

THALASSA

Pszichoanalízis–társadalom–kultúra

97/1

PSZICHOANALÍZIS ÉS POSZTMODERN

Bókay Antal

Pszichoanalízis a világnézet után

Judith Butler

A feminizmus és a „posztmodern” kérdés

Gilles Deleuze

Mi a halálösztön?

Jacques Derrida

Egyesített értelmezések

Philippe Lacou-Labarthe

A színpad: ősi

Orbán Jolán

Lacan és Derrida

Katona Gábor

Rorty ironikus esztétája az analitikus díványán

Slavoj Žižek

A hatalom obszcenitása

Hárs György Péter

Tithónosz és a Miki egér

Ritter Andrea

Stephen Hawking csodálatos utazása

SZERZŐINKHEZ ÉS FORDÍTÓINKHOZ

A *Thalassa* magyar, angol, német és francia nyelven beküldött kéziratokat — tanulmányokat, dokumentumokat, könyvismertetések, hozzászólásokat, információkat — fogad el. Felhívjuk szerzőink és fordítóink figyelmét, hogy kézírataik előkészítésénél az alábbiakra legyenek tekintettel.

1. A kéziratokat három példányban, szabványosan gépelve (kettes sortávolság, egy oldalon 25 sor, egy sorban 50 leütés) kérjük beküldeni. Számítógépes szövegszerkesztővel készült szövegeket kérjük levélminőségben kinyomtatni. Az IBM-kompatibilis szövegszerkesztővel készített kéziratok esetén kérjük a lemezt is mellékelni. A szerző neve a tanulmány címe alatt szerepeljen.

2. Tanulmányok esetén kb. egyoldalas magyar és/vagy angol nyelvű összefoglalót kérünk a kézírathoz csatolni.

3. Irodalmi utalásokat a szövegben a szerző vezetéknevével és a hivatkozott mű legutolsó magyar nyelvű megjelenési évszámával kérjük jelölni (Freud, 1985). Ha magyar kiadás nem létezik, lehetőleg a legújabb — a szerző eredeti nyelvén megjelent — kiadványra hivatkozunk. Ha valamelyik szerzőtől több, azonos évben megjelent munkára hivatkozunk, a művek megkülönböztetése az évszám mellé írt a, b, c, stb. indexszel történik. Szó szerinti idézet esetében az oldalszám is jelölendő (Freud, 1985, 46.).

4. Az irodalomjegyzéket a tanulmány végén közöljük, a következőképpen oldva fel a szövegtől utalásokat:

a. könyveknél:

Freud, Sigmund, 1985. *Alomfejtés*. Budapest: Helikon.

b. tanulmánykötetben, gyűjteményes kötetben megjelent szövegek esetében:

Ferenczi Sándor, 1982. *Pszichoanalízis és pedagógia*. In: Linczényi Adorján (szerk.): *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*. Válogatás Ferenczi Sándor tanulmányaiból. Budapest: Magvető. 41–49.

c. folyóiratban megjelent cikkek esetében:

Litván György, 1990. Kollektív elfojtás — totális rendszerek. *Thalassa* (1), 1, 47–52. Folyóiratoknál a teljes címet írjuk ki, rövidítéseket ne alkalmazzunk (*International Journal of Psycho-Analysis*).

5. A lábjegyzetek helyét kérjük a tanulmányon belül arab számmal jelölni, a szövegüket pedig a tanulmány végén külön lapon mellékelni.

1991/1. számunktól kezdve csak a fenti módon elkészített kéziratokat fogadunk el. A kézirat mellett külön lapon kérjük feltüntetni, milyen adatokkal kíván szerepelni az „E számunk szerzői” rovatban. Kérjük közölni a honorárium-kiutaláshoz szükséges személyi adatait is.

Köszönjük, hogy megfelelően előkészített kézirat beküldésével segíti munkánkat.

A szerkesztőség

THALASSA görögül tengert jelent. Idegen nyelveken ez a címe Ferenczi Sándor egyik nevezetes írásának, a **Katasztrófák a nemi működés fejlődésében** című könyvének. Folyóiratunk címével Ferenczi klasszikus művére, s egyben az őstenger, a forrás, az anyaméh, a kezdet szimbolikájára kívánunk utalni.

Az 1990 óta megjelenő, immár nyolcadik évfolyamába lépett **Thalassa** a századelőnek ahhoz a hagyományához nyúl vissza, amelyben a pszichoanalízis a korabeli kultúrával, irodalommal, társadalomtudománnyal szoros összhangban hatott és fejlődött. A **Thalassa** évek óta ezt a hagyományt igyekszik feleleveníteni, ugyanakkor arra törekszik, hogy lépést tartson a modern társadalomtudományok és a pszichoanalízis legújabb fejleményeivel is.

A **Thalassa** nem pszichoanalitikus szakfolyóirat. „Műhely” rovatunkban azonban szívesen közlünk klinikai-terápiai vagy technikai-módszertani cikkeket, esetismertetések is, különösképpen olyanokat, amelyek általánosabb, történeti vagy elméleti szempontból is figyelemreméltóak. A **Thalassa** független folyóirat, nem kötelezi el magát egyetlen lélekelemzési irányzat mellett sem, de hangsúlyozott figyelemben kívánja részesíteni a pszichoanalízis filozófiai és társadalomtudományi alapjait és alkalmazási lehetőségeit bemutató és elemző írásokat. Feladatának tekinti, hogy hírt adjon az ilyen irányú hazai és külföldi törekvésekről. Mint interdiszciplináris folyóirat, hasábjai nyitva állnak a humán tudományok minden olyan művelője számára, akinek kérdésfelvetései a pszichoanalízissel érintkeznek és ezzel kapcsolatban érdemi mondanivalója van.

Folyóiratunk 1995-ig általában évi két számmal jelentkezett. 1996-ban három szám jelent meg, és lehetőségeinktől függően továbbra is évi három számot terveziünk megjelentetni. Eddig a következő számok jelentek meg: **Pszichoanalízis és társadalom** (1990/1), **Ferenczi Sándor életműve** (1991/1), **Pszichoanalízis és hermeneutika** (1991/2), **Pszichoanalízis és politika** (1992/1), **Róheim Géza életműve** (1992/2), **Nyelv, fikció, megismerés** (1993/1), **Jacques Lacan munkássága** (1993/2), **a Holocaust és a pszichoanalízis** (1994/1–2), **a pszichoanalízis és művészet viszonya**, illetve **a tömeg és hatalom problémája a pszichoanalízisben** (1995/1–2), **Feminizmus és pszichoanalízis** (1996/1), **Szondi Lipót és Ferenczi Sándor** (1996/2). Legutóbbi (1996/3) számunkban ugyancsak tanulmányok jelentek meg a feminizmus és a pszichoanalízis viszonyáról, továbbá többek között Marcel Prousttól, Georg Groddecktől, Bruno Bettelheimtől közöltünk szövegeket.

Lapunk **1–6. évfolyamának** (1990–1995) **összesített tartalomjegyzékét** az 1995/1–2 számunkban közöltük.

Következő (1997/2) számunkban egyebek között az oroszországi és a kelet-európai pszichoanalízis történetével foglalkozó írásokat közlünk, s megkezdjük a Franciaországban élő magyar pszichoanalitikusok munkásságát bemutató sorozatunkat. Először Grünberger Béla és Fónagy Iván munkásságával foglalkozunk.

Olvasóink jóindulatú támogatása nagyban hozzájárul terveink megvalósításához.

A Thalassa Alapítvány bankszámlaszáma: **10200902-32711015-00000000 MHB Rt.**
Széchenyi István Területi Igazgatóság, 1091 Budapest, Üllői út 3.

Ára: 350,- Ft

TARTALOM

Bevezetés. Pszichoanalízis a világnézet
után (*Bókay Antal*) 3

TANULMÁNYOK

Judith Butler: Esetleges alapok:
a feminizmus és a „posztmodern”
kérdés 11

Gilles Deleuze: Mi a halálösztön? 32

Jacques Derrida: Egyesített értelme-
zések 39

Philippe Lacoue-Labarthe: A színpad: ősi
52

Orbán Jolán: Freud különböző olvasatai:
Lacan és Derrida 72

Katona Gábor: Modern pragmatizmus
és pszichoanalízis. Rorty ironikus
esztétája az analitikus díványán 100

Slavoj Žižek: Az inherens törvényszegés
avagy a hatalom obszcenitása 116

MŰHELY

Hárs György Péter: Tithónosz
és a Miki egér 131

Ritter Andrea: Stephen Hawking
csodálatos utazása 142

KÖNYV

Ferenczi Sándor: Klinikai
napló 1932 (*Haynal André*) 152

ÚJ KÖNYVEK 155

HOZZÁSZÓLÁS 157

HÍREK 162

ENGLISH SUMMARIES 163

CONTENTS 165

THALASSA

A Ferenczi Sándor Egyesület lapja

Thalassa Alapítvány, Budapest

8. évfolyam, 1. szám, 1997.

A szerkesztőség tagjai

BÓKAY ANTAL, ERŐS FERENC (felelős szerkesztő), GÖNCZ KINGA,
HIDAS GYÖRGY, MÉSZÁROS JUDIT, VAJDA JÚLIA

Olvasószerkesztő

PALKÓ MAGDA

Szerkesztőségi titkár

KOVÁCS ANNA

E számunk megjelenését a

Nemzeti Kulturális Alap

támogatta

A Thalassa magyar, angol, német, francia és orosz nyelvű cikkeket
— tanulmányokat, kritikákat, hozzászólásokat — fogad el.

Kérjük szerzőinket, hogy kézírataikhoz magyar
és/vagy angol nyelvű összefoglalást csatoljanak.

A kéziratokat a következő címre kérjük elküldeni:

Erős Ferenc, MTA Pszichológiai Intézete,

1067 Budapest, Teréz krt. 13.

Tel.: (36-1) 322-0425/146 Fax: (36-1) 342-0514

e-mail: feros@orange.okt.cogpsyphy.hu

Terjeszti a Sziget Rehabilitációs Szövetkezet

(1078 Budapest, Murányi u. 21.

tel.: 342-7158)

Előfizethető a terjesztőnél.

ISSN 0856-9362

Thalassa Alapítvány, 1997

Felelős kiadó: VAJDA JÚLIA

Nyomdai előkészítés: KISS GYULA

Borítóterv: SURÁNYI ANDRÁS

Megjelent 1000 példányban

BEVEZETÉS*

PSZICHOANALÍZIS A VILÁGNÉZET UTÁN*Bókay Antal***A filozófia elfojtása**

A klasszikus pszichoanalízis filozófiáról, tudományról való elképzelése leghatásosabban, legösszefogottabban Freud kései művének, *A lélekelemzés legújabb eredményeinek* (1933) „Pszichoanalízis és világnézet”¹ című utolsó fejezetében olvasható. Bevezetőm címe e fejezet parafrázisát idézi, és ha kicsit korszerűbb, sikkesebb akarna lenni, az „után”-t természetesen „poszt”-ra cserélné. A kérdés, amelyet közvetett és közvetlen, megszólaló és megszólaltatott szerzőink tárgyalnak, illetve bemutatnak, nem más, mint az, hogy mire való a pszichoanalízis a „posztvilágnézet” korában.

Freud könyvének említett fejezete a szigorúan és szisztematikusan felépített modernség felől konstruálja meg a pszichoanalízis építményének alapzatát, és ez az attitűd a világnézet jogának, szerepének következetes elutasítását jelenti. Meghatározása szerint ugyanis „a világnézet egy intellektuális konstrukció, mely létünk minden problémáját egy fölrendelt feltevésből kiindulva egységesen oldja meg, amelyben ennél fogva semmiféle kérdés sem marad válasz nélkül”.² A definícióhoz Freud azonnal hozzátéveszi, hogy ha így állnak a dolgok, akkor a pszichoanalízis „teljességgel alkalmatlan külön világnézet kialakítására”,³ következésképpen „csatlakoznia kell a tudományos világnézethez” (188.).

A gondolat kapcsán két kérdésre szeretnék kitérni. Az egyik a következtetés „külön” szava: nem a világnézet mint olyan, hanem a saját (önálló, elkülönülő) világnézet utasított el. A pszichoanalízis tehát maga nem képes, vagy neki nem ajánlatos világnézetet

* Bevezető tanulmányom háttérét kíván adni néhány posztmodern újraértelmezési kísérletnek, melyeket alább Derrida, Deleuze, Lacou-Labarthe, Orbán Jolán és Katona Gábor tanulmányai tárgyalnak.

¹ Ampelos könyvek, Debrecen, 1943. 187–216.

² I. m. 187.

³ I. m. 187–188.

nézetet létrehozni, ezért be kell tagolódnia egy meglévő — a „tudományos” — világnézetbe. A világnézet tehát elkerülhetetlen, de maga a pszichoanalízis annyiban nem világnézeti, hogy csak aláveti magát egy világnézetnek, azaz a világlátás egy meghatározott metapozíciójából konstruálódik. Ez a pozíció azonban érzékelhetően kívül esik működési körén. A másik kérdés már e világnézet jellegét érinti: minden világnézet általánosít és strukturál (intellektuális konstrukció) és totalizál (egységesen old meg), de a strukturálás és totalizálás jellegében a különböző világnézeti típusok között lényeges különbség rejlik. Az elutasított világnézeti típus jellemzőit Freud döntően a vallás kapcsán tárgyalja, amelynek totalizálási pontja transzcendens és szubjektív, a tudományos világnézeté viszont immanens és objektív (a világ megismerésén alapul). A világnézetek elkülönítése tehát a modern előtti és modern (kartezianus) létszemlélet különbségére épül. Az utóbbi a világ rendszeres megragadása programjával lép fel, és szaktudományos jellege miatt egysége nem eleve elért, hanem programszerű, a tudás bővülő birodalmával formálódik majd. Freud annyira pontosan fogalmaz, hogy még logikai-módszertani elválasztásokat is felvet, az induktív-intellektualitás védelme jegyében elutasítja az „intuíció és megsejtés” tudomány előtti metodológiáját.

Ha alaposabban belegondolunk, akkor a freudi tudományelméleti program — a pszichoanalízis tényleges formátumának tükrében — abszurdnak, de legalábbis súlyosan reduktívnek tűnik. Teljes mértékben kimarad ugyanis belőle a pszichoanalitikus terápia és a metapszichológia terápiás megalapozottsága (az, hogy minden pszichoanalitikus fogalom valamilyen makacsul ismétlődő terápiás jelenség hipotetikus értelmezéseként formálódik meg, azaz tárgyiasan soha egyetlen tudattalant sem lehet megfigyelni) és kizárólag egy nagyon szűken értelmezett metapszichológiai konstrukcióra rövidül. Mindennek ellenére ez a program lett az alapja a pszichoanalízis amerikai fejlődésének, az én-pszichológiának, és ennek az elvnek az érvényesülése magyarázza az olyan (a pszichoanalízist teljes mértékben félreértő) írárok sikerét, mint Adolf Grünbaum *A pszichoanalízis alapjai* című könyve.⁴

Az elfojtott visszatérése

Találhatunk azonban olyan árulkodó nyomokat, amelyek szerint Freud maga sem igazán hitt ebben a felfogásban, és a lelke mélyén túllépett a „tudományos világnézet”, akkor is, ha ennek koherens megfogalmazására sose kerített sort. Talán maga sem tudta, hogy ez a lépés hová vezet, sőt olykor úgy sejtette, hogy egy ilyen út explicit vállalása valahova visszafele egy prekartezianus állapotba, a misztikum sötétjébe vinné diszciplínáját. A nem tudományos világnézetek, a vallás, a művészet és a filozófia, melyek a szubjektív-transzcendens totalizálás elvét képviselik, az ember világhoz való viszonyában léteznek, „de jogosulatlan és nagymértékben célszerűtlen volna megengednünk ezen igények érvényesülését a megismerés területén”.⁵ Különös azonban

⁴ Osiris, Budapest 1996.

az indok, amit ezután olvashatunk: „Ezáltal ugyanis megnyitnánk az utakat, amelyek a pszichózis — legyen az egyéni vagy tömegpszichózis — birodalmába vezetnek” (189.). A nem tudományos modell érvényesülése a teoretizálásban tehát pszichotikus jellegű — ez az elképzelés további, árulkodó következtetésekre ad lehetőséget. A vallás világnézeti modelljével összevetve ugyanis a pszichotikus modell egy hasonló és egy eltérő sajátossággal bír: mindkettő szubjektív, ez kétségtelen, de a pszichotikus nem transzcendens (nem túlvilági általánosságú, abszolút érvényesülő) isteni szándéokra épít, hanem konstrukcióiban és totalizálásában radikálisan személyes és immanens. Megkockáztatnám azt a talán abszurdnak látszó ötletet, hogy a nem szcientisztikusan gyakorolt pszichoanalízis a terápia dialogikussága, indulatáttételes természetűe miatt igazából a „pszichózis birodalmából” (a racionalitáson túlról) beszél. Hogy ez Freudtól nem is volt olyan távol, bizonyítja a Schreber- eset (1911) utószavában olvasható Freud különös, önreflexív kijelentése saját elméletéről és egyben az elméletéről, szaktudományról általában: „A jövő feladata lesz eldönteni, hogy elméletemben több téboly lelhető-e fel, mint ahogy szeretném, avagy a tébolyban van több igazság, mint azt mások feltételeznék”.⁶ Az elmélet tehát paranoid, fetisizta, neurotikus, szkizofrén stb. vágyalapról lehetséges és ezen patológiás vágyformációk által, azaz egy radikálisan szubjektív pozícióból összerendezett magyarázat a világról. A gondolat ezen iránya viszont radikálisan eltér a „pszichoanalízis mint a tudományos világnézet része” koncepciójától.

Hasonlóan furcsa következményre jutunk, ha egy másik szálát követünk Freud szigorú tudományelméleti pozitívizmusa ellentmondásos hátterének feltárásában. A „Pszichoanalízis és világnézet” által tárgyalt problémát Freud egy korábbi, *Gátlás, tünet, szorongás* című 1926-os írásában is felveti. A gondolat apropója az a másutt éppen általa bevezetett elképzelés, hogy az én az ösztön-én és a felettes-én között két úr szolgáljaként gyenge pozícióval rendelkezik. Freud szerint „sok szerző jelentős hangsúlyt fektetett az én és-énhez viszonyított gyengeségére, racionalitásunk labilitására a bennünk rejtőző démoni erővel szemben; ők határozott tendenciát mutattak arra vonatkozóan, hogy ezt egy pszichoanalitikus világnézet sarkkövévé tegyék”.⁷ Freud maga nem csatlakozik ehhez, és a világnézet konstruálását a filozófusokra hagyja, akik „nemigen tudják az életen keresztül vezető útjukat elképzelni egy olyan bedekker nélkül, amely mindenre választ ad”.⁸ Szerzőnk a filozófusok világnézet-birtoklására irányuló igyekezetét nárcisztikusnak minősíti, ő maga pedig megelégszik a szerény és alázatos tudományos aprómunka távoli egységigéretével.

A rövid megjegyzés egyik érdekessége az, hogy a Freud által nem támogatott *expressis verbis* pszichoanalitikus világnézet sajátos (azaz nem pozitív szaktudományos) pozíciója a gyenge én — erős ösztön-én viszonyban, vagyis egy határozottan antikar-

⁵ I. m. 189.

⁶ S. Freud: Pszichoanalitikus megjegyzések egy önéletrajzilag leírt paranoia-esetthez. In: Freud: *A pályaműve* (Klinikai esettanulmányok I.) Cserépfalvi, Budapest 1995. 335.

⁷ In: S. Freud: *On Psychopathology* (10. kötet). Penguin Books 1979. 246.

⁸ I. m. 246.

teziánus kiindulópontban jelölhető meg, olyanban, amely a „gondolkodom, tehát vagyok” helyére a „vágyom, tehát vagyok” elvét teszi, és ezzel egy új, nem természettudományos diszkurzív metodológia lehetőségét teremti meg. Egy ilyen modell — és azt hiszem, hogy Freud agresszívén dogmatikus önféltreértése ellenére ez a klasszikus pszichoanalízis alapállása — már nem az én racionális-pszichológiai mechanizmusait tekinti végsőnek, hanem azokat az előfeltételeket, amelyek a személy összeszerveződésének eredetibb, ősbibb, ösztönök, vágyak konfliktusos manipulációjából álló preracionális folyamataiban dolgozódnak ki.

Ezt erősíti a megjegyzés másik jellemző vonása. Ha az önálló pszichoanalitikus világnézet hívei nárcisztikus karakterűek, akkor a racionális-karteziánus szemlélettel ellentétes a hozzáállásuk a világhoz. A nárcizmus ugyanis — Freud nevezetes 1914-es tanulmánya szerint — annak ellenére sem az énen belüli kérdés, hogy valamilyen alapvető módon mégis kapcsolódik az énhez. Freud a nárcizmus jelenségét határozottan elkülöníti a szublimálástól, az autoerotikától és a kényszerneurotikus elfojtási stratégiától, és azt egy sokkal mélyebb patológiás jelenséghez, a szkizofréniához kapcsolja. Pozíciója nagyon rövid összefoglalásaként kijelenthető, hogy a nárcizmus nem az én racionális-intellektuális rendezettségére, hanem általában az énesség tudattalan ösztönfeltételeire utal. A nárcisztikus önmagát és a világot egy a szokásos (racionális) módtól eltérő, erősen privát eredetű modell szerint fogja fel. A nárcisztikus önteremtő tevékenység a szelfképzés nem karteziánus útja. Freud számára a vallás példája azért kerül mindig ezen a ponton elő, mert a vallást egy grandiózus, általánosított és kollektívált nárcizmusként értelmezi és ezzel a lelki alappal magyarázza a modern előtti tudásstratégiák sajátosságait. A modern utáni gondolkodás ugyanakkor joggal teszi fel a kérdést, hogy vajon a karteziánus világfelfogás nem éppen annyira választott és előzetes vágykonstrukciókon alapul, mint bármely más lehetséges felfogás.

A nárcizmus és tudomány összefüggését tovább is érdekessé teszi azt, hogy Freud a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című könyvében olyan alternatív tudományelméletet és -történetet is bevezet, amely éppen a nárcizmus, azaz a nárcisztikus trauma jelenségére épül. Freud kifejti, hogy az emberi megismerés történelme voltaképpen az emberiség nagy nárcisztikus sérüléseinek története, az én logocentrikus hatalma szétesésének története. Az ironikus ebben az, hogy ezek a nárcisztikus traumák látszólag éppen a nagy ismereti forradalmak velejárói voltak. Az első trauma Kopernikusé, aki kivetette az embert a természeti világ, a kozmosz közepéből; Darwin, másodikként, bebizonyította, hogy nem vagyunk az élővilág különleges jogú lényei, „animális természetünk” kiirthatatlan. Végül Freud a pszichoanalízissel „be akarja bizonyítani az énnak, hogy még a saját házában sem úr, hanem szűkök hírekre van utalva afelől, ami a lelki életében lejátszódik”.⁹ A modern tudományelmélet — Descartes-től kezdve — alapvetően arra az elvre épül, hogy elsődleges a megnyilvánuló és másodlagos az elrejtett. A tudományos világnézet egyfajta „bonusz” arra, hogy lépésről lépésre minden elrejtett megnyilvánulóná változtatható, az igazság, a bizonyosság elérhető. A nárcisztikus

⁹ Freud, S.: *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest, Gondolat, 1986. 234.

traumák felsorolása azonban azt implicálja, hogy az ember megismerési tevékenységével egyre növeli maga körül a másság, az elrejtettség körét. A tudományos világnézet ezért nem más, mint sajátos, nagyon makacs pótnárcizmus, amellyel a transzcendens bizonyosság helyett egy majdani, jövőbe eltolt bizonyosság ígéretével kárpótoljuk magunkat. A pszichoanalízis azért radikálisan új, mert nemcsak a tárgyi és élő világ elrejtettségét vallja, hanem a tudattalan felfedezésével bebizonyította az emberi individuum alapvető, ontológiai értelmű elrejtettségét, és ezzel radikális kritika alá vonta a kartezianus én-fogalmat. Nietzsche nem véletlenül vallja hasonlóképpen: „Kopernikusz óta az ember kizuhant a középpontból az X felé”¹⁰ (Nietzsche, 1967.8.). A nárcisztikus trauma — Freud nárcizmus-tanulmánya alapján — az énéesség (a személylehetőség) traumája, azaz itt érzékelhető az a pont, amelyben az énéesség elrejtett természete, titkos belső erőinek mechanizmusa feltárul (éppúgy, ahogy hajdan a hisztéria traumatikus szerkezete feltárta a lélek belső szerkezetét).

Freud gondolatmenete alapján azonban fel kell vetnünk azt a lehetőséget is, hogy a tudományos felfedezések nárcisztikus sérülései a felfedezők saját nárcisztikus érdekeinek a következményei. Nyilvánvaló, hogy Kopernikusz, Darwin és Freud saját felfedezéseiket nem valamiféle semleges megismerési aktus eredményének tekintették, hanem makacsul, jelentős bátorsággal képviselték, védtek a nárcisztikus sérüléseket kivédeni akaró közösséggel szemben. Vagyis nárcisztikus traumatizáló tevékenységük egyben jelentős nárcisztikus befektetést és hasznot is hajtott. Másképpen megfogalmazva: nárcisztikus hasznuk egy új saját vágy, saját értelmezési hatalom érvényesítését jelentette. Nárcizmusuk nagyon koherens szubjektív környezet, amely a traumatizáló felfedezés genealógiájában meghatározó jelentőségű. A szubjektív környezet pedig ebben a értelemben nem más, mint egy személyes intertextus, amely nem egyszerűen körülveszi, hanem a személyesség (a vágyak játéka) megalapozó káoszával létrehozza a tudományos konstrukció textusát. Ez a szubjektív intertextus pedig kétségtelenül pontosan ugyanott található, ahol a Freud által elutasított világnézetek, de azok zárt, dogmatikus karakterével szemben ez mozgékonyabb, változókönyebb, hermeneutikai természetű. Talán ezért nevezhető „posztvilágnézet”-nek, mert nem a megismerésen inneni világnézeti dogmatika, hanem a megismerésen túli világnézeti működések a lényege.

A pszichoanalízis mint „posztvilágnézet”

A most következő tanulmányoknak a legfontosabb közös üzenete az, hogy nem ajánlanak egy sajátos pszichoanalitikus világnézetet, nem is akarják a pszichoanalízist a tudományos világnézet alá besorolni, hanem azt vallják, hogy a pszichoanalízis alkalmas annak értelmezésére, hogy milyen előzetes folyamatok játszanak közre a világnézetek iránti igény, a modern, totalizáló megismerési konstrukciók iránti törekvés és

¹⁰ Nietzsche, F.: *The Will to Power*. Random House, New York 1967. 8.

bizalom megjelenésében. Másképpen: a pszichoanalízis alkalmas a metapozíciók, a szubjektív intertextus rejtett birodalmának, titkos játékának a megközelítésére. Talán ez a funkció jelenti a pszichoanalízis igazi posztmodern létjogát és fontosságát. Derrida egyértelműen rámutat arra, hogy „Freud eljátssza nekünk az írás színterét”,¹¹ egyszerre szól valamiről és megjeleníti a kimondás háttérben meghúzódó bonyolult retorikának, nyomok sorozatának és elkülönöződési idősoroknak, azaz az írásnak a játékát.

Az egyes elméletek között a lényegi különbség abban áll, hogy ezt a metapozíciót eltérő módon közelítik meg, és ezzel a pszichoanalízis alapvető természetét is másképpen fogalmazzák meg. A probléma természetéből ugyanis egyszerre következik az, hogy a pszichoanalízis eszköze és az, hogy alanya a „posztvilágnézet”-nek, azaz egyszerre vizsgálendő a téma pszichoanalitikusan és vizsgálendő maga a pszichoanalízis is. A „posztvilágnézet” elveinek megfogalmazása három nagyobb modellben történik, és itt következő tanulmányaink, fordításaink ezt a három modellt mutatják be.

Az egyik, elsősorban Derrida által képviselt elgondolás szerint a pszichoanalízis mint az írás színtere egy létretorika megnyilvánulása, amely a nyomok, különbségek káoszát értelmes szöveggé változtatja. Derrida azt vizsgálja, hogy az írás rejtettsége és a kimondott jelölők sora között milyen retorikai, metatextuális stratégiák konstruálják és konstruálják újra (azaz temporalizálják) a szubjektumot. Freud a tudat működésének bemutatására használt nagy hatású analógiája a varázsnótesz nevű, gyerekek számára készített egyszerű játék Derrida számára is meghatározó magyarázati háttérrel jelent. A varázsnótesz egy celluloidfóliával letakart viaszdarab. Ha a celluloidra egy hegyes tárggyal írunk valamit, akkor az írás egészen addig látható marad, míg a fóliát fel nem emeljük a viaszról. A felemeléssel az írás (a kimondás) törlődik, és új kerülhet a helyébe. Ha azonban megfelelő fénybe emeljük a viaszt, akkor láthatjuk, hogy az írás nyomai benne maradnak viaszban, csak közvetlen láthatóságuk szűnik meg. Az írás a viaszban van, olyan anyag, olyan materiális forma, mely a vágy kitorése, úttalálása (*Bahnung*) során retorikai alapot ad a megformálására. Az írás egyszerre produktuma és eszköze az elfojtásnak, egyszerre mélység és felszínesség: „a varázsnóteszben rejlik mélység feneketlen mélység, végtelen utalás, teljes egészében felszínes külsőség: felszínek rétegződése”.¹² Derrida egy második analógiát is használ, ezt Nicolas Abraham, azaz Ábrahám Miklós, a magyar származású pszichoanalitikus és műfordító egyik kötetének fordításához írt előszavában fejt ki, felhasználva Abraham központi jelentőségű tanulmányának a címét. A mag és a héj, vagy a mag és a burok párrjáról van szó, amelyet Derrida mint retorikait, azaz mint a kifejezés egyfajta trópusát, a pszichét megjelenítő képet értelmez. A burok, éppúgy, mint az én a freudi rendszerben, „két úr szolgálja”, két fronton harcol, a külvilág és a belső irányában egyaránt. A mag azonban — figyelmeztet Derrida — nem olyan, mint a gyümölcs belseje, ahol a héj, a burok, a felszín lefejtése után jelenlévővé tehető, azaz elérhető, felszínné változtatható a mag, a

¹¹ Derrida, J.: Freud és az írás színtere. *Műhely — A pszichoanalízis — a belső nyelv tudománya* című különszám 1992. 43.

¹² I. m. 41.

belső. A psziché esetében „a mag sose tehető felszíné”.¹³ Derrida „egy megjeleníthetetlen mag”-ról beszél, „mely megszökik a jelenlét törvényei elől, mely megérinthetetlen, jelölhetetlen”.¹⁴ A felszín igazából mindig át van szöve a magszerűséggel, mely sosincs jelen és sosincs távol. A mi feladatunk egyfajta közvetítő, retorikai játék, amellyel a felszínből kihámozzuk az éppen ott és éppen akkor érvényesíthető magértelmeket. Ez természetesen nem jelenti a „mag” kidolgozását és megmutatását, hanem a mag nyomainak a jelzését (ez az az ontológiai értelemben vett felszínhez kötöttség, amit az előbb a másik Derrida-írásból idéztem). A közvetítő, retorikai játék a *fordítás*, mely Abraham könyve, tevékenysége kapcsán kap filozófiai értelmet. A fordítás, amely egyszerre „trans-lation” és „transz-formáció”, mely kifejezésekben a „transz-” valami túlit jelent és persze valamiféle „önkívületet”, valami szubjektív retorizáló elkötelezettséget is. A fordítás, a mag–burok csere, az egymásra vetítés nem a mag–burok–egész belső, textuális természetében rejlik, hanem az intertextualitásban, a fordító testének örömeiben, abban a retorikában, amit az interpretáló vágya hordoz, de ami sosincs jelen, ami sose tud totalizáló lenni. Derrida Freud kapcsán pontosan ezt a stratégiát követi, keresi azt a retorikát, amely Freud személyének intertextuális megjelenéséből fakadt. Derrida nem átfogó és eddig rejtett filozófiai igazságok rendszerét dolgozza ki a pszichoanalízisből, hanem elkezd forgatni néhány freudi mondatot, és nem is a közölt jelentés, hanem a közlés modalitása kapcsán jelzi azt, hogy itt egy érdekes, újszerű világ- és szubjektumérzékelési formát fedezhetünk fel. Jelen számunkban közölt tanulmányának elején például nem is tartalmi üzenetről van szó, a kimondás nem valamire vonatkozik, hanem valahogy történik. Freud, a nagypapa beszél, ír kedvenc lánya és unokája viszonyáról, a kisfiú dolgairól. És ebben az elbeszélésben, a látszólag zavartalan történetfolyamatban horgadnak fel különös szavak, „de”, „azonban”, „nos”, és ezekkel dekonstruálódik a szokásos mesternarratíva, a személy koherensnek vélt mítosza. Mindenkiről (a kisfiúról, Sophie-ről és Freudról is) kiderül, hogy beszéde, cselekvése nem az, ami, hanem mögöttesre épül, rejtett, a beszéd összefüggéseivel (tartalmával) szembe mozgó. Ez az ellenirányú mozgás a jelentésben nem egy új tartalom, nem egy „mélyebb értelem”, hanem egy másfajta beszédmód, egy eltérő modalitás.

A másik irány — melynek a professzionális pszichoanalízisben Lacan a kiindulópontja — a metapozíciót, a vágómechanizmusok mint jelölő rendszerek szubjektumképző szerepét helyezi a középpontba. Lacannál a jelölők szubjektum előtti rendje formálja meg a szubjektum tényleges tartalmait, érdeklődésének középpontjában a szubjektum megformálódása áll. Derrida dekonstruktív és formai, Lacan feltételez egy nyelvi modellű konstruálást és a lélek tartalmainak az előfeltételeit kutatja. Minden különbségük ellenére ehhez a második irányhoz kötném Deleuze világát, amely a tudatalan kollektív alapú, közösségi megfogalmazása, és amely a vágy hatalmi jellegét hang-

¹³ Derrida, J.: Me-Psychoanalysis. (An Introduction to the Translation of „The Shell and the Kernel” by Nicolas Abraham.) *Diacritics*, March 1979. 10.

¹⁴ Uo.

súlyozza. Nem véletlen, hogy Michel Foucault Deleuze és Guttari korábbi nagyhírű könyve, az *Anti-Ödipusz* előszavában a könyvet etikának nevezi. Ez az etikai jelleg azonban alapvetően más, mint a XIX. század végéig általános etika, igazából „meta-etika”, azaz a társadalom szabályainak gyakran tudattalan előfeltételeit kutatja, és kimutatja, hogy az etikai tudatosság szintje nem annyira egy etikus kooperációt, hanem sokkal inkább egy elfojtó korlátot állít fel. Az *Anti-Ödipusz* feltételezi, hogy a pszichoanalízis döntően az Ödipusz-komplexusból kialakuló látásmódja maga is ilyen elfojtó technikai, sőt e technikák közül a egyik legátfogóbb. Ezért a jelentés, a szubjektum ödipális rétege helyett egy preödipális folyamatot vizsgál, és az ilyen szkizoanalízis segítségével bontja fel a a nehezen kimondható kollektíven vállalt, vallott tudattalan képzeteit. Az alább közölt fordítás Gilles Deleuze mazochizmusról és sadizmusról szóló hosszabb tanulmányából származik. Deleuze üzenete az, hogy a két sokszor összeolvasztott perverziót szét kell választani, mindkettő a lét, az emberi lét szubjektív komponensének lehetséges, de eltérő szervezési formája. Közölt tanulmányaink közül Orbán Jolán írása a Lacan–Derrida viszonyt tekinti át, Lacou-Labarthe pedig a derridai megközelítés pozíciójából Deleuze és Lyotard felhasználásával/kritikájával elemzi a reprezentáció „posztvilágnézeti” fogalmát.

Harmadikként említhető Richard Rorty és az amerikai posztpragmatizmus kapcsolata a pszichoanalízissel. Talán nem véletlen, hogy Rorty Freuddal foglalkozó legjelentősebb tanulmánya¹⁵ pontosan annak a freudi gondolatnak, a Kopernikusz–Darwin-párhuzannak elemzésével kezdődik, amellyel korábban a világnézeti, illetve „posztvilágnézeti” orientációjú Freudot próbáltam elkülöníteni. Freud említett analógiájában — hangsúlyozza Rorty — a szellem folytonos decentrálnása történik. Ez azonban nem csupán egyszerű kivetődés a középpontból, hanem egyben az emberi szellem, az én egy újszerű szemléletmódjának kialakulása. Ez az új gondolkodásmód a decentrált lét-teret nem látványként, az adott létező nagy összetevői együttműködéseként, hanem az adott létező szempontjából, indifferens minimális egységek mechanizmusaként képzelel el. Freud ennek az ízig-vérig modern felfogásnak a további decentrálnását hajtja végre, és mintegy megkettőzi, a tudatos én és a tudattalan lélekrész kettőségnek együtt- és ellenműködéseként képzelel el a pszichét.

Kétségtelen, hogy a bemutatott három eltérő út mellett még jó néhány további irány is érzékelhető már. Szempontunkból azonban az a döntő, hogy a pszichoanalízis, ez a lényege szerint modern diszciplína, eredeti szaktudományos koherenciáján túl egy inherens decentráló, a metapozíció pozíciójából beszélő „posztvilágnézeti” diskurzust is megalapoz, és ezzel a posztmodern szubjektumfilozófia meghatározó mozzanatává vált.

¹⁵ R. Rorty: Freud és a morális reflexió. *Thalassa*, 1993/1. 12–33., valamint in: Szummer Csaba–Erős Ferenc (szerk.): *Filozófusok Freudról*. Cserépfalvi, Budapest 1993. 181–208.

TANULMÁNYOK

**ESETLEGES ALAPOK: A FEMINIZMUS
ÉS A „POSZTMODERN” KÉRDÉS****Judith Butler*

A posztmodernizmus kérdése valódi probléma, mert van-e egyáltalán valami, amit posztmodernizmusnak nevezhetnénk? Ez vajon egy történelmi jellemzés, egyfajta elméleti álláspont? Mit jelent a posztmodern egy esztétikai gyakorlatot leíró terminus esetében, melyet most a társadalomelméletre és különösen a feminista társadalom- és politikaelméletre alkalmazunk? Kik a posztmodernek? Ez olyan név-e, amelyet valaki választhat magának, vagy pedig mások hívják így azt, aki a szubjektumot kritizálja, diszkurzív elemzést csinál, vagy megkérdőjelezi a totális társadalomfelfogások integritását, koherenciáját?

Én úgy ismerem a terminust, ahogyan az a használatban megjelenik, és általában a következő kritikai megfogalmazások formájában találkozom vele: „ha minden, ami létezik, diskurzus...”, vagy „ha minden egy szövegnek a része...”, vagy „ha a szubjektum halott...”, vagy „ha valódi testek nem léteznek...” A mondatok egy fenyegető nihilizmus elleni figyelmeztetésként indulnak, mivel ha e feltételes mellékmondatok tartalma igaznak bizonyul, akkor — és mindig van egy akkor — bizonyosan bekövetkezik valami veszélyes végkifejlet. A „posztmodernizmus” tehát vagy egy ijesztő feltételes mondat formájában, vagy néha a fiatalosság és irracionáltság iránti paternalista megvetés formájában kerül megfogalmazásra. Ezzel a posztmodernizmussal szemben lépnek fel az elsődleges premisszákat támogató erőfeszítések, amelyek előre kikötik, hogy minden politikaelméletnek szüksége van egy szubjektumra, kezdettől fogva feltételeznie kell saját szubjektumát, az általa létrehozott intézményi kritika integritását, valamint azt, hogy nyelve vonatkozik valamire. E nézet szerint a politika elképzelhetetlen alapok, premisszák nélkül. Ezek az állí-

* A tanulmány eredeti címe: *Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism”*. In: Seyla Benhabib–Judith Butler–Drucilla Corneu–Nancy Fraser: *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge, New York–London 1995. 35–58.

tások, igények azonban nem arra irányulnak-e, hogy biztosítsák a politika lehetséges elrendezését, amely megköveteli, hogy e fogalmak a politika definíciójának megkérdőjelezetlen ismertetőjegyei maradjanak? Valóban arról van-e szó, hogy minden politika és különösen a feminista politika elképzelhetetlen ezen értékes premisszák nélkül? Vagy inkább az történik-e, hogy amikor a premisszák körül problémák merülnek fel, akkor a politika egy sajátos változatát tüntetik fel eshetőségként?

Az állítás, miszerint a politika stabil szubjektumot igényel, annak állítását is jelenti, hogy ennek az állításnak nem lehet *politikai* ellenzéke. Az állítás valójában arra utal, hogy a szubjektum kritikája nem lehet politikai szempontból megfogalmazott kritika, hanem inkább a politikát veszélyeztető akcióként kell elképzelni. A szubjektum követelménye a politika tárgykörének kizárását jelenti — a politika lényegi jellemzőjeként, elemző módon bevezetett kizárás a politika hatáskörének szab kényszerű határokat oly módon, hogy e kényszer védettséget élvezzen a politikai vizsgálódásokkal szemben. A politika funkcióinak egyoldalú meghatározása önkényes hatalmi csel, amellyel a szubjektum státusáért vívott politikai harcot rövid úton elfojtják.¹

Visszaautasítani a kezdettől fogva létező szubjektum feltételezését, azaz követelését, nem azonos e felfogás teljes tagadásával vagy az arról való teljes lemondással; ellenkezőleg, ez éppen a létrehozás folyamatára, a szubjektumot az elmélet követelményének vagy előfeltevésének tekintő felfogás politikai jelentésére és következményére kérdez rá. De vajon elérkeztünk-e már a posztmodernizmus fogalmához?

¹ Itt érdemes megjegyezni, hogy némely mai politikaelmélet ragaszkodik ahhoz, hogy a politika szükségszerűen egy meghatározó külső létrehozásán keresztül konstruálódik (főleg Ernesto Laclau és Chantal Mouffe írásaiban: *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1986; és a következő művekben: William Connolly 1988: *Political Theory and Modernity*, Madison: University of Wisconsin Press; Jean-Luc Nancy–Philippe Lacoue-Labarthe 1983: „Le retrait du politique” In: *Le retrait du politique*, Paris: Editions Galilée). Más szavakkal, maga a politika a „pre-” és a „non-” politikai létrehozásából és meghonosításából áll össze. Derrida fogalmaival, ez volna az „alkotó kívül lévő”. Itt szeretnék javasolni egy különbségtételt a politika megalkotása — amely létrehozza és meghonosítja az alkotó kívül lévő — és egy olyan politika között, amely létrehozza és lehetővé teszi ennek az alkotó kívül lévőnek egyes paramétereit. Noha nem gondolom, hogy a különféle viszonyok, melyeken keresztül a politika létrejön, egyszer majd tökéletesen kidolgozottak lesznek (pontosan azért, mert a kidolgozás státusát is ki kellene dolgozni, s ez a végtelenségig mehetne így), igen hasznosnak találok William Connolly, Laclau-nál és Mouffe-nál párhuzamosan megjelenő, „alkotó antagonizmusok” fogalmát, amely magának a politikának a paramétereit megkérdőjelező politikai harcot javasol. Ez különösen fontos a feminista nézőpont számára, amennyiben a politika alapjai semleges faji és nemi kizárások során („egyetemesség”, „egyenlőség”, „a jogok kérdése”), valamint a magánszférát (gyermekszülés, a „nőesség” kérdése) a politikán kívülre helyező, a politikát és közéletet egybeolvasztó gyakorlat során jöttek létre.

Számos nézőpontot tekintenek posztmodernnek, mintha a posztmodernizmus mindent magába tudna olvasztani: minden ami létezik, a diskurzus része, mintha a diskurzus valami monisztikus dolog volna, amiből minden létrejöhetne; a szubjektum halott, soha többé nem mondhatom azt, hogy „én”; nincs valóság, csak reprezentációk vannak. E jellemzéseket hol a posztmodernizmusnak, hol a posztstrukturalizmusnak tulajdonítják, melyek sokszor összemosódnak, és néha összekeverednek a dekonstrukcióval, és időnként a francia feminizmus, a dekonstrukció, a lacani pszichoanalízis, a foucault-i analízis, a Rorty-féle konverzacionalizmus és a „kulturális tudományok” (cultural studies) válogatás nélküli egyvelegét értik rajta. Az Atlanti-óceán amerikai partján az újabb diskurzusban a „posztmodernizmus” vagy „posztstrukturalizmus” kifejezések az ezen álláspontok közötti különbségeket gond nélkül összehangolják, s ezáltal egy, az álláspontokat saját különféle modalitásaiként, permutációiként magában foglaló főnevet mutatnak fel. A kontinentális fejlemények némely importőrének meglepetést okozhat, hogy Franciaországban a lacani pszichoanalízis hivatalosan a posztstrukturalizmussal szemben foglal állást, hogy Kristeva elítéli a posztmodernizmust,² hogy a Foucault-követők ritkán kerülnek kapcsolatba a Derrida-követőkkel, hogy alapvető ellentétek vannak Cixous és Irigaray között, és hogy az egyetlen gyenge szál a francia feminizmus és a dekonstrukció között Cixous és Derrida kapcsolata, noha a szövegalkotás gyakorlatában van némi rokonság Derrida és Irigaray között. Biddy Martin is helyesen mutat rá, hogy a francia feminizmus majdnem minden képviselője ragaszkodik az érett modernizmus és az avantgárd egyfajta felfogásához, ami némileg kétségbe vonja azt, hogy egyszerűen a posztmodernizmus kategóriájába lehetne sorolni ezen elméleteket vagy írásokat.

Azt javaslom, hogy a posztmodernizmus problémáját ne pusztán a posztmodernizmus és a feminizmus viszonyaként kezeljük, hanem a „mi a posztmodernizmus?”, „milyen létezés móddal bír?” tágabb kérdéseinek keretében tárgyaljuk. Jean-François Lyotard magáévá teszi a terminust, de önmagában nem képviselheti a többi posztmodern gondolkodó tevékenységét.³ Lyotard írásai például komoly ellentétben állnak Derridáéval, aki nem használja a „posztmodern” fogalmát, és másokéval is, akiket Lyotard-ral helyettesítenek. Vajon paradigmatis-e Lyotard? Vajon minden elmélet struktúrája azonos-e (ez vol-

² Julia Kristeva 1989: *Black Sun: Depression and Melancholy*. New York: Columbia University Press. 258–259.

³ Lyotard összemosása a röviden posztmodernnek címkézett gondolkodók hadával Seyla Benhabib esszéjében található „Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard”. In: Linda Nicholson (szerk.) 1989: *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge.

na a minden elméletet egyszerre elvetni szándékozó kritikus vigasztaló elképzelése)? Vajon az a törekvés, hogy azonos jellel lássuk el ezen elméleteket, hogy meghódítsuk és megszelídítsük őket, hogy mesteri módon, egyetlen szintetikus címkét aggassunk rájuk, nem ezen egyedi álláspontok elismerésének egyszerű visszautasítását jelenti-e, nem a szövegek gondatlan olvasására szolgál-e ürügyet? Ha Lyotard használja a kifejezést, és ha kényelmesen egy csoportba sorolhatjuk őt számos más szerzővel, akkor ha valami vitatható idézetet találunk írásaiban, szolgálhat-e ez az idézet a posztmodernizmus példajaként, és jellemző-e az egészre?

Ha azonban valamennyire értem a posztmodernizmus céljait, azon módok kétségbevonására szolgálnak, melyek segítségével az ilyen „példák” és „paradigmák” alárendelik és eltörlik a megmagyarázandó dolgokat. Az „egész”², a posztmodernizmus témáját a maga feltételezett emelkedettségével együtt, valójában az ezt képviselni hivatott példa hozza létre; Lyotard példájánál maradva, ha úgy gondoljuk, hogy vele megtaláltuk a posztmodernizmus képviselőt, akkor egy, a teljes témát helyettesítő példát kényszerítünk működésbe lépni, s ezzel azt erőszakosan egyetlen olyan szövegre szűkítjük, amelyet hajlandó elolvasni a kritikus, és amely legalább használja a „posztmodern” terminust.

A fogalmi magabiztosság a posztmodern címkéje alatt számos álláspontot egyesítő gesztusa a posztmodernből egy kort, egy szintetikus egészet csinál, és állítja, hogy a részlet e mesterségesen megalkotott egész helyett állhat: ezáltal bizonyos értelemben egyfajta önelégült hatalmi fogást hajt végre. Legjobb esetben is paradox, hogy a fogalmi magabiztosság aktusa, amely az álláspontok eme elutasító csoportosítását a posztmodern címkéje alatt hajtja végre, ezzel a politikai önkény veszélyét szándékozik kivédeni. Feltevése szerint a szöveg némely része reprezentációs erejű, a jelenség helyett állhat, és megfelelően és gazdaságosan elkülöníthető „ezen” álláspontok szerkezete a kiragadott példa szerkezetén belül. Mi az, ami kezdettől fogva jogossá tesz egy ilyen feltevést? Eleve azt kell hinnünk, hogy az elméletek szervezett egészek vagy csomagok formájában kínálóznak, és hogy egy sor hasonló szerkezetű elmélet merül fel az emberi gondolkodás történetileg sajátos feltételeinek alakulása folytán. Ez az Adornóig folytonos hegeli gondolat kezdettől fogva feltételezi, hogy mivel ezek az elméletek különféleképpen jellemeznek egy közös szerkezeti problémát, egymással felcserélhetők. Ez a feltevés azonban ma már nem tartható, hiszen pontosan az a hegeli feltevés került a posztmodernizmus címkéje alatt boldogan egyesített álláspontok különféle támadásainak kereszttüzebe, amely szerint kezdettől fogva létrejöhet egy szintézis. Lehetne úgy is érvelni, hogy amennyiben a posztmodern egy ilyen egyesítő címkéként működik, akkor ez határozottan egy „modern” címke, s emiatt lesz kérdéses az, hogy vajon a posztmodernizmus mellett vagy az ellen kell-e állást foglalni. A terminus azon meghatározása, miszerint

azt csak megerősíteni vagy csak tagadni lehet, egy kettősségen belüli pozíció elfoglalására, és ezáltal egy generatívabb rendszer elleni vagy feletti, ellentmondásoktól mentes logika jóváhagyására kényszerít.

Az álláspontok egyesítésének indokát talán maga a téma kuszasága idézte elő oly módon, hogy az álláspontok közötti különbségek nem tehetők általánosan jellemzővé, példaértékűvé, vagy valami közös, posztmodernnek nevezett szerkezet, vagy egymás képviselőjévé. Ha a posztmodernizmusnak mint terminusnak van valami ereje, jelentése a társadalomelméletben, és különösen a feminista társadalomelméletben, akkor az talán abban a kritikai gyakorlatban lelhető fel, amely igazolni kívánja, hogy az elmélet, a filozófia mindig része a hatalomnak — és talán épp ez az, ami jellemző módon érvényesül abban a törekvésben, amely a posztmodernizmus címkéjével tesz kezelhetővé, és utasít vissza egy sor erőteljes kritikát. Az, hogy a filozófiai apparátus különféle fogalmi finomításai mindig összefonódik a hatalom gyakorlásával, nem egy új felismerés, a posztmodernet azonban nem szabad összetéveszteni az újjal; elvégre az „új” hajszolása az érett modernizmus fő problémája; ha valami, akkor a posztmodern kétségbe vonja egy olyan „újnak” a lehetőségét, ami nem része már valamilyen formában a „réginek”.

A normatív politikai filozófia néhány mai kritikusa által erélyesen kifejtett szempont azonban az, hogy egy — hipotetikus, nem tényszerű vagy elképzelt, — állásponthoz való folyamodás talán a legalattomosabb hatalmi fortély, amely a hatalmi játszmán kívülre helyezi önmagát, és amely a hatalmi viszonyokkal kapcsolatos alkudozások metapolitikai alapját szándékszik megteremteni. Az, hogy ez a hatalmon túli álláspont egy korábbi és következőképp egyetemes egyezséghez való folyamodáson keresztül támaszt igényt a legitimitásra, semmiképp nem ad magyarázatot a vádra, hiszen milyen racionalista elgondolás határozza meg előre azt, hogy mi számít egyezségnek? Miféle alattomos kulturális imperializmus teszi törvénné önmagát az egyetemeség jelszavával?⁴

Nem ismerem jól a „posztmodern” kifejezést, de ha van valami értelme, méghozzá különös értelme annak, amit én talán posztstrukturalizmusként job-

⁴ Erre bőségesen találunk példát Jürgen Habermas és Catherine MacKinnon feminista kritikáiban. L. Iris Young, „Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Criticisms of Modern Political Theory,”. In Seyla Benhabib–Drucilla Cornell (szerk.) 1987: *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell; Nancy Fraser 1989: *Unruly Practices: Power and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press; és főleg: „What’s Critical about Critical Theory: The Case of Habermas and Gender”, Wendy Brown, „Razing Consciousness”, *The Nation*, 250:2, January 8–15, 1990.

ban le tudnék írni, akkor az az, hogy a hatalom át- meg átjárja a természetét megragadni próbáló fogalmi apparátust, beleértve a kritikus alany pozícióját is; továbbá a kritika terminusainak hatalommal való összefonódása *nem* egy nihilista, normákat nyújtani nem képes relativizmus megjelenését jelenti, hanem egy politikailag elkötelezett kritika előfeltételeit. Hatalmon és tekintélyen túli normák sorát megalkotni önmagában hatalmas és erőteljes fogalmi gyakorlat, amely a normatív egyetemesség szófordulataihoz folyamodva szublimálja, elrejtí és kiterjeszti saját hatalmi játékát. A lényeg itt nem az alapok eltörlése, vagy akár egy az alapok ellenzésének nevében fellépő álláspont védelmezése. E két álláspont az alapot védelmező állásfoglalás és az abból fakadó szkeptikus kérdésvetetés különböző változataiként összetartozik. A feladat inkább annak megvizsgálása, hogy az alapokat létrehozó elméleti mozzanat mire hatalmaz fel, és pontosan mit zár ki, mit tesz lehetetlenné.

Úgy tűnik, hogy az elméletek folyton alapokat tételeznek, és magától értetődően fogalmaznak meg implicit metafizikai elkötelezettségeket, még akkor is, amikor ellene próbálnak óvni; az alapok minden elméleten belül a megkérdőjelezetlen és a megkérdőjelezhetetlen szerepét töltik be. De vajon maguknak az „alapoknak”, vagyis az engedélyt adó premisszákként működő előfeltevéseknek a létrejötte nem kizáráson alapul-e, ami — ha figyelembe vesszük —, lehetséges és vitatható véleményként tünteti fel az alapfeltevést. Amikor azt állítjuk, hogy egy adott alapnak van valamiféle hallgatóságos, egyetemes kiindulópontja, ez a hallgatóságos és ez az egyetemesség akkor is a megkérdőjelezhetetlenség egy újabb dimenzióját hozza létre.

Hogyan alapozhatnánk meg egy elméletet vagy politikát egy „egyetemes” beszédhelyzetben, vagy alanyi helyzetben, amikor magának az egyetemesség kategóriájának erősen etnocentrikus elfogultságait épp most kezdik feltárni? Hányféle „egyetemesség” van,⁵ és a kulturális konfliktusok mennyiben fogható fel a számos feltételezett és meg nem alkuvó „egyetemesség” közti összeütközésnek? Ezek olyan konfliktusok, amelyek nem oldhatók fel az „egyetemes” kulturális szempontból imperialista fogalmával, vagy ha igen, akkor csak erőszak árán. Azt gondolom, tanúi voltunk e gyakorlat fogalmi és fizikai erőszakosságának az Egyesült Államok Irak elleni háborúja kapcsán, amikor az ész és a demokrácia egyetemes struktúráin radikálisan „kívül lévőnek” fogták fel az arab „másikat”, amely ennél fogva követelné, hogy erővel belültre helyezték. Jellemző, hogy az Egyesült Államoknak többek között a politikai szuverenitás és a szólásszabadság demokratikus elveit kellett hatályon kívül helyez-

⁵ L. Nandy írását az alternatív egyetemességek fogalmáról. Nandy, Ashis 1983: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* előszavában, New Delhi: Oxford University Press.

nie, hogy kieszközölje Irak erőszakos visszatérését a „demokratikus” táborba — ez az erőszakos mozzanat fényt derít többek között arra, hogy az egyetemeség ilyen fogalmait maguk a megvalósítandó egyetemes elvek felfüggesztésével vezetik be. Nagyobb általánosságban a mai posztkolonialista politikai kontextusban talán különösen időszerű lenne magát az „egyetemes” kategóriáját kiemelni, mint ami kitartó harcok és jelentésváltoztatások színtere.⁶ Mivel a terminus természete ennyire vitatott, az egyetemes fogalmának procedurális vagy lényegi feltételezése szükségszerűen kulturális hegemoniát kényszerítene a társadalomra. A fogalom olyan filozófiai eszközként való hirdetése, amely közvetíteni képes a hatalmi konfliktusokban, pontosan egy hegemon hatalom pozíciójának biztosítását és újratermelését jelenti azáltal, hogy a fogalmat az abszolút normativitás metapolitikai területére vezeti be.

Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy egyszerűen egy konkrétabb és belsőleg változatosabb „egyetemességet”, az „egyetemes” szintetikusabb és teljesebb fogalmát hiányolom, s ezáltal el vagyok kötelezve annak az alapfogalomnak, amit alá akarok ásni. Azt gondolom azonban, hogy az én feladatom jelentősen eltér egy átfogó egyetemesség kialakítására irányuló feladattól. Először is, egy ilyen összegző fogalmat csak további kizárások létrehozásával lehetne megalkotni. Az „egyetemesség” terminusának állandóan nyitottnak kell maradnia, állandóan vitathatónak és feltételesnek kell lennie ahhoz, hogy ne hogy előre kizárja a bennefoglalás jövőbeli igényeit. Sőt, az én álláspontomból és bármilyen történelmileg meghatározott nézőpontból szemlélve, az egyetemes bármilyen összegző felfogása inkább lehetetlenné teszi, mint engedélyezi a váratlan, előre nem látható, és az „egyetemes” címke alapján megfogalmazódó igényeket. Ilyen értelemben nem akarom eltörölni magát a kategóriát, csak megkísérlem elválasztani az alapok melletti érvelés súlyától, hogy ezáltal állandó politikai vita színtere lehessen.

A posztkoloniális kor demokratikus vitáinak elkötelezett társadalomelméleteknek meg kell találniuk az általuk lerakandó alapok megkérdőjelezésének módját. Véleményem szerint minden radikális politikai program lényege az a mozzanat, amely kérdőre vonja a vitákból önmagát kizárni igyekvő hatalmi fortélyt. Amennyiben a posztstrukturalizmus kritikai módszert ajánl az alapok pro és kontra érveinek vitatására, egy ilyen radikális program részét képezhetné. Ne felejtjük el, hogy azt mondtam: „képezhetné”; azt gondolom, hogy egy ilyen elméletnek nincs semmiféle szükségszerű politikai következménye, csak lehetséges politikai felhasználásai vannak.

⁶ E kontextusban fontos megemlíteni Bhabha „hibriditás”-fogalmát. L. Bhabha, Homi 1994: *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Ha a posztmodernizmushoz kapcsolódó tételek egyike az, hogy a filozófia episztemológiai kiindulási pontja inadekvát, akkor a kérdés sem a világot a posztmodern címkéje szerint megismerő és az eszerint elméleteket gyártó szubjektumokra, sem pedig a világot a modern címkéje szerint megismerő és az eszerint elméleteket gyártó, az előbbiekkal szembenálló szubjektumokra nem vonatkozik. Valójában a vita megkonstruálásának módját támadja az a javaslat, amely szerint a szubjektum álláspontját valahogyan mindig az alkotja, amit ki kellett szorítani az álláspont érvényre juttatása érdekében, és amely szerint számos kizáró és szelektív művelet „elméletalkotó szubjektumot” csinál az elméleteket gyártó szubjektumból. Valóban, ki szerepel feminista elméletalkotóként, akinek a vitával kapcsolatos megfogalmazásai majd nyilvánosságot kaphatnak? Vajon nem mindig arról van-e szó, hogy a hatalom már előre, már annál a folyamatnál kifejti hatását, amely meghatározza, ki lesz a feminizmus nevében fellépő alany, és kihez fogja intézni szavait? És az is világos, hogy a szubjektum létrehozása a szubjektívvá tevés folyamatának előfeltétele, amely az embert megelőzve hozza létre a feminizmus vitájának egy beszélő szubjektumát. Ki beszél akkor, amikor „én” szólok hozzád? Melyek a szubjektum létrehozása és a szubjektívvá tevés intézményének azon történetei, melyek itt és most „határoznak meg” engem? Ha létezik valami, amit „Butler álláspontjának” lehetne nevezni, ez vajon az-e, amit én magam gondoltam el, publikáltam, és védtem meg, ami egyfajta tudományos tulajdonként hozzám tartozik? Vagy van-e saját nyelvtana a szubjektumnak, ami egyszerűen arra ösztönözne minket, hogy ezen elméletek tulajdonosaként határozzanak meg engem?

Valóban, mi tesz egy álláspontot állásponttá, hiszen világos, hogy nem minden kijelentés minősül annak. Ez minden bizonnyal valamiféle feljogosító hatalom kérdése, ami nyilvánvalóan nem magából az állásfoglalásból származik. Saját álláspontom annyiban az enyém, amennyiben „én” — és nem térek ki a névmás elől — újra játszom és újra értelmezem az engem alkotó elméleti állásfoglalásokat, kihasználom a találkozási pontok lehetőségeit, és megpróbálok számot adni a szisztematikusan kizáródó lehetőségekről. Nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy „én” uralom az engem alkotó állásfoglalásokat és instrumentálisan, hevenyészve összecsapom őket, néhányat félrelökök, másokat beépítek, noha némely tevékenységem akár ilyen formában is megnyilvánulhat. Az „én”, aki válogatna közöttük, már mindig általuk megkonstruált. Az „én” ennek az újrajátszásnak átviteli pontja, de az mégsem elég erős állítás, hogy az „én” helye meghatározott; az „ént”, ezt az „ént” ezek az álláspontok létrehozzák, és ezek az „álláspontok” nem pusztán elméleti termékek, hanem fizikai gyakorlatok és intézményi elrendezések teljességgel beágyazott szervező elvei, a hatalom és a diskurzus belőlem életképes „szubjektumot” létreho-

zó mátrixai. Ez az „én” valójában nem egy gondolkodó, beszélő „én” lenne, ha nem az általam ellenzett álláspontokat képviselné, mivel azok az álláspontok, melyek amellet szállnak síkra, hogy a szubjektumnak előre adottnak kell lennie, és hogy a diskurzus a szubjektum gondolkodásának eszköze, már mind részei az engem alkotó dolgoknak.

Semmilyen szubjektum nem lehet önmaga kiindulási pontja; az az elképzelés, miszerint mégis lehet, csupán saját szerves kapcsolatait képes megtagadni azáltal, hogy ellensúlyozó külsőséggé alakítja át őket. Elgondolkozhatunk Luce Irigaray kijelentésén, amely szerint az autogenezis fantáziájaként felfogható szubjektum már mindig maszkulin. Pszichoanalitikus szemszögből a szubjektum e változatát egyfajta tagadás, vagy az anyától való függőség elsődleges elfojtása hozza létre. Biztosan nem lehet feminista célkitűzés ezen a módon szubjektummá válni.

A szubjektum kritikája nem a szubjektum tagadása vagy visszautasítása, hanem az előre adott, az alapokra támaszkodó premisszákat tételező értelmezés megkérdőjelezése. Az Irak elleni háború kezdetén majdnem mindnyájan láttunk olyan hadvezéreket, akik a Közel-Kelet térképeit, az elemzés objektumait és fegyveres katonai akciók célpontjait rakták elének. Nyugalomba vonult és aktív tábornokokat kerestek fel a katonai szervezetek, hogy helyettesítsék a harcban álló tábornokokat — egytől egyig mindnek különféle iraki katonai támaszpontok elpusztítása lebegett célként a szeme előtt. E hadműveletek korai sikereinek különböző megerősítéseit nagy lelkesedés fogadta, és úgy tűnt, hogy a cél elérése, a szándék eme nyilvánvalóan hibátlan kivitelezése egy különösebb ellenállásba és akadályba nem ütköző instrumentális akció révén nem pusztán az iraki katonai támaszpontok elpusztítására szolgáltatott alkalmat, de egy maszkulinizált nyugati szubjektum támogatására is. E szubjektum akarata azonnal tettbe fordítódik át; kijelentései, rendeletei olyan akcióban öltenek testet, amely az ellenszegülés lehetőségét azonnal megsemmisíti, és amelynek elsöprő hatalma megszilárdítja saját szubjektumának áthatolhatatlan körvonalait.

Ennél a pontnál talán érdekes visszaemlékezni arra, hogy Foucault összefüggésbe hozta az intencionális szubjektum eltűnését a modern hatalmi viszonyokkal, amelyeket ő maga a háborúval jellemezett.⁷ Szerintem azt értette ezen, hogy az akciókat indító szubjektumok maguk is korábbi akciók által beindított hatások, és hogy tevékenységünk területe cselekvési képességünk alkotó lehe-

⁷ Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Fordította Ádám Péter. Atlantisz, Budapest 1996. 105.

tősegeként, s nem pusztán vagy kizárólag a műveletek külsődleges mezejeként vagy színházaként van jelen. De talán még fontosabb, hogy a szubjektum által beindított akciók egy cselekvési lánc részei, melyek többé nem foghatók fel egyirányúnak vagy kimeneteiket tekintve előre megjósolhatóknak. És mégis, az instrumentális katonai szubjektum eleinte úgy tűnik, hogy szavakat formál, melyek közvetlenül öltenek testet a pusztító tettekben. És a háború végig olyan, mintha a maskulin nyugati szubjektum előre megszerezte volna az isteni hatalmat a szavak tettekbe fordításához; a legtöbb újságíró boldogságmorban úszott a pusztítás precizitásának bemutatása és követése közben, attól, hogy behelyettesíthette magát az akciók végrehajtóival. Amint a háború megkezdődött, az ember mást sem hallott a televízióban, mint az „eufória” szót. Egy újságíró meg is jegyezte, hogy az amerikai fegyverek „szépsége borzalmas” (CBS), és elképzelhetjük, amint ez az újságíró idejekorán ünnepli a világban való instrumentális, az ellenszegülők elsöprésére és az elsöprés következményeinek ellenőrzésére irányuló cselekvés képességét. Az instrumentális cselekvő azonban, aki mostanában ünnepli szándékainak hatékonyságát, nem láthatta előre e cselekedet következményeit. Foucault értelmezésében maga a szubjektum egy genealógia hatása, amely abban a pillanatban megsemmisül, ahogy a szubjektum akcióinak kizárólagos kiindulópontjaként önmagát jelöli meg. Foucault szerint egy akció hatása mindig túlmutat az akció kinyilvánított szándékain vagy céljain. Az instrumentális cselekedet hatásai valójában mindig elég hatalommal rendelkeznek ahhoz, hogy a szubjektum ellenőrzésén túlburjánozzanak, sőt, hogy kétségbe vonják a szubjektum szándékosságának racionális átlátszóságát, s így magát a szubjektum meghatározását is képesek aláaknázni. Számomra úgy tűnik, hogy az Egyesült Államok kormányának és szövetségeseinek az elképzelt szubjektum számára rendezett ünnepének kellős közepébe keveredtünk. E szubjektum egyoldalúan határozza meg a világ sorsát: részint a Közel-Kelet térképe fölé hajló nyugalmazott tábornoiki fejek kirajzolódó körvonaláival lehetne jellemezni, ahol ezen szubjektum beszélő fejét nagyobbnak vagy legalábbis ugyanakkorának látjuk, mint azt a területet, melyet uralma alá kíván hajtani. Bizonyos értelemben ez volna az imperialista szubjektum rajza, magának a cselekedetnek egy vizuális allegóriája.

Az olvasó azt gondolhatja, hogy az akció és annak valamiféle reprezentációja között tettem különbséget az imént, én azonban egy erősebb állítást szeretnék megfogalmazni. Talán Önöknek is feltűnt, amint Colin Powell tábornok, amerikai vezérkari főnök felidézte azt a szerintem új katonai zsargont, amely a bombázórepülőök bevetését a „szolgálat teljesítésének” nevezi. Azt gondolom, hogy itt a kifejezésnek is van jelentősége; egy erőszakos tettet törvényes tettek tüntet fel (a „szolgálat” [„ordnance”] katonai kifejezés etimológiailag rokon az igazságszolgáltatásban használatos „rendelet” [„ordinance”] kifejezés-

sel), és így a pusztítást a rend fenntartásának szlogenjébe csomagolja; emellett a rakétát egyfajta parancsként értelmezi, melynek engedelmeskedni kell, s így maga a kifejezés olyan beszédaktusként jelenik meg, amely nemcsak üzenetet továbbít — kifelé Kuvaitból! —, hanem hatékonyan ki is erőszakolja azt hallállal való fenyegetés és maga a halál révén. Ezt az üzenetet persze senki sem kapja meg, mivel az megöli saját címzettjét — nem is rendelet tehát, hanem a rendeletek kudarca, a kommunikáció visszautasítása. Azok pedig, akik életben maradnak és elolvassák az üzenetet, nem azt fogják olvasni, ami néha szinte szó szerint van a rakétákra írva.

A háború során végig tanúi voltunk és részt vettünk a tévé képernyőjének és a bombázópilóta szemüvegének összeolvadásában. Ebben az értelemben a háború vizuális rögzítése nem a háborúra való *reflektálást* jelenti, hanem képzeletbeli szerkezetének eljátszását. Sőt a vizuális rögzítés azon eszközökhöz tartozik, melyek segítségével végbement a képsorok háborúvá alakításának és fenntartásának társadalmi konstrukciója. Az úgynevezett „intelligens bomba” célpontjának megközelítése és elpusztítása közben felvételt készít — egy bomba, melynek elejére kamera, egyfajta optikai fallosz van rögzítve; a film továbbítódik egy a filmet televízióra dolgozó központi egység felé, ami a tévé képernyőjéből és a nézőből valóban egy kiterjesztett bombázószerkezetet csinál. Tehát miközben nézzük az eseményeket, mi magunk is bombázókká válunk, azonosulunk mind a pilótával, mind a bombával, az észak-amerikai kontinensről Irakba repülünk — s mindezt biztonságos nappalink foteljében ülve tesszük. Az intelligens bomba-jelenet persze, ahogy elvégzi pusztítását, szertefoszlik, mivel egy tökéletesen destruktív aktus rögzítése valójában nem képes tükrözni a pusztítást, sőt, a csapás és következményei közti képzelt eltérést valósítja meg. Nézőként tehát csakugyan eljártsszuk a katonai győzelem allegóriáját: az ölés testetlen, vér nélküli aktusán keresztül megtartjuk vizuális távolságunkat, testi biztonságunkat és radikális áthatolhatatlanságunkat. Ebben az értelemben a pusztítás eme legközvetlenebb, abszolút lényegi és abszolút távoli oldalával kerülünk kapcsolatba, a légies, globális nézőpontot elfoglaló imperialista hatalom alakjával, a megölhetetlen, testetlen gyilkossal, az orvlövészszel, az imperialista katonai hatalom megtestesítőjével. A televízió képernyője megkettőzi a pusztítás testetlen eszközének légies látszatát, s ezáltal biztosítja a transzcendencia fantáziáját. Az elektronikus távolság garantálja e testetlen eszköz tökéletes védelmét az ellenfél visszavágásával szemben.

