

THALASSA

Pszichoanalízis – társadalom – kultúra

2001/2–3

A PSZICHOANALITIKUS DISKURZUS

Marno Dávid
Bánfalvi Attila

A pszichoanalitikus narratíva
A pszichoanalízis
mint álcás nő

B. Gáspár Judit

Kell-e nekünk
metapszichológia?

Csabai Márta
Kakuk Péter

A lehetetlen igézete
Foucault és a pszichoanalízis
kritikája

Nemes Livia
Válachi Anna

Az elveszett gyermekkor
Három testvér

Lénárd Kata – Tényi Tamás

A kései Ferenczi-írások

Bede Nóra

A megtalált szó hatalma

Szirmayné Pulszky Henriette

Lángész – patológia –
kultúrtörténet

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 1989-ben alapított és 1990 óta megjelenő **Thalassa** a huszadik század elejének 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, esetismertetések is, különösképpen olyanokat, amelyek általánosabb, történeti vagy elméleti szempontból is figyelemreméltóak. A **Thalassa** független folyóirat, nem kötelezi el magát egyetlen lélekelemzési irányzat mellett sem, de hangsúlyozott figyelemben kívánja részesíteni a pszichoanalízis filozófiai és társadalomtudományi alapjait és alkalmazási lehetőségeit bemutató és elemző írásokat. Feladatának tekinti, hogy hírt adjon az ilyen irányú hazai és külföldi törekvésekről. Mint interdiszciplináris folyóirat, hasábjai nyitva állnak a humán tudományok minden olyan művelője számára, akinek kérdésfelvetései a pszichoanalízissel érintkeznek, és ezzel kapcsolatban érdemi mondani-valója van.

Lapunk első tíz évfolyamának szerzői katalógusát az 1999/ 2–3. számunk tartalmazza.

A **Thalassa** évi három számmal jelentkezik; a 2. és 3. számot általában összevontan adjuk ki. Előző 2001/1. számunk fő témája a **kelet-európai pszichoanalízis múltja és jelene** volt. Következő, 2002/1. számunkban többek között **Sergio Benvenuto tanulmányát és Hollós István eddig még nem publikált nyelvészeti dolgozatát közöljük.**

Ára: 800,- Ft

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- Marno Dávid*: A pszichoanalitikus narratíva 3
Bánfalvi Attila: A pszichoanalízis mint álcás nő 55
B. Gáspár Judit: Kell-e nekünk metapszichológia? 83
Csabai Márta: A lehetetlen igézete. Töréspontok és visszatérések a pszichoanalitikus diskurzusban 99
Kakuk Péter: Kritika, fikció és terápia. Foucault és a pszichoanalízis kritikája ... 121

ELVESZETT GYERMEKKOR

- Nemes Livia*: Az elveszett gyermekkor traumájának ábrázolása Radnóti Miklós szépprózájában 137
Valachi Anna: Három testvér – háromféle kísérlet az elveszett gyermekkor visszahódítására. József Etelke és Jolán árvaságkompenzáló életstratégiái 145

MŰHELY

- Lénárd Kata–Tényi Tamás*: A kései Ferenczi-írások és az interszubbektivitás-elméletek néhány vonatkozása 155
Bede Nóra: A megtalált szó hatalma 169

ARCHÍVUM

- Lángész – patológia – kultúrtörténet 181
Szirmayné Pulszky Henriette: A magyar irodalom különös jellegzetességei 183
Szirmayné Pulszky Henriette: Kultúrtörténeti problémák pszichoanalitikus megvilágításban 188
Vikár György köszöntése 207

- ÚJ KÖNYVEK 210
HÍREK, INFORMÁCIÓK 213
ENGLISH SUMMARIES 215
CONTENTS 219

THALASSA

A Ferenczi Sándor Egyesület lapja

ALAPÍTVÁ 1989-BEN

Thalassa Alapítvány, Budapest

12. évfolyam, 2–3. szám, 2001.

A szerkesztőség tagjai

BAKÓ TIHAMÉR, BÓKAY ANTAL, ERŐS FERENC (felelős szerkesztő),
HÁRS GYÖRGY PÉTER, HIDAS GYÖRGY, ROBERT KRAMER,
MÉSZÁROS JUDIT, VAJDA JÚLIA

Olvasószerkesztő

PALKÓ MAGDA

Szerkesztőségi titkár

KOVÁCS ANNA

A kézirat előkészítésében közreműködött

BORGOS ANNA

E számunk megjelenését



a **Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma,**
a **Nemzeti Kulturális Alapprogram**
és a **Pécsi Tudományegyetem**
támogatta

A kéziratokat a következő címre kérjük elküldeni:
Thalassa szerkesztősége, c/o MTA Pszichológiai Kutató Intézet,
1132 Budapest, Victor Hugo utca 18–22.
Tel., fax: (36-1) 239-6043
E-mail: thalassa@mtapi.hu
Honlap: <http://www.mtapi.hu/thalassa>

A Thalassa a Pécsi Tudományegyetem Pszichológiai Doktori Iskolája
elméleti pszichoanalízis programjának és az MTA Pszichológiai
Kutató Intézetének közreműködésével készül.

