

## BEVEZETÉS

A Freud utáni pszichoanalízis egyik legeredetibb s talán legtöbbet vitatott teoretikusa és gyakorlati művelője volt az 1981-ben elhunyt Jaques Lacan. A második világháború utáni francia szellemi életnek e nagy hatású, kiemelkedő jelentőségű – a humán tudományok belső diszciplináris határait nem csupán áttörni, hanem nagymértékben újra strukturálni törekvő – gondolkodója nemcsak Franciaországban hatott és hat: a frankofon országokon kívül számos követője van az Egyesült Államokban, Olaszországban, Spanyolországban, Angliában, újabban pedig német nyelvterületen, sőt, Közép- és Kelet-Európában is (például Lengyelországban, a volt Jugoszlávia országai-ban, valamint Oroszországban). Franciaországon kívül Lacan igazi befogadói nem annyira a pszichoanalitikusok, mint inkább a filozófusok és az irodalomtudósok – több országban működnek azonban lacanista analitikus csoportok is. Magyarországra mindmáig kevés jutott el Lacan életművéből. Eredeti szöveg – a mostani számunkban újraközölt Hamlet-szemináriumon kívül – még nem jelent meg tőle magyarul, s néhány folyóiratcikk-től eltekintve érdemi kritika, elemzés sem látott még napvilágot munkásságáról. Az elmúlt másfél-két évben azonban megtörni látszott a jég: Budapesten – a Ferenczi Sándor Egyesület szervezésében – Lacan-szemináriumot tartott egy párizsi lacanista csoport (Jean-Jacques Gorog, Collette Soller, Henri Wachsberger). a hazai Lacan-recepciót nagymértékben elősegíti a "posztmodern" gondolkodás és különösképpen a francia poszt-strukturalizmus (Jacques Derrida, Jean-François Lyotard és mások) iránti egyre növekvő érdeklődés, hiszen Lacan a "posztmodern" egyik nagy (elő)futárának is tekinthető.

Folyóiratunk jelen számát Lacan munkásságának szenteljük. Célunk az, hogy felhívjuk a hazai olvasók (pszichoanalitikusok és más érdeklődők) figyelmét arra, hogy Lacant, aki azt állítja magáról, hogy "elolvasta Freudot", érdemes *elolvasni*. Lacant az érthetelenség aurája veszi körül. Szeretnénk bebizonyítani, hogy Lacan *érthető*, bár kétségtelen, hogy nagyfokú szellemi erőfeszítést kell tennie annak, aki tényleg meg akarja érteni, s az is nyilvánvaló, hogy e szövegeknek többféle, olykor szinte kimeríthetetlenül sokféle olvasata lehetséges. S ha nehéz olvasni Lacant, még nehezebb fordítani. A *Thalassa*

jelen számában közölt három Lacan-szöveg *kísérlet* a fordításra, kísérlet arra, hogy bebizonyíthassuk: Lacan magyarul is megszólaltatható. Bizonyos, hogy az eredeti szövegeknek a francia nyelv sajátosságaira is építő kétértelműségeit, szójátékait, szürrealista utalásrendszerét nem lehet teljesen visszaadni. A fordítás szükségképpen növeli az eredendő homályt, egyúttal bizonyos pontokon értelmezheti is a lacani gondolkodásmód utalásait. Lacan egyes – fanatikus – tanítványai úgy gondolják, hogy Mesterük szövege "szent szöveg", amelynek fordítása is csak egyetlen lehet. Mi azonban nem hiszünk a *Septuaginta* csodájában, éppen ezért szívesen vennénk, ha olvasóink a fordítással kapcsolatos észrevételeiket, javaslataikat megosztanák velünk.

A Lacanról szóló két tanulmány (Erős Ferenc és Füzesséry Éva dolgozata), valamint az Alain Didier-Weill-lel készült interjú azt a célt szolgálja, hogy megkönnyítsük az olvasónak a Lacan életművében és gondolatvilágában való eligazodást. Alekszandr M. Etkind tanulmánya viszont egy kevésbé ismert párhuzamra, a nagy orosz irodalomtudós, Mihail Bahtyin és Lacan rokon törekvéseire hívja fel a figyelmet.

Egy jövődó magyarországi Lacan-recepció egyik legizgalmasabb kérdése, hogy Lacan mit köszönhet – bevallottan vagy bevallatlanul – a pszichoanalízis budapesti iskolájának; hogy például az én fejlődésével, a korai anya-gyermek viszonytal, a "tükör-stádiummal", valamint a nyelvvel kapcsolatos elképzelései hogyan viszonyulnak a budapesti iskola (Ferenczi Sándor, Hermann Imre, Bálint Mihály és mások) elméleti munkásságának bizonyos elemeihez. Alain Merlet és Jean-Pierre Klotz cikke ehhez az összevetéséhez nyújt adalékokat. Külön szeretnénk felhívni az olvasók figyelmét a Lacan 1973-as budapesti útjával kapcsolatos emlékekre (lásd Archívum-rovatunkat).

Számunkat Lacan-életrajz és részletes Lacan-bibliográfia egészíti ki, feltüntetve a róla szóló fontosabb francia, német és angol, valamint a szórványos magyar nyelvű tanulmányokat is.

A szám előkészítésében végzett munkájáért külön köszönetet kell mondanunk Füzesséry Évának (Párizs), aki a franciából fordított szövegek lektoraként nyelvi, terminológiai és értelmezésbeli tanácsokkal látott el bennünket, valamint Jean-Jacques Gorognak (Párizs) és Veress Zoltánnak (Brüsszel), aki az anyag válogatásához nyújtott segítséget. Hálával tartozunk a budapesti Francia Nagykövetség kulturális osztályának, amely anyagilag hozzájárult e lapszám megjelenéséhez.

*Erős Ferenc*

## TANULMÁNYOK

Jacques Lacan

A TÜKÖR-STÁDIUM MINT AZ ÉN FUNKCIÓJÁNAK KIALAKÍTÓJA,  
AHOGYAN EZT A PSZICHOANALITIKUS TAPASZTALAT FELTÁRJA A  
SZÁMUNKRA\*A 16. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszuson,  
Zürichben, 1949. július 17-én tartott előadás

A tükör-stádium fogalmát legutóbbi kongresszusunkon vezetem be, tizenhárom évvel ezelőtt. Ez a fogalom azóta többé-kevésbé meggyökeresedett a francia csoport szóhasználatában, mégis, úgy gondolom, érdemes újból felhívni rá az Önök figyelmét. Ma különösképpen azért, mert a tükör-stádium fogalma fényt deríthet az én (je) funkciójára, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Olyan tapasztalat ez, amely szembeállít bennünket minden olyan filozófiával, amely közvetlenül a *Cogitóból* származik.

Talán vannak Önök között, akik emlékeznek a viselkedésnek arra az aspektusára, amely számunkra kiindulópontul szolgál, nevezetesen arra, amelyet az összehasonlító lélektan következő ténye világít meg. Az ember kicsinyének van egy – bármennyire rövid ideig is tartó – életszakasa, amikor még a csimpánz is túltesz rajta eszközhasználati intelligenciában, mégis felismeri már a tükörben a saját képmását mint olyant. Ezt a felismerést jelzi – megvilágító erejű mimikával – az *aba-élmény*, amelyben Köhler szerint a helyzeti appercepció, az intelligens cselekvés lényegi mozzanata fejeződik ki.

Ez a cselekvés nem oltódik ki – miként a majomnál –, midőn kiderül, hogy a kép üres. A gyermeknél azonnal tovább folytatódik egy gesztus-sorozatban, amelyben játékos formában megtapasztalja a képnek tulajdonított mozdulatok és a visszatükrözött környezet, valamint e virtuális komplexum és az általa megkettőzött valóság viszonyát – amely valóság lehet a gyerek saját teste vagy az őt körülvevő személyek és tárgyak.

Baldwin óta tudjuk, hogy ez az esemény hat hónapos kortól kezdve bekövetkezhet. Ismétlődése gyakran késztetett arra, hogy eltűnődjek a tükör előtti csecsemő megragadó látványán. Ez a csecsemő még nem tud járni, sőt, felállni sem, emberi kéz vagy láb mesterséges támasz tartja (amit mi franciák „*trotte-bébé*”-nek nevezünk), de aki diadalmas erőfeszítéssel legyőzi a támasz akadályait, kissé előrehajló testtartást vesz fel, hogy visszahozhassa és így tekintetével rögzíthesse a kép egy-egy pillanatnyi aspektusát.

Véleményem szerint ennek a tevékenységnek tizennyolc hónapos korig megmarad a jelentése, amelyet én tulajdonítottam neki. Ez a jelentés egy mindmáig problematikus libidinális dinamikát sejtet, s egyszersmind az emberi világ olyan ontológiai struktúrájára utal, amely a paranoiás megismeréssel kapcsolatos elgondolásaimhoz illeszkedik.

Arról van csupán szó, hogy a tükör-stádiumot *mint egy identifikációt* kell felfognunk, abban a teljes értelemben, amelyet az analízis adott ennek a kifejezésnek. Vagyis nem más, mint az az átváltozás, amely az alanyban megy végbe olyankor, amikor egy képet magáévá tesz, egy képet, amelynek e fázis-hatáshoz való eleve hozzárendeltségét jól kifejezi az ősi *imago* szó, ahogyan az a pszichoanalitikus elméletben használatos.

Az, hogy ez a még mozgási tehetetlenségben és táplálkozási függőségben elmerült lény, az ember kicsinye, ebben az *infans* stádiumban saját tükörképét diadalmasan elsajátítja, egy kitüntetett helyzetben mutatja fel azt a szimbolikus mátrixot, amelyben az én (je) elsődleges formában kristályosodik ki, mielőtt még objektiválna a másikkal való azonosulás dialektikájában, s mielőtt még a nyelv nem kölcsönöz neki univerzális alanyi funkcióit.

Ezt a formát egyébként *ideális-én*-nek (je-idéal)<sup>1</sup> kellene neveznünk, ha egy ismert rubrikába akarnánk besorolni, abban az értelemben, hogy ez a másodlagos azonosulásoknak is az alapja. Ez utóbbiakhoz sorolom a libidinális normalizáció funkcióit. A lényeg azonban az, hogy ez a forma az *ego* (moi) instanciáját, még mielőtt az elnyerné társadalmi meghatározottságát, egy *fikciós* vonalban helyezi el, amelyet soha nem lehet magára az egyénre redukálni – pontosabban, amely csak aszimptotikusan éri utol az alany fejlődését (la devenir), bármi legyen is azoknak a dialektikus szintéziseknek a sikere, amelyek révén énként (je) kell megoldania a saját valóságával való viszályait.

A tény az, hogy a test teljes formája, amellyel az alany csalóka káprázatában megelőzi fizikai képességeinek megérését, számára csupán mint *Gestalt* van adva, tehát valami olyasféle külsőlegességben, amelyben ez a forma bizonyosan inkább alkotó, mint alkotott, de amelyben az alany előtt teret elfoglaló méretben (un relief de stature) jelenik meg, s ez lerögzíti a formát; valamint egy szimmetriában, amely megfordítja azt, szemben azokkal a féktelen mozgásokkal, amelyekkel – érzései szerint – megelevenítik ezt a formát. Így ez a *Gestalt* – amelynek pregnanciája a specieshez van kötve, jóllehet mozgási stílusa még alig felismerhető – megjelenésének e két aspektusával egyszerre szimbolizálja az én (je) mentális állandóságát és előrevetíti annak elidegenedésre való rendeltetését. A *Gestalt* még terhes (elle est grosse) azokkal az összefüggésekkel, amelyek az én-t (je) összekötik a szoborral, amelybe az ember belevetíti magát, valamint a fantomokkal, amelyek uralkodnak rajta, s végül, egy ambivalens viszonyban összekötik az automatával, amelynek révén kiteljesedni látszik az általa fabrikált világ.

A mi kíválságunk, hogy meglássuk az *imago*ké fátyollal takart arcának körvonalait a mindennapi tapasztalatban és a *szimbolikus hatékonyság*<sup>2</sup> homályában. Az *imago*ké számára a tükörkép a látható világ küszöbének látszik, ha hitelt adunk a tükör-diszpozíciónak, amely a hallucinációban és az álomban a *saját test imago*ját jeleníti meg, legyen szó akár egyéni vonásairól, sőt akár fogatékosságairól vagy tárgy-projekcióiról, vagy, ha figyelembe vesszük a tükör-szerepét abban, hogy megjelenik a *hasonmás* (double), amely mögött egyébként heterogén pszichikai realitások vannak.

Hogy egy *Gestalt* képes a szervezetre alakító hatást kifejteni, azt biológiai kísérlet bizonyítja, amely maga is oly idegen a pszichikai kauzalitás elvétől, hogy még csak rá se tudja szólni magát arra, hogy ennek az elvnek megfelelően fogalmazza meg magát. Ez azonban nem akadályozza meg abban a felismerésben például, hogy a nőstény galambnál a nemi mirigy érésehez szükséges feltétel egy azonos fajtához tartozó társ látványa, függetlenül annak nemétől. Ez a feltétel önmagában is elégséges olyannyira, hogy hatása akkor is elérhető, ha az egyed egy tükör visszatükröződő felületének hozzáférhető közelségébe helyezük. Hasonlóképpen, a vándorsáska esetén ugyanazon nemzedéken belül elérhető a magányos formáktól a nyájformára való áttérés, ha az egyed bizonyos fejlődési szakaszban kiteszik egy hozzá hasonló kép kizárólagosan vizuális hatásának, feltéve, ha ezt a képet a fajtára jellemző mozgásnak

elégségesen megfelelő stílusú mozgás eleveníti meg. E tények a homeomorfikus azonosulás rendjébe tartoznak, s ez a fajta azonosulás maga is beletartozik a szépség mint alakító és mint erogén tényező tágabb problémakörébe.

A homeomorfikus azonosulás eseteiként felfogott mimikri tényei sem kevésbé érdekesek itt számunkra, amennyiben a tér jelentésének problémáját vetik fel az élő szervezet számára. A pszichológiai fogalmak aligha tűnnek kevésbé alkalmasnak arra, hogy megvilágítsák e tényeket, mint azok a nevetséges kísérletek, amelyek megpróbálják ezeket az alkalmazkodás állítólag uralkodó törvényeire visszavezetni. Elegendő, ha felidézzük azt a fényt, amely átvilágította Roger Caillois gondolatait, amikor (még kiforratlanul és frissen szakítva azzal a szociológiai iskolával, amelyben nevelkedett), bevezette a *legendás pszichaszténia* (psychasténie légendaire) fogalmát, amelyen a morfológiai mimikrit értette – mint téri megszállottságot annak derealizáló hatásában.

Én magam pedig kimutattam, hogy a társadalmi dialektikában, amely az emberi megismerést mint paranoiás megismerést<sup>3</sup> strukturálja, az emberi megismerésnek a végy erőtere vonatkozásában miért van nagyobb autonómiája, mint az állatnak, s azt is, hogy az emberi megismerés miért abban a „csekély realitásban” (ce peu de réalité) van determinálva, amely a szürrealisták elégedetlenségét váltja ki. Ezek a megfontolások késztettek arra, hogy a térnek a tükör-stádiumban megnyilvánuló megragadó hatásában, még e dialektikát megelőzően felismerjem azt a hatást, amely az embernél természetes valóságának organikus elégtelenségéből adódik – ha egyáltalán van valamilyen értelme a „természet” kifejezésnek.

Arra jutottam tehát, hogy a tükör-stádium nem más, mint az *imago*-funkció sajátos esete, vagyis az a funkciója, hogy viszonyt létesítsen a szervezet és annak külvilága – vagy, ahogy mondják, az *Innenwelt* és az *Umwelt* – között.

Az embernek a természethez való ilyen viszonyát azonban megrontja egy hasadás, amely szervezetének lényegét érinti, egy eredendő Viszály, amelyről a rossz közérzet (malaise) és a koordinálatlan mozgások tünetei árulkodnak az újszülött kor hónapjaiban. A piramidális rendszer anatómiai befejezetlenségének objektív fogalma, valamint az anyai szervezet humorális maradványai bizonyítják azt, amit az ember tényleges, *speciális születési éretlenségének* nevezek.

Jegyezzük meg zárójelben, hogy ezt a tényt az embriológusok is számon tartják, mint *főtalizációt*, amely kimutatja az idegrendszer tengely (névraxe) úgynevezett felső apparátusának elsődlegességét, és különösen az agykérgét, amelyet a pszicho-sebészeti beavatkozások alapján a szervezeten belüli tükörként foghatunk fel.

Ezt a fejlődést idői dialektikaként éljük meg, s ez az a dialektika, amely az egyén kialakulását döntően történeti dimenzióba vetíti. A *tükör-stádium* dráma, amelynek belső hajtóereje az elégtelenségtől az eljövendő meglátásáig szárnyal. Ez a dráma mozgósítja a térbeli azonosulás ámitásába esett alany fantáziáit, amelyek darabjaira széthullott test képétől totalitásának ama formájáig terjednek, amelyet ortopédikusnak (orthopédique) nevezek, s végül, az elidegenedett identitásnak ama magára öltött páncélzatáig, amely merev struktúrájával meghatározza majd az alany egész szellemi fejlődését. Tehát, az *Innenwelt* és az *Umwelt* körének megszakadásából következik, hogy az ego (moi) kimeríthetetlenül igazolásra törekszik: saját „négyzetesítésére” (quadrature).

A darabjaira széthullott test (corps morcelé) – ezt a kifejezést ugyancsak én vezettem be elméleti rendszerünkbe – többnyire az álmokban jelenik meg, amikor az analitikus folyamat eléri az egyénnél az agresszív szétesés bizonyos szintjét. Akkor ez levágott végtagok, boncoláshoz kiperparált szervek képében jelenik meg, ez utóbbiak pedig szárnyat növesztenek és fegyvert fognak belső (intestine) sanyargatásokra. Festményein Hieronymus Bosch, a látnok, örök időkre jelenítette meg ugyanezeket, ahogyan a tizenötödik századtól kezdve megjelentek a modern ember képzeletbeli

zenitjén. De ez a forma szinte megfoghatónak mutatkozik a szervezet síkján, azokon a törésvonalakon, amelyek meghatározzák a fantáziabeli anatómiát, ahogyan az a hisztéria szkizoid vagy görcsös tüneteiben megnyilvánul.

Az én (je) kialakulását ugyanakkor az álmoképekben elsáncolt erődítmény vagy stadion szimbolizálja. Ez a belső arénától a külső övezetig s az azt körülvevő törmelékes és mocsaras területig két, egymással szemközt lévő harcmezőre oszlik, ahol az alany a fenséges és távoli belső kastély keresésének útvesztőjébe téved, s amelynek formája egészen meghökkentő módon jelképezi az „ösztön-ént”, az *Azt* (ça). Ami pedig a mentális síkot illeti, itt láthatjuk megvalósulni ezeknek az erődítményeknek a struktúráit, s ezeknek a metaforája spontán módon, mintegy magából az alany tüneteiből bukkan fel, hogy ezúttal a kényszerneurozisz mechanizmusait jelöljék: az inverziót, az elszigetelést, a megkettőzést. A megsemmisítést és az áthelyezést.

De ha csupán ezekre a szubjektív adatokra építenénk – bár igen kevésbé függetlenül őket ama tapasztalat feltételétől, amelynek alapján úgy tűnik számunkra, hogy ezek az adatok egy nyelvészeti technikához tartoznak –, akkor elméleti próbálkozásainkat az a vád érhetné, hogy azokat egy felfoghatatlan abszolút alanyba projiciáljuk. Ezért a számos objektív adatra támaszkodó, itt bemutatott hipotézisben a *szimbolikus redukció módszerének* irányítására bízom magamat.

Ez az *ego elhárító mechanizmusai*ban (défenses du moi) egy genetikai sorrendet állapít meg, amely megfelel Anna Freud nagy munkája első részében kifejezett kívánságának, és a hisztériás elfojtást, valamint annak visszatéréseit (egy gyakran hangoztatott előítélettel szemben) archaikusabb szintre helyezi, mint amelyen a kényszeres inverzió és annak elszigetelő mechanizmusai vannak; ez utóbbiakat pedig még korábbra helyezi, mint a paranoid elidegenülést, amely a tükör-én (je spéculaire) szociális énbe (je social) való átfordulásának idejét jelzi.

Ez az momentum, amikor a tükör-stádium véget ér, és beindítja – a hasonló *imagójával* való azonosulás és az eredeti féltékenység drámája révén (amelyet Charlotte Bühler iskolája oly kitűnően feltárt a gyermeki *transzitivizmus* tényeiben) – azt a dialektikát, amely ettől kezdve az ént (je) társadalmilag feldolgozott helyzetekhez köti.

Ez az a pillanat, amikor az emberi tudás mint olyan véglegesen átbillen a másik vágya által való közvetítettségbe, amikor kialakulnak a tudás objektumai a másikkal való versengés során létrejövő elvont egyenértékűségben, az én (je) pedig olyan szerkezeté válik, amelynek számára az ösztönök minden előrenyomulása veszélyt jelent, még ha ez egy természetes éresnek felel is meg – vagyis az éres normalizációja maga is kulturális közvetítéstől függ, ahogyan ez a szexuális tárgy kapcsán jól megfigyelhető az Ödipusz-komplexusban.

A primér nárcizmus fogalma, amellyel az analitikus tan az e pillanatnak megfelelő libidinális investíciót jelöli, a mi felfogásunk értelmében arra utal, hogy a tan feltalálói mélysegesen tudatában voltak a szemantika lappangásainak. De megvilágítja azt a dinamikus ellentétet is, amelyet eme libidó és a szexuális libidó között próbáltak meg feltárni az első analitikusok, midőn a romboló ösztönökre, sőt a halálösztönre hivatkoztak, hogy megmagyarázzák a nárcisztikus libidó nyilvánvaló kapcsolatát az én (je) elidegenítő funkciójával, az agresszivitást, amely előtör belőle a másikkal való minden viszonyban, legyen az akár a legszamaritánusabb segítség.

Ezzel tulajdonképpen eljutottak a létnek ahhoz a negativitásához, amelynek valóságát oly erősen hirdeti a lét és a semmi mai filozófiája.

Sajnálatos módon azonban ez a filozófia ezt a negativitást csak egy önmagában elégséges tudat határain belül képes megragadni, amely tudat, mivel saját premiszái közé van zárva, az *egót* (moi) alkotó félreismerésekhez láncolja az autonómia illúzióját, amelyre ráhagyatkozik. Ez a szellemi játszadozás, amely különös módon éppen az analitikus tapasztalatból vett kölcsönzésekből táplálkozik, abban az elbizakodottságban csúcsosodik ki, hogy egy egzisztenciális pszichoanalízist akar bevezetni.

Amikor a végpontjára jutott egy olyan társadalom történelmi vállalkozása, amely nem ismeri fel, hogy a hasznossági funkció mellett egyéb funkciója is volna, és abban a szorongásban, amelyet az egyén él át a társadalmi kapcsolat „koncentrációs” (concentrationnaire)<sup>4</sup> formája előtt, amely megkoronázni látszik erőfeszítéseit, az egzisztencializmust aszerint kell megítélni, hogy miként igazolja azokat a szubjektív zsákutcákat, amelyek valójában belőle származnak: a szabadság, amely sohasem autentikusabb, mint a börtönfalak között; az elkötelezettség követelménye, amely a tiszta tudatnak azt a képtelenségét fejezi ki, hogy ura legyen bármely szituációnak; a szexuális kapcsolatok voyeurista-szadisztikus eszményesítése; a személyiség, amely csak az öngyilkosságban valósítja meg önmagát; a másik tudata, amely csak a hegeli gyilkosságban elégülhet ki.

Ezeknek az állításoknak minden tapasztalatunk ellentmond, minthogy ez arra int bennünket, hogy az egót (moi) ne úgy fogjuk fel, mint ami lényegében az észlelés-tudat rendszer középpontjában helyezkedik el, s ne is úgy tekintsük, mint amit a „realitáselv” strukturál; ez az elv egy olyan tudományos előítéletet fejez ki, amely szemben áll a dialektikus megismeréssel. Tapasztalatunk arra tanít, hogy inkább a *féltreismerő funkcióból* kell kiindulnunk, amely az egóra (moi) minden struktúrájában jellemző, s amelyet Anna Freud oly világosan felismert. Hiszen ha a *Verneinung* (tagadás) a legnyilvánvalóbb formáját képviseli is, hatásai rejtettek maradnak mindaddig, amíg nem vetül rá valamennyi fény a sorsszerűség szintjén, s ez az ahol az „öszön-én”, az *Az (ça)* megnyilvánul.

Így válik érthetővé az én (je) alakulataira oly sajátosan jellemző tehetetlenség, amelyben felfedezhetjük a neurózis legtágabb meghatározását – miként az örület legáltalánosabb képlete az alanynak az adott helyzet által való elragadtatottságból következik, nemcsak azé az örületé, amely az elmeigényintézetek falai közt senyved, hanem azé is, amely dörgésével és tombolásával megsüketíti a földet.

A neurózis és a pszichózis szenvedései számunkra a lélek szenvedélyeinek iskoláját jelentik csakúgy, mint ahogy a pszichoanalitikus mérleg karja, amikor kiszámítjuk fenyegető, egész közösségeket érintő elhajlását, jelzi a polgári szenvedélyek megfeneklését (amortissement des passions de la cité).

A természetnek és a kultúrának e találkozási pontján, amelyet oly makacsul kémlel korunk antropológiája, egyedül a pszichoanalízis ismeri fel az imaginárius szolgálásnak ezt a csomóját, amelyet a szerelemnek kell újra és újra feloldania vagy elvágnia.

Számunkra az altruista érzés ígéret nélküli, hiszen mi éppen azt a rejtett agresszivitást hozzuk felszínre, amely az emberbarát, az idealista, a pedagógus, sőt a reformer cselekedetei mögött rejlik.

Az alanynak alanyhoz fordulásában, amelyet mint lehetőséget fenntartunk, a pszichoanalízis elkísérheti a páciens az „*ez vagy Te*” eksztatikus határáig, ahol feltárul számára sorsa halandó mivoltának rejtjele, de nem pusztán a mi analitikusi praxisunk hatalmán múlik, hogy elvezessük őt addig a pillanatig, ahol megkezdődik az igazi utazás.

Erdélyi Ildikó és Füzeses Éva fordítása

## JEGYZETEK

\* Lacan tanulmányának eredeti címe: *Le stade du mirror comme dormateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. A tanulmányt az *Écrits*-ből vettük át (Seuil, Paris, 1966. 93-100. o.). A magyar fordítást összevetettük Alan Sheridan angol fordításával, amely az *Écrits. A Selection* c. kötetben jelent meg (Norton,

New York, 1977. 1-7. o.). A magyar fordítás Erdélyi Ildikó nyersfordításán alapul, amelyet Füzesséry Éva dolgozott át, s végül a szerkesztők öntötték végső formába. A szövegben - az angol fordításnak megfelelően - a *moi*-t egónak, a *je*-t énnek "magyarítottuk". Megjegyezzük, hogy a freudi Es (angol és latin *id*, francia *ça*) mostanára általánosan elfogadottá vált magyar megfelelője, az "ösztön-én", tökéletesen ellentmond a lacani felfogásnak, hiszen eszerint az Es éppen hogy a "nem-én". A klasszikus, Kosztolányi-féle "ósvalami" ebből a szempontból pontosabb, de a lacani kontextusban talán helyesebb volna a teljesen semleges - bár nyelvileg nem éppen korrekt - "az *Az*" kifejezést használni. (*A szerke.*)

<sup>1</sup> Ebben a cikkben meghagytam a freudi *Ideal-Ich* eme különös fordítását anélkül, hogy megindokolnám, de hozzátéve, hogy ezt később már nem tartottam meg.

<sup>2</sup> Vö. Cl. Lévi-Strauss, *L'efficacité symbolique. Revue d'histoire des religions*, janvier-mars, 1949.

<sup>3</sup> Lásd *Écrits*. 111. és 180. o.

<sup>4</sup> A *concentrationnaire* jelző a második világháború után született a koncentrációs táborok életének leírására. Egyes írók azután a „modern” élet általános jellemzésére is kiterjesztették ezt a kifejezést [az angol kiadás jegyzete].

~ ~ ~ ~

## RÖVID ELŐADÁS A FRANCIA RÁDIÓBAN\*

### Lacques Lacan

Georges Charbonnier kérdésére szeretnék most válaszolni, arra a kérdésre, amelyet a Manifesztummal kapcsolatban tett fel nekem, azzal az 1953-as előadással (discours) kapcsolatban, amelyet az én római beszédemként (discours de Rome) tartanak számon<sup>1</sup> – Róma éppen megfelelő hely arra, hogy a pszichoanalízis tudományosságának kérdését megvitassuk.

Beszéd [parole] és nyelv [langue], igen, e diszkurzusban ezek kerülnek az *Écrits* (Írások) középpontjába, amely írások egy pszichoanalitikus írásai.

Azok a nehézségek indítottak arra, hogy állást foglaljak a pszichoanalízissel kapcsolatban – állásfoglalásom pedig a tanításé –, amelyek e praxis fejlődését kísérték Franciaországban.

Álláspontom a tényekből indul ki, s ezért oda is kell visszatérnie.

Tényekből, pontosabban olyan tényekből, amelyeket megvizsgáltunk, kiderítendő, miben is állnak: azaz tudományosan megalapozott tényekből.

Anélkül, hogy tudatában lenne ennek, manapság mindenki tényeknek tekint olyan dolgokat, amelyek hosszú időn át egyszerűen csak sejtjének számítottak – elhibázott tetteknek [actes manqués] nevezték őket –, sőt olyan dolgoknak, amelyek csak furcsaságok szintjén állnak, s amelyeket egy amatőr egyszer csak előszedett: az álmokat. Meg kell jegyeznünk, hogy Freud nevét mindenki ismeri – neki köszönhetjük, hogy a dolgokról alkotott elképzeléseink így módon kiegészültek. Azt is sejtjük, hogy Freud a viccekkel kapcsolatban is feltárt valamit, ami többé nem engedi, hogy az általuk kiváltott nevetést

---

\* Az előadás a France-Culture rádióállomáson, Gerorges Charbonnier „Tudományok és technikák” című sorozatában, 1966. december 2-án, az *Écrits* megjelenése alkalmából hangzott el. A megjelent szöveg: Petit discours à l'ORTF. *Ornicar? Revue du Champ freudien*, no. 35, octobre-décembre 1985. 7-11. o.

<sup>1</sup> Ld.: Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: *La Psychanalyse* I. 82-166. o. (Előadás a római kongresszuson, 1953. szeptember 26-27-én.) (*Écrits*. 237-322. o.) (*A szerke.*)

lényegtelen dolognak tekintjük, s ezért nem pusztán filozófiai vizsgálódásokat érdemelnek.

Mi az alapja ennek a változásnak?

Ha az eredeti szövegekhez fordulunk, Freud szövegeihez, s nem csak azon boldog árnyakhoz, akik a jó hír hirdetésének szentelték magukat, s nem is azokhoz, akik nyomukban járva kiaknázták ezt, akkor látni fogjuk, hogy Freudnál e tények nyelvi tényekként jelennek meg.

Az álmokat úgy fordítja le, mint egy iskolai feladványt – egy olyan szótárnak köszönhetően, amelyet mindenki a fejében hord, s amelyet szabad asszociációnak neveznek. Szabad asszociáció – mire? Arra, amit talán el akar mondani neki. De nem a dolgoknak van itt jelentésük Freud számára, hanem azoknak a metszéspontoknak, amelyek egy szövegen belül, egyfajta tükörmásolatban kirajzolódnak, s amelyben Freud szót szóhoz, mondatot mondathoz, verbálist a verbálisához illeszt, egészen a szójáték szintjéig.

A korlátoltabbak ma azt mondják, a tudatelőttestről [préconscient] van szó. Éppen annak működése során, ami ezt a tudatelőttest gyöttri, abban, ami megjelenik előtte – Freud így fogalmaz – találkozik a tudatelőttest olyan szavakkal, amelyek felett nem képes ellenőrzést gyakorolni. Honnan jönnek e szavak? Pontosán a tudattalanból, ahol a tudatelőttest elfojtásként meghúzódik – Freud se mondja ezt másképp.

E szavak nem hányódó szavak, pontosabban sodródásuk szigorúan a szavak egyfajta törvényének engedelmeskedik – egy radikális logikának, amelyet szeretnénk megalapozni, s ez oda vezet, hogy mindazt, amit eddig a gondolkodásról gondoltunk, revideálnunk kell.

Meg kell állapítanunk, hogy a gondolkodás nem lehet többé a szó filozófiai értelmében vett alany, azaz a tudat működése úgy, ahogy azaz evolucionista ideológiában vagy az egzisztencialista idealizmusban – egyébként összeegyeztethetetlen módon – a világ létokává válik.

Az evolucionizmussal szemben nem tehetünk semmit: az ember továbbra is a teremtés virágjának hiszi majd magát, ez az alapvető hit hozza őt létre vallásos lényként; ahogyan az egzisztencializmus láza is szükségképpen borított el mindent egy adott pillanatban, a második világháború után, amikor a köztudat és az egyes emberek tudata nem volt túlságosan jó állapotban. Egy egész ifjú nemzedék töltötte azzal üres óráit, hogy egyszerre csak izgatottan egy szituációban (fortement-en-situation) kezdte érezni magát, s ez az ima egy formája. A rajongók titkos szövetsége (cabale) nem ott van, ahol ezt le akarják leplezni azok, akik a kedélyállapotuk nyomására, azaz összevissza beszélnek.

De semmi ok arra, hogy mindez megállítsa a tudomány haladását, amely mindig is olyan kalkulus keresett, amelyből már a kezdet kezdetén sikerült kiirtani minden előítéletet.

A tudósnak ezek után már csak követnie kell kalkulusát. Tudattalanja nem engedi, hogy a kalkulus megálljon éppen azért, mert a kalkulus előfeltevései szabadon hagyták számára azt a helyet, ahol beléphet a játékba.

Meglepőnek találhatják, hogy úgy tűnik, félreismerem a kísérlet [*experience*] szerepét – a szónak a fizikából ismerős értelmében –, de éppen hogy nem ismerem félre: a tudattalan tapasztalata, ha azon a szinten értelmezzük,

amelyre én helyezem, nem különbözik a fizikai kísérlettől. Hasonlóképpen külsőlegesen a szubjektumhoz képest, a szubjektumot a szó hagyományos értelmébe véve. Én a Másik helyén jelölöm ki a szubjektumot: a tudattalan a Másik diszkurzusa – ez az én formulám.

Úgy van strukturálva, mint egy nyelv – ez persze csak a könnyebb érthetőséget szolgáló pleonazmus részemről, hiszen a nyelv maga a struktúra.

A tudattalan nem az állítólagos ösztön sötét lüktetése, s nem is a Lét szíve, hanem csak ennek lakhelye.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a nyelv épp olyan valóságos környezet, mint a külsőnek mondott világ. Épp olyan elbutultnak kell lenni ahhoz, amilyenekké az ismeretelmélet és az oktatás állítólagos konkrét módszerei hülyítettek minket, hogy figyelmen kívül hagyjuk azt az alapvető tényt (s persze ez is csak bizonyos tudományos feltételek által megtámogatva válik tényé), hogy amikor az ember felnő – növekedése végbemegy – épp annyira alámerül egy nyelvi fürdőben, mint az úgynevezett természetes környezetben.

E nyelvi fürdő a szubjektumot meghatározza, még mielőtt megszületett volna. Még hozzá szülei vágyának közvetítésével, amelyben, akár akarják, akár nem, privilegizált tárgyként fogadják őt. A legcsekélyebb figyelem is elég ahhoz, hogy ezt észrevegyük, minden kiszámíthatatlan következményével együtt, amelyek mégis minden létezőben jelen vannak – ez az, amit a vallási és az orvosi idétlenkedés a születésszabályozás körül figyelmen kívül hagy.

A vágy ugyanis nem az a „haszontalan szenvedély”, ahogy az egzisztenciális szándék teoretikusainak értetlensége leírja.

A vágy éppen a [*signifiant*] szenvedélye, azaz a jelölő hatása a lényre (animal), amelyet megjelöl, s amelyből a nyelvhasználat egy szubjektumot teremt – nem egyszerűen decentrált szubjektumot, amelynek sorsa az, hogy kizárólag egy önmagát ismétlő jelölőként, azaz megosztottként tartsa fenn magát.

Ebből ered a másik formula: az ember vágya (ha mondhatjuk ezt így) a Másik vágya. A vágy oka a Másikban van, ahonnan az ember maradékként aláhullik.

Mindez tudományosan kimondhatóvá válik, miheyst létrejön egy épp olyan megalapozott és biztos nyelvelmélet, mint a fizika; ez pedig a lingvisztika – így nevezik e tudományt – mai állása szerint megvalósult, s a lingvisztikát mindenhol úttörő tudományágnak tekintik az emberrel foglalkozó tudományok területén.

Az „emberi” és az „ember” szavakat idézőjelben használjuk, mivel abba, amit e kifejezések jelentenek, máris jelen van a nyelv hatása, s ezért mindaddig fel kell őket függesztenünk, míg a tudattalan hatása miatt szükségessé vált tudomány módszerei és alapelvei szilárdabb talajra nem helyezhetők.

A marxista történet (histoire marxiste) alapja, azaz az elidegenedés, amelyet a termelés kényszerít rá az alanyra, itt olyan kiegészítésre talál, amely nem kevésbé materialista, abban az értelemben, hogy semmiféle tiszta és egyszerű intencionalitás, semmiféle többé-kevésbé jó szándék sem győzheti le a tudattalan hatásait.

Mindez csak egyetlen kutatási irányhoz kapcsolódik: s ez csak azokat érdekli, akik képesek rá, hogy maguk is dolgozzanak benne. Ezért nem gondoltuk mind ez idáig, hogy írásainkat összegyűjtve egy szélesebb közönség számára is hozzáférhetővé kellene tennünk, s nem csak azok számára, akikhez szólnak – azaz a pszichoanalitikusok számára. Mind ez idáig, vagyis azelőtt, hogy a pszichoanalitikusok között létrejött volna a szakadás, még ha ez sokuk számára egyelőre nem nyilvánvaló is, amelynek során egyesek végül úgy döntöttek, hogy felismerik azt a ragyogó gondolatot, amelyet Freud a pszichológiába hozott, azt a nyesegető hatást, amelyet a nyelv a beszélő lényre kifejt – e rétegződő struktúrák révén, amelyeket fentebb már köznapinévükön felsoroltam, hiszen ez az igény és a vágy, amelyek radikálisan átformálják a szükségletet.

Így érthető meg a Freud által ösztönökként elkülönített, változó mértékben interferáló fázisok sorozata. Így lehet megfelelőképpen véghezvinni a pszichoanalízis gyakorlatának átalakítását.

Amikor Freud kimutatja, hogy e nyesegető hatás igen jelentős azon a területen, amelyet a beszélő lény szexualitásának nevezhetünk, akkor nem a nemiség biológiájával kapcsolatban tár fel valamit, s akik már előrevitték néhány lépéssel a biológia e legnehezebb fejezetét, csak kacagnak azokon a zagyvaságokon, amelyeket a pszichoanalízis elhítet a nagyközönséggel.

Az a szófacsarás, amely a férfi és a nő közti harmóniából indul ki, ami az ondószál és a petesejt harmóniájából eredne, egyszerűen groteszk az olyan ember szemében, aki ismeri mindazt, ami e bonyolult működésben s e megoldatlan problémákban egymásra rétegződik a polaritás két szintje között – az eleven lények nemi életének polaritásában, amely talán önmagában is a nyelv kudarcát jelképezi.

Az efféle pszichoanalízis az ösztön-érés igen zavaros fogalmát használja fel homályos prédikációjában arról a képességről, amely a lehető legdurvább sugallat révén kényszeríti rá hatásait a páciensre – e sugallat abból a zavaros belenyugvásból ered, amely itt az erkölcs nevét viseli.

Az egyetlen dolog, amelyre ez az elképesztő homály nem ad magyarázatot az, hogy az úgymond ösztönös regresszió hatásai – azok a hatások, amelyek voltaképpen a kezelés előrehaladását jelzik – hogyan vezetnek ehhez az állítólagos ösztön-éréshez.

Nálam ezek a dolgok egészen másképpen jelennek meg – ahogy mondják, a vágy szerkezetét tárom fel –, mivel éppen a vágy teszi szexuálissá azt aényt, hogy a nyelv képtelen igazolni a nemiséget.