E légies nézőpontból sosem lehet látni a pusztítás *hatásait*: amint lehetővé válna a helyszín egyre közelebb képeinek elkészítése, a képernyő kényelmesen megsemmisíti önmagát. És bár úgy tüntették fel, mintha épületekre és katonai támaszpontokra irányuló, humánus bombázás lett volna, olyan gondolat-

világ eredménye volt, amely kizárja tudatából egy nép szisztematikus kiirtását, azt, amit Foucault minden modern hatalom álmának nevez.⁸ Vagy talán másképpen kellene megfogalmaznunk a dolgot: ez a gondolatrendszer éppen a célpont elrejtése révén, a célpontnak bebizonyítandó erő jelszavával hajtja végre az általa szisztematikusán alulbecsült megsemmisítést.

Az amerikai katona félisteni szubjektuma, amely euforikusan megvalósította a célok könnyű elérésének fantáziáját, nem képes megérteni, hogy cselekedetének hatásai képzelt látókörén jóval túlmutatnak; azt hiszi, hogy céljait hetek leforgása alatt megvalósította, és hogy azok befejeződtek. A cselekedet azonban azután is folytatja tevékenységét, hogy az intencionális szubjektum bejelentette lezárását. A tett hatásai olyan helyeken és olyan módokon eredményeztek erőszakot, melyet nemcsak nem láthatott előre a szubjektum, hanem amit végül nem is lesz képes megemészteni; hatások, melyek a nyugati szubjektum képzelt én-konstrukciójának tömeges és erőszakos megkérdőjelezését fogják előidézni.

Ha tudok, később vissza fogok térni a kérdéses szubjektumhoz. A szubjektum egy bizonyos értelemben kizárás és megkülönböztetés; talán egy, a későbbiekben az autonómia hatásával palástolt, rejtett elfojtás során jön létre. Így az autonómia egy tagadott függőség logikus következménye, amely azt jelenti, hogy az autonóm szubjektum annyiban képes fenntartani autonómiájának illúzióját, amennyiben elfedi az önmaga megalkotásából való kitörést. Ez a függőség és ez a kitörés a szubjektum alakulását megelőző és befolyásoló társas kapcsolatokat jelentenek. Az eredmény nem egy olyan viszony, melyben a szubjektum a helyzetét alakító viszonyként magára talál. A szubjektum differenciációs aktusok során jön létre, amely elválasztja a szubjektumot az őt létrehozó külvilágtól, egy kitaszított másféleség területétől, amit persze nem kizárólag, de sokszor a nőességgel szoktak összefüggésbe hozni. Pontosan ebben a legutóbbi háborúban láttuk, hogy „az arabokat” a kitaszított másik képében és a homofób fantáziák terepeként jelenítették meg; ez utóbbit a Szaddám—Szodoma nyelvi csúsztatáson alapuló rossz vicek sokasága teszi nyilvánvalóvá.

⁸ „Már nem a védelemre szoruló uralkodó nevében indítják a háborúkat, hanem a közösség egésze nevében; egész népeket fordítanak szembe egymással, hogy az élet nevében kölcsönösen legyilkolják egymást. Ettől fogva életfontosságú a vérontás.” Később hozzátesszi: „gyilkolni annyit, mint életben maradni — ez az elv, amely harci taktika volt valaha, az államok közötti stratégia alapelve lett; ám az élet az a lét, amelyről itt szó van, már nem a szuverenitás — jogi értelemben vett — léte, hanem a nép biológiai élete. Semmi kétség, a genocídium minden modern hatalom álma, de nem azért, mert visszakanyarodtunk a gyilkolás régi jogához, hanem, mert a hatalom az élet — a faj, a nép, a néptömeg — szintjén helyezkedik el, s mert a hatalmat az élet szintjén gyakorolják.” (*A szexualitás története*, 141.)

A szubjektumnak nincs olyan ontológiailag érintetlen reflexivitása, ami később helyeződne kulturális kontextusba; a kulturális kontextus mint olyan, a szubjektum létrehozásának részfolyamataként már korábban is adott, egy olyan folyamatként, amelyet elrejt a kész szubjektumot a kulturális viszonyok külső hálójában elhelyező viszonyrendszer.

Csábító az a gondolat, hogy a szubjektum *ágenciájának* biztosításához szükségszerű előre feltételezni a szubjektumot. Ugyanakkor azt állítani, hogy a szubjektum alkotott dolog, nem jelenti egyben annak állítását is, hogy a szubjektum determinált; ellenkezőleg, a szubjektum ágenciájának előfeltétele a megalkotott jelleg. Hiszen mi más tenné lehetővé a kulturális és politikai viszonyok céltudatos, jelentős újraszervezését, mint egy olyan viszony, amelyet önmaga ellen lehet fordítani, amelyet át lehet dolgozni, és amelynek ellen lehet állni? Szükség van-e arra, hogy az elméletben kezdettől fogva feltételezzünk egy ágenciával rendelkező szubjektumot, még *mielőtt* taglalni tudnánk az átalakítás, az ellenállás, a radikális demokratizálódás jelentős társadalmi és politikai feladatának körülményeit? Ha nem ajánljuk fel előre az ágens elméleti garanciáját, arra vagyunk-e ítélve, hogy feladjuk az átalakítást és az értelmes politikai gyakorlatot? Véleményem szerint az ágencia a személyekkel kapcsolatos azon gondolatkörhöz tartozik, amely a személyt egy külső politikai térrel szembesülő eszközszerű cselekvőnek fogja fel. Ha azonban egyetértünk azzal, hogy a politika és a hatalom már azon a szinten is létezik, ahol a szubjektum és ágenciája létrejön, lehetőségessé válik, akkor az ágenciát csak azon az áron lehet előre feltételezni, hogy nem vizsgáljuk létrehozását. Képzeljük el, hogy az „ágenciának” nincs formális léte, vagy ha van, az akkor sem lényeges kérdésünk szempontjából. Az az episztemológiai modell, mely egy előre adott szubjektumot vagy ágenset kínál, egy bizonyos értelemben nem ismeri el, hogy *az ágencia mindig és csakis egy politikai előjog*. Mint ilyen, kulcsfontosságú megkérdőjelezni lehetőségének feltételeit, és nem eleve adottnak elfogadni *a priori* garanciaként. Ehelyett meg kell néznünk, hogy a mobilizálás milyen lehetőségei jöttek létre a diskurzus és a hatalom létező konfigurációi alapján. Hogyan lehetne újraszervezni a bennünket alkotó hatalom mátrixát, újraalkotni ezen alkotmány hagyatékát, és egymás ellen fordítani a szabályozás azon folyamatait, melyek képesek kimozdítani a létező hatalmi rendszert egyensúlyából? Ha a szubjektum hatalom által jön létre, ez a hatalom nem szűnik meg a szubjektum megalakulásának pillanatában, mivel a szubjektum soha nem teljesen kész, hanem újra és újra alá van vetve az alkotás folyamatának. A szubjektum sem nem alap, sem nem termék, hanem egy bizonyos újraértelmezési folyamat állandó eshetősége, amelyet a hatalom más mechanizmusai eltérítenek és lassítanak, de amely a hatalom saját újraszerveződési lehetősége is egyben. Nem elég kijelenteni, hogy a szubjektum mindig szerepel a politika színpadán; ez a fenomeno-

lógiai megközelítés figyelmen kívül hagyja azt, hogy a szubjektum egy előre szabályozott és létrehozott teljesítmény. És mint ilyen, teljes mértékben politikai; sőt talán akkor a *legpolitikaiabb*, amikor azt állítják róla, hogy megelőzi a politikát. A szubjektum felett gyakorolt efféle foucault-i kritika nem magát a szubjektumot tagadja, vagy annak halálát jelenti be, csupán azt állítja, hogy a szubjektum bizonyos változatai a politika szempontjából alattomosak.

Az, hogy a szubjektum a politika előre adott kiindulópontja legyen, a szubjektum politikai létrehozására és szabályozására irányuló kérdéssel feltevésünk fel-függesztésével jár. Fontos emlékeznünk arra, hogy a szubjektumok kizárás révén jönnek létre, vagyis egy nem engedélyezett szubjektumokból, preszubjektumokból, a kitaszíttottság alakjaiból, láthatatlanná tett népekből álló csoport létrehozásán keresztül. A jog tárgykörén belül ez például akkor válik világossá, amikor szó szerint bizonyos minősítéseknek kell megfelelni ahhoz, hogy nemi diszkrimináció vagy nemi erőszak esetén felperes lehessen az alany. Itt igen sürgőssé válik megkérdezni, hogy ki minősül kinek, hogy az ellehetetlenítés milyen szisztematikus szerkezetei tagadják meg némely sértett féltől azt a jogot, hogy a törvényszék előtt ténylegesen használhassa az „én” kifejezést? Vagy egy kevésbé nyílt példa: egy olyan társadalomelméletben, mint Albert Memmi *The Colonizer and the Colonized* című műve, amely a radikális felszabadításra való felhívás egyébként lenyűgöző példája, a nők kategóriája egyik fenti kategóriába, azaz sem az elnyomóba, sem pedig az elnyomottba, nem kerül bele.⁹ Hogyan magyarázzuk a nők kizárását az elnyomottak kategóriájából? Itt az alanyi pozíciók megkonstruálása kizárja a nőket az elnyomás leírásából, és ez egy másfajta elnyomást hoz létre: ezt maga az eltörlés valósítja meg, amely előkészíti a felszabaduló szubjektum megfogalmazását. Amint azt Joan Scott megvilágítja a *Gender and the Politics of History* című munkájában: ha megértjük, hogy a szubjektumokat kizárásos műveletek sorozata hozza létre, e konstrukció és eltörlés műveleteinek lenyomozása politikailag szükségszerűvé válik.¹⁰

⁹ „A felkelés csúcspontján” — írja Memmi — „a gyarmatosított még mindig magán viseli a hosszúra nyúlt együttélés nyomait és leckéit (csakúgy, mint egy feleség mosolya és mozdulatai még a válás idején is furcsamód emlékeztetnek a férj mosolyára és mozdulataira).” Itt Memmi egy olyan analógiát állít fel, ami feltételezi, hogy a gyarmatosító és a gyarmatosított hasonló viszonyban áll egymással, mint a válófélben lévő férj és feleség. Az analógia ezzel párhuzamosan és paradox módon egyfelől a gyarmatosított nőiességet sugallja, ahol a gyarmatosított feltételezhetően a férfiaknak van alávetve, másfelől pedig a nők kizárását a gyarmatosított szubjektumok kategóriájából. Memmi, Albert 1965: *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press. 129.

¹⁰ Scott, Joan W. 1988: *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press. Bevezetés.

A fentiek részben a szubjektum Foucault szerinti újraértelmezését vázolják fel, egy olyan törekvést, amely a szubjektumot az újraértelmezés terepeként kívánja interpretálni. Ennek eredménye nem magától a szubjektumtól való „búcsúzás”, inkább felhívás a fogalom átdolgozására az episztemológiailag adott fogalmak nélkül. De Foucault talán nem is igazán posztmodern; végtére is elemzése a *modern* hatalomról szól. Persze van benne szó a szubjektum haláláról is, de melyik szubjektuméről? És mi a státusa annak a mondatnak, amely bejelenti a szubjektum elmúlását? Mi beszél most arról, hogy a szubjektum halott? Nyilvánvalóan van egy beszélő, hiszen másképp hogyan lehetne hallani a mondatot? A szubjektum halála tehát nem jelenti az ágencia, a beszéd vagy a politikai vita végét. Gyakran hallani, hogy épp most, amikor a nők kezdik elfoglalni a szubjektum pozícióit, jutnak el a posztmodern nézetek addig az állításig, hogy a szubjektum halott (itt különbséget kell tennünk a posztstrukturalista és a posztmodern álláspontok között: az előbbi amellett érvel, hogy a szubjektum soha nem létezett, az utóbbi pedig amellett, hogy a szubjektumnak valaha volt integritása, viszont ma már nincs). Néhányan ezt a nők és más olyan jogfosztott csoportok elleni összeesküvésnek tekintik, melyek csak most kezdenek saját nevükben beszélni. Ez vajon pontosan mit takar, és hogyan magyarázhatók a gyarmatosítás utáni különféle elméletalkotók, pl. Gloria Anzaldúa¹¹ és Gayatri Spivak¹² azon igen szigorú kritikái, melyek a szubjektumot a nyugati imperialista hegemonia eszközeként fogják fel? Valószínűleg egyfajta figyelmeztetésként értelmezhetők, miszerint a felszabadításért és a demokratizálásért folytatott küzdelem során könnyen alkalmazhatjuk a korábban minket elnyomó uralmi modelleket, mivel nem ismerjük fel, hogy az uralom egyik működési módja a szubjektumok szabályozásán és létrehozásán keresztül valósul meg. Milyen kizárások által jött létre a feminista szubjektum, és hogyan térnek vissza ezek a kirekesztett körök a feminista „mi”-tudat „integritásának” és „egységének” háborgatására? És hogyan történik az, hogy éppen maga a szolidaritás érdekében feltételezett kategória, a szubjektum, a „mi”, termeli a klikkesedést, melyet meg kellene szüntetnie? A kirekesztés belső terét megkövetelő és létrehozó modell alapján akarnak-e szubjektumokká válni a nők, vagy pedig a feminizmusnak kellene-e önkritikus folyamatnak lennie az identitáskategóriákat létrehozó és felbomlasztó folyamatokkal kapcsolatban? A szubjektum megkonstruálását politikai kérdéssé tenni nem ugyanaz, mint elvetni a szubjektumot; a szub-

¹¹ Anzaldúa, Gloria 1988: *La Frontera/Borderlands*, San Francisco: Spinners Inc.

¹² Spivak, Gayatri 1988: „Can the Subaltern Speak?” In: Nelson–Grossberg (szerk.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.

jektum dekonstruálása nem a fogalom tagadását vagy eldobását jelenti; ellenkezőleg, a dekonstrukció csak arra utal, hogy felfüggesztjük összes elkötelezettségünk az iránt, amire a „szubjektum” vonatkozik, és hogy az általa szolgáltat nyelvi funkciókat a hatalom megszilárdításának és leplezésének tekintjük. A dekonstrukció nem tagadást vagy elutasítást jelent, hanem megkérdőjelezést, és ami talán a legfontosabb, annak biztosítását, hogy egy olyan kifejezés, mint pl. a szubjektum, hozzáférhető legyen a korábban nem engedélyezett újrafelhasználás, újraszervezés számára.

A feminizmuson belül úgy tűnik, mintha valahogy szükségszerű volna *nőként* és a *nőkért* felszólalni, és én ezt nem is akarom kétségbe vonni. A politikai reprezentáció bizonyára így működik, és ebben az országban gyakorlatilag lehetetlen identitáspolitikát nélkül lobbizni. Abban tehát egyetértünk, hogy a demonstrációknak, a törvénykezésre gyakorolt nyomásnak és a radikális mozgalmaknak szükségük van arra, hogy a nők nevében fogalmazzák meg követeléseiket.

Ennek a szükségszerűségnek azonban összhangban kell lennie egy másikkal: mihelyt a nők kategóriája azon választóköz *leírásaként* merül fel, melynek érdekeit a feminizmus képviseli, azonnal megindul egy belső vita arról, hogy mi legyen a fogalom leíró tartalma. Egyesek azt állítják, hogy a nők ontológiai sajátossága a gyermekszülés, és ez a képviselőben sajátos jogi és politikai érdekek alapját teremti meg; mások az anyaságot társadalmi viszonyoknak fogják fel, azaz a jelenlegi szociális körülmények között élő nők különleges, kultúrközi helyzetének. Megint mások Gilliganre és másokra támaszkodva próbálják valamiféle női sajátosság alapjait megvetni, amely a női közösségekben vagy a női megismerés módszereiben nyilvánulna meg legegységelműbben. De ahányszor körülírják a sajátosságokat, az annyiszor ütközik ellenállásba, és a közös tulajdonságok tisztázása alapján egyesíteni kívánt választótestületen belüli klikkesedésbe. Az 1980-as években a feminista „mi”-t joggal támadták a színes nők, azt állítva, hogy a „mi” mindig a fehéreket jelentette, és hogy ez a „mi”, amely a mozgalmat volt hivatott megszilárdítani, fájdalmas megkülönböztetés forrását képezte. A női sajátosságot az anyaság fogalmával jellemezni kívánó törekvések — és itt most mindegy, hogy biológiai vagy társadalmi értelemben — hasonló szakadásokhoz, sőt a feminizmus egészének megtagadásához vezettek. Hiszen bizonyára nem minden nő anya; néhányan nem lehetnek azok, mások túl fiatalok vagy túl öregek hozzá, megint mások nem akarnak azzá lenni, egy negyedik csoport, az anyák esetében pedig nem feltétlenül ez a tény eredményezi a feminista politizáláshoz való csatlakozást.

Véleményem szerint bármilyen törekvés, amely a nők kategóriáját univerzális vagy különleges tartalommal kívánja felruházni, feltételezve, hogy a szolidaritás garanciáját előre meg kell határozni, szükségképpen klikkesedéshez

fog vezetni, és az „identitás”, mint kiindulópont soha nem lehet egy feminista politikai mozgalom szilárd alapja. Az identitáskategóriák soha nem pusztán leírások, hanem mindig normatívák is, és mint ilyenek, kirekesztőek. Ez nem azt jelenti, hogy ne használhatnánk a „nők” kifejezést, vagy hogy be kellene jelenteni a kategória megszüntetését. Ellenkezőleg, ha a feminizmus feltételezi, hogy a „nők” kifejezés a különbségek megnevezhetetlen összességét jelöli, amit egy leíró identitáskategória nem képes összefoglalni, egyesíteni, akkor maga a kifejezés állandó nyitottság és újraértelmezhetőség terepévé válik. Azt gondolom, hogy meg kell őrizni és meg kell becsülni a fogalom tartalma körüli ellentéteket a nők táborán belül, sőt ezt a folytonos szembekerülést kellene a feminista elmélet megalapozás nélküli alapjává tenni. A feminizmus szubjektumának dekonstruálása tehát nem használatának cenzúrázását jelenti, hanem ellenkezőleg, lehetővé teszi a fogalom jövőbeli többszörös jelentésadását, megszabadítja a fogalmat az anyai vagy rasszista ontológiáktól, melyekre korábban korlátozódott, és szabad mozgásteret ad neki, ahol előre nem látható jelentésekkel is gazdagodhat.

Paradox módon elképzelhető, hogy csak azáltal válik lehetségessé az „ágencia”, hogy a nők kategóriáját leválasztjuk a rögzített referensről. Ha a kifejezés megengedi az újraértelmezést, és ha az általa jelzett dolog nem rögzített, akkor a kifejezés további konfigurációi számára új távlatok nyílnak. Túl régóta kezelték eleve adottnak azt, amit a „nők” kifejezés jelent, és a kifejezés „jelöltjeként” meghatározott dolog rögzítve, normalizálva volt, le volt szögezve, bénultan hevert az alárendeltség pozíciójában. A leíró kategória valójában összekeveredett a jelölttel, s ezáltal számos jelentést a nők valós természete részeként kezeltek. A jelölt átalakítása leíró kategóriára, valamint a nők kategóriájának lehetséges újraértelmezések terepeként való védelmezése, engedélyezése a nőiség jelentésére vonatkozó lehetőségek kiszélesítését eredményezi, és ebben az értelemben fokozott ágenciaérzést határoz meg, tesz lehetővé.

Nyugodtan megkérdezhetné bárki, vajon nincs-e szükség olyan normákra, melyek különbséget tesznek a nők kategóriájához ragaszkodó, illetve az ahhoz nem ragaszkodó leírások között. A kérdésre csak egy válasz van, mégpedig a visszakérdezés: ki alakítaná ki a normákat, és azok milyen állításokat képviselnének? Normatív alapot kiépíteni azon kérdés eldöntésére, hogy a nők meghatározásába pontosan mi tartozzon bele, mindig és csakis új politikai harcot fog eredményezni. Ez az alap nem tisztázna semmit, hanem természeténél fogva, szükségszerűen önnön tekintélyelvű csapdájába esne. Ez nem azt jelenti, hogy nincs alap, hanem azt, hogy bárhol megjelenik, ott vitát és bajt idéz elő. Az, hogy ezek az alapok csak azért léteznek, hogy meg lehessen kérdőjelezni őket, a demokratizálódás folyamatának állandó veszélyforrását jelenti. E harc elutasítása a feminista politika radikális demokratikus lendületének fel-

áldozásával jár. Az a tény, hogy a kategória nem korlátozott, még ha antifeminista célokat is szolgál, az e folyamattal járó kockázat része lesz. Ezt a kockázatot azonban maga az alap termeli ki, amely a kockázat ellen próbálja védeni a feminizmust. E kockázatot tehát maga az alap, s nem bármilyen feminista gyakorlat jelenti.

A dolgozat záró részében egy a fentiekhez kapcsolódó kérdéssel szeretnék foglalkozni, amely abból a megfontolásból származik, hogy nem képzelhető el feminista elmélet a női test anyagiságának, a nemek fizikai létének feltételezése nélkül. A posztmodernizmus elleni felhangok szerint, ha egyszer minden a diskurzus része, akkor a testeknek nincsen realitása? Hogyan fogjuk fel a nők által elszenvedett testi erőszakot? E kritika megválaszolásánál azt kell mondjam, hogy a kérdés megfogalmazása félreértelmezi a döntő mozzanatot.

Én nem tudom, mi a posztmodernizmus, de van egy benyomásom arról, hogy mit jelenthet dekonstruktív kritikának alávetni a test és az anyagiság fogalmait. Az anyag vagy a testek fogalmának dekonstrukciója nem azok tagadását vagy elutasítását jelenti. Ezen kifejezések dekonstrukciója inkább használatuk folytatására, ismétlésükre, felforgató ismétlésükre utal, valamint az olyan kontextusokból való kimozdításukra, melyekben az elnyomó hatalom eszközeiként alkalmazták őket. Itt világosan le kell szögezni, hogy az elmélet lehetőségei nem merülnek ki egyfelől az anyagiság előfeltételezésében, másfelől az anyagiság tagadásában. Céлом pontosan az, hogy egyik álláspontot se képviseljem. Egy előfeltevés megkérdőjelezése nem azonos annak eltörlésével: inkább a metafizikai terhek alóli felszabadítását jelenti, hogy így különböző politikai célokat tehessen magáévá és szolgálhasson. A testek kérdésének előtérbe kerülése első lépésben az episztemológiai bizonyosság elvesztésével jár, a bizonyosság elvesztése azonban nem feltétlenül vonja maga után, nem feltétlenül eredményez politikai nihilizmust.¹³

A testek anyagiságának dekonstrukciója, noha felfüggeszti és kérdésessé teszi a kifejezés hagyományos ontológiai referensét, nem fagyasztja be, nem tiltja le, nem teszi használhatatlanná vagy nem fosztja meg jelentésétől magát a

¹³ A jelhez képest a *priori*-ként feltételezett test mindig *elsőként* van *feltételezve*, vagy eszerint van *jelentéssel* ellátva. E jelentéstudajdonítás önmön folyamatának *hatása* által, a test által működik, amiről ugyanakkor ezzel párhuzamosan azt állítja, hogy *ő* fedezi fel mint valamit, ami *megelőzi* a jelentésadást. Ha az, hogy a test jelentése a jelentésadáshoz képest korábbi dologként van meghatározva, magának a jelentéstudajdonításnak a hatása, akkor a nyelv mimetikus vagy reprezentációs státusa — amely szerint a jelek a testek szükségszerű tükröként követik azokat — egyáltalán nem mimetikus; ellenkezőleg, inkább produktív, alkotó vagy akár performatív, amennyiben a jelentésadási aktus hozza létre a testet, majd állítja, hogy az mindenféle jelentésadást megelőz.

kifejezést; ellenkezőleg, megteremti annak feltételeit, hogy a jelzés egy alternatív alkotás szolgálatába álljon.

Vizsgáljuk meg a leganyagibb fogalmat, a „nemiséget”, amit Monique Wittig egyértelműen politikai kategóriának tekint, és amit Michel Foucault regulációs és „fiktív egységnek” nevez. E két elméletben a nemiség nem egy előzetes anyagiaságot ír le, hanem létrehozza és szabályozza a testek *érthetőségét* és *anyagiaságát*. A nemiség kategóriája mindkét elméletben, noha eltérő módon, de kettségét és egyformaságot kényszeríti a testekre, hogy ezáltal a szaporodást szolgáló szexualitást tartsa fenn kötelező rendként. Ennek mechanizmusát máshol pontosabban kifejtettem, jelen céljainkat szem előtt tartva csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy egy erőszakos típusú, értelmjel kategorizációról van szó, valamint hogy a testek diszkurzív elrendezése és a nemi kategóriákkal összhangban történő gyártása már önmagában is fizikai erőszaknak minősül.

A betű, a jel erőszakosságát, amely megállapítja, hogy mi bírhat és mi nem bírhat jelentéssel, hogy mi tartozik az érthető dolgok közé, politikai jelentőséggel ruházza fel az a körülmény, hogy maga a betű egyenlő a nemiség törvényével vagy az ezt érintő mérvadó törvénykezéssel.

Mit tud tehát mondani egy ilyen posztstrukturalista elemzés az erőszakról és szenvedésről? Talán azt, hogy az erőszak formáit pervazívabbnak, lényegibbnek és alattomosabbnak kell felfognunk, mint ahogyan azt a korábbi modellek előre jelezték? Ez része a háborúval kapcsolatos fenti megbeszélésünk fő mondanivalójának, de hadd fogalmazzam meg a dolgot most egy másik kontextusban is.

Nézzük meg azokat a jogi korlátokat, amelyek azt szabályozzák, hogy mi számít és mi nem számít nemi erőszaknak: itt az erőszak politikája annak szabályozásán keresztül működik, hogy mi tekinthető az erőszak következményének.¹⁴ Ebben a kizárásban már működik az erőszak, hiszen előre kijelöli, hogy mi minősülhet „nemi erőszaknak” vagy „kormányzati erőszaknak”; azokban az államokban például, ahol tizenkét különböző empirikus bizonyítékkal kell alátámasztani a „nemi erőszakot”, nyugodtan beszélhetünk kormányzatilag elősegített erőszakról.

Hasonló okfejtéssel találkozunk a nemi erőszak azon diskurzusaiban, ahol a nő „nemét” tartják felelősnek a megerőszakolás tényéért. A New Bedford-i csoportos nemi erőszak esetének tárgyalásakor a védőügyvéd a következőt kérdezte a felperestől: „Ha ön egy férfival él együtt, akkor minek mászkál az ut-

¹⁴ A nyelv és a nemi erőszak összefüggésének széles körű elemzését l.: Marcus, Sharon 1992: *Feminists Theorize the Political*. Szerk. Judith Butler és Joan W. Scott. New York: Routledge.

cán és erőszakoltatja meg magát?”¹⁵ A „máskál” és a „erőszakoltatja meg magát” nyelvtanilag egybeesnek a mondatban: az utóbbi kifejezés formája kieszközölést, megszerzést, birtoklást jelent, mintha ez valami kincs lenne, ami után futott volna a nő, az „erőszakoltatja meg magát” azonban szenvedő szerkezetben van. A szó szoros értelmében persze nehéz volna egyszerre „máskálni” és „megerőszakoltatni magát”, ami arra utal, hogy itt kell lennie egy figyelmen kívül hagyott szakasznak is, talán valami olyan iránynak, amely egyiktől a másikig vezetne? Ha a mondat értelme az, hogy „máskál [azért, hogy] megerőszakolják”, amely a mondat két része közötti kapcsolat megteremtésének egyetlen logikus módja, akkor a nemi erőszak mint passzív szerzemény épp a nő aktív keresésének tárgya. Az első mellékmondat azt sugallja, hogy a nő „helye” otthon van, a férfi mellett, hogy az otthon helyszínén a nő a férfi házi tulajdonát képezi, és hogy az „utca” szabad prédát lát a nőben. Ha a nő meg akarja erőszakoltatni magát, akkor valaki másnak a tulajdona akar lenni, és e cél vágyának részét képezi; ez a vágy igen kétségbeesettnek tűnik kielégítésének körülményeit tekintve. A nő „máskál”, azt sejtetve, hogy jártában minden sarkon egy nemi erőszakot elkövetőt keres vágyának kielégítésére. Nem közömbös az, hogy a kifejezés a „megerőszakoltatás” vágyának szervező elveként jelenik meg, ahol az „erőszak” akaratlagos önkizsákmányolás akciójaként van ábrázolva. Mivel a nő „nemének” a szexuális vágyban megnyilvánuló célja az, hogy egy férfi tulajdonává váljék, és mivel ez az „utcai” kisajátítás „a nemi erőszak” útján történik meg (ez a logika azt implikálja, hogy az erőszak úgy viszonyul a házassághoz, mint az utca az otthonhoz, vagyis, hogy az „erőszak” utcai házasságnak felel meg, egy otthon nélküli házasságnak, a hajléktalan lányok házasságának, és hogy a házasság háziasított erőszak), az „erőszak” a ház(i)asságon kívüli női nem és szexualitás törvénybe iktatásának logikus következménye. Nem számít, ha az erőszakot például egy bárban követik el, hiszen a „bár” ebben a képzeletbeli világban nem más, mint magának az „utcának” a kiterjesztése, vagy talán egy példaértékű pillanata, mivel nincs más elkerítés, azaz védelem, mint a házasságon belüli domesztikált tér, az *otthon*. Itt mindenesetre a nő megerőszakolásának egyetlen okaként saját neme van megadva, amelyet, kisajátítás iránti természetes vonzódásából adódóan, ahogy elmozdítanak a házi tulajdonból, természetes módon keresi saját megerőszakolását, tehát felelős érte.

A nemiség kategóriája itt egyszerre működik az alkotás és a szabályozás elveként: a test formáló elveként ábrázolt erőszak oka a szexualitás. A nemiség

¹⁵ Az idézet Catherine MacKinnon könyvéből való: MacKinnon, Catherine 1989: *Toward a Feminist Theory of the State*. Boston: Harvard University Press. 171.

itt egy kategória, de nem pusztán egy reprezentáció; az alkotás, az érthetőség és a szabályozás elve, amely kényszeres erőszakot szül, majd pedig a tényt követően racionalizálja azt. Az erőszak magyarázatára használt kifejezések emelik törvényerőre az erőszakot, elismerve, hogy az erőszak már a bűntény konkrét formájának megjelenése előtt is folyamatban van. Ez a fellengzős törvénybe iktatás *bizonyítja*, hogy az „erőszak” az elemzés hatásaként fellépő kizáráson keresztül, az eltörlésen és a tagadáson keresztül jön létre, melyek meghatározzák a büntethető bűnök megjelenésének és értelmezhetőségének körét. A „nem” kategóriája, az általa leírt dolgok politikai jelentésének hatékony létrehozójaként, a megnevezhető és a meg nem nevezhető szabályozása által fejezi ki csendes „erőszakosságát”.

Az „erőszak” és a „nem” szavakat idézőjelbe teszem: vajon ez a dekonstrukció jele, a politika vége lenne? Vagy alábecsülöm e kifejezések ismételt szerkezetét, azokat a módszereket, amik segítségével engednek az ismétlésnek, és kétértelműen fordulnak elő, és vajon mindezt egy politikai elemzés elősegítése végett teszem-e? Azért teszem idézőjelbe ezeket a kifejezéseket, hogy bizonyítsam vitatott jellegüket, azt, hogy le lehet csapni rájuk és lehet vitát kezdeményezni velük kapcsolatban, meg lehet kérdőjelezni hagyományos felhasználásukat, és lehet javasolni mást helyettük. Az idézőjelek nem vitatják a nem és az erőszak mint politikai kérdések sürgősségét vagy hitelességét, hanem azt jelzik, hogy jelentőségük körülírásának módja teljességgel politikai. Az idézőjelek hatása a kifejezések természetességének megszüntetése, a jelzések politikai vitára bocsátása.

Ha valaki attól tartana, hogy mivel a feminizmus többé nem képes eleve adótnak venni a szubjektumot, annak biológiai és társadalmi nemét vagy anyagiságát, meg fog bukni, bölcs dolog volna visszaemlékeznie azon előfeltevések pozíciója megőrzésének politikai következményeire, melyek kezdettől fogva igyekeztek alárendeltségünket biztosítani.

Örlősy Dorottya fordítása

MI A HALÁLÖSZTÖN?*

Gilles Deleuze

Freud a legközvetlenebbül alighanem főművében, a *Túl az örömelven*-ben [magyarul: *A halálöszton és az életösztonok*] adja át magát egy tisztán filozófiai eszme-futtatásnak, még hozzá zseniálisan. Filozófiai eszme-futtatáson „transzcendentális” értendő; a szó az alapelvek problémájának egy bizonyos módon való átgondolására utal. A szövegből hamar kiderül, hogy a „túl” nem az örömelv alóli kivételekre vonatkozik. Azok a szembeötlő kivételek, melyeket példaként idéz: a kellemetlenségek és kerülő utak, amelyeket a valóság ránk kényszerít; a konfliktusok, melyek miatt énünk egy részének kellemetlenné válik az, ami egy másik részének örömet okoz; azok a játékok, amelyek során egy kellemetlen esemény reprodukálására kényszerítjük magunkat, hogy fölébe keredjünk; sőt még azok a működési rendellenességek vagy indulatáttételi jelenségek is, melyek nyomán egy mindenestül (énünk egésze számára) kellemetlen esemény makacsul reprodukálódik — mindezek a kivételek látszólagos kivételnek minősülnek, melyek valójában nem állnak ellentmondásban az örömelvvel. Röviden, az örömelv alól nincs kivétel, jóllehet maga az öröm kivételes komplikációkkal jár. Pontosan itt kezdődnek a problémák; mert még ha nincs is, ami ellentmondana az örömelvnek, még ha össze is egyeztethető vele minden, önmagában nem ad magyarázatot azokra a momentumokra és folyamatokra, amelyek megnehezítik az érvényesülését. Az, hogy minden az örömelv fennhatósága alá tartozik, még nem jelenti azt, hogy minden belőle következik. Másfelől, a valóság követelményei sem indokolják kellőképpen az említett komplikációkat, melyek leggyakrabban a képzeletből táplálkoznak. Úgy mondhatnánk, az örömelv mindig uralkodik, de nem mindig kormányoz. Nincs alóla kivétel, de van egyfajta *maradvány*,

* In: Gilles Deleuze: *Présentation de Sacher-Masoch (Le froid et le cruel.)* Les Éditions de Minuit, Paris, 1967. 111–121. o.

ami nem vezethető vissza rá; nincs semmi, ami ellentmondana neki, de van valami külső és különmű dolog — egy *azontúl*...

Itt szükséges egy filozófiai kitérőt tenni. Elsődlegesen azt nevezzük elvnek, ami egy adott tartomány működését szabályozza; tehát egy empirikus elvről vagy törvényről van szó. Eszerint: a tudattalanban a lelki életet kivétel nélkül az örömelv szabályozza. Egészen más kérdés azonban, hogy mi veti alá az adott tartományt az adott elvnek. Lennie kell egy másfajta, másodlagos elvnek, amely megmagyarázza a tartomány szükségszerű alávetettségét az empirikus elvnek. Ezt a másik elvet nevezzük transzcendentálisnak. Az öröm annyiban elv, amennyiben a lelki életet szabályozza. De mi az a legfelsőbb instancia, amely a lelki életet az örömelv empirikus uralma alá rendeli? Már Hume is megjegyezte: a lelki életben öröm és fájdalom váltogatja egymást; de sosem, az öröm és fájdalom eszméjének legtüzetesebb vizsgálata után sem találnánk egy olyan elvet, aminek alapján keressük az örömet és kerüljük a fájdalmat. Freud ugyanezt mondja: a lelki élet természetes tartozékai az örömök és a fájdalmak, de szabadon, elszórtan, „kötetlenül” lebegve hol itt, hol ott. Az a feltevés azonban, hogy létezik egy olyan szervezőelv, amely következetesen az öröm keresésére és a fájdalom kerülésére készítet, magasabb szintű magyarázatot igényel. Röviden, van legalább egy olyan dolog, ami nem magyarázható az örömelvvel, egy rajta kívül álló dolog, mégpedig az az elvi érték, amit a lelki életben betölt. Milyen magasabb összefüggés teszi elvvé, emeli elvi rangra az örömet, és rendeli alá neki a lelki életet? Freud problémája éppen a fordítottja annak, amit gyakorta tulajdonítanak neki: nem az örömelv alóli kivételekről beszél, hanem arról, hogy min *alapul* az elv. Egy transzcendentális elv felfedezéséről: egy „spekulatív” problémáról van szó, pontosít.

Válasza a következő: egyedül egy izgalmi reláció „oldódhat fel” örömben, azaz az teszi lehetővé a megkönnyebbülést. Feltehetően a reláció fennállása nélkül is lenne öröm és megkönnyebbülés, de szórványosan, véletlenszerűen és rendszertelenül jelentkeznének. Ez a reláció az, ami lehetővé teszi, hogy az öröm elvvé váljék, azaz megalapozza az örömelvet. Alap gyanánt tehát Erősz rejtőzik az összefüggés kettős alakzata mögött: melyet az izgalom energetikai relációja és a sejtek biológiai összefüggése alkot (nem kizárt, hogy az első csak a másodikon keresztül jön létre, illetve különösen kedvező feltételeket teremt számára a második). Ezt az erotikus alapító viszonyt „ismétlésként” lehet és kell meghatározunk: az izgalomra irányuló ismétlésként; az élet momentumának, avagy a még az egysejtűek számára is szükségszerű egyesülésnek az ismétlésként.

A transzcendentális vizsgálódásnak megvan az a sajátossága, hogy nem lehet önkényesen abbahagyni. Ha valaminek kijelöltük az alapját, óhatatlanul túl kell lépnünk rajta abba az alaptalanságba, amelyből kiemelkedik. „Borzalmas erejű ismétlés, rettenetes istenség, mondja Musil. A semmi vonzása, ami egyre jobban beszippant, mint egy táguló falú örvény... Végül mind ráébredünk: csak a mély,

vétkes bukás volt ez egy világba, ahol az ismétlés fokról fokra egyre lejjebb visz”.¹ Ahhoz, hogy az ismétlés *egyidejűségnek* hathasson (az izgalommal egyidejűnek, az étellel egyidejűnek), egy másik játék más ritmusában *előttnek* kell hatnia (azelőtt, hogy az izgalom megtörné az izgalommentesség közömbösségét, azelőtt, hogy az élet megtörné az étellelenség álmát). Ahhoz, hogy az izgalom megkössön, majd „feloldódjon”, ugyanannak az erőnek egyben a megsemmisítésére is kell törnie. Erőszon túl ott van Thanatosz. Az alapon túl ott az alaptalanság. Az ismétléskötésen túl az ismétlésradírozás, ami eltöröl és megöl. Ebből fakad Freud szövegeinek összetettsége: némelyik azt sugallja, hogy az ismétlés formájában egy és ugyanaz a hol démonikus, hol üdvözítő erő munkálkodik Thanatoszban és Erőszban; némelyik elutasítja ezt a hipotézist, és végérvényesen a legtisztább minőségi dualizmust tételezi fel Erősz és Thanatosz között, melyekre úgy tekint, mint az egyre nagyobb egységeket létrehozó egység és a pusztulás természetbeni különbségének képviselőire; végül vannak, melyekből az derül ki, hogy ez a minőségi különbség feltehetően egy ritmus- és amplitúdókülönbséggel, a végkimenetel különbségével párosul (az élet eredeténél vagy eredete előtt...). Azt kell megértenünk, hogy az ismétlés, ahogy Freud ezekben a zseniális szövegeiben felfogja, nem más, mint egy időszintézis, az idő „transzcendentális” szintézise. Egyszerre ismétlése az „előtt”-nek, a „közben”-nek és az „azután”-nak. A múlt, a jelen, sőt a jövő jelentkezése az időben. A jelen, a múlt és a jövő egyszerre jelennek meg az időben, annak ellenére, hogy különböznek minőségükben vagy természetükben, és hogy a jelent a múlt váltja fel, a jövőt pedig a jelen. Ebből fakad a monizmus, a természetbeni dualizmus és a ritmusbeli különbség háromféle megközelítésmódja. A jövő vagy „azután” azért csatlakozhat a másik két ismétlési struktúrához — az „előtt”-höz és „közben”-hez —, mert e kettő kölcsönviszonya egy olyan időszintézist hoz létre, mely nyitott a jövő felé. A jelent képező összekötő jellegű ismétléshez és a múltat képező eltörölő jellegű ismétléshez a kettő kombinálódását követően egy olyan ismétlés csatlakozik, amely vagy megment... vagy sem. (Ezzel magyarázható az indulatáttételnek mint progresszív ismétlésnek tulajdonított döntő szerep, amely vagy fel szabadít és megment, vagy kudarcot vall.)

Térjünk vissza a tapasztalathoz: az ismétlést — amely az alap és az alaptalanság szintjén elsődleges az örömelvhez képest — most fordítottan éljük át, úgy, mint ami alá van rendelve az örömelvnek (egy korábban átélt vagy átélendő öröm reményében ismétlünk). A transzcendentális vizsgálódás végeredménye, hogy az öröm empirikus elvként történő bevezetését Erősz teszi lehetővé, de ennek örökös és szükségszerű velejárója Thanatosz. Sem Erősz, sem

¹ Robert Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*. Európa, Budapest 1977. A francia kiadás alapján idézve: *L'homme sans qualités*. Éd. du Seuil, Paris 1979, t. IV. 479. o.

Thanatosz nem fogható meg vagy élhető át. Csak a kettő kombinációi tapasztalhatók meg — Erősz feladata ugyanis az, hogy megkösse Thanatosz energiáját, és a létrejövő kombinációkat alárendelje az örömelvnek a tudattalanban. Ezért van az, hogy bár Erősz sem megfoghatóbb Thanatosznál, legalábbis halat magáról és cselekvőleg lép fel. Thanatosz viszont, az Erősz hordozta és felszínre hozta a laptalanság, lényegileg hangtalan: amitől csak még rettentőbb. Az is figyelemreméltó, hogy a francia az „ösztön” („instinct”), halálösztön szót tartotta fenn e transzcendens és hangtalan instancia jelölésére. Ami az ösztönkésztetéseket („pulsion”), az erotikus és a destruktív késztetéseket illeti, azok csupán az előforduló kombinációk összetevőinek a jelölésére szolgálnak, vagyis Erősz közvetlen és Thanatosz közvetett képviselőinek a jelölésére, melyek mindig keverednek a Tudattalanban. Thanatosz *van*, de még sincs jelen a „nem” a tudattalanban, mert a pusztítás mindig a teremtés fordítottjaként adott, olyan ösztönkésztetés (*pulsion*) formájában, mely szükségszerűen egy erotikus késztetéshez kapcsolódik.

Mindezt figyelembe véve, mit jelent az ösztönkésztetések *szétválasztása* (*la désintrication*)? Vagy másképpen: mi történik az ösztönkésztetések kombinációjával, ha nem a Tudattalant, hanem az ént, a felettes-ént és komplementer voltukat vizsgáljuk? Freudtól tudjuk, hogy mind a nárcisztikus én létrejötte, mind a felettes-én kialakulása egyfajta „deszexualizációs” jelenséggel jár. Vagyis, a libidónak (Erősz energiájának) egy bizonyos része semlegesítődik, közömbössé és elmozdíthatóvá válik. A deszexualizáció e két esete erősen eltérőnek tűnik: az egyik esetben egy *idealizációs* folyamat része, amely talán a képzelet erejét adja az énbén; a másik esetben egy *identifikációs* folyamat része, amely talán a gondolat hatalmáért felelős a felettes-énbén. Az öröm empirikus elvére ugyanakkor a deszexualizáció általában kétféleképpen hat: vagy funkcionális zavarokat okoz az elv érvényesülésében; vagy ösztönsublimációhoz vezet, ami az örömmön felülemelkedő másrendbeli kielégülés keresése. Mindenesetre hiba lenne az ösztönkésztetések szétválasztásában az örömelv megtagadását és az alája rendelt kombinációk felbomlását látni, mely azt célozza, hogy Erősz vagy Thanatosz vegytiszta formában jelenjen meg. A szétválasztás az én és a felettes-én esetében pusztán ennek az áthelyezhető energiának a kialakulására utal a kombinációk belsejében. Bármilyen súlyos zavarok lépjenek is fel az örömelvet érvényesítő funkció működéskében, az elv megdöntése fel sem merül (ennek értelmében tarthatta fenn Freud az álom vágyteljesítő szerepét még a traumás neurózisokban is, ahol az álomfunkció a legsúlyosabb zavarokat szenved el). Éppígy nem rendítik meg az örömelv uralmát a valóság kikényszerítette lemondások, vagy a szublimáció kínálta spirituális kiteljesedés sem. Thanatosz sosem válik megfoghatóvá, sosem szólal meg; az életet minden körülmények között az empirikus örömelv és a neki alárendelt kombinációk töltik ki — még akkor is, ha a kombinációk képlete egyedülállóan változatos.

Felmerül azonban a kérdés, nincs-e más megoldás is a neurózist kísérő funkcionális zavarokon és a szublimáció spirituális terjeszkedésén kívül. Egy olyan út, amely nem az én és a felettes-én működési komplementaritásához, hanem strukturális elkülönüléséhez kapcsolódik. Ezt érti Freud perverzió. A perverzió esetében a következő jelenség tűnik lejátszódni: a *deszexualizáció* még egyértelműbben megy végbe, mint a neurózisnál és a szublimációnál, mondhatni egyedülálló hidegséggel lép fel; csakhogy egy *reszexualizáció* kíséri. Ám ez nem egy ellentétes értelmű folyamat lejátszódását jelenti, mivel a *reszexualizáció* mind a funkcionális zavaroktól, mind a szublimációtól eltérő alapokon zajlik. Mintha csak a *deszexualizált* egy egészen új módon *reszexualizálna*. Így módon válik a perverz struktúra lényegi elemévé a hidegség, a jegesség. Éppúgy felismerhető a sadista apátiában, mint a mazochista hidegség ideáljában: az apátiában teóriaként, az ideálban fantazmaként. És minél hidegebb volt a *deszexualizáció*, annál erősebb és átfogóbb lesz a perverz *reszexualizáció*: mert azt senki nem hiheti, hogy a perverzió pusztán a beilleszkedés hiányával magyarázható. Sade márkitól tudjuk, hogy minden szenvedélynek, legyen az politikai ambíció, fősvénység vagy bármi más, köze van a „bujasághoz”: nem mintha ezen az elven működnének, éppen ellenkezőleg, mert csak a végén bukkan fel, hogy egy csapásra végrehajtsa *reszexualizációjukat* (nem véletlenül kezdi ezekkel a tanácsokkal Juliette, amikor a sadista projekció erejéről beszél: „Tizenöt teljes napon át ne bujálkodjanak, keressenek más szórakozást maguknak...”). És hiába egészen más természetű a mazochista hidegség, abban megegyeznek, hogy a *deszexualizáció* folyamata ott is a rá következő *reszexualizáció* előfeltételeként jelenik meg, amelynek nyomán azután minden emberi szenvedély, akár a pénzzel, akár a birtoklással, akár az állammal kapcsolatos, a mazochista javára válhat. A dolog lényege, hogy a *reszexualizáció* egy csapásra, ugrásszerűen megy végbe.

Az örömvelv uralmát azonban ezúttal sem veszélyeztetni semmi. Semmit sem veszít empirikus hatalmából. A sadista mások fájdalmában leli örömét, a mazochista pedig a sajátjában, mert számára ez jelenti azt a feltételt, ami örömhöz juttatja. Nietzsche, rákérdezve a szenvedés értelmének alapvetően spirituális problémájára, megadta rá az egyetlen méltó választ: amennyiben a szenvedésnek, sőt a fájdalomnak értelme van, ez nem lehet más, mint hogy valakinek örömet okoz. Ezt a gondolatmenetet követve, összesen három eshetőséggel számolhatunk. A normális, azaz morális vagy fenséges hipotézis szerint: fájdalomunkban a minket szemlélő és vigyázó istenek lelik örömüket. A két perverz hipotézis szerint: a fájdalomnak vagy az örül, aki okozza, vagy az, aki elszenved. A három válasz közül kétségtelenül a normális a legfantasztikusabb, a legszichotikusabb. De ha a perverz struktúrát éppúgy az örömvelv uralja, ideje megvizsgálni, milyen változás történik a neki alárendelt kombinációkban. Mit jelent az *ugrásszerűség*? Korábban már említettük, hogy mind a

mazochizmusban, mind a sadizmusban különleges szerepet játszik egyfajta *ismétlődés* (réitération): a sadizmus mennyiségi jellegű halmozására és sietségére, valamint a mazochizmus minőségi jellegű dermedtségére és gyötrő várakozására gondolok. Ennek fényében fennáll a veszély, hogy a perverziók felszíni tartalma elrejtí mélyebb lényegüket. A sadizmus és a mazochizmus szembeötlő kapcsolata a fájdalommal valójában másodlagos ehhez az ismétlődési funkcióhoz képest. Sade szerint a rossz nem más, mint őrjöngő molekulák szakadatlan mozgása; Clairwilt csak abból a szempontból érdeklí a bűn, hogy örökérvényű a hatása, és felszabadítja az ismétlést minden megkötés alól; végül Saint-Fond rendszerében a kirótt szenvedés súlyát az adja, ha az ártó molekulák játéka következtében a végtelenségig ismétlődik. Másfelől azt is láttuk, hogy a mazochista fájdalom teljesen alárendelődik a várakozásnak, és azon belül az újrakezdés és ismétlődés mechanizmusának. Ez a lényeg: *a fájdalom csak a használatát szabályozó ismétlési formákkal összefüggésben nyeri el értékét*. Erre mutat rá Klossowski, amikor azt írja Sade monotóniája kapcsán: „Ha nem spirituális eseményként éljük át, nem beszélhetünk transzgresszióról a testi aktus kapcsán; de ahhoz, hogy megragadhatjuk a tárgyát, a testi aktus megidézı leírásával fel kell kutatni és reprodukálni kell az említett eseményt. A testi aktus megismétlő leírása nem egyszerű számadás a transzgresszióról, hanem maga is a nyelv nyelv általi transzgressziója” — vagy amikor inkább a mazochizmus felől, a megmerevedett jelenetekben jelzi az ismétlés szerepét: „A megismétlődı élet bukásában akar magára találni, mintha visszatartott lélegzettel próbálná egy pillanatra megérteni saját eredetét...”²

Mégis csalókának tünik egy ilyen végkövetkeztetés, mely arra a nézetre korlátozódik, hogy az ismétlés örömet okoz... De mennyi rejtélyt takar a *bis repetita*. A sadista és a mazochista tam-tam mögött az ismétlés rettentő hatalma áll. Ismétlés és öröm viszonya az, ami megváltozott. Ahelyett, hogy úgy élnénk meg az ismétlést, mint egy megszerzett vagy megszerzendő örömré irányuló viselkedést, ahelyett, hogy az ismétlést egy visszaszerzendő vagy megszerzendő öröm eszméje vezérelné, az ismétlés elszabadulásának és minden megelőző örömtől való függetlenedésének lehetünk a tanúi. Önmaga válik eszmévé, eszménnyé. És ezzel az öröm válik magatartássá az ismétléshez képest, és kíséri, követi a rettenetes független hatalomként megnyilvánuló ismétlést. Vagyis az öröm és az ismétlés szerepet cserél: ebben érhető tetten az ugrásszerűség hatása, azaz a deszexualizáció és a reszexualizáció kettős folyamata. A kettő között a halálösztön beszél, mondhatnánk; de mivel az ugrás egy csapásra, mintegy szempillantás alatt megy végbe, végig az örömelvnel marad a szó. A per-

² Klossowski, *Un si funeste désir*, NRF, 127.o. és *La Révocation de l'édit de Nantes*, Éd. de Minuit, 15.

verziónak van egyfajta misztikája: minél erősebb tagadás alá esik, annál inkább és erősebben tér vissza. Mint egyfajta fekete teológiában, amely kiiktatja a gyönyört az akarat motivációi közül, és alapjában elveti, megtagadja és „lemond róla”, de csak hogy törvényszerűen visszataláljon hozzá kárpótlás vagy következmény formájában. A perverz miszticizmus képlete a hidegség és a vigasz (a deszexualizáció hidegsége és a reszexualizáció vigasza, ami olyan nyilvánvaló Sade szereplőiben). Ami a sadizmus és a mazochizmus fájdalomba ágyazódását illeti, ha csak önmagában nézzük, nem fogjuk megérteni: a fájdalom itt ahelyett, hogy szexuális értelmű lenne, éppen ellenkezőleg, azt a reszexualizációt képviseli, amely autonómmá teszi az ismétlést, és ugrásszerűen alárendeli neki a reszexualizáció gyönyöreit. Erősz deszexualizálását és elsorvasztását Thanatosz annál erősebb reszexualizációja követi. Sem a sadizmus, sem a mazochizmus esetében nincs semmiféle titokzatos kapcsolat fájdalom és gyönyör között. Másutt van a titok. Egyfelől a deszexualizációs folyamatban, mely az öröm ellenpólusává teszi az ismétlést, másrészt a reszexualizációs folyamatban, amelytől olyan, mintha az ismétlés gyönyöre a fájdalomtól fakadna. A fájdalomhoz fűződő kapcsolat mind a sadizmus, mind a mazochizmus esetében *következmény*.

Simon Vanda fordítása

replika

A 26. (1997. júniusi) szám témakörei:

- **Rákbetegség és orvoslás:
in memoriam Sáfár
Györgyi**
- **A fogyasztói szocializmus**
- **A hír hatalma**
- **Érzelem és emlékezet**
- **E-rovat: internetes
Magna Charta**

Terjeszti: Szávai István (137 6883)

Kapható Budapesten és vidéken a jobb könyvesboltokban

EGYESÍTETT ÉRTELMEZÉSEK*

Jacques Derrida

Van egy néma leány. Ez a leány — nem úgy, mint egy másik, aki az örökség bő beszélyében használja az apai tekintélyt — talán megmondja, miért az önök apjái a szó. Nem csak az én, hanem az önök apjái is. Ő Sophie. Freud lánya, Ernst anyja, akinek halála nemsokára hangot kap a szövegben.¹ Nagyon halkan, egy utólag betoldott, különös jegyzetben.

Pontosan ott folytatom a beszámolót, ahol egy kis időre abbahagytam, anélkül, hogy bármit is átugranék. Freud előkészíti a színt, és a maga módján leírja a látszólag legfőbb szereplőt. Hangsúlyozza a gyermek normális voltát. Ez az érvényes kísérlet feltétele. A gyermek paradigma. Értelmi fejlettsége tehát a korárettség legcsekélyebb jelét sem mutatja. Mindenkivel kitűnő a kapcsolata.

Különösen az anyjával.

A fentebb meghatározott séma szerint hagyom, hogy önök az elbeszélés tartalmát Freud írásának színterére vonatkoztassák — helyezték vissza vagy alkalmazták — például itt, de másutt is, ez csak egy példa, hogy felcseréljék az elbeszélő és a főszereplő, avagy az Ernst–Sophie főszereplőpáros helyét, miközben a harmadik (az apa — a férj — a nő) soha sincs távol, sőt néha még túl közel is van. Az elbeszélő, az állítólagos megfigyelő még egy klasszikus elbeszélésben sem a szerző. Ha ez esetben nem volna másként, tekintettel a tényre, hogy mindez nem tekinthető irodalmi fikciónak, akkor egy új, „meta-

* J. Derrida: „Le conjoint des interprétations”. *Spéculer — sur „Freud”*. In. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. 327–340.

¹ S. Freud: *Jenseits des Lustprinzips* (1920). A szövegben előforduló idézeteket a magyar kiadásból vettük: S. Freud: *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest: Múzsák Kiadó, 1991. Kovács Vilma fordítása.

pszichológiai” témára alkalmazva újra ki kellene, ki kell dolgozni az elbeszélő én és a szerzői én közötti megkülönböztetést.

Úgy tűnik tehát, a fiúnak mindenkiel kitűnő a kapcsolata, különösen az anyjával, miután (vagy noha) nem sírt a távollétében. Anyja néha órákra magára hagyta. Miért nem sírt? Freud mintha egyszerre örvendezne és megdöbbenne, sőt sajnálkozna ezen. A gyermek valóban annyira normális-e, mint ő képzelet? Hiszen ugyanabban a mondatban, melyben e kitűnő jellemnek tulajdonítja a tényt, hogy unokája az oly hosszadalmas távollétek alatt nem sírt a lánya (az anyja) után, hozzáfűzi: „bár”, „holott” vagy „noha” a gyermek nagyon ragaszkodott anyjához, aki nem csak saját keblén táplálta, hanem gondozását sem bízta senki másra. Ám ez a kis rendellenesség gyorsan eltörlődik, Freud folytatás nélkül hagyja a „bár”-t. Minden jól van, kitűnő gyermek, *de*. Íme a *de*: ennek a kitűnő gyermeknek volt egy zavarba ejtő szokása. Nem térünk rá tüstént, miképpen jelentheti ki Freud az általa választott meseszerű leírás végén: „Végre is rájöttem, hogy ez voltaképpen játék”. Mint látják, időnként meg fogom szakítani fordításomat.

„A gyermek értelmi fejlettsége korántsem volt rendkívüli, másfél éves korában alig gagyogott néhány értelmes szót, azonkívül több jelentős hanggal [*bedeutungsvolle Laute*, jelentéssel bíró fonémák] is rendelkezett, melyeket környezete megértett. De jó raportban volt szüleivel és az egyetlen cseléd-lánnyal, és ezek »jóravaló« [*anständig*, rendes, értelmes] jellemét dicsérték. Nem zavarta szüleit éjszaka, lelkiismeretesen betartott minden tilalmat, mely arra vonatkozott, hogy bizonyos tárgyakhoz ne nyúljon, és bizonyos szobákba ne menjen be, és ami fő [*mindenekelőtt, vor allem anderen*], sohasem sírt, ha az anyja órákra elhagyta, bár gyöngéden csüggött anyján, aki őt nemcsak maga táplálta volt, de minden idegen segítség nélkül gondozta és ápolta.”

Megszakítom itt egy pillanatra az olvasást. A kép látszólag árnyék nélküli, nincs „de”. Holott van itt „de” és „bár”; az ellensúlyok ezek, az egyensúlyt leíró belső kompenzációk: cseppet sem volt koraérett, inkább visszamaradt, *de* jó kapcsolata volt szüleivel; nem sírt, amikor az anyja elhagyta, *de* ragaszkodott hozzá, mert volt miért. Csak én hallok-e már ebben is visszafogott vádat? Maga a mentség hagy erről jelzetet [*une archive*]² a nyelvtanban: „de”, „bár”. Freud nem állja meg, hogy ne mentegesse leánya fiát. Mit vet tehát a szemére? Azt veti-e a szemére, amiért mentegeti [*l'excuse*], vagy azt, amiért fölmenti [*l'excuse*]? a titkos vétket, amiért mentegeti, vagy éppen azt, ami fölmenti vétke alól? és kivel volna azonos az ügyész e per mozgékony szintaxisában?

² Az eredeti francia, illetve német kifejezést, ahol szükséges, szögletes zárójelben, dőlt betűvel adjuk meg.

A nagy „de”, ezúttal az árnyék a képen, nyomban ezután bukkan föl, még ha a „de” szó nincs is ott. „Nos”-nak (*nun*) fordítják: mármint, lám, mindemellett, még csak annyit, meg kell mondanunk ugyanakkor, és mindazonáltal, képzeljék csak, „ez a jó gyermek azt az alkalomadtán zavaró szokást vette fel...”

Mindama jó tulajdonságnak, amelyekkel ez a kiváló gyermek (mindennek dacára) rendelkezik, a normális voltának, a nyugodtságának, a képességének, hogy félelem és sírás nélkül elviselje a nagyon szeretett leány (anya) távollétét, sejtetően ára van. Nagyon is megszerkesztett, alátámasztott, szabályok és kompenzációk által uralt minden, és ez az ökonómia a következő pillanatban egy rossz szokás képében fog megjelenni. Mely lehetővé teszi, hogy a gyermek elviselje azt, amibe a „jó szokások” kerülhetek neki. A gyermek is spekulál. Mit (kap) fizet(séggként), ha elfogadja több tárgy megérintésének tilalmát? Miként köt alkut a PP³ a jó és rossz szokások között? A nagyapa, a leány és az anya apja, aktívan válogatja meg a leírandó vonásokat. Látom nyugtalanul sürgögni, mint egy dramaturgot vagy rendezőt, aki szerepet is játszik a darabban. Miközben fellép benne, *siet*: mindent ellenőrizni, mindent elrendezni, mielőtt beöltözik a szerephez. Mindez a meg nem indokolt döntések, elharapott szavak, válasz nélkül hagyott kérdések ellentmondást nem tűrő tekintélyelvűségében nyilvánul meg. A színrevitel elemei a helyükre kerültek: az édes kebelhez való viszony eredeti normalitása, az ökonómia elve, mely megköveteli, hogy a kebel (oly jól uralt, saját eltávolodásától oly jól eltávolodott) eltávolodását egy szupplementáris öröm fizesse túl, és hogy egy rossz szokás kárpótoljon, netán haszonnal, a jó szokásokért, például némely tárgyak érintésének tilalmáért... A színrevitel felgyorsul, a színész-dramaturg-alkotó mindent maga fog elvégezni, akár három vagy négy helyett is, és a függöny felgördül. De nem tudni, hogy a színpadra vagy a színpadon gördül-e fel. A szereplők belépése előtt egy lefüggönyözött ágy van ott. Lényegében minden járás a függönyön vezet át.

Nem gördíteném fel én magam ezt a függönyt, hagyom, hogy önök gördítsék fel minden egyébre, a szavakra és dolgokra (függönyök, vásznak, leplek, képernyők, hímenek, esernyők stb.) amelyekkel régóta foglalkozom. Megkísérlehetnénk mindezeket a szövegetek, ugyanazon törvény szerint, egymásra vonatkoztatni. Erre azonban sem időm, sem kedvem nincs, a dolog mehet magától, vagy mellőzhetjük.

³ A PP az örömeelv (Principe de Plaisir) rövidítése, ám ugyanakkor Derrida *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* című műve más helyein a *Principe Postal*, a *Palais des Postes*, a *Pharmacie de Platon* stb. kifejezések jelölésére is használja.

Itt van inkább Freud függőnye, és a nagyapa által húzogatót szálak [*films*].⁴ „Nos, ez a jó gyermek azt az alkalomadtán zavaró szokást vette fel, hogy minden apró tárgyat, amely keze ügyébe jutott, messze elhajított a szoba sarkába az ágy alá, úgy, hogy sokszor nem csekély munka volt játékait (*Spielzeuges*) *Zusammensuchen* [összekeresni, összeszedni].”

A munka a szülőké, de a gyermeké is, aki elvárja ezt a szülőktől. És abból áll, hogy összeszednek, összekeresnek valamit, újraegyesítik, hogy *visszaadják*. Ezt nevezi a nagyapa munkának, sokszor nem csekély munkának. Ezzel szemben a szétszórást, mely messzi sétára küld, az eltávolodás műveletét játéknak fogja nevezni — és a manipulált tárgyak összességét játékszernek.⁵ A folyamat egésze maga is megosztott, van egy megosztás, mely nem a munka megosztása, hanem a játék és a munka közötti megosztás: a gyermek azt *játsza*, hogy eltávolítja játékait, a szülők *dolgoznak*, hogy összeszedjék azokat, és ez nem mindig könnyű. Mintha ebben a fázisban a szülők nem játszanának, és a gyermek nem dolgoznék. Tökéletes mentsége van erre. Kinek jutna eszébe vádolni ezért? Ám a munka nem mindig könnyű, és egy kicsit sóhajtozunk. Miért szór szét, miért távolít el mindent, ami a keze ügyében van, és ki és mit?

Az orsó még nem jelent meg. Bizonyos értelemben csak egy példája lesz annak a folyamatnak, amelyet Freud leírt az imént. De példaszerű példa, mely az értelmezés szempontjából szupplementáris és döntő „megfigyelésnek” ad helyt. Ebben a példaszerű példában a gyermek teljesen egyedül eldob és visszaszerez, szétszór és összeszed, ad és visszavesz, összeszedi az összeszedést és a szétszórást, a cselekvők többszörösségét, a munkát és a játékot: látzólag egyetlen cselekvőbe és egyetlen tárgyba. Ezt fogja a nagyapa „játékként” felfogni, abban a pillanatban, amikor minden szál [*tous les fils*] egyesül, egyetlen kézbe kerül, és elvan a szülők, az ő munkájuk vagy játékuk nélkül, mely abból állt, hogy rendet teremtettek a szobában.

Az orsó még nem jelent meg. A *Spielzeug* eddig csak gyűjtőnévként, játékok halmazaként, egy szétszórható többszörösség egységeként jelzett, amelyet éppen a szülők munkájának kell összeszednie, és amelyet a nagyapa itt egy szóba szed össze. Ez a gyűjtőegység egy olyan játék apparátusa, amely *kifícamodhat*: elmozdulhat és darabokra eshet vagy szétszóródhat. A szer mint halmaz e halmazelmélet szerint a *Zeug*, a motor, a szerszám, a termék, a gép és — ugyanazzal a szemantikai átvittel, mint a franciában és az angolban — a pénisz.

⁴ Lefordíthatatlan szójáték: *les fils* — »fiak« és »szálak«.

⁵ Az idézett magyar fordításban a *Spielzeug* játékként, a *Spielsache* játékszerként szerepel. Figyelembe véve az eredeti szöveget és Derrida értelmezését, a továbbiakban a *Spielzeugot* fordítjuk játékszernek és a *Spielsachét* játéknak.

Nem kommentálom itt, amit Freud mond, nem azt mondom, hogy Freud azt mondja: a tárgyait vagy játékszerét messzire szétszórva a gyermek nemcsak az anyjától válik külön (amint ez később elhangzik, mégpedig az apjáról szólva), hanem, és először is, az anyamell és a saját péniszre alkotta szupplementáris komplexustól, mely hagyja, de nem sokáig hagyja, hogy a szülők összeszedjenek, az összeszedés érdekében együttműködjenek, hogy összeszedődjenek, de nem sokáig, hogy összeszedjék azt, aminek szétválni, eltávolodni, különválni van kedve, de nem sokáig. Ha a gyermek *Spielzeugjától* mint önmagától válik külön, és abból a célból, hogy összeszedesse magát, ez azért van, mert ő maga is gyűjtőnév, melynek újraegyesítése a halmazok valószínű kombinatorikájának adhat helyt. Ennek részesei mindazok, akik az összeszedést játsszák vagy az összeszedésen dolgoznak. Nem mondom, hogy ezt Freud mondja. De azt mondani fogja, az általam jelzett két jegyzet egyikében, hogy igenis saját maga vagy a saját képmása az, amelynek a gyermek így megjelenését-eltűnését „játssza”. Része *Spielzeugjának*.

Az orsó még nem jelent meg. Itt van, de még mindig előtte jár egy értelmező megelőlegezés: „Eközben [minden *Spielzeugját* messze hajítva] az érdeklődés és elégedettség kifejezésével hangos, hosszan elnyújtott o-o-o-o hangot hallatott, mely az anya és a megfigyelő [a lány és az apa, az anya és a nagypapa, akiket itt egyazon spekuláció egyesít] egybehangzó ítélete szerint nem felkiáltó szó volt, hanem a »fort« (el) szót jelentette. Végre is rájöttem, hogy ez voltaképpen játék, és hogy a gyermek minden játékszerét (*Spieleachen*) csak arra használja, hogy »eltávozódjék« (*fortsein*) játsszon velük.”

Freud közbevetése (nem azt mondom itt, hogy a nagyapáé, hanem azé, aki elmeséli, amit a megfigyelő átélt, aki végül rájön, hogy „ez voltaképpen játék”: egyazon „alanynak” legalább három instanciája van, a spekuláló elbeszélő, a megfigyelő, a nagyapa, ki utóbbit a másik kettő soha nem azonosított nyíltan a másik kettővel stb.), Freud közbevetése megérdemli, hogy itt megálljunk. Elmeséli, hogy megfigyelőként értelmezett is. És megnevezett. Mármost mit hív inkább játéknak, mint munkának, az összeszedés munkájának? Nos, paradox módon egy olyan műveletet hív játéknak, mely abban áll, hogy a gyermek nem játszik a játékaival: nem él velük, nem használja (*benützte*), mondja, a játékait, csak arra alkalmasak, *szerszámok* a számára, hogy az eltávozásukat játssza. A „játék” tehát abból áll, hogy nem játszik a játékaival, hanem egy másik funkcióra teszi alkalmassá őket, nevezetesen az eltávozásdira. Ez volna e játék elterelése vagy *teleologikus* finalitása. Teleológia, az eltávolítás finalitása, de minek, kinek az érdekében? Mire szolgál és kit szolgál a rendszerint önként vagy haszontalanként adódónak, azaz a játéknak ez a hasznosítása? Mire vonatkozik ez a nem-önként-adódó? És kire? Talán nem egyetlen haszonra, még csak nem is haszonra, és talán nem egyetlen spekulatív instanciára. Van teleológiája az

értelmezett műveletnek, és van teleológiája az értelmezésnek. És több mint egy értelmező van: a nagypapa, az említett megfigyelő, a spekuláló és a pszichoanalízis atyja, aki itt elbeszélő, továbbá mindezen instanciákkal egyesülve az, akinek ítélete egybevág, egybeesik [*übereinstimmenden Urteilen*] apja értelmezésével, egészen odáig, hogy hagyja lefedni magát általa.