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

ISSN 0865-9362
Thalassa Alapítvány, 2001
Felelős kiadó: VAJDA JÚLIA
Nyomdai előkészítés: KISS GYULA
Borítóterv: SURÁNYI ANDRÁS
Megjelent 500 példányban

TANULMÁNYOK

*A PSZICHOANALITIKUS NARRATÍVA*¹*Marno Dávid**Bevezetés*

Az alábbi dolgozat egy történetfilozófiai kérdésfelvetésből született. Eredetileg ugyanis az a probléma foglalkoztatott, hogy milyen *terápiás* és *kognitív* státusa van a hegeli történetfilozófia narratívájának. Ennek kapcsán kezdtem el foglalkozni a pszichoanalitikus narratíva elméletével. A kiinduló koncepcióm szerint a kérdést egy Hegel–Freud összevetéssel² szerettem volna megválaszolni, mivel azt gondoltam, a két gon-

¹ Szeretnék köszönetet mondani a biztatásért, a türelemért és a rengeteg segítségért két témavezetőmnek, Kelemen János és Erős Ferenc professzor uraknak. Hasonló hálaival tartozom Bence György professzor úrnak a bizalomért, a támogatásért és nem utolsósorban a hasznos tanácsokért. Nélkülük ez a dolgozat bizonyosan nem készülhetett volna el – csak remélhetem, hogy egyiküknek sem okoztam csalódást.

A dolgozat megírásakor a Láthatatlan Kollégium diákja voltam.

² Egy ilyen összevetés alapjául szolgálhat például a következő két idézet:

„Röviden, a történész terhét mindhárman (ti. a realista historizmus képviselői, Hegel, Balzac és Tocqueville) morális kötelességként értelmezték, amelynek célja felszabadítani az embereket a történelem terhe alól. Nem úgy látták, hogy a történésznek kortól és helytől független etikai rendszert kell előírnia, sajátos feladatának inkább azt tekintették, hogy tudatosítsa az emberekben: jelenlegi helyzetük részben mindig sajátosan emberi választások terméke, éppen ezért pontosan ugyanebben a mértékben, újabb emberi cselekedetek révén meg is változtatható vagy módosítható. A történelem ily módon érzékenyvé tette az embereket a mindenkori elért jelen *dinamikus* elemei iránt, a változás kikerülhetetlenségét tanította, ezáltal hozzájárult ahhoz, hogy harag és neheztelés nélkül lehessen ezt a múltat vonatkoztatni.” Hayden White, 1997a. 64–65. o.

dolkodó elméletében hasonló módon jelenik meg a historicitás. Amikor azonban kezdtem részletesebben megismerni a freudi elméletet, be kellett látnom, hogy a narratíva funkciója a pszichoanalízisben korántsem egyértelmű; viszont értelmezése olyan metapszichológiai kérdésekhez vezet el, amelyek egy ilyen dolgozat kereteit meghaladják. Ezért két eset közül választhattam: vagy megkísérlem úgy végrehajtani az összevetést, hogy a freudi elméletnek egy kész narratológiai értelmezését veszem alapul, és ezt hasonlítom össze a hegeli filozófiával, vagy megpróbálom a freudi elméletet a narratíva kérdése felől problematizálni, és az összevetést egy következő dolgozatban végzem el. Az utóbbi mellett döntöttem; így az alábbiakban egy Freud-interpretáció olvasható, amely remélhetőleg önmagában is megállja a helyét, noha olyan

