THALASSA

Pszichoanalízis–társadalom–kultúra

98/2–3

VÁGY ÉS TITOK

Tengelyi László	A vágy filozófiai felfedezése
Jacques Lacan	A fallosz jelentése
Slavoj Žižek	„A nagy Másik nem létezik”
Alekszandr Etkind	Tiszta játék egy orosz lánnyal
Ábrahám Miklós–Török Mária	Rejtett gyász és titkos szerelem
Füzesséry Éva	Lacan... egyszer volt, hol nem volt
Takács Mónika	A „lealázott szexuális objektum”
Székely Lajos	Egy álom Freudról és Umberto Ecóról

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 **Thalassa** a századelőnek ahhoz a hagyományához nyúl vissza, amelyben a pszichoanalízis a korabeli kultúrával, irodalommal, társadalomtudománnyal szoros összhangban hatott és fejlődött. A **Thalassa** 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, esetismertetéseket 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.

Lapunk **1–6. évfolyamának** (1990–1995) **összesített tartalomjegyzékét** az 1995/1–2. számunk, a **7–8. évfolyamét** (1996–1997) pedig az 1997/2–3. számunk tartalmazza.

A **Thalassa** évi három számmal jelentkezik; a 2. és 3. számot általában összevontan adjuk ki. Előző, 1998/1. számunk központi témája **a szelf-fejlődés és a pszichopatológia viszonya** volt. Lapunk 1999-ben tizedik évfolyamába lép, ebből az alkalomból jubileumi számot tervezünk megjelentetni. 1999-es terveink között szerepel többek között **az amerikai emigrációba került magyar pszichoanalitikusok életművének bemutatása, a csecsemőotthoni nevelés hatásának pszichoanalitikus elemzése,** François Sauvagnat tanulmánya Ferenczi Sándor franciaországi recepciójáról, Sergio Benvenuto és André Green beszélgetése a „lacanizmusról".

Olvasóink jóindulatú támogatása nagyban hozzájárul terveink megvalósításához.
A Thalassa Alapítvány bankszámlaszáma:
10200902-32711015-00000000 ABN-AMRO Bank Rt. Budapest, 1853.

SZERZŐINKHEZ ÉS FORDÍTÓINKHOZ

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

1. A kéziratot lemezen (WINWORD 2.0-ás vagy 6.0-ás változatban) és két kinyomtatott példányban szíveskedjenek elküldeni.

2. Tanulmányok esetén kb. egyoldalas magyar és/vagy angol nyelvű összefoglalót kérünk a kézirathoz 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 hivatkozzunk. 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 szövegközti utalásokat:

a) könyveknél:
Freud, Sigmund, 1985. *Álomfejtés.* 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), 1990 1: 47–52.
Folyóiratoknál a teljes címet írjuk ki, rövidítéseket ne alkalmazzunk (*International Journal of Psycho-Analysis*).

5. A jegyzeteket az automatikus jegyzetkészítő programmal, végjegyzetként szíveskedjenek megadni.

Szerkesztőségünk csak a fenti módon előkészített kéziratokat fogadja el. A kézirat mellett külön lapon kérjük feltüntetni, milyen adatokkal kíván szerepelni az „E számunk szerzői" rovatban. Kérjük közölni a honoráriumkiutaláshoz szükséges személyi adatait is.

Köszönjük, hogy megfelelően előkészített kézirat beküldésével segíti munkánkat.

A szerkesztőség

Ára: 550,– Ft

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Tengelyi László: A vágy filozófiai felfedezése 3
Jacques Lacan: A fallosz jelentése 23
Slavoj fii ek: „A nagy Másik nem létezik" 34

ARCHÍVUM

Alekszandr Etkind: Sabina Spielerein: tiszta játék egy orosz lánnyal 51

MAGYAR PSZICHOANALITIKUSOK PÁRIZSBAN III.

[Bevezető] 109
A tudattalan fantomjai (Török Mária és Rand Miklós válaszol kérdéseinkre) 112
Ábrahám Miklós–Török Mária: Rejtett gyász és titkos szerelem (részletek *A burok és a mag* című könyvből) 123
Füzesséry Éva: Lacan… Egyszer volt, hol nem volt 157

MŰHELY

Takács Mónika: A „lealázott szexuális objektum" egy század eleji versben 173
Székely Lajos: Egy álom Freudról és Umberto Ecóról 183

ÚJ KÖNYVEK 193

HÍREK, INFORMÁCIÓK 195

SUMMARIES 197

CONTENTS 200

THALASSA

A Ferenczi Sándor Egyesület lapja

Thalassa Alapítvány, Budapest

9. évfolyam, 2–3. szám, 1998.

A szerkesztőség tagjai
BAKÓ TIHAMÉR, BÓKAY ANTAL, ERŐS FERENC (felelős szerkesztő),
HÁRS GYÖRGY PÉTER, HIDAS GYÖRGY, MÉSZÁROS JUDIT, VAJDA JÚLIA

Olvasószerkesztő
PALKÓ MAGDA

Szerkesztőségi titkár
KOVÁCS ANNA

E számunk megjelenését a
Nemzeti Kulturális Alap és a Soros Alapítvány
támogatta

A Thalassa magyar, angol, német, francia és orosz nyelvű cikkeket
– tanulmányokat, kritikákat, hozzászólásokat – fogad el.
Kérjük szerzőinket, hogy kéziratainkhoz magyar
és/vagy angol nyelvű összefoglalást csatoljanak.

A kéziratokat a következő címre kérjük elküldeni:
Thalassa szerkesztősége, MTA Pszichológiai Intézete,
1067 Budapest, Teréz krt. 13.
Tel.: (36-1) 322-0425/146 Fax: (36-1) 342-0514
e-mail: thalassa@c3.hu és feros@orange.okt.cogpsyphy.hu
Internet: http://www.c3.hu/scripta/
Honlap: http://orange.okt.cogpsyphy.hu/thalassa

Terjeszti a Sziget Rehabilitációs Szövetkezet
1078 Budapest, Murányi u. 21.
Tel.: (36-1) 342-7158
Előfizethető a terjesztőnél.

ISSN 0856-9362
Thalassa Alapítvány, 1998
Felelős kiadó: VAJDA JÚLIA
Nyomdai előkészítés: KISS GYULA
Borítóterv: SURÁNYI ANDRÁS
Megjelent 1000 példányban
Készült a Vel Kft. nyomdájában, felelős vezető: DARÓCI LAJOS

TANULMÁNYOK

A VÁGY FILOZÓFIAI FELFEDEZÉSE

Tengelyi László

Az ötvenes évek vége és a hatvanas évek eleje: ha mai törekvéseink forrásait kutatjuk, ehhez az időszakhoz kell visszatérnünk. Ezekben az esztendőkben születtek meg azok a sajátos kérdések, különös alapszavak és vakmerő kezdeményezések, amelyek a filozófiai gondolkodás jelenkori arculatát kialakították. Itt találkozunk első szellemi kortársainkkal. Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas és Henry új kezdetet teremtenek a fenomenológiában; Gadamerrel és Ricœurrel színre lép a filozófiai hermeneutika; Lévi-Strauss, Lacan, Foucault és Barthes a strukturalizmust szembefordítják Sartre és Camus egzisztencializmusával; Searle-lel az Austintól eredő beszédaktus-elmélet az analitikus filozófia középpontjába kerül; Habermas és Apel első munkáikkal lépnek a nyilvánosság elé; Derrida Husserllel, Lévinasszal és Freuddal, Deleuze Kanttal és Nietzschével szánja el magát nagyszabású számvetésre. A filozófiai etikában is új utak nyílnak. Ez idő tájt kísérlik meg először francia gondolkodók újraértékelni a vágy etikai szerepét. Ez a kísérlet soha nem látott mértékben megnöveli a pszichoanalízis filozófiai jelentőségét. Olyan vállalkozás kezdetei bontakoznak ki az említett időszakban, amely ma is érdemes a figyelmünkre. Ricœurnél, Lacannál és Lévinasnál bukkanhatunk e kezdetek nyomára.

Aligha tudnánk azonban eligazodni azon, amit találunk, ha nem alkotnánk előzetesen képet arról, hogy mit is jelent a vágy etikai szerepének újraértékelése. Ősrégi és mélyen meggyökeresedett morálfilozófiai elképzelés, hogy az erkölcsi öntudat és a gyakorlati ész szembenáll a vágyakkal és a hajlamokkal. Ezt az elképzelést kérdőjelezik meg azok a gondolkodók, akikkel foglalkozni fogunk. Nem tagadható azonban, hogy a vágy gyakran *önös szerkezetet* mutat: nyers szükségletből fakad, önérdeket szol-

gál vagy éppen semmire sem tekintő szenvedélyt takar. A kérdés ezért így vetődik fel: Van-e egyáltalán olyan vágy, amely erkölcsre ösztönöz? Ezt kutatja Jean Nabert, akihez Ricœur kapcsolódik, de ez lesz majd Lacan és Lévinas kérdése is.

A válasz megkívánja, hogy vágy és vágy között különbséget tegyünk. De hol húzódik itt a választóvonal? Egy biztos: önkény és képmutatás előtt nyitna utat a gondolkodás, ha külső nézőpontból próbálná megvonni a határt. Ha ezt el akarjuk kerülni, föl kell mutatnunk egy olyan történést, amelyben vágy a vágytól *önként* elkülönül.

Eleve nyilvánvaló, hogy ha valóban sor kerül ilyen *hasadáseseményre* a vágyban – ahogyan ezt a magától meginduló szétválást nevezhetjük –, annak olyan helyzetet kell előidéznie, amelyben egyszersmind *önmagunkkal is szembekerülünk*. Hiszen – mint már Spinoza tudta – mi magunk vágy vagyunk: nem esetleges járulék a vágy igazi valónkon, ellenkezőleg, igazi valónk *maga* vágy. Ezért azt a történést, amelyben vágy a vágytól különválik, egyszersmind *önhasadás* jelének kell tekintenünk.

Azok a gondolkodók, akikről a továbbiakban szó lesz, mindebben egyetértenek. Valamennyiükről elmondható, hogy szembefordulnak az önazonosság elvére alapozódó hagyománnyal. Útjaik ott válnak el egymástól, ahol a kérdéses hasadásesemény közelebbi meghatározása válik feladattá.

I.

Nabert az öntudat elemzése révén igyekszik e hasadásesemény nyomára bukkanni. Kísérletét a karteziánus *cogito* sajátos értelmezésére alapozza. Ezen értelmezés szerint a szubjektum magára találása, öntudatra ébredése és önigenlése, amely a *gondolkodom, tehát vagyok* tételében kifejeződik, visszautal egy eredendő igenlésre, *affirmation originaire*-re, amelynek hordozója nem az öntudat, hanem egy olyan vágy, amely az öntudatnak előfeltétele. Ha nem külső nézőpontból tekintünk arra, ami itt lejátszódik, hanem az ébredező öntudat perspektívájába helyezkedünk – valahogy úgy, ahogyan Proust írja le hősének gyermekkori ébredését –, erről a vágyról egyetlen állítást tehetünk: létünk fenntartására és kibontakoztatására irányul. Innen a név, amelyet Nabert ad neki: *désir d'**ê**tre*. Ricœur, aki ebben a *létvágyban* a spinozai *conatus* örökösét ismeri fel, egy magyarul nehezen visszaadható kijelentéssel így összegzi a bemutatott okfejtést: „*Je*

me pose comme déjà posé dans mon désir d'être."[1] Fordítás helyett körülírással: abban a pillanatban, amikor létem igenléséhez, tudatos vállalásához elérkezem, rá kell ébrednem, hogy a bennem élő létvágy megelőzött. Így bizonyul a spinozai *conatus* eredendőbbnek a descartes-i *cogitó*nál. A létvágyról kiderül, hogy elválaszthatatlan igazi valómtól, attól az éntől, amelynek magamra eszmélve tudatára ébredek. Már itt helyénvaló a kifejezés, amelyet Ricœur majd Freud elméletét értelmezve alkot meg: *cogito blessé*, „sebzett öntudat". A seb oka *hasadásesemény a vágyban:* a létvágy, amely megelőzi az öntudatot, magától elkülönül minden olyan vágytól, amely az ént a világ egyes dolgaihoz fűzi. Ez a megfigyelés teszi lehetővé Nabert számára, hogy az etikát e létvágyra alapozza.

Ebben a nabert-i értelemben állítható, hogy Ricœur a hatvanas években a filozófia egészének *etikai* színezetet próbál adni. Útja az öntudatot megelőző vágy gondolatától, amelyet mesterétől átvesz, érthető következetességgel vezet el a pszichoanalízissel való számvetéshez. Ricœur ugyanis Freud „metapszichológiai" vizsgálódásaiban olyan törekvést vél fölfedezni, amely e vágy megragadására irányul. A pszichoanalitikai elméletet teljes egészében is „az örök előzetes feltárásának"[2] tekinti. Ezért is vezeti be a freudi elmélet megjelölésére *a szubjektum archeológiájának* fogalmát.

Ebből a nézőpontból veszi szemügyre Ricœur a moralitás pszichoanalitikai értelmezését. Úgy fogja föl ezt az értelmezést, mint ami egybeesik a felettes én genetikai magyarázatával. Állítása szerint Freud „a tekintélyt igyekszik a vágy történetébe bevezetni" avagy, másképp fogalmazva, azt próbálja földeríteni, hogy miképp „emelkedik ki a magasabb rendű" – *le sublime* – „a vágyból".[3] De hogyan ítéli meg Ricœur Freudnak a moralitásról kialakított elképzelését? Miután részletekbe menő – és fontos tanulságokkal járó – elemzést dolgozott ki olyan freudi fogalmakról, mint identifikáció, ideálképződés és szublimáció, végül vállalkozik az összértékelésre is. Kiemeli, hogy Freud két alapvető állítást próbál együttesen fenntartani. Az első állítás a felettes én keletkezését arra a körülményre vezeti vissza, hogy az én az Oidipusz-komplexus elfojtására kezdetben „az apától kölcsönzi az erőt", és a továbbiakban is „külső tekintély befolyására" hagyatkozik.[4] A

[1] P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, 443. o.

[2] Uo., 426. o.: „manifestation du toujours antérieur".

[3] Uo., 210. o.

[4] Vö. S. Freud, *Das Ich und das Es*, in: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt am Main 1980, 188. o.

második állítás ellenben azt mondja ki, hogy „az én felettes énjét az ösztönénből meríti".[5] Ricœur megpróbálja kimutatni, hogy Freud itt zsákutcába kerül. A „metapszichológia" két ellentétes értelmű követelménnyel találja magát szemben: az egyik *valami „külső"* (tekintély, apafigura, mindennemű mester) *internalizációját,* a másik *valami „belső"* (libidó, nárcizmus, ösztön-én) *differenciálódását* követeli meg. Ricœur szerint Freud egyik követelmény elől sem térhet ki: az első elől azért nem, mert nem fogad el olyan etikai tényezőt, amely az én önigenlésében eleve benne rejlenék, következésképpen nem ismer olyan tekintélyt, amely ne külső volna; a második elől pedig azért nem, mert kezdettől fogva „a vágy szolipszizmusa" mellett kötelezi el magát, amely arra készteti őt, hogy minden ideálképződést az ösztön-én belső differenciálódásából származtasson.[6] A felettes én fogalma, így hangzik Ricœur következtetése, nem egyéb, mint „kompromisszum" e két követelmény között.[7]

Ricœur úgy talál kiutat ebből a zsákutcából, hogy a szubjektum archeológiáját *a tudat teleológiájával* egészíti ki. A szellem hegeli fenomenológiájára nyúl vissza, hogy hasadáseseményt mutathasson fel a vágyban. Hegelnek „az öntudat megkettőződéséről" szóló fejtegetései[8] ehhez megfelelő támpontokat kínálnak. Ezekben a fejtegetésekben olyan öntudatról esik szó, amelynek meghatározása így hangzik: „*vágy* általában"; egy bonyolult okfejtés végül is ahhoz a belátáshoz vezet el, hogy ez az öntudat *„csak egy másik öntudatban talál kielégülésre"*.[9] Ricœur részletesen elemzi ezt a gondolatmenetet, kiemelve, hogy a vágy csak azáltal bizonyul „emberi vágynak", hogy „egy másik tudat vágyára irányuló vágyként" határozódik meg.[10] A *vágy megkettőződésének* eme jelensége kézzelfogható értelmet ad annak a nabert-i gondolatnak, hogy van bennünk olyan vágy, amely eredendőbb, mint bármely vágy, amely énünket a világ egyes dolgaihoz fűzi. Az öntudat

[5] Uo., 192. o.

[6] Vö. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, i. k., 472. o.: „Je doute pour ma part que Freud ait réussi à réduire l'écart de principe entre l'extériorité de l'autorité, à quoi le condamne son refus d'un fondement inhérent à la position de l'ego, et le solipsisme du désir, qui tient à son hypothèse économique initiale, selon laquelle toute formation d'idéal est finalement une différenciation du Ça."

[7] Uo.

[8] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Theorie-Werkausgabe*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, 144. o.

[9] Uo., 139. és 144. o.

[10] P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, i. k., 450. o.

keletkezése – állítja Ricœur – olyan folyamatnak köszönhető, amelyben az „önmagunkra irányuló vágy" elválik a dolgokra irányuló vágytól, de mégsem közvetlenül – Freuddal szólva: narcisztikus módon – keresi az utat az énhez, hanem – a hegeli öntudathoz hasonlóan – a másikhoz fordul közvetítésért.[11]

Hasadásesemény a vágyban: ez a leírás pontosan ráillik arra, ami itt történik. Ricœur Nabert nyomdokain halad. Ámde megvannak a következményei annak, hogy egyszersmind Hegel teleologikus dialektikájához is kapcsolódni igyekszik. Amit Ricœur felmutat, kétségkívül *önhasadás a vágyban;* csakhogy ez az önhasadás nála olyan „sebe" az öntudatnak, amelyet a dialektikus történelem-teleológia végül is begyógyít. A legfőbb gyógyír a *kölcsönös elismerés* hegeli modellje. Ricœur nem habozik alkalmazni ezt a modellt: „a másik vágyára irányuló vágyat" rövid úton azonosítja „az ember ember általi elismerésének vágyával".[12] Hegel nyomába lépve elkötelezi magát egy olyan holisztikus látásmód mellett, amely – az „egészre" és a „teljességre" irányítva a tekintetet – „az" ember kölcsönös elismerésre irányuló vágya mögött háttérbe szorítja *saját* és *idegen* vágy különbségét. Ez fejeződik ki abban az elképzelésben, hogy „a másik vágyára irányuló vágyban" az „önmagunkra irányuló vágy" végső soron önmagára talál rá. *Désir de soi*: ezt a fogalmat a „vágy szolipszizmusától" aligha óvhatná meg bármi is, ha Ricœur nem alkalmazná a létvágyra – Hegelhez csatlakozva – a kölcsönös elismerés dialektikus modelljét.

II.

Senki sem várt többet Ricœur Freud-könyvétől, mint Jacques Lacan; senki sem érzett mélyebb csalódást, amikor a munka megjelent, mint ő. Nincs ebben semmi meglepő, ha meggondoljuk, miként próbálta ő maga – már valamivel korábban is, mint Ricœur – Freudból kiindulva – lemérni a vágy etikai súlyát.

Híres „szemináriumának" keretében Lacan 1959 őszén és 1960 tavaszán *A pszichoanalízis etikája* címmel hirdetett meg előadást. Alkalom volt ez arra, hogy a filozófiai etika egész hagyományával számot vessen. Három

[11] Uo., 451. o.
[12] Uo.

fő típust tartott szem előtt: Arisztotelész teleologikus felépítésű etikáját, Kant deontologikus szerkezetű morálfilozófiáját és Bentham utilitarizmusát. A hagyomány felülvizsgálatának mércéjéül – pszichoanalitikus indíttatást követve – azt a viszonyt választotta, amelyben „a cselekvés a benne lakozó vággyal" áll.[13]

Már ez a mérceválasztás is jelzi, hogy mi Lacan fő ellenvetése a hagyományos erkölcsi elméletekkel szemben. Úgy véli, hogy *a vágy a filozófiai etika egyik változatában sem kerül az őt megillető helyre.* Az utilitarizmus csupán a szükségletet ismeri, a vágyat azonban már nem; Kantnál a vágy, természeti lényünkhöz tartozván, ellenlábasa az ész törvényének, amely felé igazi valónkkal fordulunk; Arisztotelész vágyak egész sorát utalja az „állatias" viselkedés körébe, kizárva őket ezzel az etikából. Lacan ezzel azt szegezi szembe, hogy Freud elméletében „a morális dimenzió genezise […] magában a vágyban gyökerezik, sehol másutt".[14]

De ha valaki Freudhoz kapcsolódva kívánja föltárni „a morális dimenzió genezisét", nem térhet ki a kérdés elől: vajon egybeesik-e ez a genezis a felettes én genezisével?[15] Kulcskérdés ez, amelyre Ricœur talán túlságosan is hamar válaszolt igennel. Lacan körültekintőbben jár el. Mindenekelőtt leszögezi, hogy a felettes én genezise nem tekinthető „pusztán pszichogenezisnek és szociogenezisnek"; „nem artikulálható, amíg a kollektív szükségletek regiszterén belül maradunk"; csak akkor válik feltárhatóvá, ha áttérünk „a jelölőhöz való viszonynak és a beszéd törvényének regiszterére".[16] Majd megemlíti a *szimbolikus*, az *imaginárius* és a *reális* fogalmát, mint amelyek nem nélkülözhetők a felettes én genezisének értelmezésekor. Ezek az utalások magyarázat nélkül nemigen érthetők. Tisztázásra szorulnak az említett kifejezések: a vágy „viszonya a jelölőhöz", „a beszéd törvénye", valamint a „szimbolikus", az „imaginárius" és a „reális". Itt nem vállalkozhatunk többre, mint hogy jelentésüket az 1959/60-as előadásszövegre támaszkodva próbáljuk meghatározni. (Ebben nagy segítségünkre lesz Rudolf Bernet és Hans-Dieter Gondek egy-egy tanulmánya, amely ezt az előadásszöveget tárgyalja.) Annyi azonban máris kiderül az idézett megállapításokból, hogy Lacan nem a pszichoanalitikusok megszo-

[13] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Le séminaire*, Livre VII, Seuil, Paris 1986, 361. o.
[14] Uo., 11. o.
[15] Uo., 14. o.
[16] Uo.

kott módján közelít az etika problémájához. A döntő különbség abból fog adódni, hogy ő az Oidipusz-komplexust, amelynek felbomlásából Freud a felettes ént származtatta, nem tekinti az egészséges fejlődés szükségszerű velejárójának.[17] „Az apának mint zsarnoki és bosszúszomjas törvényhozónak az elképzelését – emeli ki Bernet – Lacan »látszatként« illetve kényszerneurotikus fantazmaként leplezi le".[18] Az ő megközelítésében ezért „a morális dimenzió genezise" – legalábbis a hagyományos értelemben véve – nem fog egybeesni „a felettes én genezisével". Elég ennyit előrebocsátanunk ahhoz, hogy a kiemelt fogalmak elemzésére rátérhessünk.

Azzal a megállapítással kezdhetjük, hogy „a beszéd törvénye" Lacan szerint *hasadást idéz elő a vágyban.* A beszéd törvénye: olyan törvény ez, amely – mint Bernet értelmezi – „az emberre kategorikus parancsként rója rá, hogy vágyát nyelvileg kifejezze illetve megjelenítse".[19] Ebből érthető meg, miért hozza kezdettől fogva kapcsolatba Lacan a vágyat a „jelölővel". Az a feltevés fejeződik ki ebben, hogy a tárgyak csak nyelvi közvetítéssel mutatkoznak meg vágykeltő mivoltukban. Nemcsak mások kijelentései játszanak azonban szerepet ebben, hanem anonim nyelvjátékok és nyelvi asszociációk is. Kiváltképp kedvelt támpontjai a vágynak a kettős értelmű kifejezések, mert ezek, mint Bernet fogalmaz, „kijátsszák" az elfojtó instancia éberségét, és „elfojtott vágyak kielégítését teszik lehetővé".[20]

A jelölő – mint a saussure-i nyelvészetből merítő filozófiai hagyományban mondani szokás – *diakritikai rendszerbe* illeszkedik bele. Nem a strukturalizmus filozófusai használják először azt a kifejezést, hanem a fenomenológus Merleau-Ponty, aki a strukturalista nyelvészetből az ötvenes évek eleje óta mind többet merít. A diakritikai rendszer fogalma arra utal, hogy a jelölő jelentését más jelölőktől való különbségének – vagy ahogyan pontosabban mondhatjuk: más jelölőkkel való „differenciális összefüggéseinek" – köszönheti. A vágyat az a tény, hogy a beszéd törvénye folytán szükségképpen valamilyen jelölőhöz kötődik, eleve ráutalja azokra a vonatkozásokra, amelyek az illető jelölőt más jelölőkkel diakritikai rendszerré kapcsolják össze. Ennek kifejezésére szolgál a híres lacani fogalom:

---

[17] Lásd A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, P. U. F., Paris 1984, 32. §, 199–207. o.

[18] R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Fischer, Frankfurt am Main 1994, 45. o.

[19] Uo., 41. o.

[20] Uo., 39. o.

„a jelölők láncolata" *(chaîne de signifiants)*. Egy ilyen láncolat kialakulása, mint Bernet hangsúlyozza, „egyfelől általános nyelvi törvényeknek engedelmeskedik, másfelől egyszersmind az alany egyéni történetének lecsapódása is".[21]

A vágynak a jelölővel való kapcsolata *kettős önhasadás* forrása. Az ember olyan vágy alanya lévén, amely nyelvileg kifejeződik, először is azért hasonlik meg önmagával, mert a beszéd és a vágy (szimbolikus) alanya nem esik egybe a szükségletek (szimbólum előtti) alanyával. Másrészt azonban az ember a beszéd és a vágy (szimbolikus) alanyaként is folytonosan elszakad önmagától. Mint a kijelentésesemény alanya *(sujet de l'énonciation)* sohasem ismer egészen önmagára a kijelentés alanyában *(sujet de l'énoncé)*. A szimbolikus alanynak ez a meghasadása elmaradhatatlan velejárója minden *beszédnek*. Gondoljunk olyan helyzetekre, amikor valami fontosat szeretnénk elmondani önmagunkról, és azon kapjuk magunkat, hogy hiába törekszünk őszinteségre, kijelentéseink hamisan csengenek, mert szavainkból olyan történet kerekedik ki, amelyet – életünkből szükségképpen irányzatosan válogatva – többé-kevésbé mindig kész minták (netán egyenesen klisék) szerint, bevett fordulatokból építkezve alkotunk meg. Elkerülhetetlen torzítás ez, amelynek hatásai elől a pszichoanalízis a szabad asszociáció módszerével igyekszik kitérni.

Kimutatható, hogy ez a nyelvi eredetű önhasadás *vágybeli hasadáseseménnyel* jár együtt. Szükségletét *(besoin)* az ember *szóba hozza:* kérésként vagy felszólításként, átfogóbb kifejezéssel: igényként *(demande)* fogalmazza meg. Jelölők egy diakritikai rendszerét alapul véve már ez a puszta tény elég ahhoz, hogy olyan többletértelem képződése induljon meg, amely túlmutat a tényleges szükségleten. Ezen alapszik a reklám hatása: „a nagymama lekvárja" nem közönséges eperdzsem. Elég egy hívó szó, és máris kialakul a jelölőknek egy egész láncolata, amely a köznapi nyalánkságot a gyermekkor aurájával veszi körül. A jelentés így *eltolódik*. A szó többet és mást sugall, mint amit kimond. Igényeink kielégítéséhez ezért több kell és más, mint amit a nyers szükséglet megkövetel. Ezt persze nem kapjuk meg, amikor „a nagymama lekvárját" megvesszük, amiből máris következik, hogy a reklám nem egyéb, mint világméretű szédelgés. Rögtön hozzá kell azonban tennünk: azért hagyjuk magunkat megtéveszteni, mert nem lennénk emberek, ha igényeink nem burjánzanának túl a nyers szükségleten,

[21] Uo., 39. sk. o.

amelyből erednek. Lacan az említett jelentéseltolódást (Roman Jakobsonhoz kapcsolódva) *metonímiának* nevezi. A vágy (*désir*) természetére, mint állítja, ezek a meggondolások derítenek fényt. Azt a folyamatot, amelyet jelentéseltolódásnak neveztünk, a nyelvi jelölők általános utalásösszefüggései nem egymagukban hordozzák; „támogatja" őket, mint olvashatjuk, az a vágy is, amely a tényleges jelentés és a többletértelem közti „szakadék" megnyílásakor támad.[22] Ez a vágy az egyénre jellemző; beszélőnként változik; kinek-kinek elidegeníthetetlen sajátja. A nyelvi kifejezésben ez a vágy – többletértelem képződését kiváltva – *összesűrűsödik*. Mint Lacan (ismét csak Roman Jakobsonhoz kapcsolódva) mondja: ezáltal a metonímia, amelyről az előzőekben szó esett, egyszersmind *metafora* jellegét ölti. Végül is ez az oka annak, hogy a vágy nyelvi kifejezése mindig a kijelentésesemény alanyának és a kijelentés alanyának „behozhatatlan elkülönböződésével" jár együtt.[23]

Az a jelentés-eltolódás, amelyen az igény jelölőknek egy diakritikai rendszerében szükségképpen keresztülmegy, egyszersmind a vágy tárgyának folytonos megváltozásához vezet. *A vágy egyik tárgyról a másikra vándorol.* Mint Bernet Lacant értelmezve írja: „Minden megszerzett öröm alássa önmagát, minden öröm további öröm kedvcsinálója. Ezért minden vágyteljesülés egyszersmind hiánytapasztalat […]."[24]

Innen érthető meg, hogy miért is határozza meg Lacan a beszéd törvényét, amely – mint láttuk – kettős önhasadás forrása, „a (szimbolikus) kasztráció törvényeként". Ez a törvény – tudjuk – a vágy nyelvi ábrázolásának követelményét szegezi az embernek; e puszta ténynél fogva azonban máris maga után vonja – mint ismét csak Bernet-t idézhetjük – „a közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóság […] elvesztését".[25]

A mondottak azt a benyomást kelthetik, mintha a *szimbolikus* – a nyelv, a kifejezés, a „jelölő" – eloldaná az embert a *reálistól.* Lacan előadásszövegéből mégis az derül ki, hogy „a morális törvény, a morális parancs, a morális instancia jelenléte folytán tevékenységünkben, amennyiben azt a szimboli-

[22] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Le séminaire*, Livre VII, i. k., 340. o.

[23] R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 37. o.

[24] Uo., 40. o.

[25] Uo., 35. o.

kus strukturálja, jelenvalóvá válik a reális – a reális mint olyan, a reális súlya."[26] Vajon hogyan fér össze egymással ez a két – legalábbis látszólag – ellentétes gondolat? Különböznék netán a *reális*, mely a *szimbolikus* révén jelenvalóvá válik, a „közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóságtól"?

Hogy milyen sok múlik e kérdés eldöntésén, az kiviláglik egy további ellenvetésből, amelyet Lacan a filozófiai etika hagyományával szemben megfogalmaz. A már említett három alaptípushoz hozzárendelhető egy-egy *ideál:* erény, kötelesség, hasznosság. Lacannak az a kifogása mindezen eszmények ellen, hogy *a „reálist" kiszorítják a cselekvő látóköréből.* Ezért próbálja ő maga – Freudra támaszkodva – a *reálist*, mint Gondek fogalmaz, „a par excellence *normatív* alapfogalom" szerepkörével felruházni.[27] Azt is mondhatnánk, hogy Lacan *a vágy etikai súlyát a reális súlyából származtatja.* De hogyan is eshet egybe „reális" és „normatív"?

A reális: ez a szó Lacannál nem szokványos jelentésében szerepel. *Nem* ama „közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóságra" utal, amellyel korábbi tapasztalataink alapján számolunk, és amelytől szinte elvárjuk, hogy előrelátásunk eredményeit igazolja. Épp ellenkezőleg. Lacan nem győzi olvasójának emlékezetébe vésni, hogy nem a „valóságossá" váló „lehetséges", hanem éppenséggel a „lehetetlen" a „reális". „Lehetetlenen" persze nem a „szükségszerű" fogalmi ellenpárja értendő itt, hanem az, ami a „valóságosból" *uralhatatlannak* bizonyul, ami kivonja magát rendelkezésünk hatóköréből, rácáfol előzetes várakozásainkra, keresztülhúzza számításainkat, megcsúfolja előrelátásunk eredményeit – ellenszegül tehát minden igyekezetünknek, amellyel megpróbáljuk betessékelni őt a lehetőségek körülhatárolt tartományába. Amikor olyan eszményeket követünk, mint erény, kötelesség és hasznosság, valójában az uralhatatlant kíséreljük meg uralmunk alá vonni, vagy még inkább úgy föltüntetni a dolgot, mintha az uralhatatlant mégiscsak rendelkezésünk hatókörébe vonhatnánk, mintha elvehetnénk az élét egyszerűen azzal, hogy elfedjük, elfeledjük – elfojtjuk. A filozófiai etika – hangzik Lacan vádja – eszményeket kerget, és ezáltal kitér ama kihívás elől, amelynek az etikum a létrejöttét köszönheti.

A két állítás ellentéte, amelyből kiindultunk, így végül is látszatként lep-

[26] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Le séminaire*, Livre VII, i. k., 28. o.

[27] H.-D. Gondek, „Lacan und die Ethik der Psychoanalyse", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 217. sk. o.

leződik le. Éppenséggel az derül ki, hogy *a reális – a reális mint olyan, a reális súlya – sohasem válik tevékenységünkben jelenvalóvá a közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóság elvesztése nélkül.*

Erre a gondolatra támaszkodik Lacan, hogy Freud „metapszichológiáját" közelebb hozhassa a megértéshez. A reális fogalma ad kulcsot számára az „elsődleges" és „másodlagos folyamat", valamint az „örömelv" és a „realitáselv" értelmezéséhez. Már az is újszerű ebben az értelmezésben, hogy Lacan az említett kettős megkülönböztetés etikai értelmét hangsúlyozza: „Az általános felfogással ellentétben úgy gondolom" – hangzik a kiinduló állítás –, „hogy az örömelv és a realitáselv ellentéte, az elsődleges és a másodlagos folyamat ellentéte nem annyira a pszichológia, mint inkább a tulajdonképpeni etikai tapasztalat rendjébe tartozik."[28] Lacan hozzáteszi: „Ha újra meg újra Freudhoz térünk vissza, azért tesszük ezt, mert Freud olyan kezdeti, központi intuícióból indult ki, amely etikai rendbe tartozik."[29] Kétségkívül olyan értelmezésről van azonban szó itt, amely az eredeti tanítást nem csupán újrafogalmazza, de egyszersmind nem jelentéktelen pontokon változtat is rajta.

Eközben Lacan kitart amellett, hogy a reális nem esik egybe a „közvetlen és korlátlan jelentlétként adódó valósággal". Ezért is teszi föl a kérdést: Vajon a freudi „realitáselv" egyszerűen „a szervezet hasznát és kárát" tartaná szem előtt egy olyan világban, amelyben az élőlénynek táplálkoznia kell?[30] Válasza benne foglaltatik abban, amit a freudi realitáselv „titkának" nevez: a realitáselv, állítja, Freudnál „úgy működik, hogy elszigeteli az alanyt a realitástól".[31] Olyan különbségtevésnek vél itt nyomára bukkanni Lacan magánál Freudnál, amely elválasztja a reálist „a külvilág realitásától".

Ezzel függ össze az is, hogy Lacan a reálist nem az élő szervezet *használával* hozza kapcsolatba, hanem a *jó*, a „legfőbb jó", a „tökéletes boldogság" keresésével, ahogyan az nemcsak Arisztotelésznél áll középpontban, hanem alárendelten ugyan, de még Kantnál is szerephez jut. Ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy a „legfőbb jó" azonos volna a reálissal. Ellenkezőleg, a tökéletes boldogság keresése Lacan szerint az *imaginárius* dimenziójába tartozik.

---

[28] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Le séminaire*, Livre VII, i. k., 48. o.
[29] Uo., 48. o.
[30] Uo., 60. o.
[31] Uo., 59. o.

Itt a helye annak a különös fogalomnak, amely Lacan etikai törekvéseiben oly nagy súlyt kap: a *dolog* fogalmának. Gyakran mutattak rá arra a kapcsolatra, amely ezt a fogalmat Heideggernek *A dolog* című írásához fűzi. A hasonlóság azzal a híres elemzéssel, amely a korsó által körülzárt űrben egy világot mutat fel, valóban nyilvánvaló: a „dolog", ahogyan Lacan érti, a legkevésbé sem ez vagy az a dolog a világban, hanem maga is űr csupán, amely körül mégis egy egész világ forog. A továbbiakban mégis más összefüggést igyekszünk feltárni. Lacan egy helyütt Freudnak *A tagadás* című tanulmányára hivatkozik. Innen származik az *újramegtalálás* kifejezés,[32] amely a dolog fogalmának meghatározásában alapvető szerepet kap: „A *dolog*" – hangzik Lacan meghatározása – „[…] azonosnak tekintendő az *újramegtalálással,* az újramegtalálásra való hajlammal, amelyen Freud szerint az emberi alany tárgyak közti tájékozódása alapszik."[33]

Ezek szerint az „emberi alany" minden tárgykeresésének mélyén a „dolog" keresése rejlik. Két ok szól Lacan szerint amellett, hogy ezt állítsuk. Egyrészt a nyelvileg kifejezett vágy *szimbolikus* struktúrájának – mint szó esett róla – az a következménye, hogy minden szükségletkielégítés – sőt egyáltalában véve minden vágyteljesülés – hiánytapasztalattal jár együtt, és ezért mint öröm csak további öröm kedvcsinálójának bizonyul. Másrészt az „újramegtalálás" említett „hajlama" minden tárgykeresést olyan útra terel, amely átsiklik az *imaginárius* dimenziójába. Hogy mit is kell értenünk itt ezen a dimenzión, az kiderül a következőkből. Mint Lacan hangsúlyozza, a „dolog" keresése nem más, mint egy *újramegtalálandó* tárgy keresése. Ehhez hozzátartozik azonban a következő megjegyzés is: „Egyébként ezt a tárgyat – minthogy újramegtalálandó – elveszett tárgynak nevezzük. Persze ez a tárgy – kereken kimondva – sohasem veszett el, noha a dolog lényegénél fogva mindig arról van szó, hogy újra megtaláljuk."[34] *A la recherche des paradis perdus:* így jellemezhető a legtalálóbban a „dolog" keresése. Olyan dimenzióban folyik ez a keresés, amelyet egy valójában soha el nem vesztett tárgy újramegtalálásának törekvése egyáltalán kijelölhet: az *imaginárius,* a *képzetes* dimenziójában. A „dolog" – akár a libidinózusan megszállt anyatestet, akár másfajta paradicsomi teljességet

[32] Lásd S. Freud, *Die Verneinung*, in: *Studienausgabe*, Bd. III: *Zur Psychologie des Unbewußten*, Fischer, Frankfurt am Main 1982, 375. o.

[33] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Le séminaire*, Livre VII, i. k., 72. o.

[34] Uo.

látunk benne – mindig ahhoz az *űrhöz* marad hasonló, amelyet a fazekas a korsó falával körülvesz. Keresése mégis olyan látásmódot követel magának, amely az *egészre* és a *teljességre* tekint. Emellett, mint Lacan hangsúlyozza, ez a keresés egyértelműen az *örömelv* irányítása alatt megy végbe.[35] Ezért a „dolgot" *totális örömtárgyként* foghatjuk föl,[36] hozzátéve, hogy egy ilyen tárgyról csak egyféle tapasztalatot szerezhetünk: *hiánytapasztalatot*.

Ez a kifejezés itt olyasmit jelöl, ami – az előzőekből következően – egy másik alapvető sajátossággal is jellemezhető. Arra a hiánytapasztalatra, amelyről szó van, olyan keresés feltételei között kerül sor, amely jellegénél fogva egy *elveszett tárgy újramegtalálására* irányul (holott ami itt *újramegtalálandó*, az valójában *sohasem veszett el*). A megfogalmazás paradoxonjai mind egyetlen következtetést sürgetnek: ami a totális örömtárgy keresésében kifejezésre jut, nem egyéb, mint *ismétlési kényszer*. Az örömelv ezen a ponton a *halálösztön* szolgálatába lép. A „dolog" keresése, mint olvashatjuk, olyan állapot képét idézi elénk, amelyben végül is eljutunk odáig, hogy *„vágyunkat valóra váltsuk"* – olyan káprázat ez, amelyben Lacan „a halálnak az élet felségterületére való behatolását" véli tetten érni.[37]

Ezzel szemben a vágy szimbolikus ábrázolásának törvénye Lacan szerint nem más, mint az igazi *realitáselv*. Olyan realitáselv azonban, amely – Freud eljárásával ellentétben – nem rendelhető hozzá egyszerűen a tudathoz (illetve a tudatelőtteshez), mert gyökerei, mint Lacan véli, a *tudattalanba* nyúlnak. Igaz, a tudattalan sem egészen ugyanaz itt, mint Freudnál. Már csak azért sem, mert nem áll többé azon *örömelv* egyeduralma alatt, amely az *imaginárius* boldogság keresését vezérli. Egy más írásokból is jól ismert alaptétel, amely *A pszichoanalízis etikájá*ról szóló előadás szövegében újra visszatér, kimondja, hogy a tudattalannak „nem más struktúrája van, mint nyelvstruktúrája".[38] Ezzel a gondolattal Lacan a tudattalannak *szimbolikus* szerkezetet tulajdonít.

Épp a „dologhoz" való viszonyában bizonyul a beszéd törvénye, amely a vágy nyelvi kifejezésének követelményét támasztja az emberrel szemben, egyszersmind *etikai* értelemben is törvénynek. Így értve azt rója ez a tör-

[35] Uo.

[36] R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 40. sk. o.

[37] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Le séminaire*, Livre VII, i. k., 341. o.

[38] Uo., 42. o.

vény az emberre, hogy vágyából ne engedjen, vágyától ne tágítson: *ne pas céder sur son désir.*[39]

Mit jelent az immár pszichoanalitikai kívánalmak szerint átalakított etikának ez az új jelszava? Vajon úgy kell-e fölfognunk ezt a jelszót, mint „a helyes vágy etikájának" vezérszavát, amely „az etikai abszolutizmus (csak egy tárgy érdemes a vágyra) és az etikai relativizmus (minden tárgy egyformán érdemes a vágyra) végleteit ügyesen elkerüli", ahogyan Bernet véli?[40] Vagy inkább úgy, mint egy „tragikus létforma", egy „heroizáló etikai modell" hirdetőjét, ahogyan Gondek állítja?[41] Nehezen eldönthető vitakérdés ez. Ahelyett, hogy sietve állást foglalnánk benne, helyesebb lesz talán az értelmezésnek egy olyan útját választanunk, amely kitér a dilemma elől. Volt már szó arról, hogy Lacan a vágy etikai súlyát a *reális* súlyából igyekszik levezetni. Vajon nem értelmezhető-e az említett jelszó e törekvés kifejezéseként?

Ha így próbáljuk megközelíteni a *ne pas céder sur son désir* követelményét, abból kell kiindulnunk, hogy a vágy – ellentétben a nyers szükséglettel – eleve nyelvi közvetítettséget feltételez, és ebből következőleg a *szimbolikus* dimenziójába tartozik. Nem tágítani a vágytól ezért annyit jelent, mint lemondani a totális örömtárgy, a „legfőbb jó", egyszóval az *imaginárius* boldogság kereséséről. Már kiemeltük: a *reális* – a reális mint olyan, a reális súlya – soha nem válik tevékenységünkben jelenvalóvá a „közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóság" elvesztése – avagy pontosabban: egy ilyen valóság *elképzelésének* feladása – nélkül. *Nem engedni a vágyból:* ez a felszólítás ezek szerint nem többet és nem kevesebbet kíván, mint hogy leküzdjük magunkban „az újramegtalálás hajlamát". Ebben már benne foglaltatik: Nem *szabad* megengednünk, hogy a maradéktalanul valóra váltott vágy káprázata elvakítson bennünket; *feladatunk* kitartani a vágy nyelvi kifejezésének törvénye mellett; ragaszkodnunk *kell* tehát a vágyhoz és egyszersmind a vele adott *önhasadáshoz* is; különben a *reális* – a reális mint olyan, a reális súlya – nem válhat jelenvalóvá. Hozzátartozik mindehhez egy figyelmeztetés is: Ha a re-

[39] Lásd uo., 380–384. o.

[40] R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 42. o.

[41] Gondek, H.-D., „Lacan und die Ethik der Psychoanalyse", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 222. és 219. sk. o.

ális nem válik jelenvalóvá, attól még nem foszlik semmivé. Ha nem válik is jelenvalóvá, *hatni fog* – csakhogy *traumát okozva* fog hatni.

A *ne pas céder sur son désir* követelménye Lacannál mindamellett nem mentes a kétértelműségtől. A kétértelműség végső forrása az, hogy Lacan szerint – mint szó esett róla – minden vágyteljesülés hiánytapasztalat. A vágynak ezt a „hiányfelfogását" – mint nevezhetjük – Lacan ugyan a jelölők diakritikai rendszerére, tehát *a szimbolikus dimenzióra* való utalással alapozza meg; mégis kérdés, hogy vajon ez az elképzelés valóban elválasztható-e „az újramegtalálás hajlamától" és a totális örömtárgy keresésének *imaginárius dimenziójától.* Nem sodor-e e dimenzió ahhoz a gondolathoz, hogy minden öröm csupán további öröm kedvcsinálója? Talán ez a kétértelműség az oka annak, hogy Lacannál a vágybeli önhasadás mellett való kitartás valóban olyan „tragikus létforma" jellegét ölti, amely az emberi létezés eredendő „léthiányát" – *sorsként* veszi magára; és egyszersmind annak is, hogy ezzel a „heroizáló etikai modellel" szemben *A pszichoanalízis etikája* című előadásban nem nyílik meg más alternatíva, mint az „ügyes" egyensúlyozóé, aki – Bernet találó kifejezésével élve – tudja, hogyan kell „a »dologgal« három lépés távolságból érintkezni".[42]

III.

Ha az erkölcsfilozófiai hagyományban olyan gondolkodót keresünk, akihez Lévinas törekvéseinek gyökeres újszerűsége ellenére is közel marad, akkor leginkább Kant nevét említhetjük meg. A különbség azonban itt is nyilvánvaló: Lévinas a legfőbb etikai alaptörténést Kanttól eltérően nem a törvényadó ész „szavának" meghallásában, hanem *a velünk szemben támadó, nekünk szóló idegen feleletigényre való válaszadásban* fedezi föl.[43] Ezzel – Nabert-hez, Ricœurhöz és Lacanhoz hasonlóan – *ő* is olyan kezdeménye-

[42] R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan", in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 43. o.

[43] Utalok „Lévinas és a jó anarchiája" című írásomra (*Holmi*, 1996 augusztusi szám, 1141–1150. o.), valamint „Törvény és vágy Lévinas etikájában" című előadásomra, amely 1997. V. 14-én a kolozsvári Babes-Bólyai egyetemen hangzott el, és a *Kellék* című folyóiratban fog megjelenni. Az alábbiakban erősen támaszkodom az utóbb említett tanulmány második részére.

zésre szánja el magát, amely a *vágy* etikai szerepének újraértékelését követeli meg. Nem nehéz belátni ugyanis, hogy a vágynak egy olyan etikában, amely feleletigény és válaszesemény értelemszerű összefüggéséből indul, nagyobb súlyt kell kapnia, mint egy törvényetikában. Hiszen gondoljuk csak meg: ha másvalakinek joga van valamire, akkor ez a számomra idegen jogosultság, amely törvényen alapszik, vágyamat egy rend nevében *restrikciónak veti alá;* egy idegen feleletigény viszont, amely vágyból ered, vágyamat nem korlátozza, hanem *apellál* rá. Ezért az a válaszviselkedés, amellyel egy idegen feleletigénynek megfelelhetünk, szükségképpen vágyból nő ki. Lévinas számára is az a kérdés vetődik föl itt, hogy miként válik külön és határolódik el önként minden más vágytól az a vágy, amely az etikai magatartás adekvát hordozója lehet. Ő is *vágybeli hasadáseseményt* kíván tehát fölmutatni.

A választ Lévinas olyan szituációt vizsgálva keresi, amelyben a velünk szemben támadó feleletigény nemcsak jogosultságra nem tarthat számot, de vágykeltő erővel sem rendelkezik. Így értelmezhető az, amit a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* című munka egyik helyén olvashatunk. Arról esik itt szó, hogy a szubjektumot a *jó* „arra indítja, hogy közeledjék a másikhoz, közeledjék a felebaráthoz".[44] Lévinas hozzáteszi: „Indíttatás ez a nem-erotikus közelségre, a nem-vágykeltő vágyára, a felebarátban rejtőző idegen iránti vágyra […]"[45]

Hogy ezt a különös gondolatot megérthessük, tudnunk kell, hogy Lévinas *szükséglet* és *vágy* között éles választóvonalat húz meg. Törekvései ezen a ponton párhuzamot mutatnak Lacan célkitűzéseivel, noha a két gondolkodót hatástörténeti összefüggések alig-alig kapcsolják egymáshoz. A párhuzam nem is jelent egyezést, sőt még hasonlóságot sem. Lacan a vágyat, mint láttuk, olyan „léthiányból" (*manque* ***à être***) származtatja, amelyet az ember elmaradhatatlan jellemzőjének tekint; Lévinas ezzel szemben már *A teljesség és a végtelen* című művében is olyan „kielégíthetetlen vágyat" emleget, amely, mint állítja, „nem hiány".[46] Amikor azután a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* című munkában megalkotja a „nem vágykeltő vágyának" fogalmát, csak még inkább elszakad attól, amit „a vágy hi-

[44] AE, 195. o.
[45] Uo.
[46] E. Lévinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961; *Livre de poche*-kiadás: Kluwer, Dordrecht– Boston–London 1994, 23. és 302. o.

ányfelfogásának" neveztünk. Ebben a műben Lévinas a vágynak olyan nyugtalanságát tartja szem előtt, amely semmiképp sem vezethető vissza léthiányra; épp ellenkezőleg, ez a nyugtalanság egyenesen a vágy sajátos *többletképződésében* leli magyarázatát. Hogyan is értendő ez a megállapítás?

Mint emlékszünk, Hegelt értelmezve már Ricœur eljutott *a vágy megkettőződésének* gondolatához. Ő azonban „a másik vágyára irányuló vágyat" – továbbra is Hegel nyomában haladva – végül is úgy határozta meg, mint „az ember ember általi elismerésére irányuló vágyat". Feleletigény és válaszesemény összetartozásának lévinasi gondolatköre itt gyökeresen új értelmezés lehetőségét nyitja meg. Ezt a lehetőséget elsőként Bernhard Waldenfels ragadta meg *Antwortregister* című alapvető munkájában. Ricœurrel ellentétben Waldenfels nem a kölcsönös elismerés hegeli modelljére támaszkodik. Ehelyett *reszponzív vágyról* beszél, amely, mint állítja, „egy idegen vágy igényeinek hatására támad föl, vagyis nem tisztán önmagától ébred bennünk".[47] A reszponzív vágynak ez a fogalma megmutatja, hogy mit is kell értenünk „a vágy többletképződésén". A vágy, mondhatjuk, attól sokszorozódik meg, hogy „nem tisztán önmagától ébred bennünk", hanem „idegen vágy igényeinek hatására támad föl", azaz, egyszerűbben szólva, *válaszként érkezik a vágyra*.

Mi adja meg azonban az így értelmezett vágy etikai súlyát és jelentőségét? Egy *módszertani műfogás* hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy ezt a kérdést világosabban fogalmazzuk meg. Így tehetjük a legkönnyebben láthatóvá azt a *hasadáseseményt*, amelyet Lévinas a nem-vágykeltő vágyának fogalmával megjelöl.

Kant azokban a példákban, amelyeket erkölcsfilozófiai munkáiban fölhoz, olyan határeseteket vesz szemügyre, amelyekben a kötelességhez nem társul megfelelő hajlam. Képzeljünk el ehhez hasonlóan egy olyan *határesetet*, amelyben az én szemtől szemben találja magát a másikkal anélkül, hogy e találkozásban akár csak a legcsekélyebb vágykeltő erőt is föl tudná fedezni. Vajon ebben a határesetben is szó lehet-e arról, hogy a vágy az idegen vágy igényeinek hatására megkettőződik?

Lévinas azzal, hogy „a nem-vágykeltő vágyáról" beszél, máris igenlő választ ad a föltett kérdésre. Olyan elképzelést alakít ki, amely kihúzza a talajt a vágy hiányfelfogása alól. Belátható ugyanis, hogy nem tapasztalhatunk hiányt a vágyteljesülésben anélkül, hogy *ne ütköznénk olyasmibe, ami*

[47] B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 342. o.

nem vágykeltő. Kétségtelen, hogy a vágyat mindig olyan – nem tudatosuló – várakozások veszik körül, amelyeket, mint Lacan kimutatta, „kifejezésjelek láncolata" határoz meg. A „tengerkék" szem vonzereje részben nyelvi természetű; a szóba belefoglalt hasonlat különleges várakozásokat szíthat. A nyelv mindamellett mindig tartalmaz olyan utalásokat is, amelyek keresztülhúzhatják ezeket a várakozásokat. A szem „tengerkékjének" metaforája mellett a nyelv készen tartogat olyan megállapításokat is, mint például hogy a kék szín „hideg". De hogy a vágy a maga nyughatatlanságában beleütközik-e egy ilyen megállapításba, az már nem pusztán a nyelven múlik. A dolog inkább úgy áll, hogy amikor másokkal szemtől szemben találjuk magunkat, a bennünk élő nem tudatos várakozásokat nem nyelvi eredetű képzettársítások, hanem valóságos csalódásélmények húzzák keresztül. Nem elég tudnunk, hogy a kék szín hideg, a *tekintetet* is hidegnek kell éreznünk ahhoz, hogy a vágy tárgyának varázsa megtörjön. Ez nem egyszerűen attól következik be, hogy vágyaink – a maradéktalan beteljesülés állandó hiányának jeléül – nyelvi eredetű képzettársítások mentén minduntalan eltolódnak és átalakulnak, hanem attól, hogy a vágy itt *olyasmibe ütközik, ami nem vágykeltő*.

Olyan hasadásesemény nyomára bukkanunk itt, amelyben az *éthosz* különválik az *erósztól*. Az „erotikus közelség", amelyre a korábban idézett sorokban Lévinas is utal, kétségkívül bőven áradó leleményesség forrása. Megvan benne az erő, hogy azt, ami nem vágykeltő, és ami ezért a vágynak útját állja, vágykeltővé változtassa: *megismételhetetlenül és semmi mással össze nem téveszthető módon* vágykeltővé. („A kék hideg szín, semmi kétség. De ami egy másik tekintetet hideggé tesz, *neki – csak* neki – méltóságot ad.") Mi történik azonban, amikor ez a fajta leleményesség mégiscsak elapad? Ekkor ami nem vágykeltő, nem változik át vágykeltővé, hanem az marad, ami: *nem vágykeltő*. Nincs benne immár *vonzerő*, de még mindig olyan *igényt* sugároz, amely nem vezethető vissza puszta *jogokra*. Még mindig nem egyszerűen az igazságérzetre, hanem továbbra is a vágyra apellál bennünk. Igaz, ez a különös kifejezés: „a nem vágykeltő vágya" aligha utal többre, mint hogy *megérint bennünket az is, ami idegen*. Az érintettség jele ebben az esetben, mint Lévinas hangsúlyozza, nem a kívánság *(concupiscence)*, hanem a felelősség *(responsabilité)*[48] – egy törvényt nem ismerő, jogokhoz nem igazodó, ennyiben „korlátlan", egyszersmind azon-

[48] AE, 196. o.

ban „vad" felelősség: *responsabilité sauvage*.[49] Hogy egy olyan vágynak, amely az idegentől való érintettség és az idegenért való felelősség jelentését ölti magára, van etikai súlya, mégpedig nem is akármilyen, az minden további nélkül nyilvánvaló.

De hogyan is áll a dolog azzal a bizonyos *jóval*, amely „a nem vágykeltő vágyára" indít? Ez a jó nyilvánvalóan nem az a jó, amelyet Arisztotelész minden törekvésünk végső céljával azonosít, de nem is az a jó, amelyet Kantnál az erkölcsi törvény határoz meg. Az a jó, amelyről Lévinas beszél, nem tartozik sem a teleologikus, sem a deontologikus etika körébe. Még kevesebb köze van a szükségletkielégítés lehető legnagyobb örömhozadékához, amelyet az utilitarianizmus kalkulusokkal próbál megragadni. Ezek a megállapítások azonban egytől egyig tagadóak. Tehetünk-e egyáltalán állító értelmű kijelentést arról a jóról, amelyet Lévinas szem előtt tart? Olyan kérdés ez, amely az értelmezést szinte leküzdhetetlen nehézségek elé állítja. Csak annyi bizonyos, hogy a jó lévinasi értelemben *adomány*. Ami a jóval megadatik, az nem más, mint *olyan közelség a másikban rejlő idegenhez, amely nem jelent sem el-, sem kisajátítást*.

[49] Vö. B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 320 sk. o.

Jacques Lacan és Salvador Dalí, 1975 decembere, New York

(A kép forrása: Élisabeth Roudinesco: *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée.* Libraire Arthème Fayard, Paris, 1993.)

A FALLOSZ JELENTÉSE[*]

(Die Bedeutung des Phallus)

Jacques Lacan

Változtatás nélkül adjuk itt közre 1958. május 9-én, a müncheni Max Planck Intézetben, németül mondott előadásunk szövegét, melynek megtartására Paul Matussek professzor kért fel. Ha Önök valamelyest tájékozottak az akkori jól értesült körökben uralkodó szellemi divatokról, lemérhetik, hogy ama kifejezések, amelyeket elsőként emeltünk ki Freudból – „a másik helyszín", hogy csak egyet vegyünk az alább idézett kifejezésekből – milyen visszhangra találnak. S ha az utólagosság (Nachtrag), *kiszabadítva egy másik ilyen kifejezést a széplelkek birodalmából, ahol ez idő szerint e fogalmak keringenek, erőfeszítésünket kivihetetlenné teszi, meg kell hogy mondjuk: ott ezeket meg sem hallották.*

***

Mint ismeretes, a tudattalan kasztrációs komplexusnak csomópont szerepe van:

1. a tünetek dinamikus strukturálódásában, ez analitikus értelemben azt jelenti, ami analizálható a neurózisokban, perverziókban és pszichózisokban;

2. a fejlődés szabályozásában, amely ennek az első szerepkörnek a *rá*ciója: létrejön a személy tudattalan pozíciója, melynek hiányában nem azo-

[*] La signification du phallus. In: *Écrits II*. Paris: Seuil, 1966. 103–115.

nosulhat neme ideális típusával, nem válaszolhat súlyos kockázat nélkül partnere szükségleteire a szexuális kapcsolatban, s képtelen helyesen fogadni az ebből született gyermek szükségleteit.

Belső antinómia van abban, ahogy az ember (*Mensch*) magára veszi nemét: miért csak fenyegetettségben, megvonásban és nélkülözésben vállalja attribútumait? Mint tudjuk, Freud a *Rossz közérzet a kultúrában* című írásában az emberi szexualitás nem esetleges, hanem lényegi rendezetlenségének és zavarának gondolatáig jutott el, és utolsó cikkeinek egyike azoknak a hatásoknak a befejezett (*endliche*) analízisekben való leküzdhetetlenségéről szól, amelyek a kasztrációs komplexusból erednek a férfi tudattalanban, a *Penisneid*ből (péniszirigység) pedig a nő tudattalanjában.

Eme apória nem az egyetlen, de az első, amelyet a freudi tapasztalat és a belőle eredő metapszichológia vezetett be az emberrel kapcsolatos tapasztalatunkba. A biológiai adottságokra való visszavezetés nem jelent megoldást; az alapmítosz puszta szükségessége az Ödipusz-komplexus strukturálásában egymaga elegendő bizonyíték.

Ezzel kapcsolatban öröklött amnéziás tapasztalatra hivatkozni puszta mesterkedés, s nemcsak önmagában vitatható, hanem érintetlenül hagyja a kérdést: milyen összefüggésben van az apagyilkosság az ősi törvény paktumával, ha egyszer benne van a törvényben, hogy a kasztráció a vérfertőzés büntetése?

Csak a klinikai tények talaján lehet e vita termékeny. E tények kimutatják a személynek a falloszhoz való viszonyát, amely a nemek közötti anatómiai különbségre való tekintet nélkül létrejön, s ezért magyarázata különösen problematikus a nőnél és a nőhöz való viszonyban, mégpedig a következő négy témakörben:

1. amiért a kislány akárcsak egy pillanatra kasztráltnak tekinti magát, ami azt jelenti: a fallosztól meg van fosztva, méghozzá valaki által, aki elsősorban az anyja – ez egy fontos pont –, azután az apja, de oly módon, hogy ebben az átmenetben áttételt kell felismernünk, a kifejezés analitikus értelmében;

2. amiért egy még ősibb szinten az anyát mindkét nem képviselői fallosszal rendelkezőnek tekintik, mintegy fallikus anyának;

3. amiért, ennek megfelelően, a kasztráció jelentése akkor kapja meg a tünetképzésben játszott teljes, valódi (klinikailag manifeszt) jelentőségét, midőn azt az anya kasztrációjaként fedezik fel;

4. ez a három probléma a fejlődés fallikus szakasza értelmének kérdésében kulminálódik. Tudjuk, Freud a „fallikus szakasz" kifejezésen a

genitális érés legkorábbi időszakát értette, jellemezve azt egyfelől a fallikus attribútum képzeletbeli uralmával és a maszturbációs élvezettel, másfelől, a nők esetében, ennek az élvezetnek a klitoriszra való lokalizálásával, amely szerv ezáltal a fallosz rangjára emelkedik. Ez, úgy látszik, mindkét nemnél kizárja e szakasz végéig – vagyis az Ödipusz-komplexus hanyatlásáig – a vaginának mint a genitális behatolás helyének ösztönös felismerését.

Igen gyanús, hogy e nem tudás nem más, mint félreismerés (*méconnaissance*) a szó technikai értelmében, mert néha nagyon is kiagyalt. Nem vége ez egybe azzal a mesével, amelyben Longosz Daphnisz és Khloé beavatását úgy írja le, mint ami az öregasszony kinyilatkoztatásainak van alávetve?

Bizonyos szerzők ezért a fallikus fázist az elfojtás következményeként fogják föl, s a fallikus tárgynak ebben az elfojtásban feltételezett funkcióját pedig tünetnek. A nehézség ott kezdődik, amikor meg kellene mondani, *milyen* tünetről van szó. Fóbia, szól az egyik szerző, perverzió, mondja a másik, vagy olykor egyik is, másik is – ugyannak a szerzőnek. Az utóbbi esetből kitűnik, hogy nem érdemes tovább haladni, nem azért, mintha nem állnának elő a fóbia tárgyának fétissé való érdekes átalakulásai; ám ami érdekes bennük, az éppen eltérő helyük a struktúrában. Hiábavaló törekvés volna azt kérni a szerzőktől, hogy e különbséget a tárgykapcsolati elmélet szempontjából határozzák meg, ami manapság olyannyira kedvelt. A kérdéshez nem kapcsolható más vonatkoztatás, mint a résztárgy hozzávetőleges fogalma, amelyet sohasem vetettek alá kritikának, mióta azt Karl Abraham igen szerencsétlen módon bevezette, könnyebbséget és kényelmet szerezve korunknak.

Ha az 1928 és 1932 közötti évekből fennmaradt szövegekhez nyúlunk vissza, igazolva látjuk, hogy a fallikus fázisról folytatott, ma már félbehagyott vita nem egyéb, mint a doktrinális szenvedély üdítő példája, amely nosztalgikus adalékul szolgál a pszichoanalízisnek ahhoz a degradációjához, amely amerikai átültetéséből ered.

Ha összefoglalnánk a vitát, eltorzítanánk olyan hozzászólók álláspontjának hiteles sokféleségét, mint Helene Deutsch, Karen Horney, Ernest Jones, csak hogy a legkiemelkedőbbeket ragadjuk ki.

A három cikkből álló sorozat, amelyet Jones szentelt e témának, különösképp szuggesztív, figyelembe véve az eredeti szándékot, amelyre érvelése épül, s amelyet az általa gyártott *aphanisis* kifejezés jelöl. Igen helyesen, felveti a kasztráció vággyal való kapcsolatának kérdését, és nyilvánvaló, hogy képtelen felismerni azt, pedig a megoldásához oly közel jár,

hogy a fogalom, mely a kulcsot majd később a kezünkbe adja, éppen hiányával tűnik fel.

A legmulatságosabb az, ahogyan a szó szerint vett Freud-szövegek tekintélyének súlya alatt Jonesnak sikerül megfogalmaznia egy olyan álláspontot, amely szöges ellentéte a Freudénak: íme, egy igazi mintapéldány egy nehéz műfajban.

A probléma azonban nem hajlandó eltűnni, sőt éppenséggel semmibe veszi, hogy Jones hitet tesz a természetjogi egyenlőség helyreállítása mellett (amit leginkább a Biblia szavaival – „Isten embernek és asszonynak teremtette őket" – fejez ki, s ezzel zárja cikkét). De voltaképp mit nyer Jones azzal, hogy normalizálja a fallosz funkcióját mint résztárgyat, ha annak az anya testében való jelenlétét belső tárgyként segítségül kell hívnia (ez a fogalom a Melanie Klein által feltárt fantáziák függvénye), és ha nem tud megválni Klein doktrínájától, aki az ödipális fejlődés e fantáziáit a kora gyermekkor határáig vezeti vissza?

Nem tévedünk, ha úgy tesszük föl újra a kérdést, vajon mi kényszerítette Freudot e nyilvánvalóan paradox pozícióba? Mert el kell ismernünk, hogy Freudot mindenkinél jobban irányította a tudattalan jelenségek ama rendjének felismerése, amelynek felfedezője volt, s e jelenségek természetének kielégítő artikulációja híján követői kisebb-nagyobb eltévelyedésbe kerültek.

Ilyen kockázattal – amelyet Freud műveinek hét éve folyó kommentálása alapelveként fektettünk le – jutottunk el bizonyos eredményekhez. Mindenekelőtt, az analitikus jelenség minden artikulációját a jelentő fogalmának rangjára kell emelni, abban az értelemben, ahogyan az szemben áll a jelentett fogalmával a modern analitikus nyelvészetben. Ez utóbbi fogalom Freud után született, ő maga nem számolhatott vele, de azt állítjuk, hogy Freud felfedezése éppen abban kiemelkedő, hogy elővételeznie kellett saját képleteit olyan területről, ahol nem várhattuk azok uralmának felismerését. Megfordítva, Freud felfedezése adja meg a jelentő–jelentett ellentétének valódi jelentőségét a maga helyén: azt jelenti, a jelentőnek aktív szerepe van azon hatások meghatározásában, amelyek során a jelenthető mintegy aláveti magát jelének, s e szenvedély által jelentetté válik.

---

[1] A francia *ça* névmás mint terminus a német *Es*nek felel meg a freudi rendszerben. Magyar szövegekben általában ösztön-énnek szokták fordítani, lacani értelemben azonban helyesebb az *Az* kifejezést használni. (Vö. a *Thalassa* 1993/2., Lacan munkásságát bemutató számunk jegyzeteivel. *A szerk.)*

A jelentő ilyetén szenvedélye innentől fogva az emberi állapot új dimenziója lesz, mert nemcsak az ember beszél, hanem *Az* (*ça*)[1] beszél az emberben és az ember által, az ember természetét át- meg átszövi e hatások felismerhető nyelvi struktúrája, amelynek anyagává válik, s ezért visszhangzik benne – túl azon, amit a gondolkodás pszichológiája képes volt felfogni –, a szóhoz való viszonya.

Ebből a szempontból azt mondhatjuk, hogy a tudattalan felfedezésének következményei nem voltak olyan messze mutatóak, mint amennyire elméleti visszatükröződésükből gondolni lehetne, bár a praxisban érezhető utóhatások sokkal erősebbek voltak annál, mint aminek tudatában vagyunk, még akkor is, ha csak visszavonulási reakciókat váltottak ki.

Mondjuk meg világosan, hogy a jelentővel való kapcsolat rangra emelésének semmi köze sincs egyfajta „kulturalista" felfogáshoz a kifejezés köznapi értelmében, amit például Karen Horney elővételezett a falloszvitában, olyan állásponttal, amelyet Freud feministának minősített. A kérdés nem az embernek a nyelvhez mint szociális jelenséghez való viszonya, és nem is olyasvalaminek a kérdése, ami hasonlítana ahhoz a túlságosan is jól ismert ideologikus pszichogenezisre, amelyen nem léphet túl a teljességgel metafizikai fogalomra való megcáfolhatatlan hivatkozás – utalva egy *petitio principii*vel[2] a konkrétra, amelyet az érzelem neve hordoz oly csúfondáros pátosszal.

Arról van szó, hogy újra fel kell fedeznünk azokban a törvényekben, amelyek ama másik helyszínen (*ein anderer Schauplatz*) uralkodnak, azon, amelyet Freud az álmokkal kapcsolatban a tudattalan színterének nevezett, azokat a hatásokat, amelyek a nyelvet alkotó, materiálisan instabil elemek láncolatának szintjén kerültek felfedezésre. E hatásokat a kombináció és helyettesítés kettős játéka határozza meg a jelentőben, a metonímia és a metafora két tengelye mentén; a kettő generálja a jelentettet. E hatások meghatározóak a szubjektum létesítésében. E kihívásra jelenik meg egyfajta matematikai értelemben vett topológia, amelynek hiányában, mint hamarosan ki fog derülni, még csak regisztrálni sem lehetne egy analitikus értelemben vett tünet struktúráját.

Az *Az* (*ça*) szólal meg a Másikban, állítjuk, és a Másikkal magát azt a helyet jelöljük meg, amely előhívja a beszédhez való folyamodást minden olyan viszonyban, amelyben ez a folyamodás közbelép. Ha pedig az *Az* szó-

[2] *Petitio principii:* olyan kérdés, amely már eleve magában foglalja a választ. (*A szerk.*)

lal meg a Másikban, akár meghallja a szubjektum, akár nem, akkor ez azért van, mert a szubjektum a jelentett felébredését megelőző logika szerint találja meg jelentő helyét. Ha feltárjuk, hogy mi az, amit a szubjektum artikulál ezen a helyen, vagyis a tudattalanban, akkor megérthetjük, milyen hasadás (*Spaltung*) árán alkotta meg éppen így önmagát.