Ez az egybeesés, amely az apát és a lányt az o-o-o-o *fort*-ként való értelmezésében egyesíti, több okból is különös. Nehéz részletesen elképzelni a jeletet, vagy hitelt adni létezésének, akárcsak mindannak, amit elmesélnék róla. Marad az, amiről Freud beszámol: az anya és a megfigyelő valamilyen módon összeszedődve *azonos* ítéletet alkotnak annak jelentéséről, amit a fiuk, az unokájuk előttük, azaz számukra artikulált. Ki tudná megmondani, honnan jön egy ilyen azonosság, a nézőpontok ilyen azonosulásának az indukciója. Abban azonban bizonyosak lehetünk, bárhonnan is jöjjön, hogy már megtett egy utat, és összekötötte egymással a három személyt abban, amit ezek után még inkább „ugyanannak” a spekulációnak kell neveznünk. Titokban „ugyanazi” a dolgot nevezték meg. Milyen nyelven? Freud egyetlen kérdést sem tesz fel a nyelvvel kapcsolatban, amelyre az o/a-t lefordítja. Egy meghatározott nyelvhez (a német szavak ilyen oppozíciójához) kötött szemantikai tartalmat, és ennél fogva a nyelven (a gyermek viselkedésének értelmezésén) túlcsoportuló szemantikai tartalmat tulajdonítani neki olyan művelet, amelyet többszörös és komplex elméleti ellenőrzés nélkül nem lehet végrehajtani. Gyanítható, hogy az o/a nem korlátozódik egy olyan egyszerű formális értékoppozícióra, melynek tartalmát minden további nélkül változtathatjuk. Ha ez a változtatás *korlátozott* (erre kell következtetnünk abból a tényből — már ha érdeklődünk iránta —, hogy az apa, a leány és az anya együtt lehettek fel ugyanazon szemantikai olvasatban), akkor a következő hipotézist állíthatjuk fel: tulajdonnév van mögötte, amelyet átvitt értelemben (minden jelölt, melynek jelölője nem változtatható és nem is fordítható le egy másik jelölőre jelentésvesztés nélkül, tulajdonnév hatását kelti) vagy úgymond „tulajdonképpen” értelemben értenek. Nyitva hagyom ezeket a hipotéziseket, de bizonyosnak látszik számomra, hogy az o-o-o-o, illetve az o/a *értelmezéseinek egyesítéséhez* apa és leány, nagypapa és anya között, bármilyen (természetes, egyetemes, formális) nyelvet használjanak is, hipotézisek felállítására van szükség.

Az unokánál és fiúnál is: hiszen a két előző generáció együtt akart haladni, abban a tudatban voltak, mondja egyikük, hogy együtt haladva értik meg közös mondatukban azt, amit gyermekük velük megértetni szándékozott [*entendait*], mégpedig azzal a szándékkal [*entendait*], hogy együtt értsék meg. Nincs semmi hipotetikus vagy vakmerő abban, amit mondunk, analitikus olvasata ez annak, amit Freud szövege nyíltan kimond. De most tudjuk azt, amit egy tautológia csak visszaokádni tud.

És ha ez volt az, amit a fiú, akarom mondani az unoka akart, és ha ez volt az is, amiben tudatlanul, akaratlanul hitt, az ítéletnek (*Urteil*) ez az egymást lefedő egybeesése? Az apa nincs jelen. Távol van. Végül is, mert mindig pontosítani kell, ő a két apa egyike, a kisfiúé, aki olyan komoly, hogy játéka nem a játékaival való játszás, hanem azok eltávolítása, a pusztá eltávolításukkal való játszás. Hogy azt hasznosítsa. Ami Sophie és a pszichoanalízis atyját illeti, ő mindig ott van. Ki spekulál?

Az orsó még mindig nem jelent meg, itt van. A gyermeknek megvolt az ügyessége ahhoz, hogy útnak indítsa.⁶

A folytatás. „Egy napon aztán megfigyelésem megerősített felfogásomban. Volt a gyermeknek egy faorsója (*Holzspule*), melyre madzag (*Bindfaden*) volt kötve. Eszébe sem jutott, hogy azt pl. a földön maga után húzza, mint egy koscsit, hanem a madzagnál fogott orsót igen ügyesen (*Geschick*) átdobta lefüggönyözött (vagy lepellet – *verhängten Bettchens* – elkerített) ágyacskája szélén, úgy, hogy az orsó eltűnt benne, jelentőségteljes (*Bedeutungsvolles*) o-o-o-o-ját mondta hozzá, majd a madzaggal kihúzta az orsót az ágyból, de most már boldog „itt”-tel („Da”) üdvözölte. Ez volt tehát a játék a maga teljességében (*komplette Spiel*), eltűnés és visszatérés (*Verschwinden und Wiederkommen*), amiből többnyire csak az első részt lehetett megfigyelni, és azt egymagában ismételtette fáradhatatlanul játékképpen, bár kétségtelen, hogy a nagyobb öröm a játék második részéhez kapcsolódott.”

Ennél a szónál egy jelzés. Egy jegyzet jelzése, és egy jegyzet, amelyet rögtön fel fogok olvasni.

„Ez volt tehát — mondja Freud — a játék a maga teljességében.” Ami azt is magában foglalja: ez tehát e játék teljes megfigyelése, mint teljes értelmezése. Nem hiányzik belőle semmi, telíthető és telített. Ha a teljesség nyilvánvaló és biztos volna, Freud bizonygatná-e, és úgy említené-e, mint ami gyorsan lezárandó, berekesztendő, elkerítendő? A teljesség hiánya (a tárgyat vagy a leírást illetően) annál is inkább gyanítható, mivel: 1. A színtér egy végeérhetetlenül ismétlődő szupplementáció színtere, mely mintha nem szűnne meg beteljesedni stb. 2. A teljesség hiánya mintegy axiómaként ott van az írás színterén. Legalábbis hozzá tartozik a spekuláló mint érdekelt megfigyelő helyzetéhez. Még ha a teljesség lehetséges volna is, sem megjelenni nem tudna egy ilyen „megfigyelő” számára, sem, mint olyan, általa kifejezésre jutni.

Ezek azonban általánosságok. Csak egy meghatározott teljességihiány formá-

⁶ Lefordíthatatlan szójáték: *adresse* — »ügyesség«, »jártasság«, (postai) »cím«; *envoyer* — (levelet) »elküldeni«, »dobni«, »útnak indítani«. E szavak jelentésszórása az egész műben — és Derrida más műveiben is — központi szerepet kap.

lis feltételeit körvonalazzák, valamely különösen odaillő vonás jelölő hiányát. Akár a leírt jelenetben, akár a leírásban, akár az egyiket a másikkal összekötő tudattalanban, közös, örökölt, egyazon teleológia szerint telekommunikált tudattalanjukban.

Amely a visszatéréssel spekulál, a visszajárásban teljesedik be: a nagyobb öröm, mondja Freud, bár kevésbé közvetlenül része a látványnak, a *Wiederkommen*, a vissza-járás. És mégis, ami így visszaváltozik visszajáróvá, azt újból, fáradhatatlanul el kell távolítani, hogy a játék teljes legyen. A visszatérésből kiindulva spekulál, annak eltávozására, ami visszajárni tartozik. Arra, ami visszatérni távozik vagy távozni visszatér.

Teljes, mondja ő.

És mégis: sajnálkozik, hogy nem úgy pereg le, ahogy le kellene peregnie. Ahogy le kellett volna peregnie, ha ő tartotta volna a szálát.

Vagy minden szálát [*fills*]. Hogy játszott volna ő ezzel a jójő-félével, amely előre vagy lefelé lendítve mintegy magától, egyedül visszajön, újból feltekeredve? Mi az, ami mintegy önmagától visszajön, ha megfelelően eltávolították? Értetni kell az eldobásához, hogy magától visszatérni *késztesük*, más szóval visszatérni *hagyjuk*. Hogyan játszott volna ezzel ő, a spekuláló? Hogyan pergette volna le, készítette volna leperegni, hagyta volna leperegni ezt a dolgot? Hogyan kezelte volna ezt a lassót? Miben állt volna az ügyessége?

Meglepődni látszik, bizonyos sajnálkozással nyugtázza, hogy ennek a jó gyermeknek soha nem jutott eszébe maga után húzni az orsót, autósdit, vagy inkább vagonosdit (*Wagen*), vonatostdit játszani vele. Mintha fogadni (megint *wagen*) lehetne arra, hogy maga a spekuláló (akinek ellentétes hajlama, mondjuk főbiája a vasúttal — *Eisenbahn* — szemben elég ismert ahhoz, hogy nyomra vezessen) kisvonatosdit játszott e „kis tárgyak” (*kleinen Gegenstände*) valamelyikével. Íme a tárgy apjának vagy az alany nagyapjának, a leány (az anya: Ernst tárgya) apjának vagy a kisfiú (Ernst mint a *fort/da* „alanya”) nagyapjának első problémája, első zavara: de miért nem vonatostdit vagy autósdit játszik? Nem az volna normálisabb? És miért nem úgy játszik autósdit, hogy maga után húzza a dolgot? Hiszen a dolog, elmozdulásban, jármű. Ha az unokája helyett játszott volna (azaz a lányával, hiszen az orsó lényegében az ő helyettesítője, mondja a következő bekezdésben, vagy legalábbis nem más, a madzagja szerint, mint afféle vonás vagy vonat, mely hozzá vezet, hogy tőle újra eltávozván megérkezzék), akkor a (nagy)apa vagonost játszott volna [elnézést a zárójelekért, (nagy)apa és leány (anya), szükségem van rájuk, hogy a genealogikus jelenet eltörlődő szintaxisát jelöljem, minden hely betöltését és annak végső hatókörét, amit indulóban a *Jenseits...* atetikus olvasatának neveztem]: és mivel a játék komoly, az akkor komolyabb lett volna, mondja nagyon komolyan. Kár, hogy a gyermeknek soha nem jutott eszébe (például!), hogy az orsót

a földön maga után húzza, és így vagonosdit játsszon vele: *Es fiel ihm nie ein, sie zum Beispiel am Boden hinter sich herzuziehen, also Wagen mit ihr zu spielen, sonder es warf ...* Ez komolyabb lett volna, de soha nem jutott Ernst eszébe. Ahelyett, hogy a földön (*am Boden*) játszott volna, a fejébe vette, hogy az ágyat bevonja a játékba, az ágyra játszik, az ágy fölött, de még az ágyban is. Nem abban az ágyban, ahol tartózkodik, hiszen azzal ellentétben, amit a szövegből és a fordításból gyakran és sokan kiolvasni véltek (fel kell tenni a kérdést, miért), a gyermek, úgy tűnik, nincs az ágyban abban a pillanatban, amikor az orsót dobja. Kívülről dobja, az ágy pereme (*Rand*) fölött, a peremet a másik oldalról elkerítő leplek vagy függönyök, talán egész egyszerűen lepedők fölött. Mindenesetre „az ágyból” (*zog ... aus dem Bett heraus*) húzza elő újra a járművet, hogy visszatérítse: *da*. Az ágy tehát *fort*, ami talán minden vágyának ellentmond; de talán nem eléggé *fort* a (nagy)apának, aki azt szerette volna, ha Ernst komolyabban játszik, mégpedig a földön (*am Boden*), anélkül, hogy az ággal foglalatoskodnék. Ám kettőjük számára az ágy eltávolítását ez a *da* munkálja meg, mely meg is osztja: túlságosan vagy nem eléggé. Az egyiknek így, a másiknak úgy.

Mit jelent vonatosdit játszani a (nagy)apa számára? Spekulálni annyi, mint soha nem dobtunk el a dolgot (de eldobja-e a gyermek valaha is, anélkül, hogy egy madzagon tartaná?), folyamatosan távol tartani, ám mindig ugyanolyan távol, a madzag hossza nem változik, ugyanakkor és ugyanabban az ütemben mozgatni (mozdulni hagyni), mint önmagunkat. Még csak vissza sem kell térnie a vonatkozó vonatnak, el sem távozik valójában. Alig távozott el, máris mindjárt visszajön.

Ez megy. Ez az, ami a spekuláló (nagy)apának menne. Ami közben csak úgy biztosítja a dolgot magához képest, hogy megfosztja magát egy öröm szupplementumától, ugyanattól, amelyet mint az Ernst számára legfontosabbat ír le, nevezetesen a második felvonástól, a visszatéréstől. Megfosztja magát tőle, hogy a fogadás vesződéséget vagy kockázatát megtakarítsa. És hogy ne a vágyott ágyra játsszon.

Vagonosdit játszani továbbá annyi, mint „maga után húzni” (*hinter sich herzuziehen*) a beruházott tárgyat, biztosan kézben tartani a mozdonyt, és csak visszatérőben látni a dolgot. Nincs előttünk. Mint Eurüdiké vagy az analitikus. Hiszen a spekuláló (az analitikus) nyilván az első analízans [*analysant*]. Az analízans mozdony, akinél a nézés törvényét a meghallgatás törvénye helyettesíti.

Nem kell megítélnünk a gyermek választásának normális voltát, csak annak alapján ismerjük, amit felmenője elmond róla. De különösnek találhatjuk a felmenő hajlamait. Minden egy ágy közelében történik, és nem történt soha máshol, mint egy leplekkel vagy függönyökkel körülkerített ágy közelében: amit

„berceau juponné”-nak neveznek.⁷ Ha a gyermek az ágyon kívül, de annak közelében volt, és az ágyval volt elfoglalva, amit a nagypapa felhozni látszik ellene, akkor ezek a függönyök, leplek, ez a szövet, ez a rácsot elrejtő „alsósoknya” nagyon is a *fort/da* belső válaszfalát képezi, a kettős képernyőt, mely külső és belső felületével belsőleg megosztja, de csak úgy, hogy összeszedi önmagával, kétszeresen önmagához tűzve, *fort:da*. Ezt nevezem, újfent és szükségképpen, a *fort:da hímenének*. Az ágy vonzereje és a *fort/da* mindezen nemzedékek számára ennek az „alsósoknyának” a leple. Nem merném azt mondani: ez Sophie. Hogyan játszhatna Ernst komolyan vagonosdit, a leples ágyat használva, miközben maga után húzza a járművet? Ezt szeretnénk tudni. Talán egyszerűen semmit sem *kell*t volna tennie a tárggyal (akadály, képernyő, közvetítés), amelyet ágnak, ágyperemnek, limesnek vagy hímennek neveznek, hanem egyszerűen háttérben kellett volna maradnia, szabadon hagyva így a helyet, vagy teljesen odabent kellett volna maradnia (ahogy gyakran hiszik), ami kevésbé fáradságos azonosulásoktól szabadította volna meg. Ám ahhoz, hogy az *Spielzeug* vagy a „kis tárgy” legyen mögöttünk, ágyval vagy anélkül, hogy a játék a leányt (anyát) vagy az apát [a vőt, amint majd lentebb rátérünk, a (nagy)apa szintaxisa pedig egy félrelépéssel könnyen átugorja egy generáció zárójelét] képviseli, ötletek kellenek. Kövessék minden szál [*ffils*] jövés-menését.⁸ A nagypapa sajnálkozik, hogy az unokájában nem merült fel egy ágy nélküli játék (bölcsvagy őrült) ötlete, vagy legalábbis egy függöny nélküli ágyé, ami nem jelenti azt, hogy hímen nélküli volna. Sajnálkozik, hogy az unokájában ez nem merült fel, ő viszont nem szűkölködött ötletekben. Még természetesnek is tartotta ezeket, és ugyan mi teljesítené ki jobban a leírást, ha nem a játékot. Ugyanakkor, mondhatni, sajnálkozik, hogy az unokájának nagyon is voltak ötletei a maga számára. Mert ha neki voltak a maga számára, bizony az unokája sem szűkölködött ötletekben az ő számára.

(Ezt az egész szintaxist, mint máshol jeleztem, a margó, a hímen, a perem vagy a lépés grafikája teszi lehetővé. Itt most nem fogom kiaknázni.)

Mert, végül is, egy dívány volt-e ez az oly szükséges és eldönthetetlen peremes ágy? A spekuláció minden orfizmusa ellenére, még nem. És mégis.

Amit a nagy(apa) spekuláló teljes játéknak nevez, ez a játék volna tehát a maga két fázisával, fázisainak kettősségében és újra megkettőzött kettősségében: eltűnés/vissza-járás, távollét/meg-jelenítés. A játékot a visszatérés *visszája*, az ismétlés és újramegjelenés többlet fordulata köti önmagához. Freud hangsúlyozza, hogy a nagyobb örömmennyiség a játék második fázisát, a

⁷ *Berceau juponné* — függönyös kiságy, szó szerint »bölcsevő alsósoknyában«.

⁸ Lefordíthatatlan szójáték: *le va-et-vient de tous les fils* — »minden fiú vonatokötelét«.

vissza-járást kíséri, ez szab mindennek irányt, és enélkül semmi nem jönne. A visszajárás [*revenge*] irányítja az egész teleológiát. Ennek alapján megellegezhető, hogy a művelet, a maga teljesnek mondott egységében, a PP hatalma alatt fog állni. Ez utóbbi, anélkül, hogy az ismétlés a legcesekélyebb mértékben is kijátszaná, ugyancsak arra törekszik, hogy a megjelenés, a jelenlét, a megjelenítés, egy — mint látni fogjuk, uralt, és az őt alkotó uralmat (és a PP uralmát) igazoló és megerősítő — ismétlés ismétlésében idézze vissza. A PP uralma nem egyéb, mint az uralom általában: nincs a PP *Herrschaft*-ja, csak *Herrschaft* van, amely csak azért távolodik el magától, hogy újra kisajátítsa magát: olyan tautoteológia, mely mégis visszajönni készíti vagy hagyja a másikat a maga házi kísértetében. Ez tehát előre látható. Ami majd visszajön, hogy már eljött legyen, nem hogy ellentmondjon a PP-nek, vagy hogy szembeálljon vele, hanem hogy alássa mint tulajdon idegenjét, hogy a mélységbe vájja egy magánál eredendőbb és tőle független eredendőtől fogva, mely régiebb, mint ő önmagában — az nem egy *másik úr* vagy egy *ellen-úr* lesz a halálöszton vagy az ismétléskényszer neve alatt, hanem valami más mint uralom, valami teljesen más. Hogy valami teljesen más legyen, nem kell majd szembeállnia, nem kell dialektikus kapcsolatba lépnie az úrral (az étellel, a PP-vel mint étellel, az élő PP-vel, a PP-vel az életben). Nem kell majd, például, az úr–szolga dialektikát alkalmaznia. Ennek a nem-uralomnak például még a halállal sem kell majd dialektikus kapcsolatba lépnie ahhoz, hogy — mint a spekulatív idealizmusban — az „igazi úr” lehessen.

Igen, a PP mint uralom általában. Azon a ponton, ahol vagyunk, az állítólagos „teljes játék” nem egyik vagy másik tárgyra vonatkozik a maga meghatározottságában, például az orsóra, vagy arra, amit helyettesít. A *visszáról* [*re-*] van szó általában, a visszajötről vagy a visszajáróról, a visszajárásról általában. Egy eltűnés/újra-megjelenés páros megismétléséről van szó, nem csupán az újramegjelenésről mint e páros mozzanatról, hanem a páros újramegjelenéséről, amelynek vissza kell jönnie. Visszatérésre kell készíteni, visszajöveteléből kiindulva, a visszajáró ismétlődését. Tehát nem csupán ez vagy az, ilyen vagy olyan tárgy, melynek elmennie/visszajönnie kell vagy amely megy és jön, hanem maga a menés–jövés, más szóval a megjelenítés ön-jelenítése, a visszatérés visszatérítődése [*se-revenir du revenir*]. Nem egy tárgy többé, amely megjeleníti magát, hanem a megjelenítés, a visszatérés visszatérése önmagától, a visszatérés visszatérése önmagához. Íme a nagyobb öröm forrása és a „teljes játék” beteljesülése, mondja ő: hogy a vissza-járás vissza-járjon, hogy ne csupán egy tárgy, hanem önmaga legyen, vagy hogy a maga tulajdon tárgya legyen, hogy ami visszatérni kész, az visszatérítődjön önmagához. Éppen ez történik, és megvan maga a tárgy nélkül, mely vissza-változott a *fort/da* alanyává, önmaga eltűnésévé-újramegjelenésévé, önmaga újrakisajátított tárgyává: a sa-

ját vonásainak [*bobine*]⁹ — mint franciául mondják — újramegjelenésévé, minden szálat [*files*] kézben tartva. Itt bukkanunk a lap alján a két jegyzet közül az elsőre. Az a „második felvonás” hívja elő, amely vitathatatlanul a „nagyobb örömmel” kapcsolatos. Mit mond? Hogy a gyermek a *fort/da* hasznosságát játssza el valamivel, ami már nem tárgy–tárgy, valami mást helyettesítő szupplementáris orsó, hanem a szupplementáris orsó szupplementáris orsója, a maga tulajdon „vonásai”, önmaga mint tárgy–alany a tükörben/a tükör nélkül. Íme: „Ez az értelmezés egy további megfigyelés által teljes igazolást nyert. Egy napon a néhány órán át távol levő anyját [visszatértében (*Wiederkommen*)] így üdvözölte: *Bebi o-o-o-o!*, amit eleinte nem értettünk meg. Nemsokára kiderült (*Es ergab sich aber bald*), hogy a gyermek hosszas egyedülléte (*Alleinsein*) alatt megtalálta a módját annak, hogy miképpen tüntesse el (*verschwinden zu lassen*) önmagát is. Felfedezte tükörképét a földig érő állótükörben, aztán leguggolt, úgy, hogy a tükörkép »el« [*fort*] volt.”

Ezúttal már nem tudni, hogy ez melyik pillanatban bizonyult igaznak, mikor derült ki (*Es ergab sich ...*), kinek a számára. Vajon a leány (anya) távollétében is mindig jelenlévő megfigyelő nagypapa számára? Vajon az előbbi visszatéréssel, és még egyesülten? Szüksége volt-e még a „megfigyelőnek” arra, hogy az előbbi ott legyen, ezt az egyesülést biztosítandó? Nem ő maga készítette-e visszatérésre, anélkül, hogy szüksége lett volna az ottlétére ahhoz, hogy a közelében legyen? És ha a gyermek tudta ezt anélkül, hogy szüksége lett volna e tudására?

Játszik tehát, hogy erősnek mutassa magát [*se faire fort*], a saját eltűnésével, „*fort*”-jával az anyja távollétében, a tulajdon távollétében. Tőkésített élvezet, amely elvan anélkül, amire szüksége van, ideális tőkésítés, a tőkésítés maga: idealizáció által. Megtréfáljuk azt, amire szükségünk van, lemondván róla, hogy birtokolhassuk. Tőkésített élvezet: a gyermek azonosul az anyával, miután eltűnik, akárcsak ő, és visszatérésre készíti magát együtt, azáltal, hogy visszatérésre készíti magát anélkül, hogy bármi mást visszatérésre készítenne önmagán, önmagában az anyján kívül. Miközben mindez egészen közel, a PP közelében marad, mely soha nincs távol, így tehát a nagyobb örömet okozza (magának). Az élvezet is páros. A gyermek eltünteti magát, szimbolikusan uralja magát, játszik a halállal mint önmagával, és mostantól tükör nélkül, magában saját eltűnésében készíti újramegjelenésre magát, önmagát tartja, mint anyját, a vonal végén. Távbeszélőn beszél *magával*, hívja magát [*s'appelle*], visszaidéz [*se rappelle*], „spontán” meghatódik saját jelenlététől–távollététől az anyja jelenlétében–távollétében. *Visszáz*. Mindig a PP törvénye szerint. Egy PP

⁹ A „*bobine*” franciául „orsó”-t és „arc”-ot is jelenthet.

nagy spekulációjában, aki mintha soha nem lenne távol önmagától. Sem senkitől. A visszahívás távbeszélőn vagy távirón, ez adja a „mozgást”, miközben önmagával szerződik, az önmagával kötött szerződést jegyzi.

Jelöljük meg egy szünetet ez után az első jegyzet után a lap alján.

Mert mindez kezdés csupán ahhoz, hogy régtől fogva játszassék.

Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása



**Magyar Pre- és Perinatális Pszichológiai
és
Orvostudományi Társaság (MPPPPOT)**

Titkárság: 1016 Budapest, Tigris u. 49.
Tel.: 06 30 507 346, fax: 06 24 487 071

Társaságunk előadássorozatot indított 1997-ben. Csupán tájékoztatásul a tavaszi program:

Andrek Andrea: A kompetens magzat (video + dia)

Dr. C. Molnár Emma: Intrauterin retardált magzatok magatartásváltozása, kathexis pszichoterápia

Dr. Frigyes Júlia: Az előzetes veszteségek és traumák hatása a szülésre

Az őszi előadásaink (mindig pénteki napokon, 13³⁰ órai kezdettel):

Szeptember 12.

Scheuring Erika: A családi szocializáció zavarának hatása a személyiség fejlődésére

Október 10.

Dr. Bollók Sándor: A család szerepe a gyermekvárásban. Az anya támogatása, az újszülött elfogadása

November 14.

Bodnárné Várfalvi Marianna: Szülésre felkészítés veszélyeztetett esetekben

December 12.

Dr. Németh Tünde: A szerepek burkai: a pszichoszomatikus betegségek perinatális megelőzése

Az előadások időtartama 1 óra, melyet 30 perces vita követ.

Helyszín: Rókus Kórház tanácsterme – Budapest, VIII. Gyulai u. 2.

Belépődíj: 200 Ft. (Az MPPPPOT-tagoknak ingyenes!)

Az előadássorozatot a Wyeth Lederle Pharma Cynamid Hungary Kft. támogatja.

Raffai Jenő (az MPPPPOT elnöke)

A SZÍNPAD: ÓSI*

Philippe Lacoue-Labarthe

A tragikus mítosz létrehozó gyönyör és a zenei disszonancia hallatán érzett gyönyör egy hazából valók.

Nietzsche: *A tragédia születése.*

Erósz: túl sokat kívánsz, Thanatosz.

Pavese: *Párbeszéd Leucóval.*

Az itt következő észrevételek egy olyan Freud-írásra támaszkodnak, amit Max Graf tett közzé 1942-ben, *Pszichopata szereplők a színpadon* címmel. Két nyomós okból is figyelemre méltó a szöveg. Először, mert a posztumusz írások egyik rejtélyes példánya. Nemcsak amiatt, hogy Freud nem adta ki (nem akarta kiadni, vagy nem szánta kiadásra), hanem mert alighanem még a létezéséről is „elfeledkezett”, a tulajdonjogáról mindenesetre *lemondott*.¹ Ez elég rit-

* In: *Le sujet de la philosophie* I. Aubier–Flammarion, Paris, 185–217. o. A szöveg első változata a *Digraphe* 3-ban jelent meg (autumn 1974), „Feljegyzések Freudról és a reprezentációról” címmel.

¹ A kéziratról tudjuk, hogy Freud adta — egy számunkra ismeretlen időpontban — Max Grafnak, aki zenetörténész és zeneelmélet-író volt, és hosszú időn át Freud baráti és tanítványi körébe tartozott. Graf először 1942-ben publikálta, H. A. Bunker angol fordításában (*Psychoanalysis Quarterly*, vol. XI, no 4): *Psychopatic characters on the stage* címmel. Ez a verzió szerepel a Standard Edition VII. kötetében. Az eredeti 1962-ben jelent meg (*Neue Rundschau*, vol. 73), majd bekerült a frankfurti Fischer kiadónál megjelent Studienausgabe X. kötetébe (*Bildende Kunst und Literatur*, 1970). Az ugyanitt megjelent *Gesammelte Werke* nem tartalmazza. — Graf véleménye ellenére, aki szerint a szöveg 1904-ből származik, a mai felfogás szerint 1905-ben, vagy még később, 1906 legelején íródott: nagyjából egyidejűnek tekinthető a *Három értekezés a szexualitás elméletéről* és *A Vicc és viszonya a tudattalanhoz* című munkákkal, sőt végső soron a *Gravidával* is. Azt viszont nem tudjuk, miért ajándékozta Grafnak, anélkül, hogy akárcsak utalt volna kiadási (vagy pusztán javítási) szándékára.

Ennek a tanulmánynak az első változata a Freud-szöveg első francia fordítása kíséretében jelent meg, melyet Jean-Luc Nancy közreműködésével fordítottam.

ka, ha nem egyedülálló döntés ahhoz, hogy felkeltse, sőt felcsigázza az érdeklődésünket — és arra késztesen, hogy alaposabb vizsgálatnak vessük alá a freudi gondolkodás történetét, és hogy milyen helyet foglalhatott (vagy foglalhat) el benne ez a félig-meddig titkos szöveg. A másik, kisebb horderejű ok, hogy ez a színházi tárgyú szöveg (ma hajlamosak vagyunk Freud legjelentősebb ilyen témájú írásai közé sorolni) nyíltan foglalkozik egy döntő kérdéssel: a pszichoanalízis és a teatralitás, vagy általában a *reprezentáció* viszonyával (erre épül napjaink Freud-kritikája). Az sem közömbös persze, hogy a probléma milyen összefüggésben jelenik meg.

A két ok „valahol” egynek tűnik, s ezt szeretnénk röviden alátámasztani.

Az antiszínpad színtere

Ehhez utalnunk kell a francia helyzetre (vagy „színtérre”), azaz arra a filozófiai és politikai vitára, amely néhány évvel ezelőtt tört ki Freud körül — nevezetesen az *Anti-Ödipusz* megjelenésekor, majd visszafogottabban azután, hogy Girard² nézetei közismertté váltak. Emlékeztetni szeretnénk arra, hogy alighogy elméletileg alátámasztották (természetesen Lacan), majd kommentárokkal megerősítették (pl. Starobinski vagy Green³) a teatralitás *modell*-, sőt *mátrix*-értékű szerepét az analízis kialakulásában — vagyis miután leszámoltak az állítólagos „alkalmazott pszichoanalízissel”, és körvonalazták Freud egyik legállandóbb metaforahálózatát, sőt magát az „analitikus színpad” felépítését —, már készen is állt rá a válaszreakció. Ennek magyarázata, hogy másutt, de ezzel egy időben kezdtek jelentkezni és (fokozottan és más vonatkozásban) *hatni* a reprezentáció heideggeri felvetésének következményei.⁴ Kétségtelen, hogy az így kibontakozó analitikusi szcéno-morfia problematikus természetű, és az is kétségtelen, hogy talán túlzott elővigyázatosság övezi a „reprezentáció berekesztése” jelentette váltást (és mindenekelőtt a „berekasztés” (*clotûre*) fogalmának meghatározását). Mégsem nevezhető üdvösnek — pusztán, mert kissé megbolygatja az akadémikus szokásokat —, hogy a kritika sietve kapott az alkalmon, hogy megszabaduljon egy terhes „kulturális te-

² Lásd főleg *La Violence et le sacré* (Grasset, 1973).

³ Jean Starobinski, *Hamlet et Freud*, (előszó E. Jones, *Hamlet et Oedipe*, Gallimard, 1967, francia fordításához); André Green, *Un oeil en trop — Le complexe d’Oedipe dans la tragédie* (Éd. de Minuit, 1969) és *Shakespeare, Freud et le parricide* (in *La Nef* 32, juillet–octobre 1967). — *A Pszichopata szereplők...* értelmezése kapcsán utalni kell O. Mannonira (*Clefs pour l’imaginaire ou l’Autre scène*, Le Seuil, 1969) és Sarah Kofmanra is (*L’Enfance de l’art*, Payot, 1970).

⁴ Lásd főleg ezt a két közel egykorú szöveget in: *L’Écriture et la différence* (1966): *Le Théâtre de la cruauté et la clotûre de la représentation* és *Freud et la scène de l’écriture*.

temtől”. Még ha úgy is hírelt, hogy másokhoz hasonlóan fölötte is eljárt az idő. Kiderült, hogy Freud egész egyszerűen foglya maradt a nyugati típusú reprezentatív rendszernek vagy eszköztárnak — a görög–római szcenográfiának, a klasszikus dramaturgiának stb. —, sőt azáltal, hogy azt általában az emberi szubjektum strukturális szükségszerűségként azonosította, még meg is erősítette kényszerítő hatalmát. Ezzel magyarázható mind esztétikájának félenk, viszonylag terméketlen és hagyományörző jellege, mind „politikájának” regresszív (mondhatni reakciós) kétértelmősége, különösen pedig magának az analízisnek (intézményesen, de elméletileg is) elfojtó természete. A jellemzés nyilvánvalóan sematikus, „árnyalni” kellene (és főleg megmagyarázni az antifreudizmus homályos előfeltevéseivel kapcsolatos panaszainkat, valamint minden sommásan „anti” mozgalommal szemben táplált gyanakvásunkat); de nagyjából megfelel annak, ami Franciaországban — és feltehetően másutt is — végbement az utóbbi években.

Álljon itt bizonyosságul (mert indokolt, de azért is, hogy folytathassunk egy korábbi eszmecserét) egy nem túl régi keletű passzus Lyotard-tól, amelyben a szóban forgó Freud-szöveg kapcsán megragadható ez a kritikai szándék. Lyotard a következőket írja:

„Ismeretes, hogy a többi művészet mellett milyen kiváltságos helye van a színháznak a freudi gondolkodásban és praxisban. Freud nemcsak hogy elismerte, de legalább egyszer még igazolni is megpróbálta: egy 1905–1906-ból származó rövid kis szövegében, mely a »Pszichopata szereplők a színpadon« címet viseli, megkísérli a pszichoanalízist a büntudat és az adósság lerovásának kérdéséből eredeztetni; kiindulópontnak az emberek lázadásán felbőszült istenséget engesztelő áldozatot tekint; és a görög tragédia — mely Freud szerint maga is a bakáldozatból ered — lenne az, ami azt a társadalmi-politikai, majd egyéni (pszichológiai) drámát létrehozza, amelynek hajtása a pszichopatológia és — tehetnének hozzá — a pszichoanalízis. Ez a genealógia amellet, hogy rámutat, hogy az analitikusi viszony egy rituális áldozat mintájára épül fel, azt is sejteti, hogy a jóvátétel műveletének helyt adó terek azonos természetűek: a templom, a színház, a hivatal, a fülke, melyeket Laplanche és Pontalis *dereális* tereknek nevez, olyan körülhatárolt terek, ahol az ún. valóság törvényei nem érvényesek, ahol a vágy megnyilvánulhat a maga ambivalenciájában; olyan régiók, ahol a vágy »tulajdonképpeni dolgai« helyébe eltűrt *szimulakrumok* lépnek, melyeket azonban nem fantáziaszüleményeknek tekintenek, hanem autentikus libidinális produktumoknak, csupán nem érvényes rájuk a realista cenzúra.”⁵

⁵ *Par-delà la représentation*, előszó Anton Ehrenzweig *L'Ordre caché de l'art* című művének francia fordításához (Gallimard, 1974). Csak azt idézzük, ami szorosan a *Pszichopata szereplők...*-re

Természetesen szó sincs róla, hogy megkérdőjeleznénk az elhangzottakat. Sőt nem túlzás azt állítani, hogy egy szükségszerű olvasatról van szó, és így minden további nélkül elismerni, hogy valami megkerülhetetlenre tapint rá Freudnál — a ritka kivételek egyike, aki felhívta erre a figyelmet, egyébként Ehrenzweig volt. Arról sincs szó, hogy mint gyakran előfordul hasonló esetekben, „filológiai” fenntartásainkat hangoztatnánk és szemére vetnénk Lyotardnak, például, hogy némileg indokolatlanul vetíti bele a szövegbe az analízis genealógiáját (Freud nem megy túl az egyszerű összehasonlításra), sőt minden előzetes figyelmeztetés nélkül „összevegyíti” a *Totem és tabu*⁶ negyedik fejezetének jól ismert 7. szakaszával (ahol Freud nagy hangsúlyt fektet a színház eredetéről itt csak dióhéjban említettekre, és ahol ténylegesen beszél a „tragikus vétségről”, a bűnösségről, az adósság visszafizetéséről stb.). Mindez csak másodlagos jelentőséggel bír.

Vagyis elmondhatjuk, hogy Lyotard-nak nagyjából igaza van.

De csak egy feltétellel — vagy inkább kettővel, ha egy és ugyanazon dolog színe és fonákja kettőnek számít.

Először is azzal a feltétellel, hogy feltesszük (vagy úgy véljük), hogy van egy „reprezentáción kívüli” *valóság* — hogy a valós létezése Lacan vagy Bataille állításával szemben korántsem lehetetlen; valós az, ami ténylegesen annak mutatkozik, következésképpen van olyan, hogy *prezentáció*, egy teljes, egész, szűz, sértetlen és sérthetetlen jelenlét. A vadság olyan állapota, amelyben *mi magunk* el nem idegenedett és el nem különült szubjektumok lehetünk és lehetnénk (bármilyen formában is), ahol előtte lennénk minden vétségnek és tilalomnak, minden háborúnak és rivalizálásnak — és nyilvánvalóan minden intézménynek is. Azzal a feltétellel tehát, hogy a „valóságelvet” egyszer és mindenkorra besoroljuk a metafizikus-bűnügyi kacsatok tárházába.

(5. folyt.) vonatkozik, de természetesen figyelembe kellene venni annak a kritikai eljárásnak az egészét, aminek Lyotard a freudi esztétikát aláveti. Olyan (a kritikai radikalitás eltérő fokán álló) szövegekre gondolok, mint az *Oedipe juif* és *Principals tendances actuelles de l'étude psychanalytique des expressions artistiques et littéraires* (in *Dérive à partir de Marx et de Freud*, U. G. E., 1973) vagy *Freud selon Cézanne* (in *Des dispositifs pulsionnels*, id.).

⁶ Freud alighanem *sosem* lép túl az összevetésen. A szóban forgó híres modell: az Oidipusz-tragédia úgy zajlik le, *mint* egy analízis. Lyotard csak azért veheti ennyire „szó szerint” az alakzatot, mert előzőleg úgy értelmezte a szöveget, mint ami a görög tragédiából vezeti le a pszichopátiát — majd magát a pszichopatológiát és a pszichoanalízist. Holott Freud csak annyit mond, hogy egy meghatározott pillanatban és meghatározott okokból, a tragikus jelenet egy neurotikus jellegű konfliktus színhelyévé válik. Ami mégsem egészen ugyanaz: a színház behatol a neurozisz terébe, nem pedig előállítja. Ahogy a tragédia sem létrehozója az Ödipusz-komplexusnak, még akkor sem, ha az Ödipusz-komplexus *szükségszerűen* drámai felépítésű, vagy ha a színpad *szükségszerűen* ödipuszi.

Másfelől azzal a feltétellel, hogy a reprezentációs eszköztár (Freud által emlegetett és az analízis gyakorlatát meghatározó) analitikai *szükségyszerűségét* egyedül a vágy (újfent egy teljes, egész, hiánytalan stb. gyönyör) számításba vételének tulajdonítjuk, vagy pontosabban, hogy hűek maradjunk ahhoz a csúsztatáshoz, amit Lyotard eljárása végig feltételez, az „ösztönproduktumok” egyedüli számításba vételének, melyek az egyedüli *libidóra* vezethetők vissza. Ha az analízisnek csak az ösztönöshöz *mint* libidinálishoz van köze, ha általában véve nincs más, csak libidinális — méghozzá egy sebezhetetlen, örökre csorbíthatatlan, sebzetlen, átjáratlan libidinális (azaz, amin nem halad át, ami befeketíti vagy szeli át, ami a halálra szánja), akkor szóba lehet, sőt kell hoznunk a Luce Irigaray által *analitikus járhatóságnak* nevezett dolog derealizációs funkcióját. A probléma megoldásához arra a kérdésre kell válaszolni, hogy az analízisnek csak a libidinálishoz van-e köze, illetve hogy csak a libidóra — méghozzá egy egyöntetűen pozitív libidóra — redukálódó ösztön van-e (hogy ne mondjuk: *nyilvánul-e meg*).

A kérdést nyilvánvalóan nem a „freudi ortodoxia” iránti tisztelet téteti fel: az ortodoxia mint olyan kevésbé érdekes számunkra, és jól tudjuk, mennyi része van minden ortodoxiában, egy gyámkodó diskurzus mindennemű kiszolgálásában az ortopédiának — vagyis az ontologikus, férfias, leigázó és tisztán politikai jellegű, javító célzatú nevelésnek. Éppígy nincs szó arról sem, hogy „megóvjuk” Freudot (aki kiválóan megvédi „saját magát”) egy *egyértelmű* olvasattól: nem világos, mi értelme lenne a kétértelműség visszaállításának. Célunk, hogy megkíméljük Freudot, azaz „az ő” szövegét egy olyan művelettől, amely kizárólag csak az egyértelműség vagy egyhangúság értékeit tartja érvényesnek magára nézve. Ez szöveghasználati és a kritika feladatát érintő kérdés. És „politikai” is, ha ragaszkodunk hozzá. Freudnál a dolgok, ha úgy tetszik, mindig *sokkal bonyolultabbak*, sőt végső soron nincs semmilyen fogódzónk ahhoz, hogy *dönthessünk* bármelyik (első, utolsó, rejtett stb.) értelem felől, és nyugodtan magunkévá tehessük vagy kizárhassuk. Többnyire, hogy magunkévá tegyük és kizárjuk. Ezen Freud szándéka és az analízis vitathatatlan (de *visszafordítható*) kritikai hatalma sem változtat. Nem valami jótékony „semlegesség” megőrzéséről van szó. Az előírászerű *doktrinér* azonosítással van bajunk, olyan kritikafelfogás nevében, amely mondjuk kevésbé egyszerű, kevésbé magabiztos, kevésbé diadalittas — következésképpen kevésbé „kisajátítható”. Tekintettel a tét komolyságára, talán nem túl nagy elvárás némi árnyaltság.

Freud és Nietzsche: Arisztotelész

Liotard lényegében kettős váddal illeti Freudot.

Vádolja egyrészt a reprezentációs eszköztárát mint a derealizáció eszköztárát, vagyis a tragikus hely körülzárt terét (a *templom*) — a színpadot, amennyiben a tényleges rituális áldozat helyét *pótolja*, s így idézi az *Urvater* megöléséről mondottakat (mármint a *Totem és tabu* verziója szerint, de ennek itt nincs jelentősége). Ha jól olvasunk a sorok között, egyben a színpadiasságon innen helyet foglaló rituálét is vádolja, vagyis a vallásost — velejárója vagy sem a valódi erőszak, az áldozat, a kizárás stb. Ehhez társul a kereszténység Girard kezdeményezte kritikája, bármit is tartson felőle Lyotard. Eszerint ez az egyetlen létező példa az erőszak nyílt elfogadására a különféle (vallási, politikai, esztétikai) pótalakulatok között, melyek az ún. erőszak megfélemezésére szolgálnak, de álcázásával és elfelejtésével csak súlyosbítják.

De vádolja ennek a derealizációnak a „lelki” eszközét vagy *támazát* is, mely eltűrhetővé, sőt kívánatosá teszi (odáig menően, hogy gyógyítólag hat) az áldozat és a gyilkolás e felidézését, a szenvedés kihívását. Vagyis vádolja, Lyotard szavaival, a forma hipnotikus, kábító hatalmát is.⁷ Ez felveti a freudi esztétika libidinális formalizmusának kérdését, a *Lustgewinn*, *Nebengewinn*, *Vorlust*, *Verlockungsprämie* stb. összekeveredését (bár ez összetettségében messze túlmutat a pusztán „esztétika” területén). Freud, mint köztudott, emiatt nem volt képes a művészet pótlékként való banális értelmezésétől eltekinteni és figyelembe venni vagy akárcsak észlelni azt a *kisülési* (*disruptif*) funkciót, ahogy Ehrenzweig nevezi, ami különösen a modern művészetre jellemző. Ami egyébként gyaníthatóan azt feltételezi, hogy a művészet nem csupán „másodlagos” funkciót tölt be, hogy hatalmában áll magának a valóságosnak (a *jelenlétnek*) a megjelenítése, hogy így vagy úgy eseményszámba mehet: megkockáztatjuk, hogy *hatékonyan* hatáskeltő (*il affecte effectivement*).

Csakhogy könnyű átlátni, hogy ez a kettős vád nem annyira Freudot, inkább egy egész filozófiai tradíciót (ha nem az egész filozófiai hagyományt) veszi célba, különösen pedig Arisztotelészt. Ő az, akinek Freud a *Pszichopata szereplők* bevezetőjében nyíltan a fennhatósága alá helyezi magát, és ahonnan óvatosságból vagy, valljuk be, „akadémizmusból” talán sosem vonta ki magát (de mint látni fogjuk, ezt kevésbé anekdotikus okokból sem tette meg). Azt hihetnők, azaz, hogy arisztotelészi, filozófiai védnökség alá helyezi magát, megpecsételi a

⁷ *Par-delà la représentation*, id. hely, 12.: „A csábítás jutalma, mondja mindenekelőtt Lyotard, ugyanúgy működik Freud tézisében, mint az *álmodás* az álomelméletben, aminek szintén az a feladata, hogy gyengítse az ellenállást, és amivel összefog az egész másodlagos megmunkálás.”

sorsát. Kérdés viszont, hogy pontosan mire szolgál és mi a protokollja látszólag fenntartás nélküli behódolásának. Itt kezdődnek a problémák.

Vizsgáljuk meg, hogyan funkcionál a *Pszichopata szereplők*. Mire vállalkozik? A szokásos freudi szerénységgel, pusztán Arisztotelész drámai poétikája kiterjesztésére, azért, hogy „pontosítsa”: „Ha a színházi előadás (*Schauspiel*) célja, mint Arisztotelész óta gondoljuk, hogy »félelmet és szánalmat« váltson ki és »az érzelmek megtisztulásához« vezessen, akkor ezt leírhatjuk kicsit pontosabban is, mondván, hogy érzelmi életünk öröm- vagy gyönyörforrásainak felfakasztásáról van szó”. De a gesztus nyilvánvalóvá teszi azt a — *szintén* mindig jelenlevő — rosszul leplezett vágyat, hogy kimutassa az ún. poétika igazságát, és feltárja végső okát. Más szóval, a *Pszichopata szereplők* nem másra vállalkozik, mint a *Poétika* analitikus olvasására — egy értelmezésre, s így egy (óhatatlanul aktív, s mint látni fogjuk *transzformatív*) fordításra. Egy olyan olvasatra, mely végül is — de ez mit sem változtat a lényegen — analóg vagy homológ fordítását adja annak a köztes válasznak, amit a „német romantika” adott a Régiek és Modernek (a görögök és a nyugatiak, a keletiek és a Heszperidák környékén élők stb.) közötti különbség kérdésére. Úgy, ahogy az nagyjából Lessingtől kezdődően vetődött fel Németországban, és ahogy Hölderlintől, Hegeltől vagy a Schlegel fivérektől egészen Nietzscheig kitöltötte a történeti-esztétikai vizsgálódás mezejét (hogy végül a kultúra vagy civilizáció általános elméletéhez vezessen).

Hogy pontos képet kapjunk Freud próbálkozásának értelméről és horderejéről, elég egyszerűen összevetni Nietzsche eljárásával *A tragédia születésében* — mely valahol hasonlónak nevezhető, még akkor is, ha kiindulópontjuk nem is lehetne különbözőbb. Az összehasonlítás ennek ellenére nem esetleges: bármilyen állhatatosan „tagadott” is ez ügyben Freud, ma pontosan tudjuk, mennyit köszönhet a pszichoanalízis Nietzsche néhány alapvető megérzésének. Így azután, Nietzsche kérdése a tragédia kapcsán — vagyis általában a művészet kapcsán, aminek a tragédia a klasszikus (ha úgy tetszik hegelianus) mintaképe — megegyezik azzal a kérdéssel, amit Freud, Arisztotelészen keresztül, a *Pszichopata szereplők* első két fejezetétől kezdve feszeget. Még a használt terminológia tekintetében is azonosak (elsősorban a *A tragédia születése* 22. fejezetére gondolunk). A kérdés így hangzik: hogyan lehetséges, hogy a szenvedés, a megsemmisülés és a halál látványa élvezetet okozhat — méghozzá minden más látványt felülmúló élvezetet? Tény, hogy Nietzsche (aki nagyon is jól tudja, hogy a kérdés arisztotelészi eredetű) vitába száll minden olyan válasszal, ami végső instanciaként nem az „esztétikai alapelvekre” megy vissza — köztük is mindenekelőtt Arisztotelész válaszával. Más szóval, Nietzsche kizárja a tragédia *katartikus* értelmezését. Nem is minden szenvedély nélkül. De minek az érdekében zárja ki? Íme a vádbeszéd:

„A tragikum hatására Arisztotelész óta még senki soha nem adott olyan magyarázatot, amelyből a művészetet befogadó lelkiállapotokra, a hallgatóság esztétikai tevékenységére vonatkozó következtetésekre lehetne jutni. Hol azt kívánják, hogy együttérzésünk és félelmünk a súlyos események révén váljon bennünk érzelmi megtisztulássá és megkönnyebbüléssé, hol meg, hogy a jó és nemes elvek győzelme, a hősnek az erkölcsi világrend javára történő feláldozása részesítsen minket felemelő, lelkesült érzelmekben; s minél inkább megbizonyosodom felőle, hogy sokaknak ez, és csakis ez jelenti a tragikus hatást, annál világosabban következik ebből, hogy mindezeknek az embereknek, értelmező esztétáikkal egyetemben, a tragédia, a legmagasabb rendű *művészet* élményében még sosem volt részük. A patolgikusnak ama kicsapódása, levezetődéje, az Arisztotelész katarzisa, amiről a filológusok nem is tudják, a gyógyászati vagy a morális jelenségek közé sorolják-e, Goethe figyelemre méltó megsejtését juttatja eszünkbe. »Élénk patológiai érdeklődés nélkül — mondja — még sosem sikerült tragikus helyzetet kidolgoznom, és ennél fogva inkább kerültem, semmint kerestem azt. Vajon nem egyik erénye a régieknek az is, hogy náluk a legmagasabb pátosz is csupán esztétikai játék volt, míg nálunk természetűségre van szükség, hogy efféle mű keletkezzék?« Erre az oly mély értelmű kérdésre, gyönyörű tapasztalataink alapján, most már igennel lehet válaszolnunk, miután éppen a zenei tragédia részesített minket abban a bámulatos élményben, hogy a legmagasabb pátosz miként lehet, valóban, csupán esztétikai játék: miért is méltán hihetjük, hogy a tragédia ősjelenségét csak most lehet majd némelyes sikerrel tárgyalni. Aki még ezek után is az esztétikai szférán kívülről érkezett hatásokról tud csak mesélni, és a patolgikus-morális folyamatokon még mindig nem sikerült túljutnia, az csupán a saját esztétikai képességei miatt búslakodjon” (Kertész Imre fordítása, in *A tragédia születése*, Európa Könyvkiadó, 1986, 183–184. o.).

Kicsit hosszabban idéztük a szöveget, hogy világos legyen, látszólag mennyire a freudi diskurzus ellenpólusán vagyunk. Ha jól meggondoljuk, a fentihez hasonló vádaknak aligha lehetne jobb céltáblája Freudnál — még ha úgy is tűnhet, hogy ideiglenesen különös látnoki képességgel ruházzuk fel Nietzschét. Valójában, semmi ilyesmiről nincs szó. A válasz egyértelmű, figyelembe véve a sajátosan nietzschei eszköztárat (azaz a dionüszoszi és az apollói, a zene és a képzőművészet, az ősz Egy „közvetlen” és közvetett, megkettőződött „reprodukciójának” ellentétét — az eredendő fájdalmat és ellentmondást): mindegy, hogy milyen szempontból vizsgáljuk — beleértve „sajátosan” zenei vagy dionüszoszi oldalát is —, a tragédiában a szenvedés, amit (újra) megjelenít (*darstell*t), sosem *jelenik* meg mint olyan. Éppen ellenkezőleg, ha úgy tetszik egy előre körülhatárolt derealizációs teret feltételez, és lényegében

ennek köszönhetően a „legmagasabb pátosz” sosem több, mint *esztétikai játék*. Még a zene is, tegyük hozzá, még a legszörnyűbb zene is (mint például a *Trisztán*) — még a *disszonancia* is képes (még vagy már) élvezetet okozni. Tudjuk az okát is: valahol, beleértve az ontológiai szintet is (azaz esztétikai szinten is, feltéve, hogy maga a világ megragadható mint „esztétikai jelenség”, vagy hogy a szűken értelmezett művészet a teremtés „imitációjaként” értelmezendő) — valahol tehát *maga a szenvedés gyönyörűség*, még akkor is, ha ez mindössze az ellentmondások katarziséját kísérő *megkönnyebbülést* (*Entladung*).

Márpedig Freud óvatos válasza a *Pszichopata szereplőkben*, *mutatis mutandis* (és az ontológiai „okoskodás” nélkül), egybevág ezzel. Ne hagyjuk megteveszteni magunkat az arisztotelészi séma látszólagos átvételétől. Kétségtelen, hogy Freud egyetlen pillanatra sem lép túl a tragédia, Nietzsche szavaival, „patologikus-morális” értelmezésének határain. Egy felszínes szemlélőnek legalábbis ez lehet a benyomása. Semmi kétség, hogy megelégszik Arisztotelész, úgymond, tolmácsolásával. Sőt az első sorok a *Poétika* csaknem szó szerinti fordításának tekinthetők: mert bár eleinte úgy tűnik, ő is elköveti, illetve megismétli a híres félreértést, mely általában a szenvedélyektől való megtisztulásról beszél,⁸ a folytatásból, amikor konkrétan a dráma (*Drama*), azaz a tulajdonképpeni tragédia tárgyalására tér át, kiviláglik, hogy katarzison a szorosán vett szenvedés (vagyis a félelem és a részvét) „tisztító hatását” érti. Emellett pontról pontra, szövegről szövegre kimutathatnánk, hogy a „libidinális derealizáció”, azaz a (takarékosági) ökonómiai elv, amely az esztétikai élvezet irányítója, hű mása a $P^m K < \cdot > 8^m >$ -nak, Arisztotelész „ártatlan öröme”, amivel a Politikában (VIII, 1341 b) a katarzis kifejezetten gyógyászati, homeopátiás, „farmaceutikus” funkcióját jellemzi (a $N^m k_9^m \text{ } \text{ } H P k_4$ ként használt katarzis).⁹

Mindemellett a „hűség” fordítás egy alapvető ponton felforgatja az arisztotelészi elgondolást. Ez akkor következik be, mikor Freud — azután, hogy tudatosan vagy öntudatlanul, az orvosi szférából megkísérel felemelkedni a vallási szférába, mely a katarzis táptalajának tekinthető — úgy tünteti fel a mimézist (azaz a „mimikrit”, vagy az ő szóhasználatával az azonosulást), mintha lényegében ez tenné lehetővé magát a „katartikus mechanizmust”. Igaz ugyan,

⁸ A par excellence *klasszikus félreértésről* van szó, aminek kevés kivétellel áldozatul esett az egész francia XVII. század.

⁹ Más szóval, Freud minden szempontból tiszteletben tartja a „kísérő öröm” arisztotelészi tézisé, mely a katarzist kíséri (és létrehozza): az örömmel párosult megkönnyebbülés tézisé (lásd *Politika*, VIII, 1342 a).

hogy (egészen a *A halálöszön és az életöszönökig*, ahol felhagy vele) Arisztotelésznek megfelelően fenntartja a művészet és a gyerekjáték analógiáját,¹⁰ hiszen az arisztotelészi *felismerést* (• <" (<ñkF4H), ahogy Starobinski rámutatott, egy nietschei gesztussal (lásd *A tragédia születése*, utolsó fejezetek) átviszi a színpad és a közönség viszonyára, mégpedig úgy, hogy a néző „érdekeltté válnon”.¹¹ Csakhogy bevezet valamit, ami nincs benne az arisztotelészi „programozásban”, viszont magyarázatot ad a katarzis és mimézis között fennálló viszonyra, amit (Nietzschét kivéve¹²) sosem *gondolt végig* a filozófiai hagyomány: Freud szerint a tragikus élvezet egy lényegileg *mazochista* élvezet, s így valamiképpen összefügg magával a *nárcizmussal* — bár erről 1906-ban nem ejt szót, ám nem nehéz rájönni, miért:

„Egy felnőttnek ugyanazt kínálja egy színházi előadás (itt úgy írja, *Schauspiel*, ami szó szerint: látványjáték) megnézése, mint a gyerekeknek a játék (*Spiel*), amelyen keresztül kielégítheti tétova reményét, hogy egyenlővé váljon a felnőttel. A néző élete eseménytelen, úgy érzi magát, mint a »Misero, akivel semmi nagyszabású nem történhet«, hiszen régóta el kellett fojtania vagy más irányba terelnie azt az énjét tápláló ambíciót, hogy a világ körforgásának középpontjában áll. Érezni és cselekedni akar, a dolgokat a kedve szerint alakítani, röviden hősnek lenni, amire a drámaírók lehetőséget is adnak, amikor felhatalmazzák az *azonosulásra* egy hőssel. Egyben meg is kímélik valamitől, hiszen a néző tisztában van vele, hogy személye hősi átlényegülése mindenképpen fájdalmakkal és szenvedéssel járna, valamint olyan mérvű rettegéssel, ami felülkerekedne az élvezeten; azt is tudja, hogy csak egy élete van, és könnyen alulmaradhat ebben a kísértések ellen vívott *egyedülálló* harcban. Ez az oka annak, hogy élvezetének előfeltétele az illúzió, vagyis a szenvedés enyhítése egyrészt ama bizonyosság által, hogy valaki más cselekszik és szenved a szín-

¹⁰ Ami másutt is előkerül, elég ha most csak *A költő és a fantáziaműködés* (1908) vagy a *Formulierungen über den zwei Principien des psychischen Geschehens* (1911) 6. paragrafusára utalunk.

¹¹ Lásd *Hamlet és Freud*, loc. cit., p. IX. Nyilvánvalóan ezért kerülhet sor az *Oidipusz király* Arisztotelész *Poétikáj*abeli paradigmátikus jellegének analitikai „igazolására”, és ezzel egyben az „Ödipusz” abszolút paradigmává emelésére — megfelelően annak a mátrix-szerepnek, amit a teatralitás betölt az analízisben. „Túl az örömelven”, mint tudjuk, az azonosulás, még az elsődleges is (és a gyakorlatilag leküzdhetetlen nehézségek ellenére is — különösen a *Tömegpszichológia és én-analízis* 6. és 7. fejezetében) hivatalosan megmarad ödipuszinak.

¹² *A tragédia születése* 21–24. fejezeteiben, melyek a tragikus hatást a „műértő néző” szempontjából elemzik, és melyek főleg a tragikus mítosz *példaértékű* szerepére vonatkoznak: csírájában megjelenik egy identifikációs elmélet, mely köztudott, később milyen helyet foglal el a nietschei „tipológiában”.

padon, másrészt, hogy végső soron ez csak egy játék, ami semmi fenyegetést sem jelenthet a személyes biztonságára...

De ugyanebből fakad az élvezet a többi irodalmi (*Dichtung*) formánál is. (...) A dráma (*Drama*) érzelmi lehetőségei azonban ennél is mélyebbre kell, hogy vezessenek, amennyiben még a baj közeledtében is élvezetet talál. Ezzel magyarázható, hogy a harcoló hős bemutatása egy alapjaiban inkább mazochista élvezet. A drámát éppen a szenvedés és a balsors e viszonya jellemzi, akkor is, amikor csak azért kelt aggodalmat, hogy azután enyhítse, mint a tulajdonképpeni drámai műfajban, és akkor is, amikor beteljesíti a szenvedést, mint a tragédiában.”

A mazochizmusra való utalás láthatóan nem befolyásolja a tragikus élvezet *ökonomikus* természetét (amit kicsit később igazol, hogy a színpadi tértől kizáratik a fizikai betegség, amely kizárás a szenvedéssel járó kárpótlás törvényéből következik, ami a színházi azonosulást, és ebből következően magát a drámai formát kötelező jelleggel irányítja.¹³ Ugyanakkor az itt vázolt ökonomiai rendszer nem egyszerű — máris kezd kirajzolódni egy paradoxon, melynek köztudottan súlyos következményei lesznek, amikor majd a mazochizmus (és a nárcizmus) metapszichológiai értelemben munkába veszi az ösztöntant. Arról a kérdéskörrel van szó, hogy milyen szerepet tulajdonítunk a „járulékos haszonnak”, a *Nebengewinn*-nek, az „élvezet” „ökonomiájában”.

Freud magyarázata szerint az „érzelmek (szenvedélyek) megtisztulása” az „öröm- (*Lust*) és gyönyör- (*Genuss*) -forrásoknak” az érzelmi életünkben kiinduló szabad felfakadását jelenti — majd rögtön hozzáteszi (a *Witz*ről szóló könyv írása idején vagyunk): „éppúgy mint a komikumban, a viccben stb., ez az intellektus munkájából fakad, ami (ezen kívül) számos hasonló forrást hozzáférhetetlenné tett”. Nincs mit csodálkozni az összehasonlítás disszimmetrikusságán (hogy az „értelmi munka” elfojtás kiváltójaként jelenik meg): a viccre való utalás előrevetíti azt, amit a *Pszichopata szereplők*... utolsó beke-

¹³ „Ez a szenvedés ugyanakkor nagyon hamar a lélek szenvedésére korlátozódik, mert senki sem akar *testileg* szenvedni, aki tudja, hogy az így elváltozott testi közérzet milyen hamar véget vet mindennemű lelki gyönyörnek. A beteg egyetlen vágya: kigyógyulni a betegségből és felépülni — kihívni az orvost és beszédni a gyógyszerrel, hogy megszűnjön a képzelet játékának gátlottsága, ami nem engedi, hogy a szokásos módon kiélvezzük a szenvedést. A nézőben, mihelyt megbetegszik, nyoma sincs többé a lelki kiaknázás képességének és örömének. A fizikai beteg ezért nem lehet főhős a színpadon, csak mellékszereplő — kivéve, mikor a fizikai betegségnek olyan lelki vonatkozásai vannak, melyek alkalmassá teszik a lélekábrázolásra, mint például a beteg számkivetése a *Philoktétesz*ben, vagy reményvesztettsége a „tüdővésztes darabokban”.

dése majd a *Három értekezés* és *A vicc...* „előörömeivel” (*Vorlust*) azonosít.¹⁴ Azaz azzal az „ösztönző jutalom” (*Verlockungsprämie*)¹⁵ szerepét játszó „járulékos haszonnal”, ami Lyotard elképzelésével ellentétben nem a „forma” valamiféle „kábító hatalmára” utal, hanem egy sajátos örömrészletet feltételez. Ez a „túlzott feszültséghez”, vagy ha úgy tetszik, egy öncélú „túlzott feszültséghez” (azaz fájdalomnövekedéshez) kötődik:

„Feltétlenül saját kínos érzelmeink *szabad folyására* (*das Austoben*) kell a főhangsúlyt helyeznünk, és a belőle fakadó élvezetre, ami egyrészt a drasztikus levezetődést (*Abfuhr*) követő megkönnyebbülésből fakad, másrészt a kíséretében nagy valószínűséggel fellépő szexuális izgalomból. Ez utóbbról elmondhatjuk, hogy mindig megjelenik mint járulékos haszon az affektusok felkeltésekor, és az ember lelki szintjének olyannyira vágott túlfeszülését eredményezi.”

Más szóval, a színház okozta élvezet *izig-vérig* mazochista: a szenvedés kizárólag azért vált ki örömet, mert — formailag — előkészíti az említett járulékos örömet, ami eközben maga is fájdalommal jár. Eszerint mintha a „legmagasabb patosz” éppúgy csak egy „esztétikai játék” lenne, mint Nietzsche-nél és Goethénél (lehet, hogy a mazochizmus egy lehetséges definíciójával van dolgunk?). Ráadásul ugyanúgy, mint Nietzsche-nél, ettől felsőbbrendű a görög tragédia a Modernek drámájánál:

„A dráma tehát azt ígéri a hallgatónak, hogy különféle szenvedésteli témákból kiindulva szerez örömet neki. A művészi forma első folyamányaként ebből az következik, hogy a hallgatónak nem okoz a dráma szenvedést, és az adott körülmények között lehetséges kielégülések kárpótlást nyújtanak a részvét felkeltéséért. Ezek azok a szabályok, melyek ellen a modern költők különösen gyakran vétének.”¹⁶

¹⁴ „Általában véve azt mondhatjuk, hogy az abnormális jellemelek használatának egyedül az szab határt, hogy neurotikusan mennyire labilis a közönség, és hogy a költő milyen művészettel képes az előörömet (*Vorlust*) úgy használni, hogy elkerülje a kísértéseket.” Vö. *Három értekezés...*, III., I., és a *Vicc...*, B. 3 és 4. A szöveg nehézsége onnan ered, hogy az előöröm, amely rendszerint az elviselhetetlen feszültség *elkerülésére* szolgál, itt részben legalábbis egybeesik azzal a „specifikus” örömmel (hiszen saját mechanizmusa van, mondja Freud), amely a szexualitásban a kislülés késleltetéséhez kötődik, és ami végül egy öncélú „túlzott feszültséggel” alkot egységet. Ebben sűrítve jelen van a mazochizmus teljes (jövendő) nehézsége. Erre alapozva kockáztattuk meg a saját olvasatunkat, mely nem kizárt, hogy inkább bonyolítja, mintsem megoldja a dolgot.

¹⁵ Lásd *A költő és a fantáziaműködés* (1908).

¹⁶ Freud számára akkoriban lényegében a lelki és a testi szenvedés különválasztása teszi megoldhatóvá a mazochizmus problémáját — azaz a „labilis” neurózis és a megállapodott neurózis vagy tulajdonképpen elmezavar közötti megkülönböztetés. A *Vorlust* az előbbi esetben — úgy mond „joggal” — „kárpótolhat” a szenvedésért.

Emiatt értelmezi Freud itt következő második analitikus „fordítása” a görög és a modern (shakespeare-i) dramaturgia viszonyát; ez azért sem meglepő, mert a látszat ellenére ez a szöveg sem érvényteleníti a *Hamlet* és az *Oidipusz* folyamatosan jelenlévő szembeállítását.¹⁷ Fejlődéstani értelemben a modern „hasadás” akkor következik be, amikor a tragikus konfliktusba belép a tudatalan, azaz az elfojtott és el nem fojtott különbsége. A színház egészen a pszichológiai drámáig menően — ami Freud tipológiájában (a „jellemsszínházon” és a társadalmi elkötelezettségű színházon kívül) a „szerelmi tragédiát” és az operát is magába foglalja — a görög ábrázolási rendszer horizontjába íródik. De amint végbemegy az, amit az *Álomfejtés* „az elfojtás évszázados kifejlődésének” nevez¹⁸ — vagyis amint létrejön a neurózis általános tere —, belépünk a dráma modern korszakába: „Mindeközben kitágulnak a lehetőségek, és a pszichológiai dráma pszichopatológiai drámává válik, ahol a konfliktust már nem két nagyjából azonos mértékben tudatos késztetés okozza (*mint az Oidipusz esetében nyilvánvaló*), hanem a szenvedés egy tudatos és egy elfojtott forrásának a konfliktusa — amiben számunkra örömteli részt venni. Az élvezetnek ebben az esetben az a feltétele, hogy a néző is neurotikus legyen. Mert csak egy neurotikus találhat pusztá idegenkedés helyett örömet egy elfojtott késztetés úgymond tudatos napvilágra hozatalában és felismerésében. Egy nem neurotikust csak taszíthat, és legfeljebb az elfojtás aktusának megismétlésére készíthet, mivel nála sikerrel járt — és az elfojtott késztetésen egyszer és mindenkorra felülkerekedő elfojtás tökéletesen kiegyensúlyozottá teszi. A ne-

¹⁷ Itt Prométheusz az a heroikus-mitikus figura, aki a tragédia emblémájául szolgál, kicsit hasonlóan a *Totem és tabu*ban találhatóéhoz. (IV. 7.): „Az, hogy a dráma az istenkultuszhoz kapcsolódó (bak és bűnbak) áldozatból fejlődött ki, feltehetően szoros összefüggésben áll a dráma alábbi jelentésével: a dráma valamiképpen csillapítja a kitörőben lévő lázadást a szenvedést bevezető isteni világrend ellen. A hősök először is Isten vagy valami isteni dolog ellen felkelt lázadók. (...) Mindez az ember prométheuszi beállítottságáról szól...” De ahogy a *Totem és tabu*ban a dráma szakrális áldozattal kapcsolatos eredete az ödipuszi mátrixba íródik be (aminek nietschei átértelmezése, ha szabad ezt mondani: Dionüoszoz széttépése mint felhívás az eredeti gyilkosságra), úgy itt is Oidipusz irányítja a dráma egész fejlődéstörténetét, és főleg teszi lehetővé a pszichopatológikus dráma értelmezését (a *Hamlet Álomfejtés*beli ödipuszi verziójának megfelelően).

¹⁸ *Álomfejtés* (Helikon, Budapest 1985.) V. fejezet, [D] rész, [B] szakasz. A *Hamlet* itt szereplő freudi interpretációja alapján a *Pszichopata szereplők*... közbülső helyet foglal el az *Álomfejtés* és a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* között (*Vorlesungen*, 1916) a Starobinski által összeállított dossziében (ő, úgy tűnik, nem ismerte a szöveget). A *Hamlet rejtett konfliktusának* értelmezéséről („... a Hamletban a konfliktus olyannyira rejtett, hogy először fel kellett tételeznem”); lásd még Lyotard, *Oedipe juif*, és azon belül mindent, ami összefüggésben áll az „apai beszéd beteljesületlenségével mint a modernnek a görögökkel szembeni megkülönböztető jegyével”.

urotikusnál ellenben bukásra van ítelve az elfojtás, mert labilis, és mindig új erőfeszítést igényel, míg a felismerés megkíméli ettől.” Így már érthető, hogy miért kellett a katarzis tételének — látszólag változatlan — fenntartásához, változtatni a „felismerés” arisztotelészi modelljén, mégpedig az azonosulás figyelembevételével: csak az azonosulás elve ad felhatalmazást az elfojtott felismerésére. Ettől azonban a modern katarzis még éppolyan „ökonómikus”, mint az ókori (kiegészülve néhány óhatatlanul kifinomultabb és nehezebben befolyásolható szabállyal, mint amilyen az *elterelt figyelemé*, amelyet Freud a *Hamlet* kapcsán említ, és amely a neurozissal járó ellenállások gyengítését célozza).¹⁹ A rendszer felállítása éppúgy kirekesztéssel jár, mint korábban, mely a szenvedésen és a fizikai betegségen kívül ezúttal kiterjed a szellemi betegségre is, a befejezett, megállapított, „idegen” (s a felismerésnek ellenszegülő) neurozisa — sőt talán nem túlzás azt állítani, hogy: az *elmebajra* vagy *őrületre*.

Az obszcén halál

A művelet egésze tehát egyáltalán nem rejtélyes — még ha nem is mentes a problémáktól. Az „ökonómikus irányzatú esztétika” sűrített változatával van dolgunk, amit programszerűen majd a *A halálöszton és az életösztonok*ben fejt ki Freud.²⁰ De akkor is csak azért beszél róla, hogy tagadja, hogy összefüggésben állna azzal a még súlyosabb és nehezebb kérdéssel, hogy mi az, ami az „örömelv” előtt vagy azon túl van — de legalábbis „független” tőle és talán „ősibb”. Csakhogy — szintén köztudottan — ez a kérdés csak *akkor* merülhet fel, ami-

¹⁹ A *Hamlet* az első ilyen modern dráma. Témája a következő: a ráháruló feladat sajátos természetű következtében, hogyan válik neurotikussá egy mindaddig normális férfi, akiben feltör egy mindaddig elfojtott késztetés. A *Hamlet* három olyan jellemzővel bír, mely fontos lehet a minket foglalkoztató kérdés szempontjából:

1. A hős nem pszichopata, csak a minket érintő eseménysor alatt válik azzá.

2. Az elfojtott késztetés egyike a mindannyiunkban meglévő elfojtásoknak, melyek személyes fejlődésünk lépcsőfokaihoz kötődnek. (...) Ennek a két feltételnek tudható be, hogy könnyen magunkra ismerünk a hősben.