(2. folyt.) „Valami hasonló játszódik le a lélekyógyászatban is. A beteg eltaszította magától, idegenné, titokzatossá nyilvánította múltjának azokat az eseménycsoportjait, melyek szorongásának feltételezett okai, és neurotikus tünetekben jelentkeznek. Ezek az események olyan jelentést kapnak, amelyeket sem elfogadni, sem hatásosan elutasítani nem tud. Nem arról van szó, hogy a beteg nem *tudja*, hogy mik voltak ezek a tények, és hogy nem ismeri ezeket a tényeket; mert ha valamilyen formában nem tudna róluk, nem tudná felismerni és elfojtani azokat, ahányszor csak felbukkannak a tudatában. Ellenkezőleg, túlságosan is ismeri őket. A pszichoanalízis elméletével összhangban azt mondhatnánk, hogy a beteg túlcselekményesítette ezeket az eseményeket; olyan intenzív – valódi vagy pusztán elképzelt – jelentéssel ruházta fel őket, hogy azok még jóval azután is alakítják világlátását és reakcióit, miután már régen el kellett volna süllyedniük a múltban. A kezelőorvosnak tehát nem az a dolga, hogy szembesítse betegét a „valódi tényekkel”, és felmutassa neki az „igazságot”, az őt megszálló „képzelettel” szemben. És nem is az a feladata, hogy a betegséget valamiféle „komplexus” megjelenési formájának minősítse, és a pszichoanalízis elméletéről tartott rövid előadás keretében felvilágosítsa páciensét a betegség valódi természetéről. Ezt akkor tehetné, ha az esetet egy harmadik félnek, elsősorban egy másik terapeutának írná le. A pszichoanalitikus elmélet elismeri, hogy a páciens ugyanúgy ellenáll ennek a két megközelítési módnak, mint annak, hogy a traumatizált emlényomok abban a *formában* hatoljanak be a tudatába, ahogyan azokra megszállottan emlékezik. A kezelőorvos feladata tehát annak a módszernek a megtalálása, amellyel rábíthatja betegét, hogy úgy „cselekményesítse újra” az egész élettörténetét, hogy ezek az események más *jelentést* kapjanak, megváltozzon a *fontosságuk* az életét alkotó események egészének szempontjából. Amint előrevetítettük, a terápiás folyamat arra irányul, hogy újra ismertté tegyen eseményeket, amelyeket a beteg azzal, hogy túlzott oksági erőt tulajdonított nekik, kitzasztott élettörténetéből, és elidegenítette őket magától. Mondhatjuk úgy is, hogy az eseményeket azzal fosztják meg traumatikus tulajdonságaiktól, hogy kiemelik őket a cselekményszerkezetből, amelyben meghatározó szerepet játszanak, és beillesztik őket egy másikba, ahol alárendelt vagy átlagos szerepet töltenek be egy olyan élet elemeiként, amelyet az összes többi ember is megél.” Hayden White, 1997b. 78–80. o.

történetfilozófiai szempontokat és párhuzamokat rejt magában, melyeket e helyen nem fejthettem ki. Eredeti céljaimból annyi talán mégis megmaradt és kiolvasható a dolgozatból, hogy olyan Freud-értelmezésre törekedtem, amely lehetővé teszi a pszichoanalízis eredeti elméletének nem a későbbi, részben posztmodern fejlemények, hanem a korábbi, filozófiai előzmények felőli értelmezését.

Interpretációmban nem a pszichoanalitikus elméletet általában, hanem csak Freud műveit vettem alapul. Emellett főként az szól, hogy nem vagyok analitikus, és semmiféle személyes tapasztalatom sincs az analízisről. Így nem vállalkozhattam arra, hogy belemenjek olyan Freud után felmerült kérdésekbe, amelyeket eldönteni kizárólag az analitikus tapasztalat jogosult. Freud maga többször figyelmezteti az olvasót, hogy aki nem analitikus vagy nem vett részt analízisben, az nem is ítélezhet az analízis kérdéseiben. Ennek megfelelően az én értelmezésem kizárólag Freud elméletének belső szerkezetét vizsgálja, és ítéletet mondani semmiképpen sem akar, pusztán a megértésre törekszik.³

Másfelől viszont, minthogy a narratíva terápiás funkciója érdekelt, Freudot nem mint filozófust, hanem mint orvost szerettem volna olvasni. Ez talán az előző szempont után paradoxnak tűnhet; valójában csupán azt akarom vele hangsúlyozni, hogy a narratíva terápiás funkciója, és így az analitikus *kezelés* elmélete az, amit közvetlenül vizsgáltam, nem pedig Freud kultúraelmélete, a pszichoanalitikus emberkép általában vagy akár a metapszichológia; ez utóbbiak csak annyiban szerepelnek az interpretációmban, amennyiben segíthetnek megérteni a kezelés elméletét.