Itt megvilágosodik a fallosz funkciója. A fallosz a freudi tanításban nem fantázia, ha ezen képzeleti jelenséget értünk. Nem is tárgy (rész, belső, jó, rossz stb.…), ha e kifejezés egy kapcsolatba bevont valóságra akar utalni. Még kevésbé jelent valamely szervet, péniszt vagy klitoriszt, amelyet szimbolizál. Nem véletlen, hogy Freud a falloszra való hivatkozását abból a szimulakrumból merítette, amelyet az ókoriak számára képviselt.

Mert a fallosz jelentő, olyan jelentő, amelynek az analízis szubjektumon belüli ökonómiájában meglévő funkciója talán felemeli a fátylat arról a szerepéről, amelyet egykor a misztériumokban játszhatott. Mert éppen ez az a jelentő, amely arra hivatott hogy a jelentett hatásait a maguk összességében jelölje, amennyiben a jelentő kondicionálja ezeket jelentőként való jelenléte által.

Vizsgáljuk meg ennek a jelenlétnek a hatását. Először is, eme hatások az emberi szükségleteknek ama tényből fakadó eltérülései, hogy az ember beszél, abban az értelemben, hogy ameddig szükségletei alá vannak vetve az igények [*demande*], addig azok elidegenedve térnek vissza hozzá. Ez nem az ember tényleges függőségéből következik (ne higgyük azt, hogy föllelhető itt az az élősködő elgondolás, amelyet a dependencia fogalma képvisel a neurózis elméletében), – hanem következménye a jelentő formába öntésének mint olyannak, valamint annak, hogy e jelentő a Másik helyéről küldi üzenetét.

Ami ekként elidegenedett a szükségletből, őselfojtást *(Urverdrängung)* képez, mert – értelemszerűen – nem fogalmazódhat meg az igényben. De előtűnik egy maradékában, amely az ember számára vágyként (*das Begehren*) jelentkezik. Az analitikus tapasztalatból kivált fenomenológia minden bizonnyal kimutatja a vágy paradox, elhajló, tévelygő, excentrikus, sőt botrányos természetét, melyben különbözik a szükséglettől. Túlságosan bizonyított tény ez ahhoz, hogy ne hívná magára nevüket megérdemlő moralisták figyelmét. A korai pszichoanalízis, úgy látszik, megadta e ténynek valódi státusát. Mégis, paradox módon, a pszichoanalízis a mindenkori obskurantizmus élén található, s ezt még unalmasabbá teszi a tény tagadása a vágy szükségletre való redukciójának elméleti és gyakorlati ideáljának nevében.

Ezért van szükségünk arra, hogy taglaljuk ezt a státust, mégpedig az

igényből kiindulva, amelynek igazi sajátságait játssza ki a frusztráció fogalma (amit Freud nem alkalmazott soha).

Az igény önmagában másra vonatkozik, nem a kielégülésre, amit követel. Nem más, mint a jelenlét vagy a távollét igénye. Megjelenik már az anyával való őseredeti kapcsolatban, amely terhes a Másiktól, aki *innen* van bármilyen szükségleten, amit kielégíthet. Az igény megalkotja ezt a Másikat mint olyat, akinek „kiváltsága" a szükségletek kielégítése, vagyis megvan a hatalma arra, hogy éppen attól fossza meg e szükségleteket, amitől kielégülnek. A másik kiváltságában rajzolódik ki az adomány radikális formája, az odaajándékozása annak, ami a Másiknak nincs, s ez az, amit a szeretetének nevezünk.

Így szünteti meg (*aufhebt*) az igény minden olyan dolognak a sajátosságát, amely a szeretet bizonyítékává való átlényegítés során odaadható, s maga a kielégülés, amelyet a szükségletnek szerez, porrá zúzott szeretetigénnyé alacsonyodik *(sich erniedrigt)*. (Ez tökéletesen érzékelhető a korai gondoskodás pszichológiájában, amelyért nörszanalitikusaink olyannyira lelkesednek).

Fennáll a szükségszerűsége annak, hogy az ekképpen megszüntetett sajátosság azonban újra megjelenjen az igényen *túl*. Ahol valóban meg is jelenik, megőrzi azonban a szeretetigény feltétlenségében rejlő struktúrát. Egy megfordítással, amely nem egyszerűen a tagadás egyszerű tagadása, a tiszta veszteség ereje tör fel az eltörlés nyommaradványaiból. Az igény feltétlensége helyébe a vágy „abszolút" feltételt állít: e feltétel valójában kiiktatja a szeretet bizonyítékából azt a részt, ami fellázad a szükséglet kielégítésével szemben. A vágy tehát nem a kielégülés étvágya, nem is szeretetigény, hanem az a különbség, amely az elsőnek a másodikból való kivonásakor keletkezik, hasadásuk (*Spaltung*) jelensége a maga valójában.

Értjük már, miként foglalja el a szexuális kapcsolat a vágy zárt mezőjét, hogy azután eljátssza benne sorsát. Mert ez a mező úgy van megkonstruálva, hogy benne jön létre a kapcsolat keltette talány a szubjektumban, mégpedig úgy, hogy a viszony kétszeresen „jelenti" majd számára a talányt: mint visszatérés az igényhez, amelyet felkelt a szükséglet szubjektuma iránti igény formájában, és mint kétértelműség, amely az igényelt szeretet bizonyítékáért a másikra vetül. E talány tátongó nyitottsága árulkodik arról, ami előidézi, legegyszerűbb megfogalmazásban: a kapcsolatban egyik partnernek – sem a szubjektumnak, sem a Másiknak – nem elegendő az, hogy csupán a szükséglet szubjektuma, vagy csupán a szeretet tárgya legyen; a vágy okaként kell helyüket elfoglalniuk. Ez az igazság áll

a szexuális élet minden olyan torzulásának középpontjában, ami a pszichoanalízis területére tartozik.

Ez feltétele is a személy boldogságának az analízisben. Elleplezni ezt az űrt arra való hivatkozással, hogy a „genitális" jóvoltából megoldódik majd a gyöngédség érésében (vagyis a Másiknak kizárólag realitásként való kezelésével) – ez, noha jámbor szándék vezérli, mégiscsak csalás. Meg kell mondanunk, hogy a francia analitikusok a genitális önzetlenség álszent fogalmával egy moralista eljárásnak engedtek utat, ez az üdvhadsereg kürtszavaként terjed mindenütt.

Az ember nem célozhatja meg a teljességet (a „totális személyiséget", e másik premisszában tévelyeg a modern pszichoterápia), mihelyt a sűrítés és eltolás játéka, amely mellett funkcióinak gyakorlása során elkötelezte magát, megjelöli szubjektumként való viszonyát e jelentőhöz.

A fallosz e megjelöltség kiváltságos jelentője, amelyben a logosz része egyesül a vágy eljövetelével. Azt mondjuk, hogy e jelentő úgy lett kiválasztva, mint ami a legkiemelkedőbb, ami a leginkább megragadható és tetten érhető a szexuális kopuláció valóságából, és egyszersmind a legszimbolikusabb szó szerinti (tipográfiai) értelemben, mert ebben a vonatkozásban megfelel a (logikai) kopulának. Úgy is mondhatjuk, duzzadtságában az életfolyam képe, amint átmegy a nemzésbe.

Mindezek az állítások azonban még további fátylat vonnak a tény elé, hogy a fallosz csak elfedve játszhatja szerepét, vagyis mint maga e lappangó rejtőzés jele, mely minden jelentéshordozót érint, mihelyt jelentő funkcióba emelkedik (*aufgehoben*). A fallosz ezen felemelkedés (*Aufhebung*) jelentője, amelyet eltűnésével nyit meg. Ezért van az, hogy az ókori misztériumokban a szégyen (Lidwj, *Scham*) démona éppen abban a pillanatban bukkan elő, midőn a falloszt leleplezik (lásd a Villa Pompei híres festményét).

Ekkor azzá a bottá válik a fallosz, amely a démon kezével lesújt a jelentettre, és megjelöli azt, mint a jelentő láncolatának korcs iafiát.[3]

Ilyen módon a komplementaritás állapota jön létre, miközben a szubjektum megalapozza a jelentőt; ez magyarázza *Spaltung*ját, valamint azt a közbeeső mozgást, amelynek révén ez megvalósul. Nevezetesen:

1. A személy oly módon jelöli meg önnön lényét, hogy áthúz mindent, amit az jelent, s ez abból látható, hogy azt akarja, önmagáért szeressék, ez

[3] Itt Lacan azt akarja jelezni, hogy a jelentett mindig csak egy félreértés lehet a végső-alapvető értelemhiányhoz képest. (*A ford.*)

a káprázat pedig nem szűnik meg pusztán attól, hogy nyelvtanivá fokozzuk le (mivel megszünteti a diskurzust).

2. Az őselfojtottban (*urverdrängt*) lévő lény eleven része akkor találja meg jelentőjét, ha megkapja a fallosz elfojtásának (*Verdrängung*) bélyegét (ezáltal lesz a tudattalan – nyelv).

A fallosz mint jelentő adja meg a vágy értelmét *[raison]*, (oly módon, ahogyan e fogalmat az átlagos „átlagos és a szélsőséges arányának *[raison]*" értelmében használjuk a harmonikus megoszlásban).

Ezért ezt most algoritmusként fogom használni, és, miután nem akarok a végtelenségig visszaélni türelmükkel, a bennünket egyesítő tapasztalatok visszhangjára utalok, amely Önöknek érthetővé teszi ezt a fogalomhasználatot.

Ha a fallosz egy jelentő, akkor ebből az következik, hogy a személynek a Másik helyén van hozzá bejárása. De ez a jelentő csak leplezetten és rejtve van jelen, mintegy a Másik vágyának oka, *a Másik vágyát* mint olyat kell felismernie a szubjektumnak, vagyis a Másikat, akit mint szubjektumot szintén megoszt a jelentő *Spaltung*.

A pszichogenézis kiemelkedő mozzanatai megerősítik a fallosz e jelentő funkcióját.

Először is, pontosabban megfogalmazhatjuk azt a kleini tényt, hogy a gyermek kezdettől fogva úgy véli, hogy az anya „tartalmazza" a falloszt.

De a szeretet iránti igény és a vágypróba dielektikája az, ami a fejlődés rendjét diktálja.

A szeretet iránti igény csak szenved az olyan vágytól, melynek jelentője számára idegen. Ha az anya vágya a fallosz, a gyermek e fallosz akar lenni, hogy kielégítse a vágyat. A vágyban immanensen jelen lévő megosztottság tehát már érezteti hatását a Másik vágyában, mert nem engedi, hogy a személy megelégedjen azzal, hogy azt adja a Másiknak, *amit* valóságosan *birtokolhat*, s megfelel e fallosznak, hiszen, amije van, nem értékesebb annál, amije nincs a szeretet iránti igényét illetően, ez pedig azt követeli, hogy *ő legyen* fallosz.

A klinikai gyakorlat szerint a Másik vágyának eme próbája nem perdöntő abban, hogy a személy megtudja, neki magának van-e valóságos fallosza vagy nincs, de abban igen, hogy megtudja, az anyának nincsen. Ez a tapasztalatnak az a pillanata, amely nélkül nem léphet működésbe semmiféle, a kasztrációs komplexusra vonatkozó tüneti (fóbia) vagy strukturális (*Penisneid*) következmény. Itt pecsételődik tehát meg a kapcsolat egyfelől a vágy között, amennyiben a fallikus jelentő ennek a je-

gye, másfelől a birtoklás hiányából eredő fenyegetettség vagy nosztalgia között.

Jövője természetesen az apa által e sorba bevezetett törvénytől függ.

A fallosz funkciójához tartva magunkat egyszerűen kijelölhetjük ama struktúrákat, amelyeknek alárendelődik majd a nemek közötti viszony.

Azt mondhatjuk, hogy e viszony egy „lenni" és egy „birtokolni" körül forog, s ezek, mivel egy jelentőre, a falloszra vonatkoznak, ellentétes következményekkel járnak: egyfelől realitást kölcsönöznek a szubjektumnak ebben a jelentőben, másrészt irreálissá teszik azokat a viszonyokat, amelyeket a jelentőnek jelölnie kell.

Ez a „valaminek látszani" közbejöttével történik, amely a „birtoklás" helyébe lép, hogy egyfelől védelmezze, másfelől pedig leplezze annak hiányát, azzal az effektussal, hogy mindkét nem viselkedésének ideális és tipikus megnyilvánulásai a szexuális kopuláció aktusát is beleértve – teljes egészében komédiába fordulnak.

Ezen ideálok az igényből merítenek új erőt, amely igényt hatalmukban áll kielégíteni, s ez mindig szeretet iránti igény, melynek komplementere a vágynak igényre való redukciója.

Bármily paradoxonnak látszik is e megfogalmazás, mi azt mondjuk: a nő, azért hogy fallosz legyen, azaz a Másik vágyának jelentője, el fogja vetni a szerepjátszásban nőiségének lényeges részét, nevezetesen annak minden meghatározó jegyét. Azt várja, azért vágyjanak rá és szeressék, ami nem ő. De önnön vágyának jelentőjét annak testében leli meg, akihez szeretetigénye szól. Nem kellene megfeledkeznünk arról, hogy a jelentő funkcióval felruházott szerv fétis értéket kap. De ebből a nő számára az következik, hogy egyazon tárgyon találkozik össze egy szerelmi tapasztalata, amely mint olyan (lásd fentebb) ideális esetben megfosztja őt attól, amit ad, és egy vágy, amely ugyanebben a tapasztalatban megtalálja jelentőjét. Ezért figyelhető meg az, hogy a szexuális szükségletnek megfelelő kielégülés hiányát, más szavakkal a frigiditást, a nőknél viszonylag jól tolerálják, de a vágyhoz tartozó *Verdrängung* náluk csekélyebb, mint a férfinél.

Ezzel szemben a férfiaknál az igény és a vágy dialektikája olyan hatásoknak ad teret, amelyek pontos kapcsolódási pontját Freud újra és újra ámulatba ejtő biztonsággal találta meg a szerelmi élet sajátos megvetésében (*Erniedrigung*).

Ha a férfi valóban ki tudja elégíteni szeretetigényét egy nővel való kapcsolatban, mert a nőt a fallosz jelentője éppen olyannak alkotta, hogy a szerelemben azt adja, amije nincs – megfordítva, a fallosz iránti saját vágya je-

lentőjét egy állandó divergencia formájában tartja fenn, amely „a másik nő" tájékán bukkan föl, aki akár szűzként, akár prostituáltként különféle okokból jelentheti e falloszt. A következmény a genitális ösztön centrifugális tendenciája a szerelmi életben, ezért az impotenciát rosszabbul tűri, miközben a vágyhoz inherensen hozzátartozó elfojtás (*Verdrängung*) erősebb.

Mégsem kell azt gondolnunk, hogy a hűtlenségnek ez a formája, amely a férfifunkcióban alkatinak látszik, kizárólag a férfiak tulajdonsága volna. Közelebbről nézve ugyanezt a megkettőződést megtaláljuk a nőnél is, de az ő esetében a Szerelem[4] Másikja, vagyis a másik, aki meg van fosztva attól, amit ad, alig felismerhető, a háttérbe szorulva, mivel helyét a nő számára kedves tulajdonságokkal bíró férfinek a lénye foglalja el.

Hozzátehetjük még azt is, hogy a férfi homoszexualitás, összhangban a fallikus jeggyel, amely a vágyat konstituálja, ennek tengelyén jön létre – a női homoszexualitás orientációja azonban, amint a megfigyelés mutatja, egyfajta csalódás alapján jön létre, amely a szeretetigény oldalát erősíti. E megjegyzések árnyaltabb megfogalmazást érdemelnének – visszakanyarodva a maszk szerepére, amennyiben ez a funkció uralja az identifikációkat, amelyekben az igényre vonatkozó elutasítás megoldódik.

Annak a ténynek, hogy a nőiség menedéket talál e maszkban a vágy fallikus jegyéhez tartozó elfojtás (*Verdrängung*) révén, az a különös következménye, hogy az emberi lény esetében a férfiasság megmutatkozása is feminin.

Ezzel fölvillan egy soha meg nem világított tulajdonság értelme, s ez megint Freud intuíciójának mélységét mutatja: felfogása szerint csak egy libidó létezik, s a szövegből kiderül, hogy azt maszkulin természetűnek tekinti. A fallikus jelentő funkciója itt érinti azt a legmélyebb kapcsolatot, aminek alapján az ókoriak benne látták megtestesülni az érzéket (Nonj) és az értelmet (Logoj).

Bíró Anna fordítása
(Erős Ferenc és Takács Mónika közreműködésével)

[4] Az *amour* szó közismerten szeretetet és szerelmet is jelent. A szeretetigény és szeretetbizonyíték kifejezésekben a szövegösszefüggésben a szeretet, a férfi és nő kapcsolatában és nagybetűvel, fokozásként a szerelem jelentés látszik helyesnek. (*A ford.*)

*„A NAGY MÁSIK NEM LÉTEZIK”**

Slavoj Žižek

Miért egészítette ki Freud a *Totem és tabu*ban az Ödipusz-mítoszt az „ősapáról” szóló mitikus narratívummal? Ennek a második mítosznak a tanulsága éppen ellenkezője az Ödipusz-történetének: szemben azzal, ahogy ott az apa, mint közbelépő Harmadik megakadályozza az incesztuózus tárggyal való közvetlen kapcsolatot (fenntartva az illúziót, hogy ez a megsemmisítés szabad hozzáférést biztosít a tárgyhoz), itt az apa meggyilkolásáról van szó, azaz az ödipális vágy igazi megvalósulásáról, ami szimbolikus tiltást hív elő (a halott apa a Név formájában tér vissza). Ma pedig az olyannyira leszólt „Ödipusz bukása” (az apai szimbolikus tekintély hanyatlása) pontosan olyan figurák visszatérését jelenti, akik az „ősapa” logikája szerint működnek – a „totalitariánus” politikai vezetőktől kezdve a paternális szexuális zaklatóig. De miért? Amikor felfüggesztődik a „békítő” szimbolikus tekintély, annak, hogy a vágy zsákutcája, inherens lehetetlensége elkerülhető legyen, egyetlen módja van: hozzáférhetetlenségének okát egy, az ősi *jouisseur*t helyettesítő despotikus figurában kell megtalálni: nem tudunk élvezni, hiszen Ő zsákmányol el minden élvezetet…

1.

Az „Ödipusz-komplexusban” az apagyilkosság (és az anyával való incesztus) a köznapi (férfi) szubjektum tudattalan vágyát képezi, mivel az

* A tanulmány eredetileg „The Big Other does not exist” címmel jelent meg a *Journal of European Psychoanalysis*ban (1997. 5. sz. Spring–Fall.)

apafigura megakadályozza az anyai tárgyhoz való hozzáférést, megzavarja vele való szimbiózisunkat, maga Ödipusz viszont kivételes alak, az Egyetlen, aki valójában *megtette*. Ezzel szemben a *Totem és tabu*ban a tudattalan vágy célja nem az apagyilkosság, hanem ahogy Freud ismételten hangsúlyozza, egy olyan történelem előtti tény, aminek „valójában meg kellett történnie”, hogy lehetővé váljon az állati létből a Kultúrába való átmenet. Röviden, a traumatikus esemény nem olyasvalami, amiről álmodunk, hanem olyasmi, ami valójában soha nem következik be, és elhalasztása *által* tartja fenn a kultúra állapotát (mivel az anyával való incesztuózus kapcsolat lerombolná a Kultúra univerzumát definiáló szimbolikus távolságot/tiltást). Inkább arról van szó, hogy a traumatikus eseménynek *már be kellett következnie* addig a pillanatig, amikor a Kultúra rendjén belül vagyunk. Ha valóban megöltük az apát, miért nem jött létre a vágyott incesztuózus egyesülés? Ebben a paradoxonban rejlik a *Totem és tabu* központi tézise: az incesztuózus tárgyhoz való hozzáférést nem az élő, hanem a HALOTT apa akadályozza, tiltja meg, az apa, aki halála után saját Neveként tér vissza, a szimbolikus törvény/tiltás megtestesüléseként. A *Totem és tabu* mátrixa tehát az apagyilkosság strukturális szükségszerűségére szolgál magyarázattal: a közvetlen brutális erőtől a szimbolikus tekintély szabályáig vezető út mindig az ősi bűn (megtagadott) tényében gyökerezik. Innen származik a „Csak azáltal bizonyíthatod, hogy szeretsz, ha megtagadsz engem” dialektikája: az apa csak elárulása és meggyilkolása után emelkedik a Törvény tiszteletteli szimbólumává. Ez a problematika a tudáshiány bizonytalanságának is teret enged – nem a szubjektum, hanem a nagy Másik számára: „az apa halott, de nem tud róla”, azaz nem tudja, hogy szerető hívei (mindig-már) elárulták őt. A másik oldalon ez azt jelenti, hogy az apa „valóban azt gondolja, hogy ő az apa”, azaz hogy tekintélye közvetlenül személyéből árad, nem csupán abból az üres szimbolikus térből, amelyet elfoglal és/vagy betölt. A hűséges követőnek éppen a vezér személyének közvetlensége és az általa elfoglalt szimbolikus tér közötti szakadékot kell felfognia, a szakadékot, melynek következtében az apa *qua* valóságos személy teljesen tehetetlenné és nevetségessé válik (Lear király, miután erőszakkal szembesült azzal, hogy elárulták, és gyengeségének ebből adódó lelepleződésével, szimbolikus címétől megfosztott, öreg, dühöngő, tehetetlen bolonddá vált). Az eretnek legenda, mely szerint Krisztus maga parancsolta Júdásnak, hogy árulja el (vagy legalábbis burkoltan tudatta vele ezt a kívánságát…) ily módon jól megalapozott: a Nagy Ember Elárulásának ezen szükségszerűségében, mely egyedül képes Dicsőségét biztosítani, rejlik a Hatalom végső misztériuma.

Valami mégis hiányzik a *Totem és tabu*-mátrixból. Nem elegendő a meggyilkolt apa visszatérése a szimbolikus tiltás ágenseként: ahhoz, hogy ez a tiltás hatékony legyen, az Akarat valamely pozitív megnyilvánulásából kell táplálkoznia. Ezért Freud a *Mózes, az ember és az egyistenhit*ben egy további, utolsó variációval egészítette ki az Ödipusz-történetet. Itt a *két* apafigura nem azonos, mint a *Totem és tabu*ban: a két figura itt nem a preszimbolikus obszcén/kasztrálatlan *Jouissance*-Apa és a (halott) apa *qua* a szimbolikus tekintély hordozója, azaz az Apa Neve, hanem az öreg egyiptomi Mózes (aki, felhagyva a korábbi többistenhívő babonákkal, bevezeti az egyistenhitet, egy olyan világnézetet, amelyet egyetlen racionális Rend határoz meg és vezérel) és a szemita Mózes (Jehova [Jahve], a féltékeny Isten, aki bosszúálló haragra gerjed, amikor úgy érzi, hogy népe elárulta). A *Mózes, az ember és az egyistenhit* ismét fordít egyet a *Totem és tabu* elrendezésén: a követői/fiai által „elárult" és megölt apa NEM azonos az obszcén ősi *Jouissance*-Apával, hanem a szimbolikus tekintélyt megtestesítő „racionális" apa, az a figura, aki megszemélyesíti az univerzum egyesült racionális struktúráját (a *logos*t). Ahelyett, hogy az obszcén, preszimbolikus apa térne vissza saját Neve, a szimbolikus tekintély képében, itt a szimbolikus tekintély (a *logos*) az, amelyet elárulnak, megölnek a követői/fiai, hogy egy féltékeny, bosszúvágyó, megbocsátásra képtelen, gyilkos haraggal teli Isten felettes-én alakjában jelenjen meg.[1] Csak az ödipális mátrix ezen második megfordítása után érünk el az Isten és a Filozófusok (az Isten *qua* a *logos* egyetemes struktúrája, mely azonos az univerzum racionális struktúrájával), illetve az Isten és a Teológusok (a szeretet és gyűlölet Istene, a szeszélyes, „irracionális" predesztináció kiismerhetetlen „sötét Istene") közötti Pascal-féle elkülönítéshez.

A lényeges pont, a *jouissance*-ról való *tudással* felruházott ősapával szemben itt az, hogy ez a megalkuvást nem ismerő Apa az, aki nemet mond a *jouissance*-ra – ahogy Lacan leszögezte, ez az Isten bősz tudatlansággal („*la féroce ignorance de Yahvé*"[2]) rendelkezik, a „nem akarok tudni, nem akarok hallani semmit a *joiussance* szennyes és titokzatos útjairól" attitűdjével rendelkező Isten, aki szétrombolja a hagyományos szexualizált bölcsesség univerzumát, azt az univerzumot, amely hasonlóságot mutat a nagy

[1] Mindezek részletes kifejtését lásd Michel Lapeyere *Au-delà du complexe d'Oedipe* (Paris: Anthropos-Economica, 1997) c. művében

[2] Jacques Lacan *XVII. Szemináriu*ma IX. fejezetének címe: *L'envers de la psychanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1991)

Másik (a szimbolikus rend) és a *jouissance*, illetve a makrokozmosz fogalma között, melyet a női és férfi princípiumok (*yin* és *yang*, Világosság és Sötétség, Föld és Ég…) szexualizált feszültsége szabályoz.

Ez az Isten az a protoegzisztencialista Isten, akinek létezése – hogy anakronisztikusan Sartre definícióját alkalmazzuk az emberre – nem egyszerűen együtt jár a lényeggel (mint ahogy azt Aquinói Szent Tamás középkori istenénél láthatjuk), hanem megelőzi azt. Ily módon Ő tautológiákban beszél nem csupán saját *quidditas*-át tekintve („Az vagyok, ami vagyok”), hanem, és mindenekelőtt a *logos*, saját tetteinek *értelme*, vagy még pontosabban parancsai (amit kér tőlünk vagy amit megtilt nekünk) tekintetében. Kérlelhetetlen utasításai az „Azért van így, MERT ÉN MONDOM, HOGY ÍGY LEGYEN” törvényében gyökereznek.

Röviden, *ő* a tiszta Akarat Istene, azé a szeszélyes őskáoszé, amely a *logos* bármely globális racionális rendje mögött meghúzódik, egy olyan Isten, akinek semmilyen tettével nem kell *elszámolnia*.[3]

Ő az az Isten, aki *beszél* követőihez/fiaihoz, az *ő* „népéhez” – a *hang* mint az intervenció eszköze igen lényeges itt. Amint azt Lacan a *Szorongásról* szóló kiadatlan szemináriumában (1960–1961) megfogalmazta, a hang (a tényleges beszédaktus) a jelölőlánc *passage* ***à*** *l’acte*-ját, „szimbolikus hatékonyságát” hozza magával. Ez a hang inherens módon jelentés nélküli, értelmetlen, sőt olyan negatív gesztus, mely az Isten rosszindulatú és kérlelhetetlen dühét fejezi ki (a jelentés már mind benne foglaltatik a világegyetemünket strukturáló szimbolikus rendben); azonban éppen ez az, ami a tisztán strukturális jelentést aktualizálja, az *Érzékek* tapasztalatává

[3] A filozófia történetében elsőként Duns Scotus tárta fel a makrokozmosz globális racionális építményének azon törését, melyben az Isteni Akarat megjelenik; azonban F. W. J. Schelling az, aki az Akarat rémisztő örvényének legélesebb leírását adja. Schelling az „elégséges értelem elvével” állítja szembe az Akaratot: a tiszta Akarat mindig önmagával azonos, csak saját cselekedeteire támaszkodik – „Akarom, mert én akarom!”. A rémisztő költői szépség leírásakor Schelling bemutatja, hogy mennyire megrettennek a hétköznapi emberek, ha olyasvalakivel találkoznak, akinek viselkedésében ez a feltétel nélküli Akarat nyilvánul meg: van ebben valami lenyűgöző, hipnotikus elem, szinte megbabonáz a látvány… A puszta Akarat örvényével kapcsolatos Schelling-féle hangsúly természetesen Hegel úgynevezett „panlogicizmusát” célozza meg: Schelling azt akarja bebizonyítani, hogy a Hegel-féle logikai rendszer önmagában *stricto senso impotent* – puszta *lehetőségek* rendszere, és ily módon az önmagát életbe léptetni kívánó tiszta Akarat „irracionális” megnyilvánulásának kiegészítője.

[4] Ezen elkülönítés részletesebb kifejtését lásd: Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder* (London: Verso, 1996), 2. fejezet

alakítja.[4] Természetesen ez egy másfajta megfogalmazása annak, hogy az Akaratát megjelenítő Hang kibocsátása által az Isten szubjektummá lényegül. A népe által elárult és meggyilkolt öreg egyiptomi Mózes a *logos* mindent magába foglaló Egysége volt, az univerzum alapvető racionális struktúrájáé, az „írás", mely hozzáférhető azok számára, akik olvasni tudják a „Természet nagy könyvét", és nem a mindent kizáró szubjektivitás Egysége, aki feltétlen Akaratát rákényszeríti teremtményeire.

A bősz és „irracionális" harag és indokolatlan Akarás Istene az, aki a Tiltás eszközével lerombolja a régi szexualizált Bölcsességet, így nyitva teret a modern tudomány szexualitástól megfosztott absztrakt ismereteinek. A paradoxon abban rejlik, hogy az „objektív" tudományos tudás (a szó modern, posztkarteziánus értelmében), csak akkor létezik, ha a tudományos ismeretek univerzumát ez a túlzó, „irracionális" tiltó apafigura tartja fenn és támogatja. Descartes „voluntarizmusa" (hírhedt kijelentése, hogy a 2+2 akár 5 is lehetne, ha ez lenne Isten Akarata, azaz hogy nincsenek az Isteni Természethez hasonló, alapvető örök igazságok) a modern tudományos ismeret szükségszerű ellentettje. A modernitás előtti arisztotelészi vagy középkori tudás még éppen azért nem volt racionális, tudományos, mert hiányzott belőle az Isten *qua* a tiszta „irracionális" Akarat szubjektivitásának túlzó eleme: az arisztotelészi Isten, aki közvetlenül azonos saját örök racionális Természetével. Itt a „létezik" semmi mást nem jelent, mint a Dolgok logikus Rendjét. További paradoxon, hogy ez az „irracionális" Isten, mint tiltó apafigura teret enged a modernitás teljes fejlődésének is, annak a dekonstrukcionista gondolatnak, hogy nemi identitásunk csupán esetleges társadalmi-szimbolikus formáció: abban a pillanatban, amikor visszavonul ez a tiltást képviselő alak, ismét a manapság virágkorukat élő jungiánus neoreakciós férfi és női archetípusok lépnek elő. Ez igen lényeges gondolat, ha nem akarjuk teljesen félreérteni a szimbolikus törvény/tiltás „tiszta" tekintélye és a puszta „törvényekkel való szabályozás" közti különbséget: paradox módon, a szimbolikus szabályok birodalma, hogy olyan fontos lehessen, egyfajta SZABÁLYOK MÖGÖTTI tautologikus tekintélyben kell hogy gyökerezzen, olyan autoritásban, mely szerint „Ez azért van így, mert én mondom, hogy így kell lennie".

Most már láthatjuk, miért nevezi Lacan az egyéni libidinális ökonómia szintjén ezt a tiltó istent, a „valódi apát" a „kasztráció közvetítőjének": a szimbolikus kasztráció egy másik elnevezés a nagy Másik és a *jouissance* közötti különbség leírására, abból a tényből adódóan, hogy ez a kettő soha nem tud „szinkronba kerülni". Azt is láthatjuk, hogy miként szolgál a per-

verzió a kasztráció tagadására: a perverz azzal az alapvető illúzióval bír, hogy olyan (szimbolikus) tudás birtokosa, amely lehetővé teszi számára a *jouissance*-hoz való hozzáférést, azaz, korszerűbben fogalmazva, a perverz álma az, hogy szexuális tevékenységét instrumentális, célvezérelt cselekvésbe fordítsa, amelyet egy jól körülhatárolt terv szerint lehet megfogalmazni és végrehajtani. Így tehát amikor manapság valaki az apai tekintély hanyatlásáról beszél, EZ az apa, a megalkuvást nem ismerő „Nem!”-et megfogalmazó az, aki valójában veszélyben lenni látszik; hiányában, a tiltó „Nem!” nélkül ismét felvirágozhatnak a szimbolikus rend és a *jouissance* fantáziabeli harmóniájának új formái. Végső soron erről szól az úgynevezett New Age „holisztikus” attitűdje, az Értelem és az Életszubsztancia között, a tiltó „valódi apa” kárára való harmónia megújulásáról (a Föld vagy a makrokozmosz itt élő entitásként értendő).[5]

2.

Mindezek a zsákutcák indokolják, hogy bizonyos értelemben ma „nem létezik tovább a nagy Másik” – azonban MILYEN értelemben? Lacan szerint a nagy Másik valamiképp azonos az Istennel (az Isten ma nem halott – az volt a kezdetektől fogva, bár nem tudott róla…): *soha nem létezett elsősorban*, azaz a „nagy Másik” nemlétezése végső soron azonos azzal, hogy Ő a *szimbolikus* rend, a szimbolikus fikciók rendje, mely a közvetlen anyagi kauzalitástól eltérő szinten működik. (Ebben az értelemben, a pszichotikus az egyetlen szubjektum, aki számára a nagy Másik *létezik*, az egyetlen, aki a szavaknak közvetlen anyagi hatóerőt tulajdonít.) Röviden, „a nagy Másik nemlétezése” szorosan kapcsolódik a hit fogalmához, a szimbolikus bizalomhoz, ahhoz, hogy szó szerint vegyük, amit mások mondanak.

Mit jelent a szimbolikus hatóerő? Mindannyian ismerjük a régi, „szakállas” viccet az elmebetegről, aki gabonaszemnek képzelte magát, majd mi-

[5] Annak, hogy még az egyház sem marad semleges ebben az ügyben, egyik jele a mostanában a mérsékelten konzervatív oldalról a pápára gyakorolt nyomás, hogy Szűz Máriát a megváltó státusába emelje: azt várják a pápától, hogy előkészítse a katolikus egyházat a posztpaternális harmadik évezredbe való átlépésre, egy olyan tétel hirdetésével, mely szerint nekünk, halandó bűnösöknek csak a Máriához való könyörgés által jár isteni kegyelem, Mária által, aki közvetítőként szerepel, aki, ha sikerül meggyőzni, beszélni fog az érdekünkben fiával, Krisztussal.

után meggyógyult és hazaengedték, azonnal visszatér az elmegyógyintézetbe, és rémülten magyarázza az orvosnak: „Az úton egy tyúkkal találkoztam, és megijedtem, hogy meg fog enni!" Az orvos csodálkozva néz rá: „De hát mi a probléma? Ön jól tudja, hogy nem gabonaszem, hanem egy ember, akit egy tyúk nem tud lenyelni!" A beteg erre így válaszol: „Igen, *én* tudom, hogy nem vagyok az, de *vajon a tyúk tudja-e*?"… Ennek a történetnek nincs értelme a tényszerű valóságban, ahol vagy gabonaszem valaki vagy nem, azonban teljesen érthetővé válik, ha a „gabonaszemet" olyan jelenséggel helyettesítjük, amely meghatározza *szimbolikus* identitásunkat. Nézzük, mi történik a bürokratikus hierarchiával való mindennapi találkozásunkkor. Ilyen például, amikor a hivatal felsőbb szintjén igényünknek megfelelő „magasabb polcra" kerülünk, de időbe telik, míg a kinevezést megfelelően végrehajtják és eléri az adminisztráció alacsonyabb szintjeit, ahol az új cím előnyeit (magasabb fizetés stb.) kézzelfoghatóvá teszik. Mindannyian ismerjük azt a frusztrációt, amit egy alacsonyabb beosztású hivatalnok okoz, amikor kinevezésünkre pillantva ezt mondja: „Sajnálom, engem még nem tájékoztattak erről, úgyhogy nem tudok segíteni…". Nem olyan, mintha azt mondaná: „Sajnálom, számomra Ön még mindig csak gabonaszem, és nem emberi lény"? Egyszóval, létezik egy rejtélyes pillanat, amikor egy kinevezés vagy rendelkezés érvényessé és hatékonnyá válik, iktatódik a szimbolikus intézmény „nagy Másik"-ja által. Ezen rejtélyes pillanat példájaként említhetjük a legutóbbi szlovén választási kampány egy humoros mozzanatát. Egyik barátomat megkereste egy, a választókerületéhez tartozó idős hölgy, hogy segítsen neki. Az asszony meg volt győződve arról, hogy házszáma (nem a szokásos 13, hanem a 23) balszerencsét hoz rá – mióta bizonyos adminisztratív átszervezések miatt ezt az új számot viselte a ház, a szerencsétlenségek sora vette kezdetét (betörtek hozzá, vihar tépázta meg a tetőt, bosszantani kezdték a szomszédok). Megkérte a barátomat, a kerület képviselőjét, hogy intézze el a helyi hatóságoknál, hogy változtassák meg a házszámot. A barátom egyszerű javaslattal állt elő: miért nem változtatja meg a számot maga az idős hölgy? Miért nem festi át egyszerűen a táblát, kicserélve a számot egy másikra (például 23A-ra vagy 231-re a 23 helyett)? Az asszony így válaszolt: „Ó, megpróbáltam néhány hete, hozzáírtam egy A-t a 23-hoz, de *nem segített*, tovább folytatódtak a szerencsétlenségek – *ezt* nem lehet becsapni, komolyan kell venni, a felelős intézménynek kell megoldani a dolgot… *Az*, akit nem lehet rászedni, természetesen a szimbolikus intézmény „nagy Másik"-ja. A szimbolikus hatóerő tehát a „megszemélyesülés" ezen minimumát jelenti: ahhoz, hogy

hatékony legye, nem elég, hogy az érintett személyek tisztában legyenek bizonyos tényekkel; „annak”, azaz a szimbolikus intézménynek is ismernie/„iktatnia” kell a tényeket. Ez az „az” természetesen legvégül az abszolút „nagy Másik”, azaz maga Isten tekintetében kell hogy megtestesüljön. Nem a szerencsétlen idős hölgy példája köszön vissza azoknál a katolikusoknál, akik a nem kívánt terhességet elkerülendő, csak az ovulációmentes napokon közösülnek? Kit csapnak be, hiszen az Isten nyilván tudhat a fogamzás nélküli, örömteli szexuális élettel kapcsolatos vágyukról is? Az egyház mindig különösen érzékeny volt a puszta létezés és annak megfelelő bejegyzése/iktatása közötti távolságra: így például azokat a gyerekeket, akik keresztelés nélkül haltak meg, nem engedték megszentelt földbe temetni, mivel nem voltak megfelelően bejegyezve a hívők közösségébe…

A Marx fivérek egyik filmjében Groucho Marx, amikor hazugságon fogják, dühösen így válaszol: „Kinek hisztek inkább, a szemeteknek, vagy az én szavaimnak?” Ez a nyilvánvalóan abszurd logika tökéletesen rávilágít a szimbolikus rend működésére, ahol a szimbolikus maszkmeghatalmazás többet számít, mint az egyén közvetlen valósága, aki ezt a maszkot viseli és/vagy feltevéssel rendelkezik a meghatalmazásról. Ez a működés jelenik meg a fetisiszta eltávolodásában: „Nagyon jól tudom, hogy a dolgok azok, aminek látom őket (hogy ez az ember egy megvesztegetett, gyenge jellem), azonban mégis tisztelettel viszonyulok hozzá, mivel a bíró jelzéseit viseli, így amikor megszólal, a Törvény szól általa”. Így, bizonyos mértékig, a szavainak hiszek és nem a saját szememnek, azaz egy Másik Térben hiszek (a tiszta szimbolikus tekintély birodalmában), ami többet jelent, mint képviselőjének valósága. A valóságra való cinikus redukció ily módon összeomlik: amikor a bíró beszél, bizonyos szempontból több igazság van a szavaiban (a törvény Intézményének szavaiban), mint a bíró személyének közvetlen valóságában – ha valaki arra korlátozza magát, amit lát, egyszerűen szem elől veszíti a lényeget. Lacan ezt a paradoxont a következőképp fogalmazta meg: *„les non-dupes errent”*, azaz azok hajlamosak leginkább a tévedésre, akik nem engedik magukat csapdába ejteni a szimbolikus csalás/fikció által, akik mindvégig a szemüknek hisznek. A cinikus, aki „csak a szemének hisz” elveszíti a szimbolikus fikció hatékonyságát, azt, ahogy az a valósággal kapcsolatos tapasztalatunkat szervezi. Ugyanez a távolság lép működésbe a szomszédainkkal való legintimebb kapcsolatunkban: úgy viselkedünk, MINTHA nem tudnánk, hogy ők is rossz, titkos ürülékektől bűzlenek stb. – egymás mellett élésünk alapját képezi a minimális idealizálás, a fetisizáló távolítás.

Ma, amikor az új digitalizált technikák tökéletesen hamis dokumentumképek előállítását teszik lehetővé, a Virtuális Valóságról nem is beszélve, a „Higgy a szavaimnak (érvelésemnek), és ne a szemed káprázatának!" mottója aktuálisabb, mint valaha. Alapvető tehát, hogy szem előtt tartsuk, hogy a „Kinek hiszel, a szemeidnek, vagy a szavaimnak?" (azaz, „Tudom jól, de mégis … azt hiszem") kétféleképp működik – a szimbolikus *fikció* és az imaginárius *szimulakrum* módján. A jelképet viselő bíró hatásos szimbolikus fikciója esetében „Nagyon jól tudom, hogy az illető korrupt gyenge jellem, azonban úgy kezelem, mintha (úgy hiszem, hogy) általa a szimbolikus nagy Másik szól hozzám": Tagadom, amit a szemem üzen és inkább a szimbolikus fikcióban hiszek. Ezzel szemben, a virtuális valóság árnyképe esetében „Nagyon jól tudom, hogy amit látok, az egy digitális gépezet által létrehozott illúzió, mindazonáltal elfogadom, hogy elmerüljek benne, hogy úgy viselkedjek, mintha hinnék neki." Ebben az esetben azt tagadom, amit (szimbolikus) tudásom üzen és csupán a szememnek hiszek…

A szimbolikus fikció ereje mint az egyetemlegesség közvetítésének legfőbb példája talán leginkább a kereszténység sajátja, azaz Krisztus feltámadásának jellemzője: a „valódi" Krisztus a Szentlélekben, a hívők szellemi közösségében „oldódik fel". A kereszténység ezen, elsőként Szent Pál által kifejtett autentikus lényege ma támadások kereszttüzébe került a New Age előretörő gnosztikus/dualista (félre)olvasata által, ami a feltámadást az egyéni lélek „belső" spirituális növekedésének metaforájára redukálja. Ami ezáltal elvész a kereszténység központi tanításából, az az Ótestamentum bűn és bűnhődés koncepciójával való szakítás, azaz a Kegyelem csodája, ami visszamenőleg „semmissé teszi" korábbi bűneinket. Az Újtestamentumban az a „jó hír", hogy a *creatio ex nihilo* – az Új Kezdet, egy új élet „semmiből" való kezdete – lehetséges. (A *creatio ex nihilo*, egy, a régit eltörlő új szimbolikus fikció felállítása természetesen csak egy szimbolikus univerzumon belül lehetséges.) A lényeg, hogy ez az Új Kezdet csak az Isteni Kegyelem által lehetséges – az ösztönzésnek *kívülről* kell jönnie, és nem az ember arra irányuló belső késztetéséből, hogy korlátait legyőzze, és lelkét önző anyagi érdekei fölé emelje. Szorosan véve a valódi keresztény Új Kezdet teljesen összeegyeztethetetlen a „lélek megtisztítása" pogány gnosztikus problémájával.

A jelenkori New Age egyik Platónnal kapcsolatos rögeszméje az, hogy feltárja – az írásos formában rendelkezésére álló nyilvános tanításain túl – igazi, ezoterikus tanait, Platón úgynevezett „titkos tanítását". Ez a „titkos tanítás" példaként szolgál a *teoretikus* obszcén Másik esetére, ami egyfajta árnyképként kíséri a tiszta elméletet. Ha azonban közelebbről megnézzük,

a „titkos tanítás” pozitív *tartalma* közhelyes populáris bölcsességek formájában jelenik meg ***à la*** Joseph Campbell, repülőtéri könyvárusoknál kínálva magát: ezek a New Age-nek a kozmikus elvek kettősségéről, azaz arról szóló banalitásai, hogy az Egyetlen, a Világosság pozitív princípiuma mellett ott kell lennie az ősi Másságnak, a nőiség rejtélyes sötét princípiumának. Ebben rejlik Platón rejtélyes „titkos tanításának” alapvető paradoxona: a titok, amelyet a szövegek feltárásának kitartó munkája révén kívánunk meglelni, nem más, mint a legrosszabb ízű New Age populáris bölcsesség – szép példája a lacani topológiának, ahol a legbensőbb lényeg a radikális külsőségekkel találkozik. Ez egyszerűen egy újabb fejezet a reakciós Felvilágosítás és a Felvilágosodás örök küzdelmében: mivel Platón volt az első nagy Felvilágosító, a titkos tanaival való megrögzött foglalatoskodás arról az erőfeszítésről tanúskodik, hogy bebizonyítsák, Platón maga is egy speciális kiindulópontként szolgáló doktrína népbutító prédikátora volt. Napjainkban a populáris-gnosztikus New Age azon törekvése, hogy a hivatalos Szent Pál-féle tanítás mögött egyfajta krisztusi „titkos tanítást” tárjon fel, ugyanerre irányul: a „Szenzáció-Krisztus” radikális újdonságának semmissé tételére, eltörlésére, arra, hogy fontosságát egyszerűen a megelőző gnosztikus sorozat egy állomásának szintjére degradálják. A kereszténység gnosztikus (félre)olvasatának egy másik fontos mozzanata a Krisztus feltételezett sírjával és/vagy a Mária Magdalénával való állítólagos házasságából származó utóddal kapcsolatos, egyre növekvő áltudományos érdeklődés. Az olyan bestsellerek, mint a dél-francia Rennes-le-Château környékén zajló *A Szent Vér és a Szent Grál, avagy Isten Sírja* kiterjedt, összefüggő narratívumot hoznak létre a grállegendából, a katarok, templomosok, szabadkőművesek stb. történeteiből, megkísérelve kiszorítani a Szentlélek (a hívők közössége) csökkenő erejű szimbolikus fikcióját, hogy a *testi valójában* megjelenő Krisztussal és/vagy utódaival helyettesítsék. Az a tény, hogy Krisztus maga mögött hagyta testét vagy annak leszármazottait, aláássa a feltámadással kapcsolatos Krisztus és Szent Pál-féle narratívumot: Krisztus teste igazából nem támadott fel, „Jézus igazi üzenete elveszett a feltámadással”.[6] Ez az „igazi üzenet” állítólag benne rejlik „az önmeghatározás írott szóhoz való engedelmességtől elkülönülő útjának”[7] követésében: a megváltás a lélek belső utazásából, és nem a Kívül-

[6] Richard Andrews and Paul Schellenberger, *The Tomb of God* (London: Warner Books, 1997), 433. o.

[7] I. m., 428. o.

ről jövő Megbocsátásból származik. A „feltámadás" ebben az értelemben a lélek öntisztító útja során történő megújulását/újjászületését jelenti. A „valóság/ba való visszatérés" szószólói számára az Egyház és az Intézmény által régóta elfedett eretnek és felforgató titok kiaknázása jelenti a felfedezést: mi történik azonban, ha ez a feltárás éppen a krisztusi tanítás valóban traumatikus, lázító magjának, a feltámadás *botrányának* és a bűnök visszamenőleges megbocsátásának, a feltámadás szenzációja egyedi jellegének „semmissé tételét", elfedését szolgálja?

3.

Mindezek a viszontagságok azt jelzik, hogy ma „a nagy Másik nem létezik" radikálisabban jelentkezik a szokásosnál, a szimbolikus rend szinonimájánál: a minden hitetlenkedés ellenére létező szimbolikus bizalom egyre inkább aláaknázódik. A nagy Másik visszavonulásának első paradoxonja az úgynevezett „panaszkultúrában" érhető tetten, melynek hátterében a *ressentiment* logikája áll: ahelyett, hogy felszabadultan ünnepelné, hogy a nagy Másik nem létezik, a szubjektum a Másikat okolja kudarcáért és/vagy tehetetlenségéért, *mintha a Másik lenne a felelős azért, hogy nem létezik*, azaz mintha a tehetetlenség nem lenne megfelelő kifogás. Minél inkább „narcisztikus" a szubjektum felépítése, annál inkább hibáztatja a nagy Másikat, kierőszakolva a tőle való függőséget. A „panaszkultúra" ily módon közbelépésre és a dolgok elrendezésére (a károsult nemi vagy etnikai kisebbség kárpótlására stb.) szólítja fel a nagy Másikat (bár ennek elintézése más etikai-jogi „bizottságokra" tartozik). A „panaszkultúra" speciális jellegzetessége a *jogászias* csavarban rejlik, abban a törekvésben, hogy a panaszt a Másik (általában az Állam) törvényes kötelességévé igyekszik fordítani, hogy kárpótolja az illetőt – de miért is? Azért a mérhetetlen *ráadásélvezetért*, amitől megfosztották, melynek hiánya elzár a kiváltságosság érzésétől. Nem a „panaszkultúra" lenne a Másikhoz címzett teljesíthetetlen hisztérikus kérés mai verziója, a kérésé, amelynek valójában az *elutasítását szeretnénk*, hiszen a szubjektum a következő panaszra alapozza létezését: „Addig létezem, míg a Másikat felelőssé és/vagy bűnössé tehetem nyomorúságomért"? Áthidalhatatlan szakadék tátong a panasz logikája és a valódi „radikális" („forradalmi") cselekvés között, melynek értelmében ahelyett, hogy a Másiknak panaszkodunk és tőle várjuk a cselekvést (azaz a szükséglet cselekvésbe fordítását), felfüggesztjük a meglévő törvényes ke-

reteket és *magunk hajtjuk végre a tettet*. A kiváltságaiktól megfosztottak panaszával az a probléma, hogy pozíciójának aláaknázása helyett célba veszik a Másikat: követeléseiket jogos panasszá fordítva, éppen támadásuk által erősítik meg a Másik pozícióját.

Mindezeken túl a jelenségek széles skálája – az újonnan feltámadó etikai/vallási „fundamentalizmusok”, amelyek a nemi szerepek patriarchális keresztény vagy iszlám megosztását hirdetik; az univerzumnak a New Age általi erőteljes újraszexualizálása, azaz a premodern, pogány, szexualizált kozmoontológia; az „összeesküvés-elméletek” mint a népszerű „kognitív térképezés” formái – mind a nagy Másik visszaszorulásának látszanak ellentmondani. Ezeket a jelenségeket nem lehet egyszerűen félretenni azzal, hogy ezek a „regresszió”, a „menekülés a szabadságból” jelei, a „múlt kellemetlen emlékei”, amelyek eltűnnek, feltéve, ha még eltökéltebben haladunk tovább azon a dekonstrukcionista úton, amely a megszilárdult identitások historizálását, minden letisztult énkép esetlegességének leleplezését jelenti. Ezek a zavaró jelenségek sokkal inkább arra ösztönöznek, hogy megrajzoljuk a nagy Másik visszavonulásának körvonalait: „a nagy Másik nemlétezésében” bekövetkező változás (a szimbolikus hatóerő egyre gyorsabb összeomlása) paradox következménye éppen *egy olyan nagy Másik különböző aspektusainak újbóli megjelenése*, amely *a Valósban létezik*, és nem csupán szimbolikus fikció.

A Valósban létező nagy Másikban való hit képezi a paranoia legtömörebb definícióját, mivel a mai ideológiai alapállást jellemző két jelenség – a cinikus távolságtartás és a paranoid fantáziára való támaszkodás – szorosan összefügg egymással: napjaink tipikus szubjektuma, miközben cinikus bizalmatlanságot mutat bármely nyilvános ideológia iránt, gondolkodás nélkül szabad folyást enged az összeesküvésekkel, támadásokkal és a Másik élvezetének túlzó formáival kapcsolatos fantáziáknak. A nagy Másikkal (a szimbolikus fikciók rendjével) kapcsolatos bizalmatlanság, a szubjektum azzal szembeni tiltakozása, hogy „komolyan vegye a dolgokat”, egy olyan hitből táplálkozik, hogy létezik a „Másik Másikja”, egy titkos, láthatatlan, mindenható erő, aki valójában „a szálakat mozgatja” a látható, nyilvános Erő mögött. Ez a másik, obszcén, láthatatlan hatalmi struktúra tölti be a „Másik Másikának” lacani értelemben vett szerepét, a nagy Másik állandóságának metagaranciáját (a társadalmi életet szabályozó szimbolikus rendet).

Ezen a ponton foglalkoznunk kell a narrativizáció jelenkori zsákutcájának, azaz „a nagy narratívumok végének” gyökereivel. Korunkban, amikor

a globális, mindent magukba foglaló narratívumok („a liberális demokrácia küzdelme a totalitarianizmussal" stb.) értelmüket veszítették – mind a politikában és az ideológiában, mind az irodalomban és a filmművészetben – az „összeesküvés-elmélet" paranoid narratívuma tűnik a globális „kognitív térképezés" egyetlen lehetséges útjának. Ez a paranoid narratívum nem csupán a jobboldali populizmusban és fundamentalizmusban, hanem a liberális középnél (a Kennedy-gyilkosság „rejtélye") és a baloldali orientációban (az amerikai baloldal régi rögeszméje, hogy valamilyen rejtélyes kormányügynökség ideggázokkal kísérletezik, hogy a lakosság viselkedését szabályozza) is megjelenik. Túlságos leegyszerűsítés lenne az összeesküvés-narratívumokat a modernizációtól megrettent alávaló „középosztály" paranoid félfasiszta reakcióiként értelmezni: sokkal inkább előrevivő, ha az „összeesküvés-elméletet" egy képlékeny jelölőként fogjuk fel, amit különböző politikai erők használhatnak a minimális kognitív leképezés céljaira.

Ez lehet az egyik verziója annak, hogy miért következik be a nagy Másik állítólagos eltűnése ellenére való túlélése. A másik verzió a New Age képében, az univerzum jungiánus újraszexualizálásában jelenik meg („a férfiak a Marsról, a nők a Vénuszról származnak"), mely szerint létezik egy mélyen gyökerező archetipikus identitás, amely nyugvópontot biztosít a szerepek és identitások jelenkori zűrzavarában. Ebből a szemszögből napjaink krízisének végső eredete nem a megrögzött nemi szerepek áthidalásának nehézségében gyökerezik, hanem a modern ember azon aránytévesztésében, mely arra sarkallja, hogy a férfi/racionális/tudatos aspektusokat a női/szenvedélyes rovására hangsúlyozza. Míg az antikartéziánus és antipatriarchális hozzáállás tekintetében ez a tendencia osztozik a feminizmussal, újraírja a feminista szövegkönyvet, kiemelve, hogy az archetipikus női gyökerek elnyomás alá kerültek a jelenkori kompetitív, férfias, mechanisztikus univerzumban. A *valódi* Másik további verziója az úgynevezett „hamis memória szindróma" középpontjában álló, a fiatal lányait szexuálisan zaklató apa figurája: itt szintén az eltávolított apa mint a szimbolikus tekintély tényezője – azaz a szimbolikus fikció megtestesülése – „tér vissza a valóságba" (ennek az ellenkezőjét eredményezi azoknak az álláspontja, akik a gyermekkori zaklatások újra felidézése, azaz amellett érvelnek, hogy az apa általi erőszak nem csupán fantázia és nem is a fantázia és a tények szétválaszthatatlan keveréke, hanem olyasmi, ami a családok többségében „valóban megtörtént" – ez egy olyasfajta megrögzöttség, ami Freud nem kevésbé makacs, az „ősapa" meggyilkolásával mint az őstörténet valós ese-

ményével kapcsolatos állításához hasonlítható). Van azonban a nagy Másiknak még egy, sokkal érdekesebb és kísérteties megjelenése, ami világosan elválasztható attól az állítólag „felszabadító” nézettől, hogy manapság az emberek arra kényszerülnek, hogy (újra)felfedezzék az együttélés szabályait, anélkül, hogy bizonyos metanormák ezt garantálnák – ennek egyik korábbi példájaként tekinthető Kant erkölcsfilozófiája. A *Coldness and Cruelty*-ben Deleuze felülmúlhatatlan megfogalmazását adja Kant erkölcsi Törvényről szóló radikálisan új elméletének:

> „…ezt a törvényt a továbbiakban nem tekinthetjük a Jó függvényének, hanem épp ellenkezőleg, a Jó függ a törvénytől. Ez azt jelenti, hogy a törvény alapja a továbbiakban nem egy magasabb elvben gyökerezik, ahonnan tekintélye is származik, hanem önmagában áll és egyedül csak saját formája szerint érvényes. […] Kant, azáltal, hogy A TÖRVÉNYT végső kiindulópontként vagy elvként fogalmazta meg, alapvető dimenzióval bővítette a modern gondolkodást: a törvény tárgya definíció szerint megismerhetetlen és megfoghatatlan… Maga A TÖRVÉNY, tiszta formájában, anyagiság, tárgy, meghatározottság vagy bármi más nélkül definiálva olyasvalami, amit senki sem ismer és senki nem tudja mi az. Anélkül működik, hogy megismertetné magát. A vétségek olyan világát jelöli ki, ahol már eleve bűnösök vagyunk, ahol áthágjuk a kötelékeket anélkül, hogy ismernénk mibenlétüket, mint ahogy Ödipusz is tette. A bűn és a büntetés sem mondja meg, mi a törvény, hanem a határozatlanság állapotában hagy, ahol az egyensúlyt csupán a büntetés extrém specificitása biztosítja.”[8]

A kanti törvény tehát nem csupán az esetleges empirikus tartalmakra az erkölcsi megfelelőség kritériumának kielégítése céljából alkalmazott üres forma. Sokkal inkább, a Törvény üres formája úgy működik, mint egy (soha) megvalósuló tartalom. Ez a forma nem a különböző empirikus tartalmak sokaságának semleges-egyetemleges olvasztótégelye; a Forma autonómiája sokkal inkább a cselekvéseink tartalmát jellemző bizonytalanságról tanúskodik – soha nem tudjuk, hogy a cselekvéseink specificitásáért felelős tartalom a megfelelő-e, azaz hogy a Törvénynek megfelelően cselekedtünk-e, vagy pedig valamilyen rejtett patológiás motívum irányított bennünket. Kant tehát bevezette a Törvény fogalmát, ami Kafkánál és a modern politikai „totalitarianizmus” tapasztalatában csúcsosodik ki: mivel a Törvény

[8] Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty* (New York: Zone Books, 1991), 82–83.

esetében a *Dass-Sein* (a Törvény ténye) megelőzi a *Was-Sein*t (a Törvény mibenlétét), a szubjektum abban a helyzetben találja magát, hogy bár tudja, hogy *létezik* egy Törvény, soha nem tudja (és a priori *nem tudhatja*), *mi* az a Törvény – ez egy olyan szakadék, ami örökre elválasztja a Törvényt tényleges megtestesülésétől. Ily módon a szubjektum létezésének lényege szerint bűnös: bűnös, miközben nem tudja, hogy milyen bűnt követett el (és hogy ebből adódóan bűnös), anélkül szegi meg a törvényt, hogy ismerné annak szabályait. A filozófia történetében először lesz a Törvény *tudattalan:* a tartalom nélkül megtapasztalt Forma mindig elfojtott formát jelent – minél inkább ragaszkodik a szubjektum az üres formához, annál inkább traumatikus az elfojtott tartalom.

Könnyen észrevehető a különbség az erkölcsi magatartás szabályait újrafelfedező szubjektum és annak posztmodern Foucault-féle verziója között. Mindkettő az állítja, hogy az erkölcsi ítéletek végső soron az esztétikai ítéletek struktúráját jelenítik meg (ahol, ahelyett, hogy egyetemleges szabályt alkalmazna egy adott helyzetre, az egyénnek [újra] fel kell fedeznie az univerzális szabályt minden egyedi vagy konkrét helyzetben); azonban Foucault szerint ez egyszerűen azt jelenti, hogy a szubjektum olyan helyzetbe kényszerül, ahol a transzcendens Törvény támogatása híján kell kialakítania erkölcsi projektjét, míg Kant szerint a Törvény hiánya – a tényleges egyetemleges normák meghatározott készletének speciális értelmében – az erkölcsi Törvény *qua* tisztán üres parancs minél érzékenyebb annál elviselhetetlenebb nyomását jelenti a Kötelesség elvégzésére. Lacani szemszögből itt a felfedezésre váró szabályok és a mögöttük meghúzódó Törvény/Tiltás lényeges különbségével találkozunk: *csak akkor találkozunk a Törvénnyel annak legradikálisabb formájában, a Törvénnyel, mint egy feltétel nélküli parancs Valós aspektusával, amikor a Törvény qua a tényleges egyetemes szimbolikus normák készlete kudarcot vall.* A paradoxon, amit itt hangsúlyozni kell, az erkölcsi Törvényben foglalt Tiltás pontos természetében rejlik: lényegét tekintve ez a Tiltás nem azt a tiltást jelenti, ami bizonyos kifejezetten törvényszegő cselekedetre vonatkozik, hanem önmagára vonatkozó tiltás, melynek célja, hogy a „lehetetlen" Törvény és bármely tényleges szimbolikus előírás és/vagy tiltás közötti különbséget felismerhetetlenné tegye, azaz bármely tényleges normakészletnek a törvény státusára való igényét jelenti. Végül, a Tiltás azt jelenti, hogy *magának a Törvény helyének üresen kell maradnia.*

Nézzük mindezt a klasszikus freudi fogalmak szerint: Foucaultnál egy sor, az „örömöket használó" „Szelfet óvó" szabályról (röviden, az „öröm-

elv” ésszerű alkalmazásáról) van szó, míg Kantnál a szabályok (újra)felfedezését egy olyan parancs követi, ami „túl van az örömelven”. Természetesen a Foucault/Deleuze-féle válasz az lenne, hogy Kant végső soron egyfajta perspektivikus illúzió áldozatává vált, melynek hatására félre(értette) az etikai normák radikális immanenciáját – azt a tényt, hogy a szubjektumnak önállóan kell felfedeznie a viselkedését szabályozó normákat, saját kárára és felelősségére, anélkül, hogy ott lenne a nagy Másik, aki vállalná ennek az ódiumát – hanem épp ellenkezőleg, gyökeres transzcendenciával, egy kifürkészhetetlen, transzcendens „nagy Másik” létezését feltételezve, valakiét, aki feltétel nélküli parancsokkal terrorizál bennünket, és egyidejűleg megtiltja, hogy hozzáférjünk; kényszerítve vagyunk, hogy végezzük a Kötelességünket, azonban örökre el vagyunk zárva attól, hogy megtudjuk, mi is ez a Kötelesség. A freudi válasz szerint egy ilyen megoldás (a nagy Másik kifürkészhetetlen Kötelességre való Felszólításának immanenciába való fordítása) a *Tudattalan tagadásán* alapul: ami általában észrevétlenül szokott maradni, az az, hogy a szexualitás pszichoanalitikus értelmezésének Foucault általi tagadása egyszersmind a freudi Tudattalan teljes tagadását is jelenti. Ha Kantot a pszichoanalízis fogalmai szerint olvassuk, a szubjektum által felfedezett szabályok és a mögöttük lévő Törvény közötti szakadék nem egyéb, mint az a (tudatos-tudatelőttes) távolság, ami az általunk követett szabályok és a Törvény *qua* tudattalan között húzódik: a pszichoanalízis alapvető tézise, hogy *a tudattalan legradikálisabb formájában nem a tiltott, „elfojtott” vágyak gazdagságát, hanem magát az elsődleges Törvényt jelenti.* Így tehát még a narcisztikus szubjektum, aki a „Szelf megóvására” rendeltetett, „örömfelhasználását” is a tudattalan, feltétel nélküli felettes-én – parancs tartja fenn. Nem a végső bizonyítéka ennek az a bűntudatérzés, ami akkor keríti hatalmába az illetőt, amikor *kudarcot* vall az örömre való törekvésben? Szociológiai vizsgálatok szerint az emberek egyre kevésbé találják vonzónak a szexuális életet; ez az intenzív nemi örömmel kapcsolatos furcsa, növekvő érdektelenség éles kontrasztban van posztmodern társadalmunk hivatalos ideológiájával, mely az állandó kielégülést és örömkeresést hangsúlyozza. Így tehát adva van egy szubjektum, aki egész életét az örömnek szenteli, és annyira elmerül az előkészítő tevékenységekben (kocogás, masszázs, napozás, krémek és testápolók használata…) hogy erőfeszítései hivatalos Céljának vonzása szertefoszlik: egy rövid séta a New York-i Christopher Streeten vagy a Chelsea-ben meggyőz bennünket arról, hogy hány férfi homoszexuális fektet hatalmas energiákat a testépítésbe: kényszeresen az öregedéssel foglalkoznak, örömre vannak

rendeltetve, azonban nyilvánvaló szorongásban és a végső kudarc árnyéka alatt élnek… a felettes-én ismét sikeres munkát végzett: az „Élvezz!" közvetlen parancsa sokkal hatékonyabban megakadályozza a szubjektum örömhöz való hozzájutását, mint a nyilvánvaló Tiltás, ami teret enged a lázadásnak. A tanulság mindebből az, hogy nem a társadalmi tiltások „elfojtó" hálózata, hanem a „Szelf narcisztikus óvása" az intenzív szexuális élmények végső ellensége. Az új, sajátos testi élményeket kereső posztpszichoanalitikus szubjektivitás utópiája érdektelen unalomba fordult; és a fájdalom (szado-mazochista szexuális tevékenységek) közvetlen bevezetése látszik az öröm intenzív élményéhez vezető egyetlen fennmaradó útnak.

Ily módon az a tény, hogy „a nagy Másik nem létezik" (mint hatékony szimbolikus fikció), két, egymással összefüggő, de ellentétes következménnyel jár: egyfelől a szimbolikus fikció kudarca arra sarkallja az egyént, hogy egyre jobban ragaszkodjon az imaginárius *szimulakrumhoz,* árnyképhez, azokhoz az érzéki előadásokhoz, amelyek manapság minden oldalról bombáznak bennünket; másfelől magán a testen való erőszaktevést hívja elő a Valós régiójában (ilyen a hús átvágása és átszúrása, vagy idegen anyagok elhelyezése a testen belül).

Csabai Márta fordítása

ARCHÍVUM

SABINA SPIELREIN: TISZTA JÁTÉK EGY OROSZ LÁNNYAL[*]

Alekszandr Etkind

Több mint száz éve született. Mintegy ötven év telt el tragikus halála óta. Unokái, dédunokái, betegeinek utódai és tanítványainak tanítványai akár közöttünk is lehetnének. De nincsenek közöttünk.

Az általa művelt szakmát a szovjet rendszer végképp likvidálni akarta. Miután e rendszerben élt, ha folytatta is praxisát, úgy csak titokban tehette, és ezért nem tudjuk, kik lehettek a betegei, és voltak-e tanítványai.

Népét a náci rezsim akarta végképp likvidálni. A rosztovi zsinagóga falánál lőtték agyon két lányával együtt.

Minden összefügg egymással

(Sabina Spielrein naplójából, a bejegyzés időpontja ismeretlen)

„…Minden összefügg egymással. Tegnap a szállásadónőm átölelt, magához szorított és megcsókolt, majd azt mondta, hogy nagyon szeret, és hogy én egy rendkívüli lány vagyok. Nem tudom, miért, de felizgatott mindez. Vajon rászolgáltam erre? Szerethet-e engem egyáltalán valaki? Az lepett meg, hogy ez az asszony, akinek magának is annyi gondja-baja van, meg tudja érteni az érzéseimet, szomorúságomat meg tudja osztani velem – pedig nem

[*] A. Etkind: *Erosz nyevozmozsnogo. Isztorija pszichoanaliza v Rossziji.* Moszkva, 1994. 129–168. A könyv 1999-ben jelenik meg az Európa Könyvkiadónál magyarul *A lehetetlen Erósza. A pszichoanalízis története Oroszországban* címen. A könyv egy másik fejezete „Neurózis a forradalmárok nemzedékében: Szergej Pankejev, a Farkasember" címmel a *Thalassa* 1997. 2–3. számában jelent meg.

is beszéltem erről semmit. Ki szerettem volna neki önteni a lelkemet, de nem tudtam kinyögni egy szót sem. Jobb híján megöleltem, és utána azt mondtam, hogy az előszobában szorongató érzés fog el, olyan furcsa ott a fény. Még ma sem tudok nyugodtan rátekinteni, és kissé nyomott hangulatban vagyok. Mennyi jót szerettem volna tenni ennek az asszonynak, és még egy kedves szavam sincs hozzá! Belülről annyira mélyen megélek mindent, és kívülről olyan vagyok, mint egy száraz fadarab!

Elfáradtam."[1]

Sabina Spielrein 1885-ben születetett a Don-melléki Rosztovban, egy gazdag zsidó kereskedő családjában. Három öccse volt: Iszaak, Jan és Emil; mindhárman a legjobb iskolákat végezték el Európában, szovjet professzorok lettek, Iszaakkal pedig, aki a szovjet pszichotechnika megalapítója lesz, a későbbiekben közelebbről is megismerkedhetünk.

Rosztovi gyermekkoráról jóformán semmit sem tudunk. Chaim Weizman, Izrael megalapítója és első elnöke, aki a belorussziai Pinyszkből származott, Sabina Spielreinnel egy időben volt diák Genfben, és érdekes visszaemlékezéseket hagyott hátra a lány köréről. „Genfben… 1900-ban találkoztam későbbi feleségemmel, aki néhány zsidó lánnyal együtt – iskolatársak voltak még szülővárosában, a Don-melléki Rosztovban – jött ide tanulni. Mint sokan mások, ő is orvosi egyetemre járt Genfben, mivel Oroszországban nem szerezhetett diplomát. A rosztovi lányok csoportja… az akkoriban a svájci egyetemeken tanuló átlagos zsidó nőhallgatóktól jelentős mértékben különbözött, mind külsejüket, mind viselkedésüket, mind nézeteiket tekintve. Jóval csinosabbak voltak, mint a velük egykorú, a zsidók megtelepülési körzetéből való lányok; kevésbé érdekelték őket az orosz forradalmi eszmék. Nem arról van szó, hogy közömbösek lettek volna ezek iránt, hanem egyszerűen több időt szántak a tanulásra és kevesebbet – a végeláthatatlan gyűlésezésre és vitákra… A diákközvélemény a rosztovi lányok ellen fordult, de ők nem törődtek az ellenségeskedéssel."[2] Weizman arról is beszél, hogy Rosztov kis zsidó közössége meglehetősen gazdag volt: felesége apja éppúgy, mint Sabina apja a kereskedő testülethez tartozott, és megengedhette magának, hogy külföldön taníttassa gyer-

[1] A. Carotenuto: *A Secret Simmetry. Sabina Spielrein betwen Freud and Jung.* London: Routledge, 1980, 3.