Becsületesebben nyúlunk tehát a dolgokhoz, ha nem ígérgetjük ilyen lelkesen azoknak a tudattalan tiltásoknak a feloldását, amelyek akadályozzák a szexuális kapcsolatot, s azon problémák megoldását, amelyek a legjelentéktelenebb kapcsolatban is megrontják a viszonyt férfi és nő között.

Amit mondok, mindenki tudja, de az emberek nagyon is szívesen táplálják magukban még a legósdibb babonákat is. Nem tehetünk ez ellen semmit; az igazságokat legtöbbször éppen helytelen használatuk futtatja zátonyra. A könyvem e kérdést csak mellékesen érinti.

Az *Écrits* egy felépítendő tudomány struktúráinak alapjait tartalmazza – a struktúra itt nyelvet jelent –, annál is inkább, mivel e ponton a valóságként értett nyelv szolgáltatja az alapokat.

A strukturalizmus addig tart, amíg a rózsák, a szimbolizmusok vagy a Parnasszusok: egy irodalmi szezon erejéig, ami persze nem jelenti, hogy nem lesz nagyon is termékeny.

Maga a struktúra attól még nem tűnik el, hogy beleírja magát a valósba [réel], illetve mert lehetővé teszi számunkra, hogy értelmet adjunk a „valós” szónak, túl a realizmuson, amely – akár nem – mindig csak a diszkurzus hatása.

Ha az alany szót fenntartom annak jelölésére, ami e struktúrát megépíti, ez csak azért van, hogy senkinek se lehessenek kétségei afelől, minek az eltörléséről van szó, s hogy azon a ponton szűnjék meg, ahol a nevét újra kioszthatjuk annak, ami helyettesíti.

Nem tenném még közzé írásaim e gyűjteményét, ha az, amit közvetít – különösen az elmúlt tizenöt évben – arról. Amit én a Másik helyéről felfogtam, onnan, ahová azoknak a diszkurzusa íródik be, akiket én hallgatok, s olyan terminusokban, amelyekben minden pszichoanalitikus pontosan azokat a terminusokat ismerheti fel, melyekkel hetente találkozhat szemináriumaimon, ha mindez végül nem került volna ki teljesen abból a térből, ahol még ellenőrizhető. Meg kell hogy mondjam, nem jószántamból, de nem is ok nélkül, hiszen ebben a tanításban az a sors forog kockán, amelyet a tudomány jövője mindenki számára tartogat – amely szintén megy a maga útján, és sokkal előbbre jár, mint hisszük.

Ezen *Írások* révén kellett gátat vetnem a hamisítók máris felébredt bírvágyának, akik mindig a Szellem zászlaja alatt szolgálnak.

*Babarczy Eszter fordítása*

## RÉSZLETEK A HAMLET-SZEMINÁRIUMBÓL \*

## Lacques Lacan

## Az anya vágya

(...)

Mi hát ez a struktúra, ez az elrendezés, amelyen belül a vágnak el lehet és el kell foglalnia a helyét, és ami a lényege annak, amit Önökkel a *Hamlet* hatásából megértetni igyekszem?

Azért mondtam-e el ezeket a bevezető gondolatokat, hogy végül klasszikus, sőt: banális témákhoz jussak el? Szó sincs róla. Mégis, vegyük előbb azokat a dolgokat, amelyekről általában szólni szoktak. Ne gondolják, hogy ez olyan egyszerű vagy olyan egyértelmű művelet. A szerzők számára az a legnehezebb feladat, hogy egy viszonylag egyenes vonalhoz igazodjanak, amikor gondolataikat kifejtik: folytonosan eltérnek a tárgytól, ingadoznak – erre látnak is majd néhány példát.

Első megközelítésben – és ebben mindenki egyetért – Hamlet az az ember, aki nem tudja, hogy mit akar. Keserűen áll, amikor látja, hogyan távoznak a fiatal Fortinbras seregei (egyszer feltűnnek a háttérben), és hirtelen megcsapja az érzés: íme, ezek az emberek nagy tettekre indulnak a nagy semmiért, Lengyelország egy kis csücskéért, és mindent feláldoznak, feláldozzák életüket, míg ő itt áll, és nem csinál semmit, "bár ok, akarat, / Erő, eszköz, mind kész, hogy megtegye" (IV. 4.). Ahogy ő maga mondja: "élek, mondogatva: / »Ez a teendő!«".

Mindenkiben megfogalmazódik a kérdés: miért nem cselekszik Hamlet? Miért tűnik úgy, mintha ez a *feel*, ez az akarat, ez a vágy fel lenne benne függesztve, valahogy úgy, ahogyan ezt Racamier írja a hisztérikusokról?

Azt mondjuk: nem akar. maga azt mondja: nem tud. Arról van szó, hogy nem képes akarni. Mit mond erről az analitikus hagyomány? Azt, hogy ez esetben minden az anya iránti vágy miatt van, hogy ez a vágy elfojtódott, és ez az oka annak, hogy a hős nem képes a számára előírt tett felé haladni, bosszút

állni azon az emberen, aki jelenleg birtokosa – és bűnös, tehát törvénytelen birtokosa! – az anyai tárgynak. Ha nem sújt le kijelölt áldozatára, ezt azért nem teszi, mert ő maga is elkövette már a bűnt, amelyért bosszút kell állnia. És mivel ráadásul a háttérben ott van az anya iránti infantilis vágy, az apagyilkosság ödipális vágya, Hamlet valahogy cinkosává válna a jelenlegi birtokosnak, aki a szemében *beatus possidens*. Nem támadhat tehát ez ellen a birtokos ellen anélkül, hogy önmaga ellen is ne támadna. Erről lenne szó? Vagy inkább arról, hogy nem támadhat a birtokos ellen anélkül, hogy fel ne ébredne benne a régi, bűnösnek érzett vágy, hiszen az a mechanizmus feltétlenül sokkal érzékenyebb?

Ne hagyjuk, hogy ez a korántsem dialektikus séma lenyűgözzön bennünket. Nem mondhatnánk-e azt is, hogy mindez fordítva ugyanígy igaz? Ha Hamlet tüstént rávetné magát a mostohaapjára, nem mondhatnánk-e jogosan, hogy ezzel alkalmat talál arra, hogy a saját bűnösségét önmagán kívül semmisítse meg?

Figyeljük meg, hogy minden a cselekvés felé hajtja. Először is: apja kísértet formájában visszajön a másvilágról, hogy megparancsolja neki, álljon bosszút. A felettes én parancsa így anyagi alakot ölt, ráadásul fel van vértézve a síron túli világból jövő ember szakrális jellegével, s hozzá mindazzal, ami tekintélyt a nagysága, vonzereje, áldozat-volta kölcsönöz neki, az, hogy nemcsak szerelme tárgyától fosztották meg irtóztatós módon, de hatalmától, trónjától, magától az élettől, az üdvösségtől, az örök boldogságtól is.

Ugyanebbe az irányba hat az is, amit Hamlet természetes vágyának nevezhetnénk. Hamlet szerepének legbiztosabb és legnyilvánvalóbb vonása az anyjához rögzülés. Ezt nevezhetjük Hamlet természetes vágyának, jóllehet akkoriban, amikor Jones Hamlet-cikke íródott, még állandóan bizonygatnia kellett a közönségnek, hogy létezik az elfojtás és a cenzúra dimenziója, s minden lapján amellet érvelt, hogy ezek társadalmi eredetűek.

Mégiscsak különös, "*curiously enough*" – mondja –, hogy a társadalmi szervezet által leginkább cenzúrázott dolgok éppen a legtermészetesebb vágyak! Ez ugyanis felvet egy kérdést. Miért van az, hogy a társadalom – ha valóban belőle fakad az elfojtás és a cenzúra dimenziója – nem úgy szerveződik, hogy a legtermészetesebb vágyakat kielégítse? Ez a gondolat talán egy kicsit messzebbre is elvezetne bennünket, tudniillik oda, hogy az élet, a csoport szükségletei, a szociológiai szükségletek nem adnak kimerítő magyarázatot arra a tilalomra, amelyből az emberekben kialakul a tudattalan dimenziója.

Olyannyira nem elégséges ez a magyarázat, hogy az elfojtás alapjának magyarázatára Freudnak ki kellett találnia egy ősmítoszt, amely társadalom előtti, hiszen ez hozza létre a társadalmat (*Totem és tabu*). Jones kommentárja – akkor, amikor írta – sajnos még ragaszkodott a tudattalan szintjén levő tilalmak szociológiai eredetéhez, pontosabban Ödipusz genéziséhez a cenzúra szintjén. Szándékos, apologetikus hiba ez, olyan valakinek a hibája, aki a pszicho-szociológusok közönségét kívánja meggyőzni, meghódítani.

De térjünk vissza Hamlethez! Látjuk, hogy két tendencia mozgatja? Az egyiket az atya tekintélye és az iránta érzett szeretet irányítja, a másikat az az akarat, hogy megvédje és megőrizze magának az anyját. E két tendenciának

ugyanabban az irányba kellene őt vinnie: Claudius megölésének irányába. Márpedig ez azt jelenti, hogy két pozitív érték együttesen nullát ad.

Tudom, hogy ez megesik. Találtam is rá egy szép példát egy alkalommal, amikor eltörött a lábam: rövidülés (az egyik lábé) plusz rövidülés (a másik lábé) – nincs rövidülés. Jó gyakorlat ez számunkra, hiszen pontosan ilyen jellegű dolgokkal állunk szemben. De valóban erről van-e itt szó? Nem, nem hiszem.

Inkább úgy gondolom, hogy indokolatlanul beérjük valamivel, amit semmi sem igazol, tudniillik, hogy Hamlet van, és meg kell magyarázni. Tegyük fel, hogy Hamlet a vágya miatt kerül nehezen megoldható, problematikus viszonyba cselekedetével, ez teszi számára visszataszítóvá. Tegyük fel, hogy a főszerepet ennek a vágnak a tisztátalan jellege játssza, de Hamlet erről nem tud, hogy Hamlet azért nem képes cselekedni, mert tette nem önzetlen, kanti értelemben nincs motiválva. Nagy vonalakban erről van szó. De ez a tény alig hozzáférhető az analitikus vizsgálat számára. Vannak persze nyomai – ezért jelentősek Jones írásai. Azt hiszem, hogy analitikusan valami pontosabbat is megfogalmazhatunk, ha valóban a darab szövegét követjük.

Figyeljék meg, hogy az, amivel Hamlet folytonosan szembekerül és megütközik: egy vágy. Ezt a vágyat ott kell vizsgálni, ahol a darabban benne van. Ez a vágy távol esik az ő vágyától. Ez nem az anyja iránti vágy, ez az anyjának a vágya.

A fordulópont az anyjával való találkozás a *play scene* után. Mindenkit egyre jobban aggasztanak Hamlet szándékai, ezért elhatározzák, hogy hívatják. maga pontosan erre vágyik. Ebből az alkalomból – mondja – megforgatja majd a kardot a sebben, a tört anyja szívében. ["Dobjon szavam tört, ne rántson kezem." (III. 2.)] Ez a hosszú jelenet a színházművészet egyik csúcspontja; olvasása szinte elviselhetetlen. Patetikusan utasítja anyját, ébredjen tudatára, meddig jutott. Milyen ez a te életed? Nem vagy te már csitri, megnyugodhatnál már egy kicsit – ilyesmiket mond neki csodálatos nyelven. Azért repült Hamlet, mint a nyíl, hogy ezeket elmondja anyjának, hogy ezekkel kettéhasítsa szívét, és anyja úgy is érzi – ki is mondja: "Kettéhasítád szívemet, fiam" (III. 4.). És a szó szoros értelmében nyög ez alatt a teher alatt.

Szinte bizonyosra vehető, hogy Hamlet harmincéves, erre következtethetünk abból, amit szegény Yorrickról mond a temetői jelenetben: az mintegy harminc éve halt meg, és szájoncsókolta őt. Hamlet nem fiúcska már, anyja körülbelül negyvenöt éves, és ő sem sokkal kevesebb.

Majd pedig Hyperionhoz hasonlítja atyját, "akire minden isten pecsétet nyomott". És akkor itt van ez a senkiházi, "kapca-, rongykirály", ez a szenny, ez a "dög", ez a "furkó", és ezzel fetrengsz te a mocskokban! Csak erről van szó, ezt hangsúlyoznunk kell – az anya vágyáról van szó. Uralkodj magadon, kezdj "tisztább életet", kezd mindjárt azzal, hogy nem fekszel le a bácsikámmal – ilyeneket mond. Aztán meg mindenki tudja, hogy evés közben jön meg az étvágy – mondja –, a szokás, "e szörny, ez ördög", amely a legrosszabb dolgokhoz köt minket, ugyanúgy hat az ellenkező irányba is: "angyal ebben". Amint megszoktad, hogy jól viselkedj, egyre könnyebben fog menni. Valami olyasminnek a nevében fogalmazza meg ezt a követelést, ezt az utasítást, ami nem egyszerűen a törvény rendje, hanem a méltóság; és olyan

erővel, olyan szigorral, sőt olyan kegyetlenséggel teszi, hogy a legkevesebb, amit elmondhatunk róla, hogy már-már zavaró.

Az asszony a szó szoros értelmében vonaglik, és ekkor újra megjelenik a kísértet, és így szól: Hajrá, rajta, gyerünk, folytasd – de azért is, hogy rendre utasítsa Hamletet, hogy megvédje az anyját attól az agresszív kitöréstől, amely előtt már az anya is remegett félelmében. – "Csak nem akarsz megölni?" Meddig akarsz elmenni? És az apa így szól Hamlethez: "Ó, lépj közéje s vívó lelke közé."

Amikor Hamlet felér a csúcsra, hirtelen visszaesik. Na jó, és most, hogy mindezt elmondtam neked, sértődj csak meg, mesélj el mindent Claudius bácsinak. "Csipdesse arcod, hívjon mucijának." Hagyd csak, hadd "babirkáljon nyakadon", hogy megcsiklandozza a hasikádát, és minden ott fog végződni, ahol szokott, az ágyban. Pontosan ez mondja Hamlet.

A megingás pillanatában megszűnik, elenyészik a követelés – összemosódik az anya vágyába való belenyugvással. Hamlet megadja magát ennek a vágnak, amelyet kikerülhetetlennek lát, amelyről úgy érzi, nem lehet megszüntetni.

Lassabban haladtam, mint terveztem, el is kell majd időznöm még egy pontnál, úgyhogy Hamlet megfejtése még két találkozásunkat igénybe fogja venni.

\*

Hogy a mai anyagot befejezzük, megmutatom Önöknek, mi köze annak, amiről most beszélek, a gráfnak.<sup>1</sup>

Az igény [*demande*] elemi szövege [*discours*] az egyén [*sujez*] szükségletét a Másiknak [*l'Autre*] mint olyannak a beleegyezésére, szeszélyére, önkényére bízva, és így strukturálja az emberi feszültséget és szándékot, feldarabolva a jelentőt [*morcellement du signifiant*]. Az egyénnek a Másikhoz fűződő ezen elemi viszonyán túl arról is szó van, hogy az egyénnek ebben az őt modelláló szövegben, ebben a már strukturált szövegben meg kell találnia a *fehérjét*, a saját akaratát.

"A saját akarata" – vagyis az, hogy mire is vágyik igazából – a legproblematikusabb dolog: ezt mi, pszichoanalitikusok jól tudjuk. Az egyént felszabdáló és felaprózó igény szükséglete és a Másikhoz fűződő viszony mellett a vágy érintetlen formában való fellelése a mindenkori dolgunk. Ez a kérdőjel<sup>2</sup> azt jeleníti meg, amikor az egyén felteszi magának a kérdést, hogy mit is akar.

A gráfon itt látható jel az egyénnek a saját igényéhez fűződő viszonyát jelenti. Mít képes felfogni a beteg ennek a regiszternek köszönhetően? Nem azt – ahogy mondani szokták – , hogy az igénye orális, anális, vagy ilyen vagy olyan – nem erről van itt szó. Hanem arról, hogy – mint egyén – valamilyen kitüntetett viszonyban van az igényével. Ezért jelöltem így, az igény egy formájaként ezt a Másikon túl elhelyezkedő vonalat, ahol a beteg kérdése felmerül. Tudattalan vonal ez? Nem: az emberek már akkor is feltették maguknak a kérdést, hogy mit is akarnak valójában, amikor még szó sem volt analízisről és analitikusokról – higgyék el, újra meg újra feltették, éppúgy, mint ma, Freud után. Éppen ezért ezt folyamatos vonallal jelezzük. Ez a vonal a

személyiség – a tudatos, a tudatelőttés, mindegy, hogyan hívjuk, a részletekbe most nem megyek bele – rendszeréhez tartozik.

Mit mutat a gráf? Azt, hogy valahol a szándék-vonalon ott van a vágy x-je. Ez a vágy valamilyen viszonyban áll egy olyan valamivel, aminek a visszafelé jövő vonalon kell lennie, az első vonallal átellenben. Ez a viszony megfelel az én és az imago viszonyának. Ahogy a gráfon látható, a vágy valahol ott lebeg, mindig a Másikon túl, és valami szabályozza, egy bizonyos magasságban rögzíti, és ez a meghatározó valami olyan vonallal ábrázolható, amely a tudattalan kódjától a tudattalan képsíkbeli üzenetéhez tér vissza.

Milyen irányú a vágy kialakulásának köre, amely a tudattalan szintjén létrejön? A szaggatott, vagyis tudattalan kör itt<sup>3</sup> kezdődik, átmegy a tudattalan üzenet szintjére<sup>4</sup>, onnan át a tudattalan szintjére<sup>5</sup>, majd vissza a vágyhoz és onnan a fantazmához. Ez az út a tudattalanhoz képest visszaút; ha megnézik a gráfot, látják, hogy a vonalnak itt nincs visszafelé jövő ága.

Mit tudunk ehhez még hozzátenni, ha arra a jelenetre gondolunk, amelyben Hamlet és anyja találkoznak? Nincs még egy olyan pillanat, amikor az a képlet, hogy *az ember vágya a Másik vágya*, ennél árnyaltabb, teljesebb, a helyzetet megsemmisítőbb lenne.

Hamlet a Másikhoz, az anyjához szól, de rajta túl – és nem a saját akaratából, hanem azéből, akit az adott pillanatban képvisel, azaz az apa akaratából, de ugyanakkor a rend, az illem, a szemérem akaratából is. Említettem már a szemérem démonjának fogalmát; meglátják, milyen szerepe lesz a későbbiekben. Hamlet megtartja anyjának az a beszédet, amely túlmutat az anyján, majd visszaesik – annak a Másiknak a szintjére, aki előtte csak meghajolni képes.

A jelenet körülbelül a következő vonalat írja le: az egyén a Másikon túli esdeklésével megpróbálja elérni a törvényt, majd visszahull. Nem találkozik a saját vágyával, mert nincs már vágya, annál is kevésbé, mivel Opheliát is elutasította. Sematikusan: minden úgy történik, mintha a visszafelé vezető gráf-él egyszerűen csak a Másik szócsövévé tette volna, mintha nem lett volna képes más üzenetet befogadni, mint a Másik jelentettjét, vagyis az anya válaszát. Vagyok, ami vagyok, velem nincs mit tenni, igazi genitális vagyok – a *Mai pszichoanalízis (Psychoanalyse d'aujourd'hui)* első kötetének értelmében –, nem ismerem a gyászt!

Ebben a kötetben ugyanis azt olvashatjuk, hogy az igazi genitálisra a könnyű gyász jellemző – milyen csodálatos kommentárja ez a *Hamlet* dialektikájának! "Torról maradt hidegsültből kiállt / A nászi asztal": *Gazdálkodás, gazdálkodás!* – Hamlet gondolja mindezt. Anyja nem más, mint egy tátongó vagina – az egyik megy, a másik jön.

Hamlet drámája a vágy drámája; annak a drámája, hogy van méltó és van méltatlan tárgy. Furcsa, hogy bár állandóan használjuk a *tárgy* szót, amikor végre valóban találkozunk vele, nem ismerjük fel! Asszonyom, egy kis jómodort, kérlek! Mégiscsak van némi különbség egy isten és egy mocskos dög között! Sohasem beszéltek még tárgyviszonyról Hamlettel kapcsolatban: furcsa, hiszen másról sincs szó, csak erről!

Íme, ez lép hát be a gyász-probléma közvetítésével: a tárgy problémája – amely talán lehetővé teszi számunkra, hogy hozzátegyünk valamit ahhoz, amit Freud a *Gyász és melankóliában* leírt.

Azt tanultuk, hogy a gyász az elvesztett tárgy introjekciójának függvényében lép fel. Ehhez azonban szükséges az, hogy e tárgy már mint tárgy konstituálva legyen. Hogyan konstituálódik a tárgy mint olyan? Ez a kérdés talán nem tisztán és pusztán csak az ösztönállapotokhoz kötődik, ahogyan tárgyalni szokás.

És ezzel máris a probléma kellős közepén találjuk magunkat. Gondolkozzanak csak el: miért bokrosodik meg Hamlet? Mert az nyilvánvaló, hogy miután oly sokáig elpepecselt, egyszerre mintha tigrist vacsorázott volna! Beleveti magát egy ügybe, amelynek a feltételei egész valószínűtlenek: mikor a mostohaapját kellene megölnie, felajánlják neki, hogy tegyen érte valami nagyszerűt, ami abban áll, hogy vívótőrrel ki kell állnia egy olyan úrral szemben, aki enyhén szólva nem akarja a javát, ugyanis annak az Opheliának a testvére, aki nem sokkal korábban vetett véget életének egy olyan ügy kapcsán, amelyhez Hamletnek is volt némi köze. Hamlet nagyon kedveli ezt az urat, és ezt meg is mondja neki, pedig vívni fog vele – a helyett, akit elvileg le kellene mérszárolnia! És ebben a viadalban Hamlet igazi gyilkosnak bizonyul: egyetlen találatot sem enged át ellenfelének! Mi váltotta ki ezt a valószínűtlen szembenekülést? Az az epizód, amellyel legutóbbi előadásomat zártam; a temetői jelenet, ahol az emberek a sír mélyén egymás torkának ugranak – furcsa jelenet, igazi Shakespeare-lelemény, hiszen nyoma sincs a *Hamlet*-előzményekben.

Hogy miért keveredett bele Hamlet? Mert nem volt képes elviselni, hogy rajta kívül más is mutogathatja, fitogtathatja parttalan, túlradó gyászát.

Csakis olyan szavakat használok, amelyeket a szöveg is alátámaszt. maga mondja: nem tudja elviselni, hogy Laertes úgy hetvenkedik a gyászával. Más szóval: Hamlet a gyász révén válik ismét emberré, férfivá. Gyászát az én és a másik képe közötti nárcisztikus viszonyhoz hasonló viszonyban éli át – olyan pillanat ez, amikor az egyén és egy láthatatlan, de a kép háttérében nagyon is jelenlevő tárgy szenvedélyes viszonya az egyén előtt egy másik (Laertes) révén is megjelenik. És ez a tárgy egyszeriben megragadja – jóllehet korábban a tárgyak összezavarodása, összekeveredése miatt elutasította –, és Hamletből cselekvőképes embert varázsol: igaz, csak egy rövid pillanatra, de ez a pillanat elegendő ahhoz, hogy a darab lezáruljon. Hamlet képessé válik arra, hogy harcoljon és öljön.

Shakespeare persze nyilván nem gondolta végig ezt a sok szépen hangzó dolgot, viszont belehelyezte darabjába Laertes nagyon is egyedi figuráját, hogy a darab fordulópontján eljátszassa vele a példakép, a támasz szerepét, akire Hamlet szenvedélyes öleléssel vetheti rá magát, s ebből a szó szoros értelmében más emberként kerül ki. Hamlet kiáltása és megjegyzései mutatják, hogy ez az a pillanat, amikor ismét rátalál a vágýára. És pontosan ez az a pont, amely felé a darab minden megnyilvánulása irányul.

Mire befejezzük Hamlet analízisét, tudnunk kell majd, mi az, amit mint használhatót, kezelhető, sémászerűt megtarthatunk belőle ahhoz, hogy mi magunk próbáljuk meg felderíteni a neurotikus vágyát.

Hamlet vágýáról azt mondtuk, hogy a hisztérikus vágya – és ez talán így is van. De azt is mondhatjuk, hogy a kényszerneurotikusra jellemző vágy – tény, hogy Hamlet tele van súlyos pszichaszténiás tünetekkel. Az igazság az, hogy Hamlet mindkettő. Egyszerűen és pusztán helyet ad egy vágnak. Hamlet nem

klinikai eset. Nem valóságos lény, hanem drámai alak, amely gócpontként mutatja be, hogy hol helyezkedhet el egy vágy.

Inkább a hisztérikusra jellemző vágyról van szó, amennyiben Hamletnek az a problémája, hogy felépítsen, alkosson magának egy kielégíthetetlen vágyat. De kényszerneurotikus is, amennyiben az a problémája, hogy ragaszkodik egy kielégíthetetlen vágyhoz, ami nem egészen ugyanaz. Amint látni fogják, Hamlet szavait és tetteit mindkét szempontból értelmezhetjük, de hogy ennek vagy annak a vágyáról van-e szó, olyan vágyról-e, amellyel a hisztérikust szoktuk jellemezni, vagy olyanról, mint amelyet a kényszerneurotikusnak tulajdonítunk.

## A Másiknak nincs Másikja

(...)

Merüljünk el ismét a gráfban, amelyet arra használunk, hogy tagoljuk az egyént, úgy, ahogyan az Freud tanítása szerint fel van építve.

Ez az egyén még nem jött világra; filozófiai értelemben vett tagolása még várat magára. Nem azonos azzal, amiről a nyugati filozófia azóta beszél, hogy ismeretelmélet létezik, hiszen nem a tárgyak – és bizonyos módon tagadásuk – egyetemes, mindenütt jelenvaló hordozója. Az egyénről mint beszélőről van szó, mint olyanról, akit a jelentőhöz fűződő összetett viszonya strukturál.

A szándék [*intention*], az igény [*demande*] és a jelentő lánc (*chaîne signifiante*) először az *A* pontban (a Másik, *l'Autre*) kereszteződik, amely meghatározásunk szerint a nagy Másik, az igazság helye, az a hely, ahol a vélekedés (*discours*) elhelyezkedik. Valahányszor az egyén beszél, artikulál valamit, mindig ezt a Másik rendet idézi fel, hívja segítségül. Az egyik másik által való megragadásának immanens formáiban semmi sem feleltethető meg annak, ami a beszédben [*discours*] mindig bevezet egy harmadik elemet, tudniillik a Másik helyét, ahol a beszéd [*discours*] – még ha hazug is – vágyként írható le.

A Másikra való hivatkozás túl is mutat a Másikon, mivel *A*-ból kiindulva ismét felhasználjuk a *Mit akarok?* kérdés – pontosabban *Mit akarsz?* kérdés, hiszen az egyén számára már eleve negatív formában tevődik fel – megfogalmazásánál. Az egyén túlmegy azon az elidegenült igényen, amely a vélekedésnek (*discours*) mint ott levőnek, mint a Másik helyén nyugvónak a rendszerében van, és felteszi magának a kérdést, hogy mi is ő mint egyén. Mire számíthat tehát, mit talál majd az igazság helyén túl? Valamit, aminek a neve – szélsőséges metaforával élve, amelyet bizonyos jelentős események láttán alkalmazunk – az igazság órája [*l'heure de la vérité*].

Ne feledjük a filozófiának ebben a korszakában (amikor a filozófia azt próbálja megragadni, hogy mi köti az időt a létezőhöz), hogy az idő – magában a konstitúciójában, múlt-jelen-jövő, a nyelvtan ideje – nem lelhető fel máshol, csakis a beszéd aktusában. A jelen nem más, mint az a pillanat amikor beszélek. Teljesen lehetetlen az időbeliséget az animális dimenzióban, az étvágy dimenziójában felfognunk. Az időbeliség *b*, *a*, *ba*-ja nem lehet meg a nyelv struktúrája nélkül.

A Másikon túl – abban a vélekedésben [*discours*], amely már nem a Másik felé irányuló beszéd [*discours*], hanem a másik beszéde [*discours*] – alakul ki a tudattalan jelentőinek szaggatott vonala.<sup>6</sup> Ebben a Másikban, ahová az egyén kérdésével behatol, végső soron az a célja, hogy megélje az önmagával, a saját akaratával történő szembesülés pillanatát. Tulajdonképpen ezt kellene valahogy megragadnunk, megfogalmaznunk. Bizonyos jelek már itt mutatják, felfedik, előrevetítik számunkra, hogy milyen lépésekben, szakaszokban tudunk majd válaszolni.

Hamlet – mint mondtam – nem csak ilyen vagy csak olyan. Nem kényszerneurotikus – azon egyszerű oknál fogva, hogy költői kreatúra. Nincs neurozisa; szemlélteti számunkra a neurozist, márpedig ez egészen más, mint neurotikusnak lenni. Mindamellet, ha bizonyos szempontból úgy tűnik, hogy Hamlet nagyon is közel áll egy kényszerneurotikus alkatához, ez annyiban helytálló, amennyiben a vágy egyik funkciója – és a kényszerneurotikusknál a legmeghatározóbb funkció – az, hogy távol tartsa magától a találkozás pillanatát, és várakozzon rá.

Az *Erwartung* kifejezést fogom használni, azt, amit Freud használ a *Gátlás, tünet és szorongás*ban, és amit határozottan megkülönböztet attól, amikor valaki belenyugvással vár valamit. Az *Erwartung*, az aktív várakozás jelenti a más megvárakoztatását is. A kényszerneurotikusknak és tárgyának a viszonyát alapvetően a találkozás órájának halogatása határozza meg. Biztos, hogy Hamlet sok más formában is szemlélteti ezt a dialektikát, de ez a legpregnánssabb, ez jelenik meg a felszínen, ez a legmellbevágóbb, ez adja meg a darab stílusát, és mindig is ez tette rejtélyessé, enigmatikussá.

Most próbáljuk meg más elemekre is alkalmazni a darab által megadott koordinátákat. Mi különbözteti meg Hamlet helyzetét az Ödipusz-történet fő bonyodalmától? Miért hatásos az Ödipusz-mondának ez a változata? Mert hát Ödipusz végül is nem csinált olyan nagy ügyet a dologból, ahogy ezt Freud nagyon helyesen jegyzi meg abban a rövid kis magyarázatban, amelyre hivatkozni szoktunk, amikor lemondunk a magyarázatról. Istenem, minden tönkrement, mi modernnek a hanyatlás korszakában élünk, hatszázszor is meggondoljuk, hogy megtegyünk-e valamit, amit mások, a derék jó régiek minden további nélkül megtettek – csakhogy ez nem magyarázat. A hanyatlásra való hivatkozásokat mindig gyanakvással kell fogadnunk.

Ha igaz is, hogy a modernnek már csak ilyenek, ha pszichoanalitikusok vagyunk, akkor semmiképpen sem elégedhetünk meg azzal az indoklással, hogy nem olyan jók már az idegeink, mint atyáinknak. Nem: Ödipusz azért nem gondolja meg harminchatszor, hogy mit tesz, mert még mielőtt gondolkozhatna rajta, megteszi, anélkül hogy egyáltalán tudna róla. Ez a lényege az Ödipusz-mítosz szerkezetének.

Amikor az év elején ismertettem Önökkel a gráfot mint a vágy-probléma megoldásának kulcsát, mindenekelőtt – és nem véletlenül – felidéztem azt az egyszerű álmot, amelyben megjelenik a halott atya. És a felső vonalra, a kijelentés, megnyilatkozás vonalára felírtam: *Nem tudta*. Boldogok a tudatlanok, akik elmerülnek a drámában, amely szükségszerűen következik abból, hogy a beszélő alany ki van szolgáltatva a jelentőnek! Márpedig a *Hamlet*ben az apa mindent tudott. És felhívom a figyelmüket arra, hogy senki sem adhat magyarázatot arra, hogy honnan.

Mert végül is, ha a kertben alvó apát úgy gyilkolták meg, hogy a fülébe beöntötték ezt a finom nedvet, *Hebonát* – ahogy Jarrynál mondják –, akkor nem sokat tudhatott az ügryről. Semmi nem utal arra, hogy felriadt álmából, és tudomást szerzett arról, hogy mi érte; a testét borító sebeket is legfeljebb csak azok láthatták, akik a holttestet felfedezték. Lehetnek-e az embernek a túlvilágon pontos értesülései arról, hogy miként is jutott oda? Elvi hipotézisként feltehetjük, de nemigen vehetjük biztosra.

Mindezt azért mondtam el, hogy hangsúlyozzam, milyen önkényes az a kinyilatkoztatás a darab elején, amely a *Hamlet* egész hatalmas gépezetét mozgásba lendíti. Az apa feltárja az igazságot a halálával kapcsolatban: ez az a koordinátája a darabnak, amely alapvetően megkülönbözteti mindattól, ami az Ödipus-mítoszban történik.

Hiányzik itt valami: az a fátyol, amely elkendőzi a tudattalan vonal artikulációját. Ez az a fátyol, amelyet az analízis során megpróbálunk eltüntetni – Önök tudják: nem minden nehézség nélkül. Beavatkozásunk, amely azt a célt szolgálja, hogy a tudattalan szintjén visszaállítsuk a jelölő lánc koherenciáját, sok nehézséggel jár, sok ellenkezéssel, visszautasítással találkozunk a beteg részéről, amit ellenállásnak nevezünk. Ez az analízis történetének legfontosabb mozzanata. Világos, hogy ennek a fátyolnak valami lényegi funkcióval kell rendelkeznie: az egyénnek mint beszélőnek a biztonságát kell szolgáltatnia.

Itt azonban a kérdés megoldott. Az apa tudta (hogy mi történt), és mert tudta, Hamlet is tudja. Ismeri a választ. És csak egyetlenegy lehetséges válasz van. Nem feltétlenül lehet pszichológiai kifejezésekbe foglalni. Úgy értem, nem feltétlenül érthető. Nem fogja Önöket a földhöz vágni. De ettől nem lesz kevésbé végzetes. Nézzük meg, miről is van szó.

A válasz röviden a felső vonalon, a tudattalan vonalán megfogalmazódó üzenet. Előre bejelöltem, és ezért meg kell Önöket kérnem, hogy előlegezzenek nekem bizalmat. Becsületesebb dolog azt kérni Önöktől, hogy olyasvalamire előlegezzenek bizalmat, aminek semmiféle értelme sincs. Így nem kötelezik magukat semmire, hacsak arra nem, hogy keressék a választ, ez pedig módot ad arra, hogy Önök maguk alkossák meg.

Az alsó vonal szintjén a válasz mindig a Másik jelentette [*signifié de l'Autre*].<sup>7</sup> A válasz ugyanitt arra a beszédre (*discours*) vonatkozik, amely a másikban megy végbe, és amely modellálja annak az értelmét, amit mondani szándékoztunk. De vajon ki az, aki ezt akarta mondani a Másik szintjén? A Másik vélekedésén [*discours*] túl, annak a kérdésnek a szintjén, amelyet az egyén önmagának feltesz – *Mivé lettem én mindebben?* –, a válasz, mint mondtam, az áthúzott Másik jelölője [*signifiant de l'Autre avec la barre*].<sup>8</sup>

Ezer módon ki lehet fejteni, hogy mit fed ez a szimbólum. Tekintettel arra, hogy a *Hamlet*t foglalkozunk, ma a világos, nyilvánvaló, patetikus, dramatikus utat választom. Hamlet azért értékes számunkra, mert lehetővé teszi, hogy hozzáférjünk az áthúzott Másik jelölőjének értelméhez.

Világosan áll itt előttünk annak a jelentősége, amit Hamlet az apjától tud meg, azaz a szerelem jóvátehetetlen, teljes, mérhetetlen elárulása. A legtisztább szerelemé, a király szerelmé, aki lehet ugyan, hogy – mint minden férfi – nagy zsványvult, de aki a feleségét a széltől is óvta – legalábbis Hamlet szavai szerint. És Hamlettel az történik, hogy bejelentik neki: teljes egészében hamis

mindaz, amit ő a szépség és az igazság, a lényeg kézzelfogható bizonyítékának tartott.

Ez tehát a válasz. Hamlet igazsága reménytelen igazság. Az egész darabban nyoma sincs valami felsőbbrendűhöz, megváltáshoz való felemelkedésnek.

Az első találkozás alvilági erők hatására jön létre, és a *Hamlet* a lehető legvilágosabb módon az Akherónhoz fűződő pokolbeli viszony szintjén helyezkedik el, amelyet Freud mindenáron el akart háritani, mert a természetfeletti hatalmakat nem befolyásolhatta. Ez nyilvánvaló vonása a darabnak, és furcsa, hogy a szakirodalom – ki tudja, milyen szemérem miatt – alig hangsúlyozza. Bármilyen fájdalmas is, ez a megjegyzés a patetikus előadásnak még mindig csak egyik lépése.

Az áthúzott Másik jelölője nem azt jelenti, hogy mindaz, ami az *A* (a Másik) szintjén történik, semmit sem ér, vagyis hogy minden igazság csalárd. Minden konklúzió, végleges ítélet, ha hangsúlyos formában jelenik meg, abban, amit pesszimizmusnak nevezünk, csak még jobban elleplezné azt, amiről szó van. Csak arra lenne jó, hogy legyen min nevetnünk a mulatozás, a háború utáni években, amikor filozófiát csinálnak az abszurdból; ennek mindenekelőtt a pincékben lehet hasznát venni.

Próbáljunk valami komolyabbat vagy valami kevésbé komolyat megfogalmazni. Végül is mi az áthúzott Másik jelölőjének a lényege? Itt az ideje, hogy kimondjam, és ha szempontom sajátosnak tűnhet is, azt hiszem, hogy nem esetleges. Az áthúzott Másik jelölője azt jelenti, hogy az *A*-ból (a Másikból) – amely nem létező, hanem a vélekedés [*discours*] helye, ahol a jelölők, tehát egy nyelvezet egésze is helyet foglal – hiányzik valami, és ez a valami csakis egy jelölő lehet. A Másik szintjén hiányzik egy jelölő. Ha szabad így mondanom, ez a pszichoanalízis nagy titka: a Másiknak nincs Másikja.

A hagyományos filozófia egyénje meghatározatlanul szubjektíválja önmagát. Ha annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom, akkor annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok és így tovább. Erre persze már felfigyeltünk: nem olyan biztos, hogy annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom, és hogy annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok. Az analízis másra tanít minket, egészen másra, arra, hogy nem az vagyok, aki azt gondolom, hogy vagyok, a Másik helyett gondolkozom. Másvalaki vagyok, mint aki azt gondolja, hogy vagyok. Így lehetséges az, hogy a beszélő egyén – ahogyan az analitikus tapasztalat élénk állítja – egészen másféleképpen látszik strukturálódni, mint a mindenkori egyén. A filozófia fejlődése pedig visszamenőleg könnyen delíriumnak tűnhet számunkra – termékeny delíriumnak, de delíriumnak.

Nincs ugyanis garancia arra, hogy a Másik, a Másik rendszere visszaadja azt, amit neki adtam – létét és igazság-lényegét. Mint már mondtam a Másiknak nincs Másikja. A Másikban nincs olyan jelentő, amely adandó alkalommal felelhetne azért, ami vagyok. Hogy más szavakkal éljek: az a reménytelen igazság, amelyről az imént beszéltem, és amely a tudattalan szintjén található, arc nélküli igazság, zárt, mindenhez hozzáídomítható igazság. Túlságosan is jól tudjuk: igazság nélküli igazság ez!

És ez a legnagyobb akadály azoknak az útjában, akik kívülről próbálnak közelíteni a munkánkhoz. Nem képesek megragadni, hogy mi is értelme-

zéseink lényege, mert nem követnek mindent azon az úton, ahol ezek az értelmezések a hatásukat kifejtik, és amit csak metaforákban lehet megragadni, annál is inkább, mivel ez a hatás mindig a két vonal között érvényesül és mozog.

De ha egyáltalán van értelme beszélni erről a jelölőről, amellyel a Másik nem rendelkezik, akkor mégiscsak lennie kell valahol.