Ami Freud narratológiai vizsgálatát illeti, ennek mára komoly irodalma alakult ki, elsősorban az esettanulmányokra vonatkozóan. Fő-

³ Ennek megfelelően ebben a dolgozatban nem fogok figyelembe venni olyan véleményeket, amelyek Freud egyes nézeteit, spekulatív koncepcióit elavultnak vagy erendően elhibázottnak tartják. Így például a halálöszön vagy a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének elmélete az analízis későbbi történetében számos támadást kapott; ezeknek a támadásoknak az igazságát nem tudom, és nem is akarom megítélni. Egy másik példával, a *Farkasember* kapcsán manapság nemcsak abban nincs egyetértés, hogy mi volt Szergej Pankejev betegsége, de sokan azt is kétségbe vonják, hogy Freud bármilyen értelemben segített volna rajta (ld. erről Winer. 1992. 151. o.). Ennek megítéléséhez szintén analitikusnak kell lenni, a magam részéről nem tehetek mást, mint hogy elfogadom Freud állításait: így Pankejev gyógyulása az egész gondolatmenetem egyik alapvető premisszája lesz. Mint ahogy azt is előfeltételezem, hogy az analízis általában képes valamilyen terápiás hatást gyakorolni a betegre; ha ez a feltevés nem igaz, a dolgozat érvelése hibás alapokon nyugszik.

ként az irodalomkritikusok jeleskedtek az ilyen értelmezésekben, és egyes pszichoanalitikusok, illetve hagyományosabb felfogást valló irodalomkritikusok komoly felháborodását váltották ki azzal, hogy az esettanulmányokat megpróbálták áthelyezni a *non-fiction* kánonjából a *fiction*ébe.⁴ Vagyis, egy dolgozatbeli megkülönböztetést megelőlegezve, a narratológiai vizsgálatot elsősorban az esettanulmányokra mint a *kezeléstörténetek* irodalmi leírásaira terjesztették ki, nem pedig a *körtörténetre*, ami az esettanulmányokon belül, a kezelés instrumentumaként jelenik meg. Én viszont a körtörténet narratív struktúrájára fogok koncentrálni, és a kezeléstörténetre csak másodsorban, ennek kontextusaként.

Végezetül néhány szót a dolgozat felépítéséről. Kiindulópontom az, hogy Freud a pszichológia addigi története során elsőként tett kísérletet arra, hogy a pszichikus betegségekről történeti beszámolót adjon. Amilyen jelentős újítás volt ez, annyi elméleti nehézséggel járt; és Freud élete végéig finomította a kezeléseket során elbeszélte történetek elméleti hátterét. Ezt az elméleti hátteret nevezem a dolgozatban Freud narratívaelméletének. Az elmélet fő feladata az volt, hogy magyarázatot adjon arra, a körtörténetek elbeszélései *miért* és *hogyan* tölthetők be a kezelés során a nekik tulajdonított funkciót, azaz miért és hogyan rendelkezhetnek terápiás hatással.

Noha a pszichoanalízis Freud utáni fejleményeit nem fogom vizsgálni, ez nem jelenti azt, hogy egy statikus elméletről lesz szó; ellenkezőleg, a dolgozatban végig arra törekszem, hogy a narratíva terápiás szerepét és az ennek alapjául szolgáló elméletet a freudi elmélet geneziséét követve vizsgáljam. Így a dolgozat gondolatmenete nagyjából követi Freud műveinek kronológiai rendjét, az esettanulmányoktól a metapszichológiai írásokig. Az egyetlen jelentős kivétel talán az *Álomfejtés*; ezt, mivel főként a benne foglalt topográfiai elméletet használom fel, csak a metapszichológiai szövegek helyén értelmezem.

⁴ „Biography, even in the form of the case history, appears to be intimate with fiction: it is a hypothetical construction.” (Peter Brooks); „It [the case history] is a story, or fiction not only because it has a narrative structure but also because the narrative account has been rendered in language, in conscious speech, and no longer exist in the deformed language of symptoms.” (Steven Marcus); „There is no fiction or nonfiction as we commonly understand the distinction: there is only narrative” (E. L. Doctorow); Idézi: Cohn, 1992. 23–24. o. Dorrit Cohn ebben a cikkében éppen ennek az átkanonizálásnak a kivédésére törekszik.

A narratívaelmélet dinamikus interpretációjáról van szó tehát; céloom az volt, hogy elkülönítsem és összevessem két olyan korszaknak a szövegeit, amelyekben Freud álláspontjai jelentősen különböznek.

A két korszakot alapvetően az *ellenállás* fogalmának a második korszakban való hangsúlyosabb szerepe választja szét. Az első korszak szövegei közt fogom értelmezni mind a két esettanulmányt, az *Egy hisztéria-analízis töredékét* (1905. a továbbiakban: a *Dóra*) és az *Egy kisgyermekkorú neurózis történetét* (1918⁵, a továbbiakban: a *Farkasember*). Ehhez járul a korai korszak főműve, az *Álomfejtés* (1900). A második korszakhoz nem kapcsolódik konkrét esettanulmány. Ennek a korszaknak a szövegei tehát elméleti szövegek: a korszak bevezető műve az *Emlékezés, ismétlés, átdolgozás* (1914), de a narratíva szerepére vonatkozó radikálisan új nézetek igazából csak később, *A halálösztön és az életösztönökben* (1920), illetve *Az ősvalami és az énben* (1923) jelennek meg. A dolgozat elsősorban ezen műveken alapul, de használni fogok még néhány más, főként metapszichológiai szöveget is.