[2] H. Weizman: V poiszkah putyi. Izrail: Biblioteka Alii, 1983. t. 1. 60.

mekeit. Ezért is alkottak a rosztovi lányok „kontrasztot Genf zsidó diáklányainak többségéhez képest, akik rendszerint satnyák, idegesek, csalódottak és éhesek voltak".

Viszont Spielrein, a rosztovi lány beteg volt. Nem tudjuk, hogy konkrétan miben nyilvánult meg Sabina betegsége. Ami pontosan ismert, hogy 1904. augusztus 14-től 1905. június 1-ig a Zürich melletti híres, burghölzli klinikán tartózkodott.[3]

A klinikát a modern pszichiátria egyik megalapítója, Eugen Bleuler vezette; Sabina orvosa egy fiatal tanársegéd, Carl Jung volt. Nem ismeretesek sem a hospitalizáció körülményei, sem az alkalmazott gyógymód, és az sem, meddig tartott még a kezelés a kórházból való távozás után. Amikor jóval később Freud *A pszichoanalitikai mozgalom történetét* írta, adatokat kért C. Abrahamtól arra nézve, mikor kezdődött Burghölzlben a pszichoanalitikus munka; Abraham azt válaszolta, hogy 1904 decemberétől kezdve Jung már analizált ott egy hisztérikus nőbeteget. Sabináról lehetett szó. Ez a lány volt Carl Jung első pszichoanalitikus betege.

Jung egy későbbi, 1906. október 23-án Freudnak írott leveléből valamit mégis megtudunk a kórtörténetről:

„Lehet, hogy untatom ezzel, de szeretném bemutatni Önnek utolsó megfigyelésemet. Az Ön módszerével most egy hisztérikus nőbeteget kezelek. Húszéves orosz diáklány, nehéz eset, már hat éve beteg.

Az első trauma három- és négyéves kora között érte: látta, ahogy apja veri öccse meztelen fenekét. Igen erős élmény. Ennek következtében nem tudott szabadulni a gondolattól, hogy apja kezére üríti székletét. Négytől hétéves koráig görcsös próbálkozásai voltak, hogy lábára székeljen, s ezt a következő módon tette: leült a padlóra, maga alá húzta a lábát, talpát odaszorította a végbélnyíláshoz, és székelni próbált, de ezzel egy időben meg is akadályozta a széklet kiürülését. Székletét gyakran több mint két hétig visszatartotta. Fogalma sincs róla, hogyan találta ki ezt a sajátos foglalatosságot. Azt mondja, hogy teljesen ösztönösen csinálta, és nagyon jó érzés és remegés kísérte. Később ezt a jelenséget energikus maszturbáció váltotta fel.

Végtelenül hálás leszek Önnek, ha közli velem néhány szóban a véleményét erről az esetről."[4]

Épp csak, hogy kezdetét vette a Freud és Jung közötti levelezés, ez Jung második levele későbbi mesteréhez. Freud, aki húsz évvel volt idősebb

[3] Carotenuto, 140.

[4] *Freud–Jung Letters*, 7.

Jungnál, örült, hogy egy tekintélyes klinikán dolgozó professzionális pszichiáter érdeklődik munkája iránt, és Jung első levelére maximális kedvességgel válaszolt. Jung, miközben idősebb kollégájának Sabina esetét taglalta és ezáltal kapcsolatot teremtett Freuddal, arra törekedett, hogy gyakorló pszichoanalitikusként elnyerje bizalmát.

Freud részletesen válaszolt, felhasználva levelében azt a kevés információt, amit megtudott:

„Örülök, hogy az orosz lány – diák. A képzetlen emberek számára analízisünk még nem hozzáférhető. Nagyon jó a történet a székletürítéssel, számos analógiája van.

A beteg tüneteiből, sőt jelleméből felismerhetőek azok a jegyek, melyek szerint az anális izgalom képezi a motivációt. Az ilyen emberek gyakran mutatják a jellemvonások tipikus kombinációját. Végletesen zsugoriak, tisztaságszeretők és makacsok. Ezeket a jellemvonásokat az anális erotika szublimációjának tartjuk. Az elfojtott perverzitáson alapuló hasonló esetek jól analizálhatók.

Mint látja, egyáltalán nem untatott. Nagyon örülök az Ön leveleinek."[5]

Freud a forrása a később híressé vált mondásnak: az életet csak visszafelé menve lehet megérteni, ám az a vicc az egészben, hogy csak előre menve lehet leélni. Eltelik hét év, és a Junggal való végleges szakítása után Freud azt írja majd Sabina Spielreinnek: „Mikor visszaidézem levelezésünk kezdetét, az az érzésem, hogy eleve elrendeltetett minden."[6]

Engedd szabadon a madárkát

(Sabina Spielrein naplójából, 1909. augusztus 27.)

„…Tudatos céllal sose tudtam volna az ablak elé állni. De valahogy be lehet csapni a tudatot, és akkor… akkor egy kis örömhöz juthat az ember. Mikor már fel voltam öltözve teljesen, csak az öv hiányzott, észrevettem egy szimpatikus fiatal úriembert, aki a folyosóról nézett engem. Alaposan elpirultam, és a tudattalan e megjelenési formája, amit tárgyilagosan azonnal konstatáltam, egyre inkább érdekelni kezdett. Meginogtam egy pillanatra, de győzött végül a szerénység, és elhúztam a függönyt. Egy kicsit később egy

[5] *Ibid.*, 8.

[6] Carotenuto, 120.

idősebb úriember bámult rám a szemben lévő épület felső emeleti ablakából…"[7]

Sabina Spielrein, az orvosi fakultás huszonnégy éves diákja hozzájutott még „egy kis örömhöz", hiszen ezeket a sorokat azzal a hátsó szándékkal jegyezte le, hogy analitikusa elolvassa majd; akinek e sorok valószínűleg banálisnak tűntek, ám a mi szempontunkból tele vannak olyan rejtett jelzésekkel és előérzetekkel, melyek Sabina életének későbbi történéseire utalnak.

Jung éppen Sabina, első analitikus betege terápiájával volt elfoglalva, mikor Freud egyik utolsó felfedezéséről számolt be neki, melyet még nem hozott nyilvánosságra. A neurózisok gyógyításában van néhány dolog, írta 1906. december 4-én Jungnak, melyekről nem akar szólni, mert „az ellenségesen hangolt közönségnek semmit sem lehet megmagyarázni"; vagy, talán lehet mégis róluk beszélni, ám egy különleges nyelven, amit csak a beavatottak értenek. A legfontosabb a pszichoanalízis e nyilvánosságra még nem hozott felfedezései közül – az áttétel.

„Ön bizonyára már megértette, hogy a mi módszerünkkel a gyógyítás a libidó – melynek korábban tudattalan formája volt – fixációja eredményeképp történik. Ez voltaképpen az áttétel. Az áttétel legkönnyebben a hisztériás esetekben érhető el. Az áttétel adja a tudattalan megértéséhez és tartalma lefordításához nélkülözhetetlen impulzust. Ott, ahol hiányzik az áttétel, a beteg nem fog erőfeszítéseket tenni és nem fog bennünket meghallgatni, mikor lefordítjuk neki tudattalanját. Lényegében a gyógyítás a szerelmen át történik. Az áttétel a legmeggyőzőbb, sőt azt mondanám, hogy az egyetlen megdönthetetlen bizonyítéka annak, hogy a neurózisokat az egyén szerelmi élete idézi elő."[8]

Kimondatott a szó: a gyógyítás a szerelmen át történik. A pszichoanalitikusok számára ez ma már vitán felül álló, elemi igazság. Ám Freud az „áttétel" lényegét még csak akkor határozta meg: az orvos iránti szerelmében a beteg újból felidézi és átéli azokat az érzéseket, melyek korábban, mivel tudattalanok voltak, betegséget váltottak ki. A felnőtt ember szerelme, ahová áttevődnek és ennek köszönhetően tudatosodnak az elfelejtett, és a változatlanul kínzó gyermeki szenvedélyek és félelmek – nos, ez az útja annak, hogy megtanuljunk élni ebben a világban. Út a gyógyuláshoz, de nem

[7] Ibid., 4.
[8] *Freud–Jung Letters*, 11.

a boldogsághoz: a beteljesedés itt is lehetetlen, ahogy lehetetlen volt a gyermekkorban is.

Sabina pszichoanalízise már a negyedik évében járt, amikor Jung Freudot a következő történetről értesítette:

„Egy hisztérikus nőbetegem Lermontov egyik verséről mesélt nekem, amely nem megy ki a fejéből. A vers a rabról szól, kinek egyedüli barátja – egy kalitkába zárt madár. A rabot már csak az a vágy élteti, hogy valamiféle élőlénynek szabadságot adjon. Kinyitja a kalitkát és kedves madarát szabadon engedi. És mi a beteg fő vágya? Valamikor én is szeretnék az embereknek segíteni, hogy a pszichoanalitikus gyógymódnak köszönhetően teljes szabadságra tegyenek szert. Álmodozásaiban önmagát velem egyesíti. Beismeri, hogy valójában az a fő vágya, hogy tőlem gyermeket szüljön, aki megtestesítené az ő beteljesületlen vágyait. E cél érdekében természetesen először önmagamnak kell „szabadon engedni a madárkát."[9]

Jungnak ezt a levelét 1974-ben Vlagyimir Nabokov kommentálta.[10] Elmagyarázta a nyugati olvasónak, hogy nem Lermontov, hanem Puskin művéről van szó, jelesül a *Madárka* című versről, amely, mellesleg, „abszurd módon el van torzítva". Puskin a verset a kisinyovi száműzetésben írta, és benne a hős, aki az idegen földön is követi a hazai szokásokat, minden tavasszal szabadon enged egy kismadarat. Ez megvigasztalja őt: „Szívemben újra gyúl a hit: / Hisz íme szabaddá tehettem / E földön én is valakit …" (Kardos László fordítása). Ám ugyanakkor ebben a versben nincs se rab, se kalitka. Viszont mindkettő megtalálható a másik híres Puskin-versben, *A rab*ban („Cellámban ülök, csupa rács ez a fal…" Galgóczy Árpád fordítása). Ebben a versben azonban a sast, a „szomorú társat" senki sem engedi szabadon, a sas csak ábrándozik arról, hogy a rabbal együtt elrepül, és hívja őt. Tulajdonképpen ebben a versben a madár fogoly a rabbal együtt, s csak a másik versben bocsátják a madarat szabadon. Vajon melyik vers járhatott az orosz beteg fejében?

Bizonyára a lány nem kevés orosz verset szavalt és fordított le a fiatal orvosnak, ha az összekeverte Puskint Lermontovval, és a különböző verseket egy versnek gondolta. Noha a helyzet megértéséhez fontosabbnak látszik egy másik körülmény. Jung a versekhez, melyek a beteg fejében kavarognak úgy viszonyul, mint egy meghatározott tünethez, a tünet pedig interp-

[9] *Ibid.*, 72.
[10] *Ibid.*

retációra szorul, ezen alapul a pszichoanalitikus gyógymód. A beteg a saját interpretációját javasolja: arról ábrándozik, hogy pszichoanalitikus lesz, azért is ismétli a verset, melyben egy élőlényt szabadsággal ajándékoznak meg. Az analitikus számára viszont ez az interpretáció csupán egy súlyosabb tünetet jelez; melynek az a lényege, hogy a beteg ábrándjaiban összemossa önmagát analitikusával. Jung értelmezése a következő: a beteg rabnak látja magát és arról álmodozik, hogy orvosa, mint a sas a versben, hívni fogja őt oda, „Hol kékek a fények a tenger ölén". Az az álma, hogy szabadon engedhessen egy élőlényt – lényegében nem más, mint az a vágy, hogy gyereket szüljön orvosától. És e célból – ha lefokozzuk a műfajt, s a romantikus orosz versekről áttérünk a vulgáris svájci mondásra – az orvosnak először „szabadon kell engednie a madárkát". Vagyis Sabina – természetesen róla van szó – a verset, amely nem megy ki a fejéből úgy értelmezi magában, mint arra irányuló vágyát, hogy analitikus legyen; az orvos pedig – mint a vele való szexuális kapcsolat vágyát. Kinek van igaza – vajon az orvosnak, vagy a betegnek, vagy mindkettőjüknek, vagy senkinek sem? A jövő majd megmutatja…

Mellesleg, Jung egyre inkább élvezi Freud bizalmát. Az 1907 szeptemberében Amszterdamban rendezett Nemzetközi Pszichiátriai és Neurológiai Kongresszuson éppen Jung mutatja be a pszichoanalízist. Ez az első nyilvános fellépése egy pszichoanalitikusnak a pszichiáterek hivatalos fórumán, és Freud rendkívül komolyan viszonyult hozzá. Jungnak Amszterdamba ezt írta: „Most jobban, mint bármikor máskor, szerettem volna együtt lenni Önnel… és szerettem volna mesélni Önnek hosszú, szenvedésekkel teli, büszke magányos éveimről… és arról a megnyugtató bizonyosságról, amely fokozatosan eluralkodott rajtam és azt sugallta, hogy várjak a hangra az ismeretlen tömegből, mert válaszolni fog. Kiderült, hogy ez a hang az Öné volt… Hálás vagyok Önnek ezért, és ne ingassa meg semmi sem az önbizalmát. Meg fogja látni, győzni fogunk és ebben Önnek is része lesz."[11]

Jung előadásában egy olyan esetről beszélt, melyet jól ismert – Sabina Spielrein esetéről, ám meg kellett tapasztalnia a kudarc keserűségét. Túlságosan agresszív volt mindkét oldal hangvétele. Az egyik jelenlevő szaktekintély kijelentette, hogy Freud módszerét nem szabad komolyan venni, mivel minden egyes szót szexuális értelemben taglal, és ez rendkívül káros a betegre nézve; ő maga egyszerűen megtiltja a betegeinek, hogy bármiről

[11] Ibid., 82.

is beszéljenek, ami a szexre vonatkozik… Ami viszont Jungot illeti, ő túllépte az időt és nem engedelmeskedett az elnöknek, aki azt követelte tőle, hogy fejezze be az előadást. Mikor arra kényszerítették, hogy menjen le az emelvényről, felháborodásában elhagyta a termet.[12]

Az ilyen praxis elvon az elmélettől

(Sabina Spielrein naplójából, 1909. szeptember 21.)

„Azt mondja az anyám, hogy nekem és barátomnak, ha szeretjük egymást, lehetetlen tovább barátoknak maradnunk. A férfiak huzamosabb ideig nem tudnak csak barátok lenni. Ha tetszem egy férfinak – akkor szerelmet akar. Ha mindig hideg leszek hozzá, szétrombolom érzéseit.

Milyen szörnyű mindez! Hogyha tudnám, kedvesem, mit is remélhetek? Ha arra kérhetném a sorsot, ha biztos lehetnék benne, hogy a tanúk előtt kimondott eskü teljesül, akkor imádkoznék: Ó, Istenem, hadd legyünk kivételek, add meg, hogy köztem és barátom között mindig megmaradjon a kellő távolság, s hadd legyen örömünk az ilyen találkozásokban, add meg, hogy egymás támaszai lehessünk örömben és bánatban, hogy eggyé váljon a lelkünk és a »magas rendű, messzi és magasztos«, vagy, ahogy barátom mondja, a »gyönyörű és nemes« keresésében kezünk összeérjen, hogy tudjunk segíteni azoknak, akik gyengébbek nálunk".[13]

Burghölzliben Sabina Spielreinnel egy időben négy másik honfitársa, Fanya Salevszkaja, Max Eitingon, Eszfir Aptekman és Tatyjana Rosental is tanulmányozta a pszichoanalízist. Mindannyian zsidó származásúak voltak, Oroszország délnyugati részéből származtak, s a pszichoanalízis történetében különböző szerepet töltöttek be. A legjelentősebb, de ugyanakkor a legellentmondásosabb figurának közülük Max Jefimovics Eitingon bizonyul majd, aki nem sokkal Jung után ismerkedett meg Freuddal. Freud többórás sétáit Eitingonnal Bécs utcáin 1907 elején a történészek a későbbiekben úgy értelmezik majd, mint a kiképző pszichoanalízis első kísérletét. Ugyanezen év szeptemberében Freud ezt közli Rómából Junggal: „Eitingon most itt van, és nemsokára meglátogat, hogy részletesen mesél-

[12] E. Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud,* vol. 2. 112.
[13] Carotenuto, 6.

jen Amszterdamról. Úgy látszik, hogy ismét van valami nőügye. Az ilyen praxis elvon az elmélettől. Ha teljesen kimerítem a libidómat (a szó köznapi értelmében), megírom »Az emberiség szerelmi életét«."[14]

Jung felindultságában, melynek forrása fokozatosan számunkra majd kiderül, így válaszol: „Eitingont egy impotens, üres fecsegőnek tartom. Amint kiejtettem ezeket a rosszindulatú szavakat, rájöttem, hogy irigylem őt a poligám ösztön gátlástalan levezetéséért. Tehát visszavonom az »impotens« szót, mint túlságosan finom kifejezést. Sohasem viszi semmire; egyszer majd, meglehet, a Duma képviselője lesz belőle"[15]

Jung Eitingonhoz való viszonyában a bizalmatlanság és irónia a rejtett irigységgel váltakozott: Eitingon gazdag volt, mikor Jung kénytelen volt bevallani Freudnak, hogy az ő viszonylagos jóléte felesége vagyonától függ. Ráadásul, Jung Eitingonban a poligámia szabadságának megtestesülését látta – egy olyan viselkedést, melyet ő, aki egy protestáns pap fia volt, akkoriban másoknál elítélt, és amelyhez való vonzódását ugyanakkor önmagában egyre inkább felfedezte.

James Rice, Freud és Jung levelezésének ezt a részét elemző amerikai kutató úgy véli, hogy Jungnál itt az „orosz sztereotípia" nyilvánult meg, vagyis az az oroszokról való intuitív elképzelés, amely a századelő európai kultúrájában uralkodó volt, s melyet egyaránt osztott mind Jung, mind Freud. E sztereotípia legfontosabb összetevőjének Rice a szexuális szabadságot nevezi, melyet jellemzőnek tartottak az oroszokra és természetes ambivalenciával fogadtak.[16] Holott másfelől, a poligámiának az impotenciával való összekapcsolásában éppúgy, mint abban a feltételezésben, hogy az „üres fecsegő" Eitingon valamikor a politikailag impotens orosz parlament – a Duma – képviselője lesz, nem lehet nem felismerni a vetélytárs megalázásának motívumát, melyhez csupán kényelmes formául szolgált az orosz egzotikum.

Természetesen ez az ügy a sztereotípiánál tovább gyűrűzött. Ugyanebben a levélben Jung a következőket írja Freudnak, miután teljesen magukkal ragadták szabad asszociációi, és áttér az orosz Eitingonról a korai pszichoanalitikusok egyikére, a kábítószerfüggésben szenvedő osztrák O. Grossra: „Doktor Gross azt mesélte, hogy véget vet az áttételnek, s közben a beteget

[14] *Freud–Jung Letters*, 89.
[15] *Ibid.*, 90.
[16] J. L. Rice: Russian Stereotypes in the Freud–Jung Correspondence. *Slavic Review*, v. 41. 1. Spring 1982, 13–35.

szexuálisan amorális emberré változtatja át. Az ő szavai szerint az analitikusra való áttétel és annak kemény fixációja nem más, mint a monogámia megjelenési formái, és mint ilyeneket regresszív tüneteknek kell tartanunk. A neurotikus számára a valóban egészséges állapot – a szexuális szabadosság. Végeredményben Önt Nietzschével kapcsolja össze."[17]

Nem kell okvetlenül pszichoanalitikusnak lenni ahhoz, hogy felfigyeljünk arra, miként ismétli Jung ugyanazon motívumokat más és más alkalomból. Jungot azok az emberek érdeklik, akik „poligám ösztöneiket gátlástalanul vezetik le", sőt nem restellik mindezt betegeikkel is megtenni. Jung úgy tesz, mintha csak azért írna róluk, mert le akar számolni velük; Eitingont elintézi, hála az „orosz sztereotípiának", melyben a szexuális szabadság az üres fecsegéssel kapcsolódik össze, Grosst pedig – a Freud számára nem kevésbé jelentéssel bíró „nietzscheánus sztereotípiának" köszönhetően, melyben az amoralitás a hatalom akarásával lép szimbiózisra. Mellesleg Jung nem csak vetélytársaival harcol, hanem főként – önmagával. Elméleti nézetei még meglehetősen ortodoxak, és ezek segítségével győzködi önmagát: „Mi más lenne a civilizáció, mint a veszéllyel folytatott harc eredménye? Azt gondolom, hogy Gross túl messzire megy a szexuális rövidzárlatokat hirdető divatjával. Ezekhez nem kell sem intellektus, sem jó ízlés és még kevésbé képviselnek magukban civilizációs tényezőt."[18]

Időnként Jung próbálja kianalizálni saját érzéseit, de ezzel leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik. Számára, aki nem vetette alá magát analízisnek még olyan primitív formában sem, mint Freud első tanítványai, a mesterrel való levelezés helyettesíti az analízist, és megtapasztalja önmagán ennek minden hatását. Mindenekelőtt, természetesen az ellenállást és az áttételt. Megesett, hogy Jung több héten át nem válaszolt Freud leveleire, és gyakran nyíltan kitért „saját intim ügyei" megvitatása elől. Freud először finoman, majd egyre határozottabban megemlítette ezt. Jung egyik levelében (1907. október 28-án) pontosan úgy interpretálja a válasz késlekedését, mintha egy beteg értelmezte volna az analitikus óráról való hiányzását, késését, vagy azt, hogy nem volt őszinte. Az első ok „a rendkívül sok munka" volt. A második az „affektus szférájában rejlik, vagyis abban, amit Ön az én »önvédelmi komplexusomnak« nevezett". Néhány sorral később azonban már másképpen néz ki ez az egész.

[17] *Freud–Jung Letters*, 90.
[18] *Ibid.*

„Szó sincs az önvédelmi komplexusról. Az Önhöz való viszonyomnak inkább a »vallási« hódolathoz hasonlító jellege van. Noha ez valójában nem annyira izgat engem, érzéseim ugyanakkor kellemetlenek és önmagamnak is nevetségesek, és nem tagadhatom erotikus tartalmukat. Ez a kellemetlen érzés visszavezethető arra az esetre, mikor kisfiú koromban szexuális inzultus ért egy férfi részéről, akit istenítettem… Ezért félek Önnel bizalmas viszonyba kerülni. S óvakodok az Ön reakcióitól, mikor intim problémáimról beszélek."[19]

Ám ez a magyarázkodás nem változtatta meg a helyzetet, mert nem merült ki ezzel. Mind gyakoribbak voltak a szünetek a levelezésben. A soron következő mentegetőzési kísérletében (1909. március 7-én) Jung újból elfoglaltságára és túlterheltségére panaszkodott…

„Az utolsó és egyben a legsúlyosabb csepp a pohárban, melytől az kicsordult, egyszerűen ördögi tréfát űzött velem: nőbetegem, akit sok évvel ezelőtt, nem sajnálva az erőfeszítéseket, kigyógyítottam rendkívül súlyos neurózisából a legsértőbb módon visszaélt bizalmammal és elárulta barátságomat. Undorító botrányt rendezett csupán amiatt, mert nem voltam hajlandó neki gyereket csinálni. Mindig úgy viselkedtem vele, mint egy gentleman, ám túlságosan érzékeny lelkiismeretem bírósága előtt nem érzem magam teljesen tisztának; s ez fáj a legjobban, s éppen amiatt, mert az iránta való szándékaim a legnemesebbek voltak. Ön persze tudja, hogyan szokott ez lenni – az ördög bűnné tudja változtatni a jó cselekedetet is. Ebben az egész történetben elképzelhetetlen mennyiségű házastársi bölcsességre tettem szert, hiszen mind ez idáig, az önanalízis ellenére, poligám hajlamaimról nem voltak teljesen adekvát elképzeléseim. Most már tudom, mikor és hogyan rúg belém az ördög patája. Ezek a beteges, de ugyanakkor gyógyító felfedezések belülről iszonyúan felkavartak, ám nekik köszönhetően remélem, hogy megőriztem egyfajta erkölcsi minőséget, amely további életemben számos dologban hasznomra lesz majd. A feleségemmel való viszonyom szilárdsága és mélysége rendkívüli mértékben megnőtt."[20]

[19] *Ibid.*, 95.
[20] *Ibid.*, 207.

Alku az ördöggel

(Sabina Spielrein naplójából, 1909. augusztus 28.)

Szomorúság fog el, mikor elképzelem, hogy egy magányos házban egy zöld liget közepén fogok lakni. Sohase tudok majd családi körben békés életet élni. A teljes csend nyugtalanná tesz. Magam körül szenvedélyes embereket akarok látni, több életet akarok élni egyszerre, erős, mély érzéseket akarok, zenét akarok… Vagyis semmi sem fog kielégíteni majd. Mi lesz korábbi eszményemmel, mely szerint a görög filozófusok mintájára szemlélném a világot? Tanítványaim között élnék, akik egy fasorban hallgatnának engem, a természettel harmóniában…"[21]

A pszichiáter és betege közti szerelemről már többször írtak. Szörnyű egy olyan embert szeretni, akit nem értesz. Ha ezt az embert „betegnek" nevezed, azt jelenti, hogy arra is jogot formálsz, hogy reménytelennek nyilváníthatod, ami azt is jelenti egyben, hogy valamilyen mértékben kigyógyulsz szorongásodból. „Szkizofrénia" – ezzel a szóval azokat az embereket illetik, akiknek érzéseit lehetetlen megérteni; legalábbis lehetetlen annak, aki ezt a szót használja. Regényt írni arról, hogyan ment tönkre vagy vált alkoholistává az az orvos, aki egy szkizofrén nőt szeretett, azt jelenti, hogy egyben az olvasónak felmutatod önnön szorongását és ezáltal meggyógyítod őt. A regénybe belefeledkező olvasó tudni fogja, hogy az emberi viszonyok sötét bugyrában mitől kell félnie. Az e témáról szóló regényekben (az amerikai Fitzgeraldtól kezdve M. Csulakiig, a 80-as évek orosz írójáig) az orvost a beteg nőből áradó végzetes erő vonzza magához; nem tud ellenállni az érzéseinek, vagyis a nő betegségének, amelynek következtében elveszti ő is lelki egészségét vagy legalábbis önbecsülését.

A pszichoanalitikus mást vesz számításba: a szerelemtől nem az orvos betegedik meg, hanem a beteg gyógyul meg. A beteg ember érzései lefojtottak, s csak az erős érzelmeken keresztül lesz képes arra, hogy az egészséges emberek világával új kontaktust alakítson ki. A pszichoanalitikus feladata éppen ezért az, hogy elfogadja, eltűrje ezeket az érzéseket, s a beteggel éveken át elemezze és megvitassa őket. Ám ugyanakkor a pszichoanalitikus módszer szelleméből és előírásaiból az is következik, hogy a pszichoanalitikus és betege között szexuális kapcsolat nem lehetsé-

[21] Carotenuto, 5.

ges. Szakmailag tilos. A pszichoanalízis nem használható fel sem a beteg, sem az orvos részéről a szexuális örömszerzés eszközeként. Ezt a Freud által megfogalmazott követelményt noha a gyakorlatban megszegheték, ám mint a pszichoanalitikus módszer egyik fő elvét, alig akadtak olyanok, akik kritizálták vagy kétségbe vonták volna.

1909. március 9-én Freud azt közölte Junggal, hogy neki „szintén vannak új hírei arról a betegről, akinek köszönhetően Ön megismerkedett a visszautasított nő neurotikus hálátlanságával". Muthmann, az egyik bécsi pszichiáter azért kereste fel Freudot, hogy elmesélje neki találkozását azzal a nővel, aki úgy mutatkozott be, mint Jung szeretője. „Mindketten arra a következtetésre jutottunk, hogy egészen más a helyzet, melynek egyedüli magyarázata a nő neurózisa."[22]

Freud nem fukarkodik a szavakban, hogy kedves tanítványát megvigasztalja, aki nehéz, ám a „mi szakmánkban" szokásos helyzetbe került. „Hogy épp a szerelmen keresztül, amivel dolgozunk, rágalmaznak meg és sebeznek meg bennünket – ez a mi szakmánk negatív hozadéka, s természetesen e negatív hozadék miatt nem hagyjuk azt abba." Lehetséges-e egyszerre alkut kötni az ördöggel és félni a tűztől? – Freud Goethét idézi, akit Jung „nagyapjának" nevez: létezett egy legenda, mely szerint Jung – Goethe leszármazottja. Freud még azzal vigasztalja tanítványát, hogy ebédre hívja őt „kedves feleségével" együtt.

Ez alkalommal Jung azonnal válaszol. „Kedves Freud professzor, rögtön válaszolnom kell Önnek. Kedves szavai megnyugtattak és felbátorítottak engem. Biztos lehet benne, nem csak most, de a jövőben is, hogy semmi ahhoz hasonló, ami Ön és Fliess között történt, velem nem történik meg… én nem fogom elárulni a pszichoanalízist" – bizonygatja Jung, holott Freud akkor még ebben egyáltalán nem kételkedik. „Az utóbbi fél hónapban az ördög neurotikus hálátlansággal gyötört"[23] – teszi hozzá, ki tudja miért, a Freud által a megelőző levélben használt fordulatot.

A mester „a visszautasított nő neurotikus hálátlanságáról" írt, a tanítvány pedig – maga az ördög ővele kapcsolatos hasonló érzéseiről. Ez a kifejezés eléggé szerencsétlen: az ördögnek miért kellene hálásnak lennie Jungnak, és az ördög voltaképpen lehet-e neurotikus? A kérdésfeltevés persze Jungnak ahhoz a nőhöz fűződő valódi érzéseit tükrözi, aki őt most az

[22] *Freud–Jung Letters*, 210.
[23] *Ibid.*, 212.

ördögre emlékezteti. Egyébként, nincs is semmiféle nő. „A Muthmann által terjesztett történet kínaiul hangzik nekem. Soha nem volt szeretőm, én a legfeddhetetlenebb magatartású férjek egyike vagyok. El tudja képzelni, erkölcsileg mennyire felháborított! Fogalmam sincs róla, hogyan lehetséges mindez. Nem gondolom, hogy ez a nő ugyanaz a hölgy lenne. Az ilyen történetek rémületbe kergetnek."

Jung, úgy tűnik, képmutatóan viselkedik. Bizonyára tudja, hogy a pletykák azzal a nővel kapcsolatosak, akiről neki oly sietős volt éppen most mesterének írni. És jól tette, hogy ennyire sietett: ha nem érezte volna a veszélyt, természetesen nem közölte volna Freuddal a történteket. Jungnak van mitől félnie, és éppen ezért, csak úgy mellékesen, megemlíti a Freud számára oly fájdalmas szakítást ifjúkori barátjával, Wilhelm Fliess-szel, és naivan megígéri, hogy vele, Junggal, semmi ehhez hasonló nem történhet meg. Freud biztos felfigyelt „trónörököse" stílusának hibáira és érzései kuszaságára.

Alig telt el két hónap azóta, hogy Freudhoz eljutottak az első hírek Jung és betege botrányos viszonyáról, mikor 1909. május 30-án a következő levelet kapja:

„Kedves Freud Professzor!

Végtelenül hálás lennék Önnek, ha rövid audienciára fogadni tudna. Egy számomra rendkívül fontos dologról van szó, amely bizonyára Önnek is érdekes.

Ha lehetséges, kérem közölje velem előre az Önnek megfelelő időpontot, mert bennlakó orvosként dolgozom egy kórházban, és meg kell beszélnem a helyettesítésemet.

Valószínű, azt gondolja rólam, hogy én is a híresség tolakodó rajongóinak egyike vagyok, és meg akarom lepni Önt valamiféle szánalmas, iskolás tervvel, amiről azt remélem, hogy »felforgatja a világot«, vagy valami ehhez hasonlóval.

Higgye el, nem ez a szándékom. Az én helyzetem felettébb kényes.

Mély tisztelettel várja válaszát S. Spielrein."[24]

Láthatólag Spielrein szembetalálta magát az egyik „orosz sztereotípiával", mint nemegyszer élete folyamán – a nyugati emberek azon előítéletével, mely szerint minden orosz fel akarja forgatni a világot, ezért tartotta szükségesnek rögtön kijelenteni Freudnak, hogy őt más érdekli. De ez nem segített rajta.

[24] Carotenuto, 91.

Éppen ez időben látogatja meg Jungot egy fiatal moszkvai pszichiáter, M. Aszatiani, aki lelkesedik a pszichoanalízisért, ám arra panaszkodik, hogy hiányoznak a terápiás eredmények. Jung azt írja Freudnak, hogy Aszatiani munkájának rossz hatásfoka, a szakmai tökéletlenségén kívül „az orosz anyag sajátosságaival" magyarázható, „ahol éppoly kevésbé differenciált az individuum, mint juh a nyájban. Ott elsősorban a tömegekkel kapcsolatos problémákat kellene megoldani."[25] Mellesleg, Aszatiani nem tudott németül, és a beszélgetés tolmács közvetítésével folyt, ami Jungot, bevallása szerint, különösen fárasztotta.

Netán Sabina volt a tolmács? Nem tudhatjuk biztosan, mivel Burghölzliben voltak rajta kívül más oroszok is. De Jung állapotát – hogy fárasztotta a fordítás és, hogy általában idegesítették az oroszok – természetesen az egyre inkább kiéleződő helyzet váltotta ki. Érdekes, mennyire egybeestek Jungnak Oroszországról vallott nézetei azoknak az eszméivel, akik a bolsevikokhoz hasonlóan úgy gondolták, hogy Oroszországban elsőként a tömegekkel kapcsolatos problémákat kell megoldani.

Egyébként, éppen ezekben a napokban Jung feleségével új házba költözik, egy csendes svájci tó partján, ahol életük végéig fognak élni. Freud gratulációja bizonyára nem örvendeztette meg túlságosan:

„Kedves barátom! Hurrá, örülök az új háznak. Még tovább és hangosabban is kiabálhatnék, ha nem tudnám, hogy Önök, svájciak nem szeretik az érzelmi kitöréseket.

Magától értetődő, hogy megértem hallgatását, és még több időt is hagytam volna Önnek, ha ezt a levelet – melyet mellékelek – nem az Önével egy időben kaptam volna meg. Egy boszorkány! Kicsoda ez a nő? Fecsegő, pletykás, paranoiás? Ha valamit tud a szerzőről vagy van erről a dologról véleménye – küldjön nekem egy rövid táviratot. Máskülönben ne fárassza magát. Ha nem kapok Öntől semmiféle hírt, azt fogom gondolni, hogy Önnek erről semmi sem ismeretes. Az Ön orosza (újból csak csodálni tudom a türelmét, vagy inkább az alázatát) valószínűleg a terápiát valamiféle utópisztikus eszmékkel köti össze, amely megmenti a világot, és érzi, hogy munkája eredménye nem érik be elég gyorsan. Úgy tűnik nekem, hogy az oroszokból különösen hiányzik a szorgos munkára való képesség.

A legjobbakat kívánja Önnek, feleségének és gyermekeinek az új házban: az Ön Freudja."[26]

---

[25] *Freud–Jung Letters*, 225.
[26] *Ibid.*, 226.

Freudnak ez a levele több szempontból érdekes. Először is, a Sabina Spielreintől éppen akkor kapott levélben nem találhatott semmiféle utalást Jungra, ha csak nem a lány zürichi címét. Mégis elküldi a levelet Jungnak, méghozzá olyan célirányos kommentárral, amely nem hagy kétséget afelől, hogy számára sok minden ismeretes. Sőt mi több, Freud azonnal áttér az oroszokra, csodálja Jung alázatát a velük való érintkezésben, és utópisztikus eszméket tulajdonít nekik, majd hiányolja bennük a szorgos munkára való képességet. Közben minden valószínűség szerint Spielrein levelére gondol, aki azt jelentette ki neki, hogy nem akarja felforgatni a világot, és különben is Spielrein nem dolgozik, csak zavarja a munkában Jungot. Ebben az időszakban Freud szakmai terveivel már Amerikát célozza meg, és ezért megengedheti magának, hogy lenézően nyilatkozzon az oroszokról. Fräulein Spielreinnek hideg hangú levelet küld, melyben megírja, hogy nem tudja fogadni, és azt javasolja neki, hogy írásban foglalja össze kérésének indokait.

A viszontáttétel felfedezése

(Sabina Spielrein naplójából)

„Az élet telis-tele van formalitásokkal, melyeket tisztelni kell, ha nem akarod, hogy agyonnyomjanak téged. Túlságosan ismert mindez. Mára már elég lesz. Nem voltam képes leírni a legfontosabbat – hogy a barátom szeret engem. Erről majd később."[27]

1909. június 4-én Jung táviratot küldött Freudnak, Freud kérésének megfelelően, és még aznap írt neki egy hosszú levelet is. Elkeseredett próbálkozásában, hogy egyfelől ne veszítse el Freud bizalmát, másfelől pedig, hogy megállítsa Spielreint, s megakadályozza az események további nyilvánosságra hozatalát, Jung sok dolgot elmond Freudnak, ám ahogy meglátjuk nemsokára, korántsem mindent. Spielreint azzal vádolja, hogy el akarta csábítani terapeutáját, tetteit úgy interpretálja, mint bosszút azért, mert nem lettek kielégítve közönséges, hisztérikus ambíciói, és Grosshoz hasonlítja, akit Freud árulónak tart. Már csak ezért is nevezi Spielreint „pszichoanalitikus próbaesetének", és bevallja, hogy éveken keresztül baráti viszonyban volt vele, „mindaddig, amíg nem csavarodott össze a kör-

[27] Carotenuto. 5.

hinta, amire nem számítottam". Betegei közül – írja – csak Spielreinnel és Gross-szal volt igazán baráti viszonyban, és egyikőjüktől sem várt volna ennyi keserűséget. Freud azt válaszolta, hogy Jung magyarázkodása igazolta feltételezéseit.

„Az ilyen élményeket, bármennyire fájdalmasak is, lehetetlen elkerülni. Nélkülük nem ismerhetjük meg a reális életet, és azt sem, amivel nap mint nap szembekerülünk. Én magam sohasem kerültem ilyen helyzetbe, noha többször közel voltam hozzá, s nehezen kászálódtam ki belőle. Azt gondolom, engem az a könyörtelen szükségszerűség mentett meg ettől, ami a munkámat előre vitte, s ezen kívül én tíz évvel voltam idősebb Önnél, mikor elkezdtem a pszichoanalízist. Ám ugyanakkor semmiféle komoly baj nem történt. Ezek az élmények segítenek abban, hogy kidolgozzuk magunknak azt a páncélt, melyre okvetlenül szükségünk van ahhoz, hogy irányíthassuk a »viszontáttételt«, ami végeredményben állandó problémája mindannyiunknak. Ezek az élmények tanítanak meg arra bennünket, hogy indulatainkat a legjobb cél felé irányítsuk."[28]

Freud ebben a helyzetben is olyan, mint mindig – józan, ironikus, megrögzött moralista. „Ezek a nők arra törekszenek, hogy módszereikben nem válogatva, elbűvöljenek minket, és ezeket a módszereiket a lélektani tökéletességig fejlesztik mindaddig, amíg nem érik el céljukat. Ebben rejlik a természet egyik legzseniálisabb színjátéka. Természetesen, annak függvényében, hogy sikerrel jártak-e vagy sem, szembeszökően változik a kép." Azt tanácsolja tanítványának, hogy tanuljon mindebből, vigasztalja és baráti kézfogással bizalmáról biztosítja… És mégis Freud számára a kép szembeszökően megváltozik attól, hogy a csábító nő elérte-e célját vagy sem. Ő maga sohasem került „ilyen helyzetbe".

Ám az a fontos, hogy ő tud más hibáiból tanulni. Ebben a levélben szerepel egy új, még idézőjelbe tett fogalom – a viszontáttétel, amely az analitikusnak a beteghez fűződő érzelmeit jelöli, s melyben természetesen kifejeződnek az analitikus saját problémái is. Az analitikus professzionalitása és bármely analízis menete e problémák tudatosításától függ. Feltételezhető (miként A. de Mijolla,[29] a pszichoanalízis francia történetírója teszi), hogy Freud a viszontáttétel jelentését éppen akkor értette meg, mikor

[28] *Freud–Jung Letters,* 230.

[29] A. de Mijolla: Quelques figures de la situation de „supervision" en psychoanalyse. *Etudes Freudiennes,* 1989. május 31. 117–130.

a fiatal Jung problémáiban próbált eligazodni, melyek orosz nőbetegének gyógyítása közben keletkeztek. Freud a viszontáttételről először nyilvánosan, az első kedvező alkalmat kihasználva, a nürnbergi kongresszuson, 1910 áprilisában beszélt.

Freud ír Sabinának egy másik levelet, melyben, bár Jungot nem ítéli el, azt javasolja neki, hogy „szakítsa ki lelkéből és fojtsa el azokat az érzéseket, melyek tovább élnek, mint az intim kapcsolatok". Nem akar sem részt venni, sem beleavatkozni a továbbiakba, noha a levél hangvétele Sabinában reményt kelt arra nézve, hogy folytatódhat tovább a történet, melyet ő nem mulasztott el kihasználni.

Jung folytatja beismerő vallomásait a maga „teológusi" stílusában, ahogy Freud ironizált rajta: „Végtelenül ostoba dolog nekem, mint az Ön »fiának és örökösének«, ilyen ostobán eltékozolni az Ön örökségét." Freud válaszában arra kéri, hogy „ne menjen túlságosan messzire sem a történet értékelésében, sem a bűnbánatban" és tanulságként a következő metaforát hozza fel: „Emlékszik ugye Lassalle kitűnő példázatára arról, mikor a vegyésznek megrepedt a kémcsöve, erre ő csak összehúzta a szemöldökét az anyag ellenállása láttán, és folytatta tovább a kísérletet." Azzal az anyaggal, amellyel mi dolgozunk, a kisebb laboratóriumi robbanásokat semmiképp sem tudjuk elkerülni. Lehet, hogy nem edzettük meg eléggé a kémcsövet vagy túlságosan gyorsan hevítettük fel. Így értjük meg azt, mekkora veszély rejlik a tárgyak természetében – és mekkora abban a módszerben, mellyel bánunk velük.[30] Ebben a korszakban Freudnak szokásává válik, hogy leveleiben arra kéri Jungot, adja át üdvözletét feleségének is.

Egyébként eléggé méltatlan helyzet alakul ki, melybe belekeverednek mind Sabina szülei, mind Jung felesége és természetesen maga Freud is. Sabina újabb és újabb részletekkel szolgál neki, úgymond, azért, hogy Freud megerősítse abban, hogy Jung méltó a szerelemre, és nem egy aljas ember. Nem azért nem fogadja meg Freud tanácsát, hogy nyomja el érzéseit, mintha ez lehetetlen volna, hanem azért, mert nem tartja ezt szükségesnek: ha kiveti szívéből Jungot, nem tud többé szeretni mást se; ha azonban nyitva hagyja az ajtót, más ember is betévedhet rajta valamikor.[31] Sabina édesanyja névtelen levelet kap, melynek szerzőségével Sabina Jung feleségét, Emmát gyanúsítja. Végül az anyának maga Jung ír levelet.

[30] *Freud–Jung Letters*, 235.
[31] Carotenuto, 92.

Hideg hangvételű levelében Jung a következő módon határolja el egymástól az orvos és a szerető szerepét: az orvosnak megfizetik a munkáját, és éppen ezért ő jól tudja annak határait. Viszont férfi és nő között a végtelenségig nem tartható fenn tisztán baráti kapcsolat. Jung teljesen komolyan azt ajánlotta Spielrein asszonynak, hogy mostantól kezdve fizessen neki „megfelelő kompenzációt" azért, hogy szigorúan betarthassa az orvos szerepét, sőt megnevezte az összeget is. Ha ő Sabina barátja marad, az édesanya csak a sorsban reménykedhet. „Két barátot senki sem akadályozhat meg abban, hogy ne azt tegyék, amit akarnak."

Mindez normális lett volna, ha a kapcsolat más stádiumában következik be. Most ez a javaslat jócskán megkésettnek bizonyult. Már minden megtörtént, ezt maga Jung is beismeri: „Orvosából a barátjává akkor változtam át, amikor nem törekedtem arra, hogy elnyomjam az érzéseimet. Könnyen fel tudtam adni az orvos szerepét, mivel a gyógyításért nem kaptam fizetséget, s ez az adott esetben mentesített a szakmai kötelezettségek alól. Éppen ez utóbbi jelöli ki az orvos szerepének határait."[32] E körülmények közepette persze lehetetlen újból visszatérni az orvos szerepéhez, és Jung javaslata, hogy fizessenek neki 10 frankot egy analitikus óráért, naiv bosszúnak néz ki.

Sabina szülei ritka józan emberek voltak. 1909. június 13-án Sabina ezt írta Freudnak: „Szerencsém van, hogy a szüleim ennyire józanul reagálnak az eseményekre. Szakításunk részleteit elmeséltem édesanyámnak, s ő elmondta édesapámnak, aki csak annyit mondott: »Az emberek Istent csinálnak belőle, pedig csak egy közönséges ember. Örülök, hogy a lányom móresre tanította. Nekem kellett volna ezt megtenni. Sabina tegye azt, amit jónak lát. Ő tud gondoskodni magáról.«"[33] Később Freud megismerkedik Naftul Spielreinnel, Sabina apjával, és tisztelettel fog rá emlékezni még hosszú évek múltán is.

Freud 1915-ben, a *Megjegyzések a szerelemről az áttétel folyamatában* című cikkében[34] a következőket írja: ahogy az analízis során az analitikus és a beteg között megjelenik a szerelem, „gyökeresen megváltozik az egész jelenet, mintha a játékot felváltotta volna a hirtelen bezúduló valóság, hasonlóan ahhoz, mintha a színházi előadás kellős közepén tűzvész tört volna

[32] *Ibid.*, 94.
[33] *Ibid.*, 99.
[34] S. Freud. Bemerkungen über die übertragungsliebe. (G. W. X., 306–321).

ki". Az áttétel, ami nélkül az analízis egyszerűen lehetetlen, nem egyenlő a szerelemmel; noha a szerelem – az áttétel egyik legrafináltabb és legintenzívebb formája, amely a terapeuta magas szakmai tudása mellett végtelenül hatékony a gyógyításban. Érthető, hogy a betegek, illetve azok hozzátartozói közül nem mindenki egyezik ebbe bele. „Azok a hozzátartozók, akik elfogadják Tolsztoj viszonyát ehhez a problémához, ugyan teljességgel birtokolhatják továbbra is feleségüket vagy lányukat, ám meg kell békülniük azzal, hogy ott marad nekik a neurózis, s a vele kapcsolatos képtelenség a szeretetre." Ugyanakkor az analízis során létrejött szerelemről Freud azt gondolja, hogy szexuális kapcsolatban nem nyerhet kielégülést. „A gyógyításnak a teljes önmegtartóztatás mellett kell lefolynia", és ez nem is annyira etikai, mint inkább terápiás elv, szükségszerűség: „Azt az alapelvet szeretném hangsúlyozni, hogy a betegnek okvetlenül meg kell őriznie természetes szükségletét és vágyakozását, mint a munkára és változásra ösztönző erőket." A szerelmi élmény elfojtása a beteg által nem kevésbé veszélyes, mint annak kielégítése, és éppen ezért az orvos feladata – e két nagyon is egyszerű lehetőség közötti bonyolult egyensúly megtalálása. „Az egyedüli helyes út – úgy viszonyulni a szerelmi vágyhoz, mint valami szimbolikus értékhez, hangsúlyozva az ellenállás szerepét ebben a szerelemben, ám nem vitatva a szerelem valódi voltát."

Mi történik akkor, kérdezi Freud önmagától és követői nemzedékétől, ha az orvos kielégítené nő- vagy férfibetege vágyát, szabadjára engedve a viszontáttétel során keletkező érzéseit? „A nőbeteg elérte volna a célját, az orvos pedig – sohasem." Freud ezt egy zsidó viccen keresztül magyarázza, melyben a haldokló biztosítási ügynökhöz eljön a pap. Olyan sokáig beszélgettek, hogy a rokonok már abban reménykedtek, hogy a beteg halála előtt áttér az igaz hitre. Végre kinyílt az ajtó: a pap úgy jött ki a szobából, hogy be volt biztosítva. Ligyija Ginzburg a szovjet életből mesélt egy hasonló történetet: „Malevics rákbeteg volt, haldoklott, s hosszú ideig járt hozzá egy orvos, aki, igaz, nem gyógyította meg és nem is alkalmazott semmiféle terápiát (a beteg reménytelen eset volt), de Malevics megtanította arra, hogyan kell érteni a baloldali művészetet".[35]

[35] L. Ginzburg. *Literatura v poiszkah realnosztyi.* Moszkva. Szovjetszkij piszatyel, 1987. 242.

A gáncs nélküli lovag

(Sabina Spielrein naplójából, 1910. szeptember 11.)

„Volt két nehéz éjszakám. Őrült hévvel tölt el a barátom iránti szerelem. Vannak pillanatok, mikor dühösen ellenállok, máskor pedig – megengedem, hogy végigcsókolja minden egyes ujjam, és ajkához tapadok, s a szerelemtől majdnem elvesztem eszméletemet. Micsoda ostobaság erről írni! Én, aki általában visszafogott vagyok, mennyire átadom magam ezeknek a fantáziáknak! De hogyan is tudnék ellenállni ennek a vad erőnek? Most itt ülök, ezektől a viharoktól fáradtan, és azt mondogatom magamnak: csak ezt ne! Jobb az abszolút tiszta barátság és a distancia. Az, hogy ő szeret engem – ez biztos, de… »van még egy de«, ahogy a természetrajztanárunk mondta: a barátom nős."[36]

Jung ezt írta Freudnak 1909 június 21-én:

„Jó híreim vannak. A Spielreinnel kapcsolatos történetet tényleg nagyon sötéten láttam. Miután szakítottunk, szinte teljesen biztos voltam benne, hogy áruló, és csak az keserített el, hogy ez az árulás milyen banális formát öltött. Tegnapelőtt megjelent nálam otthon, és nyugodtan elbeszélgettünk, s kiderült, hogy a rólam szóló pletykákat egyáltalán nem ő terjesztette."

Még elképzelni is nehéz, mibe kerülhetett Jungnak ennek a levélnek a megírása. Be kellett vallania klinikai látásmódjának abszolút helytelenségét. Még azt is beismeri, hogy Sabina szexuális ravaszkodásai csak az ő illúziója volt. „Azt képzeltem, hogy elméleti beszélgetést folytatok, de természetesen, a mélyben ott rejtőzött Erósz. Minden vágyat és reményt nőbetegemnek tulajdonítottam, és magamban nem fedeztem fel azokat." Ráadásul most Jung azt állítja, hogy a nőbeteg önmaga szabadította meg meg magát az áttételtől, és ezt „a legcsodálatosabb és legmesteribb módon tette, és nem esett vissza a betegségbe (hacsak nem számítjuk a szakítás utáni zokogórohamot)." Nem vádolja többet sem hisztériával, sem zsarolással, s teljességgel elfogadja, s szinte megismétli Sabina indokait: „Nem azért akart Önhöz menni, hogy intrikáljon, csak a velem való beszélgetéshez szerette volna egyengetni az utat." Most, bár nem teljes egyértelműséggel, azt is beismeri, hogy bűnös, s megbánja mindazt, ami utána történt: „Noha nem akarom hasztalanul lelkiismeret-furdalással gyötörni magam, ám annál in-

[36] Carotenuto, 11.

kább sajnálatos a bűn, amit elkövettem, és nem vádolom többé a történtekben volt nőbetegem hiú reményeit."

Miközben bevallja, hogy a Sabina anyjának írt levélben nem mondott igazat, olyan magyarázatot fűz hozzá, amit nem csak Freud, de bármely felnőtt ember is eleve kételkedéssel fogadna:

„Mikor már annyira kiéleződött a helyzet, hogy a viszony folytatása szükségszerűen nemi aktushoz vezetett volna, olyan módszerrel védekeztem, melyet erkölcsileg nem lehet elfogadni… Írtam egy levelet az anyjának, hogy nem vagyok lánya szexuális vágyai kielégítésének az eszköze, egyszerűen csak az orvosa vagyok, és hogy az anyja szabadítson meg tőle. Figyelembe véve azt a tényt, hogy nem sokkal ezelőtt a nőbeteget barátomnak tekintettem és teljesen megbíztam benne, ez a levél hazugság volt, amit nehezen vallok be Önnek mint szellemi atyámnak."

És végül arra kéri mesterét, szimbolikus atyját, hogy a reális segítségnél többet nyújtson neki, vagyis legyen aktív részese a történetnek: adja írásba Sabinának, hogy ő, a tanítvány „gáncs nélküli lovag", és ezzel teljesítse a kapituláció egyik feltételét.

„Most a következőkben kérem az Ön segítségét: írja meg, kérem Spielrein kisasszonynak, hogy az összes információt erről az ügyről közöltem Önnel, beleértve a szüleinek írt levelet is, melyet különösen sajnálok. Szeretném nőbetegemet amennyire lehet, legalább megnyugtatni azzal, hogy Ön tudja, én »abszolút tisztességesen« jártam el. Ezerszer kérem, bocsásson meg, hogy az én ostobaságom miatt ilyen zavaros történetbe keveredett."

A hosszú levél azzal a sikertelen próbálkozással fejeződik be, hogy Freud tanácsának megfelelően, Jung a szituációból valamiféle hasznot próbál magának kicsiholni:

„Mégis most rendkívül örülök annak, hogy végül nőbetegem jellemét helyesen ítéltem meg. Ellenkező esetben kínzott volna a kétely, hogy pontosak-e az értékeléseim, s ez munkámban komoly akadályt jelentett volna."[37]

Jung, a pszichiáter, a kiváló tudományos munkák szerzője, Freud legközelebbi tanítványa és örököse vesztett és rákényszerült arra, hogy vereségét megalázó formában ismerje be. És kivel szemben vesztett? – azzal nőbetegével szemben, akiről főnöke azt állította, hogy szkizofrén. És hol érte a veszteség? – szakmai területén, a „viszonyok művészetében", az áttétel fel-

[37] Freud–Jung Letters, 236–237.

dolgozásában, az érzelmek és a realitás egymásra vonatkoztatásában. És vajon mi volt a vesztesége?

Három nappal később, gyakorlatilag teljesítve tanítványa teljesíthetetlen kérését, hogy tanúsítsa annak „abszolút tisztességességét", Freud ír Sabina Spielreinnek:

„Kedves Kolléga, ma tudomást szereztem magától doktor Jungtól arról az ügyről, ami miatt meg akart látogatni, és most már biztos vagyok benne, hogy az ügy egyik aspektusát helyesen ítéltem meg, míg a másikat sajnos, helytelenül, az Ön kárára. Ezért a hibámért az elnézését kell kérnem. Egyébként az a tény, miként fiatal barátom is beismeri, hogy a férfi, és nem a nő követett el hibát, megfelel azon vágyamnak, hogy a nő a legjobb színben tűnjön fel előttem. A legteljesebb rokonszenvemről biztosíthatom Önt, mivel méltó módon oldotta meg a konfliktust. Odaadó híve: Freud."[38]

Mikor Freud a soron következő alkalommal ismét megnyugtatja Jungot, csak úgy, mellékesen megjegyzi: „Elképzelhető, hogy túlságosan elfogult vagyok Önnel szemben." Most már azt szeretné tudni, ki is tulajdonképpen ez a Spielrein kisasszony. „Bámulatosan suta stílus – netán Sabina külföldi?" – érdeklődik Jungnál, aki most késik a válasszal. Végül ezt írja Freudnak: „Mindenekelőtt szeretném megköszönni a Spielrein-ügyben nyújtott segítségét, ő már teljesen megnyugodott. Én viszont újból túlságosan sötéten látom a dolgokat. Fr. Sp. orosz, ezért ilyen a stílusa…"[39]

Vagyis Freud először szerez tudomást arról, hogy Spielrein orosz. Ez azt jelenti, csak most érthette meg, hogy a szerelmi történet hősnője azonos azzal az orosz beteggel, kinek „székletürítési problémáiról" Jung korábban írt neki. Freud, igaz nem könnyen, de megtalálta papírjai között ezt a levelet – Jung második levele volt a mostanra már több mint száz közül archívumában. Figyelemre méltó, ha most gondolkodunk el a levél tartalmán: Jung egy húszéves nőbetegéről kér véleményt, aki, ahogy írja, már hat éve beteg – és csak a három-négyéves korában folytatott anális játékait írja le; konzultációt kér a súlyos esethez – és egy szót sem szól arról, hogy ez az eset tulajdonképpen miért súlyos; tanácsot vár –, de nem közli, mit csinál, és hogyan szándékozik tovább gyógyítani… Ez a levél önmagában is tünetértékű volt: Jungnak magának lett volna szüksége egy analitikus segítségére a számára ismeretlen érzéssel folytatott harcban, és azon próbálkozásai kö-

[38] Carotenuto, 114–115.
[39] *Freud–Jung Letters*, 241.

zepette, hogy megértse saját hullámzó tudattalanját. Ezért is kereste meg Freudot. Ám mint a betegek általában, nem tudta megfogalmazni a problémát, eltitkolta azt, ami valóban izgatta, és levelét úgymond, a szakmai érdeklődés megnyilvánulásának adta ki. Freud mindezt készpénznek vette, és az anális jellegről kezdett elmélkedni. S ezek után Jung nemegyszer kért tanácsot a lány apropójából – és eltitkolta érzéseit, még a lány nevét se említette meg… A pszichoanalízisben a név ugyanakkor nem véletlen – így tanítja Freud, vagyis semmi sem véletlen, minden részletnek megvan a maga jelentése: a *Spielrein* név németül „tiszta játékot" jelent.

Később Jung úgy véli, hogy „a patogén konfliktus oka legtöbbször a jelenben keresendő", ellenben a betegek „gyakran kifejezett tendenciát mutatnak, hogy betegségüket a távoli múlt élményeivel magyarázzák, s ezzel elvonják az analitikus figyelmét az aktuális jelentől, s a múlt hamis nyomai felé terelik".[40] Pontosan ezt tette akkor Jung is, mikor megpróbálta Freuddal megosztani fontos, ám még magának sem teljesen világos élményeit, és nem adott Freudnak semmiféle kulcsot, hogy megértse reális jellegét annak, ami őt nyugtalanította, tehát elvonta figyelmét saját, jelen állapotáról és betege életének távoli eseményeire terelte. Jung viselkedése ekkor pontosan megegyezik egy neurotikus viselkedése klinikai sztereotípiájával a kezelés kezdetén – ambivalens, segítséget vár az analitikustól és közel szeretne kerülni hozzá, ám ezzel egyidejűleg attól retteg, hogy az analitikus megérti problémái valós gyökerét, és éppen ezért a problémákat hol ezzel, hol azzal a hamis változattal helyettesíti be.

Jung és Ivanov között?

(Sabina Spielrein naplójából, 1909 körül)

„Azt akarta nekem megmutatni, hogy mi olyanok vagyunk egymásnak, mint két idegen ember, és hogy megalázó lesz számomra, ha keresem a vele való találkozást. Én viszont elhatároztam, hogy újból elmegyek hozzá a következő pénteken, és be fogom tartani a szigorú szakmai érintkezés szabályait. Az ördög mást súgott nekem, de én többé nem hallgattam rá. Mély depresszióban vártam ott. Erre megjelent ő, ragyogott az arca a boldogságtól, és

[40] C. G. Jung. *Freud and Psychoanalysis.* Collected Works, v. 4; New York, Pantheon, 1961. 166.

rendkívül izgatottan Grossról kezdett beszélni nekem, az insightról, melyet nemrég tapasztalt (ti. a poligámiáról); többé nem akarja elfojtani a velem kapcsolatos érzéseit, bevallja, hogy én vagyok számára a legfontosabb és legdrágább nő, természetesen a feleségét nem számítva stb. stb., és hogy mindent el akar mondani magáról. Ismét ez az érdekes egybeesés, mikor az ördögnek ennyire váratlanul újból igaza lett. Imádkozni kell hozzá vagy megátkozni? S a róla szóló halhatatlan mondat: »Az erő része, mely / Örökké rosszra tör, s örökké jót művel« [Jékely Zoltán fordítása]. *Démonikus erő, melynek lényege a rombolás (a gonosz) – ám ezzel egy időben alkotó erő is, mivel két individuum széteséséből új individuum jön létre. Ez voltaképpen a szexuális ösztön, amely természeténél fogva a rombolás iránti vonzalmat jelenti, az individuum önmegsemmisítési ösztönét. Ez az oka annak, hogy ennek az ösztönnek minden emberben olyan nagy ellenállást kell leküzdenie; ám e feltevés bizonyítása túlságosan sok időbe kerülne.*

Már éppen ideje aludni menni!"[41]

Miután Spielrein megszabadult a Junghoz fűződő érzelmeitől, tesz egy felfedezést, mely szerint – eltérően attól, ahogy Freud akkoriban gondolta – nem a szexuális ösztön az egyedüli erő az emberben. Ezzel együtt és ennek ellenében létezik egy másik ösztön is – a rombolás ösztöne, az élet megsemmisítésének vágya. Freud először nem fogadta el ezt az ő libidóelméletét megreformáló és a pszichoanalitikus módszer több elvének revízióját követelő gondolatot. Jóval később, hosszú élete végén, Freud éppen ezt az eszmét – Erószról és Thanatoszról, mint az emberi természet két egyenértékű, alapvető ösztönéről – tette meg tanítása utolsó verziója alappillérének. Még harminc évnek kell eltelnie ahhoz, hogy éppen azt a Faust-idézetet, amivel kezdetét vette Sabina akkoriban senki által nem olvasott elmélkedése, válasszák könyveik kiinduló pontjául mind maga Freud (William Bullittnak Woodrow Wilson elnök pszichológiai életrajzáról szóló művéhez írott előszavában), mind Mihail Bulgakov (*A Mester és Margarita* mottójában).

Ezekben az években Sabina Spielreinnek sikerül megszereznie a szakmai elismerést. Láthatólag Junghoz való viszonya egy kölcsönösen elfogadható szinten nyugvópontra jutott. Arról ábrándozott, hogy gyermeke lesz, s megosztotta Freuddal fiáról, Siegfriedről szövött fantáziáit, akit Jungtól szült volna meg, és aki az emberiség második megváltója lehetett volna,

[41] Carotenuto, 107–108.

mivel egyesítette volna magában az árja és a zsidó faj előnyös tulajdonságait. 1911-ben Jungnak új barátnője lett, szintén volt betege, Tony Wulf, aki később pszichiáterként dolgozott, s viszonyuk évtizedekig tartott. Ugyanebben az évben Sabina sikeresen megvédi doktori disszertációját és elkezdi írni a *Rombolás mint a keletkezés oka*[42] című cikkét, mellyel hírnevet szerez magának. Így ír erről a cikkről Jungnak:

„Kedvesem! Fogadd szeretetettel szerelmünk gyermekét, ezt a cikket, ami nem más, mint a te kisfiad, Siegfried. Nehéz helyzetben voltam, de semmi sem lehetetlen, ha Siegfried kedvéért csinálja az ember. Ha megjelenteted, tudni fogom, hogy teljesítettem a kötelességemet veled szemben. Csak ezután leszek szabad. Ez a tudományos munka többet jelent számomra, mint az élet, ezért félek annyira… Siegfried alkotói lendületet adott nekem, noha csak Perszephoné árnyvilágában adatott meg neki a létezés. Nem akarom megzavarni a te világodat és nyugodalmadat; épp ellenkezőleg, az én disszertációm azért készült, hogy amennyire csak tudom, segítsem a boldogulásodat…"[43]

Spielrein cikkében a gondolatmenet azzal a kérdéssel kezdődik, miért hoz létre a gyönyör mellett negatív érzéseket – nyugtalanságot, undort, idegenkedést – az oly hatalmas nemi ösztön? A terjedelmes esszében a Jung-idézetek váltakoznak Gogol *Revizor*jának értelmezésével, Gross – a bölcs Oleggel, Shakespeare – Zarathusztrával. Spielrein beszél betegeiről is, de hálásabb anyag számára a mitológia és a kultúrtörténet. A jegyzetekben Nietzsche és Freud dominál. Ám a kontextust tekintve, nem kevésbé érződik Vlagyimir Szolovjov és Vjacseszlav Ivanov hatása.

Hogy megalkothassunk valamit, szét kell rombolni azt, ami megelőzte. Emiatt minden alkotói aktus magában foglalja a rombolás folyamatát is. Az önreprodukció ösztöne két egyenértékű komponenst tartalmaz – az életösztönt és a halálösztönt. A szerelem és az alkotás számára a halál és a rombolás ösztöne nem valami külső dolog, amely beszennyezi azt, és amelytől meg lehet tisztítani. Épp ellenkezőleg, a halálösztön lényege, hogy elválaszthatatlan az életösztöntől és az élet folytatásától egy másik emberben. Különféle biológiai példákon keresztül jut el Spielrein a mitológiai és irodalmi anyaghoz. Bizonyítékul szolgálnak mindazok az esetek, mikor a sze-

[42] S. Spielrein. Die Destruktion als Ursach des Werdens. *Jahrbuch für psychoanalystische und psychopatologische Forschungen.* 4. 1912. 465–503.

[43] Caretonuto, 48.

relem gyűlöletet hoz létre, vagy a halálból születik, illetve halált okoz – a mazochisták és a szadisták; az öngyilkos szeretők, Romeo és Júlia; a bölcs Oleg, akit a halál kedves lova – a ló a hős szexualitását testesítette meg, ami a halállal azonos – koponyájából ért el. A szerelem másik aspektusa az a vágy, amely tárgya megsemmisítésére irányul, éppen ezért minden születés halál és minden halál – születés.

Spielrein elméleti következtetése így szól: „a faj megőrzésének ösztöne olyan mértékben követeli meg a régi lerombolását, ami az új megalkotásához szükséges… és, lényegét tekintve ambivalens… Az önfenntartási ösztön megvédi az embert, a nem reprodukálásának kettős ösztöne megváltoztatja őt, és más minőségben teremti újjá."

Spielrein ezt a szöveget a bécsi pszichoanalitikus társaság ülésén adta elő 1911. november 25-én. Tizennyolc ember vett részt az ülésen, többek között Freud, Federn, Rank, Sachs, Stekel és Tausk. Az előadás viharos vitát váltott ki. Tausk részben módszerét kritizálta, mint deduktív módszert, mivel ez ellentmond a pszichoanalízis induktív, konkrét szellemének. Néhány év múlva szörnyű halála mintegy illusztrációjául szolgál Sabina elvont eszméinek.

Freud a következőket mondta Spielreinről és előadásáról: „Sabina nagyon tehetséges: mindannak, amit mond, van értelme; destruktív vonzódásai nem nagyon tetszenek nekem, mert úgy gondolom, hogy személyes alapjuk van. Valahogy nem normálisan ambivalensnek néz ki".[44]

Tizennyolc évvel később Freud már ezt írja: „Emlékszem saját elhárításomra, amikor a destrukciós ösztön eszméje legelőször merült fel a pszichoanalitikus irodalomban, s mennyi ideig tartott, amíg el tudtam fogadni."[45] Telt-múlt az idő, és Freud *A halálösztön és az életösztönök* című híres könyvében, melyet, ahogy erre gyakran hivatkoznak, a világháború és egy sor személyes veszteség hatása alatt írt, megismétli Spielrein alapvető következtetéseit. A rá jellemző modorban megadta neki, ami jár: „Egy tartalmas és gondolatokban gazdag, de számomra sajnos nem teljesen világos munkában, Spielrein Sabina a spekuláció jó nagy részét már érintette."[46] Jung ellenben úgy vélte, hogy nem elégséges az ilyen hivatkozás: a halál-

[44] *Freud–Jung Letters*, 494.

[45] S. Freud: Rossz közérzet a kultúrában. In: S. Freud: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982. 381.

[46] S. Freud: *A halálösztön és az életösztönök*. Múzsák, Budapest, 1991. 115., 30. jegyzet.

ösztön eszméje, írta, az ő tanítványa ötlete, és Freud egyszerűen eltulajdonította azt.[47] A hivatkozás ugyanakkor létezik, és ez az egyetlen emlékmű, melyet Sabina Nyikolajevnának állítottak.

Mellesleg, ahogy Freud Spielrein tanulmányát jellemzi, furcsa módon ambivalens: lehet-e „rendkívül tartalmasnak és gondolatgazdagnak" nevezni azt, ami érthetetlen? Freud ezzel formálisan elismeri Sabina Spielrein elsőségét, de a Sabina számára oly lényeges és tanulmányát jelentős mértékben ösztönző orosz kontextus, Freudnak nagyon távoli volt. Éppen ez tette számára Spielrein cikkét „érthetetlenné".

Spielrein cikke szerkezetét és a benne feldolgozott anyagot tekintve, nagyon hasonlít Vlagyimir Szolovjov híres könyvére, *A szeretet értelmé*re. Szolovjov könyvét szintén a rovarok és halak szaporodási módjának leírásával kezdte, és hasonlóképp azt állította, hogy az „élet istene és a halál istene – egy és ugyanazon isten", ám teljesen más következtetésekre jutott a nemiség kompenzálása és a halállal folytatott harc szükségszerűségét illetően. Sabina Spielrein nagy mértékben támaszkodott az orosz szimbolizmus hagyományaira is, amely éppen serdülő- és ifjúkorában jött divatba, és amely a maga módján Nietzsche filozófiáját vette alapul. Miután bőségesen idézi Nietzsche elképzelését az örök visszatérésről – az emberfeletti ember fizikai újjászületését a halál után, melynek az orosz kultúrában Fjodorovtól Merezskovszkijig több rajongója volt –, Spielrein mindennek új, pszichológiai értelmet ad. Az „örök visszatérést" és az emberfeletti ember eszméjét mint Nietzsche anyjával való identifikációjának eredményét interpretálja: az anyával való szerelmi szövetségre az a jellemző, hogy önmagát úgy képzeli el, mint saját anyját, anyját pedig, mint önmagát. Nietzsche önmagával terhes, és valójában ezért kész örökkön újjászületni.[48] És Nietzsche számára mind önmaga, mind általában az ember, és az emberiség egésze egyenlő az anyával, aki méhében csodálatos gyermeket hordoz. Az ember az, amit le kell győzni, mivel az ember az emberfeletti ember szülője.