Azért készítettem Önöknek ezt a kis gráfot, hogy ne tévesszék szem elől az irányt. Olyan gondosan készítettem el, amennyire csak tőlem tellett; igazán nem az volt a célom, hogy megnehezítsem a dolgukat. A rejtett jelentő, az, amellyel a Másik nem rendelkezik, és amelyet most keresünk, mindenütt jelen van, ahol áthúzott betűt látnak. Ez az, amit Önök, szegény együgyűek folyton kockára tesznek, amióta csak megszülettek, és belekeveredtek ebbe a zűrös logosz-ügybe. Ez az a részük, amely áldozatul esik, nem fizikailag vagy reálsan (ahogy mondani szokták), hanem szimbolikus áldozatként. Csak egy olyan részük van, amely jelölő funkcióra tett szert – az a rejtélyes funkció, amelyet fallosznak nevezünk.

Mi a fallosz? A szervezetnek az a része, amelyben az élet – ezt a nyakra-főre használt terminust itt igazán helyénvaló alkalmazni – , az életerős duzzadás van szimbolizálva. Itt, ebben a rejtélyes, egyetemes valamiben, amely inkább hím, mint nőstény, de amelynek mégis szimbólumává válhat maga a nőstény is, itt van jelen a tudattalanban az élet – itt válik megragadhatóvá, itt nyer értelmet.

Az egyén jelölőt csinál az életéből. De ez a jelölő semmi szín alatt nem garantálhatja a Másik beszédének (*discours*) jelentését, mivel a Másikban hozzáférhetetlen. Más szóval: az életet, bármennyire igaz, hogy feláldozták a Másiknak, nem a Másik adja vissza az egyénnek. Ez Hamlet kiindulópontja – az odaadott válasza. Ezért van az, hogy az egész út eltörölhető. Ez az alapvető felismerés vezet az utolsó szembesüléshez.

*Kálmán László fordítása*

## JEGYZETEK

\* Ez a szöveg eredetileg a *Helikon Világirodalmi Figyelő* 1983/3-4. számában jelent meg.

<sup>1</sup> Nem tudjuk, melyik diagramot rajzolta fel Lacan ezen az előadáson. Az itt következő négy gráf forrása, Jacques Lacan: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966. 805, 808, 815, 817. o.

<sup>2</sup> Lacan feltehetően az előbbi negyedik, általam "kérdőjelnek" nevezett gráfra vagy gráfrészre utal. (*A ford.*)

<sup>3</sup> A szövegből nem derül ki, melyik pontra mutatott Lacan. A négy gráfon egyébként – mint láthatjuk – nincs szaggatott él (*A ford.*)

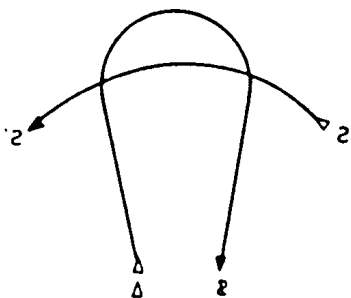
<sup>4</sup> S(A). Olvasd: signifiant de l'Autre avec la barre, az áthúzott Másik jelölője. Ez a szimbólum megtalálható a "teljes gráfon". – (*A ford.*)

<sup>5</sup> S $\diamond$ D. A "teljes gráfon" megtalálható szimbólum. Lacan "ösztön"-nek (*pulsion*) is nevezi. (*A ford.*)

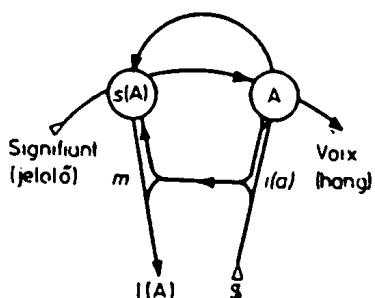
<sup>6</sup> A gráfon nem található ilyen szaggatott vonal. (*A ford.*)

<sup>7</sup> s(A). Ez a szimbólum megtalálható a "teljes gráfon". (*A ford.*)

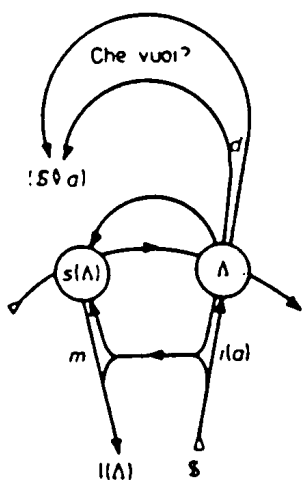
<sup>8</sup> Lásd a 4. jegyzetet. Lacan máshol úgy hivatkozik erre a szimbólumra, hogy "a Másik valamilyen hiányának, hiányosságának, jelölője"; magára az A szimbólumra pedig úgy, hogy "hiány, hiányzó dolog a Másikban"



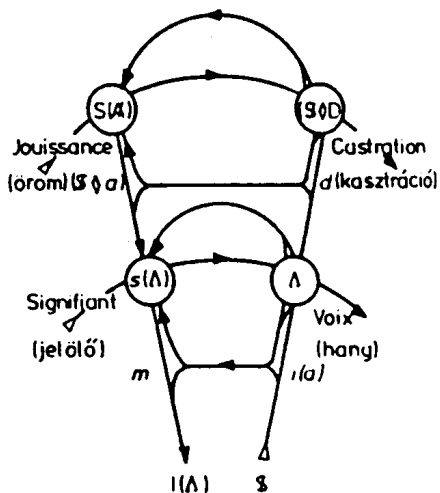
1. ábra. Elemi sejt



2. ábra. Az első identifikáció, az én-ideál kialakulása



3. ábra. Teljes gráf



4. ábra. „Kérdőjel”

## JACQUES LACAN, AVAGY A VÁGY TRAGÉDIÁJA\*

Erős Ferenc

### Kimennek-e a struktúrák az utcára?

1969 elején, alig fél évvel az 1968 május-júniusi párizsi diákmegmozdulások után, Michel Foucault "Mi a szerző?" címmel előadást tartott a Collège de France-ban. Az előadás, melynek szövege magyarul is olvasható<sup>1</sup>, arról szól, hogy az irodalmi és filozófiai műveknek tulajdonított szerző-funkció történetileg milyen mértékben változó, viszonylagos, a szerző-funkció elemzése útján pedig arra a következtetésre jut, hogy újra kell értelmezni a szubjektum fogalmát, kétségbe vonva a szubjektum abszolút jellegét, priméren kreatív szerepét.

"Nem az eredeti forrásként felfogott alkotó szubjektum témájának felújítására van szükség, hanem arra, hogy feltárjuk e szubjektum kötöttségeit, funkcionálási módját, függőségi viszonyait. A hagyományos problémát – mondja Foucault – meg kell fordítanunk: a kérdés többé nem az, hogy egy szubjektum szabadsága miként hatol be a dolgok sűrűjébe és miképpen ad értelmet nekik, hogy eképpen mintegy belülről megelevenítve egy nyelvezet szabályait, eredendő szándékát valósítsa meg. A kérdés inkább a következő: hogyan, milyen feltételek és formák között lép fel ez a szubjektumnak nevezett valami a diszkurzus rendjében? Milyen pozíciót tölthet be, milyen funkciókat láthat el, s milyen szabályoknak engedelmessé válik a különböző típusú diszkurzusokban? Röviden: a szubjektumot (és helyettesítőit) meg kell fosztanunk kreatív, őseredeti szerepétől és a diszkurzus változó, komplex függvényeként kell elemeznünk."<sup>2</sup>

A Foucault-előadás vitájában fölszólalt Lucien Goldman, a strukturalizmus egyik filozófiai ellenfele, aki megjegyzéseit annak a híres jelmondatnak a felidézésével zárta, amelyet 1968 májusában egy diák írt fel a Sorbonne egyik

\* Ez az írás eredetileg előadásként hangzott el a Magyar Pszichiátriai Társaság Pszichoterápiás Elméletek és Kutatás munkacsoportjában, 1985. március 29-én és – "Pszichoanalízis és strukturalizmus Jacques Lacan munkásságában" címmel – megjelent a Magyar Pszichiátriai Társaság Pszichoterápiás Szekciója belső kiadványú füzeteként (1985/6. sz.) A mostani tanulmány ennek a publikációnak az átdolgozott változata, kiegészítve "Jacques Lacan Hamlet-értelmezése" című tanulmányom egyes részeivel (*Helikon Világirodalmi Figyelő* 1983/3–4. sz. 363–374. o.)

tantermének falaira, és amely Goldman szerint jól kifejezi a nem-genetikus strukturalizmus filozófiai és egyúttal tudományos kritikájának lényegét: "a struktúrák sohasem vonulnak ki az utcára". Vagyis: "nem a struktúrák, hanem az emberek csinálják a történelmet".<sup>3</sup>

A vitán részt vett és fölszólalt Jacques Lacan, aki – egyetértve Foucault-val – kijelentette, hogy "akár strukturalizmusnak nevezzük, akár nem, az evvel a terminussal csak durván körülírt területen szó sincs a szubjektum tagadásáról. A szubjektum függőségéről van szó, és ez teljesen más dolog..." Hozzászólását így fejezte be Lacan: "Teljesen jogosulatlanak tartom azt a feliratot, amely szerint a struktúrák sohasem vonulnak ki az utcára. Ha van valami tanulsága a májusi eseményeknek, akkor ez éppen az, hogy a struktúrák igenis kivonultak az utcára. Az a tény pedig, hogy ezt a jelmondatot éppen azon a helyen vésték fel, ahol a kivonulás megtörtént, semmi mást nem bizonyít, mint azt, hogy ami oly gyakran ... benne foglaltatik abban, amit cselekvésnek nevezünk, félreismeri önmagát."<sup>4</sup>

### Aki elolvasta Freudot

Hogy vajon a "struktúrák vagy az emberek csinálják-e a történelmet", régi – és ebben a formában bizonyára megválaszolhatatlan – kérdés. Ideológiatörténeti jelentősége mégis óriási, mivel a kérdésre adott válasz igen különböző cselekvési módokat, politikai programokat határoz meg. Jól ismerjük azokat a konzekvenciákat, amelyek abból származnak, hogy Engels sokat idézett kijelentéséből – az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem a saját maguk választotta feltételek között<sup>5</sup> – mire helyezik a hangsúlyt: az "emberekre"-e, vagy pedig a "feltételekre".

A marxizmus mellett a pszichoanalízis az a másik nagy modern eszmerendszer, amely ilyesféle ideológiai reflexiók kiindulópontjává válhatott, s a pszichoanalízis ideológiai értelmezéseinek egyik nagy törésvonala is éppen a "humanista", a szubjektum elsődlegességét és autonómiáját előtérbe helyező, illetve az "antihumanista", a szubjektum függőségét, korlátozottságát, viszonylagosságát hangsúlyozó álláspontok, értelmezések között húzódik.

Az "antihumanizmus" abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést ilyen kontextusban használni szokták, nem jelent feltétlenül inhumánus magatartást, embertelenséget, hanem úgynevezett "elméleti antihumanizmust", az ember fogalmának a középpontból való eltávolítását, Lacan kifejezésével a szubjektum "decentrálását". A francia filozófiai életben Louis Althusser volt az, aki az "elméleti antihumanizmus" programját a marxizmus tekintetében következetesen végigvitte, a fiatal Marx antropológiai humanizmusáról az érett Marx tudományos gondolkodására téve a hangsúlyt. Althusser mindvégig tiltakozott az ellen, hogy a marxizmusnak a "humanista illúzióktól" való megfosztása – miként kritikusai állították – a sztálinizmus apoteózisát jelentené, hiszen véleménye szerint a sztálinizmus Marx-olvasata éppoly önkényes, voluntarista, mint pl. Garuady-é, Sartre-é vagy más "humanistáké"; szerinte vissza kell térni az eredeti szövegekhez, meg kell tanulni "olvasni" őket.<sup>6</sup> Lacan a Freud nevéhez tapadt humanista, individualista, szubjektivist

illúziók eltávolítását tekintette fő feladatnak, s ezt a Freud szövegeihez való visszatérés révén vélte megvalósíthatónak. "Az vagyok, aki elolvasta Freudot" – mondotta egyik interjújában.

De Lacan bonyolultabb, ellentmondásosabb, s talán mélyebb gondolkodó annál, mintsem hogy el lehetne őt intézni azzal, hogy ő volna a "pszichoanalízis Althussere"<sup>2</sup>

Lacannak az a híre, hogy teljesen zavaros és érthetetlen. Sokak szerint már elolvasni is emberfeletti teljesítmény, hát még megérteni, gondolatait rekonstruálni, sőt mi több, beszélni róluk... Ez az érthetlenség részben abból fakad, hogy Lacan elsősorban szónok – még hozzá karizmatikus szónok –, nem pedig tanulmányíró volt, ellentétben például mesterével, Freuddal, aki mindig ügyelt arra, hogy nézeteit érthetően és didaktikusan fogalmazza meg. A Szent Anna kórházban, majd az École Normale-on, 1968 után pedig a Sorbonne jogi karának amfiteátrumában tartott előadásainak a tanítványok és hívek által összeállított írásos változata nélkülözi az élőbeszéd szuggesztivitását, ugyanakkor tele van olyan aforizmákkal, rögtönzésekkel, képletekkel, bizarr szóhasználattal, szürrealista költői metaforákkal, neologizmusokkal, amelyek igazából csak az adott szellemi közegben, az előadó és a hallgatóság eleven kommunikációjának talaján érthetők meg. De Lacan sokszor fölpanaszolt érthetlensége egész szellemi habitusából is következik. A magyarul is olvasható Hamlet-szemelvények egyikében például ezt írja: "A szerzők számára a legnehezebb feladat, hogy egy viszonylag egyenes vonalhoz igazodjanak, amikor gondolataikat kifejtik, folyton eltérnek a tárgytól, ingadoznak.<sup>8</sup> Az "eltérések" és "ingadozások" persze nem esetlegesek, nem egyszerűen "fegyvelmezetlen gondolkodás" következményei, logikájuk van Lacannál, csak ez a logika nem az értekezések és előadások megszokott, hagyományos karteziánus logikája, hanem *szürrealista* logika, amely a tudatos és tudattalan, vagy – Lacan szóhasználatával – a képzetes (*l'imaginaire*) és a szimbolikus (*le symbolique*) határvidékén mozog. Lacan pályájának elején szoros kapcsolatot tartott a Párizsban élő szürrealista művészekkel, írókkal – közhírt pl. Salvador Dalival való barátsága.

"Lacan, Sartre-ral szemben, a zavartság képe marad. Azoknak, akik minden dogmában hittek, végül is a kételyt ajánlotta. Tudománya idővel poétikaként él tovább. Senki nála jobban nem mutatta meg, hogy a szürrealizmus és a pszichoanalízis átíveli századunkat, mint valami váglyakozás a művészetben megélt élet (*vie en art*) iránt, felvetve a kereszténységnek távolléte súlyos problémáját" – írta Lacan halála alkalmából a *La Croix* című lapban egy katolikus méltatója.<sup>9</sup> Egy marxista szerző, Anthony Wilden szerint pedig Lacan arra tanít bennünket, hogy szakítsunk akadémikus előítéleteinkkel, amikor nagy szerzők műveit vesszük a kezünkbe. "Lacan lehetővé teszi, hogy például az *Álomfejtést* regényként, a Schreber bíró pszichózisáról szóló esettanulmányt filozófiaként, a *Karamazov testvéreket* pedig metapszichológiai értekezésként olvassuk."<sup>10</sup>

## "Freud's French Revolution"

Sherry Turkle amerikai szociológus Lacanról és "Freud francia forradalmáról" írott könyve<sup>11</sup> szerint háromféle Lacan-olvasó van. Az első csoportba azok tartoznak, akik a művet egész komplexitásában ismerik, ehhez pedig az kell, hogy ne csupán Freud szövegeiben, hanem az egzisztencialista filozófiában is járatosak legyenek, jól ismerjék továbbá a francia irodalmat, a strukturalista nyelvészetet és antropológiát. Ezen túlmenően, világosan látják a freudi fogalmak francia és német értelmezéseinek különbözőségeit, ismerik Hegelt és modern francia kommentátorait. (A. Kojève). A második csoportba azok tartoznak, akik többé-kevésbé ismerik Lacan műveit, de nincsenek tisztában az elmélet finomságaival, akik úgy látják, hogy "van benne valami", bizonyos mértékig érdemes együtt gondolkodni vele. Ez főként azokra jellemző, akik kívül állnak a pszichoanalízisen. Végül, a harmadik csoportba azok tartoznak, akik magukat lacanistáknak (*lacanien*) nevezik, de a megértés szintje nem megy túl néhány klisé, anekdota vagy formula, jelszó hangoztatásán, mint például "a tudattalan úgy van strukturálva, mint a nyelv", vagy "a tudattalan a Másik diszkurzusa". Talán nem szerénytelenség részemről, ha a második csoportba sorolom magam, vagy legalábbis átmenetnek a második és a harmadik közé, s talán nem torzítok túlságosan sokat, ha fölvezetem Lacan életpályáját, és megpróbálom röviden összefoglalni a lacani elgondolások néhány alapelemét.

A "lacanizmus" jelenségének megértéséhez az egyik lehetséges kiindulópont egy történeti, pontosabban recepciótörténeti megközelítés.<sup>12</sup> Franciaországban a pszichoanalízis megjelenése és elterjedése viszonylag késői jelenség. Lényegében véve csak az ötvenes években alakult ki komolyabb méretekben pszichoanalitikus mozgalom; az a fajta "pszichoanalitikus kultúra" pedig, amelyről joggal beszélünk például Amerika vonatkozásában, csupán a hatvanas években kezdett elterjedni Franciaországban. Freud hosszú ideig meglehetősen visszhangtalan maradt Franciaországban, noha tudvalevő, hogy a pszichoanalízis kialakulásában nem kis szerepet játszottak a korabeli francia pszichiátriának olyan hírneves képviselői, mint Charcot, Liébault, Bernheim, akikkel Freud kapcsolatban állt. A század eleji francia orvostudomány (ezen belül a pszichiátria), valamint a pszichológia és a filozófia mégis meglehetősen idegenkedéssel fogadta a pszichoanalízis eszmevilágát. A francia szellemi életben akkortájt olyan gondolkodók uralkodtak, mint a szociológus Durkheim, a filozófus Bergson, vagy a pszichológus Pierre Janet. Bár sok szempontból hasonló problémák foglalkoztatták, mint Freudot, Durkheim anómia-elmélete gyökeresen antipszichológikus jellegű volt. Bergson és Janet pedig "lenézték" Freudot, mondván, hogy olyan dolgokkal foglalkozik, amelyeket ők már régen felfedeztek; a szexualitás túlzott középpontba állítása viszont szemükben csak a tan "tudománytalan" voltát bizonyította. Nagy szerepet játszott a pszichoanalízis elutasításában a karteziánus racionalizmus hagyománya, amelybe a tudattalan freudi koncepciója aligha fért bele. Az észérvek hatékonyságába, a meggyőzésbe, belátásba vetett hit erősen jelen volt a klasszikus francia pszichiátriában is. A racionalizmus olyan jelentős pszichológusok művét hatotta át, mint például Jean Piaget (akiről úgy tudjuk, hogy kezdetben tagja volt a svájci pszichoanalitikus társaságnak és fejlődéselméletét

bizonyos mértékig Freud is befolyásolta). A harmincas-negyvenes években fellépő egzisztencializmus pszichoanalízis-kritikája (Jean-Paul Sartre "egzisztenciális pszichoanalízise") éppúgy ellene hatott a pszichoanalízis terjedésének, mint az értelmiség egy részére jelentős hatást gyakorló Kommunista Párt elutasító álláspontja (amelynek legszínvonalasabb kifejtése a mártírhálált halt filozófus, Georges Politzer műveiben található)<sup>43</sup>. A pszichoanalízis visszhangtalanságának további oka lehetett – a második világháború előtt – a francia társadalom viszonylagos stabilitása, a társadalmi viszonyoknak és értékeknek egy stabilan meghatározott rendszere, amely az egyén helyét biztosan meghatározta és védelmet, támogatást nyújtott a számára. Ez a stabilitás markánsan különbözött egyrészt a pszichoanalízis szülőhazájának, az Osztrák-Magyar Monarchiának a hamis, látszatokkal teli biztonságától, másrészt attól az Amerikától is, amely a pszichoanalízis első nagy befogadója volt, és ahol éppen a kollektív múlt hiánya, a társadalmi kötelékek lazasága, a gyors urbanizáció, az egyének elemi biztonságérzetének hiánya volt az, ami előkészítette a talajt egy markánsan pszichoanalitikus kultúra kialakulásához<sup>44</sup>.

De bármi legyen is a társadalomtörténeti oka Freud franciaországi recepciója viszonylagos szűkösségének, kétségtelen, hogy a pszichoanalízissel szembeni idegenkedést nem elsősorban politikai okok magyarázzák (mint pl. Közép- és Kelet-Európa egyes országaiban), hanem már maga az a tény is, hogy a francia szellem éppen elég nagy gondolkodót szült ahhoz, hogy ne is szoruljon "szellemi importra". A sovinizmus és a xenofóbia, amely időnként nem áll távol a francia "nemzeti sajátosságoktól", érthetővé teszi egy olyan "jött-ment osztrák zsidónak", mint Freud az enyhe megvetését. Bizonyára nem véletlen, hogy a második világháború utáni időszakban, amikor sok francia az amerikai "kulturális imperializmus" veszélyétől érezte fenyegetve a francia szellemet, Lacan is ennek az anti-amerikanizmusnak adott hangot, midőn éles kritikában részesítette az Amerikában működő "neofreudistákat", a pragmatikusan orientált, elsősorban sikerre, gyógyításra, readaptációra törekvő ego-pszichológusokat.

Bár Lacan minduntalan azt hangoztatta, hogy az ő mozgalma nem egyéb, mint az "autentikus visszatérés" Freud szövegeihez, ő és követői voltaképpen egy igencsak "franciásított" Freud-képet vetítenek elének. Lacan, megvédve a pszichoanalízist az amerikai ego-pszichológia "pestisétől", olyan látásmódot vitt bele, ami ugyancsak jellegzetesen francia termék: a szürrealizmusét.

Azt fejtegettem, hogy Franciaországban viszonylag későn kezdett hatni a pszichoanalízis. Ez elsősorban a pszichiátriára és a tudományos élet más területeire, intézményrendszereire vonatkozik. Más a helyzet az irodalom és a művészet világával: a pszichoanalízis Franciaországban legelőször a szürrealista művészek körében nyert lelkes fogadtatást, amint erről például André Breton szürrealista kiáltványa és más megnyilatkozásai tanúskodnak<sup>45</sup>, s maga Lacan is, mint említettem, szoros kapcsolatban volt a szürrealistákkal, folyóirataikban ő is publikált esszéket, verseket. A szürrealizmus stíluseseimei minden megnyilatkozásában fellelhetők. Amikor 1975-ben ellátogatott Amerikába, azzal lepte meg a Massachusetts Institute of Technology előadótermében összegyűlt tisztes hallgatóságot, hogy a matematikai gráfoktól és csomóktól a görög tudományig, a paranoiától az elefánt székletéig hetet-havat összehordott, azzal a konklúzióval zárva fejtegetéseit, hogy a "civilizáció

egyenlő szarral", a civilizáció cloaca maxima. Egy, Noam Chomsky-val folytatott beszélgetésen kijelentette: "én végülis költő vagyok"<sup>16</sup>.

Extravaganciája, polgárpukkasztó gesztusai és kijelentései egyenes ági leszármazottai a szürrealista mozgalomnak – s Lacanról közismert, hogy az enfant terrible szerepét játszotta el a francia pszichoanalitikus mozgalomban is. Lacan 1901-ben született, 1932-ben lett a pszichiátria doktora, ekkoriban kezdett olyan témákkal foglalkozni, amelyek a szürrealisták érdeklődésének is középpontjában voltak: nyelv, fantázia, paranoia. 1934-ben fejezi be kiképző analízisét Rudolf Locwensteinnél, és 1934-ben lesz tagja az igen szűk körű párizsi pszichoanalitikus társaságnak, amely 1926 óta állt fenn és olyan tagjai voltak, mint René Laforgue és Marie Bonaparte. 1936-ban Lacan a tükörstádiumról tart előadást a csehszlovákiai Marienbadban tartott 14. nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson. Az ötvenes években az ő személye körüli viták robbantják fel a párizsi pszichoanalitikus társaságot (Société Psychanalytique de Paris). A vitát nem Lacan elméleti nézetei váltották ki, hanem egyszerűen azon folyt a polémia, hogy a pszichoanalitikus képzés nyitva álljon-e orvosi diplomával nem rendelkező személyek számára, másrészt pedig azon, hogy vajon elfogadható-e Lacan azon technikai újítása, amely lerövidített időtartamú terápiás üléseket (öt, tíz, tizenöt perces analitikus szessziókat) is megenged. Lacan – néhány hívével együtt – harcot hirdetett "a pszichoanalitikus autoritarianizmus" és az ebben képviselt "orvosi ideológia" ellen – míg végül kenyértörésre került sor. 1953-ban Lacanék kivonultak a párizsi társaságból és megalapították a Francia Pszichoanalitikus Társaságot (Société Française de Psychanalyse, Groupe d'Etudes et de Recherches Freudiennes). A disszidens társaság és a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület (IPA) között igen feszültté vált a viszony; a viszály 1963-ban Lacan exkommunikálásával ért véget (hasonlóképpen exkommunikálták a pszichoanalitikus mozgalom másik nagy "enfant terrible"-jét, Wilhelm Reichet 30 évvel korábban, 1934-ben Luzernban). A francia, eredetileg lacani társaság a kizárás következtében maga is tovább bomlott: többségi határozattal törölték Lacan nevét a kiképző analitikusok névsorából, mire Lacanék tovább "disszidáltak", s megalapították a párizsi Freud iskolát (École Freudienne de Paris), amely az elképzelések szerint radikálisan szakított volna a pszichoanalitikus hierarchiával, s az analitikusoknak, valamint más diszciplínák képviselőinek klubszerű találkozási helye, vitaköre lett volna. De az École Freudienne sem maradt mentes az ellentétektől: egykori hívei és tanítványai közül sokan szembefordultak vele, mondván: Lacan "antiautoritarianizmusa" voltaképpen csak addig terjedt, amíg föllazította a szigorúan professzionális kereteket, de végül ő maga is vallásos színezetű mozgalmat hozott létre, amelynek ő lett a "guruja" és "pápája"<sup>17</sup>.

Lacan személyes politikai meggyőződését tekintve egyáltalán nem tartozott a baloldalhoz, vagy legalábbis nem a szélsőbaloldalhoz, neve és tevékenysége 1968 körül mégis összeforrott a francia baloldali értelmiségi és diákmozgalommal. Állítólag ő volt az, aki a diákmozgalom egyik vezéregyéniségét, Daniel Cohn-Benditet az 1968 májusi események után a francia rendőrség orra elől Jaguár gépkocsija csomagtartójában átcsempészte Nyugat-Németországba. De a személyes gesztuson túlmenően Lacan nyilvánvalóan elsősorban polgárpukkasztó anti-autoritarianizmusával s látványos előadásaisal hatott, amelyen

a párizsi értelmiség színe-java felvonult, s amely előadások lehetőséget adtak a legkülönbözőbb vélemények kifejtésére. Lacan és a diákmozgalmak találkozását nagymértékben meghatározta az is, hogy a pszichoanalízis ekkoriban már széles értelmiségi rétegek "mindennapi kenyerévé" vált; a szürrealista Freud-recepció nyomán a lázadó diákok azt olvasták ki Freudból és radikális követőiből, Reichből, Marcuseból, Lacanból, amire szükségük volt: a szexuális elfojtás elleni tiltakozást, a spontaneitás kultuszát, a képzelet, a fantázia, az imaginaire fölszabadulásának ígérését. Nagyrészt Lacanra hivatkozott az akkoriban – és különösképpen a hetvenes évek elején – elterjedő francia *antipszichiátriai mozgalom* is. 1968 után a Vincennes-i egyetemi campuson Lacanék létrehozták a pszichoanalitikus tanszéket, amely először Serge Leclairé, majd később Lacan veje és kedvence, a filozófus Jacques-Alain Miller vezetése alatt működött, s 1974-ben új nevet kapott: Le champ Freudien, a strukturalista pszichoanalízis kutatásának freudi "terepe" vagy "mezeje". Ennek a "mezőnek" a története sem volt mentes a botrányoktól, a szélsőségektől: dühödtt, néha elvadult viták folytak a képzés politikai tartalmáról s arról, hogy egyáltalán miképpen lehetséges a pszichoanalízis egyetemi tanítása, s vajon az itt nyert diploma egyenértékű lehet-e a hagyományos pszichoanalitikus kiképzéssel. Lacan maga egyébként a pszichoanalízist tudományos diszciplínának és költői vállalkozásnak tartotta, elsősorban: nem a formális kiképzés szigorú sztenderdjei fölött őrködött, hanem arra törekedett, hogy minél több kívülről – filozófust, matematikust, irodalmárt – nyerjen meg eszméinek.

### "...úgy van strukturálva, mint egy nyelv"

Miben is áll voltaképpen Lacan Freud-olvasata? Lacan számára a pszichoanalízisben a legdöntőbb momentum a tudattalannak a nyelvhez és a szimbolikus viselkedéshez való viszonya. Lacan megközelítése sok tekintetben rokon azoknak a gondolkodóknak a látásmódjával, akik a pszichoanalízist hermeneutikus tudományként fogják fel, azaz olyan tudományként, amelynek középpontjában verbális szövegek megfejtése, értelmezése áll. Lacan – Freud más hermeneutikus "olvasóihoz", például Paul Ricoeurhoz és Jürgen Habermashoz hasonlóan<sup>18</sup> – abból indul ki, hogy Freud nem alkalmazza következetesen saját felfedezéseit és felismeréseit; az energetikai és hermeneutikus, a mechanisztikus és a lingvisztikai, a biológiai és a társadalomtudományi nyelvezet keveredik nála egymással. De míg Habermas számára a pszichoanalízis hermeneutikus rekonstrukciója végső soron a társadalmi nyilvánossághoz, a dolgok kimondásához, eddig rejtett igazságtartalmak felfejtéséhez kapcsolódik, Lacan szerint a pszichoanalízis ilyenfajta "igazsággal" nem tud szolgálni. A tudattalant nem lehet "kibeszélni", hiszen a tudattalan már maga is lényegében véve nyelvi konstrukció, a nyelv törvényei és a tudattalan törvényei azonosak, "a tudattalan úgy van strukturálva, mint egy nyelv". Ebből következik, hogy a nyelvészet minden pszichoanalízis alapköve.

Lacan fő teoretikus érdeklődése arra irányul, hogy feltárja: a különféle szignifikációs viszonyok hogyan épülnek ki az emberben, az egyedfejlődés során. Már a csecsemő első vágya, az anya iránti vágy is túlmutat önmagán: azt

a kívánságot jelzi, amire az anya vágyik leginkább. Itt Lacan a francia kifejezés kétértelműségét használja ki: *désir de la mère* éppúgy jelenti az "anya iránti vágyat", mint az "anya vágyát". A csecsemő nemcsak arra vágyik, hogy gondozzák, táplálják, érintsék, hanem arra is, hogy kiegészítse az anyát, pótolja azt, amit az anya leginkább nélkülöz, a *falloszt*. A fallosz Lacan szerint nem csak a péniszt, a biológiai szervet jelöli, hanem a csecsemő abszolút és csökkenthetetlen vágyát arra, hogy része legyen az anyának, hogy az legyen, amire az anya legelső sorban vágyakozik. Ez az a vágy, amit sohasem lehet kielégíteni.

A csecsemő és az anya duálunióját tehát Lacan szerint az a vágy vezérli, hogy a csecsemő elveszítse önmagát a másikban. A gyermeknek azon vágyát, hogy az anya vágyának tárgya legyen, az apa akadályozza meg, akivel a gyermek azonosul, azaz introjiciálja az Apa nevét (*nom du père*) és az apai tilalmat. A *név* és a *nem* tagadószó azonos hangzású szavak a francia nyelvben (*nom és non*). Ez a folyamat – az elfojtás – Lacan szerint nem pszichológiai, hanem nyelvészeti síkon megy végbe; nem egyéb, mint a lingvisztikai értelemben vett jelentő, a saussure-i *signifiant*, amely egy másik jelentőt (az anya iránti vágyat, és az anya vágyának tárgyává levése iránti vágyat) helyettesíti. A jelentett, a *signifié* ugyanaz marad: a fallosz. De eközben két dolog történik: egyrészt a jelentő és a jelentett viszonya közvetetté válik, eltávolodik egymástól, másrészt a régi jelentő (*désir de la mère*) és amit az jelent, lesüllyed a tudattalanba. Az Apa neve a falloszt most már csak a jelentők láncolatán keresztül jelképezi, a láncolat szemeit láthatatlanul köti össze az anya iránti vágy. Az egyén élete során sokféle jelentő-láncolatot (*chaines signifiantes*) épít ki, mindig új és új terminusokkal helyettesítve a régieket, s egyre nő a távolság a manifeszt jelentő és a látens, tudattalan, eredeti jelentő között. Lacan szerint a pszichoanalitikus terápia célja nem a valósághoz való alkalmazkodás, hanem a szignifikáció asszociatív láncolatainak helyreállítása, amely leginkább a keresztretjtvény-fejtéshez hasonlatos. "Fejts keresztretjtvényt" – ezt a tanácsot adta Lacan egy fiatal pszichoanalitikusnak.

A szülői metaforának a kialakulása (freudi terminussal az anya iránti vágy elfojtása a kasztrációs szorongás révén) nem véletlenszerű láncolatok útján történik; ez Lacan szerint tulajdonképpen az ödipális helyzetben megy végbe, ez voltaképpen az Ödipusz-komplexus megoldása. Ennek során a gyermek újfajta szignifikációkat tanul meg: megtanulja a szimbólumok használatát. A pre-ödipális és a poszt-ödipális helyzet különbségének jelöléséhez Lacan a szignifikáció két eltérő szintjét feltételezi. Az első szint vagy rend az imaginárius rend (*l'ordre imaginaire*), amelyre az anyával való közvetlen, duális kapcsolat a jellemző. Miként Narcissus hajolt saját tükörképe fölé, úgy folyik össze az én azzal, amit másikként észlel. A második rend a szimbolikus rend (*l'ordre symbolique*), amelyben a szignifikációt egy harmadik terminus, az Apa neve közvetíti. Miképpen a nyelv zavarodott össze Babel tornyának építésekor, nincs többé közvetlen megfelelés a dolgok és neveik között, közbelépett a szimbólum. A szó megszűnik dolog lenni.

Az *imaginarie terminus* a *tükör-stádium* lacani leírásából származik<sup>19</sup>. A tükör-stádium Lacan szerint a hatodiktól a tizennyolcadik hónapig tart, s lényege, hogy a gyermek saját testét, amely még koordinálatlan, amely fölött még nincs kontrollja, mégis egésként érzékeli, azonosulva a tükörképével

ugyanúgy, ahogyan az anya testével és más gyerekek testével azonosul. Lacan szerint ez a primér, közvetlen, összeolvadó azonosulás már maga *elidegenedés*: a gyermek alárendelődik saját képének, az anya képének, mások képének.

A szimbolikus rendben az azonosulás közvetett, szociális, nem pedig nárcisztikus; az ödipális krízis az imaginárius szignifikációk válsága. Az Ödipusz-helyzet jelzi azt, hogy a gyermek belép a szimbólumok világába a szülői metafora kialakulása révén. A nyelv és a társadalom törvényei pedig azzal épülnek be a gyermekbe, hogy elfogadja az Apa *nevét* és *nemét* (*nom* és *non*). A szimbolikus rendbe való belépés megnyitja az utat a szimbolikus szignifikációk felé, de a tükör-stádiumban kialakult imaginárius azonosulás a későbbi identifikációknak is mintájául szolgálnak. Az egyén továbbra is közvetlen, összeolvadó módon azonosul a Másikkal, mintegy "elveszik" benne. Ezek az identifikációkon keresztül alakítja ki az egyén elidegenedett énjét, selfjét, amelyet Lacan *ego*-nak vagy *moi*-nak nevez, szembeállítva a nyelvtani jelölőként értelmezett énnel, a *je*-vel. Ez az ego persze nem azonos az ego-pszichológusok autonóm énjével; a lacani ego a neurózisok hordozója és mindenféle ellenállás kiindulópontja. A szimbolikus rend maga is részévé válik az imagináriusnak, mivel az elsődleges félreismerések (*méconnaissance*) a self alakulását továbbra is korlátozzák. A self, az én mindig olyan, mint a Másik: nem én beszélek, az beszél (*ça parle*), nem az ember beszél, az "embert beszélnek", a tudattalan a Másik diszkurzusa. Az ego eleve és lényege szerint *már társadalmi meghatározottsága* előtt fikció, amely visszavezethetetlen magára az egyénre.

Az imaginárius identifikáció tárgyai a vágy abszolút tárgyát helyettesítik, amely rég elfojtott, rég elfelejtett, nem egyéb, mint a Másik iránti abszolút vágy. Ezt a vágyat nem lehet kielégíteni, az emberi lény tragédiája abban van, hogy vágya alapvetően kielégíthetetlen. A pszichoanalízis Lacan szerint ezt az elkerülhetetlen frusztrációt nem tudja megszüntetni, csupán annak tudomásulvételére bírhatja az egyént, hogy élményeinek alapja az, hogy "valami hiányzik", valami "betömhetetlen lyuk" van minden emberi probléma mélyén. Lacannál nem létezik realitáselv, az ő rendszerében a dolgok "harmadik rendje", a "valós" (*le réel*), amely túl van a nyelv szimbolikus rendjén és az imaginárius konstrukciókon, megismerhetetlen, mivel magának a valóságnak a szavakkal leírása paradox – hogyan lehetne ugyanis szavakkal leírni olyasvalamit, ami *túl van a nyelven*?

### Az eltűnt alany nyomában

Nem folytatom tovább Lacan rendszerének ismertetését. Visszatérek a tanulmány elején felvetett problémához: mi a filozófiai jelentősége Lacan fellépésének, Freud-értelmezésének?

A "lacanizmus" lényege a descartes-i *cogitónak*, az autonóm szubjektum létének szenvedélyes tagadása. Lacan szerint az én (*je*) először úgy van adva, mint egy pozíció, mint egy hely egy adott struktúrában (a nyelvben); az önmagának tudatában lévő, reflektáló én, az ego (*moi*) másodlagos ehhez az eredeti, pozicionális énhez képest. Míg Sartre rendszerében *sztituációk* vannak, amelyeknek egyik konstituáló eleme maga a szubjektum, aki választásai révén át is alakíthatja ezeket a szituációkat, Lacannál viszont struktúrák és benne

pozíciók vannak, a struktúra pedig mintegy kijelöli, eleve meghatározza az ént. "Azt a szintet keressük – írja Lacan – amelyen – mielőtt még bármiféle szubjektum kialakulna, vagyis az a szubjektum, amely gondolkodik és elhelyezi magát a gondolkodásban – a számolás végbemegy és a dolgok megszámláltnak, és ebben a számolásban az, aki számol, már benne foglaltatik. Csak később történik meg, hogy a szubjektum mint olyan felismeri önmagát mint olyant, mint azt, aki számol"<sup>20</sup>. (Erre a következő példát hozza fel Lacan: "három bátyám van, Pál, János és én" – mondja egy kisfiú. Ez teljesen természetes: először megszámlolja a három testvért (Pál, János és én); sokkal későbbi az a reflexió, amelynek során reflektálok az első éntre, vagyis arra, aki számol.)

A mostani számunkban olvasható Hamlet-szemelvények egyik helyén így ír Lacan: "Ha annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom, akkor annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok és így tovább. Erre persze már felfigyeltünk: nem olyan biztos, hogy annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok. Az analízis másra tanít bennünket, egészen másra: arra, hogy nem az vagyok, aki éppen azt gondolja, hogy vagyok, azon egyszerű oknál fogva, hogy amikor azt gondolom, hogy vagyok, a Másik helyett gondolkodom. Másvalaki vagyok, mint aki azt gondolja, hogy vagyok. Így lehetséges az, hogy a beszélő egyén – ahogy az analitikus tapasztalat élénk állítja – egészen másképp látszik strukturálódni, mint a mindenkori egyén. A filozófia fejlődése pedig visszamenőleg könnyen delíriumnak tűnhet számunkra – termékeny delíriumnak, de delíriumnak"<sup>21</sup>.