3. De a művészi forma feltételei úgy kívánják, hogy a tudatosulni vágyó késztetés annál kevésbé legyen kimondva, minél felismerhetőbb. Olyannyira, hogy a hallgatókban úgy játszódik le a folyamat, hogy a figyelme elterelődik, és ahelyett, hogy értené, az érzelmeinek engedelmeskedik. Ezzel az ellenállás egy része kétségkívül ugyanúgy kiiktatódik, mint az analitikusi munkában, ahol az ellenállás gyengülését követően az elfojtás maradékai tudatosulnak, jóllehet magát az elfojtott dolgot a tudat elhárítja.”

²⁰ A *halálöszton és az életösztonok*. Hatágú Síp, Budapest 1991. II. fejezet *in fine*.

kor a (gyerek)játék és a *Schau-spiel* mindaddig fenntartott arisztotelészi analógiája megszakad. Egészen nyilvánvalóan utal Arisztotelészre: „bárhogy legyen is, mondja Freud (azaz bármilyen leküzdhetetlen nehézséget jelentsen is a játék eldönthetetlen jellege), e fejtegetésekből mindenesetre kitűnik, hogy felesleges a játék motívumánál egy különleges utánzóöszön feltételezése”.²¹

De ez még nem minden. Szintén köztudott, hogy a játékot alapvetően két okból kell elválasztani a „művészi utánzástól”: egyrészt, mert nem velejárója a reprezentációs gépezet vagy pontosabban (nehogy felhozzák ez ellen a *fort/da*-játékos kiságyát), a mutatványos eszköztár. Ha ez utánzás, akkor a színészéhez (és nem a nézőéhez) képest egy hatékony és közvetlen, *aktív* utánzás, mely így közvetlenebb azonosulást feltételez. De veszélyesebb is a színész játékánál, hiszen nincs jelen (vagy csak csúrájában) a színpad konstitutív más-sága, s így nem alakult még ki a színházi tér derealizáló berekesztése (legalábbis nem egészen, mert ha igaz, mindig számolnunk kell a reprezentációs hasadás *primitív* elsajátításával). A másik ok, amiért a játékot meg kell különböztetnünk a művészi utánzástól az, hogy — jóllehet végkimenetelére nézve szükségszerűen megmarad, a *libidinális ökonómia* keretei között — a („kellemtlent”) reprodukáló és repetitív természete, valamint „ellene-tevő” és hatalomba kerítő funkciója következtében, egy *közvetett* örömré irányultságot feltételez, ellentétben a színpadi szerepléssel. Az ökonómiai rendszer — mégoly rövid, rejtett és alig kivehető — megszakadását feltételezi, mely az örömről való (mégoly átmeneti) lemondás formájában, illetve a szenvedés (mégoly múlékony és színlelt) visszaidézése formájában jelentkezik. A játékban (egy közelebről meghatározatlan pillanatban) megjelenik a *veszteség*. És vele a kockázat. Veszíteni (és kockáztatni) kell ahhoz, hogy (vissza)nyerjünk. Ebben áll a bataille-i értelemben vett *általános ökonómia* minden nehézsége, ha a visszajáról nézzük. A játék ökonómiája nem olyan egyszerű, mint amilyen, legalábbis arisztotelészi értelemben, a színházi-mutatványos ökonómia: mivel egy *késleltetett* ökonómia. Egyszóval hiányzik belőle a *forma* pusztá kábítása (feltéve, hogy van ilyen), még akkor is, ha a játék a forma születésével egyenlő. Nem titok, mi tárul fel, s rejlik egyben a nyereség, az öröm, a biztonság, sőt a (túl)élés eme — derridai értelemben vett — *differenciája* mögött; hogy mit jelez, anélkül, hogy valaha megmutatná: „magát” a halál(öszön)t.

²¹ Lásd *Poétika*, 1448 b: „Az utánzás veleszületett tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva stb.” (Arisztotelész: *Poétika*. Magyar Helikon, Budapest 1963. 11. o. Sarkady János fordítása.) — A fejtegetés során Freud legalább kétszer utal a játék „eldönthetetlen” természetére: ami némiképp alátámasztja Lyotard kijelentését, miszerint a *fort/da* elemzés „a színházi eszköztár kísértő hatalmáról tanúskodik Freud episztemológiai tudattalanjában” (id. mű 13.)

Amint láttuk, majdnem ugyanide jut Freud a *Psichopata szereplők*ben is, amikor a mazochizmussal magyarázza a tragikus örömet — csak ezúttal a drámai utánzás, és nem pedig a játék kapcsán. Az elemzés szempontjából némileg zavarba ejtő ez a váltás, de legalábbis jelzi a kérdés kibogozhatatlanságát. A mazochizmus bevezetése ebben a periódusban más szempontból is problematikus, ugyanis a színpad és a „terem”, a színészi oldal és a nézői oldal határvonalán megy végbe, és a „mazochista kielégülés” egyből a „közvetlen élvezettel” szembeállítva jelenik meg (ez az ellentmondás magyarázza az áldozat színpadi, egyben epikai „felnagyítását”): „A hősök elsősorban Isten vagy valami isteni dolog ellen felkelt lázadók, és az öröm forrása az a mazochista kielégülés, amit az isteni erőszakkal szembeni rettenet vált ki a gyengéből, de kiegészülve a személyiség közvetlen élvezetével, aki mégiscsak nagyobb jelentőségre tesz szert.” Ugyanerről tanúskodik a betegség és az örület más helyütt előforduló kettős kizárása. Mindkét esetben az azonosulás ambivalenciája áll a középpontban, s az ösztöndualizmus végleges rögzítése után ekörül szerveződik újjá mind az Ödipusz-komplexus leírása, mind az itt még csak csírájában meglévő hipotézis a „primitív hordáról”.²² Egy ilyen vázlatos írás természetesen nem követheti nyomon a freudi halálösztön kibontakozásának teljes szövegkörnyezetét, amelyben, mint Freud a *Trieblehre* számos ismertetésében jelezte, kölcsönösen érintkeznek a mazochizmus, a nárcizmus, az azonosulás stb. kérdései. De a minket közvetlenül érdeklő problémával, a teatralitással kapcsolatban annyit elmondhatunk, hogy az, ami ebben az 1906-os szövegben kimondatlan marad (bár problémaként felvetődik²³), egy 1916-os szövegben egyértelműen elhangzik: a reprezentációs hasadás nem a libidóban, hanem a libidó (a vágy) és a halál között húzódik, tehát ez az ökonomikus berendezés határa:

„Úgy áll a dolog, hogy a saját halálunk ábrázolhatatlan (*unvorstellbar*), és valahányszor megpróbáljuk megjeleníteni, észre kell vennünk, hogy nézőként veszünk részt benne. Így a pszichoanalitikus iskola megkockáztatja azt az állítást: szíve mélyén senki sem hisz a saját halálában, vagy ami ugyanezt jelenti: a tudatalattinkban mindannyian meg vagyunk győződve a saját halhatatlanságunkról”.²⁴

A halál — akárcsak a nő, az anya neme — nem jelenhet meg önmagában, nem „testesülhet meg” mint olyan, mondaná Lyotard. Ahogy a feminin örvény-

²² Lásd Tömegpszichológia és én-analízis. In: S. Freud: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi, Budapest 1995. 189–269. Szalai István ford.

²³ Lehet, hogy ez magyarázza az „elfelejtést”?

²⁴ Időszervi megfigyelések a háborúról és a halálról. 2. rész. Viszonyunk a halálhoz. In: *Tömegpszichológia...* 179–184.

nek (az obszcenitásnak)²⁵ *apotropeikus* struktúrája van, a halál re-prezentációjának (színpadra állításának, *Darstellung*jának), következésképpen az azonosulásnak, az utánzásnak az a jellemzője, hogy elengedhetlenül szükséges: „...a fikció világában, az irodalomban, a színházban pótlékot (*Ersatz*) keresünk az élet elvesztéséhez. Ott még találunk olyan embereket, akik tudják, hogyan kell meghalni (...), egyedül ott teljesül az a feltétel, amely rábír, hogy beleyugodjunk a halálba, és amely feltételezi, hogy az élet megpróbáltatásai mögött egy korábban elérhetetlen, másik élet húzódik. (...) A fikció birodalmában megtaláljuk azt a többszörös életet, amire szükségünk van. A hős halálával azonosulva mi is meghalunk, csak hogy túléljük a dolgot, és máris készen állunk ugyanolyan veszélytelenül meghalni egy másik hőssel”.²⁶ Egy „népszerű” szőféjtés megkockáztatásával, a halál mondhatni *ob-szcenikus*. Freud legalábbis arra tanít, hogy a halál „nem néz szembe”, és így a művészetnek (valamint a vallásnak) jut az a kiváltság, hogy az ökonomikus — vagyis libidinális — ábrázolás kezdetét jelentse. A halál mint olyan sosem jelenik meg, szigorúan *megjeleníthetetlen* — maga a megjeleníthetetlenség, ha elfogadjuk, hogy az alábbi mondat jelent valamit: *A halálösztön csendben munkálkodik, az élet minden zaját Erősz kelti*. Az „ösztön-én” munkálkodik, az „ösztön-én” megzavarja a megnyilatkozást, de megnyilatkozni nem nyilatkozik meg, és ha mégis „megnyilvánul”, *már* és mindig „erotizálva” teszi — mint a művészetben, beleértve a modern művészetet is, bármennyire próbálja is feldúlni a művet és a formát. A halálnak mindig csak a *visszahúzódását* észleljük.²⁷ Ebből ered a „mazochizmus ökonomiai problémája”. Ezért van az, hogy a reprezentáció, a reprezentációs eszköztár nem idegen test a libidinálisban, hanem maga a libidinális. Vagyis egy *halál-ökönómia* (kettős értelemben: a halál ökonómiaja és halálos ökonómia). És semmi értelme, mint Lyotard teszi Ehrenzweig nyomán, egy elsődleges és egy másodlagos folyamat szembeállításának. Ellenkezőleg. A tudattalan az, ami nem vesz tudomást a halálról (tagadás), vagy inkább nem akar róla hallani (megtagadás, *Verneinung*).

²⁵ *Das Medusenhaupt*, újra — de ez elkerülhetetlen. Csak annyit tennék hozzá, hogy a halál (a szenvedés) és a katarzisz viszonya kapcsán érdemes lenne megvizsgálni a katarzisz és a nőiség viszonyának kérdését — Rohde *Psyché*-beli útmutatása alapján, lásd különösen a szenny katarzisa vagy az apotropaion és a katarzisz összekapcsolása.

²⁶ *Időszzerű gondolatok*..., 2. rész.

²⁷ Ezért lehetséges a „jungji” csúsztatás, amitől Freud elhatárolódik, pl. a *Rossz közérzet a kultúrában* VI. fejezetében. Azaz az ösztönszerűt mindig lehetséges pusztán a libidionálisra redukálni, amire Lyotard is hajlik az utóbbi időben (különösen *Économie libidinale*, Éd. de Minuit, 1975.).

Theatrum analyticum

Mindezek alapján Freud gondolkodása „tragikus gondolkodásként” definiálható. Kétségtelenül nem új a felfedezés. Talán csak amennyiben a *modern* (és a nietzschei) tragikumnak a filozófiával fennálló viszonyát firtatja, amiből az antik tragikumtól eltérően ered, vagy amit, ha úgy tetszik, felvált. A tragikus gondolkodás azt mutatja, hogy a *reprezentáció szükségszerűsége* túllép pusztán a művészet és a vallás határán: maga a „gondolkodás” van ráutalva a reprezentációra — ami azonnal megmagyarázza, hogy a filozófia és a tudomány (más-más okból, de mind Freud, mind Nietzsche számára) úgy érthető, mint „műalkotás”, sőt mint mítosz vagy mint racionális fikció. A „gondolkodás” azért van ráutalva a reprezentációra, mert végső soron a „Szellem élete” semmitől nem riad vissza, csak a haláltól, ez az amiben, bármi légyen is a Szellem, képtelen „megmaradni”. Mint Hyppolite és Lacan a *Verneinung*²⁸ híres példáján bemutatta, a tudattalan logikája a hegeli logikához hasonlatos: „felfüggeszti” (*aufhebt*) a halált, megtagadja, és csak azzal a feltétellel hajlandó beszélni róla vagy „megtudni” róla valamit, hogy előzetesen védettnek képzelet magától vagy nem „hisz benne”. És viszont, a maga módján a filozófiában működő logika sem vesz tudomást a halálról (még ha a képlet nem is fordítható meg maradéktalanul) — sőt annál kevésbé veszi tudomásul, minél inkább úgy tűnik, hogy interiorizálta. Ám a halál az egyetlen dolog, ami nem interiorizálódik, és talán ebben áll a tragikum (amit Bataille *dramatizációnak* hív): a „tudatban”, vagy még inkább a *beismerésben*, hogy a halállal nem lehet mit kezdeni, csak teatralizálni. Egy biztos: aki erre azt mondja, hogy a művészet hivatása szembenézni a halállal, az egyrészt egy prehegeliánus elvet hoz fel Freud állítólagos hegelianizmusa ellen (ami korántsem visz előbbre),²⁹ más-

²⁸ In.: *Écrits*, Seuil, 1966. — Az egész fejlődés szempontjából célszerűnek tűnik utalni a *Césure de spéculatif*-ra (in.: Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle*, Bourgeois éditeur, 1978.)

²⁹ *Principales tendances...* (in.: *Dérive à partir de Marx et Freud*), ahol Lyotard „befejezi” az Orpheusz-allegória Blanchot által javasolt értelmezését, és ezt írja: „De a legenda kaland elbeszélése folytatódik: Orpheusz visszafordul. Az árnyalak látásának vágya meghaladja napvilágra hozatalának vágyát. Orpheusz az éjszakában akar látni, látni akarja az éjszakát. Azzal, hogy Eurüdiké látására törekszik, minden esélyt elveszít a láttatására: az árnyalaknak nincs arca, és megöli, aki az arcába néz, mert eltölti saját éjszakájával. Orpheusz ezért a *rápillantásért* keresi meg Eurüdikét, és nem ezért, hogy egy műalkotást hozzon létre; a művész nem azért száll alá az éjszakába, hogy egy harmonikus dal szülessen belőle, hogy kibékítse a nappalt és az éjszakát, és művészete elnyerje jutalmát. Azért indult el, hogy megkeresse a figurális instanciát, saját műve másikját, hogy lássa a láthatatlant, a halált. A művészetben a halál látásának vágya még akkor is túltesz az alkotásvágyon, ha halállal fizet érte”. Ami alighanem csak azt feltételezve érthető, ha a halált „alakzatnak”, és a művész pokolra szállását „élettrajzi műalkotásnak” tekintjük — amire

részt könnyen előfordulhat, hogy nem látja át, hol válik meghatározóvá a teatralitás mátrix-funkciója Freudnál: a tulajdonképpeni metapszichológiában, a másra vissza nem vezethető ösztöndualizmusban, vagyis túl az *analitikus színtér* létrehozásán (*a fortiori* túl a „katartikus módszer” kezdeményezésein).

Elég egyértelmű, hogy az analízis alapvető teatralitása megtévesztően hasonlít a filozófia teatralitásához. Ez a legbiztosabb jele annak, hogy az analízis a filozófiához is kapcsolódik, hogy függ tőle, alá van vetve neki. A „tragikus gondolkodás” semmi esetre sem hágja át a filozófia berekesztődését. És ha jobban meggondoljuk, tagadhatatlan, hogy az analízis egésze a filozófia reprezentációs eszköztárára épül, azaz a Platón (politikai) színpalái határolta térben jön létre. Igaz, *utólag* azután lehetővé teszi a felismerését és dekonstruálását is, azzal, hogy a tragédia filozófiai félretolásában egy királyság hatalmi törekvéseit és uralkodási vágyát mutatja ki.

De talán nem is ez a lényeg. Mert még ha figyelmen kívül is hagyjuk azt az aprólékos és „szisztematikus” zavarkeltést, aminek Freud empirikusan kiteszi a reprezentációs eszköztárat,³⁰ a szövegből bárhonnan kiolvasható, hogy *ezzel együtt* (és Freud esetében ez nem kevés) milyen ingatagnak érzi a filozófiai és orvosi hatalomvágyat. Csak egy példát hozunk fel rá, mert közvetlenül érinti a *Pszichopata szereplők ...* egyik fő motívumát. Mint láttuk, a modern dramaturgia feltétele a neurózis kulturális vagy szociális jelentkezése. Negyed század elteltével Freud ugyanezen elmélet kapcsán felveti azt a kérdést, hogy pontosan meddig menően és főleg minek alapján beszélhetünk neurotikus társadalomról vagy civilizációról. A kérdés látszólag ártatlan, de mind a diagnózis, mint a terápia tekintetében, kíméletlenül megkérdőjelezi a gyógyító erő egészét (a „civilizáció orvos” nietzschei, filozófiai értelmében).

Mindez a *Rossz közérzet a kultúrában* című írásban történik, és nem nehéz elképzelni, mit jelenthetett egy ilyen szöveg 1930-ban:

„... Egy kérdés elől csakugyan nehezen tudok kitérni. Ha a kulturális fejlődés olyan messzemenő hasonlóságot mutat az egyénével, és ugyanazon eszközökkel működik, nem jogosult-e az a diagnózis, hogy némely kultúra vagy kulturális korszak, esetleg az egész emberiség a kulturális törekvések befolyá-

(29. folyt.) számos példát szolgáltat a modern (azaz romantikus) művészet. De ez az általunk elutasított megfeleltetés valójában a *Discours, Figure* (Klincksieck, 1971) kiadásával nyert létjogosultságot (azt a terminológiát látjuk visszatérni), ahol Lyotard a legmeglepőbb módon mindannak a jelölésére kezdte az „alak(zat)ot”, az ő szavával a *figurálist*, használni, ami nem a manifesztáció rendjébe tartozik (és ahol, ezzel párhuzamosan, az *írásmód* a lefektetett diskurzust jelentette). Feltehetően ebben keresendő a véleménykülönbség oka.

³⁰ Lásd, Luce Irigaray, *Les philosophies par-derrière* című előadását, amely a strasbourg-i egyetemen a jel- és szövegelméleti kutatócsoportban hangzott el.

sa révén „neurotikussá” vált? Ezeknek a neurózisoknak az analitikus felbon-
tásához terápiás javaslatok csatlakozhatnának, melyek nagy gyakorlati érdek-
lődésre tarthatnának igényt. (...) Azonban nagyon elővigyázatosnak kellene
lenni, nem lenne szabad elfelejteni, hogy mégiscsak analógiákról van szó, és
nemesak az embereknél, hanem fogalmaknál is veszélyes, hogy abból a szfé-
rából kiszakítsuk őket, amelyben létrejöttek és fejlődtek. A közösségi neurózis
diagnózisa is sajátos nehézségbe ütközik. Az egyén neurózisánál legközelebbi
támpondul az a kontraszt szolgál, amellyel a beteg „normálisnak” tekintett kör-
nyezetétől elüt. Ilyen háttér egy azonosan érintett tömegnél elesik, máshonnan
kellene szerezni. És ami a belátás terápiás alkalmazását illeti, mit segítené a
szociális neurózisok legmegfelelőbb analízise, ha senki sem rendelkezne azzal
a tekintéllyel, hogy a tömegre a gyógyítást rákényszerítse?”³¹

Magától értetődő, hogy ez a néhány rövid megjegyzés nem kíván „dönteni”.
Nem is igazán ezzel a céllal fogalmazódtak, inkább a reprezentáció freudi ke-
zelésében „konstitutíván” jelenlevő *eldönthetlenségre* kívántak rámutatni. A
mediko-filozófiai diskurzus kritikai megingatása ezúttal sem zárja ki, hogy ma-
ga a kritika „konzervatív” terminusokban fogalmazódjék meg. Mégsem szabad
felmutató hatalmát *veszni hagyni*, mert bárki *kaphat rajta*, azaz *selfüggeszthe-
ti*. Holott Freud nem *függeszt fel* semmit. Olyannyira vitatható „akadémizmus-
sának” és ökonómiai-libidinális formalizmusának paradox módon megvan a
maga oka, és ez az ok merészségben túltesz az említett fogalmak óvatosságán
és beszűkültségén. Ami persze nem jelenti azt — ennyiben legalább egyetér-
tünk Lyotard-ral —, hogy nem jelentenek problémát.

Simon Vanda fordítása

³¹ Rossz közérzet a kultúrában, VIII. in.: *Esszék*. Gondolat, Budapest 1982. 404.

FREUD KÜLÖNBÖZŐ OLVASATAI: LACAN ÉS DERRIDA

Orbán Jolán

Lacan és Derrida nemcsak külön-külön, a maguk nevében és a maguk szakterületén, hanem együtt is, egymás szakterületén fellépve is, egymáshoz való viszonyukban is provokatívnak bizonyultak színrelépésüktől egészen napjainkig, amikor a filozófia és a pszichoanalízis a hatvanas éveket átható intenzív és termékeny együttműködése után ismét egymásra kérdez, ez alkalommal a mindkét területen aktívan és önkéntesen működő cenzúra ellenére éppen Lacan és Derrida nevében.¹

Extravagáns, excentrikus elméleteik, felidéző és felforgató erejük, szélsőségektől sem mentes hatásuk, „különös” kapcsolatuk elemzése a konkrét történeti kontextushoz, a közvetlen elődökhöz — Freud, Saussure, Heidegger, Lévi-Strauss —, az általuk explicit módon megfogalmazott kérdésekhez történő visszatérésen túl szükségessé teszi azoknak az implicit kérdéseknek, paradoxonoknak vizsgálatát is, amelyeket ezek a szövegek hordoznak, az azonosulás — affiliáció — és a különbözőzés — eltérés, clinamen — lehetőségeinek esélyével együtt.

Lacan és Derrida éltek ezekkel a lehetőségekkel és a maguk nagyon is különböző módján az adódó eséllyel is: Lacan Freud iránti hűségével, nyelvészeti alapokra helyezve a freudi tanítást, explicitebbé téve azt, ami Freudnál — akinek nem volt szerencséje Saussure-t, Jakobsont, Lévi-Strausst olvasni — implicit maradt. Derrida a Freud-szövegek iránti hűségével, a freudi gondolkodás útvonaláról letérve, a Freud-szövegek csapásait, úttöréseit követve, és ezáltal megvalósítva a maga *clinamen*-jét, miközben rámutat azokra a kérdésekre — nyelv és írás, tudat és tudattalan, természet és kultúra, élet és halál —, amelyek a pszichoanalízist és a filozófiai gondolkodást egymás „cinkosaivá” tesszik.

Több lehetőség is kínálkozik a Lacan és Derrida közötti „különös” kapcsolat vizsgálatára. Könnyű lenne engedni a szembeállítás csábításának, egymás elméleteivel

¹ Ehhez a kérdéshez ld. „Annexes”, *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991, 421–452; René Major 1991: „Depuis Lacan: —” In: *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel. 373–390; René Major 1991: *Lacan avec Derrida: Analyse Désistentielle*. Paris: Mentha. 7–21.

kikezdeni őket, kimutatni, hogy Derrida jobban értette Freudot, sőt Lacant is, mint maga Lacan, vagy éppen fordítva: kimutatni azt, hogy tulajdonképpen Lacan az egyetlen, aki Freudot a maga teljes komplexitásában tudta értelmezni. Lacan és Derrida szövegei is tartalmaznak olyan utalásokat, amelyek mozgósításával elvégezhető lenne egy ilyen vizsgálat. Kölcsönös figyelem és ellenállás jellemzi ezt a kapcsolatot, amely olyan gesztusokban nyilvánul meg Lacan részéről, mint a „Beszélünk kell Derrida, beszélünk kell”² felszólítás 1966-ban a Johns Hopkins Egyetemen tartott konferencián, egészen az olyan „freudi” elszólásokig mint „amit én már minden grammatológia előtt a betű instanciájának neveztem” az *Écrits* második kiadásának *Présentation*-jában.³ Derrida csak az 1971-ben publikált *Positions* című interjúja 33. lábjegyzetében említi az 1965-ben a *Critique*-ben megjelent *Grammatológia* óta egyre sokasodó „agresszív” támadásokat, és ez alkalommal is elsősorban a Lacan-szövegekhez való viszonyát értelmezi,⁴ amely a *Le facteur de la vérité* (1975)⁵ című Lacan-interpretációval artikuláltabbá, a „Mes chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes” (1982)⁶ valamint a „Pour amour de Lacan” (1990) című szövegekkel differenciáltabbá válik.⁷

Ennek ellenére nem gondolom, hogy szembe kellene állítanunk Lacant és Derridát, még kevésbé, hogy ki kellene játszanunk őket egymás ellenében. Szövegeik, amelyek egyazon „tengelyek”, gyakorta egyazon szerzők és szövegek mentén haladnak, lehetővé teszik azoknak a kérdéseknek a vizsgálatát is, amelyek a kölcsönös figyelemhez és ellenálláshoz vezetnek.

A hatvanas években jelentkező filozófusok között nem Derrida volt az egyedüli, aki Freud iránt érdeklődött, azok között sem, akik a Freudhoz visszatérő Lacant hallgathatták vagy olvashatták, de ő volt az, akinek kérdésfeltevésai a legközelebb estek Lacan kérdésfeltevéséhez, aki már legelső írásaiban, még az *Écrits* megjelenése előtt, jelét adta annak, hogy olvasta Lacant.⁸ A nyelv és az írás Freud szövegeiben játszott

² Derrida és Lacan „találkozásairól” ld. J. Derrida 1991: „Pour l’amour de Lacan”, In: *Lacan avec les philosophes*. Paris Albin Michel. 396–420; E. Roudinesco 1986: *Histoire de la psychanalyse en France*. Vol. 2. Paris: Seuil. 414–425. 418. „Ah! Derrida, il faut qu’on parle, il faut qu’on parle!”

³ J. Lacan 1966: *Écrits*. Seuil („Points”). 11. Lacan és Derrida egymásra utalásainak történetéhez ld. Barbara Johnson 1982 (1977): „The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida”. In: Felman, Shoshana (ed.): *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 467.

⁴ J. Derrida 1972: *Positions, Positions*. Paris: Minuit. 112–119.

⁵ J. Derrida 1980: „*Le facteur de la vérité*”. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion. 438–525.

⁶ J. Derrida 1988: „Mes chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes”. *Cahiers Confrontation, Numéro 19*. Printemps. 19–47.

⁷ J. Derrida 1991: „Pour l’amour de Lacan”. *Lacan avec les philosophes*. Éditions Albin Michel. 396–420.

⁸ Ez a jeladás Lacan idézésétől — J. Derrida 1967: „La parole soufflée”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil. 282 — az „állítólagos teljes beszédre” történő utalásokig terjed — *Grammatológia*. (Ford. Molnár Miklós), Szombathely–Párizs–Bécs–Budapest: Magyar Műhely, 1991, 28; J. Derrida 1967: „Freud et la scène de l’écriture”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil. 296. Ehhez a kérdéshez ld. J. Derrida 1972: *Positions*. Paris: Minuit. 113.

szerepének vizsgálata az, ami munkájukat egymásra utalja, de pontosan ez az a kérdés, melynek értelmezésében az „agráfias” Lacan és az „afáziás” Derrida leginkább különbözik.

E különbözés „történetében” van egy előmozdat, amely mindkettőjük esetében saját diskurzusukon belül a filozófia és a pszichoanalízis egymáshoz való viszonyát érinti, és ami Lacan esetében a filozófia területén, Derrida esetében pedig a pszichoanalízis területén való fellépést jelenti. Mindketten alkalomhoz illő témát és címet választanak — Lacan *L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud* (A betű instanciája a tudattalanban avagy az ész Freud óta), Derrida *Freud et la scène de l’écriture* (Freud és az írás színtere) —, ami előre jelzi a két értelmezés közötti különbséget. Ez a különbség a betű és az írás különbsége, ami Lacan esetében Freud betűjétől a betűírásához és az „anyelvhez” [*lalanguage*], Derrida esetében Freud írásmetaforáitól az írás színteréhez és az írásához vezet.

Lacan, amint betű szerint olvassa Freudot — az analitikus tapasztalat, a filozófiai perspektíva

1957-ben a Sorbonne-on tartott előadásán, ami az egyetemi diskurzusba való „első igazi közbelépésként is értelmezendő,⁹ *Lacan kettős gesztust tett közönsége* — „le groupe de philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres”¹⁰ — felé. A szöveg címével — „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” —, az alcímekkel — I. *Le sens de la lettre*, II. *La lettre dans l’inconscient*, III. *La lettre, l’être et l’autre* —, az előadásmóddal, „az írás és a beszéd között félúton” helyezve el diskurzusát (*Écrits*, 493)¹¹ tisztelettel adózott a betűnek és a bölcsészetnek, és ezzel párhuzamosan nemcsak a „Freudi dolgot” övező elméleti és gyakorlati kérdések vizsgálatába engedett betekintést a betű hívei számára, hanem lehetőséget kínált arra is, hogy annyi év „vallásos képmutatás” és „filozófia szájhösködés” után a pszichoanalízis felől közelítsék meg a *cogito*, a *lét* kérdését (*Écrits*, 528).

A filozófiai és analitikus perspektíva együttes alkalmazása túlmutat e szöveg keletkezési időpontján és körülményein, de Lacan gondolkodásának alakulásában játszott szerepe, a Lacan-értelmezésre tett hatása kitüntetett „helyet”, „szerepet” és „funkciót” biztosít neki a Lacan-szövegek jelölőláncában. Nem véletlen, sőt éppen e szöveg elméleti horderejének köszönhető, hogy a hetvenes évek első felében megvilágító erjű, ugyanakkor kemény kritika célpontjává válik.

Jean-Luc Nancy és Philippe Lacoue-Labarthe „briliáns” Lacan-kritikája¹² azzal,

⁹ Jean-Luc Nancy–Philippe Lacoue-Labarthe 1973: *Le Titre de la lettre*. Paris: Galilée. 19.

¹⁰ J. Lacan 1966: „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”. *Écrits*. Paris: Seuil. 494.

¹¹ A továbbiakban az *Écrits*-ből (Paris: Seuil, 1966) vett idézetek referenciái a szövegben találhatóak.

¹² Jean-Luc Nancy–Philippe Lacoue-Labarthe 1973: *Le Titre de la lettre*. Paris: Galilée.

hogy a „jelölő logikáját”, „stratégiáját” követve kíméletlen pontossággal tárja fel a Lacan-gondolkodás „ambivalenciáit”, a Lacan-diskurzus „homályosságait”, nem támadást indít a pszichoanalitikus körből „exkommunikált” Lacan ellen, a kortárs filozófiai és pszichoanalitikus diskurzust szemináriumaival megtermékenyítő Lacan ellen, hanem pusztán „Lacan diskurzusának geológiai rétegeként és geneológiájának egyik ágaként egy bizonyos filozófiai diskurzus alapos dekonstruktív olvasatára összpontosít”.¹³ Lacan a maga részéről „nagy meglepődéssel” olvasta és értékelte e szöveget: „Meg kell mondanom, hogy amennyiben olvasás kérdése, soha nem olvastak még ilyen jól, ennyi szeretettel... Mondhatnánk, hogy ez a jó olvasás modellje, olyannyira, hogy sajnálom, hogy követőim nem részesítettek hasonlóban”.¹⁴ Ezzel egyidőben azonban a szöveggel, különösen az általa ugyancsak „diagonálisan” olvasott utolsó kritikus résszel kapcsolatos fenntartásainak is hangot adott,¹⁵ amit felerősített az a gesztusa, hogy nem ejtette ki a szerzők nevét, és azt feltételezte, hogy az „alantasok” [*sous-fifres*]¹⁶ szerepét játsszák, ami egyike Lacan Derrida elleni burkolt támadásainak.¹⁷

De „hogy igazságosak legyünk Lacannal” is, nagyobb figyelmet kell fordítanunk arra, hogy a „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” című írása valóban filozófiai szöveggé is olvasható, de nemcsak filozófiai szöveg, hogy a szerzőpáros által elemzett „onto-teo-szemio-logikus” diskurzus valóban az egyik, de csak az egyik rétege a Lacan-diskurzusnak, hogy több a feszültség ebben a diskurzusban, mint amennyi az „ambivalencia” és „homályosság” alapján kimutatható, és az nemcsak az onto-lógiai diskurzust, hanem a Lacan-diskurzus többi rétegeit is érinti. Az analitikus tapasztalat és a filozófiai diskurzus, a filozófiai tapasztalat és az analitikus diskurzus, az analitikus és filozófiai pozíciók között is feszültség van, mely nem írható le a metafizikai gondolkodás mintái szerint. Lacan szövegeiben valóban ott munkál a „metafizikai tehetetlenségi erő”, de ennek mélyebb gyökerei vannak, mint a „negatív ontológia”, még mélyebbek talán, mint a „negatív teológia”, túl van Lacan „kalkulusán”, „logikáján”, „stratégiáján”, a diskurzus nagyon is nyilvánvaló akarásán, a *conditio humana* kérdését, a lét, a gondolkodás, a beszéd, a vágy feltételeit, az egység és a különbség kérdését, a megosztó és megosztott *un* (egy) kérdését érinti a maga pszichoanalitikus, filozófiai, matematikai vetületeiben.

Ebből a szempontból vizsgálva Lacan szövegeit, szembevetendő, hogy miközben Freud az analitikus diskurzus megújítására törekszik, a nyelvészet, a filozófia, a matematika kifejezéseit felhasználva provokálja ugyanakkor megtermékenyíti az analitikus és a fi-

¹³ Jean-Luc Nancy–Philippe Lacoue-Labarthe 1992: „Foreword to the Third French Edition”. *The Title of the Letter/A Reading of Lacan*. Albany: State University of New York. XXVIII.

¹⁴ J. Lacan 1975: *Le Séminaire, livre XX. Encore, 1972–1973*. Paris: Seuil. 62.

¹⁵ Lacan kritikáját ld. op. cit. 62–63.

¹⁶ Op. cit. 62.

¹⁷ A szöveg korábbi változatainak egyike Derrida szemináriumán hangzott el 1972 májusában az École Normale Supérieure-ön. Derrida a „Le facteur de la vérité” cikkének 2. lábjegyzetében „Lacan rigorózus olvasataként” ajánlja az olvasó figyelmébe Jean-Luc Nancy és Philippe Lacoue-Labarthe „alapvető és nélkülözhetetlen könyvét” J. Derrida 1980: *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion. 448.

lozófiai diskurzust, ezzel egyidőben nem szabadulhat azoktól az elméleti problémáktól sem, amelyeket a „kölcsonzött” kifejezések az adott területekről maguk után vonnak. Lacan provokatív ereje nem merül ki a „provokáció a provokációért” gesztusaiban, hanem felteszi azokat a zavaró kérdéseket, amelyek az analitikus, a matematikai és a filozófiai diskurzust a saját, sőt egymásban íródó határaikra űzik. Ennek a mozzanatnak az elemzése szükségessé teszi a szövegek kontextusának, a lacani korpuszon belüli kontextuális munkának,¹⁸ valamint az analitikus és filozófiai diskurzus nem mindig konfliktusmentes együttlétének vizsgálatát, amely a filozófiai diskurzus akarásától a nietschei ihletettségű „antifilozófiához” vezet.¹⁹

Lacan első írásaitól kezdve megkülönböztetett figyelmet szentelt a filozófiának, ami Freud szövegeivel és a kortárs filozófia diskurzusaival történő találkozására egyre inkább diskurzusalakító erővé vált. Lacan Freudot illetően egyszerre tesz egy vissza-előre lépést — „analitikus tapasztalataitól” motiváltan demonstratívan tér vissza Freudhoz, melyet inkább a szürrealisták, a maga Spinoza, Nietzsche, Jaspers, Husserl, Bergson olvasatai, semmint a meglehetősen merev francia pszichoanalitikus Freud-értelmezések inspiráltak, bármennyire legitimek voltak is azok, és a freudi örökség szellemében egy lépést előre, a „három H” (Hegel, Husserl, Heidegger), a „két K” (Koyré és Kojève) és „B” (Bataille) filozófiájától átitatottan — saját diskurzusának kialakítása felé.

Freud tudatában volt annak — és Lacan nagyon hamar felismerte ezt —, hogy a pszichoanalízis félúton van, nemcsak saját problémáinak artikulálását, saját kifejezőmódjának kidolgozását illetően, hanem a filozófia, az irodalom és a tudomány között is, azt is tudta, hogy a pszichoanalízisnek nincs más „anyaga”, mint a páciens és saját álma, emlékezete, története, s aligha van más „nyelvemléke”, mint az irodalom, s nincs más diskurzus, amire támaszkodhatna, mint a filozófiai, sem más módszer, mint a tudományos. De ugyanakkor azt is tudta, hogy ha valóban analitikus akar lenni — egyszerre akar hűséges maradni a pszichéhez és az analízishez —, ha a kor tudományos színvonalának megfelelően akarja művelni a pszichoanalízist, akkor meg kell találnia, meg kell alapoznia, ki kell dolgoznia saját módszerét, nyelvét, eszköztárát. Lacan, aki eléggé intenzíven és figyelmesen „olvasta Freudot” ahhoz, hogy megértse üzenetét, tudatában volt egy ilyen vállalkozás nehézségeinek, de annak az egyszeri esélynek is, ami ezáltal számára megadatott.

¹⁸ Az a tény, hogy Lacan huszonhat kötetnyi szemináriumanyagából csak nyolc került eddig kiadásra, és azok „szövegminősége” is heves vitákat váltott ki a Lacan-értők vagy a Lacanban érdekeltek köreiből, a félreértelmezés mindig fennálló lehetőségén túl, a tévedés veszélyét is megnöveli. Egyelőre azonban várat magára a Lacan-szövegek összkiadása, még inkább a kritikai kiadás, ami kétszeresen is feltételes módúvá teszi a Lacan-értelmezéseket. A szemináriumok státusával kapcsolatos tudományos és személyes viszályokhoz ld. E. Roudinesco 1986: *Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans*, vol. 2. Paris: Seuil. 568–573; 1993: *Jacques Lacan, Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard. 531–549.

¹⁹ J. Lacan 1975: „Peut-être à Vincennes”. *Ornicar*. 1: 3–5; J. Lacan 1980: „Monsieur A.”. *Ornicar?* 20/21: 1980; ehhez a kérdéshez ld. Alain Badiou 1991: „Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?”. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Éditions Albin Michel. 135–154; Jean-Claude Milner 1991: „Lacan et la science moderne”. *Lacan avec les philosophes*. Albin Michel. 335–351; Jean-Claude Milner 1995: *L'Œuvre claire*. Paris: Seuil. 146–158.

Saussure nyelvészete, Lévi-Strauss strukturalizmusa, Jakobson elméleti munkái, Heidegger filozófiája és nyelvhasználata egy ilyen terv megvalósíthatóságának ígéretével kecsegtette Lacant az ötvenes években,²⁰ amelybe korábbi munkáit — paranoia, tükröstádium, család²¹ — is beilleszthette. A Római beszédben — „Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, Rapport du congrès de Rome tenu a L’istituto di Psicologia della Università di Roma les 26 et 27 septembre 1953”²² — már megfigyelhető a Lacan-gondolkodás architektúrája és arzenálja, amely a „Le séminaire sur »La Lettre volée« “(1956)²³ szövegében a jelölőlánc elméletével strukturáltabbá, a „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” (1957)²⁴ előadásában a jelölő és a szubjektum kérdésének elemzésével reprezentatívabbá, a „La signification du phallus”, („Die Bedeutung des Phallus”)(1958)²⁵ előadás phallosz-elméletével fundamentálisabbá, a „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”(1960)²⁶ vágyértelmezésével dinamikusabbá, a „La science et la vérité” (1966) szubjektum- és igazságértelmezésével tudományosabbá válik. Az *Écrits*-ben, (1966) ahol először jelennek meg együtt ezek az írások, több más és nem kevésbé fontos szöveg mellett, legalább három folyamat zajlik: a Freudhoz való visszatérés jegyében a Freud-szövegek rekonceptualizálása; saját előadásaihoz és szövegeihez való visszatéréssel a Lacan-szövegek rekontextualizálása; és ezzel párhuzamosan a Lacan-univerzum színrevitele. A freudi foratókönyv mindvégig érvényben marad ugyan, de a rendezői elképzelés egyre jobban rányomja bélyegét, és az „eredeti” szöveg mindinkább egy másik szín, a Lacan-diskurzus színterének anagrammájává válik. A Lacan-diskurzus stílusa eltér Freud diskurzusától, s különbözik a karteziánus *cogitón* edzett filozófia nyelvezetétől is. A diskurzusváltakoztatások mellett, egy „latens” folyamat is követhető

²⁰ A nyelvészethez, a filozófiához való viszony változik Lacan életművén belül. Az ötvenes évektől a hetvenes évekig intenzíven alakítja Lacan diskurzusát, a hetvenes években a mathémák, és a négy diskurzus-típus megkülönböztetését követően — a mester diskurzusa, a hisztérikus diskurzusa, az egyetem diskurzusa, az analitikus diskurzusa — a Lacan-diskurzus megjelenésével veszítenek jelentőségükből. Ehhez a kérdéshez ld. J. Lacan 1975: *Le Séminaire, livre XX. Encore, 1972–1973*. Paris: Seuil. 19–27; J. Lacan 1974: *Télévision*. Paris: Seuil. 15–23; a korszakolás kérdéséhez pedig ld. Jean-Claude Milner 1995: *L’Oeuvre claire*. Paris: Seuil. 58–61, 120–124.

²¹ J. Lacan 1975: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*. Paris: Seuil. „A tükröstádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra, A 16. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszuson, Zürichben, 1949. július 17-én tartott előadás”, *Thalassa*, 1993/2, 5–11. Lacan említést tesz arról, hogy a tükröstádium fogalmát 1936-ban vezette be, de az „eredeti” szöveg kiadatlan maradt. A tükröstádium történetéhez ld. E. Roudinesco 1986: *Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans, vol. 2*. Paris: Seuil. 143–149; Jacques Lacan 1993: *Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*. Paris: Fayard. 151–165; „La famille”. *Encyclopédie française*. Paris: Larousse, 1938, tome 8. 40. 3–16 és 42. 1–8. valamint *Les Complexes familiaux dans la formation de l’individu*. Navarin, 1984.

²² J. Lacan 1966: *Écrits*. Paris: Seuil. 237–322.

²³ J. Lacan 1966: *Écrits*. Paris: Seuil. 11–61.

²⁴ J. Lacan 1966: *Écrits*. Paris: Seuil. 493–528.

²⁵ J. Lacan 1966: *Écrits*. Paris: Seuil. 685–695.

²⁶ J. Lacan 1966: *Écrits*. Paris: Seuil. 793–827.

Lacan szövegeiben, az orális stádiumról, a script-orális stádiumra, a *stécriture*-fázisáról²⁷ a *s'écriture*-fázisára történő eltolódásban, amelyet némileg elfed Lacan „nyilvánvaló” diskurzusakarása.

Ebben a színben is Freud felfedezése, a tudattalan játssza a főszerepet. A kulcsfigura viszont a jelölő, amely eddig is aktívan részt vett Lacan gondolatvilágának alakításában, ám a „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” című szövegében elméleti megalapozást nyer, mégpedig Saussure jelölő és jelölt, Jakobson metafora és metonímia, Kojève a karteziánus *je pense* és a hegeliánus *je désire*, Heidegger a lét és létező közötti megkülönböztetése nyomán, Freud betűjének instanciájaként a Lacan-diskurzuban.

A szöveg legelső mozzanataitól kezdve nyilvánvaló, hogy Lacan az analitikus és a filozófiai diskurzus alakításában egyaránt érdekelt. A szöveg címének komponáltsága, a Leonardo da Vincitől vett mottó, a Freud és a bölcsészet iránti tisztelet jelei. Diskurzusának a betű és az írás közé helyezése, a textuális „kiválósággal” rendelkező írással szembeni fenntartásai, a nyelv előnyben részesítése, egy beszélgetés kerülő útjának vállalása, a saját és a hallgatósága érdeklődési területének „összejátszásaként” az irodalmi jelleg kiemelése, a „*l’universitas litterarum*” Freud tanításának ideális helyeként történő megidézése, a címzett és a célzott közötti különbségből adódó „többlet” hangsúlyozása, az analitikus és a filozófiai diskurzus akkori állapotával szemben megütött kritikus hangnem nagyon jól mutatja az analitikus és a filozófiai diskurzus közötti viszony bonyolultságát, ezek „rafinált” „megozslásait” és megkettőződéseit”, finomságait és éleit Lacan esetében. Egyértelmű, hogy Lacan célja ez alkalommal az, hogy egy nem analitikus közönségnek mutassa be Freud tanítása és saját elmélete leglényesebb mozzanatait, egy olyan pillanatban adva meg nekik az analitikus és az „ontológiai méltóságot”, amikor az analitikus közösség az autentikusság, az „autonóm én”, a „totális személyiség” nevében mint „intellektualizálást” hagyja figyelmen kívül ezeket a szempontokat,²⁸ a domináns filozófiai gondolkodás pedig az öntudatos szubjektum öntudatos és felelősségteljes aktusaként szabadságának tudatában és teljes jóhiszeműséggel — *bonne foi* —, Freud tudattalanját túlságosan „biologikusnak” és „mechanikusnak” minősítve rosszhiszeműséggel — *mauvaise foi* — helyettesíti, egy egzisztenciális pszichoanalízis körvonalait vetítve előre.²⁹ Ebben a pillanatban Lacan a nyelvészetben, mint a „tudás forradalmának” hordozójában látja Freud gondolkodásának tudományos alapokon történő újraértelmezésének lehetőségét és a filozófiai gondolkodás „zsákutcáiból” kivezető utat.

²⁷ A *stécriture* értelmezéséhez, az Écrits és a Séminaires közötti különbségekhez, ld. Lacan 1973: „Postface”. *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1964*. Paris: Seuil. 251–254; E. Roudinesco 1986: *Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans, vol. 2*. Paris: Seuil. 568–573; 1993: *Jacques Lacan, Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*. Paris: Fayard. 531–549.

²⁸ A kortárs pszichoanalitikus diskurzus értelmezéséhez ld. J. Lacan 1966: „Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956”. *Écrits*. Paris: Seuil. 459–491.

²⁹ Lacan és Sartre „viszonyának” értelmezéséhez ld. E. Roudinesco 1993: *Jacques Lacan, Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*. Paris: Fayard. 239, 433–452.

Lacannak legalább három tévhitet kellett eloszlatnia ahhoz, hogy saját nézeteit az adott helyzetben megfogalmazhassa: azt, hogy a tudattalan az ösztönök helye, hogy a nyelv a beszélő szubjektum pszichoszomatikus funkciója és hogy a jelölő a jelöltet reprezentálja. Ezzel szemben Lacan azt hangsúlyozta, hogy „a tudattalan úgy strukturált, mint egy nyelv”, a nyelv a maga struktúrájával megelőzi a — beszélő, gondolkodó — szubjektumot, melynek „helye már születésétől fogva beleíródik, még ha csak a tulajdonnév által is” (*Écrits*, 495), a jelölő funkciója pedig nem fogható fel úgy, mint ami egyszerűen a jelöltet reprezentálja. Ennek kimutatására Lacan Saussure nyelvelméletét, a jelölő és jelölt közötti megkülönböztetését használja fel, meglehetősen „eredeti módon”: a Saussure-rel szembeni tiszteletadás jeleként, egy önlegitimizált gesztussal Saussure-nek tulajdonítja azt az algoritmust, amely valójában a Saussure neve alatt cirkuláló „séma” átírásából áll. Lacan algoritmus a következő: „S/s, ami így olvasandó: jelölő a jelölt fölött, ahol a fölött annak a választóvonalnak felel meg, ami a két szakaszt elválasztja” (*Écrits*, 497), és „ami ellenáll a szignifikációnak” (*Écrits*, 497). Az eddigi sémákkal szemben új elem ebben az algoritmusban, ami matematikai értelemben aligha nevezhető algoritmusnak, hogy Lacan megfordítja a jelölő és jelölt közötti viszonyt, betűket használ jelzésükre, a választóvonalat pedig két „szakasz” közé helyezi, és következetesen hangsúlyozza ennek a szignifikációval szembeni ellenállását. Minden jel szerint Lacan a tiszteletadásban lerótnak véli Saussure-rel szembeni kötelezettségeit, és egyszerűen saját elképzelései szerint működteti az algoritmust, ami nem jelenti azt, hogy betűről betűre félreértette volna Saussure-t, hiszen Lacan tisztában volt a Saussure szövegek hitelességének kérdésével.³⁰ Saussure jelölőjének fedőneve alatt Lacan itt a maga jelölőjét vezeti be, amely szorosabban kapcsolódik az analitikus tapasztalathoz mint a nyelvészeti diskurzushoz.³¹ Lacannak szüksége volt a nyelvészet diskurzusára ahhoz, hogy ezt a kérdést az analitikus és a nem analitikus diskurzus számára hozzáférhetővé tegye. Ez a tiszteletadással egybekötött, nem eltulajdonító, hanem nekitulajdonító és ezt követően az elméletek, kifejezések szabad és saját céljaira felhasználó gesztus Lacan esetében visszatérő jelenség. Éppen ez a visszatérés az, ami figyelmet érdemel nem elsősorban a pszichoanalízis, hanem a Lacan-diskurzus és a szöveganalízis szempontjából.

A jelölő és a jelölt közötti „primordiális megkülönböztetés”, „a szignifikációnak ellenálló választóvonal” teszi lehetővé Lacan számára a jelölő „fundamentális szerepének”,³² a jelölt genezisében játszott funkciójának „egzakt” tanulmányozását. A válasz-

³⁰ Saussure és Lacan jelölője közötti párhuzamok és különbségek kérdéséhez ld. S. M. Weber 1978: *Rückkehr zu Freud, Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*. Frankfurt/M–Berlin–Wien: Ullstein. 37–66, aki Lacannál egy „implicit” kritika működését véli felismerni; a Saussure kritikai kiadás és Lacan jelölőjének összehasonlításához pedig ld. Michel Arrivé 1990: „Signifiant Saussurien et signifiant Lacanien: Continuité ou détournement?”. *Présence de Saussure*. Genève: Droz. 247–262; Jean Allouch 1987: „Un sexe ou l’autre”. *Littoral*. 23–24. sz., október. 3–24.

³¹ Ugyanezeknek a kérdéseknek analitikus szempontból történő megvilágításához ld. J. Lacan 1981: *Le Séminaire, livre III. Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Seuil.

³² J. Lacan 1981: *Le Séminaire, livre III. Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Seuil. 135.

tóvonal ellenállásának hangsúlyozása, szemben a Saussure által megengedett, illetve feltételezett korrelációval, nemcsak Saussure-kritikaként, hanem a nyugati filozófiai gondolkodással szembeni kritikaként is értelmezendő. Ez a „primordiális megkülönböztetés” Lacan szerint, megelőzi magáról a jel önkényességével, a dolog és a nyelv bi-univokális korrespondenciájával, az objektum és a szubjektum viszonyával kapcsolatos vitákat, amelyek a nyugati gondolkodás zsákutcáihoz vezettek, akár a korrespondencia-elv, akár a nominalizmus, akár a logikai pozitivismus esetében. E zsákutcák mögött a nyelv reprezentációként való fölfogása rejlik, amelynek megfelelően a jelölt mindig a jelölt reprezentációjának tekintették. Artikulációként értelmezve a nyelvet Saussure megteremtette annak lehetőségét, hogy ezt a kérdést másként közelítsük meg, ám a jelölő és jelölt, de még inkább a „két áramlat” (flux)³³ egymáshoz való viszonyában feltételezett „korrelációval”, „korrespondenciával” Lacan szerint maradt a reprezentacionalizmus veszélye is. A jelölő jelöltet reprezentáló funkciója helyett Lacan a jelölő algoritmikus funkcióját hangsúlyozza, ahol a jelölő nincs kiszolgáltatva a szignifikációnak, annak ellenére, hogy ez utóbbit aligha lehet másként felfogni, „mint az egyik szignifikációnak a másikra való utalását” (*Écrits*, 498).

Lacan mégsem tudja teljesen megkerülni a jelölő és jelölt közötti viszony kérdését. Kénytelen megengedni némi „viszonyt” a jelölő és a jelölt között, amit a jelölőnek a jelöltbe való belépéseként illetve még szemléletesebben a jelölőnek a jelöltre való „lecsapódásaként” értelmez, ami maga után vonja a jelölő materialitásának és a jelölőnek a valóságban való helyét érintő kérdéseket is. Lacan ennek illusztrálására egy több szempontból is elgondolkodtató példát hoz, két egyforma ajtót, amelyeket csak a följük helyezett férfi–nő felirat, vagy férfit és nőt idéző ábra különböztet meg, mindezt a Saussurenek tulajdonított, de a legutolsó betűig lacani sémába helyettesítve. A férfi–nő felirat, a porcelánjelzések az ajtó fölött, a sínen beguruló vonat, a vonatban ülő gyermekek története, a sín, mint a jelölő és jelölt közötti választóvonal példája, a gyermekek nemi különbözősége, ennek a különbségnek az ajtók jeleihez való viszonyban történő „lecsapódása”, nemcsak a jelölő „furcsa” materialitását, hanem egy „furcsán” összekapcsolódó hálózatot mutat, amelyre nem kínál kielégítő magyarázatot ez a szöveg, pusztán jelzi azokat a kérdéseket — így a jelölő és a szubjektum, a jelölő és a nemi különbség, a jelölő és a jel közötti viszony —, melyeket Lacan későbbi szövegeiben fejt ki, és amelyek alapján egyértelműbbé válik Lacan jelölőjének Saussure jelölőjéhez képesti elmozdulása.³⁴

³³ A gondolat és a hang „két alakatlan tömege” helyett a jelölt és jelölő áramlatára tereli Lacan a figyelmet, amelyek viszonya „mindig folyékony (fluid), mindig felbomlásra kész”. Ehhez a kérdéshez ld. J. Lacan 1981: *Le Séminaire, livre III. Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Seuil. 297, de különösen 135–136; 293–306.

³⁴ Ezekhez a kérdésekhez ld. „La question hystérique (II): ‘Qu’est-ce qu’une femme?’”, „Le signifiant, comme tel, ne signifie rien”, „Des signifiants primordiaux et du manque d’un”, In: J. Lacan 1981: *Le Séminaire, livre III. Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Seuil, 195–205, 207–220, 221–231; J. Lacan 1966: „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”. *Écrits*. Paris: Seuil. 819; J. Lacan 1966: „Position de l’inconscient”, *Écrits*. Paris: Seuil. 835; értelmezésükhöz pedig ld. Jean Allouch 1987: „Un sexe ou l’autre, Sur la ségrégation urinaire”, *Littoral*. 23–24. sz., október. 3–24.

Ez alkalommal azonban Lacan ismét az algoritmussal próbálja megoldani ezeket a csomókat. Az algoritmus, amelynek önmagában nincs jelentése, úgy értelmezendő, mint a „jelölő tiszta funkciója, amely a jelölőnek csak erre az átvitelre vonatkozó struktúráját tudja megmutatni” (*Écrits*, 501). Azaz nincs más funkciója, mint a jelölő struktúrájának artikulálása. *Les Psychoses* című szeminárium-sorozatában, ahol ugyanezeket a kérdéseket érinti analitikus szempontból, még egyértelműbbé teszi Lacan a jelölő és a nyelv viszonyát, kijelentvén, hogy az, ami a nyelvet jellemzi, az „magának a jelölőnek a rendszere mint olyan”.³⁵ Ennek értelmében a jelölő egységek, akár a nyelvi rendszer esetében, kettős feltételnek alávetettek, amely egyrészt a differenciális elemekre bontottságot, másrészt ezeknek zárt rendszerre való összeállítását irányító törvényeket feltételez. A jelölő esetében a betű mint „a jelölő lényegileg lokalizált struktúrája” (*Écrits*, 501) jelenti a differenciális elemet. A nyelvi struktúra létrejöttét meghatározó második feltételnek megfelelően pedig a Lacan által már korábban bevezetett jelölőlánc alkotja a zárt rendszert, ami egy lánc analógiájaként az egymásba kapcsolódó szemek mintájára jön létre, amelyek az egyik láncot a másikhoz láncolják (Vö. *Écrits*, 502). A jelölő ezáltal a betűben „materiális hordozóra” talál, a jelölőlánc mozgásában pedig egy struktúrára, amelyben és amely által kifejtheti hatását.

E struktúra működésének leírása során Lacan egyrészt Jakobson, másrészt pedig Freud „betűjére” támaszkodik. A nyelv két aspektusának jakobsoni elemzése,³⁶ a szintagma és paradigma, a kombináció és a szelekció, a metafora és a metonímia közötti megkülönböztetés alapján magyarázza Lacan a jelölőlánc működését, ez alkalommal is a tiszteletadás jeleként meglehetősen szabadon használva fel az „eredetit”.³⁷ A „jelölőlánc az — hangsúlyozza Lacan —, ahol a jelentés *inszisztál* [*insist*] de a jelölőlánc egyetlen eleme sem áll [*consist*] abban a szignifikációban, amelyre minden pillanatban kész.” (*Écrits*, 502). A betűnek mint a jelölő effektusának a pszichózisban játszott szerepe,³⁸ valamint az időközben, mármint a szöveg első (1957) és második (1966) változata között kiadott Saussure-anagrammák (1964) alapján Lacan nyomatékosítja, hogy a jelölőlánc struktúrája annak lehetőségét fedi föl, „hogyan valami *teljesen más* dolog jelölésére használhatom, mint amit ő maga mond” (*Écrits*, 505). Ennek „a tisztán jelölő” funkciónak van egy neve, és ez a név Lacan szerint a metonímia (Vö. *Écrits*, 505). A jelölők egy hatékony mezőt hoznak létre, amelyben a jelentés létrejöhet. Ennek egyik változata a metonímia, másik változata a metafora. A metonímia, amelyet Lacan a rész–egész viszonyként értelmez, egy „szóról szóra” kapcsolatot feltételez, azaz egy jelölő–jelölő kapcsolatot a jelölőláncban. A metafora ezzel szemben a „szót szóért” elv alapján a jelölők helycseréjét feltételezi. A metafora szürrealista fel-

³⁵ J. Lacan 1981: *Le Séminaire, livre III. Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Seuil. 135.

³⁶ Roman Jakobson–Morris Halle 1980: „Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbance”. *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton.

³⁷ Lacan „implicit” Jakobson kritikájához, és Weber „implicit” Lacan kritikájához ld. S. M. Weber 1978: *Rückkehr zu Freud, Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*. Frankfurt/M–Berlin–Wien: Ullstein. 37–66.

³⁸ J. Lacan 1981: *Le Séminaire, livre III. Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Seuil. 293–306.

fogásával ellentétben, mely két egyenértékű jelölő összekapcsolódását látja a metaforában, ahol a jelölt képek minél nagyobb össze-nem-illőség-elve a metafora létrejöttének feltétele, Lacan szerint „a metafora kreatív szikrája nem két megjelenített kép az az két egyenlő mértékben aktualizált jelölő között pattan ki, hanem két olyan jelölő között, amelyek közül az egyik helyettesíti a másikat, elfoglalva helyét a jelölőláncon, míg az elfedett jelölő a lánc maradékához (metonimikusan) kapcsolódva marad jelen” (Écrits, 507). A metafora ebben az értelmezésben kettősen láncolódik a jelölőlánchoz. Egyrészt azért, hogy egyik jelölő helyet cserél a másikkal, de ez a másik metonimikusan mégis hozzákapcsolódik a láncolathoz. A metafora esetében egyszerre jön létre egy metonimikus és egy metaforikus kapcsolat. A két jelölő nem egyformán aktív, de mindkettő egyformán jelen van a jelölőláncon és egymást elfedve hozza létre a jelölőlánc mozgásaként a jelentést.

A Lacan által hozott példák magyarázata még inkább nyilvánvalóvá teszi, hogy számára a metafora és a metonímia kérdése inkább a tudattalan freudi értelmezéséhez, mint a retorika trópuselméletéhez kapcsolódik. Ez a metonimikus elv kapcsolja össze Lacan értelmezésében a metaforát az apaság kérdésével és Freud viccértelmezésével is, ahol nemcsak annak a jelenségnek vagyunk tanúi, ahogy a metafora „pontosan arra a pontra helyezkedik rá, ahol a jelentés a nem-jelentésben létrejön”, hanem annak is, ahogy ez a metaforikus jelentés valami másra utal, „nincs más patrónusa, mint a vicc jelölője” és ahol kiderül, hogy „a jelölő tréfájában az ember saját sorsát hívja ki” (Vö. Écrits, 508). Mit talál az ember a metonímiában — teszi fel a kérdést Lacan —, „ha ennek többnek kell lennie, mint egyszerűen a társadalmi cenzúra útjában álló akadályok megkerülésének képessége? Ez a forma, mely a maga mezejét adja az igazságnak a maga elnyomásában, nem juttat-e kifejezésre, valamely saját prezentációja számára inherens szolgásgot?” (Écrits, 508) A szolgásg kérdés, amely Lacan ebben a szövegben a szubjektum és a nyelv, még inkább a diskurzus és a szubjektum viszonyában foglalkoztatta, és amely a szövegen túlmenően Kojève Hegel-értelmezésének Lacan szövegére való „lecsapódása”, ez alkalommal a trópusok szintjére tevődik át, és maga után vonja a *je pense* és a *je désire* kérdését, a szubjektum és az igazság kérdését, a vágy szerepét és struktúráját, a betű szerepét ebben a folyamatban, Leo Strauss betűjét, amelyet, az írás és az elnyomás közötti összefüggésben vizsgál, Freud betűjét, amelyet híven követ Lacan és Szent Pál „betűjét”, mely arra figyelmeztet, hogy „a betű öl, a lélek pedig él” (2Kor 3.6). Lacan azt a kérdést teszi fel, anélkül, hogy szem elől tévesztené ezt a figyelmeztetést, hogy vajon miként éltené a lélek a betű nélkül, továbbá azt hangsúlyozza, hogy „a lélek minden nagyratörése” ellenére a betű az, amelyik az emberben az igazság hatásait létrehozta. Ez az az igazság, amely Freud felfedezéséhez, a tudattalan kérdéséhez vezet vissza újra meg újra Lacanra, ahol a „tudattalan nem a primordiális, nem az ösztönszerű és elementáris, csak a jelölő elemeit ismeri” (Écrits, 522). A kortárs pszichoanalitikus Freud-értelmezésekkel szemben, amelyek félreismerik a jelölőnek ezt a kitüntetett szerepét Freudnál, Lacan éppen a jelölőre való hivatkozással tér vissza Freud „betűjéhez”, ahol egy „abszolút koherenciát” vél felismerni Freud technikája és felfedezése között, és ennek tudatában próbálja meg ezeket a megfelelő rangra emelni.

A szöveg első részében Lacan utalt arra, hogy a betű ebben az esetben egyszerűen „betű szerint értendő”, azaz a „betű azt a materiális hordozót” jelenti, „amelyet a konkrét diskurzus a nyelvtől kölcsönöz” (*Écrits*, 495). Ennek a materiális hordozónak a szerepe és jelentősége Freud *Álomfejtése* alapján válik nyilvánvalóvá, amelyet Lacan nyomtatékosan *signifiance du rêve*-ként fordít. Az álom Freud szerint olyan, mint egy képrejtvény, ami Lacan betű szerinti értelmezésében azt jelenti, hogy „betűsítő struktúrája [*structure littérante*] van (más szóval fonematikus)” (*Écrits*, 510). Ám tévednénk, figyelmeztet Freud és nyomában Lacan, ha „e jeleket jelvonatkozásuk helyett képértékük szerint akarnók olvasni” (*Álomfejtés*, 199).³⁹ A képérték helyett a jelölő értékre kerül a hangsúly, amelyet a hieroglifák és a kínai írás segítségével próbál még szemléletesebbé tenni. A hieroglifák esetében az álomtartalom elemei közötti viszonyt akarja példázni a *determinatívummal*, „mely nem kimondásra, hanem egy másik jel magyarázatára szolgál” (*Álomfejtés*, 228), a kínai írást pedig az álomszimbólumok sajátosságainak kimutatására, amely az álommunka komplex voltát hivatott jelezni, lévén ezek „gyakran több- és sokértelműek, úgyhogy — akár a kínai írásban — csak az összefüggés teszi lehetővé az éppen helyes elemzést” (*Álomfejtés*, 249). Freud és Lacan esetében is egyértelmű, hogy a betű és az írás éppen betűszerintiségében több és más, mint amit e szavak mindennapi használatukban jelentenek, hogy ebben a valami másra utalásban rejlik sajátosságos értékük, de míg Freud ezt mindig az írás felől értelmezi, Lacannál egy eltolódás figyelhető meg a betű irányába, ahol ez utóbbi strukturálisan egyre jobban hozzáláncolódik az alfabetikus, fonetikus íráshoz és ennek metonímiájaként kezd működni.

Lacan miközben Freud kifejezéseit — torzítás, sűrítés, eltolás — nemcsak franciára, hanem saját nyelvhasználatára is átfordítja,⁴⁰ miközben figyelemmel adózik a freudi „ábrázolhatóság feltételeinek” és „eszközeinek”, annak a különbségnek, ami az álommunkabeli sűrítés, eltolás és a diskurzusban megjelenő homológ funkcióik között a „jelölő matéria” szintjén kimutatható, saját jelenetét rendezi. A freudi „írárendszer” alapozva, annak minden belső és külső felismert és fel nem ismert korlátja ellenére olyan ökonomikus rendszert hoz létre, amely a „jelölő törvényeinek engedelmessé” készen áll az algoritmizálásra.

Az algoritmussal a tudattalan törvényeit és topikáját próbálja meghatározni, mintegy az eddigiek összegzéseképpen. Az *S/s* algoritmust „a jelölő jelölt fölötti incidenciája alapján” (*Écrits*, 515) transzformációként jeleníti meg: $f(S)I/s$. Ebben a formalizálásban Lacan a horizontális jelölőlánc és a jelölt elemek ebbe nyíló vertikális, együttes jelenlétét akarja hangsúlyozni, amelyek hatásait a metonímia és a metafora fundamentális struktúráiban mutatta ki. A metonimikus struktúrát ennek függvényében a

³⁹ S. Freud 1993: *Álomfejtés*. Budapest: Helikon. Ford. Hollós István. 199. Az utalások a továbbiakban a szövegben találhatóak.

⁴⁰ Lacan átfordításának megfelelően: az *Entstellung* (*transposition*, torzítás) „a jelölt jelölő alatti elcsúszása” (*Écrits*, 511), amely mindig működésben van a diskurzusban. „A jelölő jelölt fölötti incidenciája” (*Écrits*, 511), két változatban jelenik meg: a *Verdichtung* (*condensation*, sűrítés) a metafora területe, a *Verschiebung* (*déplacement*, eltolás) a metonímiáé.

következőképpen formalizálja: $f(S...S') - (-)s$, ami ekként olvasandó: „a jelölő és jelölt közötti kapcsolat az, ami megengedi a kihagyást, mely által a jelölő a tárgyviszonyba beiktatja a lét hiányát, a szignifikáció utaló értékét használva fel arra, hogy az őt fenntartó hiányt célzó vággyal felruházza. A () közé helyezett – jel a választóvonal fennmaradását fejezi ki, amely az első algoritmusban azt a redukálhatatlanságot jelzi, ahol a jelölő és jelölt viszonyában a szignifikációnak való ellenállás létrejön” (Écrits, 515). A metaforikus struktúra, $f(S'/S) - (+)s$, azt jelzi, „hogy a jelölő–jelölt helyettesítésében jön létre a szignifikáció hatása, amely a költészet vagy a teremtés, más szóval a szóban forgó szignifikáció eljövetele. A () közé helyezett + jel itt a választóvonal átlépését jelöli, és ennek az átlépésnek a szignifikáció létrejöttében játszott konstituáló értékét” (Écrits, 515). Az S' , a jelölő hatás, a „signifiante”, lappangó a metonímiában és nyilvánvaló a metaforában. A választóvonal átlépése a jelölő jelöltbe való átlépésének mozzanatát feltételezi, amely a szubjektum helyének, szerepének és funkciójának kérdését vonja ismét maga után.

Lacan itt a „*cogito ergo sum, ubi cogito, ibi sum*” „bizonyosságának” megkérdőjelezéséből indul ki, különböztetve már e szövege elején a beszélő szubjektum és a nyelv szubjektuma között. Ez alkalommal azonban a szubjektum topológiája a kérdés, amely explicit formájában feltéve így hangzik: „a jelölő szubjektumaként elfoglalt hely, a jelölt szubjektumaként elfoglalt helyhez képest, koncentrikus vagy excentrikus?” (Écrits, 516–517) A kérdés indokoltságát nemcsak a filozófiai diskurzus kognitív-vívása vagy annak nem kevésbé kognitív kritikai, a transzcendentális szubjektum extrém megtisztítására tett kísérletek motiválják, hanem az a szerep, amelyet Freud a gondolkodás számára tudattalan működő elemeiként kijelöl, amelyekben Lacan a jelölő mechanizmusait véli felfedezni (Vö. Écrits, 517). Az analitikus tapasztalat fölforgatja azt a biztonságot, amelyet a *cogito* a maga kételkedésének tudatosításával és uralásával vél megalapozni. Lacan e tapasztalat elemzése alapján — számításba véve a metonímia és a metafora jelölő játékát is — arra a következtetésre jut, hogy „nem vagyok ott, ahol gondolataimnak játékszere vagyok; arra gondolok, ami vagyok, ott, ahol nem gondolom, hogy gondolkodom” (Écrits, 517).

Ez a „kétarcú misztérium” teszi, hangsúlyozza Lacan, hogy az igazság csak „az alibi dimenziójában” jelenik meg, hogy a teremtésbeli „realizmus” a metonímia „erénye”, hogy a jelentés csak a metafora kettős kapcsolódása révén válik hozzáférhetővé, amennyiben rendelkezünk az egyetlen kulccsal, ami a következő: „a saussure-i algoritmus S -e és s -e nem egy és ugyanazon síkban van, és tévednénk, ha azt hinnénk, hogy közös tengelyük mentén helyezkedhetünk el, ami sehol sincs” (Écrits, 518).

Ezen a ponton diskurzust vált Lacan, az S/s algoritmus által diktált nyelvezetről a pszichoanalízis nyelvezetére, majd a szöveg harmadik részében a filozófia nyelvére, de az algoritmus a tudattalan topológiájának, a szubjektum helyének, szerepének, struktúrájának kérdésén túl a Lacan-szöveg logikai struktúrájára is fényt derít. Van egy závaró elem ebben a struktúrában, ami az algoritmus működése nyomán válik nyilvánvalóvá, ami nem a jelölő és jelölt szubjektuma, a metonímia és a metafora közötti megkülönböztetés, nem az „alibi jelleget”, nem a „sehol sincs”, amelyet Lacan a szöveg további részében az analitikus tapasztalat alapján megvilágít — ahol a metafora szimp-

tómaként és a metonímia a vágy trópusaként jelenik meg, ahol Lacan különbséget tesz a *je pense* és a *je désire*, a filozófia cogitója és a pszichoanalízis tudattalanja, a filozófia szubjektuma és a pszichoanalízis alanya között, a *je* és a *moi* között, az alanyon belüli kettős *Spaltung* között, a másik és a Másik között, a lét által a szubjektumnak feltett kérdés, és a szubjektum kérdése között —, hanem az „egyetlen kulcs”, amely a Lacan szövegek „kétarcú misztériumához” vezet, ahhoz a kettős mozgáshoz, ami a Lacan-szövegek logikai és érvelési struktúráját jellemzi. Egyrészt megfigyelhető a szövegekben egy destruktoráló potenciál, ami a különböztetésekben nyilvánul meg, másrészt viszont működik a szövegekben egy restrukturáló erő, amely lehatárolja az előbbi működési területét, mégpedig úgy, hogy elsőbbséget ad, és dominanciát biztosít az egyik elemnek, és ez az elem minden esetben a jelölő, amely itt a betűn, az algoritmuson keresztül fejt ki hatását, Lacan betűjén keresztül, Lacan algoritmussal ritmizált szövegében.