Spielrein nem tartja szükségesnek, hogy ezt a koncepciót életrajzi adatokkal megtámogassa, Nietzschét kizárólagosan úgy elemzi, mint kész mitológiai anyagot. Valószínű, hogy ez a módszer valamivel tisztább formában megegyezett Jung módszertanával, melyet éppen akkor foglalt össze a *Libidó metamorfózisai és szimbólumai* című könyvében. Ez a könyv, Jung egyik fő műve gyakorlatilag egyszerre jelent meg Spielrein cikkével, és Jung a

[47] Idézi. Roazen: *Freud and His Followers,* 200.
[48] Spielrein: Die Destruction als Ursach des Werdens

későbbiekben hivatkozott arra, hogy Spielrein gondolatai összefüggnek könyve egyik fejezetével, melyben az anyaszimbolika kettős jelentéséről beszél. Lehetséges, hogy ez így van, de inkább arról lehet szó, hogy mindketten egy és ugyanazon forrásból, azaz Nietzschéből indultak ki. Éppen ebben az időszakban Jung leveleiben a nietzscheánus motívumok igen gyakoriakká válnak. Spielrein terjedelmes cikkében is kétségtelenül Nietzsche a leggyakrabban idézett szerző, többszörösen túlszárnyalja a Freudra és Jungra történő hivatkozásokat. Maga Spielrein is hangsúlyozta, hogy cikke egyik legfontosabb eredményének Nietzsche mélyebb megértését tekinti, és körülbelül ugyanezt – „a gondolkodás misztikus módja elemzéséhez való hozzájárulást" értékelte a cikkben Paul Federn is.[49]

Vjacseszlav Ivanov, az orosz nietzscheanizmus szellemi atyja, aki szellemi útkereséseit Dionüszosz, „a szenvedő Isten vallása" – egy olyan eszme, amely, amint láttuk, egy időben nagyon is közel állt Junghoz – köré összpontosította, 1909-ben jelenteti meg a *Csillagokon át* című kiáltványát, melyben, többek között, a Szenvedély és a Halál kölcsönös viszonyáról beszél: „Mindkettő őrzi magában Erósz nyomát, és a Szerelem, amely belőlük származik, vérrokonságban áll mindkettőjükkel és mindkettőjüktől idegen."[50] Ivanovnak is ugyanazok a forrásai – egyrészt Nietzsche, másrészt a világmitológia, harmadrészt a 19. századi orosz irodalom. „A tudattalan ősemlékezetben a férfi sorsszerű pusztulásáról és arról a szükségszerűségről, hogy a nő birtoklásáért az élet a fizetség a titokzatosan magához vonzó és misztikusan elborzasztó igazságnak az a végzetes bűvereje rejlik, amelyet Puskin *Egyiptomi éjszakái* gyakorolnak ránk."[51] Pontosan ugyanúgy, ahogy Sabina cikkében, a magas mitológia Ivanovnál a méhek életéből vett példákkal váltakozik; számára szintén „a férfi egyedeknek a megtermékenyítési aktus utáni halála biológiai jelenségében a magasrendű igazság tükröződik". Magának Dionüszosznak lényegisége születése-halála ciklikus aktusaiban feltételezi a szerelem és a halál összeolvadását, és ha Dionüszosznak lennének ösztönei, úgy ezek kétségtelenül kettős egységet alkotnának, az életösztönét és a halálösztönét.

Nem ismeretes, olvasta-e Sabina Spielrein Vjacseszlav Ivanovot, és az sem, hogyan viszonyult hozzá. Az ismert csupán, hogy Ivanov műveit Sabi-

[49] P. Federn: Spielrein. Die Deconstruction als Ursach des Werden. Zeitschrift, 1. 1913. 92–93. (Recenzió.)

[50] Vjacs. Ivanov: *Po zvezdam,* 64.

[51] Uo., 413.

na nemzedékének tág kulturális köréből a gimnazistáktól a filozófusokig, és az elit költőivel bezárólag mindenki olvasta. Különféle formában azután Bergyajev, a filozófus, Bakszt, a festő, Merezskovszkij, a regényíró és Bahtyin, a filológus fejlesztették tovább és népszerűsítették Ivanov gondolatait. „Egy nyájba olvasztotta össze a dekadenseket, a neorealistákat, a szimbolistákat és az idealistákat."[52] Ivanov ködös szimbólumai alkották az orosz modern kultúrájának közös nevezőjét.

Freudnak idegen volt ez a kultúra, csak annak néhány forrása, mindenekelőtt Nietzsche állt hozzá közel, valamint orosz tanítványai és betegei révén került vele kapcsolatba. Spielrein viszont ezen a kultúrán nevelkedett. (A későbbiekben az orosz analitikusok elég gyakran felhasználták a halálösztön eszméjét. Erre alapozta késői cikkeit N. Je. Oszipov. 1926 májusában a kijevi I. A. Vinogradov az Orosz Pszichoanalitikus Társaság moszkvai ülésén egy lányról beszélt, aki felgyújtotta magát, és úgy értelmezte ezt az esetet, mint a destruktív ösztön izolált cselekedetben való megjelenését. 1927 novemberében egy moszkvai orvosnő, J. P. Golc, aki részt vett a nemrégiben történt krími földrengés mentési munkálataiban, a túlélők pszichikai reakcióiról tartott előadást. Kiemelte közülük azokat, aki közönnyel fogadták a veszélyt. Golc szavai szerint, mikor kikérdezte őket, a halálösztön tudattalan megjelenési formájával találkozott.) Spielrein szimbolikus formában tehát megvalósította álmát – megszülte cikkét, mint Siegfriedet, a két szellemi tradíció, a zsidó és az árja kereszteződéséből.

Freud, miután hivatkozott Spielreinre, *A halálösztön és az életösztönök* című könyvében felettébb szokatlan stílusban folytatta tovább elmélkedéseit. Alávetette magát a számára új logikának, és lassan, terjengősen, és ahogy ő fejezte ki magát, „botladozva" jut el a halálösztön eszméjétől az ehhez szorosan kapcsolódó nemek keveredése eszméjéig. Természetesen ezen a helyen idézi a platóni androgín-mítoszt, futólag megemlítve még az *Upanisádok*ban található hasonló elméletet. Pontosan itt – bármennyit írt is eddig! – érzi úgy Freud, hogy rendkívül közel került az „ördög ügyvédje" szerepéhez. Megdöbbentő érzékelni az általában annyira magabiztos és határozott gondolkodó tanácstalanságát, ahogy megtorpan, mikor a számára idegen hagyományba túlságosan mélyen beleásta magát: „Azt gondolom, ezen a helyen félbe kell szakítanom a fejtegetéseimet… Nem tudom, mennyire hiszek bennük".

[52] A. Belij: *Voszpominanyija o Bloke*. Petrograd, 1922.

S valóban, a halálösztön eszméje a pszichoanalitikus diskurzust az ödipuszi logikáról egy más elvekre épülő logikára, a dionüszoszi logikára tereli át. Freud világos, racionális és heteroszexuális elmélete feloldódik itt Platón, Nietzsche és az orosz szimbolisták teljesen más jellegű eszméi közegében. Ezek után az alapvető pszichoanalitikus értékek átértékelésének kellene következnie… Viszont Freud időben megállt, miután beismerte morális jellegű nehézségeit, lényegében azt, hogy öncenzúrát alkalmazott: „sajnos, ritkán lehet az ember szenvtelen, ha a végső kérdésekre kerül sor… Úgy vélem, mindenkit fogva tartanak ilyenkor … elfogultságai, vonzalmai, melyek tudattalanul irányítják elmélkedéseit."[53]

Freud közvetlen közelében

1911. december 11-én Sabina Spielreint felvették a Bécsi Pszichoanalitikus Társaság tagjai sorába. Ez azon az ülésen történt, ahol Freud kizárta a Társaságból A. Adlert és még öt elvbarátját. A pszichoanalitikus mozgalom történetében a szakadás és a kínzó harc korszaka köszöntött be. Ám ugyanakkor ez az a periódus, mikor az „öreg mester", Freud nevezte így magát, aki hol egyik, hol másik „fiát" és örökösét űzi ki környezetéből, egyre inkább függő viszonyba kerül „fogadott lányai" egész sorától. P. Roazen[54] körülbelül tíz ilyen pszichoanalitikus nőt számol össze, akik egymás után foglalták el a helyet Freud mellett – Jevgenyija Szokolnyickajától kezdve, aki annak ellenére, hogy Freudnál volt analízisben, 1934-ben öngyilkos lett, Marie Bonaparte hercegnővel és Anna Freud néhány barátnőjével bezárólag. Sabina Spielrein jogosan birtokolhatta ebben a névsorban az első helyet vagy az első helyek egyikét. Abból, amit Freud 1911. október 27-én írt levelében Spielreinnek a botrányos veszekedésről Adlerrel és elvbarátaival, kiderül, mennyire fontos volt számára ez a női társaság akkor is, és mennyire jelentős lesz majd a későbbiekben: „Önnek mint nőnek megvan az a kiváltsága, hogy pontosabban lássa a dolgokat és hitelesebben értékelje az érzelmeket, mint a férfiak. Már csak ezért is örülök, hogy Ön tölti be annak a gyengéd kéznek a szerepét, amely elsimítja a barázdákat és a ráncokat homlokunkon. Tényleg gyakran szenvedek attól, hogy képte-

[53] S. Freud: *A halálösztön és az életösztönök*. 103.
[54] Roazen. *Freud and his Followers*.

len vagyok fenntartani a személyes kapcsolatok és a kölcsönös tisztelet méltó színvonalát Társaságunk tagjai között. Az utolsó összejövetelünk természetesen nem volt valami felemelő. Azért nem mindig vagyok annyira híján a humorérzéknek, mint ahogy Önnek ebben az esetben tűnhetett. Minden másban teljesen megbízom az Ön értékelésében és reménykedve tekintek a jövőbe".[55] Freud közölte Junggal a „hirtelen előbukkant Fräulein Spielrein felvételét", és nem kis büszkeséggel azt írta neki, hogy „Sabina azt mondta, egyáltalán nem nézek ki olyan gonosznak, amilyennek az ő elképzelése szerint ki kellett volna néznem."[56]

Freud most még megosztja Junggal Spielreinnel kapcsolatos benyomásait. November 30-án a már ismerős cikkről ír levelében, és a személyes névmás helyes és hibás használatával játszadozik: „Spielrein kisasszony tegnap felolvasott egy fejezetet cikkéből (majdnem azt írtam, hogy az »Ön cikkéből«), amit vita követett. Van néhány ellenvetésem az Ön (most helyesen írom) módszerével szemben, ahogy a mitológiával bánik, és elmondtam őket ezzel a lánnyal folytatott vitában. Meg kell mondanom, hogy nagyon kedves lány, és kezdem érteni őt…"[57] Jung válaszában nem rejti véka alá férfiúi érzelmeit: „Spielrein új cikkét örömmel fogadom. Jelentős átdolgozást követel, de ez a lány mindig sokat követelt tőlem. Ám megérdemelte a fáradozásokat. Örülök, hogy nem gondol róla semmi rosszat."[58] Miután viszont Jung megkapta a cikket, megsemmisítő kritikát gyakorolt róla,[59] megmutatva azt, hogy a halálösztön eszméje mégis az ő egyedüli szülötte, s nem közös gyermekük volt.

Nem kell pszichoanalitikusnak lenni ahhoz, hogy kitaláljuk, ez az idillikus egység nem tarthatott sokáig. 1912. március 21-én Freud a következőket írta Jungnak: „Zürich éppen akkor bizonyul gyengének, mikor külföldön egyre jobban mennek a dolgok. Oroszországban (Odesszában) úgy látszik, megkezdődött a pszichoanalízis helybeli járványa".[60] Most már elemezhetjük Freudnak ezt a megjegyzését: Zürich számára – Jung. Oroszországot neki jelenleg Spielrein testesíti meg. Freud választ, de még nem áll készen arra, hogy bevallja.

---

[55] Carotenuto, 115.
[56] *Freud–Jung Letters*, 447.
[57] *Ibid.*, 469.
[58] *Ibid.*, 470.
[59] *Ibid.*, 500.
[60] *Ibid.*, 495.

Ki közülünk a neurotikus?

Freud és Jung kapcsolatának történetében Sabina Spielrein döntő szerepet játszott. Mint Jung első pszichoanalitikus betege tulajdonképpen céltábla volt, rajta összpontosultak kezelő orvosának kianalizálatlan hajlamai. Ám az ő „hisztériás pszichózisa" és az „anális jelleg" különleges érzékenységgé, női ösztönné alakult át, és képes volt arra, hogy alkotó módon fejlessze tovább mindazt, amit Jungtól kapott a hosszú beszélgetések során. A „visszautasított nő neurotikus hálátlanságából" a tehetséges kolléga alkotásban megnyilvánuló hálája lesz, aki megy a maga útján, és függetlenül az emberi viszonyok alakulásától folytatja a közös ügyet.

Freud és Jung levelezése – különleges erővel rendelkező történelmi és emberi tanúságtétel. A pszichoanalízis történetének legdrámaibb dokumentuma, és kétségtelenül az egyik legkiemelkedőbb emléke annak a letűnt korszaknak, mikor az emberek írtak még egymásnak leveleket. Különféle aspektusai vannak ennek a levelezésnek, sokféle módon elemezték már és fogják még elemezni. A Sabina Spielreinhez való viszony összefüggései, nézetünk szerint, e levelezés egyik legfontosabb aspektusát alkotják.

Az e szempontból áttekintett levelezés a partnerek ismerkedésével indul, amit rögtön követ az orosz diáklány „súlyos esetének" Jung általi bemutatása. A folytatás Jung betegével kialakuló viszonyának, aki később szeretője lesz, rejtett és nyílt formában való taglalását tartalmazza, illetve Freud azon törekvését, hogy feltárja és feldolgozza levelezőtársa tudattalan érzéseit. A levelezés tetőpontját Jung Sabinával való éretlen és elő nem készített szakításakor éri el, amire a lány nem szokványos módon és hevesen reagált, ám módszerét végül Freud kénytelen volt a kialakult szituációból a legméltóbb kiútnak elismerni. A levelezés a partnerek kölcsönös kiábrándulásával és a közös értékekért – melyek között ott van a Sabinához fűződő viszony is –, vívott konkurenciaharccal ér véget.

Az a szorongás és bűntudat, melyet Jung, mint olyan szakember, aki nem tudott mit kezdeni első próbaesetével ebben a történetben megtapasztalt, és amely neki köszönhetően botránnyá fajult, Freud számára érthető volt, és nem akarta tovább fokozni. Ám Freud bizonyára nem kis csodálkozással vette tudomásul, hogy kedves tanítványa a pszichoanalitikus számára elemi igazságokat egyszerűen nem fogja fel. A harmincnégy éves férfi, aki a „legfeddhetetlenebb magatartású férjek egyikének" nevezi magát, ösztöneit illetően furcsa módon járatlannak bizonyult. Miután nem vetette alá magát analízisnek, nem volt felkészülve a szakmájával kapcsolatos

megpróbáltatásokra, és „a természet nagy színjátékával" való első találkozás, így nevezte Freud nőbetegei csábításait, bukással végződött számára. A találkozás Sabinával Jungnak önnön Erósza, melyről valószínűleg azt gondolta, hogy a boldog házasélettel kimeríti, teljesen új területeit tárta fel. Erkölcsi elvei olyannyira nem feleltek meg benső realitásának, hogy a válság csúcspontján még egy mindennapos meghívás, hogy tartson egy előadást az etikáról, rémületbe kergeti: „Az a meggyőződésem, hogy önmagamnak kellett volna a leghosszabb etikai előadásokat tartanom arról, hogy képtelen vagyok etikáról, legyen az akár pszichoanalitikus szempontú is, prédikálni közönség előtt!" Ebben az időszakban Jung „olyan bizonytalanul egyensúlyoz a dionüszoszi és az apollói közötti határon", hogy – mint általában ez fiatalkorban szokásos – a legkülönbözőbb szellemi rendszerek vonzásába kerül. Miközben vergődik közöttük és magához méregeti őket, idegen formulákkal kitöltve próbálja rendbe szedni a bensőjében uralkodó káoszt. Hol azt gondolja, hogy „nem kellett volna a kultúra néhány ósdi ostobaságát, olyanokat, mint a kolostor újból bevezetni"; hol pedig Freudnak küldött leveleiben oldalakon át, hivatkozás nélkül Nietzschét kezdi átértelmezni; s hol váratlanul mesterével a homoszexuális közösségek értékéről alkotott elképzeléseit osztja meg…[61]

„Rengeteg dolog forrong bennem, különösen a mitológia, pontosabban szólva, a mitológia ezzel be kell, hogy érjen, mivel folyamatosan rágódok rajta – voltaképpen a házassági komplexus lenne ez, ami teljesen megfelel az életkoromnak. Álmaimban olyan bőséggel jelennek meg a szimbólumok, hogy több kötetet megtöltenének; például, azt álmodtam, hogy a feleségemnek levágták a jobb karját."[62]

A Sabina-történetben megélt krízis tényleg elvezette Jungot azokhoz a meglátásokhoz, melyeket *Wandlungen und Symbole der Libido* (A libidó átalakulásai és szimbólumai) című könyvében megfogalmazott, és amelyeket azután hosszú élete során kidolgozott. Nem elégítette ki azonban a freudi pszichoanalízis, ez a válsága pillanatában intellektusát leginkább megmozgató, hozzá legközelebb álló szellemi áramlat, melynek tulajdonképpen az lenne a rendeltetése, hogy az ehhez hasonló helyzetekben segítsen.

„Mindaz, amit a pszichoanalízis elterjesztése érdekében tettem és teszek most is, az Ön számára fontosabb kell, hogy legyen az én személyes prob-

[61] *Ibid.*, 293.
[62] *Ibid.*, 296.

lémáimnál vagy hibáimnál. Természetesen megvannak a magam elképzelései a pszichoanalízis kétségbevonhatatlan igazságaival kapcsolatban, melyek nem mindig esnek egybe az Ön nézeteivel… Hadd szóljon helyettem Zarathusztra: »Rosszul fizet az tanítójának, aki csak tanítvány marad.« Erre Ön tanított meg engem a pszichoanalízisen keresztül. Noha a gyakorlatban az Ön követője vagyok, állhatatosnak kell maradnom, s ez alól az Önhöz való viszonyom sem kivétel."[63]

Ahogy nemegyszer megesett a pszichoanalízis történetében, a tanítvány Nietzschét hívja szövetségeséül, hogy eltávolodjon Freudtól. Később ugyanígy tesz majd Otto Rank is, aki, miután szakított Freuddal, Nietzsche összes műveit küldte el neki gyönyörű díszkötésben; ez a könyv most is ott van Freud londoni dolgozószobájában a legfelső polcon, amit a ház ura nem ért el.

Viszont Freud nem bocsátotta meg tanítványának az új szellemi rendszer keresését, amit Jung 1909-es leveleiben a hirtelen megjelenő „viharos ihletettségben" fedezett fel. Nem a morális hanyatlás és nem a szakmai hibák voltak az okai Freud elhidegülésének. A tanítvány elméleti másként gondolkodása ennél jóval fontosabb volt. Freud ezt a másként gondolkodást szokásos terminusaival határozta meg: neurózisnak nevezte. Elutasítva tanítványát mint intellektuális partnert, áthelyezte a betegek kategóriájába.

„Ön az intellektuális függetlenség igényéről beszél és a támogatást Nietzschében találja meg. Ezzel teljesen egyetértek. Ám ha a harmadik fél elolvasta volna mindezt, biztos megkérdezte volna tőlem, mikor próbálkoztam én azzal, hogy úgy viselkedjek Önnel, mint egy intellektuális zsarnok – és erre nekem azt kellett volna felelnem: nem tudom. Nem hiszem, hogy valaha is megtörtént volna. Igaz, Adlernek is voltak hasonló panaszai, de az a meggyőződésem, hogy a neurózis beszélt belőle."

Adlert olyan neurotikusnak nevezték, aki nem ismeri el neurózisát – a pszichoanalitikusok szemében ez a legnagyobb bűn – és kitagadták. Jungnak egyelőre azt javasolja, hogy tudatosítsa neurózisát: „Amennyiben azt gondolja, hogy nagyobb szabadságot akar tőlem, meg tudom ezt tenni, sőt még azt is, hogy valahogy másként helyezzem el lefoglalatlan libidómat és kivárjam, amíg Ön ráébred arra, hogy kész elviselni a nagyobb közelséget."[64]

[63] *Ibid.*, 490–492.
[64] *Ibid.*, 527–529.

A szakítás csúcspontján keserűen ismerik el azokat a problémákat, melyek a jövőben nemegyszer rendítik majd meg a pszichoanalitikus közösséget:

„Csak egyet kérek Öntől, szavaimat fogadja úgy, mint *a becsületesség szándékát*, és ne használja fel velem szemben a hatalmi harc megalázó, bécsi kritériumait vagy az Isten tudja, még milyen vádaskodásokat az apakomplexum világából. Ezekben a napokban mindenkitől ezt hallottam. Ennek eredményeképp arra a fájdalmas következtetésre jutottam, hogy a pszichoanalitikusok többsége visszaél a pszichoanalízissel, hogy a többi ember fölé emelkedhessék, és hogy a komplexusokkal való vádaskodás módszerével megakadályozhassa fejlődésüket. Az a baj, hogy a pszichoanalitikusok hűbéri kötöttségeik miatt éppúgy függő viszonyban vannak a pszichoanalízistől, mint ellenfeleink a tekintélytisztelettől. Mindaz, ami gondolkodásra késztetheti őket, komplexusnak lesz nevezve és megsemmisül. Okvetlenül le kell leplezni a pszichoanalízisnek ezt a védekező funkcióját."[65]

Freud, noha nem szívesen, de egyetért vele:

„Nekem szintén gondot okozott egy időben, hogy visszaélnek a vitában a pszichoanalízissel, különösen az új eszmékkel folytatott harcban. Nem tudom, mi az útja annak, hogy megelőzzük az ilyen visszaéléseket. Most csupán egy házi eszközt tudok javasolni: fordítson mindenki közülünk több figyelmet a saját, ne a felebarátja neurózisára."

Freud természetesen nagyon jól tudja, hogy az effajta tanácsok nem segítenek többet, mintha a neurotikusnak azt mondanánk, hogy szedje össze magát.

„Kedves Freud professzor, mondhatok Önnek néhány komoly szót? Beismerem az Önhöz fűződő érzelmeim ambivalens voltát, ám most megpróbálom becsületesen és abszolút egyenesen értékelni a helyzetet. Ha kételkedik szavaimban, annál rosszabb Önnek. Azt akarom mondani Önnek, hogy módszere, mely szerint tanítványaival úgy viselkedik, mint betegeivel – *alapvetően elhibázott*. Ezzel a módszerrel vagy szolgalelkű gyermekeket vagy arcátlan kölyköket hoz létre (mint Adler, Stekel és ez az egész szemtelen banda, amely most Bécsben a hangadó). […] Ön ezzel egyidőben ott ül a csúcson, odaszögezve, mint apa. Az abszolút rabságban senki sem kockáztatja meg, hogy megrángassa a próféta szakállát és megkérdezze Öntől azt, amit Ön bizonyára megkérdez a betegtől, azzal a hátsó gondolattal, hogy maga helyett az analitikusát analizálja ki. Azt kérdezi tőle: »*Ki* közülünk a neurotikus?«"[66]

[65] *Ibid.*, 534.
[66] *Ibid.*, 535.

„Szívemben újra gyúl a hit: / Hisz íme szabaddá tehettem / E földön én is valakit" – szavalta lelkesen Sabina oroszul és németül pszichoanalitikusának. De van miért zúgolódni; ha az ember megszerezte magának a szabadságot, megszabadul attól is, aki felszabadította. Akkor sikeres a gyógyítás, ha végül a beteg maga tudja elszakítani azt a köteléket, amely hosszan tartó és nehéz munka során alakult ki közötte és orvosa között. Az ilyen siker azonban tragédiát is vonhat maga után. Össze lehet-e egyeztetni a szabadságot és az intimitást, a felnőttséget és a függőséget, a becsületességet és az ambivalenciát?

Noha Jung nyíltan sértegeti Freudot, mégse gondolja, hogy a szakítás elkerülhetetlen, és abban reménykedik, hogy kapcsolatukat még rendbe lehet hozni:

„Látja, kedves Professzor, miközben Ön ilyen méltatlan dolgokat terjeszt, nem áll szándékomban elátkozni tüneteimet; szálkák ezek azzal a rémisztő nagyságú gerendával szemben, melyet testvérem, Freud a maga szemében nem vesz észre. Tudja-e úgy szeretni a neurotikusokat, hogy belső békéjét mindenkor megőrizze? Nem hinném, Ön a neurotikusokat inkább gyűlöli. Adler és Stekel bevették az Ön kis trükkjeit és gyermeki szemtelenséggel válaszolnak erre. A nyilvánosság előtt én továbbra is kiállok Ön mellett, de nem tagadom meg saját nézeteimet. Ám a privát levelezésben megírom Önnek mindazt, amit valójában Önről gondolok."[67]

Eleve elrendeltetett minden

Freud és Jung kapcsolata közeledik a tragikus végkifejlethez. Nem a mi dolgunk megítélni, kinek volt igaza és ki tévedett: a nagy mester-e, kinek a tökéletességhez csupán az hiányzott, hogy nem tudott közömbös maradni önnön nagyságával szemben, vagy a ragyogó tehetségű tanítvány-e, aki nagyon is türelmetlen örökösnek bizonyult; vagy módszerükkel nem volt valami rendben, aminek köszönhetően noha mindketten megértették a helyzetet, ám abban már nem segített, hogy meg is változtassák; vagy talán azok az erők vezettek a végzetes szakításhoz, melyekkel az emberi természet terhes, és melyek csak a nagy szellemek esetében tudatosulnak? Vagy – keresd a nőt – Sabina Spielrein volt netán az ok, aki a történet mindkét hősével továbbra is jó kapcsolatban maradt?

[67] *Ibid.*

1913 januárjában Freud a következőket közli Sabinával:

„A személyes kapcsolatom az Ön germán hősével véglegesen megszakadt. Túlságosan méltatlanul viselkedett. Miután megkaptam az Ön első levelét, a róla alkotott véleményem merőben más lett."

Májusban még egyszer majdnem ugyanazt írja:

„Szomorúan hallom, hogy J. iránti szenvedélye még mindig nem csillapult – s épp abban az időszakban, mikor a mi hozzá való viszonyunk ennyire megromlott… Én úgy képzelem el ezt az egészet, mivel Ön annyira őszintén szereti doktor J-t, emiatt nem veszi észre visszataszító tulajdonságait. Ha visszagondolok levelezésünk kezdetére, úgy tűnik, eleve elrendeltetett minden. Annak viszont örülök, hogy most már nem vagyok felelős sem személyes sikereiért, sem tudományos eredményeiért."[68]

Freudnak ez a megjegyzése egyszerűen megdöbbentő. „Eleve elrendeltetett minden", holott a kilenc évig tartó levelezés során az egymásnak írott 359 levél megörökítette a közös érdeklődés számtalan megnyilvánulási formáját, melyet csak megerősített az őszinte tisztelet és a kölcsönös szeretet. Talán Freud levelezésük kezdetére gondolt, mikor Jung ismertette az orosz diáklány súlyos esetét, vagy lehet, hogy Sabinával való levelezésük kezdetére, mikor a lány találkozást kért, hogy megvitassa vele a kényes helyzetet – mindenesetre az „eleve elrendeltetett minden" Freud értelmezésében a Sabina Spielrein-történetben Jung viselkedésére vonatkozik. Érdemes szembeállítani mindezzel Jung alapállását, melyet Sabinának írott egyik utolsó levelében fejt ki:

„S. Ju.-hoz fűződő szerelme az utóbbinak lehetőséget nyújtott arra, hogy megértse azt, amit addig csak homályosan sejtett – a sorsot formáló tudattalan erejét, azt az erőt, amely hatalmas jelentőségű eseményekhez vezet."[69]

Mi sem természetesebb, mint hogy az ennyire bonyolult viszonyok egyértelmű interpretációja elkerülhetetlenül hibásnak bizonyul. Freud és Jung szakításában különböző – intellektuális, társadalmi, személyes – okok játszottak szerepet. Leginkább Jung misztikus érdeklődése volt Freud számára idegen, sőt mi több, a tudattalannak az a kollektivizációja, amihez a germán faj új realitását üdvözölve Jung eljut, Freudnak egyenesen „undorítónak" kellett, hogy tűnjön.

Konfliktusukat úgy is lehet értelmezni, mint a férfiellenfelek megoldha-

[68] Carotenuto, 118–120.
[69] *Ibid.*, 190.

tatlan versengésének eredményét, amely igazi megbékélést nem hozhat. Konfliktusukban Spielrein kezdetben provokáló, majd később közvetítő, köztes helyzete jól beleillik ebbe a sémába.

Szakításukat úgy is fel lehet fogni, mint a személyes összeférhetetlenség végeredményét, amit egyfelől ideig-óráig leplezett a szakmai érdeklődés, másfelől – az átvitellel kapcsolatos érzelmek; maga Freud már megjegyezte jellemük különbözőségét egyik Jungnak írott első levelében, önmagát pszichaszténiásnak, Jungot pedig hisztériásnak nevezve. Ha van ennek egyáltalán jelentősége, akkor Sabina Spielrein viselkedése, aki mindkét ellenségeskedő féllel jó viszonyban tudott maradni, ebben az összefüggésben is csodálatra méltó.

Értelmezzük bárhogy is a történteket, tény, hogy Spielrein 1909-től 1923-ig mind Freud, mind Jung állandó levelezőpartnere maradt: Freud hozzá írott 20 levele és Jung 34 levele maradt ránk, sőt ezek többsége Freud és Jung szakítása, levelezésük 1913-ban történt befejeződése után íródott. Bizonyos értelemben Sabina maradt az a közvetítő láncszem, aki továbbra is összekapcsolta őket; tanú volt, aki látta a hibáikat és emlékezett rájuk, és egyben bíró is, akitől mindegyikük saját igazságának elismerését követelte; és bájos asszony, kinek érzései mindkettőjüknek változatlanul fontosak voltak.

A maradék

Mellesleg Spielrein férjhez megy egy rosztovi orvoshoz, Pavel Naumovics Seftelhez.

Freud 1912 nyarán Karlsbadban szerzett tudomást erről. Miután gratulál Sabinának, egyben azt is feltételezi, hogy házassága a Junghoz fűződő neurotikus kötődés alól – legalábbis felerészben – felszabadulást jelent. „A kötődés másik fele azért még megmarad. Az a kérdés, hogy most mit lehet vele tenni." Spielrein és Freud között volt egy egyezség, melynek értelmében Sabinának le kell folytatnia az analízist abból a célból, hogy „kiűzze a zsarnokot" – miként Freud levelében megfogalmazta. Most Freud szükségesnek tartja, hogy rákérdezzen, nem változtak-e meg Sabina tervei ezzel kapcsolatban. Férjének „ezen a területen megvannak a saját jogai"; „a pszichoanalízisé csupán az a maradék, melyet neki magának nem sikerül megtisztítania."

Sabina Nyikolajevna gyermeket várt. Freud, aki egyik álmát annak idején úgy interpretálta, mint annak a vágynak kifejeződését, hogy Jungtól

gyermeket szüljön, amiről Sabina szintén sokat írt naplójában, megjegyezte: „Ön, természetesen, ha akarna, tudna gyermeket szülni, de az Ön tehetségének milyen értelmetlen elfecsérelése volna ez!" Sabina ekkor nem kis csodálkozással vette tudomásul, hogy Freud milyen intenzíven ösztönzi betegei „szublimációs terveit".[70]

Most Freud azt kívánja Sabinának, hogy „gyógyuljon ki teljesen" abból a régi fantáziájából, mely szerint a Junggal való kevert, árja–szemita szövetségből új Megváltót fog szülni. Ezek a fantáziák, teszi hozzá Freud, „sohasem voltak számomra szimpatikusak. Abban az antiszemita korban az Úr nem véletlenül hagyta, hogy fia a nemes zsidó fajtól szülessék. Egyébként, tudom, hogy mindez csak az én előítéletem."[71] Ez az új motívum, melyet a Jungban való csalódás éppúgy, mint a közelgő történelmi helyzet előérzete hívott elő, nemegyszer ismétlődik majd Freud Spielreinhez írott leveleiben:

„Alig bírtam elviselni, hogy Ön nem szűnt meg lelkesedni régi szerelme és korábbi álmai iránt, mikor én arra számítok, hogy szövetségesre találok egy csodálatos kis ismeretlenben. Én magam, ahogy Ön jól tudja, teljes mértékben kigyógyultam az árja ügyek iránti szimpátiámból. Ha fia születik, én jószerével azt kívánnám, hogy állhatatos cionista legyen belőle. Mindenképp sötét hajú kell, hogy legyen, elegünk van a szőkékből. Mindennemű »megfoghatatlan dologtól« meg kell szabadulnunk! Zsidók vagyunk, és maradjunk is azok. Mások csak kizsákmányolnak minket és sohasem fognak bennünket sem megérteni, sem értékelni."[72]

Jung volt az egyetlen Freud közeli tanítványai közül, aki nem volt zsidó. Sőt mi több, a „megfoghatatlan" és a faj szellemisége iránti érdeklődésével Jung egy időben a náci mozgalomhoz is közel került. Tudta-e ezt, emlékezett-e erre Sabina Nyikolajevna, mikor a rosztovi zsidó férfiak és nők tömegét menetoszlopban a zsinagógához hajtották?

Valószínűnek látszik, hogy Freudnak éppúgy nehéz volt megszabadulnia volt tanítványához és örököséhez fűződő érzéseitől, mint Sabinának – volt orvosa és szeretője iránti vonzalmától. Múltjának makacsul visszatérő emlegetésében, s abban a javaslatban, hogy együttesen analizálják ki azt, felfedezhető Freud személyes érdekeltsége, aki nőtanítványaiban vélte megtalálni annak lehetőségét, hogy levezesse a férfitanítványaival folytatott harc drámáját. Spielrein számára egy ilyen analízis nem biztos, hogy pro-

[70] *Ibid.*, 71.
[71] *Ibid.*, 116–117.
[72] *Ibid.*, 120–121.

duktív lett volna, és az sem világos, hogy egyáltalán szüksége lett volna-e rá. Mindenesetre akkor Sabina nem utazott el Bécsbe.

Freudhoz és Junghoz írott levelei a kialakult helyzet tökéletes megértéséről és tapintatos mérlegeléséről tanúskodnak, ami nem jellemző levelezőtársaira.

„Kedves Jung doktor, nem kizárt, hogy Freud sohasem érti meg Önt és az Ön újító nézeteit. Freud élete során annyi rendkívüli dolgot hajtott végre, és kiterjedt rendszere jócskán elegendő ahhoz, hogy hátralévő napjait nyugodtan e rendszer egyes részleteinek kimunkálásával tölthesse. Ön még képes a fejlődésre. Ön, ha úgy akarja, ha személyes érzelmei nem gátolják meg ebben, képes rá, hogy teljességében megértse Freudot. Freud elmélete rendkívül termékeny, az is volt és az is marad. Freudot egyoldalúsággal vádolni, úgy gondolom, nagyon igazságtalan, mert aki közülünk új világképet hoz létre, azt először mindig királynak tekintik, és később, mikor az emberek meg akarnak szabadulni a hatásától, egyoldalúnak és unalmasnak nyilvánítják. Önnek meg kell hogy legyen a bátorsága ahhoz, hogy elismerje Freud nagyságát, még akkor is, ha nem ért vele egyet bizonyos részletekben, sőt még akkor is, ha munkájuk során saját eredményeiből sokat átengedett Freudnak. Csak ekkor lesz Ön teljesen szabad, és csak ekkor válik Önből igazán nagy tudós. Csodálkozni fog, hogy ebben a folyamatban milyen sokat nyer majd a személyisége és milyen mértékben nő majd az Ön új elméletének objektivitása."[73]

Hasonlóképp békítően és egyértelműen fogalmaz, mikor Freudnak ír:

„Megingásai ellenére én szeretem J.-ot, és szeretném visszatéríteni az apai házba. Önnek, Freud professzor, halvány elképzelése sincs arról, mennyire közel állnak Önök egymáshoz – közelebb, mint azt bárki el tudná képzelni."

Miután előre sejti Freud felháborodását, még hozzáteszi:

„Ez a jóindulatú álmodozás a mi Társaságunk viszonylatában nem tekinthető árulásnak. Jól tudja mindenki, hogy én a freudi Társaság elkötelezettje vagyok, és Jung sem tudja ezt nekem megbocsátani."[74]

Ismeretes, hogy 1912-ben Sabina Spielrein Oroszországban előadásokat tartott a pszichoanalízisről. Ezután Berlinben élt, ahol, valószínűnek látszik, hogy nehézségei voltak, nem voltak betegei, és ezért Freud segítségét

[73] *Ibid.*, 85.
[74] *Ibid.*, 112.

kérte. Ám Freudnak nehéz volt a korábbi problémáktól eltávolodnia. Ugyanabban a kulcsban válaszol a levélre, a szakmai kérést a számára még mindig fontos háromszög összefüggésében interpretálja:

„Kedves Doktor Asszony, most Önnek ment el az esze, és ami még rosszabb, ugyanazok a tünetei, mint az Ön elődjének! Egy szép napon, mit sem sejtve, levelet kaptam Jung asszonytól, melyben arról írt, hogy férje meg van győződve róla, hogy nekem valami ellenérzésem van vele szemben. Ez volt a kezdet és ez lett a vég – ahogy Ön is jól tudja. Az Ön érve pedig, hogy én nem küldök betegeket Önhöz? Pontosan ez volt Adlerrel is, aki üldözöttnek érezte magát csupán azért, mert nem küldtem hozzá betegeket… Ugyan miféle ellenérzésem lenne Önnel szemben mindazok után, ami mind ez ideig a kapcsolatunkat jellemezte? Vajon az Ön lelkiismeret-furdalásán kívül amiatt, hogy nem tud Bálványától megszabadulni, lenne még más probléma is?”[75]

Freudnak nem volt Berlinben betege, és nem tanácsolja Sabinának, hogy Abrahamhoz forduljon segítségért. Berlinben élt még Sabina gazdag honfitársa, M. Eitingon, akivel láthatólag nem alakult ki kapcsolata. Később férje, Seftel átköltözik Svájcba, Lausanne-ba, majd Genfbe. Itt történik még egy nem mindennapi eset.

Jean Piaget, a pszichoanalitikus

Az 1920-as évek elején a Genfben praktizáló Spielrein lefolytatja egy fiatalember tanító analízisét, aki később az évszázad legjelentősebb pszichológusa lesz. Az analízis nyolc hónapon keresztül folyt, reggelente, mindennap.

Piaget emlékei szerint a Nemzetközi Pszichoanalitikus Társaság küldte Genfbe Spielreint az analízis ottani propagálása céljából, és ahogy több év múltán megjegyezte, „szívesen eljátszotta a kísérleti nyúl szerepét”. Az analízisnek – ahogy szavaiból kitűnik – se nem terápiás, se nem tanító, hanem „propaganda” jellege volt.[76] Piaget-t nagyon érdekelte az analízis, de az elméleti kérdések iránt komoly kételyei voltak.

Az 1921-es év, a Spielreinnel töltött analízis éve fordulatot jelentett a

[75] *Ibid.*, 121.
[76] *Ibid.*, 145.

huszonöt éves Jean Piaget életében. A benne felgyülemlett ismeretvágy és energia, amely addig a puhatestűek rendszerezésétől a filozófiai episztemológiáig jóformán mindenre kiterjedt, végre megtalálta alkalmazási területét. Semmit sem tudunk Piaget pszichoanalízisének lefolyásáról, de az eredmény önmagáért beszél. Az analízis segített Piaget-nek abban, hogy tudatosodjon benne reális szakmai érdeklődési köre, miután kiküszöbölte a számunkra ismeretlen akadályokat. Végül Spielrein saját kezdeményezéséből megszakította az analízist, mert nem akart, Piaget szavai szerint, „naponta egy órát pazarolni egy olyan emberre, aki elutasítja az elméletet."[77] Egyébként Piaget nem akart analitikus lenni, noha részt vett az 1922-es berlini kongresszuson, ahol Spielrein szintén jelen volt; ekkor jelenik meg Piaget neve a Svájci Pszichoanalitikus Társaság névsoraiban.

Piaget *Életrajz*ában a lefolytatott analízisről nem tesz említést. Ám James Rice-nak 1976-ban adott interjújában, miután még egyszer megerősíti, hogy Spielrein és nem más volt az analitikusa, úgy jellemzi, mint sok eredeti gondolattal rendelkező, igen okos embert.[78] Azt is mesélte Rice-nak, hogy megpróbált vele kapcsolatot teremteni, miután visszatért Oroszországba, de ez nem sikerült neki.

Témánk szempontjából nem kevésbé fontos, hogy Piaget pszichológiai munkáinak sorát egy áttekintő jellegű cikk nyitja meg, melynek címe *A pszichoanalízis és kapcsolatai a gyermekpszichológiával*, amely 1920-ban jelent meg Párizsban.[79] Egy év múlva egy kutatási sorozatba kezd, melyek új korszakot nyitnak a fejlődéspszichológia kísérleti kutatásaiban. Piaget éppen 1921-ben publikálja első cikkét, melyet a gyermeki beszéd és gondolkodás fejlődésének szentel. Ekkor fedezi fel az egocentrikus beszédet, amely egy hatéves gyermek beszédteljesítményének mintegy felét teszi ki, és a belső, gondolkodási feladatok megoldásához van rá szüksége. Piaget ezen korai munkáiban az egocentrikus beszédet szembeállítja a szocializált beszéddel, amely fokozatosan kiszorítja az előbbit, s ily módon elősegíti a gyermek kommunikációját szüleivel és társaival. Piaget-nek ezek az eszméi, melyeket több mint fél évszázad alatt kísérleti munkák tömegével igazolt, világméretű hírnévre tettek szert.

---

[77] *Ibid.*

[78] Rice: *Russian Stereotypes in Freud–Jung Correspondence*, 3.

[79] J. Piaget: La psychanalyse et ses rapports avec la psychologie de l'enfant. In: *Bull. de la Société A. Binet.* Paris, 1920. 18–34 et 41–58.

Egy évvel korábban, 1920-ban a „lausanne-i" Sabina Spielrein Hágában, a VI. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszuson előadást tartott. Az előadást rövidített formában a Nemzetközi Társaság hivatalos sajtóorgánuma tette közzé. Az előadás *A beszéd eredetének és fejlődésének kérdéséhez* címet viselte.[80] Spielrein arról beszélt kollégáinak, hogy a beszédnek két fajtája létezik – az autisztikus beszéd, melynek nem a kommunikáció a rendeltetése, és a szociális beszéd. Az elsődleges az autisztikus beszéd, a szociális beszéd ennek bázisán fejlődik ki. A szociális beszéd első szavait – a „mamát" és a „papát" – Spielrein azokra a hangokra vezeti vissza, melyeket szoptatás közben ad ki a gyermek. A gyermeknek a külvilággal való első, örömöt nyújtó kölcsönviszonya pozitív elképzelést alakít benne ki a valóságról, és ez összekapcsolódik az általa kiadott hangokkal. Miközben ugyanazt a problémát boncolgatja, mellyel vele egyidőben vagy nem sokkal később Piaget is foglalkozott, Spielrein más irányban indul el: nem a gondolkodás formális módszereinek logikáját vizsgálja, amit majd Piaget tár fel, hanem a gyermek és szülei érzelemteljes viszonyában elemzi a beszéd és gondolkodás kölcsönhatását. Mi sem természetesebb, hogy nézeteik hasonlóságát és különbségét Spielrein és Piaget egymás között sokszor megvitatták, hiszen mikor a beteg kételkedett az analízis elméleti alapjaiban, a terapeuta, aki nem feledkezett meg „propagandisztikus" feladatáról, válaszképp saját érveit hozta fel.

Lehetséges-e ezen az alapon Spielrein elsőbbségéről beszélni a korai Piaget koncepciója viszonylatában (s ehhez hasonlóan, lehetséges-e a késői Freud koncepciója viszonylatában Spielrein elsőbbségét feltételezni)? Az adott esetben ennél fontosabb, hogy elismerjük, Spielrein valóban hozzájárult – és tette ezt, úgy látszik, különböző szinteken, érzelmi és intellektuális szinten – Piaget tudományos pályája meghatározott irányban történő alakulásához.

A plakát, melyre az van írva – szerelem

Az első világháború idején Pavel Seftel Sabinát otthagyja Genfben, és visszatér Oroszországba. Miután Pavel Nyikolajevics megérkezett a Don-

[80] S. Spielrein. On the Origin and Development of the Speech. In: *International Journal of Psychoanalysis.* 1. 1920. 359.

melléki Rosztovba, polgári házasságot köt egy orosz orvosnővel. Ebből a házasságából 1924-ben lánya születik…

Freud egyik, 1913-ban írott leveléből megtudjuk, hogy Szabina Nyikolajevna „Jung iránti szenvedélye”[81] még két évvel házasságkötése után sem csillapult. Ez, természetesen, elegendő okot szolgáltathatott Seftel elutazásához. Mellesleg az sem kizárt, hogy Freud a számára oly fontos témát bizonyos mértékben kiélezhette.

1923-ban Sabina Spielrein két kis terjedelmű cikket publikál,[82] amelyek noha néhány klinikai esetet érintenek, ám ahogy ez általában lenni szokott, az analitikus érdeklődését és problémáit tükrözik. Az első cikknek a címe: *Az autó – mint a férfierő szimbóluma.* Egy beteg nő álmában autóban ült, félt, hogy falnak ütközik vele, de mindig megérkezett oda, ahová akart. Spielrein interpretációja értelmében a fal – az akadály, amely meggátolja egyesülését szerelmével, az autó pedig a férfierőt szimbolizálja, amit a lány úgy érzékel, hogy az legyőz minden akadályt. A másik cikk szintén két lány álmának elemzését tartalmazza, akik közül az egyik egészséges, a másik viszont szkizofrén. Ezekben az álmokban úgy hullanak a csillagok, mint az aranyeső, az égen pedig egy plakát lóg, melyre hatalmas betűkkel az van írva, hogy „szerelem”. Mi volt az oka, hogy éppen ezeket a témákat választotta – talán Junghoz fűződő korábbi érzései, a férje iránti vágyakozás vagy egy új szerelem iránti vágy?

Láthatólag nem mentek valami jól a dolgai. 1915-ben Szabina Nyikolajevna befizette a tagsági díját a bécsi pszichoanalitikus társaságnak; 1919-ben már nem tudta ezt megtenni, és Freud járta ki, hogy megküldjék neki hitelbe a Társaság folyóiratát. 1922-ben konfliktus alakult ki közte és a genfi pszichoanalitikusok között, ráadásul megkérte Freudot, hogy avatkozzék közbe; aki noha az elméleti kérdésekben az ő oldalán állt, viszont megtagadta, hogy odautazzék, mert félt „kihívni egy nemzeti-hazafias felkelést a régi vezér ellen, aki a pszichoanalitikus pápa szerepét játssza el.”[83] 1922-ben részt vett a berlini pszichoanalitikus kongresszuson. Ottani fellépése szerepet játszott az orosz pszichoanalitikus társaság elismerését érintő nem egyszerű döntésben.

---

[81] Carotenuto, 119.

[82] S. Spielrein: L’Automobile: Symbole de la puissance male; Rêve et vision des étoiles filante. In: *International Journal of Psychoanalysis.* 4. 1923. 128–132.

[83] Carotenuto, 125–126.

1917-ben Emilij Metner elküldi neki Jung munkáinak fordítását, hogy szerkessze meg és lektorálja a terminológiát. Sabina közölte Junggal, hogy elutasította a felkérést, miután meggyőződött a fordítások rossz minőségéről. Spielrein utalt arra, hogy az orosz nyelv tudása és a pszichoanalitikus teminológia ismerete – két különböző dolog. Különösen az nyugtalanította Spielreint, hogy Freud korábban Zürichben kiadott orosz fordításai, melyekkel össze lehetett volna vetni a terminológiát, nem hozzáférhetőek. Az a baj, hogy „sem én, sem Metner nem tudunk egyetlen könyvet sem megszerezni az analízisről, amely le lenne fordítva oroszra." Miután érzi, hogy a különböző fordításokban a szakkifejezések nem egyeztetett volta az orosz olvasónak külön nehézséget okoz, már csak azért is, mert „a politikai események Oroszországban nem teszik valami kedvezővé a talajt a tudomány számára", azt tanácsolta Jungnak, hogy most még ne engedélyezze a kiadást. Szerencsére Jung nem hallgatott a tanácsra. Végeredményben Sabina részt vesz Jung orosz fordításának munkálataiban, amivel kivívja magának Freud féltékeny megjegyzéseit.[84]

A kérdés története

A pszichoanalízis történetében Szabina Nyikolajevna kiemelkedő szerepet játszott. Élen járt fejlődésének több fontos irányzatában. Ő volt Jung első pszichoanalitikus betege. Esete kulcsszerepet játszott a pszichoanalízis legfontosabb módszertani elveinek – az áttételnek, és különösen a viszontáttételnek – kidolgozásában. A Freudhoz közel álló pszichoanalitikus nők sorában szintén ő volt az első. És végül, saját kutatásaiban ő fogalmazta meg először a késői Freud legfontosabb felfedezését, amellyel – Freud szerint – beteljesedett a pszichoanalízis rendszere, a halálösztönt.

Mindezek ellenére, vagy pontosabban mindennek következtében életét és munkásságát mindig titok övezte. A destruktív ösztönről szóló cikkére, Freud példáját követve hivatkoztak a pszichoanalitikusok; maga Jung is hivatkozott rá. A későbbiekben viszont életéről sem Európában, sem a Szovjetunióban nem volt semmi sem ismeretes. A pszichoanalízis történetírói figyelmének homlokterébe először Freud és Jung levelezésének kiadása után került. Ezt a levelezést csak későn, 1974-ben publikálták; az örökösök so-

[84] *Ibid.*, 56. 124.

káig nem engedélyezték a kiadást. Spielrein neve és munkái negyven levélben fordulnak elő. Ezekből a levelekből világosan kitűnik Spielrein kulcsszerepe Freud és Jung kapcsolatának történetében.

1977-ben Aldo Carotenutónak, a jungiánus olasz pszichoanalitikusnak átadtak egy terjedelmes papírköteget, amit annak az épületnek a pincéjében találtak Genfben, ahol Claparède idejében a Pszichológiai Intézet volt, és, amit Sabina Spielrein hagyott hátra. Közöttük volt Jung Spielreinnek küldött negyvenhat levele és Spielrein tizenkét levele – Jungnak; ezenkívül Freud tizenkét levele, melyek hozzá íródtak, és Spielrein két levele Freudnak, valamint 1909-től 1912-ig vezetett naplója. E felfedezés alapján könyv íródott, melyet azonnal lefordítottak az európai nyelvekre, az orosz kivételével.

Ám ugyanakkor nem volt semmi sem ismeretes Spielrein életéről és tevékenységéről 1923 után, mikor visszatért Oroszországba. Az Orosz Pszichoanalitikus Társaság névsoraiban, melyet egészen 1934-ig időről időre megjelentetett a Nemzetközi Egyesület, szerepel tagként, s a Don-melléki Rosztovot jelölik meg lakcíméül. Utolsó munkáját 1931-ben publikálták nyugaton.

1983-ban, egy akkoriban a Szovjetunióban dolgozó svéd újságíró, Magnus Ljunggren (az Andrej Belijről szóló könyv szerzője) megtalálta Moszkvában Szabina Nyikolajevna unokahúgát. Rövid visszaemlékezéseit Ljunggren rögtön publikálta, s azután Carotenuto bevette könyve további kiadásaiba.

Én szintén találkoztam M. I. Spielreinnel és Sabina Nyikolajevna más moszkvai rokonaival, akik mellesleg alig ismerték őt, mivel mint kiderült, gyakorlatilag csak néhányszor járt Moszkvában a 30-as években. Az Orosz Állami Levéltárban sikerült felkutatnom néhány dokumentumot, amelyek szolgáltattak bizonyos információt Sz. Ny. Spielrein munkásságáról visszatérése után, többek között mint az Állami Pszichoanalitikai Intézet munkatársának megvolt a személyi lapja. Nagy szerencsém volt, hogy megtaláltam Péterváron Sabina Nyikolajevna fogadott lányát, férje, Pavel Seftel gyermekét. Nyina Nyikolajevna, aki műfordító és kiadói szerkesztő volt, tisztelettel őrizte különc mostohaanyja emlékét, ám nagyon meglepődött, mikor meglátta a különféle nyelveken neki ajánlott könyveket. A családban csak annyit tudtak, hogy Szabina Nyikolajevna férjével együtt valamikor „járt Freudnál". Sabina Spielrein múltbeli, Nyugaton töltött életéről nem tudtak semmit. Ugyanakkor sokat meséltek szovjetunióbeli életéről, ami a maga módján szintén nem volt szokványosnak nevezhető.

Sabina nem a férjéhez tért vissza…

1917 januárjában Szabina Nyikolajevnának volt egy álma, amelyből – vagyis abból az elemzésből, amit Junggal közölt – valamit mégis megtudhatunk svájci életéről és akkori érzéseiről. Sabina álmában Behtyerev felesége, aki a szomszédban lakott, hazafelé készülődik Oroszországba. Vele van kislánya is. Spielrein arra kéri Behtyerevát, hogy adjon át otthon egy képeslapot szüleinek. Az álomban vágyai beteljesülését látja: „a pszichiátria tekintélyes képviselőjének lenni", mint Behtyerev, és hazatérni. „Svájcban ugyanolyan hasznos tudok lenni szüleimnek, mint otthon", jegyzi meg Szabina Nyikolajevna, amiből számunkra világossá válik, hogy már abban az időszakban is fontos volt a külföldi segítség. Vagyis, nem a szülei miatt gondolkodik a hazatérésen. A fő kérdés, amit „tudatosan teszek fel mindig magamnak", nos, ez a következő: „ki tudok-e alakítani kollégáimmal otthon szakmai kapcsolatot?"[85]

Vívódásai csak öt év múlva érnek véget. Milyen szerepet játszottak Szabina Nyikolajevna terveiben a személyes és a családi körülmények? Legalábbis nem a férjéhez tért vissza. Mi csak az ügy szakmai vonatkozásait ismerjük. 1922–1923 telén Spielrein elhatározza magát, amiről Freudnak 1923. február 9-én írott leveléből értesülünk:

„Kedves Doktor Asszony, megkaptam levelét és azt gondolom, hogy igaza van. Az a terve, hogy Oroszországba utazik, jobban tetszik nekem, mint az én tanácsom, hogy Berlinbe menjen. Moszkvában Jermakovval és Vulffal együtt komolyan tud dolgozni. És végül, otthon lesz. Most nehéz időszakot élünk át mindannyian. Remélem, hogy nemsokára hallani fogok Önről, és nagyon kérem, hogy közölje levélben az otthoni címét, amit csak néhány nő tesz meg. Szívélyesen üdvözli az Ön Freudja."[86]

Eléggé bonyolult ezt a levelet interpretálni. Érthető, hogy Freud először azt tanácsolta Sabinának, hogy menjen Berlinbe, ahol Max Eitingon már megszervezte pszichoanalitikus klinikáját és több analitikusnak munkát adott. Fanya Lovckaja, aki feltételezhetően Freud tanítványa volt, akkoriban szintén így tett – Genfből átköltözött Berlinbe, hogy Eitingonnal dolgozhasson. Spielrein valamilyen más okból, amiben szerepet játszhatott Eitingonhoz való viszonya, úgy határozott, hogy Moszkvába megy és megír-

[85] Carotenuto, 74.
[86] Carotenuto, 127.

ta ezt Freudnak. Freud ismerte az oroszországi helyzetet: Oszipov, aki a bolsevikok elől menekült, és, akivel Freud levelezett, már régen Prágában volt; Tatjana Rozental nekrológját a Pszichoanalitikus Egyesület folyóirata közölte; Andreas-Salomé a bolsevikok miatt elvesztette vagyonát és segíteni kellett anyagilag; s végül Freud megnevezi levelében azokat az embereket, akikkel Spielrein majd valóban együtt fog dolgozni.

Freudnak tudomása volt Sabina családi problémáiról: leveléből hiányoznak a férjnek címzett udvarias jókívánságok, és miután helyesli elhatározását, hogy visszatér Oroszországba, nem férjéhez küldi, hanem kollégáihoz.

Freud tudta mi történik ott, s ennek ellenére azt tanácsolta, hogy térjen vissza. Szergej Pankejev visszaemlékezéseiből tudjuk, hogy ő szintén megkérdezte Freudtól, hogy érdemes-e neki Oroszországban maradnia, ha ott kitör a forradalom. Mire Freud igenlően válaszolt. Mikor Pankejev elmesélte ezt a beszélgetést Freud egyik távoli rokonának, aki Oroszországban tanult, az így reagált erre: „Tudja, Freud nagyon jól kiigazodik az emberi viszonylatokban, viszont egyáltalán nem érti a bolsevikok szándékát."[87]

Nem a bátyjához tér haza…

A pszichotechnikai mozgalom elismert vezetője a Szovjetunióban, Iszaak Spielrein európai műveltséggel rendelkező és rendkívül produktív ember volt. Miután Németországban H. Cohennél befejezte filozófiai tanulmányait (körülbelül ugyanabban az időszakban tanult Cohennél a másik kiemelkedő szovjet pszichológus, Sz. L. Rubinstein és a költő, B. L. Paszternak is), Spielreint az első világháború alatt internálták, és csak a forradalom után, kerülő úton, Konstantinápolyon és Tbiliszin keresztül térhetett vissza Oroszországba. Útközben, 1919 nyarán meglátogatta Freudot. Miután Iszaak Spielrein egy ideig az akkoriban független Grúziában a szovjet követségen dolgozott, melynek vezetője Sz. M. Kirov volt, húgánál két évvel korábban, 1923-ban már Moszkvában tevékenykedhetett.[88]

Itt először a Külügyi Népbiztosság sajtóirodájában dolgozik, majd ezután – a Központi Munkaügyi Kutatóintézetben. Az intézet igazgatója, A. Gasztyev a 20-as évek elején ultrabalos nézeteiről volt ismert, melyekről jó el-

[87] K. Obholzer: *The Wolf-Man: Sixty Years Later.* London, Routledge. 1980.
[88] M. I. Spielrein személyes közlése

képzelést nyújthat a következő eset. 1921-ben meghalt I. Ny. Spielrein édesanyja. Spielrein felkereste az intézet igazgatóját, hogy szabadságot kérjen a temetés miatt. Gasztyev nem engedélyezte: azt mondta, hogy mindez nem más, mint burzsoá előítélet. Minek Önnek a szabadság, ha már úgyis meghalt az édesanyja. A Gasztyev által kidolgozott „tudományos munkaszervezés" elvei az intézet falain belül is érvényesültek…

Spielrein elég gyorsan megválik Gasztyevtől. 1923-ban már a Filozófiai Intézet pszichotechnikai részlegének és a Munkaügyi Népbiztosság ipari pszichotechnikai laboratóriumának a vezetője. Ebben az időszakban az alkalmazott pszichológia területén számos megrendelt kutatást folytat: professziogrammákat dolgoz ki, az üzemekkel konzultál az új munkaszervezési rendre való áttérés, főként a hétórás munkanap bevezetése céljából, megalkotja a Vörös Hadsereg számára a kiválasztás módszertani elveit stb. Elméleti szempontból Spielrein William Stern követője volt, és nem félt attól, hogy nyíltan kijelentse ezt még 1930-ban sem, a Viselkedéstudományi Kongresszuson.

Spielrein érdeklődési köre, úgy tűnhet, még a pszichotechnika rendkívül tágas határait is túllépte. A *Vöröskatona nyelve*[89] című könyve alapos, sőt, lehetséges, hogy módszertanilag orosz nyelven mind a mai napig nem túlhaladott szociolingvisztikai kutatásokat tartalmaz: a nyelvtani elemzés, a gyakorisági szótárak, a pontosan feldolgozott tájékozódási tesztek, a hibastatisztika rögzítik 1924-ben a vöröskatona tényleges nyelvét. Az ilyen jellegű kutatásokban meglehet, hogy a tudomány egyik legfontosabb funkciója valósul meg – a valóság rögzítése, tényleges állapotának leírása.

Hasonlóképp az átgondoltság és a ritka pontosság benyomását kelti 1929-es „szociálpszichológiai vázlata", *A vezeték- és keresztnevek megváltoztatásáról*.[90] Spielrein benne a vezetéknevek motiválatlan megváltoztatását elemzi, melyek gyakoriak voltak az identitását vesztett Oroszországban. Számításai szerint jóval gyakoribb eset volt az orosz vezetéknevek zsidóra való változtatása, mint a zsidó vezetékneveknek oroszra: a 20-as években a zsidó vezetéknév szinte divatnak számított. Spielrein jiddis nyelvkönyvet is írt.

1928-ban Spielrein egy új folyóirat, *A munka pszichotechnikája és pszichofiziológiája* felelős szerkesztője és az Összoroszországi Pszichotechnikai

[89] I. N. Spielrein, D. I. Rejtinbarg, G. O. Nyeckij: *Jazik krasznoarmejca.* Moszkva. 1928.
[90] I. N. Spielrein: O peremene imjon i familij (szocial'no-pszichologicseszkij etjud). *Pszichotechnika i pszichofiziologija truda,* 1929. 4. 281–285.

Társaság elnöke lesz. 1931-ben, a bulgakovi Moszkvában nemzetközi pszichotechnikai konferenciát rendez. Éppen a pszichotechnikán keresztül éri el akkoriban a szovjet pszichológia a nemzetközi színvonalat: Spielrein W. Sternnel és Piéronnal együtt a Nemzetközi Pszichotechnikai Társaság Elnökségének tagja lesz.

I. Ny. Spielrein lánya emlékszik arra, hogy 1931-ben Szabina Nyikolajevna Moszkvában érkezett, hogy részt vegyen ezen a konferencián. Sabina és Iszaak Spielrein munkakapcsolatáról ugyanakkor nincs semmiféle dokumentum – nincs például sem közös publikációjuk, nem tudunk Sabina előadásairól azokon a konferenciákon, melyeknek szervezője Iszaak Spielrein volt, illetve Sabinának nincs egyetlen cikke sem az általa szerkesztett *Pszichotechnika* című folyóiratban. Az a széleskörű érdeklődés és az elvi kérdésekben megnyilvánuló rugalmasság, ami, mondjuk, A. Luriját vagy A. Zalkindot jellemezte, és ami lehetőséget nyújtott számukra, hogy a szovjet tudományban többé-kevésbé hosszú életűek legyenek, Sabina Nyikolajevnától teljesen idegen volt. Eltérően tőlük, neki volt összehasonlítási alapja…

A pszichotechnikusok munkája hatalmas méreteket öltött. Ezen a területen is egyre inkább uralkodóvá vált az I. Spielreinnek oly idegen „új tömegember" ideológiája. 1930-ban a Szovjetunióban ötszáz „szervezett pszichotechnikus" volt. Ezen kívül 1932-ben a kongresszuson azt tervezték, hogy csak a Munkaügyi Népbiztosság szakmai konzultációs rendszerében körülbelül hárommillió embert vonnak be. A Munkaügyi Népbiztosságon 1931. július 25-én Spielrein előterjesztése alapján határozatot hoznak egy Pszichotechnikai Főiskola megszervezéséről…

1934 októberében a pszichotechnikai intézmények szétágazó rendszerét szétrombolták, a Népbiztosok Tanácsa utasítására felszámoltak 29 tudományos kutatóintézetet, s megszüntették a *Pszichotechnika* című folyóiratot is. 1935. január 25-én I. Ny. Spielreint letartóztatták a trockista ellenzékben való részvétel vádjával. Lánya erre így emlékezik: „Azon a napon volt a tizenkilencedik születésnapom… Csak 1939-ben mondták meg nekem, hogy hogy apámat tíz év börtönbüntetésre ítélték, s megvonták tőle a levelezési jogot." Ez a megfogalmazás a kivégzést jelentette.

Sabina lelkesen dolgozni kezd

A Nemzetközi Pszichoanalitikus Szövetség hivatalos közleménye szerint doktor S. Spielreint, a svájci pszichoanalitikus társaság volt tagját 1923 őszén

A. Lurijával és két másik kazanyi analitikussal egyidejűleg felvették a frissen szervezett Orosz Társaság tagjai sorába.

A Pszichoanalitikai Intézetben Spielrein előadás-sorozatot tart a tudattalan gondolkodás pszichológiájáról. A fiatal Lurija, az Intézet tudományos titkára és a fiatal Vigotszkij, aki arra készült, hogy belépjen az Orosz Pszichoanalitikus Társaságba ezeket az előadásokat úgy hallgathatták, mint az európai tudomány, aminek reális folyamataitól el voltak szigetelve, utolsó szavát. Az ehhez hasonló élmények hosszú időre meghatározhatják a tehetséges emberek tudományos érdeklődésének menetét.

Szintén 1923-ban Szabina Nyikolajevna a gyermekek pszichoanalízisének témaköréből szemináriumot vezetett és ambuláns rendelést tartott. Rögtön beválasztották abba a Bizottságba, amely Oroszország öt legtekintélyesebb analitikusából állt, s amely mind az Orosz Pszichoanalitikus Társaság, mind az Állami Pszichoanalitikai Intézet vezetését valósította meg. Novemberben a Társaság ülésén *A gondolkodás az afázia esetében és az infantilis gondolkodás* címmel tartott előadást, amelyben arról beszélt, hogy az afázia esetében a gondolkodás zavara hasonlít a gyermeki gondolkodásra, és, hogy mindkét gondolkodási típus megvilágítja a beszéd kialakulásának folyamatát: ezek az elképzelések nagyon hasonlítanak A. R. Lurija elkövetkező neuropszichológiai kutatásaira az afázia területén, melyekkel ismertségre tett szert.

Minden valószínűség szerint Sabina Spielrein a közvetítő szerepét játszotta a nemzetközi pszichológia két élenjáró irányzata – Jean Piaget „genetikus pszihológiája" és Lev Vigotszkij „kultúrtörténeti elmélete" – között, melyek hasonlósága csak több évtizeddel később derül majd ki. Piaget, Vigotszkij és Lurija, valamint Spielrein munkái közötti kölcsönhatás részletes elemzése még várat magára.

A Művelődésügyi Népbiztosság személyi kérdőíve[91] alapján ítélve, 1923 szeptemberétől három helyen dolgozik: az Állami Pszichoanalitikai Intézet tudományos munkatársa, orvos-pedológus a „Harmadik Internacionálé Nevelőtelepen" és az 1. számú Moszkvai Egyetemen a gyermekpszichológiai részleg vezetője. Foglalkozását, mint „pszichiáter és orvos-pedológus" határozza meg. A kérdőívet rendkívül gondosan töltötte ki. Jermakov, Lurija és az intézet más munkatársai a hasonló kérdőívekhez formálisan viszonyultak, az aprólékoskodó bürokratikus kérdések többségére nem adtak választ, mivel eleve értelmetlennek és feleslegesnek tartották. Spielrein azonban őszintén

[91] CGA RSZFSZR, gyelo 2307, op. 23, jegy. hr. 13, l. 19–20.

válaszol, s tiszteletben tartja ezt az egész procedúrát – hiszen egy olyan embertől elvárható, hogy válaszoljon a hatalom által feltett kérdésekre, aki megbízik benne, és azért tért haza önként, hogy segítsen neki.

Spielrein többek között azt írja, hogy „nagyon korán önálló kutatásokba kezdtem, részben a magam által választott témát, részben Bleuler vagy Jung professzorok által javasolt témákat kutattam". A továbbiakban „az otthoni munkán kívül", melyet Spielrein úgy jellemez, mint fő megélhetési forrását a forradalom előtt, dolgozott „Bleuler professzor pszichiátriai klinikáján, Bonhofer professzor (Berlin) pszichoneurológiai klinikáján, a pszichoanalízissel Jungnál Zürichben, valamint Freudnál Bécsben foglalkozott. Münchenben a művészet történetéből és mitológiájából végzett kutatásokat, a Rousseau-intézetben (Genf) orvos-pedológusként dolgozott, pszichológiai kutatásokat pedig – Claparède professzor (Genf) Pszichológiai Intézetének laboratóriumában végzett". A vezetőséghez intézett kérések rovatába Spielrein azt írja be, szükségesnek tartaná, ha felszabadítanák az aránytalanul nagy megterhelés alól, több önállóságot adnának neki, hogy lehetősége nyíljon tanítványokkal foglalkoznia. Azt is kifogásolja, hogy a Pszichoanalitikai Intézetben nincs alkalma személyesen megfigyelni a gyermekeket, s ennek következtében a vezető nevelőnőkkel való munkájának jellegét a „tisztán elméleti megítélés és »platonikus« tanácsok adása közvetett módon" jellemzi. Arra a kérdésre, hogy „Foglalkozik-e Ön munkájától függetlenül tudományos vagy művészeti tevékenységgel" Spielrein azt válaszolta, hogy orvosi munkáját egyszerre tartja tudományos és művészeti tevékenységnek.

A kérdőívnek arra a kérdésére, hogy elégedett-e munkájával a munkatárs, Spielrein a következőket felelte: „Lelkesen dolgozom, úgy gondolom, hogy én erre a tevékenységre születtem, ez a »küldetésem«, s nélküle számomra nincs értelme az életnek."

1923-ban Spielrein harminc megjelent tudományos munkának volt a szerzője. A kérdőíven azt is közölte, hogy a szimbolikus gondolkodásról szóló két új tanulmányát Oroszországban tervezi befejezni és megjelentetni. Ez nem sikerült neki. Ugyanebben az évben Spielreinnek a nyugati pszichoanalitikus folyóiratokban hét cikke jelent meg, de oroszul, amennyire számunkra ismeretes, egyetlenegy alkalommal sem publikálták.