1.

(Narratívaelmélet a Dórában)

A következőkben a két korszak közül az elsőt vesszük szemügyre. Módszerünk a következő lesz. A *Dóra* történetét nem követjük végig. Ehelyett a benne fellelhető, elméletibb megjegyzések alapján előzetesen rekonstruálunk egy narratívaelméletet, majd ezt a *Farkasember* részletesebb elemzésén ellenőrizzük. Így a *Dóra* esetében nem is megyünk bele a konkrét kórtörténetbe; ugyanezt a *Farkasember* vizsgálatakor nem tudjuk megkerülni.

Először is, szögezzük le, hogy a páciensek betegségének és kezelésének történetként való bemutatása Freud újítása a pszichológiában.⁶ Ez az újítás, ahogy fentebb megjegyeztük, elméleti jelentőségű. Méghozzá két szempontból is, a *betegség* és a *kezelés* szempontjából. Világosan kell látnunk, hogy az újítás mind a két dologra vonatkozik: Freud egyszerre

⁵ A *Farkasember* valójában már 1914 végén készen volt; ez a tény később, *Az emlékezés, ismétlés, átdolgozás* tárgyalásakor fontos lesz. Vö.: Freud, 1915/1997c. 53. o.

⁶ Janet ugyan írt esettanulmányokat, de ezek inkább a betegség szinkronikus leírásai voltak. Ld. erről: Cohn, 1992. 29. o.

alkotja meg az esettanulmány történeti műfaját és a kórtörténetet mint a betegség diakronikus leírását.

Freud az esettanulmányokban a betegséget a normális (szexuális) fejlődéshez képest értelmezi; ez tulajdonképpen egy fejlődési séma, mely séma minden egyes ember esetében individualizálódik, az egyéni lelki alkat, a környezet és egyéb tényezők hatására eltérést mutat a sémától, történetté válik.⁷ Amikor ez a történet túlságosan torzul a normális fejlődéshez képest, betegség alakulhat ki. Az orvos a páciens megismerésekor természetesen nem ismeri ezt az individuális történetet, a kórtörténetet; ő csak a tünetekkel, illetve a beteg elbeszéléseivel találkozik. Az analízis során azonban arra fog törekedni, hogy feltárja a kórtörténetet, mert ez és a fejlődési séma együtt alkotja a betegség magyarázatát.⁸ Ez, a beteg kórtörténete tehát a történetiség első megjelenési formája az esettanulmányokban.

Másodszor viszont a kezelésnek magának is történeti struktúrája van. Az esettanulmányok mindegyike egy-egy ilyen kezeléstörténet, Freud ugyanis arra a feladatra vállalkozik bennük, hogy a betegséget ne szinkronikusan, hanem diakronikusan írja le, úgy, ahogy az az ő számára tártult fel a kezelés során. Az esettanulmányokban azt a folyamatot követhetjük nyomon, ahogyan a beteg és az orvos újabb és újabb kórtörténetkonstrukciók felállításával eljutnak egy végső változathoz, amely ideális esetben egyben a beteg gyógyulását jelenti. Vagyis azt mondhatjuk, hogy az esettanulmányok olyan narratívák (Freud narrációi), amelyeknek elemei maguk is narratívák (Freud és a páciens közös narrációi).⁹

⁷ Foucault így ír fejlődés és történet viszonyáról: „Am Freud zsenialitása abban állt, hogy – ráadásul elég korán – képes volt meghaladni az evolucionista szemléletet, amelyet a libido fogalma határozott meg, hogy elérkezzék az emberi psziché történeti dimenziójához.” Foucault, 1954/2000. 36. o.

⁸ Itt meg kell jegyezni, hogy valójában persze ez az orvosnak csak másodlagos célja, hiszen ő orvos, nem pedig tudós, valódi célja a beteg meggyógyítása, nem pedig a betegség magyarázata. A pszichoanalízis azonban éppen azért van rendkívüli helyzetben, mert ez a két cél, a gyógyulás és a magyarázat valamiképp egybeesik. Nem teljesen, tehát a betegnek nem feltétlenül kell elfogadnia vagy egyáltalán megértenie az orvos elméleti magyarázatát, de valamiképp mégis egy magyarázatot, méghozzá történeti magyarázatot kell találnia a betegségére, és ezt a magyarázatot el is kell sajátítania.