De éppen ez a betű az, amely már ekkor kikezdi a jelölőt, pontosan azáltal, hogy nem azonos vele, hiszen csak effektusa, nincs meg nélküle, hiszen hordozója, nem egy vele, és csak vele lehetne egy, ha egy volna. Éppen ez az algoritmus az, ami kikezdi a diskurzust, pontosan azáltal, ahogy a megoldatlan vagy megoldhatatlan kérdéseknél közbelép, ritmust diktál, irányt szab, léptékét egy másikhoz igazítja, ezt uralni akarja. Jelölő szenvedélyről, diskurzus akarásról, egy diskurzussal való azonosulás, *eggyé válás* vágyáról tanúskodnak ezek a váltások, amelyek nemcsak a diskurzus tárgyát, hanem magát a diskurzust is érintik, nemcsak Lacan jelölőjét, hanem a Lacan-jelölőt is.

Ugyanerre a szövegre és ugyanezekre a kérdésekre visszatérve az *Encore*⁴¹-ban, *a betű és a jelölő kérdése pontosan az egy* kérdéseként tevődik fel, az egyes számú jelölő és a jelölő egy kérdéseként. A „L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” (1957) című előadástól az *Encore*-ig (1972–73) hosszú utat tett meg Lacan a jelölő nevében, Lévi-Strauss mythémáitól a Wittgensteinnel szembeni „ellenlépésként” bevezetett mathémáig, a freudi csomópontoktól a „borromesi” csomóig, a hérakleitoszi *egytől*, a freudi *Unbewußt* különös *un/eggyén*, a matematika-logika *eggyén* át a lacani *egyig*, de itt teszi meg a lépést Saussure és Jakobson nyelvészetétől a lacani *linguisterie*-ig, a freudi betű instanciájától a betűírásig, a nyelvtől az „anyelvig” [*lalangue*], a nyelv akarásától a nyelv élvezetéig, a betű uralásától az írás öröméig, amely megnyitja Lacan diskurzusát pontosan abban a pillanatban, és azon a helyen, amikor és ahol a Lacan-rendszer a maga tehetetlenségi erejénél fogva éppen önmagába záródna, a jelölő logikáját követve „összefércelődne”, önnön nem létező tengelye körül forogna, két külön nyelvre szakadna, és olvashatóvá válik a „két nyelv” között, mint a másik diskurzusa, a másiké, aki nem csak beszél, *es spricht, ça parle* egyszerre több nyelven is, hanem *íródik* — „abbahagyja a nem íródást”, „nem hagyja abba a nem íródást”, „nem hagyja abba az íródást” (Vö. *Encore*, 131–133) — mégpedig a maga szimptomatikus különösségében „*sinthome*”-ként, „*être-ange*”-ként...

⁴¹ J. Lacan 1975: *Le Séminaire, livre XX. Encore, 1972–1973*. Paris: Seuil. 19–48, 61–72.

Derrida, amint szöveg szerint olvassa Freudot — a filozófiai tapasztalat, az analitikus perspektíva

Derrida „ambíciója” az *Institut de psychanalyse* meghívására 1966 márciusában tartott előadásán az volt, hogy a korábbi esszéiben bevezetett szempontok alapján vitát indítson az analitikus közösségen belül, és rámutasson arra, hogy Freud esetében a leginkább meggondolkodtató elem nem egy „bizonyos nyelvészet” fogalmai szerint értendő nyelv, hanem egy „grammatológia” lehetetlensége felől értendő írás, amely legalábbis Platón óta „kísértette” a filozófiai gondolkodást.

Derrida az előadásnak csak egy részét publikálta „Freud et la scène de l’écriture” (Freud és az írás színtere)⁴² címen, de a keretszövegben jelzi azokat a kérdéseket is, amelyeket az előadás első — jelenlét, ősnym, differencia — és utolsó részében — ősrítés, szubjektum, nyom stb. — érintett, és amelyeket filozófiai perspektívából az ezzel párhuzamosan írt szövegeiben részletesebben kifejtett, mindvégig megkülönböztetett figyelemmel Freud írásai iránt.⁴³

Távol attól, hogy a „filozófia pszichoanalízisét” művelje, Derrida a filozófiai gondolkodás történetében az írás „sikertelen elfojtására” tett kísérleteket, az elfojtott „szimptomatikus” visszatérését követi. Ebben a folyamatban lehetőséget lát arra, hogy az analitikus és a filozófiai diskurzus közötti „cinkosságot” felismerve mindkettő paradoxonait felszínre hozza. Nem „véletlen”, hangsúlyozza Derrida, hogy Freud legelső írásaitól kezdve, nem a beszélt nyelv, a fonetikus írás területéről „kölcsonzi” metaforikus modelljeit, hanem a *gráfiához* folyamodik, amely nem rendelhető alá, nem értelmezhető, a „teljes és élő beszéd”, a jelenlét által uralt nyelvfelfogás alapján. Derrida számára ez a lépés azt jelzi, hogy Freud nem egyszerűen csak „használja” a grafikus metaforákat, amiként ez Platón és Arisztotelész óta szokásos, hanem valami olyat próbál kifejezésre juttatni általuk, ami nem értelmezhető az eddigi fogalmi apparátus segítségével. Ezáltal Freud bizonyos értelemben szakít az írás didaktikus, illusztratív célokra történő felhasználásával és a metaforikusság, az írás, a nyom, az idő és tér kérdésének újragondolására ad lehetőséget.

A grafikus metaforák valóságos *metaforává* alakulását követve Freud szövegeiben, Derrida kérdései elsősorban nem arra irányulnak, hogy jó metaforák-e ezek, alkalma-

⁴² J. Derrida 1993: „Freud et la scène de l’écriture”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil. 293–340. Magyarul J. Derrida 1993: „Freud és az írás színtere”. (Részletek). Ford. Bókay Antal és Gabulya Krisztina. *Műhely*. 39–44.

⁴³ J. Derrida 1967: *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil; *La voix et le phénomène*. Paris: PUF 1967; *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. Ez a figyelem azóta sem lankadt Derrida esetében, szövegeit minduntalan átszövik a Freud-utalások, kiáll Freud örökségei mellett magával „Freuddal”, Foucault „Freudjával”, Lacan „Freudjával” is összekülönbözve — J. Derrida 1967: „Cogito et histoire de la folie”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil. 51–99; „»Être juste avec Freud« L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse”. *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée, 1992, 141–195; „Le facteur de la vérité”. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980, 438–525; spekulál a spekuláló „Freud”-ról — „Spéculeur — sur »Freud«”. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980, 276–437; archívumairól — *Mal d’Archive*, Paris: Galilée, 1995 —, ellenállásairól — *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996, 11–53.

sak-e a pszichikai tartam, a pszichikai apparátus működésének reprezentálására, hanem arra, hogy „miképpen kell felfognunk a pszichikumot és a szöveget ahhoz, hogy egy szöveg reprezentálja? Mert ha nincs sem gépezet, sem szöveg pszichikai eredet nélkül, akkor nincs pszichikum szöveg nélkül. Végül is, minek kell lennie a pszichikum, az írás, a térbeliesülés közötti kapcsolatnak, hogy egy ilyen metaforikus átmenet lehetővé váljon, nem csak és elsősorban nem egy teoretikus diskurzuson belül, hanem a pszichikum, a szöveg és a technika történetében?”⁴⁴

Ebből a szempontból olvasva Freud szövegeit a legelsőktől — „*Entwurf einer Psychologie*” (Egy tudományos pszichológia tervezete) (1895) egészen a „Notiz über den »Wunderblock«” (Feljegyzés a „Varázsnótesztről”) (1925 [1924]) című írásáig — Derrida egy „különös progressziót” fedez fel, amelyben a *Bahnung*, *frayage*, úttörés, az írott nyom metaforájává válik, és az úttörések közötti különbségek egy „kettős artikuláció” mozgásaiban körvonalazzák a „mindennapi értelemben” használatos írás és az „általánosabb értelemben vett” írás közötti különbséget.

Freud célja a *Bahnung*, a *Bahn*, *die Kontaktschranken* és hasonló kifejezések bevezetésével az volt, hogy a kortárs diskurzus kifejezéseivel és elképzeléseivel szakítva a természettudományok nyelvezetének megfelelően magyarázza az „emlékezet neuronális szövetét.”⁴⁵ Derrida szempontjából ez a mozzanat a meghatározó: „Az úttörés, a kijelölt út egy vezérutat nyit meg, mely a betöréssel szemben egy bizonyos erőszakot és ellenállást feltételez. Az út megszakad, megtörik, *fracta*, feltört” (ÉD., 298).

A permeabilis — azaz ellenállás, nyom nélküli — neuronok és a nem permeabilis — ellenállást tanúsító, nyomot megtartó — neuronok közötti különböztetéssel, és ez utóbbinak tulajdonított pszichikai kvalitással Freud nemcsak reprezentálja, hanem színre is viszi az emlékezetet. Ennek megfelelően az emlékezet nem egyszerűen a pszichikum jellemzője, hanem ennek lényege, mint a „nyom betörésével szembeni ellenállás és nyitottság”, amelyet nem lehet a „teljes és élő beszéd” fogalmának, vagy a kvalitatív és a kvantitatív oppozíciónak megfelelően értelmezni. Az úttörés lehetetlenné válna, az úttörések közötti különbségek pedig megbénulnának egy ilyen rendszerben, mivel „éppen ez a különbség az, ami az emlékezet és a pszichikum igazi eredete” (ÉD., 299). Ezt a különbséget Derrida még inkább felerősíti, hangsúlyozván, hogy nem egyszerűen arról van szó, hogy az úttörés különbség nélkül nem lenne elégséges az emlékezet számára, hanem arról is, hogy nincs tiszta úttörés különbség nélkül: „A nyom mint emlékezet nem tiszta úttörés, amelyet egyszerű jelenlétként mindig újra fel lehetne használni, hanem az úttörések közötti megfoghatatlan és láthatatlan különbség. Tudjuk már, hogy a lelki élet nem a jelentés átlátszósága, nem is az erők homályossága, hanem az erők munkája közötti különbség. Jól mondá Nietzsche” (ÉD., 299).

⁴⁴ J. Derrida 1967: „Freud et la scène de l’écriture”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil. 296–297. Mivel magyarul csak részletek jelentek meg ebből a szövegből — J. Derrida 1993: „Freud és az írás színtere”. Ford. Bókay Antal és Gabulya Krisztina. *Műhely*, 39–44. — a továbbiakban a francia hivatkozások ÉD jelzéssel, a magyar hivatkozások FISZ jelzéssel jelennek meg a szövegben.

⁴⁵ S. Freud, S. 1987: „Entwurf einer Psychologie” (1956[1985]). *Gesammelte Werke, Nachtragsband*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. (375–486), 391.

Az „örök” visszatérő Nietzsche magával hozza az ismétlés, a nyom, a különbség kérdését az analitikusat és a filozófiait egyaránt, és Freud Nietzschevel szembeni ellenálása ellenére, egymás perspektívájából történő újraértelmezéseikre adnak lehetőséget Derrida szövegében. Freud gondolkodását illetően Derrida értelmezésében „ez a mozgás az élet olyan önvédelmi erőfeszítésének leírása, ahol a veszedelmes beruházásokat megkülönbözteti, azaz tartalékot (Vorrat) képez. A fenyegető ráfordítás vagy jelenlét az üttörés vagy az ismétlés segítségével különböztődik. Nemde már a kitérés (Aufschub) létrehozza az örömmek a valósággal (a már idézett *Jenseits*) való kapcsolatát? Nemde már a halál egy élet elve, amely csak a halál ökonómiaja, a differencia, az ismétlés és a tartalék által tudja magát megvédeni a halál ellen?” (ÉD., 300–301) E kérdések megválaszolásánál Derrida felhívja a figyelmet arra, hogy az ismétlés esetében számolnunk kell a rejtélyes „első alkalommal”, azzal, hogy az ismétlés lehetősége „már” adott, „hogyan üttörés betör”, hogy a differenciának, mely az élet lényegét képezi, a maga részéről nincs lényege, „nem lévén lényeg, nem lévén semmi, nem az élet, ha a létet *ousia*-ként, jelenlétként, lényegként/egzisztenciaként, szubsztanciaként, szubjektumként fogjuk fel. Az életet nyomként kell felfognunk, még mielőtt a létet jelenlétként határoznánk meg” (ÉD., 302), számolván azzal, hogy a „nyom — semmi sem, nem entitás”.⁴⁶ Ez a feltétele annak, hogy kimondhassuk, az „élet a halál” (ÉD., 302), az ismétlés és az „örömmel túliság” egyívású azzal, amit áthág. Derrida hangsúlyozza, hogy már az *Entwurf*-ban egy kettős szükségszerűség jelenik meg: „a differencia felismerése az eredetben és ezzel együtt az *elsődlegesség* fogalmának eltörlése” (ÉD., 302), ami minden különbség ellenére előrevetíti az *Álomfejtés*ben az elsődleges és másodlagos lelki folyamatok, a *Jenseits des Lustprinzips* [A halálösztön és az életösztönök] esetében az életösztönök és a halálösztönök egymáshoz való viszonyát. Ezt a kettős mozzanatot jobban meg lehet érteni, ha figyelembe vesszük a *Verspätung* és a *Nachträglichkeit* közötti freudi különböztetést, a freudi felfedezést, amely Derrida olvasatában a „»*Verspätung*« redukálhatatlansága [*l'irréductibilité du »à-retardement«*]” (ÉD., 303). Ebből a perspektívából a differencia nem fogható fel úgy, mint egyszerű késedelem, két jelenlét közötti átmenet, egy egyszerű kalkulus, döntés stb. Derrida szerint a *Verspätung* és a differencia az eredeti, ez a kettős szükségszerűségnek megfelelően az önmagának jelenlévő eredet mítoszának eltörlését jelenti. „Ezért kell — hangsúlyozza Derrida — az »eredetit« *törlésjel* alatt érteni, ami nélkül egy teljes eredetből származtatnánk a differenciát. A nem-eredet az eredeti” (ÉD., 302–303).

Az üttörés mint topográfiai kérdés, a „*par excellence* tiszta különbség”, egy harmadik típusú neuron bevezetésének szükségessége, amely magyarázatul szolgálhatna az olyan enigmatikus jelenségekre mint a tudat, a minőség, a minőség nélküli, a reprodukció, a visszaemlékezés, a periodikusság, az időbeliség, a különbség, mint diasztéma, a nyomok topográfiája, új irányvonalat szabnak a Freudi vizsgálatnak. Ezen a ponton jelenik meg az írás mint metafora Freud szövegeiben és ekkor „válík a nyom *grammává*, és az

⁴⁶ J. Derrida 1991: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós. Szombathely–Párizs–Bécs–Budapest: *Magyar Műhely*. 116. A továbbiakban a hivatkozások a szövegben találhatóak (Gr).

úttörések miliője rejtjelezett térbeliesüléssé” (ÉD., 305). Freud Flisshez intézett levelei a tanúi ennek az új irányvonalnak — leggyakoribb kifejezései *Zeichen*, *Niederschrift*, *Umschrift*, *Auseinenederschichtung*, *Erinnerungsspuren*, *Umordnung* stb. —, ahol az *Entwurf*-ban megjelent rendszert a „rétegzett írásrendszer” függvényében rekonstruálja. Az *Álomfejtéstől* (1900) kezdődően Derrida olvasatában „az írásmetafora egyidejűleg hatalmába keríti a pszichikai apparátust a maga struktúrájában és a pszichikai szöveget a maga szövetében. E két probléma szolidaritása még figyelmesebbé tesz bennünket: a metaforának ez a két sorozata — szöveg és masina — nem egyszerre lépnek színre” (ÉD., 307). A varázsnótesz modellje lesz az, ahol ez a két sorozat ismét egyesül.

Az *Álomfejtés*ben három olyan kérdés is feltevéődik, amely érinti az írást: az álom, az álomértelmezés és a fordítás kérdése. Az álom az *Entwurf* értelmében az „ősregi utakat követve” az „írás tájaihoz”, „az írás rengetegéhez” tartozik, amely a maga módján „metaforikus”, „non-lingvisztikus”, „a-logikus” (ÉD., 307) és ami nem értelmezhető ősrégi módszerekkel. Az *Álomfejtés*ben, ahol az álom középpontba kerül, Freud két értelmezésmód között különböztet: „Az első eljárás az álomtartalmat a maga egészében veszi szemügyre, és igyekszik azt egy másik értelmes és bizonyos tekintetben analóg tartalommal helyettesíteni. Ez a szimbolikus álomfejtés; ez az eljárás természetesen eleve eredménytelen az olyan álmok esetében, amelyek nemcsak érthetetlenek, hanem zavarosnak is látszanak” (*Álomfejtés*, 78). A második eljárást „»kódolási módszernek« lehetne nevezni, mivel úgy bánik az álommal mintha titkosírás volna, melynek minden jelét meghatározott kulcs szerint más, ismeret értelmű jelre lehetne lefordítani” (*Álomfejtés*, 79). Ezen eljárásmódok Freud-kritikája, a Freud által hozott példák — a levél, a daldiszi Artemidorosz titkosírása, majd a hieroglifikus írás és a kínai írás —, valamint a Freudi módszer körvonalazódása — „Állítom, hogy az álomnak valóban van jelentése, és hogy van lehetőség az álomfejtés tudományos módszerére” (*Álomfejtés*, 80), „Kézenfekvőnek látszott ezután, hogy magát az álmot is szimptomaként kezeljem, és rá is alkalmazzam a megfejtésnek ez utóbbira kidolgozott módszerét” (*Álomfejtés*, 81) — alapján Derrida két írásfogalom működését véli felfedezni Freud szövegeiben: a „fonetikus írásét” és „az álom általános írását” (ÉD., 308); „Fonetikus írás mint írás az írásban. Így egy betűvel (*litterae*) írt levél (*epistola*), a fonetikus jelek dokumentuma, egy verbális diskurzus átírása egy nem verbális jelölő által lefordíthatóvá válik, amely determinált voltában az oneirikus írás általános szintaxisához tartozik. A verbális beiktatott és fonetikus átírása összeláncolódt, távol a központtól, a néma írás szálaival” (ÉD., 308).

A példaként bevezetett hieroglifák Derrida írásértelmezése és e szöveg első részében a szövegszerűség és a pszichikum viszonyát illetően feltett kérdések szempontjából meghatározóak. A hieroglifa, amiként Derrida a *Grammatológiá*-ban, Warburton esszéi, valamint Nicolas Abraham és Maria Török Freud-értelmezéséhez írt előszavaiban kifejtette,⁴⁷ nem megfejtésre váró „halott szimbólum”, hanem egy írásfolyamat „»a szer-

⁴⁷ J. Derrida 1991: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós. Szombathely–Párizs–Bécs–Budapest: *Magyar Műhely*. 115–140; „Fors”. Préface à *Le verbière de l’Homme aux loups*, de N. Abraham et M. Török. Paris: Aubier–Flammarion, 1976, 8–73; Scribble. Préface à *l’Essai sur les hiéroglyphes* de Warburton, Paris: Aubier–Flammarion, 1978, 5–43.

vezet mint *hieroglifikus szöveg*« ... A hieroglifikus modell, mely *mindenütt* működik ... több és más, mint pusztán analógia. Másrészt természetesen maga után vonja, hogy a végső dolog, mint egy »tulajdonnév« vagy egy test, egy megfajtott szöveg marad, de azt is, hogy az írás lényegénél fogva nem verbális vagy fonetikus... Kerülnünk kell azt, hogy a tárgyszöveget szubsztanciává, a »szimbólumtárgyat azaz az akként számon tartott hieroglifát vagy a szimbolikus szöveget« »halott szimbólumnak« nyilvánítsuk” (*Fors*, 38–39). A „freudi húzás” ezen a ponton válik nyilvánvalóvá Derrida számára. Freud értelmezésében az álom „eredeti írás”, amely nem vezethető vissza a beszédre, mégpedig egy olyan írásmodell, amely akárcsak a hieroglifa, piktografikus, ideogrammatikus, fonetikus elemeket tartalmaz: „De a pszichikai írásból olyan eredeti terméket hoz létre, hogy az írás, amelyet saját jelentése alapján annak vélünk, a »világban« látható és kódolható írás, annak pusztán metaforája lehet. A pszichikai írás, például az, amely »ősrégi utakat követ«, a »primér« írás felé történő regresszió egyszerű mozzanata, nem olvasható egyetlen kód felől sem. Természetesen a kódolt elemek tömkelegét használja az individuális vagy kollektív történetek folyamán. De ezekben a műveletekben, lexikájában és szintaxisában egy tisztán idiomatikus és visszavezethetetlen maradvány, amelynek az interpretáció minden súlyát magán kell viselnie a tudattalanok kommunikációjában. Az álmodó maga találja ki a maga grammatikáját. Nincs előzetes jelölő anyag vagy szöveg, amellyel beérné, hogy használja, még ha soha nem is fosztja meg magát tőle” (*ÉD.*, 310–311). Az *Álmoskönyv* és a „kódolós módszerrel” ellentétben Freud a szimbólumok többértékűségére épít és ebből a szempontból utal a kínai írásra, ahol ez a többértékűség és többféle jelentéstartalom szembevetődik. A „kimerítő kód” hiánya Freudnál arra a következtetésre juttatja Derridát, hogy, „a pszichikai írásban, amely így az általában vett írás jelentését vezeti be, a jelölő és a jelölt közötti különbség soha nem radikális. A tudattalan tapasztalat, az álom előtti, amely ősrégi utakat követ, nem kölcsönvesz, maga hozza létre jelölőit, nem a maguk testében kreálja meg őket, hanem azokból hozza létre a jelölő hatást [*signifiante*]. Ettől fogva ezek tulajdonképpen nem jelölők” (*ÉD.*, 311). Egy olyan fordítás lehetősége, ami pusztán dekódolás lenne, egyre problematikusabbá válik Derrida szempontjából: „Nincs fordítás, fordítási rendszer, csak akkor, ha egy állandó kód megengedi az ugyanazt a jelöltet — mely mindig *jelen van* egyik vagy másik meghatározott jelölő hiánya ellenére — őrző jelölők közötti helyettesítést vagy az átalakítást. A helyettesítés radikális lehetőségét a jelölő/jelölt fogalompáros vonná maga után, tehát maga a jel fogalma. Az, hogy Saussure-nél csak annyiban különbözik a jelölő és a jelölt mint egyazon levél színe és fonákja, itt nem változtat semmit. Az eredeti írásnak, ha van ilyen, magának a levélnek a testét és terét kell létrehoznia.” (*ÉD.*, 311).⁴⁸

⁴⁸ Derrida és Lacan Saussure-értelmezésének egy alapvető különbsége ezen a ponton válik nyilvánvalóvá. Lacan radikalizálja a jelölő és jelölt közötti különbséget, elsőbbséget szavatol a jelölőnek. Derrida a maga részéről bírálja Saussure-t a hagyományos, reprezentacionalista írásfogalom alkalmazásáért, a hangnak tulajdonított etikai és metafizikai elsőbbségért, az írás külsődleges és másodlagos szerepre kárthatásáért, a nyelv belsőségével szemben (Derrida Saussure értelmezéséhez ld. J. Derrida 1991: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós. Szombathely–Párizs–Bécs–Budapest: *Magyar Műhely*. 53–113; J. Derrida 1972:

A fordíthatóság kérdésével kapcsolatban Derrida Freud szövegeiben kettős korlátot észlel. Egyrészt a „jelölő teste” nem törlődik el a jelölt előtt, nem fordítható le, vihető át egyik nyelvről a másikra, ami annyit jelent az álom esetében, hogy az álom lefordíthatatlan. Másrészt pedig ennek a horizontális lehetetlenségnek az elvei a vertikális lehetetlenségben találhatóak, azaz abban a folyamatban, ahogy a tudattalan gondolatok a tudatelőttesen keresztül tudatossá válnak. Ám az, hogy az álom lefordíthatatlan, nem csak a fordíthatóság kérdésével függ össze, hanem azzal is, hogy a pszichikai apparátuson belül nincsenek egyszerű fordítási relációk (Vö. *ÉD.*, 312). Amiből Derrida olvasatában az következik, hogy a fordítás és az átírás metaforája nem az írásra való utalás miatt érhető földre könnyen Freud szövegében, hanem annyiban és akkor, ha ez „egy már ott lévő szöveget, egy mozdulatlan, érzéketlen szobor jelenlétét feltételezi, egy kőbe véselt írásét vagy egy archívumét, amelynek jelölt tartalma, a tudatelőttesé vagy a tudaté, minden károsodás nélkül átvihető egyik nyelv elemeiről a másikéra. Nem elég tehát az írásról beszélni ahhoz, hogy hűek legyünk Freudhoz, el is lehet árulni, jobban mint valaha” (*ÉD.*, 312–313).

A szövegszerűség kérdése itt lép be Derrida írásának színterére, és a Freudnál megjelenő kérdéseket is egy másik megvilágításba helyezi, aki mint proto-dekonstruktor — Nietzschevel és Heideggerrel osztozik ebben a szerepében — utat tör a metafizikai gondolkodás rengetegében. Derrida szerint, ami ezeken a nyomokon keresztül megsejthető, Freud alapján és Freud ellenében az éppen az, hogy „a tudatos szöveg nem átírás, mivel a tudattalan színe alatt nem volt *másutt jelenlévő* szöveg, ami átírandó, áthozható lenne. Mert a jelenlét értéke veszélyesen is érintheti a tudattalan fogalmát.

(48. folyt.) „Le cercle linguistique de Genève”. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit. 165–184.), de ezzel egyidőben nagyobb szerepet tulajdonít az artikuláció kérdésének és a jelölő jelölt közötti viszony összetettségének. A Saussure szövegeit jellemző belső önellentmondásokat követve Derrida Saussure gondolkodásának metafizikába gyökerezettségét, de ezzel egyidőben elméleti felszabadító erejét is kimutatja, lévén, hogy olyasvalamire hívja fel a figyelmet, amit eddig még senki nem mondott ki, és ami abban áll, hogy magát az írást mint a nyelv eredetét fogja föl (Vö. Gr., 74). Ez az írás „a különbség írása”, a „nyomok szövedéke”, a nyom a differancia (Vö. Gr., 102). Ezen a ponton találkozunk — több alkalommal is — Derrida szövegeiben Freud és Saussure (J. Derrida 1991: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós. Szombathely–Párizs–Bécs–Budapest: *Magyar Műhely*. 103–113; J. Derrida 1972: „La différence”. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit. 19–22.). A jelölő és jelölt, a *Verspätung* és a *Nachträglichkeit*, az artikuláció és az álommunka időbelisége és térbelisége felveti a nyom, a differancia, a „kettős szükségszerűség, a „kettős artikuláció”, az artikuláció és a törlés kérdését mindkét területen. A jelölő és jelölt viszonyát illetően Derrida figyelmeztet, hogy nem egyszerűen arról van szó, hogy az eddigi oppozíciókat minden további nélkül megfordíthatjuk, és a jelölt privilégiumával szemben, most a jelölő privilégiumát állítjuk, mivel „a nyom kihát a jel egészére, mindkét arculatában. Hogy a jelölt kezdetben és lényegileg (és nem csupán egy véges és teremtett szellem számára) nyom, hogy mindig már a jelölő pozíciójában van, ez az a látszólag ártatlan tétel, amelyen belül a logosz, a jelenlét és a tudat metafizikájának úgy kell elmékednie az írásról, mint a saját haláláról és a saját forrásáról.” (Gr., 113.). Ez a „mindig már” Derrida esetében nem azt jelenti, hogy a jelölő „már” a jelölt előtt „jelen” volt, hogy egy időbeli, strukturális elsőbbséggel rendelkezik. A nyom nem egyszerűen egy másik jelölőt jelölt, hanem azt a nagyon „különös” tér-időbeli mozzanatot, ahol és amikor: „a differancia differál” (Gr., 104.). A differancia nem egyszerűen nem-reláció, nem-fogalom, hanem „a differenciák nem teljes, nem egyszerű ‘eredete’, strukturált és differáló eredete. Az »eredet« szó tehát nem felel meg neki többé.” (J. Derrida 1972: „La différence”. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit. 12.)

Nincs tehát újra megtalálható tudattalan igazság, mivel ennek máshol kellett volna íródnia. Nincs tehát megírt és másutt jelenlévő szöveg, ami helyet adna — anélkül, hogy ezáltal megváltozna — egy olyan munkának és temporalizációnak (ez a freudi be-tűszerintiséget követve a tudathoz tartozik), ami hozzá képest külső és felszínén lebe-gő lenne. Nincs általában jelenlévő szöveg, és nincs jelen-múlt szöveg sem, múlt szö-veg, mely jelen lett volna. A szöveg nem gondolható a jelenlét eredeti vagy változtatott formájában. A tudattalan szöveg már tiszta nyomokból szőtt, különbségekből, amelyek-ben a jelentés és az erő egyesül, a szöveg, mely sehol sincs jelen, melyet olyan archí-umok konstituálnak, melyek *mindig már* átírások. Eredeti nyomatok. Minden a rep-rodukcióval kezdődik. Mindig már, azaz egy olyan értelem letétei, amely soha nem volt jelen, melynek a jelen jelöltje mindig utólagosan rekonstituált, *nachträglich*, utólag, *szuplementárisan*, *nachträglich*, annyit is jelent mint *szupplementáris*” (ÉD., 313–314).

A tudat szintjére történő átmenet nem értelmezhető egy származtatott, ismétlődő írás felől, a tudattalan írás megkettőzéseként, csak egy eredeti és redukálhatatlan írás felől. A tudatos írás lehetősége csak egy olyan írás felől értelmezhető, amelyik „mint-egy pszichikai energiaként kering a tudattalan és a tudatos között” (ÉD., 314–315). A pszichikai írás ebből a szempontból megközelítve úgy jelenik meg, mint ami nem fordítható le, mivel az egész pszichikai apparátust lefedő energiarendszert képez. Az energia nem redukálható, mivel maga hozza létre a jelentést. Az erő és az energia meg-különböztetése az „eredeti-írás” lehetősége felől történik, és a metafizikai hagyomány maradéka marad, ezáltal a tudatelőttés metafizikájának horizontjai jelennek meg itt Freud szövegében Derrida értelmezésének fényében, de Freud szövegeinek „maradé-kaik” alapján a dekonstruktív potenciál is működésbe lép, és az ismétlés, az úttörés, az *Erinnerungsspuren*, a *Verspätung*, a *Nachträglichkeit*, a szupplementaritás, a szubjek-tum, a tudattalan időtlenségének temporalizációja, a nyom „nyomhagyó nyomaiban” kikezdi a metafizikát.

A metafora keresése a metaforák másik láncolatában a gép metaforában folytatódik, amely egyre inkább összekapcsolódik az írás kérdésével. Az optikus gépezet, a teleszkóp, a mikroszkóp, az *Erinnerungsspuren*, a *Darstellbarkeit* által feltett kérdések már nem válaszolhatók meg egy homogén térbeli és időbeli struktúra alapján.

Különbséget téve a Freud szövegében körvonalazódó két írásfogalom között, a ket-tő közötti kapcsolatot vizsgálva, az „írásra jellemző” *térbeliesülés* és *időbeliesülés* kér-désének bevezetésével Derrida az inskripció „különös” és „bizarr” mozgását, az írás tér-időbeli struktúráját teszi artikuláltabbá.⁴⁹ A térbeliesülés és az *időbeliesülés* kér-dése az analitikus és a filozófiai diskurzust egymás felé nyitja meg. A térbeliesülés úgy jelenik meg itt ebben a köztés térben, mint: „diasztéma és az idő térré válása, egy ere-deti helyen a szignifikációk kibontása, hogy a lineáris irreverzibilitás következmény-szerűsége, a jelen egyik pontjáról a másakra haladva, nem tudott mást tenni, mint kifeszülni és bizonyos mértékben zátonyra futni az elfojtásban. Különösen a fonetikus-

⁴⁹ Ehhez a kérdéshez ld. még J. Derrida 1991: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós. Szombathely–Pá-rizs–Bécs–Budapest: *Magyar Műhely*. 103–113.; „La différence”. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit. 8.

nak mondott írásban. Közte és a logosz (vagy a logika ideje) között, amelyet az ellentmondásmentesség elve, minden jelenlét-metafizika alapja ural, mélységes a cinkosság. Márpedig a szignifikációk minden csendes vagy nem tisztán fonikus térbeliesülésében lehetségesek az olyan összeszövődések, amelyek nem engedelmessé válnak többé a logikai idő, a tudat vagy a tudatelőtti idő, a »verbális reprezentáció« ideje linearitásának. Az írás nem fonetikus tere (még magában a »fonetikus írásban« is) és az álom színtere közötti határ nem biztos” (ÉD., 321).

Freud esetében innen ered a különböztetés igénye, a rébuszra, a hieroglifákra, a piktografikus írásra, a non-fonetikus írásra történő hivatkozás, az „álombeli különös logikai-temporális viszonyok” (ÉD., 321) sejtetése, és egy olyan módszer, egy olyan diskurzus kidolgozására való törekvés, amely eléggé rétegzett, differenciált ahhoz, hogy ezt a „különösséget” értelmezhesse. Derrida felerősíti Freud esetében az álom-szín írásra vonatkozó elemeit, az álomfejtés mint tevékenység, az analitikus diskurzus mint írásfolyamat megjelenítését. A sűrítés, az eltolás, az ábrázolás munkája és eszközei mind egy új diskurzus kidolgozását sürgetik: „az álombeli reprezentáció bizonyos policentrizmusa összegezzethetetlen a látszólag lineáris, egyirányú, tisztán verbális reprezentációval. A tudatos diskurzus logikus és ideális struktúrájának alá kell vetnie magát az álom rendszerének, masinériájának egyik elemeként kell alárendelődni” (ÉD., 322). Az *Álomfejtés* hatodik fejezetében, az „Álommunkában” Freud az eddigi álomértelmezési kísérletekkel szemben, amelyek hol az álomtartalomról próbálták kibontani a jelentést, hol pedig lemondva róla pusztán az erre való utalással alátámasztani a saját felfogásukat, egy harmadik elem bevezetését tartja szükségesnek, ami nem más, mint a „lappangó álomtartalom, vagyis az álomgondolat” (*Álomfejtés*, 199). Ennek megfelelően módosul az álomfejtő feladatköre is, amennyiben a tét a lappangó álomtartalom, azaz az álomgondolat és a nyilvánvaló álomtartalom közötti viszony értelmezése. Ezt a viszonyt megvilágítandó hangsúlyozza Freud: „Az álomgondolat és az álomtartalom úgy áll előttünk, mint egyazon tartalom két ábrázolása két különböző nyelven; jobban mondva: mintha az álomtartalom az álomgondolat lefordítása volna valami más kifejezőmódra, amelynek jeleit és illeszkedési törvényeit úgy kell megtanulnunk, hogy összehasonlítsuk az eredetit a fordítással” (*Álomfejtés*, 199). „Az álomtartalom olyan mint a képirás, amelynek jeleit egyenként kell lefordítani az álomgondolat nyelvére” (*Álomfejtés*, 199) Freud hangsúlyozta, hogy „előfutáraink az álomfejtés tudományában azt a hibát követték el, hogy a rejtvényt rajzkompozíciónak tekintették. Mint ilyet, értelmetlennek és értéktelennek látták” (*Álomfejtés*, 199). Az álom és az írás közötti határ még bizonytalanabbá válik, és egyre közelebb kerül egymáshoz az álom és az írás színtere, amennyiben Freudot követve Derrida az írás felől közelít az álom és álomértelmezés felé, a nyelvet az őt megillető helyre helyezi az álmon belül, az idő »rétegzettségét« hangsúlyozza az álomban: „a térbeliség nem lepi meg a beszéd idejét vagy a jelentés idealitását és nem járulékként jelenik meg. A temporalizálás feltételezi a szimbolikus lehetőséget és minden szimbolikus szintézist, még mielőtt egy hozzá képest »külsődleges« térben lejárna, magával hozza a térbeliesülést mint különbséget. Ezért van az, hogy a tiszta fonikus lánc, abban a mértékben, ahogy maga után vonja a különbségeket, önmagában nem az idő kontinuitása vagy diszkontinuitása. A különbség a tér

és az idő artikulációja. A tiszta fonikus láncot vagy a fonetikus írás láncát már mindig túlfeszíti az a minimális lényegi térbeliesülés, amelyen az álommunka és minden regresszió általában megindulhat. Nem az idő tagadásáról van itt szó, az időnek egy jelenben vagy egy szimultaneitásban történő megállításáról, hanem egy másik struktúráról, az idő másik rétegződéséről” (ÉD., 324–325).

Freud a „Varázsnóteszben” találja meg azt a metaforát, amint ezt a „Notiz über den »Wunderblock« (Feljegyzés a »Varázsnóteszről«) (1925 [1924])⁵⁰ írásában kifejti, amely eléggé összetettnek bizonyult a tér-idő ezen rétegzettségének ábrázolásához. Ebben a modellben kapcsolódnak össze a pszichografikus és a mechanikus metaforák láncolatai, amelyek két külön utat futottak be az *Entwurf* óta. Derrida Freud szövegében az írásapparátus és a pszichikai apparátus analógiájának leírásában három szakaszt vél felismerni. A Freud nyomaiban járó Derridát követve az analitikus és a filozófiai diskurzus közötti „cinkosság”, valamint Freud gondolkodásának a filozófiára és Derrida gondolkodására tett hatása is jobban megvilágítható. Freud a metafizikai gondolkodás mintáinak megfelelően az írást (*die schriftliche Anzeichnung*), az emlékeztetés eszközének tartja (*Ergänzung, Versicherung, die Technik zur Verbesserung meiner Gedächtnisfunktion*), de ezzel egyidőben bevezet egy új elemet is, amely destabilizálja a Platónra épített modellt, azáltal, hogy kiemeli: „Ekkor az a felület, amely megőrzi ezt a feljegyzést, az írótafelület vagy a papírlap, úgyszólván materializálódott darabja lesz emlékezőapparátusomnak, amit különben láthatatlanul hordozok magamban” (FV., 45). Az eddigi metaforák nem voltak képesek arra, hogy az apparátus és a „materializálódott darab” közötti „belső kapcsolatot” — *innige Kontakt* — valamint a pszichikai apparátus kettős — befogadó és megtartó — kapacitását kifejezzék. A varázsnótesz, úgy tűnt, varázsszerként szolgálhat Freud számára e tekintetben, eléggé összetettnek bizonyult ahhoz, hogy a lelki apparátus modelljeként szolgáljon — három réteg alkotja: a viaszréteg, a papírréteg, az átlátszó celluloidlemez — és eléggé egyszerűen működött — egy írónnal rá kellett írni, majd felemelni a lapot és eltűnt az írás — ahhoz, hogy ennek működését követhetővé tegye. A varázsnótesz „konstrukciója”, „a maradandó nyomokat” befogadó és megtartó kapacitása képezi az első analógia alapját. Derrida kiemeli ezen a ponton, hogy az a mélység, ami itt megjelenik, egy alap nélküli mélység, felszín és a felszínnek bármennyire különbözőek legyenek is, pusztán felszínnek. A felszínnek közötti különbség azonban az írás feltétele. A felszínnek kérdése, a felszínnek közötti különbségek kérdése, a felszín és mély közötti oppozíció dekonstrukcióját indítja el, és szükségessé teszi a „mindennapi értelemben” használatos és az „általánosabb értelemben” vett írás közötti különböztetést: „Az írást úgy kell tekinteni, mint nyomot, mely túléli a karcolás jelenét, szabatoságát és *stigmáját*” (FISZ., 41). Freud „inszisztál” a celluloid réteg védő szerepét illetően, és Derrida ebben nem egyszerűen a korábbi elméletek és a jelen szituáció adta interpretációs lehetőségek

⁵⁰ S. Freud 1975: „Notiz über den »Wunderblock«” (1925[1924]). *Psychologie des Unbewußten III*. Frankfurt: Fischer. 363–369. Magyarul „Feljegyzés a »Varázsnóteszről«”. Ford. V. Horváth Károly. *Műhely*. „Pszichoanalízis — A belső nyelv tudománya”, 1993, 45–46. A továbbiakban a hivatkozások a szövegben találhatóak (FV).

összekapcsolását látta, hanem egy sokkal általánosabb okot vélt felismerni: „Nincs olyan írás, amely ne védekezne saját maga ellen, az írás ellen, mely magát az »alanyt« is fenyegeti azáltal, hogy hagyja magát írni, hogy *felfedi önmagát*” (FISZ., 41). A második analógia is a pszichikai apparátus és az írás topológiájával kapcsolatos: „Ha az egész fedőlapot — a celluloidot és a viaszpapírt — eltávolítjuk a viasztáblától, akkor az írás eltűnik, és mint említettük, később sem állítható helyre. A varázsnótesz felszíne tiszta és újra írásra alkalmas. Ám könnyen megállapítható, hogy a leírottak nyomai a viasztáblán tartósan megmaradnak és alkalmas megvilágításban olvashatóak” (FV., 46). Még egyértelműbbé téve az analógiát Freud kiemeli, hogy az „ingerfeltevő réteg — az érzékelő tudatrendszer — nem hagy maradandó nyomokat, az emlékezet alapjai a másik, hozzá illeszkedő rendszerben jönnek létre” (FV., 46). Ezek az „illeszkedő rendszerek”, amelyek a tágabb értelemben vett íráshoz tartoznak, képezik az apparátust megnyitó mozzanatot. De a nyitó lépést a temporalitás jelenti, amennyiben az „»érezkelt« csak a múlt időben, a percepció folyamán és utána válik olvashatóvá” (FISZ., 41). Ez a temporalitás a harmadik analógia alapja. Ahhoz azonban, hogy analógiaként működjön, jegyzi meg Freud, a varázsnótesznek valóban varázserővel kellene rendelkeznie, azaz akár az emlékezetnek, neki is „reprodukálnia” kellene az eltörölt írást. Varázserő híján, az általa bevezetett időbeli tényező marad Freud és Derrida számára is a lényeges mozzanat. Freud számára lehetőséget ad arra, hogy leírja „a lelki észlelőapparátus működés módjával” kapcsolatos gondolatait: „Feltételeztem, hogy gyors, periodikus lökésekben megszálló áttételek (*Besetzungsinervationen*) indulnak el a belsőből az érzékelő tudat teljesen áteresztő rendszerébe, majd ismét visszahúzódnak. Amíg a rendszer ily módon megszállás alatt van, befogadja a tudattól kísért észleleteket és az ingerületet továbbvezeti a tudattalan emlékezeti rendszerbe; amikor a megszállás visszavonul, a tudat kialszik, és a rendszer működése megszakad. Ez úgy képzelendő el, mintha a tudattalan az érzékelő tudatrendszer közvetítésével érzékelőket nyújtana ki a külvilág felé, amelyek hirtelen visszahúzódnak, miután megízlelték annak ingereit. Tehát, a varázsnótesz esetében kívülről bekövetkező megszakításokat az innervációáram diszkontinuitásával helyettesítettem, a valóságos kontaktusmegszűnés helyén pedig, feltételezésemben, az észlelési rendszer periodikusan fellépő ingerelhetetlensége áll. Úgy vélem továbbá, hogy érzékelő tudatrendszer ezen diszkontinuuus üzemmódja alkotja az időképzet keletkezésének alapját” (FV., 46). Derrida számára pedig ez a harmadik analógia nem csak a „legérdekesebbnek”, hanem a leglényegesebbnek is tűnik ahhoz, hogy kifejezhesse, „van egy *írásideő* is, és ez nem más, mint az a struktúra, amit épp most írunk le” (FISZ., 41). Az, amit Derrida leír itt a „Varázsnótesz” fogalmai szerint, a Freud szövegeiben általa felismert írás szintere, ahol „a temporalitás mint térbeli elrendezés nem egyszerűen a jelek láncolatának horizontális diszkontinuitása lesz, hanem az írás, mint a pszichikai rétegek különböző mélysége közötti érintkezések megszakítása és újraalkotása, magának a pszichikai munkának oly heterogén időbeli szövete. Nincs meg benne sem a vonal kontinuitása, sem a tömeg homogenitása; csak egy szintér differenciált tartalma és mélysége, illetve térbeli elrendezése” (FISZ., 41); az „idő egy írásrendszer ökonómiaja” (FISZ., 42); e „gépezet nem működik magától. Inkább eszköz, mint gép. Ez időbeliségének jele. *Karbantartása* nem egyszerű. A jelen eszményi tisztaságát az emlékezet

munkája adja. A szerkezet működtetéséhez legalább két kéz szükséges, valamint gesztusok egész rendszere, egymástól független kezdeményezések összehangolása és az eredetek szervezett sokfélesége. Ez az a pont, ahol a *Feljegyzés* befejeződik: »Ha elképzeljük, hogy míg egyik kezünkkel a varázsnotezsz felszínére írunk, másik kezünkkel periodikusan elvlasztjuk annak fedőlappját a viasztáblától, akkor ezzel azt érzékítenénk meg, ahogy lelki észlelőapparátusunk működését igyekeztem elgondolni magamnak.« (FISZ., 42.; FV., 46).

Ez a szín az, ahol a két kéz, az írástörlesztés aktivitásában, a két pár kéz, a Derridáé és a Freudé, a két írás a „tintával” és a „tinta nélkül” íródo megnyitja az írásjelenetet, mint egy másik színt, mint a másik jelenetet. Az írástörlesztés aktusában a két szín közötti különbség is felismerhetővé válik, de az a mozzanat is, mely a kezeket egymásra utalja. A freudi gondolkodás „metafizikai” elemei karakterisztikusabbakká válnak ebből a perspektívából. Az első analógiában még lappangó oppozíció nyilvánvalóvá válik, és az oppozíciók egész skáláját maga után vonja, a platonikus „hypomenikus írás” és az „*en tei psychei*” írás, a karteziánus „természetes viasz” és a „memória-segédesszköz”, a külső és belső, a jelenlét és hiány, az élet és halál kérdéseiként.

Derrida még egyértelműbben teszi fel azokat a kérdéseket, amelyeket Freud megpendített ugyan, de nem gondolt végig, így a materializált szupplementum kérdését, amely az emlékezet spontaneitásának fenntartása tesz szükségessé, az emlékezet és a gépezet közötti hasonlóság, a gépezet mint reprezentáció, a reprezentáció mint „halál és végesség a pszichében” (FISZ., 43), egy ilyen gépezet lehetősége a világban, amely „már épp kezdett volna hasonlítani az emlékezetre és egyre jobban hasonlít is hozzá. Ez a hasonlóság azonban erősebb, mint az ártatlan kis varázsnotezszé: ez utóbbi kétségkívül sokkal összetettebb, mint a palatábla vagy a papírlap, némileg modernebb, mint a pergamen, de más archív tárolásmódokhoz hasonlítva bizony csak gyerekjáték. Ez a hasonlóság — mely szükségszerűen a psziché világban-benne-létének bizonyos formája — nem kívülről jelentkezik a tudatban, s nem inkább, mint a halál, mely szintén nem lepi meg az életet, hanem megalapozza az emlékezetet” (FISZ., 43). A szupplementum lehetősége, a metafora lehetősége a Freud által megválaszolatlan kérdések, amelyek további kérdések irányába mutatnak: „A technológia kérdése (lehet, hogy más szó jobban megfeleljene, hogy a hagyományos problémáktól megszabaduljunk) nem származtatható a pszichikai és a nem-pszichikai, az élet és a halál feltételezett ellentétéből. Az írás itt mint techné, mint az élet és a halál, a jelen és a reprezentáció, valamint a két apparátus közötti viszony van jelen. Bevezeti a technika kérdését: a szerkezet működését általában, és a pszichikus és nem-pszichikus apparátus közötti analógiát” (FISZ., 43). Ebből a perspektívából az írás a történelem színtereként jelenik meg, „a világ játékeként”, Freud pedig ennek a történetnek egy jelenete, ebbe íródik be, de ebbe jelent egy új fejezetet, ebbe rendez egy új jelenetet azáltal, hogy ír és azáltal ahogy ír, ahogy „írásjelenetet rendez”: „Mint mindenki, aki ír. És mint mindenki, aki írni tud, hagyta, hogy a színtér megkettőződjék, megismétlődjék, elárulja önmagát” (FISZ., 43), mely a maga részéről megkettőzi, megismétli, elárulja az írást, mely színre viszi őt mint írást „a szerző, aki olvas” és „az első olvasó, aki diktál” közötti játékokként...

A freudi színpalak mögött: Lacan és Derrida

Freud és „Freud” a „furcsa pár” a spekuláló Freudról spekuláló Derrida „atetikus” Freud olvasatában.⁵¹ Három körben zajlik ez a színjáték, az első az „élet kifejezése körül, a »modern« biológia, genetika, episztemológia, vagy az élettudomány történetének (Jacob, Canguilhem és mások olvasása során) kérdései körül. A második kör visszatérés Nietzschehez, amelyet Heidegger Nietzsche-olvasatának magyarázata követ, végül pedig ez a harmadik és utolsó kör,⁵² ahol a „fort : da” ritmusában Freudnak a filozófiához, a pszichoanalízishez és saját írásához való viszonya alapján tovább oszlanak a körök, egymásba írónak a jelenetek: Freud és Sophie, Freud és Nietzsche, Freud és Heidegger, Freud és Platon jelenetei.

A filozófiai és az analitikus diskurzus egymáshoz való viszonyát figyelve e színjátékban szembevetődő Freud kettős játéka. Egyrészt Freudnak szüksége van a filozófiai diskurzusra és gyakran folyamodik hozzá, másrészt pedig meglepő ellenállást tanúsít a filozófiával, különösen Nietzschevel, a freudi filozófiai álom köldökével (*Nabel*) szemben. Freud több helyütt és többször is jelzi, hogy fenntartásai vannak Nietzschevel kapcsolatban, de ugyanakkor szövegeiben a leglényegesebb pillanatokban jelenik meg Nietzsche hol címként,⁵³ hol utalásként,⁵⁴ hol pedig egy páciens megjegyzéseként,⁵⁵ egy barát megjegyzéseként,⁵⁶ abban a nagyon lényeges pillanatban, amikor Freud bevezeti a „Das Es” kifejezést a *Das Ich und das Es (Az ősválami és az Én)* (1923)⁵⁷ című szövegében, részletesebb magyarázatát is adva ennek a A lelki személyiség felbontlása,⁵⁸ című előadásában (1932–1933), a *Massenpsychologie und Ich-Analyse (Tömegpszichológia és én-analízis)* (1921)⁵⁹ közötti különböztetés pillanataiban. Ezen ambivalens viszony magyarázatában, figyelembe kell vennünk Freud valóságát, mely szerint a filozófiai gondolkodás érdekelte igazán, soha nem volt „lelkes terapeuta”,⁶⁰ akarata ellenére vált analitikussá, amit pedig a pszichoanalízisben keresett az nem a terápia volt, hanem az igazság.⁶¹ Ebből a szempontból válik hozzáférhetőbbé a freudi kettősség. Egyrészt a pszichoanalízis és a filozófia szempontjából

⁵¹ J. Derrida 1980: „Spéculer — sur »Freud«” *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion. 275–437.

⁵² J. Derrida: *La carte postale*. 277.

⁵³ S. Freud 1985: *Álomfejtés* [1900] (Az álom ábrázoló eszközei című fejezet.) Budapest: Helikon. 221.

⁵⁴ S. Freud 1972: „Das Unheimliche”, (1919). *Psychologische Schriften (IV)*. Frankfurt: Fischer, 257.

⁵⁵ S. Freud 1995: *Megjegyzések egy kényszerneurotikus emberről [1909]*. In: *A patkányember*. Klinikai esettanulmányok I. Budapest: Cserépfalvi. 213–275.

⁵⁶ S. Freud 1969: „Die Verbrecher aus Schuldbewusstsein”. *Einige Charaktertypen aus der Psychoanalytischen Arbeit (1916), Bildende Kunst und Literatur, Bd. X*. 253.

⁵⁷ S. Freud 1991: *Az ősválami és az én*. Budapest: Hatágú Síp. 27.

⁵⁸ S. Freud 1993: *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Debrecen: Ampelos. 69–95.

⁵⁹ S. Freud, 1995: *Tömegpszichológia és én-analízis*. In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Budapest: Cserépfalvi. 232.

⁶⁰ Vö. S. Freud 1940: *Gesammelte Werke*. XV. London–Frankfurt. 163.

⁶¹ Vö. S. Freud 1940: *Gesammelte Werke*. XV. London–Frankfurt. 169.

is a leglényesebb kérdéseket teszi föl, a tudattalan, a szubjektumra megosztottságának „felfedezésével” provokálja a filozófiai gondolkodást, másrészt az igazság utáni vágy, az igazságkeresés során visszalép, hozzákapcsolódik a metafizikai gondolkodás hagyományához. Mintha képtelen lenne megérteni azt a Nietzsche-t, aki a maga *Jenseits*-ában imígyen szóla „*meine Wahrheiten sind...*” (*Jenseits von Gut und Böse*, 231), mintha képtelen lenne megérteni azt a filozófiát, amely feladja az igazságkeresés ősrégi modelljét és más utakat követ. Lacan hűséges marad ehhez a freudi elvhez, bár sokkal nagyobb lelkesedéssel és odaadással viseltetik Nietzsche iránt, és ez utóbbi hatása is sokkal egyértelműbb Lacan esetében. De nem annyira az igazság többesét hangsúlyozó Nietzscheé, hanem az eddigi relációkat megfordító, az átértékelő, a perspektívákat váltogató Nietzscheé.

Az igazságra és az igazságkeresésre apellálás az, ami miatt Derrida meglehetősen kemény kritikának teszi ki Lacan Freud-értelmezését a „Le facteur de la vérité”⁶² című szövegében. Lacan a maga részéről felerősíti a Freud szövegeiben megjelenő igazságkeresés mozzanatát. Lacan Freud-értelmezésében a Freud gondolkodásában megjelenő determinisztikus elemek nyilvánvalóbbá válnak. Ott, ahol Freud szövegeiben úttörések, diszkontinuitások, szakadékok, kétértelműségek jelennek meg, Lacan az igazság megerősített keresésével, a matematikai sémákkal, az algoritmussal siet Freud segítségére. Lacan „Le séminaire sur »La Lettre volée«”⁶³ szövegét értelmezve, mely Edgar Allan Poe „Az ellopott levél” című írásának elemzése, Derrida rávilágít Lacan elméletének lehatároló jellegére. Lacan a freudi ismétlési kényszer (*Wiederholungszwang*), és a jelölőlánc működésének illusztrálására használja a Poe-szöveget. Azt akarta „példázni”, hogy a levél, amely kézről kézre jár, egyazon struktúrának megfelelően fejte ki jelölő hatásait, miként jeleníti meg a jelölőt. Derrida ezen a ponton lép közbe, és rámutat arra, hogy a Lacan értelmezés *desztinatív* jellege fokozatosan kisajátítja a Poe szövegét és saját céljainak rendeli alá. Igaz, és Derrida nagyon jól tudta, hogy Lacan semmi mást nem akart, mint illusztrálni, de éppen ez az illusztrálásvágy tűnik Derrida szempontjából kérdésesnek. Derrida felismeri Lacan gondolkodásának provokatív jellegét, azt is elismeri, hogy Lacan teremtette meg szemináriumaival a Freudhoz való visszatérés lehetőségét, és Freudnak a filozófiai, irodalmi gondolkodás alakításában játszott szerepének újraértékelését. De Lacan történeti jelentősége, a francia gondolkodás alakításában játszott szerepe nem akadályozta meg Derridát abban, hogy kritikusan viszonyuljon Lacanhoz, különösen azokat a kérdéseket illetően, ahol Lacan kényszerűen — *zwangsmässig* — ismétli Freudot, Freud visszalépéseit és egy még erősebb visszacsatolást hajt végre. A Poe-értelmezés esetében az igazság „kézbesítésének” vágya vezetett a visszacsatoláshoz, és akadályozta meg Lacant abban, hogy a szöveget szöveggként és ne példaként olvassa. Derrida számára a szöveg szövegesemény és nem pusztán példa vagy illusztráció. Poe szövegében

⁶² J. Derrida 1980: „Le facteur de la vérité”. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion. 438–525

⁶³ J. Lacan 1966: „Le séminaire sur »La Lettre volée«”. *Écrits*, Seuil: Paris. 9–61.

nem egyszerűen csak a levél megkettőző vagy megsokszorozó hatásai vezetnek a szövegeseményhez, hanem megosztó ereje is, ami a szöveg makro- és mikrostrukturális szintjén egyaránt működik, a levéltől a betűig, a kibetűzhetetlen írástól az írásjelekig. Lacan a jelölő-levelet követve ejti a szöveg kínálta egyéb szálakat, utakat, lehetőségeket, és egy adó-vevő közötti üzenetre predestinálja a levelet. Meg lévén győződve arról, hogy a levél jelölő voltában oszthatatlan, és „egy levél mindig eléri rendeltetését”,⁶⁴ egy determinisztikus struktúrát ír le. Derrida pontosan ezt az oszthatatlanságot, a jelölőlevél egységét, az atomisztikus, determinisztikus struktúrát kérdőjelezi meg, bevezetve a maga *clinamenjét*, az eldönthetlenséget, számolva azzal, hogy „a disszemináció fenyegeti a jelölő törvényét”, „kikezdi a jelölő egységét”, és „egy levéllel mindig megeshet, hogy nem éri el rendeltetését”.⁶⁵

⁶⁴ J. Lacan 1966: „Le séminaire sur »La Lettre volée«”. *Écrits*, Seuil: Paris. 41.

⁶⁵ J. Derrida 1980: „Le facteur de la vérité”. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion. 472.

MODERN PRAGMATIZMUS ÉS PSZICHOANALÍZIS

Rorty ironikus esztétája az analitikus díványán

Katona Gábor

I. Rorty és a pszichoanalízis

Enyhén flegmatikus nyugalma miatt személyes ismerősei, tanítványai közül többen a népszerű rajzfilmfigura, Garfield alakjával asszociálják az amerikai Richard Rortyt, napjaink „filozófus királyát”. Rorty békességre törő hajlamát és hatalmas tudását jelzi a kontinentális filozófiai tradíció, az analitikus filozófia és az amerikai pragmatizmus hagyományának szintetizálása, „egyetlen szótárrá” szervezése. Rorty az angol-szász analitikus filozófián nevelkedett. 1959-től rendszeresen publikál rangos filozófiai folyóiratokban; 1967-ben jelent meg szerkesztésében, előszavával a neves analitikus szerzők írásait tartalmazó *The Linguistic Turn* (A nyelvi fordulat) című tanulmánykötet. Világhíressé nevét első könyve, az 1979-ben megjelent *Philosophy and the Mirror of Nature* (A filozófia és a természet tükre) tette, melyet méltatói a filozófia nagy „szelleműző könyvének” neveznek.¹ E munkájában Rorty számot vetett az analitikus filozófiával, saját múltjával — az amerikai akadémiai körök ebben inkább leszámolást láttak. 1982-ben lát napvilágot *Consequences of Pragmatism* (A pragmatizmus következményei), 1989-ben a már magyarul is megjelent *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (Contingency, Irony, and Solidarity), 1991-ben pedig rövidebb írásaiból összegyűjtött két kötet: az *Objectivity, Relativism, and Truth* (Objektivitás, relativitás és igazság), valamint az *Essays on Heidegger and Others* (Esszék Heideggerről és másokról). A *filozófia és a természet tükre* című könyvében Freudot Rorty „építő filozófusként”² emlegeti, aki (többek között Marx, Heidegger, Sartre és Wittgenstein mellett) sajátos „szótárával” lehetővé tette, hogy új leírások elsajátításával újjá teremtsük önmagun-

¹ Lásd pl. az Alan R. Malachowski szerkesztésében napvilágot látott *Reading Rorty* tanulmánykötet 366–367. oldalát (Cambridge 1990)

² A szisztematikus filozófia — építő filozófia Rorty-féle fogalomparájához lásd: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton 1979. 357–394.

kat. Későbbi, Freuddal foglalkozó munkáiban³ Rorty a szellem „hiteles mechanizálását” látja a pszichoanalízisben, és a legerősebb segítséget arra, hogy végleg leszámoljunk az „emberi lényeg” tanával.

Rorty abban látja a freudi tudattalan-tan erejét, hogy Freud tudattalan–tudatos el-lentétpárja nem a hagyományos szenvedély–ész distinkciók egy újabb variációja, hanem a tudattalan olyasmi vagy olyasvalaki, ami/aki a helyünkre lép, aki személyként nyilatkozik meg bennünk. Tudattalanunk alanyként szólal meg, és nem a vizsgálódásban tárgyá lefokozott személyiségünk pusztá leírásaként köszön vissza, mint Hume mentális atomjai. A kanti appercepció transzcendentális egysége széttöredezik: lel-künkben több „*Én gondolkodom*”-ot mondó instancia hallatja hangját. Rorty szerint a tudattalannak a modern subjektumot megbontó szerepe abban rejlik, hogy Freud egy-más beszélgető partnereivé tette a tudatos és a tudattalan kváziszemélyiségeket, s ez-zel menthetetlennek bizonyult a koherens, önmagát birtokló én fogalma. S a pszicho-analízis alapján az én koherenciájának menthetetlenségét még a tudattalant tárgyiasít-ó megközelítésekkel sem védhetjük ki, hiszen a tudattalan mindenekelőtt és elsősor-ban *énemként* megnyilatkozó tudattalan, az én tudattalanom, aki alanyként szólít/szó-lal meg bennem.

2. Posztpragmatikus én-felfogás — Rorty Freudja és a mechanizált szellem

a. Az én története a decentralálás és dedivinizálás felé

Freud decentralizálta, dedivinizálta az ént — foglalja össze Rorty a pszichoanalízis egy számára fontos üzenetét. E decentralizálás, dedivinizálás Rorty gondolatainak kontextusában legalább két dolgot jelent: 1. Freud értelmetlenné tette az *emberi lényegről*: az ember magjáról, központi képességéről, az emberi élet egyetemes céljáról szóló beszédet; 2. Freud arra készítet bennünket, hogy feladjuk a magabiztos, önmagát meghatározó, *koherens én* fogalmát. Az első felismerés arra ösztönöz, hogy újragondol-juk többek között a biztos, megalapozott tudás lehetőségével, a transzcendens eredetű moralitással, az élet előre meghatározott céljával, a lélek halhatatlanságával kapcsola-tos elképzeléseinket. Az emberi lényeg eszméjének feladása, a középponttal rendelke-ző személyiség eszméjének destrukciója Rorty szótárában a szellem mechanizálása. A dedivinizáló mozzanat másik aspektusa: az én, az öntudat koherenciájának problémá-ja az ember önmaga számára is érvényes idegenségét érinti; azt, hogy az öntudat, a tu-

³ Freud, Morality, and Hermeneutics (*New Literary History*, 1980. Autumn); The Contingency of Selfhood (*London Review of Books* 1986. May; magyar fordításban in: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Ford. Boros János és Csordás Gábor. Jelenkor, Pécs 1994.), valamint a Freud and Moral Reflection (In: *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986.; magyarul: *Thalassa* 1993. 1. szám, illetve *Filozófusok Freudról*. Szerk. Erős Ferenc és Szummer Csaba. Cserépfalvi, Budapest 1994.)

datosság nem önmagam feltétlen birtoklása, hanem csupán lehetőség önmagam folyamatos elsajátítására, megteremtésére.

A „Freud és a morális reflexió” című írását Rorty a mechanikus szellem (mechanical mind) két leírásának összehasonlításával: Hume és Freud gondolatainak összevetésével kezdi. A tanulság az, hogy míg Hume kísérlete az emberi elme mechanizálására csupán egy egyre népszerűbbé váló beszédmódnak az emberi szellemre történő kiterjesztése volt, mely nem változtatta meg és nem is szándékozta megváltoztatni énképünket (self-image), addig Freud szellemmechanizálási kísérlete döntően befolyásolta azt a módot, ahogy elgondoljuk önmagunkat.⁴

Érdekes azonban egy kicsit korábbra visszamenni. A görög filozófiában körvonalázódó emberi lényeg elemzését Rorty a görög ész (*nousz*) képzetének létrejöttében közrejátszó metaforák taglalása köré szervezi.⁵ E képzetkör az ismeretszerzést a látvány befogadása alapján modellálja. Az ismeret, a matematikai bizonyosságok mintájára, biztos tudás (*episztémé*) kell, hogy legyen, olyan, mely nem alávetett semminemű változásnak. Biztos ismeret érzékszervek útján nem nyerhető; azonban az ember képes az érzékszervekkel tapasztalható világ fölé emelkedni, amennyiben megragadja mindazt, ami a dolgokban általános, lényegi. Ez a képesség az intellektus (*nousz*), a lélek szeme, s ez tekinthető az ember magjának, központi képességének. Platón szerint az eszes lélekrész az istenek társaságára, és az igazán létező Formák szemléletére jogosít fel. Arisztotelészt is megihlette a gondolat, hogy a cselekvő ész (*nousz poietikosz*) túléli a halandó lélekrészt és a testet.

Az ember lényegének tárgyalásában a következő állomás Rortynál az Újkor hajnala: a kopernikuszi fordulat, és Descartes filozófiája. A kopernikuszi fordulat és az újjáéledő atomisztikus elméletek jelentősége, hogy elindították a világvég mechanizálását: a korábban Isten keze nyomát hordozó világ cél nélküli részecskék meghatározott törvények szerinti összekapcsolódásainak, kölcsönhatásainak színterévé vált. A kartézianus filozófia, részben a világvég mechanizálására adott reakcióként, intézményesítette a szubjektum–objektum közti választóvonalat. A természeti dolgoktól önmagát elhatároló szellem egy sziget lett az atomok és az üresség alkotta rendszerben. „A modern filozófia arra törekedett, hogy megőrizzen egy nem mechanikus »szívetet« és így fenntartsa az »igazi én« fogalmát... A szellemnek és képességeinek (főleg a gondolkodás képességének, melyet az igazság közvetlen... megragadásaként fogott fel) olyannak kellett maradnia, ahogy a platonizmus és a kereszténység értette.”⁶ A természettudomány-

⁴ A „mechanizálás” mint a szubjektum decentralizálása Rorty számára a „természeti fajták” versus „gépek világa” ellentétpárból nyeri el értelmét. A természeti fajták, az arisztotelészi szubsztanciák középponttal, lényeggel rendelkeznek, míg a gépek nem bírnak természet által beépített céllal. „Ha az ember egy természeti fajta, akkor megtalálhatjuk középpontunkat, s így megtanulhatjuk, hogyan kell élnünk. De ha gépek vagyunk, rajtunk múlik, hogy kitaláljuk magunknak a megfelelő módot.” (in: Freud és a morális reflexió, 182.) A „mechanizálás” jelentéséhez lásd még: Freud, Morality, and Hermeneutics; *New Literary History*, 1980. Autumn.

⁵ Lásd ehhez: Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton 1979. 38–45.

⁶ Richard Rorty: Freud és a morális reflexió; in: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, szerk. Szummer Csaba és Erős Ferenc, Cserépfalvi, Budapest 1994. 194.

ok mechanizáló leírásaitól érintetlen elme az ember lényege, mely különleges, anyag-talan alkotóelemként határozható meg, mint a fenomenális világot teremtő én, vagy mint a romantikusok teremtő képzelete. Az emberi lényeg empirikus realitáson kívüli eredetének magyarázata továbbra is biztosította; az ember mindig is érezte különleges helyét a többi létező között.

A kanti fordulat, az emberi lényeg karrierjének Rorty-féle értelmezésében, beteljesítette azt a törekvést, amely Descartes és Locke gondolatait is meghatározta: a nem mechanizálható én pozíciójának biztosítását. A német idealizmus megtette „*az út felét... annak az eszmének a visszaütésében, hogy az igazság »odakint« van. Készek voltak arra, hogy az empirikus tudományok világát létrehozott világnak tekintsék... Ám továbbra is kitartottak amellett, hogy úgy tekintsenek a tudatra, a szellemre és az ember mélységeire, mint aminek van belső természete*”⁷ — olvassuk „A nyelv esetlegessége” című írásban. „A személyiség esetlegessége” című tanulmányban pedig így fogalmaz Rorty: „A tudat kanti fogalma divinizálja az ént. Ha egyszer Kanthoz hasonlóan feladjuk az eszmét, hogy a kemény tények tudományos tudása egy velünk nem azonos hatalommal való kapcsolati pontunk, akkor természetes, hogy azt tesszük, amit Kant tett: befelé fordulunk, hogy eme kapcsolati pontot megtaláljuk a morális tudatban... Kant hajlott arra, hogy a fent lévő csillagos eget csupán a bent levő morális törvény szimbólumaként fogja fel... a morális én lehatárolatlanságának, fenségességének és feltétlen jellegének kifejezésére.”⁸

E gondolatot követően Rorty még megjegyzi, hogy a kanti fordulat előkészítette az én isteni bensőségességének romantikus kisajátítását; bár maga Kant nem azonosult a kísérettel, hogy a morális tudat helyett az egyén költői képzetét tekintsük az én lényegének, középpontjának. „Kant óta küzdött egymással a romanticizmus és a moralizmus, egyfelől az egyéni spontaneitás és magánjellegű tökéletesedés, másfelől az egyetemesen osztott társadalmi felelősség hangsúlyozása. Freud segít nekünk befejezni ezt a háborút.”⁹

b. A mechanizálódó én és decentrált lelkiismeret a pszichoanalízisben

A szellem mechanizálása kapcsán Rorty szembeállítja Freudot és Hume-ot. A mechanizálás, vagyis az ember olyan leírása, amely nélkülözi a személyiség központi magja, lényege, beépített célja eszméket, eltérő módon valósul meg Hume, illetve Freud munkáiban. Látszatra Hume is mechanizálta a szellemet: úgy tűnik, hogy Hume kísérlete arra, hogy az emberi szellemet egyetemes törvények szerint összekapcsolódó és szétváló homogén részecskék rendszereként írja le, egyet jelentett az emberi lényeg eszméjének feladásával, s az embert mint gépet ábrázolta. Rorty szerint azonban Hume számára a mentális atomok és az azokat elrendező asszociációk nyelvezete és a morális reflexió nyelvezete két össze nem keverendő beszédmód volt: a „szellem Newtona” úgy vélte, hogy a benyomásokról és az ideákról való beszéd „*az emberek egy kényel-*

⁷ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János és Csordás Gábor. Jelenkor, Pécs 1994, 18–19.