Jean-Paul Sartre egyik interjújában így foglalt állást a lacani pszichoanalízisről: "Az alanynak ez az eltűnése ... decentralódása a történelem lejáratásához kapcsolódik. Ha nincs többé praxis, akkor nem lehet többé alany sem. Mit mond Lacan és mit a rá hivatkozó pszichoanalitikusok? Az ember nem gondolkodik, hanem 'el van gondolva', amint el van beszélve, egyes nyelvészek szerint. Ebben a folyamatban az alany nem foglal el többé központi helyet. Csupán az egy elem a többi között, mert a lényeges a 'réteg', vagy ha így jobban tetszik, a struktúra, amelynek fogja és amely alkotja őt. Az eszme Freudtól származik, már ő is kétértelmű szerepet tulajdonított az alanynak. Beékelődve a 'tudatalatti' és a 'fölöttes én' közé, a pszichoanalízis alanya olyan, mint De Gaulle a Szovjetunió és az Egyesült Államok között."<sup>22</sup>.

Az "alany eltűnése", az "individuum megszűnése" ugyancsak központi problémája volt a *frankfurti iskola* Freud-értelmezésének<sup>23</sup>. Adorno, Marcuse és mások szerint a pszichoanalízis legnagyobb jelentősége éppen annak kimutatásában áll, hogy a XIX. századi értelemben vett autonóm individuum nem létezik többé, az egyén egyre inkább azonossá válik a feje fölött zajló, őt meghatározó társadalmi folyamatokkal. De a frankfurtiak számára az "individuum eróziójával", "megszűnésével" kapcsolatos kérdésfelvetés elsősorban kritikai kérdésfelvetés volt: a kérdés az, hogy az emberi állapotot megváltoztató forradalom helyreállíthatja-e az egyén és a társadalom, a kultúra és az ösztönvilág harmóniáját. Marcuse híres művében, az *Erosz és civilizáció*-ban azt a kérdést teszi fel, hogy Freud kultúraelmélete alapján elgondolható-e egy nem-represszív társadalom modellje, s ha igen, milyen előfeltételek szükségesek ennek megvalósításához.

Erre a kérdésre a lacani válasz lényege abban foglalható össze, hogy az emberi lény gyökerénél, ontológiai adottságainál fogva elidegenedett, s ezt az elidegenedettséget a pszichoanalízis éppúgy nem tudja megszüntetni, mint ahogyan a társadalmi forradalmak sem. Az eddigi forradalmak nem "elárult", hanem eleve bukásra ítélt, "elvetélt" forradalmak voltak.

Lacan tanai úgy is felfoghatók, mint a második világháború erkölcsi problémáira reflektáló egzisztencializmussal folytatott polémia, egyfajta radikálisan végigvitt és "megszüntetve megőrzött" egzisztencializmus. Lacan szerint a tükör-stádiumban kialakuló elidegenedett én, amelynek agresszivitása még a "legsamaritásusabb segítségben" is megnyilvánul, ugyanazt az egzisztenciális negativitást tárja fel, amelyre "a lét és a semmi filozófusai" is rámutattak. De, sajnálatos módon, ez a filozófia a negativitást csak egy önmagában zárt és önmagában elégséges tudat határai között képes felfogni, s változatlanul fenntartja az egyén autonómiájának illúzióját. Holott abban a világban, amelyben az individuum erőfeszítéseit az emberi kapcsolatok "koncentrációs" (concentrationnaire) formája, vagyis a koncentrációs táborok létformája koronázza meg, az egzisztencializmus csupán szubjektív zsákutcákhoz vezet: "a szabadság, amely sohasem autentikusabb, mint a börtönfalak között: az elkötelezettség követelménye, amely a tiszta tudatnak azt a képtelenségét fejezi ki, hogy ura legyen bármely szituációnak; a szexuális kapcsolatok voyeurista-zsádisztikus eszményesítése; a személyiség, amely csak az öngyilkosságban valósítja meg önmagát; a másik tudata, amely csak a hegeli gyilkosságban elégülhet ki"<sup>24</sup>. E szubjektív zsákutcák kikerülése érdekében Lacan szerint radikálisan le kell számolni az én autonómiájához tapadt illúziókkal és – feltárva az ember imaginárius szolgaságának csomópontjait – ehhez nyújt segítséget a pszichoanalízis.

Lacan elgondolásai ily módon kapcsolódhattak egyfajta marxista neodogmatizmushoz, amelynek programja, mint láttuk, ugyancsak a szubjektum "decentrálása", a "középpontból való eltávolítása" volt.<sup>25</sup> De sokat merített belőle – a maga módján értelmezve – a hatvanas évek diák- és értelmiségi radikalizmusa is, amely éppen az imaginárius felszabadításának jelszavához kapott Lacantól ösztönzéseket. Végül, Lacan elgondolásait jól kiaknázhatta a hetvenes években fellépett "új filozófia" is, amely a huszadik század legborzalmasabb tényei, a hitleri és a sztálini koncentrációs táborok létezése alapján azt a konklúziót vonta le, hogy le kell számolni a "haladás" tizenkilencedik századból örökölt utópiájával<sup>26</sup>. Lacan szerint az utópiák lehetetlensége az emberi vágy kielégíthetetlenségéből következik, az imaginárius felé nincsen más kilépési mód, mint a pszichózis.

### Hamlet, a vágy tragédiája

A fentiek értelmében nem meglepő, hogy Lacan szerint Hamlet tragédiája "a vágy tragédiája". A pszichoanalízis egyik hagyományos irodalmi témájához nyúlt vissza Lacan, amidőn a vágnak és interpretációjának kérdéseivel foglalkozó, 1958/59-ben tartott szemináriumán több előadást szentelt a *Hamlet* értelmezésének. Shakespeare-nek ez a tragédiája, mint ismeretes, jóformán a lélekelemzés kezdetei óta áll a pszichoanalitikusok érdeklődésének homlokterében.

Freud az *Álomfejtés*ben hivatkozott először a dán királyfi rejtélyére és későbbi műveinek számos más helyén is visszatért a Hamlet-problémára. Legutolsó művében, A pszichoanalízis foglalatában így foglalja össze a *Hamlet*tel kapcsolatos mondanivalóját: "A pszichoanalitikus elemzés – írja – arra mutatott rá, hogy milyen könnyen fejthető meg ... Shakespeare habozó *Hamlet*jének rejtélye, ha tétovázását az Ödipusz-komplexusra vezetjük vissza. A királyfi ugyanis arra nem tudta magát rászánni, hogy egy másik emberen olyan tettet toroljon meg, amely megegyezik az ő saját ödipális vágyaival – és ez okozza bukását ...<sup>27</sup>.

Más pszichoanalitikusok – így például Freud életrajzírója, Ernest Jones – önálló monográfiát szenteltek a Shakespeare-mű értelmezésének.<sup>28</sup> Mindenek nyomán Hamlet alakjának neurotikus hősként, Freud szavaival "világhírű neurotikusként" való megjelenítése polgárjogot nyert a tragédia lehetséges értelmezéseinek körében. Hauser Arnold írja *A művészettörténet filozófiája* című könyvében: "Az Ödipusz-komplexus nem az egyetlen és nem a helyes Hamlet-értelmezés, mégis a mű értelmének alkotóelemévé vált a szemünkben, és a darab egyetlen átfogó magyarázata sem hagyhatja már figyelmen kívül ezt a motívumot."<sup>29</sup>

A híres lengyel irodalomtörténész, Jan Kott *Kortársunk Shakespeare* című könyvében írja a *Hamlet*ről: "... minden idők legfurcsább darabja ez, és éppen a hézagai, meghatározásának hiányosságai folytán. A Hamlet cselekménye egy nagy szöveggönyv, amelynek mindegyik szereplője kénytelen eljátszani a maga többé vagy kevésbé tragikus szerepét. Közben nagyszerű dolgokat mond. Végre kell hajtania egy feladatot, ami visszavonhatatlan, amit a szöveggönyv írója kényszerített rá. Ez a szöveggönyv független a hőseitől. Előbb jött létre. Meghatározza a szituációkat, jelzi az alakok kölcsönös viszonyát, gesztusokat és szavakat kényszerít rájuk. De nem mondja meg a hősokról, hogy kicsodák. Rajtuk kívül áll, nincs hozzájuk több köze. Ezért van az, hogy sokféle, egymástól nagyon is különböző hősök játszhatják el a *Hamlet* szöveggönyvét".<sup>30</sup>

Miféle hősök játsszák el a *Hamlet* szöveggönyvét Lacan értelmezésében? Mit tudunk meg a *Hamlet*ről Lacan révén? És mit mondanak a Hamlet-előadások magáról Lacanról?<sup>31</sup>

Az "első tényező", amelyet Lacan Hamlet struktúrájának tulajdonít, a következő: "a királyfi a Másik vágyától való függőség helyzetében van", saját vágya az anyja vágyának függvénye. Ez a függés akadályozza meg Hamletet abban, hogy válasszon atyja és Claudius, "a lelketlen, álnok, fajtalan gazember" között. Hamlet respektálja anyja szexuális vágyát, az orgazmus élvezetét, amelyet a királlyal él át. Olyannyira elfogadja, hogy abban a nevezetes jelenetben, amikor a színelőadás után a királyfi nagy indulattal kéri számon anyján bűneit és a múlt megbánására próbálja rávenni, végül mégis visszaküldi őt Claudius ágyába: "*Hadd csaljon ágyába a püffedt király, / Csipdesse arcod, hűjjon mucijának ...*" (III. 4.). A másik – az előzővel szorosan összefüggő – tényező, hogy Lacan szerint Hamlettel mindvégig a darab folyamán minden a Másik idejében történik. Képtelen megölni a térdeplő Claudius, mert ez nem a Másik órája; nem utazik el Wittenbergbe, mert a király kijelenti, hogy "*ez óhajtasunk ellen van nagyon*"; a király parancsára utazik el Angliába; végül a Másik, nevezetesen a király fogadásának következményeképpen kel párbajra

Laertessel. Vagyis, a tragédia fordulópontjai mindig a Másik órájában történnek, egészen a darab legvégéig, amikor eljön Hamlet órája. Mindaddig azonban Hamlet alá van vetve a Másik vágyának, pontosabban a Másik vágya jelentőjének a fallosznak.

A fallosz – mint említettük – Lacannal *nem* a fizikai objektumot, a biológiai szervet (a péniszt) jelöli. A fallosz kezdetben azt jelképezi, ami az anyának hiányzik és amivel a gyermek azonosul, hogy az anya elismerje őt vágyának totalitásaként, tehát olyasvalakiként, aki pótolja számára azt, amivel ő maga nem rendelkezik. Az ödipális helyzetben a fallosszal való képzetes azonosulás és anyával való kettős szövetség átadja helyét az "apa nevével" való szimbolikus azonosulásnak, a gyermek mint beszélő szubjektum belép a szimbolikus rendbe; ennek az ára azonban az, hogy "szimbolikusan kasztrálják", megfosztják őt ettől a képzetes fallosztól. Az "apa neve" most már az anya vágyának eredeti jelentőjét, a falloszt helyettesíti, ily módon létrejön a primer elfojtás, amelynek során a fallosz a vágy rejtett jelentőjévé válik s mint tudattalanul ható "ős-jelentő", működésbe hozza a helyettesítő, másodlagos jelentők labirintusát, láncolatát. Lacan Hamlet-értelmezésében az eredeti jelentőt helyettesítő tárgyak közül Hamlet számára a legfontosabb – Ophelia; ő az, aki végpontja egy tudattalan fantáziának, amely strukturálja Hamlet vágyát (Lacan terminusával Ophelia az *objet petit a*).<sup>32</sup> Az *objet petit a* kárpótlás a hiányzó falloszéért, amely, éppen azért, mert hiányzik, nem nyilvánulhat meg nyíltan mint a vágy tárgya, hanem csupán a tudattalan fantáziában érezteti hatását.

Lacan részletesen elemzi Hamlet Opheliához fűződő – a tudattalan fantázia által meghatározott s ennél fogva meglehetősen pszichotikusnak ható – viszonyát, majd arra a következtetésre jut, hogy Ophelia halála és Hamletnek fölötte érzett *gyász* az, amely "mozgásba hozza a jelentőt". Lacan szerint a gyász témája végigkíséri az egész tragédiát, pontosabban az elégtelen, sietős, hiányos rítusú gyászé, amely mind Hamlet apjának, mind Poloniusnak, mind pedig Ophéliának halálát követi. De miképpen hozza mozgásba a gyász a jelentőt: Lacan tulajdonképpen Freudnak a gyászról és a melankóliáról vallott felfogásához nyúl vissza, amikor azzal érvel, hogy a gyász során a másik személy helyén tátongó űrt képek, fantáziák segítségével próbáljuk elfedni; a hiány, amely ezúttal a valóságosban (*le réel*) létrejövő hiány, nem pótolható másból, mint magából a jelentőből. Lacan szerint éppen a fallosz a gyász eredeti tárgya, hiszen az Ödipusz-komplexus elmúlásával a szubjektumnak meg kell gyászolnia a fallosz elvesztését, azaz a szimbolikus kasztrációt, amely az apa törvényének való alárendelődés ára. Minden későbbi gyász óhatatlanul visszaidézi a gyásznak ezt az eredeti, primer megnyilvánulását.

A halott Ophelia Hamlet vágyának lehetetlen tárgyává válik, s ezt felerősíti az Ophelia bátyjával való rivalizálás a gyászbán. Hamlet a Laertessel való féltékeny azonosulás miatt megy bele a végső párbajba, amely tömeggyilkossághoz vezet; Hamlet tragédiája Lacan szerint végső soron abban foglalható össze, hogy a másik vágyának való alávettségétől való felszabadulás, a nem a Másik, hanem a saját idejében végrehajtott tett csak akkor következhet be, amikor a szubjektum közelgő halálának biztos tudatában feláldozza nárcisztikus kötődéseit és így képessé válik a cselekvésre.

Hamlet "nem valóságos lény, hanem drámai alak, amely gócpontként mutatja be, hogy hol helyezkedhet el egy vágy" – írja Lacan egyik szemelvényünkben. Egy másik Hamlet-előadásban pedig így fogalmazott:

"Hamlet drámája a modern hős metafizikai problémáját tükrözi. A klasszikus antikvitás óta valami megváltozott a hősnek a sorsához való viszonyában. [...] Hamletet az különbözteti meg Ödipusztól, hogy Hamlet tud. Ez magyarázza meg például Hamlet őrültségét. Az antik tragédiákban is vannak őrült hősök, de [...] nincsenek olyan hősök, akik színlelik az őrültséget. [...] Nem állítom, hogy Hamlet őrültségének minden eleme a színlelésből fakad, de hangsúlyozom azt a tényt, hogy az eredeti legendának, vagyis Saxo Grammaticus és Belleforest változatainak lényeges sajátossága, hogy a hős színleli az őrültséget, mert tudja, hogy a gyengeség pozíciójában van. És ettől a pillanattól kezdve minden azon múlik, hogy mi megy végbe az ő elméjében. [...] Shakespeare-t ugyanezen dolog ragadta meg az ő *Hamlejt*ében. Olyan hős történetét választotta, aki arra kényszerül, hogy színlelje az őrültséget azért, hogy végigjárhassa a tettének végrehajtásához vezető kanyargós ösvényt. Az, aki tud, valóban ilyen veszedelmes helyzetben van – bukásra és áldozatra ítélve –, hogy kénytelen színlelnie az őrültséget, sőt, mint Pascal mondja, bolondnak lenni mindenki mással együtt. Az őrültség tettetése így egyike azoknak a dimenzióknak, amelyeket a modern hős stratégiájának nevezhetünk." <sup>33</sup>

Befejezésül hadd idézzünk Umberto Ecót, aki a "lacanizmust" kritizálva a következőket írja: "... bármely megfelelő komolysággal végigvezetett kutatásnak ... minden esetben azonos eredményre kell kilyukadnia; s minden beszédet a Másik mechanizmusaira kell visszavezetnie, mert végső fokon a Másik beszél. Ámde a mechanizmusok már eleve ismertek, ezért a kutatás feladata nem egyéb, mint a par excellence Hipotézis igazolása. Konklúzió: a kutatás csupán oly mértékben tűnhet valódinak és eredményesnek, amennyiben felfedezi azt, *amit már amúgy is tudunk*. Az *Oidipusz király* strukturális tanulmányozása semmi egyéb világraszóló felfedezésre nem vezethet, mint annak a felismerésére, hogy Oidipusznak Ödipusz-komplexusa volt, mert ha bármivel is többet tárna fel, úgy ez a *többlet* csak *több* lenne, afféle rágós hús, amely az eredendő determinizmus csontját burkolja." <sup>34</sup>

Lehetséges, hogy Lacan Hamlet-tanulmányai ebben az értelemben kevés újat mondanak magáról a *Hamletről*. Annál többet mondanak viszont magáról a lacani gondolatvilágról, amelyben Hamlet alakja az emberi vágy minden lehetetlenségének, tragikumának monumentális jelképévé vált.

## JEGYZETEK

1. *Világosság* 1981/7. sz. (melléklet)
2. uo. 35.o.
3. uo. 37.o.
4. uo. 38.o.
5. Engels – J. Bloch-hoz 1890. szeptember 21–22-én. in: Marx–Engels: *Válogatott levelek*. Budapest, 1950. 492.o.

6. Althusser legismertebb könyve: *Lire le Capital*. Paris, 1966. (J. Ranciere-rel és P. Macherey-vel) Vö. még: L. Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*. Budapest, 1972.
7. Lacan Althusserrel szoros szellemi és személyes kontaktusban volt, annak idején Althusser hívta őt meg az École Normale Supérieure-re, és több írásában foglalkozott a pszichoanalízissel. Lásd: Louis Althusser: *Écrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan. Stock/IMEC, Paris 1993.
8. Jacques Lacan: Hamlet (részletek). *Helikon*, 1983/3–4.sz. 374.old., és jelen számunkban.
9. Idézi: Szabó Ferenc: Jacques Lacan (1901–1981). *Vigilia*, 1983/3.sz.
10. Anthony Wilden: *System and Structure*. London, 1980. 2.o.
11. Shirley Turkle: *Psychoanalytic Politics. Freud's French Revolution*. Cambridge, Mass. 1981.
12. A francia pszichoanalízis történetéről lásd elsősorban Elisabeth Roudinesco alapvető munkáját: *La bataille de cent ans*. Seuil, Paris 1986.
13. Georges Politzer pszichoanalízis-kritikája azért érdemel különös figyelmet, mert sok szempontból különbözik a kelet-európai marxizmus jól ismert Freud-felfogásától. Politzer szerint a pszichoanalízis azért marasztalható el elsősorban, mert nem szakított következetesen a klasszikus pszichológia spekulativitásával, ugyanakkor mégis előre mutat az "emberi drámával" foglalkozó konkrét pszichológia megteremtése felé. Politzer szemléletének bizonyos elemei megtalálhatók magánál Lacannál és a Lacant követő marxistáknál is. Politzer legfontosabb művei: *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris, 1947; *Critique des fondements de la psychologie*. Paris, 1968. Ennek egy fejezete magyarul is olvasható "Az absztrakt és a konkrét kettőssége a pszichoanalízisben és a konkrét pszichológia problémája" címmel a Pléh Csaba szerkesztette *Pszichológiatörténeti szöveggyűjteményben*. Budapest, 1983. II. köt., 376–391.o.
14. A pszichoanalízis amerikai recepciójának gazdag irodalmából lásd elsősorban: Nathan Hale: *Freud and the Americans*. New York, 1971.
15. Magyarul lásd a *Szürrealizmus* című kötetben. Budapest, 1964.
16. Vö. S. Turkle: id. mű 235–247.o.
17. Vö. S. Turkle: id. mű 94–141.o.
18. Vö. Paul Ricoeur: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven–London, 1970; J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1968.
19. Henri Wallon – akitől Lacan a tükör-stádium leírását merítette – "a másik ember fantomjáról" beszél, akit mindannyian magunkban hordunk. Ahhoz, hogy az egyén "élő valóságként tudja elképzelni ... a rajta kívül létező személyeket", belül, önmagában kell megkülönböztetnie "a másik embert, e tőle lényegénél fogva idegen lényt". Ez a megkülönböztetés úgy jön létre, hogy "belsőleg különül el egy viszonylat két olyan tagja, amelyek – annak ellenére, vagy éppen annak folytán, hogy egymásnak antagonistái – csakis együttesen létezhetnek; az egyik az önmagával való azonosság állítása, a másik pedig azt foglalja magában, amit abból kell kizárni, hogy azonosságként fennmaradhasson. H. Wallon: Az "Én" és a "Másik". A "Socius" szerepe az éntudatban. In: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1971, 269.o.
20. Jacques Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Harmondsworth, 1977, 20.o.
21. J. Lacan: Hamlet (részletek). *Helikon* 1983/3–4.sz. 383.o. és jelen számunkban.

22. Jean-Paul Sartre válaszol. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus*. Budapest, é.n. 262.o.
23. Vö. például: Herbert Marcuse: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, 1955. Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. In: Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *Reden und Vorträge*. (Sociologica II). Frankfurt, 1967.
24. J. Lacan: La stade du miroir comme formateur du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. *Écrits*. Seuil, Paris 1966. 93–100. o. Magyarul: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Lásd folyóiratunk jelen számában.
25. A francia szociálpszichológia ilyesfajta törekvéseiről lásd: Erős Ferenc: A szociálpszichológia és a társadalmi konfliktusok. Michel Plon és Morton Deutsch vitájáról. *Valóság* 1976/9.sz., valamint: *A válság szociálpszichológiája*, Bp. 1993. 42–53. o.
26. Lásd pl. Bernard-Henry Lévy: *La Barbarie a visage humaine*. Paris, 1977.
27. Sigmund Freud: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982. 459.o.
28. Ernest Jones: *Hamlet and Oedipus*. London, 1949. Vö. még: N. Holland: *Psychoanalysis and Shakespeare*. New York, 1966.
29. Arnold Hauser: *A művészettörténet filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1978. 45.o.
30. Jan Kott: *Kortársunk Shakespeare*. Gondolat, Budapest, 1970. 79.o.
31. Lacan Hamlet-tanulmányait összefoglalóan ismerteti és elemzi John P. Muller *Psychosis and Mourning in Lacan's Hamlet* c. tanulmányában. (*New Literary History*, Vol. XII. No. 1. Autumn 1980.) Cikkünkben e tanulmány számos megállapítását átvettük.
32. Az "*objet petit a*"-ban a kis "a" az »*autre*« (másik) helyett áll; a kifejezés a freudi "tárgy"-fogalomnak és a "másság" lacani értelmezésének összekapcsolásából származik. A kis "a" különbözteti meg a tárgyat az »*Autre*«-tól vagy »*grand Autre*«-tól (a nagy kezdőbetűvel írott "Másik"-tól). Lacan tartózkodik attól, hogy megmagyarázza ezeket a terminusokat; az olvasóra bízva, hogy használatuk során értelmezze jelentésüket. Továbbá, az *objet petit a*-t nem lehet lefordítani Lacan szerint; tulajdonképpen algebrai jelként kell állnia.
33. Jacques Lacan: Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet. *Yale French Studies* 55/66, 19–20.o.
34. Umberto Eco: A struktúra és a hiány. In: *Strukturalizmus* Id. kiadás 254.o.

## LACAN ÉS AZ "APA NEVE"

Füzesséry Éva

### A tudattalan diszkurzus: a szubjektum szimbolikus fogantatásának helye

Mielőtt a gyerek a világra jön, a neve már létezik, s ez a név rendszerint az apai ágba gyökereztetni bele sorsát. De nemcsak a neve van már meg, hanem mindaz, ami ezzel a névvel jár a család múltjából, s egyúttal mindaz, amit a szülők megálmodnak az eljövendő utódról aszerint, hogy fiút vagy lányt szeretnének. Vagy esetleg csak rémálmaik, félelmeik vannak, mert nem szeretnének gyereket, mert még nincs hely számára. Hajoljunk a bölcső fölé és próbáljuk meg fölmérni ezt a helyet, amelyet egy gyereknek el kell foglalnia, tehát amelyet mindannyian a magunk módján elfoglaltunk a szüleink családi ágainak kereszteződési pontján. Pontosan ott, ahol a két történelmi szál egy új életfonallal fonódik össze, s amelyet kezdetben vágyaiból, álmaiból és elutasításaiból sodortak össze. Ezek részben tudatosak, részben azonban nem.

Jacques Lacan, a francia pszichoanalitikus mozgalom legjelesebb alakja a következőképpen beszélt erről az eleve már több szempontból meghatározott helyről 1980-ban, utolsó szemináriumán, amelynek anyaga még kiadatlan: „Nincs más születési trauma, mint kívánt gyerekként születni. Kívánt vagy nem, egyébként ugyanaz...”

Miért állítja Lacan, hogy mindegy, akartak-e a szülők gyereket vagy sem?

Hiszen a mindennapi életben gyakran halljuk, hogy egy gyerekkel csakis azért történhetett ez vagy az, mert a szülei nem kívánták őt. Mi van e félreértés mögött? Talán hogy azt hisszük, hogy amikor vágyunk valamire, tudjuk, mit akarunk. Így például, hogy egy akart gyerek feltétlenül mind abba a jóba születik bele, amit számára kívántak. Tehát az a hiedelem táplálja félreértésünket, hogy egy kívánt gyerekről lehet tudni mi várta, lehet tudni mi a helye. Úgy gondolják, ezt a gyereket nem érheti „trauma”, mivel a legjobb helyet kapja szülei szívében. Másképp van ez szerintük a nem kívánt gyereknel, akinek a helye nincs előkészítve, s bölcsője köré gyülekezhetnek az árnyvilág gonosz tünderei, fekete varázslói s képzeletünk egyéb homályos figurái. A szülők pedig azért nem tudnának ezeknek nemet mondani, mivel nem vágytak a gyerekre. Fenti kérdéseinkre Lacan szerint a válasz a következő: azért nincs különbség a két hely

között, legyen szó akár kívánt, akár nem kívánt gyerekről, mert mindegyik a tudattalanban fogantatik. Sőt, Lacan azzal a paradoxonnal kezdi, hogy csak egyfajta születési trauma van, amely nem más, mint az irigyelt hely: azaz a kívánt gyerekként születni. Most, miután meghatároztuk a biológiai fogamzás mellett az eljövendő beszélő, pszichikai egyén szimbolikus fogantatásának helyét a tudattalan szimbolikus hálózatának dimenziójában, könnyen érthetővé válik Lacan paradoxonja. Ha a kívánt és nem kívánt gyerek életfája egyaránt a szülő tudattalanjába gyökerezik bele, akkor egy kívánt gyerek talán sokkal több szülői vágyat van hivatva megvalósítani, s így esetleg nagyobb terhet hordhat a hátán, mint akit nem kívántak, s aki ugyan szintén magára fogja öltetni a Másik vágyának tudattalanban megszőtt áruháját, de talán viszonylag nagyobb szabadságot élvezhet. Mert így előfordulhat, hogy a helyét kevesebb tényező határozza meg. Ezért élvez viszonylag nagyobb szabadságot, például egy sokadik gyermek.

Lacan hozzáteszi, hogy a tudattalan diszkurzus, melynek a csomópontján a gyerek a világra jön, két „beszélő” között oszlik meg. „Kettő között, akik nem beszélnek ugyanazt a nyelvet (mivel mindegyik a saját tudattalanjából kiindulva szól). Két ember, aki nem hallja, mit mond a másik. Egyszerűen nem is hallják egymást. Egy pár, aki a családalapításra szövetkezik, de egy tökéletes félreértésből kiindulva, melyet az Önök teste visz tovább [itt Lacan szemináriumának hallgató-ságához fordul] az úgynevezett szaporodással. Az Önök teste egy bizonyos családi ágnak a gyümölcse, s szerencsétlenségüknek jelentős része abból származik, hogy ez az ág már (Önök előtt is) a lehető legnagyobb félreértésben volt. Ezt a félreértést adta tovább családjuk, amikor »életet adott Önöknek«, ahogy mondani szokás. Ezt öröklik meg. S ez magyarázza, hogy olykor rosszul érzik magukat a bőrükben. A félreértés már megelőzi születésünket. Megörököljük, részévé válunk, sőt még tovább is adjuk elődeink dadogását. Nem szükséges, hogy Önök saját maguk is félrebeszéljenek. Már ezelőtt, ami Önöket a tudattalan címén fenntartja, tehát maga a félreértés, ebben az Önöket megelőző dadogásban gyökerezik.”

A gyerek tehát a szülők közötti tudattalan „félreértések” csomópontján jön a világra, s általában az apa nevét kapja. Kérdés, hogy az apja neve hogyan lép életbe a gyerek számára, mint az „Apa neve” a lacani értelmezésben: mit jelöl, s mit tesz lehetővé?

Ahhoz, hogy megközelítsük e fogalmat, az "Apa neve" ("*nom du Père*") fogalmát és megértsük funkcionálási módját, vizsgáljuk meg először a kisgyerek legkorábbi kapcsolatát az anyjához vagy annak helyettesítőjéhez a maga szoros függőségében. Ezen az úton felidézhetjük, mi az, amitől a gyerekek meg kell válnia, s mi az, amitől az Apa neve elválasztja, egyszerűen hogyan játszik szerepet az Apa neve, mint primér metaforája annak, amit a gyerekek el kellett vesztenie ahhoz, hogy beszélő egyénné váljon.

### A Szimbolikus, a Képzetes és a Valós

Először is foglaljuk össze a már említett két alapvető fogalmat, amely az emberi világ specifikus mivoltának két aspektusa: az ember beszél, tehát a beszéd segítségével megnevez, szimbolikus rendben próbálja elrendezni a

külvilágot és saját világát. Csak egy ilyen szimbolikus rend alapján megnevezett világból hiányozhat valami. Amit az ember nem talál meg, az után vágyakozik, az hiányzik neki, s hogy megközelítse vágyának tárgyát, elképzeli, megálmodja. Így például szerelme tárgyát, aztán szerelme gyümölcsét, a gyermeket – hogy csak ezeket a tárgyakat említsük –, hiszen sok minden másra is vágyhatunk. Ez a két fogalom már a rendelkezésünkre áll tehát: a szimbolikus rend és az elképzelt világ, a képzetes világ, röviden a Képzetes (*imaginaire*). A Képzetesnek a pszichoanalízis adta meg a valódi jelentőségét, mert úgy tekinti, hogy ez az egyetlen ablak arra a valóságra, amelyet Lacan Valósnak (*réel*) nevez. A lacani elmélet szerint a Képzetes a vágy körül összecsomózódva adná meg minden egyes embernek az ő egyedüli, individuális mivoltát. Eszerint a képzetes világ nem egyszerűen az illúzió világát jelenti azzal szemben, ami objektív lenne, mint ahogyan ezt a hagyományos pszichológia állítja. Ez utóbbi olyan pszichológiai alanyt feltételez, amely képes – az illúzió ámitásaival ellentétben – objektíven szemlélni a világot. Először maga Freud is ezzel az objektív szemlélővel vélte azonosítani az ént, mint az észlelés és a tudatosság bázisát.

### A tudás két válfaja: a racionális és a tudattalan

A pszichoanalízis azonban megmutatta, amit egyébként már a korábbi civilizációk is felfedeztek a maguk számára, hogy a külső realitás mögött, amelynek törvényeit a racionális tudás képes megfogalmazni, van egy másik realitás, amely az alanyra vonatkozik. Ez a másik realitás azt nyilatkoztatja ki, hogy az emberi alany valami olyasmittel függ, ami távolról sem azonosítható a racionális tudással, hanem tudattalan. Sőt, a botrány olyan mérvű, hogy amit az ember megláthat a világból, az teljesen attól függ, ami a tudattalan címén meghatározza őt a saját történetében. Ebből a felfedezésből sem az ember, mint alany, sem pedig a racionális tudás nem kerül ki épkezélab. Miért? Azon egyszerű oknál fogva, hogy a szubjektum, aki a tudattalantól függ, lyukat vájt a racionális tudás felszínén. De ugyanakkor ez a beszélő egyén többé nem állíthatja, hogy százszázalékosan megtudhatja valamit magáról egy adott pillanatban a racionális tudás révén anélkül, hogy félre ne ismerné saját magát. Lacan a tükör-stádiumról szóló előadásainak<sup>1</sup> elején hangsúlyozta, hogy amit a pszichoanalízis kiderített az én funkciójáról, az "szembeállít bennünket minden olyan filozófiával, amely közvetlenül a *Cogitó*ból származik" (Lacan, 1966/b). Ebből a megállapításból vizsgálja meg Lacan a descartes-i Cogitót: az „én gondolkodom, tehát vagyok” lenne az az én, aki azt hiszi magáról, hogy az, amit ő tudatosan gondol magával kapcsolatban, megadná létének kulcsát és milyenségét, azaz megragadhatná magát a gondolkodás műveletében. Lacan ezt így egészítette ki: „gondolkodom, tehát vagyok”..., „ott, ahol nem gondolkodom”. Azaz épp ott vagyok jelen pillanatban valójában, ott őrzi létem titkát a tudattalan, ahol épp nem gondolhatom ezt racionálisan magamról. A tudattalan alany tehát nem tudja, hogy tud, sőt azt sem, hogy létezik. Léte csak a Másik előtt, a szimbolikus rendben keresztül nyerhet elismerést. Tehát a beszélő egyén egy ilyen, a tudatos és tudattalan között lévő

hasadás árán operálhat a tudattalanjával, mindig máshol hiszi magát, mint ahol van. Ezt a hasadást vállalva indulhat el az én maszkjainak sorozatos megnevezése útján. Így közelíti meg egyre inkább azt, ami ezek mögött lehet.

Lacan, Freudnak *Az Ósválami és az Én* című művében kifejtett, revideált énfelfogására támaszkodva az ént nem az objektív észlelés oldalára állítja, hanem megmutatja, hogy a racionális én, éppen a félreismerést képviseli a tudattalan igazságához képest. A későbbiekben meg fogjuk látni, hogy a félreismerő racionális én keletkezése mennyiben éppen a másik képével való projektív azonosulásban leli gyökereit.

### **A születés mint speciális éretlenségi állapot**

E fogalmi tisztázás után visszatérhetünk az eredeti fonalunkhoz, amelyet szeretnénk tovább sodorni, méghozzá a kisgyerek bölcsője mellett. Hiszen éppen a gyermeknek az anyjához (vagy bárki máshoz, aki az ő helyét tölti be) fűződő legkorábbi viszonyát vizsgáljuk. Az első fő kérdés: milyen állapotban jön az ember kicsinye a világra? Fizikai állapota, mint tudjuk, a speciális éretlenségi állapot, a nem befejezettség.

Az újszülött tehát testi hiánnyal indul, az idegrendszer nem teljes érettsége miatt, az állatvilág nagy részével ellentétben, megakadályozza őt az önellátásban. Az újszülött baba teljes tehetetlenségre van ítélve, tökéletesen rá van szorulva környezete jóindulatára. Ez a függőség számára élet és halál kérdése. Hiszen mindent meg kell tanulnia, aszerint, ahogyan ezt idegrendszerének lassú beérése lehetővé teszi, s ugyanakkor a kapcsolat minősége szerint, amelyben fejlődhet. A gyerekek ilyenkor tehát még nincs globális élménye a saját testéről, még nincs koordinált mozgásképesége, sem globális képe saját magáról. Ez csak a tükörstádium periódusában következhet be 6 és 18 hónapos kor között, amikor a gyerek idegrendszere már majdnem teljesen kifejlődött. A korábbi periódust, amelyben a kicsi teljes kiszolgáltatottságban kötődik az anyjához, anaklitikus (rátámaszkodásos) kapcsolatnak nevezik.

### **Az anaklitikus kapcsolat**

Mi jellemző erre az anaklitikus kapcsolatra? A gyerek testi valóságának különböző szükségleteivel rá van utalva arra, aki törődik vele. Éspedig nemcsak szükségletei kielégítése szempontjából, hanem aszerint is, hogy ettől a személytől milyen minőségű szeretetet kap. Ebben a testileg teljesen függő állapotban, sőt már születése előtt is, az egyetlen kezdettől fogva működő érzékszerve a hallás, amely ugyanakkor önmagától nem tud kikapcsolni. Tehát ki van szolgáltatva annak, hogyan szólnak hozzá, hogyan válaszolnak arra, amit igényeiből észlelnek a szükségletein túl, mint fogadják szeretetigényét.

Röviden: ebben a periódusban a test szükségleteinek realitása a gondozási igényen túl a szimbolikus rendnek van kiszolgáltatva: annak, hogy miként szól

hozzá az a mindenható Másik, aki hozzá képest mindent tudni látszik – és a gyerek az Anyát eleinte épp ilyennek éli meg.

Úgy tűnik, mintha az anya személye maga lenne a legfontosabb számára. De, amint az anya távozását, jövés-menését észlelni tudja, még fontosabb számára, hogy mi is az, ami hiányozhat az anyjának, mi a vágy, ami őt hajtja? Jön, megy, de hová, miért? Az egyetlen és fő kérdés: mit akar ez a Másik, mi az, ami hiányzik neki? A gyerek elsődleges célja az lesz, hogy ő váljék az Anya vágyának legfontosabb tárgyává, ő töltse be a hiányt, ő okozza a legfőbb örömet, a gyönyört, ő legyen a *fallosz*. Tudjuk, e kifejezést a pszichoanalízis az antik rítusokból vette át. Így, kisbetűvel írva annak a képzeletbeli valaminek a jelentője, amely a vágy, a hiány helyére jöhet, ami hiányzik. Nagy kezdőbetűvel írva (*Fallosz*) viszont magának a vágnak a jelentője. Később megvizsgáljuk, milyen kapcsolatban van ez utóbbi éppen az Apa nevével.

### A primér mazochizmus mint anaklitikus függőség

Ha belegondolunk, milyen következményekkel jár mindez, megállapíthatjuk: az eredeti mazochizmus ebbe az anaklitikus kapcsolatba gyökerezik bele, mivel a gyerek a saját létéről még nem tud, s így csakis a Másik létének középponti tárgyává akar vélni, hogy maximális figyelmet magára vonva a legtöbb gyönyört okozza a Másiknak, legalábbis aszerint, amit ebből felfogni képes e kezdeti, archaikus fokon. De azt is tegyük hozzá, hogy mivel még nincs saját magáról alkotott képe, tehát eljövendő individualitásáról halvány sejtelve sincs, nem is tudhat semmit arról, hogy milyen szerepet tölt be, milyen vágy objektumaként válik az Anya kiegészítőjévé. Ez annyit jelent, hogy tökéletesen ki van szolgáltatva a szimbolikus rendnek, s azzal a jelentővel válik eggyé, amit a Másik vágyával azonosított. Innen származik Lacan híres megfogalmazása a vágyról: „az alany vágya a Másik vágya”. Csak ezért lehetséges, hogy később, akárhányszor találja szemben magát az ember a vágyával, a szubjektum mindig megsemmisül a teljes teret betöltő objektum előtt.

Hogy kerülhet ki később a kisgyerek ebből az anaklitikus kapcsolatból? Hogyan választhat el attól az abszolút függéstől, amely a szimbolikus rendhez köti, amelyben a Másik vágyának jelentői határozták meg őt? Továbbá, milyen módon tud majd tudomást szerezni arról, hogy mi is volt ő ott, mint a Másik vágyának objektuma? Mi teszi lehetővé, hogy a test valósága és a szimbolikus rend között olyan kapcsolat jöhessen létre, hogy a kettőnek a viszonyáról, függőségéről az eljövendő beszélő alany valamit megtudjon? Ami ennek a kettőnek a kapcsolódását megengedi, az a képzetes világ. Lássuk, hogyan valósul meg e három összefonódása.

### A tükör-stádium

Amint említettük, Lacan Freud *A<sub>x</sub> Ósvalami és az Én* című írására támaszkodott az én kialakulását megvilágító „tükör-stádium” elméletének kidolgozásában. Freud a következő kérdést tette föl: hogyan differenciálódik az én, s hogyan lép kapcsolatba a külvilággal?

Az első Freud-tanítványok, akiket még ma is sokan követnek, azt a választ vélték találni, hogy a freudi én nem más, mint a megismerés énje, s mint ilyen, a racionális szintézisalkotás és az intelligencia uralkodása révén a valóság-elv oldalán helyezkedik el. Ha ez így lenne, a pszichoanalízis megszületésével a morálfilozófiai hagyományhoz képest semmi nem változott volna. Elég volna ismerni az erkölcs és az etika szabályait, s aszerint cselekedni. Vagy pedig, ellenkező esetben, a tudatosan elkövetett vétek vádjával nézni szembe.