⁹ Kórtörténet és kezeléstörténet e kettőségét Morris kiegészíti azzal az egyébként eléggé elterjedt nézettel, hogy az esettanulmányok a freudi elmélet narratív illusztrációi. Ez az első hallásra nem túl meglepő állítás gyakran – így nála is – együtt jár azzal a következtetéssel, hogy Freud számára a páciensek az esettörténetekben pusztán bonctani

A *Dórában* ez a két, egymásra épült narratíva a következő elméleti háttérrel kapja. Az analízis kezdetén az orvos arra kéri a beteget, hogy mondja el betegsége saját emlékein és a környezete beszámolóin alapuló történetét. A kórtörténet ezen első változata azonban jellemzően hibás, méghozzá narratív szempontból hibás.¹⁰ A beteg nem képes arra, hogy egységes elbeszélésben adja elő a történetét, beszámolója hiányos lesz; bizonytalan az időrendet illetően, jelentéktelennek tűnő eseményekre tökéletesen világosan emlékszik, más, esetleg fontos időszakok teljes sötétségben maradnak, gyakran hiányzik az események közti összefüggés, hiányoznak az összekötő láncszemek. Ezeket a narratív hiányosságokat Freud négy lehetséges okra vezeti vissza¹¹: 1. a beteg tudatosan nem őszinte (például mert bizonyos dolgokat szégyell); 2. a beteg tudattalanul nem őszinte (azaz az elbeszélés alatt valóban nem jut eszébe az adott dolog, noha egyébként a tudatában van); 3. amnézia (vagyis a beteg valóban elfelejtette az adott eseményt); 4. emlékezeti csalódások (ezek a beteg konstrukciói, amelyekkel főként az amnézia okozta összefüggéshiányokat javítja ki).

A terapeuta a narratíva ezen hiányosságai alapján lát munkához. A narratívában érzékelhető bizonytalanságok körül keresendők a betegség okai, motívumai. A neurotikus *jellemzően* nem képes a kórtörténete konzisztens és koherens elbeszélésére: ebből az következik, hogy betegsége feltárását éppen itt, a beszámoló inkohereciájánál és inkonzisztenciájánál kell megkezdeni. Ez egyben kijelöli a kezelés célját is: az orvosnak és a páciensnek olyan új elbeszélést kell létrehoznia, amely hézagmentes és érthető. Lefordítva most már az első topográfia nyelvére: a kezelés célja, a tudattalan tartalmak tudatossá tétele azt jelenti, hogy a beteg kezdeti, inkohereens és inkonzisztens narratíváját egy másik, koherens és konzisztens narratívával cseréljük fel. A kiinduló elbeszélés hiányosságait az okozta, hogy a történet bizonyos fontos elemei tudattala-

(9. folyt.) preparátumok voltak, és hogy nem a gyógyításukra törekedett, hanem az elméletének a bizonyítására. „The ‘Dora’ discourse – the text, roughly speaking, of the story of Dora – is one in which Dora herself, it is often pointed out, is repeatedly overlooked. In her place, we find a story about psychoanalytic storytelling, about the translation not of psychoanalytic practice into theory but psychoanalytic theory into practice.” Morris, 1992. 54–55. o.; „Janet Malcolm (1987) comments that only Freud is alive in the narration, the Wolf Man being an anesthized body (dream, free association, enactment) undergoing surgery.” Idézi: Winer, 1992. 151. o.

¹⁰ Vö. Freud, 1905/1993. 26–27. o.

¹¹ Vö. Freud, uo.

nek voltak, így a cél egy olyan narratíva létrehozása, amelyben a tudattalan tartalmak tudatossá alakítása megteremti a hiányzó láncszemet.¹² A tudattalan tartalmak pedig azért válhatnak tudatossá, mert a kezelés során egyre konzisztensebbé és koherensebbé váló narratíva mindinkább alkalmas arra, hogy *reprodukálja az eredeti kontextusukat*.

Hátrálva egy lépésnyit a szövegtől a következő gondolatokat fogalmazhatjuk meg. Freud úgy véli, hogy a kiinduló narratíva hiányosságai egy, a beteg által *elmesélt történet* hiányosságai egy *valóban megtörtént eseménysorozathoz* képest. A betegnek van egy minden elbeszélést megelőző története, amelynek azonban bizonyos elemei a beteg számára tudattalanok, a kezelés célja ezért az, hogy a valóban megtörtént eseményeket tudatosítsa a beteg számára. A Freud által kedvtelve emlegetett archeológusi példával szólva azt mondhatjuk, az analitikus olyan maradványok után kutat, amelyeket evidenciaként kezelhet bizonyos tények megtörténtének bizonyítására, s amelyeket a betegnek felmutathat, segítve ezáltal annak emlékezeti folyamatát.