⁸ Uo. 47.

⁹ Uo. 47.

mes leírasi módja irányításuk és előrejelzésük céljából. Morális célokra — hogy az éle-
tet úgy lássuk, mint aminek célja van — az ilyen beszédmód nem megfelelő.”¹⁰ Ezzel
ellentétes Freud felismeréseinek hatása, véli Rorty. A tudattalan motívumok vizsgálata
nem csupán egy kedvező út embertársaink viselkedésének előrejelzésére és ellen-
őrzésére — hanem egy önmagunkról szóló, „húsbavágó” történet. A pszichoanalízis
rendkívüli ellenállást váltott ki, s ezen ellenállásnak csupán egyik oka a szexuális té-
nyező hangsúlyozása. A nagyobb sértés, melyet a kortársak nehezen bocsátottak meg,
s mely felismerés súlyát, fullánkját a tudattalan tárgyiasításával hajlamosak vagyunk
ma is ignorálni — az az ember nárcizmusán esett sérelem.¹¹

A Freud által leírt pszichológiai mechanizmusok, „a freudi felfedezések zavarba ej-
tők, még a pragmatisták számára is”.¹² Ennek a rendkívüli hatásnak a kulcsát, a
freudi mechanizmusok valóban decentrált, dedivinizáló erejének nyitját Rorty abban
látja, hogy a tudattalan történeteket Freud kváziszemélyek (*quasi people*) viselkedése-
ként írta le.¹³ Ez az interpretáció adja meg az „én nem úr a maga házában” jelszó je-
lentését is, hiszen Freud úgy kezdett beszélni az általa érintett mechanizmusokról,
mint idegen személyek cselekvéséről bennünk, ahogy ők beleszólnak tudatos énkünk
műveleteibe, befolyásolják képzlődésünket, megírják álmainkat etc.

Rorty kiemeli, hogy Freud az én formálódását nem az általános emberi természet si-
keres vagy sikertelen megvalósulása történetének tartotta, hanem olyan „titkos utakat”
követve írta le, „amelyek a gyermeektől a felnőthöz vagy a szülőhöz a gyermekhez vezet-
nek”.¹⁴ Nem a valamennyi idő valamennyi emberében fellelhető közös jegyekre koncent-
rált, hanem a páciens egyedi élményeire, azokra az esetleges történésekre, melyek a sze-
mélyiség formálódását meghatározták.¹⁵ Freud „úgy gondolja, hogy csak ha megraga-

¹⁰ Richard Rorty: Freud és a morális reflexió, 183.

¹¹ Freud a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című munkája 18. előadásában beszél az emberiség önszere-
tétén esett három nagy sérelemről: Kopernikusz és Darwin elméletének, valamint a pszichoanalízisnek
hatásáról.

¹² Richard Rorty: Freud és a morális reflexió, 184.

¹³ lásd még erről Charles B. Guignon—David. R. Hiley: *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public
Morality* cikkének *Decentering the Subject: Beyond Hermeneutics és Private Morality as Self-Enlargement*
című fejezeteit. (In: *Reading Rorty*, edited by Alain Malachowski, Cambridge 1990)

¹⁴ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 41.

¹⁵ A személyiség formálódásának esetlegességéről részletes elemzést olvashatunk Heinz Lichtenstein
The Dilemma of Human Identity című munkájában. Bevezetőjében Lichtenstein Ricoeur gondolatát idézi,
mely szerint „Freud számára a sum meghatározó és elsődleges volt a cogitóhoz képest”, majd megjegyzi,
hogy a pszichoanalízis még többre figyelmeztet: arra, hogy a személyiségfejlődés kezdetén, folyamán még
a sum sem magától értetődően adott. „Sohasem mondhatunk többet annál, mint hogy az emberi létezés
(human existence) pusztán lehetőség, ha adott az egyéniség formálódás (individuation) összes komplex
feltétele a megfelelő emberi környezetben és a helyes időben, a személyiségfejlődés mindegyik fázisá-
hoz.” (Heinz Lichtenstein: *The Dilemma of Human Identity*, Aronson, New York 1977. 7.) „Aki” például
nem tudott kellő mértékben elszakadni, kiválni az anya-gyermek kapcsolat szimbiotikus világából, az ké-
sőbbi élete folyamán rendelkezhet egyedi létezése intellektuális képzetével (annak tudásával, hogy ki ő),
de hiányzik életéből az individuális létezésről való „érzelmi meggyőződés” (az irreflexív, közvetlen bizo-
nyosság, hogy vagyok).

dunk múltunkban bizonyos fontos egyéni kontingenciákat, akkor leszünk képesek valami érdemlegeset létrehozni magunkból, olyan mai én-t teremteni, akit tisztelni tudunk.”¹⁶

Az isteni sugallatként felfogott lelkiismeretről, a Kant által divinizált morális tudatról, erkölcsi kötelességérzetről Freud a gyermekkor különös tekintéllyel bír, félelmetes alakjaival való azonosulás, illetve a szintén esetleges körülmények összejátszása-ként meghatározott eszményeket, célokat tartalmazó éni-deál értelmében beszél. „Freud a lelkiismeretet csak egy nagyobb homogén gép még csak nem is középponti részévé tette. A kötelességérzetet azonosította egy sereg sajátos és véletlenszerű epizód internalizálásával... A lelkiismeret szavát nem úgy fogta fel, mint a lélek azon részének hangját, amely általánosságokkal foglalkozik... hanem mint bizonyos nagyon egyedi események (rendszerint torzult) emlékeit.”¹⁷

A lelkiismeret, a morális érzék nem általános elvek alapján döntéseket hozó, vagy egyetemes törvényeket manifesztáló egységes, tiszta képesség. A lelkiismeret fejleszthető, a mások iránt érzett felelősség és együttérzés tanulható. Rorty abban látja Freud fellettes én tanának jelentőségét, hogy a lelkiismeret kialakulásában az emberi élet esetleges történéseit, a „speciális utakat” tekintette meghatározónak. „Freud megmutatja, hogy bizonyos esetekben miért sajnálkozunk a kegyetlenségen, és miért élvezzük máskor. Megmutatja, hogy szeretetre való képességünk miért korlátozódik emberek, dolgok és eszmék bizonyos nagyon konkrét alakjára, méretére és színére. Megmutatja nekünk, hogy büntudatunk miért támad... bizonyos esemény kapcsán, mások kapcsán pedig, amelyek minden ismert morálemélet szerint sokkal súlyosabbnak látszanának, miért nem.”¹⁸

c. Harmadik út? A szexualitás elfelejtése Rortynál

Két kritikai megjegyzés kívánkozik e fejezet végére. Az első: mennyiben fogadható el, hogy Freud feladta az egyetemes emberi természet gondolatát, ha megfontoljuk azt az átfogó, meghatározó szerepet, amelyet a tág értelemben vett szexualitásnak, mint minden megnyilatkozás alapjának tulajdonított? Freud számára a szexualitás mint princípium nem csupán metapszichológiájának egy posztulátuma volt (miként azt Rorty véli), amely az új klinikai tapasztalatok fényében módosítható. A szexualitás jelentőségének felismeréséről (az elfojtás- és a tudattalan-tan mellett) Freud mint a pszichoanalízis alappilléreiről beszél.¹⁹ Saját Erősz-tanát „Platón Lakomájának mindent átfogó, mindent fenntartó Erőszának”²⁰ felelteti meg. Freud számára a szexualitás egy új, nem intellektuális centrum, melynek esetleges felszíni mintázatai a gondolatok és a kultúra minden „vívmánya”.

¹⁶ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 50.

¹⁷ Richard Rorty: *Freud és a morális reflexió*, 196.

¹⁸ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 49.

¹⁹ A fellettes-én filogenetikus eredetéről szóló gondolatok is ellentmondanak Rorty általános emberi jegeteket tagadó felfogásának (in: S. Freud: *Az ősválami és az én*. Hatágú Síp, Budapest 1991. 45–48)

²⁰ Sigmund Freud: *Ellenállás a pszichoanalízissel szemben*. Ford. V. Meller Ágnes. In: *Önéletrajzi írások*. Cserépfalvi, Budapest 1994. 147.

A másik észrevétel azt a problémát érinti: mennyiben tekinthető a pszichoanalízis a szellem, a lélek mechanizáló leírásának? A Freud által leírt lelki történések nem homogén részecskék meghatározott törvények szerinti elrendeződése. Freudot egy lelki történés jelentése, egy tünet korábbi élményekkel, rejtett vágyakkal, gondolatokkal való összefüggése érdekelte. Az 1885–86-os párizsi tartózkodása végén Charcot-nak felvetett tervben, mely szerint meg kellene vizsgálni, hogy a hisztériánál az egyes testrészek bénulásai, érzéketlenségei miért a köznapi gondolkodás fogalmai szerint határolódnak el — a tünet nem szomatikus, nem kémiai folyamatokra való visszavezetésének igénye, lehetősége csillan fel.

Breuer technikájában is az vonzotta Freudot, hogy a hipnózis során ismertté vált a tünet és a múlt meghatározó élményei közötti összefüggés. A Breuer és közte bekövetkezett szakítás egyik okát Freud abban jelöli meg, hogy Breuer a tünetek eredetének magyarázatában egy fiziológiai elméletet részesített előnyben, amely „hipnoid állapotokkal” próbálta a hisztéria etiológiáját magyarázni. Ezzel összefüggésben Freud az általa követett irányról így ír: „*Én egy kevésbé tudományos képet alkottam erről magamnak, mindenütt a mindennapi élethez hasonló tendenciákat és hajlandóságokat véltem felismerni.*”²¹

Amennyiben a mechanizálás az ember olyan felfogását jelenti, amely nem tételez beépített célt²² — úgy azt, bizonyos fenntartások mellett, érvényesnek tekinthetjük a pszichoanalízisre is, hiszen a freudi leírások alapján a személyiség fejlődése nem egy természettől adott lényegi mag kibomlása, hanem többé-kevésbé koherens instanciák „harcának” története. Fontos azonban látni, hogy Freud a mechanizáló leírásokkal éppen ellentétes módon kezdett beszélni a sajátos diszfunkciókról: az intencionalitás hatósugarát kiterjesztette, rejtett értelmeket, összefüggéseket fedezett fel. A lelki szféra kiterjesztésével, amelynek a tudatosság már csak egy része, minősége lett, visszahódított számtalan, korábban a test körébe utalt, testi működésként tanulmányozott jelenséget. Találó Ferenczi²³ megjegyzése: „*Freud bizonyos mértékig visszatér az ősi, animisztikus világfelfogáshoz, mikor egy biológiai (természettudományos) kérdést lélektani eszközökkel próbál megoldani.*”²⁴

²¹ Sigmund Freud: *Önéletrajz*. Ford. Ignotus és Kovács Vilma. In: *Önéletrajzi írások*. Cserépfalvi, Budapest 1994. 70.

²² Lásd ehhez Rorty: Freud és a morális reflexió, 182. oldalát, vagy a jelen írás 1. lábjegyzetét.

²³ In: Sigmund Freud: *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Könyvjelező Kiadó, Nyíregyháza 1992. 3.

²⁴ Ugyanez a gondolat megjelenik Freud szintén 1915-ben, mindössze három hét leforgása alatt alkotott „*Das Unbewusste*” című munkája első fejezetében is: „Egyrészt úgy tűnik, hogy a pszichoanalízis tudattalan lelki tevékenységről vallott felfogása a primitív animizmus továbbfejlesztése...” (S. Freud: *Das Unbewusste*. In: *Studienausgabe Band III*. Fischer, Frankfurt 1982. 130.)

2. Posztpragmatizmus és a tudattalan kétféle értelmezése

Miután elsajátítottuk önmagunkat mint középpont nélküli létezőket,²⁵ ez a felismerés még nem foglalja magában annak elfogadását is, hogy a lélekben sajátos konfliktus dül, s hogy a *tudatossággal azonosított én* gyakran vendégnek érzi magát saját házában. Nem vezérel már beépített cél vagy isteni hang, mely szellemünk legistenibb részén keresztül irányítana bennünket — de ráadásul gyakran szembesülnünk kell önmagunk idegenségének benső élményével is. A pszichoanalízis szubjektumot dedivinizáló erejének másik aspektusa tehát a személyiség inkonzisztenciájának „eleve-nünkbe vágó” leírása. Rorty munkáiban kétféle módja érvényesül e belső konfliktus értelmezésének. Rorty egyrészt úgy beszél a tudattalanról, mint a személyes bensőnkben átélt meg-nem-alapozhatóság élmény forrásáról. Ez az élmény a kulcsa a metastabilitásnak, mely a Rorty-féle ironikus esztéta öngazdagító stratégiájának fontos mozzanata. A tudattalan értelmezésének egy másik módjával is találkozunk Rortynál. Ez a megközelítés a freudi tudattalanban elsősorban nem a személyiség koherenciájának átélt-átértzett hiányát látja, hanem a tudattalant kreatív, értelemteremtő instanciaként ábrázolja.

a. A tudattalan

Rorty tehát abban látja a pszichoanalízis tudattalankoncepciójának jellem- és öntudatformáló erejét, hogy „*Démokritosz vagy Hume atomjaitól eltérően a freudi tudattalan nem olyasmi, amit felhasználhatnánk, hogy leírjuk önmagunkat... Inkább olyasvalaki, aki a helyünkbe lép, valaki, akinek más céljai vannak mint nekünk... a pszichológiai mechanizmusok zavarba ejtőbbnek és decentralóbbnak tűnnek, ha nem mechanizmusokhoz, hanem emberekhez hasonlítjuk őket.*”²⁶ Freud az elfojtás, a tudattalan, a lélek különböző szintjei között dúló konfliktus tematizálásával nem a hagyományos ész-szenvedély distinkciót ismételte, hanem úgy beszélt az emberről, mint akiben több kváziszemélyiség lakozik. A tétel, mely szerint „az én nem úr a saját házában” azt a lehetőséget hivatott jelezni, hogy a mindig magunkénak gondolt öntudatba, a racionálisan ellenőrzött cselekvéssorokba bármikor idegen elemek, idegen szándékok vegyülhetnek, s riadtan tapasztaljuk, hogy testünk nem egyetlen koherens személyi-

²⁵ George J. Stack szerint Rorty „esszenciális emberi természetet” visszautasító gondolatában ellentmondás feszül („úgy tűnik, hogy e vonatkozásban Rorty egy hermeneutikai körbe keveredett” 132.) A feszültség, véli Stack, abban rejlik, hogy Rorty számtalan tekintetben (melyek a három klasszikus kanti kérdés mentén foglalhatók össze) beszél olyan tevékenységekről, célokról, melyeket az embernek követnie ildomos. Ilyen „programadás” többek között az új metaforák, szótárak teremtésének eszménye, illetve az az elképzelés, hogy csupán újabb és újabb ének elsajátításával (az éngazdagítás eszménye) haladhatunk a valódi személyiséggé formálódás felé. Stack szerint e gondolatok egy általános emberi természet eszméjét körvonalazzák. (in. George J. Stack: Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized by Konstantin Kolenda. *International Philosophical Quarterly*, 1992. March)

²⁶ Richard Rorty: Freud és a morális reflexió, 184.

ségnek ad helyet, hanem tudatunkkal egy egységes oksági hálózatba szőve, különböző személyiségekkel élünk egy testben.

Rorty a tudattalan kváziszemélyekként történő felfogását az analitikus nyelvfilozófia nagyhatású képviselőjének, Donald Davidsonnak *Az irracionalitás paradoxonai* című tanulmányában kifejtett tudattalan-interpretációjára alapozza.²⁷ Davidson e cikkben két gyakori váddal szemben próbálja megvédeni Freudot. Az egyik vád szerint a pszichoanalízis személyiségelmélete alapján nem beszélhetünk többé morálisan felelős emberről. A másik vád a pszichoanalízis klinikai elmélete és a metapszichológia leírásainak metodológiai ellentmondására figyelmeztet. E két vád Davidson olvasatában szorosan összefügg, s az általa kifejtett irracionalitás paradoxona egyszerre ad választ mindkettőre.

Racionalitásról akkor beszélünk, mondja Davidson, ha egy adott cselekedet leírható az indítékokkal történő magyarázatok struktúrája alapján, azaz beszélhetünk egy értékről, célról, szükségletről, valamint az egyén arra vonatkozó hitéről, hogy adott módon cselekedve képes megvalósítani az illető értéket, célt, szükséglet kielégítését. Ebben az esetben logikai kapcsolat áll fenn a különféle vélekedések, vágyak, illetve azon cselekedetek között, melyeket a vágyak, a célra orientált attitűdök okoznak. Az intencionális magyarázat relevanciája a *racionalitás* egyik feltétele. Az *irracionalitás* ezek szerint olyan történésre vonatkozik, amely nem indítékok alapján magyarázható. Davidson kiemeli, hogy Freud a lelket úgy írta le, mint amely több, egymástól bizonyos mértékig független struktúrát tartalmaz. E struktúrák abban az értelemben személyekre hasonlítanak, hogy hitek, vágyak, célok, emlékek olyan koherens hálózatai, mely koherencia lehetővé teszi, hogy a lélek ezen részeinek megnyilatkozásait is racionálisan magyarázhassuk, s hogy azokat személyeknek tekintsük.

A tudattalan cselekedet indítékát tehát egy tudatosságon kívüli hálózatban kell feltelegnünk. Az irracionalitás két alstruktúra kauzális szinten történő interakciója. Az

²⁷ Zavarban vagyok, amikor e gondolatot leírom, hiszen Davidson árnyalt tudattalanértelmezését Rorty jelentős mértékben leegyszerűsíti amikor így fogalmaz: „Davidson... azonosítja... a »személynek lenni« fogalmát a »hitek és vágyak koherens és plauzibilis halmazának lenni« fogalmával. Azután kimutatja, hogy annak az állításnak az ereje, amely szerint az emberi lények néha irracionálisan cselekednek abban rejlik, hogy viselkedésünk néha nem magyarázható egy ilyen egységes halmazra hivatkozva. Végül arra következtet, az én tudat és tudattalan közti felosztásának értelme az, hogy az utóbbi egy alternatív halmaznak tekinthető, amely összeegyeztethetetlen azzal az ismerős halmazzal, amelyet a tudattal azonosítunk, de mégis elég koherens ahhoz, hogy személynek tekintsük.” (Rorty: Freud és a morális reflexió, 185.) Rorty interpretációjában a freudi tudattalan a személyiség megsokszorozódása-tan hagyományainak felelevenítésében, e kváziszemélyek tudattalan jellegének, valamint e személyek közti kapcsolatteremtés lehetőségének (mely lehet pusztán kauzális kapcsolat, de „beszélő viszony” is) hangsúlyozásában merül ki. A Davidson-cikk és Rorty e cikken alapuló gondolatai különbségeinek, összefüggéseinek vizsgálatára most nem térhetek ki. Amit röviden kiemelnék: Davidson az irracionalitás olyan felfogásából indul ki, amely a pszichoanalízis alapján már előzetesen értelmezett. A cikkből úgy tűnik, hogy Davidson az irracionalitás paradox jellegére rákérdéssel a nem tudatos lelki folyamatokra vonatkozó freudi kérdést ismétli meg. Kétséges azonban, hogy a racionalitás Davidson által elemzett kritériumrendszere kielégítő választ adna a lelki történések mi-
benlétét illető kérdésre. Ez az egybemosás Rorty értelmezésében explicit.

irracionális történések tehát olyan okokkal magyarázhatók, amelyek nem indítékok; helyesebben: amelyek egy alstruktúra részeként indítékok, mégis egy másik rendszerben megnyilatkozván, racionális magyarázatuk irreleváns erre a rendszerre. Ezen hálózatok közül egyik struktúra nagyobb fokú konzisztenciával vagy racionalitással rendelkezik, s ez a tudatos én. Davidson szerint ha a lélek freudi felosztását így értelmezzük, akkor eltűnik a klinikai elmélet és a metapszichológia közti metodológiai ellentmondás: érthetővé válik a természettudományok oksági magyarázatának, az erőnyelvnek relevanciája az indítékokkal történő leírások szótárában, hiszen a tudattalan cselekedetek olyan történések, melyek okkal és egyben indítékkal is rendelkeznek. Egy tudattalan szándék a tudatosság rendszerére okként hat, ám ha sikerül e kváziszemélyiséget megérteni, a tudattalan alstruktúra önmagában konzisztens hálózatát felfedni, akkor érthetővé válik az indíték is. *Minden irracionális aktus tartalmaz magában racionális magot — ez az irracionalitás paradoxona.*²⁸

Miután leírtuk önmagunkat mint középpont nélküli, esetlegességtől áthatott lényeket, és megismerkedtünk tudattalanunkkal mint többé-kevésbé bolondos, de néha zseniális kváziemberekkel, a vizsgálódást önmagunk új módon történő elsajátításával folytathatjuk. Mi következik az eddigi felismerésekből? Megfogalmazhatja-e önmaga eszményét az ember? S ha igen, milyen eszményt?

Rorty természetesen készen áll a válasszal, és figyelmünkbe ajánlja az általa leírt *ironikus liberális* személyiséget, építő filozófiájának (*edifying philosophy*) hősét. Az ironikus liberális két egymásra vissza nem vezethető szótártípust használ, melyek nem egyesíthetők egy nagyobb, közös kontextusban: az öntökéletesítés, privát autonómiára törekvés, valamint az emberi szolidaritás, a nyilvános erkölcs szótárát. Az ironikus, mint a privát autonómia megvalósítója, a létezését átható kontingenciát és a nyelv teremtő erejét saját lehetőségeinek, hatalmának, szabadságának zálogaként ismeri fel, míg a liberális hisz abban, hogy az emberek szenvedése csökkenthető, s akinek alapelve a kegyetlenkedésnek és mások megalázásának felszámolására törekvés. Az ideális az, ha e két elkötelezettség egyszerre érvényesül egy emberben.²⁹

Rorty szerint a pszichoanalízis személyiségelmélete egy játékos, ironikus jellem kialakulásához járult hozzá. Az ironikus alkat a privát autonómia elérésének szinte feltétele, az ironizálás az öntökéletesítés legjobb útja. Az ironikus alkatot öntökéletesítésre törekvésében két fontos tulajdonsággal jellemezhetjük. Az első tulajdonság, melyet Sartre nyomán Rorty metastabilitásnak nevez: az ironizáló „*soha sem képes magát teljesen komolyan venni, mivel mindig tudatában van annak, hogy változnak azok a fo-*

²⁸ Az irracionalitás paradoxonának filozófiai problémájával összefüggésben elemzi a pszichoanalízis szubjektumfelfogását David Pears is *Motivated Irrationality, Freudian Theory and Cognitive Dissonance* című cikkében (In: *Philosophical Essays on Freud*. Edited by R. Wollheim–J. Hopkins).

²⁹ A privát öntökéletesítés és a nyilvános erkölcs szétválasztása rortyi gondolatának kritikájához lásd: Nancy Fraser: *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy* (in: *Reading Rorty*. Edited by Alain Malachowski), Charles B. Guignon–David R. Hiley: *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality* (in: *Reading Rorty*), valamint Hollibert E. Phillips: *The Ironist's Utopia: Can Rorty's Liberal Turnip Bleed?* (*International Philosophical Quarterly*, 1992. 3.)

galmak, amelyekkel leírja magát, mindig tudatában van saját végső szótára és ezáltal saját énje esetlegességének és törekénységének”.³⁰ Az ironikus másik sajátossága az a törekvés, hogy újabb és újabb szótárakat sajátítson el, mivel nem hisz abban, hogy a dolgok isteni perspektívából történő leírása elérhető lenne. Az ironikus alkat személyesen átélt, átértett produktív meg-nem-alapozhatóság, megalapozatlanság élményéhez a kulcsot, Rorty számára, a freudi tudattalan, a benső idegenségérzés adja meg.³¹

A személyiség megsokszorozódása értékes lehetőségeket rejt jellemfejlesztő, öntökéletesítő stratégiánk számára. Az öntökéletesítés privát etikája kapcsán Rorty szembeállítja a freudi önismeret igényét (*Wo es war, soll ich werden*) az előrehaladó önismeret fokozatos megtisztulásként értelmezett igényével. Az önmegtisztítás (*self-purification*) programja az emberi lényeg tételezésén alapul: ezen eszmény szerint az önismeret a lényünk centrumáig, változatlan–változtathatatlan magjáig való lehatolás, amely folyamat során megszabadulunk esetleges vágyainktól, empirikus ismereteinktől, szenvedélyeinktől. E törekvés legjobb példája az aszkétikus életvitel. Ezzel szemben a tudatosság kiterjesztésének freudi imperatívusza alapján az öntökéletesítést, önmegvalósítást *éngazdagításként* (*self-enrichment, self-enlargement*) kell felfognunk, a morális reflexiót pedig inkább önmagunk megalkotásaként, önteremtésként, semmint lényegünk mélyülők, tisztulók megismeréseként. „Értelmezésem szerint Freud ennek az esztétikai életvitelnek az apostola volt, a végtelen kíváncsiság életének, az életnek, amely inkább határait igyekszik kiterjeszteni, mint középpontját megtalálni.”³²

Az éngazdagítás technikája a nyelv gazdagítása: új szótárak elsajátítása, melyekkel többértelműen leírhatók a jelenségek, s amelyekkel önmagunkról is újabb és újabb történeteket szöhetünk. Az igazság megragadására, az objektivitásra törekvést Rorty az egyre bővülő szótárkészlet elsajátítására törekvéssel helyettesíti. Az esztétikai életvitel ezen törekvés érvényesülése: valami állandó elérése helyett a rátekintés újabb módjainak megtanulása, új szemléleti formák, fogalmi keretek kialakítása. Az esztétikai életvitel annak tudatosítása nyomán bontakozik ki, hogy önáltatás és önkorlátozás

³⁰ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 90.

³¹ Az én megalapozatlanságának, bizonytalanságának radikálisabb értelmezését nyújtja a pszichoanalízis, véli Heinz Lichtenstein. Freud az én kontingenciájának okát főként a lelki instanciák konfliktusában látta (erre utal többek között *Az ősvalami és az én munka utolsó fejezetének címe is: Az én függő helyzete, amely a »három úrnak szolgáló«* én sanyarú kiszolgáltatottságáról szól). A Mester halálát követően megélni-küldő gyermeklétektani vizsgálódások azonban nagyobb jelentőséget szentelnek annak a felismerésnek, hogy az inkoherens egyéniséget eredményező belső konfliktusok már a személyiségfejlődés adott szintjét feltételezik, vagyis a lelki struktúrák előzetes kifomálódását. Lichtenstein szerint mindannyiunk életét áthatja, s időnként érvényesül is, a „metamorfózisra törekvés”, mely a még-nem-egyéniesség állapotába való visszatérés vágya. E gondolat szerint identitásunkat nem csupán a belső diszintegráltság ássa alá, hanem a nem-egyéniesség állapotának velünk élő emléke, vágya és az ezen állapotba való visszahullás állandó veszélye is. „Az élet számára a nem-létezés lehetősége oly konstitutív, hogy maga a létezés lényegében lebegés a nem-létezés mélysége felett... így a létezés maga inkább állandó lehetőség, semmint adott állapot” — idézi Lichtenstein Hans Jonas filozófust (H. Lichtenstein: *The Dilemma of Human Identity*, 3.) Érdekes lenne ebben a vonatkozásban a költő imaginatív tevékenységével összefüggésben Keats által elemzett „negatív képesség”, illetve „egyéniesség-nélküliség” fogalmainak (melyekre szintén Lichtenstein hivatkozik) az ironizáló „metastabilitásáról” szóló rortyi gondolatokkal való összevetése.

adott leírásokat (a világra és saját magunkra vonatkozókat egyaránt) végsőnek tekinteni — végsőnek abban az értelemben, mintha általuk egy változatlan, igazi realitással vagy alappal létesíthetne kapcsolatot az ember. „*Nem találhatunk kutató léggömböt, amely túlröpítene bennünket a puszta esetlegesség, a puszta egyetértés határain, s eljuttatna minket egy olyan pontig, mint az »önmagában vett valóságnak való megfelelés«... Ez a felfogás elutasítja, hogy a kutatásnak egy egyedi ponthoz kellene közelítenie — elutasítja, hogy az Igazság »odakint« van, előttünk, várván reánk, hogy elérjük.*”³³

Tudattalanunk felismerése, elfogadása azon gondolat személyes átéléséhez vezet, hogy nincsenek egyedüli válaszok arra a kérdésre, hogy ki vagyok, hogy mit jelent nekem egy másik ember, vagy hogy mit akarok. Saját változékonyságunk, többértelműségünk átélése segít abban, hogy lemondjunk a megalapozott, végső értelmezések kereséséről. Az Újkor papjai, a természettudósok eljárása helyett, akik a végső bizonyosság megtalálásába vetett hittel munkálkodnak, a létezés egy általuk vizsgált szegmen-tumának igaz leírásán — Rorty az ironizáló esztéta technikáját ajánlja, aki, már csak a személyes tudattalanként átélt produktív meg-nem-alapozhatóság élménye miatt is, folyamatos újraértelmezésekre, újraleírásokra törekszik.

Hogy önmagunkra ironikusan tekintünk — ennek kulcsa tehát a személyiség több-értelműségének, a koherens én hiányának átélése; s ez az élmény hozzájárul általában egy játékos személyiségtípus kialakulásához, aki „*feladta azt az igényét, hogy »állha-tatosan és egészében lásson dolgokat«, hogy behatoljon a változó felszín mögé egy ál-landó valósághoz*”.³⁴

b. Rorty tudattalan-fogalmának problémái

Forduljunk most néhány gondolat erejéig Freudhoz: mennyiben fogadható el a Rorty-féle tudattalanértelmezés, amelyen Rorty ironikus esztétájának öngazdagító programja alapul? Felfogható-e a tudattalan megismerése egyéni, önteremtő aktus-ként?

A racionális tudattalannal való szóba elegyedés programja legalább három feltevé-sen alapul: 1. a tudattalan tartalmak olyan szerveződési szinttel bírnak, melynek rendezettsége folytán elfogadhatjuk egy (vagy több) tudaton kívüli kváziintelligencia je-lenlétét és működését a személyiségben; 2. a sajátos törvények szerint működő tudat-talan önálló egységként kezelhető, mely egységgel a személyközi viszonyok mintájára kapcsolat teremthető; 3. a tudattalan feltárása a tudatos éntől kezdeményezett és álta-la lebonyolított folyamatként is véghezvihető.

³² Richard Rorty: Freud és a morális reflexió, 193.

³³ Richard Rorty: Science and Solidarity. In: *Objectivity, Relativity and Truth*. Cambridge University Press, New York 1991, 38.

³⁴ Richard Rorty: Freud és a morális reflexió, 190.

Racionális tudattalan?

A tudattalan racionalitására vonatkozó kérdésre (amennyiben vizsgálódásunkat csupán a Mester munkáira korlátozzuk) a Freud-életmű egyes szakaszait meghatározó különböző lélekmódok értelmében különböző válaszokat kapunk. A kérdés részletes tárgyalására itt nem vállalkozhatok, ezért csupán azt jelzem, hogy a tudattalan fogalma nem a tudatosság tagadásában nyeri el jelentését. Erre figyelmeztet az is, hogy a pszichoanalízis kevert nyelvezetének egyik komponense, az erőnyelv részben arra hivatott, hogy az analitikus tapasztalat nyelvi konstrukciókon túli mozzanatait írja le. Bacsó Béla szerint „*Ricoeur... megjegyzi, hogy Freudnak nem sikerült a jelentést és az erőt, a textuális interpretációt és az ellenállások kezelését egy koherens modellben egyesítenie. Én úgy fogalmaznék, hogy szükségképpen nem sikerült, hiszen mindaz, ami ellenállásként, az erők tragédiáig fokozódó játékaként, illetve a szöveg tudattalan torzulásaként van jelen, éppen a naiv nyelviség elképzeléseit tagadja, mely szerint minden le- és átfordítható a szövegben.*”³⁵ A páciens ellenállásában, az elhallgatásban és tagadásban is ezen nyelvi interpretációval le nem fedhető értelem tárul fel, nyelven kívüli/túli egzisztenciaértésünk nyilatkozik meg.

Rorty a maga tudattalanértelmezésében az erőnyelv jelentőségét teljesen figyelmen kívül hagyta,³⁶ így felfogása szükségképpen egyoldalú.

A tudattalan mint önálló egység?

A tudattalan önálló egységként, kváziszemélyként való kezelését főként a lélek első topografikus modellje (s maga a topografikus szempont is) sugallja. Freud az első topografikus modell keretében elsősorban a tudattalan tartalmak felszínre hozására, a tudattalan feltárására törekedett, míg a második topografikus modell megfogalmazását az én kialakulásának és védekező mechanizmusainak tanulmányozására terelődő hangsúly idézte elő. A második topográfia alapján az én esetlegességéről radikálisabb értelemben kell beszélnünk, mint azt Rorty belátja. Az én — ösztön-én — felettes-én modell kontextusában a tudatosság nem esik egybe az énnel. A tudatosság a lelki élet egy minősége („*das Bewusstsein als eine Qualität des Psychischen*”),³⁷ mely más minőségekhez, tartalmakhoz kapcsolódhat vagy el is maradhat tőlük.

Ez a gondolat jelenlegi vizsgálódásunk számára két fontos tanulsággal szolgál: mivel a tudatos–tudattalan minőségek nem a lelki élet hiposztázált egységei szerint kü-

³⁵ Bacsó Béla: Pszichoanalízis és hermeneutika. In: *Határpontok*. T–Twins, Budapest 1994, 107.

³⁶ A „Freud és a morális reflexió” 11-ik lábjegyzetében így fogalmaz: „úgy tűnhet, hogy a pszichoanalitikus kezelés céljának ez a megfogalmazása mindent túlságosan egyszerűvé és ésszerűvé tesz. Azt sugallja, hogy az analitikus egy tanácskozás levezető elnökeként ténykedik: például bemutatja a tudatot... a tudatlannak...s engedi, hogy mindketten előadják érveiket és ellenérveiket. Természetesen igaz, hogy az ellenállás megakadályozza, hogy az analitikus egyszerűen nyelvi fogalmakban gondolkodjon... De hogy kielégítően megvédjem álláspontomat, az ellenállásnak olyan magyarázatát kellene nyújtanom, amely összhangban van Davidson tudattalan-értelmezésével, csak hogy még nem sikerült rájönnöm, hogyan fogjak hozzá.” (206.)

³⁷ Sigmund Freud: *Das Ich und das Es*. In: *Studienausgabe Band III*. 283. magyarul: *Az ősvilági és az én*. Hatágyú Síp, Budapest 1991.

lönülnek el, a tudattalan tartalmak, összefüggések feltárása kevésbé írható le úgy, mint egy sajátos törvények szerint működő, titokzatos birodalom felkutatása, vagy kváziszemély(ek) megismerése. Ezzel függ össze a másik tanulság is: az én pozíciója szemünkben jelentősen meggyengült. Kiszolgáltatottságáról, pozíciójának esetlegességéről nem csak azért indokolt beszélnünk, mivel az én „három úrnak szolgál”, hanem mivel szövevényes függőségének, alávetettségének léte és természete javarészt ismeretlen az én előtt.

Az én beszélgetése a tudattalannal?

Az elfojtás (*Verdrängung*) és az ellenállás (*Widerstand*) nem csupán nehezíti egy „társalgási kapcsolat” kialakítását a lélek tudattalan és tudatos rétegei között, hanem éppen ez az a nehézség, melynek felszámolására, megoldására a pszichoanalitikus technika javarészt irányul. „Az elfojtásról szóló tan a neurozisos megértésének alappillére lett... Célja többé nem a hamis utakra tévedt indulat »lereagálása«, hanem az elfojtások leleplezése és kritikával való felcserélése lett, mely a valamikor visszautasított lelki tartalom elfogadásához vagy elvetéséhez vezetett... ezt a vizsgálati és gyógyító eljárást már nem katarzissnak, hanem pszichoanalízisnek (lélekelemzésnek) neveztem”³⁸ — írja Freud *Önéletrajzában* a Joseph Breuerral közösen kidolgozott katarzisteknika feladása kapcsán. Egy másik helyen Freud így fogalmaz: „az egész pszichoanalitikus elmélet amaz ellenállás felismerésén épült fel, melyet a beteg abbéli fáradozásunk közben fejt ki, midőn tudattalanját tudatossá akarjuk tenni.”³⁹

Amennyiben a tudattalannról és az énről, mint két (vagy több) különálló lelki instanciáról beszélünk (mely modellen a davidsoni tudattalanértelmezés alapul), úgy az ezen instanciák között létesítendő kapcsolatot az ellenállás, illetve az indulatáttétel jelensége döntően meghatározza. A tudatos én elhatározása kevés ahhoz, hogy a kváziszemélyekkel megismerkedjen, és önerőből megértse bolondos vagy zseniális szándékait, beszámolóikat. Ami Rorty felfogásának hiányosságát bizonyítja: az a terapeuta csaknem nélkülözhetetlen szerepe, pótolhatatlansága a tudattalan tartalmak felszínre hozásában, az elfojtásnak kritikai megértéssel való helyettesítésében.

A tudattalan megismerésének egyéni aktivitásként való felfogása megkérdőjelezhető az indulatáttétel jelenségének fényében is. A terapeutával létesített indulatáttételes kapcsolatban a páciens múltjának nagy tekintélyű, jelentős személyeihez (szülők, nevelők, szerelmek) fűződő viszonyát éli újra. Az indulatáttétel az a viszony, az a *küzdőtér*, melyen mindaz felidéződik, újjászületik, és az ismétlési kényszer által elővarázsolódik, amit az egyéni emlékezet képtelen reprodukálni.⁴⁰ Az indulatáttétel *küzdőtér*

³⁸ Sigmund Freud: *Önéletrajz*; in: *Önéletrajzi írások*, 29.

³⁹ Sigmund Freud: *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Ford. dr. Lengyel József. Könyvkiadó Kiadó, Nyíregyháza 1993. 74.

⁴⁰ Az indulatáttétel analitikus terápiában játszott nélkülözhetetlen, lényegi szerepéről olvashatunk többek között Ferenczi Sándor és Otto Rank munkájában: *The Development of Psycho-Analysis*. Dover Publications, New York 1924.

jellege jelzi, hogy a páciens–terapeuta közti sajátos viszony nélkülözhetetlen a tudattalan bizonyos rétegeinek, tartalmainak feltárásában; az indulatáttétel nyomán „*felnyithatók a lelki élet legzártabb rekeszei is*”.⁴¹

c. A tudattalan mint kreatív instancia

Sajátos ellentmondás Rorty pszichoanalízissel foglalkozó munkáiban, hogy a freudi tudattalanban egyrészt a modern szubjektumot hatásosan dedivinizáló tant lát, ugyanakkor mégis teret ad egy olyan tudattalanértelmezésnek, amely a tudattalant isteni, teremtető instanciaként ábrázolja. Ezen utóbbi felfogással a *Személyiség esetlegessége*⁴² című írásban találkozunk.

Az eddigiekben Rorty *Freud és a morális reflexió* című munkájában kifejtett tudattalanfelfogást érintettük, mely koncepció Donald Davidson tudattalan-interpretációján alapul. Másként közelíti meg Rorty a tudattalant *A személyiség esetlegességében*. A személyiség itt nem egymással kauzális kapcsolatot alkotó, és egymást ugyanakkor megérteni is képes kváziszemélyek hálózatoként lepleződik le, hanem a tudattalan tartalmak és a tudatos gondolatok, hitek, szándékok más természetű kapcsolatáról beszél Rorty. A belső idegenségélmény, a személyiség egységének átértett hiánya helyett ebben a szövegben a tudattalan jelentésszínező, értelemteremtő aspektusára helyeződik a hangsúly.

A davidsoni értelmezés az én aktivitását szorgalmazza: kapcsolatot létesíteni a kváziemberekkel, megérteni szándékaikat, indokaikat, mely megértés által az én racionalitásának, hatókörének sugara kiterjeszhető. Ebben a vonatkozásban helytálló Rorty megjegyzése: „*Ha Freud gondolatát komolyan vesszük, és meg kívánunk ismerkedni ezekkel az ismeretlen személyekkel, akkor ez az első lépés afelé, hogy kiirtsuk őket.*”⁴³

A *személyiség esetlegességében* azonban Rorty nem az én tudattalant meghódító hadjáratáról beszél, hanem a tudattalant a kreativitás forrásaként mutatja be, amely minden életből költeményt formál.⁴⁴ „*Freud megmutatja, hogy ha beletekintünk a bienpensant konformistába, ha az analitikus kanapéjára fektetjük, akkor azt fogjuk találni, hogy csupán a felszínen volt unalmas. Freud számára senki sem unalmas, hiszen nem létezik unalmas tudattalan. Freudot hasznosabbá és érdekesebbé teszi Nietzsche-nél, hogy ő nem utalja az emberiség nagy többségét a halandó állatok sorába. Ugyanis Freudnak a tudattalan fantáziával kapcsolatos leírása megmutatja, hogy miként tekintünk min-*

⁴¹ Sigmund Freud: *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. 362.

⁴² In: Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Ford. Boros János—Csordás Gábor. Jelenkor, Pécs: 1994.

⁴³ Richard Rorty: *Freud és a morális reflexió*, 187.

⁴⁴ Alasdair MacIntyre szerint e tudattalanfelfogás szerepe Rorty filozófiájában az, hogy az önteremtés új szótárak elsajátítása, létrehozása alapján meghatározott arisztokratikus eszményét demokratizálja. Rorty az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* kötet második fejezetében a freudi tudattalant úgy mutatja be, mint mindenben érvényesülő készletés forrását a múlt kontingens eseményeinek, összefüggéseinek újraleírására. (In: Alasdair MacIntyre: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Richard Rorty: *The Journal of Philosophy* 1990. December)

den egyes emberi életet költeménynek...kísérletnek... arra, hogy saját metaforákba öltözzön be. Amint Philip Rieff mondja: »Freud demokratizálta a zsenit, mindenkinek kreatív tudattalant adva.«⁴⁵

Minden emberi élet egy költemény: jelentések és érzések megismételhetetlen, egyedi konfigurációja. A megszokott tárgyak, az unalomig ismételt aktusok, a semmitmondó frázisok csak látszólag alkotnak szürke világot — e világ lakóinak álmaiban, fantáziáiban szimbolikus jelentésekkel rendelkeznek ezek az elemek. A mindennapok rutinjai mögött titkos szándékok munkálnak, nyughatatlan vágyak és el-nem-lankadó törekvések. Egyszerű szavak néha varázserővel töltődnek meg. A tudattalanból ugyanakkor gyakran bizarr ötletek, képzettársítások pattannak elő, különös fantáziák merülnek fel.

A tárgyak, személyek, szavak egy megismételhetetlen élet kontextusában egyedi jelentéssel bírnak, s minden újonnan felbukkanó dolog ezen egyedi kontextus részeként értelmeződik. »A megkülönböztetően emberit az állattal szemben abban láthatjuk, hogy az ember minden későbbi életében útjába kerülő személyt, tárgyat, helyzetet, eseményt és szót szimbolikus célokra használ. Ez az újraleírás folyamatává áll össze, annak mondásává, hogy »így akartam.«⁴⁶

Ezen tudattalan-interpretáció alapján a freudi tudattalan a lélek isteni, teremtő bensőségéről szőtt elképzelések egy újabb, lenyűgöző variációja. Rorty itt a „lélek szentélye” képzetkör egy újabb manifesztációjaként látta a pszichoanalízist, mely szerint a tudattalan az a folyamatosan mélyülő és folyton új tartalmakat szülő forrás, amely méltó utóda a romantikusok „isteni bensőségének” — s ennyiben nem hozzájárult az én dedivinizálásához, hanem éppen ellenkezőleg: lehetővé tette, hogy folytathassuk a lelkünk titokzatos, misztikus, kimeríthetetlen mélységéről szóló ábrándozásainkat.

⁴⁵ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 53.

⁴⁶ Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 54.

AZ INHERENS TÖVÉNYSZEGÉS AVAGY A HATALOM OBSZCENITÁSA*

Slavoj Žižek

I.

Jacques Lacan szerint a Másik létezésének bizonyítéka a *jouissance*** (ellentétben például a kereszténységgel, ahol ezt a szeretet jelenti). Képzeljünk magunk elé egy interszjektív találkozást: mikor tapasztalom meg a Másikat „túl a nyelv falain”, létezésének valóságában? Nem akkor, amikor képes vagyok őt jellemezni, még csak nem is akkor, amikor ismerem értékeit, álmait, hanem csak akkor, amikor a Másikkal az általa átélt *jouissance* pillanatában találkozom: amikor felfedezek nála egy apró részletet — egy kényszerű mozdulatot, eltorzult arckifejezést, tic-et —, mely a *jouissance* valódi intenzitását jelzi. Ez a Valóssal való találkozás mindig traumatikus, legalább minimálisan van benne valami obszcén, így nem tudom egyszerűen részévé tenni saját univerzumomnak: mindig marad egy szakadék, ami elválasztja tőlem. Ez az, ami az „interszjektivitás” lényegét jelenti, nem pedig a Habermas-féle „ideális beszédhelyzet”, ahol kerekasztalnál pipázó akadémikusok vitatnak meg egy problémát, a torzításmentes kommunikáció eszközeivel: itt hiányzik a *jouissance* valódisága, a Másik végső soron fikció marad, a „racionális választás elméletében”¹ példaként hozott stratégiai okfejtés tisztán szimbolikus szubjektuma. Ezért még arra is késztetést érezhetünk, hogy a „multikulturalizmus” fogalmát a „multirasszizmus”-ra cseréljük: a multikulturalizmus megszünteti a Másik traumatikus lényegét, steril folklorista entitássá csökkentve azt. Walter Benn Michaels is hasonló fogalmaz meg: „a kulturális tevékenységhez kapcsolódó kulturális identitásról szóló összeggések faji komponenst feltételeznek. Az összegzés erőtellenül leíróvá válik, ha azt fogalmazza meg, hogy kultú-

* Ez a szöveg eredetileg előadásként hangzott el Budapesten, a Central European University nyári egyetemén, 1996 júliusában. A kéziratot a szerző bocsátotta rendelkezésünkre.

** A *jouissance* (élvezés, gyönyör) lacani fogalma a beszélő lény („*parlêtre*”) ama vágyakozásra utal, hogy a nyelvi jelölők láncain túli kapcsolatot létesítsen a Másikkal, s ezzel áthidalja a férfi és a nő kapcsolatának alapvető hiányát, szakadékát (a szerk.).

¹ A *jouissance* mint politikai tényező részletes leírását ld. Slavoj Žižek 1993: *Tarrying With the Negative*. Durham: Duke UP. 6. fejezetét.

ránk nem áll másból, mint amit teszünk és gondolunk. Ez csak akkor van így, ha azt gondoljuk, hogy a kultúránk nem azt jelenti, hogy milyen aktuális nézetekkel és szokásokkal rendelkezünk, hanem sokkal inkább azt, hogy ezek a nézetek és szokások annyira jellemzik viselőjüket, hogy a kultúrához való tartozás a kulturális cselekvés kiindulópontjává válhat. Ennek feltételezése azonban valami olyan jelenségre utal, ami nem származhat a kultúrából, éppen azért, mert a kultúrához való tartozásunk pontos felismerése innen ered. Ezt tekintjük a faj funkciójának... Kultúra-tudatunknak jellemző módon fel kellene váltani a faj fogalmát, de... kiderült, hogy a kultúra sokkal inkább a faji gondolat folytatójává, mintsem ellenlábásává vált. Csak a fajhoz való kapcsolódás teszi a kultúrát olyan érzelmi tárgygyá, ami létrehozza az olyan — párosszal teli — fogalmakat, mint a kultúránk elvesztése, megőrzése, más kultúrájának eltulajdonítása, a kultúra visszaadása az embereknek stb. ...A faj alakítja azokat az embereket, akik megtanulják, amit mi teszünk kultúránk elrablóival, és azokat is, akik megtanítanak bennünket arra, amit ők tesznek a rombolókkal; a faj az, ami az asszimilációt árulássá, az azzal szembeni ellenállást pedig hősiességgé teszi.”²

Az etnikai identitás historicista/kulturalista összefoglalásának, — amennyiben az az érintett csoport számára hatékony összetartó erőként funkcionál, nem csupán távolságtartó etnológiai jellemzőként — „valami más”, a „Valós” bizonyos transzkulturális „lényegét” kell tartalmaznia. (A posztmodern multikulturalista egyszerűen áthelyezi ezt a pátoszt az állítólagosan „autentikusabb” Másikra: az érzelmileg nem indítja meg, ha az amerikai himnuszt hallja, azonban fokozott az érdeklődése, ha amerikai bennszülöttek vagy afro-amerikaiak rituáléjával találkozik... — és ez pontosan a rasszizmus inverz formája.) A „Valós” az a felderíthetetlen X, amely kockán forog kulturális küzdelmeink során. Ezért van az, ha valaki túl sokat tud a mi kultúránkról, akkor azt „ellopja” tőlünk. Ha valaki kimutatja egy másik kultúrával kapcsolatos elkötelezettségét, az pedig „elárul” bennünket. Ezek a tapasztalatok azt bizonyítják, hogy lennie kell a kulturális értékekben, attitűdökben, rituálékban „kifejeződő” valamiféle X-nek... ami megtestesíti az életmódunkat. Amit elloptak, elárultak... az mindig csak *objet petit a* marad, a Valós kis darabja.

Jacques Ranciere³ megrendítő leírását adta a napjaink „politikavégi” posztmodern ideológusaira váró „kellemetlen meglepetésnek”: mintha Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című művében megfogalmazott tézisének lennénk tanúi, amely szerint az Eros minden egyes megnyilvánulását a Thanatos újbóli, dühödtt erővel való jelentkezése követi. Abban a pillanatban, amikor — a hivatalos ideológiát követve — végül magunk mögött hagyjuk „éretlen” politikai szenvedélyeinket (a „politikai” felségterületét: az osztályharcot és más, „divatjamúlt” megosztó antagonizmusokat), cserébe a racionális igazgatás és a tárgyaláson alapuló konszenzus posztideológiai, „érett”, pragmatikus univerzumáért, mely mentes az utópikus impulzusoktól, ahol a szociális ügyek elfogultság nélküli igazgatása kéz a kézben jár az esztétizált hedonizmussal (ez az „életmódok” pluralizmusa), — ebben a pillanatban győzedelmes visszatérését ünnepli az

² Walter Benn Michaels 1992: „Race and Culture”. *Critical Inquiry*. Summer. 682–685.

³ Ld. Jacques Ranciere 1995: *On the Shores of Politics*. London: Verso. 22.

addig kizárt „politikai”, a Másik megdolgozatlan, rasszista, archaikus gyűlöletének formájában, mely a racionális, toleráns attitűdöt végképp elgyengíti. Ebben az értelemben válik a „posztmodern” rasszizmus a multikulturalista késői kapitalizmus *tünetévé*, napvilágra hozva a liberális-demokratikus ideológiai projektum elidegeníthetetlen ellentmondásait. A liberális „tolerancia” kárpótolja a lényegétől megfosztott folklorista Másikat (pl. napjainkban a megapoliszokban található „etnikai konyhák” sokaságával), azonban bármely „valódi” Másikat alapvetően elítél „fundamentalizmusa” miatt, mivel a Máság lényege a *jouissance* szabályozásában rejlik, azaz a „valós Másik” definíció szerint „patriarchális”, „erőszakos”, és soha nem az éteri bölcsesség és kedves szokások jellemzik. Ide kívánczok a régi Marcuse-féle fogalom, a „represszív tolerancia” felelevenítése, újrafogalmazva, hogy ez a Másik iránti tolerancia steril, jóindulatú formája, mely kizárja a Valós dimenzióját a Másik által megélt *jouissance*-ből.

2.

Hol bukkanhatunk a *jouissance* nyomára a társas mezőben? Kezdjük a Bounty szerencsétlenül járt Bligh kapitányával. Itt valódi rejtéllyel van dolgunk: miért vált ez a kivételes, tengerészei biztonsága és egészsége iránt elkötelezett tiszt populáris kultúránkban a Gonosz archetipikus figurájává? A Bligh-ről alkotott kép egymást követő változásai tökéletesen leképezik a hegemon ideológia alakulását — minden kornak megvolt a maga Bligh kapitánya. Elegendő megemlíteni három alapvető filmbeli megjelenítését: a dekadensen arisztokratikus Charles Laughtont a 30-as, a hidegen bürokratikus Trevor Howardot a 60-as, és a lelkileg meggyötört Anthony Hopkinst a 80-as években...

Ezen hányattatásoknál talán még érdekesebb azonban az eredeti rejtély: mi történt „valójában” a Bountyn? Mi volt a lázadás „igaz története”?⁴ Minden leírás egyetért abban, hogy Bligh valamiképp „merev” volt, hiányzott nála az a szenzitivitás, mely egy jó vezetőt segít a szabályok alkalmazásában és abban, hogy miként vegye figyelembe a beosztottak közötti „organikus” spontán kapcsolatot. Bligh hibája nem egyszerűen a tengerészek közti „organikus” kapcsolatok iránti érzéketlenség volt, hanem sokkal inkább az, hogy teljesen vak volt a tengerészek közötti ritualizált hatalmi relációk strukturális funkciójára (az idősebb tengerészek megalázzák a fiatalabbakat és tapasztaltanabbakat, hogy szexuálisan kihasználják, megpróbáltatásoknak tegyék ki őket stb.). Ezek a rituálék kétértelmű kiegészítői voltak a nyilvános-törvényes hatalmi viszonyoknak: azok homályos másaként szerepeltek, a felszínen megsértve és aláaknázva őket, a valóságban azonban végső támaszukként funkcionáltak. Elég itt megemlíteni a „vonal átlépését”, azt a különösen kegyetlen és megalázó próbatételt, mely szerint az Egyenlítőn első alkalommal áthaladó tengerészeket egy kötélben az óceánba dobták és órákon keresztül vontatták, kiteve annak, hogy tengervizet nyeljenek stb.

⁴ Itt Greg Dening 1994: *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theatre on the Bounty*. (Cambridge: CUP.) című művére, különösen az 55–87. oldalon írottakra hivatkozom.

Fel kell hívni a figyelmet ennek a rituálénak kettős természetére: a törvényes intézmények szatírái ezek, a nyilvános Hatalom inverzei, az ellene eszközölt támadások, egy-szersmind azonban annak konszolidációját jelentő aktusok. A rituálék „stabilizáló” szerepével kapcsolatos vaksága miatt Bligh betiltotta, vagy legalábbis elvette az élüket azáltal, hogy ártalmatlan folklorisztikus játékokká változtatta őket. A felvilágosodás csapdájába esvén, Bligh a rituálénak csak a brutális-embertelen oldalát látta („az összes szokás közül ez a legbrutálisabb és legembertelenebb”, írta), nem pedig az általa létrejövő kielégülést. Henningsen⁵ szerint a „vonaltól lépés” szertartást a megfigyelők a következő jelzőkkel illették: nevetséges, gyerekes, bolond, ostoba, buta, komikus, bizarr, groteszk, örült, visszataszító, burleszt, profán, babonás, szégyentelen, szörnyű, felháborító, fárasztó, veszélyes, barbár, brutális, kegyetlen, közönséges, telhetetlen, bosszúálló, lázadó, féktelen, háborodott — nem a *jouissance* szinonimájaként értelmezhetők ezek a szavak? A lázadás — az erőszak — akkor tört ki, amikor Bligh beavatkozott a Hatalom képzeletbeli háttérül szolgáló obszcén rituálék homályos világába.

Nem találkozunk-e ugyanezekkel az íratlan szabályokkal a modern angol történelem másik szegletében, az angol kollégiumok számos emlékezésben, többek között Michael Anderson *Ha* című filmjében bemutatott világában? A kollégiumok mindennapi életének civilizált, nyitott, liberális felszíne alatt, az unalmas, de kedves atmoszféra mellett ott található az idősebb és fiatalabb fiúk közötti hatalmi viszonyoknak egy másik világa — íratlan szabályok sora írja elő, hogy miként zsákmányolhatják ki és alázhadják meg az idősebb diákok fiatalabb társaikat, és mindezt áthatja a „tiltott” szexualitás. A lázadás rejtett formái — a nyilvános hatalom kigúnyolása stb. — által aláaknázott törvénynek és rendnek nincsenek publikus „elnyomó” szabályai, hanem inkább az ellentétéről van szó: a nyilvános hatalom civilizált, finom színben tűnik fel, míg a háttérben ott található egy homályos tartomány, amelyben maga a hatalomgyakorlás is szexualizált. És a kritikus pont természetesen az, hogy ez az obszcén sötét tartomány, túl azon, hogy aláássa a publikus hatalom civilizált formáját, inherens támogatójaként is szerepel. A diák csak ezen íratlan szabályokba való beavatás révén részesedhet az iskolai élet előnyeiből, és az íratlan törvények megsértéséért sokkal keményebb büntetés jár, mint ha a nyíltan megfogalmazott szabályoknak nem tesz eleget.⁶

A nyilvános-írott törvény és obszcén felettesén-toldaléka közti távolság szintén lehetőséget ad annak pontos bemutatására, hogy miként bukik meg a cinizmus és a cinikus távolságtartás, mint a későkapitalista szubjektum legjellemzőbb ideológiai attitűdformája: a cinikus ember a kimondott Törvényt annak obszcén visszajáról támadja, így aztán következképpen sértetlenül hagyja. Amennyiben az obszcén háttérrel átjáró élvezet fantáziákba strukturálódik, azt mondhatjuk, hogy amit a cinikus egyén érintetlenül hagy, az a fantázia, a publikus-írott ideológiai szöveg fantáziáháttere. A cini-

⁵ Ld. Henning Henningsen 1961: *Crossing the Equator: Sailor's Baptisms and Other Initiation Rites*. Munksgaarde. op. cit. 77.

⁶ A nyilvános-írott törvény és obszcén felettesén-toldaléka közti különbségről ld. még Slavoj Žižek 1994: *Metastases of Enjoyment*. London: Verso. 3. fejezet.

kus távolságtartás és a fantáziára való támaszkodás így szorosan együtt járnak: manapság az a szubjektum nevezhető tipikusnak, aki mialatt cinikus bizalmatlansággal fordul bármilyen nyilvános ideológia felé, korlátlan mértékben merül az összeesküvésekkel, támadásokkal és a Másik élvezetének torz formáival kapcsolatos paranoid fantáziákba.

3.

Itt azonban el kell kerülnünk egy végzetes félreértést: a Bligh által fel nem ismert íratlan obszcén szabályrendszernek semmi köze nincs tevékenységünk úgynevezett implicit, átjárhatatlan háttéréhez, azaz ahhoz a tényhez, melyet a Heidegger hívei úgy fogalmaznának meg, hogy mi, halandó emberi lények mindig olyan helyzetbe „kerülünk” és oly módon kell magunkat észlelni, amit soha nem lehet explicit szabályok segítségével formalizálni. Idézzünk fel egy másik filmet, Stanley Kubrick *Full Metal Jacket* jét, ahol a hatalom obszcén rituáléjának szakaszaival találkozunk. Az első részben a katonai kiképzés látható, a közvetlen testi fegyelem, átítatva a hatalom megalázó megnyilvánulásainak egyedi ízével, szexualizáltsággal és obszcén blaszfémiával (karácsonykor a katonáknak parancsra a „Happy birthday”-t kell énekelni: „Boldog születnapot, kedves Jézus...” — röviden ez a Hatalom felettesén-gépezetének legtisztább megnyilvánulási formája. Ha ennek az obszcén gépezetnek mindennapi életünkkel való kapcsolatát vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy világos a film üzenete: az íratlan szabályok obszcén alvilágának funkciója nem az, hogy lehetővé tegye a hivatalos „publikus” ideológia számára, hogy „megragadja az alkalmat” és társadalmi életünk tényleges összetevőjeként funkcionáljon, azaz ez az obszcén alvilág nem „követít” a szimbolikus törvény absztrakt struktúrája és az aktuális élettér konkrét tapasztalatai között. Sokkal inkább a fordítottjáról van szó: szükségünk van „emberi arcra”, egyféle távolságtartásra, hogy alkalmazkodni tudjunk a felettesén-gépezet örült igényeihez. A film első része egy katonáról szóló történettel végződik, aki a katonai ideológiai gépezettel való túlzott azonosulása miatt ámokfutóként először lelövi a kiképzőtisztet, majd saját magával is végez — a felettesén-gépezettel való áthidalás nélküli identifikáció szükségszerűen vezet gyilkos *passage a l'acte*-hoz. A film második, fő része ezzel végződik, hogy egy katona (Matthew Modine), aki a filmben mindvégig ironikus „emberi távolságtartással” viseltetett a militáris gépezet iránt (sisakján az „ölésre született” felirat mellett békejelvényt viselt), kéjjel öli meg a sebesült vietnami orvlövész partizánlányt — ő az, akinél a militáns nagy Másik közbelépése teljes sikerrel járt, ő a tökéletesen felépített katonai szubjektum.

Ily módon kritikus jelentősége van a nyilvános ideológiai diskurzus és annak fantáziabeli homályos mása közti minimális távolság megtartásának. Ugyanez igaz individuális szinten is, ahogy azt a nemi erőszak példája igazolja. Ha szóba kerül, hogy a nők gyakran fantáziálnak arról, hogy brutálisan bánjanak velük és megerőszakolják őket, a szokásos válasz az, hogy ez egy nőikkel kapcsolatos férfifantázia, vagy pedig, hogy a nők azért teszik ezt, mert „internalizálták” a patriarchális libidinális ökonómi-

át és benne saját áldozattá válásukat. A háttérben az a gondolat húzódik meg, hogy abban a pillanatban, amint felismerjük az erőszakról szóló nappali álmodozást, teret engedünk azoknak a férfisoviniszta közhelyeknek, hogy az erőszak során a nők csak azt kapják, amire titokban áhítoztak — a hozzá társuló sokk és félelem csak azt jelzi, hogy nem voltak elég őszinték ezt elismerni... Erre a klisére azt válaszolhatjuk, hogy bár meglehet, hogy (bizonyos) nők álmodoznak az áldozattá válásról, azonban ez a tény nem csupán nem igazolja az aktuális erőszakot, hanem még erőszakosabbá teszi. Vegyünk példaként két nőt: az első felszabadult, magabiztos és aktív, a másik pedig titokban arról ábrándozik, hogy partnere brutálisan bánik vele, akár meg is erőszakolja. A kritikus különbség akkor világlik ki, ha mindketten erőszak áldozatává válnak, ugyanis a második nő számára sokkal nagyobb traumát fog jelenteni az erőszak, *abból a tényből adódóan, hogy a „külső” szociális realitás igazolja „álomanyagát”*, de miért? (Talán jobban megvilágítja a kérdést, ha Sztálin „halhatatlan” sorainak parafrázisát adjuk: lehetetlen megmondani, hogy melyik a rosszabb a két erőszak közül — mindkettő *rosszabb*, azaz az attitűdök elleni erőszak természetesen bizonyos értelemben rosszabb, mert alapbeállítottságunkat sérti meg, azonban a másik oldalon az a tény, hogy az erőszak saját titkos beállítottságunkkal összhangban történt, még rosszabbá teszi...). Van egy szakadék, ami örökre elválasztja egymástól a szubjektum létezésének fantáziabeli lényegét szimbolikus és/vagy imaginárius identifikációinak „felszínesebb” módjaitól. Az ugyanis soha nem lehetséges számomra, hogy (a szimbolikus integráció értelmében) teljesen felvállaljam létezésem fantáziabeli lényegét. Ha túlságosan megközelítem, a szubjektum *aphanisis*-e következik be: elveszti szimbolikus konzisztenciáját, dezintegrálódik. És talán ami az erőszak legmegalázóbb formája, az létezésem fantáziabeli magvának erőszakos aktualizálása a szociális realitásban, olyan erőszakot, amely identitásom („énképem”) alapjait rendíti meg. (Ugyanez igaz a férfiak esetében is: egy erőszakos közöszlészről fantáziáló homoszexuális férfi valószínűleg jobban sérül, ha valóban erőszak áldozatává válik, mint az ilyen tendenciáktól mentes társa.)

David Lynch *Wild at Heart* című filmjének egyik legfájdalmasabb és legfelkavaróbb jelenete csak a realitás és annak fantáziabeli háttere közti feszültség mentén érthető. Egy magányos motelszobában Willem Defoe durva kényszerrel gyakorol Laura Dernre: fogdossa, ölelgeti, megsérti intím terének határait, és fenyegető hangon ismételteti: „Mondd, hogy kefélj meg!”, azaz ki akarja kényszeríteni a szexuális aktuussal kapcsolatos beleegyezését. Az undorító, kellemetlen jelenet vonatottan folyik így tovább, majd mikor végül a kimerült Laura Dern alig hallhatóan kimondja: „Kefélj meg!”, Dafoe hirtelen hátralép, barátságos mosolyt ölt magára és vidáman válaszol: „Köszönöm, ma nincs időm, de bármely más alkalommal örömmel megtenném...”. Elérte, amit valójában akart: nem maga az aktus, csak a nő beleegyezése, szimbolikus megalázása volt a célja. Aminek itt tanúi vagyunk, az a fantáziabeli erőszak, melynek megvalósulása elutasítódik a realitásban, és ezáltal még inkább megalázza áldozatát — a fantázia kierőszakolódik, felkorbácsolódik, majd ottmarad, és az áldozatnak kell azt elviselnie. Világosan látszik, hogy Laura Dern nem csupán undorodik intím szférájának Dafoe (Bobby Perou) általi durva megsértésétől, ugyanis a „Kefélj meg!” kimon-

dása előtt a kamera ráfókuszál a jobb kezére, mely lassan kitárul, jelezve beleegyezését, annak bizonyítékát, hogy a férfi felkavarta a fantáziáját.

További megjegyzésre érdemes jelenség ezeknek az íratlan szabályoknak, ennek a homályos törvényen kívüli területnek az eredendően vokális státusza, amely sokat elárul nekünk a hangról. Igaz, hogy a saját beszédünk hallgatása, a *s'entendre parler*, megalapozza a beszélő szubjektum áttetsző jelenvalóságának illúzióját, azonban nem a hang-e az, ami aláaknázza, méghozzá a legradikálisabb módon a szubjektum jelenlétét és transzparenciáját? Hallom magamat beszélni, de akit hallok, az soha nem teljesen azonos önmagammal, hanem egy parazita, egy idegen test a saját szívemben. Ez a bennem lévő idegen különböző megnyilvánulási formákban nyer alakot, kezdve a lelkiismeret hangjától az üldözöhöz szóló hipnotizőr hangjáig a paranoid beteg fantázia-világában. A hang az, amely, a jelölőnél, ellenáll a jelentésnek, a jelentés által nem helyreállítható átlátszatlan mozdulatlanságot képviselve. Csak az írás dimenziójával magyarázható a jelentés stabilitása, vagy hogy Samuel Goldwyn halhatatlan szavait idézzük: „Egy szóbeli megállapodás leírásához nem érdemes papírt pazarolni.” Mint ilyen, a hang se nem élő, se nem halott: alapvető fenomenológiai státusa inkább az élő-halotté, egy kísérletszerű jelenségé, amely valahogy túléli saját halálát, azaz a jelentés elhalványulását. Más szavakkal, igaz, hogy a hang élő jellege szembeállítható a beszéd halott betűivel, azonban ez egy el nem pusztult szörny rejtélyes élete, nem pedig a Jelentés „egészséges” élő jelenléte...

Hogy ezt a titokzatos hangot manifesztté tegyük, elég futó pillantást vetni a zenetörténetre, amely a nyugati metafizika szokásos történetének ellentétéként olvasható: a hang uralmáról szól az írás felett. Amivel újra és újra találkozunk, az egy olyan hang, amely fenyegetőleg hat a megszilárdult Rendre, ennél fogva kontrollálni kell, alárendelni a beszélt és írott világ racionális artikulációinak, írásban rögzíteni. Az itt leselkedő veszély meghatározásához Lacan létrehozta a *jouis-sense*,⁷ az élvezet-a-jelentésben neologizmát, annak a pillanatnak a leírására, amikor a csengő hang elválik jól megalapozott jelentésétől és elemészítő élvezetbe torkollik. A probléma így mindig ugyanaz: hogyan akadályozhatjuk meg, hogy a hang belecsúszson az önemészítő élvezetbe, ami „elnoősíti” a megbízható maskulin Szót? A hang itt a derridai értelemben vett „toldalék”-ként (*supplement*) szerepel: megkíséreljük visszaszorítani, szabályozni, alárendelni az artikulált Szónak, azonban teljes mértékig nem tudjuk nélkülözni, mivel megfelelő adagja szükséges a hatalomgyakorláshoz (elég itt a totalitáriánus közösségek építésének patrióta-militáns dalaira gondolnunk). Rövid leírásunk azonban azt a téves benyomást keltheti, hogy az „elfojtó” artikulált Szó és a „törvényszegő” emészítő hang közötti egyszerű ellentmondással foglalkozunk: egyik oldalon áll az artikulált Szó, amely az ellentmondást nem tűrő társadalmi fegyelem és autoritás eszközeként alakítja és szabályozza a hangot, a másik oldalon pedig az ön-élvező Hang, mely a fel szabadulás közvetítőjeként széttepi a törvény és a rend korlátozó láncait... De miről szólnak az amerikai tengerészalakulat delejes menet-indulóí — bénító ritmusukkal és

⁷ Ld. Jacques Lacan 1975: *Le séminaire, livre XX: Encore*. Paris: Editions du Seuil.

szadiszztikusan szexualizált érzéketlen tartalmukkal nem példaértékű esetei-e a Hatalom szolgálatában álló felemészítő ön-élvezetnek? A hang mértéktelensége ily módon alapvetően meghatározhatatlan.

4.