Hogyan olvasta Lacan Freud énnel kapcsolatos fejtegetéseit? Freud a következőket írta fent idézett írásában: „Az én elsősorban valami testi jelenség, nemcsak felület, hanem maga vetülete egy felületnek” (Freud, 1937, 30. o.). Lacan 1936-ban dolgozta ki elméletét a tükör-stádiumról, amely szerinte nem más, mint az Én kialakulásának időszaka a saját test globális tükörképén keresztül, amely képet először kívül, a másiknál láthatjuk meg.

Lássuk közelebbről a tükör-stádiumba való belépést. A látás lényegi szerepének köszönhetően, amely más egyéb funkciókkal ellentétben hat hetes kortól jól működik, hat és tizennyolc hónap között megtörténik a tükör-stádiumba való belépés. Lacan a tükör-stádiumról szóló előadásában megállapítja, hogy a látás egyrészt kompenzálhatja a hiányos mozgásképességet, másrészt lehetővé teszi az anticipációt, vagyis azt az előre „meglátást”, amely által megláthatom eljövendő magamat. A másik globális képében felfedezhetem, milyen is leszek én. Így alkothatok először magamról már olyankor is összképet, amikor ezt a képet a test még nem képes igazán uralni. A másiknak tehát itt lényegében tükörszerepe van, s képének valóságos énfőformáló szerepe. De ugyanez történik egy tükör előtt is, ahol a gyerek először meglátja ezt a „másikat”, akit a tükör reflektál neki, de még nem ismeri fel igazán, hogy saját magáról van szó. Még ha nem is tud a kicsi igazán a lábán állni, ha segítünk neki, tanúi lehetünk, hogyan próbál kiegyenesedni intenzív örömujjongásban az őt tartó felnőt看t elismerő, jóváhagyó tekintetét keresve. Ez a pillanat, ez az elismerő tekintet jelenti azt a szimbolikus jóváhagyást, amelyből kiindulva a gyerek később úgy érezheti, hogy megfelelhet egy ideálképnek. Lacan értelmezéséből kiindulva megállapíthatjuk, hogy a freudi énfelfogás szerint az emberi lény nem egy magába zárt szervezet, amely később kinyílna a külvilág felé, hanem már eredetileg is teljesen a külvilág felé fordul a látás révén, a másik meglátásának útján. Az egyén csakis ezáltal a másik által – aki az ő számára maga a külvilág – inkarnálódhat „én”-ként. Tehát nincs olyan narcizmus, amelyik a másik észlelése előtt létezne, mint bezárulás „önnönmagába”. Így a narcisztikus visszahúzódás, vagyis az, amikor a létező másikkal nem tudunk kapcsolatba lépni, nem egy kezdeti magába zárulás felé való visszahúzódást jelent, hanem egy eredeti, képzelt, az ideális ént jelképező másik felé való visszafordulást, akivel tudattalanul valami „elintézni” valónk van.

A tükör-stádium első momentumában a kisgyerek szembetalálja magát a primér imagóval, amelynek szemlélése teljesen „hipnotizálja” őt, eltűnve a „másik” képmásában, mintha teljes léte a másik képmásába szívódott volna fel. Már képes magát meglátni a kívül lévő képmásban, de még igazán az nem ő, még nem uralja azt. A képzetes azonosulás első momentumára a másikba való beolvadási vágy jellemző, megsemmisüléssel jár, s ezért vezethető vissza mindenféle halálvágy eredete erre az azonosulási módra. Mi kell ahhoz, hogy

megszakadjon ez a teljes beolvadás a tükörképbe, akár a másik, akár a tükör reflektálja azt? Hogy léphet ki az ember kicsinye ebből a helyzetből, ahol a másik képének primér betörését megéli? Vizsgáljuk meg ezt közelebbről.

### Az Apa neve mint metafora

Ideális helyzetben az anya már kezdettől nem egy zárt kettős egységben funkcionál a gyerekével. Létezik számára egy harmadik hely, amely a gyermek apjával vagy az anya partnerével kapcsolatos, s amelyik mindenképpen a gyerek által betölthetetlen vágyának helye. Ez az a hely, ahol az Apa mint Név funkcionálhat a gyerek számára elválasztóként. A családi élet keretén belül bármiféle olyan momentum, amely kivonja az anyát a gyerekekkel való kapcsolatból (lehet az például az apa hangja, vagy bármi más, amelyen át a külvilág megnyilvánul), megszakíthatja ezt a fúziószerű összeolvadást az eredeti imagóval: nem vagyunk egyek. A gyerek felismeri magát, mint különálló lányt, s vállalja saját képmását.

Ezután léphet be a testvérek közötti rivalizációba, a primér féltékenység drámáján keresztül, ahol harcba szállhat azért, amitől az anyától való elválasztás őt megfosztotta. Csak ettől a perctől kezdve, a rivalizáción keresztül tudja a gyerek lassanként felfedezni a vágyát, s azt mindig először a másikban látja meg. Pontosan annál, akiről a családon belül feltételezi, hogy az a másik még élvezi azt, amiről neki már le kellett mondania. Természetesen ez akkor lehetséges, ha egy nő számára valóban csak a társa tud igazán hiányt okozni, s nem a gyerek tölti be ezt a szerepet. Egyszerűen, ha a férfi van számára az első helyen és nem a gyereke. Csakis ekkor jöhet létre az a szimbolikus művelet, amelyben az Anya vágyát behelyettesíti egy másik jelentő, az Apa neve. Ezt a szimbolikus műveletet nevezi Lacan az Apa neve metaforájának. Innen származik a tét: megpróbálni betölteni azt, ami az Anyának hiányzik. Itt találkozik a szubjektum az Apa által képviselt törvénnyel: ez meg van tiltva, a vágy azonban lehetségessé válik. Ez azt is megvilágítja, miért kaphatja a gyerek az igazi apai tekintélyt az anya révén úgy, hogy az anya ekkor számít a gyerekeknek, ha az anyának számít azon férfiú szava, aki az ő partnere. Még akkor is, ha nem a gyereke biológiai apja, még akkor is, ha netán nincs is jelen. De jelen van, volt vagy lesz a nő szívében és szavában, megvan számára a hely. Nem részletezzük itt, mi az apának, mint a mindennapi életben határt szabó személynek a reális szerepe. Ő az, aki függőnyt húz az elé a gyönyör elé, ami őt ahhoz a nőhöz köti, aki a gyerek anyja. Nem vizsgáljuk azt sem, hogyan váltja fel ezt a reális, jelenlévő apát az ödipális szakasz után egy képzel, nagyszerű emberré növekedett apafigura, mivel a témánk most az Apa neve, s nem maga az apa. Jegyezzük meg azonban, hogy a beszélő egyén nem léphet választásra képes szuverinitásának birtokába anélkül, hogy ne gyászolná meg ezt a magának kitalált csodálatos apafigurát az anya vágyának ellensúlyozására. Ez pedig nem megy anélkül, hogy át ne élénk e képzel apa iránti gyűlöletet, amikor kiderül, hogy nem váltotta be a hozzá fűzött, megálmodott ígéretet.

## Az eredeti elfojtás: "az ember vágya a Másik vágya"

Ha ez az elválasztás megtörténhetett, akkor, az Apa neve metaforájának következtében, megtörtént az eredeti elfojtás, amely annak a jelentő láncolatnak a lenyomata a tudattalan címén, amely annak emlékét őrzi, mikor a már leírt anaklitikus kapcsolaton belül, az önnönmagáról semmit nem tudó és énnel még nem rendelkező szubjektum a Másik gyönyörének áldozta fel magát. Ez a jelentő láncolat tehát a Másik vágyának jelentőiből áll, amelyet úgy kell értelmeznünk, mint megannyi olyan válasznak a következményeit amelyet a gyerek igényeire az eredetileg a Másik helyét elfoglaló anya ad. Ez az a pillanat, amiből kiindulva később megkülönböztethetővé válik a Másik és az anya, s áttérhetünk majd a mindenható Másikról a másokra, a másokra, aki bárki hasonló lehet. Tehát a szimbolikus rend helyét, mint olyat a Másik helyének, a Másiknak nevezhetjük. Itt gyakorlódik a beszéd, s itt fogalmazódhat meg mindenféle vágy – a szükségleten és az igényeken túl. Ha a lacani képlet szerint "az ember vágya a Másik vágya", az nem elsősorban azért van, mert ez a Másik birtokolná épp azt az objektumot, ami után vágyunk, hanem azért, mert az ember vágyának elsődleges és fő objektuma az elismerés, a Másik elismerésének elnyerése. Ahhoz, hogy a szubjektum elismertesse magát a szimbolikus rend által, a nyelv áll rendelkezésre.

## A testvér-rivalizáció: a képzetes viszony mint a vágy megnevezésének színhelye

Miután megvalósult a képzetes azonosulás, s az Apa nevének metaforája elválasztotta a gyereket az Anya vágyától, megindulhat az egyén a testvér-rivalizáció útján. "Testvér" a vér szerinti testvéreken túl lehet bárki, aki erre a hasonlósági helyre kerül, általában a hozzánk hasonló másik, aki veszélybe sodorhat bennünket azáltal, hogy vágyunk tárgyát valamilyen módon birtokolja, s így a Másik képzelte elismerését élvezzi. Lacan Augustinust idézi, aki a *Vallomások* elején a következő képet tárja elénk: saját szemével látta egy kicsi féltékenységet, egy kisgyereket, aki még nem beszélt, amint mereven, elsápadva, keserű tekintettel meredt tejtestvére. Augustinus, aki ekkor még nem volt szent, hozzáteszi: Ki ne ismerné ezt?

Anélkül hogy részletesen elemeznénk a példát, megállapíthatjuk, hogy ilyen iszonyatosan megsemmisítő feszültségek árán, melyekről ebben a vallomásban Augustinus is beszél, tanulhatja meg a gyerek lassanként felismerni a másikban a saját vágyát. A tükörviszonynak az a szakasza, amely ilyen módon köt a hozzánk hasonló másikhoz, alapvető feszültséggel és agresszivitással jár együtt. Miért? Mert a másikban vélem felfedezni magamat, mint ideális ént, amennyiben feltételezem, hogy a másik birtokolja azt, amitől én már el vagyok választva. Következésképpen ahhoz, hogy elfoglalhassam a helyét s én magam lehessen az ideális én helyén, a másikat képzeletben le kell rombolnom. Úgy lehetne jellemezni ezt a viszonyt, ami jó darabig jelen van a gyermek fejlődésében, hogy „úgy kezdődött, hogy a másik visszaütött”. Ez a példa kiválóan szemlélteti, hogy az én megismerési módja mindig egy „paranoiás” megismerési mód a vágy

felismerésének pillanatában – állapítja meg Lacan –, amit aztán utólag tudunk helyesbíteni, miután felismertük, hogy mi az, ami bennünket illet meg abban a "kezdeti" pofonban, amit a másik visszaadott: a saját vágyunk felfedezése által okozott agresszivitásunk. Ez provokálta ki a „kezdeti visszaütést”. Az én megismerési módja azért paranoiás, mert mindig a másik helyéből indul ki.

Ha a szubjektum semmit nem tudott az anaklitikus kapcsolatban arról, hogy a Másik gyönyörét okozva, milyen módon akart hatékony lenni, hogy egygé válhasson a Szuverén Jóval, a képzetes azonosulási lehetőség síkján mozogva, a reprezentáció által egyszerre hozzájuthat ahhoz a megismeréshez, amely megmutatja neki, hogy milyen módon, milyen objektumként akart a Másik vágyában szerepelni, hogy azt betöltse.

Vegyünk egy konkrét klinikai példát, melyet Lacan Helene Deuschtól vett át, s a saját elgondolása szerint vizsgálta meg a *D' un Autre • l'autre* (A Másiktól a másiktól) című szemináriumában (Lacan, 1968-69). Húszéves fiatalember, aki a homoszexualitása miatt ment analízisbe, beszél gyerekkori fóbiájáról. Ph. Julien figyelemre méltó könyvében (Julien, 1990) elemzi Lacan kommentárját, amelyet most röviden felidézünk: "Egy meleg nyári napon a hétéves kisfiú a bátyjával játszott annak a tanyának az udvarán, ahol született és felnövekedett. Leguggolva, előrehajlott helyzetben játszott valamivel a földön, amikor a bátyja hirtelen hátulról ráugrott, erősen megragadta a derekánál fogva és azt kiabálta: Én vagyok a kakas és te, te vagy a tyúk." – írja H. Deusch.

Verekedés támadt, mert a kicsi határozottan visszautasította, hogy ő tyúk legyen, s magánkívül sírva kiabált, amikor a bátyja nem akarta elengedni: „De én nem akarok a tyúk lenni!”.

Ettől kezdve a páciens tyúkfóbiában szenvedett. S amikor később ez megszűnt, minden érdeklődését elvesztette a női nem iránt és homoszexuálisá vált. Helene Deusch megjegyzi, hogy a tyúkok már régebben fontos szerepet játszottak a páciens számára, jóval ezelőtt a jelenet előtt. Az anyja ugyanis tyúkokkal foglalkozott, s ebben a tevékenységében a kisfiú lelkesen követte őt mindig, örült minden tojáshoz, s rendkívülien érdeklődött, hogyan vizsgálja meg az anyja, hogy a tyúkok mikor fognak tojni. S ő magán is szerette anyja játékos gesztusát, amikor azt kérte tőle, hogy ujjával érintené őt, vajon fog-e tojni.

Ebből kiderül, mennyiben leleplező az idősebb fiútestvérrel való konfliktus a fentebb idézett jelenetben: a tyúk jelentője megnevezésével tudtára adja az egyénnek, mi is volt ő az anaklitikus periódusban anélkül, hogy tudott volna róla. Ezért volt ennek a jelenetnek trauma-jellege. A gyerek az anaklitikus kapcsolatban, mint „tyúk” találta meg a helyét abban, amit a Másik gyönyöréből feltételezett, mivel a tyúkokkal foglalkozó, tojást begyűjtő anyjának igyekezett naponta "kakastojásokat" tojni. Így próbálta, mint „tyúk”, anyjánál betölteni azt, amiről feltételezte, hogy hiányzik neki, s ezzel egyszerre palástolva nála a hiány létezését. A nyom, amelyet ez hagyott az alany számára ebből a periódusból, az az a jel, amelyet a "tyúk" jelentő örökített meg számára, csak ezt akkor még nem tudhatta. Fölmerül a kérdés, mi is történt volna akkor, ha az anya nem megy bele a perverz játékba, amelyen keresztül a kisfia az ő vágját kutatta? Több mint valószínű, hogy más lett volna a kisfiú férfiúi azonosságának jövője.

Visszatérve a páciens történetére, hétéves korában már minden fiúnak megvan a fiúi önérzete a többi hasonló kisfiú tükörképével szemben. Már régóta belépett a

testvér-rivalizáció szakaszába, a nárcisztikus azonosulás képzetes dimenziójába. A test valóságát már egybefogja a nárcisztikus tükörkép. A hétéves kisfiú a testvér-rivalizáció szintjén a nagyobb testvérehez viszonyítva már, mint kiskakas van versenyben a nagyobb kakással szemben.

Lacan itt leszögezi, húzza alá Ph. Julien, hogy a képzetes világ az egyetlen hely, amelyben a szimbolikus rend megnyilatkozhat a szubjektum számára. Ott juthat csak hozzá a számára fontos jelentőkhöz, amelyek a Másik mezején meghatározták – ott, ahol eredetileg az anya, a szülők vagy bármilyen intézmény foglalt helyet – azt, amitől a gyerek kezdetben függött.

Így fordulhatott elő, hogy az, ami lehetett volna egyszerű játék, mint ahogy az fiúk között történni szokott, egycsapásra különös súlyt kapott, amennyiben felfedte a kisebbiknek azt, ami ő az anya számára volt anélkül, hogy tudta volna. Innen a vad visszautasítás és a félelmi állapot. Mert ha tudja is már, mi is volt ő a fiú azonosságához képest – „tyúk” –, azt nem tudja, hogy akkor mit is kezdjen az anya vágásával, melynek létezése oly brutálisan tört rá. Miért olyan borzasztó félelem a gyerek számára ezzel szembenézni? „A pszichoanalízis visszája” című, nemrégiben közreadott szemináriumában Lacan megállapítja: az anya vágya, ha el kell viselnünk, mindig károkat von maga után. „Egy nagy krokodil, amelynek a szájában találják magukat, ez az anya. Nem lehet tudni, mi tör ki rajta hirtelen, hogy egyszerre csak becsukja tátott száját. Ez az Anya vágya.” S aztán hozzáteszi, hogy van valami megnyugtató: képzeljünk el egy kőből való hengert, amely a tátott száját kipeckeli: ez az Apa neve metaforájának fallikus formában való megjelenítése. Most, hogy e példa segítségével szemléltettük, miért támad félelem a gyerekekben az Anya vágásával való szembesüléskor, azt is megérthetjük, hogy addig a gyerekeknek megvolt a nyugalma, amíg tudattalanul anyja gyönyörét okozva áthúzta hiányának a kérdését, s zárójelbe tehetette az Anya vágyát. A tyúkfóbia mint „megoldás” merül fel, válasz az elviselhetetlen tatóngó ürre, s így a „tyúk” jelentője válik felfaló fenyegető valamivé, amely megsemmisítheti őt, mint az anyjától különálló lényt, mint szubjektumot. Még mindig jobb félni egy megnevezhető objektumtól, mint az úrtól, melyet a válasz hiánya teremt erre a legradikálisabban felmerülő kérdésre: hogyan hiányozhat ő az Anyának? El tudja-e őt veszteni? Mi más töltheti be az Anya vágyát ahhoz, hogy ő tőle függetlenül létezni tudjon, ha többé nem akarja fantáziája szerint, mint tyúk a tojásokat, produkálni kielégülésére? Annak a válasznak a milyensége, amelyet a szubjektum kaphat az önmagának feltett pánikszerű kérdésre, nárcisztikus azonosságának megrendülésében, tehát a nárcizmuson túl, az Apa neve metaforájának beavatkozásától függ. Válaszol-e benne az Apa neve? Ettől függ majd egy hasonló esemény neurozist keltő ereje. Ha a bajt ebben az esetben a túl sok élvezet okozta, aminek az anya és a gyerek között nem lett volna helye, mi történik akkor, ellentétes esetben, ha túl rossz volt az anyával való kapcsolat? S ebben az esetben mi következhet be, mikor az egyén számára felmerül az élet folyamán ez az első alapvető kérdés: el akar-e a Másik veszíteni? Mi történik, ha az Apa nevének metaforája nem válaszol, mert esetleg, ami a szubjektum számára nyomot hagyott a primér mazochizmus korából, az az a félreértés, hogy a Másik gyönyöre az ő veszte lenne? Amint említettük, ez az anyjától való leválasztás pillanatára visszavezető kérdés az eredeti halálvágyban érint bennünket. Itt találja gyökerét

mindenféle önromboló kísérlet. Az első kapcsolatbeli túl sok gyönyör vagy éppen a rossz anyakapcsolat esetében is, amelyen a beszélő alanynak át kell rágnia magát, mint a mesebeli kásahegyen, az az, hogy egyik helyzetben sem egy mindenható Másikhoz volt köze, aki bármit is tudatosan akart volna ezen a ponton. De akkor mihez volt köze? Egy vak gyönyörhöz, ahol a másiknak is egy fel nem ismert tudattalan morbiditással volt dolga. Nem volt tehát ott tudatos akarat. Ha erre a pontra el tud jutni a beszélő alany, akkor áldozná-e még létét egy ilyen vak gyönyörnek, amellyel önmagát vagy a Másikhoz láncolja, vagy végleg érte áldozza fel, megadván a nem létező Másiknak az utolsó kielégítést?

Népmeséink is szemléltetik az Apa neve metaforájának fontosságát. Emlékezzünk vissza gyerekkorunk meséire, amelyekben a hős nekiindulva a nagy útnak, például Tündérország felé, fontos tanácsot kap: az úton felbukkanó szörnyeknek feltétlenül dobjon oda egy koncot, hogy a szörny ne őt falja fel. Így szól a mese bölcsessége a gyerekeknek arról, ami számukra a Másik hiányát, vágyát metaforizálja, s amelynek titkos vágyuk szerint ők szeretnének a központja lenni, azt a tanácsot adva, hogy a hamubasült pogácsa mellé tegyék be a tarisznyába az Apa nevének metaforáját. A mese példájában enniivalóként, annak megfelelően, ahogyan a gyerek a Másik vágyát az orális fázisban megéli, mint tátongó, felfaló állkapcsokat. Ha ezt nem viszi magával s azt képzei, hogy pusztá kézzel egyedül megharcolhat vele, vagy esetleg, hogy ő kedves lesz a szörny számára, s más elbánásmódban részesül a többi halandóhoz képest, akkor a szörny az életére tör.

### **A beszélő szubjektum választó szuverenitása: akarom-e azt, amire vágytam?**

Abból, amit a fenti példából megtudtunk, vagyis hogy miként találkozik az alany a vágyával a reprezentáció síkján, a másik képén keresztül, a következő kérdés adódik; mire is ad alkalmat a vággyal való szembesülés ténye? Ha a nácizmuson túl meg tudjuk nevezni tudattalan vágyunkat, akkor alkalom nyílik a választásra. Ezzel kapcsolatban Lacan megjegyzi: nem elég, hogy az alany megtudja, milyen tudattalan vágy élte. Ezenkívül fel kell tudni tennie magának utólag a kérdést, meg kell tudnia azt is, akarja-e azt, amire vágyik? Ennek révén alkalmat nyílik a beszélő egyénnek saját szuverenitását megalapoznia a beszéd aktusán keresztül, amely aztán valóságát formálhatja. Ekkor mondhat utólag nemet a Másik vágyára, meglátva, hogy ez a Másik mint mindenhatóság nem létezik, mert azon a helyen, ahol létét feltételeztük, csupán kihűlt nyomát, azaz a szimbolikus rendet találjuk. Ezzel ugyanakkor új életigenlést mondhatunk ki a saját vágyunk nevében.

Így értelmezhető Lacan szerint Freud híres kijelentése: "Wo es war, soll ich werden". Vagyis ahol a Másik vágyának tárgya voltam, „ahol ez történt”, s ami tudattalanul meghatározott, oda kell visszatérnem, hogy megszólalhasson bennem az alany, aki választhat. Itt megy végbe a beszélő alany szuverenitásának felülkerekedése a Képzetes síkján az üresen beszélő énhez képest, aki inkább „beszélve” volt, semmint beszélt volna.

Ezt a pillanatot, mint "második megszületést" emlegetik a különböző civilizációkban. Lacan „szimbolikus halálnak” nevezi, mert meg kell halni mindahhoz képest, ami eredetileg kívülről meghatározott.

Ahhoz tehát, hogy a beszélő egyén ide eljusson, a következő kört kell leírnia: az anaklitikus függőségből be kell lépnie a tükör-stádiumba, a primér nácizmusba, majd az apa nevéen át az anyától való leválással egyidőben a testvér-rivalizációba, át kell élni a primér féltékenység drámáját a vágy tárgyának birtoklásáért, a Másik elismeréséért folytatott harcban. Itt végső fokon az ideális én helyéért folyik a harc a "lenni, vagy nem lenni" dialektikájában: lenni, vagy nem lenni, mint az Anya fallosza. (Erre a pontra helyezi Lacan a "lenni, vagy nem lenni?" hamleti kérdés analizisét).<sup>2</sup>

Ha az olvasóban felmerül, hogy vajon miért választotta Freud éppen ezt a kifejezést a hiány képzeletbeli tárgyának jelölésére, itt röviden megjegyezhetjük, hogy az antikvitásban a fallosz nem csupán a férfit jelentette, hanem ezen túl szimbolikus jelentéssel is felruházták. Az istenített kreatív potenciát, az élet duzzadó forrását jelképezte, tehát valamit, ami a nemlét, a hiány helyén léteket teremt. Freud az „infantilis genitális szerveződésről” írt tanulmányában (Freud, 1923), amelyet kiegészítőnek szánt a tizennyolc évvel korábban, először 1905-ben megjelent *Három értekezés a szexualitás elméletéről* (Freud, 1992) című művéhez, a következőket írja:

„Kisgyerekkorban nem a szexuális különbség játszik elsődleges szerepet, tehát nem két nemnek a specifikus identitása, melyek közül egyik se több vagy kevesebb a másikhoz képest, hanem egyszerűen különböző, más. Ami erre a genitális azonosulás előtti korra jellemző a gyerekeknél, az a fallosz elsődleges szerepe.”

Valóban a két nem számára egyetlen genitális szerv játszik elsőrendű szerepet, mégpedig a hímnemű. Az a tény, hogy a gyerekkori szexuális fejlődésnek egy bizonyos periódusában csak egyetlen nemi szervnek van jelentősége, az éppen arra vall, hogy ez az elsődlegesség eleve az anatómiai realitáson kívül helyezkedik el, a szerveken kívül, egy szubjektív, képzeletbeli szinten. Azaz a hím nemzőszerve mint a fallosz elsődlegessége, eleve mint szimbólum lép életbe. Ez a képzeletbeli konstrukció magában foglal egy képzeletbeli objektumot: a falloszt. Ez az elképzelt tárgy az, amely a gyermek fantáziáját is táplálja az imaginárius kasztráció szintjén, amikor úgy képzeletben, hogy valami, aminek ott kellene lennie, hiányzik. (Például egy kisfiú számára lánytestvére vagy anyja nem azért rendelkezne olyan anatómiával, mint amilyen rájuk jellemző, mert nők, hanem mert levágtak belőlük valamit.) Ebből a fallikus nácizmusból a másodlagos nácisztikus azonosulás által kerülhet ki az egyén az Oidipusz drámáját túlszárnyaló szexuális azonosulásnak köszönhetően, amely az apa nevéen és az apa tilalmán keresztül kizárja a vérfertőző viszonyt, a gyerek szexualitását, látens állapotba hozva, a jövő felé orientálja.

Moustafa Safouan (Safouan, 1991) ezt a következőképpen foglalja össze: „Mindenki számára létezik egy elkerülhetetlen kitérő. Mert egy olyan szubjektum megalapozása, melynek a libidóját nem szívja föl egy olyan önmaga fölépítése, aki a Másik vágyának objektuma lenne, az szükségszerűen csakis a törvény és a nemzedék-láncolatán keresztül valósulhat meg.” Itt léphet át az egyén a lenni, vagy nem lenni dialektikájából a hiány, tehát a vágy és a

vágybetöltés dialektikájába. Ezt az azonosságot már az én Ideáljának jele tartja össze, az az Ideál, akihez az én mint ugyanolyan szexuális azonosságú lény szeretne hasonlítani. Ez a szimbolikus elismerés által történhet meg ott, ahol az egyén mint Ideál megláthatta magát a Másik helyéről. Az ekkor felfedezett vágy téje később a szerelemben, a szexuális különbség által megalapozott kapcsolatban léphet életbe. A szerelmi, szexuális partnerségi kapcsolat, sikereivel és kudarcaival együtt az a terület, amelyen végül is a szubjektum a végére járhat ennek a fenti kérdésnek, vagyis annak, hogy akarja-e azt, amiről kiderül, hogy mint tudattalan vágy determinálja őt. Természetesen ennek megvan az ára: a felismerő, az elismerő beszélni tudás gyakorlása. Ezt Lacan szerint a szerelemben kivívott elismerő szeretet engedheti meg (tehát nem a nárcisztikus, ahol magamat szeretem a másikban), hogy mindig újra kibogozza vagy elvágja a nárcizmusból eredő csomót. Ezt írja a tükör-stádiumról szóló tanulmány végén, és hogy ne legyen félreértés, hozzát teszi: „Számunkra az altruista érzés ígéret nélküli, hiszen mi éppen azt a rejtett agresszivitást hozzuk felszínre, amely az emberbarát, az idealista, a pedagógus, sőt a reformer cselekedetei mögött rejlik.” Tegyük hozzá, hogy Lacan itt nem „mesterségekre” utal, hanem a szeretetnek arra a nárcisztikus módjára, amellyel a másikon akarjuk kijavítani azt, amit esetleg épp magunknál nem akarunk meglátni. Szeretetünk nárcisztikus árnyoldala mindig a másikban akarja szeretni azt az "elveszett" egyént, akit magunkban nem szeretnénk felismerni. Ezért az ilyenfajta "altruizmus" gyakorlásának az a feltétele, hogy a másik mindig elveszettségben találja magát, ennél fogva vég nélkül reparálhassuk a másikban azt a sebet, amit magunkban túl fájdalmas lenne felfedezni.

Amikor visszafelé megyünk azon az úton, amelyet kezdetben öntudatlanul tettünk meg, akkor visszatérhetünk arra a pontra, ahol az Apa nevének metaforája mintegy fátyol borított az anya vágyára. Mi ennek a fátyolnak a szerepe? Láttuk, a pszichoanalízis szempontjából Freud „öselfojtás”-nak „Urverdrängung”-nak nevezte ezt.

Mi is van a fátyol mögött? Ha felidézzük az antik görög és római fallikus szertartások lényegét, amelyeket például egy pompeji freskón szemlélhetünk meg a Misztériumok villájában, mit figyelhetünk meg?

Mit rejteget a „Megrémült nő” arckifejezése? Milyen borzalmat tükröz a szeme? Tán éppen a Másik vágya leleplezésének pillanatát? Mit láttak ott a beavatandók, ahol egy mindenható Másik teljessége hatalmának mágikus tartozékát készültek végre meglátni? Talán éppen saját iszonyukat az úrtól, mert a fátyol mögött nem volt semmi.

Lacan *Televízió* című, nyomtatásban is megjelent előadásának (Lacan, 1973) borítójára választotta ezt a freskórészletet, mintha a televízió nézőknek tartott előadása az olvasóközönség számára eleve egy interpretációval kezdődne: „Tessék tovább menni, nincs semmi látnivaló!”

Itt kell megemlítenünk a Falloszt (nagybetűvel), mely az eredeti Másik vágyának jelentője, s amely az Apa neve választó szerepe által válhat megnevezhetővé. Mint olyan a hiányt, a vágyat jelenti. Miért okoz ez mindig rémületet, amikor szembekerülünk a ténnyel, hogy nem létezik egy olyan Másik, aki bármilyen módon is végképp értelmet adhatna létünknek? Tán azért, mert akkor kiderül: semmi más nem áll a beszélő egyén rendelkezésére, mint a saját vágya, amely előreviszi. Éppen e mindenható Másikról való lemondás az, amely lehetővé teszi, hogy saját véges létének tudatára ébredjen, s végre kilépjen egy

képzletbeli valakire való végnélküli várakozásból, aki meghozná az élet értelmét, a megoldást, a kiegészítést, a "Souverain Bien"-t, vagyis a Szuverén Jót. Lacan *A pszichoanalízis etikája* című szemináriumában (Lacan, 1986) egy éven át foglalkozott ezzel a kérdéssel: létezik-e Szuverén Jó? Létezik-e valami olyasmi, ami a vágy végső kielégítését okozhatná? Oidipusz és Antigoné példáján keresztül megmutatta, hogy még az is, amit a szubjektum Szuverén Jó címén végre birtokolhat, amit mindenáron akart, mint Oidipusz vagy véghezvitt, mint Antigoné, nem vitte őket egy paradicsomi állapot felé, sőt ... a saját végső megsemmisülésükhöz vezette őket. A Szuverén Jó tehát, aminek a keresésére minden ember elindul, csak egy mitikus valami lehet, s nem meghatározható valamilyen jelentés által. Semmilyen neve, értelme nincs. Ez a mitikus elveszett objektum, az „objet perdu” – amitől gyerekkorban elválaszt az Apa neve – az elveszett paradicsom. Végső soron a keresésére elindult alany csak az Apa neve metaforájával találkozhat, amely az utat elvágja, s lehetetlenné teszi a találkozást, amely az alany végleges megsemmisüléséhez vezetne. Ezért minden találkozás végül is elhibázott a képzetes világ ígéreteihez képest, s nemcsak épp Önöknek nem volt szerencsénk – mondaná Lacan. S mivel végső fokon semmiféle jelentés nem léphet életbe, ahol csak a vágy, a hiány foglalhat helyet, a szubjektum a vágyát képviselő objektum keresése útján csak szimbolikus nyomaival, mint a gyönyör koordinátaival találkozhat.

Miért is hangsúlyozta Lacan a nyelvben a jelentő elsődleges szerepét az alany szempontjából a jelentetthez képest? Ez az alany titokzatos mivoltára vezethető vissza. Megállapítottuk, hogy a szexualitás, mint vérfertőző, fuzionális viszony, tiltva van. Ami megtiltja, az a beszéd, amely a nyelv révén megnevezi azt, ami tiltva van az apa nevében. Ekkor inkarnálódik az eljövendő beszélő alany és a vágy, mint ennek a tiltásnak a következménye, mint a másikkal egyet alkotó létvesztésnek az eredménye. Tehát az alany soha nem megragadható mint lét, csak mint beszéd feltételezettjét, hátterét képzelhetjük el.

Ezt úgy kell értenünk, hogy az alany, amelyet egy ősjelentő képvisel az összes többi jelentőnél, nincs teljesen megjelenítve. Valami rejtve marad belőle. S ami rejtve marad, az az, amit Freud az őselfojtás zárójelébe tesz. Az alany tehát csakis a jelentő nyomán, ennek háttereként léphet életbe.

Az elfojtás rejtélyes mivoltára is csak az alany meghasadt, a szimbolikus rend hatásaként inkarnálódott mivoltán keresztül derül fény. Freud *Az elfojtás* című írásában a következőt állapította meg: ha egy élmény csalódást okoz, akkor a testi élmény két képviselője – egyrészt az érzelmek, másrészt pedig a nyelvi jel – közül (melyet Freud *Vorstellungsrepräsentanz*-nak nevezett) csakis ez utóbbit sújtja elfojtás.

Lacan, akinek már rendelkezésére álltak a modern nyelvtudomány szakkifejezései, az elfojtás alá kerülő szimbolikus (nyelvi) anyagban a jelentőt ismerte fel. Szerinte a jelentő az, ami az alanyt képviseli egy másik jelentő számára. Ha ugyanakkor figyelembe vesszük, hogy egy jelentő egyszerre több jelentettre, értelemre is utalhat, akkor megállapíthatjuk, hogy a nyelvi jelből a jelentő az, ami lehetővé teszi, hogy az alany továbbléphessen. Azáltal, hogy a jelentő mint „váltó” működhet, egy új jelentettre kapcsolva át, hangzásban új értelmet állíthat előtérbe (például a *hal* jelentő egyszerre jelenthet egy állatot,

ugyanakkor a *hallani* ige egy alakját, vagy pedig a *meghalni* igét is felidézheti). Az új jelentett reprezentációja megint egy új jelentőláncolat kiindulópontja lehet.

Ahhoz, hogy a szubjektum később integrálni tudja azt, ami elfojtás alá került, meg kell fejtenie az elfojtott tartalmakat, melyek tünetek, álmok, nyelvbotlások alakjában térnek vissza. Ezért hívta Freud az álmokat a tudattalanhoz vezető „királyi útnak”. Így juthat el az alany a rendelkezésére álló jelentőből kiindulva egy láncolaton át ahhoz, ami elfojtás alatt állt.

Ellenkező esetben világos, hogy az elfojtás alatt álló élmények jelentőinek visszatérése ellen a legjobb védekezés a jelentettbe való erős kapaszkodás merev nézetek formájában, mert ez lerögzíti az alanyt, bezárja egy bizonyos reprezentáció keretébe. Röviden, minél hevesebben védekezünk az elfojtott visszatérése ellen, annál dogmatikusabban gondolkozunk, annál merevebbek az elveink, annál merevebben zárkózunk el mindentől, ami idegennek, másnak tűnik.

A Szuverén Jó megkeresésére indult alany előbb vagy utóbb mindenképpen jelentőtől jelentőig megy, amelyek őt képviselik a jelentők láncolatán, mindig új reprezentációkat idézve fel. Egészen addig a határig, ahol a primér jelentővel találkozik, amelynek nincs jelentettje, s amely a vággyal, a hiánnyal szembesít.

Ennek illusztrálására idézünk Lacan előszavából, melyet Franz Wedekind gyermekdrámájához, *A tavasz ébredéséhez* írt (Wedekind, 1972), ahhoz a darabhoz, amelyet már Freud is megvitatott kollégáival Bécsben a szerdai összejövetelek egyikén. Ebben az előszóban szintén hangsúlyozza, hogy az Apa neve nem egyszerűen csak a tényleges apának a neve, hanem, amint láttuk, magát a törvényt alapítja meg, mely nemet mond, megtiltja a fuzionális kapcsolatot az anya és a gyerek között. Méghozzá egy harmadik helyről, amely felé az anya vágya irányul. Ez teszi lehetővé, hogy a gyerek mint eljövendő beszélő alany egyszer s mindenkorra távol tarthassa magát az anya vágjától.

„Az Apa nevei közül való az Álarcos Ember is (a dráma egyik figurája, aki kivezeti a főhőst a halál csábításából), de az Apának anyni és anyni neve van, hogy nincs Egy, ami megfeleljen neki, hacsak nem a Név Nevének a Neve.”

Ki tudta-e ezt fejezni megkapóbban költő, mint József Attila „A hetedik” című versében?

"E világon ha ütsz tanyát,  
hétszer szüljön meg az anyád!  
Egyszer szüljön égő házban,  
egyszer jeges áradásban,  
egyszer bolondok házában,  
egyszer hajló, szép búzában,  
egyszer kongó kolostorban,  
egyszer disznók közt az ólban.  
Fölsír a hat, de mire mégy?  
A hetedik te magad légy!"

Ebben a versben a Név Nevének a Neve lépésről lépésre különböző módon nevezi meg a Másik vágját, amelyben mindig másképp inkarnálódik a

szubjektum, de kiléte titokzatos marad. A költő által különböző módon megnevezett helyzetek következményeként mint lappangó, eljövendő alany létezik, s tart valami felé. De mindez csak pillanatnyi álomkép, melyből fölébredve a végső metamorfózisban, megrázva magát, mint a mesékben, „fölsír a hat, de mire mégy?”

"A hetedik te magad légy!" felszólításban a te magadnak semmiféle meghatározója nincs, mert ez a "te magad" a beszélő alany, aki a Név Nevének a Neve hatására, mint annak következménye léphet életbe. Az előző hatnak azt tudja mondani: nem mind ez, hanem valami más. Ez az a pillanat mindenki számára, amikor a szimbolikus halállal kell szembenéznie, s ez az, amit nem szabad összetéveszteni a valóságos halállal. Itt a végső határhoz érve megnyílik a lehetőség, hogy a beszélő alany magával a szimbolikus renddel operálhasson, ha ezt az Apa neve metaforája lehetővé tette számára azért, hogy benne a „hetedik” a szuverenitást gyakorolhassa, s innen merítsen bátorságot, erőt azokat a szavakat és tetteket megvalósítani, amelyek a „halálósztón” ismétlési kényszerén túl az alkotó életébe gyökereztetik létét. Nem mintha attól kezdve lerázhatná magáról mindazt, ami őt kezdetben meghatározta, hanem mert végre állást foglalhat mindezzel kapcsolatban.

A látszat az, hogy a költő mindezt sejtette, ennek ellenére valószínűleg nem találkozott az Álarcos Emberrel, aki lehetővé tette volna, hogy a „hetedik” benne az életet váltsa.

Ezek szerint az élethez nem elég tudni valamit. Fölmerül tehát a kérdés, milyen funkciót tölthet be az én racionális tudása? Éppen arra szolgálhat, hogy elfojtsa azt a mitikus tudást, amelyet a tudattalan hordoz, s amely a racionális tudáshoz képest, mint teljesen különálló tudás létezik. Ennek a következménye az, ami megalapozza a pszichoanalitikus pozíció elővigyázatosságát és alázatát mindenfajta tudással szemben, mind az analízisben levő egyénével szemben, mind a saját maga teoretikus tudásával szemben. Hiszen a tudás kapuja mögött várakozik a lét, létünk még nem bevallott része, s neki kell tudni a megfelelő pillanatban kaput nyitni.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Lásd a Thalassa jelen számában. (*A szerk.*)

<sup>2</sup> Lásd Lacan Hamlet-szemináriumának részleteit jelen számunkban. (*A szerk.*)

## IRODALOM

**DESCARTES, RENÉ**, 1991. *Értekezés a módszerről*. Budapest: Kossuth Kiadó.

**FREUD, SIGMUND**, 1923. Die infantile Genitalorganisation. *Gesammelte Werke*. Bd. XIII. 293-298.

– 1925. Die Verneinung. *Gesammelte Werke*. Bd. XIV. 15.

– 1937. *Az ősválami és az Én*. Budapest: Pantheon kiadás, é. n.