Az esettanulmány tehát olyan elbeszélés, amely egy narratívától (amely a betegség kvázitünete) egy másik narratíva felé halad, a kórtörténet *igaz* narratívájáig. Az esettanulmánynak mint elbeszélésnek a kezdete és a vége is egy-egy narratíva; ezek a narratívák egyben azokat a helyeket jelölik, amelyet a kezdetnél a betegség jellemez, a befejezésnél pedig a gyógyulás.¹³

2.

(Narratív gyakorlat a Farkasemberben)

A *Dórából* leszűrt elméletet most vessük össze a *Farkasember* gyakorlatával. Mivel nem követhetjük végig a kezelés folyamatát, meg kell szakítanunk a freudi leírás sorrendjét. Az áttekinthetőség kedvéért először felvázoljuk a kórtörténetet abban a végső formájában, ahogyan a szöveg végén találkozunk vele, tehát kiszakítva a kontextusából, a kezelés narratívájából. Célunk az lesz, hogy megvizsgáljuk a kórtörténet és a kezeléstörténet narratív szerkezetének egymáshoz való viszonyát. A kórtörténet vázlatát ezért ezután elhelyezzük a kezelés történetének vázla-

¹² Vö. Morris, 1992. 67. o.

¹³ Vö. Morris, 1992. 55. o.

tában; remélhetőleg ekkor láthatóvá válik, hogy a *Dóra* alapján Freudnak tulajdonított elmélet miként módosul a gyakorlatban.

2.1. (A kórtörténet¹⁴)

Szergej Pankejev, Freud páciense karácsonykor született egy orosz vidéki birtokon. Szülei fiatalon házasodtak össze, kezdeti boldogságukra azonban hamarosan „betegségeik vetették az első árnyakat”. A kórtörténet első nevezetes eseménye az a *coitus more ferarum* volt, amelyet a körülbelül másfél éves Szergej a kiságyából láthatott, és melyet székletürítéssel zavart meg. Freud ezt nevezi *ősjelenet*nek, elsőként itt használva a kifejezést.

Az ősjelenetet a gyermek életében rövid ideig tartó étvágytalanság követte. Freud az ősjelenet és az étvágytalanság között összefüggést vél felfedezni. A szexuális fejlődés első szakasza rendszeren az *orális szakasz*. Ekkor a szexuális izgalom az evéshez kapcsolódik. A korai életkorban jelentkező étvágytalanság a szexuális fejlődés zavarára utalhat. Így az ősjelenetet követő étvágytalanságot Freud az ősjelenet hatásának tulajdonítja, s felteszi, hogy a szexuális fejlődés felgyorsulását, az orális szakasz átugrását jelzi.

A következő fontos esemény a kórtörténet szempontjából az ún. *Grusa-jelenet*. Grusa Szergej leánydajkája volt, akinek jelenlétében a fiú egyszer a földre vizelt. Az eset körülményei alapján (a lány felmosás közben éppen lehajolt, amikor a fiú megpillantotta) Freud Szergej reakcióját csábítási kísérletként értelmezi, amely azért következett be, mert a gyermek a dajkát az ősjelenetre emlékeztető pózban találta. A lány a csábítási kísérletre tréfásnak szánt kasztrációs fenyegetéssel válaszolt.

A szexuális fejlődés tekintetében ez a jelenet azt mutatja, hogy, mint már említettük, a fiú az ősjelenet következtében az orális szakaszt átugorva egy magasabb szintre, a genitális szerveződés szintjére jutott. A jelenetben kifejeződik az apával való azonosulás is. Mindezt egybevéve a Grusa-jelenet az ősjelenet *ismétlésének* tekinthető, megfigyelhető benne az ősjelenet hatása, illetve egy túl gyorsan elért, ezért ingatagnak mondható genitális szerveződési szint.

¹⁴ A kórtörténet összefoglalójának a *Farkasember* IX., összefoglaló fejezetét vettem alapul. Ld. Freud, 1918/1998. 172–188. o.