Mondanivalónkat röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy az erőszak az *acting out* azon formája, mely akkor lép fel, amikor a közösség életét szavatoló fantázia veszélybe kerül. És ugyanezt a választ kapjuk, ha a problémát a másik oldalról közelítjük meg, vagyis hogy mi az erőszakkitörések célja? Mit akarunk elérni, mit szándékozunk megsemmisíteni, amikor kiirtjuk a zsidókat vagy összeverjük az idegeneket a nagyvárosokban? Az elsőként kínálkozó válasz ismét a szimbolikus fikciót implicálja: a boszniai háborúban például nem a muzulmán közösség koherenciáját garantáló fikció (szimbolikus narratívum) aláaknázása volt-e — a közvetlen fizikai fájdalom és személyes megaláztatáson túl — az erőszak végső célja? Nem az extrém erőszak következménye-e az is, hogy (egy Richard Rorty-parafrázissal élve)⁸ „a történetnek, melyet a közösség magáról mesélt saját magának, többé nincs értelme”? Az ellenség szimbolikus univerzumának elpusztítása, ez a „kulturocídium” azonban önmagában nem elégséges az etnikai erőszak kitörésének magyarázatához — végső okát (motiváló erejét) valamivel mélyebb szinten kell keresni. Miből táplálkozik az idegenekkel kapcsolatos „intoleranciánk”? Mi az, ami velük kapcsolatban irritál bennünket és megzavarja pszichés egyensúlyunkat? A kiváltó ok kritikus jellemzőjét még a legegyszerűbb fenomenológiai leírás szintjén sem lehet egy világosan körülírható, megfigyelhető tulajdonság mentén megragadni: bár általában számos jellegzetességet fel tudunk sorolni, ami zavar „bennük” (túl hangosan nevetnek, rossz szagú az ételük stb.), ezek a tulajdonságok csak a még alapvetőbb idegenség mutatójaként szerepelnek. Lehet, hogy az idegenek úgy néznek ki és úgy is viselkednek, mint mi, azonban van valami megmagyarázhatatlan *je ne sais quoi*, valami, ami „több bennük, mint ők maguk”, amitől „nem egészen emberiek”, („aliens” — idegenek — pontosan ahogy ez a kifejezés az 50-es évek science-fiction filmjeibe beépült). Hadd idézzem fel itt egy, a saját anyámmal kapcsolatos személyes élményemet. Az ő — állítólag — legjobb barátja egy idős zsidó hölgy. Valamilyen üzleti ügyük után az anyám azt mondta nekem: „Nagyon kedves asszony, de észrevetted, milyen furcsán számolta a pénzt?”. Anyám szemében ez a jelenség, ahogy a zsidó asszony a pénzt kezelte, ugyanazt a funkciót töltötte be, mint a science-fiction novellákban és filmekben az a valami, ami segít nekünk azonosítani az idegeneket, akiket különben nem lehet magunktól megkülönböztetni (egy vékony átlátszó hártya a gyűrűsujj és a kisujj között, különös fény a tekintetben...). — A Másikban található „zavaró”, megmagyarázhatatlan traumatikus elemhez való viszonyunk fantáziákba strukturálódik (a Másik politikai és/vagy szexuális onnipotenciájáról, az

⁸ Itt Renata Salecl 1994: *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism* című művére (London: Routledge) támaszkodom.

„ő” különös szexuális szokásaikról, titkos hipnotikus erejükéről stb.). Jacques Lacan ezt a a ténylegesen észleltet, a tapasztalati tárgyat helyettesítő paradox szorongáskeltő tárgyat, mely szükségszerűen elkerüli a pillantásomat, és így az iránta való vágyódásom késztetőerejévé válik; *objet petit a*-nak nevezte, a vágyat előídező tárgynak; más néven ez a *plus-de-jouir*, a „többletélvezet”, ami kijelöli, hogy hol lépjük túl a tárgy tényleges, empirikus tulajdonságai által kiváltott élvezet határát. Ezen a legalapvetőbb szinten az erőszak pontosan arra irányuló kísérlet, hogy csapást mérjünk a Másik által képviselt elviselhetetlen „többletélvezet”-re.

5.

A törvény én-ideálra (publikus-írott törvényre) és felettes-énre (obszcén-fratlan-titikos törvényre) való hasadása szorosan kapcsolódik a „szükségszerű akarásához (szabad választásához)”, feltételezve (fenntartva a látszatot), hogy van szabad választás, ami azonban ténylegesen nem létezik. Mivel az én-ideál szintjén a szubjektumnak szüksége van a szabad választás látszatára, a felettes-én parancsának a „sorok között” kell érvényre jutnia. A felettes-én artikulálja azt a parancsot, hogy mit kell a szubjektumnak, a címzettnek szabadon választania, és mint ilyenek, ennek a parancsnak a Hatalom működőképességének megőrzése érdekében láthatatlannak kell maradnia a nyilvánosság előtt. Röviden, amit a szubjektum ténylegesen akar, az egy, a szabadság, a szabad választás képében megjelenő parancs: engedelmessé válni akar, azonban egyidejűleg a szabadság látszatát is fenn akarja tartani, hogy saját arcát megőrizze. Ha direkt módon, a szabadság látszatát elkerülve kapja a parancsot, a nyilvános megaláztatás sérti a szubjektumot és lázadásra készítheti; ha azonban a parancs észrevétlen marad a Mester diskurzusában, ez a hiány fojtogatóvá válik, és teret enged egy új, világos útmutatásra képes Mester iránti igénynek.

Láthatjuk, hogy az elkerülhetetlen szabad választása szorosan kapcsolódik az üres szimbolikus gesztus fogalmához, mely nem más, mint az elutasítandó ajánlat. Az egyik ellentéte a másiknak, ugyanis amit az üres gesztus ajánl, az a lehetetlen választásának lehetősége, ami nyilvánvalóan nem fog beteljesülni. Az üres gesztus esetére példát találhatunk John Irving *A Prayer for Owen Meany* című művében. Miután a kislány Owen véletlenül megöli Johnnak, legjobb barátjának, a narrátornak az édesanyját, természetesen rettenetesen szomorú, és hogy ezt kifejezésre juttassa, tapintatosan odaadja Johnnak legértékesebb tulajdonát, a baseballsztrák színes képeiből álló gyűjteményét. Dan, John finom lelkű nevelőapja azonban azt mondja, az a helyes, ha a fiú visszaadja az ajándékot. Amivel itt találkozunk, az a szimbolikus csere legtisztább formája: egy gesztus visszautasítódott. A lényeg, a szimbolikus csere „varázslata” abban áll, hogy bár a végén ugyanott vagyunk, mint az elején, a végeredmény nem nulla, hanem határozott nyereség mindkét fél számára, a szolidaritás egyezménye. És nem valami hasonlóval találkozunk mindennapi szokásaink között? Ha én győzők a legjobb barátommal egy állásért folytatott kemény küzdelemben, az az elvárt viselkedés, hogy visszalépjek, neki viszont el kell utasítania az én ajánlatomat — ily módon talán meg-

menthető barátság... Globálisabb szinten elegendő megemlíteni a nyugati nagyhatalmak és Oroszország mai kapcsolatát, figyelembe véve azt a hallgatólagos megállapodást, hogy a Nyugat kijelenti, hogy Oroszországot nagyhatalomként kezeli, azzal a feltétellel, hogy Oroszország (a valóságban) nem fog akként viselkedni. Láthatjuk, hogy az ajánlat elutasításának logikája (Oroszországnak azzal a feltétellel ajánlják fel, hogy nagyhatalomként viselkedjen, hogy az ajánlatot udvariasan visszautasítja) összekapcsolódik azzal, aminek pusztá lehetőségként kell megmaradnia: elvileg van arra lehetőség, hogy Oroszország ténylegesen nagyhatalomként viselkedjék, ha azonban fenn akarja tartani a nagyhatalom szimbolikus státuszát, ez a lehetőség nem járhat előnyvel.

Természetesen a kérdés az, hogy mi történik, ha a másik, akinek az ajánlatot vissza kellene utasítania, elfogadja azt? Mi történik, ha miután veszítettem a versenyben, elfogadom a barátom felajánlását, hogy legyen inkább enyém az állás? Mi történne, ha Oroszország ténylegesen nagyhatalomként viselkedne? Egy ilyen helyzet a tökéletes katasztrófát jelenti: a társadalmi rend részét képező látszat (a szabadság látszata) dezintegrációját jelentené — mivel azonban ezen a szinten a dolgok azok, aminek látszának, a látszat dezintegrációja magának a társas szubsztanciának a dezintegrációját jelenti, a társas kapcsolódás megsemmisülését. Az exkommunista társadalmak szélsőséges példáját adták ennek az erőltetett szabad választásnak: a szubjektumokat szüntelenül azzal bombázták, hogy szabadon nyilvánítsák ki a Hatalommal kapcsolatos attitűdjüket, annak ellenére, hogy mindenki meglehetősen tisztában volt azzal, hogy ez a szabadság szigorúan magára a kommunista rezsimre vonatkozó „igen” mondatára korlátozódott. Ezen oknál fogva a kommunista társadalmak extrém módon ügyeltek a látszatra: ennek a felszínnek (a rezsim széleskörű népi támogatásának) zavartalan fenntartása az uralkodó Párt mindenekfeletti érdeke volt.

A törvényszegés inherenciájával kapcsolatos gondolatnak nem az a lényege, hogy minden ellenállás, minden felforgatási kísérlet automatikusan „kooptált” lenne. Ellenkezőleg, éppen a beszervezéstől való félelem indít bennünket egyre „radikálisabb”, „tisztább” attitűdök keresésére, ez a kívülről való vagy marginalizáció alapvető stratégiája. A lényeg inkább az, hogy az igazi ellenállás nem mindig ott van, ahol látszik. Néha a kis távolság sokkal robbanásveszélyesebb a rendszer számára, mint a hatástalan radikális ellenállás. A vallásban a kismértékű eretnokség sokkal fenyegetőbb lehet, mint a nyílt ateizmus vagy egy másik vallásra való áttérés. A keményvonalas sztalinista számára egy trockista végső soron sokkal fenyegetőbb, mint egy polgári liberális vagy szociáldemokrata. Amint Le Carré leszögezte, egy igazi revizionista sokkal többet ér a Központi Bizottságban, mint kívül ezer disszidens. Könnyű volt Gorbacsovot azért meneszteni, mert csak javítani, hatékonyabbá tenni akarta a rendszert — valójában a dezintegrálódását segítette elő. Tehát szem előtt kell tartanunk az inherens törvényszegés ellenkezőjét is: Freudnak *Az ősválami és az Énben* megfogalmazott gondolatát parafrázálva mondhatjuk, hogy az ember nem csupán sokkal erkölcselenebb, mint hiszi, de sokkal erkölcsösebb is, mint amilyennek tudja magát — a Rendszer végső soron nem csak sokkal ellenállóbb és sérthetlenebb, mint amilyennek tűnhet, (magába tudja építeni azokat a látszólag felforgató stratégiákat, amelyek támaszául szolgálhatnak), hanem sokkal sérülékenyebb is (egy kis revízió komoly, előre nem lát-

ható katasztrofális következményekkel járhat...). Vagy egy más megfogalmazásban: az íratlan felettesén-törvény paradox szerepe az explicit, nyilvános Törvény szempontjából az, hogy egyidejűleg *megszegi* azt (a felettes-én kizárja, megsérti az explicit szociális szabályokat) ÉS *a Törvénynél is sokkal erősebb korlátokat állít* (a felettes-én olyan kiegészítő szabályokat is tartalmaz, melyek szűkítik a választás szabadságát, azáltal, hogy betiltja a nyilvános Törvény által megengedett, sőt szavatolt lehetőségeket). Személyes élettörténetemből felidézem a Szlovénia függetlenségéről szóló népszavazás pillanatát, mint az erőszakolt választás példaértékű esetét: a lényeg természetesen az volt, hogy valóban szabad választás legyen, mindezzel együtt azonban, a függetlenséget megelőző eufóriában minden, a Jugoszláviával való együtt maradás mellett szóló érv árulónak és lojalitást nélkülözőnek minősült. Ez a példa különösen helytálló, mert a szlovének egy szó szerint „törvénytörő” ügyben szavaztak (elszakadni Jugoszláviától és annak alkotmányos rendjétől), és a belgrádi vezetők ezért nevezték a szlovén népszavazást alkotmányellenesnek — az egyén számára tehát a Törvény megszegése volt parancsba adva...

Az íratlan szabályok szükségszerűsége ily módon *tanúsítja, megerősíti ezt a sérülékenységet*: a rendszer rákényszerül arra, hogy olyan választási lehetőségeket adjon, amelyek ténylegesen soha nem válhatnak valóra, mivel szétbomlasztanák a rendszert, és az íratlan szabályok funkciója éppen ezen, formálisan a rendszer által megengedett lehetőségek valóra válásának a megakadályozása. Láthatjuk, hogy miként kapcsolódnak és képezik az üres szimbolikus gesztus és/vagy a kényszerválasztás ellentétét ezek az íratlan szabályok: megakadályozzák, hogy a szubjektum ténylegesen elfogadja az üres gesztusban felajánlott, hogy szó szerint vegye a választást és a lehetetlent válassza, mely választással lerombolja a rendszert. Hogy a legszélsőségebb példát említsem, a harmincas-negyvenes évek Szovjetuniójában nemcsak Sztálin bírálata volt tilos, hanem talán még inkább tiltva volt ezt nyíltan megfogalmazni — a rendszernek *szüksége volt annak a látszatnak a fenntartására*, hogy Sztálin bírálata engedélyezett, azaz a bírálat hiánya (és a tény, hogy nincs ellenzéki párt vagy mozgalom, és a Párt a szavazatok 99,99%-át kapta a választásokon) azt demonstrálta, hogy Sztálin ténylegesen a legjobb, és (majdnem) mindig igaza van. Hegellel szólva, ez a látszat *qua* látszat volt a lényeg.

6.

Milyen hatással van az erőltetett választás paradoxonja az Egyetemes státuszára? Amikor a XVIII. század végén kinyilvánították az egyetemes emberi jogokat, ez az egyetemlegesség természetesen magában foglalta azt a tényt, hogy a fehér, vagyonnal rendelkező emberek előnyben részesednek, és bár ez a korlátozás nem volt nyíltan megfogalmazva, olyan — látszatra tautologikus — kiegészítő feltételek leírásában volt tetten érhető, mint „minden ember rendelkezik jogokkal, *amennyiben értelmes és szabad*”, ami implicit módon kizárja az elmebetegeket, a „vadakat”, a bűnözőket, a gyerekeket, a nőket... Ily módon ebben a helyzetben, ha egy szegény fekete nő figyelmen

kívül hagyja az íratlan implicit megszorításokat, és magának is követeli az emberi jogokat, egyszerűen csak „jobban szó szerint veszi” a jogi diskurzus szavait, mint amit az valójában jelent (és ezért újradefiniálja az egyetemlegességet, beírva egy másfajta hegemon láncolatba). A „fantázia” pontosan ezt az íratlan keretet jelöli ki, ami megmondja, hogy miként értelmezzük a Törvény betűjét. A tanulság ebből az, legalábbis néha, hogy az igazán bomlasztó dolog nem a Törvény explicit betűjének az alapvető fantáziák szintjén való semmibevétele, hanem az ehhez az (egyetemes) betűhöz való ragaszkodás az azt fenntartó fantáziák ellenére.

Az Egyetemeshez van hozzáférésünk, az Egyetemes dimenziója felszínre kerül, mivel megváltoztathatatlanul beágyazódik partikuláris életterünk kontextusába. Más szóval, azt gondolhatjuk, hogy mivel saját partikuláris kultúránk foglyai vagyunk, soha nem tudunk specifikus Máságukban megérteni más kultúrákat, minden rendelkezésünkre álló univerzális fogalom a megértést megelőző állapot túlsúlyban lévő horizontjának implicit feltevései által színeződik (az „emberi jogok” a fehér, középosztálybeli férfi jogai...). A probléma ezzel a fogalommal abban az alapvető, látszatra nyilvánvaló feltevésben van, hogy ha egy másik kultúrával akarunk kommunikálni, hasonló képzetekkel („kulturális univerzálakkal”) kell rendelkezniünk, túl azokon, amelyek megsztanak bennünket. Abban a pillanatban, amikor ezt elismerjük, a dialektikus antagonizmus, mint a totalitást egyben tartó szempont tisztán hegeli fogalmától (például az osztálytársadalom „totalizáló” mozzanata nem az osztálykülönbségen túli azonosságokban, hanem magában az osztályharcban rejlik) „visszacsúszunk” a pragmatikus-transzcendentális univerzálák habermasi fogalmához, azaz elveszítjük azt a tisztán dialektikus paradoxont, mely szerint az „ellentmondás” (a „küzdelem”) egységesít, míg a közös „semleges” univerzálák csak indifferens egymás mellett élést jelentenek. Más megvilágításban, a különböző kultúrák közötti „kommunikációt” az teszi lehetővé, hogy a Másikhoz való teljes hozzáférésünket megakadályozó korlát *ontológiai*, és nem csupán *episztemológiai*. Ennek a korlátnak az episztemológiai státusa vezet ahhoz az egyszerű történeti relativizmushoz, hogy a megértés elfogult látószöge miatt örökre elvesz számomra a Másik teljes környezete, ami lehetővé tenné a Másik kultúrájának specifikus megértését. Ha azonban ezt a korlátot ontologikusnak fogjuk fel, az azt jelenti, hogy a Másik (például egy másik kultúra, amit próbálok megérteni) már „magában” nem determinált a környezete által, hanem „nyitott”, „szabadon lebegő”. Hogy ez valamiképp világosabb legyen, képzeljük el azt az alapesetet, amikor egy idegen nyelven mondott szót vagy mondatot próbálunk megérteni: valójában csak akkor „értjük meg”, amikor azt észleljük, hogy a jelentés meghatározásával kapcsolatos erőfeszítéseink kudarcra jártak, de nem a megértés hiánya miatt, hanem mert a szó a jelentése már „magában” (a Másik nyelvben) tökéletlen. Minden nyelv, természetéből adódóan, tartalmaz egy, a rejtély, a megértést akadályozó tényező, a dimenzió, ahol „kudarcot vall a szó”, iránti nyitottságot lehetővé tevő vonást — a szavak és mondatok jelentésének ez a minimális nyitottsága teszi „élővé” a nyelvet... Akkor „értjük” ténylegesen az idegen kultúrát, ha képesek vagyunk azonosulni gyenge pontjával: amikor nemcsak a rejtett valódi jelentést vesszük észre, hanem inkább a vakfoltot, azt a zsákutcát, amit a burjánzó jelentés megpróbál eltakarni. Más szóval, amikor megkíséreljük

megérteni a Másikat (egy másik kultúrát), nem a speciális tulajdonságokra (szokásaik furcsaságaira stb.) kell koncentrálni, hanem meg kell próbálni megkeresni azt, ami kikerüli az ő figyelmüket, azt a pontot, ahol a Másik önmagában véve szétdarabolt, nincs hozzákapcsolva „specifikus környezetéhez”. Még mindig érvényes a „kenguru” szó eredetéről szóló közismert történet tanulsága: amikor a fehér felfedezők rámutattak a kengurura, megkérdezték a bennszülötteket, hogy „Mi ez?”, és a bennszülöttek azt válaszolták, hogy „kenguru”, a felfedezők azt gondolták, hogy ez az állat neve. Azonban amikor megtanulták a nyelvet, rájöttek, hogy a „kenguru” szó egyszerűen azt jelenti, hogy „Mi az? Mit akarsz?” — a bennszülöttek maguk is zavarban voltak, nem egészen értették, hogy mire gondoltak a felfedezők...

A tulajdonképpen hegeli paradoxon abban áll, hogy távolról sem a kultúrák közötti „kommunikáció” megakadályozásáról van szó, hanem arról, hogy a korlátnak ez a *megkettőződése* tulajdonképpen azt teszi lehetővé, hogy valóra váljon. „Az ókori egyiptomiak rejtélye maguk az egyiptomiak számára is rejtély volt”, ahogy Hegel mondta. Akkor értem meg a Másikat, ha megértem, hogy az engem zavaró probléma (a Másik titkának természetete), magát a Másikat is zavarja. Az Egyetemes dimenziója tehát akkor jelenik meg, ha két hiány — az enyém és a Másiké — egybeesik. Más szóval, az Egyetemes paradoxonja abban áll, hogy lehetetlenségének feltétele lehetségességének feltételében rejlik: az Egyetemes dimenziója csak akkor és csak abban esetben bukkan fel, ha a Másik nem közelíthető meg számunkra a maga specificitásában, vagy lacani fogalmakkal: nincs univerzalitás az *üres jelölő* nélkül. Amiben a megközelíthetetlen Másikkal osztozunk, az az X-et helyettesítő üres jelölő, amely mindkét pozíciót kikerüli. Az „emberi jogok” ürügyén például könnyű a történeti redukcionizmus játszmájába fogni, és bebizonyítani, hogy az „emberi jogok” egyetemlegessége soha nem lehet semleges, mivel specifikus tartalma mindig túldeterminált az adott történelmi konstelláció által. A probléma azonban az, hogy az „emberi jogok” is mindig „üres jelölőként” funkcionálnak: soha nem tudjuk teljes mértékben számba venni őket, azaz az „emberi jogok” fogalmának lényegéhez tartozik, hogy soha nem „teljesek”, hogy mindig új, (tényleges) jogok adódnak a listához, és ennek a „nyitottságnak” a tudása teszi lehetővé számunkra és a másik kultúrához tartozó individuumok számára, hogy egymással kommunikáljunk, és talán közös megegyezésre jussunk, elismerve saját pozíciónk korlátait. Kierkegard-ral szólva, el kell különítenünk a megszilárdult Egyetemes a „kialakulóban lévő Egyetemes”-től: a megszilárdult „létezésben” az Egyetemes néma univerzalitás, bizonyos helyzetek vagy tárgyak összességének tényleges jellemzőit tartalmazza, míg a kialakulóban lévő Egyetemes szakításnak tekinthető, olyan „nyitásnak”, amely megakadályozza, hogy teljesen azonosuljak saját partikuláris helyzetemmel, azaz arra sarkall, hogy vegyem számításba, hogy mindig „körön kívüli” vagyok, hontalan saját világom partikuláris kontextusa vonatkozásában. (A mai *multikulturalista* ideológia a közvetlen univerzalista pozíció hamisságának példaértékű esete: a multikulturalizmus tisztán egy el nem ismert, fordított formája a rasszizmusnak, „távolságtartó rasszizmus”, mely „tiszteli” a Másik identitását, a Másikat egy önmagába zárt, „autentikus” közösségnek tekinti, mellyel szemben ő, a multikulturalista privilegizált univerzális pozíciója által lehetővé tett távolságot tart). Más szavakkal, a multikulturalizmus olyan rasszizmus,

amely kiüríti saját pozíciójának tényleges tartalmait: a multikulturalista nem direkt módon rasszista, nem helyezi szembe a Másikkal saját kultúrájának partikuláris értékeit, mindazonáltal az egyetemlegesség privilegizált üres pontjaként tartja fenn ezt a pozíciót, amelyből megfelelően lehet értékelni más partikuláris kultúrákat — a Másik specificitásával kapcsolatos multikulturalista tisztelet a saját felsőbbrendűség bizonyításának legalapvetőbb formája.

7.

Ugyanennek a paradoxonnak egy másik vonatkozása az identifikációval kapcsolatos. Amikor egy (kollektív vagy individuális) szubjektum a szó szigorúan freudi értelmében „azonosul” egy tárggyal, ez semmiképp nem a tárggyal való megnyugtató „összebékülést”, a szubjektumnak a tárgyhoz való passzív „alkalmazkodását” jelenti, hanem épp ellenkezőleg, egy erőszakos aktust, ami belülről hasítja szét a tárgyat, megzavarja egyensúlyát, elszakítja kontextusától, és kisajátítja a tárgy azon aspektusát, amely az azonosulás révén a hiány/szubjektum helyfoglalójaként kezd funkcionálni (Lacan ezen aspektus megjelölésére a freudi *der einzige Zug, le trait unaire*, „egyedi vonás” kifejezést használja). Ha például egy hősfigurával azonosulok, annak bizonyos részjellegzetességét sajátítom ki (Lacan ironikusan a kis bajuszt idézi, mint Hitler *trait unaire*-jét). A politikai rend szintjén ez a „rend” (*order*) és a „besorolás” (*ordering*) közti kritikus különbségre utal. Elég itt megemlíteni a posztkommunista Oroszországban a közelmúltban előállt zavaros helyzetet, ahol a fő „spontán” társadalmi igény a törvény és a rend iránt nyilvánult meg: az a politikai párt fog nyerni, amelyik, *konkrét politikai programjától függetlenül*, megszilárdítja a törvényt és a rendet — mindazok pedig, akik szemben állnak a párt konkrét programjával, úgy értékelődnek, hogy magának a törvénynek és a rendnek a helyreállítását opponálják. Vagy egy másik, Nyugatról származó példát, a Louis Farrakhan vezetete antifeminista és fundamentalista Nation of Islam szervezete által 1995. október 16-án Washingtonban szervezett afro-amerikai „Millió Férfi Menetét” említve: Farrakhannak sikerült sarokba szorítania a liberálisabb gondolkodású afro-amerikaiakat is — részt kellett venniük, mert ebben a konkrét helyzetben a Farrakhannal kapcsolatos bármiféle szembehelyezkedés egyenlő volt az afro-amerikai méltóság és önbecsülés *mint olyan* opponálásával. Azok a kétségbeesett kísérletek, melyek a részvétel mellett a visszataszító „üzenethordozó” (Farrakhan) és az elfogadható „üzenet” közötti különbséget voltak hivatottak hangsúlyozni, nem értek többet a liberálisok vereségét eltakarni szándékozó fűgefalevélnél. Ebben az elkerülhetetlen, bár mindig átmeneti és esetleges rövidzárlatban, mely az (univerzális) besoroló funkció — ebben az esetben az afro-amerikai méltóság és önbecsülés motívuma — és a (partikuláris) rend — a Nation of Islam fundamentalizmusa — között jön létre, rejlik az azonosulás „erőszakossága”. Ami kockán forog a különböző pozíciók (liberális, fundamentalista, szocialista...) között az identifikációért folyó küzdelemben, az az, hogy melyiknek sikerül megszerezni az ideológiai hegemoniát, betölteni a helyettesítő (helyfoglaló) pozíciót az univerzális dimenzióban, hogy az

ezzel a partikuláris pozícióval való identifikáció „automatikusan” jelölje az egyetemlegességgel való azonosulást. A pozíciók (liberális, fundamentalista, szocialista...) sokasága soha nem találkozik egy semleges helyen, azaz soha nem mondhatjuk egyszerűen azt, hogy az afro-amerikai liberálisok, vallási fundamentalisták, szocialisták stb. mind rendelkeznének az afro-amerikai méltóság saját verziójával (vagy hozzájárulnának ahhoz). Soha nem foglalhat el senki egy semleges helyet, és nem mérheti az egyes pozícióknak az afro-amerikai ügghöz való hozzájárulását. Pontosán ebben az értelemben foglalja magában mindig a politikai identifikáció az erőszakos hasítás aktusát, az egyensúly megbomlasztását egy partikuláris pozíció, mint az univerzális dimenzió közvetlen helyettesítőjének kisajátítása által.

Ahogy Ernesto Laclau és Chantal Mouffe⁹ mondaná, az Egyetemes egyidejűleg *szükségszerű* (elkerülhetetlen) és *lehetetlen*. Szükségszerű, mivel (amint azt tudjuk, legalábbis Hegeltől) a szimbolikus közvetítő mint olyan univerzális és lehetetlen, mivel az Egyetemes tényleges tartalma soha nem tisztán neutrális, hanem mindig valamiféle, az Egyetemeset hegemonizáló partikuláris tartalomtól kisajátított/lan, kiemelt (az ökológia például soha nem csupán semleges alfaja a fajnak — „mély”, konzervatív, feminista, szocialista, állami... ökológia létezik, mivel mindegyik konkrét helyzetben az ökológia „mint olyan” *jelent* valamilyen partikuláris tartalmat — meg van fertőzve általa). És már ezen az általános szinten találkozunk a szubjektummal, az X-szel, amely a „varrat” szerepét tölti be, összevarrva-kapcsolva az Egyetemeset egy partikuláris tartalommal, ami erőszakosan „destabilizálja”, „kibillentli az egyensúlyából” a dolgok „objektív” rendjét. Ezt az egyidejűleg szükségeszerű és lehetetlen entitást nevezte természetesen Lacan Valósnak. A Valós ugyanezen paradoxona működik a pszichoanalitikus kezelés során a „szabad asszociációkban” (melyeket soha nem tudunk valójában létrehozni, mert soha nem vagyunk képesek teljesen felfüggeszteni a gátlásainkat, és „hagyni, hogy történjenek a dolgok”; ugyanakkor bármi, amit az analitikus díványon mond valaki, szabad asszociáció, még ha előre gondosan eltervezett vagy hosszadalmas logikai okfejtés is az), és ugyanez történik a *jouissance* során: a *jouissance* kikerül bennünket, nem tudjuk elérni, a vele való teljes konfrontáció halálos; egyidejűleg azonban nem tudunk megszabadulni tőle, nyoma mindenütt ott van, akármit csinálunk. Ugyanezen a vonalon, a kanti etikai törvény szintén rendelkezik a Valós státuszával: lehetetlen tökéletesen megvalósítani erkölcsi kötelességeinket, azonban ugyanígy lehetetlen elkerülni a kötelesség teljesítésére való felszólítást.

Csabay Márta fordítása

⁹ Ld. Ernesto Laclau–Chantal Mouffe 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

MŰHELY

TITHÓNOSZ ÉS A MIKI EGÉR

Hárs György Péter

„Én mondom: Még nem nagy az ember”

„Az állat neve axotl, Mexikóban él, az earl amerikai újtjáról hozta magával. Ott sokkal kisebb. Az earl valami titkos, természetellenes módon tízakkorára növeli őket, mint amekkorára Isten teremtette. Ökörpajzsmirigy-kivonattal. Szörnyűség.

– Miért szörnyűség?...

– ...Azt is tudom, mit művel az earl ezekkel az állatokkal. Felfüggeszti az élettevékenységüket. Megfagyasztja őket. Megmérgezi őket. Azután újra feltámasztja őket. Van olyan axotlja, amelyik már tízszer halt meg, és még mindig él.”¹ Ez a — egy 1934-ben megjelent könyvből kiragadott — szövegrész mintha parodisztikus rím volna egy 1927-es tanulmány következő lábjegyzetére: „Azt fejtegettem, hogy ha, mint hiszem, az ivarplazma pusztulása a szóma halálát sietteti, akkor friss ivarmirigyanyag átültetése a szóma életerejét új munkára serkentethetné; tehát meghosszabbíthatná az életet. Steinach professzor akkor közölte velem, hogy ő már meg is valósította a fiatalítás ötletét here- és petefészkek-szövettel, és meg is mutatta a fiatalított patkányok fényképét.”² Egyik idézet sem valamiféle science-fictionból került ide, noha az első az örök élet, „a test feltámadása” kérdéseivel foglalkozik, a második pedig az örök fiatalsággal, „fiatalítási kísérletekkel”, s ez az írás is szót ejt majd axotlokról, szalamandrákról, tücskökről, kabócákról, Miki egerekről és ufonautákról. S hogy a két idézet egymás mellé került, abban a két mű egy másik kapcsolódási pontja (az utóbbinak valójában témája és módszere) is ludas, nevezetesen a pszichoanalízis.

„– Én hiszek az álmokban — mondtam.

– Lám — mondta az öreg hölgy.

– Pszichoanalitikus alapon.

¹ Szerb Antal 1974: *A Pendragon legenda*. Budapest: Magvető. 108.

² Ferenczi Sándor 1927: *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*. Budapest: Pantheon. 92. (Újabb kiadása: Budapest: Filum, 1997.)

– Tessék? — kérdezte a világtól elmaradott Miss Jones.

– Well, az olyan illetlen dolog, hogy csak egészen fiatal lányoknak érdemes elmagyarázni.”³

Írásom alapkérdése az, hogy mi köze a pszichoanalízisnek az örök élet/örök fiatal-ság kérdéseihez. Van-e sajátos mondandója arról az egyénre és fajra egyaránt vonatkozó kétarcú vágyról, amit a korai görögség Tithónosz történetében fogalmazott meg? Rövid emlékeztetőül: Éosz istennő Zeusztól halhatatlanságot kért és kapott földi szeretője, Tithónosz számára, de örök ifjúságot elfelejtett kérni. Az öregedő Tithónoszt, amikor az már képtelen volt szerelme beteljesítésére, egy kamrába zárta, és gyermekként etette az istenek eledelével. Tithónosz azonban egyre öregebb, kisebb és erőtle-nebb lett, végül tücsökké változott, s a kamrából már csak a hangja hallott.

Azon a lapos tanulságon túl, hogy ajánlatos a kérésünkhöz adekvát lehető legtágabb fogalom használata, történetünk még mást is elmond. Éosz és Tithónosz nem csupán szeretők, de bizonyos szempontból rokonok is. Éosz, régebbi szóval Titó, új napot jelent. Tithónosz ennek hímnemű alakja. Éosz örökifjú — mindig „új” nap kel föl –, Tithónosz örökkön öregedő — az „új” nap minden nappal „öregebb”. S nem a jó öreg Zeusz hibája, ha nem ismerte a keresztény föltámadás sajátos metamorfózisát, azt a lehetőséget, amit az állandó állapot és az állandó folyamat között az állapotváltozások sora, az újrakezdések vagy megifjodások jelentenek. Tithónosz nem lett fiatal tücsök, át-változása lassú volt és végleges. De gyermeki módon veszi magához az örökifjú halha-tatlanok eledelét. Kétarcú vágyról beszéltünk, mert ott az — igaz, tücsökként betelje-sült — öröklét, de vele szemben az örök fiatal-ság, Éosz, Tithónosz beteljesületlen vá-gya. Tökéletes isteneink örökifjú állapota a biológiában neoténia néven ismert.

Tevékeny embriók

A neoténia fogalma elválaszthatatlannak tűnik a többféle stádiumra épülő szaka-szos fejlődésétől. A neoténia egy ilyen fejlődéssorban törvényszerűen elvárható, még-is elmaradt alakváltozás (metamorfózis) eredménye, háttérében gyakorta a mutáció rejlik, s jellemzője a szaporodásképeséig való eljutás „felnőtté válás” nélkül. A je-lenséget Darwin, meglepő módon mellőzve minden különösebb magyarázatot, az ivar-talan szaporodással egy szakaszban tárgyalta. Példája a *Cecidomya* nevű légyféle, melynek „lárvái vagy álcái ivartalan szaporodással más lárvákat hoznak létre, melyek érett hímekké vagy nőstényekké fejlődnek, s ezután a szokott módon petékkel szapo-rodnak tovább.”⁴ Darwin, miután ismerteti egy másik légyféle és a pajzstetvek szapo-rodási szokásait, a következő kijelentést teszi: „Több, különböző osztályba tartozó ál-latról tudjuk ma már, hogy szokatlanul korai életkorban képesek rendes szaporodásra és a partenogenezis útján való szaporodást fokozatosan egyre korábbi életkorra kell

³ Szerb: Id. mű. 112–113.

⁴ Darwin 1973: *A fajok eredete*. Budapest: Magyar Helikon. 530.

csupán visszazsíroztunk — a Chironomus ugyanis csaknem pontosan átmeneti állapotot, ti. bábállapotot mutat —, hogy így talán a *Cecidomya* csodálatos esetét is megmagyarázhatjuk.”⁵

A neoténia iskolapéldájának mindamelllett a mexikói axolotlot tekintik. Az *Ambystoma mexicanum* természetes körülmények között sohasem alakul át, egész életét lárvaként éli le. Ebben a sajátosságában pajzsmirigy-hormonjának jut döntő szerep. Egyetlen, zárt helyen él a földön, a 35 négyzetkilométer területű, általában egy méternél nem mélyebb Xochimilco-tóban.

Kettős közelítés lehetséges a neoténia problémájához. Éppúgy fölfoghatjuk lárvastádiumban (el)várható tulajdonságok megőrzéseként, mint a kifejlett egyed jellemző élettevékenységek lárváállapotban történő megvalósításaként. Darwin a lárvákat „tevékeny embrióknak” tekinti, s ezen az alapon képes ecsetelni a lárvák lét előnyeit: „egyes lárvák, melyeknek saját magukról kell gondoskodniok, tökéletesen hozzáidomultak környezetük körülményeihez (...) bizonyos lárvák a szervezethez lépcsőjének magasabb fokán állnak, mint a felnőtt állatok amivé kifejlődnek”.⁶ A magyarázat során pedig hozzáfűzi: „Nem az a kérdés, hogy az egyes változásokat melyik életkorban mi okozta, hanem az, hogy az okozott hatások melyik életkorban nyilvánulnak meg.”⁷ Itt, ha jól értem, arról van szó, hogy lárváállapotban több a lehetőség az alkalmazkodásra a később esetleg feleslegesnek bizonyuló tulajdonságok megléte miatt, mint a kifejlett egyednél, akinek genetikailag kódolt lehetőségei nem bővülnek tovább, inkább egyre szűkülnek a lehetőségek megvalósulásához hozzárendelt időtartam vagy időpont elmúlásával. A könnyebb alkalmazkodásnak ezt a tételét én Konrad Lorenz alapján⁸ a következőkkel kívánom kiegészíteni: magasabb rendű fajoknál, ahol nincs lárváállapot, nincs teljes átalakulás, az embriók és az újszülött vagy fiatal egyedek mégis nagymértékben különböznek a kifejlett példányoktól. Ezek a fiatalok, igaz, fajtól függően eltérő mértékben, de mégsem „tevékeny lárvák”, többé-kevésbé kiszolgáltatottak környezetüknek, mégis kivívták a megmaradás esélyének lehetőségét. Többek közt éppen különbözőségük alapján. Lorenz ugyan „csak” az embert tárgyalja, de amire rámutat, az azonos fajon belüli különböző stádiumot képviselő egyedek morfológiai különbözősége, mint magatartásbeli figyelmeztető jelzés — egyszerre kell azonosítani a hasonlóságot és a másságot –, véleményem szerint általánosabb jelenség a biológiában. Lorenz szerint a gyermekállatok formai jegyeire adott pozitív felnőtt választ saját gyermekeinkhez való érzelmi viszonyulásunkból vesszük át. A saját fajtársunk gyermeki állapotához való viszonyulásunk Lorenz szerint öröklött, Gould szerint tanult.⁹ Anélkül, hogy ezt az utóbbi kérdést el tudnám dönteni, jelezném azt a tényt, hogy számos

⁵ Darwin: Id. mű. 531.

⁶ Darwin: Id. mű. 535.

⁷ Darwin: Id. mű. 535–536.

⁸ Vö. Konrad Lorenz 1950: *Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft*..

⁹ Stephen Jay Gould 1990: *A panda hüvelykujja*. Budapest: Európa.

faj felnőtt egyede pozitívan reagál egy másik faj fiatal egyedére is, továbbá különböző fajhoz tartozó fiatalok pozitívan viszonyulhatnak egymáshoz annak ellenére, hogy a kifejlett példányok (akár ők maguk) agresszíven viselkednek egymással szemben.

Ebből két fontos következtetés adódik: az egyik az, hogy fiatal állathoz másként viszonyul mind a fiatal, mind a felnőtt, tartozzon akár azonos, akár eltérő fajhoz. A magasabb rendű állatok fiatal példányai nemcsak elesettséjükben és kiszolgáltatottságukban, hanem formai jegyeikben is eltérnek kifejlett fajtársaiktól. Hátrányuk előnyükre fordul: fejletlenségük formai jegyei azonosító-megkülönböztető kódként működnek a külvilág felé. A dekódolt jelentésért, a pozitív adaptív válaszáért semmit nem kell tenniük azon kívül, hogy fiatalok. A másik következtetés tulajdonképpen előző tételünk ellentéte. Darwin példáiban a lárvák alkalmazkodóképessége, külvilághoz való tevékeny alkalmazkodásuk genetikailag kódolt lehetőségeik mozgósításán alapult. Lorenz elmélete alapján azt mondhatjuk, hogy bizonyos esetekben a genetikailag kódolt morfológiai jegyekre kívülről adott, másoktól érkező válasz az, ami a máskülönböző passzív kölyökállat számára is lehetővé teszi a fönmaradást — a környezet viselkedése úgy változik kedvező irányban, hogy akár semmit sem kell érte tenni. Ez azt jelenti, hogy a kifejletlenség szociális előnyöket élvez a felnőttiséggel szemben. Ezeket a szociális előnyöket használja ki, ahogyan azt Gould szellemes tanulmányában kimutatta, a Miki egér.¹⁰ A Miki egér evolúciója ugyanis párhuzamosan mutat föl két valóban összefüggő dolgot. Az egyik Miki jelleme, ami ötven év alatt, a felnőtt jegyektől való fokozatos megszabadulás során egyre alkalmazkodóbbá, kedvesebbé, szeretetre méltóbbá és -vágyóvá válik; a másik a közönség reakciója, ahogyan az egyre gyermekibb Mikire egyre elfogadóbban és szeretetteljesebben reagál. Miki egérnek nem kenyere a metamorfózis, értetlenül és agresszíven állnánk egy ilyen jelenséggel szemben.

Miki egérnek ugyanakkor mégis van rejtett metamorfózisa. Minthogy kora egy fél emberöltőn át nem változott, ugyanannyi idő maradt még a morfológiai fiatalítások ellenére is, öregedni meg valóban nem öregedett, Miki egérnél a szociális elvárások változása mián megjelent a neoténijából adódóan sajnos lehetetlen metamorfózis kényszere. Folyamatosan változik át újabb és újabb rajzfilmhősökké, eleget téve az élet- és szemléletmódnak is nevezett divat változásainak. Miki egér valójában rajzfilmfigurák egyre újabb nemzedékét hozza létre, miközben reprodukálja önmagát.

Miki egér nem csupán a neoténiaira lehet példa, hanem arra a gondolatébresztő feltevésre is, amit Darwin a *Cecidomya* esetével kívánt alátámasztani: „a nemzedékváltozás és a rendszer átalakulás folyamata lényegében azonos”.¹¹ Ez azt jelentené, hogy valójában lehetetlen az egyedek izolációja, nem tudhatjuk, hol végződik az egyik egyed és hol kezdődik a másik — ez éppúgy igaz időben mint térben –, sőt azt sem lehetne eldönteni ezen elmélet értelmében, hogy meddig beszélhetünk egyedi létezésről, és mikortól fajról. Világos, hogy a kérdés háttérében a szóma és a germa fejlődésének egymáshoz való viszonya áll; a neoténia esetében ez a szóma késleltetett fejlődését je-

¹⁰ Stephen Jay Gould: „Biológiai tiszteletadás Miki egérnek”. In *A panda hüvelykujja*. 103–120.

¹¹ Darwin: Id. mű. 530.

lenti a germához képest — a pszichológia síkján viszont a testhatárok és az énhatárok relációja vetődik föl. Freud az énhatárok mozgását az amóbbáéhoz hasonlította, arra utalva, hogy hol túlnyúlnak a testi énen, hol pedig visszahúzódnak a test határvonala mögé. Ferenczi elmerészkedett addig, hogy Freud ismétlési kényszerre vonatkozó elméletét kiterjessze a filogenezisre. „Meg kell talán barátkoznunk azzal a gondolattal, hogy éppúgy, mint ahogy az egyéni életet zavaró elintézetlen momentumok a genitáléban gyűlnek fel és onnan vezetődnek le, úgy gyűlnek össze az ivarplazmában az összes filogén fejlődési katasztrófák emléknymoi. (...) Amit öröklődésnek nevezünk, az talán csak áthárítása a traumák kínos elintézése nagyobbik részének az utódokra: az ivarplazma viszont, mint örökség, összegzése az ősök által ránk hagyott és az egyénektől tovább utalt traumás benyomásoknak; ez lenne tehát értelme a biológusok által feltételezett „engrammok”-nak. (...) Ha tehát nem jön közbe újabb zavar vagy katasztrófa, lassanként ez a zavaró anyag egészen leépül, ami egyértelmű volna az illető faj kihalásával.”¹² Ez a határprobléma jelenik meg egy lehetséges értelmezési szintként József Attila *A Dunánál* című versében is.¹³

¹² Ferenczi: Id. mű. 91–92.

¹³ Főként az alábbi részek:

II.

Én úgy vagyok, hogy már száz ezer éve
nézem, amit meglátok hirtelen.
Egy pillanat s kész az idő egésze,
mit százezer ős szemléltet velem.
[...]
Tudunk egymásról, mint öröm és bánat.
Enyém a mult és övék a jelen.
Verset írunk — ők fogják ceruzámat
s én érzem őket és emlékezem.
[...]

III.

Megszólítanak, mert ők én vagyok már;
gyenge létemre így vagyok erős,
ki emlékszem, hogy több vagyok a soknál,
mert az összejtig vagyok minden ős –
az Ős vagyok, mely sokasodni foszlik:
apám- s anyámmá válok boldogon,
s apám, anyám maga is ketté oszlik
s én lelkes Eggyé így szaporodom!
A világ vagyok — minden, ami volt, van:
a sok nemzedék, mely egymásra tör.
[...]

Az elmaradt metamorfózis

Ludowijk Bolk 1926-ban anatómiai kutatásai alapján megdöbbenő elmélettel állt elő. Az ember neoténias természetéről kifejtett gondolatai mára beilleszkedtek a tudományos gondolkodásba. Elméletét Bolk retardáció-elméletnek nevezte el, utalva a késleltetett fejlődésre, de szokás fetalizáció-elméletként is emlegetni a megőrződött vonások főtális jellege miatt. Az ember neoténias jellegét Bolk endokrin tényezőkkel magyarázza, elgondolása helyességét igazolni látszik, hogy a többi főemlős nem-magzati jegyei patológiás esetekben az embernél is megjelennek. A természet furcsa finto-ra, hogy az általunk patológiásnak bélyegzett „kifejlett” ember „emberi” teljesítőképességét tekintve elmarad a normális „lárvától” — szép példája lennénk tehát az idézett darwini gondolatnak a kifejlett példánynál nagyobb szervezetségű, tehát „fejlettebb” lárváról. Zárójeles megjegyzés: érdemes volna végiggondolni, hogy mely patológiás, főként pszichopatológiás vonások azok, amelyek — homlokegyenest ellenkezve Ferenczi regressziós elméletével — nem a múlt, hanem a jövő visszatérései.

Bolk végkövetkeztetése szerint a mai felnőtt ember állapota a többi főemlős főtális és/vagy csecsemőkori állapotát őrzi. Ilyen konzerv-állapotra utalnak a következők vonások: az arckoponyának az agykoponya alatti elhelyezkedése, a koponyavarratok tartós megmaradása, a foramen magnum központi elhelyezkedése, az agy súlyának a testhez viszonyított megnövekedése, az agy születés utáni növekedésének mértéke, a szőrzethiány aránya a testen, a haj és a szem pigmentvesztése, mongolredő a szemben, a fülkagyló alakja, a kéz és a láb fölépítése, a medence alakja és a testhez viszonyított változása a fejlődés folyamán, viszonylag hosszú terhesség, a nők nagyjai, a női nemi nyílás ventrális elhelyezkedése, a szomatikus és germatikus fejlődés eltérő üteme, a kétszakaszos szexuális fejlődés stb. Bolk ezeket a jegyeket az életerő csökkenésének jeleként értékeli, minthogy az embernél meglassult a testi fejlődés, lelassult az élet menetének üteme, hosszabb a gyermekkor és sokáig élhetünk még a szaporodóképesség elvesztése után.

Maga Bolk is utalt arra, hogy a neoténia nemcsak a biológiai ember jellemzője, de itt kell keresnünk társadalmivá válásunk egyik lehetséges okát: „Nem láthatjuk-e az ember-gyermek hosszú szüleire utaltságában, ami táplálékra és védelemre egyaránt vonatkozik, az emberi család és így az emberi társadalom természetes okát? A retardált fejlődés az egymást követő két nemzedék hosszabb együttélését teszi szükségessé. Ez a biológiai alapja az emberi társadalomnak.”¹⁴

Azokra a kérdésekre, amelyeket Bolk biológiai indíttatású elmélete a társadalomtudományoknak fölített, többek között 1941-ben született meg egy lehetséges válasz Róheim Gézának a kultúra új pszichoanalitikus elméletét fölvázoló művében. Róheim a kultúra ontogenetikusan elméletéről beszélt, és alternatívaként ajánlotta föl a kollektív tudattalanra épülő elméletekkel szemben, pontosabban azok magyarázó alapjaként.

¹⁴ Székács István 1991: „Róheim Géza, a pszichoanalitikus”. In: *Pszichoanalízis és természettudomány*. Budapest: Párbeszéd Kiadó. 132.

Ha nincs tyúk, csak tojás

A pszichoanalitikus szociálpszichológiával foglalkozók közül legtöbben azért a „súlyos módszertani hibáért” marasztalják el Róheimet, hogy „az egyénlélektan analógiájára elemzett szociálpszichológiai jelenségeket”.¹⁵ Ontogenetikus kultúraelméletének valóban az a lényege, „hogy az emberiség specifikus jellemzői ugyanúgy fejlődtek ki, mint ahogy napjainkban minden egyes emberi lény szert tesz rájuk a kisgyermekkorú konfliktusok szublimációjaként vagy reakcióképzéseként.”¹⁶ Róheim tudatosan visszájára fordítja az ok-okozati összefüggést a gyermekkorú élmények és a kultúra között, mondván, minden szülő gyermek volt egykor, és ha „azt, amit a szülők tesznek, az ő gyermekkorukból kiindulva értelmezzük, rögtön láthatjuk, hogy ördögi körben forogunk, és ahhoz a régi problémához érkeztünk el, hogy mi volt előbb: a tyúk vagy a tojás.”¹⁷

Szeretném Róheim elméletét tárgyilagosan védeni a jelzett támadásokkal szemben, éppen azért, mert a neoténia jelenségének értelmezésekre észre kellett vennünk, hogy valójában nincs tyúk, csak tojások vannak; ha ugyan nem egyetlen tojásról kell beszél-nünk a Darwin által a „rendes átalakulásról” és a nemzedék váltásról mondottak értel-mében.¹⁸

Róheim a kultúrák különbözőségét vizsgálva találta meg a különböző szerveződések mögött munkáló azonos elvet. Talált egy közös elemet: ez az anyjának, illetve környezetének kiszolgáltatott embergyermek mitológé mája, és ennek kapcsán találkozott a különféle kultúrák eltérő rítusaival, szokásaival, intézményrendszerével. Észrevette, hogy az utóbbi felnőttes képződményekben azok a traumák jelennek meg, amiket az adott kultúrához tartozó felnőttek gyermekeiknek okoznak, és viszont, azaz közös gyermekkorú traumáinkat hajlamosak vagyunk intézményesíteni. Róheim ezt az intézményesített traumarendszert tekinti kultúrának, így a kultúrák különbsége mögött meglátja a gyermekkorú traumák különbségeit. Ha egy embercsoport tagjainak jellemében hasonlóságokra bukkanunk, ha azonos csoportideált követnek, akkor ennek okát a hagyományban kell keresnünk. Róheim szerint a hagyomány nem egyéb a „traumákban részesítés szokássá válásá”-nál. A hagyomány eredete mindig egy sajátos közös gyermekkorú tapasztalat. Róheim hagyományfölfogása mögül tisztán érzékelhető Ferenczi hivatkozott genitális elmélete.

Róheim elméletének két pillére a gyermek és az anya–gyermek kapcsolat lesznek. Az eredeti trauma ugyanis a freudi őshorda-elmélet Ödipusz-harcának nem résztvevőiben, az apákban és fiakban, hanem a küzdelem tehetetlen szemtanújában, a gyermek-

¹⁵ Harmat Pál 1992: „Róheim Géza munkássága a pszichoanalitikus szociálpszichológia szempontjából”. In: *Thalassa* (3) 2: 61.

¹⁶ Róheim Géza 1984: „A kultúra pszichoanalitikus értelmezése”. In: *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Budapest: Gondolat. 617.

¹⁷ Róheim: Id. mű. 619–620.

¹⁸ David Bohm szerint az emberek csak látszatra különböznek, valójában annyira azonosak, mintha egyetlen egység részei lennének.

ben realizálódik. Benne kell tehát keresnünk a sajátosan emberi jelenségek, a kultúra, az elfojtás és az agresszió alapjait is. Róheim egyetlen, közös alapot talált, s ezen a ponton volt segítségére Bolk retardációs elmélete. Ez a közös alap pedig éppen az anya–gyermek duálunió.

Az ember–gyermek sajátos helyzetét az anya–gyermek kapcsolat rendkívüli szorosága, a sokáig tartó abszolút függőség és a frusztrációtűrés alacsony szintje határozza meg. Míg az állat-gyermek környezete a természet, addig az ember-gyermek környezete valójában az anya. Míg a természetkörnyezet veszélyeivel is kiszámítható, addig az anyakörnyezet meglehetősen labilnak bizonyul. A csecsemő ösztönös „ragaszkodási” és társas hajlammal születik, az igények frusztrációja, a kapcsolatok időleges megvonása pedig agresszió forrásává válik. Az ember sajátos, fajspecifikus agressziója így szintén az elhúzódó gyermekkor, a sokáig ismétlődő frusztrációs helyzetek eredménye lenne, összhangban azzal a komplementer jelenséggel, amit pótlékkeresésnek nevezhetünk, s amelynek értelmében a kultúra úgy jelenne meg, mint a „szorongás elleni védekezés” technikája, anyapótlék. Zárójelben: Székács István, Róheim tanítványa szintén a retardáció-elmélet alapján kiegészítő magyarázatát adja az emberi agresszióknak.¹⁹ Fölvívja a figyelmet két párhuzamos jelenségre. Az egyik, hogy az ember neoteniás, retardált természete teherként is megjelenhetett a filogenezis során, mint magatehetetlen fajtársak „eltartása” a nehéz körülmények között. A másik a fehérjeháztartásunkban és táplálkozásunkban beállott mutáció, aminek révén az előállott fehérjehiány kézenfekvő megoldása volt a terhektől való megszabadulás, azaz az ember kannibalizmusa. Én mégis inkább úgy gondolom, hogy a neoténia-elmélet alapján egy alapvetően neotén lény a társas együttélésben alapvetően kedvezőbb pozícióban van gyermekként és felnőttként egyaránt, mint a nem neotén fajok egyedei.

A szóma és a germa eltérő fejlődési üteméből az elfojtás jelensége is filogenetikai magyarázatot nyerhet anélkül, hogy alkalmaznánk az őshorda-elméletet. A korai, tárgyra irányuló szexuális impulzusok egyetlen tárgyra találnak, az anyára. Az, hogy nem elégülhetnek ki, a testi fejletlenség következménye, tehát innen eredne a korai szexuális élmények traumatikus jellege. A levezetés-képtelenség tilalomként élődik meg, de csak később csap át tilalommá. A különböző tilalmakat és kultúrákat így a különböző traumatikus helyzetek magyaráznák. De magyarázatot nyer a közös „kincs” is: a fejletlen test teszi szükségessé az elhárító mechanizmusokat magában foglaló én kialakulását. Az elfojtás és a tilalmak tehát a kultúra és a neurozís közös forrását jelentik. Róheim szerint a neurozís „a kultúra túlzott formája”.

A róheimi elmélet paradoxonát, amiben talán az igazsága rejlik, Székács így fogalmazta meg: „A civilizáció tehát paradox jelenség: az ember felnövése folyamán civilizálódik — hogy gyermek maradhasson.”²⁰ A kultúra tehát nemcsak, hogy az ember meghosszabbodott gyerekkorának köszönhető, de maga is az ember meghosszabbodott gyermekora.

¹⁹ Székács István 1992: „Róheim retardáció-elmélete és az ember agressziója”. In: *Thalassa* (3) 2: 30–44.

²⁰ Székács István: Róheim Géza..., id. mű, 134. o.

Neoténia és thalasszális regresszió

Róheim gondolkodására nagy hatással volt Ferenczi genitális elmélete. Holott a regresszióknak, mint valami későbbi fejleménytől a korábbihoz való visszatérésnek semmi köze a neoténiához, aminek lényege éppen a korábbiiban való megrekedtség.

Kettős közelítést javasoltam a neoténiához, s ennek talán most vesszük hasznát. Vegyük a neoténia egy látszólagos ellenpéldáját, először Darwintól, azután Ferenczitől: „a fekete szalamandra (*Salamandra atra*) magasan a hegyek között él, és teljesen kialakult kicsinyeket hoz a világra. Ez az állat vízben sohasem él. De ha felbontunk egy terhes nőtényt, belsejében jól fejlett, rojtos kopolyúkkal ellátott porontyokat találunk, és ha ezeket vízbe helyezzük, éppúgy úszkálnak, mint a közönséges szalamandra lárvái. Ennek a vízi szervezetnek nyilván semmi kapcsolata sincs az állat jövőendő életével, és nem tekinthető az állat embrionális állapotához való alkalmazkodásnak sem, csak az ősi alkalmazkodásokra utal; ismétli ősei fejlődésének egyik szakaszát.”²¹ Itt valójában Darwin Lewes-t idézi, Ferenczi pedig Bölschét: „Más helyütt viszont, amikor arról beszél, hogy a szalamandra az első állatok közé tartozik, amelyek embrionális idejüket az anyatestben töltik, — a következőket mondja: »Az anya teste volt a szalamandra vízpocsolyája, kopolytús állapotát teljesen az anyatestben éli át«”.²²

Darwin és Ferenczi ellentétesen viszonyul a szalamandrákhoz. Darwin szerint a leírt jelenség csak egy múltbéli helyzet zárványszerű ismétlődése, Ferenczi ugyanakkor egy induló új sor kezdetének tekinti. A thalasszális regresszió, az anya mint a tenger szimbólumának bizonyítékát látja benne. Őt nem az adott állat „jövőendő életével” való kapcsolat, hanem a jövőendő állatok életével való kapcsolat izgatja. Innen nézve a lárv állapotban (el)várható tulajdonságok megőrzése egy szimbólumban, pontosabban szimbólummegfordításban, egy vágy képében jelentkezik. Az emberi kultúra szimbolikus világa lárv állapotú tulajdonságokat őriz, a „szorongás elleni védekezés” technikáját a lárvalét jelenben tartásával gyakorolja. Átfordítva ezt a másik megközelítésre: a kultúra szimbolikus világában lárva állapotban gyakorolhatjuk a kifejlett egyedek tevékenységét, visszatálhatunk a tengerbe, a Thalassába.

Hogy az emberi természet neoténiás, azzal Ferenczi is tisztában volt. Legalábbis erre engednek következtetni az amfimisixisről írott gondolatai. Az amfimisixis eredendően pszichológiai jelenség. „Nevezük két vagy több erotizmusnak egy magasabb egységbe való egyesítését az erotizmusok vagy a részletöszönök amfimisixisének.”²³ Az amfimisixis-tan kvalitáseltolódásokról beszél, s Ferenczi a példákat archaikusabb nemi berendezésekből hozza. Végül, megkockáztatja azt a föltevést, „hogy ilyen amfimiktikus ösztönlevándorlás nemcsak a nemi aktus alatt, hanem az egész életen át folytonosan végbemegy”.²⁴ Zárójel: a felfelé való eltolódás a patológia körébe tartozik

²¹ Darwin: Id. mű, 544.

²² Ferenczi: Id. mű, 68–69.

²³ Ferenczi: Id. mű, 19.

²⁴ Ferenczi: Id. mű, 27.

(hisztériás konverzió és materializáció). A kvalitáseltolódások vagy kvalitásdifferenciák, mint arra másutt utaltam, nemcsak térbeli, de időbeni eltolódást is jelentenek. Bálint Mihály pedig, vélhetően az amfimixis példájára az elfojtásról állapítja meg, hogy nem egyszeri, hanem egész életen át tartó folyamat.

Kabócák éneke

„Azt mondják, hogy a kabócák valaha emberek voltak, még a múzsák megszületése előtt; mikor aztán megszülettek a múzsák és felcsendült a dal, az akkori emberek közül némelyek akkora elragadtatásba estek a gyönyörűségtől, hogy dalolva megfeledeztek ételről-italról, és észrevétlenül meghaltak. Tőlük származik a kabócák népe, amely azt az adományt nyerte a múzsáktól, hogy nincs szüksége táplálékra, hanem születése után azonnal étlen-szomjan énekel, míg meg nem hal, aztán a múzsákhoz jutva hírül viszi, hogy a földiek között ki melyik múzsát tiszteli.”²⁵

Az ember neoténiájával kapcsolatos legfőbb érünk a neoténiáról való több évezredes mitologikus tudásban keresendő. Az emberi neoténia ugyanis eminensen pszichológiai jelenség, függetlenül attól, hogy anatómiai vonatkozásai igazak-e vagy sem. Így Bolk elmélete, csakúgy mint Róheimé „csak” egy már mindig is meglévő tudás artikulációja. Ez a tudás gyermeki fejlettségünkről vagy éppen fejlettségünkről, és a metamorfózis, a teljesség vágyáról szól. A neotén ember ily módon archetípus, ami többféle szimbólum formájában megjelenhet. Mint ahogy meg is jelenik Tithónosz alakjától kezdve, a keresztény feltámadás-tanon át, egészen a fichtei, nietzschei, marxi utópiáig. De ez a tudás jeleníti meg önmagát a bölcs öregember vagy a tudós csecsemő formájában is, csakúgy, mint az alkimisták kísérleteiben, amelyek az örök fiatalság vagy az örök élet, a homunculus szűznemzése vagy a bölcsök kövének is nevezett aranykor, gyermekkorunk visszaállítására törekszenek.

Legutóbb Jung merészkedett addig az infantilis kutatási témáig, amit az ufók jelentenek. Meg is állapította, hogy az ufó mint pszichés jelenség érdekes, és hogy alakját és funkcióját tekintve nem más, mint a mandala, a teljességszimbólum korunkbéli megjelenése, égre vetített vágyunk körénk zárulása. Különös módon azonban eszébe sem jutott, hogy vizsgálódásait kiterjessze az ufók által szállított lényekre is. Pedig az ufonauták ábrázolása, képregényben, igaz vagy hamisított fényképen és filmen ugyanezt a képet tárja elénk, mint a további evolúciónkról készült számítógépes programok. A teljesség néz szembe velünk, nagy szemű, nagy fejű, gyermekarányú teljesség — az ufonauta képében a jövő, a mindent tudó újszülött jön el.

A mindenséggel a kapcsolatot hangok útján igyekszünk fölvenni. Cirpelünk, mert tudjuk, ez halandóságunk meghaladásának egyetlen módja, s hogy valahol a múzsák, az anyák várják a hozzájuk jutást. Ha a neurózis túlzásba vitt kultúra, akkor a művészet túlzásba vitt neoténia, s innen a művészidentitás sokszor ki is mondott neotén vo-

²⁵ Platón: *Phaidrosz*. 259 b–c

násai. Lehet, hogy a művész az a kifejlett kétéltű, aki megőrizte örök fiatalságát, de elveszítette az örök életet?²⁶

*

József Attila: Már réges rég...

Már réges rég rájöttem én,
kétéltű vagyok, mint a béka.
A zúgó egek fenekén
lapulok most, e költemény
szorongó lelkem buboréka.

Gonosz gazdáim nincsenek,
nem les a parancsomra féreg.
Mint a halak, s az istenek,
tengerben és egekben élek.

Tengerem ölelő karok
meleg homályú, lágy világa.
Egem az ésszel fölfogott
emberiség világossága.

*

Egyesek tudni vélik, hogy József Attilát rövid ideig Róheim Géza is analizálta.²⁷

²⁶ A számos fölhozható példa közül: Th. Mann: *A kiválasztott*, József Attila: Flóra (Buzgóság).

²⁷ Harmat Pál 1994: *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis*. Sopron: Bethlen Gábor Kiadó.

STEPHEN HAWKING CSODÁLATOS UTAZÁSA

Ritter Andrea

„...a gondolati alkotások nem a semmiből terem-
tődnek, hanem mindig van kongruens modelljük,
mindig leválnak valahonnan tudattalanul.”

(Hermann Imre: Bolyai János)

Stephen Hawking a ma élő tudósok közül az egyik legismertebb. Hírnevét részben tudományos munkásságával, részben gyógyíthatatlannak tartott betegségével folytatott heroikus küzdelmével érte el. Einstein utódjaként tartják számon, s az analógia nem csak képletes, hiszen Hawking is a két nagy elméletrendszer, a relativitáselmélet és a kvantumfizika egyesített elméletén dolgozik, akárcsak Einstein élete utolsó húsz évében, sajnos sikertelenül. S mindezt a világegyetembe helyezve, kutatja annak keletkezését, és a hozzá hasonló másik jelenséget, a fekete lyukak természetét.

Ez azonban még nem különböztetné meg kiváló tudós társaitól és nem tenné őt hozzáférhetővé a köznapi emberek számára. Betegsége is hozzájárul hírnevéhez; fiatalon, huszonegy éves korában egy gyógyíthatatlan, néhány éves lefolyás után a biztos halálhoz vezető idegrendszeri betegséget diagnosztizáltak nála. Ennek már több mint harminc éve, így alakja az idő multával élő legendává vált. Szinte csodát súroló teljesítménye úgy tűnik, mai való világunk bár kivételes, de mégis reális lehetőségeként példa, eszménykép gyanánt szolgálhat mindenki számára.

Jelen tanulmányban a pszichoanalitikus elméleti keretet és Hawking élettörténetének szövetét felhasználva keresek *egy lehetséges magyarázatot* e kivételes életút értelmezésére, bemutatva a lehetséges pszichés determináló tényezőket, melyek kreativitását eredményezhették. Példája meggyőzhet arról, hogy az intrapszichés feszültségek és a reális világban fellépő nehéz helyzetek még egyes szélsőséges esetekben is megoldhatókká válhatnak és személyiségünk pozitív fejlesztése szolgálatába állíthatóak.

Reményeim szerint a pszichológiai aspektusok, a szubjektum szerepének bemutatása a tudományos elméletek keletkezésében ráirányítja a figyelmet az alkotás folyamatára, és így elősegítheti a „tudomány megmagyarázhatatlan elemének” (Polányi)

jobb megértését. „Úgy tűnik, hogy explicit következtetések révén nem lehet tudományos fölfedezésre jutni, s hogy a tudomány igazságigényei sem fogalmazhatók meg explicit módon. Valamely fölfedezéshez a szellem hallgatólagos képességei révén juthatunk el...” — írja Polányi „A hallgatólagos következtetés logikája” c. tanulmányában.¹ Így „a tudományt fejlődése minden fokán a gondolkodás meghatározhatatlan erői determinálják.”²

A személyiséggel, a személyiségből eredő kiváltó erőkkkel magának a létrehozott műnek is összefüggésben kell lennie. A teljes objektivitás a természettudomány művelőinek vágyfantáziája lehet csupán. Hawking „végső igazsága” csak a saját igazsága lehet, az oda vezető út pedig csak a saját történetéből levezethető, másnál meg nem ismételhető. Ily módon meggyőződésének, gondolatainak változásai aktuális belső állapotának kivetített tükörképei lehetnek, hiszen a XX. századi kozmológia modelljeiben az empirián alapuló hipotézisek és az igazolás viszonya megfordul; az elméleti csillagászok először matematikai formulákban megalkotják kozmológiai modelljeiket, s a fizikus csak ennek alapján feltételezi gondolatilag a „reális fizikai létezőt”. „A fizikus ily módon eljárva, végső soron, saját kalkulatív apparátusát vetíti ki maga köré, s teszi azt kozmosszá.”³ A felmerülő alternatívák között minden választás lehetséges és jogosult, „hiszen itt — Einstein szavaival — »az emberi elme szabad kitalálásai«ról van szó.”⁴

– Nincs Isten — felelte tömören Stephen Hawking Shirley MacLain kérdésére, aki misztikus élményeken átalakuló világszemléletét próbálta ütköztetni a tudóséval.⁵ Ez a kurta válasz szinte nyilvánvalónak látszik egy természettudóstól, a kimondáshoz azonban hosszú évek kérdőjelei vezettek, személyes és családi sorsa, tudományos gondolatai során.

Pedig misztikus momentumokban Hawking élete sem szűkölködik, ő látszólag mégsem hajlik a transzcendens felé. A kísérleteket, melyekben a fekete lyuk teóriáját a keleti miszticizmus néhány elgondolásával próbálták analógiába állítani, egyszerűen „divatos szemétnek” nevezi. Ő inkább megalkotójuknak tartja magát, mintsem hogy rettegve szemlélje az ismeretlent.⁶ Számon tartott történetei legfeljebb a kiválasztottság tudatát növelhetik tudattalanul.

Már születésének napja is figyelemre méltó, ami 1942. január 8-ára esett, éppen Galilei halálának 300. évfordulójára. Bár Hawking nem tulajdonít ennek túl nagy jelentőséget, hiszen — mint hangsúlyozza — körülbelül még kétszázezer gyerek szüle-

¹ Polányi Mihály, 1992: „A hallgatólagos következtetés logikája”. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* Budapest: Atlantisz. 155.

² Polányi Mihály, 1992: „Logika és pszichológia”. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* Budapest: Atlantisz. 112.

³ Székely László 1995: „Mítosz és tudomány a modern kozmológiában”. In: *Café Babel* 1–2. 154.

⁴ Székely László 1995: „Mítosz és tudomány a modern kozmológiában”. *Café Babel* 1–2. 158. A hivatkozott mű: Albert Einstein 1971: *Válogatott tanulmányok.* Budapest: Gondolat. 217.

⁵ Michael White–John Gribbin 1992: *Stephen Hawking, A Life in Science.* London: Viking 3.

⁶ Id. mű 171.

tett ugyanezen napon, mégis e véletlen folytán mintha kicsit Galilei szellemi utódjának tartaná magát, és sokszor megemlíti ezt az érdekes egybeesést. A családi anekdoták egyébként is végigkísérik egész élettörténetét. A háború alatt Londonban éltek. Stephen két éves volt, mikor egy bombázás során majdnem meghaltak, mert találat érte a házukat, de szerencsére nem tartózkodtak otthon. Később — Hawking nyolc éves korában — a család St. Albans városába költözött. Apja nagy gondot fordított taníttatására, mert meggyőződése volt, hogy ez a sikeres karrier alapja. Anglia legjobb magániskolájába akarta íratni, de fia a felvételi napján megbetegedett, és így elesett ettől a lehetőségtől. Ezek után a kissé csalódott apa St. Albans egyik magániskolájába íratta, mint később kiderült, maximálisan beváltva a hozzá fűzött reményeket. Inspiráló intellektuális légköre Hawkingot is magával ragadta, annak ellenére, hogy a diákoktól sokat követeltek. Szűkebb baráti körével együtt az osztály, sőt az iskola legjobbjai közé tartozott, azok közé, akik kihívásnak élték meg feladataikat. Elhivatottságára jellemző volt, hogy mikor a család egy egész éves expedíciót tervezett Indiába, Hawking nem követte őket, mert nem akarta félbeszakítani tanulmányait. Barátai körében központi szerepe volt, bár nem ő tűnt a legtehetségesebbnek. Egyszer, tizenkét éves korában két barátja kideríthetetlen okból fogadott egymással egy doboz csokoládéban, hogy Hawking nem fut majd be semmilyen karriert életében.

Kinézetre vézna, kistermetű, ügyetlen fiú volt, aki azonban könnyed, fecsegő beszédstílusával elkápráztatta társait, olyannyira, hogy ezt külön szóval, „Hawkingese”-nek is nevezték. Kissé különcnek tartották, de nemcsak őt, hanem egész családját. Tipikus értelmiségieknek, „kékharisnyáknak” írták le őket, akik nem sokat törődnek környezetükkel, belső értékekkel azonban annál többet. Sokáig egy londoni taxi volt az autójuk.