A. R. Lurija a *Pszichológia és a marxizmus*[92] című könyve második kötete (nem jelent meg) tartalomjegyzékének hátrahagyott vázlatában szerepel

[92] A kézirat A. R. Lurija személyes archívumában található.

Sz. Ny. Spielrein cikke is, a *A tudattalan problémája a kortárs pszichológiában és a marxizmus*, ám valószínűleg nem készült el (e cím mellett, mint változat be van írva ceruzával egy másik lehetséges szerző – M. V. Nyecskina neve, akiből később akadémikus és a dekabristák hivatalos történetírója lesz). Elegendő, ha csak elképzeljük magunkban hogyan értékelhette az a Sz. Ny. Spielrein, kinek nem is olyan rég szokásos érintkezési körébe tartozott Freud, Jung, Claparède és Piaget, például asszisztense, B. D. Fridman munkásságát, aki ugyanennek a könyvnek az első kötetében több tíz oldalt teleírt, összevissza idézve Freudot, Engelst, Plehanovot és Kautskyt.

A moszkvai pszichoanalitikusok akkoriban szűk, ám rendkívül aktív körében Spielrein meghatározó pozíciót vívhatott volna ki magának. Egyfelől, szorosabb volt a kapcsolata a világ pszichoanalitikus mozgalmának vezetőivel, mint bárki másnak a moszkvai analitikusok közül; ismerte legfrissebb elméleti vitáiknak jellegét, személyesen ismert mindenkit, aki szerepet játszott az európai analízisben – a nemzeti társaságok elnökeit, a folyóiratok szerkesztőit stb., nem szólva magáról Freudról, akivel az évek során egyre inkább közeli viszonyba került. Másfelől, ha akarta volna, fivérének köszönhetően a szovjet pszichológia leginkább energikusan fejlődő területének központjában munkálkodhatott volna. Sabina nem használta ki sem az egyik, sem a másik lehetőséget.

Moszkvában magányos volt. A moszkvai analitikusok érdeklődési köre, akik képesek voltak arra, hogy éveken keresztül vitatkozzanak a „freudizmus" és a „reflexológia" és a „tudományos materializmus" egymáshoz való viszonyán, teljesen idegen volt számára. És, Genffel ellentétben, Moszkvában nem volt semmi értelme, és lehetősége sem volt rá, hogy Freudot segítségül hívja.

A Moszkvai Pszichoanalitikus Társaság tevékenységétől való titokzatos elhatárolódását úgy is lehet értékelni, mint közvetett bizonyítékot arra nézve, hogy a társaság jellege és belső viszonyai már a 20-as évek első felében is, vagyis a társaság virágkorában, jelentős mértékben különböztek a pszichoanalízis európai központjaiban uralkodó viszonyoktól.

Az utolsó választás

Mindenegyes lépése rejtély, amely megfejtést igényel. Megérthettük-e egyáltalán, miért is tért vissza Oroszországba? És miért nem ment vissza Nyugatra akkor, a 20-as évek közepén, mikor még ez a kapcsolatokkal ren-

delkező emberek számára lehetséges volt, és mikor legközelebbi kollégái közül elhagyták az országot mindazok, akiknek volt külföldi élettapasztalatuk?

Egy-másfél évvel azután, hogy Sabina Nyikolajevna visszatért Oroszországba, furcsa családi életében megtörtént a soron következő fordulat: újból összekerült férjével, és ezért Moszkvából visszaköltözött a Don-melléki Rosztovba. 1926-ban megszületett Sabina Nyikolajevnának és Pavel Naumovicsnak második lánygyermeke. Mindössze két évvel volt fiatalabb Pavel Seftel második házasságából származó lányánál, Nyinánál, aki Sabina lányai, Renata és Eva közötti időszakban jött a világra.

Rosztovban élt az öreg Naftul Spielrein, kinek nem is olyan rég volt még Rosztov központjában néhány bérháza, és tulajdonában volt egy kereskedelmi társaság, de vagyonának egy részét megőrizte a NEP éveiben is.

A történet ismét új fordulatot vesz, és a 30-as években a Seftel házaspár két lányával egy olyan háromszobás lakásban lakik, melyet egy lóistállóból választottak le egy régi rosztovi ház udvarán. Az egyik szobában egy saját kezűleg gyártott polc volt, amelyen ott sorakoztak a német és francia nyelvű kiadványok több kötetben… Nyina Pavlovna mesélt ezekről, és azt mondta, ezek olyan könyvek voltak, melyeket „nálunk tudományos közleményeknek neveznek". Könnyen felismerhetjük bennük a pszichoanalitikus társaság tudományos kiadványait.

A Nyina Pavlovnával készített interjú[93] magnetofon-felvételében van egy érdekes momentum. Megemlítettem, hogy ott, ahol pszichoanalitikusok élnek és dolgoznak, van egy jellemző tárgy – a dívány. Igen, élénkült fel Nyina Pavlovna, abban a régi lóistállóban volt egy teljesen üres szoba és csak egy priccs volt benne. Nyina Pavlovna azonban nem tudta pontosan, hogy fogadott-e Sabina Nyikolajevna betegeket. Ám úgy véli, minden valószínűség szerint voltak betegei.

Sabina Nyikolajevnában volt valami titokzatos. Egyszer úgy szüntette meg egy kislány fájdalmát, hogy kezét feje felett tartva, hozzá sem ért. Munkájáról sohasem beszélt. Arra is emlékezett az unokahúg, hogy Sabina Nyikolajevna egy leningrádi költővel vagy íróval levelezett, akinek Krokodil volt a csúfneve: magyarázta az álmait, levélben konzultált vele.

Nyugaton az a hír járta, hogy a Rosztovi Egyetemen tanított, ám más források szerint – Rosztovban pszichoanalitikus nevelőintézetet hozott létre. Sem az egyik, sem a másik verziót nem lehet bizonyítani. Nyina Pavlovna

[93] Az interjút 1990-ben vettük fel.

szavai szerint Sabina Nyikolajevna pedológusként dolgozott egy iskolában, 1936-ban pedig a pedológia szétverése után – iskolaorvos volt félállásban. 1935-ben bátyjával egy időben letartóztatták Sabina apját is. Kiengedték, de végérvényesen megfosztották minden vagyonától.

Nyina Sabina Nyikolajevnával 1937 őszén ismerkedett meg. A következőket meséli: „Az őrültséggel határos módon nem volt gyakorlati érzéke, a környezetében mindenki így vélekedett róla. Csak olyan ruhát hordott, amit valakitől ajándékba kapott. Egy kis öregasszonyra hasonlított, noha egyáltalán nem volt annyira idős. Csatos cipőt hordott, olyat, amit ma úgy becéznek, hogy »Agyő ifjúság!«. Azt gondolom, Berlinből hozta. Így öltözködött a nagymamám is. Látszott rajta, hogy megtörte az élet." Egy más alkalommal Nyina Pavlovna azt mondta, hogy Sabina Nyikolajevna Ligyija Jakovlevna Ginzburgra hasonlított – arra az ősz hajú, hajlott hátú asszonyra, aki kiemelkedett rendkívül világos gondolkodásmódjával és intellektuális erejével.

1937-ben Pavel Seftel infarktusban meghalt. Családja, úgy tűnik, nem értette meg; a családi legendák indulatos természetéről és furcsaságairól szólnak, amit úgy ítéltek meg, mint a lelki betegség megnyilvánulásait. Azt, hogy elhagyta Sabina Nyikolajevnát, majd tíz év múlva visszatért hozzá, környezete hasonlóképp értékelte. Ám ugyanakkor Sabina Nyikolajevnát férjéhez mély és láthatólag tartós érzések fűzték. Nyina Pavlovna egyik gyermekkori visszaemlékezésében szó esik férje emlékéhez való viszonyáról. Egyszer Nyina, aki szerette a rendet, vendégségben volt Sabina Nyikolajevnánál (ez már Seftel halála után történt), és összeszedte az íróasztalon szétdobált képeslapokat. Sabina Nyikolajevna elkeseredett és dühös lett: férje halála után az íróasztalon a papírokat olyan rendben őrizte meg, ahogy a megboldogult otthagyta őket.

Seftel halála után fél évvel Sabina Nyikolajevna olyasvalamit tesz, ami méltó fiatalkori önmagához. Elmegy megboldogult férje volt feleségéhez, és felajánlja neki, hogy osztozzanak meg a fiatalabb lányokért vállalt felelősségen. „Ha valami történne Önnel – Nyinát magamhoz veszem; ha velem történne valami – Ön magához veszi Evát." Az asszonyok megegyeztek ebben. Miután felkészültek a legrosszabbra, elhatározták, hogy megismertetik egymással a lányokat, és Sabina Nyikolajevna meghívta új évre Nyinát magához. A fenyőfa abban az üres szobában lett felállítva, ahol a dívány-priccs volt. Renata is hazajött az új évre Moszkvából. Szép volt és elegáns estélyi ruhájában.

Elkezdődött a háború. Sabina Nyikolajevna elmenekülhetett volna Rosztovból. Megtehette volna, de nem akarta. Megboldogult férje másik fe-

leségének, az orosz nőnek sikerült evakuálnia és megmentenie lányát, ismerősünket, Nyina Pavlovnát. Spielrein azonban tudatosan úgy határozott, hogy ott marad lányaival a megszállt városban. Sőt mi több, nem sokkal a megszállás előtt újból hazajött Moszkvából a másik lány, Renata is. Így várták a nácikat – egy öreg rosztovi zsidó nő két fiatal lányával…

Vajon emlékezett-e Sabina ezekben a hónapokban, melyet a két genocídium, a kommunista és a náci között osztályrészül jutott neki az általa feltárt tudattalan halálösztönre? Lehetséges volna, hogy ez az ösztön irányította azt is, aki elsőként ismerte el létezését, ezekben a döntő pillanatokban? Sohasem fogjuk megtudni, milyen szerepet játszott belső életében Thanatosz eszméje. Netán ennek segítségével értette meg azokat a véres és abszurd eseményeket, melyek körülötte történtek – a magányos és koldusszegény rosztovi életet; bátyjának mint trockista ügynöknek a kivégzését; a környezetében élő emberek koncentrált tevékenységét, melyet bárhogy is neveztek az ő szovjet nyelvükön, mégis csak a halál volt az eredménye?

Mindenesetre, az az életértelmezés, ami Junghoz és Freudhoz fűződő viszonyának mesésen bonyolult szövevényében a helyes útra terelte, többé nem segített. Az a Spielrein, aki olyan kifinomultan irányította saját ösztönei játékát, s aki ezek filozófiai értelmezésében olyan eredeti volt, mikor szemtől szembe került a történelemmel, tragikus kompetenciahiányról tett bizonyságot.

Bizonyára igaza van fogadott lányának, Nyina Pavlovnának, aki úgy értelmezi ennek az asszonynak a választását, mint logikus következményét mindannak, amit arról a világról tudott, amelyben élt. Az általa birtokolt információ gyökeresen különbözött attól, amit férjének másik felesége tudott az életről. És attól is, amit mi tudunk róla.

Miután életének jobbik felét németek között töltötte, nem hitte el, hogy veszélyesek lehetnek. Freud is szinte az utolsó pillanatig halogatta az emigrációt, mondván, hogy attól a nemzettől, amely Goethét adta a világnak, nem indulhat ki a gonosz. És ez mindamellett, hogy Freud a vészjósló őrület központjától nem is élt messze; az emigránsok között sok híres barátja volt már; az Egyesült Államok elnökéről közösen írt könyvet a párizsi amerikai követtel…

Spielrein pedig, mint mindenki a környezetében élő emberek közül, egyedül a szovjet újságokból és rádióból kaphatott a világról információt. Nagyon is jól tudta, mennyire hamisak ezek a hírek annak alapján, hogy egy részüket volt lehetősége ellenőriznie. Nem hitt semmibe, aminek forrá-

sa a szovjet hatalom volt. Azt a hírt, hogy a nácik megsemmisítik a zsidókat, úgy is felfoghatta, mint a bolsevik propaganda soron következő hazugságát. Az, hogy egyszer már megbízott benne, sokba került neki.

Úgy gondolta, hogy a németek bejövetele visszatérést jelent majd az emberi élethez.

Ezzel be is fejeződött életének története. Ez a különleges történet, melyben az emberi szellem magasrendű megjelenési formái oly szomorúan és oly változatosan kapcsolódtak össze annak hibáival.

Szőke Katalin fordítása

MAGYAR PSZICHOANALITIKUSOK PÁRIZSBAN III.

A franciaországi emigrációba került magyar pszichoanalitikusok életművét bemutató sorozatunk III. részében Nicolas Abraham és Maria Torok, azaz Ábrahám Miklós és Török Mária életművét mutatjuk be. Az 1998-ban elhunyt Török Máriáról 1998/1. számunkban emlékeztünk meg (Rand Miklós: Török Mária halálára, 139–141). Ábrahám Miklós, Török Mária férje 1919-ben született Kecskeméten, itt végezte a középiskolát, majd 1938-ban került ki Párizsba. A németek elől Toulouse-ba menekült. A háború után bölcsészdoktori oklevelet szerzett, majd 1950-től a Centre Nationale de Recherche Scientifique kutatójaként dolgozott. 1975-ben hunyt el. Ábrahám elsősorban irodalmár és műfordító volt, a verstan, a költői nyelv és a műfordítás elmélete foglalkoztatta. Gondolkodására egyrészt a husserli fenomenológia, másrészt a pszichoanalízis gyakorolta a legnagyobb hatást. Műfordítóként legnagyobb teljesítménye a Jónás könyvének *francia (Török Mária által szerkesztett posztumusz) kiadása. A kötetben megjelent tanulmányában Ábrahám kísérletet tesz Babits Mihály művének pszichoanalitikus értelmezésére is (Nicolas Abraham:* Jonas. *Flammarion, Paris 1981). Ábrahám szerkesztette a párizsi Payot kiadónál 1962-ben megjelent Ferenczi-kötetet, s ő fordította franciára Hermann Imre könyvét,* Az ember ősi ösztönei*t is (1972).*

*Az Ábrahám–Török házaspár munkássága irodalmár körökön kívül kevéssé ismert Magyarországon, bár Ábrahám Jónás-fordításáról több méltatás is megjelent az elmúlt években, így például Rába György recenziója Kecskemét, Párizs, Ninive címmel (*Nagyvilág, *1982/5), és Bajomi Lázár Endre Ábrahám-portréja (Bolyongás Nicolas Abraham „furcsa vidékén",* Kritika *1987/4).*

Jelen összeállításunkban egy Török Máriával és Rand Miklóssal folytatott beszélgetést közlünk, amelyet a Le journal des psychologues *című folyóiratból*

vettünk át, majd néhány részlettel ismerkedhet meg az olvasó Ábrahám és Török közös pszichoanalitikus tanulmánykötetéből, A burok és a mag*ból (Nicolas Abraham–Maria Torok*: The Shell and the Kernel. Vol. I. *The University of Chicago Press, Chicago, 1994.) E könyvet Ábrahám Miklós unokaöccse, Nicholas T. Rand (Rand Miklós), a wisconsini egyetem francia tanszékének professzora szerkesztette és fordította angolra. Rand professzor a kötet minden egyes részét bevezető-összefoglaló „minitanulmányokkal" látta el, amelyek jó eligazítást nyújtanak a szerzők életművéhez és gondolkodásmódjuk alakulásához. Az angol nyelvű kötet nem teljesen azonos a hasonló című francia kiadással (*L'Ecorce et le Noyau, *Aubier– Flammarion, Paris 1978, 1987). A könyv e mostani szemelvényes bemutatásához mind az angol, mind a francia nyelvű kiadást felhasználtuk. Összeállításunkban két Randtól származó bevezetőt és két Ábrahám–Török dolgozatot közlünk, s reméljük, mód nyílik majd a teljes kötet megjelentetésére is. A jelen válogatásban Rand Miklós volt segítségünkre, akinek szíves közreműködéséért ezúton is köszönetet mondunk. Megjegyezzük, hogy a kötet címadó tanulmánya már megjelent magyarul „A burok és a mag: a freudi pszichoanalízis tere és eredetisége" címmel, in: Bókay Antal–Erős Ferenc (szerk.)* Pszichoanalízis és irodalomtudomány. *Filum, Budapest 1998. 298–312.*

Ebben a blokkban közöljük a Párizsban élő neves pszichoanalitikus, Füzesséry Éva Jacques Lacanról szóló visszaemlékezését is, amelyet lapunk felkérésére írt.

A szerk.

NICOLAS ABRAHAM

JONAS

ANASÉMIES III

la philosophie en effet

AUBIER
FLAMMARION

A TUDATTALAN FANTOMJAI

Török Mária és Rand Miklós válaszol kérdéseinkre[*]

Maria Torok (Török Mária) magyar származású, Budapesten született. A párizsi pszichoanalitikus egyesületben (A Société Psychanalytique de Paris-ban) kapott analitikus kiképzést, 1959 óta gyakorló pszichoanalitikus. 1957 és 1961 között Nicolas Abrahammal (Ábrahám Miklós) vezetett magánszemináriumot a fenomenológiai pszichológiáról – ennek eredményeit részben megjelentették.

Nicolas Rand (Rand Miklós) műfordító, Török Mária és Ábrahám Miklós műveinek szakértője, amelyek az ő segítségével jutottak el az Egyesült Államokba. Szerzője egy franciául megjelent könyvnek, Le cryptage et la vie des oeuvres *(A rejtjelezés és a művek élete, Aubier, 1989), amely az irodalmi, filozófiai és pszichoanalitikus szövegekben megjelenő titokmunkáról szól.*

A pszichoanalízis mindenekelőtt beszédgyakorlat. Erre az ülések során derül fény, amelyek a páciens számára egyedülálló helyzetet teremtenek: szembekerül saját szavainak jelentésével a pszichoanalitikus segítségével, aki egyfajta „kívülállóként" vesz részt az analízisben.

Mindamellett ez a kaland nem magától értetődő egyszerűséggel történik meg. Lelki bántalmak és történések akadályozhatják meg az emlékek felidézésének lehetőségét. Török Mária Ábrahám Miklóssal együtt végzett módszertani és klinikai munkáiról vált híressé, amelyek az analízis során felbukkanó titokkal foglalkoznak. Ebben a beszélgetésben –

[*] Ez a beszélgetés eredetileg „Les fantômes de l'inconscient"címmel a *Le Journal des psychologues* című folyóirat 1990. novemberi számában jelent meg (14–18. old).

amelyben Rand Miklós is részt vesz – bevezeti az olvasót a kimondhatatlan világába, és ráirányítja figyelmét a tiltott tartalmakra.

*

J. d. P.: *Ábrahám Miklóssal együtt írták* A burok és a mag*ot (L'écorce et le noyau). Beszélne arról, ami kettejük munkájában közös, ami összeköti életművüket?*

Török Mária: Először 1950-ben találkoztunk Párizsban. Több mint huszonöt évet éltünk együtt, így lehetőségünk volt arra, hogy megosszuk egymással mindazt, ami mindkettőnket szenvedélyesen érdekelt. Az ötvenes években Ábrahám Miklós a husserli fenomenológiában az identitás problémájával foglalkozott, én pedig a gyermeki fantáziaműködést vizsgáltam a Rorschach-teszt segítségével. Fölfedeztem egy, a gyermeki identitásra vonatkozó előítéletet: a Rorschach tekintélyes ismerői szerint a gyermek nem vél felismerni emberi alakot a tintafoltokban, ennek következtében pedig mozgó emberi alakot sem. Hogy megtámadhassam ezt az elképzelést, egy ravasz cselhez kellett folyamodnom, amely elsőre talán butaságnak tűnt, de eredményesnek bizonyult. Azt mondtam a gyermeknek: „Jó, elhiszem, hogy nem látsz semmit a foltban, de akkor próbáld meg legalább kitalálni azt, amit én látok benne!" Ily módon feltárult a gyermeki fantázia rejtett világa, ahogyan a gyermek sorra elmesélte mindazt, amiről úgy gondolta, hogy nem ő látja. Időközben Freud, Ferenczi, Melanie Klein és mások felé fordult figyelmünk. Ábrahám Miklós és az én kutatásaim egyirányban mozogtak, mivel különböző utakon mind a ketten arra a megállapításra jutottunk, hogy az énidentitás kialakulása utal egy már létező harmadikra. Ahhoz, hogy megalkossuk, sőt felvállaljuk identitásunkat, szükséges egy harmadik „közvetítő", aki ráébreszt saját, kialakulóban lévő vágyainkra. A szülő biztosítja a gyermek bizonyos vágyainak kibontakozását és megvalósulását. Ennek az egy közvetítő által befolyásolt kapcsolatnak a folyamatát nevezzük a továbbiakban – a Ferenczi által bevezetett terminussal élve – introjekciónak.

J. d. P.: *Hogyan született meg* A burok és a mag*? Hogyan alakultak ki a könyv főbb gondolatai?*

Rand Miklós: A kötet kiinduló és meghatározó gondolatának a Ferenczi-féle introjekció fogalmát nevezném, amely magában foglalja az énfejlődést,

a másik szeretetét, és az áttételt az analitikus helyzetben. Ábrahám Miklós és Török Mária tehát igyekszik elfogadtatni és megmagyarázni ezen három alkotóelem dinamikus egységének jelentőségét, a gyermek affektív fejlődése és az analitikus folyamat célja szempontjából. A gyermek szerelmi tárgyakat hoz létre és velük történéseket él meg, hogy ezáltal felfedezze saját énjét. Így gyakran megesik, hogy a gyerekek szerelmesek lesznek tanáraikba, hogy a szerelem bűvöletében megkaparintsák a tudást. A gyermek érzelmi fejlődésének ez a felfogása arra vezeti rá Ábrahámot és Törököt, hogy a pszichoanalízis alapvető célját a következőképpen határozzák meg: fel kell szabadítani az én introjekciós folyamatait. Ez annyit jelent, hogy a pszichoanalízis során vissza kell térni a vágy érlelődésének affektív útjára, és megtapasztalni az áttétel viszontagságain keresztül a vágyat érő összes akadályt, gátlást, traumát és gyászt.

T. M.: Ily módon szemünk elé tárul a páciens családjának élete, szembetaláljuk magunkat mindazokkal, akik akadályt képezhettek a páciens érzelmi vagy libidinális kiteljesedésében. Az ülések során bizonyos hangok egy aggódó anyát tárnak fel, aki nem viseli el annak a gondolatát, hogy gyermeke kilép az életbe. Egy másik esetben az apai nagyanya nem engedte meg fiának, hogy férfivá váljon. Itt a páciens mindig túl gyengének érezte apját ahhoz, hogy modellként elfogadja. Lassanként megismertük az apa gyermekkorát, és együtt feldolgoztuk azokat az akadályokat, amelyeket ő sohasem tudott legyőzni. Az analitikus belép a disszonáns hangok e koncertjébe, hogy egyenként azonosítsa őket, hogy beszéljen hozzájuk, hogy megértse, miért érdeke egyiknek vagy másiknak a vágy útjába állni. Az analitikus munka látványosan halad előre, ha sikerült „elbeszélgetni" minden gátló elemként ható személlyel, és megérteni, mi táplálja bennük az ellenállást. Ha analízis alá vetjük a páciens segítségével egy család tagjait, rá kell döbbennünk, hogy mindannyian elfojtott fájdalmakkal, traumákkal élnek együtt, és mindez pusztító hatást gyakorol a gyermekek nevelésére. Az egyes családtagokat sújtó lelki fájdalmakat fel kell tehát ismernünk, és meg kell neveznünk őket.

J. d. P.: *Az ön által leírt pszichoanalitikus eljárás miben különbözik egy klasszikus freudi analízistől?*

R. M.: Úgy gondolom, hogy akit *A burok és a mag* vagy *A Farkasember* bűvös szava (Le Verbier de l'homme aux loups) című könyv inspirál, az nem

egy előre megformált elmélet kereteiben kell hogy kiigazodjon. Tehát a hangsúly nem a komplexusokon van, nem az Ödipusz- vagy a kasztrációs komplexuson, hanem a személyes lelki fájdalmakon, amelyek bárhonnan és bármely korban felbukkanhatnak. A gyermeki fejlődést és az ahhoz kapcsolódó nehézségeket nem szakaszonként vizsgáljuk, a vágyat akadályozó tényezők nem vezethetők vissza az apa vagy a felettes-én gátló jelenlétére. Összességében tehát Ábrahám és Török elejtik azt a freudi gondolatot, hogy a pszichopatológia tulajdonképpen nem más, mint néhány olyan univerzális képlet egyéni megnyilvánulási formája, mint amilyen a kasztrációs komplexus vagy a péniszirigység, amely a fallikus szakaszban jellemzi a kisfiút és a kislányt.

J. d. P.: *Ön meglehetősen kritikus Freuddal szemben. Mindazonáltal mit tart a freudi felfedezés lényegének?*

T. M.: Freud úgy gondolta, hogy egy másik személy, az analitikus, a tüneteket „olvasni", és értelmezni tudja, és ezáltal a személy szenvedése enyhíthető. Számomra ez a freudi felfedezés lényege.

R. M.: Freud négy alapvető művében dolgozta ki a tünetek megfejtésére vonatkozó technikát.[1] A megfejtés lényege az, hogy minden egyes tünetben meg kell találni egy múltbéli konfliktus jelenbeli lenyomatát. A tünet tehát minden esetben egyedi kompromisszum képződmény. Freud azonban nem fogalmaz egyértelműen, ami a tünetek megfejtésének lehetőségét illeti. Szeretné a gyermek pszichoszexuális fejlődésének egyetemesen érvényes elméletére alapozni a pszichoanalízist. A tünetek olvasása ily módon úgy funkcionál, mint egy segédeszköz a komplexusok és az ösztönök egyéni munkájának leírásában. E két freudi törekvés azonban ellentétben áll egymással, mivel a szimptómák értelmezése nem fed föl szükségszerűen tipikus komplexusokat, a komplexusok pedig gyakran elkerülhetik a „megfejtés" módszerét. Valójában a freudi olvasattechnika nem foglalkozik a szövegfejtő munka eredményével: a tünetek végtelenek lehetnek, ugyanúgy, mint a konfliktusok, amelyekből erednek, vagy a kompromisszum, amelyet megvalósítanak. Úgy tűnik, Freud nem bízott igazán megfejtő módszerének

[1] *Tanulmányok a hisztériáról, Álomfejtés, A mindennapi élet pszichopatológiája, A vicc és viszonya a tudattalanhoz.*

egyetemes jelentőségében. Ha pedig a módszert „bezárjuk" bizonyos egyetemes tartalmakba, megfosztjuk valódi értelmező hatalmától. A szimbólum[2] című írásában Ábrahám kidolgozta a tünetek freudi értelmezésének alapos vizsgálatát. Kimutatta, hogy bizonyos előre meghatározott tartalmaknak a szimbólumokkal való összekapcsolása – ez a szimbolikus ekvivalenciák esete (pénisz = ürülék = gyermek) – korlátozzák a tünet, az egyéni szenvedés előítélet-mentes olvasatát.

T. M.: Az elméleti vagy egyéb előfeltevést nélkülöző olvasat alkotja a mi analitikusi munkánk lényegét.

> ***J. d. P.:*** *A szokásos analitikusi munkához viszonyítva hova helyezné el a „rejtett" (crypte), a „bekebelezés" (inkorporáció) fogalmát, és azt, amit* A burok és a mag*ban „a titok topológiájának" (la topique* ***à*** *secret) nevez?*

R. M.: Felszabadítani a vágyat és az életörömöt a gátat képező fájdalmak megértésével – ez lenne változatlanul az analízis célja, ha nem lennének olyan helyzetek, amikor valamilyen okból a személynél még igazán arra sem számíthatunk, hogy elmesélje a katasztrófát, ami vele történt.

T. M.: Léteznek olyan fájdalmas élmények, amelyeknek már a felidézése és elbeszélése is lehetetlennek tűnik. Itt az analitikusi munka megtorpanni látszik a céltalan ismétlések miatt, az analitikus többé nem lát tisztán, és így segíteni sem tud betegén, hogy az tisztán lássa önmagát. Ebben az esetben azt feltételezzük, hogy a beszéd tiltás alatt áll, a csend megtörhetetlen. A hagyományos analitikusi munka, amiről beszéltünk, megáll a titok zónáinál. Az álmok esetleg jelezhetik, hogy valami „eltemettetett", mégpedig egy olyan történés, melynek léte el van utasítva. A pszichikum hajlamos úgy viselkedni egy számára nagy fontosságú, de elfogadhatatlan eseménnyel szemben, mintha az meg sem történt volna. A pszichikus „eltemetés" során nem egyszerűen egy már meghalt személyről van szó, vagy egy elrejtendő, kielégítetlen vágyrezdülésről, hanem egy már ténylegesen lezajlott esemény titokra ítéltetik, a beszéd közbeiktatása nélkül, azért, mert szégyenletes, elítélendő.

---

[2] „A szimbólum, avagy ami túlmutat a jelenségen". In: *A burok és a mag* (L'écorce et le noyau), 25–77. old. Aubier Montaigne, Paris, 1978.

R. M.: A *crypte*, a titok és a bekebelezés fogalmai olyan patológiás állapotok értelmezéséhez is segítséget nyújtanak, mint a melankólia, a fóbiák, a sikertelenség a sokkos vagy végzetszerű neurózisok, amelyek az analizálhatóság határát súrolják. A titok fogalma – Ábrahám Miklós és Török Mária szerint – radikálisan különbözik a szó hétköznapi jelentésétől, mert éppen az alany elől marad rejtve, aki azt magában hordozza. Talán pontosan ezért olyan nehéz a *crypte*-et felfedni.

T. M.: Ez így igaz. A tünetek nem utalnak a *crypte* tartalmára, sem burkolt, sem elmaszkírozott formában. Az egyetlen nyom, ami arra utal, hogy egy *crypte* rejtett, létezik valahol, és amelyen az analitikus el tud indulni, az álmokban található: ha az álom temetésről, holttestekről, sírról beszél, vagyis „elzárásról", csendről, az én egy részének eltemetéséről.

> ***J. d. P.:*** A burok és a mag*ot olvasva azt tapasztaljuk, hogy a pszichoanalízis terén szokatlan metaforikus nyelvet használ. Miért folyamodik olyan kifejezésekhez, mint a* crypte, *intrapszichikus sírbolt, pompás tetem, sírboltok az én életében? A* crypte *fogalom leírása elvezet egészen a freudi metapszichológia teljes újragondolásáig?*

T. M.: Hasznosnak tartottuk, hogy pácienseink szókincsét is felhasználjuk, amelyben, ahogy azt már említettem, gyakran megjelennek az olyan képek, mint a kripta *(crypte)*, vagy a temetés. A temetkezésnek ezek a metaforái, amelyeket pácienseinktől hallunk, alkalmasak arra, hogy a titok metapszichológiáját leírják. Ezzel együtt azon fáradoztunk, hogy a kripta *(crypte)* felfedezését a klinikai gyakorlatban valahogy beillesszük a freudi topológiába, ezért találtuk ki a „megőrző elfojtás" terminust, amelyet megkülönböztetünk a freudi „dinamikus elfojtástól". Nem az volt a szándékunk, hogy bíráljuk a freudi metapszichológiát, hanem annak a kibővítésén fáradoztunk.

R. M.: Ábrahám Miklós és Török Mária „megőrző elfojtás"-nak nevezi azt a jelenséget, amikor a pszichikum elfojtja – elzárja egy titkos helyére – egy bevallhatatlan, tehát az én szerveződésében pusztító hatású tett valóságát. A freudi dinamikus elfojtást két ellentétes pszichikus áramlat közötti szüntelen harcként definiálhatjuk, ez a két folyamat: a cenzúra és az elfojtott váratlan visszatérései. A megőrző elfojtás is visszaszorít bizonyos tartalmakat, de – egyszer s mindenkorra. Ellentétben a libidinális hajtóerőkkel,

amelyek mindig készek harcba szállni a lelkiismerettel, amely rajtuk cenzori hatalmát gyakorolja, a titok nem mutatkozik meg a kíváncsi szemeknek.

> ***J. d. P.:*** *Ön tanulmányozta a gyászbetegséget, mint a* crypte *egy igen fontos megjelenési formáját, de később, Ábrahám Miklóssal együtt leír egy másik jelenséget is, nevezetesen „az elvesztett tárgy bekebelezését" vagy másképpen – ahogyan Ön nevezi – „az endokriptikus identifikációt". Ön szerint hogyan kapcsolódik össze az identifikáció és az inkorporáció?*

T. M.: Freud a hisztériásoknál mutatja ki először a részleges identifikációt: azok egy másik személy egyetlen jellemvonását utánozzák, majd valaki másét, esetleg ismét valaki másét. Itt az identifikáció fantáziából építkezik, és nincs alkotó hatása. Ezenkívül léteznek még konstruktív identifikációk, amelyek a személyiségfejlődést mozdítják elő, egy, a személy számára kedves példakép következetes érzelmi utánzása révén. Ez az introjekció (énkiterjesztés) folyamatában – amelyről a cikk elején szóltunk – követhető nyomon: a beteg a szeretett tárgyához (amellyel azonosul) hasonló életet, szerelmeket biztosít magának. Ebben az értelemben az azonosulás az életfolyamatra jellemző , és bármely életkorban kifejtheti hatását. Tanulmányoztam a *crypte*-et a gyászbetegség olyan eseteiben, amikor a szeretett lény halála nem fogadható el természetes úton. A pszichés elaboráció során fellép egy hiány: a gyász lehetetlenné válik, mivel egy bevallhatatlan libidinális pillanat – amely a szeretet tárgyához fűződik kevéssel elhunyta előtt – mintegy „elzáródik" (például orgazmus az elhunyt haldoklása közben). A mi terminológiánk szerint az „elvesztett tárgy bekebelezése" a másik önmagammal való helyettesítését jelöli, egy szerelmi tárgy traumatikus elvesztése miatt, amellyel az alany valamely szégyenteljes libidinális élményt élt meg. Képzeljen el egy analízis alatt álló fiatal nőt, aki gondosan öltözködik, egészséges, kiegyensúlyozott nő benyomását kelti, összetörtnek, levertnek, életuntnak vallja magát. Senkije nem halt meg, nem gyászol. Az álmaiban bebörtönzöttként jelenik meg. Mint analitikusa, felteszem magamnak a kérdést: „Ki ő valójában a megtévesztő felszín mögött?" Apránként felfejtjük, hogy ő „valójában" egy szabó – a család barátja – aki valamikor, gyerekkorában gyönyörű ruhákba öltöztette őt, és kettejük kapcsolata valóságos idillé fejlődött. Mivel a szülők rájöttek erre, a szabó börtönbe került. Ettől a fiatal nőtől elszakították szerelme tárgyát. Hogy ne ve-

szítse el véglegesen, képzeletben azonosult vele, úgy kezdett el viselkedni, mint a bebörtönzött szabó: életereje elhagyta, gyászolta „elvesztett kedvesét". Egy ilyen kriptikus identifikáció titokban marad, és a személyiség fejlődésének, illetve az azt formáló identifikációknak megrekedését idézi elő, mivel teljes egészében egy kegyetlenül megszakított libidinális pillanatban elvesztett tárgyhoz kapcsolódik. Abban az esetben, ha a – mindenki szemében szégyellnivaló – szerelmi tárgy értékét ismét visszanyeri az analitikus segítségével, a páciens kifejezheti a veszteség feletti bánatát, és ezáltal megkönnyebbülhet.

J. d. P.: *Elképzelhető interakció a „megnevezhetetlen" tárgy és a szubjektum között?*

R. M.: Inkább módosítanám a kérdését. Ha elvesszük a gyermektől titkos szerelme tárgyát, azáltal, hogy megszégyenítjük azt, más tárgyakkal (például a szülőkkel) való kapcsolatát is megzavarjuk.

T. M.: Lehet-e jó az az anya, aki leánya titkos szerelmi tárgyát feljelenti? Bonyolult a kérdés. Ha a leány azonosul anyjával, páciensként saját libidójának üldözőjévé válik. De vajon megteheti-e, hogy dacol anyjával egy ilyen kritikus pillanatban és azt mondja: „Elmegyek vele, őhozzá tartozom?" Ezzel azt kockáztatja meg, hogy elveszti anyját, akire pedig nagy szüksége van. Ebben az esetben a „kriptába zárás" inkább „sikeres" kompromisszum. Így a leány „együtt maradhat" titkos szerelmével, és egyben elviseli az attól való elválasztást.

J. d. P.: A burok és a mag *másik kulcsgondolata a fantomelmélet kifejtése, amely manapság igen kedvelt, de olykor lejáratták a „transzgenerációs" címkével.*

R. M.: Az 1970-es években az Egyesült Államokban kezdtek el kutatásokat a transzgenerációs traumával kapcsolatban, olyan csoportokban, amelyek a náci haláltáborok túlélőinek gyerekeiből alakultak. Az alapgondolat a következő volt: a szülők fájdalma a gyermekek kiegyensúlyozottságát fenyegeti, mintegy átsugárzik a következő generációra. Ábrahám fantomelmélete is ebben az időszakban bontakozott ki, de eltérő irányban. A két elmélet közös gondolata az, hogy több generáció is szerepet kap egy személy pszichoanalitikus kezelésében. A fantom Ábrahám szerint lényegileg kap-

csolódik a titokhoz, sőt annak akaratlan továbbadásához. Noha itt egy teljesen eltérő klinikai együttessel van dolgunk, azt mondhatjuk, hogy a fantomelmélet a *crypte*-ről és a titokról Ábrahám és Török által korábban kidolgozott elméletek folytatásának tekinthető. A fantom a ki nem mondott tartalmak interperszonális és transzgenerációs következményeiről szól. A *crypte* olyan titkolt pszichés helyzetet ír le, amely az alany személyes élményén alapul, míg a fantom esetében valaki másnak a titka kísérti – tudta nélkül. Továbbá, a fantom tettenérése esetleg generációk egész nemzedékének a vizsgálatát igényli (gyermek, szülők, nagyszülők) a leszármazott tünetein keresztül. A fantom esetében a titok általában egyszerű, ellentétben a kriptikus titoktartalmakkal. Ez lehet családi titok: törvénytelen gyermek; vagy egy őrült nagybácsi, pénz- vagy politikai botrány stb. – mindennek teljes tudatában van a titok hordozója, de elviselhetetlen azok számára, akiket gyötör. Ábrahám Miklós fantomelméletének egyik – költői – illusztrációjaként írja le Shakespeare *Hamlet*jét *A burok és a mag*ban.[3]

J. d. P.: *Létezik-e a tudattalannak kommunikációja az analitikus és a páciens között a fantom vonatkozásában?*

T. M.: Ha a tudattalanok közötti kommunikáció létezik, egyáltalán ahogyan azt Freud kifejti *A tudattalan* című írásában, ez semmi esetre sem igaz a fantomra. Ellenben feltehetjük a kérdést: „Vajon létezik-e a fantom áttétele a páciensről az analitikusra, vagy fordítva?" Nem zárom ki ezt a feltételezést, ám egy ilyen áttétel esetében, a szó szoros értelemben vett analitikus munka lehetetlenné válik.

J. d. P.: *Valós eseményen alapul a fantom, vagy pedig konstruált?*

R. M.: A fantom hipotézis akkor merül fel, ha a páciens lelki életének tanulmányozásán keresztül nem sikerül fényt deríteni a lelki zavarok okára. Apránként a kényszeres fóbiás vagy más típusú tünetek egy másik személy titkos életének nyomaiként tűnnek elő. Természetesen nem arról van szó,

[3] Jonas, Rythmes: *A műről, a műfordításról, és a pszichoanalízisről* (De l'oeuvre, de la traduction et de la psychanalyse), Flammarion, Paris, 1985; Csak néhányat idézve: Claudie Cachard, Didier Dumas, Claude Nachin, Serge Tisseron művei kapcsolódnak a mi kutatásainkhoz Franciaországban. Az Egyesült Államokban Esther Raqshkin hamarosan megjelenő könyve az irodalmi művekben előforduló családi titokkal foglalkozik.

hogy a páciens még élő rokonainak segítségével kiderítsük, hogy a feltételezett titok valós eseményekre vezethető-e vissza. A titok természetéhez tartozik a rejtőzködés. Mindamellett előfordul, hogy az analitikus kezelés során rekonstruált titok eredetére utólag fény derül: pl. egy családtag elmondja halálos ágyán. Az analitikus munka célja mindenesetre az, hogy részletekbe menően feltárja a páciens viselkedésének okát, mivel annak mindennapi normális életvitelét teszi lehetetlenné a feltételezett családi titok.

J. d. P.: *Mivel foglalkozik mostanában, és hogyan kívánja elgondolásait alkalmazni a jövőben illetve más területeken?*

T. M.: Franciaországban főleg a klinikusok által jutottak el ezek a gondolatok az érdeklődőkhöz, míg napjainkban, az Egyesült Államokban egyre szélesebb körben válnak ismertté a humán tudományok fakultásainak jóvoltából. Ennek köszönhető, hogy mai beszélgetőpartnerünk, Rand Miklós évtizedek óta fáradozik egy irodalmi interpretációs technika kifejlesztésén, amely a mi kutatási eredményeinkre támaszkodik. Nemrég írtam munkám folytatásáról, ez előszóként olvasható Rand az Aubier-nál megjelent *Le cryptage et la vie des oeuvres: du secret dans les textes* című művében. Elméletemnek az irodalom területére történő kiterjesztése kapcsolódik ahhoz a szellemiséghez, amelyet Ábrahám Miklós képvisel, hiszen ő is műfordítóként kezdte, a versek hűséges olvasójaként, erről két, Franciaországban napjainkig kevésbé ismert műve is tanúskodik.

R. M.: Török Mária régóta foglalkozik egy kutatási terv gondolatával: Freud egy lehetséges családi titkáról van szó, amely – mindmáig ismeretlen – hatással lehetett mind magának a pszichoanalitikus elméletnek megalkotására, mind Freud bizonyos elméleti ellentmondásaira, például arra, hogy miért foglalkozott olyan behatóan az 1890-es években a csábítási elmélettel. Egy ideje jómagam is bekapcsolódtam a freudi gondolatok és bizonytalanságok személyes lelki eredetét kutató munkákba. Közös eredményeink folyóiratokban fellelhetőek, és hamarosan megjelennek elsőként, a freudi „archeológiai metafora" témájával kapcsolatban.

Miklós Barbara fordítása

MAGYAR PSZICHOANALITIKUSOK PÁRIZSBAN III.

A franciaországi emigrációba került magyar pszichoanalitikusok életművét bemutató sorozatunk III. részében Nicolas Abraham és Maria Torok, azaz Ábrahám Miklós és Török Mária életművét mutatjuk be. Az 1998-ban elhunyt Török Máriáról 1998/1. számunkban emlékeztünk meg (Rand Miklós: Török Mária halálára, 139–141). Ábrahám Miklós, Török Mária férje 1919-ben született Kecskeméten, itt végezte a középiskolát, majd 1938-ban került ki Párizsba. A németek elől Toulouse-ba menekült. A háború után bölcsészdoktori oklevelet szerzett, majd 1950-től a Centre Nationale de Recherche Scientifique kutatójaként dolgozott. 1975-ben hunyt el. Ábrahám elsősorban irodalmár és műfordító volt, a verstan, a költői nyelv és a műfordítás elmélete foglalkoztatta. Gondolkodására egyrészt a husserli fenomenológia, másrészt a pszichoanalízis gyakorolta a legnagyobb hatást. Műfordítóként legnagyobb teljesítménye a Jónás könyvének *francia (Török Mária által szerkesztett posztumusz) kiadása. A kötetben megjelent tanulmányában Ábrahám kísérletet tesz Babits Mihály művének pszichoanalitikus értelmezésére is (Nicolas Abraham:* Jonas. *Flammarion, Paris 1981). Ábrahám szerkesztette a párizsi Payot kiadónál 1962-ben megjelent Ferenczi-kötetet, s ő fordította franciára Hermann Imre könyvét,* Az ember ősi ösztönei*t is (1972).*

*Az Ábrahám–Török házaspár munkássága irodalmár körökön kívül kevéssé ismert Magyarországon, bár Ábrahám Jónás-fordításáról több méltatás is megjelent az elmúlt években, így például Rába György recenziója Kecskemét, Párizs, Ninive címmel (*Nagyvilág, *1982/5), és Bajomi Lázár Endre Ábrahám-portréja (Bolyongás Nicolas Abraham „furcsa vidékén",* Kritika *1987/4).*

Jelen összeállításunkban egy Török Máriával és Rand Miklóssal folytatott beszélgetést közlünk, amelyet a Le journal des psychologues *című folyóiratból*

vettünk át, majd néhány részlettel ismerkedhet meg az olvasó Ábrahám és Török közös pszichoanalitikus tanulmánykötetéből, A burok és a mag*ból (Nicolas Abraham–Maria Torok*: The Shell and the Kernel. Vol. I. *The University of Chicago Press, Chicago, 1994.) E könyvet Ábrahám Miklós unokaöccse, Nicholas T. Rand (Rand Miklós), a wisconsini egyetem francia tanszékének professzora szerkesztette és fordította angolra. Rand professzor a kötet minden egyes részét bevezető-összefoglaló „minitanulmányokkal" látta el, amelyek jó eligazítást nyújtanak a szerzők életművéhez és gondolkodásmódjuk alakulásához. Az angol nyelvű kötet nem teljesen azonos a hasonló című francia kiadással (*L'Ecorce et le Noyau, *Aubier– Flammarion, Paris 1978, 1987). A könyv e mostani szemelvényes bemutatásához mind az angol, mind a francia nyelvű kiadást felhasználtuk. Összeállításunkban két Randtól származó bevezetőt és két Ábrahám–Török dolgozatot közlünk, s reméljük, mód nyílik majd a teljes kötet megjelentetésére is. A jelen válogatásban Rand Miklós volt segítségünkre, akinek szíves közreműködéséért ezúton is köszönetet mondunk. Megjegyezzük, hogy a kötet címadó tanulmánya már megjelent magyarul „A burok és a mag: a freudi pszichoanalízis tere és eredetisége" címmel, in: Bókay Antal–Erős Ferenc (szerk.)* Pszichoanalízis és irodalomtudomány. *Filum, Budapest 1998. 298–312.*

Ebben a blokkban közöljük a Párizsban élő neves pszichoanalitikus, Füzesséry Éva Jacques Lacanról szóló visszaemlékezését is, amelyet lapunk felkérésére írt.

A szerk.

NICOLAS ABRAHAM

JONAS

ANASÉMIES III

la philosophie en effet

AUBIER
FLAMMARION

A TUDATTALAN FANTOMJAI

Török Mária és Rand Miklós válaszol kérdéseinkre[*]

Maria Torok (Török Mária) magyar származású, Budapesten született. A párizsi pszichoanalitikus egyesületben (A Société Psychanalytique de Paris-ban) kapott analitikus kiképzést, 1959 óta gyakorló pszichoanalitikus. 1957 és 1961 között Nicolas Abrahammal (Ábrahám Miklós) vezetett magánszemináriumot a fenomenológiai pszichológiáról – ennek eredményeit részben megjelentették.

Nicolas Rand (Rand Miklós) műfordító, Török Mária és Ábrahám Miklós műveinek szakértője, amelyek az ő segítségével jutottak el az Egyesült Államokba. Szerzője egy franciául megjelent könyvnek, Le cryptage et la vie des oeuvres *(A rejtjelezés és a művek élete, Aubier, 1989), amely az irodalmi, filozófiai és pszichoanalitikus szövegekben megjelenő titokmunkáról szól.*

A pszichoanalízis mindenekelőtt beszédgyakorlat. Erre az ülések során derül fény, amelyek a páciens számára egyedülálló helyzetet teremtenek: szembekerül saját szavainak jelentésével a pszichoanalitikus segítségével, aki egyfajta „kívülállóként" vesz részt az analízisben.

Mindamellett ez a kaland nem magától értetődő egyszerűséggel történik meg. Lelki bántalmak és történések akadályozhatják meg az emlékek felidézésének lehetőségét. Török Mária Ábrahám Miklóssal együtt végzett módszertani és klinikai munkáiról vált híressé, amelyek az analízis során felbukkanó titokkal foglalkoznak. Ebben a beszélgetésben –

[*] Ez a beszélgetés eredetileg „Les fantômes de l'inconscient"címmel a *Le Journal des psychologues* című folyóirat 1990. novemberi számában jelent meg (14–18. old).

amelyben Rand Miklós is részt vesz – bevezeti az olvasót a kimondhatatlan világába, és ráirányítja figyelmét a tiltott tartalmakra.

*

J. d. P.: *Ábrahám Miklóssal együtt írták* A burok és a mag*ot (L'écorce et le noyau). Beszélne arról, ami kettejük munkájában közös, ami összeköti életművüket?*

Török Mária: Először 1950-ben találkoztunk Párizsban. Több mint huszonöt évet éltünk együtt, így lehetőségünk volt arra, hogy megosszuk egymással mindazt, ami mindkettőnket szenvedélyesen érdekelt. Az ötvenes években Ábrahám Miklós a husserli fenomenológiában az identitás problémájával foglalkozott, én pedig a gyermeki fantáziaműködést vizsgáltam a Rorschach-teszt segítségével. Fölfedeztem egy, a gyermeki identitásra vonatkozó előítéletet: a Rorschach tekintélyes ismerői szerint a gyermek nem vél felismerni emberi alakot a tintafoltokban, ennek következtében pedig mozgó emberi alakot sem. Hogy megtámadhassam ezt az elképzelést, egy ravasz cselhez kellett folyamodnom, amely elsőre talán butaságnak tűnt, de eredményesnek bizonyult. Azt mondtam a gyermeknek: „Jó, elhiszem, hogy nem látsz semmit a foltban, de akkor próbáld meg legalább kitalálni azt, amit én látok benne!" Ily módon feltárult a gyermeki fantázia rejtett világa, ahogyan a gyermek sorra elmesélte mindazt, amiről úgy gondolta, hogy nem ő látja. Időközben Freud, Ferenczi, Melanie Klein és mások felé fordult figyelmünk. Ábrahám Miklós és az én kutatásaim egyirányban mozogtak, mivel különböző utakon mind a ketten arra a megállapításra jutottunk, hogy az énidentitás kialakulása utal egy már létező harmadikra. Ahhoz, hogy megalkossuk, sőt felvállaljuk identitásunkat, szükséges egy harmadik „közvetítő", aki ráébreszt saját, kialakulóban lévő vágyainkra. A szülő biztosítja a gyermek bizonyos vágyainak kibontakozását és megvalósulását. Ennek az egy közvetítő által befolyásolt kapcsolatnak a folyamatát nevezzük a továbbiakban – a Ferenczi által bevezetett terminussal élve – introjekciónak.

J. d. P.: *Hogyan született meg* A burok és a mag*? Hogyan alakultak ki a könyv főbb gondolatai?*

Rand Miklós: A kötet kiinduló és meghatározó gondolatának a Ferenczi-féle introjekció fogalmát nevezném, amely magában foglalja az énfejlődést,

a másik szeretetét, és az áttételt az analitikus helyzetben. Ábrahám Miklós és Török Mária tehát igyekszik elfogadtatni és megmagyarázni ezen három alkotóelem dinamikus egységének jelentőségét, a gyermek affektív fejlődése és az analitikus folyamat célja szempontjából. A gyermek szerelmi tárgyakat hoz létre és velük történéseket él meg, hogy ezáltal felfedezze saját énjét. Így gyakran megesik, hogy a gyerekek szerelmesek lesznek tanáraikba, hogy a szerelem bűvöletében megkaparintsák a tudást. A gyermek érzelmi fejlődésének ez a felfogása arra vezeti rá Ábrahámot és Törököt, hogy a pszichoanalízis alapvető célját a következőképpen határozzák meg: fel kell szabadítani az én introjekciós folyamatait. Ez annyit jelent, hogy a pszichoanalízis során vissza kell térni a vágy érlelődésének affektív útjára, és megtapasztalni az áttétel viszontagságain keresztül a vágyat érő összes akadályt, gátlást, traumát és gyászt.

T. M.: Ily módon szemünk elé tárul a páciens családjának élete, szembetaláljuk magunkat mindazokkal, akik akadályt képezhettek a páciens érzelmi vagy libidinális kiteljesedésében. Az ülések során bizonyos hangok egy aggódó anyát tárnak fel, aki nem viseli el annak a gondolatát, hogy gyermeke kilép az életbe. Egy másik esetben az apai nagyanya nem engedte meg fiának, hogy férfivá váljon. Itt a páciens mindig túl gyengének érezte apját ahhoz, hogy modellként elfogadja. Lassanként megismertük az apa gyermekkorát, és együtt feldolgoztuk azokat az akadályokat, amelyeket ő sohasem tudott legyőzni. Az analitikus belép a disszonáns hangok e koncertjébe, hogy egyenként azonosítsa őket, hogy beszéljen hozzájuk, hogy megértse, miért érdeke egyiknek vagy másiknak a vágy útjába állni. Az analitikus munka látványosan halad előre, ha sikerült „elbeszélgetni" minden gátló elemként ható személlyel, és megérteni, mi táplálja bennük az ellenállást. Ha analízis alá vetjük a páciens segítségével egy család tagjait, rá kell döbbennünk, hogy mindannyian elfojtott fájdalmakkal, traumákkal élnek együtt, és mindez pusztító hatást gyakorol a gyermekek nevelésére. Az egyes családtagokat sújtó lelki fájdalmakat fel kell tehát ismernünk, és meg kell neveznünk őket.

J. d. P.: *Az ön által leírt pszichoanalitikus eljárás miben különbözik egy klasszikus freudi analízistől?*

R. M.: Úgy gondolom, hogy akit *A burok és a mag* vagy *A Farkasember* bűvös szava (Le Verbier de l'homme aux loups) című könyv inspirál, az nem

egy előre megformált elmélet kereteiben kell hogy kiigazodjon. Tehát a hangsúly nem a komplexusokon van, nem az Ödipusz- vagy a kasztrációs komplexuson, hanem a személyes lelki fájdalmakon, amelyek bárhonnan és bármely korban felbukkanhatnak. A gyermeki fejlődést és az ahhoz kapcsolódó nehézségeket nem szakaszonként vizsgáljuk, a vágyat akadályozó tényezők nem vezethetők vissza az apa vagy a felettes-én gátló jelenlétére. Összességében tehát Ábrahám és Török elejtik azt a freudi gondolatot, hogy a pszichopatológia tulajdonképpen nem más, mint néhány olyan univerzális képlet egyéni megnyilvánulási formája, mint amilyen a kasztrációs komplexus vagy a péniszirigység, amely a fallikus szakaszban jellemzi a kisfiút és a kislányt.

J. d. P.: *Ön meglehetősen kritikus Freuddal szemben. Mindazonáltal mit tart a freudi felfedezés lényegének?*

T. M.: Freud úgy gondolta, hogy egy másik személy, az analitikus, a tüneteket „olvasni", és értelmezni tudja, és ezáltal a személy szenvedése enyhíthető. Számomra ez a freudi felfedezés lényege.

R. M.: Freud négy alapvető művében dolgozta ki a tünetek megfejtésére vonatkozó technikát.[1] A megfejtés lényege az, hogy minden egyes tünetben meg kell találni egy múltbéli konfliktus jelenbeli lenyomatát. A tünet tehát minden esetben egyedi kompromisszum képződmény. Freud azonban nem fogalmaz egyértelműen, ami a tünetek megfejtésének lehetőségét illeti. Szeretné a gyermek pszichoszexuális fejlődésének egyetemesen érvényes elméletére alapozni a pszichoanalízist. A tünetek olvasása ily módon úgy funkcionál, mint egy segédeszköz a komplexusok és az ösztönök egyéni munkájának leírásában. E két freudi törekvés azonban ellentétben áll egymással, mivel a szimptómák értelmezése nem fed föl szükségszerűen tipikus komplexusokat, a komplexusok pedig gyakran elkerülhetik a „megfejtés" módszerét. Valójában a freudi olvasattechnika nem foglalkozik a szövegfejtő munka eredményével: a tünetek végtelenek lehetnek, ugyanúgy, mint a konfliktusok, amelyekből erednek, vagy a kompromisszum, amelyet megvalósítanak. Úgy tűnik, Freud nem bízott igazán megfejtő módszerének

[1] *Tanulmányok a hisztériáról, Álomfejtés, A mindennapi élet pszichopatológiája, A vicc és viszonya a tudattalanhoz.*

egyetemes jelentőségében. Ha pedig a módszert „bezárjuk" bizonyos egyetemes tartalmakba, megfosztjuk valódi értelmező hatalmától. A szimbólum[2] című írásában Ábrahám kidolgozta a tünetek freudi értelmezésének alapos vizsgálatát. Kimutatta, hogy bizonyos előre meghatározott tartalmaknak a szimbólumokkal való összekapcsolása – ez a szimbolikus ekvivalenciák esete (pénisz = ürülék = gyermek) – korlátozzák a tünet, az egyéni szenvedés előítélet-mentes olvasatát.

T. M.: Az elméleti vagy egyéb előfeltevést nélkülöző olvasat alkotja a mi analitikusi munkánk lényegét.

> ***J. d. P.:*** *A szokásos analitikusi munkához viszonyítva hova helyezné el a „rejtett" (crypte), a „bekebelezés" (inkorporáció) fogalmát, és azt, amit* A burok és a mag*ban „a titok topológiájának" (la topique* ***à*** *secret) nevez?*

R. M.: Felszabadítani a vágyat és az életörömöt a gátat képező fájdalmak megértésével – ez lenne változatlanul az analízis célja, ha nem lennének olyan helyzetek, amikor valamilyen okból a személynél még igazán arra sem számíthatunk, hogy elmesélje a katasztrófát, ami vele történt.

T. M.: Léteznek olyan fájdalmas élmények, amelyeknek már a felidézése és elbeszélése is lehetetlennek tűnik. Itt az analitikusi munka megtorpanni látszik a céltalan ismétlések miatt, az analitikus többé nem lát tisztán, és így segíteni sem tud betegén, hogy az tisztán lássa önmagát. Ebben az esetben azt feltételezzük, hogy a beszéd tiltás alatt áll, a csend megtörhetetlen. A hagyományos analitikusi munka, amiről beszéltünk, megáll a titok zónáinál. Az álmok esetleg jelezhetik, hogy valami „eltemettetett", mégpedig egy olyan történés, melynek léte el van utasítva. A pszichikum hajlamos úgy viselkedni egy számára nagy fontosságú, de elfogadhatatlan eseménnyel szemben, mintha az meg sem történt volna. A pszichikus „eltemetés" során nem egyszerűen egy már meghalt személyről van szó, vagy egy elrejtendő, kielégítetlen vágyrezdülésről, hanem egy már ténylegesen lezajlott esemény titokra ítéltetik, a beszéd közbeiktatása nélkül, azért, mert szégyenletes, elítélendő.

---

[2] „A szimbólum, avagy ami túlmutat a jelenségen". In: *A burok és a mag* (L'écorce et le noyau), 25–77. old. Aubier Montaigne, Paris, 1978.

R. M.: A *crypte*, a titok és a bekebelezés fogalmai olyan patológiás állapotok értelmezéséhez is segítséget nyújtanak, mint a melankólia, a fóbiák, a sikertelenség a sokkos vagy végzetszerű neurózisok, amelyek az analizálhatóság határát súrolják. A titok fogalma – Ábrahám Miklós és Török Mária szerint – radikálisan különbözik a szó hétköznapi jelentésétől, mert éppen az alany elől marad rejtve, aki azt magában hordozza. Talán pontosan ezért olyan nehéz a *crypte*-et felfedni.

T. M.: Ez így igaz. A tünetek nem utalnak a *crypte* tartalmára, sem burkolt, sem elmaszkírozott formában. Az egyetlen nyom, ami arra utal, hogy egy *crypte* rejtett, létezik valahol, és amelyen az analitikus el tud indulni, az álmokban található: ha az álom temetésről, holttestekről, sírról beszél, vagyis „elzárásról", csendről, az én egy részének eltemetéséről.

> ***J. d. P.:*** A burok és a mag*ot olvasva azt tapasztaljuk, hogy a pszichoanalízis terén szokatlan metaforikus nyelvet használ. Miért folyamodik olyan kifejezésekhez, mint a* crypte, *intrapszichikus sírbolt, pompás tetem, sírboltok az én életében? A* crypte *fogalom leírása elvezet egészen a freudi metapszichológia teljes újragondolásáig?*

T. M.: Hasznosnak tartottuk, hogy pácienseink szókincsét is felhasználjuk, amelyben, ahogy azt már említettem, gyakran megjelennek az olyan képek, mint a kripta *(crypte)*, vagy a temetés. A temetkezésnek ezek a metaforái, amelyeket pácienseinktől hallunk, alkalmasak arra, hogy a titok metapszichológiáját leírják. Ezzel együtt azon fáradoztunk, hogy a kripta *(crypte)* felfedezését a klinikai gyakorlatban valahogy beillesszük a freudi topológiába, ezért találtuk ki a „megőrző elfojtás" terminust, amelyet megkülönböztetünk a freudi „dinamikus elfojtástól". Nem az volt a szándékunk, hogy bíráljuk a freudi metapszichológiát, hanem annak a kibővítésén fáradoztunk.

R. M.: Ábrahám Miklós és Török Mária „megőrző elfojtás"-nak nevezi azt a jelenséget, amikor a pszichikum elfojtja – elzárja egy titkos helyére – egy bevallhatatlan, tehát az én szerveződésében pusztító hatású tett valóságát. A freudi dinamikus elfojtást két ellentétes pszichikus áramlat közötti szüntelen harcként definiálhatjuk, ez a két folyamat: a cenzúra és az elfojtott váratlan visszatérései. A megőrző elfojtás is visszaszorít bizonyos tartalmakat, de – egyszer s mindenkorra. Ellentétben a libidinális hajtóerőkkel,

amelyek mindig készek harcba szállni a lelkiismerettel, amely rajtuk cenzori hatalmát gyakorolja, a titok nem mutatkozik meg a kíváncsi szemeknek.

> ***J. d. P.:*** *Ön tanulmányozta a gyászbetegséget, mint a* crypte *egy igen fontos megjelenési formáját, de később, Ábrahám Miklóssal együtt leír egy másik jelenséget is, nevezetesen „az elvesztett tárgy bekebelezését" vagy másképpen – ahogyan Ön nevezi – „az endokriptikus identifikációt". Ön szerint hogyan kapcsolódik össze az identifikáció és az inkorporáció?*

T. M.: Freud a hisztériásoknál mutatja ki először a részleges identifikációt: azok egy másik személy egyetlen jellemvonását utánozzák, majd valaki másét, esetleg ismét valaki másét. Itt az identifikáció fantáziából építkezik, és nincs alkotó hatása. Ezenkívül léteznek még konstruktív identifikációk, amelyek a személyiségfejlődést mozdítják elő, egy, a személy számára kedves példakép következetes érzelmi utánzása révén. Ez az introjekció (énkiterjesztés) folyamatában – amelyről a cikk elején szóltunk – követhető nyomon: a beteg a szeretett tárgyához (amellyel azonosul) hasonló életet, szerelmeket biztosít magának. Ebben az értelemben az azonosulás az életfolyamatra jellemző , és bármely életkorban kifejtheti hatását. Tanulmányoztam a *crypte*-et a gyászbetegség olyan eseteiben, amikor a szeretett lény halála nem fogadható el természetes úton. A pszichés elaboráció során fellép egy hiány: a gyász lehetetlenné válik, mivel egy bevallhatatlan libidinális pillanat – amely a szeretet tárgyához fűződik kevéssel elhunyta előtt – mintegy „elzáródik" (például orgazmus az elhunyt haldoklása közben). A mi terminológiánk szerint az „elvesztett tárgy bekebelezése" a másik önmagammal való helyettesítését jelöli, egy szerelmi tárgy traumatikus elvesztése miatt, amellyel az alany valamely szégyenteljes libidinális élményt élt meg. Képzeljen el egy analízis alatt álló fiatal nőt, aki gondosan öltözködik, egészséges, kiegyensúlyozott nő benyomását kelti, összetörtnek, levertnek, életuntnak vallja magát. Senkije nem halt meg, nem gyászol. Az álmaiban bebörtönzöttként jelenik meg. Mint analitikusa, felteszem magamnak a kérdést: „Ki ő valójában a megtévesztő felszín mögött?" Apránként felfejtjük, hogy ő „valójában" egy szabó – a család barátja – aki valamikor, gyerekkorában gyönyörű ruhákba öltöztette őt, és kettejük kapcsolata valóságos idillé fejlődött. Mivel a szülők rájöttek erre, a szabó börtönbe került. Ettől a fiatal nőtől elszakították szerelme tárgyát. Hogy ne ve-

szítse el véglegesen, képzeletben azonosult vele, úgy kezdett el viselkedni, mint a bebörtönzött szabó: életereje elhagyta, gyászolta „elvesztett kedvesét". Egy ilyen kriptikus identifikáció titokban marad, és a személyiség fejlődésének, illetve az azt formáló identifikációknak megrekedését idézi elő, mivel teljes egészében egy kegyetlenül megszakított libidinális pillanatban elvesztett tárgyhoz kapcsolódik. Abban az esetben, ha a – mindenki szemében szégyellnivaló – szerelmi tárgy értékét ismét visszanyeri az analitikus segítségével, a páciens kifejezheti a veszteség feletti bánatát, és ezáltal megkönnyebbülhet.

J. d. P.: *Elképzelhető interakció a „megnevezhetetlen" tárgy és a szubjektum között?*

R. M.: Inkább módosítanám a kérdését. Ha elvesszük a gyermektől titkos szerelme tárgyát, azáltal, hogy megszégyenítjük azt, más tárgyakkal (például a szülőkkel) való kapcsolatát is megzavarjuk.

T. M.: Lehet-e jó az az anya, aki leánya titkos szerelmi tárgyát feljelenti? Bonyolult a kérdés. Ha a leány azonosul anyjával, páciensként saját libidójának üldözőjévé válik. De vajon megteheti-e, hogy dacol anyjával egy ilyen kritikus pillanatban és azt mondja: „Elmegyek vele, őhozzá tartozom?" Ezzel azt kockáztatja meg, hogy elveszti anyját, akire pedig nagy szüksége van. Ebben az esetben a „kriptába zárás" inkább „sikeres" kompromisszum. Így a leány „együtt maradhat" titkos szerelmével, és egyben elviseli az attól való elválasztást.

J. d. P.: A burok és a mag *másik kulcsgondolata a fantomelmélet kifejtése, amely manapság igen kedvelt, de olykor lejáratták a „transzgenerációs" címkével.*

R. M.: Az 1970-es években az Egyesült Államokban kezdtek el kutatásokat a transzgenerációs traumával kapcsolatban, olyan csoportokban, amelyek a náci haláltáborok túlélőinek gyerekeiből alakultak. Az alapgondolat a következő volt: a szülők fájdalma a gyermekek kiegyensúlyozottságát fenyegeti, mintegy átsugárzik a következő generációra. Ábrahám fantomelmélete is ebben az időszakban bontakozott ki, de eltérő irányban. A két elmélet közös gondolata az, hogy több generáció is szerepet kap egy személy pszichoanalitikus kezelésében. A fantom Ábrahám szerint lényegileg kap-

csolódik a titokhoz, sőt annak akaratlan továbbadásához. Noha itt egy teljesen eltérő klinikai együttessel van dolgunk, azt mondhatjuk, hogy a fantomelmélet a *crypte*-ről és a titokról Ábrahám és Török által korábban kidolgozott elméletek folytatásának tekinthető. A fantom a ki nem mondott tartalmak interperszonális és transzgenerációs következményeiről szól. A *crypte* olyan titkolt pszichés helyzetet ír le, amely az alany személyes élményén alapul, míg a fantom esetében valaki másnak a titka kísérti – tudta nélkül. Továbbá, a fantom tettenérése esetleg generációk egész nemzedékének a vizsgálatát igényli (gyermek, szülők, nagyszülők) a leszármazott tünetein keresztül. A fantom esetében a titok általában egyszerű, ellentétben a kriptikus titoktartalmakkal. Ez lehet családi titok: törvénytelen gyermek; vagy egy őrült nagybácsi, pénz- vagy politikai botrány stb. – mindennek teljes tudatában van a titok hordozója, de elviselhetetlen azok számára, akiket gyötör. Ábrahám Miklós fantomelméletének egyik – költői – illusztrációjaként írja le Shakespeare *Hamlet*jét *A burok és a mag*ban.[3]

J. d. P.: *Létezik-e a tudattalannak kommunikációja az analitikus és a páciens között a fantom vonatkozásában?*

T. M.: Ha a tudattalanok közötti kommunikáció létezik, egyáltalán ahogyan azt Freud kifejti *A tudattalan* című írásában, ez semmi esetre sem igaz a fantomra. Ellenben feltehetjük a kérdést: „Vajon létezik-e a fantom áttétele a páciensről az analitikusra, vagy fordítva?" Nem zárom ki ezt a feltételezést, ám egy ilyen áttétel esetében, a szó szoros értelemben vett analitikus munka lehetetlenné válik.

J. d. P.: *Valós eseményen alapul a fantom, vagy pedig konstruált?*

R. M.: A fantom hipotézis akkor merül fel, ha a páciens lelki életének tanulmányozásán keresztül nem sikerül fényt deríteni a lelki zavarok okára. Apránként a kényszeres fóbiás vagy más típusú tünetek egy másik személy titkos életének nyomaiként tűnnek elő. Természetesen nem arról van szó,

[3] Jonas, Rythmes: *A műről, a műfordításról, és a pszichoanalízisről* (De l'oeuvre, de la traduction et de la psychanalyse), Flammarion, Paris, 1985; Csak néhányat idézve: Claudie Cachard, Didier Dumas, Claude Nachin, Serge Tisseron művei kapcsolódnak a mi kutatásainkhoz Franciaországban. Az Egyesült Államokban Esther Raqshkin hamarosan megjelenő könyve az irodalmi művekben előforduló családi titokkal foglalkozik.

hogy a páciens még élő rokonainak segítségével kiderítsük, hogy a feltételezett titok valós eseményekre vezethető-e vissza. A titok természetéhez tartozik a rejtőzködés. Mindamellett előfordul, hogy az analitikus kezelés során rekonstruált titok eredetére utólag fény derül: pl. egy családtag elmondja halálos ágyán. Az analitikus munka célja mindenesetre az, hogy részletekbe menően feltárja a páciens viselkedésének okát, mivel annak mindennapi normális életvitelét teszi lehetetlenné a feltételezett családi titok.