- 1982. rosz közérzet a kultúrában. In: Esszék. Budapest: Gondolat.
- 1992. *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Nyíregyháza: Könyvvelző Kiadó.
- JULIEN, PH.**, 1990. *Le retour • Freud de Jacques Lacan*. Párizs: E.P.E.L.
- LACAN, JACQUES**, 1938. La famille. *Encyclopédie Française*.
- 1966/a *Écrits*. Paris: Seuil.
- 1966/b La stade du miroir comme formateur du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In: *Écrits*. Paris: Seuil. 93-100. Magyarul: A tükörstádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Lásd folyóiratunk jelen számában.
- 1968-69. *D'un Autre a l'autre*. (Kiadatlan szeminárium.)
- 1973. *Télévision*. Paris: Seuil.
- 1986. *L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- 1991. *L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil
- SAFOUAN, M.**, 1991. *De l'alliance a la rivalité*. Esquisses psychanalytiques (15).
- SZENT ÁGOSTON**, 1982. *Vallomások*. Budapest: Gondolat.
- WEDEKIND, F.**, 1972. *L'éveil du printemps*. Paris: Gallimard

## LACAN ÉS BAHTYN: A PÁRBESZÉD REMÉNYE\*

Alekszandr M. Etkind

Kívülről nézve Lacan karizmatikus alaknak látszik, aki körül az értelmezések sajátos áradata indult meg, melyet nemigen kereszteznek másfajta értelmezések, és nehezen fordítható le más nemzetek és szakmák nyelvére. Nehéz volna megmondani, mennyire egyezik meg ez az érzés Lacan tulajdon szándékával és felel meg követői közérzetének. Akárhogy van is, igen fontosnak látszik, hogy összevessük Lacan pszichológiáját és filozófiáját más törvények alapján és más közegben kifejlődött szellemi rendszerekkel, amelyek azonban mégis képviselnek egyfajta emberi realitást. A hasonló, sőt párhuzamos gondolatmenetek effajta vizsgálatokor egyúttal meg kell kísérelnünk megmagyarázni a gondolatok közti eltéréseket, amelyek egy ilyen elemzéskor óhatatlanul előtérbe kerülnek.

Jelen tanulmányban Mihail Bahtyin orosz irodalomtörténészről és filozófusról lesz szó. Bahtyin és Lacan összehasonlításának gondolata nem új, Bahtyin amerikai biográfusai foglalkoztak már vele. Bahtyin hat évvel korábban született, és ugyanaddig élt, mint Lacan. Hosszú élete során érdeklődési köre sokszor változott, de eszméinek már igen korán, a húszas években kialakult alapvető köre mindvégig megmaradt. Élete viszontagságosan színes volt: érte üldöztetés, börtön és vég nélküli száműzetés: harminc évet kellett lehúznia Szibériában, majd Európa és Ázsia határán a provinciális Szaranszkban. Könyveinek egy része – köztük a pszichoanalízis kritikai meghaladásának szentelt művei – tanítványainak és barátainak nevént jelent meg, és szerzőjük kiléte máig vitatott. Általában: Bahtyin azon kevés tudósok egyike, akikkel manapság, a megtorlás és emigráció évtizedei után a sem nevekben, sem gondolatokban nem bővelkedő szovjet társadalomtudományok büszkélkedhetnek.

Ismereteink szerint Bahtyin kizárólag elméletileg foglalkozott a pszichoanalízissel, gyakorlata, úgy tűnik, kívül esett látókörén, sem nem analizált, sem analitikus nem volt. Leginkább az irodalom érdekelte és az ember, amint az irodalomban ábrázolódik. Irodalomtörténeti munkáinak

---

\* A tanulmány eredeti címe: *Jacques Lacan i Mihail Bahtyin: nagyvezdi dialóga*. Az orosz nyelvű tanulmányt a szerző kéziratban bocsátotta rendelkezésünkre.

főhőse Dosztojevszkij és Rabelais. Dosztojevszkij-kötete (első kiadása 1929-ben, a második 1963-ban jelent meg: ezen évszámok, melyek közt Oroszországban megállt az idő, önmagukban is sokatmondók) manapság igen népszerű, s talán megnyitotta volna a szovjet társadalomtudományi művek listáját, ha ugyan e művek egyáltalán léteztek volna. Miközben elég sok Bahtyin-mű megjelenhetett (s bennük sok, a szovjet hivatalos állásponttól eltérő), és kötetek születtek róla angolul, némely gondolatát mind Oroszországban, mind nyugaton lényegileg továbbra is alig ismerik. A szerző személye körüli bizonytalanságok mellett – amelyek néhány, a húszas évek óta többé meg nem jelent könyvének sorsában tükröződnek – legsajátosabb gondolatainak felfogását megnehezíti a szövegek bonyolultsága. Megértésüket még az eredeti nyelven is gátolja a kontextus körülhatárolt és szokatlan volta. (Dosztojevszkij vagy Rabelais poétikája nem a legszokványosabb terület az elméleti pszichológiával foglalkozók számára. Ráadásul néhány kulcsfontosságú gondolatának legvilágosabb megfogalmazása csak a halála után publikált feljegyzéseiben található meg...)

Bahtyint egész alkotói életében az „én” és a „másik” viszonya foglalkoztatta. Ugyanez érvényes Lacanra is. Az orosz – vagy ez esetben talán pontosabb fogalmazásban: a kelet-európai gondolkodás – számára ez jelentette az egyik legfőbb problémát. Egyszerre dolgozta ki erre vonatkozóan a maga – klasszikussá lett – megoldását Martin Duber az Oroszországban A. A. Uhtomszkij fiziológus, aki emellett vallásfilozófus is volt. Bahtyin felfogása ez előtt az igen gazdagnak mondható háttér előtt is meglehetősen eredetinek tekinthető.

Bahtyinnál a kulcsszó a dialógus. A dialógus mint élettény és mint irodalmi műfaj az antikvitás óta ismeretes. Bahtyin a dialógusnak és a dialogizmusnak összerberi eszmei jelentést tulajdonított, mely egyszerre ír le egy meghatározott emberi realitást és adja normatív (vagy akár az egyetlen lehetséges) megközelítését ennek a realitásnak.

„Egy dolog a holt tárggyal, a szótlan anyaggal kapcsolatos aktivitás, amely anyagot úgy gyúrhatjuk, ahogy akarjuk, és más dolog *egy másik élőlényvel és a teljes jogú tudattal szembeni* aktivitás.” „Nem a tudat analízise a magányos és egyetlen „én» formájában, hanem épp a sok tudat kölcsönhatásának analízise: nem sok emberé egy tudat fényében, hanem éppenhogy sok egyenlő jogú és teljes értékű tudaté.” „Nem az, ami belül történik, hanem ami a saját és az idegen tudat *határán a küszöbön*.” „Nem a másik *ember*, aki tudatom tárgya marad, hanem a másik a teljes jogú tudat, amely az enyém mellett áll és amellyel kapcsolatban tud csak létezni a saját tudatom.” (PDK, 299-301)

Bahtyinnál a dialogikus aktivitás „kérdő, provokatív, válaszoló, egyetértő, ellenkező”: a monologikus aktivitás „befejező, megvalósuló, okszerűen magyarázó és elsorvasztó”. (PDK, 298) Az ember a dialógusban „soha nem azonos önmagával. Nem alkalmazható rá az A=A formula.” (DPP, 98) Ez nem banális nyugtázása a fejlődés dinamizmusának. Bahtyin számára fontos, hogy a személyiség valódi élete nem ismerhető meg külső érzékelése alapján: csak öntudatának működése közben lehet megérteni. Bahtyin elvi jelentőséget tulajdonít a belső nézőpontnak, és – ha úgy tetszik – előnyben részesíti a külsővel szemben: „az emberben mindig van valami, amit csak ő tud feltárni az öntudat és a szó szabad aktusában” (PDK, 68), de ezenkívül „magába nézve a másik szemébe vagy a másik szemével néz.” (PDK, 300)

Ezért a dialógus értéktelenné teszi az ember „kívülről történő meghatározását”, a másik szemében való értékelésének minden analízisét. „Az olyan igazság az emberről, amely idegenek ajkáról, tehát nem dialogikusan hangzik el... megalázó és minden emberit elsorvasztó hazugsággá válik...” (DPP, 99) Ezért a személyiség igazi élete csak a *dialógikus* behatolás számára elérhető, amelyre reflektálva a személy *maga* tárulkozik föl szabadon.” (DPP, 98)

Bahtyin számára az ember csak szubjektum: minden kísérlet, amely objektumnak tekinti, aktívan és hevesen tagad. Ad absurdum víve, ez a nézőpont tagadja bármely, az embert kívülről magyarázó konstrukció hasznosságát, hitelességét, etikai megengedhetőségét. Ha csak az öntudat adatai értékesek, mi legyen a tudattalannal, amelyet – meghatározása szerint – az öntudat nem ismer? Bahtyin kedvenc hőse, Dosztojevszkij tudattalanja iránt sokan, köztük Freud is, különös érdeklődést tanúsítottak. Bahtyin épp ellenkezőleg: nem hajlandó a legcsekélyebb jelentőséget sem tulajdonítani a tudattalannak. Számára a tudattalan bármilyen leírása monologikus „idegen szó”, az ember viszont „mindig arra törekszik, hogy szétzúzza azokat a reá vonatkozó *idegen* szavakat, amelyek őt egy külső meghatározás kereteibe zárják, és ezáltal mintegy elsorvasztják” (DPP, 98). A pszichoanalitikusnak itt persze eszébe jut az ellenállás fogalma. Úgy is tűnhet, hogy Bahtyin egész konstrukciója – hogy úgy mondjuk – az ellenállás poétikája, igazolásának és felmagasztosításának rendszere. Dosztojevszkij hőse, Sztavrogin egyenesen azt mondja: „nem szeretem a kémekeket meg a pszichológusokat” (*Ördögök*, 473). Bahtyin maga is megismétli: „a pszichológus olyan, mint egy besúgó” (DPP, 100), és azt mondja, hogy Dosztojevszkij „úgy tartotta, hogy a pszichológia az emberi lélek megalázó eldologiasítása” Egyébként már Puskin is gyilkos humorral írja: „szichológ vagyok. Ez ám a tudomány!...” – és nem akárcsak, Mefisztónak a monológiájában.

Lacan egyik legnehezebben érthető paradoxonjában arról beszél, hogy nincs az analízisben más ellenállás, csak az analitikusé. Általánosan elfogadott nézet, hogy az ellenállást fel kell számolni – ez Lacan szerint színtiszta és teljes abszurdítás. Az ellenállás absztrakció, melyet az analitikus helyez a betegbe, majd azt kívánja tulajdon absztrakciójától, hogy tűnjön el. Az analízis értelme és célja nem az, hogy a szubjektumnak megmutassa, vágyának tárgya egy meghatározott szexuális tárgy, hanem hogy megtanítsa artikulálni, megjelölni a vágyát, nevet adni neki, ami annyi, mint „új létezését vinni a világba”, nem pedig csak felismerni a külső tárgyat mint vágyának tárgyát. „Az analízis során a szubjektum feltárja maga előtt tulajdon igazságát, vagyis az egyéni sorsát sajátosan meghatározó elemeket.” Lacan, akárcsak Bahtyin, bár némiképp más terminusokban, arról beszél, hogy a diszkurzus másik oldalán nincs semmi, és ha a beteg diszkurzusa üres vagy nem értik meg, bármennyit elemezzék is ellenállását, az eredmény az analitikus tulajdon projekciója lesz. „Pszichológ vagyok. Ez ám a tudomány!”

Nehéz megmondani, megegyezett volna-e Lacan és Bahtyin abban például, hogy „a tudat sokkal félelmetesebb bármiféle tudattalan komplexusnál” (PDK, 301), de annak a körülménynek a logikai ereje, hogy a pszichikai realitást mint kommunikatívát mindketten hasonlóan értelmezték (Lacannál ez a diszkurzus, Bahtyinnál a dialógus) elvezet a tudattalan és a tudat szembeállításától az öntudat és a tudat – az „én” és a „másik” –

kölcsönhatásának elemzéséhez. A tudattalan lényege és sajátossága mint az elemzés tárgya így átadja helyét az öntudat lényegének.

Mint Lacan megpróbálja kimutatni, gyakorlatilag Freud is megtette ezt az utat. Bahtyin, aki jól ismerte Freud korai műveit, de a húszas évek végén az európai szellem történetéből kizárattott, az idős Freud fejlődését nem értékelhette. A tanítványának, V. N. Volosinovnak nevéen 1927-ben megjelent, és a történészek (V. V. Ivanov és mások) szerint nagy, sőt meghatározó részben Bahtyinnak tulajdonítható *Freudizmus* című kötet agresszívabban támadja a pszichoanalízist – melyek egy része mára teljesen elavult, más részét később Bahtyintól, illetve Volosinovtól függetlenül sokszor megismételték – rá szeretnénk mutatni egy felfogásra, mely megelőlegezi Lacan későbbi gondolatmenetét. „Freud egész pszichológiai elmélete szóbeli megnyilatkozásokra épül... nem egyéb, mint ezeknek a megnyilatkozásoknak az egyéni értelmezése... Freud elmélete belül marad azon, amit... az ember önnön belső tapasztalata alapján mondani tud magáról és viselkedéséről... Az önmegfigyelés során minden tudattalan képződmény kívánságként és ösztönzéseként jelenik meg, szóbeli kifejezést kap, és az ember már ebben a formában, vagyis *motivumként* tudatosítja.” (F. 88) Bahtyinnak és körének professzionális viszonya a szóhoz, amely – és ebben ismét távoli analógiát fedezhetünk fel Lacannal – a korai orosz strukturalizmus (az ún. formalista iskola) elsajátításában, majd meghaladásában jött létre, az „én”-től a „másik”-ig haladó út, a szóbeli megnyilatkozás mint a legkisebb kommunikációs egység megértésében nyilvánult meg. „Egyetlen olyan megnyilatkozás sincs..., amely egyedül és kizárólag szerzője számlájára írható: a megnyilatkozás több beszélő kölcsönhatásának terméke.” (F, 91-92)

A nyelv csupán megszabja a megnyilatkozás lehetőségeit, a nyelv tulajdonképpeni jellemzői pedig kifejezik a beszélő és az egész társadalmi helyzet kölcsönhatását. Sőt: „a szó nem más, mint az őt szülő közvetlen beszédérintkezés »forgatókönyve«.” (F, 92) Ez vonatkozik a tudat belső tervére is. „A helyzeten nem változtat, ha a külső beszéd helyett a belső beszédet vizsgáljuk.” (Uo.) És e belső beszéd feltételez egy lehetséges hallgatót, felé törekszik, neki épül fel. Ezért Volosinov–Bahtyin elemzésében „a beteg valamennyi szóbeli megnyilatkozása... mindenekelőtt annak a legközelebbi, elemi társadalmi eseménynek... forgatókönyve, amelyben megszületett”. (F, 93) A freudi „tudattalan” – mondja Volosinov és Bahtyin – nem a beteg tudatával, hanem az orvoséval áll szemben, és az „ellenállás» szintén az orvossal, a hallgatóval, általában a *másik* emberrel szemben kifejtett ellenállás.” (F, 93)

Bahtyin és köre e ponton elég közel kerül a pszichoanalízis Lacan-féle radikális újraértelmezéséhez, de ők más úton indulnak tovább: az ő társadalmi helyzetük egészen másfajta volt. Bahtyin, aki világosan átlátta és másoknál hamarabb megértette a pszichoanalízis szemantikai természetét, arra a következtetésre jutott, hogy a „freudizmus” szubjektív és bizonyíthatatlan, s a tudat elemzéséhez más megközelítésre van szükség. 1927-es munkájában a tudat és ideológia hasonlóságát kínálta alternatívaként. Lacant parafrázálva azt mondhatnánk, hogy Bahtyin számára a tudat mint ideológia strukturalódott. Az ideológia – a marxista hagyomány egyik legnépszerűbb szava – lehetővé tette Bahtyin és Volosinov számára, hogy egyszerre több, számukra fontos feladatot oldjanak meg: az ideológia sajátos formájaként tárgyalva, megszabadul-

janak a tudattalan; elfogadható alternatívát teremtsenek egyfelől a pszichoanalízis, másfelől a strukturalizmus (formalizmus) számára; megírják az európai szellemiség asszimilációjának „forgatókönyvét” az éppen akkortájt stabilizálódott szovjet-marxista nyelvezet keretei között.

Amennyiben „önmagunk bárminemű tudatosítása mindig szóban történik, mindig egy meghatározott szóbeli komplexum megleléséhez vezet”, annyiban valamilyen „társadalmi normának, társadalmi értékítéletnek rendeljük alá, vagyis mintegy társadalmasítjuk magunkat és tettünket.” (F, 101) Lacan tapasztalata megmutatja, hogy e premisszából korántsem feltétlenül következnek az az eredmény: az „én” szemantikai értelmezése összeegyeztethető az individualizmussal, felveti ugyan a „másik” és a „nagy másik” (a társadalom) problémáját, de nem kell feltétlenül feloldania bennük az individuális egót. Élete alkonyán Bahtyin (Dosztijevszkijnél találva meg legfőbb kérdéseire a maga válaszát, nagyjából úgy, ahogy Lacan Freudnál) Dosztijevszkij „ellenségességéről” írt „az olyan világnézetekkel szemben, amelyek a végső célt a tudatok egy tudatban való összeolvadásában, feloldódásában, az individualizálás megszüntetésében látják. Semmiféle nirvána nincs *egyetlen* tudat számára... A tudat a lényege szerint halmazati.” (PDK, 301) Bahtyin világában a nirvána nem lehetséges, lehetséges és szükséges viszont a rabelais-i karnevál, amely a tudatok *között* bomlik ki, s amely megszabadítja őket társadalmi szerepüktől, feltárja nem realizálódott individualitásukat. A karnevál problémája Rabelais és a reneszánsz nevetéskultúrájának kutatásában elméletileg is foglalkoztatta Bahtyint, de gyakorlatilag is: a karneváli erkölcsöknek érdekes emlékei maradtak fenn, s ezeket Bahtyin és barátai igyekeztek megőrizni a húszas évek komor és egyre fenyegetőbb légkörében is. (Részben megőrökíti ezt K. Vaginiv *Kecskeének* című regénye.)

Bahtyin körében aligha tulajdonítottak radikálisabb szerepet a tudat társadalmiasításának, mint az „én” és a „másik” kölcsönös összefüggésének: „Öntudatra ébredésem során valamiképp egy másik embernek, társadalmi csoportom, osztályom egy másik képviselőjének a szemével igyekszem szemügyre venni magam.” (F,100) Már maga ez a kifejezésbeli fokozatosság (másik-csoport-osztály) érzékelteti Behtyín kísérletét, hogy a teljességgel a civilizált európai individualizmustól kölcsönzött gondolkodásformáról fokozatosan áttérjen a radikális marxista szellemű gondolkodásra. A tudat „társadalmiasításának” ezen az útján Volosinov és Bahtyin megkülönbözteti a tudományt, művészetet, jogot stb. hatalmába kerítő „hivatalos ideológiát” a „köznapi ideológiától”, amely betölt minden belső és külső beszéd-folyamatot. A köznapi ideológia egyes elemei közel állnak a hivatalos tudathoz, és szabadon átmennek a cenzúráján, más elemei távol állnak tőle, és e területeken a belső beszéd „tart attól, hogy külső beszéddé váljon”. (F, 104) Ezenközben „egészséges közösség és társadalmilag egészséges személyiség... [esetén] nincs semmiféle eltérés a hivatalos és a nem hivatalos tudat között.” (F, 104)

Az Ego és a Nagy Társadalom viszonyának ez az egyszerű „ideológiai” megoldása – e problémákhoz a Freud utáni gondolkodás és részben Lacan is szüntelenül visszatér majd – napjainkban aligha aktuális. Ám a másik klasszikus probléma, az „én” és a „másik” viszonya, ma is friss és tartalmas.

Bahtyin általánosító formulái – mint „az önmagunk tudata mindig a mások rólunk való tudatának háttérben érzékeli magát, az »én önmagamért« mindig

az »én a másikért« háttérében” – valahogy megragadtak a Sartre filozófiai nézeteihez közel álló Julia Kristevánál és V. V. Ivanovnál. Úgy tetszik, a Lacannal való összevetés tartalmasabb és sajátosabb képet mutat. Bahtyin szerint „A legfontosabb aktusokat, amelyek az önmagunk tudatát alkotják, a másik tudathoz való viszonyuk határozza meg”, egyszersmind azonban az önmagunk tudata és a másik tudat mechanizmusai lényegileg különböznek egymástól. A tudat más formákban – az „én” és a „másik” – létezik, és az egyik formából a másikba való átmenet tartalmának éles változásait vonja maga után. A „másik” felfedezését Bahtyin Dosztojevszkijnek tulajdonítja (ő volt az, akinél „kibontakozott a *másik* szerepe: ennek és csak ennek fényében tud felépülni minden szó »önmagárólk“). (PDK, 302)

Bahtyint magát leginkább az érdekelte, hogy Dosztojevszkij művein bemutassa azoknak a transzformációknak a mélységét, amelyeket az emberi alak elszenved, miközben a belső szemponttól eljut a külsőhöz és viszont; nem annyira strukturális, mint tartalmi, lelki, sőt – mint Bahtyin a húszas években mondani szerette – ideológiai transzformációkat. „Dosztojevszkij kivételesen éles szemmel és érzékeny füllel látta és hallotta meg az »én« és a »másik« e megfeszített küzdelmét az ember minden külső megnyilvánulásában (minden arcon, gesztusban, szóban), a korabeli érintkezés minden élő formájában.” (PDK, 309) A hősről mondottakat egyszerűen átvihetjük a szerzőre: maga Bahtyin szokatlan személyes érintettséggel élte át az „én” és a „másik” problémáját. Talán ez összefügg bátyjához, Nyikolajhoz fűződő kapcsolatával, akihez gyermek- és ifjúkorában rendkívül közel állt, azután örökre el kellett szakadnia tőle. A fivérek együtt kezdték meg filológiai kutatásaikat, de a polgárháború közepük állt: Nyikolaj fehér tiszt lett, majd orosz nyelvtanár egy angliai kollégiumban, s a kiváló körülmények között nem alkotott semmi maradandót. Mihail viszont (talán meggyőződésből, talán betegsége miatt – gyerekkorától csonthártyagyulladásban szenvedett, amiért végül amputálni is kellett a lábát) Oroszországban maradván, keresztülment a szovjet élet minden poklán, és a tökéletesen alkalmatlan körülmények között megvalósította kettejük ifjúkori álmait.

Míg Lacannál az egyetemes „én és a Másik” közötti emberi viszony mintája az analitikus-beteg kapcsolat, Bahtyinnál ez a minta – melynek dinamikája érthetőbb számára minden más emberi dolognál – az irodalmi mű szerzőjének és hősenek viszonya. A szerző (például Dosztojevszkij) az „én”, a hős (például Raszkolnyikov) az ő számára a „másik”. A szerző világát hősök népesítik be, és rajtuk – bár nemcsak rajtuk – keresztül fejezi ki, amit mondani akar. Másfelől az irodalmi alakok a szerző akaratából, egyszersmind a saját akaratukból is nem irodalmi kapcsolatra lépnek egymással: Raszkolnyikov öregasszony-áldozatával, Raszkolnyikov a prostituálttal, Raszkolnyikov a nyomozóval. Miközben mindezt elbeszéli, a szerző úgy mutatja be hőseit, ahogy az „én” lát másokat: de sok más esetben az „én”-t behelyezi hősébe, s ilyenkor az egyik hős lesz az „én”, a másik a „másik”, immár nem a szerző, hanem a hős számára.

Ehhez az elemzéshez, amelyet valószínűleg a húszas évek elején írott, de csak 1986-ban napvilágot látott filozófiai munkájában kezdett el. Bahtyin sokszor visszatért. E téma a dialógus problémájával együtt alapvetően fontos volt számára. Bahtyin legfőbb argumentuma itt az „én” és a „másik” dualizmusa, létük mechanizmusának különbözősége és e pozíciók megfordít

hatatlansága az emberi élet keretein belül. (ESZT, 58) Bahtyin hangsúlyozza a dualizmus újdonságát: más emberfelfogások monisztikusak, a két pozíció egyikének prioritását igazolják, s ezt adják meg emberi pozícióként általában. Bahtyin természetesen nem fogadta el Freud ismert megfogalmazását az *Ósvalami és az én* (Das Ich und das Es) című művéből, mely szerint az „én” része, méghozzá az, ami a legmélyebb és a legmagasabb benne, lehet tudattalan. A tudattalanról való bármifajta elmélkedés Bahtyin szerint a „másik” szempontjának megtestesülése, aki kívülről és monologikusan írja le az „én” életét. „A monologikus megközelítéskor...a »másik« teljes egészében a tudat *tárgya* marad, nem pedig egy másik tudat lesz.” (PDK, 306) Az „én” Bahtyinnál minden, amiben az ember megtalálja és érzékeli magát, minden, amiért felel.

Az „én” és a „másik” pozíciókülönbsége már a külső érzékeléskor megkezdődik. „Én” nem látom saját magamat, erre csak valaki más képes. Itt természetesen Bahtyin a tükörképhez fordul, melyet gyakran használ, akárcsak Lacan, de némiképp más céllal: Bahtyinnál a tükör az „én” és a „másik” közötti ellentét megszüntetésének mechanikus eszköze, és a tükörbe néző ember nem természetes arckifejezése elegendő bizonyítéka annak, mennyire illuzórikus már csak a lehetősége is, hogy az ellentétes „én” és a „másik” között megtaláljuk a középpontot. (Egyébként Bahtyin megérzését megerősíti a mai kísérleti pszichológia néhány adata, melyek szerint az az ember, akit tükör előtt kérdeznek ki, alacsonyabb önbecsülést mutat, gyakrabban tulajdonít magának személyiségi és testi jegyeket stb.)

A tükör Lacannál is – akárcsak Bahtyinnál – a legfontosabb szimbólum, amelyet gyakorlatilag az „én” és a „másik” szembeállításának mediátoraként fog fel: tükörbe nézve az ember kívülről ismeri meg magát, úgy látja magát, mint másikat, és úgy, ahogy mások látják őt. De Lacan és Bahtyin a tükörhöz is különbözőképpen viszonyulnak: Lacannál a „tükör-stádium” – amikor a gyermek kezdi felismerni magát saját tükörképében – a legfontosabb pillanat és fejlődésének fordulópontja, mely sokszor megismétlődik, amikor az „én” önmegismerésének részlegessége megtalálja a maga egységét a másik érzékelésében. Bahtyinnál a tükör mesterségesen küzdi le az „én” és a „másik” szembenállását, de vereséget szenved, és csak elmaszatozja különbözőségüket. Az „én” és a „másik” közti valódi közvetítő egyedül a dialógus eleven folyamata.

Az élmény, az átélés – „gondolat nyoma a létben” mint olyan csak annak az átmenetnek a küszöbén létezik, amely az „én”-től a „másik” felé vezet, és magában az emberben zajlik le. Narcissus, aki mindig a „másik” szerepét játssza magával szemben, épp annyira természetellenes, épp annyira megsérti a dolgok normális menetét, akárcsak a tükre. „A hős saját magából, belülről cselekszik, gyón, megismer” (ESZT, 68), de az öntudat minden aktuása feltételezi a „másik” többé-kevésbé állandó pozícióját. „Félelmem tárgyat mint félelmeteset, szeretetemet tárgyat mint szeretetre méltót élem át” (ESZT, 106); hogy átéljem a félelmet vagy a szeretetet mint olyat, nem félhetek vagy szerethetek tovább, mert ehhez „magammal szemben másikká kell válnom”. Csak az aktív cselekvés, a vele azonos színvonalú megismerés és a keresztényi gyónás (mely szívből jövően őszinte, és ezért nem foglalja magába a pusztító önmegfigyelést) jön „belülről”, vagyis nem igényel külső szempontot, nem kapcsolja be a másikkal való együttműködést. Bahtyin gondolatmenete itt érintkezik Lacanéval az egőről mint az elidegenedés termékéről, amelyből az

1954-55-ös *Szeminárium* meghatározása következik, miszerint a pszichoanalízis ideálja a tökéletesen realizálódott szubjektum – az ego nélküli szubjektum. Az ego és az „én” különbözősége, mely Lacannál oly fontos, Bahtyin számára természetesen nem létezett. Ő csak az „én” fogalmával dolgozott, amelyet nem úgy fogott fel, mint reflexívet, önmegismerő „önséget”, hanem mint a cselekvés és megértés tiszta tárgyát. Az orosz nyelvben egyébként nincs meg a „je” és a „moi” franciában létező különbsége. Bármely átélés, élmény (köztük az is, amikor azt mondjuk: „úgy érzem”), magába foglalja az önmegfigyelés mozzanatát, ezért – állítja Bahtyin – magába foglalja a másik nézőpontját is: az ember mintegy tükröben szemléli saját belső állapotát. Az átélés az „én” és a „másik” határán elemezhető, mint az „én” és a „másik” kölcsönhatása, bár a „másik” itt nem Lacan „Másik”-ja, de nem is George Herbert Mead általánosított „másik”-ja, hanem reflexív pozíció, melyet a szubjektumhoz való viszony belső nézőpontja határoz meg. Bahtyin messzire vezető lépéseket tesz az „én” és a „másik” deszubsztanciálása felé, de elemzése szisztematikus különbséget mutat az „én” és a „másik” fenomenológiai képeiben. „A másik mint tárgy mindig ellenáll nekem, külső képe a térben, belső élete az időben.” (ESZT, 103) A cselekvő „én” Bahtyin szerint téren és időn kívül létezik, egysége az értelem és a felelősség kategóriáira támaszkodik.

Élete alkonyán Bahtyin állhatatosan alkalmazta e korai elképzeléseit a halál elemzésében. A halál konstataálásában „a »másik« privilégiumai lépnek fel”, a tudat sajátosságai pedig „a halál belátásának hiányában”. (ESZT, 304) „A halál nem lehet a tudatnak a ténye... A kezdetet és véget, a születést és halált az ember, az élet, a sors birtokolja, nem pedig a tudat, amely természeténél fogva csak belülről tárul fel, vagyis csak magának a tudatnak a számára, vég nélkül. A kezdet és a vég a mások objektív... világában helyezkedik el, nem magának a tudatnak a világában... A halál belülről, vagyis saját magunk felismert halálaként nem létezik egyikünk számára sem.” (ESZT, 303) Dosztojevszkij regényeiben, melyekben Bahtyin minden gondolatának megerősítését megtalálja, szinte nincs halál, állapítja meg, „gyilkosság, öngyilkosság, örület” van csak, amiért az ember maga felel. „Az ember távozott, szavát kimondva, de a szó maga egy befejezetlen dialógus része marad.” (ESZT, 316)

Tehát „az idegen tudatokat nem lehet tárgyként, dologként szemlélni, meghatározni – csak *dialogikusan* lehet velük érintkezni” (DPP, 109). A dialógus potenciálisan végtelen, örök mozgató, öncélú és önmagában elégséges. „Minden – eszköz, a dialógus – cél. Egy hang semmit nem fejez be és semmit nem old meg. Két hang – az élet minimuma, a létezés minimuma.” És: „ha a dialógus véget ér, minden véget ér.” (PPD, 294).

Ezek a gondolatok – amelyek egyébként leginkább különböznek a lacani gondolatoktól – elvileg és szándékosan nem gyakorlatiasak. Bahtyin – és, ha hihetünk neki, Dosztojevszkij – dialogizmusa lehet regénynek vagy esszének a tárgya, de nincs és nem is lehet belőle módszer, mely egy konkrét embernek a tárgya, de nincs és nem is lehet belőle módszer, mely egy konkrét embernek segítene áttérni a monológrol a dialógusra. Filozófiai értelemben a tanítás vagy gyógyítás minden ilyen módszerének magába kell foglalnia a monologizálás és dialogizálás elemeit – a „másik” privilegizált szempontját és ezzel együtt

nyitott és viszonylag egyenrangú érintkezésének lehetőségét az „én”-nel. A pszichoanalízisben a „másik privilégiumai” szigorúan az analitikus számára vannak fenntartva: emlékezzünk csak Freud és tanítványai konfliktusaira. Azok a követelések, amelyeket például Jung nyilvánított ki Freuddal szemben, elég közel állnak a bahtyini dialógus-ideálhoz: „Ön vizslatja a környezetét, és leleplez minden tünetmegnyilvánulást, fiává és leányává alacsonyítva le mindenkit, akik pirulva bevallják hibáikat... Ha valaha megszabadulna komplexusaitól, és... a változás jegyében saját magát venné szemügyre – azonnal megjavulnék, és nyomban kiírtanám magamból az Ön iránti kételkedésem vétkét.” (Levél Freudhoz, 1912. Dec. 18.) Freud válaszul megszakította a levelezést. A pszichoanalitikus az egyenrangúságot igénylő panaszokat és követeléseket és más efféléket persze ellenállásként fogja megtárgyalni páciensével, és lépésről lépésre dinamikus megoldja az analízis anyagát adó, felhalmozódó ellentmondásokat. Lacan olyan bonyolult fogalmakban igyekezett elméletileg megoldani a dialógus paradoxonját – amelyben megmaradnak a „másik” privilégiumai –, mint az elidegenedett ego és az „az én – az a másik”. Bahtyin számára nem létezik paradoxon, neki más a fontos. Ő egy társadalmi gyakorlattal túltelített világban élt. Ebben a világban az eszme közvetlenül valósult meg, minden bonyodalom és paradoxon nélkül, az ellenállást viszont erővel letörték. Bahtyin dialogizmusa – úgy tetszik – filozófiai reakció erre a világra, ellenállás, pontosabban védekezés formájában. 1929-ben pontosan meglátta: „A lét egységét felváltó tudati egység idővel szükségszerűen elvezet az *egy* tudat egységére épülő állásponthoz...” Reználtan fűzi hozzá: „milyen metafizikai formát vesz föl: »a tudat általában« (Bewusstsein überhaupt), »az abszolút én«, az »abszolút szellem«, »normatív tudat« stb.” A gyakorlatban egy ember tudatává válik, aki a maga monológját kultusz tárgyává teszi. „Emellett az egységes és szükségszerűen *egy* tudat mellett létezik az empirikus emberi tudatok halmaza. Az »általános tudat« szempontjából a tudatok e halmaza merőben véletlenszerű és úgyszólván fölösleges.” (DPP, 122) Minden, ami individuális, renitenssé, hibássá válik. A hibáért pedig büntetés jár. Mert: „egy tudat és egyetlen száz teljességgel elég a megismerés számára: a tudatok halmaza felesleges és talajtalan.” (DPP, 122)

Bahtyin klinikai tapasztalata – élettapasztalata a totalitárius körülmények között – világosan megmutatta számára: a tudat szférájában bár, ilyen privilégium monopóliumhoz vezet. Az egész európai utópizmus – vallotta –, különösen a szocialista utópiák a meggyőzés mindenhatóságának monologikus elvén alapulnak. A körülötte zajló események gyökerei – Bahtyin szerint – a felvilágosodás racionalizmusáig nyúlnak vissza. Sőt az egyetlen tudat önmagában elegendő voltának hite az egész „újkor ideológiai termékének” strukturális sajátossága.

Bahtyin a kiutat, úgy látszik, a vallásos filozófia és a modern tudomány bizonyos elejében látta. Niels Bohr komplementaritás-elvére hivatkozva azt mondta, hogy az igazság elvben nem helyezhető el egy tudat határai között, hogy természete szerint a különböző tudatok találkozási pontján, a dialógusban eleven, és ott születik meg. Dosztojevszkij gyakran félbeszakítja hőseit, de „sohasem némítja el az idegen hangot, sohasem végez vele a maga nevében”. Hőseivel szembeni aktivitása – „Isten aktivitása az emberrel szemben, aki megengedi neki, hogy ő maga tárulkozzon fel... ő ítélje el, cáfolja meg önmagát.” (PDK, 298)

Nos, ha Bahtyin szövegeinek feltesszük a klasszikus lacani kérdést: „ki beszél és kiért beszél?”, épp e részletek adják meg az egyenes választ: Bahtyin egész életében Dosztojevszkijről és Rabelais-ról beszélt, de magányos párbeszéde a világkultúrával implicite egy harmadik partnert is bevont: a holt monológot, amiként sok kortársának egyetlen tudata élt. Úgy látszik, éppen a monológgal való szembenállásának jellegében található meg dialogizmusának magyarázata és eredetisége, és e szembenállást jellemző élességében, amellyel Bahtyin nyilvánvaló túlzásokhoz jutott.

Bahtyin és Lacan olyan személyek, akik a virtuális térben párbeszédet folytattak egymással, de az élet és a történelem reális kontextusában végtelenül távol voltak egymástól. Reménytelen dolog összevetni az időben és térben oly távoli eszméket, ha arra a monologikus feladatra gondolunk, hogy meghatározzuk: kinek volt inkább igaza, és ki mondott hamarabb. Ám a dialógus önmagában is értékes és befejezetlen. Végezetül Bahtyin szavait idézem: „a dialógus fejlődésének minden percében ott van az elfeledett eszmék hatalmas, korlátlan tömege... de dialógus közben újra felelevenednek és életre kelnek megújult formában (új kontextusban). Semmi nem hal meg örökre: minden gondolatnak meglesz a maga reneszánsz ünnepe.” (ESZT, 393)

*Sebes Katalin fordítása*

## IRODALOM

- ESZT: M. M. Bahtyin: *Esztetika szlovesznovo tvorcsesztva*. Moszkva, Iszkussztvo, 1986.  
F: M. M. Bahtyin – V. N. Volosinov: A freudizmus. In: *A beszéd és a valóság*. Gondolat, 1986. Fordította Orosz István.  
PPD: M. M. Bahtyin: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*. 4. Kiadás, 1979.  
DPP: M. M. Bahtyin: Dosztojevszkij poétikájának problémái. In: *A szó esztétikája*. Gondolat, 1976. Fordította Szőke György.  
PDK: M. M. Bahtyin: *Plan dorobotki knyigi Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*. In: *Kontekeszt* – 1986. Moszkva, Nauka, 1977. 293-316. o.  
Dosztojevszkij: *Ördögök*. Európa, 1972. Fordította Makai Imre.

## TÁJÉKOZÓDÁS

### LACAN ÉS A FRANCIA PSZICHOANALÍZIS

*A pszichoanalízis helyzete 1989-ben*

#### Bevezetés

A *Thalassa* mostani számában egy 1989-ben készült interjút közlünk, amelyben egy párizsi pszichoanalitikus, Alain Didier-Weill bemutatja a Lacant követő csoportok akkori helyzetét. A magyar olvasó tájékozódásának megkönnyítése céljából álljon itt először ez a bevezető, amelyben megpróbáljuk felvázolni az interjúban szereplő tények és gondolatok hátterét.

Az interjú visszatekint a párizsi pszichoanalitikai mozgalom történetére. Idézzük fel tehát e mozgalom történetének néhány fontosabb mozzanatát.

1926-ban alakult meg az első Párizsi Pszichoanalitikus Társaság (Société Psychanalytique de Paris – S.P.P.). Ez a Társaság később alapított egy hozzákapcsolódó kiképző intézményt is, „Institut de Psychanalyse” néven.

Jacques Lacan az első analitikusi kör második generációjához tartozik. A vita főleg az analitikus ülés Lacan által bevezetett változó időtartama körül, majd pedig a fiatal generáció pszichoanalitikusi kiképzése körül forgott.

1953-ban következett be az első szakadás, amikor is megalakult a Lacan tanítványaiból és vele tartó kollégáiból (köztük a hírneves Françoise Doltoval) egy új csoport: a Francia Pszichoanalitikus Társaság (Société Française de Psychanalyse, S.F.P.). Ez a Társaság azonban hiába folyamodott tíz éven át a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület (I.P.A.) elismeréséért, a belső hatalmi harcok Lacan-ellenes képviselői és az első társaság (az S.P.P.) bennmaradó tagjai, Bonaparte hercegnő és társai befolyásos kapcsolatainak következtében végül is elérték Lacannak és híveinek kiközösítését.

A kizárás okául 1964-ben elméleti különbségeket hoztak fel: a váltakozó idejű üléseket és az analitikusok eltérő kiképzésének módját.

Ezt az első elszakadást további töresek követték az új, harmadik csoporton belül is. Ezeket azonban hely hiányában itt nem részletezhetjük. Az olvasónak Elizabeth Roudinesco munkáját ajánljuk, mely a francia pszichoanalitikus mozgalom teljes történetét tárgyalja *La bataille de cent ans* (A százéves háború) címmel.

