single classical philosophical idea, but only appear as the postcard's images, often in an absurd, perverse situation. *Envois* leaves us with its oppressive free associations, hallucinatory images, and puppet-like allegorical references.

Keywords: Derrida, *La Carte Postale*, Freud, Plato, Socrates, love, mourning

JACQUES DERRIDA: Fors. The English words of Nicolas Abraham and Maria Torok

Derrida's writing was published as a preface to Nicolas Abraham and Maria Torok's book *Cryptonymie: Le verbier de l'Homme aux loups* in 1976 and provides a reading of the work of the analytical couple, the "topography" of the crypt.

Keywords: Nicolas Abraham, Maria Torok, crypt, cryptonymy, unconscious, fort/da, topography, introjection

WORKSHOP

LÓRÁNT KICSÁK: The re-construction of the subject

The elementary experience of 20th century philosophy, the fragmentation of the subject, was thematised by Freudian psychoanalysis. A wide variety of deconstructions and deconstructions have sought to justify and exploit the theoretical, practical and metapsychological insights of psychoanalysis, and by the second half of the century, philosophical discourse was already resounding with the disappearance of the subject and the death of man. Cornelius Castoriadis goes against this “fashion wave” when he states that behind the elimination of the subject there is an evasion of responsibility, and that the loud declarations of its return are no different. Because the subject has never left but has always been with us as a plan and a task. Taking the evidence of the subject’s fragmentation as a starting point, Castoriadis draws on his own experience as a therapist to add metapsychological insights to Freud’s teaching that helps illuminate how the subject can be the “object, means and medium” for the creation of a reflective subjectivity capable of deliberate and volitional action. For analysis is in fact a practical-poetic analytic-interpretation that brings about the unity of the fragmented subject in and as the autonomous individual.

Keywords: subject, deconstruction, reconstruction, practical-poetic analysis, reflexivity, metapsychology, emergence, radical imagination

ZOLTÁN KŐVÁRY: Identity and existence: Kierkegaard-influence on Erik H. Erikson’s oeuvre

Erik Erikson is best known for his theory on identity and lifelong personality development. This theory is one of the most important psychoanalytic approaches to the question of subjectivity, and subjectivity is one of central concepts in existentialism since Kierkegaard, Erikson’s compatriot. Kierkegaard’s influence on him is many sided, as it was interpreted by Edward F. Mooney (2011) formerly, but according to our impression, Erikson’s relation to the Danish philosopher (and to existential psychology) is even more complex than Mooney supposed, who concentrated mostly on ethical issues. Beside this we can find several topics in Erikson’s writings that was first examined by Kierkegaard, who was the favorite writer of Erikson’s mother. These are the question of choice, self and its development through stages, uniqueness, dread, anxiety and despair. This strong influence forces us to rethink Erikson as the part of the „existential trend” (Carl Rogers) within psychology and helps us understand the roots of his thinking more deeply. Erikson was aware of these influences and at the end of his life he planned to write a psychobiography on Kierkegaard; unfortunately, he did not have the time and strength to elaborate this idea.

Keywords: Erikson, Kierkegaard, psychoanalysis, existentialism, subjectivity

LAJOS HORVÁTH – ZSÓFIA PAVLOVICS: Affective unconscious and retroactive wakening

Contemporary debates between phenomenology and the philosophy of mind are dominated by the discourse around the minimal self. In the present study, we distinguish the minimal self from the affective identity from a phenomenological point of view, assuming that retroactivity may play a decisive role in the constitution of the latter. Affective identity can be interpreted as a special phenomenological unconscious, the operation of which is closely linked to body memory and the retroactive awakening of past events. In this study, we distinguish two layers of retroactive awakening and meaning-construction, and search for links between the phenomenological interpretations of trauma and retroactivity.

Keywords: minimal self, affective identity, retroactivity, phenomenological unconscious, trauma

REVIEW

KATALIN SZÓKE's review on Benoit Peeters' biography: *Sándor Ferenczi: The enfant terrible of psychoanalysis* (2020), published in Hungarian in 2021.

* * *



E számunk szerzői

Bókay Antal egyetemi tanár, Pécsi Tudományegyetem, Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszék és Elméleti Pszichoanalízis Doktori Program. E-mail: antal.bokay@gmail.com

Derrida, Jacques (1930–2004), filozófus

Egri Petra doktorjelölt, Pécsi Tudományegyetem, Irodalom-és Kultúratudományi Doktori Iskola. E-mail: epetra90@gmail.com

Horváth Eszter adjunktus, Budapesti Metropolitan Egyetem, Művészet és Design-elméleti Intézet. E-mail: horveszt@yahoo.fr

Horváth Lajos adjunktus, Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet. E-mail: horvath.lajos@arts.unideb.hu

Kicsák Lóránt filozófus, egyetemi docens, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Filozófia Tanszék. E-mail: kicsak.lorant@uni-eszterhazy.hu

Kőváry Zoltán klinikai szakpszichológus, egyetemi docens, ELTE Pszichológiai Intézet, Klinikai Pszichológia és Addiktológia Tanszék. E-mail: kovary.zoltan@gmail.com

Pavlovics Zsófia fordító-tolmács; PhD hallgató, Debreceni Egyetem, Irodalom-és Kultúratudományok Doktori Iskola. Email: pavlovicszsofia@citromail.hu

Szőke Katalin pszichoanalitikus. E-mail: szokatalin@gmail.com