J. d. P.: *Mivel foglalkozik mostanában, és hogyan kívánja elgondolásait alkalmazni a jövőben illetve más területeken?*

T. M.: Franciaországban főleg a klinikusok által jutottak el ezek a gondolatok az érdeklődőkhöz, míg napjainkban, az Egyesült Államokban egyre szélesebb körben válnak ismertté a humán tudományok fakultásainak jóvoltából. Ennek köszönhető, hogy mai beszélgetőpartnerünk, Rand Miklós évtizedek óta fáradozik egy irodalmi interpretációs technika kifejlesztésén, amely a mi kutatási eredményeinkre támaszkodik. Nemrég írtam munkám folytatásáról, ez előszóként olvasható Rand az Aubier-nál megjelent *Le cryptage et la vie des oeuvres: du secret dans les textes* című művében. Elméletemnek az irodalom területére történő kiterjesztése kapcsolódik ahhoz a szellemiséghez, amelyet Ábrahám Miklós képvisel, hiszen ő is műfordítóként kezdte, a versek hűséges olvasójaként, erről két, Franciaországban napjainkig kevésbé ismert műve is tanúskodik.

R. M.: Török Mária régóta foglalkozik egy kutatási terv gondolatával: Freud egy lehetséges családi titkáról van szó, amely – mindmáig ismeretlen – hatással lehetett mind magának a pszichoanalitikus elméletnek megalkotására, mind Freud bizonyos elméleti ellentmondásaira, például arra, hogy miért foglalkozott olyan behatóan az 1890-es években a csábítási elmélettel. Egy ideje jómagam is bekapcsolódtam a freudi gondolatok és bizonytalanságok személyes lelki eredetét kutató munkákba. Közös eredményeink folyóiratokban fellelhetőek, és hamarosan megjelennek elsőként, a freudi „archeológiai metafora" témájával kapcsolatban.

Miklós Barbara fordítása

REJTETT GYÁSZ ÉS TITKOS SZERELEM[*]

Ábrahám Miklós–Török Mária

1. [Rand Miklós bevezetője a könyv IV. részéhez]

Ábrahámnak és Töröknek a rejtett gyászról és a titkolt szerelemről szóló tanulmányai folyamatos egymásutánban születtek 1967 és 1973 között; egy kivételével mind 1975-ig láttak napvilágot. Ez a rész egységes egészet alkot, minden egyes írás kibővíti az előzőeket: előrehaladva egyre nyilvánvalóbb az egyes szövegek közti kapcsolódás, interakció, a korábban kifejtett gondolatok mélyebb kidolgozása. A szakasz egyértelműen a titokra összpontosít, amely a veszteség traumájával és olyan szerelmi helyzetekkel összefüggésben alakul ki, amelyek traumatikussá és titkossá válnak, mivel a partner elvesztése erőszakos úton történt.

Ábrahám és Török felfogása a titokról eltér a fogalom megszokott meghatározásaitól. A szerzők szerint a titok nem egy elhallgatott tény, eltitkolt esemény, nem valamiféle személyes érzés vagy bizalmasan kezelt ismeret, amelyet nem hozunk mások tudomására. A „titoknak" nem szinonimája a „rejtett", „ismeretlen" vagy „lappangó", még abban a freudi értelemben sem, hogy az elfojtott vagy tudattalan vágyak csak homályos, tüneti kompromisszumképződményekben bukkanhatnak elő. Ábrahám és Török értelmezése szerint a titok egy trauma, amelynek valódi megjelenését és pusztító érzelmi hatásait a pszichikum mintegy eltemeti, ezáltal belső csendbe burkolja, s erről a szenvedő mit sem sejt. Ebben az esetben a titok intrapszichikus és egy belső, lelki hasításra utal. E hasítás következtében két

[*] Nicolas Abraham–Maria Torok: *The Shell and the Kernel*, 99–106.

különböző, egymás mellett létező „személy" jön létre: az egyik a tapasztalható világ részeként viselkedik, a másik pedig úgy, mintha semmilyen kapcsolata sem volna a világgal. A „két személy" semmit nem tud egymásról, és az alapvető különbségeket kettejük között csak a gyakorlott megfigyelő veheti észre. Ábrahám és Török az okait és kezelési lehetőségeit kutatja ezeknek a lelki titokképződményeknek, amelyeket találóan „hasított" vagy „többszörös személyiségnek" nevez a köznyelv, míg a szerzők a következő kifejezéseket használják: gyászbetegség, melankólia, inkorporáció (bekebelezés), vagy megőrző elfojtás (amely különbözik a freudi dinamikus elfojtástól), vagy, még általánosabban, a tagadott vagy kizárt valóság topográfiája, a titkok metapszichológiája. Az ebben az értelemben vett titok új fényt vet a gyász folyamatára, és számos más olyan lelki és testi zavarok, szokások, preferenciák vagy állapotok eredetére, mint például a mániás-depressziós pszichózis, a fetisizmus, az anorexia, a pedofilia, a kudarcneurózis, a szexuális apátia, az impulzív viselkedés, a kleptománia, a fiatalkorú bűnözés, sőt az úgynevezett pszichoszomatikus betegségek, például a colitis vagy az asztma.

A gyászról és a titokról szóló tanulmányok egy másik, kevésbé kifejtett gondolatfüzért is tartalmaznak. Ez arra szolgál, hogy összekapcsolja ezeket az írásokat Ábrahám és Török korábban vagy egyidejűleg keletkezett munkáival, amelyeknek témái a az érzelmi és szexuális autonómia elsajátításától az én és a valóság felépítésén át anya és gyermek egységéig, a mítoszok metapszichológiájáig, valamint a nőiségig és a fantáziáig terjednek. A vezérelv itt az introjekció, vagyis az az elképzelés, hogy a lélek folyamatosan magába olvaszt, s ehhez hozzátartozik mind a saját belső vágyainkra és érzéseinkre, mind pedig a külvilágra való nyitás képességének aktív kiterjesztése. Noha csak egy kötetlen előadás fő témájaként fogalmazódott meg („Az introjekció vétke," 1963, e munka 2. kötetében fog megjelenni), az „introjekció" fogalma Ábrahám és Török pszichoanalitikus felfogásának alapját képezi. Ugyanakkor nem fejtik ki módszeresen, miben is áll szerintük a megkülönböztető vonása annak a pszichoanalitikus szemléletnek, amely az introjekció viszontagságain, az önteremtés folyamatának kibontakozásán és zavarain alapul. Ennek az átívelő elméleti közös nevezőnek a szintézise, az introjekciónak az önmagát megteremtő én állandóan megújuló folyamataként való meghatározása az olvasóra marad. A tágabb értelemben vett introjekció gondolata tulajdonképpen már jelen van Török legkorábbi tanulmányaiban, így a „Fantázia" (1959) és a „A nők »péniszirigységének« jelentése" (1964) című írásában is, hiszen

mindkettőnek témája a legbenső érzelmi és szexuális sugallatok befogadása és elutasítása: a befogadást ebben az esetben az analitikus közvetíti, az elutasítást pedig olyasvalaki végzi (például az anya), aki a maga részéről akarata ellenére az önteremtés zavarainak áldozata lett. Még sokoldalúbb kép bontakozik ki, ha az introjekció fogalmát Ábrahám és Török fejlődő pszichopatológiai és pszichoanalitikus interpretációs elméletének kontextusában szemléljük: e fogalom segítségével megérthetjük Ábrahámnak a pszichoanalitikus szimbólumról kialakított elképzelését is. Eszerint a szimbólum kettős emléknyom, amely magában hordozza a halálhozó traumák megjelenését éppúgy, mint a sikeres túlélés végtelenül sokféle mechanizmusát. (Lásd „A szimbólum, avagy túl a jelenségen" című 1961-es cikket, amely e munka 2. kötetében fog megjelenni). Az introjekció képezi sarokkövét annak, ahogyan Ábrahám módosította az anya és a gyermek között fennálló duálunió Hermann Imrétől származó fogalmát (lásd Ábrahám bevezetését Hermann *Az ember ősi ösztönei* című művének francia kiadásához (1972) és a „Jónás esete" című tanulmányát, amely 1972-ben íródott, és 1981-ben jelent meg [mindkettővel a második kötetben találkozhatunk]).

Ábrahám és Török az introjekciót egyrészt a lelki élet leglényegibb elemeként jellemzi – mint a folyamatos önteremtés akadálytalan tevékenységét –, másrészt mint a pszichoterápia végső eredményét is. Innen ered az az éles megkülönböztetés, valójában kölcsönösen kizáró szembeállítás, amelyet először Török, majd Ábrahám és Török együttesen tettek meg introjekció és inkorporáció (bekebelezés), vagyis két olyan mechanizmus között, amely szerintük egyrészt az ideális, harmonikus élet folyamatát, másrészt az élet traumáit, az akadályait, majdnem halálait képviseli. Az introjekció és inkorporáció ilyetén szembeállításából szűrhetjük ki a pszichikus működés két alapelvének Ábrahám- és Török-féle értelmezését. Noha a szerzők maguk nem ebben a fogalmi keretben gondolkodtak, az olvasó számára az introjekció-inkorporáció fogalompár utat mutathat Freud főbb elméleteinek átdolgozásához. Ilyen például az örömelvnek és valóságelvnek a lelki élet ellentétes erőiként való meghatározása. Az introjekció gondolatának – vagyis a pszichológiai, érzelmi, kapcsolati, politikai és szakmai szférában történő külső és belső változásokkal szemben megvalósuló fokozatos én-átalakítás elvének – megvan az képessége, hogy átfogja mind a freudi örömelvet és valóságelvet, mind pedig a gyermeki szexuális fejlődés pszichológiai jelentőségének gondolatát. Hasonlóképpen, az introjekció zavarai – az önteremtésre és az újraalkalmazkodásra

való traumatikus képtelenség, amelynek az inkorporáció jelenti az elsődleges, noha nem az egyetlen mechanizmusát – magukba foglalják a konfliktus, a cenzúra, az elfojtás pszichikus folyamatait, úgy, ahogyan azokat Freud tárta fel, mint olyan folyamatokat, amelyek belső vagy külső tényezőkre adott válaszokat képeznek. Ábrahámnak és Töröknek az introjekcióra és az inkorporációra vonatkozó elmélete egységbe foglalja a pszichikus folyamatok mechanizmusait, illetve azok céljait és eredményeit. A lelki életet az introjekció viszontagságaiként – az önteremtés, illetve annak akadályai felől – szemlélő eme felfogásnak kétségbevonhatatlan erénye az egyszerűség, még akkor is, ha ez a felfogás messze túlmutat az „ösztönök és ösztönsorsok" freudi elméletén.

Az introjekció és az inkorporáció fogalma a pszichoanalízis olyan korai teoretikusaitól származik, mint Ferenczi Sándor, Freud, Karl Abraham, Melanie Klein. E két fogalom komplex történetének rövid összefoglalása itt csupán szőrszálhasogatáshoz és meddő terminológiai vitához vezetne. Mégis hasznos lehet szót ejteni néhány kérdésről. Némi iróniával azt mondhatjuk, minél inkább tisztában van az olvasó azzal, hogy az elmúlt hetvenöt év pszichoanalitikus irodalmában milyen sokféle módon használták az introjekció és az inkorporáció fogalmát, annál inkább összezavarodik, hacsak nem lép túl magukon a terminusokon, és megérti Ábrahám és Török érveinek lényegét, amely szerint a pszichikus működés alapelveit dichotomikusan kell értelmezni. Jóllehet a szerzők az introjekció fogalmát Ferenczi 1912-es meghatározásából eredeztetik, Ferenczi maga más pszichikus mechanizmusok jelölésére is használja ezt a kifejezést, nem csak azokra, amelyeket eredetileg leírt vele. Noha tehát Ferenczinek tulajdonítják a fogalom eredetét, Ábrahám és Török a voltaképpeni megalkotói az introjekció tág értelemben vett fogalmának. Az introjekció és az inkorporáció közötti különbségtevésnek nincs előzménye a pszichoanalitikus gondolatkörben, sem a különbségtétel mélységét és terjedelmét, sem pedig elméleti következményeit és klinikai hatékonyságát illetően.

„A gyászbetegség, avagy a Pompás Tetem fantáziája" (1968) című tanulmány az első darabja annak az esszésorozatnak, amelynek központi gondolata az akaratlan, a szégyenletes és a kínos valóságelemek pszichológiai súlya, és az a hajlandóságunk, hogy izoláljuk a számunkra fájdalmas valóságot, kiemelve azt gondolataink, érzéseink, képzeletünk, válaszreakcióink, alkotófolyamataink, kezdeményezéseink, emberi kapcsolataink szabad áramlásából. Egy elviselhetetlen valóságmozzanat áthelyezését és a léleknek egy elérhetetlen tartományába történő elszigetelését nevezi Török

„inkorporációnak" vagy „megőrző elfojtásnak". Török saját klinikai tapasztalataiból vonta le következtetéseit, és ehhez megerősítést talált Karl Abrahamnak egy megfigyelésével, amelyet 1922-ben közölt Freuddal. Eszerint a családban bekövetkezett haláleset után megnőtt az emberek szexuális aktivitása. K. Abraham[1] megfigyeléseit sajátjaival kombinálva (vagy inkább megkeresve minden olyam előzményt, ami alátámaszthatja meglepő felfedezését), Török új pszichopatológiai kategóriát javasol, a gyászbetegséget. E betegség kritikus pontja nem a szeretett tárgy elvesztése, hanem a titok, amit a veszteség előidéz, s ezt nevezi Török „pszichikus sírboltnak". Titok keletkezik, mivel a szexuális vágy váratlan előtörése (néha nem szándékos orgazmus is bekövetkezhet) kíséri vagy szorosan követi a szeretett tárgy halálát. Ha mi, Török tanulmányának olvasói, félretesszük előítéleteinket, a vágy ilyetén felerősödését úgy értelmezhetjük, mint az elhunyt iránt érzett szerelem végsőkig felfokozott áradását. Bonyolítja azonban a helyzetet, ha az elhunyt nem szexuális partner, hanem szülő, nagyszülő, testvér vagy más hozzátartozó. Ezekben az esetekben a szexuális kitörés személyesen és szociálisan is elfogadhatatlan a gyászoló számára; az akaratlan kiáradás olyan esemény, amelyet a gyászoló nem tud összeegyeztetni azzal a mély fájdalommal, amit átél. Az erotikus kitörés tehát átalakul intrapszichikus titokká.

A libidinális beözönlés és kitörés mechanizmusán és következményein túl Törököt az okok is érdeklik. A szexuális érzések túláradása és kínos kitörése csak abban az esetben lép fel, ha a gyászoló múltjában az elhunythoz kapcsolódó megoldatlan vágyak vannak. Itt egy fontos megkülönböztetést kell tennünk. Nem a gyermeknek anyja vagy apja iránt érzett beteljesületlen vágyairól van szó, mint a freudi Ödipusz-komplexus esetében. Ellenkezőleg, a Török által vizsgált esetekben olyan helyzet állt fenn, amelyben a gyermek vagy serdülő kezdetleges vágyai átmenetileg valamelyik családtagra irányultak, és összeütközésbe kerültek a szülő saját konfliktusos vagy paralizált vágytörténetével. Török tanulmányából arra következtethetünk, hogy az anya vagy az apa erotikus szerelmi tárgyat jelent a gyermek számára, ám nem szexuális birtoklás céljából, hanem úgy, mint egyfajta gyakorló terep a gyermek bimbózó vágyainak felfedezéséhez és önálló gyakorlásához. Bár nem fejti ki explicit módon, Török szerint a szü-

[1] Karl Abraham (1877–1925) nem állt rokonságban Nicolas Abrahammal. Előbbi teljes nevét, vagy keresztneve kezdőbetűjét használom ezentúl, hogy elkerüljem a zavart.

lők nem elsődlegesen ödipális jellegű vágy tárgyai, hanem közvetítők a gyermek önteremtő, introjekciós folyamataiban, a felfedezés és elsajátítás folyamatában, amelynek része az összetalálkozás a saját vágyaival, ahogyan a vágyak spontán módon feltörnek és fokozatosan megérnek, ahogyan szárnyaikat próbálgatják minden szerelmi helyzetben, beleértve a szülői szeretetet is. Török érvei – kiegészítve Ábrahám egykori tanulmányában, „A burok és a mag"-ban kifejtett, az Ödipusz-komplexusra vonatkozó határozott kritikájával – továbbfejleszthetők. Eszerint a neurózis forrása nem elsősorban az, hogy a gyermek nem tudja elfogadni a felnőttnek az incesztuózus vágyakat elutasító vagy tiltó magatartását, hanem sokkal inkább az, hogy a szülő vágyának állapotaiban zűrzavar uralkodik.

Ennek a szemléletnek messzemenő implikációi vannak, különösen ha figyelembe vesszük Ábrahámnak az anya és a gyermek duáluniójáról szóló, ezután következő munkáját. Szerinte ez a kettős egység képezi talaját a gyermek szülőktől való fokozatos és esetenként problematikus elszakadásának, amely az önteremtés és az introjekció folyamatában valósul meg. Tovább szélesedik e felfogás hatóköre, ha a szülő érzelmi állapotának a leszármazottak pszichikai fejlődésére gyakorolt hatását Ábrahám fantomelméletének tükrében vizsgáljuk, amely elmélet a családi titkok öntudatlan átadásával foglalkozik, s ha figyelembe vesszük azt, ahogyan Török „A félelem története" című cikkében (1975) kiterjesztette ezt a fogalmat tudattalan félelmeinknek és konfliktusainknak a leszármazottaink életében való váratlan megjelenésére. Az az elgondolás, hogy a szülők gátolt önteremtési folyamatainak és sikertelen introjekcióinak története a gyermek érzelmi és szexuális fejlődésében fontos szerepet tölt be, implicit módon következik Török korai tanulmányából, „A »péniszirigység« jelentése nőknél" című írásából (1964).

A „Gyász *vagy* melankólia: introjekció *versus* inkorporáció" (1972) című tanulmány továbbviszi a gyászbetegség gondolatát a gyász tudattalan visszautasításának olyan eseteiig, amikor a valóságban a gyászoló személyt a fájdalom teljesen birtokába veszi. . Az írás elsősorban egy pszichés zárvány, a *crypte* kialakulásának mechanizmusaival foglalkozik. Ez a zárvány az elhunyt szerelmi tárgyat titokban elszállásolja, és a túlélőt mintegy becsapja, elhitetve vele, hogy semmilyen veszteség vagy trauma nem érte őt. Ennek a tanulmánynak az igazi jelentősége az utána következő írásban tűnik elő, amelynek címe „»Az elveszett tárgy-én«: jegyzetek az endokriptikus identifikációhoz". Ez a cikk valódi folytatás abban az értelemben, hogy néhány olyan, részletes esettanulmányt tartalmaz, amelyek

azokat a mechanizmusokat illusztrálják, amelyek némiképp elvontabban jelennek meg a „Gyász *vagy* melankóliá"-ban.

A kifejezhetetlen vagy kriptikus gyász fogalma, Ábrahám és Török titokelméletének alapja egy igencsak jellegzetes nyelvszemlélethez vezet, amelynek betetőzése a kriptonímia vagy a nyelvben való elrejtés gondolata. Ábrahám és Török Freudhoz hasonlóan pszichikus folyamatok eredményének tekinti a nyelvet. Következésképpen a szerzők keveset remélnek a modern nyelvészet felfedezéseitől a tudattalan mechanizmusok megvilágítása terén. Ellenkezőleg, úgy látják, hogy a nyelvészet, és különösen a szemiotika, vagyis a jelelmélet (és, következésképpen, a retorika és az irodalomtudomány) új módszertani ihletet meríthet abból, ha szemléleti alapjaiba integrálja a pszichoanalízist, különösképpen a nyelv kifejező funkciójában fellépő zavarok tanulmányozását. Ábrahám és Török úgy találták, hogy azok a páciensek, akik az elhunyt szerelmi tárggyal való titkos azonosulástól szenvedtek, beszédjükbe sajátságos „elhomályosító" formákat illesztettek be. A páciensek a felismerhetetlenségig összezavarták azokat a nyelvi elemeket, amelyek felfedhették volna a titok létét és tartalmát önmaguk vagy a világ előtt. A szerzők alapvető kérdése ezeknek a pácienseknek az analízise során a következő volt: mi készteti ezeket az embereket arra, hogy önmagukat érthetetlenné tegyék? Ábrahám és Török válasza új nyelvészeti mechanizmusok felfedezését vonja maga után, amelyeknek célja a nyelv kifejező vagy reprezentációs képességének megzavarása, sőt lerombolása. Ezeket a mechanizmusokat „demetaforizációnak", „antimetaforának", „antiszemantikának" vagy „jelentéstelenítésnek" („deszignifikáció"), a jelentés helyreállítását pedig „kriptonimikus analízisnek" vagy „dekriptálásnak" nevezik.

Ábrahámnak és Töröknek a nyelv mint kifejező közeg felbomlására vonatkozó fogalmai két tanulmányukból származnak: „A burok és a mag"-ból (1968), illetve a „Gyász *vagy* melankóliá"-ból (1972), és hasonló gondolatokra épülő két alkalmazási területet mutatnak be. Az első esetben a pszichoanalitikus interpretációt úgy írja le Ábrahám, mint a nyilvánvaló jelentés összeomlásából (a jelentéstelenítésből) való elmozdulás a jelentés nem nyilvánvaló forrásai felé (anaszémia). Néhány évvel később a titkos vagy intrapszichikus „sírboltok", *crypte*-ek pszichopatológiáit úgy jellemzik, mint amelyek olyan tünetegyüttest képeznek, amely magában hordozza a jelentés szubverzióját, vagyis olyan mechanizmusok létrehozását, amelyek elősegítik a jelentés szétesését. A kriptonimikus analízis megpróbálja felfedni azokat a folyamatokat, amelyek megakadályozzák a jelentés létrejöt-

tét. Ábrahámnak és Töröknek a pszichikus *crypte*-tel és az ennek megfelelő nyelvi elrejtési formákkal kapcsolatos felfedezései utat nyithatnak ahhoz, hogy megfejtsük azokat az akadályokat, amelyek lehetetlenné teszik, hogy a nyelvi entitások potenciális jelentésforrásaikkal együtt jelenjenek meg. A szerzők értelmezései határozottan arra irányulnak, hogy legyőzzék a jelentéshez vezető ellenállást, oly módon, hogy egy titkos, éppen ezért hozzáférhetetlen trauma tüneteként magyarázzák azt.

Ábrahám és Török Freud „Farkasember"-esetének újraértelmezését a nyelv referenciális, kifejező, metaforikus vagy szimbolikus funkcióinak elzáródásával kapcsolatos elméletekre építi. A „Farkasemberre" történő utalások, amelyek oly gyakran fordulnak elő a gyászról és a *crypte*-ről szóló tanulmányokban, világosabbá válnak, ha betekintünk *A Farkasember bűvös szava* (1976) című könyvükbe, amely módszeresen elemzi Freud esettanulmányát. A könyv megírásának története azt mutatja, hogy Ábrahám és Török a következő szakasz esszéit ugyanakkor írta, mint a „Farkasember"-tanulmány első három fejezetét. A Farkasember-eset vizsgálata inspiráció és gyakorlótérként szolgált Ábrahám és Török számára ahhoz, hogy kialakítsák gondolataikat a titkos pszichés zárványokról vagy a többszörös titkos „identitásokról". Arra is felhasználják a „Farkasember" esetét, hogy segítségével kifejtsék a nyelvben eltemetett titkok megfejtésére irányuló értelmező technikájukat.

2. *Gyász vagy melankólia: introjekció* versus *inkorporáció*[2]

Metapszichológiai valóság és fantázia

Az inkorporáció egy fantáziának felel meg, az introjekció pedig egy folyamatnak. Nem meglepő ez a pontosítás, de mindenképpen hasznos – kleini szövegekben is gyakran találkozhatunk vele. Ami ezzel ellentétben meglepő, az az, hogy Melanie Klein szerint a fantázia, az én terméke, előidejű a folyamathoz, az egész pszichikum termékéhez képest. Ezen a sarkalatos ponton tér el elméletünk a kleini „fantáziacentrikusságtól". Megpróbáljuk pontosabban körülhatárolni a fantázia fogalmát oly módon, hogy szembeállítjuk azzal az entitással, amit a fantázia elfed. Ha megegyezünk abban, hogy „valóságnak" nevezünk (metapszichológiai értelemben) minden olyan – akár külső, akár belső – tényezőt, ami a pszichikumban topográfiai módosulást idéz elő – akkor a „fantázia" meghatározásunk szerint nem más, mint minden olyan reprezentáció, hiedelem, testi állapot, ami az ellenkező hatás, vagyis a topográfiai *status quo* felé gravitál. Ez a meghatározás nincs tekintettel a tartalomra, a formális jegyekre, kizárólag a fantázia funkciójából indul ki. Ez a funkció pedig a megelőzést és a megőrzést szolgálja, annak ellenére, hogy a fantáziának hatalmas újító szelleme van, igen széleskörűen fejti ki hatását; sőt annak ellenére, hogy bizonyos fokú önelégültséget tanúsít a vágyhoz való viszonyában. Felfogásunk szerint a fantázia narcisztikus eredetű: a világot formálja át, nem pedig a szubjektumot sodorja bajba. Az, hogy a fantáziák gyakran tudattalanok maradnak, arra enged következtetni, hogy *egy titokban megőrzött* helyre, nem pedig egy szubjektumon kívüli dologra utalnak. Egy fantázia megértése azt jelenti, hogy azonosítani tudjuk azt a specifikus topográfiai változást, amellyel szemben az adott fantázia ellenállni hivatott. Következésképpen, az ősfantázia maga is arra szolgál, hogy fenntartsa az eredeti topográfiát, amennyiben azt valamilyen veszély fenyegetné. Az egész metapszichológiai elmélet végső soron arra irányul, hogy megmagyarázza, hogyan és miért működik a fantázia és annak korrolláriumai. Ha a fantáziát a folyamat gyökereként fogjuk fel, ez az egész pszichoanalitikus módszer veszélyes megfordítását jelentené. Ha ezzel szemben a fantázia vizsgálata révén annak feltárására törekszünk, hogy melyek azok a mögöttes folyamatok, amelyekkel szemben

[2] *The Shell and the Kernel*, 125–138.

áll, akkor a jelenségek leírásán túllépve eljutunk transzfenomenális alapjukhoz. A pszichoanalitikus vizsgálódás eme jellegzetes módjára támaszkodva elérkezhetünk ahhoz a ponthoz. ahonnan olvashatóvá válik minden fantázia metapszichológiai eredete, sőt magának az eredeti vagy ősfantáziának az „eredete" is.

Inkorporáció: a nem-introjekció fantáziája

A fantázia, amennyiben nincs megcsonkítva vagy eltorzítva, sok mindent elárulhat mind a szubjektumról magáról, mind pedig a veszélyről, amit el kell hárítani. Ez azért van így, mert a fantázia elválaszthatatlan attól az intrapszichikus helyzettől, aminek védelmét hivatott biztosítani, mind pedig attól a metapszichológiai valóságtól, amely változást követel. A különféle fantáziák között – amelyek ily módon visszavezethetők funkcióikra – néhány kiváltságos helyzetű, mivel tartalmuk jól illusztrálják a pszichés instanciákban uralkodó állapotokat. Ennek jól ismert példái az ősjelenet, a kasztráció és a csábítás ősfantáziái.[3] Kevésbé ismert azonban, hogy a fantáziának van egy ugyancsak kiváltságos típusa, amelynek tartalmai azt a folyamatot illusztrálják, amelynek során a topográfia éppen az átalakulás szélén van. Az *inkorporáció* fantáziájáról van szó. Egy szeretettárgy vagy egy dolog egészének vagy részének a testbe való bevezetése, vagy pedig e tárgynak vagy dolognak alternáló megszerzése, megtartása és elvesztése – ezek mind változatai annak a fantáziának, amely – a birtoklás vagy a színlelt megfosztottság tipikus formáiban – egy alapvető fontosságú intrapszichikus szituációra utal, arra a szituációra, amelyet a psziché által fenntartott veszteség valósága idéz elő. A veszteség elfogadása és feldolgozása nagyfokú újraalkalmazkodást tenne szükségessé. Az inkorporáció fantáziája ezt mágikus úton próbálja megvalósítani, azáltal, hogy szó szerinti értelemben teljesíti be azt, aminek csak átvitt értelemben van jelentése. Hogy ne lehessen „lenyelni" a veszteséget, elképzeljük, hogy lenyeljük vagy lenyeltük azt, ami elveszett, mintha az valamilyen dolog lenne. A mágikus bekebelezést két egymáshoz kapcsolódó eljárás alkotja: a *demetaforizáció* (vagyis szó szerint értelmezzük azt, aminek átvitt értelme

[3] J. Laplanche – J.-B. Pontalis: *A pszichoanalízis szótára.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 356.

van), és az *objektiváció* (vagyis úgy teszünk, mintha a szenvedés nem a szubjektumot sértené, hanem a szeretett tárgy által fenntartott veszteségből fakadna). Az inkorporáció révén történő mágikus „gyógyulás" mintegy megkíméli a szubjektumot az újraszerveződés fájdalmas tevékenységétől. Amikor a pszichikum – valós vagy elképzelt – táplálék formájában lenyeli azt, amit elveszített, miközben tele van gyásszal, tulajdonképpen *visszautasítja a gyászt* és annak következményeit. Az inkorporáció visszautasítása annak, hogy sajátunkként vegyük vissza önmagunknak azt a részét, amelyet az elvesztett tárgyba helyeztünk; visszautasítása annak, hogy felfogjuk igazi jelentőségét a veszteségnek, amely, ha igazából felfognánk, átalakítana bennünket. Végső soron az inkorporáció nem más, mint a veszteség introjekciójának elutasítása. Az inkorporáció fantáziája egy hézagot fed fel a pszichikumban, rámutat valamire, ami hiányzik ott, ahol introjekciónak kellett volna bekövetkezni.

Az introjekció mint „üres szájak" közössége

Introjektálni, vagyis „magába vetíteni", „belülre vetni" vajon nem ugyanazt jelenti-e, mint inkorporálni? Bizonyára ugyanazt a képet idézi föl, de mégis bizonyos okokból – amelyeket később fejtünk ki – meg kell különböztetnünk a két folyamatot, mint ahogyan egy metaforikus képet különböztetünk meg egy fényképtől, egy nyelv megtanulását egy szótár megvásárlásától, önmagunknak a pszichoanalízis által történő birtokbavételét egy „pénisz" „bekebelezésének" fantáziájától.

Ferenczi, a fogalom és a terminus megteremtője „introjekción" az én kitágításának folyamatát érti. Szerinte ebben a folyamatban az áttételes szerelemnek van elsődleges szerepe. De bármennyire jó példája is az introjekciónak a pszichoanalitikus helyzet mint előfeltétel, már nem sokkal a születés után is megjelenik, hasonló körülmények között. Anélkül, hogy belemennénk a részletekbe, a mi szempontunkból fontos megjegyeznünk: az introjekció kezdeti szakaszai a csecsemőkorban jelennek meg, amikor a száj ürességének tapasztalata az anya jelenlétével kapcsolódik össze. Ezt az ürességet először kiabálásként és sírásként tapasztaljuk meg, késleltetett telítettségérzésként, majd hívásként, eszközként arra, hogy valakinek a jelenlétét követeljük; nyelvként. A további tapasztalatokhoz tartozik az orális űrnek hangképzés útján történő feltöltése, és a szájüregnek a nyelv mint szerv által való felfedezése, válaszként a külvilágban észlelt hangokra.

Végső soron a még anyai tárggyal telített száj korai kielégülései részlegesen és fokozatosan behelyettesítődnek a száj újabb kielégüléseivel; a száj most már nem tárggyal, hanem a szubjektumnak szóló szavakkal van tele. A mellel teli szájtól a szóval teli szájig tartó átmenet az üres száj közbülső tapasztalatának segítségével valósul meg. Az üres száj szavakkal való megtöltésének megtanulása nem más, mint az introjekció első modellje. Az introjekció azonban csak egy olyan anya segítségével mehet végbe, aki maga is birtokolja a nyelvet. Az ő állandósága – Descartes Istenének állandó jelenlétéhez hasonlóan – a szavak jelentésének biztosítéka. Akkor, és csakis akkor, ha ez a biztosíték megvalósul, a szavak helyettesíthetik az anya jelenlétét, és így helyet biztosíthatnak újabb és újabb introjekcióknak. A tárgyak hiánya és az üres száj szavakká alakul; végül, maguk a szavakkal kapcsolatos tapasztalatok is átalakulnak más szavakká. Így az eredendő orális űr minden hiányára gyógyír találtatik, amikor a száj verbális kapcsolatba kerül a tágabb nyelvi közösséggel. Egy vágy, egy fájdalom, egy helyzet introjekciója azt jelenti, hogy a nyelv által mindezek az üres szájak közösségébe áramlanak. Így lesz az étel tényleges elfogyasztásából introjekció (átvitt értelemben). A szájban lévő ételtől a nyelvig való átmenet azt jelenti, hogy a tárgy jelenlétét sikeresen váltotta fel az énnek az a felismerése, hogy a tárgy hiányzik. Mivel pedig a nyelv úgy pótolja a hiányt, hogy reprezentálja azt, és *képletes alakot ad* a jelenlétnek, ez csak az „üres szájak közösségében" válik érthetővé és átadhatóvá.

Inkorporáció: az egyik szájművelet a másik helyett

Ha minden fantázia az introjekció visszautasítását és egy űr tagadását jelenti, akkor azt is kérdezhetnénk: bizonyos fantáziák miért éppen egy tárgy testbe való bevezetésének kiváltságos formájában mutatkoznak meg? Másképpen fogalmazva: miért van az, hogy egyes fantáziák éppen az introjekció metaforájára irányulnak? Ha így tesszük fel a kérdést, az a válasz egy részét is tartalmazza. Az inkorporáció szó szerint beteljesíti az introjekció metaforáját, amikor ez utóbbi öntudatossá válik, és valamiféle reflexív fogadtatásban részesül. A reflexív fogadtatásnak ez a formája csak akkor jelenik meg, ha az introjekció egy éppen felmerülő vagy várható tiltó akadállyal találkozik. Az akadály a szájban, az introjekciót uraló jelenségek székhelyén található. Mivel a szánk nem mondhat ki bizonyos szavakat és nem alkothat meg bizonyos mondatokat, azt fantáziáljuk (később meghatá-

rozandó okok miatt), hogy éppen a megnevezhetetlent, a tárgyat magát vesszük szánkba. Az üres száj hiába szeretne introjektív beszéddel feltöltekezni, csak a beszéd kialakulása előtti, táplálék után sóvárgó mohó száj lesz belőle ismét. Minthogy nem táplálhatja magát szavakkal, amelyek kicserélődhetnek más szavakkal, fantáziában egy személyt tesz magáévá – részben vagy egészben –, a valódi letéteményesét annak, aminek most nincs neve. A lehetetlenné vált introjekciótól az inkorporációig vezető út döntő lépése akkor történik meg, amikor a *szavak* nem tudják betölteni a szubjektum ürességét, és a szavak helyén egy képzeletbeli dolog kerül be a szájba. Az a kétségbeesett törekvés, hogy szánkat megtöltsük illuzórikus táplálékkal, azzal a (szintén illuzórikus) következménnyel jár, hogy a szavakkal betöltendő hiány gondolata maga is kiiktatódik. Tehát arról van szó, hogy – tekintettel egy bizonyos fajta szájművelet végrehajtásának egyszerre sürgető voltára és lehetetlenségére, vagyis arra, hogy képtelenek vagyunk beszélni valakinek arról, amit elvesztettünk – egy másik szájműveletet alkalmazunk, olyan műveletet, amely képzeletbeli és ugyanakkor képes arra, hogy tagadja az egész probléma létezését. A használhatatlanná vált introjekció felett kimondott ítélet révén így születik meg az inkorporáció fantáziája, amely az introjekciónak egyszerre regresszív és reflektív helyettesítője. Ez persze azt is jelenti, hogy az inkorporációnak az introjekció a maga nosztalgikus küldetése.

Hamis inkorporációk

Miért lép fel hirtelen az introjekció szavainak hiánya? Miért lesz oly égető szükség rájuk? A kérdések megint csak magukban hordozzák a választ. *Egy narcisztikusan nélkülözhetetlen szeretettárgy hirtelen elvesztéséről van szó, de a veszteség – természetéből adódóan – tiltja a kommunikációt. Ha ez nem így lenne, az inkorporációnak nem volna létjogosultsága.* Jól ismerjük a nem kellőképpen végigvitt gyász eseteit, ám ez nem szükségképpen vezet inkorporáláshoz. Idézzük fel annak a férfinak a látványát, aki egyedül ül egy vendéglői asztalnál, de két személyre rendel vacsorát. Egyedül fogyasztja el mindkét menüt, de úgy tesz, mintha volna egy asztaltársa is. Ez az ember nyilvánvalóan egy elvesztett szeretett lény jelenlétét hallucinálja, de itt bekebelezésről mégsem beszélhetünk. Ellenkezőleg: azt feltételezhetjük, hogy a közösen elfogyasztott étel lehetővé teszi számára, hogy az eltávozottat testének határain kívül tartsa, és így, bár megtölti szája ürességét, nem kell ab-

szorbeálnia az elveszett személyt. Mintha azt mondaná: „A kedves lény nem halt meg, itt van, mint azelőtt, az ízeivel, azokban az ételekben, amiket szeretett." A pincér, úgy tűnik, tisztában van a helyzettel, és ajánlataival segíti a férfit a *másik* étel kiválasztásában, feltehetőleg ismerve az elhunyt ízlését… Inkorporáció esetében nem ezt tapasztalnánk. Ha ugyanis megtörténik, senki sem szerezhet róla tudomást. Az inkorporációban maga az a tény kerül tagadásra, hogy *valami elveszett.* Az elhunyt személy társaságában elköltött képzeletbeli vacsorát tekinthetjük úgy, mint védekezést az inkorporáció veszélye ellen. A halotti torra emlékeztet, amelynek ugyanez a célja, nevezetesen a túlélők közösségének megteremtése az ételben való részesedés útján. Azt jelentheti, hogy az elhunyt személye helyett a mi kölcsönös jelenlétünk az, amit megemészthető táplálék formájában testünkbe bevezetünk, a halottat pedig nem önmagunkban, hanem a földben helyezzük el. A nekrofágia (dögevés), amely mindig kollektív, ugyancsak különbözik az inkorporációtól: bármennyire a fantáziából ered is, csoportos jellegénél fogva egy nyelvet hoz létre. A holttest tényleges megevése egyszerre szimbolizálja – a bekebelezés fantáziáját megjelenítve – azt, hogy a veszteség introjektálása lehetetlen, és azt is, hogy a veszteség már megtörtént. A holttest megevése mintegy előzi a túlélőnek a haláleset utáni pszichikus inkorporációra való késztetését. A nekrofágia tehát éppenséggel nem az inkorporáció egyik fajtája, hanem egy megelőző védekező módszer az *inkorporáció ellen.*

Az intrapszichikus sírbolt

Láthatjuk, hogy a narcisztikus veszteségek még az introjekció elutasítása esetén sem feltétlenül végződnek inkorporációban. *Ez csak az olyan veszteségek esetében jellemző, amelyeket – valamilyen okból – nem lehet veszteségként bevallani.* Ezekben a sajátos esetekben az introjekció lehetetlensége olyannyira mély, hogy még a gyász elutasításának nyelvi megjelenítése is tiltva van, és el vagyunk zárva attól, hogy vigasztalhatatlanságunknak bárminő jelét adjuk is. Ha már az a vészkijárat sem áll rendelkezésünkre, hogy legalább a gyász elutasítását közöljük valamiképpen, nem marad más lehetőségünk, mint az, hogy a veszteség tényét magát tagadjuk, mégpedig radikálisan, és azt színleljük, hogy semmit sem vesztettünk el. Nem is gondolhatunk arra, hogy ilyen körülmények között fájdalmunkról valaki másnak is beszélhetünk. Minden szó, ami többé ki nem mondható, minden je-

lenet, ami többé föl nem idézhető, minden könny, ami már ki nem ontható, mindez lenyelődik a traumával együtt, ami a veszteség oka. Lenyelődik és *konzerválódik*. A kifejezhetetlen gyász a szubjektum belsejében elhelyez egy *titkos sírboltot*. Ebben a kriptában *(crypte)* ott van, élve eltemetve, szavak, képek, affektusok emlékeiből összeszőve, a veszteség tárgyi megfelelője, teljes személyként, teljes topográfiájával. A kripta tartalmazza azokat a – tényleges vagy feltételezett – traumákat is, amelyek felelősek azért, hogy az introjekció nem valósult meg. Ily módon a tudattalan fantáziáknak egy egész világa jön létre, amely azután saját, rejtett életét éli. Néha megtörténik, hogy az éjszaka csöndjében, amikor a libidinális kielégüléseknek szabad útja van, a kripta fantomja visszatér és megkísérti a temetőőrt, furcsa, érthetetlen jeleket ad neki, arra kényszeríti, hogy szokatlan tetteket hajtson végre, és különös, váratlan érzésekkel sújtja.

Egyikünk analizált egy fiút, aki ilyen módon „hordozta" önmagában a két évvel idősebb nővérét, aki nyolcéves korában bekövetkezett halála előtt „elcsábította" öccsét. Amikor a fiú elérte a pubertáskort, női fehérneműüzletekbe járt lopni. Többéves analitikus kapcsolat és egy megvilágító erejű elszólás segített rekonstruálni a fiú belső helyzetét, és feltárta a kleptomániája mögötti motivációt is. A fiú úgy szólta el magát, hogy saját életkorának mondta azt az életkort, amiben a nővérének kellett volna lennie, ha életben maradt volna: „Hát persze – mondta, hogy megmagyarázza lopásait – tizennégy éves korában már szüksége lehetett volna melltartóra." Ennek a fiúnak a *crypte*-je „életben" tartotta a kislányt, és tudattalanul követte érését. Ez a példa jól mutatja, hogy a veszteség introjektálása miért vált lehetetlenné, és miért vált az elvesztett tárgy inkorporációja a narcisztikus jóvátétel egyetlen módjává. A fiú tiltott és szégyellnivaló szexuális játékai semmilyen módon nem voltak szavakkal kifejezhetők. Csakis nővérének bekebelezése, majd a vele való azonosulás tette lehetővé a fú számára, hogy megvédje topográfiáját, amelyet a csábítás jelölt meg. Kettejük titkának őrzője, majd nővérének halála a *crypte* hordozója lett. A két állapotot jellemző folyamatosság jelölésére a *cryptophoria* kifejezést vezettük be. A bekebelezésfantázia azt jelenti, hogy nincs más választás, mint megőrizni egy titkos örömöt, amely elveszett, olymódon, hogy *intrapszichikus titokká* alakítjuk.

Az inkorporáció mint antimetafora

A továbbiakban hipotézisünket fejtjük ki. Ennek klinikai jelentősége az, hogy valahányszor egy inkorporáció felszínre kerül, az egy *bevallhatatlan*

gyásznak tulajdonítható, amely már egy szétszakított ént érint egy korábbi, szégyenletes tárgyi tapasztalat folyományaképpen. A *crypte*, természetének megfelelően, fenntartja ezeket a válaszfalakat. Nincs olyan *crypte*, amelynek ne lenne előzménye egy közös titok, amely már előzetesen feldarabolta a szubjektum topográfiáját. Ha a szégyenről és a titkosságról beszélünk, akkor azt a kérdést is fel kell vetnünk, hogy *ki az*, akinek pirulnia kell, és *ki az*, akinek el kell bújnia. A szubjektum lenne ez, mivel ő a bűnös, aki elkövette a gyalázatos, aljas, erkölcstelen tetteket? Ez a feltevés nem segít hozzá ahhoz, hogy megtaláljuk a *crypte* alapjait. A *crypte* csak akkor jön létre, amikor a szégyenletes titok a szeretettárgy cselekedeteiben rejlik, és amikor a tárgy a szubjektum számára *énideálként* funkcionál. Vagyis, *ennek a tárgynak* a titkát kell megőrizni, *ennek* a szégyenét kell elrejteni. Ugyanakkor a szeretettárgy meggyászolása nem megy végbe a megszokott módon, vagyis a szavak átvitt értelmében való használata révén. Ez azért van így, mert amennyiben azok a metaforák, amelyek a tárgy megszégyenítésére szolgáltak, a gyászfolyamat során újra felbukkannak, metaforaszerepükben megsemmisíti őket szavatolójuknak, az énideálnak a bekövetkező elvesztése. A cryptophorikus alany számára az egyetlen megoldás az marad, hogy annullálja a megaláztatást, mégpedig oly módon, hogy – titokban vagy nyíltan – átveszi a megaláztatást okozó szavak szó szerinti jelentését. Az „introjektálás" tehát a „szájba vevés", „lenyelés", „megevés" szintjére regrediálódik, a becsmérelt szeretettárgy pedig „fekalizálódik", azaz átalakul igazi ürülékké. Szélsőséges esetekben az ideálvesztés introjekciójának elutasítása kifejeződhet úgy, mint magának a megalázásnak a semmibevétele olyan fantáziabeli megnyilvánulások révén, mint az ürülék elfogyasztása: elhanyagolt külső, piszkosság, koprolália (mocskos beszéd) stb. Világos, hogy *ezeknek a bekebelezési fantáziáknak nem az a jelentősége, hogy a fejlődés egy kannibalisztikus szakaszára utalnak, hanem az, hogy megsemmisítik a szavak jelképes értelmét.* A cryptophorikus személy, hogy megmentse az ideális tárgyát, támadólag lép fel mindenkivel szemben, aki megszégyeníti ezt a tárgyat. Mintegy semlegesíti a megalázás anyagi eszközeit, a székelést, az ürülék metaforáit, mégpedig úgy, hogy ezeket az undorkeltő metaforákat fogyaszthatónak, sőt étvágygerjesztőnek tünteti fel. Amennyiben a fantázia e típusát irányító folyamatokban egy új nyelvi formát vélünk felfedezni, hagyományos szótárunkba a képes beszédnek egy új fajtáját kell bevezetnünk. A képes beszédnek erre a fajtájára, amely a reprezentáció aktív lerombolását szolgálja, az *antimetafora* elnevezést javasoljuk. Hangsúlyozzuk azonban, hogy az antimetafora esetében nem egyszerűen a szavak szó szerinti je-

lentéséhez való visszatérésről, hanem a szavak olyan (beszédbeli vagy cselekedetek formájában történő) használatáról van szó, amely éppen a szavak átvitt értelmét, reprezentációs képességét szünteti meg. Az ilyen aktus példája elsősorban a koprofágia (az ürülék megevése), s a nyelvhasználat eme fajtája jelenik meg például az incesztusra buzdító káromkodásokban stb. De ami a legradikálisabban antimetaforikus, az éppen maga az inkorporáció, mivel *magában hordozza annak az aktusnak a fantáziabeli lerombolását, ami által a metafora egyáltalán lehetővé válik: az eredendő orális üresség szavakká alakítását, végső soron az introjekció aktusát.*

Fantázia versus intrapszichikus valóság

A demetaforizáció nem elsődleges jelenség; oka nem más, mint a topográfiát veszélyeztető olyan tapasztalat, amely intrapszichikusan befalazódik. A bezárás, a bebörtönzés és (szélsőséges esetekben) az eltemetés szerepe az, hogy tárgyiasítsa az inkorporációs fantáziát. Az inkorporációs fantázia, noha képes kizárni, miközben belülről szilárdan tart, hatékonyság szempontjából megtévesztő. A bekebelezés nyilvánvalóan nem több, mint egy fantázia, amely az ént erősíti. A pszichikus valóság azonban egészen más. A kimondhatatlan szavak és mondatok, amelyek nagy libidinális és narcisztikus értékkel telített emlékekhez kapcsolódnak, nem hagyják magukat kiűzni. A képzeletbeli *crypte*-ben lévő rejtekhelyükről – ahová a fantázia száműzte őket hibernált, élettelen, érzés- és jelentésnélküli létre – a kimondhatatlan szavak továbbra is kifejtik felforgató tevékenységüket.

Egy nemrég megjelent írásunkban Freud „Farkasember"-énél éppen egy ilyen kimondhatatlan szó létezésére világítottunk rá: az orosz *tyerety* (dörzsölni) ige körül hipotézisünk szerint szinte kikristályosodnak azok a traumatikus események, amelyeket a „Farkasember" négyéves kora előtt élt át. Az események a kisfiúnak ahhoz a megfigyeléséhez kapcsolódtak, hogy apja (a fiúnál két évvel idősebb) kislányának incesztuózus jellegű ta-

---

[4] „Le mot magique de l'Homme aux loups: Incorporation, hystérie interne, cryptonymie", *Revue Française de Psychanalyse,* 1971, no. 1. E tanulmány megjelent a *Cryptonymie: le Verbier de l'Homme aux loups* című kötetben *(*Aubier, Flammarion, Paris, 1976), angolul pedig a *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonimy* című könyv 1. és 2. fejezeteként (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). [vö. még Alekszandr Etkind „Neurotikus a forradalmárok nemzedékében – Szergej Pankejev, a Farkasember" című tanulmányával (*Thalassa,* (8) 1997, 2–3: 71–99.). *A szerk.*]

pogatásával jutalmazta magát. E tanulmányban leírtuk, hogy ez a szó – különféle leplezett formában – miképpen sűrítette össze a „Farkasember" libidinális életének egészét, sőt szublimációs tevékenységeit is.[4] Ma már azt is hozzátehetjük, hogy ugyanennek a szónak szerepe volt tizenhat évvel később a „Farkasember" nővérének szkizofréniás öngyilkosságában. A fiatal lány egy eszelős tett következtében halt meg (amelyet csak végzetes kimenetele felől nézve tekinthetünk szuicidnak): megivott egy üveg folyékony higanyt. „Higany" mármost oroszul *rtuty*, ami a *tyerety* szó torokhangú kiejtésének fonetikai inverziója. Úgy tűnik, mintha a lány egy ilyen őrült és tragikus gesztus révén rehabilitálni szerette volna ideális tárgyának visszataszító vágyát, mégpedig úgy, hogy megette, azt állítva róla, hogy ehető, a szót, amely mások számára ürülékre utal, és amely most egy mérgező anyagban tárgyiasult. Jegyezzük meg, álláspontunk világossá tétele érdekében, hogy súlyos tévedés lenne úgy értelmezni (bár sokan hajlottak erre) a higany elfogyasztását, mint a fellációra irányuló leplezett vágyat. Maga a *szó* volt az, amit a „Farkasember" nővére demetaforizált és tárgyiasított formában, egy koprofág aktus során lenyelt.

Ezek a példák egy másik oldalát is megvilágítják az inkorporációs fantáziának (amelynek az ellenmegszállásban játszott kevéssé hatékony szerepére már korábban rámutattunk). Első megközelítésben az inkorporáció hasonlít egy hisztériás típusú elfojtásra, az elfojtott visszatérésével, sőt a szexuális elemmel együtt. De a látszat csal. Persze a „Farkasember"-anyagban valóban vannak hallucinatórikus vágyteljesítések, a testvérpár mindkét tagja részéről. Ez azonban csak megszorításokkal igaz. A kielégülések nem magukra az azokat átélő szubjektumokra, hanem inkorporált szeretettárgyaikra vonatkoznak: az apára, akivel az őt becsmérlő szégyenletes szó révén mind a ketten azonosulnak. A fiú, mintegy az apa helyett, eljut az orgazmusig, mégpedig oly módon, hogy a kérdéses szót *(tyerety* = dörzsölni) a padlót súroló asszony vizuális képe mögé rejti. Mindez azonban a kislánynak – bizonyára ödipális okokból – nem egészen sikerül, de *ő* is úgy tesz, mintha a saját apja lenne; erekcióhoz segíti apját, pontosan úgy, ahogyan a fiú teszi ezt a takarítónővel kapcsolatos fantáziájában. Az alapvető különbség itt az inkorporáció és a hisztériás elfojtás között az, hogy az apa, nem pedig maguk a gyerekek a valódi alanyai ez utóbbiak cselekedeteinek. A gyerekek cselekedetei révén az apa az, aki kiköveteli a maga jogát ahhoz, hogy szennyes vágyát kielégíthesse. Ez azt jelenti, hogy azonosulásuk következtében mindkét gyermek (a fiú fetisizmusa, a leány őrült tette révén) mindenáron vissza akarja helyezni az apát saját

énideáljuk posztjára. A gyermekek cselekedeteinek (az egyiknél ezek szexuális természetűek, a másiknál csak látszólag azok) az a narcisztikus célja, hogy támogatást nyújtsanak az énideálnak. Vagyis, az inkorporáció tünetei olyan közeget képeznek, amelyen keresztül a lenézett énideál elfogadást keres. Azt állíthatjuk tehát, hogy az inkorporációból származó fantáziaélet arra irányul, hogy – persze csak képzeletben – jóvá tegyen egy sérülést, amely a valóságban megtörtént, és amely az ideális tárgyat sújtotta. A bekebelezésfantázia tehát feltárja azt az utópikus vágyat, amely arra irányul, hogy a kínos esemény emlékét nem létezőnek lehessen nyilvánítani, vagy, egy még mélyebb szinten, eljutni odáig, hogy a kínos eseménynek nem is volt semmiféle ártó hatása.

A zárvány topográfiája

A bekebelezés hatásait roppant nehéz diagnosztizálni. A cryptophorikus személyek analízise gyakran ugyanúgy zajlik, mint egy hisztériáé vagy hiszterofóbiáé. Sokszor fellép egy különös és zavaró jelenség: a páciens úgy viselkedik, mintha valóban hiszterofóbiás lenne (az a furcsa, hogy ezt is meg is tudja tenni), és lezárul a kezelése anélkül, hogy érintették volna valódi problémáját. Lenne mit mondanunk az ilyen *mintha analízisek*ről[5] és az inkorporációra gyakorolt hatásukról. Ezek az analitikus melléfogások persze nem meglepőek, ha figyelembe vesszük, hogy az inkorporáció keletkezését és funkcióját tekintve is kriptikus jelenség. Elrejtőzik például a „normalitás" mögött, vagy menedéket talál a „jellemvonásokban" vagy a „perverzióban", és csak a delírium állapotában nyilatkozik meg, a Freud által narcisztikus neurózisnak nevezett lelkiállapotban, vagyis a mániás-depressziós pszichózisban. A bekebelezésnek ez a lényege szerint kriptikus jellege mindazonáltal nem magyarázza meg, miért kapott oly kevés elismerést. Freud *Gyász és melankólia* című tanulmánya óta semmi sem vitt közelebb bennünket ahhoz, hogy megértsük az inkorporáció fantáziák, illetve az úgynevezett mániás-depressziós pszichózis eseteit. Freud Karl Abrahammal folytatott levelezésének van azonban egy passzusa, amely megvilágíthatja a probléma természetét. Egyik levelében Abraham azzal az

[5] „As if analyses" – a szerzők a francia eredetiben is ezt az angol kifejezést használják. [Rand Miklós megjegyzése.]

ötlettel áll elő, miszerint a melankólia valamely ösztönproblémában gyökerezne (mint például a kannibalisztikus és análszadisztikus vágyakkal kapcsolatos bűntudat, amely megrekeszti az archaikus gyászfolyamatot). Freud válasza szerint az ösztönténye zőknek valóban fontos magyarázó erejük van, de túl általánosak, amiként azok az Ödipusz-komplexusra vagy a kasztrációs szorongásra épülő magyarázatok is. Freud felhívja barátja figyelmét a topográfiai, dinamikai és ökonómiai szempontokra, amelyek a probléma pontosabb meghatározását tennék lehetővé.[6] Meg kell jegyeznünk, hogy az ösztöntényezők a mi felfogásunk szerint is elsősorban fantáziákból tevődnek össze. Sajnálatos, hogy Abraham gondolatainak nem volt folytatása, és nem hozta meg a maga gyümölcsét. Éppen az ellenkezője történt. Abraham kevés hajlandóságot mutatott arra, hogy alkalmazza a metapszichológiai perspektívát ott, ahol saját elképzelései elégségesnek bizonyultak, s ez felelőssé tehető azért, hogy a később kialakuló kleini elmélet, bármennyire szigorúan következetes és termékeny, sőt bizonyos tekintetben nagyszabású is, képtelennek bizonyult túllépni az ösztönök leíró elméletén és a „fantáziacentrikusságon".

Freud szerint a melankólia gyűlölet és szeretet között lebeg ama archaikus tudattalan reprezentációk közepette, amelyek nem képesek a tudatosulásra. E küzdelem alapkérdése az, hogy vajon továbbra is fennmaradjon-e a szeretettárgy megszállása, a rossz bánásmód, az átélt csalódások, és – végső soron – a szeretettárgy elvesztése ellenére. A tárggyal kapcsolatos ambivalens tudattalan helyzetnek ez a típusa minden bizonnyal a kisgyermekkorban kialakult prediszpozíciókból ered, de véleményünk szerint nem meghatározó a melankólia szempontjából. Márpedig, ha gondosan újraolvassuk Freudnak ezt a szép és nehéz írását, felfigyelhetünk arra, hogy állandóan visszatér benne egy kép a nyílt sebről, amely magába szív minden libidót, ami az ellenmegszállásból származik. Ezt a sebet akarja a melankólia eltüntetni, fallal körülvenni, kriptába zárni. Ez a tevékenység véleményünk szerint nem a tudattalan rendszerben megy végbe, hanem ott, ahol a seb maga is található, vagyis a tudatelőttes-tudatos tartományban. A melankóliás ember számára éppen ez az a pszichikus rendszer, ahol a topográfián belüli folyamatnak végbe kell mennie. A folyamat létrehoz valamiféle egységes pszichikus területet, rendszert, instanciát, a topográfia egészének megfelelőjét, amely izolálja a sebet, és az ellenmegszállás hatalmas erőit

[6] Karl Abraham – Sigmund Freud: *Correspondance.* Gallimard, Paris 1969, 225.

felhasználva, elválasztja a sebet a pszichikum többi részétől, elsősorban pedig annak emlékétől, amitől el lett szakítva. Ez az eredmény csak akkor igazolható, ha feltétlenül szükséges a valóság tagadása, a veszteség narcisztikus és libidinális jelentőségével együtt. Azt javasoljuk, hogy ezt a kiegészítő topográfiát *zárványnak (inclusion)* nevezzük; egyikünk ennek hatását *megőrző elfojtásnak* nevezte. Az inkorporációs fantázia termékei a zárványtopográfia titkos életével állnak kapcsolatban.

Melankólia: a „gyásztól" az öngyilkosságig

Vajon értelmezhető-e a bekebelezéssel kapcsolatos hipotézisünk fényében az a küzdelem, amely „szeretet és gyűlölet" között dúl az olyan szubjektumon belül, akiben – Freud szerint – *valóban* sérülést és csalódást okozott a szeretettárgy? Itt fontos kiemelnünk azt, hogy előzetesen kellett lennie egy ambivalenciáktól mentes szeretetnek; hangsúlyoznunk kell, hogy ez a szeretet bevallhatatlannak bizonyult; meg kell mutatnunk, hogy ennek a szeretetnek egy valódi, tehát traumás ok vetett véget. Az ellenmegszállások rendszere, amely a gyűlölet, a csalódottság, valamint a tárgy miatt elszenvedni vélt rossz bánásmód témáit használja fel, traumatikus sérülésekből és a gyász teljes lehetetlenségéből származik. A fantáziabeli agresszió tehát valójában nem elsődleges; csupán folytatása annak a valódi agressziónak, amely *már korábban* sújtotta a tárgyat halál, megszégyenítés, eltávolítás formájában – lévén ez a szeparáció akaratlan oka. Zárvány csak akkor keletkezik, ha az alany meg van győződve a tárgy teljes ártatlanságáról. Az ellenkező esetben, amikor a narcisztikus csalódás a tárgyból ered, szkizofrénia keletkezik, amely mind a tárgy, mind az alany elpusztításával fenyeget. A melankóliában szenvedőknél ilyesmi azonban nem történhet meg. Bevallhatatlan, de tiszta és minden agressziótól mentes idilljüket nem a hűtlenség szakította meg, hanem a külső kényszer. Ezért van az, hogy a melankóliában szenvedők az emléket úgy őrzik, mint legértékesebb kincsüket, még annak árán is, hogy azt gyűlölet és az agresszió köveiből épített kriptába kell zárniuk. Mindaddig, amíg a *crypte* fenntartható, nem jelenik meg a melankólia. Csak akkor lép színre, ha a falak meginognak, gyakran olyankor, amikor valamilyen másodlagos szeretettárgy, amely addig a falnak támaszául szolgált, elvész. Amikor az alanyt a *crypte* összeomlása fenyegeti, az egész én eggyé válhat vele, megmutatva a rejtett szeretettárgyat a maga teljes alakjában. Amikor az én fe-

nyegető közelségben érzi belső támaszának – lénye magvának – elvesztését, összeolvad a beléje zárt tárggyal, azt képzelve, hogy a tárgy van megfosztva társától. Az én tehát végeérhetetlen gyászát nyíltan hirdetni kezdi. Hirdeti a szeretettárgy bánatát, tátongó sebét, világraszóló vétkét, de soha sem tárja fel a kimondhatatlan titkot (ami az egész világegyetemmel felérne számára). Egyetlen eszköz maradt a szubjektum számára ahhoz, hogy titokban újraélessze a tőle elvett paradicsomot: az, ha a fájdalmat megpróbálja a tárgynak tulajdonítani, amely elvesztette őt. Freud meglepetéssel tapasztalta, hogy a melankóliásoknak nincs semmiféle szégyenérzetük mindazon borzasztó dolgok vonatkozásában, amelyekkel önmagukat vádolják. Most azonban mindez érthetővé válik: minél több szenvedésben és megaláztatásban részesül a tárgy (vagyis minél inkább sóvárog az elvesztett szubjektum után), annál büszkébb lehet az alany arra, hogy „ő (mármint a tárgy) mindezt értem hajlandó elviselni". Melankóliásnak lenni tehát azt jelenti, hogy bemutatom és mindenkivel elhitetem, milyen nagy az én szeretettárgyam bánata, amiért elveszített engem.

A melankóliások látszólag önmaguknak okoznak fájdalmat, de valójában saját testüket adják kölcsön egy fantomszerű szerelmi tárgynak.[7] Freud szerint az ilyen önmagunknak okozott fájdalom nem egyéb, mint megnyilvánulása a szeretettárgy iránti agressziónak, amely magára a melankóliás személyre tolódott el. Mégis, fel kell tennünk a kérdést: vajon a melankóliás tényleg szereti a fantomtárgyat? Ennek nincs nagy jelentősége, mivel a fantomtárgy egyszerűen „megőrül" a melankóliásért: bármit megtenne érte. A melankóliások bármilyen testet kölcsönözhetnek fantomtárgyuknak, mivel a fantom „őrjöngő bánatában" bármit elvisel tőlük. Ha van egyáltalán bármiféle agresszió, az a szeretettárgy és a melankóliás szubjektum közös jellemzője, amennyiben az agresszió a külvilág ellen irányul, a libidómegszállás visszavonásának formájában.

A fantomtárgy persze beleszól a viszontáttétel folyamatába is, és ez valódi veszélyt jelent a pszichoanalitikus terápiára nézve. Az analitikus akaratlanul is célba veheti a fantomtárgyat, anélkül, hogy felismerné: a melankóliás számára a fantom (az inkorporált tárgy) az egyetlen partner. Ha az

[7] [A „fantomszerű szeretettárgy" kifejezést itt abban az értelemben használjuk, ahogyan az orvosok beszélnek a „fantomvégtag szindrómáról", amikor is fájdalomérzet keletkezik az amputált végtagban. Ábrahám Miklós egészen más értelemben használja a „fantom" kifejezést a „Feljegyzések a fantomról" című írásában. – Rand Miklós megjegyzése].

analitikus agresszíven viszonyul a szeretettárgyhoz, a melankóliás legdrágább és legféltettebb kincse *ellen* lép fel. Nekünk, analitikusoknak mégis fel kell ismernünk a gyűlölet és az agresszió álcája mögé rejtett szeretettárgyat. A melankóliás azt várja a pszichoanalitikustól, hogy felismerje: az alany örül annak, hogy a tárgy miatta szomorú; hogy elismerje: a tárgy nem gyűlöletet, hanem szeretetet érez az alany iránt; továbbá, hogy az analitikus végül elfogadja azt a narcisztikus boldogságot, amit az alany él át amiatt, hogy mindenféle veszélyes buktatók ellenére sikerült megszereznie a tárgy szerelmét. Ha a páciens megkapja az analitikustól ezt az elismerést, akkor a zárvány fokozatosan átadhatja helyét a valódi gyásznak, és az inkorporációs fantáziák átalakulhatnak introjekcióvá. Ha azonban ezt az elismerést nem kapja meg, akkor a tátongó seb tovább él, és az analitikus agresszióra utaló megjegyzései újabb narcisztikus sérelmeket okozhatnak. Az ilyen sérelmekre még a legjobb válasz a mániás reakció. Ha a tárgyat támadás éri, a mánia kérkedni kezd a szeretet mindenhatóságával: „Nézd, milyen hősiesen védelmez engem, milyen csodálatosan képviseli ügyünket, nem fárad bele, nem adja be nekik a derekát, nem fogja be a száját, semmi sem rettenti el, egy pillanatra sem nyugszik… hát nem csodálatos a szenvedélye?" Dicsőség, megvetés, harag, dac a szégyennel szemben – ezek a mániás repertoárjának elemei. Ilyen körülmények között az analízis persze nem igazán tud előrehaladni, de legalább a páciens élete biztonságban van. Sajnos, a melankóliás „gyász" sokszor a szubjektum utolsó esélye egy narcisztikus jóvátételre. Érthetőbbé válik mindez, ha figyelembe vesszük, hogy az elvesztett tárgyban az alany olyasvalakit képes meglátni, aki *még nem vesztette el teljesen* partnerét, akit mintegy előzetesen gyászol. Amikor tehát a szubjektum megtudja analitikusától, a kezdeti trauma megismétlése során, hogy titkos szerelmét meg *kell* támadnia, nincs más választása, mint az, hogy gyászfantáziáját eljuttassa a végkifejletig. „Ha szerelmemnek el kell engem veszítenie örökre, *ő* sem fogja túlélni ezt a veszteséget." Ez bizonyára helyrehozza a szubjektum lelki békéjét, ami annyit jelentene: meggyógyul. A kezelés akkor, azon a napon ér véget, amikor a „tárgy" meghozza majd ezt a rendkívüli áldozatot…

3. A valóság topográfiája: vázlat a titok metapszichológiájáról[8]

E megjegyzésekben félretesszük a „valóság" kifejezés különböző jelentéseit, mind a jogi, filozófiai, mind a természettudományos eredetűeket. Mindezek a jelentések, külön-külön vizsgálva őket, távol állnak tudományunktól, a pszichoanalízistől. Mégis, a mindennapi gyakorlatban számtalanszor találkozunk a valóság fogalmával, ámbár álcázott, sőt felismerhetetlen formában. Nekünk, pszichoanalitikusoknak éppen ez az elkendőzés és tagadás bizonyítja mindennél jobban a jelenlétét annak, ami a páciensünk számára a valóság státuszával bír – noha ez a valóság természetesen elkerülendő. Mi analitikusok tehát annyiban beszélhetünk a „valóságról", amennyiben éppen a páciens visszautasítása jelöli ki azt. *Ebben, és csakis ebben az értelemben nevezhető a „valóság" metapszichológiai fogalomnak.* A Valóságot tehát úgy lehet meghatározni, mint ami éppen „valóságként" van elutasítva, álcázva, tagadva; ez az, ami van, annál is inkább, mivel nem megismerhető, egyszóval: titok. A Valóság,[9] mint metapszichológiai fogalom, a lelki apparátusban arra a helyre vonatkozik, ahol a titok van eltemetve.

A vágynak és álcáinak nyilvánvaló és rejtett, manifeszt és látens formái közötti ellentét persze kezdetektől fogva a pszichoanalízis egyik fő témája. Ez az ellentét nem feltétlenül vezet a titok vagy a titoknak szánt „valóság" gondolatához. Az elfojtott mindig egy képzet vagy vágy. Ugyanez jelenik meg a tünetekben, mint a *szavak* „materializációja", azoké a szavaké, amelyek az elfojtották őket. A hisztériás nem jut el odáig, hogy megérintse a valóságot, s így titokkal sem rendelkezik, legalábbis nem metapszichológiai értelemben. Vajon valóban mondhatjuk-e azt, hogy annak, amit a hisztériás elfojtott, volt neve, már előzőleg létezett mint beszéd, az elfojtás pillanatában, következésképpen az elfojtás feladata a titok elrejtése volna? Tulajdonképpen a hisztériás vágyai és az ehhez tartozó képzetek csak a beszéd oldalhajtásai, nem közvetlenül a vágyból vagy az örömből erednek, hanem inkább a tiltásukból. A vágyat éppen tiltásá-

[8] *The Shell and the Kernel*, 157–161.

[9] A „valóság" mint metapszichológiai fogalom, megérdemli a nagy kezdőbetűt. Annál is inkább, mivel minden valóság előfeltétele, és minden valóság belőle ered. A titok, mint metapszichológiai Valóság megfelelője a külső világ valóságának: az egyik tagadása együtt jár a másik visszautasításával.

nak nevével megnevezni: ez a hisztéria átlátszó homálya. Ez alapvetően mindannyiunkkal így van.

Mindannyian hordozunk titkot, egyet vagy számosat… Mit jelent *crypto-phore*-nak, „titokhordozónak" lenni? Hogyan jön létre egy ilyen állapot? Amiként a vágy a tiltással alakul ki, a Valóság is, legalábbis metapszichológiai értelemben, azáltal születik meg, hogy valami elrejtőzik vagy kimondhatatlannak minősül. Sőt mi több, a Valóság, megszületése pillanatában egy vétekhez vagy bűnhöz hasonlítható. A bűn neve nem szinonimája a tiltottnak, mint a hisztériás vágya esetében. A bűn neve affirmatív, tehát kimondhatatlan, mint Istené vagy az orgazmikus élvezeté.

Nincs olyan titok, amin eredetileg ne osztoztak volna. Hasonlóképpen, a szóban forgó „bűn", mivel titokká vált, szintén nem lehet magányos bűn. Szükségszerűen utal egy kívülálló harmadikra, egy cinkosra, az elfogadhatatlan élvezet helyére, és más kizárt kívülállókra, akik ugyanezen élvezet okán lettek kiküszöbölve. Az áthágás fogalma nélkül a „bűnben" nem volna semmi titok.