A könyv 1986-ban jelent meg a Seuil kiadónál, ugyanott, ahol Lacan összes eddig kiadott műve.

1967-ben Lacan végül is megalapította a Párizsi Freudi Iskolát (École Freudinne de Paris, E.F.P.), amely tanításának a legszélesebb körű nyilvánosságot biztosította. A Panthéon mellett található Jogi Egyetem hatalmas előadótermében tartott keddi szemináriumain az orvosokból, pszichológusokból, pszichiáterekből, pedagógusokból, ápolókból, szociálpszichológusokból, teológusokból, szociális munkásokból stb. átvedlett pszichoanalitikusok tömegén túl híres

filozófusok, etnológusok, írók, szociológusok, matematikusok és más tudósok gyűltek össze Lacan meghallgatására.

Ebben az iskolában akarta Lacan megteremteni azokat az intézményesített feltételeket, amelyek között az analitikusi kiképzés hierarchia-mentesen történt volna, ami tehát kiküszöbölné a jövőbeli analitikusok udvaronc-szerű magatartását, és ami lehetővé tenné, hogy szóhoz juthasson bennük az, ami kész megszólalni az én hatalmi vágyinak zsákutcába vezető parádéja helyett. E szemináriumain is, hétről hétre azt az elméleti és etikai pozíciót képviselte, amely a pszichoanalízis az én társadalmához való adaptálása helyett, az „American Way of Life” léprecsaló „happiness” promramja helyett, Freud nyomdokain, a tudattalan alanya (sujet de l'inconscient) szóhoz jutásának nagy lehetőségeként hirdette. Az analitikus kezelés folyamatát azokkal szemben, akik a kezdetben rosszul lefordított Freudot rosszul értelmezték, nem mint én-objektíváló adaptációs terápiát fogta fel (amely érthetően Amerikában honosodott meg elsősorban), hanem mint az alany diszkurzusára (discours) való odafigyelést. Márpedig, ami előjöhet a tudattalan örökségből, annak nem sok köze van a boldogsághoz. Sőt, minél inkább szeretné az analitikus, hogy páciense boldog legyen, annál kevesebb esély van rá, hogy átvághassa magát a tudattalan kásahegyén. A gyógyulás, a szenvedésből való kilépés, az esetleges megtalált egyensúly, a kreativitás és az élethez való bátorság csak mint ráadás jöhet egy *negatív terápiás reakció* után. Így nevezte el Lacan az analízis végső szakaszát, hozzátéve: „La guérison vient en plus” (A gyógyulás ráadásként jön).

Az analitikus kezelésnek ebből az elgondolásából érthető Lacan állásfoglalása a változó időtartamú üléseket illetően. Az alany diszkurzusára összpontosított analitikus ülés vége *pointszerű* befejezést jelent, amely visszahat az addig kimondott tartalomra, felfüggeszti bizonyosságait, megnyitja új kérdések felmerülésének lehetőségét, döngeti az elfojtás lezárt kapuit, s szinte az álombeli állapot révületét hozhatja elő, megnyitva így az új tudattalan tartalmak felé vezető hasítékokat. Ha a „boldogságnak” semmilyen objektumába nem kapaszkodhatunk bele, s az analízis célja nem lehet ennek megtalálása, akkor viszont azzal a hiánnyal kell szembenézni, amelyből a dolgok utáni vágy mint olyan fakad. Lacannál tehát a vágy (désir) fogalma mindig e hiányt, az objektumtól örökre elszakadt eredeti hiányt fedi. Vagyis nem „vágyakat” kell értenünk rajta. (Ebben a perspektívában az objektum csak mint „elveszett objektum” létezik, mint „objet perdu”, amely ott lappang minden vágyott dolog mögött.)

Így válik érthetővé Alain Didier-Weill megfogalmazása az analitikussal kapcsolatban: „vággyal gondolkodni”, átadni az „X” vágyat. Vagyis az analitikus már kikapcsolta saját érdekeltségét, az Én örömeire alapozott projekcióit abból, ahogyan ezen az elven túl az analizálóhoz szól. S amikor az analizáló (vagyis Lacan terminusával az analízisben lévő személy) vágya szövődő hálójába szeretné keríteni az analitikusát, partnernek a halál-, „öszton” által diktált ismétlései bűvkörébe, akkor az már tudja, amit Szókratész tudott Platón *Lakomájában*. Mit is tudott Szókratész? Lacan a „Le Transfert” (Az áttétel) című szemináriumában hosszasan foglalkozik e platóni dialógussal. Hely hiányában itt csak azt idézzük, ami Szókratész alapállására volt jellemző: „semmit nem tudok, csak azt az egyet, hogy semmi nem vagyok.” Végső fokon az analitikus tudása is ebből áll, ha idáig eljuthat: tisztában van vele, hogy csupán az indulattáteles helyzet helyezi őt bizonyos pozícióba, de ő alapjában véve semmi, senki az analizáló számára; a felajánlott fontosságból semmiféle élvezetet, előnyt nem húz. A létnek csak a látszatát vállalja az analizálóval szemben az „a” objektum helyén.

Miért változtatta Lacan az „analizált” (analysé) kifejezést „analizálóra” (analysant)? Azért, mert ha az analízis nem olyan helyzet, ahol az analitikus tudásával a passzív helyzetben lévő páciens analízálja, akiből így egy „analizált” lenne, hanem a szóban forgó páciensre úgy tekintünk, mint aki egyes-egyedül rendelkezik azzal a tudással, ami kivezeti őt az ismétlések taposómalmból, akkor övé az aktív szerep: ő az *analizáló*. Miután megemlítettük az analitikus és az analizáló helyét és azt, hogy Freud nyomdokain Lacan az analízist mint a tudattalan alany diszkurzusát fogta föl, nézzük

meg, miként határozhatnánk meg a diszkurzust és a diszkurzus általa feltárt, megállapított négy válfaját, amelyet a „L'ensers de la psychanalyse” című szemináriumán tárgyalt.

Egészen röviden úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a diszkurzus milyenségét az alany érdekköre, érdekeltsége határozza meg: mi az, aminek oly fontosságot ad, hogy a hiány helyére teszi. Továbbá figyelembe kell venni, hogy mi az, ami eredménye, produktuma, és mi az, amiről egy adott pozícióban nem akar tudni.

Vegyük sorra a négy diszkurzust.

Az egyetemi diszkurzus a tudást, a racionális tudást helyezi a középpontba. Ez az Én általános diszkurzusa – több-kevesebb tudománnyal –, az Éné, amely azonosul azzal, amit tud, s nem akar tudni arról, ami nem ő.

A pszichoanalitikus diszkurzust a tudattalan alany szóhoz jutásával jellemezhetjük. Ez a diszkurzus integrálja a hiányt, a vágyat, s ennek helyét folyamatosan fenntartja.

A Mester diszkurzusa a racionális tudás olyan válfaja, amelyben valaki a saját tudását törvényszerű dogmává emeli, kizárva minden hiány és vágy lehetőségét. Minden változás lehetőségének útjába áll. Ebbe a kategóriába sorolhatunk minden domináns ideológiát, diktatúrát, fanatizmusok alapító eszméit. Ezt a diszkurzust a „feledés feledése” határozza meg – ahogyan ezt Alain Didier-Weill szövegében olvashatjuk –, hiszen az ilyen értelemben vett Mester örökre el akarja felejtetni azt, ami őt a tudattalan címén megterhelte. Ebben az értelemben a „Valószínű (le Réel) bűnösnek” lenni – amit a Mester radikálisan el akar hártani – a feldolgozandó tudattalan örökség által való megterheltséget jelenti, amelyben vágyunk szerint foglalunk helyet s amelyet egyszer felismerni és vállalni kell.

A hisztériás diszkurzusban pedig az alany a tudást mindig egy Mesterben keresi, akiről egyúttal tudja, hogy valójában kasztrált, mert kizárta mind a vágy, mind a gyönyör lehetőségét, a gyönyörét (jouissance) is, amelyről a hisztériás úgy véli, ő képviseli azt testével a Mester számára. Lacan hozzát teszi, hogy minden analízis a diszkurzus „hisztérikizálódásával” kezdődik. Az analitikus arra bátorítja az analizálót: beszéljen, bármit mond, az jó, annak mindnek van jelentősége, miközben az analizáló kivetíti az analitikusra a „feltételezett tudó alanyt” (le sujet supposé savoir). Az analízis vége éppen ezt a helyzetet szünteti meg: az analizáló felfedezi és elfogadja, hogy nem az analitikus képviseli számára a tudást.

Lacan mindent elkövetett, hogy mind elméleti megfogalmazásain keresztül, mind pszichoanalitikusi gyakorlatában, s végül Iskolája megalapításában a beszélő alany etikája legyen az irányadó. Megpróbálja kiküszöbölni mindazt, ami az Én feljuttat látszatfontosságának zsákutcájához vezetett. Hiszen a múltból leszűrt tapasztalataiból tudta, hogy egy analitikus társaságon belüli hierarchia kikapcsolja a tudattalan alany megszólalásának a lehetőségét. Ez pedig végzetes az analitikussá válás mikéntje szempontjából. Hogyan is tudná egy analitikusjelölt tanúsítani, hogy milyen kört tett meg analízisében ahhoz, hogy analitikussá akarjon válni, ha tetszeni akar egy zsűrinek? Kezdjük azzal, hogy Lacan eleve kikapcsolta Iskolájában a tan-analízis fogalmát. Úgy találta, hogy csak egyfajta analízis van, s ha valakinek az a legfőbb indítóoka, hogy analitikus akar lenni, akkor ezt mint tünetet kell figyelembe venni. Továbbá, ha az analizáló eljutott odáig, hogy a tüneten túl mégis analitikus akar lenni, s ezt meg tudja okolni, s mint analitikust el tudja ismertetni magát, akkor megvolt a lehetősége, hogy a „Passe”-on keljen át. A „Passe” (kifejezés maga szinte lefordíthatatlan), valamilyen „átkelést” jelent. Min is kell átjutni? Azon a ponton, amikor valaki szembe tudott nézni az Én látszatvilága mögött a létvesztés olyan érzésével (désêtre), tényével, ami által rájön, hogy bármit veszítsen is el, nincs több veszteni valója, hacsak nem az élet maga, mert benne az alany csupán a szimbolikus rendszerből táplálkozik és éppen a lét hiányából meríti a vágyat az élethez. Hogy valaki erre a pontra eljutott-e, azt csak maga döntheti el, s azt is, akar-e még ezek után is analitikus lenni. Ennek a belső élménynek semmiféle külső elismerésre nincs szüksége. Itt az egyén éppen attól az igénytől szabadult meg, hogy a másik elismerje. Ez a belső élmény a „Passe” momentuma, amelyet mindenki átél, ha időig jut, ha nem is intézményesített

formában. De ha valaki úgy dönt, hogy analitikus akar lenni, akkor jelentkezhet a „Passe”-ra. Két „passeur”-nek számol be. Miért kettőnek? Hogy így még jobban ki lehessen küszöbölni az Én torzító tükrének hatásait, s így a jelentkező diszkurzusát még tisztábban lehessen „áthallani” két „passeur”-ön keresztül a zsűriben. Ennek a folyamatnak az a további nagy előnye is megvolt, hogy ha nem kapta meg a kinevezést, ez nem egy személy *viszautasító* döntésének a következménye volt.

Lacan művére jellemző a zsenialitás az elmélet továbbfejlesztésében, a radikális etikai pozíció, megannyi elővigyázatosság a hierarchia hatásainak kikapcsolása érdekében az analitikus kiképzésben. Miért vezetett mégis mindez a gyakorlatban sikertelenséghez, az Iskola Lacan által való feloszlásához?

Az akkori események részletezésére itt nem lévén hely, röviden kíséreljük meg azok csírát megnevezni. Nagyon valószínű, hogy Lacan nem számolt azzal, milyen elsöprő sikere lesz tanításának, milyen hatalmat fognak környezetében egyesek kovácsolni nevéből, olyan hatalmat, amely persze nemcsak személyi fontosságot, ha nem meggazdagodási lehetőséget is jelentett. Pontosan ezért éppen személye körül alakultak ki a legvadabb vetélkedések, a legélesebb viszályok, a legviharosabb szembeszegülések, mert túl nagy volt a tét, amit nyerni vagy veszteni lehetett. Olyanok is akadtak, akik pert indítottak ellene, amikor Iskoláját feloszlalni készült. Vajon attól félték, hogy Lacan megvonja tőlük karrierjük színterét és eszközeit? Pedig az E.F.P. tagjainak zöme által megszavazott feloszlátás után még ugyanabban az évben Lacan új iskolát alapított, a „Cause Freudienne”-t, ahová az összes vele tartó volt tag jelentkezhetett. Ez az iskola változott halála után az „École de la Cause”-zá.

Amikor Lacan 1981-ben meghalt, egyes hívei szinte fanatikus módon marakodtak örökségén, tanait bálványozták, mintha mindannyian azt akarták volna állítani, hogy egyedül ők birtokolják tanításának „igazi keresztadarbjait”. Pedig mondjuk ki bátran, hogy ez a mentalitás mértékét tekintve ellentétben állt Lacan elméletével, hogy ezzel a megszállott küzdelemmel éppen azt feszítették az egyéni hatalomvágy elvakultságának és a dogmatizmusnak a keresztjére.

Íme a bevezetés Alain Didier-Weill szövegéhez, amely megemlíti, hogy a Lacan követőiből álló akkori analitikus közösség legalább tíz különböző csoportra esett szét, de kifejezi azt az óhajt is, hogy e csoportok a nagy törés és szétesés után újra összejöhessenek, s különbségeiket szembesítve gyümölcsöztethessék heterogenitásukat.

Fejezzük be tehát a bevezetőt egy jó hírrel: Alain Didier-Weill és különböző körökből való kollégái 1991-ben megalapították az úgynevezett „Interassociatif de Psychanalyse”-t, a különféle lacani csoportok társulását.

„A pszichoanalízis történelmének egy új időszakát éljük.” Ezt olvashatjuk a szövetség első kiadványában. A jelenleg tizenegy pszichoanalitikus körből álló Szövetségek-közötti (Inter-associatif) Csoportosulás megalakulását Alain Didier-Weill és Michel Guibal „Passerelle” (Átkelő) kísérlete előzte meg. A volt – Lacan által feloszlott – Párizsi Freudi Iskolából lett különböző analitikus köröknek felajánlották heterogenitásuk közös kidolgozását, hogy a szembeszállás átengedje helyét az új eszmecserék lehetőségének. Ebből a „Passerelle” kísérletből alakult meg 1991-ben az Interassociatif de Psychanalyse. A francia csoportok mellett már egyes európai országok is képviseltetik magukat. Így a pszichoanalízis iránt érdeklődő magyar közönség számára is nyitva áll a kapu. Az Európai Összekötő Bizottság (Comité de Liaison Européen – C.L.E.) koordinálja az európai kapcsolatokat. 1994 januárjára tervezik a legközelebbi, valószínűleg Lausanne-ban tartandó kollokviumot. Témája: „Az analitikusok kiképzése és praxisa Európában.”

## Alain DIDIER-WEILL-lel beszélget

Guy PETITDEMANGE\*

*Az a hír járja, hogy a pszichoanalízis válságban van. Szűkűl a páciensek köre, és általában kevesebben fogékonyak a pszichoanalízisre.*

Ez a válság annak az ellentmondásnak a következménye, amely a pszichoanalízis társadalmi sikeréből fakad: a győzelemmel együtt jár a veszteség. A pszichoanalízis már nem "az a pestis, melyet Freud vitt át az amerikaiaknak", amióta az analitikusi cím megbecsülést nyert. Ez bizony nem így volt Freud idejében. A társadalmi elismerés pedig maga után vonja a pszichoanalízis hanyatlását.

*Mi a pszichoanalitikus felelőssége ebben a válságban?*

Lacan tanításának 25 éve alatt a pszichoanalízis új erőre kapott. Ma Lacan tanítását is az ellaposodás veszélye fenyegeti, és emiatt a mai kor által felvetett kérdéseket Lacan követői jelenleg nem vizsgálják. Hozzá kell tennünk, hogy a hanyatlás csirái már Freud idejében is megvoltak. Tanítványai ugyanis igyekeztek elpalástolni Freud mondanivalójának radikális újszerűségét, hogy tetszetőssé tegyék a freudi tanokat, és ezáltal a nagyközönség számára könnyebben elfogadhatóvá változtassák őket.

*Hogyan tették ezt?*

A népi hagyományok, a mítoszok és az irodalom már jóval Freud előtt sejtették a tudattalan létezését. Így módon tehát gyakran, amikor a freudi tudattalannról beszélünk, nem teszünk mást, mint a régi hiedelmekhez térünk vissza. A tömegkommunikációs eszközök is hozzájárulnak ahhoz, hogy ezek a hiedelmek megerősödjenek. Ha a médiumok arra szólítják fel a pszichoanalitikust, hogy „mindent” interpretáljon, legyen az társadalmi vagy vallási mozgalom, vagy éppen egy politikus tudattalanja, ez azért is lehetséges, mert forradalmiságot sugalló felszín alatt ezek az értelmezések már senkit sem ejtenek ámulatba: a régi, ki nem mondott jelentésekre utalnak a tudattalannal kapcsolatban. Ki ne tudná már ősidők óta, hogy az emberben vannak homályos erők, melyek fölött nincs uralma? És hogy az emberben van egy hasadás, amint ezt például Robert Louis Stevenson oly kiválóan leírta a *Dr. Jekyll és Mr. Hyde különös esete* című regényében? De a freudi tudattalannak semmi köze sincs egy ilyen kettősséghez. Vajon ezzel szemben az egység fogalmára támaszkodik-e? Erről sincs szó. Éppen ezért egy olyan alany paradoxonját vezeti be, amely se nem egy, se nem kettő, hanem egyszerre mind a kettő. Ez az a

---

\* Az interjút az *Études* című folyóirat 1989. decemberi számából vettük át, a szerző engedélyével.

megkerülhetetlen szikla, melyet Freud hagyott örökül nekünk, s amelynek az analitikusok legnagyobb része nem biztosított helyet az elméletében.

*Ez lenne az a pont, melynél megoszlik az analitikusok táborá?*

Igen, mivel pontosan ebből származik a két ellentétes felfogás a pszichoanalitikus kezeléssel kapcsolatban, éppen abból kiindulva, amit Lacan „megosztott alany”-nak ( *sujet divisé*) nevezett. Az egyik koncepció a pszichoanalízis sarkalatos pontját a „tudomásulvétel” tényébe helyezi. Ebben a perspektívában az alany tudatos ismeretet nyer arról, ami az elfojtás miatt ismeretlen volt számára. Ez a koncepció egy dualista elképzelésre támaszkodik: a tudattalan tudás ismeretlen a tudat előtt, és a homályban lappang egészen addig, amíg a tudat fénye lassanként át nem világítja. Ezáltal megszűnik a pszichikai konfliktus az „az gondolkodik” (*ça pense*) és az „én gondolkodom” (*je pense*) között, amikor is a „ça pense” átalakul „én gondolkodom”-má. A probléma az, hogy egy ilyen átalakulás nem képzelhető el, hacsak nem azon az áron, hogy teljesen ignoráljuk a freudí *Es* igazi mivoltát.

*Miért?*

A freudí *Es* nem csupán egy olyan helyet jelöl meg, ahol a tudattalan reprezentációk vannak, és amely hozzáférhető az *Én* hódító hadjárata számára, hogy visszanyerje elveszett emlékezőtehetségét. A freudí *Es* mindenekelőtt cselekvés, egy titokzatos jelenlét cselekvése, amely gondolkodik. De nem úgy gondolkodik, mint az *Én*: az *Én*-ből kiinduló gondolkodás ugyanis reflektáló gondolkodás, amely nem tud anélkül gondolkodni, hogy egyúttal ne gondoljon arra, hogy ő gondolkodik. Az *Es* viszont olyan jelenlét, amely gondolkodik anélkül, hogy tudná, hogy ő gondolkodik. Számára, bár sokkal merészebben gondolkodik, mint az *Én*, az egyetlen gondolat, ami lehetetlen, a „Gondolkodom, tehát vagyok”. Az alany mindent gondolhat azon a tényen kívül, hogy ő létezik: éppen ezért tudattalan alany.

*Vagyis ez azt jelenti, hogy elérhetetlen? Az analitikus tehát valamiféle kimondhatatlan előtt állna?*

Freud zsenialitása abban állt, hogy rámutatott: még ha a tudattalan alany közvetlen úton elérhetetlen is a tudatos megismerés számára, nem elérhetetlen a Másik elismerése számára, amennyiben ez a Másik képes olyan módon fordulni hozzá, ahogyan azt például egy vicc teszi. A nevetés, mely a viccet követi, azt fejezi ki, hogy az alany, amely névtelen, mivel megnevezhetetlen, felismerve érezte magát. Mit jelent egy vicc által kiváltott nevetés? Azt, hogy egy elfojtás feloldódott, de ez a feloldás titokzatos maradt, mivel az alany, amikor nevetett, nem tudta, mi az, ami nevetésre bírta. Ha tudta volna, nem nevetett volna. Ezzel beigazolódik, hogy az elfojtás feloldódása nem valamely tudatos tudás hódításának eredménye, amely a tudattalan helyére lépne, hanem egy alany létezésének leleplezése, amely gondolkodik, anélkül hogy tudná, hogy ezt teszi. Paradox jellegű leleplezésről van szó, mert ami lelepleződik, az az, hogy az alany csak úgy ismerheti fel magát, hogy egyúttal teljesen rejtve marad az *Én* előtt. Egy szellemes mondás hatására nem az történik tehát, hogy az *Én* tudomásulvétele jöjjön annak a helyére, ahol az *Az*<sup>1</sup> volt (a „Wo Es war, soll Ich werden” freudí imperatívusza értelmében). Itt valóságos átalakulásról van szó, ahol az *Es*, amely eddig hallgatott, mint beszélő realizálódik egy indulatáttételi helyzetben, mivel ezt a kimondatlan tartalmat a Másik megértése felfedte és így a beszéd síkjára emelte. A vicc által az alany olyan helyzetbe kerül, mintha kimondhatta volna a kimondhatatlant: azt, ami lehetetlenné teszi számára, hogy megmondja, mi a neve. Ez a

<sup>1</sup> Lacani kontextusban a freudí *Es* (francia *ça*) leginkább „az *Az*”-nak volna fordítható, mivel általánosan elterjedt magyar megfelelője (ösztön-én) nem fejezi ki azt a jelentést, amely szerint az *Es* éppen az, ami „nem-én”. (Lásd még a lábjegyzetet jelen számunk 5. oldalán.) (*A szerk.*)

kimondhatatlan, melynek Lacan a „réel” (a Valós) nevet adta, s melyet Freud az „álom köldökzsinórjaként” nevezett meg, szöveg annak az etikai imperatívuszának az alapjául, mely az alanyt egy eljövendő megvalósuláshoz köti: a „soll” a „Wo Es war, soll Ich werden” mondatból abba a követelménybe gyökerezik bele, amely az alany számára éppen abból ered, hogy önmagában kimondhatatlan: azzal tartozik tehát magának, hogy kimondódjék.

Ha úgy fordulunk a tudattalan felé, hogy nem vesszük tudomásul az alany létezését, ennek beláthatatlan következményei lesznek. Ezáltal válik a tudattalan azzá a homályba helyezett valamivé, amelyre az *Én*-nek kellene fényt derítenie ahelyett, hogy azt a helyet jelölné, ahol egy olyan alany cselekszik, amelynek el kell ismertetnie magát a Másik előtt, felfedve előtte azt a tényt, hogy fátyol borítja, méghozzá olyan fátyol, amely a tudattalan valós mivoltára jellemző.

*Őn azt mondta, hogy ennek a Valósnak az elismerése vagy el nem ismerése két fajta gyakorlatot idéz elő. Kifejtene ezt részletesebben?*

Mi történik, ha az analitikus úgy interpretál, hogy az analizáló *Én*-jéhez fordul? Nagyon világosan megmagyarázza neki a tünete értelmét oly módon, hogy az analizáló egy ilyen analízis után mindent megérthet az elfojtással kapcsolatban anélkül, hogy ez az elfojtás feloldódnék. Ha viszont ezzel ellentétes módon a tudattalan alanyhoz fordul és olyan formában tud interpretálni, ahogyan egy vicc is hathat, akkor az elfojtás feloldódik anélkül, hogy az analizáló megértené az okot, amitől a tünete megszűnt. Mondhatnánk-e ilyenkor, hogy az analizáló passzívan fogadta az interpretációt? Nem, mert ha valójában az analitikus adta is az interpretációt, az interpretáló maga az a titokzatos hallgató, akihez a szó eljutott és akinek egyedül van meg a szuverén joga arra, hogy eldöntse, számára az „szellemes” volt-e vagy sem. Amikor az analitikus azt állítja, hogy az analizáló ellenáll, nem tudja, hogy ő maga mint analitikus áll ellen annak a lehetőségnek – nehéz, de nem kizárt lehetőségnek –, hogy ehhez a tudattalan alanyhoz forduljon; az egyedülálló, aki megítélheti, hogy az, amit mondanak neki, igaz-e vagy csak látszat. Vegyük például egy anorexiás kisbaba esetét. Mit jelent nála az ennivaló visszautasítása? Azt, hogy van benne egy jelenlét, amely csak saját magából kiindulva hatalmazza fel magát arra, hogy eldöntse: van-e hiba szimbolikus síkon abban, ahogy neki a tejet adják, a szellemnek (esprit) olyan hiánya, amely megtiltja neki, hogy igazi szimbolikus adományként fogadhassa el a tejet.

Amikor Lacan azt mondja, hogy az analitikus csak saját magából kiindulva hatalmazhatja fel magát ennek a helynek az elfoglalására, ez mindenekelőtt azért van, mert maga az analizáló is – tehát az alany, amikor az analitikustól egy interpretációt kap – csak maga döntheti el, hogy a tudattalan gondolathoz képest ez helyes-e vagy sem.

*A tudattalan alany gondolkodik és dönt, de vajon ez az alany mindenekelőtt nem a tudattalan vágy alanya-e?*

Ha egy pszichoanalitikus interpretációjának egy vicchez hasonlóan hatása lehet, az azért van, mert az nemcsak egyszerűen a tudattalan vágyat illető tudás átadása, nem csupán a vágyat érintő gondolat, hanem a vágy gondolata. Az analitikusok bizonyára szeretnének gondolkodni arról, ami munkájuk tárgyát alkotja, azaz a tudattalan vágyról, de vágyal gondolkoznak-e róla? Azzal az „X” vágyal, amelyről Lacan azt mondta, hogy a legjobb, amit egy analitikus adhat az analizálóknak. Egy interpretáció csak akkor találó, ha átadja ezt az „X” vágyat. Miért? Mert erről a Másik vágyáról kiderül (melyet az analitikus vágya jelenít meg az áttételben), hogy az tulajdonképpen a tudattalan alany vágya: ha nevetek egy szellemes mondáson, az vajon nem azért van-e, mert abban, amit a Másik megfogalmazott (mint saját hiányát), felismerem az én saját tudattalan vágyamat? Ez a különös azonosság az alany vágya és a Másik vágya között részben romba dönti a két különböző áttétel gondolatát: egyrészt az analizálóét, másrészt az analitikus viszontáttételét. Az analitikus áttétele, miként a viszontáttétel fogalma, csak az áttétel egyik oldalának vonatkozásában használható: a múlt traumatikus eseményeinek ismétlődésével

kapcsolatban. Ez a koncepció már nem érvényes az áttétel arra az oldalára, ahol már nem az egyéni történet ismétlődéséről van szó, hanem arról a kreatív folyamatról, amely a már addig lezajlott történeten túl léphet életbe (mint az alany új jelenlétének megvalósulása).

*De mi ebben a forradalmi? Nem állítja-e minden analitikus, hogy a pszichoanalízis forradalmi és kreatív lehetőségeket bitoroz magában?*

Ez igaz. Minden analitikus ezt állítja. De mégsem mondanak le azokról a tényezőkről, melyek megfosztják a pszichoanalízis kreatív erejétől. S ez nem feltétlenül rosszindulatot jelent részükről, hanem azt, hogy nem képesek tudomásul venni: Freud tana bizonyos vonatkozásba mindig is kimondhatatlan marad.

Hogy mennyiben kimondhatatlan? Arról a képességről van szó, amely felébreszti a hallgatót, meghökkenti, tehát arról, mely elfeledteti bele azt, amit már tudott azért, hogy bevezesse valamibe, amit addig még nem tudott. Így a hallgató visszalép a nem-tudás egy pontjára, amely akarata ellenére ott volt benne, s amellyel így szemben találja magát, nem szégyenkezve, hanem ellenkezőleg, örömjongások közepette.

Ez a fajta nem-tudás, felejtés, egy alapvető kérdést vet fel. Mi ez a felejtés, amely nem az elfojtásból eredő felejtés? Freud nagyon jól ismerte ezt a problémát, mert azt mondta az analitikusoknak: „Minden új esetben felejtsek el mindent, amit addig tudtak.”

Mielőtt választ adnánk, tegyük fel azt a kérdést, hogy mi történik akkor, amikor az analitikus nem tudja elfelejteni, amit már tud. Úgy fejezném ki, hogy ezek az analitikusok felettes-én jellegű kapcsolatban állnak a pszichoanalitikus teóriával. Olyan viszonyban, melyben a tan mindenható tekintete alatt soha nem lepődnek meg azon, amit az analizálótól hallanak, mert a tudás, mellyel rendelkeznek, mindenre választ ad, s ezért sem érheti őket váratlanul. Ezt a csodálkozásra való képtelenséget nevezi Freud az *Álomfejtés*ben „hamis gondolat”-nak, olyannak, melyet csak az örömelv irányít és amely kivonja az analitikust a félelmi állapot bármely lehetősége alól. Amikor az analitikus vágyára rámutatott, Lacan hangsúlyozta, hogy az analitikusnak arra kell törekednie, hogy ne az örömelvnek rendelje magát alá, hanem annak, ami ezen az elven túl van.

Hogy érzékeltessem, mi is ez a konfliktus az örömelv, illetve a között, ami ezen az elven túl létezik, a görög tragédia példáját hozom fel, amely konfliktusos módon állítja szembe a tragikus hős szavát a kóruséval. Miben áll ez a konfliktus? Egyik oldalon egy alany beszédével állunk szemben, aki, mintha perbe fogták volna, vállalja a bűnösséget, a másik oldalon pedig kollektív, egybehangzó szózat hangzik el, amely radikálisan ártatlannak tartja magát, mivel a polisz törvényeinek tökéletesen megfelelően cselekedett. Mennyiben felel meg ez a konformista szózat az örömelvnek? Annyiban, amennyiben ez olyan diszkurzus, mely beszél ugyan, de anélkül, hogy a tudatlan alanyt szóhoz juttatná. A dogmát így fogalmazhatjuk meg: olyan diszkurzus ez, mint bármely másik, ami ártatlank szájából fakad, s amely azt állítja, hogy „az” igazságot mondja. Az ár, amelyet ezért az igazságért kell fizetni, az alany hallgatásra való ítélese. A dogma lehetővé teszi, hogy beszéljünk anélkül, hogy az ember saját lényéből kiindulva felhatalmazná magát erre. Itt van annak a gyűlöletnek a kulcsa, melyet az inkvizítor az eretnekkel szemben táplál: az I.P.A.<sup>2</sup> Lacan iránti gyűlöletének magyarázata. Az inkvizítor tökéletesen tudja, mit tár fel számára az eretnek. Ortodox tudására támaszkodva, melyet a Mester idézetei szavatolnak, meggyászolta saját lényében azt, ami kész volt megszólalni. Szeretné elfelejteni, hogy erre a gyász leplét borította, mert senki nem tud szégyen nélkül lemondani virtuális alanyi létezéséről.

---

<sup>2</sup> International Psycho-Analytical Association, Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület, amellyel Lacan szembekerült. (*A szerk.*)

Megbocsáthatja-e tehát az eretnek, hogy ezzel a feledéssel szembesíti őt? Nem, nem tudja megbocsátani.

*Miért nem tudja?*

Pontosabban szólva: *már* nem tudja. Letért útjáról, és erről a kitérőről már nem térhet vissza a freudi „soll” etikai imperatívuszához, kivéve az egészen különleges körülményeket. Hogy szemléltessem a „nem tudja” és a „már nem tudja” közti különbséget, elég, ha emlékeztetek arra a módra, ahogyan Lacan megkülönböztette az egyetemi diszkurzust és a Mester diszkurzusát. Lacan szerint az egyetemi diszkurzus antipátiás viszonyban van a pszichoanalitikus diszkurzussal, míg a Mester beszéde a pszichoanalitikus diszkurzus visszája. Az antipátiás diszkurzus olyan diszkurzus, amellyel létrejöhet egy konfliktus. Egy konfliktusból pedig mindig születhet valami új. Nem a konfliktus dimenziójában halad előre maga az analitikus folyamat is? Az a konfliktus, mely az *Én* követelményei és a tudattalan alany között feszül, nagyjából az egyetemi diszkurzus és a pszichoanalitikus diszkurzus közötti konfliktusra utal. Amíg fennáll az a lehetőség, hogy a konfliktus élő legyen, addig a tudattalan megnyilvánulása is lehetséges marad; ha az *Én* arra törekszik, hogy elfojtsa a tudattalan alanyt, az alany arra kényszerül, hogy harcoljon a feledés ellen, melyre az egyetemi diszkurzus ítéli: ez utóbbi éppen e feledésből nyeri lényegét. A feledés viszont felhívás a nem-feledésre. Ebben a tekintetben, amikor az egyetemi diszkurzus területén vagyunk – minden analízisonál egyszerre létezik a két diszkurzus –, éppen a konfliktusból kiindulva van meg még mindig a lehetőség arra, hogy visszatérjünk ahhoz, ami feledésbe merült. De ha ez a felejtés megkétszereződik és a „feledés feledésévé” válik, akkor egy másik diszkurzus lép életbe: a Mester diszkurzusa, a Mesteré, akit helyzete tökéletesen megvéd attól, hogy valaha is visszatérjen a „wo Es war, soll Ich werden” felé. A feledés feledése már nem elfojtás, hanem semmit sem tudni akarás, amely az alany kizárását vonja maga után. Ezért van az, hogy az a tény, hogy az egyetemi diszkurzus, amikor éppen nem aktív, nem tudja nem elfelejteni a tudattalan alany létezését, még nem jelenti azt, hogy ez örökre szól.

Ellenkező esetben, ha a tudomány képviselője inkvizítorrá válik, tehát a Mester helyén trónol, akkor kerül olyan pozícióba, hogy felejtése végleges. Nincs tehát igazi konfliktus az analitikus diszkurzus és a Mester diszkurzusa között: az analitikus diszkurzus még csak nem is antipátiás a Mester diszkurzusa számára, hanem az ő szempontjából egyszerűen semmi értelme sincs, és ez nagy különbség.

*Értem a különbséget a feledés és a feledés feledése között, de nem értem, miért van szükség a tudattalan alany feledésére.*

Kérdése egy újabb probléma felé mutat, mely az analitikus csoporthoz való tartozásával kapcsolatos. Amikor az analitikus csatlakozik egy társasághoz, mint mindenki, annak a törvénynek van alávetve, mely a beszédet irányítja bármely csoportban, s ez alapvetően különbözik attól a törvénytől, mely a tudattalan alany beszédét irányítja. Éppen ezért, mielőtt bekerül egy csoportba, neki is meg kell fizetnie a csoporthoz való tartozás árát. De mi ez az ár? Jobb, ha az analitikus tudja, mert ez a törvény megköveteli, hogy meggyászolja azt, ami magát a pszichoanalitikus aktusnak a lényegét érinti. Miért? Mert egy csoport egyetértése kizáró aktuson alapul. Az előbb a kórus és a tragikus hős közötti konfliktust választottam példaként. Nem beszéltem viszont a görög tragédia kórusának kialakulásáról. Kezdetben nem volt ellentét a kórus és a hős között. csupán a bacchánusok és bacchánusnők kórusa létezett, mely zárt egységével isteni jelenlétet testesített meg: Dionüszoszét. A tragédia kórusa csak akkor jelenik meg, amikor mondanivalóval rendelkezik. A konfliktus ebből a kizárásból ered és abból, hogy

ettől kezdve a kórusnak hiányzik egy része. A tragikus hős vétke abban áll, hogy különállásával megcsönkította a kórus szakrális teljességét.

Miért hasonlít egy analitikus társaság a tragédiák kórusához? Részben azért, mert az alany tragikus szavának kizárásán alapul, másrészt mert harcol az ellen a hiány ellen, amelyet a kizárás okozott, még hozzá különleges módon, az írott törvényre támaszkodva. Arról van szó, hogy meg kell felelni annak, ami írva van, akár a polisz uralkodója, akár Freud írta a törvényt. A probléma az, hogy az a módozat, mely szerint meg kell felelni a törvénynek – amennyiben ez egy közösséget érint –, nem kívánja meg az egyéntől annak szimbolikus értelmezését, hanem csipán automatikus alkalmazását, amely az ismétlődést vonja maga után. Ebből a nézőpontból az ortodoxiát biztosítja, tehát törvényessé teszi. Az elméleti állásfoglalás nem a Mester tanainak átgondolásából származik, nem más, mint azoknak szolgálai ismétlése. Mintha Freud szó szerinti idézésétől válnék igazi freudistává. Az ilyen magatartás azon bukik el, hogy attól a pillanattól kezdve, hogy a tudattalan alanyt figyelembe akarjuk venni, az ismétlés képtelen visszaadni a betűk szellemét. Mondjak egy példát? Gondoljon arra, mennyire megrökönyödött Freud, amikor rájött, hogy az analitikusok nagy része, nem érezvén magát felhatalmazottnak a praxisban, odajutott, hogy az általa adott gyakorlati tanácsokat előírásokká léptette elő, hogy azoknak engedelmesen alávesse magát. Freud leverten így írt erről Ferenczinék: „Az engedelmes analitikusok nem fogták fel szabályaim rugalmas voltát és úgy követik őket, mintha tabukkal állnának szemben.”

Ott tehát, ahol Freud elvárja, hogy az analitikus kidolgozza saját vágyát és felelősségét, az analitikus helyett egy analizálóval találja szemben magát, aki a szimbolikus törvényhez való viszony lehetőségének helyébe egy felettesén-jellegű törvény parancsoló viszonyát helyezi, melynek elég lenne alázasan engedelmessé ahhoz, hogy meg legyen az igazság birtoklásának garanciája. Ez az engedelmességre való hajlam egy alapvető következménnyel jár: az ilyen analitikusoknak felettesén-jellegű, Freud kifejezése szerint „tabu”-jellegű szabályok kifejlesztésére van szükségük ahhoz, hogy praxisukat irányítsák. Ennek a beállítottságnak van egy másik oldala is, még hozzá a teória dogmaként való megtestesülése egy társaság keretében, amelyben a hierarchiának az a szerepe, hogy elfelejtse a tagjai között uralkodó hallgatást a pszichoanalízis további kidolgozásával kapcsolatban. A dogmának valóban megvan az a megnyugtató hatása, hogy lehetővé teszi a beszédet, s egyúttal azt is, hogy az ember elhallgattassa saját „magát”. Ha Lacan mint rendbontó lépett fel az ötvenes években, az azért volt, mert felhívta a figyelmet – mármint azok figyelmét, akik képesek voltak meghallani őt – arra, hogy milyen csendre volt ítélve a pszichoanalitikus társaságokban az, amit ő tudattalan alanyként hívt. A Lacan személye körüli szakadások eredetében (az első az „Institut de Psychanalyse”-ből indult ki, a legutóbbiból pedig az „École freudienne [de la Cause]” jött létre), noha történetük eltér egymástól és az alapjukul szolgáló tanak is ellentétesek, egy fontos közös vonást fedezhetünk fel: a hallgatást, melyre a tudattalan alany van ítélve attól a perctől kezdve, hogy felhatalmazásra van szüksége ahhoz, hogy megszólalhasson, mert lemond arról, hogy saját magát hatalmazza fel.

Lacan humorosan írja le az effajta hallgatáshoz vezető utat egy 1956-os cikkében, melynek címe: „A pszichoanalízis helyzete 1956-ban”. Meg kell állapítanunk, hogy Lacan nem mond igazán újat ezzel a kritikával: Bálint Mihály már megelőzte 1947-ben, amikor rámutatott arra, hogy a tanítványok ellentmondás nélkül és alázasan alávetik magukat a dogmatikus és szigorú bánásmódnak.