Úgy tűnik, középiskolája befejeztéig zökkenőmentesen alakult élete. Az egyetlen említésre méltó zavaró momentum apjával kapcsolatos, aki mint kutató orvos, a trópusi betegségek specialistája, évente több hónapot töltött távol családjától. Hawking számára ezért gyerekkorában az apa jelentősége a hiánya miatt növekedett meg. Távoli figurának tűnt számára. Utazásai olyannyira beépültek a család életébe, hogy Stephen egyik húga sokáig minden apát költözőmadárnak képzelte, akik évenként naposabb vidékre vándorolnak.⁷

Hawking intellektusa azonban töretlenül fejlődött, így természetesen következett az oxfordi egyetem megkezdése, már tizenhét éves korában. Ekkor jelentkeztek először pszichés zavarok az életében. Bár továbbra is tehetséges tanulóként tartották számon, különösen az asztrofizikával kapcsolatos intuitív meglátásai miatt, mégsem találta a helyét, unta az egyetemet, talán nem jelentett számára elég komoly kihívást. Barátaitól, családjától elszakadva magányosnak érezte magát, depresszióba esett. Viszonylagos lelki egyensúlyát a második évtől a rendszeres sportolással sikerült visszanyernie. Oxfordban és Cambridge-ben is nagy hagyományai vannak az evezésnek, a két egyetem a mai napig is összeméri évenként erejét ebben a sportágban. Hawking kormányos lett, s talán e szerep is segítette depresszív tüneteinek úrrá lennie.

⁷ Id. mű 1–21.

Érdemei ellenére nehéz diáknak tartották tanárai, akit inkább az ivás, semmint a munka érdekelt. Az anekdota szerint záróvizsgáján azért kapta mégis a legjobb osztályzatot, hogy így Cambridge-be mehessen Ph.D. ösztöndíjasnak. Nem kis részben azért, hogy megszabaduljanak ettől a „bajkeverőtől”.

Am az új környezet, az új iskolakezdés ismét a pszichés problémák felerősödésével járt együtt. Bukdácsolt, nem volt elég alapos a matematikai tudása, nem volt képes kiválasztani kutatási területét. Úgy tűnt, hogy elveti terveit, bizonytalanság, pszichés labilitás jellemezte. Szinte ezzel egy időben egészségi állapota is romlani kezdett, furcsa tünetek jelentkeztek nála. Apja — Hawking előző nyáron tett közel-keleti útja miatt — valamilyen trópusi betegsége gyanakodott. Végül is hosszas orvosi kivizsgálás eredményeként diagnosztizálták betegségét; egy ritka, gyógyíthatatlan moto-neuron betegségben szenvedett (*amyotrophias lateralis sclerosis*), mely a motoros beidegződés gyors elhalásával pár év alatt teljes mozgásképtelenséget eredményez, miközben a gondolkodás és más agyi funkciók sértetlenül fennmaradnak. A rohamosan progrediáló folyamat a légzőizmok elsorvadásával két-három év után halálhoz vezet.

A diagnózis közlését követően Hawking mély depresszióba esett. Egy elsötétített szobába zárkózva ivott és Wagnert hallgatott. Azon a szilveszteren ismerkedett meg azzal a lánnyal, aki később a felesége lett. Erre a periódusra datálja a relativitáselmélet megértésének kezdetét is.⁸ Az újrakezdésben segítségére lehetett mélyülő kapcsolata és betegsége egyaránt. Folyamatosan hangoztatott véleménye, hogy soha nem ért volna el ennyit, ha nincs a betegsége. „Azt hiszem, most boldogabb vagyok, mint betegségem előtt. Azelőtt céltalan volt az életem, sokat ittam. Mikor valaki elvárásai a nullára redukálódnak, mindent képes értékelni, ami megadatik neki.”⁹ A halál, a betegség legyőzése végre elég nagy feladatot jelentett a számára. Elkezdődött „versenyfutása az idővel” — ahogy emlegetni szokta.

Doktori ösztöndíjas éveivel vége felé érte el első sikerét. Saját kutatási területén nem haladt előre, közben egészségi állapota is egyre rosszabb lett, egy idő után már bottal járt, beszéde vonatottá, nehezen érthetővé vált. Ekkor véletlenül megismerkedett egyik doktorandus társának témájával, aki akkor a legismertebb elméleti csillagász (Fred Hoyle) mellett dolgozott, segítve őt elméleti alapvetéseinek alátámasztásában. A világegyetem keletkezésével kapcsolatban akkoriban két nagy elmélet vetekedett egymással; az állandó állapot (*Steady State*) elmélete, és az ősrobbanás (*Big Bang*) elmélete. Fred Hoyle az előbbi mellett foglalt állást és gyűjtött bizonyítékokat. Ennek egy részterületét adta ki matematikai bizonyításra ösztöndíjas diákjának, aki Hawking unszolására megismertette vele témáját. Hawking titokban egyre intenzívebben foglalkozott a problémával, míg végül megoldotta azt, ám az eredmény Fred Hoyle elméletét nem erősítette, hanem cáfolta. Bár a tudós nem volt meggyőződve teóriájának helyességéről, egy tudományos előadáson mégis mint tényt szerepeltette. Hawking, kihasználva az alkalmat, a végén felállt, és bebizonyította az egész elmélet hibás voltát. Ter-

⁸ Id. mű 40–61.

⁹ Id. mű 192.

mészetenesen nagy lett a botrány, Hoyle etikátlansággal vádolta Hawkingot, amiért senkinek nem szólva, titokban dolgozta ki bizonyítását, mások viszont őt vádolták, amiért bizonyítottnak vett még nem kellően alátámasztott dolgokat. Mindez esetleg árulkodhat Hawking pszichés attitűdjéről, konfliktuskezelési stratégiájáról, egy dolgot azonban biztosan elért vele: ismertté vált a neve, és ettől kezdve ígéretes tehetségként tartották számon.¹⁰

A doktori fokozat megszerzése után továbbra is a világegyetem keletkezésével, az ősröbbanás-elmélet bizonyításával foglalkozott, később egy matematikussal, Roger Penrose-zal karöltve. A három év eltelt, és bár állapota folyamatosan romlott, nem halt meg, ehelyett házasságot kötött barátnőjével. Néhány évre rá megszületett első gyermekük, akit azután még kettő követett.

Az eltelt évek alatt egyre elismertebb tudós lett. „A fizika világának egy humán mágnese” — ahogy egy munkatársa jellemezte —, akihez szívesen mentek a világ más intézeteiből is, csak hogy együtt dolgozhassanak vele. A világegyetem keletkezése után a „fekete lyuk” problémája kezdte izgatni egy hirtelen gondolatbetörést követően. A róla szóló könyvben és filmben is megemlékeznek erről az eseményről; „A tudományos felfedezésekkel gyakran előfordul, hogy a döntő lépés egy váratlan pillanatban, egy inspiráción át érkezik.” így volt ez a fekete lyukakkal is. „Közvetlenül második gyermekem, Lucy születése után, 1970 novemberében, a lefekvéshez készülődve éppen a fekete lyukakról gondolkodtam... mikor hirtelen eszembe jutott, hogy azok a technikák, melyeket a szingularitás bizonyítására kifejlesztettünk Penrose-zal, alkalmazhatók a fekete lyukakra is.”¹¹

A „kreatív aktus”, az új gondolat megszületése fontos és visszatérő pillanat a pszichoanalitikus vizsgálódás során, a tudós élménybeszámolója pedig értékes adalékkal szolgál a törvényszerűségek felállításánál. Az új összefüggés meglátása általában egy „kreatív szünetben” történik meg, „amikor intenzív gondolati erőfeszítés után a kutató éppen pihen, kikapcsolódik... vagy valamilyen más irányú elfoglaltsághoz kezd hozzá”.¹² Az adott pillanatot az alaklélektan segítségével lehet legjobban szemléltetni. Az összefüggő, adott módon elrendezett világkép a „kreatív aktus” során átstrukturálódik, a jól ismert figura-háttér felcserélődési folyamata zajlik le, a megoldandó probléma „latens tulajdonságai” manifesztálódnak, előtérbe ugranak.¹³ Ennél a példánál is ez történhetett, mikor a figyelem lecsúszásával az addig felhalmozott és bizonyos módon rendszerezett információk hirtelen a probléma szempontjából relevánsan, új összefüggésrendszert alkotva, összképpé rendeződtek. Természetesen nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az „átrendeződés” katalizátora ebben az esetben lánya születése lehetett.

Az ötlet kidolgozása két évig tartott, de mivel az eredménnyel ő és Penrose nem vol-

¹⁰ Id. mű 66–68.

¹¹ Id. mű 122.

¹² Virág Teréz: Semmelweis Ignác születésének 166. évfordulója. (kézirat). Vikár György, 1994: „A játék és a trauma szerepe a gondolat születésében”. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 34. 1–2. 18.

¹³ Vikár György id. mű 16.

tak teljesen megelégedve, a fizika más területeiről is megpróbálták kiegészítő analógiákat találni. Hawking egy újabb merész gondolattal a termodinamika felé fordult, hogy segítségével a fekete lyukban történő nukleáris folyamatokat magyarázza. Akkoriban ez nevetséges párhuzamnak tűnt, ma már azonban egyöntetűen használják a fekete lyukban lejátszódó folyamatok szemléltetésére.¹⁴

Sorozatos felfedezéseinek köszönhetően, fiatal kora ellenére, harminckét évesen a Royal Society tagjává választották. Avatása nagy ünnepség keretében zajlott le, s a mozgásra alig képes tudós — már tolszékét használt — csak nehezen tudta bejegyezni nevét a tagságát jelölő nagykönyvbe. Ekkor írta le életében utoljára a nevét.¹⁵

Azóta is töretlen a pályafutása. A fekete lyuk tanulmányozása során tehát ő volt az első, aki a kvantummechanika törvényszerűségeit a világegyetemben lejátszódó makrofizikai jelenségekre alkalmazta. A két nagy elmélet (a relativitáselmélet és a részecskefizika) egyesítésére irányuló törekvéseket az „egységes elmélet” kidolgozási kísérleteinek nevezik, amely elmélet a világegyetem összes mikro- és makrojelenségére magyarázatot adna. Hawking, a fizika fejlődésének köszönhetően, most nagyobb reményekkel próbál megoldást találni, mint korábban Einstein: „...lehet, hogy a természet végső igazságainak megismerésére irányuló erőfeszítéseink az utolsó szakaszhoz közelednek.”¹⁶

Vajon adottságai és élményei következtében milyen tudattalan determináló tényezők alakíthatták személyiségét, és ezek hogyan befolyásolhatták tehetsége kibontakoztatását? Néhálynak biztosan nyomára bukkanhatunk élettörténetéből.

Hawking alapvető tehetsége nem kétséges. Hermann Imre „A tehetség pszichoanalízise” című tanulmányában¹⁷ ír az analízis szerepéről a tehetség kutatása során. Véleménye szerint a tehetség vizsgálata során (a módszer természeténél fogva) „nem kapjuk meg, a matematikus nyelvén szólva, a tehetségnek *legendő*, hanem csak *egy*, nézetünk szerint *sükséges*, vagy valószínűen *sükséges feltételeit*... az analitikus voltaképpen két munkát végez: a vizsgált egészhez a biológiát súroló részlet-gyökeret rendel, és aztán megmutatja a lelki utat, amely ezekből az organikus alapokból a lelki felépítményekig vezet.”

Hawking valóban magán hordozta a tehetségekre jellemző alaptulajdonságokat — amelyek szükséges, de nem elégséges feltételei egy eredményes életútnak —, mint a már gyermekkorban megmutatózó intellektualitást, gyors felfogást, megbízható emlékezést, az intenzív elmélyülés képességét és a téma iránti bátor elfogulatlanságot, egyszerűen azt a nemes infantilizmust, amely az igazi tehetségeket jellemzi. A juvenilizmusnak persze megvannak a maga árnyoldalai is, amik Hawkingra később szintén oly jellemzőek voltak; például a szubjektum kihangsúlyozottsága, az autokratikus beállí-

¹⁴ White–Gribbin id. mű 123.

¹⁵ Id. mű 133.

¹⁶ Stephen Hawking, 1989: *Az idő rövid története*. Budapest: Maecenas. 158.

¹⁷ Hermann Imre, 1930: „A tehetség pszichoanalízise”. In: *Tehetség-problémák*. Budapest: Merkantil Nyomda.

tottság.¹⁸ (Ez utóbbi legendás nála: nemcsak diákként, de munkatársként is nehéz vele együtt dolgozni, meggyőződését ellentmondást nem tűrően képviseli, s ha valami nem tetszik neki vagy unja beszélgetőpartnerre okfejtését, tolokocsijával egyszerűen áthajt a másik lábán, ezzel jelezve elégedetlenségét.)¹⁹

Hawking tehát egy kitűnő adottságokkal megáldott, de valószínűsíthető tudattalan feszültségei miatt igazi alkotó munkára képtelen személyiség volt megbetegedése előtt.

Gondtalan gyermekkorát egyetlen nehéz körülmény árnyékolta be — az apa hiánya. A domináns apa, aki egyik legfontosabb tárgykapcsolata volt, a szellemi mentor szerepét töltötte be az életében.²⁰ Ismételt eltűnése a gyerekekben elszakadási traumát okozott, melyet gondolatban tett utazásokkal, meseszövegekkel igyekeztek pótolni. Az elaborációs törekvés azonban nem lehetett teljesen sikeres — erre figyelmeztet Hawkingnál a környezetváltásaira adott reakciója, sorozatosan újjáéledő szeparációs szorongása. Az eredmény identitásdiffúzió, teljesítményzavar lett. Preferált szakterülete, a kozmológia az elméleti fizikus szemszögéből mindenféle szempontból „szerencsés” választásnak bizonyult, hiszen ehhez gondolatain kívül semmilyen más segéd-eszközre nem volt szüksége.²¹ Alaptraumája azonban megakadályozta a témával való teljes azonosulást, így tudományos teljesítmények elérését. A gondolatban tett utazások, melyek régen a szeparáció feloldását szolgálták, most éppen annak újjáéledését hozták magukkal. Így egyszerre volt gátló és facilitáló tényező, ami megátolta Hawkingot a világegyetemmel kapcsolatos elméletek megértésében.

Betegsége jelentkezésével — ami egybeesett egy újabb környezetváltással — rigid elhárítómechanizmusai azonban csődöt mondtak. A betegség természetéből következően a gondolati munka egyre inkább az egyedüli eszköze maradt, elaborációs stratégiáiból az egyetlen reális lehetőséggé vált. Ez a szublimáció irányába terelte feszültségeit.

Sokat foglalkozott már a pszichológiai szakirodalom a halálos betegségben szenvedők lelkiállapotának leírásával.²² A biztos halál tudata erős pszichés reakciókat vált ki. A szakemberek ilyen irányú tapasztalataikat összegezve megkísérelték ezen állapotok leírását a diagnózis tudomásulvételét követő sokkos állapottól, majd depressziótól kezdve a végstádiumra jellemző belenyugvásig. A lélek is segíti a testet az élettől való megválásban. A depresszió — ha csak rövid időre is, de minden halálos betegségben szenvedőt hatalmába kerít — az elvesztendő élet, mint a legnagyobb tárgyvesztés miatt érzett szomorúság és gyász, előkészítője az elfogadás stádiumának. A terminális, végstádiumban lévő beteg így jó esetben életét összegezve, nyugodtan fogadja közeledő halálát. Ez inkább talán az idős emberekre jellemző, akik az életükben elért eredményekkel (intellektuális kiteljesedés, család, gyerekek... stb.) szembenézve könnyebben képesek megválni ettől a világtól.

¹⁸ Révész Margit, 1930: „A tehetség általános problémái”. In: *Tehetség-problémák*. Budapest: Merkantil Nyomda.

¹⁹ White–Gribbin id. mű 119.

²⁰ Id. mű 13.

²¹ Id. mű 61.

²² Lásd. pl. Elisabeth Kübler-Ross, 1988: *A halál és a hozzá vezető út*. Budapest: Gondolat.

A befejezetlen életérzés azonban harcosabb reakciókat válthat ki tudattalanul. A tárgyvesztés okozta depressziót a tárgy valamilyen szublimált formában történő újraalkotásával is lehet pótolni. A halál biztos tudatában az idő relativizálódik, sűrűsödik, minden inger, élmény, tapasztalat hirtelen más megvilágításba kerül, élesebbé válik, egy belső ösztönző erő lép működésbe, amely az erre alkalmas emberekben még fontos új felfedezésekhez, produktumokhoz vezethet.

A fájdalom vagy a lelki bajok tűrésének mutatkozhat egy különleges útja is tehetőségnél, mikor is valaki ezt nem mazochisztikus beállítottsága miatt vagy vallási meggyőződésből viseli el, hanem azért, hogy „a fájdalommal való nemtörődéssel megtakarított erővel gondolatainak elmélyülését érje el, vagy fordítva, hogy az erősen elmélyült gondolkodással a figyelmet a fájdalomról elvonhassa, önmagát narkotizálja, az önös, narcisztikus beállítást, ami a fájdalommal jár, egy kultúrakedvelő, altruisztikus beállítással cserélje fel”.²³ A gondolkodás tehát kábító erejével önmagunk megnyugtatását is szolgálhatja, miközben eredménye egy másik világ megeremtődésének ígéretével újabb nyereséget hoz.

Valami hasonló, ám más megközelítésből érkező eredményre jutnak az újabban kidolgozott tárgykapcsolat-elméletek is. Melanie Klein véleménye szerint a szublimáció gyökerei a „depresszív pozíció” időszakára tehetőek, mikor a „jó” és „rossz” tárgy integrációja a személyiségben megkezdődik, ám a rossz tárgy elviselése még gondokat okoz, ezért destruktív fantáziák lépnek fel ellenük. Ez a jó tárgy elvesztésének illúzióját is magával hozza, így a szublimáció alapja az elveszettnek hitt tárgy újraalkotásának szándéka lesz. „Mindez a szublimációt a gyász munkához teszi hasonlatossá.”²⁴

Hawking története több dimenzióban is összefüggést mutat a fent említett elméletekkel. Egyrészt visszatérő szeparációs szorongása miatt a tárgyi világ újraalkotásának igénye, másrészt halálos betegsége következtében fellépő tárgyvesztés élménye, mely a gyászhoz hasonló folyamatokat indított be és szintén a tárgyi világ újraalkotására irányult.

A szublimáció sikeressége azonban azon is múlik, hogy „az egyén mennyire képes elszakadni az eredeti konfliktustól, mely speciális irányba vitte érdeklődését”.²⁵ Az említett okok tehát nem véletlenül vezettek Hawkingnál a világegyetem keletkezésének, majd a fekete lyuk természetének kutatásához, annak kutatása során azonban ez az eredeti konfliktushelyzet már csak mint hajtóerő és nem cél szerepelt. Érdeklődése, libidója a konkrét betegségtől általánosabb irányba fordult, melyben ugyan szimbolikus elemeiben fellelhetőek az eredeti probléma részletei, egészében azonban megoldásra váró intellektuális feladatként a traumafeldolgozás, a szublimáció forrásává válhatott.

²³ Hermann Imre, 1930: „A tehetség pszichoanalízise”. In: *Tehetség-problémák*. Budapest: Merkantil Nyomda. 53.

²⁴ Halász Anna, 1987: *Szublimáció, szublimációk*. Magyar Pszichiátriai Társaság, Pszichoterápiás Szekció, Pszichoanalitikus Munkacsoport kiadványa, 1987/3. 12.

²⁵ Gerő Zsuzsa, 1987: *A szublimáció elmélete Freud, Hartmann és Kris művei alapján*. A Magyar Pszichiátriai Társaság Pszichoterápiás Szekciója Pszichoanalitikus Munkacsoportjának kiadványa, 1987/5. 22.

A „fekete lyuk”, a világegyetem „Nagy Bumm” elméletének tanulmányozása a depresszív állapotok feloldásának módja lehet.²⁶ Betegsége természetéből következően azonban ez a múlta irányultság mellett a szorongató jövő megismerését is szolgálhatja, és mint ilyen, önismereti igényű. Az *amyotrophias lateralis sclerosis* a végstádiumban a *fekete lyukhoz* hasonló tetszhalott állapothoz vezet, a teljes kommunikáció képességéhez, de ugyanakkor az összes információ „elnyeléséhez” és értelmes feldolgozásához is, mikor az ember már semmilyen módon nem képes meghatározni a vele történeteket, csak létezéséből következő hatásaiban befolyásolhatja azt. Elisabeth Kübler-Ross írja le egy ugyanilyen betegségben szenvedő ember történetét,²⁷ aki ebben a stádiumában már tetőtől talpig halottnak tekintette magát. „Nem félek meghalni, de félek élni” — mondta. Sajnos Hawking is megtapasztalhatta már a „fekete lyuk létet”. 1985-ben tüdőgyulladást kapott, ezért gégemetszést kellett végrehajtani nála, így örökre beszédképtelenné vált. Ekkor már teljesen béna volt, csak ujjait tudta mozgatni. A kommunikációképtelenség okozta elkeseredést egy pozitív fordulat oldotta meg. Az egyik kaliforniai egyetem 3000 szavas komputerprogramot küldött neki, amelynek segítségével a megfelelő szót kiválasztva a tolókcocsijára szerelt számítógéppel tudott kapcsolatot teremteni a világgal. Később egy hangszintetizátort is kapott, amely a leírt szavakat beszéddé alakította. Hawking nagyon elégedett ezzel a megoldással, hiszen most sokkal érthetőbb az, amit mond.²⁸ Szerencsére mire ide érkezett, addigra ő már kiismerte a fekete lyukak természetét, és tudta, hogy „nem is olyan feketék azok a lyukak”.²⁹

A „végső igazságokkal”, de akár csak az Univerzum keletkezésével való foglalkozás óhatatlanul érinti Isten létezésének kérdését. Hawking könyveiben ismételtelen visszatért erre a problémára; „Nehéz a világegyetem kezdetéről beszélni Isten koncepciójának említése nélkül. Munkám az Univerzum eredetéről a tudomány és a vallás határán van, de én megpróbálok a határ tudományos oldalán maradni. Lehetséges, hogy Isten oly módon cselekszik, hogy cselekedetei nem magyarázhatók tudományos törvényekkel. De ebben az esetben mindenkinek személyes hite alapján kell haladnia.”³⁰

Hawking évtizedek kutatómunkájának eredményeként — legalábbis önmaga számára — végső válasz adott erre a döntő kérdésre. Egy idő után elvetette az addig olyannyira védelmezett ősrobbanás-elméletet, amely a kezdeti, fizikai törvényeken kívüli pillanatban megengedheti Isten szerepét a teremtésben, és egy merőben új elképzeléssel állt elő. Véleménye szerint a kvantumgravitáció elmélete segítségével elkerülhetjük a kezdeti állapot problémáját, és világegyetemünket úgy képzelhetjük el, mint ahol „a tér és idő határtalan, zárt felületet alkot”.³¹ „Olyan lenne az ilyen téridő, mint

²⁶ Varga Zsuzsa, 1985: *A depresszív állapotoktól a pszichotikus depresszióig*. Magyar Pszichiátriai Társaság, Pszichoterápiás Szekció füzet. 1985/4. 2.

²⁷ Kübler-Ross id. mű 51.

²⁸ White–Gribbin id. mű 232, 236.

²⁹ Hawking id. mű 107.

³⁰ White–Gribbin id. mű 167.

³¹ Hawking id. mű 145.

a Föld felszíne, csak éppen még két dimenziója volna. A Föld felületének kiterjedése véges, határa vagy pereme azonban nincs.”³² Ilyen feltételek mellett viszont „kezdeté és vége se lehet: egyszerűen csak van. Hol van benne a Teremtő helye?”³³ — kérdezi Hawking, pontot téve ezzel egy hosszú vita végére, mely személyes sorsát ugyanúgy érintette.

Felesége, Jane ugyanis mélyen vallásos asszony. Az évek múltával és férje elképzeléseinek változásával párhuzamosan úgy érezte, hogy férje megpróbálja Isten szükségességét kiirtani az Univerzumról szóló szemléletéből: „Létezik gondolatainak egy aspektusa, melyet egyre növekvő mértékben találok kiábrándítóknak, és amellyel nehezen tudok együtt élni. Ez az az érzés, hogy mivel mindent racionális, matematikai formulákra vezet vissza, ennek kell lennie az igazságnak. Olyan területekre hatol ezzel, amelyek igaz problémát jelentenek az emberek számára, és oly módon teszi ezt, aminek nagyon zavaró hatása lehet — és ő nem illetékes ebben.”³⁴

Egy filozofikus kérdés személyes konfliktussá változott közöttük. Hawking személyiségejlődése szempontjából talán elkerülhetetlen volt, hogy tudományos gondolatai Isten megtagadásához, a saját maga számára legmegfelelőbb, koherens elmélethez vezettek, ezzel egy időben azonban megtagadta felesége hitéből eredő emberfeletti teljesítményét is, amit az évtizedek alatt az ő ápolásában, a gyerekek felnevelésében nyújtott. Nem volt képes a kompromisszumra önfeláldozó felesége kedvéért sem, és helyette a tudományos meggyőződést választotta. Saját rendszerének egyre teljesebbé válásával párhuzamosan kérdőjelezte meg a másik világképét, ami nélkül pedig ő sem ért volna el semmit. Ezt a felesége hűtlenségnek, érzelmi kapcsolatuk elárulásának élte meg, bár hangsúlyozta, hogy ez a viszonyulás részben Hawking betegségének és ebből következő különleges helyzetének köszönhető. És valóban; Isten szerepének kiiktatásával, az összes jelenség természeti törvényekkel való leírásával a véletlen lehetősége is lecsökken, a világ kiszámíthatóbbá válik, és nem kell többé tartani a hirtelen és megmagyarázhatatlan eseményektől. A megalkotott koherens világkép a traumatikus történések feldolgozását bizonyítja, a létrehozott művek pedig a továbbélést biztosítják a jelenben és halálunk után egyaránt. A jutalom a halhatatlanság ígérete, az „isten” jelző lesz, ami a világot új szempontból leíró és megalkotó ember természetes velejárója. Jane — már túlérzékenyítve a problémára — ezt egyre inkább negatív értelemben vetette fel, és úgy nyilatkozott, hogy házasságukban betöltött szerepe az utóbbi időben többé már nem egy beteg emberről való gondoskodás volt, hanem „egyszerűen csak azt mondani neki, hogy Ő nem Isten”.³⁵

Végül nem bírták ki a szakítópróbát. Hawking a kilencvenes évek elején elhatározta, hogy ismét új életet kezd, és összeköltözött a reá felügyelő egyik nővérrel, akivel az utóbbi időben egymásba szerettek. És ez megint teljes értékű életének bizonyága lett.

³² Id. mű 141.

³³ Id. mű 146.

³⁴ White–Gribbin id. mű 168.

³⁵ Id. mű 286.

KÖNYV

Ferenczi Sándor: *Klinikai napló 1932*. Sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta Judith Dupont. Bálint Mihály Bevezetőjével. Fordította Vég Katalin. Akadémiai Kiadó, Budapest 1996. 234 o. Ára 2480 Ft.

Ma világszerte folyamatban van egy Ferenczi-„rehabilitáció”. A pszichoanalitikus mozgalom a Freud–Ferenczi-vizony elhidegülése után Ferenczit „marginális” szerzőként sorolta be, s bizalmatlansággal vette körül. A nyolcvanas években ez az értékelés azonban megváltozott. Sokan éppen Ferenczi eszméinek és tapasztalatainak jobb alkalmazásától várják a pszichoanalízis jelenlegi „válságának” megoldását. Ha úgy tekintjük, hogy a krízis egyfelől *elméleti* (Grünbaum pszichoanalízis-kritikája¹), másfelől *gyakorlati* (vagyis a pszichoanalízis hatékonyságának problémája), akkor ez utóbbi téren Ferenczi saját nehézségeinek és megoldási módjának tanulmányozása érdekes utat nyithatna a pszichoanalízis gyakorlatának megújítása felé. A szürrealista stílusú, nem végleges fogalmazványnak szánt, jegyzetszerű *Napló*ban az igazi címszó, a valóságos téma: az *ellenátétel*. Más szóval, éppen ez az, amivel az analitikus járul hozzá a kezeléshez. Ferenczi egy súlyosan beteg páciens-kollégánójével („R. N.”) való „kölcsonös” analízis kapcsán jön rá, hogy saját érzelmeinek, emlékeinek, vágyainak milyen hatása

van a kezelésre. Ebben az izgalmas könyvben, amelyet Ferenczi németül írt (talán azért, hogy Freud is olvashassa?), és amelyet most végre anyanyelvünkön is olvashatunk, a szerző elsősorban ezen eset kapcsán medítál az analitikus belső világának jelentőségéről.

A *Napló* 1932. január 7-e és október 2-a között íródott, Budán, a Naphegyen, Ferenczi lakásán. 136 kis esszéből, azaz „szabad képzetársulásból” áll, a szerző klinikai munkájához, eseteihez kapcsolódva. Ferenczi 1933. május 22-én bekövetkezett halála után a *Napló* Bálint Mihály pszichoanalitikushoz került. Bálint 1938-ban Angliába emigrált, s a kéziratot magával vitte. A *Napló* hosszú és kalandos utat járt be. Bálint halála után Párizsban élő unokahúga, Judith Dupont adta ki Ferenczi szövegét francia, majd angol fordításban, azután pedig németül is, ahogyan Ferenczi írta.² A szöveg kiadásra való előkészítése önmagában is nagy munka volt. A szöveg hiteles rekonstrukcióját megnehezítette a vázlatos, kidolgozatlan, csiszolatlan stílus, nem utolsósorban pedig az, hogy Ferenczi szokatlan rövidítéseket alkalmazott, sok más nyelvű (főleg angol) szavakat kevert (amerikai betegek kapcsán) jegyzeteibe. Nagy segítséget jelentett, hogy Bálint Mihály, aki jól ismerte Ferenczi gondolkodásmódját és kézírását egyaránt, már korábban elkészített egy angol fordítást.

Judith Dupont szerint a *Napló* alapjában három nagy főtéma köré csoportosul: 1. az *elméleti kérdés*: a trauma problémája; 2. a *technikai kérdés*: szorosan kapcsolódva a trauma problémájához,

1 Vö. Adolf Grünbaum: *A pszichoanalízis alapjai*. Osiris Kiadó, Budapest 1996.

2 A *Napló* német kiadásáról Hidas György írt recenziót folyóiratunkban (1991, 1: 105–109.).

az ellenátétel és kölcsönös analízis kérdése (mint említettük, ez utóbbi a *Napló* egyik leginkább középpontban álló témája); 3. a *személyes vonatkozás*: Freud és Ferenczi viszonyának alakulása.

Ami a klinikai eseteket illeti, — a legjelentősebb és napjainkban is leghíresebb az „R. N.-eset”, azaz Elisabeth Severn amerikai pszichoterapeuta esete.³ A „Dm.” rövidítés mögött Clara Thompson, a híres amerikai pszichoanalitikus, Harry Sullivannal együtt az interperszonális iskola megalapítója rejtőzik. Az „S. I.-eset” egy hallucinatorikus pszichózisban szenvedő beteg története, a „B.-eset” pedig egy önmagától való elidegenülés leírása, lehasadt („split-off”) részekkel. A négy eset közül legalább háromban (talán a „Dm.-eset” kivételével) nagyon súlyos patológiáról van szó. E leírások segítségével megértjük, mire gondolt Ferenczi, amikor azt írta, hogy ő valamiféleképpen a nehéz esetek specialistája lett...

Mindezekből az esetekből — mint a többi, rövidebben leírt vagy asszociált esetből sokat tanult Ferenczi —, miképpen Freud is tanult Anna O. és a többiek esetéből — hiszen még a szabad asszociáció módszerét is egyik betegétől, Emmy von N.-től tanulta. Mindkettőjük számára az esetek tanulmányozása nyitott új utakat, új gondolatokkal és eljárásmódokkal.

Ez az intim *Napló* kreatív keresés. Olvasása során nyomon követhetjük, miként törekszik Ferenczi a Freudtól való bizonyos fokú függetlenség elérésére, saját stílus megtalálására, a trauma

problémájának újragondolására. Ferenczit saját közvetlensége, a trauma iránti érzéke és empátiája, valamint annak felismerése, hogy bizonyos terápiás helyzetekben elkerülhetetlen a gyengédség; elvezette ahhoz a gondolathoz, hogy nem a betegek — mint esetek — nagyon „nehézek” —, hanem mi, analitikusok nem vagyunk eléggé „jók”, jól képzettek és odaadók. Freud „furor sanandi”-t, dühödtt gyógyítási szenvedélyt látott ott, ahol Ferenczi csak ki akarta kutatni az analízis és az analizálhatóság határait. Bátorság, szerénység, s ha úgy érezte, hogy szükséges, „mea culpázások” kísérik végig ezt az utat, amely kétségtelenül bizonyos analitikus és emberi bölcsességhez vezet. Hatvanöt esztendővel e naplójegyzetek születése után ma is csak álmélkodhatunk a nyitottság, a szerénység és a beteg iránti tisztelet ezen remekművén — abban reménykedve, hogy a *Napló* Ferenczijétől való tanulás a szakember gondolatainak és képességeinek további ösztönzésére szolgál, a laikusok, a nem analitikusok pszichoanalízis-képét pedig gyökereiben megváltoztatja. Biztosak lehetünk abban, hogy Vég Katalin élvezetes és hűséges magyar fordítása ehhez nagymértékben hozzájárul.

Haynal André

*

Új, monumentális művel gyarapodott a pszichoanalízis enciklopédiáinak sora. Laplanche és Pontalis magyarul is meg-

³ Lásd részletesebben: Christopher Fortune: Az „R. N. eset”: Ferenczi radikális kísérlete a pszichoanalízisben. *Thalassa* (4), 1993, 1: 173–187.

jelent műve, *A pszichoanalízis szótára* (Vocabulaire de la psychanalyse) után nemrégiben megjelent a *Dictionnaire de la psychanalyse* (Fayard, Paris, 1997), Elisabeth Roudinesco és Michel Plon műve. A hatalmas terjedelmű, csaknem ezerkétszáz oldalas *Dictionnaire* — szemben a *Vocabulaire*-rel — nem csak a szakterminusok magyarázatát tartalmazza, hanem a pszichoanalízis történetében fontos szerepet játszó személyek — analitikusok és nem-analitikusok, „ortodoxok” és „disszidensek”, híres páciensek és híres ellenfelek — életrajzát is tartalmazza. Az enciklopédia részletesen foglalkozik Freud és más analitikusok legfontosabb műveivel, a pszichoanalitikus mozgalom történetével Japántól Romániáig, Magyarországtól Latin-Amerikáig, egészen a kilencvenes évek elejéig bezárólag. Foglalkozik a könyv olyan — kevésbé ismert vagy „kényes” és elhallgatott — kérdésekkel, mint a pszichoanalízis története Oroszországban és a Szovjetunióban; a pszichoanalízis „árjásítása” és „gleichschaltolása” a náci Németországban, majd mindennek „meg-nem-történté-tevése”; egyes analitikusok együttműködése a latin-amerikai katonai diktatúrákkal stb. A *Dictionnaire* bemutatja a pszichoanalízis történeti fejlődésének, változásainak ideológiai és szellemi kontextusát, a filozófia, az antropológia, a szociológia, a pszichiátria hatását, párhuzamos fejleményeit, a freudomarxizmustól az egzisztencializmusig, az antipszichiátriától a feminizmusig.

A pszichoanalízis történetének, elméletének és gyakorlatának eme átfogó enciklopédiája igen nagy teret szentel Jacques Lacan munkásságának, s nyíltan vállalja a „lacanista” szemléletet. Ugyanakkor távol áll tőle a lacani dogmatizmus: Lacan munkásságát is történeti kontextusba ágyazza. Itt kell megjegyeznünk, hogy a *Dictionnaire* első szerzője, Elisabeth Roudinesco a francia pszichoanalízis történetének egyik legkiválóbb szakértője. Nevét különösen a „száz év küzdelemről” szóló kétkötetes monográfiája (*Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans*. Seuil, Paris, 1986), valamint a Lacan életművét feldolgozó könyve (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Fayard, Paris, 1993) tette ismertté.

(ef)

*

A Ferenczi Sándor Egyesület és az Osiris Könyvklub 1997. február 25-én kerekasztal-beszélgetésen mutatta be Adolf Grünbaum *A pszichoanalízis alapjai* című könyvét. Az amerikai filozófus világszerte nagy vitákat kiváltó könyvéről ezúttal Bokor László pszichoanalitikus, Győri Miklós pszichológus (ELTE BTK), a könyv egyik fordítója, továbbá E. Szabó László fizikus és filozófus (ELTE TTK), valamint Sutyák Tibor filozófia PhD hallgató (KLTE BTK) vitatkozott. Grünbaum könyvének méltatására és kritikájára folyóiratunk egyik későbbi számában térünk vissza.

ÚJ KÖNYVEK

Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Osiris, Budapest, 1997.

Buda Béla: *Az öngyilkosság. Orvosi és társadalomtudományi tanulmányok*. Animula Egyesület, Budapest, 1997.

Ferenczi Sándor: *A pszichoanalízis rövid története*. Reprint kiadás. Animula Egyesület, Budapest, 1997.

Ferenczi Sándor: *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*. Reprint kiadás. Filum Kiadó, Budapest, 1997.

Ferenczi Sándor: *Klinikai napló 1932*. Fordította: Vég Katalin. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996.

Sigmund Freud: *Ösztönök és ösztön-sorsok. Metapszichológiai írások*. (Sigmund Freud művei VI.) Fordították:

Berényi Gábor, Májay Péter, Szalay István. Filum Kiadó, Budapest, 1997.

Erich Fromm: *Férfi és nő*. Fordította: Kajtár Mária. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996

C. G. Jung: *Gondolatok a szenvedésről és a gyógyításról*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1997.

Karády Viktor: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás. Tanulmányok*. Cserépfalvi, Budapest, 1997.

Kulcsár Zsuzsanna: *Korai személyiségfejlődés és énfunkciók*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996.

Jean Piaget: *Az értelem pszichológiája*. Fordították: Ádám Anikó, Farkas Ildikó, Martonyi Éva. Kairosz Kiadó, 1997.

Elhúzódo társadalmi traumák hatásának felismerése és gyógyítása. Konferencia, Budapest, 1997. Animula Egyesület, Budapest, 1997.

A Magyar Pre- és Perinatális Pszichológiai és Orvostudományi Társaság (MPPPOT) az alábbi könyveket jelentette meg:

Hidas György (szerk.): *A megtermékenyítéstől a társadalomig*. Dinasztia Kiadó, Budapest, 1997.

Raffai Jenő: *Megfogantam, tehát vagyok. Párbeszéd a babával az anyaméhben*. Útmutató Kiadó, Budapest, 1997.

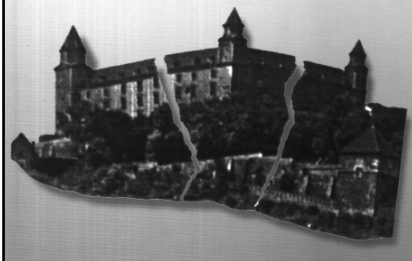
Mindkét kötet kapható a könyvesboltokban, vagy megrendelhető a kiadóknál:

Dinasztia Kiadó: 1042 Budapest, Erzsébet királyné útja 36/b.
Tel.: 252-4772, 221-7598

Útmutató Kiadó: 1132 Budapest, Váci út 54.
Tel./fax: 129-4446, 129-4447

Szakál Gyula

TÚLÉLÉSI STRATÉGIÁK, HATALMI MANIPULÁCIÓK A SZLOVÁKIAI MAGYARSÁG KÖRÉBEN (1957-1990)



VERBÁLIS ERŐSZAK AZ ÖTVENES ÉVEK
MÁSODIK FELÉBEN – BÚJTATOTT
TÖRTÉNELEM, REJTETT IDENTITÁS – EGYÉNI
ÉS KOLLEKTÍV MAGATARTÁSNORMÁK AZ ÚJ
HELYZETBEN – TÁRSADALMI NYILVANOSSÁG,
NYELV, EMBERI KARAKTEREK

A magyar *Lettre internationale* nyári számának tartalmából:

KERTÉSZ Imre: Lipcsei beszéd

FÖLDÉNYI F. László: Az erkölcsi magány terhe. Laudáció Kertész Imréről

AMERIKA ZENÉJE

Zora Neale HURSTON: Harlem könyve • Sacvan BERCOVITCH: Amerika zenéje • ZILAHY Péter: Manhattan (részlet) • Leslie A. FIEDLER: Gyere vissza a tutajra, drága Huck! • Richard FORD: Télmúlatás • Jeffrey GOLDFARB: Az amerikai kultúra alkonya? • Drago JANCAR: Babos rizs • Hakim BEY: Az információs háború • CSEJDY András: E-mail Amerika (részlet) • Jonathan SCHELL: A tétova Leviatán • GARACZI László: Prédales

A NŐI TEST

FORGÁCS Zsuzsa: Talált levél • Margaret ATWOOD: A női test • Slavoj I EK: Lovagi szerelem és síró játék • Camile PAGLIA: A nemi erőszak természetessége • Nancy HOUSTON: Anyák és harcosok • Julia KRISTEVA: Az anyaságról • John C. WELCHMAN: Az orvosi Vénusz • Margaret KREIDL, Mircea CARTARESCU, Neil JORDAN, Grace PALEY, Zoé VALDÉS és Jeanette WINTERSON prózája.

KOVÁCS András Ferenc és amerikai költők versei

**Kapható a jobb könyvesboltokban és a hírlapárusoknál.
Megrendelhető a szerkesztőség címén és telefonszámán:
1123 Budapest Nagyenyed u. 11/a., tel/fax: 202 1989**

T. S. Eliot leveleiből • Northrop Frye: A metafora mozgatója • Wallace Stevens: Költészet és festészet kapcsolatáról • Kalmár Zoltán: Herakleitosz, Nietzsche kedveltje avagy hogyan filozofál(t)unk • Eisemann György: Poe-tica • Tolnai Ottó: Szajkó • Baán Tibor: Kántor



1997

3

Péter költészetéről • Mártonffy Marcell: Balassa Péter Nadas Péter-monográfiájáról • Balla Zsuzsa, Fodor András, Juhász Attila, Kántor Péter, Makay Ida, Pintér Lajos, Pusztai Zoltán, Takács Zsuzsa és Tóth Krisztina versei • Kapecz Zsuzsa és Karátson Endre prózája

HOZZÁSZÓLÁS

Kevesebb több lenne — avagy a slamos közzétételek buktatói

A *Thalassa* 1996/2. számában megjelent Zsoldos Sándor írás („Ferenczi Sándor, a publicista”) több helyen is korrekcióra szorul.

A felsorolt 16 cikkből a *Jövendő*ben megjelent munkák egyharmada — pontosan 5 cikk — másodközlés, eredetileg a *Gyógyászat*ban publikált írások és fordítások.

„Az öntudat fejlődése” három évvel korábban („Öntudat, fejlődés” címmel) 1900. április 1-én került az olvasók elé a *Gyógyászat*ban. A *Jövendő* szó szerint hozta le 1903-ban.

Sante de Santis „A csodás elem az álomlátásokban” dolgozatának fordítását Ferenczi szintén Schächter Miksa orvosi lapjában, a *Gyógyászat*ban adta először közre 1902 augusztusában, két részben, mint ahogy ebben a hetilapban látott napvilágot a „Hit szerepe a gyógyításban” c. fordítás is, jóllehet csupán két héttel korábban a *Jövendő* közlésénél. Mindezek a források éppen a *Thalassában* jelentek meg 1991-ben — a cikkekre egyébként Zsoldos is hivatkozik, csak éppen az írás könyvészeti adatait látszik figyelmen kívül hagyni.

„A hit szerepe a gyógyításban” című írás fordítás: Ferenczi pár sor megjegyzést fűz hozzá. Ezt Zsoldos nem jelzi a bibliográfiában.

„A hipnotizmus bírálata” nem egyértelműen Ferenczi-írás. A gyanú elsősorban azért merülhet fel, mert nem érthető, hogyha valaki valamennyi cikkét teljes nevén, sőt doktori minőségét feltüntetve írja alá, akkor mi vezetheti arra, hogy egyszer csak „s” szignóval lépjen olvasói elé, elrejtve nevét — amit sem előtte, sem utána tudomás szerint nem tett, semmilyen folyóiratban. Szófordulatai, stílusa alapján lehet Ferenczi, de tartalmilag komoly elemzésnek kellene alávetni, ha valakiben felmerül a feltételezés, hogy az „s” Ferenczi-re utal. Egy évvel később ismét a *Gyógyászat*ban jelent meg egy Ferenczi-írás „A hipnosis gyógyító értékéről”, amelyben úgy nyilatkozik, hogy a „hipnózis útján fokozott szuggesztibilitás ad módot a körtünetek megszüntetésére”, továbbá „Módomban volt egészség embernél is hasznosan alkalmazni a hipnózist”. A *Jövendő*ben megjelent írás viszont az ideges emberek agysejti labilitásáról szól, mely érthetővé tenné, miért könnyebb az eljárást „hisztérikus asszonyoknál” alkalmazni, mint „egészséges családanyáknál”. A két munka különböző beállítódásról tanúskodik. Természetesen ezek a kiragadott megjegyzések nem bizonyító erejűek, de komoly kétséget támasztanak (még akkor is, ha „dr. f. s.” szignóval jelezte ezt megelőző cikkét a *Jövendő*ben, s mi teret engednének annak a gondolatunknak, hogy talán a nyomda ördöge tüntette el a „dr. f.” jelzéseket az „s” előtt).

„A két nem kétféle jelleme” nem Ferenczi recenziója, ahogyan Zsoldos feltünteti,

hanem egy Wickel nevű recenzens munkájának közreadása Ferenczi által („Főbb elveit Wickel a következőkben ösmerteti:” olvasható a cikk bevezető mondatában (*Thalassa*, 96/2, 177.).

Ferenczi *Jövendő*-ben fellelt írásai tovább gazdagították a korai időszakokkal kapcsolatos ismereteinket. Azonban nem a *Jövendő* volt az első *nem szakmai* lap, ahol publikált, hanem a *Turisták Lapja*, ahol „A turistaság lélektanából” c. írással 1897-ben lépett jelenlegi ismereteink szerint először az olvasók elé. Ez azonban nem kérhető Zsoldos Sándortól számon, hiszen eddig ez az információ nem jelent meg publikációban.

Nem lenne teljesen helyénvaló mindezen megtevesztő pontatlanságok miatt csupán a fenti írás szerzőjét okolni. Adott esetben a *Thalassa* főszerkesztője is körültekintőbben járhatott volna el. Így az olvasók pontosabb (a fenti hibáktól mentes) és teljesebb információkhoz jutottak volna (pl. ha elmondjuk, miért írt Ferenczi a „A Szesz”-ről, mi is volt a „good templar”, hogyan kapcsolódott a X. Alkoholelles Világkongresszus a pszichoanalízis történetéhez), s a Ferenczi kutatók talán megspórolták volna azt a cseppnyi zavart és bosszúságot, melyet a két írás (*Thalassa*, 1991/1 és a *Thalassa*, 1996/2) ellentmondásai okoznak.

1997. február

Mészáros Judit

Még a több is kevés lenne! ***Válasz Mészáros Juditnak***

Értetlenül állok Mészáros Judit bosszankodó és sértő című, néhány részletében izgalmas, ám egészében fölösleges írása előtt.

Azzal kell kezdenem, hogy néhány részmegállapítása teljesen jogos, melyek arra vonatkoznak, hogy mit nem csináltam meg... de csak addig, amíg nem szembesítem az egészet a cikkemmel, illetve Mészáros Judit elvárásait saját teljesítményével.

Aligha kell analitikusnak lenni ahhoz, hogy észrevegyük, nem cikkem valós hiányosságai bosszantják igazán; föltételezésemhez egy ártatlan elvétéssel, félreolvasással bizonyítékot is szolgáltat.

Az átlagolvasó is érezheti, hogy a bosszankodó által fölsoroltaknál sokkal nagyobbak és alapvetőbbek a hiányok. Valóban nem ismert s nem igazán föltárt Ferenczi pályakezdése, preanalitikus korszaka.

Tulajdonképpen igaza is lehetne Mészáros Juditnak mindabban, amit kifogásol. De azért nem lehet igaza, mert kifogásait egyetlen lap, a *Gyógyászat* alapján teszi meg, illetve csak az általa ismertekkel hozakodik elő, szót sem ejtve arról, hogy ismeretei csupán a homályban maradtaknak egy részére világítanak rá, mégpedig arra a tudásanyagra, amit őnélküle is tudhat az átlagos érdeklődő. Komolyan gondolja, hogy a szeszről írott cikk kapcsán mindent el kell mondani itt és most újra? A többi cikkről miért nincs ilyen mondandója, akárcsak Weininger kapcsán is?...

A közlés egészéről: először jelent meg összefüggő anyag Ferenczi írásaiból, egy lapban közreadott összes névvel ellátott műve, melyek közül 90 éve egy sem jelent meg újra, s kötetbe sem került be egyik sem, ám ezek önmagukban aligha indokolták volna a teljes anyag közlését. Alighanem az szólhatott emellett, hogy a bontakozó modern magyar irodalom egyik legfontosabb, igen nagy hatású orgánuma volt, melyet a századelő minden jelentős alkotója ismerhetett, jelentős részük írt is bele. Bizonyára szó szerintiek az utánköléssek, ez a kor újságírói gyakorlatának megfelelt, amennyiben viszont egyik sem hozzáférhető az átlagolvasó számára, nem szól semmi a közlés ellen. Óvatosan megjegyeztem: „Ferenczinek a *Jövendő*ben megjelent írásairól korainak tűnik még értékelést adni...” Az sem lepne meg, ha Ferenczi az *Orvosi Hetilap*ból, esetleg más újságból is vett volna át cikket, melyekről Mészáros említést sem tesz. De ez sem kérdőjelezhetné meg ennek az anyagnak ez együttes közlését.

(Akárhogyan is kerestem az általam írtakban Mészáros Judit által nekem tulajdonított állítást, hogy a *Jövendő* lett volna az első nem szakmai lap, ahol Ferenczi publikált — nem találtam meg. Más írtam, de ne fáraszuk az olvasót... S ennek függvényében már-már megmosolyogtató, hogy egyetlen lap egyetlen cikkével akarja érvényteleníteni a közleményt. Megnyugtató, én sokkal többet találtam, ha nem is ilyen korait. Egyébként ez bosszankodásának legizgalmasabb közlése, melyet Lakatos Éva magyar irodalmi lapokat föltáró repertóriumában a szemfüles olvasó kiszúrhatott már.)

Természetesen nem menti mulasztásomat, hogy nem közöltem a már ismert adatokat, csak poénként jegyzem meg, hogy a készítendő kritikai kiadásnak az utolsó kéz elve alapján majd úgyszólván a *Jövendő* közléseit kell fölvennie.

„A hit szerepe a gyógyításban” című írásnak a Mészáros szerinti pár sor megjegyzése pontosan az egyharmada az egésznek, de vajon megnézte-e az eredeti cikket, teljesen lefordította-e Ferenczi, vagy csupán kivonatolta? Az érdeklődés iránya, a nyelv- és terminológiahasználata az „eredeti” cikkekkel egyenrangúvá teszi szememben a fordításokat, mivel a többi cikk is „csak” ismertetés. Mint a Weininger művéről szóló; én nem tudom, mennyi belőle, amit Wickel írt, esetleg mennyi, amennyit Ferenczi elhagyott belőle, és írt-e hozzá valamit. És miért pont Wickel írását ismerteti? Tehát biztos, hogy csupán Wickel munkájának a közreadása a cikk, kedves Mészáros Judit?

„A hypnotizmus bírálata” kapcsán írottak a *Jövendő* kritikai kiadás készítőinek értékes segítség lesz. Bár a szerzőség kérdését a későbbi véleményváltozás, esetleg az adott pillanatbeli vélemlénytelenség számomra nem veti föl. Az aláírás és a lap szerzői köre más megoldást, mint Ferenczi szerzőségét, nem kínál, akár hiszem, akár nem.

Úgy gondolom, Ferenczi korai (és késői) termésének közreadását nem szűkíteni, hanem bővíteni kellene, és egymás hibáira, tévedéseire nem magyartalan jelzőket aggatni, különösen nem töredék igazságok birtokában, kizárólagosságra törekedve. Kifogástalan eredmények csak az életmű megközelítő teljességű föltárása után várhatók. Egyetlen lap ismerete alapján nem uralható a pályakezdés korszaka sem.

Ebből még több...? Már sok lenne

Elgondolkodtató, ha valaki oly erős érzelmi hevülettel fordul munkájának kritikusa felé, mint Zsoldos, és tárgyyszerűtlenül vagdalkozik tárgyyszerű helyesbítések és megjegyzések hallatán („egészeben fölösleges az írása”, „nem cikkem hiányosságai bosszantják” [itt persze elmarad, hogy mire is gondol] stb.).

Szemben Zsoldos személyes minősítgetéseivel, válaszómban maradnék a tényeknél. „Valóban nem ismert, s nem igazán föltárt Ferenczi pályakezdése, preanalitikus korszaka” — írja Zsoldos.

Tájékoztatásul néhány adat: Ferenczi preanalitikus írásaiból válogatás jelent meg olasz és francia nyelven (*Sándor Ferenczi, La mia amicia con Miksa Schächter. Scritti preanalitici 1899–1908.* Hidas György előszavával, Mészáros Judit és Marco Casonato bevezetőjével. Bollati Boringhieri, 1992., *Sándor Ferenczi, Les Écrits de Budapest.* Wladimir Granoff előszavával, Claude Lorin bevezetőjével. École Lacanienne de Psychanalyse, E. P. E. L. Paris, 1994.) A Ferenczi–Schächter-kapcsolatról, amely döntő jelentőségű volt a pályakezdő Ferenczi életében ld. Mészáros J. : „Egy barátság története”, *Thalassa*, 1992/2:138–143. Ezzel a kapcsolattal válik érthetővé a preanalitikus időszak gazdag publikációs anyaga, melynek döntő többsége, közel nyolcvan cikk és recenzió a *Gyógyászat* ban jelent meg. Hogy miért nem az *Orvosi Hetilap*ban, arról olvasható a fenti cikkben is (továbbá Judit Mészáros, „Ferenczi’s preanalytic period Embedded in the Cultural Streams of the Fin de Siècle.” In: *The Legacy of Sándor Ferenczi.* Ed. Lewis Aron and Adrienne Harris. The Analytic Press, Hillsdale, London, 1993. 41–51.)

Elgondolkodtató — mint írtam az imént — az az indulat, amivel Zsoldos reagál, s amely oly mértékű, hogy saját sorait nem veszi észre. „Akárhogy is kerestem az általam írtakban Mészáros Judit által nekem tulajdonított állítását, hogy a *Jövendő* lett volna az első nem szakmai lap, ahol Ferenczi publikált — nem találtam meg.” Nos, kedves Zsoldos Sándor, olvassa el cikke utolsó mondatát: „Mindezek mellett is érdekes, hogy éppen a *Jövendőben* lép ki a szakmai folyóiratok lapjairól — föltehetően először a szélesebb, főként irodalmi érdeklődésű nyilvánosság elé.” (kiemelés tőlem. M. J.)

Nem szeretnék Zsoldos kifakadására mondatról mondatra reagálni, mint ahogy eredetileg sem gondoltam tanulmányt írni forráskiegészítés és néhány megjegyzés helyett.

Nem kívánom viszont szó nélkül hagyni azt a *nem kívánatos személyeskedő stílust*, amely Zsoldos egész írását jellemzi. „Mészáros... csak az általa ismertekkel hozakodik elő, szót sem ejtve arról, hogy ismeretei a homályban maradtaknak egy részére világitanak rá, ” vagy „...a tudásanyag... amit önélküle is tudhat az átlagos érdeklődő” — írja.

Ezen a ponton, kedves Kolléga, engedjen meg egy személyes mondatot! Hogy csekélységekkel járultam hozzá Ferenczi preanalitikus korszakának feltárásához — meg lehet. Mindenesetre e jelentéktelenségek közben nem igyekeztem mások teljesítményét vagy jogos kritikáját leértékelni, és igyekeztem nem megfelekedezni a dokumentumok kötelezően körültekintő és hiteles közlésétől. Örülök, hogy csak arról írok — és szemben Önnel ezt erénynek tekintem —, amiről tudok. Elkerülő példaként a szubjektivitást, amely cikke kapcsán keletkezik: A *Jövendőben* megjelent *másodközlések és*

fordítások tényének „elhallgatása” például felnagyítja az irodalmi újság szerepét Ferenczi preanalitikus korszakának interpretációjában.

Álljon itt befejezésül Ferenczi egy korai cikkéből néhány sor, amely dr. James F. Goodhart előadása nyomán jelent meg: „Sikereinket ébren őrzi emlékezetünk, tévedéseinket a feledés fátyla borítja. Pedig mennyi haszna lenne... a tudománynak abból, ha rendszerbe tudnánk szedni... ballépéseinket! Vagy ha legalább a magunk tévedései maradnának... az emlékezetünkben.” (Ferenczi: „Amiről hallgat a krónika”. *Gyógyászat* 1903. július 26, p. 476)

1997. április

Mészáros Judit

*

Zsoldos Sándor nem kívánt reflektálni Mészáros Judit viszontválaszára. Szerkesztőségünk ezzel a vitát lezártnak tekinti, azzal a megjegyzéssel, hogy e vita még inkább aláhúzza annak fontosságát, hogy minél előbb szükséges volna Ferenczi Sándor műveinek filológiai hiteles összkiadása. (*A szerk.*)

KRITIKA

T`RSADALOMELM LETI S KULTUR`LIS LAP

Megjelenik havonta

A júniusi szám tartalmából:

Kis János: Reform és forradalom között

Köves András és Szamuely László a magyar gazdaságról

Beszélgetés Tardos Mártonnal

Heller Ágnes: A boldogság hamis kémadara

Lengyel László esszéje

HÍREK

A Magyar Pszichoanalitikus Egyesület az idén is megrendezi hagyományos, immár negyedik októberi konferenciáját. A konferencia címe: „Határhelyzetek” (határhelyzet a patológiában [borderline], határhelyzet a fejlődés folyamatában [pubertás és ennek terápiás következményei], határhelyzet mint traumatogén tényező, határhelyzet a képzésben: pszichoanalitikus ismeretek laikusoknak, a szupervízió mint határ-

helyzet: analízis és tanítás stb.). A konferencia előadói az egyesület tagjai és tagjelöltjei, a külföldi társegyesületek tagjai és hazai meghívott előadók lesznek. A konferencia helyszíne a Stefánia Palota (a Magyar Honvédség Művelődési Háza, Budapest, XIV., Stefánia út 34.) Időpontja: 1997. október 24–25. A részletes információkat később közöljük.

*A Magyar Pszichoanalitikus Egyesület
Konferenciaszervező Bizottsága*

E számunk magyar szerzői

Bókay Antal irodalomtörténész, egyetemi tanár, JPTE BTK, 7632 Pécs, Ifjúság u. 6.

Hárs György Péter esztéta, Gorgiász Oktatási Bt. 9021 Győr, Munkácsy u. 1-5.

Haynal André egyetemi tanár, pszichiáter, pszichoanalitikus, C.P. 79 - CH-1211 Genève, Svájc

Katona Gábor egyetemi hallgató, 7623 Pécs, Mezőszél 6.

Mészáros Judit pszichoterapeuta, pszichoanalitikus, Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézet Tündérhegyi Pszichoterápiás Osztály, 1121 Budapest, Szilassy u. 6.

Orbán Jolán egyetemi docens, JPTE BTK, Irodalomelmélet Tanszék, 7632 Pécs, Ifjúság u. 6.

Ritter Andrea pszichológus, 1077 Budapest, Rózsa F. u. 38/a.

Zsoldos Sándor irodalomtörténész, 6723 Szeged, Kecskeméti u. 31/b.

Edited by Antal Bókay, Ferenc Erős (editor-in-chief), Kinga Göncz, György Hidas, Judit Mészáros, Júlia Vajda

THALASSA is the journal of the Sándor Ferenczi Society, Budapest.

THALASSA is the title of Sándor Ferenczi's classical work.

THALASSA symbolically refers to the sea, the womb, the origin, the source.

THALASSA is an interdisciplinary journal devoted to free investigations in psychoanalysis, culture and society.

THALASSA has roots in the historical traditions of Hungarian psychoanalysis, but is not committed to any particular school or authority.

THALASSA welcomes all original contributions, historical, theoretical, or critical, dealing with the common problems of psychoanalysis and the humanities.

The first issue of THALASSA (1990/1) is based on the proceedings of the first scientific conference of the Sándor Ferenczi Society, held in Budapest, 1989, under the title *Psychoanalysis and Society*. The second issue (1991/1) is devoted to the life and work of Sándor Ferenczi. The third issue of our review (1991/2) deals with the relationship between psychoanalysis and hermeneutics. The fourth issue (1992/1) is devoted to the problems of the relationship between psychoanalysis and politics. The fifth issue (1992/2) is a memorial volume devoted to the life and work of Géza Róheim. The sixth issue (1993/1) contains psychoanalytic studies on language, fiction and cognition. The seventh issue (1993/2) is devoted to the life work of the French psychoanalyst Jacques Lacan. The focus theme of the eighth and ninth issue (1994/1–2) are the effects and aftereffects of the Holocaust — from both psychoanalytic and psychosocial point of view. This issue commemorates the fiftieth anniversary of the Holocaust in Hungary. The tenth and eleventh issue (1995/1–2) contains articles on the relationship between psychoanalysis, postmodernism, art, and mass phenomena. The main topic of the twelfth issue (1996/1) is the relationship between psychoanalysis and feminism and related issues. The thirteenth issue (1996/2) is devoted to the life and work of Leopold Szondi, the founder of “fate analysis”, and published as well a series of newly discovered pre-psychoanalytic writings of Sándor Ferenczi. In our fourteenth issue we continued the series on psychoanalysis and feminism, and we published — among others — texts by Marcel Proust, Georg Groddeck and Bruno Bettelheim.

In the next, 1997/2 issue will contain, among others, articles on history of psychoanalysis in Russia and in other East European countries. We also plan to start a new series on the Hungarian psychoanalytic emigration to France. At first, we present the work of Béla Grünberger and Iván Fónagy.

DESCRIPTION OF THE PRESENT ISSUE (1997/1)

The thematic part of the present issue deals with the postmodern intersections between philosophy and psychoanalysis. In his introductory essay **Psychoanalysis**

after *Weltanschauung* ANTAL BÓKAY suggests that the idea of this important relation goes back to the early days of psychoanalysis. Freud discussed the theme in a full chapter in the *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933). Modern psychoanalysis, first of all, American ego psychology, accepted Freud's attitude that relegated psychoanalysis into the realm of scientific *Weltanschauung*, "world-view", as the only objective and reliable mode of understanding in the modern world.

Postmodern philosophy, however, questioned the absolute axiomatic position of the scientific world-view, and explored its bases that were understood as unquestionable before. One of the most influential author of this trend is JACQUES DERRIDA whose essay **Conjoint interpretations** is published in our **MAJOR ARTICLES** section. This essay (a chapter from Derrida's 1980 book entitled *The Post Card — From Socrates to Freud and Beyond*) deconstructs the meaning and the interpretative background of Freud's famous observation concerning his grandson's play *fort-da*.

We also publish her a text entitled **What is the death instinct?** by GILLES DELEUZE, who, ever since his *Anti-Oedipus*, written together with Félix Guattari, showed the crucial role of the repressed social subjectivity as an essential interpretative force that questions the objective, scientific understanding of the psyche.

The same rhetorical shift in the position of the interpretator is the theme of PHILIPPE LACOU-LABARTHE's essay **Theatrum Analyticum** that deals with the problem of representation and with connected ideas in Freud's early, but in the then unpublished paper *Psychopathic Characters on the Stage*.

JOLÁN ORBÁN in her article **Different readings of Freud: Lacan and Derrida** discusses the similarities and differences of the major postmodern approaches to psychoanalysis, namely, Derrida's philosophy and Lacan's psychoanalysis. She argues that Lacan placed more emphasis on the disintegrated, or the non-integrated subject, and was less concerned, in contrast to Derrida, the rhetorical rewriting position of the interpretative process.

GÁBOR KATONA's essay **Modern pragmatism and psychoanalysis. Rorty's ironical esthete on the analytical couch** offers an analysis of the ideas of the American philosopher Richard Rorty. According to the author, Rorty's approach evolved from formal linguistic philosophy, but his encounter with pragmatism helped him to state and analyse the postmodern position of subjectivity. The use of psychoanalysis as a post-Cartesian understanding of the individual, helped him to describe the fluid nature of human individuality.

The **MAJOR ARTICLES** section contains two more articles. JUDITH BUTLER's essay **Contingent foundations: feminism and the question of "postmodernism"** deals with the problem of the status of subjectivity in postmodern discourses and its relationship to modern feminism. In his article **The inherent transgression, or the obscenity of power** SLAVOJ ŽIŽEK discusses the relationship between Lacanian psychoanalysis, postmodern multiculturalism and power relations.

In our **WORKSHOP** section we publish GYÖRGY PÉTER HÁRS's contribution entitled **Tithonos and Mickey Mouse**, which deals with the problem of human neothenia as reflected in Géza Róheim's theory. The author argues that human neothenia is an eminently psychological phenomenon irrespectively of the truth of its biological foundation. We also publish ANDREA RITTER's article **Stephen Hawking's wonderful journey** that is analysis of the relationship between creativity and illness on the example of the great physicist Stephen Hawking.

In our **BOOKS** section we publish André Haynal's review on the recent Hungarian translation of Sándor Ferenczi's *Clinical Diary*.

We accept contributions in Hungarian, English, German or French. Authors are requested to provide their papers with an English and/or Hungarian summary. Original articles, reviews, reflections, and suggestions should be sent to Dr. Ferenc Erős, Institute of Psychology of the Hungarian Academy of Sciences, Teréz krt. 13., H-1067 Budapest. Phone: (36-1) 322-0425, fax: (36-1) 342-0514. E-mail address: feros@orange.okt.cogpsyphy.hu

THALASSA is published by the Thalassa Foundation, Budapest (address above). Subscription and distribution: SZIGET REHABILITÁCIÓS SZÖVETKEZET, Murányi u. 21, H-1078 Budapest, phone (36-1) 342-7158.

The present issue of THALASSA was supported by the the National Cultural Fund of the Republic of Hungary.

Contents

Introduction: Psychoanalysis after *Weltanschauung* (Antal Bókay) 3

MAJOR ARTICLES

<i>Judith Butler</i> : Contingent foundations: feminism and the question of “postmodernism”	11
<i>Gilles Deleuze</i> : What is the death instinct?	32
<i>Jacques Derrida</i> : The conjoint of interpretations	39
<i>Philippe Lacou-Labarthe</i> : <i>Theatrum analyticum</i>	52
<i>Jolán Orbán</i> : Different readings of Freud: Lacan and Derrida	72
<i>Gábor Katona</i> : Modern pragmatism and psychoanalysis. Rorty’s ironical esthete on the analytical couch	100
<i>Slavoj Žižek</i> : The inherent transgression, or the obscenity of power	116

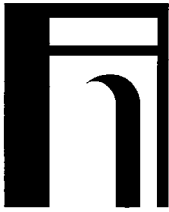
WORKSHOP

<i>György Péter Hárs</i> : Tithonos and Mickey Mouse	131
<i>Andrea Ritter</i> : Stephen Hawking’s wonderful journey	142

BOOKS 152

REJOINDERS 157

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E
B U K S Z
Az 1997. nyári számának tartalmából
MAROSI ERNŐ – A magyar középkor művészete a Nemzeti Múzeumban
NEUMER KATALIN – A Wittgenstein-kiadásokról
LAKI MIHÁLY – Szalai Erzsébet új könyvéről
KONTLER LÁSZLÓ – A skót felvilágosodásról
Öt történész Szakály Ferenc: Mezőváros és reformáció című könyvéről
Interjú Bart Istvánnal



New York University Press
70 Washington Square South
New York, NY 10012

CUSTOMER SERVICE: 1-800-996-NYUP (6987)

EDITORIAL: 212-998-2575

FAX: 212-995-3833

WEB SITE:

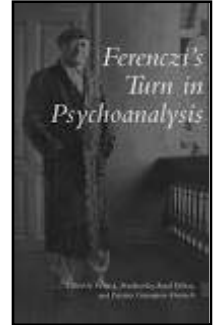
[HTTP://WWW.NYU.EDU/PAGES/NYUPRESS/INDEX.HTML](http://www.nyu.edu/pages/nyupress/index.html)

FERENCZI'S TURN IN PSYCHOANALYSIS

Edited by Peter L. Rudnytsky, Antal Bókay, and
Patrizia Giampieri-Deutsch

***"An indispensable volume for any serious scholar working on
Ferenczi."***

**—Patrick J. Mahoney, author of *Freud's Dora:
A Psychoanalytic, Historical, and Textual Study***



Sigmund Freud's role in the history and development of psychoanalysis continues to be the standard by which others are judged. One of the most remarkable features of that history, however, is the exceptional caliber of the men and women Freud attracted as disciples and coworkers. One of the most influential, and perhaps overlooked, was the Hungarian analyst Sándor Ferenczi. Apart from Freud, Ferenczi is the analyst from that pioneering generation who addresses most immediately the concerns of contemporary psychoanalysts. He has come to represent not only a complement but a powerful alternative to Freud.

In *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis*, fifteen eminent scholars and clinicians from six different countries provide a comprehensive and rigorous examination of Ferenczi's legacy. Although the contributors concur in their assessment of Ferenczi's stature, they often disagree in their judgments about his views and his place in the history of psychoanalysis. For some, he is a radically iconoclastic figure whose greatest contributions lie in his challenge to Freudian orthodoxy; for others, he is ultimately a classical analyst who built on Freud's foundations. Divided into three sections, "Contexts and Continuities," "Disciple and Dissident," and "Theory and Technique," the essays in *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis* invite the reader to take part in a dialogue, in which the questions are many and the answers open-ended.

— Please turn over for ordering information —

1996 / 292 pages;

United States/Canadian price: \$45.00 cloth

European price: £36.00 cloth

PETER L. RUDNYTSKY is Professor of English at the University of Florida and a Corresponding Member of the Institute of Contemporary Psychoanalysis in Los Angeles. **ANTAL BÓKAY** is Associate Professor of Literature at Janus Pannonius University in Pécs, Hungary, and a founding member of the Sándor Ferenczi Society. **PATRIZIA GIAMPIERI-DEUTSCH** is a member of the Vienna Psychoanalytical Society (IPA) and a lecturer in philosophy at the University of Vienna. She was visiting professor in theoretical philosophy and German language and literature at the University of Trieste. She is an editor of the Freud-Ferenczi correspondence.

For orders within the United States and Canada:

Please send me _____ cloth copy(ies) of *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis* edited by Peter L. Rudnytsky, Antal Bókay, and Patrizia Giampieri-Deutsch (0-8147-7475-X) at \$45.00 plus US \$3.50 shipping and handling per order.

I have enclosed q check, q money order, or please charge my bank card:
q VISA, q MC.

Canadian residents please add appropriate sales tax.

Name _____

Card Number _____ Exp. Date _____

Signature _____

Address _____

City _____ State _____ Zip _____

For European orders, please contact:

Plymbridge Distributors Ltd.

Estover Road

Plymouth PL6 7PZ

ENGLAND

Telephone: 1752 202301; Fax: 1752 202331