Hogyan szabadulhatunk meg a bűntől, amely a Valósággal azonos súlyú? Azt gondolhatnánk, hogy ha a titok már elviselhetetlenül nehéz, elegendő átadni magunkat a tehertől való megszabadulás fenséges kudarcélményének., a vágy levezetésének. Ha már nem tartható a feszültség, egyszerűen elmegyünk a rendőrségre, és feladjuk magunkat. „Mindennel kipakolni", micsoda megkönnyebbülés! – ez minden „titokhordozó" álma. Hiszen analitikushoz is csak azért megy, hogy feladja magát. Ott aztán kénytelen felismerni, hogy még egy ilyen kétségbeesett megkönnyebbülés sem adatik meg számára. Már az első próbálkozásoknál kiderül, hogy kivitelezhetetlen ez a vállalkozás. Valóban, hogyan lehet szavakba önteni a megnevezhetetlent? Ha megtenné, belehalna, sőt az egész világot elnyelné a kataklizma, beleértve a rendőrséget és az analitikus díványát is. Ha mégis kísértésbe esne, hogy beszéljen, ezt nem azzal a szándékkal tenné, hogy lerombolja az egész világegyetemet, hanem hogy megőrizze azt, még azon az áron is, hogy börtönné változtatja. Némi habozás után a „titokhordozó" más lehetőség után néz: átváltoztatja az analitikus rendőrt analitikus cinkossá, és újraéli vele a szavak között azt, aminek nincs helye a szavakban. Ilyen körülmények között érthető, hogy a Valóság, mint elkövetett bűn, előbb vagy utóbb felbukkan az analízis során. Ez a vég kezdete. Eközben a titok rejtett jelenléte egyre jobban ránehezedik a terápiára. A *crypte* jelen van, de hol a kulcs, ami nyitja?

A topográfiában a *crypte* egy meghatározott helyet foglal el. Ez a hely nem a dinamikus tudattalan, és nem is az introjekció énje. Inkább egy enklávé, egy beékelt terület a kettő között, valamiféle mesterséges tudattalan, elszállásolva az Én ölében. Egy ilyen „sírbolt" képes teljesen eltömíteni a dinamikus tudattalant határoló, félig áteresztő falakat. Semmit nem enged átszűrődni a külvilágba. Az én tölti be temetőőr szerepét. Ott gubbaszt, figyeli a közeli családtagok jövés-menését, akik – különböző jogcímeken – megpróbálnak bejutni a sírbolthoz. Ha beenged egy-két kíváncsiskodó vagy sértődött felet, esetleg egy detektívet, biztosak lehetünk benne, hogy hamis nyomon, álsírbolthoz vezeti őket. A kiváltságosokat, akiknek joguk van látniuk a sírt, különböző manipulációkkal és manőverekkel szórakoztatja, és igyekszik őket is folyamatosan az énen belül tartani. Láthatjuk, hogy a sírbolt őrének életét – akinek ehhez a változékony sokasághoz kell alkalmazkodnia – a fortély, leleményesség és a diplomácia hatja át. Jelszava: mindig van valaki, aki még nálad is ravaszabb…

A sírboltot, és zárat, ami a külvilágtól elválasztja, immár nem annyira metaforikus nyelven, *megőrző (prezervatív) elfojtásnak* nevezzük, szembeállítva a *konstitutív elfojtással*, amely leggyakrabban a hisztériánál jelenik meg, és általában dinamikus elfojtásnak nevezzük. Az alapvető különbség a kétféle elfojtás között az, hogy a hisztéria esetében egy tiltásból született vágy kerülő úton igyekszik kitörni, és ezt az utat szimbolikus kielégülések révén találja meg. Ezzel szemben a „titokhordozónál" egy már megvalósult vágy kiúttalanul eltemetődik, mivel sem újjászületni , sem szertefoszlani nem képes. Beteljesülése nem tehető meg nem történtté, az emléke pedig aktívan él. Ez a múlt úgy van jelen a szubjektumban, mint egy *valóságdarab*, amely tagadásában létezik. Ez a valóság nem tud teljesen meghalni, de újjászületni sem tud. Megakadályozza a belső szereplők jövés-menése. Az analízis során inkább velük van dolgunk, mint magával a szubjektummal. Mindannyian tudjuk, hogy csak hosszantartó munkával lehet ezeket a belső személyeket, elnézésüket kérve, rábírni arra, hogy engedjék kitárni a sírbolt kapuit

De mi van akkor, ha a „bűn", a titok tartalma amelyet Valóság névvel illetünk, pusztán csak fantázia? Vagy, még inkább, egy múltbéli, helytelen felismerés következménye, s teljességgel ártatlan? Jó néhány analitikus van e nézetek egyikén vagy másikán, az érdeklők nagy megelégedettségére – és kárára. Nem időzünk sokat a sírbolt valós vagy fantazmatikus eredetével és megnevezhetetlen tartalmával kapcsolatos viták taglalásán.

Bármi legyen is ez a tartalom, alapvető jellemzője az, hogy nem tud napvilágra kerülni beszéd formájában. Mindeközben a folyamatban éppen a szavak játsszák a főszerepet. A kimondatlan, élve eltemetett szavak. minden kétséget kizárva a *crypte* belsejében figyelnek, mint folyton éber baglyok. A Valóság tényei vannak e szavak mögött, titokzatos létezésüket kézzelfogható hiányuk bizonyítja. Attól valósak, hogy eredeti, megszokott rendeltetésüktől – ami a kommunikáció – megfosztották őket. Hogy miért? Feltehetően azért, mert szemben a hisztéria szavaival, amelyek a tiltással jelölik a vágyat, ezeket a szavakat valami módon pozitív létezés értékeivel ruházták föl. Ezért *halálos veszélyt jelentenek a hisztériás konstitutív elfojtás számára.* A sírbolt funkciója tehát a hisztériás elfojtás védelme. Másképpen fogalmazva, azáltal, ami eltemetődött, a konstitutív elfojtás veszélybe került. Milyen módon? – kérdezhetnék. Úgy, hogy a tiltás szavai elvesztették tiltó hatásukat. A szubjektum szavait katasztrófa sújtotta, és kivonódtak a forgalomból. Ez valóban megtörtént. Azt, hogy a vágy valóban beteljesült, milőtt eltemettetett, éppen az bizonyítja, hogy az erre utaló szavak pozitív értelmet vettek föl (ami nem zárja ki, hogy ez a változás utólagosan történt meg), és ebből kifolyólag többé nem kerülhetnek napvilágra. A sírbolt létezése egy *valódi* esemény elegendő bizonyítéka, s feltételezi, hogy a tiltó pszichikus erők reprezentánsai cinkosai voltak egy vágy kielégítésének, amelyet megengedhetetlen módon vittek el az orgazmikus beteljesedéshez. Máskülönben a vágy leleplezhető volna (erre utalnak a hisztériások vádaskodások). Nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy a *valódinak* minősített eseményt kizárólag metapszichológiai értelemben fogjuk fel.

Visszatérve ahhoz a cikkhez, amely gazdagságával és széles látókörével lenyűgözött bennünket és inspirálóan hatott ránk,[10] úgy gondoljuk, hogy a „Pszichoanalízis és valóság" címet a *titokkal* kell kiegészítenünk. Valójában a titok objektív és hatékony létezése lehetne akár a Valóság, *mint metapszichológiai fogalom* kritériuma is. Ha a jogsértést is beleértjük a Valóság fogalmába, akkor azon sem csodálkozhatunk, hogy a Valóság, mint egy tiltás eredménye, virtuálisan egy pernek is fölfogható, annak minden szereplőjével a vádlottal, a bíróval, a védelemmel, a váddal és a bűnjellel együtt. Legalábbis mindezek mint az analitikusnak szukcesszív módon tu-

[10] Denise Braunschweig: „Psychanalyse et Réalité". *Revue Française de Psychanalyse,* Paris, P.U.F., 1971, nos. 5–6.)

lajdonított szerepek vannak jelen. Az analitikus vissza kell hogy utasítsa valamennyi szerepet (ez is a metapszichológiai Valóság fogalom egy technikai implikációja), hogy a valódi folyamat beinduljon: hogy minden érintett fél, köztük a szubjektum is, *elfogadja a Valóságot*. Ez annyit jelent, hogy meg kell szüntetni a metapszichológiai súlyát egy olyan valóságnak, amelyik csak tagadása által nyeri el létezését. Az analitikus abba a csapdába eshet, a csábítási elmélet vagy éppen annak ellenkezője által, hogy ugyanarra a jogi területre téved, mint a „titokhordozó" alany. Ezáltal a per elkerülhetetlenné válik, és, paradox módon mindketten vesztesen kerülnek ki belőle. A szubjektum márt eleve el van ítélve, élvezetének tárgyával együtt. Az analitikus pedig elkerülhetetlenül elbukik minden neki szánt szerepben: mint bíró, mint ügyész, mint ügyvéd, mint vádlott, mint bűnjel. A bírói tévedés, a felmentés következménye pedig: a *crypte* megszilárdulása.

Mi tehát a teendő? Tagadni a trauma valóságosságát, és puszta fantáziává változtatni? Ez azt jelentené, hogy ezzel a tagadással egy kiegészítő valóságértéket kapna, amelyen túllépni szinte lehetetlen. Ezzel minden a megoldás felé vezető utat elzárunk. Nem kellene talán inkább elszántan szembeszállni mindazzal a jogi és bírói gépezettel, amit maga a páciens diktál?

A „valós" (amire oly gyakran hivatkoznak a páciensek, amikor a külvilág kényszerítő erejét kívánják jelezni) ugyanazzal a mozdulattal enyészik el, mint a „törvényszékinek", a „valós" eme oldalhajtásának elutasítása. Ezzel a lépéssel csak egy virtuális diskurzus maradna fenn magáról a törvényhozásról, annak viszonylagosságáról, szükségességéről. Hanem törvényhozóvá tenni azt, aki eddig vádlott, bíró, ügyész vagy ügyvéd volt, jelenthet ez valamiféle megoldást a titok Valóságának felszámolására? Ezzel csak még inkább rálicitálnánk az idézett jelszóra: mindig van valaki, aki nálad is ravaszabb…

Úgy tűnik, hogy még egy lépést meg kell tennünk. Az egyetlen sejtésünk ezzel a lépéssel kapcsolatban az, hogy hatására elfog a szédülés.

A pszichoanalízis történetében az episztemológiai alternatíva a „bűn" Valóságának eltörlésére az, ha visszavezetjük egy puszta fantáziára, vagy felszámoljuk a jogi megközelítést, hangoztatva annak viszonylagos vagy látszólagosan önkényes voltát – mindkét lehetőség ugyanazzal a veszéllyel jár. Hiszen mi van akkor, ha a konstitutív elfojtás közbelép, vagyis maga az őrület fenyeget? Ez a két elméleti lehetőség, amely a metapszichológiai va-

lóság tagadásán alapszik, egymást is tagadja, ahogyan a kezelés hatására kibontakozó lendület lecsendesítésére törnek. Ezek azok az álláspontok, amelyek leginkább elősegítik a pszichózis kialakulását is, azzal, hogy megerősítik a sírbolt falait.

Mindezek ellenére ez a súlyos építmény lassanként meginog, sőt romba dől a hosszú kezelés során, amikor az is bebizonyosodik, hogy peres eljárás híján a tagadás falai megrogynak. Valóban a kimondatlan tiltásának segítségével – amely az analitikus helyzet sajátja – a kimondatlan, mint idegen test színt vált. Átalakul a *ki ne mondd* aktívan és dinamikusan elfojtott vágyává, a maga útjaival, kanyarjaival, kibúvóival, ezer és ezer módjával, hogy szimbolizált formát öltsön. Akkor, és csakis akkor válhat a Valóság vággyá.

[4. Rand Miklós bevezetője a könyv V. részéhez]

Titok és utókor: a transzgenerációs fantom elmélete. A szerkesztő jegyzete

Az 1975-ben írt, illetve publikált esszék, amelyek a kötetnek ebben a részében találhatók, Ábrahám és Török húsz éves együttműködésének utolsó darabjait képezik. A transzgenerációs fantom fogalma, amelyet Ábrahám „A megjegyzések a fantomról" című tanulmányában (1975) dolgozott ki és tárt a nyilvánosság elé, már több korábbi munkában körvonalazódik, így különösképpen Török Máriának „A nők »péniszirigységének« jelentése" (1964), valamint „A gyászbetegség, avagy a Pompás Tetem fantáziája" (1968) című írásában, továbbá Ábrahámnak Hermann Imre *Az ember ősi ösztönei* című műve francia kiadásához írott bevezetésében (1972, e munka 2. kötetében jelenik meg). Ábrahám és Török a „fantom" kifejezést némiképp más, de a későbbi értelmezéshez kapcsolódó kontextusban használják „Az elveszett tárgy-én" című, 1973-ból származó írásuk első bekezdésében. A cikkhez a publikáció idején, 1975-ben, egy magyarázó lábjegyzetet fűztek, jelezve a fantomelmélet későbbi továbbfejlődését. Ábrahám egy kurzust szentelt a fantomnak a Párizsi Pszichoanalitikus Intézetben, 1974–1975-ig, a kilenc üléshez írt előzetes jegyzetek 1978-ban kerültek kiadásra, „Szeminárium a duális egységről és a fantomról" címmel (e munka 2. kötetében jelenik meg). Az 1980-as években Török kiterjesztette Ábrahám fantomelméletét, továbblépve saját korábbi kezdeményezésein, amelyeket „A félelem történeté"-ben (1975) fejtett ki, s mindezt abból a célból tette, hogy felvázolja az elméleti diskurzus pszichoanalízisét a „Melanie Klein vagy Melanie Mell? Egy traumatikus név viszontagságai" című írásában[11] (1982, e munka 2. kötetében jelenik meg), valamint a „Mi az okkult az okkultizmusban? Sigmund Freud és Szergej Pankejev között – a Farkasember" (1983) című tanulmányában, amelyet utóiratként találhatunk meg Ábrahám és Török „A Farkasember bűvös szava" (*The Wolf Man's Magic Word,* 1986) című művének amerikai kiadásában. Rand és Török vezette be Ábrahámnak a „Megjegyzések a fantomról" című írása első angol nyelvű kiadását egy esszével, amelynek címe „A pszichoanalízis

[11] „Melanie Klein or Melanie *Mell*? The Vicissitudes of a Traumatic Name" (az eredetiben is a „mell" szó szerepel [A szerk.]

titka: a történelem olvassa az elméletet".[12] Ez az esszé a fantom fogalmát a pszichoanalitikus mozgalom történetének elemzésére alkalmazza.

A fantom fogalma a pszichoanalitikus vizsgálódás fókuszát kiterjeszti az egyénen túlra, mivel abból indul ki, hogy vannak emberek, akik, anélkül hogy tudnának róluk, elődeik életének titkos lelki tartalmait örökölhetik. A „fantom" egy radikálisan új irányzat a freudi és Freud utáni pszichopatológiai elméletek között: innentől kezdve a tünetek már nemcsak a személy egyéni élettapasztalataiból származtathatóak, hanem valaki más lelki konfliktusaiból, traumáiból vagy titkaiból is. A pszichoanalízis általában úgy határozza meg a személyes identitást, hogy betagolja azt a tudattalan által teremtett örökös megszakítások közé. Freud szerint a szelf folyamatossága megkövetel egy paradox és megszakított „egységet", valamiféle változó, de összefüggő formát, amelyet a széthúzó erők ellenére fenntart. Ábrahám fantomelmélete kibővíti Freud metapszichológiáját: felveti, hogy egy személy életében helyre nem hozott „szakadások" ártalmas módon és tudattalanul érinthetnek egy másik személyt. Ábrahám a hasbeszélő hasonlatával jellemzi az idegen jelenlétet, és „fantom"-nak nevezi el, vagy „hazajáró"-nak, „fantomszerű hazajárónak". A fantom gondolata újrarajzolja a pszichopatológia határait, és a terápiás lehetőségeket is bővíti, mivel feltételezi az egyénen belül egy olyan kollektív pszichológia létezését, amely több generációt magában foglal, tehát az analitikusnak az egyik nemzedék hangjait kell meghallania a másik tudattalanjának vizsgálatakor.

Az Ábrahám és Török által használt „fantom", „kísértet", „hazajáró lélek" kifejezések a folklórból erednek. Ősrégi hiedelmeket pszichológiai tartalommal feltölteni Ábrahám szerint azt jelenti, hogy tudás mezsgyéjét kiterjesztjük olymódon, hogy az irracionális vagy nem racionális képzelet elemeit bevezetjük a racionális megértés szférájába. A pszichoanalitikus fantom fogalma tehát a leírás szintjén azon római, ónorvég, germán és más hiedelmek sorába illeszkedik, amelyek szerint csak bizonyos fajta halottak térnek vissza abból a célból, hogy kínozzák az élőket: azok, akiktől megtagadták a temetés rítusát, vagy nem természetes, abnormális úton haltak meg, bűnözők voltak vagy kitaszítottak, esetleg igazságtalanul bántak velük életük során. Ábrahám szerint a halott nem tér ugyan vissza, de befe-

[12] „The Secret of Psychoanalysis: History Reads Theory." *Critical Inquiry* 13, no. 2 (Winter 1987): 278–86.

jezetlen ügyeit tudattalanul hátrahagyja utódaira. Az antik világ és a keresztény középkor emberei bonyolult temetési rítusokat alkalmaztak, hogy biztosítsák a halott békében történő átkelését a túlvilágra, és megakadályozzák annak visszatérését. Az ősök tisztelete sok helyen a mai napig is megmaradt a vallások vagy hagyományok közös elemeként. Metaforikusan azt mondhatjuk, hogy Ábrahám az ősök pszichoanalitikus kultuszát hirdeti, és szükségesnek tartja a halott tisztes temetéssel való megbecsülésének pszichoanalitikus formáját is. A pszichoanalízis birodalmában azonban úgy biztosítjuk a halott nyugalmát, és azzal tiszteljük meg, hogy felfedjük szégyenletes titkait, megpróbáljuk megérteni meg nem nevezett és rejtett szenvedéseit. A halott előző életének leleplezése nem azért fontos, hogy békéjét helyreállítsuk vagy megakadályozzuk éjszakai csínytevéseit, hanem azért, mert az elhunyt gyanútlanul folytatja pusztító pszichikus fél életét – bennünk, az utódokban.

A fantomelméletet jól szemlélteti Ábrahámnak „Hamlet fantomja avagy a hatodik felvonás" című, 1975-ben íródott és 1978-ban publikált műve, amely nem más, mint fiktív folytatása Shakespeare tragédiájának tízes szótagszámú verssorokban. Ebben Ábrahám Shakespeare színművét úgy értelmezi, hogy új megvilágításba helyezi a régi problémát: miért habozik Hamlet végrehajtani feladatát, vagyis hogy bosszút álljon apja gyilkosán? Erről a témáról számos pszichoanalitikus kommentár született, Freud foglalkozott vele az *Álomfejtés*ben (1900), Ernest Jones pedig a „Hamlet és Ödipusz" című tanulmányában (1949). Mind Freud, mind Jones az elhunyt apához kapcsolódó megoldatlan Ödipusz-komplexusnak tulajdonították Hamlet zavart viselkedését. Freud szerint Hamlet azért nem állhatott bosszút apja gyilkosán, mert tudattalan hálát érzett ama személy iránt, aki végrehajtotta azt a tettet, amit ő maga vágyott elkövetni. Ábrahám, a fantomelméletre támaszkodva, azt állítja, hogy nem Hamlet, hanem a szellem kell hogy legyen az értelmezés fő tárgya. Hamletet nem saját vágyai és konfliktusai kínozzák, hanem egy szégyenletes titok következményei, amelyet apja vitt a sírba. Hamlet döntésképtelensége olyan események következménye, amelyek valaki mással estek meg. Általánosabb értelemben a fantomelmélet kiegészítése vagy alternatívája azoknak az értelmező módszereknek, amelyek a szexuálisan motivált egyéni komplexusok vagy fantáziák freudi felfogásához kapcsolódnak. Ábrahám Hamlet-értelmezése lehetővé teszi, hogy élő embereket vagy kitalált személyeket összekapcsoljunk elhunyt őseik (rejtett) életéhez. A fantom fogalma a családtörté-

net fontosságát, és különösképpen a titkos családi történeteket helyezi előtérbe a pszichoanalitikus szemléletben.[3]

Noha a fantom különálló klinikai és elméleti entitás, mégis úgy tekinthető, mint közvetlen kiterjesztése Ábrahám és Török azon korábbi munkáinak, amelyek a titkokról és a *crypte*-ről szólnak (lásd ezeket a jelen kötet IV. részében). A fantom a csend interperszonális és transzgenerációs következményeit képviseli. A *crypte* fogalma egy titkos lelki képződményre utal, amely a személy saját életének történéseiben gyökerezik, míg a fantom valaki más titkának az akaratlan átvétele. Noha csak egy személy lelkében jelenik meg, a fantom több generáció *in absentia* pszichoanalíziséhez vezethet el (a szülők, a nagyszülők, a nagybácsik stb. analíziséhez), a leszármazott tünetein keresztül.

A fantom fogalma szembeállítható Freudnak azzal a fokozatosan kibontakozó elgondolásával, amely valamiféle „archaikus örökségre", az emberi nem ősi tapasztalatainak átöröklésére vonatkozik. A Freud által gyakran „a neurózis filogenetikus eredetének", vagy „archaikus örökségnek" nevezett jelenség valójában az elődökhöz kötődő megtörtént eseményekre vezethető vissza – mint például a szülők koituszának megfigyelése, csábítás, kasztráció, apagyilkosság –, s ez határozza meg az (egyénivel szembeállított) alkati tényezőt az egyénnek a pszichopatológiához való diszpozíciójában viszonyában, és ugyanakkor egy sor neurotikus fantázia és komplexus egységes, ha nem egyetemes tartalmait. Nyilvánvaló, hogy mind Freud, mind pedig Ábrahám számára a döntő kérdés a transzmisszió folyamata, az, ami biztosítja a korábbi generációk élményeiből származó emléknyomok továbbélését. Freud azonban valamiféle „mentális antikvitást" keresett, amely veleszületett és megváltoztathatatlan pszichikus anyag formájában megőrzi az emberi faj történetének legkorábbi periódusait a ma élő emberben, míg Ábrahám a titkok generációról generációra történő átadását vizsgálja, és úgy gondolja, hogy a fantom ama személy egyéni élettapasztalatának funkciója,

---

[13] Ábrahám munkáinak elemzéséhez lásd: Nicholas Rand, „Family Romance or Family History? Psychoanalysis and Dramatic Invention in N. Abraham`s *The phantom of Hamlet*", *Diacritics* 18, no. 4 (Winter 1988): 20–30. Török és Rand egy posztumusz kötetet állított össze Ábrahám korai irodalmi esszéiből: *Rythmes: De l`oeuvre, de la traduction, et de la psychanalyse* (Paris, Flammarion, 1985). Ebből a kötetből Rand egy esszét fordított angolra „Psychoanalytic Esthetics: Time, Rhythm, and the Unconscious" (1962) címmel. *Diacritics* 16, no. 3 (Fall 1986). A teljes kötet angolul a Stanford University Pressnél fog megjelenni.

aki átadja azt leszármazottainak. Az ilyen áttevődések az emberi történelem bármely korszakában megeshetnek.

A fantom fogalma az egyéni, sőt a családi pszichológián túl is alkalmazható. Bizonyos aspektusai megvilágíthatják egyes szociális intézmények kialakulásának kérdését, és új perspektívát jelenthetnek kulturális minták és politikai ideológiák pszichológiai gyökereinek vizsgálatában. Például, a fantom segíthet megmagyarázni, hogy miért térnek vissza időről időre azok a politikai ideológiák, amelyeket híveik katonai veresége már kompromittált. Ilyen esetnek tekinthetők az 1980-as és 1990-es évek neonáci mozgalmai Németországban és másutt, amelyek megmagyarázhatatlan módon éppen azokra a serdülő fiatalokra hat, akiknek nyilvánvalóan nincs közvetlen kapcsolatuk a háborús náci valósággal. A fantom fogalma alapján azt mondhatjuk, hogy az akaratlanul átörökített szégyenteljes családi történetek rejtett motiváló erőként taszítanak egyes fiatalokat olyan mozgalmakhoz, amelyek a nagyapáik által egykor nyíltan dicsőített erőszak modelljére épülnek. Ábrahám és Török munkáiból megérthetjük, hogy a múlt meghamisítása, figyelembe nem vétele, elhanyagolása – akár egy totalitárius állam által intézményesítve (mint a volt NDK-ban), akár pedig a szülők és nagyszülők révén – táptalaja lehet szégyenletes titkok fantomatikus visszatérésének, az egyén, családok, közösségek vagy akár egész nemzetek szintjén is.

Erős Ferenc és Miklós Barbara fordítása

*LACAN… EGYSZER VOLT, HOL NEM VOLT**

Füzesséry Éva

Éveken át sokrétű és közeli szál fűzött Jacques Lacanhoz: egyrészt a rendkívüli analitikushoz, másrészt mint az általa alapított Párizsi Freudi Iskolának tagja, s ugyanakkor hű hallgatója a Panthéon téren lévő jogi egyetemen tartott szemináriumának.

Sokat köszönhetek Lacannak, azt is, hogy általa megismerhettem Hermann Imrét 1975-ben.

Ha csak ezt a nevet említem meg a magyar pszichoanalitikus mozgalomból – közismert, hogy e mozgalom milyen világhírnévre tett szert –, egyrészt a külföldre távozott analitikusok által, másrészt a Magyarországon továbbműködő analitikusokon, s azoknak, a mai követőin keresztül.

Engedje meg a kedves olvasó, hogy Lacanra való visszaemlékezésemet egy zseniális argentin filozófus szavaival vezessem be. Macedonio Fernándezről van szó, Borges mesteréről, akinek olvasása ugyanolyan csodálattal töltött el, mint időnként Lacan stílusa.

Hogy fedeztem fel Macedoniót?

Egy napsütéses tavaszi napon, a Luxembourg kertben ülve a „Lacan és az Apa neve" című cikken dolgoztam. A kertből kijövet szembetaláltam magam Macedonio ősz bölcsként megörökített portréjával a bejárattal szemben lévő könyvesbolt kirakatában. Rögtön fölismertem az előző napi *Le Monde*-ban megjelent portré alapján. Bementem érdeklődni, volna-e a most megjelent könyvéből egy példány. Volt. Csodáltam, hogy ilyen remek

* A szerző ezt az írást lapunk felkérésére készítette.

régi könyvesboltra bukkantam, amely előtt egyébként az évek folyamán gyakran elmentem, s azt is, hogy a könyvkiadást ilyen pontos figyelemmel kísérik. Elbúcsúzva, miután kiléptem az utcára, fölnéztem, hogy elolvassam az üzlet nevét: José Corti! Megdöbbenve vettem tudomásul, hogy magánál a könyv kiadójánál szereztem be „Az Újonnan jött papírjai és a Semmi folytatása" című művet (1).

Ez az esemény utólag kitűnő bevezetőnek bizonyult Macedonio könyvéhez. Ugyanakkor remekül illusztrálta azt, amit Lacan Freud nyomán oly nyomatékosan hangsúlyozott a „megosztott alany" működési módját illetően: a tudatos én, miközben azt hiszi, hogy tudása birtokában fölmér egy helyzetet, éppen azt nem tudja, hogy eközben milyen keretben gondolkodik, s ez természetesen csak utólag derül ki.

„Az Újonnan jött papírjai"-ból megtudhatjuk, hogy amikor Macedonio írni akart valakiről, azt állította: lehetetlenség, hogy lehessen még valamit nem tudni a szerzőről, s nem fogadja el, hogy bárki más túlszárnyalja őt a szerzővel kapcsolatos tudatlanságában, meg abban a gyorsaságban, amellyel ezt a tudatlanságát igyekszik közzétenni. Talán ezért volt nekem is oly nehéz a *Thalassa* szerkesztőjének szorgalmazására még lassabban reagálni, s hozzáfogni e cikk megírásához. Nekiültem e nehéz feladatnak, holott sokáig azon gondolkoztam, megfogadjam-e Macedonio Fernández tanácsát, amennyiben ma semmit nem szabad elkezdeni, „mert a jövő tele van kész dolgokkal, amelyek annyival kívánatosabbak, s már most egészen közel vannak annyi Múlt után."

Ami pedig az olvasókat illeti, akiknek e sorokat ajánlom, eltűnődhetünk-e a filozófussal: vajon olyan sokan nem olvassák-e majd el, hogy ha még egy lenne, aki nem olvasná el, már nem találna helyet közöttük. Vagy netán olyan nagy lesz az olvasóközönség, hogy még azok is benne lesznek, akik nem olvasták el? S ha az összes olvasóm között volna egy olyan, aki nem olvasta el, s úgy találná, hogy Lacanra való visszaemlékezésem hangneme nem elég komoly, akkor kérem vegye figyelembe Macedoniónak a stílusról alkotott véleményét: „Amikor a komoly az ünnepélyességgel jár együtt, akkor a komoly nem megy. Ami tőlem jön, az nem válik ünnepélyessé, mert nem steril: most végre megkapják a Semmit." Így közli, hogy ő már meggyászolta az én méltóságát dicsőítő tudálékos racionális pátoszt. Miért is steril ez? Talán azért, mert a nárcizmusban való megrekedtség elvágja a vágyhoz vezető utat, márpedig a vágyban rejlik minden kreativitás forrása. Legalábbis így határozza meg Freud a szublimálást: egy inger elfojtás nélküli kielégítése, amelyik ugyanakkor céljához képest gátolva van. Tehát,

amikor Macedonio a „semmiről" beszél, nem egy nihilbe szeretné olvasóit bevezetni, hanem továbbadni a hiányt, mint vágyat, amely az olvasót is megtermékenyítheti. Ez Lacan szerint a legtöbb, amit az analitikus is továbbadhat a páciensének, hogy ez utóbbi annak a helyén saját tudattalanját tudja megszólaltatni.

„Aki dudás akar lenni, pokolra kell annak menni, ottan kell majd megtanulni, hogyan kell a dudát fújni." Ebből a költői-népi bölcsességből még azt is megtudhatjuk, milyen ára van odáig eljutni.

Mi jellemző erre a stílusra? Ugyanaz, ami a pszichoanalitikus diskurzus sajátosságát is megalapozza: mindenekelőtt egy különleges kapcsolat ahhoz a tudáshoz, amely a tudattalan alany lényegét képezi, s amelyről Freud óta tudjuk, hogy rejtett maga az alany számára is (az álom rejtélyei csak a szabad gondolattársítás bonyodalmas kacskaringóin keresztül fejthetők meg), kívülről, mások szavain keresztül közvetítve, a racionális tudást áttörve ébredhetünk tudatára.

Macedonio, filozófus létére mesterien képviselte ezt a stílust, művét olvasva ugyanazon oknál fogva nevetünk, mint egy viccen vagy egy elvétésen: abban, amit a Másik helyéről kimond valaki, felismerhetjük saját tudattalan által fogva tartott vágyunkat. A tudattalan alanyhoz való fordulás volt jellemző Lacan stílusára is. Éberen vigyázott arra szemináriumain, hogy a hallgató énje lehetőleg elveszítse a megértés evidenciájának útját, s éppen akkor, amikor a hallgató ebbe beleszédült, akkor hozta elő mondanivalójának lényegét. Hogyan jutottak el Lacan szavai a mintegy révületbe került hallgatóhoz? A legjobb esetben az így megtett úton megnyílt tudattalanja és magáénak tekinthetett valamit a hallottakból, racionális szolgai ismétlés helyett.

A következő megállapítás Lacan stílusára is érvényes:

„Az a képesség, mely a hallgatót felébreszti, csodálkozásba ejti, vagyis a képesség, ami elfelejteti vele azt, amit már tudott, hogy bevezesse valamibe, amit még nem tudott. Ezen a módon a hallgató egy tudatlansági ponton találja magát, amely akaratlanul benne lappangott, s amellyel hirtelen szembesül, nem a szégyenben, hanem egy örömujjongásban" (2).

Ehhez természetesen hozzá kell tennünk, hogy ez a legjobb esetben történik így, amikor az alany már nem a felettes én törvényének súlya alatt sínylődik, hanem a szimbolikus törvény égisze alatt lép életbe a hallott szavak nyomán. Valóban, a szimbolikus törvény a freudi *soll Ich werden*, a beszéden keresztül való metamorfózis feladatát állítja elénk. A felettes én törvénye viszont arra késztet, hogy megtagadjuk magunkba a megszó-

lalás lehetőségének útját. (Alain Didier-Weill „A törvény három ideje" (3) című könyvében klinikai példákon keresztül meggyőzően érzékelteti a felettes én három parancsoló fázisát, amely lehetetlenné teszi, vagy erősen gátolja az egyén tudomást vevő képességét és válaszolási lehetőségét, vagy a beszéd melletti további kitartását. Az archaikus felettes én lesújtó objektiválására: „te csak ez vagy!", az „egy szót se!" parancs bénítja le az alanyt; a második felettes énre a *sziderációt* okozó cenzúra jellemző: „meg szeretnél szólalni, de ne erősködj!"; a harmadik felettes én pedig, amikor az alany már megszólalt, a „ki mersz-e tartani a szavad mellett?" megfélemlítéssel operál.

Ami pedig Lacan tanításának stílusát illeti az átadandó tudás tartalmára nézve, Jean-Guy Godin könyvéből szeretnék idézni, amelyet Lacannal folytatott analíziséről írt (4):

„Emblematikus szivarjaihoz hasonlóan kanyargós mondatain keresztül, amelyek követték a választott téma keménységét, ami főleg előtűnt, az nem annyira a nehezen megragadható igazság volt, hanem inkább ehhez a képtelen igazsághoz való viszony. A stílusa tanúskodott erről. Újra bejárta kereséseink útjait, tükrözte a szívósságát, kitartását, s vágyát, hogy elkapjon egy csücsköt ebből az igazságból, s átváltoztathassa átadható tudássá – még ha ez az átadási módszer nem is felelt meg az egyetemi modellnek –, s hogy megközelítsen egy élő valóságot ez igazság mélyén."

Az említett Luxembourg kertről és diákéveimről eszembe jut, hogyan is hallottam először Jacques Lacanról. Még diák voltam a Sorbonne-on, amikor az egyik tanév végén, a gyermek-pszichopatológiát tanító szigorú orvosnő és egyben pszichoanalitikus az első ortodox körből – ahonnan, utólag tudtam meg, Lacan is kitört –, a pszichoanalízisről beszélve hirtelen rendkívül indulatos hangnemet ütött meg egy bizonyos Jacques Lacant említve. A lehető legrosszabbakat mondta el róla, többek között azt, hogy ez az ember azt állítja: nem találhatjuk meg azt, ami a vágyunkat kielégítené, amitől igazán boldogok lehetnénk, mert ez az objektum szerinte örökre elveszett. S hozzátette: ez nem lehet igaz, mert az analízis által igenis megtalálhatjuk azt.

Be kell vallanom, hogy az egész évi tanításából erre az egyetlen dologra emlékszem: Lacan-ellenes kirohanására. Ezért viszont nagyon hálás vagyok neki utólag – még ha egyébként nem is szerettük őt –, hogy felhívta figyelmemet Lacanra.

Ha most elgondolkozom, mi is volt az, ami oly mély nyomot hagyott bennem e doktornő szavaiban az általam ismeretlen Lacant illetően, hogy né-

hány év elteltével végül is éppen nála kössek ki, akkor a következőket mondhatom el:

Szavai olyan diáklányt értek el személyemben, akinek családját a háború és az azt követő idők tragikusan sújtottak. Családunk fája gyökerestül lett kidöntve, mindenünket, ami az életet addig jelentette, elveszítettük, sőt a léthez való jogot is, s ezenkívül a reményt is, hogy ez valaha is megváltozzon. Ugyanakkor a társadalom kapui bezárultak előttünk, bármilyen erényei voltak is addig elődeinknek, családtagjainknak a társadalom szempontjából.

Mindennek következtében azt vehettem ki a doktornő szavaiból, hogy van valahol egy ember, aki azt tanítja: nemcsak én nem találhatom meg mindazt újra, amiről úgy éreztem, az emberi léthez való kapcsolódásomban akadályozott. Mindenki számára létezik valami visszahozhatatlan, bármilyen különbségek legyenek is a sorsok között. Ez a perspektíva megnyitotta előttem a reményt, hogy a veszteségek által okozott kizártságom közös emberi sorssá változhasson át egyszer, attól függően, hogy milyen értelmet tudok majd adni a múltnak, ha képes vagyok megtenni az utat odáig.

Föltételezem, hogy annak idején ez foghatott meg akkor a Sorbonne freskókkal díszített nagy amfiteátrumában. Természetesen messze voltam attól, hogy ezeket a veszteségeket el tudjam fogadni, többek között családunk szétszóródottságát, a haza elvesztését, ez a haza már otthon elárult és kivetett magából.

Madártávlatból visszapillantva, vizsgáljuk most meg, az azóta megtett útról, miért is állította Lacan, hogy vágyunk áhított objektuma, csak elveszett lehet, s hogy a Szuverén Jó, ami azt teljesen kielégítené, nem létezik?

Ha visszatérünk Freudhoz – márpedig Lacan erre szólította fel az analitikusokat, akik mintha el akarták volna felejteni Freud tanításának lényegét – ez az objektum nem biológiai objektum, mivel a pszichikumban az már csak mint reprezentáció szerepel. Amikor például a csecsemő először észleli az anyai emlőt, emlékeztet rá Robert Georgin (5), a szexuális inger a szájhoz kötődik, s az anyai mell a szájat erogén zónává változtatja át. Ezután megpróbálja felidézni ezt az élményt az anyához kötődő reprezentáció segítségével: a reprezentáció az első észlelés helyébe jelenik meg. Egy biológiai tárgy észlelését a tudatba lépő reprezentációtól egy áthághatatlan akadály választja el: a tudattalan. Ez a reprezentáció ára. Freud nyomán Lacan úgy határozta meg a tudattalant, mint azt az árat, amit az ember a szimbolikus funkciónak fizet.

Azaz nincs beszéd eredeti elfojtás nélkül, anélkül, hogy a mitikus objektum elveszetté ne válna. Később csak különböző reprezentációk formájá-

ban bukkanhat fel, és csakis mint része az elveszett egésznek, amelyben majd az alany elveszett létét keresi.

Lacan egyébként egy egész éves szemináriumot szentelt az objektum mint „Szuverén Jó" tárgyalására „A pszichoanalízis etikája" címmel (6). Ebből merített inspirációt Philippe Julien legutóbbi könyvében (7), amelyben megjegyzi: igazán akkor mérhetjük fel Freud felfedezését, ha visszahelyezzük történelmi keretébe. A tradicionális etikák huszadik századbeli európai, planetáris megrendülését, majd összeomlását említi meg. Ezzel párhuzamosan az ókori Szuverén Jó – legyen az platóni, arisztotelészi, sztoikus vagy epikuroszi – doktrínájának a pszichoanalízis által történt megkérdőjelezéséről beszél, noha ez az elmélet sokáig tovább élt a vallás és a filozófia területén. Holott a görög tragédiák már az ókorban is kétségbe vonták a Szuverén Jó doktrínáját. Feljajdulásuk abból a hasadásból kiáltott föl az istenek felé, amely az erény és a boldogság között tátong. (Gondoljunk csak Antigonéra, akinek példáját Lacan hosszan szemlélteti e szemináriumban.)

Valóban, semmiféle előre betervezett jó nincs beprogramozva sem a természetben, sem az emberi pszichikumban, állapítja meg a 73 éves Freud, elgondolkodva az emberiség jövőjén *A rossz közérzet a kultúrában* (8) című művében. Philippe Julien felhívja a figyelmet arra, hogy Freud mennyire megdöbbent a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" előírásán, amely szerinte nem megvalósítható. Hiszen ez tükörviszony lenne, írta Freud, sőt hozzátette, hogy az embert eredetileg az vezérli tudattalanul, hogy milyen élvezetet húzhat a másikból, akár a másik szenvedése árán is. Julien szintén idézi „A pszichoanalízis etikájá"-ból azt a krisztusi parabolát, amellyel Lacan a ókori pogány Szuverén Jóra alapozott vallási etikák felborulását jelzi: „Íme egy ember közeledett Krisztushoz, s megkérdezte: »Mester mi jót kell tennem, hogy az örök életet elnyerjem?«. Ő azt válaszolta: »Miért kérdezel arról ami jó? Egyetlen egy a jó. De ha az életbe akarsz lépni, fogadd meg a parancsolatokat.«" Ne tedd ezt, ne tedd azt!… felszólítással. Szóval a Törvénynek elégnek kell lenni, ami a parancsolatokat kimondja, bármiféle jó csak a törvény betartásából származhat, állapítja meg Philippe Julien. A pszichoanalízis nem igazolja tehát az ókori Szuverén Jó doktrínáját, ha elfogadjuk, hogy a freudi tudattalan az a szimbolikus elválasztó törvény által létrejött hasadás, amely mindenfajta boldog eggyé válást lehetetlenné tesz. Lacan ezt úgy fejezte ki az „Encore" (9) című szemináriumában, hogy „il n'y a pas de rapport sexuel", „nincs szexuális eggyé válás", s a szexuális aktus is csak mint „elhibázás" létezik, mondja, az eggyé válás elhibázása. Ez érthető, ha belegondolunk abba, ami a szexuális kapcso-

lat igazi tétje: a szeretett partner képmása mögött rejlő élettelen, metonímiás „a" objektum (object petite *a*), a vágy okozója (a részlettárgyak, a lacani „a" objektumok: emlő, hang, fécesz, tekintet és a semmi, pl. az anorexia esetében), amely az eredeti elfojtás után az „egészből" visszamaradt a reprezentációkban. A platóni „agalma", melynek ismerete megengedte Szókratésznek a *Lakomá*ban, hogy kijelentse Alkibiádész szerelmi kitörésére: „én semmi nem vagyok" (10); azaz minden látszat ellenére, nem én vagyok fontos számodra, hanem az általad személyemben vélt kincs, amit vágyadnak szeretnél alárendelni. Nincs-e ez így bármiféle szerelemben? Nem mindenkinek kell azonban Szókratész példáját követni, s fél lábon szoborként állva meditálni, ha a vágyó állapotba kerül.

Anélkül, hogy sejtettem volna, mindennek a tudásnak elsajátítására indultam el annak idején Lacan tanítása felé, tanárnőm eltanácsoló szavai ellenére. Ehhez persze az is kellett, hogy később mások, lacanista kollegáim, mint például Guy Sizaret, első munkahelyemen beszéljenek róla és műveiről.

Abban az időben, amikor Lacant megismertem, már jártam szemináriumára. Ugyanakkor részt vettem a Szent Anna kórházban egy relaxációs terápiára való kiképzésben, amely a pszichoanalízis elméletére alapozta technikáját: az áttétel keretében való testi átélés analíziséből indult ki, majd szabad gondolattársításra adott alkalmat. (Ajuriaguerra és Lemaire nevéhez fűződő technika.) Eközben már elkezdtem első analízisemet is. Az egyik páciensemet, egy asszonyt, a kórház agysebészetéről küldték, mivel kezdeti agydaganat gyanús gócot fedeztek fel nála, továbbfejlődési kockázattal. A páciens szimptómáira időnkénti tudatvesztés és fiktív „konkrét zene" zöreje volt jellemző.

A nagyszerű neurológusa úgy gondolta, a beteg pszichológiai problémáiból is kiindulva, hogy egy analitikus kapcsolatra épített relaxációs terápia segíthetne rajta, s tán a betegség nem fejlődik tovább, s elkerülhető lesz az operáció. Egy idő múlva a páciens valóban jobban lett, nem kellett megoperálni, s a relaxációt pszichoanalízissel folytatta nálam. Fiatal voltam, az eset pedig elég súlyos volt, ugyanakkor a megkezdett analízisemet nem tudtam folytatni azzal, akivel elkezdtem. Arra gondoltam, beszélnem kéne a páciensről egy tapasztalt analitikussal. Akkor már két éve dolgoztam is, s sokat hallottam Lacanról. Odáig merészkedtem, hogy elhatároztam, elmegyek hozzá, s megkérem: ő ajánljon az iskoláján belül egy analitikust. Gondoltam, majd később fogok keresni egy másik analitikust saját magam számára. Arról természetesen nem is álmodtam 72-ben, hogy Jacques Lacantól személyesen kérjek bármit. Egyrészt, mert tudtam, hogy

már sokakat visszautasított, másrészt túl nagy embernek tartottam, s amint hallottam, túlzottan drága is, amit a kezdő kis fizetésemből soha nem tudtam volna megfizetni.

Egy szép napon szívszorongva felhívtam őt telefonon, s mondtam, hogy szeretnék vele találkozni. Megkérdezte, miért. Terveimről szeretnék beszélni, válaszoltam. Erre kaptam egy időpontot. Amikor becsöngettem a St. Germain-des-Près negyedében lévő, a Lille utca 5. szám alatti ház magasföldszintjén lévő lakása ajtaján, Gloria nyitotta ki az ajtót: a spanyol titkárnő, aki szemináriumaira is elkísérte, s görbe szivarjait is hordozta magával. Az előszobából beléptem egy kis zöld hangulatú szalonba, ahol már többen várakoztak, s ahonnan Gloria „konyha-irodája" nyílt. Mikor Lacan megjelent egy másik ajtó nyílásában, nem lehetett tudni, milyen logika szerint, milyen véletlenre bízva a választást, rámutatott egy-egy várakozóra: „Venez cher"„…très chère", vagy pedig „cher ami… chère amie" megszólítással, ha már ismert valakit. Se nem érkezési sorrendben, se nem időpont szerint fogadott. Nem kellett sokáig várnom, mire sorra kerültem. Lacan 71 éve ellenére elegáns, szép ember volt, gondosan hátrafésült ősz hajjal, választékos öltözettel. Termete közepes, járása, egy régi autóbaleset következtében, kissé nehézkes volt. Követtem őt egy könyvekkel telerakott átjárószobába, ahonnan a dolgozószoba nyílt, s ezenkívül egy nagy könyvtárszoba, ahol – mint később megtudtam – szintén várakoztak, s egy negyedik ajtó pedig az előszobába vezetett. A lakás magasföldszinten lévén, alacsony plafonnal rendelkezett, ami intim hangulatot kölcsönzött neki. Semmiféle luxus nem sugárzott belőle. Miután betessékelt kis irodájába, alacsony fotelre ültetett, s ő velem szemben a fal mellé állított íróasztala előtti karosszékbe ült. Tőlem jobbra kandalló állt, a szoba mélyén szemben a dívány, mögötte a fotellal.

Ahogy visszagondolok rá, előttem van, ahogy szemüvege mögül időnként incselkedő tekintettel vagy végtelen fáradtsággal tekintetében nézte az embereket, de ugyanakkor tudott egyáltalán nem nézni is. Egész egyéniségéből varázslatos nagyvonalúság sugárzott. Ugyanúgy tudott gyengéd lenni, mint kemény, vagy villámló és haragos, aszerint, kivel volt dolga. Megkérdezte, mi vezérelt hozzá. Elmondtam mi a tervem, s megemlítettem páciensemet. Mire fölszólított, beszéljek róla. Elmondtam az esetet, s azt is hozzátettem, hogy ennek a nőnek a tragikusan elhalálozott fivére színdarabokat írt, amelyek egyikében Sylvia Bataille, Lacan második felesége is szerepelt. Ezek után Lacan még feltett néhány személyes kérdést, s végül megkérdezett az analitikust illetően:

– Azt akarja, hogy az én legyek, vagy valaki más?

A kérdés teljesen meglepett, mert valami olyasmi előtt nyitotta meg a kaput, ami meg se fordult a fejemben, a dolog lehetetlensége miatt. Meglepetésemben azt válaszoltam:

– Uram, miért is ne ön, de nem tudom önt megfizetni.

Mire olyan megdöbbentő választ kaptam, amely sodródó sorsomat egy csapásra helyes mederbe terelte.

– Hagyjon itt nekem valami szimbolikusat… mondta Lacan. Amit hallottam, minden szóbeszédnek ellentmondott Lacan pénzsóvár mivoltáról.

Egyszerre úgy éreztem, Lacan meghallott életemből valamit, a kimondott mögött a még kimondatlant, s szavaival felölelt, mint egy hajótöröttet, akit kivetettek a hullámok a sziklás partra. Elítéltsorsom „nem lehet"-tel bezárt kapuját megnyitotta a „mégis lehet" felé. Ez természetes alapfeltétele volt, hogy nekiláthassak a múlt feldolgozásának, annak, amit öntudatlanul zárójelbe tettem egy későbbi időpontra. Nem is tudtam akkor, mit gondoljak, megszűntem gondolkodni, csak néztem rá, majd elővettem annyi pénzt, amennyit lehetséges volt a kezdő pszichológus kis fizetésemből erre költenem, s odaadtam.

Mikor fölálltam, hogy távozzak, mintha álomban jártam volna, ő kikísért az előszobába, felsegítette a kabátomat, s gondoskodva valami olyasmit mondott, hogy kint hideg van. November felé jártunk. Hozzátette, hogy ezt a tervemet meg kell érlelni, s jöjjek el hozzá a következő héten.

Mikor kikerültem az utcára, nem tudtam mi is történt velem. Valami mélyről feltörő hálát éreztem ez iránt az ember iránt, aki egyetlen szavával megnyitotta előttem újra az élet kapuját. Aztán betértem abba a kávéházba, ahová azután is sokat jártam, a Saints Pères és a Jacob utca sarkán, s ahová sok Lacanhoz járó analitikus betért, s gyakran beszélgettünk is egymással. Nagyon szimpatikus idősebb házaspár vezette. Miközben a kávémat fogyasztottam, már tudtam, mit fogok neki mondani legközelebb. Valóban, a következő alkalommal előálltam kérésemmel:

– Uram, nem másról másvalakinek szeretnék beszélni, hanem magamról önnek. – Ezzel jeleztem, hogy eredeti tervemet elejtettem, s az analízisemet szeretném vele folytatni.

Lacan beleegyezett. Ezt az általam megszabott összeget fizettem neki éveken át. Nem sokkal később iskolájának tagja lettem.

Ami a Lacannal folytatott analíziseket illeti, sokszor lehetett hallani kritikát, elsősorban a rendkívül rövid időtartammal kapcsolatban, amit az em-

berek nála töltöttek. Valóban, ez rendszerint így is volt. Ez persze attól is függött, ki milyen indítóokból ment hozzá, vagy hol tartott az analízisében.

Miben is állt ez a „séance courte" (rövid ülés) technika?

Mivel Lacan úgy találta, hogy az analizáló pénzével nem egy időtartamot vásárol meg, melynek biztonságára támaszkodva akár fél órát is hallgathat, vagy mellébeszélhet, egyszóval ellenállhat annak, amiről igazán beszélnie kéne, bevezette a változó időtartamot. Egy ülés végét az analizáló (a páciens) mondanivalója határozta meg. A célja az volt, hogy ott, ahol az analizáló diskurzusát megszakítja, az mint egy új központozás lépjen életbe, ezáltal megváltoztatva a diskurzus irányát, értelmét. Az analizáló által megtervezett konstrukció így értelmét vesztette, s ezúton kedvezett a tudattalan megnyílásának, új tartalmak felmerülésének.

Az ellenállások effajta aláásása arra késztette a hozzá járókat, hogy mielőtt beléptek volna az ajtón, alapos előzetes munkát végezzenek el mondanivalójukon, s diskurzusukat megszabadítsák a sallangtól, s lehetőleg a „parole pleine" tiszta aranyát kiválasztva érkezzenek, üres beszéd helyett. Ez a módszer arra késztette az egyént, hogy eleve meggyászolja azt az időt, ami még előtte állt, s ezáltal rögtön a lényegre térjen. Így például, ha valaki arra akart panaszkodni, mit mondott az apja, Lacan elvághatta a mondat elején, a pontot azután téve, hogy „azt mondta hogy". Amiből utólag kiderülhetett: a lényeg nem az volt, mit mondott, hanem, hogy mondta, azaz beszélt. Hozzásegítve így az egyént az Ideális Apa meggyászolásához. Tegyük hozzá, hogy egy ilyenfajta *pontozással* (scansion) elért interpretáció nem akárkinél alkalmazható és nem akármivel kapcsolatban. Az egyén struktúrájától függ, és attól, miről van éppen szó. Éppen ezért, Lacan analitikus technikájának egyszerű majmolása ifjú tanítványainak körében többeket zsákutcába vezetett.

François Weyergans idézte Lacan szavait az analíziséről írt regényes könyvében, amikor egy ilyen rövid látogatás után kétségbeesetten ment el, mert arról beszélt, hogy ő semmit nem ér, az életének nincs értelme, s tán mindennek véget kéne vetni. Miután Lacan elbocsátotta, s reményt vesztve a kilépett a lépcsőházból az udvarra, egyszerre csak hallotta, Lacan kiabál utána a nyitott ablakon valami ilyesmit: „Hé!!!… a kapun kilépve az utcára, forduljon kétszer jobbra!" Először nem értette, mi ez, s aztán hirtelen rájött, hogy ha az utcából kilépve balra fordulna, egyenesen a Szajnának menne. Innen a következtetés: a Másik vágya nem az ő halála.

Mindehhez azt is hozzá kell tenni, s ezt kevesen említik, hogy Lacan iskolájának kerete oly sok mindent nyújtott az analitikusoknak, hogy volt mi-

ből meríteniük analízisük továbbvitelére, a nála töltött rövid idő ellenére, ami éppenséggel hajtómotorként működött. Ez az új társadalmi kapcsolat lehetőséget nyújtott számukra, hogy a realitás mezején megvalósítsanak bizonyos dolgokat, s hogy elismerést nyerhessenek.

Nemcsak az analitikussá válás útja nyílt meg számukra, hanem rendkívül változatos kiképzési lehetőségek, mindenféle hierarchia nélkül. Az Iskola és különböző szemináriumai mindenki számára nyitva álltak, bármilyen területről jött is. Matematikusok, filozófusok, szociális munkások, ápolók, szociológusok, írók stb. éppúgy voltak, mint orvosok, pszichológusok, pszichiáterek.

Annak idején jártam például egy klinikai szemináriumra, Jean Clavreul irányításával, akihez később végül is eljártam kontrollanalízisre.

Moustafa Safouan, az egyiptomi származású analitikus előadásait és írásait is rendkívül nagyra értékeltem, egyike volt azoknak, akikkel később is kapcsolatban maradtam, Lacan halála után.

Részt vettem a híres Françoise Dolto gyerekpszichoanalízissel foglalkozó szemináriumán is. Nagyszerű szakértelme, egyszerű, spontán kifejezésmódja, meleg emberszeretete nagyon megnyerővé tette társaságát. Egy kis csoporttal rendszeresen meghívtuk Doltót esténként, a szeminárium végeztével a nevezetes montparnasse-i Closerie des Lilas-ba, ahol nagyon összebarátkoztunk vele. Később a Trousseau Kórházban tartott rendeléseire is eljárhattam, amelyeken rendszeresen részt vett megfigyelőként egy kis analitikus csoport. Sokat köszönhetek neki a gyerekekkel, családokkal kapcsolatos analitikus munkámban.

Christian Simatos – aki egyébként az Iskola titkára volt – Claude Dumezillel együtt tartott esetmegtárgyaló szemináriumot a gyerekpszichoanalízis témakörében, amin szintén részt vettem.

Ezenkívül voltak olvasószemináriumok is. Lacan a Párizsi Freudi Iskola idejében nem az iskola épületében tartotta szemináriumait, mert ott nem lett volna elég hely a közönségnek, hanem az onnan nem messze lévő Jogi Egyetem amfiteátrumában, ahol minden alkalommal több százan gyűltek össze. Ami a klinikai tanítását illeti, betegbemutatókat tartott a Szent Anna Kórházban.

Az egyéni munka kisebb csoportok, ún. „quartel" keretében, folyt egy-egy téma körül.

Az Iskolának volt könyvtára is, melyet Nicole Sels szervezett meg. A belső kiadványokat is ő szerkesztette *Lettres de l'école* címmel. Ezenkívül Lacan alapított a Seuil kiadónál egy sorozatot, mely a „Champs freudiens"

nevet viselte. Ennek keretében jelentek meg szemináriumai és tanítványainak könyvei, az idősebb generációból. Sokan azok közül, akik hozzá jártak, előbb-utóbb munkához láttak: legyen az előadás az évente megrendezett kongresszusokon, kollokviumokon, fordítás vagy könyvírás. Minden, ami után Lacan érdeklődött, lehetett inspiráció forrása. Így történhetett meg, hogy a vele való találkozásomat követő nyár elején 1973-ban rövid levelet kaptam tőle, amelyben azt írta, hogy Budapestre készül. Rendkívül meg voltam hatva, hogy így hozta tudomásomra, hogy ezt az utat velem is kapcsolatba akarja hozni, még ha nem is tudtam, mi látogatásának pontos célja. Környezetéből azonban minden kitudódott, s így értesültem, hogy Lacan Albániába utazva Budapesten leszállt, s meglátogatta Hermann Imrét. Később, miután mindennek a híre elterjedt, egy kolléga a Freudi Iskolából utánanézett Hermann publikációinak, az akkor már Kassai György fordításában megjelent *Az ember ősi ösztönei* bibliográfiájában. Ott fedezte fel tudósokról szóló írásait, többek között Bolyai Jánosról szóló tanulmányát is. Érdeklődött Nicole Sels-nél, volna-e egy magyar lacanista, aki elmenne esetleg Hermann Imréhez, s elkérné tőle a tudósokra vonatkozó írásait, s vállalkozna a fordításra. Nicole Sels jól ismert, s elküldte a kollégát hozzám. Ilyen kerülő úton jutott el hozzám, mi lett Lacan budapesti utazásának következménye. 1975 nyarán meglátogattam Hermann Imrét. Első megdöbbentő élményem Hermann Imre lakhelye volt: ugyanaz az utca, ahol az anyai nagyapám által építtetett villa állt, s amit a háború után alig három évesen a családommal örökre el kellett hagynom. Mikor újra végigmentem azon a kertes utcán, s eljutott a tudatomig, hogy Lacan itt járt, abban az utcában, ahol annak idején hátrahagytam a szívemet, s így hidat teremtett az attól a múlttól elválasztó szakadék felett, végtelen mély hálát éreztem iránta. Amikor becsöngettem a már nyolcvanhat éves Hermann Imréhez, édes-bús bánatom, megrendült boldog „visszatérésem" nála szeretetteljes megértésre talált. Az akkor tőle kapott Bolyairól szóló könyve és egyéb tudósokról készült patográfiái képezték a párizsi Denoël-nél a „Parallèlismes" gyűjtőnév alatt kiadásra került műve anyagát. A magyarul írt Bolyai-könyvet én fordítottam le, a Darwinról, Brouwerről, Hilbertről, Fechnerről, Russellről és Cantorról készült német nyelvű írásait francia kollégáim fordították. Kérésemre Nicole Sels ellenőrizte a végleges francia szöveget.

Hermann Imrétől elbúcsúzva nem tudtam megállni, hogy el ne menjek az utca végén lévő volt villánkig, s be ne lépjek a kapun. Megálltam a szuterénlakás fehér rácsos ablaka előtt, mint annakidején kiskoromban. Benéz-

tem, s megismertem a régi házmesterünket, megőszült hajával. Megszólítottam:

– Paula néni… – Nézett rám, s mivel már jártam nála felcseperedett koromban, megismert, a nevemen szólított és hozzátette:

– Hát idehúz a szíved? Kerülj beljebb! Miután beléptem hozzá, meleg anyai gyengédséggel ölelt magához.

Ezek és az ehhez hasonló események megengedték, hogy elviseljem az egyébként „zen" szigorúságú analízist Lacannal.

Íme, egy példa, milyen megtermékenyítő hatása volt Lacannak azok számára is, akik hozzá jártak analízisre, ugyanúgy, mint Iskolája tagjainak is. Természetesen egy ilyen neves ember körül – s ez volt az árnyoldala – nagyon erős volt a rivalizáció, az összeférhetetlenség, a hatalomért folyó harc, bármennyire is igyekezett mindent megtenni a hierarchia kikapcsolására. Ennek egyik példája volt a *Passe*, az analitikussá válás kandidátusi útja (lásd Bevezetés A. D.-Weill cikkéhez, *Thalassa* 1993/2). Ebből radikálisan kikapcsolta a presztízshelyzetet: az önjelöltnek nem kellett személyében megfelelnie a zsüri előtt, mivel nem személyesen állt elő.

Lacan nevéhez, személyéhez azonban túl sok ambíció fűződött, s ő nem értett mindig egyet az ebből származó eseményekkel. Végül is a dolgok odáig fajultak, hogy 1980-ban Lacan eldöntötte: feloszlatja a Freudi Iskolát, az École Freudienne de Paris-t. Egy kollokvium keretében szavazásra bocsátotta az Iskola sorsát: azok, akik vele tartanak, szavazzák meg a feloszlatást. Voltak ugyanis, akik pert indítottak ellene, követelvén, hagyja el iskoláját, ha elege van belőle, de ők továbbra is profitálni akartak abból amit ő alapított. Egy másik csoport ugyanakkor kiátkozó sorokkal illette az előbbieket.

Egy időben elterjedt Lacan betegségének híre, már azok között is, akik nem látogatták őt hétről hétre. Annál is inkább, mivel szemináriumain is észrevehetőek voltak betegségének jelei. A különböző topológiai csomói és fonatai rajzolása közben néha hosszan hallgatott, megállt, gondolkodott, vagy elvesztette teljesen a fonalat, s nem tudta rendkívül bonyolult rajzait befejezni. Ahogy Lacan egészsége felborult, úgy bolondult meg körülötte a világ, mintha az a sok indulat, amelynek Lacan nagysága, szilárdsága és tekintélye addig határt szabtak, egyszerre elszabadult volna.

A feloszlatást azonban a többség megszavazta, s ezt követően Lacan megalapította a „Cause Freudienne" iskolát, azok számára, akik vele tartottak.

1981. szeptember 9-én közbejött halála azonban pontot tett arra, ami ad-

dig még valahogy látszólag összetartotta a lacanista analitikusok nagy számát, mely már ezernél is több volt akkoriban.

Hosszú lenne részletezni, milyen „véres" harcok folytak az „örökség" szétosztásáért, még ha a hivatalos végrendelet lányának és vejének, Judith és Jacques-Alain Millernek hagyta is örökségül az Iskolát éppúgy, mint írásainak, szemináriumainak jogait. Az örökösök azonban írásainak csak egy részét jelentették meg.

Borzasztó összeveszések, örök haragok dúltak a nyilvánosság előtt.

Számomra a veszteség Lacan elvesztése volt, majd az Iskolája elvesztése: halála után az első összejövetel polémikus, dogmatikus hangneme elriasztott attól, hogy csatlakozzak az átnevezett „École de la Cause Freudienne"-hez. A különböző szétszéledt csoportokban a hatalomért folyó harcban nem ismertem föl azt, amit Lacan pszichoanalitikus etikája tanított. Természetesen ehhez hozzá kell tennem, hogy francia kollégáim harcképesebbek voltak, mert nem rendelkeztek olyan magyar múlttal, ami esetleg elbátortalanította volna őket. Ennek ellenére a francia kollégák közül is sokan maradtak magukra.

Végül is, amit tanításán túl mint örökséget átvettem, s amiért nem sokan verekedtek, az a „dissolution", azaz „feloszlás" metaforája, amit a E. F. P. feloszlatására alkalmazott, s melyet halála után a saját múltamra, s akkori párizsi jelenemre is próbáltam alkalmazni: egyszer hozzá kell önként járulni ahhoz, hogy mindaz, ami az embert kívülről tartotta, s közeget nyújtott neki, arról leváljon, ne legyen többé „beleragadva". Így állt előttem újra egy sivatagi átkelés, melyen keresztül találkoztam néhány vándorral, akikkel tovább folytattuk az utat, tovább dolgoztunk együtt Lacan műve körül. Időnként részt vettem az utána megalakult különböző lacanista körök kollokviumain, ahol szétszéledt kollégáim voltak.

Ebből a tovább folytatott munkából született meg 1993-ban, Karafiáth Judith bátorítására és Erős Ferenc kezdeményezésével a Jacques Lacan munkásságát bemutató *Thalassa*-számhoz való hozzájárulásom is, a lacani örökség továbbadásaként.

Ami pedig engem illet, ha valaki fölteszi ma a kérdést, hogyan tudtam Jacques Lacant meggyászolni, s mindazt, amire halála akkor pontot tett számomra, azok a szavak jutnak eszembe, amelyeket François Chengnek – kínai tanárának – mondott, s melyeket, mikor felfedeztem később Elisabeth Roudinesco Lacanról szóló (nagyon is vitatható hangnemű) könyvében (11), úgy éreztem hozzám is szólnak, számomra is útmutatást adnak:

„Aszerint, amit Önről tudok, Ön menekült mivolta miatt különböző tö-

réseken ment keresztül az életében: a múltjától való elszakadás, kultúrájától való elszakadás. Át fogja tudni alakítani – ugye – ezeket a töréseket egy cselekvő »közép-őrré« [Lacan itt a taoista fogalomra utal], és össze fogja tudni kötni a jelenét a múltjával, Nyugatot Kelettel. S végül benne lesz – de már benne is van, tudom – a saját idejében."

IRODALOM

1 **MACEDONIO, FERNÁNDEZ** (1992): *Papiers de Nouveauvenu et continuation du Rien.* Paris: José Corti.
2 **DIDIER-WEILL, ALAIN** (1989): „A pszichoanalízis helyzete 1989-ben". In: *Thalassa,* 1993/2.
3 **DIDIER-WEILL, ALAIN** (1995): *Les trois temps de la loi.* Paris: Seuil.
4 **GODIN, JEAN-GUY** (1990): *Jacques Lacan, 5 rue de Lille.* Paris: Seuil.
5 **GEORGIN, ROBERT** (1983): *De Lévi-Strauss à Lacan.* Paris: Cistre.
6 **LACAN, JACQUES** (1986): *L'éthique de la psychanalyse 1959–1960.* Paris: Seuil.
7 **JULIEN, PHILIPPE** (1995): *L'étrange jouissance du prochain.* Paris: Seuil.
8 **FREUD, SIGMUND** (1982): „Rossz közérzet a kultúrában". In: *Esszék.* Budapest: Gondolat.
9 **LACAN, JACQUES** (1975): *Encore.* Paris: Seuil.
10 **LACAN, JACQUES** (1991): *Le transfert 1960–1961.* Paris: Seuil.
11 **ROUDINESCO, ELISABETH** (1993): *Jacques Lacan.* Paris: Fayard.

MŰHELY

A „LEALÁZOTT SZEXUÁLIS OBJEKTUM" EGY SZÁZAD ELEJI VERSBEN

Takács Mónika

„Az Élet olyan válogatott, megdöbbentő furcsaságokat talál ki minduntalan, […] annyi nyughatatlanul, szinte természetellenesen rángatózó embertársam vonaglik magából kikelve körülöttem, erőnek-erejével kínálkozva, hogy foglalkozzam velük: nem én alkottam meg őket, hanem a perverzül művészkedő élet."[1]

Szilágyi Géza

„A lírai költő voltaképp egyéni pszichológus, aki saját lelkének rejtett áramlatait hozza nyilvánosságra, amelyek aztán az olvasó hangulatában hasonló rezgéseket ébresztenek."[2]

Ferenczi Sándor

„Hát küldetés, hogy te egy rongy rimáról,
S timsós testéről mondj nekünk regét?"[3]

Ady Endre

Az irodalom és pszichoanalízis kapcsolatáról folytatott diskurzus már-már közhelyes gyakorisággal felmerülő dilemmája, hogy azt formálta-e egzakt elméletté a pszichoanalízis, amit a művészek *már* megfogalmaztak, vagy a pszichoanalízis il-

[1] Szilágyi Géza: *Holt vizeken. Előszó helyett*. Bp. 1903

[2] Ferenczi Sándor: Szerelem a tudományban. In: (először: *Gyógyászat*, 1901. évfolyam) *Lélekgyógyászat*. Bp. Kossuth, 1991. 6.

[3] *E könyv olvasása után*, Nagyvárad, 1900, március 23. – Ady ceruza-verse Szilágyi Géza első verseskötetében (*Tristia*. 1896). Először Kosztolányi Dezső jelentette meg, az *Esztendő* című folyóiratban, 1919 februárjában, a következő szavak kíséretében: „Másrészt érdekesnek tartom, hogy a fiatal (huszonhárom éves) *Ady* Endrének, ki akkor még más ösvényeken mozgott, épen [sic] a könyv dekadens volta tetszik vissza és verse épen azokkal az elvekkel vitázik, melyeket páratlan erejével és nagyszerű vérmérsékletével teljes diadalra visz." Illetve: *Ady Endre Összes Versei II*, Bp. Szépirodalmi, 1989. 475.

lusztrációja után kell-e az irodalmi alkotásokban kutatni. Ennek, a máskülönben terméketlennek mondható dilemma kísértésének teret adni is egy esetben tűnhet érdemesnek, mégpedig azoknak a szépirodalmi munkáknak szemrevételezésekor, amelyek a freudi életmű és a pszichoanalitikus mozgalom kibontakozásával egyazon pillanatban és miliőben, a századfordulós Monarchia valamelyik nagyvárosában születtek. Így a következést kölcsönösség, egymásra hatás és érintkezés fogja felváltani.

Szilágyi Géza (1875–1958) jogász végzettségű költő, író, újságíró volt, és Harmat Pál szerint „szinte csak mellesleg számított pszichoanalitikusnak".[4] Szilágyi 1914-ben Ferenczi kérésére csatlakozott a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület (Internationale Psychoanalytische Vereinigung) budapesti „helyi" csoportjához, s a későbbi szervezeteknek is mindvégig íróként – eleinte az Ignotusét megközelítő újságírói tekintéllyel – maradt tagja.