Lacan annyiban hoz újat, hogy megoldást keres ezekre a kérdésekre, melyeket már Bálint is felvetett: a megoldás (a „*Passé*”) a tudattalan alany elméleti kidolgozásából vezetendő le. De emellett felmerül a kérdés: miért mondana le önként egy alany arról, hogy beszélő alany legyen? Mert a csendért cserébe olyan jutalmat kap, melynek nem könnyű ellenállni: a csoporthoz való tartozás megigéző gyönyörét. A pszichoanalitikus nem az egyetlen, aki ki van szolgáltatva a csábításnak, hogy hallgatagon élvezze a hovatarozását. El kell ismernünk azonban, hogy talán másoknál több oka van arra, hogy engedjen a kísértésnek: ha a praxisából eredő szorongásai

megfosztják „kilétének” bizonyosságától, identitását egy csoporthoz való tartozásban keresi és találja meg. Ebből a szempontból a „tagnak lenni” és az „analitikusnak lenni” között olyan fogalmi elcsúszás történik, hogy úgy tűnik, mintha ugyanarról lenne szó. Az a szakadék, mely az analitikus társasághoz való tartozás passzív élvezete és az újra analitikussá válásra irányuló vágy között tátong, arra a tényre utal, hogy az „analitikus” terminus két egymástól eltérő értelemmel bír. Egy olyan társaság számára, mely a Freudot szomorú mosolygásra késztető „tabu” szabályaira támaszkodik, az „analitikus” szó egy egyszer s mindenkorra elnyert címre utal, melynek állandóságát a társaság garantálja: ez a cím egyszersmind a társaság hírnevét is biztosítja. Ugyanakkor az analizáló számára az „analitikus” szó arra az aktusra utal, mely által az „ő analitikusa” óráról órára, újra meg újra analitikussá válik.

*Abból, amit mondott, úgy tűnik, hogy az újra analitikussá válás kérdése a „Passe”-szal van kapcsolatban. Én úgy gondoltam, hogy a „Passe” abhoz a momentumhoz van kötve, amikor valaki analitikussá akar válni.*

Az „École freudienne”-ben kétfajta *Passe* volt. Az első az analitikusjelöltre vonatkozott: két *passieur*-nek vetette alá mondanivalóját, amikor arra az őrült cselekedetre szánta el magát, hogy analitikussá váljék. Volt egy másik fajta *Passe*, az, melyet Lacan gyakorolt. Szemináriumról szemináriumra újra meg újra *Passe*-on ment keresztül. Szüntelenül megújulni: ez az, amire Lacan példát adott. Könnyen megérthetjük, miért dülta fel ez annyira az I.P.A.-hoz tartozó kortársait. Az a tény, hogy maga Lacan azt állította, hogy az analitikusnak újra meg újra analitikussá kell válnia, igen érzékenyen érintette őket, mert megkérdőjelezte egyszer s mindenkorra szentesített, érintetlen analitikusi „létüket”. S főleg, mivel vállalta a Valós bűnét hordozó alany pozícióját, ártatlanságukat kérdőjelezte meg.

*Mit jelent a „Valóstól bűnösnek lenni”?*

Mi az a Valós? Az, ami ellenáll a szimbolizálásnak, ami még nem szimbolizált, s ami nem is lesz soha teljesen szimbolizálva. Az említett „intézményesített” állásfoglalás azt hirdeti, hogy az analitikus már nem adósa ennek a Valósnak azon a címen, hogy ennek az adósságnak Freud már eleget tett. Ezért Freud tanának olyan hatalma van, hogy az analitikus a megkövetelt ár kifizetése nélkül átveheti. Felmerül a kérdés, vajon használhatja-e analitikus létére a Freudtól kölcsönvetett *jelentőt* úgy, mintha az az ő saját helyét foglalná el és megfelelné helyette a feladatnak: nem feltalálni, hanem újra kidolgozni a pszichoanalízist? Az a feladat, melyet a freudi „soll” jelent, a Valós (nem szimbolizált) mivoltának a követelménye. A pszichoanalitikus intézmények dogmatizmusa kompromittálja a pszichoanalízis jövőjét: elhallgattatja a Valósra vonatkozó kérdést; olyan társadalmi kapcsolatot kínál az analitikusoknak, amelyben a „százszázalékos garancia” megengedi, hogy többé ne érezzék felelősnek magukat a Valós miatt, tehát olyan ártatlanok lehessenek, akárcsak a kórus a lázadóval szemben, aki tragikusan vergődik a Valós hálójában.

*Őn bírálja az intézményesített hierarchiát. De vajon Lacan nem alapított-e hierarchikus fokozatokat a saját iskolájában?*

Nem, mert azok a kinevezések, melyeket Lacan kitalált, nem voltak hierarchikus természetűek. Az *A.E.* („*analyste de l'école*”: az iskola analitikusa) és az *A.M.E.* („*analyste membre de l'école*”: analitikus, az iskola tagja) elnevezések semmiféle intézményi stabilitásnak nem feleltek meg. Sőt, éppen ellenkezőleg, bizonytalansági tényezőket jelentettek. Ez a két kinevezés egy

konfliktus két pólusának felelt meg, melyet Lacan mindvégig fontosnak tartott az élő pszichoanalízis továbbadásához.

Az iskola elkötelezte magát arra, hogy a kinevezéssel garanciát nyújt az *A.M.E.*-nek, ha ez utóbbi már bebizonyította képességeit. A kinevezést a „befogadó zsűri” indítványozza, és a kérés nem indulhat ki a jelölttől. Az *A.E.*, éppen ellenkezőleg, olyan pozíció, melyre valaki saját maga jelentkezik. Az iskola analitikusává (*A.E.*) válni úgy lehetett, hogy a jelölt kérte, hogy letehesse a *Passe*-t. Ennek során két *porteur* előtt előadta, mi hatalmazza fel arra, hogy analitikus lehessen. Ha a jelölt sikeresen át tudta adni a két *porteur*-nek mindazt, ami erre a fellépésre készítette, és erről a két *porteur* meggyőzően tanúskodni tudott az „elfogadó zsűri” előtt, a bizottság felhatalmazást adott az *A.E.* cím viselésére.

A két kinevezés között – *A.E.* és *A.M.E.* – lényegi aszimmetria, strukturális konfliktus állt fenn. Ez az aszimmetria két fajta ellentétes vágyra utalt: egyik oldalon az intézet vágya, hogy elismerje egyik tagját, másik oldalon egy feltételezett analitikus X vágya, aki felhatalmazta magát.

*Elmondaná, mi idézi elő feltétlenül az ilyen erkölcsi és elméleti konfliktust?*

Felhatalmaznia magát az embernek arra, hogy hagyja beszélni a tudattalan alanyt – ami az *A.E.* feladata –, azt feltételezi, hogy az ember tudja, mit jelent beszélni. A beszéd aktuusa többé nem ártatlan, amikor az alany tudomásul veszi, hogy a beszéd nem természetes folyamat: nem spontánul fakadó forrásból ered, nem ingyen adomány, amely által az alany átvehetné a beszédet a maga számára a Másiktól. A beszéd nem egyszerűen átvett szavak ismétlése, hanem a szót meg kell ragadni – ez azt jelenti, hogy a beszéd: teremtés. Csakhogy ez a teremtés nem *ex nihilo* történik, az alany alapvetően rejtélyes művelettel produkálja a beszédet, amely szerint befogadni is csak azért tudja ezt, mert ő maga ad valamit, aminek nagy ára van. Mert a beszédért árat kell fizetni. Az kerül sokba, amiről az alanyknak le kellett mondania, aminek hiányával operálnia kell, még hozzá egy kivonási műveletet kell elvégeznie. Ezzel a művelettel – amit szimbolikusan kasztrációnak hívnak – az alany eljut annak (ti. a fallosznak) elvesztéséhez, amelynek hiánya szimbolikus formában visszatér hozzá, mint a beszéd jelentéséhez, mint a beszéd jelenléte. Így a beszéd azt jelenti, hogy a jelenlét csak azért van, mert van távollét. A beszéd aktusára adott igenlés így egy duplán kimondott igen: igen, van jelenlét, mert igen, van hiány. Ez az „igen igenje”, amelyre a vicc is utal, tartalma semmi kapcsolatban sem áll a szolgai módon jóváhagyó, ismételtető „igen, igen”-nel. Beszélni eszerint az „igen igen”-je szerint olyan beszéd aktusát igényli, amelynek az ára – a szimbolikus kasztráció – mindig újra megfizetendő, mivel soha nincs egyszer s mindenkorra megváltva. Ha egy ilyen beszéd a freudi „wo Es war, soll Ich werden” imperatívuszának engedelmeskedik, ez azért van, mert létezik valami lehetetlen, amit szimbolizálni kell, ami még mindig várakozik és követeli az alanytól, hogy a nem megalkotott hívására szüntelenül kreatívan válaszoljon. Emiatt a felszólítás miatt az alanyknak tartozása van: bűnös, ha nem válaszol erre. Ennek a bűntudatnak, amely ugyanakkor a Lacan által említett analízistől való iszonyodással is kapcsolatban van, semmi köze sincs az ödipuszi bűntudathoz. Meg is állapíthatjuk, hogy egy analitikus stratégiája, amely csak az ödipuszi bűntudat szerint interpretál, hallgatásra kényszerít egy egészen másfajta bűntudatot, mely a Valóssal és a szimbolikus adóssággal kapcsolatban.

*Visszatérhetnénk-e még a Passe-hoz?*

Annak, aki a *Passe*-on keresztül meg, képesnek kell lennie arra, hogy átadja, hogyan dolgozta ki újra a pszichoanalízist. Ez annyit jelent, hogy az igen, melyet a freudi tudattalanra kimond, nem az intézményesített diszkurzus „igen igen”-je. Ezt úgy értelmezhetjük, hogy Freud

jelentői nem mint egy elfelejthetetlen tudatos tudás elemei raktározódtak el benne, hanem egy kettős bevésődés szerint rakódnak le: a tudattalan és tudatos tudás folytatóságossága nála megengedi, hogy „elfelejtse” az elméletet, mert ezt az elméletet tudat alatt szubjektíválta.

De még messzebb kell mennünk: a teória szubjektíválása magával hozza, hogy az ember kilépjen az ismétlésből, a csupán idézésből, s az, aki a *Passe*-on megy át, abba a helyzetbe kerül, hogy tanúskodnia kell arról, hogyan hallotta meg azt, amit Freud mondott, mint számára addig nem kimondottat. Ebből a szempontból a *Passe*-ban lévő az a valaki, aki szóhoz engedi jutni a tudattalan alany interpretáló képességét. Így Freud interpretálójává válik. Ez magával hozza, hogy átadja magát a tudattalan alany irányításának, s hogy megbízzék benne.

### *Miért oszlatta fel Lacan a Freudi Iskolát?*

Az egyetlen ok, melyet Lacan a feloszlattással kapcsolatban kiemelt, a *Passe* sikertelensége volt. Miért volt ez a kudarc olyan elkésztő Lacan és számos követője számára? Azért, mert emiatt alapjaiban rendült meg az iskola-struktúra létezésének értelme. Lacan reagálni szeretett volna Freud pesszimizmusára, aki a pszichoanalízis sorsát az I.P.A.-ra bízta. Lacan úgy gondolta, hogy Freud ekkor tudatában volt annak, hogy a pszichoanalitikus gyakorlat intézményesített formájában ki van szolgáltatva az elfojtásnak, éppen abban, ami a Valóssal kapcsolatos lényegét illeti. Inkább vállalata az elakadás kockázatát. De, teszi hozzá Lacan, Freud ebben a megoldásban látta talán az egyetlen menedéket, hogy a megrekedés ne váljék általánossá. Lacannak ez az értelmezése fényt derít arra az alapvető különbségre, melyet az egyetemi diszkurzus és a Mester diszkurzusa között tesz. Számára az elfojtás azért állhat ellen az elvetésnek (*Verwerfung*), mert az elfojtás megőriz, az elvetés azonban radikálisan kizár. S éppen ezért a pszichoanalitikai Valósnak az egyetemi diszkurzus által történő elfojtása egy megkockáztatható kalandnak tűnt számára, mivel konfliktus alakulhat ki e körül az elfojtás körül az egyetemi és az analitikus diszkurzus között. Ez az út azonban, a *Passe* kudarca miatt, már nem volt többé járható, ez utóbbi így már nem támasztotta alá a pszichoanalitikus diszkurzust, az egész teret az egyetemi diszkurzusnak engedte át. Ettől a perctől kezdve valóban fennállt a kockázat, hogy az Iskola többé nem különbözik az I.P.A.-tól. Még valami más is közrejátszott: azokat a kinevezési *módozatok*, melyeket Lacan elképzelt, már nem képviselték a fent említett konfliktus két pólusát, s azon az úton haladtak, hogy egész egyszerűen hierarchikus jelentésük legyen.

### *Mik voltak a feloszlátás azonnali következményei?*

Ami a feloszlátást követte, az példa nélküli volt. A magára maradt egyetemi diszkurzus a szemünk előtt változott át az inkvizitor diszkurzusává. Nem jellemző-e, hogy ugyanúgy, ahogy Lacan 1964-ben való kiközösítések történt, amikor is Lacant mint eretneket vagy devianst bélyegezték meg, 1980-ban egy analitikus csoport új inkvizítorként lépett fel: egyfajta bíróságot állított fel, melyet ők maguk „Delenda csoport”-nak neveztek, s melynek az volt a feladata, hogy jónéhány Lacan-tanítványt kiátkozzon? Van valami Lacan tanításában, ami nem tudja nem felébreszteni az inkvizítort. Abból a nézőpontból, ahonnan megszólalok, már teljesen mindegy, hogy ez az inkvizitor az I.P.A. vagy a Delenda bírósága-e, az első a freudi ortodoxia nevében minősít eretneknek, a második pedig a lacani ortodoxia nevében: bármennyire lehetetlennek látszik is egy ilyen ismétlődés bekövetkezése, ami miatt mégis beteljesül, az az, hogy a kiindulópontja egy trauma.

Éppen ez a trauma, melyet Lacan a Valós és a tudattalan alany kidolgozásával szimbolizálva tett átadhatóvá az analitikusok számára.

Ami pedig Lacant illeti, vajon nem éppen ebben a traumában kell az általa kiváltott gyűlölet igazi okát keresni, semmint bármilyen más előtérbe helyezett okban? Az inkvizitor személyiségének egyes vonásai: zsarnoki természete, fékezhetetlen hatalomvágya, a követőitől

megkívánt alárendeltség, mindezek vajon nem kényelmes alibik-e számára, hogy ne ismerje be gyűlöletének igazi okát?

*Miért tulajdonított ilyen fontosságot Lacannak ebben a beszélgetésben, mely a pszichoanalízis mai helyzetét akarta megvilágítani?*

Több mint harminc éve úgy adódott, hogy a pszichoanalitikus társaságok mind sorozatosan a Lacan személye körüli elszakadás, alapítás és feloszlás nyomán jöttek létre: 1953-ban a Société Française de Psychanalyse és az Association Freudienne de Paris szétválása; 1969-ben az „École freudienne de Paris”-tól különvált a „Quatrième Groupe” (Negyedik Csoport); 1980-ban Lacan feloszlatta a „Párizsi Freudi Iskolá”-t. Az Iskola szétrobbanása körülbelül tíz csoport megalakulására adott alkalmat, s ezekről Elisabeth Roudinesco mind beszámol.

*A pszichoanalízis jövőjét illetően káros-e az új csoportok felbukkanása?*

Ezek az új csoportok egy széttagolt közösséget alkotnak, amely nem ismeri saját magát. Ha ez a közösség él a lehetőséggel, hogy az alapjául szolgáló heterogenitást kidolgozza, akkor megmutathatja, hogy a pszichoanalitikusok csoportosulása nem vezet szükségszerűen dogmatikus homogenitáshoz. Fontos lenne, hogy ez a kísérlet, mely már folyamatban van, célhoz érjen, hogy helyet adjon azoknak, akik nem adminisztrálni, hanem újraalkotni akarják a pszichoanalízist.

*Füzesséry Éva fordítása*

## FREUD ÉS LACAN FERENCZIRŐL\*

Alain Merlet

Freud tanítványai közül kétségkívül Ferenczi iránt a legnagyobb ma az érdeklődés, s az ő munkássága kavarja fel leginkább a szenvedélyeket. Egyesek legyűgözőnek találják könnyedségét, a gyakorló orvos találékonyságát. Mások viszont éppen az elméleti szigor hiányát vetik szemére aktív technikájával kapcsolatban. Végezetül, a helyzetet csak tovább bonyolítja, ha figyelembe vesszük azokat az indulattáptéti szálakat is, amelyek Freudhoz fűzték, akinek belső barátja s egyszersmind analitikusa volt.

Mіндеzen okoknál fogva hasznosnak tűnik, ha felidézzük Freud és Lacan egyes vele kapcsolatos megjegyzéseit, s lelkesedés vagy fanyalgás nélkül próbáljuk értékelni munkásságát. A továbbiakban elsősorban Lacan *Écrits* című kötetére és Freud három szövegére támaszkodunk.

### Lacan ítélete

Lacan szemében Ferenczi eljárásainak legfontosabb jellemzője az autenticitás. E jelző kétszer fordul elő az *Écrits*-ben. „A kezelési típus változatai” (*Variantes de la cure-type*) című írásában Lacan, Bálint kapcsán, „Ferenczi autenticitás-iskolájáról” beszél. Tizenegy évvel később, „Végős soron az alany kérdéses” (*Du sujet enfin en question*) című cikkében<sup>1</sup> Lacan még mindig fenntartja e minősítést, hiszen „a terapeuta felelősségének legautentikusabb kutatója”-ról beszél. Az *Écrits* két szövegében, amelyeket három év választ el egymástól, „A kezelési típus változatai”-ban és a „A kezelés irányítása és erejének alapelvei”-ben (*La direction de la cure et les principes de son pouvoir*) Lacan továbbra is dicséri Ferenczit, amiért a pszichoanalitikus aktusára helyezte a hangsúlyt, s arra a visszahúzóódásra, amit ez az analitikustól követel. E tekintetben a két szöveg egy-egy szakasza párhuzamba állítható egymással: „Az énről az analízisben és ennek végéről az analitikusnál” az első szövegben, s a „Hogyan cselekedjünk létünkkel” a másodikban. Az analitikusnak félre kell tennie saját énjét, s ez megköveteli, hogy az analitikus maga is átessen analízisen – Ferenczi éppen ezt az elvet emelte „második alapelvvé”.

Ha tehát elismerjük – Freuddal együtt, mint Lacan emlékeztet rá –, hogy az analitikus „általában nem éri el saját személyiségében a normalitásnak azt a fokát, amelyhez saját pácienseit hozzá szeretné segíteni”, akkor meg kell állapítanunk, hogy e visszahúzóódás megfelelő értelmezéséről van szó, azaz egy olyan értelmezésről, amely ezt abból a

\* A tanulmány eredeti címe: Ferenczi jugé par Freud et par Lacan. Megjelent: *Ornicar? revue du Champ freudien*, no. 35, octobre-décembre 1985, 91-96. o. A jegyzetek nem a szerzőtől származnak.

<sup>1</sup> Az említett Lacan-tanulmányok adatait lásd Bibliográfiánkban.

„zűrzavarból” eredeztetni, amely „magában az analízis aktusában gyökerezik”. Lacan azt dicséri Ferencziben, hogy „az első nemzedéken belül ő volt az a szerző, aki a legkitartóbban kutatta, mi várható el az analitikus személyétől, méghozzá a kezelés érdekében”. Nagyra tartja Ferenczit, amiért „ragyogó cikkében”, „A pszichoanalitikus technika rugalmasságá”-ban<sup>2</sup> feltárta azt a fajta szubjektivitást, amelyet az analitikusnak létre kell hoznia önmagában, azaz „a személyes egyenlet redukcióját”. „A kezelés irányítása” IV. részében, amely a „Hogyan cselekedjünk létünkkel” címet viseli, Lacan újra megdicséri Ferenczit, amiért ő volt az, „akit a leginkább izgatott az analízis aktusának problémája”. Az analitikus létének és tettének dialektikája, amely gyakran összemosisdik az ellenáttétellel, mivel az áttételt és az ismétlést összekeverik, különösen Ferenczi egyik első korszakából származó írásában fogalmazódik meg világosan, amelynek címe „Indulatáttétel és magábavetés”<sup>3</sup>, s amelyben az áttételt éppen olyan jelenségként írja le, „mint az alany ökonómiaja által való bekebelezése mindannak, amit a pszichoanalitikus jelenít meg a duóban egy megtestesülő probléma *hic et nunc*-jaként”.

Mi tehát ez a megtestesülő probléma? Újra kell olvasnunk Ferenczi cikkét annak érdekében, hogy világosan lássuk, mire gondol Lacan. Ferenczi a cikkben az analitikus szerepét az áttételben a „katalízishez” hasonlítja. „... az áttétel csak speciális esete a neurotikusok általános eltolási hajlandóságának” (54. o.). Az analitikus tehát csak az áttétel támasztéka, amelyet egy jelentéktelen mozzanat indít el, ahogyan a viccet is „a parányi részlettel való érzékeltetés” váltja ki, vagy ahogyan, Ferenczi szavaival, „ugyanilyen minimális részletekkel céloz az álom is tárgyakra, személyekre és eseményekre úgy, hogy joggal mondhatjuk, hogy a »a pars pro toto« névvel jelölt költői tropus használata az öntudatlanban egész közönséges” (59. o.). Ferenczi elképzelése egyedülálló módon megelőlegezi Lacan definícióját, amely szerint az áttétel a tudattalan megjelenése egy aktusban.

E gazdag szövegben Ferenczi egészen odáig megy, hogy a neurotikus beteg áttételi képességét a „felmaradó ingerületi kvantumnak” tulajdonítja (62. o.), amely e metonimikus eljárásból ered. Noha Lacan élcelődik Ferenczi felett, amiért az megvallja a betegnek azt „az elhagyatottságot, amelyet neki kell elszenvednie” – Ferenczi úgy gondolta, ez hasznos lehet az analízis végén –, tény, hogy elismeri Ferenczi azon érdemét, hogy saját tetteit a létezés szívébe tudta helyezni, az analitikust a vágy okaként jelenítve meg az áttételben, ahogy ezt olyan pontosan megfogalmazta a katalizátor metaforájában: az analitikusnak nincs más létezése, mint a lét hiánya.

Az igazat megvallva, Lacan szemrehányásának iróniája sokkal jogosultabb volna a szöveg előző szakaszában, amely a „Hogy állunk az áttétellel?” címet viseli. Lacan szerint Ferenczi nem hanyagolta el az áttétel másik tengelyét, az objektumhoz kapcsolódó tengelyt sem, de ahelyett, hogy tekintetbe vette volna állandóságát és heterogenitását, belefullasztotta azt az interszubjektív viszonyba, abba az „interszubjektív introjekcióba”, amely egy duális viszony zárukéjába visz. Egy efféle áttétel-felfogás, mondja Lacan, az „egyesítő út” koncepciójához vezet, amelyben az analitikus képzeletbeli ostyaként kínálja fel magát a „misztikus konzummáció” számára.

Nyolc évvel később, 1966-ban, a „Végső soron az alany kérdéses” című írásában Lacan még szilárdabb alapokra helyezi Ferenczi-kritikáját. Megadván az alany definícióját, abból az „elhárítási térből” (espace de défense) kiindulva, „ahol az konstituálódik”, elutasítja Ferenczinél „a szubjektum teljességének ábrándját, amely az állítólagos összeolvadás révén jönne létre”; ez nem más, mint a szimbolikus kasztráció tagadása, s ez áll annak az „elméleti extravaganciának” a gyökerénél, amely többek között a „amfimixis biológiai delíriumához” vezet.<sup>4</sup> Ferenczi e kifejezése azt a kísérletet jelzi, amellyel a szexuális aktust egy általános regressziós folyamatba

<sup>2</sup> Ld. Ferenczi Sándor, *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*. Bp., Magvető, 1982. 339-359. o.

<sup>3</sup> Uo. 50-75. o. – A zárójelbe tett oldalszámok e kiadásra vonatkoznak.

<sup>4</sup> Amfimixis=két részletöstön összekeveredése. Vö. Ferenczi Sándor, *Katasztróják a nemi működés fejlődésében*. Bp., Pantheon, 1927.

akarta beleilleszteni, amely visszavezet a természet-anyához (ez nem egyéb, mint az anyaméh metaforája).

Röviden, Lacan komolyan veszi Ferenczit. Elismeri kérdéseinek autenticitását, de nem feltétlenül ért egyet a válaszokkal. Ferenczi kezelés-felfogását érdemes szembeállítani Lacan egyik aforizmájával: „Nincs más ellenállás, mint az analitikusé.” Ferenczi egyfelől felismerte az én imaginárius mivoltának megfelelő részt (part imaginaire moi), amelytől az analitikusnak meg kell szabadulnia, másfelől azonban nem tudta feltárni azt a tényleges, valóságos részt, amelyet meg kell testesítenie – azt az ellenállást, amelyet az analitikusnak látszólagos tárgyként képviselnie kell, hogy a kezelés ne forogjon körbe s ne merüljön el végképp valamiféle végső, túlláradó ömlengésben.

### Freud véleménye

Freud Lacanhoz hasonlóan ítélte meg Ferenczi elméleti hozadékát – e tény talán nem is meglepő. Freud kritikáját itt három különböző korszakból származó szöveg, méghozzá az „Emlékezés, ismétlés, átdolgozás”, „A pszichoanalitikus terápia útjai”, s végül „A befejezett és vég nélküli analízis” című munkák segítségével szeretnénk kibontani.

Az 1914-ben keletkezett „Emlékezés, ismétlés, átdolgozás” című írásában<sup>5</sup> Freud megállapítja, hogy a katarzisz, amelyet Ferenczi újra és újra fel akar támasztani a patogén trauma autentikus tényezőinek felszínre hozása végett, kudarcot vallott. Freud arra a nehézségre helyezi a hangsúlyt, amely annak következtében jelentkezik az analízisben, hogy a páciens emlékezés helyett kényszeresen cselekszik. Az ismétlés kényszerét az áttétel – mely maga is cselekvés – kezelésének kell legyőznie. A feldolgozás nem más, mint az az erőfeszítés, amelyet minden betegnek ki kell fejtenie, hogy az ellenállás ellenére is elmondja azt, amit mondani akar, az alapszabálynak megfelelően, minden szuggesztiótól mentesen. Ehhez időre van szükség, s ezt tiszteletben kell tartani. Röviden, az áttétel cselekvés, tett, amely nem keverhető össze az aktivitás növekedésével.

Négy évvel később, 1918-ban, a budapesti V. nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson, Ferenczi jelenlétében tartott előadásában<sup>6</sup> Freud a látszat ellenére, s annak ellenére, hogy kész átvenni az „aktivitás” terminust, még mindig ugyanezen a véleményen van. A pszichoanalitikus munkájának jellemzése során Freud a pszichoanalitikai aktust – a kifejezés kémiai értelmében – a pszichoszintézisre való spontán hajlammal állítja szembe. Ebből következőleg új utat kell választani, méghozzá „a pszichoanalitikus aktivitását”, amelyről Ferenczi beszél. Freud egyetért az aktív technika első megfogalmazásával, azzal ugyanis, hogy fenn kell tartani a tartózkodás és a frusztráció szabályát. Az „aktivitás” Freud által elismert másik formája az a forma, amely az adott neurózis típusának figyelembevételével jár. Freud végkövetkeztetése az, hogy bármi legyen is az analitikus technika jövője, csakis „a minden állásfoglalástól független szigorú pszichoanalízisből” eredhet. E szöveget nehezen tekinthetnénk az aktivitás fokozására buzdító felszólításnak, inkább az analitikus technika etikai dimenziójára hívja fel a figyelmet.

A „befejezett és a vég nélküli analízis” című, 1937-ben, Ferenczi halála után négy évvel írott tanulmányában<sup>7</sup> Freud pontról pontra végigveszi Ferenczi 1927-es előadását az analízis befejezéséről.<sup>8</sup> Tiszteletét fejezi ki az elhunyt, „az analízis mestere” előtt (93. o.). Köszönetet mond Ferenczinek, amiért felhívta a figyelmet az analitikus saját ellenállására, amely

<sup>5</sup> Emlékezés, ismétlés, átdolgozás. In: Buda Béla (szerk.), *Pszichoterápia*. Bp., Gondolat, 1981. 49-56. o. Gábor Ida fordítása.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, Wege der psychoanalytischen Therapie. *Gesammelte Werke*. Bd. 12. 183-194. o.

<sup>7</sup> A befejezett és a vég nélküli analízis. In: *Pszichoterápia* Id. kiad. 84-98. o. E magyar fordítás nem tartalmazza a Freud-tanulmány teljes szövegét. – A zárójelbe tett oldalszámok a magyar szövegben megtalálható részekre vonatkoznak.

<sup>8</sup> Sándor Ferenczi, Das Problem der Beendigung der Analysen. In: Sándor Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse*. Frankfurt/M., Fischer, 1972. Bd. II. 227-236. o.

megbéklyózza a kezelést. A tanulmány VII. részében azt is megjegyzi, hogy „úgy tűnik, sok analitikus megtanulja használni azokat a védekezési mechanizmusokat, amelyek révén távol tarthatják saját személyüktől az analízis következményeit és követelményeit”. Végül méltatja Ferenczi érdemét, amiért előadásában nem kerülte el figyelmét a két kulcsfontosságú téma, a nő péniszvágya és a férfi passzív magatartása elleni tiltakozás (97. o.).

Freud azonban sokkal kevésbé ambiciózus, mint Ferenczi, aki az 1927-es előadásban kijelenti, hogy minden sikeres analízisnek le kell győznie e két komplexust, amely – Freud szerint – eltörölhetetlen akadályt jelent. Freud általánosságban sem osztja Ferenczi terápiás optimizmusát, amelynek fényében az analitikus tevékenysége révén minden megoldhatónak tűnik. A szöveg elején Ferenczire utal – de ezúttal nem nevezi őt néven – a negatív áttétel, ezen előre nem látható képződmény kapcsán, amelynek esetében semmiféle megelőzés sem lehetséges. Ferenczitől eltérően Freud azt kívánja kimutatni, mi az, ami teljességgel megbénítja az analitikus cselekvését, s elítél mindenfajta idealizmust az analitikus részéről. Ahol például Ferenczi kijelenti, hogy „az analízist el lehet vinni egy természetes befejezésig”, ott Freud problémát lát: „Van-e természetes befejezése egy analízisnek? Lehetséges-e egyáltalán, lehetséges-e úgy irányítani egy analízist, hogy az így érjen véget?” Freud véleménye éppen ellentétes, mivel feltételezi, hogy az ösztönös eredendően tehetetlen, s hogy az énben, az ösztönében és a felettes énben jelen van egy strukturális ellenállás és egy alapvető hajlam a konfliktusra, amely a halálösztönrel együtt jár. Freud ebben az értelemben jelentheti ki – Nestroyt idézve –, hogy „minden fejlődés csak félakkora, mint amilyenek első pillantásban látszik”, „mindig vannak parciális maradványok” (93. o.). Még nyíltabban, Freud azt is kijelenti, hogy „az aktív technika nem igazolódott be, a hipnózist és a szuggesztiót nem helyettesítheti semmi”.

Összefoglalásul és magyarázatképpen – noha a sematizálás kockázatával – kijelenthetjük, hogy Lacan bírálata főképp az első Ferenczinek szól, míg Freudé a másodiknak. Mindketten felismerték Ferenczi hozzájárulásának rendkívüli fontosságát s ugyanakkor korlátait is. Az utolsó szó, amelyben ironiát gyaníthatunk, legyen Freudé – akit Bálint idéz a Ferenczi összes műveinek első kiadásához írott előszavában –: „Magyarország, amely földrajzilag oly közel esik Ausztriához, tudományos tekintetben pedig oly távol van tőle, csak egyetlen jelentős munkatársat adott, Ferenczi Sándort, e munkatárs azonban egy egész társasággal felért.”

*Babarczy Eszter fordítása*

## ARCHÍVUM

## 1973, LACAN BUDAPESTEN\*

## Jean-Jacques Gorog

1973-ban járunk. Lacan elhatározta, hogy felkeresi a régi pszichoanalitikus nemzedék egyik utolsó, hivatását még mindig aktívan gyakorló analitikusát, Hermann Imrét.<sup>1</sup> Ez egyben alkalom arra is, hogy Budapestre látogasson s megnézzze, mi maradt meg elevenen még abból, ami a freudi mozgalom első éveinek fontos központja volt, s mi maradt meg Ferenczi a Ferenczi által adott lendületből? Emlékeznünk kell, hogy Kun Béla és a kommunisták 1919-es átmenetei hatalomátvétele után létrehoztak egy pszichoanalitikai tanszéket, amely teljesen eredeti kísérlet volt, s amelyet csak 1968-ban, Vincennes-ben újíttak fel az egyetem kebelén belül. Egyébként e figyelemre méltó sajátosságok következtében a pszichoanalízis helyzete Magyarországon kissé másképp alakult, mint a vasfüggöny mögé szorult többi országban.

## 1956?

A kérdés akkor merült fel, amikor valaki felajánlotta a választ: ez esetben tolmácsunk, aki elmondta, milyen nehézségekkel kerül szembe az, aki pszichoanalitikus gyakorlatot akar kezdeni hazájában, kiteve magát a hivatal packázásainak... Köztudott, hogy Lacan nem gyanúsítható határtalan rokonszenvvel a keleti rezsimék iránt. De azt gyanította, hogy a szubjektum mindig felelősséggel tartozik. Talán ezzel magyarázható az itt következő, kissé meglepő párbeszéd:

*"És 1956-ban?"*

- Börtönben voltam.

- Nocsak! Maga szereti a börtönt?"

Az ember azt hihette volna, hogy a dolgok ennyiben is maradnak. De akkor rosszul ismernénk Lacant. A probléma újra előkerül majd, alighanem épp annyira saját mihez tartás végett, mint annak az embernek a kedvéért, akinek funkciója a figyelés és a fordítás volt.<sup>2</sup>

Kétségkívül azért, hogy a lecke hasznosabbnak bizonyuljon, határozottan ragaszkodott a témához, s ebben akarva-akaratlan is az irónia jelét láttam. A demonstráció voltaképpen karikatúrisztikus dimenziót kapott, Hermann Imre személyében – akkoriban alighanem ő volt az a pszichoanalitikus, aki a leghosszabb praxissal rendelkezett: az 1914-es háborútól egészen néhány évvel azelőttig.<sup>3</sup>

\* A cikk eredeti címe: 1973, Lacan à Budapest. La lettre mensuelle. École de la cause freudienne, sept. oct. 1991. 5-7. o.

Lacan ugyanezen, 1956-ra vonatkozó kérdésére a válasz nyugodt mozdulatlanságának szellemében érkezett: „1956-ban semmit. De attól kezdve a tanítási tevékenység könnyebbé vált.” Azaz: a közéletből soha semmi sem befolyásolta magánéletét.

Lacan két ajándékot hozott az idős embernek, két könyvet: az első Hermann műve volt, *Az ember ősi ösztönei*, amelyet épp akkor fordítottak le franciára.<sup>4</sup> Szerencsés véletlen volt, mert a francia kiadó még nem küldött neki példányt a könyvből. A második könyv Lacan írásainak gyűjteménye, az *Écrits* volt. Hermann Imre azt mondta, emlékszik első találkozásukra az 1936-os marienbadi kongresszuson, s ott Lacan előadására a tükör-stádiumról.<sup>5</sup>

### Szégyenérzés és megkapaszkodás

Az egyik lefolyását tekintve tipikus beszélgetés során Lacan arról igyekezett beszámolni Hermann-nak, hol tart szemináriumai során – az *Encore* idején vagyunk –, megmutatva, milyen mértékben tud számot adni a Másik kódjáról. Meglehető volt a kontraszt aközött, amit én abból (az *Encore*-szemináriumából) érteni véltem, és az összefoglaló között, amelyet ő adott róla a „megkapaszkodási ösztön” feltalálójának. Lacan szerint két különböző faj létezik, a férfi és a nő, mivel ők beszélnek, szemben a majommal, amely akár hímnemű, akár nőnemű, egyetlen fajt alkot.

Ezután került sor arra a kérdésre, amely Lacant különösen érdekelte *Az ember ősi ösztöneiben*: a szégyen kérdésére. Korántsem véletlenül hozta ezt fel, ahogy a *Séminaire*-ben tárgyalt elemeket sem véletlenszerűen válogatta ki. A szégyen Hermann felfogása szerint a bolondját járhatja a megkapaszkodási ösztönrel, amelyről meg kell jegyeznünk, hogy az a részletösztonökhöz sorolható olyan ösztön, amelyben az, amit a kéz meg tud ragadni, az elveszített tárgy funkcióját tölti be. Noha Hermann e fogalmat megkülönbözteti a majom hasonló ösztönétől oly módon, hogy az embernél egy viszonylagos kielégületlenséggel járó megkapaszkodási gátlást tételez fel, az ember és az állat közti különbséget nem határozza meg minőségileg. A szégyen ezzel szemben azonnal úgy jelenik meg, mint aminek nincs megfelelője az állatnál. Néhány fontos megjegyzés bukkan fel ezzel kapcsolatban: *"a szégyen élménye az ájuláshoz hasonlít"*, vagy *"a szégyenkező szeme földre szeggyődik"* (191. o.). Pontosabban: a szégyenkezés *"megparancsolt indulat, és a parancs alárendeltséget, rabszolgaságot követel"* [...] *ez a szeméhség eltárgyasítása"* (192. o.). Az eltárgyasítás számunkra a lacani „objekt a-p” idézi fel. Hermann ezt „sajátos szociális szorongásnak” nevezi, mivel a szégyenérzés nem egy másik embertől választja el a szubjektumot, hanem a csoportból zárja ki. De nincs köze ahhoz, amit Hermann elszakadásra törekvésnek nevez, s ami csak a megkapaszkodási ösztön elhárításaként alakul ki. Más regiszterbe tartozik, hogy *"a szégyenérzés csaknem nagyobb, ha a szülők, testvérek, osztálytársak követtek el valamit, mint amikor a szégyenkező maga a hibás"* (196. o.). E ponton észrevehetjük a jelentő dimenziójának megjelenését. Lacan *Az ember ősi ösztöneinek* a szégyen és a szemérem közötti különbségeivel foglalkozó fejtegetéseiről faggatja Hermann. A válasz a hangsúlyt fallikus dimenzióra (kasztrációra) helyezi, amely a szégyenérzetben jelentkezik. Lacan arra kéri, hogy pontosítsa a szégyenérzésnek és a felettes énnel a könyvben vázolt viszonyát: *"a szégyenérzés még kérlelhetlenebb a büntudatnál. A büntudatot le lehet vezekelni, de a tény, ami a szégyenérzést ká váltotta, sohasem halványul el..."* (199. o.)

Tegyük hozzá: mivel a szégyen csak a szubjektumot fogva tartó jelentők hálóján keresztül válik a szubjektum ügyévé.

Remélem, érzékeltetni tudtam e magánvita komolyságát, s Lacan kérdéseinek élességét.

## JEGYZETEK

1. Hermann Imre 1889-ben született és 1984-ben halt meg, 95 éves korában (*J.-J. Gorog jegyzete*).
2. Lacan tolmácsa budapesti útján és a Hermann Imrével folytatott beszélgetésen Mérei Ferenc volt (J.-J. Gorog és Mérei Vera személyes közlése – *A szerke.*)
3. Hermann élete végéig praktizált (*A szerke.*).
4. Hermann Imrének *Az ember ősi ösztönei* című munkája először 1943-ban jelent meg (Budapest, Pantheon). A francia kiadás anyagát (*L'instinct filial*, Denoël, Paris, 1972. Ford. Georges Kassai), Hermann kibővítette, s ez a kibővített kiadás jelent meg magyarul 1984-ben (Budapest, Magvető, sajtó alá rendezte V. Binét Ágnes, az utószót írta Nemes Livia). A J.-J. Gorog cikkében szereplő Hermann-hivatkozásoknál ennek a kiadásnak az oldalszámait adtuk meg (*A szerke.*).
5. Lacannak a tükör-stádiumról szóló tanulmányát lásd jelen számunkban (*A szerke.*).