Korai versei és néhány publicisztikája azt sejteti, hogy a Ferenczi vezette pszichoanalitikus mozgalommal fenntartott személyes kapcsolaton túl a lélekelemzés (freudi) elméletének eredményei jelentős befolyással voltak szépírói-költői tevékenységére is. Ez a szellemi környezet nem igazolja, de mindenesetre felbátorítja az olvasót, hogy Szilágyi szépirodalmi műveiben a pszichoanalízis által is tematizált motívumokat keressen, jelen esetben, hogy a választott szöveghez a „pszichoanalízis hermeneutikájával" közeledjék. Ilyen módon a szöveg hitelesfikcionális világán belül a beszélő szubjektum lelkét mint narratívat gondolja el,[5] miközben psziché történetének, világhoz való kapcsolódásának sajátos mintázatát kísérli meg kirajzolni a versbe épülő *trópusok* alapján. A pszichoanalitikus gondolatkör kontextusában a szociografikus megközelítés szó szerint működő elemeinek

[4] E kép kialakításában döntő szerepet játszott mindkét front (ti: irodalmi illetve pszichoanalitikai) Szilágyi pszichoanalitikus érdeklődésének egyfajta, működvelő „outsider" megítélése. Az irodalomtörténet-írás eddig Szilágyi méltatására a „finom tollú publicista és ismeretterjesztő" ill. az „Ady-előd" (aki Ady fellépte után méltán kötött ki az irodalmi mechanizmus létesítette süllyesztőben) különféleképpen árnyalt, de mindig visszatérő terminusait kínálta fel. S ezen terminusok Szilágyi pszichoanalitikai vonatkozású munkáinak ismerete és méltatása nélkül is kiválóan használhatóak. (Például egy nagyobb fajsúlyú jelenség, az Ady-költészet genezisének vizsgálatakor.) Valószínűleg a fentebbi fogalmak Szilágyi-képben való hegemóniája okozza azt, hogy (mindeddig) az irodalomtörténet-írás nem tudta integrálni a pszichoanalitikus írásokat az életmű értékelésébe. Másrészt a pszichoanalízis (budapesti) történetének az a tendenciája, hogy e korai időszak analitikusai döntő többségben diplomás orvosok közül kerültek ki. A kapcsolat jellegét illetően mégis a legtalálóbbnak Ferenczi sorai tűnnek, aki *Bausteine zur Psyschoanalyse* című könyvét „a pszichoanalízis barátjának" dedikálta, lásd *Lélekelemzési tanulmányok* Bp. Somló Béla, 1933. reprint Bp Párbeszéd–T-Twins 1993. kiadáshoz csatolt Szilágyi Júlia és Mészáros Judit által összeállított szerzői „életrajzok" Szilágyi Gézára vonatkozó részét xxvii. Viszont az itt található „Szilágyi Ferenczihez járt kiképző analízisbe" megállapítás tévességére, Szilágyi Géza Münchenben élő fia, Denis Silagi szíves szóbeli közlése alapján mindenképp fel kívánjuk hívni a figyelmet.

[5] „Egy fikcionális történet pedig nem igaz (azaz nincs külső valóságra való vonatkozása), hanem hiteles (vagyis van belső, lelki koherenciája). A lélek narratív természetének felfedezése a pszichoanalízis egyik legjelentősebb újdonsága volt." Bókay Antal: A hermeneutikai szemlélet megformálódása Freud korai írásaiban. *Thalassa* 1991/2. 51.

olykor a literálistól eltérő értelmet lehet teremteni: azaz trópusokká „gazdagítani” őket. Képekké gazdagítva a körülményeket egy „igaz” (külső valóságra referáló) olvasat mellett valami belső valóságra építőt: „hiteleset” nyújtani.

A jó Isten című korai versének (1903) tárgyául Szilágyi a prostitúciót választja, ami nyitott kapuk döngetőjére vallhatna: „A perdita-kultusz, »Dosztojevszkij halhatatlan szánalmának ez a félremagyarázott kávéházi lecsapódása«, akkor még izgatta az ifjúságot.” – írja Ady nagyváradi éveit (1900–1903) jellemezve, egy 1938-as, Baudelaire modern magyar lírára tett hatásáról értekező könyv[6] (a vers szövegét lásd a Függelékben). Többek között ezért „szokás”, (irodalomtörténeti beidegződés) Szilágyit Ady-elődnek, a „magyar Baudelaire”-nek tartani. (Talán ennek az árnyalatlanságnak köszönhető, hogy Vajda János szerelmi költészetének – egyik első – méltatójaként és bizonyos mértékben követőjeként is láthatatlanná vált, nem érte el az irodalomtörténet-írás ingerküszöbét.)

Előtte és utána is líránkban bizonyára halhatatlanabb – vagyis az olvasás által folyamatosan létbe vont (H. R. Jauss)[7] – alkotások idézik fel a témát. (Csak a közvetlen szomszédságra utalva: Vajda, Reviczky, Ady.) Szilágyié kitűnik közülük sajátos „tárgyilagosságával”[8] és – témát illetően akkor még páratlan – *szereplírai* beállítottságával: Egyfelől a költői kompozíción belül szinte oknyomozó magyarázatára törekszik a „lealázott szexuális objektum” jelenségének, míg a „halhatatlanabbak” a leírásra szorítkoznak. Másrészt a prostituált szájába adva a szót (a vers címe alatt zárójelben: „Egy utcai lány meséli”), mezteleníti le annak okait, miért lett a lány „rosszá”. A hagyomány jobban kitüntetett darabjai a prostituáltról a férfi nézőpontjából — az empátia különböző fokozataival élve – szóltak.: Így Reviczky *Perdita-ciklusának* VII. darabja: „Idegen vagy tenmagadnak / Idegen vagy a világnak / S bár mosolyra nyílik ajkad / Szíved mélyén *sírni látlak.*”–, majd Ady *Az én menyasszonyom*ban: „*Mit bánom én,* ha utcasarkok rongya, / De *kísérjen el* egész a síromba./ […] *Legyen* kirugdalt, kitagadott, céda / Csak a szívébe *láthassak* be néha.”

Ezzel szemben *A Jó Isten* szerzőjének ilyen pastiche-szerű ellenazonosulása[9] saját nemével, úgy vélem, radikálisnak mondható.

---

[6] Somos Jenő: *Baudelaire és az új magyar líra.* Pécs. 1938. 59.

[7] „Az irodalmi mű nem valamiféle önmagában létező tárgy, amely minden szemlélőnek mindig ugyanazt a látványt nyújtja, *nem emlékmű,* amely monológ formájában hirdeti saját időtlenségét. Inkább *partitúrához* hasonlítanám, amelyből az olvasmány újabb és újabb visszhangjai hozhatók ki, amelyek kiszabadítják a szöveget a szavak anyagából, és aktuális léthez segítik….” Hans Robert Jauss: Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. *Helikon,* 1980 1–2. 17.

[8] Jól idevág és megvilágosítja ezt a kissé esetlenül kitalált stíluskategóriát Kosztolányi Szilágyi költői gyakorlatáról adott jellemzése: „Szilágyi Géza ‚bár ritka művésze a szavaknak, egyenes és határozott, férfias. Nincs szüksége az érdekes homályra. Mindent nevén nevez. Legtöbb verse már az első két sorral elárulja magát. Kimondja, amit akar, a többi csak az érzések kiépítése, s ez a nyíltság még nincs a művészet rovására. Sokszor több titkos hullámzást közöl, mint a szóbolhászok hókuszpókusza” (1912) – Kosztolányi Dezső: Szilágyi Géza in: *Írók, festők, tudósok.,* Bp., 1958.

[9] „Az identitás első szintű sérülése, ha az Én *kényszeresen* valaki másnak képzeli önmagát, a patológia tárgykörébe tartozik. Azonban az identitás első szintjének *tudatos* elcsúsztatása a *szereplíra* alapja.” Hárs György Péter: Művészet és identitás *Literatura* 1990/3. 301. (H. Gy. P. kiemelései)

A baudelaire-i dekadencia hatásának két témaválasztást érintő következménye van Szilágyi költészetében; s e tematikus következmények párhuzamosak a közvélemény irritálására/reakciójára nézve – polgárpukkasztás versus tudományos szubverzió – a pszichoanalízis freudi vonalának középpontjában álló elemekkel: a testi szerelem nyílt ábrázolása versus szexualitás, a sátánosság, blaszfémia versus társadalom- és valláskritika. A vers egyfajta szintézis: az első kötet (*Tristia*, 1896) erőteljesen baudelaire-i ihletésű sátánossága a gondviseléshit (keserűen) ironikus kezelésével blaszfémiává szelídülve kapcsolódik össze benne az (áruvá vált) erotikával. Tehát a szexualitáson kívül, amelynek megítélésében a legmerevebben utasította el a tudományos közvélemény a lélekelemző mozgalmat,[10] a szöveg még egy „tabut" érint: a vallást. Mégpedig úgy, mint a fennálló kulturális szabályrendszer egyik alappillérét.

Az első strófa az ártatlanságot boncolja nem minden meglepetés nélkül. A „szűz voltam talán" és a „sok úrilány" rímhelyzettel is hangsúlyozott párhuzamában ez a „talán" szócska arra késztethet, hogy Freud (teljesen soha vissza nem vont) *csábításelméletére*[11] gondoljunk: „Az sok úri lány" feltehetően rendelkezik a védel-

[10] A természettudós Apáthy István (1863–1922) pszichoanalízis elleni támadására Szilágyi Tisza István napilapjának, *Az Újság*nak hasábjain két cikkben válaszolt. Először citálja Apáthy nézeteit majd érvelésének tudományhoz nem illő módjában („sárgafoltozott") és a „legkompromittálóbb tájékozatlanságnak bűnében marasztalja" el. Apáthy így foglal állást: „Ez a nemi dolgokban féktelenül érzékies, erotikus irányzatnak legújabban egy merőben badar és tudománytalan bécsi iskola, a Siegmund [sic] Freud iskolája toboroz híveket, a psychoanalysis tudományos módszerének örve alat terjesztve egy olyan rothasztó világfölfogást, melyre nagyon is föltűnően van reányomva korunknak […] egyik legjellemzőbb bélyege, a mindenáron élvezni vágyás. Az iskola tanítását a Freud hívei freudismusnak mondják, én pánerotizmusnak nevezném, mert mindenütt és mindenben erotikus mozgató erőket keres." – idézi: Szilágyi Géza: Freud és Apáthy *Az Újság* 1914. március 12. Harmat Pál hozzáteszi: „Apáthy egy füst alatt támadta a prostitúciót tárgyául választó költészetet (tehát valószínűleg *Adyt* is). (H. P. kiemelése) Magát a prostitúciót együtt tárgyalta a pszichoanalízissel." Harmat Pál: *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis.* Bethlen Gábor, Sopron., 1994., 57.

[11] Még ismeretelméleti státusának átértékelése (a trauma nem valóságos szexuális inzultus, hanem a gyermeki fantáziában átélt esemény) felől is kétségek támadhatnak. Például a *Három értekezés*ben, az 1897-es „visszavonás" ellenére Freud a következőképpen ír a nemi tevékenység újjáéledésének külső okait taglalva a csábításról: „Első sorban áll a csábítás befolyása, mely a gyermekkel időnek előtte úgy bánik, mint nemi tárggyal, és vele mély benyomást keltő körülmények között megismerteti a genitális zónák útján szerezhető kielégülést, úgy, hogy azután többnyire maradandóan kényszerül e kielégülést onánia útján megismételni. Ilyen befolyást felnőttek vagy más gyermekek gyakorolhatnak reá; nem kell visszavonnom amit 1896-os dolgozatomban („Über die Aetologie der Hysterie") a gyermekkori csábítás gyakoriságáról és jelentőségéről írtam." in: Sigmund Freud: A szexualitásról. *Három értekezés a szexualitás elméletéről.* Nyíregyháza, Könyvjelző, 1992. 65. A problémához lásd: Szummer Csaba: A csábítási elmélet viszontagságai *Replika*, 1997. június (19–20.) illetve Hárs György Péter észrevételét a Ferenczi-naplóban (is) kifejtett mimikri-elmélet kapcsán, amely elveti a csábítási esemény ismeretelméleti megítélésének *általános* kényszerét, egyúttal értelmetlenné téve a Freudot emiatt övező önellentmondás vádját: „Amennyiben a mimikri a másik jelentőjévé válás, annyiban a mimikri-reakció ismétlődésekor bizonyítékot szerezhetünk a trauma valós eredete, a múltbéli jelentett tényleges tette vagy viselkedése, például a szexuális erőszak megtörtént volta mellett. A mimikri-elmélet így hozzájárulna a traumatikus esemény valósnak vagy képzeletbelinek minősítése körül folyó viták eldöntéséhez." Hárs György Péter: Medusa tükre eltörött. *BUKSZ* 1998 tavasz, 33.

mező családi környezettel, ennek ellenére sem tarthatja kellő ideig távol magát a szexuális megismeréstől. (Itt a kellő ideig a nővel szembeni társadalmi elvárások mércéjével mérendő, és nem Erószéval!) Meggondolkodtató, és a pusztán a szavak apropóján való iderántottság látszatát is enyhíti, hogy Freud miért éppen a csábítási elméleten és egy női páciensei kezeléséből levont tanulságokon keresztül jut el az (általános emberi) Ödipusz-szituáció felismeréséig.[12] Stefan Zweig kortársi visszaemlékezése az „úri lányokat” övező „morál” kapcsán szögezi le: „A Freud előtti időkben tehát a társadalmi közmegegyezés axiómává tette, hogy nőnemű lénynek testi vágya nem lehet, míg férfi fel nem ébreszti ilyes gerjedelmeit, ám erre hivatalosan csak a házasság szintén szent kötelékében kerülhetett sor.”[13] Nem véletlen tehát, hogy Freud az ödipuszi helyzetben fedezte fel azt a terepet, ahol a családon belül: akárha a fantázia terén is, de a vágyak kielégülhetnek. Közben pedig a vágyak elfojtásáért folytatott küzdelem célja és jutalma mindig is jelen van: az anyában, illetve az apában testesül meg, akivel (az ödipuszi konfliktussal való sikeres megbirkózás után) immár, a nemével megegyező gyermek azonosulni vágyik. Ez a befelé irányulás intenzitással jár, amiben a kötődés és a monogámia igényének és képességének gyökereit is megsejthetjük. Míg az úri lány szexualitását szélsőséges centripetalitással, addig a narrátorét ugyanilyen mértéktelen centrifugalitással lehet jellemezni. A vers „utcai lány”-a többszörösen vesztes: az anya jelen-nem-léte következtében gyermeki vágyai nem ütköznek korlátokba, viszont az Ödipusz-harc tapasztalataitól elesve későbbi kifelé irányuló vágyáramlásai, extenzíven, mélység és kötödés nélkül nyilvánulnak meg, és ezért azt a nem kicsiny árat fizeti, hogy any(j)aként nem találhat egy családon belül identitást saját vágy-uralta önmagával: azaz nem lehet becsületes.[14]

A vers gondolatmenetében előrehaladva az ártatlanság elvesztésével párhuzamosan pereg le a minden festék az *omnipotens* isteni képről (értsd orcának is). A záró szakasz „Látod, mucus” kiszólása – melyből szemrehányással elegyes dekadencia

[12] „Nőbetegeknél úgyszólván mindig az apa szerepelt mint csábító. […] Azt ma sem hiszem, hogy én „szuggeráltam” vagy rátukmáltam volna betegeimre ezeket a csábítási fantáziákat. Itt találkoztam először az *Ödipusz-komplexussal*, mely később olyan nagy jelentőséget nyert, de amelyet ebben a fantasztikus álruhában még nem ismertem fel.” Sigmund Freud: Önéletrajz. in: *Önéletrajzi írások.* Cserépfalvi, 1992. 32. (Freud kiemelése)

[13] Stefan Zweig: *A tegnap világa.(Egy európai emlékezései)* Budapest, Európa 1981. 78.

[14] „Az a felismerés, hogy szerepek és a társadalom által kikényszerített normák mögött vagy alatt egy rejtett emberi méltóság van, nem a modernitás előjoga. Azonban sajátságosan modern az a mód, ahogyan ennek a belső humanitásnak a valósága a társadalmi valóságokhoz kapcsolódik. Ellentétben a becsülettel, a méltóság mindig a társadalmilag kikényszerített szerepektől és normáktól megfosztott benső humanitáshoz kötődik. Az énhez, mint olyanhoz, a személyiséghez tartozik, tekintet nélkül a társadalomban betöltött helyzetére. (…) A *becsület* világában az egyén *valódi identitását szerepeiben* fedezi fel, és a szerepektől való elfordulás egyben az önmagától való elfordulást is jelenti… A *méltóság* világában az egyén valódi identitását csak a társadalmilag ráerőltetett *szerepektől való függetlenedés* révén lelheti meg. Ezek a szerepek ugyanis itt csak álarcok, amelyek őt »elidegenedés«-be, »rosszhiszeműségbe« hajszolják.” Peter Berger: A becsület fogalmának korszerűtlenségéről. *Világosság* 1992. 8–9. sz. 656–657. – kiemelések: T. M.

és a narratív közeg által feltételeződő (még) ártatlan beszélőtárssal illetve a beszélőtárs ártatlanságával szembeni mérhetetlen irónia csendül ki – már az isteni védelem kudarcának, egy *impotens* Istennek szól: „A jó Isten hatalmas és erős, / De ha a szerelem egy lányt legyőz: / A gyönge lányt nem védi meg // Ha csókot hall: – a jó Isten süket, / Ha ölelést lát: – ezer szeme vak, / Hadd élvezzen a gyönge lányka csak."

A(z odaképzelt) megszólító romlottságot (sikertelen ösztönszabályozás miatti eltévelyedését azaz: hajlamot) vet a lány szemére. Ez a számon kérő pedig maga a – freudi értelemben vett – kultúra, akinek a szemében a házasságon kívül szerelmi életet folytató lány: rossz: „persona non grata".

Freud apaszerűen írja le a kultúrát. Civilizáció értelemben egybeolvaszt a kultúrát és a társadalmat és ezt a „kultúrát" alapvetően apai tulajdonságokkal jellemzi.[15] A Budapesti Iskola (különösen Róheim Géza) nézeteinek ismeretében, amit Freud bemutat az inkább a (felnőttséget sokszor idő előtt megkívánó) *társadalom*, szemben az (mindenkori gyermekségünket lehetővé tevő) anyai attribútumokkal felruházott kultúrával: „A kultúra ily módon egyfajta anyatípusú képződmény – szemben a Freud által leírt társadalom szigorával. Így a pszeudofelnőtt ember mindig is két szülővel rendelkezik, pontosabban mindig két szülő rendelkezik vele: az otthonosságát biztosító kultúra-anya és a szertelen vágyakat nyesegető társadalom-apa."[16] Szövegvilágunkban úgy tűnik, csak „apa" van: otthonosság nélküli nyesegetés. A freudi „kultúra", azaz a társadalom nem fair, nem tartja be a „szerződést": ösztönlemondást követel, de védelmet nem biztosít: „…bizonyos az is, hogy a társadalom a nevelés útján és az erkölcs követeléseivel jóval több gondolatot, érzelmet és vágyat fojtat el az egyénnel és kényszerített bele az öntudatlanba, mint amennyi a társadalmi élet fönntartására és biztosítására szükséges. Az erkölcs parancsaira alapított nevelésnek veszedelmes túlkövetelései vannak az egyénnel szemben"– mutat rá a feszültségre Szilágyi, *A jó Isten* megjelenése után jó pár évvel (1912-ben), s a lélekelemzési irodalom ismeretében való egyre növekvő otthonosságról számot adva, ezúttal a publicisztika nyelvén.[17]

Mindazt, amit a „kultúrának" a tilalmak elfogadásának, belsővé tételének sikere érdekében nyereségként elengedhetetlenül fel kellene kínálnia, a versben hiány és inverzió formájában jelenik meg. Anyai identitásminta eredendően nincs: „Nem volt anyám ki rám vigyázzon"; a monogámia pedig legfeljebb a társadalomba idomulás nyomán formálódó dombormű űrjeiben homoruló mintázatként érzé-

[15] „Az emberi kultúra – ezalatt mindazt értem, ami az ember életét az állati lét fölé emeli és attól megkülönbözteti – a kultúrát nem különíteném el a civilizációtól…" Sigmund Freud: *Egy illúzió jövője*, Párbeszéd, Bp., 1991. 10.

[16] Hárs György Péter: Urbs liberique. *Múlt és Jövő*. 1993/2. 39.

[17] *Lélekelemzés* című írásában Ferenczi *Pszichoanalízis és pedagógia* 1908-as (a *Gyógyászat* folyóiratban megjelent) cikkének gondolatait látjuk viszont Szilágyi impresszionista nyelvezetén parafrazeálva: in. *Könyvek és emberek*, Bp., 1912. 25. Vö. Ferenczi Sándor: Pszichoanalízis és pedagógia in: *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében Válogatás Ferenczi Sándor tanulmányaiból*. Bp. Magvető 1982. 41–49.

kelhető: „Mindig kocsmában *hált* apám.” Minthogy a kiemelés szexuális konnotációja nyilvánvaló, az így kerülő anyahelyettesek megint csak valami egészen mást példázhattak az elhagyott gyermek számára mint ami az anyaság bevett/működő/kívánatos formája.

A társadalomkritikai nézeteit összefoglaló *Rossz közérzet a kultúrában* című munkájában (1930) Freud a (keresztény) vallásnak – mint a civilizáció létrehozójának, – ilyen genézisét adja:

„Úgy gondolom, visszautasíthatatlan, hogy a vallásos szükségletet infantilis gyámoltalanságból és az apa utáni sóvárgásból vezessem le, kiváltképpen mivel ez az érzés nem egyszerűen a gyermeki életből folytatódik, hanem a sors túlerejétől való félelem, maradandóan fenntartja. Nem tudnék megnevezni hasonlóan erős szükségletet a gyermekkorból, mint ami az apai védelmet igényli. […] Ezt a gondviselést nem tudja az átlagember másképp elképzelni, mint egy monumentálisan megnövekedett apa személyében.”[18]

Szilágyi szövegében a szociális apa feletti és helyetti monumentális apa („hatalmas és erős”) az elfojtás parancsával nem tudja legyőzni Erószt. Mert Erószt nem legyőzni kellene, hanem az Anya/Rossz nő (Mutter/Dirne)[19] dichotómia létjogosultságának kétségbe vonása által felismerni: „A nő maga az érzékiség: akár utcalány, akár tisztes anya és feleség, végső soron ugyanazok az ösztönök irányítják cselekedeteiket”– ahogyan Erős Ferenc fogalmazza meg a korabeli nőszemléletre vonatkoztatva a vers tanulságát.[20] A vallási etika mögött súlyos feszültségek húzódnak. A szőnyeg alá söprési stratégiával pedig a „jó Isten”, a gyenge, de tiltó apa a kapu alá kényszeríti, ami az ágyba való.

A kapu a szexualitás kiutasítottságát, saját otthonán kívül-létét szimbolizálja (amint a század eleji polgári családok életéről nagyjából ilyen kép él a tudatunkban[21]). Ezzel szemben az ágy a legintimebb színtere két fontos vágyteljesítésnek:

---

[18] Sigmund Freud*: Rossz közérzet a kultúrában*., Bp.,1992. 15–17.

[19] Lásd: Otto Weininger: *Nem és jellem* Bp.(1903/) 1913. „A nőket két válfajra osztja: egyik az anyatípus, másik a rossz nő típus (Muttertypus und Dirnentypus). Abszolút anya és abszolút rossz nő, ezek volnának a végletek, de amilyenek a valóságban nincsenek. Az élet itt is csak vegyülékeket, átmeneteket mutat…” – olvasható Ferenczi könyvismertetésében. Ferenczi Sándor: A két nem kétféle jelleme. (első megjelenése: *Jövendő*, 1904. október 23. 44–46.): Zsoldos Sándor: Ferenczi Sándor, a publicista *Thalassa* 1996/2. 178.

[20] Csabai Márta és Erős Ferenc (szerk.) *Freud titokzatos tárgya. Pszichoanalízis és női szexualitás.* Új Mandátum, Bp. 1997. (Előszó) 10.

[21] A kissé talán leegyszerűsített „kép” árnyalása és a „lázas idők” ambivalenciájának érzékeltetése végett hadd álljon itt egy passzus, Jacques Le Rider (*The Capital of Ambivalence Modernity and Crises of Identity: Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna.* Trans. Rosemary Morris, First Things 48, 1994) e korszakról szóló monográfiájának ismertetéséből. A recenzens (Edward T. Oakes) kiemeli: „The most unsettling part of this book is Le Rider's gentle hint throughout that when the Viennese modernists hurled themselves against the norms and values of their society, they were chafing against mere gossamer chains and bridles of cotton.” [„Ebben a könyvben az a legfelkavaróbb, hogy Le Rider végig nagyszerűen érzékelteti, hogy a társadalmuk normái és értékei ellen szegülő bécsi modernisták valójában pókfonálból font láncokat zörgettek és pamutzabolákat rángattak.”]

az álomnak és a szeretkezésnek (az előbb emlegetett *hál*ni igében is e két vágyteljesítési forma vetül egymásra). Az ágy*ban* – a nyelvi hagyomány e szemléletes artikulációja folytán: ágy*on* helyett – a bennfoglaltságot, anyaméhbeli melegséget és védettséget idézi fel, amit a szerelmi társak az egymással való egyesülésben élnek át újra.[22] (A női szerelemtárs az, akit a férfi anyaként tud megélni és anyává tehet.) Az *alattiság* pedig, („Hát megesett, mi el úgy sem marad./ Mindegy: ágyban vagy kapu alatt.") a teljes negatívum: a szerelmi társat *lealázott szexuális objektummá* alacsonyítja. Megfosztja a lehetőségtől, hogy anyaként identifikálhassa magát. Meghasítja, és a mesterséges dichotómia Mutter/Dirne[23] megalázó pólusára kényszeríti.

A *lealázott szexuális objektum* terminusa Szilágyitól, Vajda Jánosról írt tanulmányából származik. E patográfiában a lélekelemzés módszerével próbál válaszolni arra, miért bálványozta a nagy költő apját, miközben anyjával igen hideg volt a viszonya, s főleg azt kutatja, miért nem olvadt el soha Vajda számára a „Montblanc hava". Anyjától való elidegenedését és a „fehérnászokat" az ödipális konfliktusból származó túllendülő elfojtásnak tulajdonítja Szilágyi: „Az a folyamat ment itt végbe, amelyet Freud az Oedipus-komplexus átképződésének („Umbildung") nevez, és amelynek során az affektusnak az apáról az anyára való eltolódása útján az apa hatalmassá, naggyá, csodálatraméltóvá magasztosul, az anya mindezek ellenkezőjévé alacsonyodik."[24]

Ebből ered a költő szerelmi életének kettéosztottsága. Akit szeretett – mint egykor az anyát –, annál az incesztuózus tilalom miatt nem kereshetett kielégülést: ezek a „Montblanc-szerelmek". Kielégülést egyedül a megvetett szexuális tárgyaknál, vagyis a prostituáltaknál találhatott, mivel lealacsonyításukkal feloldódott a tilalom. S ez az a pont amelyen a fentebbi vers interpretációjához is oly sokat adhat hozzá a tanulmány. Ugyanis a gondolatmenet visszafordításával ahhoz a feltételezéshez jutunk, hogy ha egy súlyos elfojtás viheti az embert (férfit) ezen szexuális objektumokhoz, úgy „Venus Vulgivaga" léte is hasonló forrásokból táplálkozik. A soha meg nem valósul(hat)ó anyaság tragédiája áll a – most értelmezés ácsolta, de amúgy immanens – lélekszínpadon. Magának a „visszafordítás"-nak alapja pedig nem más, mint a kitüntetett, szereplírára emlékeztető viszonyulás. Ok és magyarázat, férfi és nő(i) (nézőpont), patológia és poéma.

Kétségtelen érdeme a Szilágyi-versnek az asszociációs gócpontok párhuzamos-

---

[22] „Végül még csak arra kívánok utalni, hogy úgy az embernél, mint sok állatfajnál, a közösülési funkció és az *alvás* közt szoros kapcsolat áll fenn… mert úgy az alvást, mint a genitális aktust az intrauterin életbe való regressziónak tekintjük." Ferenczi Sándor: *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében.* (1924, 1928/) Budapest, Filum, 1997. Kiemelés Ferenczitől.

[23] 1919-ben megjelent Otto Weininger, barátjához, Artur Gerberhez írt (napló)jegyzeteit és leveleit tartalmazó könyv (*Taschenbuch und Briefen an einem Freund*); innen valók a következő sorok: „Mindenki teremt magának *egy, sőt talán két* nőt, egy szeretőt és egy anyát. Hogy anyává emeli-e vagy sem? Ez az erkölcshöz való viszonyától függ." (kiemelés: T. M.) idézi: Földi Mihály: Weininger öngyilkossága – Strindberg két levele. *Nyugat.* 1919. II. 1118.

[24] Szilágyi Géza: Vajda János pokla. In: *Lélekelemzési tanulmányok.* Bp. 1993. 252.

ságában rejlő kifejezőerő, amit gyakran a kulcsmotívumok rímhelyzetbe tétele domborít ki. A motívumok pozíciója kétirányú hatást fejthet ki az értelmezésre. Egyrészt oksági viszonnyal erősíthetik egymást, mint itt: „Engem se védett nem volt *szíve hozzá*. […]/ Látod, mucus, így *lettem én is rosszá*.”; másfelől viszont a sorok értelmi szembenállása kioltó hatású is lehet, mint a vers leghangsúlyosabb, visszatérő részében: „Nem volt anyám, kocsmában *hált apám*, / Csak a jó Istennek volt *gondja rám*.”

Az egymásnak feszülő gondolatokból bontakozik ki egy lehetséges mondanivaló: a monumentális vallás-apa: gyenge apa (impotens). Finoman oszcillál ezzel egy rejtettebb-szervesebb: az anya(ság) mint hiány: szövegformálási szinten a *megesik* és a *nász* szavak többértelműségébe rejtett-védett vágy, mely szavak (családi) környezetüktől függően utalhatnak szégyenre és (meg)fogantatásra, a (puszta) testi egybekelésre[25] és a házasság szent kötelékére.

E dekadens világszemlélet „jó” Istenének nincs (már) ereje egyoldalú tiltással megvédeni gyermekét saját ösztöneitől: nem tudja elhárítani a szülőkkel való (pontosabban nem lévő) kapcsolat sérültségéből adódó katasztrófát: a genitális szerelembeli társból (megélhető és potenciális anyából) „rossz”, *lealázott szexuális objektummá* süllyedést.

Függelék

Szilágyi Géza

A jó Isten
(Egy utcai lány meséli)

A kapu alatt volt az első nászom.
Akkor még szűz voltam talán,
Ugy mint az a sok úri lány.

Nem volt anyám, ki rám vigyázzon,
Mindig kocsmában hált apám
Csak a jó Istennek volt gondja rám.

[25] Ezt is Adynál láthatjuk szimbólummá teljesedni: „Ez az utolsó nászunk nékünk: /Egymás husába beletépünk.” Héja-nász az avaron. (*Budapesti Napló*, 1905. július 30.). *Ady Endre ÖV*. I. 23.

A jó Isten hatalmas és erős,
De ha a szerelem egy lányt legyőz:
A gyönge lányt Isten nem védi meg.

Ha csókot hall – a jó Isten süket,
Ha ölelést lát – ezer szeme vak,
Hadd élvezzen a gyönge lányka csak.

Engem se védett, nem volt szive hozzá.
Hát megesett, mi el ugysem marad.
Mindegy: ágyban vagy a kapu alatt.

Látod, mucus, igy lettem én is rosszá:
Nem volt anyám, kocsmában hált apám,
Csak a jó Istennek volt gondja rám…

Szilágyi Géza, 1903.
Holt vizeken. Budapest. 51–52.

EGY ÁLOM FREUDRÓL ÉS UMBERTO ECÓRÓL

Naplótöredékek

Székely Lajos

Ma november 26-át írunk. 1995. október 20-án lettem kilencvenéves.[1] Reggel felé, röviddel ébredés előtt támadt a gondolat: mit mondott volna Freud, ha olvasta volna Umberto Eco könyvét, *A rózsa nevét*?[2] Az álom nem adott választ. Felébredtem.

Eco könyvében a főszereplő baskerville-i Vilmos, azaz William Ockham (latinosan Occam, 1290–1349), a híres középkori angol filozófus, a skolasztikus filozófia kiemelkedő képviselője, aki „Ockham borotvájáról"[3] ismert.

William Ockhamet felszólította a Duna melletti Melk bencés kolostora, hogy vizsgálja meg azokat a figyelemre méltó eseményeket, melyek folytán minden nap vagy éjjel holtan találnak egy szerzetest, a kolostor lakóját.[4] A közelebbi körülmények azt sejtettek, hogy gyilkosságról van szó. Az említett események az Úr 1327. esztendejében történtek.

Számos más személy közül, akik ez idő alatt jelen voltak a bencés kolostorban,

---

[1] Székely Lajos (1904–1995) Budapesten született, életének nagy részét Svédországban töltötte. „Életem témái" című önéletrajzi írása, valamint „A hagyomány és a gyermekkori fantázia szerepe a modern antiszemitizmus kialakulásában" című tanulmánya a *Thalassa* 1994/2. számában olvasható. Jelen – eredetileg németül íródott – naplójegyzete, amelyet felesége bocsátott rendelkezésünkre, hagyatékából került elő. Úgy gondoljuk, hogy Székely Lajos utolsó, töredékes gondolatai sem érdektelenek a magyar olvasó számára. A jegyzetek a szerkesztőtől származnak. A szöveg gondozásában Takács Mónika vett részt.

[2] Európa Könyvkiadó, Bp. 1988. Barna Imre fordítása.

[3] Ockham filozófiájának egyik alapelve: „Ne vegyél többet (több feltételezést, érvet, lényegiséget), mint amennyi (a magyarázathoz) feltétlenül szükséges".

[4] A kolostor viszont nem azonos a melki apátsággal, hiszen Eco a könyv *Természetesen egy kézirat* című bevezetőjében azt írja: „Adso makacs következetességgel hallgat az apátság helyét illetően, amiért is csak feltételezni lehet, hogy a helyszín valahol Pomposa és Conques között, nagy valószínűséggel Piemonte, Liguria és Franciaország között, az Appenninekben (mondjuk, Lerici és Turbia között) keresendő." (11. old.)

csak néhány említendő. *Melki Adso* – baskerville-i Vilmos tanítványa és krónikaíró, *Fossanovai Abbo* – szerzetes és korábbi hullaszállító, *Varaginei Remigius* – szakács, *Szent Emmerani Severinus* – gyógy- és mérgezőnövény-kutató, *Grottaferratai Alinardus* – egy agg szerzetes, *Burgosi Jorge* – egy vak jós, *Uppsalai Benno* – retorikatanuló, *Casalei Hubertinus* – misztikus, *Bertrando del Poggetto* – bíboros, *Bernard Gui* – tévtanok és boszorkányok üldözője, *Salvatore* – szegény fickó és nyelvzseni, *Dolcino testvér*, ez idő tájt már halott, ám az eretnekek még mindig nagyon „eleven" vezetője. Ezenkívül pápai követek, francia íjászok és sokan mások.

Megválaszolatlan álomkérdésem szellemek egész raját ébresztette fel, szeretnék köztük valami módon rendet csinálni. Hogyan függ össze az *Álomfejtés*, amelyet Freud maga legfontosabb művének tartott, az Ödipusz-komplexus felfedezésével, amelyet a pszichoanalitikus eszmerendszer központi tengelyének tekintett, s amely körül szerinte minden forog?

Hogyan merülnek fel ezen összefüggésben Freud álomfejtései Eco könyveiben, *A rózsa nevé*ben és *A Foucault-ingá*ban? [5]

A Foucault-inga tíz fejezetet tartalmaz, s ezek mindegyikének héber címe van: 1. Keter, 2. Hokmá, 3. Bíná, 4. Heszed, 5. Gevurá, 6. Tiferet, 7. Necáh, 8. Hod, 9. Jeszod, 10. Málkhút. A következőkben ezekkel egyenként foglalkozunk. Kérdezhetjük azonban, miért és mi végre?

Mikael Enkellnek (Miki barátom) több mondandója van erről. *A kérdező lelke* című könyvében[6] írja, hogy a mélyben fáradhatatlanul ható lelki tudattalan axiómája segít láthatóvá tenni zsidó hagyományunk magját és annak modern szellemi dimenzióit… Nem azért, hogy megszüntessük az Istentől vagy Istenhez való távolságot. (Magyarázatul: Miki ősei között vannak zsidó elődök.) A zsidósággal való találkozás és a zsidó hagyományhoz kapcsolódó alkotások a századforduló körül jelentős kulturális és művészi teljesítmények csúcspontját képviselik. Valami egyszerit Európa modern történetében, ami csak az antik Görögország és a reneszánsz magas kultúrájával hasonlítható össze. Einstein és Wittgenstein, Mahler, Schönberg és Chagall, Kafka és Proust, Freud és Eisenstein – az európai kultúra jövőbeni életereje rejtőzött mindegyikükben. Többé vagy kevésbé mindnyájan a zsidó hagyományból indultak ki, és a Hitler és Sztálin által elkövetett nép- és kultúragyilkosság peremén hozták létre életművüket.

A következőkben bevezetjük a perspektívaváltás fogalmát. A perspektíva egy tárgy leképződése sík felületen. Eco és Miki gondolatmenete olyasmit reprezentál, mint egy panorámaperspektíva a zsidó humuszban gyökerezve, mint egy fa gyökérzete. Freud élete és műve mikroszkopikus perspektívát képvisel, a zsidó hagyomány myceliumába ágyazva. Általában ismert, hogy Freud egész élete folyamán nagyon öntudatos zsidó volt és maradt, bár a hittől igen korán megvált. E mikro-

[5] Európa Könyvkiadó, Bp. 1992. Barna Imre fordítása.
[6] Mikael Enkell: *Den frågendes själ.* Helsingfors, Söderström & Co., 1993.

szkopikus perspektívában kívánjuk vizsgálni az Ödipusz-komplexus felfedezését, Freud fáradhatatlan törekvését az önismeretre, nagyon tekervényes utakon járó kutatói késztetését, az álomfejtést és a metapszichológiát.

Freud és az Ödipusz-komplexus

Általánosan elismert, hogy az Ödipusz-komplexus egyike azon fő tengelyeknek, melyek körül a pszichoanalízis eszmerendszere forog. Az Ödipusz-komplexus aktuális felfedezése az önanalízis folyamán ment végbe.

1897 októberében írta Freud Fliessnek, hogy könnyen felismerhetjük az anya iránti szeretetet és az apával szembeni féltékenységet. A felfedezést valójában előkészítette a csábítási elméletek elemzése a páciensek körében. Azt írta Fliessnek, hogy mindnyájan érezhetjük magunkban Ödipusz király hatalmas erejét. A homéroszi mondák világában az istenek emberré változnak, és az embereket Apolló papnője Delphoiban önismeretre szólítja fel. Innen a felszólítás: „ismerd meg önmagad". Az Ödipusz-komplexusnak azonban még sok más összetevője van, így az ambivalencia, a szeretet és a gyűlölet, amely egyidejűleg irányul ugyanarra a személyre, csoportra vagy eszmére.

Az Ödipusz-komplexusnak minden embernél sajátos érési története és különböző mélységű lecsapódása van. A péniszirigység a nőknél közelebb van a tudatelőtteshez, mint a férfi irigysége amiatt, hogy az asszonyok gyereket tudnak szülni, miként erre Stärcke[7] professzor is rámutatott. További összetevő a biszexualitás, amit a görög tragédiában Teirésziásznak, a vak jósnak alakja képvisel.

Teirésziász testesíti meg a görög tragédiában Freud szilárd törekvését az igazság feltárására, bármilyen fájdalmas és rettentően borzalmas legyen is az.

Végül Teirésziász az, aki Ödipusz sürgetésére kimondja az igazságot: az, aki a keresztúton apját agyonütötte, nem volt más, mint maga Ödipusz. Teirésziász az, aki megmutatja azt is, hogy az, aki saját anyjával lépett házasságra, szintén maga Ödipusz volt. Ebből a vérfertőző házasságból származott a testvérpár, Oresztész és Élektra.

A szerencsétlen Iokaszté sokkal hamarabb felfogta, hogy kivel osztotta meg a hitvesi ágyat. Míg lehetett, próbálta megakadályozni, hogy Ödipusz megtudja ezt. Nem sikerült. Ekkor Iokaszté visszavonult, és öngyilkos lett. Ekképp teljesült az istenek megváltoztathatatlan akarata.

Freud elmélete szerint az Ödipusz-komplexus-élmény csúcspontja a harmadik és az ötödik életév között, azaz a fallikus szakaszban van, a vége pedig jelzi a latenciaperiódusba való belépést. A pubertás alatt a komplexus újraéled, és a tárgyválasztás különböző formáin keresztül, változó eredménnyel megy végbe leküzdése. Végül, az Ödipusz-komplexus tartalmazza az incesztustilalmat.

[7] August Stärcke (1880–1954), holland pszichoanalitikus.

Mi végre az incesztustilalom? Készteti-e valami az embert az incesztus elkövetésére? Freud a *Totem és tabu*ban utal arra, hogy az incesztustilalommal sok más korlátozás lép a lelki életbe. Az apagyilkosság miatti megbánás vezet a lelkiismeret keletkezéséhez, azaz a lelki személyiség ösztön-énre, énre és felettes-énre való tagolódásához, végül pedig a gondolatok és vágyak mindenhatóságában való hit elvesztéséhez.

Itt egyelőre megszakítjuk fejtegetésünket, és visszatérünk ahhoz, amivel bevezettük e gondolatmenetet: mit mondott volna Freud, ha olvasta volna Umberto Eco könyveit, *A rózsa nevé*t és *A Foucault-ingá*t? Azt mondaná talán, hogy Eco könyveiben a gondolat mindenhatósága visszanyerte korábbi uralmát? William Ockham azt a benyomást kelti, hogy megfigyelőképességének és gondolati élességének nincs határa. Nyilvánvalóan infantilis vonások visszatérése ez egy felnőtt embernél, aki adekvátan strukturált énnel, ösztön-énnel és felettes-énnel rendelkezik.

Azt mondaná talán Freud, hogy Eco könyveinek sok olvasata lehetséges? A halálesetek okainak keresése nemcsak egyetlen úton lehetséges, hanem sok, összekuszálódott szál vezet a megoldáshoz. Utalna talán Freud arra, hogy Eco könyveiben, mindezek mellett, a különböző rendek közötti konfliktusokkal terhelt, egyháztörténetileg feszült helyzetről, vagy a pápa és a császár közti mély konfliktusról van szó? Freud bizonyára értékelné, hogy Eco regénye oly mélyen gyökerezik a középkori gondolkodásban, és hogy a görög tragédia az ezeréves zsidó hagyományhoz hasonlóan megemlékezik a civilizált hatalmakról.

Freudnak talán nem tetszene, hogy Eco könyvének központi alakja, Vilmos olyan fájdalommentesen el tudja érni, amit akar. Freud maga fájdalom és kudarcok révén jutott oda, hogy valamit megértsen és belásson. Brücke professzor laboratóriumának meleg légkörében akart időzni és kutatásait folytatni. Brücke nyersen elutasította őt, és világosan megmondta neki, hogy mint zsidó sohasem lehet az utóda. Ideje, hogy orvosi tevékenységgel keresse meg a kenyerét. A hitetlen zsidó hosszú és tekervényes kerülő utakon tért vissza régi álmához, hogy mégis kutató legyen.

Freud és a felvilágosodás

A felvilágosodásnak már a 11. és 12. században volt előtörténete. Az arabok megmentették a nyugati világ számára Arisztotelész és Platón írásait. Ebben az időben élt Averröes, azaz Muhammad Ibn Rosd (1126–1198), aki az iszlám filozófia előtérben álló alakjainak egyike volt. Az iszlám gondolkodás további jelentős képviselője volt még Avicenna, vagy más néven Abul-Hasan Ibn Sziná (980–1037). Abu Nasr Muhammad Ibn Tarshän al-Färäbival (875–950) érte el érettségét az iszlám filozófia. Megemlítendő egy, az iszlámhoz konvertált zsidó filozófus, Abü al-Barakät Ibn Malka neve is.

Ez idő tájt kezdődik a kabbala fejlődése is. A kabbala forrásai a kereszténység keletkezésének idején a palesztinai és egyiptomi zsidók közti ezoterikus és misztikus áramlatok voltak. Ezek az áramlatok csatlakoznak a hellenisztikus vallások történetéhez az antik kor végén.

Egy bizonyos Simonini százados Franciaországban, 1806 elején kap egy levelet, mely nyomatékosan rámutat arra, hogy a zsidók mindenütt jelen vannak. Ezen utalás szerint a manicheizmus alapítói és a szabadkőművesek nagymestere hasszaszinok és zsidók voltak. (A hasszaszinok olyan mohamedán titkos szövetség tagjai voltak, akik gyilkossági tervekkel is próbálták keresztülvinni céljait.) E szóbeszéd szerint a szabadkőműves mozgalmat zsidók alapították, azután minden létező titkos mozgalomba beszivárogtak. A levél valójában Fouché rendőrminisztertől származott, aki aggodalmát fejezte ki amiatt, hogy III. Napóleonnak kapcsolata volna a francia zsidókkal.

A jezsuiták csak a század közepe táján kezdtek aggódni. Az olasz risorgimento antiklerikálisai miatt csakúgy, mint olyan személyek miatt, mint például Garibaldi, akik kapcsolatokat ápoltak a szabadkőművesekkel. Sokat ígérőnek tűnt az ötlet, hogy a carbonarik titkos szövetségét egy zsidó szabadkőműves összeesküvés alárendelt segítőjeként állítsák be. A történelem ismétli önmagát. A történetírók egymást ismétlik.

A 19. sz. végének és a 20. század elejének ezt az időszakát a történetírás egyfajta felvilágosodás időszakaként jellemzi. Freud ez alatt az idő alatt nőtt fel és vált éretté. De nemcsak felnőtté, hanem egy új terület aktív meghódítójává vált. Új területeket tett művelhetővé: az ember benső életének területeit.

Hogy viszonyul ehhez Eco világa? Eco nem zsidó, de kitűnő ismeretei vannak a kabbaláról. Vilmos gondolkodásának élességében nem kételkedhetünk. De a felvilágosodásnak nyilvánvalóan nem volt részese. William Ockham a középkorban élt, a reformáció előtt. Ízig-vérig racionális, de nem felvilágosító abban az értelemben, ahogyan a történetírás ezt a korszakot leírja. Ockham, Roger Bacon tanítványa folyvást kereste az igazságot. Tisztában volt vele, hogy azok a ferences barátok, akikkel egy szigeten találkozott, más fából vannak faragva, mint a nincstelen, sajnálatra méltó ferencesek, akikkel az ember annak idején Itáliában találkozhatott. Az igazság sem volt mindig olyan, ahogy az első pillantásra látszik. Ezzel Vilmos a görögök milétoszi iskolájához nyúl vissza. E tekintetben is analógia áll fenn azzal, ahogyan Freud különbséget tesz egy álom, egy tévcselekvés stb. manifeszt tartalma és látens tartalma között, amit csak nagyon bonyolult, sok kerülő úton haladó értelmezési eljárással lehet felderíteni.

Valószínűleg nem véletlen, hogy Ockham keresztneve (William) ugyanaz, mint baskerville-i Vilmosé, aki 1327 végén egy másik szerzetessel meglátogatta a kolostort, ahol a fent leírt események játszódtak. Baskeville-i Vilmos, korábbi inkvizítor felébredt a vallási hajtóvadászatból és kijózanodott. Közölte ifjú adeptusával, hogy ha az ember egy bűnöst talál, még nem találta meg az igazságot. Mindkette-

jüknél, Ockhamnél és Baskerville-nél az igazság kereséséről van szó, mely nem mindig olyan, ahogyan az első pillanatban megjelenik. Az igazság azonban sokértelmű, kényes fogalom. Hogy valami igaz legyen, egybe kell hangzania valami mással.

Eco mindkét regényéhez személyes élmények kapcsolnak. Félix bácsi, anyám fivére a család büszkesége volt, nagyon csodálták tehetsége miatt. Bár nagyon fiatalon, harminchat éves korában meghalt, igen magas tisztséget töltött be az ország jogi hierarchiájában. Magántanár volt a budapesti egyetemen, és tudományos tanácsadó a királyi kúriának nevezett legfelsőbb bíróságon. A fakultás javasolta kinevezését rendes tanárrá. A kinevezés Apponyi gróf, az akkor illetékes miniszter fiókjába került, s ott is maradt. A miniszter szabotálta a kinevezését, mert Félix bácsi zsidó származású volt. Megkeresztelkedett ugyan, de ez mit sem segített. Úgy tűnt, a katolikus egyház szentelt vize elég hatékony volt az ígért örök üdvösséget biztosítani, de nem volt elég erős ahhoz, hogy egy antiszemita miniszternél elérje a professzori kinevezést.

Életem öt tengely körül forgott: odaadás családom: Edit, Mirjam és Vera iránt; a tudat, hogy én (a hitetlen zsidó) zsidó vagyok; fennhéjázó büszkeség tehetségemre és jó családból való származásomra, s végül, hogy mindig kutatási terveket forgatok a fejemben. Itt kapcsolódtam Eco regényeihez, *A rózsa nevé*hez és *A Foucault-ingá*hoz.

Mint már említettem, *A Foucault-ingá*ban minden fejezetnek héber címe van; Keter, Hokhmá, Bíná, Heszed, Gevurá, Tiferet, Necáh, Hod, Jeszod, Málkhút.

A kísérlet

Az első kísérlet egy ingával, mint Eco könyvében szerepel, 1855-ben, egy párizsi pincében történt. A második próbálkozást egy obszervatóriumban csinálták, a harmadikat a Pantheon kupolája alatt. A kötél hossza, melyen az inga függött, 67 méter volt, a végén egy 28 kg súlyú golyóval. Az inga az örökkévalóságig lenghetett volna, minthogy a mozgási pálya középpontjába elektromágneses berendezés volt beépítve, ami elhárította az anyag ellenállását. Minden tetszőleges tárgy, ami súlytalan kötél végére van függesztve, és a légellenállás nem befolyásolja, az örökkévalóságig lenghet súrlódásmentesen. Június 23-án délután 4 órakor az inga pályája egyik végén lassult, visszatért a középponthoz, s a másik végén levő fordulási pontig gyorsult.

A tekintély

„A tekintélynek viaszból van az orra, ami tetszés szerint formálható" – mondta Alain de Lille a 12. században. De már előtte Chartres-i Bernard megállapította: „törpék vagyunk óriások vállán… az óriások az egykori vitathatatlan tekintélyek ,

akik sokkal messzebbre és tisztábban láttak, mint mi; de mi – bármily kicsik vagyunk is – még messzebbre látunk, mert rájuk támaszkodunk".

Umberto Eco szerint az idő egy elbeszélő műben háromféleképp fordul elő: „Mint a történés ideje, mint az elbeszélés ideje és mint az olvasás ideje".[8]

Míg regényt olvasunk, megszabadulunk a szorongástól, ami ránk támad, ha valami igazat akarunk mondani a valóságos világról.

Ez az elbeszélő irodalom terápiás funkciója, s ez az oka annak, hogy történeteket mesélünk egymásnak az emberiség kezdete óta. A mítoszok funkciója is az, hogy formát adjon a tapasztalatok tudásának.

Rendszerint azt gondoljuk, hogy a való világot tapasztalatból ismerjük. Tapasztalat dolga tudni, hogy ma december 19-e van, és a rajtam lévő bőrmellény barna. De az, hogy ma december 19-e van, csak a Gergely-naptár keretei között igaz, és hogy a mellényem barna-e, attól függ, hogyan osztja be kultúránk a színspektrumot. Mégis a való világban épp oly fontos a bizalom elve, mint az igazságé. Hogy egy példát idézzünk: mi nézők látjuk a képernyőn, hogy az amerikaiak a Holdra szálltak, az oroszok mégsem léptek ez ellen semmit, bár megvolt az eszközük rá, hogy a hírt felülvizsgálják.

Még egyszer a kérdés: mit mondana Freud, ha olvasta volna Eco könyveit? Freud 1939. szeptember 23-án kora reggel halt meg. Eco könyve, *A rózsa neve* 1988-ban jelent meg. Freud a könyvet sem olaszul, sem más nyelven nem olvashatta.

Az első kísérlet az ingával 1855-ben történt. Az ingát mégis látta, ahogyan az az anyagi valóságban létezik. Freud pár évtizeddel később Párizsba került, és Pierre Janet-vel dolgozott együtt. Amilyen tudásra szomjas volt Freud, e világváros minden elgondolható helyét felkereste. Charcot-val először 1885. október 20-án találkozott annak lakásán, a Boulevard Saint Germainen. Látogatta Charcot előadásait, és beleegyezését kérte, hogy németre fordíthassa őket.

Freud elmesélte Fliessnek álmait, egyszersmind önanalízisét ezekről. Francis Bacon (1626) írta az *Új Atlantisz*ban: „Különféle s furcsa óraműveink vannak, és mások, amelyek váltakozó mozgásokat gerjesztenek… És Érzékeket Kápráztató Házaink is vannak, ahol sikerrel végzünk mindennemű Manipulációkat, Hamis Jelenéseket, Csalásokat és Illúziókat… Ezek hát, fiam, a Salamon Házának kincsei."[9]

1. KETER

Keter a koronára vonatkozik, amivel egy felkent királyt koronáznak.

---

[8] Eco Manzoni *A jegyesek* című regénye kapcsán jegyzi meg: „…a szépprózai műben az idő három formában jelenik meg: nevezetesen, mint a történet ideje, mint előadási idő és mint olvasási idő." Umberto Eco: *Hat séta a fikció erdejében.* (Ford.: Schéry András, Gy. Horváth László) Európa Könyvkiadó, Bp.,1995. 77.

[9] [Francis Bacon, *New Atlantisz,* ed. Rawley, London, 1927, 41–42] Az idézet egy mottó a *Foucault-ingá*ból (17. old.)

2. HOKHMÁ
Hokhmá a héberből ered, bölcsességet és intelligenciát jelent.
A jiddis Hokhem szó intelligens embert jelent.
Az elbeszélő úgy véli, helyes volt a tavaszi napéjegyenlőség előtti estén jönni.
A Tórában JAHVE áll, (keresztény vélemény szerint) isten neve.
Aki kulcs nélkül akar a filozófusok rózsakertjébe bejutni, ahhoz az emberhez hasonlít, aki láb nélkül akar járni. Egyszerűen kifejezve ez bölcsesség.

3. BINÁ
Eco könyvében van egy fejezetcím: BINÁ. A zsidó enciklopédiákban ez a szó emelt helyet jelent a zsinagóga közepén. Ezen az emelt helyen van egy pult is, melyre az olvasandó Tóratekercseket helyezik. Ezen emelvény folytatásában vannak a lépcsők, melyek Áron Hakodeshéhez vezetnek – egy szent szekrény, melyben a Tóratekercseket őrzik. Az ember a szekrény előtt áll, hogy kivegye a tekercseket, amiket aztán a pulthoz visznek. A napi istentiszteletnél csakúgy, mint más alkalomkor, a kántor egyedül vagy a rabbival és az istentiszteleten résztvevő más személyekkel a pultnál áll, és olvasnak a Tórából.

4. HESZED
Bájt, eleganciát jelent, megnyerő személyt, segítőkészséget, kegyelmet.

5. GEVURÁ
Bátorságot, erőt, hősiességet jelent.

6. TIFERET
Szépséget, elragadó lényt jelent.

7. NECÁH
Örökkévalóságot jelent.

8. HOD
Fenségesen szép és királyi; közelséget és tiszteletet hív elő.

9. JESZOD
Az alapot jelenti, melyen az ember, házai stb. állnak.

10. MALKHÚT
A fenséget és királyit jelenti.

1995-t írunk. A kétezredik közeledik. Millenáris kultuszok keletkeznek. „Ilyen kultuszok szellemi, társadalmi és gazdasági válságok idején merülnek fel. Attrakcióként szolgálnak egyrészt a valóban szegények, másrészt a gazdagok számára, akik rossz lelkiismerettel és önbüntetés utáni erős vággyal a közeli világvégét és az Antikrisztus eljövetelét hirdetik" – így Umberto Eco. A chiliasztikus kultuszok

vezetői – görög források szerint – a fokozatos istenülés különböző szakaszain mennek át. A csoport az önsanyargatásból a másképpen gondolkodók iránti erőszakba, s aztán a mártírumban vágyva, az önmaga iránti erőszakba megy át.

Értelemmel nem magyarázható meg minden, hanem a hittel minden érthetővé lesz. Freud által szívesen idézett költő és szerző Horatius. A római költők közül nekem is Horatius a kedvencem. Horatius írja a *Szatírák* egy helyén: „Memini bene, sed meliore tempore dicam; hodie tricesime sabbata; vintu curtis Judaeisis oppoder? „(Gondold meg jól, alkalmas időben. Ma van a tizenharmadik szombat. Ki akartad gúnyolni a körülmetélt zsidókat?)

A Malkhút-fejezetben írja Eco, hogy az utolsó pillanatban, melyben a különböző rétegek átfedik egymást, ahogy az életet is tapasztalatok héja veszi körül, az ember mindent felfog és megismer: a titkot, a hatalmat, a becsületet. Az ember tudja, miért született, miért hal meg, és hogyan történt minden, amikor nincs több megérteni való.

Malkhút az Malkhút és ezzel vége.

Varga Éva fordítása

ÚJ KÖNYVEK

Alfred Adler: *Életismeret.* Fordította: S. Nyírő József. Kossuth Kiadó, Budapest, 1998.

Bánfalvi Attila: *A szabadság arcai a pszichoanalízisben.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

Daniel C. Dunnett: *Darwin veszélyes ideája.* Fordította: Kampis György és Kavetzky Péter. Typotex, Budapest, 1998.

Bókay Antal–Erős Ferenc (szerk.) *Pszichoanalízis és irodalomtudomány.* Filum, Budapest, 1998.

Sigmund Freud: *A Farkasember. Klinikai esettanulmányok II.* Fordította: Bart István, Berényi Gábor, Schulcz Katalin. Filum, Budapest, 1998.

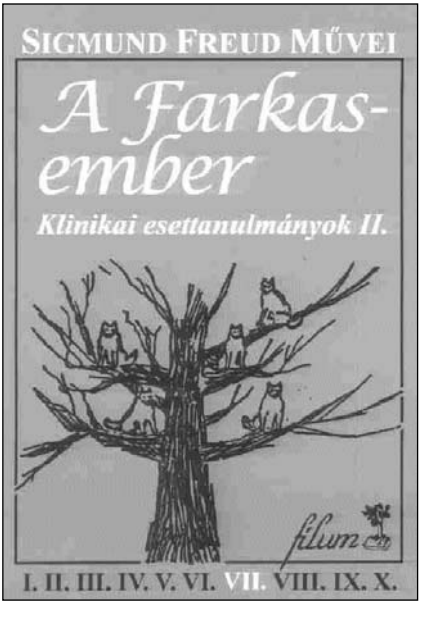
C. G. Jung Alapfogalmainak lexikona. Második kötet. Fordította: S Nyírő József. Kossuth Kiadó, Budapest, 1998.

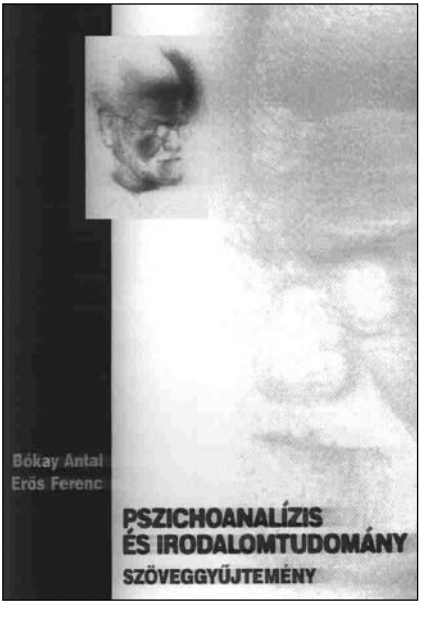
Fritz Riemann: *Az öregedés művészete.* Fordította: Bodrog Miklós. Háttér Kiadó, Budapest, 1998.

Marie-Louise Von Franz: *Az árnyék és a gonosz a mesében.* Fordította: Orosz Magdolna és Zalán Péter. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

Daniel L. Schacter: *Emlékeink nyomában.* Fordította: Dankó Zoltán. Háttér Kiadó, Budapest, 1998.

Juan Antonio Vallejo-Nágera: *Szemtől szemben a depresszióval.* Fordította: Schéry András. Háttér Kiadó, Budapest, 1998.





HÍREK, INFORMÁCIÓK

Nemrégiben új folyóirat jelent meg Párizsban, a *Le mouvement psychanalytique* (A pszichoanalitikus mozgalom). A folyóirat nem egyéb, mint a pszichonalitikus folyóiratokról szóló folyóirat – *Revue des revues freudiennes*, azzal a céllal jött létre, hogy a pszichoanalitikus mozgalom történetét és jelenét az egyre szaporodó periodikák tükrében mutassa be. A folyóirat alkalmazkodni kíván a „web-korszak" követelményeihez, és arra törekszik, hogy eligazítsa az érdeklődőket az elektronikusan is hozzáférhető pszichoanalitikus folyóiratok és egyéb web-források tengerében. A *Le mouvement psychanalytique*-nak hamarosan elkészül internetes változata is. Az első szám áttekintést nyújt a világon megjelenő pszichoanalitikus folyóiratokról, bemutatja a *Die Psychoanalytische Bewegung* című, 1929 és 1933 között megjelent folyóiratot, bibliográfiát közöl a frankofon pszichoanalitikus folyóiratokban megjelent fordításokról. A tervek szerint a *Le mouvement psychanalytique* minden számában bemutatnak egy meghívott folyóiratot, és interjút közölnek egy-egy, a pszichoanalitikus mozgalom fejlődésében szerepet játszó személlyel. Az első számban a meghívott folyóirat a Párizsban megjelenő és Judith Dupont nevével fémjelzett *Le Coq Héron*, a beszélgetőpartner pedig Suzuki Kunifumi japán pszichoanalitikus, a kyotói egyetem professzora. A *Thalassa* szerkesztősége már felvette a kapcsolatot a *Le mouvement psychanalytique* főszerkesztőjével, Jacqueline Poulain-Colombier-asszonnyal. Címe: Association PsA, 19, rue du Four, 54 520 Laxou (France), tel. 01 48 56 87 83.

*

A pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem pszichológiai doktori iskolája keretében működő elméleti pszichoanalízis alprogram második évfolyamába lépett. Az 1998–99-es tanév őszi félévében 1998 október 26 és 28 között Haynal André (Genf) tart a program hallgatóinak intenzív kurzust, november 9 és 10 között Naomi Segal professzor (Reading) tart ugyancsak intenzív kurzust André Gide műveinek pszichoanalitikus értelmezéséről, november 12-én és 13-án pedig „Psychoanalysis, Gender and Literary Criticism" címmel PhD konferencia lesz az elméleti pszichoanalízis alprogram, a JPTE BTK irodalomelméleti PhD programja és a Central European Unversity Gender Studies Program közös szervezésében. A rendezvényekről és a PhD programról felvilágosítás kérhető a JPTE BTK Pszichológiai Intézetében (7624 Pécs, Ifjúság u. 6., tel: (72) 501-516)

*

A *Thalassa* számait 1995-től találhatja meg az Olvasó a ***C3*** *(Kulturális és Kommunikációs Központ)* ***„SCRIPTA"*** programján, címe: **http://www.c3.hu/ scripta**

A ***C3*** elérhető a *Thalassa* új honlapján (**http://orange.okt.cogpsyphy.hu/**

thalassa) keresztül is, amely tartalmazza az eddig, vagyis 1990 óta megjelent számok tartalomjegyzékét, továbbá bibliográfiákat, így például a magyarul eddig megjelent Freud-művek teljes bibliográfiáját. A honlap linkjei segítségével számos hazai és nemzetközi pszichológiai és pszichoanalitikus website érhető el.

A *Thalassa* szerkesztőbizottsága 1998. október 1-ülésén meghívta Bakó Tihamér pszichoanalitikust és Hárs György Péter irodalomtörténészt, a JPTE BTK PhD-hallgatóját a szerkesztőbizottság tagjai közé. A felkérést mindketten elfogadták, munkájukhoz sok sikert kívánunk.

Közlemény

Köszönetet mondunk mindazoknak, akik az 1997. évi személyi jövedelemadójuk 1%-ával a Thalassa megjelenését támogatták. Reméljük, a jövőben is megtisztelik lapunkat támogatásukkal.

Az APEH 1997. november 17-én 15 568 forint összeget utalt vissza a Thalassa Alapítvány 10200902-32711015 számú bankszámlájára, amely összeget az 1998. 1. számunkban megjelent tanulmányok fordítására használtunk fel.

E számunk szerzői

Tengelyi László filozófus, egyetemi tanár 1115 Budapest, Halmi u. 14.
Slavoj Zizek filozófus, pszichoanalitikus, Ljubljanai Egyetem, Vosnjakova 8, 1000 Ljubljana, Slovenia
Alekszandr Etkind kultúrtörténész, 197046 Szankt-Petyerburg, u. Kujbiseva, d. 22. k. 20. Oroszország
Nicholas Rand (Rand Miklós) egyetemi tanár, University of Wisconsin-Madison, Department of French and Italian, 1220 Linden Drive, Madison, Wisconsin, 53706 USA
Füzesséry Éva pszichoanalitikus, 47, rue de Villette, 75019 Paris, Franciaország
Takács Mónika tanár, PhD hallgató, JPTE BTK, Budapest, 1214 Reggel u. 3.

Edited by Tihamér Bakó, Antal Bókay, Ferenc Erős (editor-in-chief), György Péter Hárs, 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.
THALASSA is published since 1990.

DESCRIPTION OF THE PRESENT ISSUE (1998/2–3)

Our **MAJOR ARTICLES** section starts with the Hungarian philosopher LÁSZLÓ TENGELYI's essay **The philosophical discovery of desire**. In this article the author examines those developments in the philosophy of the fifties and sixties which led to new avenues in philosophical ethics. He focuses on the re-evaluation of the ethical status of desire by French thinkers. According to the author, this re-evaluation contributed enormously to the increase of the philosophical significance of psychoanalysis. The question can be formulated in the following way: Is there any desire which motivates morals? This problem is examined by Jean Nabert, who is followed by Ricœur, and this will be the main question raised by Lacan and Lévinas, too. We publish here JACQUES LACAN's essay **The meaning of the phallus** which is an unaltered text of a paper delivered in German in 1958 at the Max Planck Institute in Munich. In this fundamental essay Lacan speaks about the function of the phallus as signifier, and he connects this function to dialectics of the desire and the demand for love. The third article in this section is the contribution by the Slovenian psychoanalyst and philosopher SLAVOJ ŽIŽEK **"The Big Other doesn't exist"**. In the essay the author analyses in Lacanian terms the consequences the decline of the paternal authority. Her argues that the father of the uncompromising "No!" who seems to be in retreat; in the absence of his prohibitory "No!", new forms of the fantasmatic harmony between the symbolic order and *jouissance* can thrive again.

In our **ARCHIVES** section we publish ALEKSANDR ETKIND's essay **Sabina Spielrein: pure game with a Russian** girl which is an essay taken from the St. Petersburg based Russian author's book *Eros nevozhmoznogo* (The Eros of the Impossible), a cultural history of psychoanalysis in Russia. In this chapter the

author retells the story of Jung's and Freud's Russian patient and colleague Sabina Spielrein, whose name means "pure game" (*Spiel-rein*). The author adds new elements to the well-known story by utilizing recently found archival and oral history sources.

In the section **HUNGARIAN PSYCHOANALYSTS IN PARIS III.** we present the life work of NICHOLAS ABRAHAM and MARIA TOROK to the Hungarian public. Nicholas Abraham, a translator and linguist (1919–1975) and Maria Torok, a psychoanalyst (1925–1998), have become famous in France as well as in English-speaking world on the basis of their contribution to the conceptual renewal of psychoanalysis and literary theory. Central to their approach is a general theory of psychic concealment, a poetics of hiding. Whether in clinical setting or a literary text, they speak out the unspeakable secret as a symptom of devastating trauma revealed only in linguistic or behavioral encoding. Under the title **The phantoms of the unconscious** we publish a conversation with MARIA TOROK and NICHOLAS RAND, originally published in French in *Le journal des psychologues*. This conversation is followed by a selection of Abraham's and Torok's book *The Shell and the Kernel*, edited, introduced and commented by NICHOLAS RAND. The excerpts are published here under the title **Cryptic mourning and secret love.** In the same section we publish as well the recollections of the Paris psychoanalyst ÉVA FÜZESSÉRY on Jacques Lacan under the title **Lacan... once upon a time.**

Our **WORKSHOP** section consists of two contributions. The first, MÓNIKA TAKÁCS's article **The "debased sexual object" in a *fin de siècle* poem** is a portrait of the Hungarian poet, writer and journalist Géza Szilágyi (1875–1958), a close friend of Sándor Ferenczi and a member of the Hungarian Psychoanalytic Association, whose poetry was strongly influenced by psychoanalysis. In the article the author analyses Szilágyi's early poem *The good God* (1903) which as about a prostitute. She shows both literary (Baudelaire, János Vajda,Gyula Reviczky, Endre Ady) and psychoanalytic (Freud, Ferenczi) parallels of the topic. The second contribution is a fragmented diary of LAJOS SZÉKELY (1904–1995), a Swedish psychoanalyst of Hungarian origin. The diary **– A dream on Freud and Umberto Eco** – was written shortly before his death and it is a reflection on Umberto Eco's novels *The Name of the Rose* and *Foucault's Pendulum.*

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: **thalassa@c3.hu** and **feros@orange.okt.cogpsyphy.hu**

THALASSA is now available on Internet: **http://orange.okt.cogpsyphy.hu/thalassa** and **http://www.c3.hu/scripta**

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 National Cultural Fund of the Republic of Hungary and the Soros Foundation.

Contents

MAJOR ARTICLES

László Tengelyi: The philosphical discovery of desire 3
Jacques Lacan: The meaning of the phallus 23
Slavoj Žižek: "The Big Other doesn't exist" 34

ARCHIVES

Aleksandr Etkind: Sabina Spielrein: pure game with a Russian girl 51

HUNGARIAN PSYCHOANALYSTS IN PARIS III.

The phantoms of the unconscious (a conversation with *Maria Torok* and *Nicholas Rand*) 112
Nicholas Abraham–Maria Torok: Cryptic mourning and secret love (Excerpts from *The Shell and the Kernel*) 123
Éva Füzesséry: Lacan... once upon a time 157

WORKSHOP

Mónika Takács: The "debased sexual object" in a *fin de siècle* poem 173
Lajos Székely: A dream on Freud and Umberto Eco 183

BOOKS 193

EVENTS AND INFORMATION 195

ENGLISH SUMMARIES 197