Ez az ingatag fejlettségi szint akkor borul fel, amikor Szergejt elcsábítja a nővére. A csábítás ugyanis passzivitásra készíti a fiút, amire az ősjelenet tanúsága szerint amúgy is hajlamos volt; ez pedig azzal a következménnyel jár, hogy a szadisztikus-anális szintre regrediál (amely normálisan a genitális szerveződési szint előtt, az orális után helyezkedik el). Szergej jellemében ebben az időszakban jelentős változások következtek be, az addig békés, nyugodt gyermek ingerlékeny, sértődős lett. Négyéves kora körül, egy álom hatására fejlődött ki farkasfóbiája, amely ambivalens viszonyhoz vezetett minden állattal szemben: kínozta őket, ugyanakkor rettegett is tőlük. A farkasálomban Freud ismét az ősjelenet hatását fedezi fel (hogy hogyan, erre később még kitérünk). Úgy véli, az álomban az ősjelenet elfojtott képe jelent meg és kezdett el újra hatni. Az ősjelenetben a gyermek a szülők helyzetéből adódóan láthatta mindkettejüket genitáliáit, így azt is, ahogy apja nemi szerve rendre eltűnt, majd újra megjelent. Az újra felidézett ősjelenet ezért kettős hatással volt a gyermek fejlődésére. Egyfelől a következő fejlettségi szintre való továbblépést sürgette, másfelől azonban ez a továbblépés a gyermek számára kasztrációs fenyegetéssel párosult. Ehhez társult a gyermek eredeti szexuális ambivalenciája, ami már az ősjelenet megfigyelése idején megnyilvánult abban, hogy a gyermek a jelenetben az anyjával (is) azonosult. Az eredmény az, hogy a homoszexuális irányultságú genitális szerveződési szintet a genitálé narcisztikus férfiasága elfojtja, így az a tudattalanba vonul vissza. A tudatban pedig továbbra is működik az análszadisztikus szakasz, de szorongással párosulva. A fóbia erősödésének oka az elfojtás; a fiú tudattalan vágyának tárgya, az apa ezért a tudat számára farkasként jelenik meg.

A kórtörténetben ezután különböző szublimációs szintek jelennek meg, ezek a mi szempontunkból kevésbé érdekesek; amikor Pankejev jelentkezett Freudnál, fiatal kora ellenére magatehetetlen és életképtelen volt.

A kórtörténet láthatóan két esemény köré csoportosul: az ősjelenet és a Grusa-jelenet köré. Az ősjelenetben nyilvánulnak meg először a gyermek Szergej ösztönei, aki a jelenet hatására passzívan reagál, vagyis anyjával (is) azonosul. Az ősjelenet gyorsítja fel a gyermek szexuális fejlődését, amely ahhoz az ingatag genitális szerveződéshez vezet, mellyel a Grusa-jelenetben találkozunk. Az ősjelenet a későbbi fejlődés kritikus szakaszaiban újra jelentkezik: a Grusa-jelenet az ősjelenet ismétlésének tekinthető (és egyébként egy életre meghatározza Szergej szexuális tárgyainak választásait); majd újra megjelenik az álomban, és elvezet a betegség korai tüneteire, a fóbiához és a szorongáshoz. Más-

felől a Grusa-jelenet nélkül az ősjelenet jelentősége nem lenne világos: itt jelentkezik először az ősjelenet hatása, itt válik világossá az ősjelenet működési mechanizmusa. Ez azt jelenti, hogy az ősjelenet és a Grusa-jelenet a freudi végső narratíva két alappillére.¹⁵ *Kölcsönösen értelmezik egymást, csak egymáshoz képest értékelhető a jelentésük és a jelentőségük. Az egész narratíva köréjük szerveződik, minden további esemény jelentése hozzájuk képest határozódik meg.*

Ahogy fentebb mondtuk, a kórtörténet a fejlődési séma individuális módosulása, a betegség kialakulásának voltaképpen magyarázata. A betegség kialakulásához egyfelől az öröklött hajlamok (például a fixációs hajlam, vagyis hogy a beteg nehezen adja fel az adott szervezetségi szintet, az újra való áttérés már eleve gondot okoz neki; vagy az erős szexuális ambivalencia), másfelől az individuális betegségmotívációk vezetnek el (ezek a beteg és a környezet kölcsönhatásaiból fejlődnek ki; a betegnek a betegséggel célja van, betegségnyerésre törekszik, vagyis valamilyen hatást akar kiváltani a környezetében, vagy éppen valamilyen hatást akar kikerülni – természetesen tudattalanul). Mindezek azonban csak az individuális történet keretein belül válnak valóban hatékony faktorokká. A történetben szereplő események adnak lehetőséget a hajlamok működésbe lépésére, s ugyanígy csak a történet eseményei teszik lehetővé a betegség motívációinak megjelenését. A történet az a narratív keret, amely a magyarázatot egyáltalán lehetővé teszi. Így a kórtörténet mint magyarázat két fontos mozzanatból áll: a szexuális fejlődési sémából, vagyis egy elméleti konstrukcióból, és egy narratív keretből, amelyben a séma individualizálódása jelenik meg; a kontextusul szolgáló narratíva pedig néhány reális referencialitással bíró narratív elem köré szerveződik.

2.2.

(Kórtörténet és kezeléstörténet)

Az eddigiekben a kórtörténetet a kontextusából kiszakítva kezeltük. Ahogy azonban már korábban leszögeztük, a kórtörténet maga is egy elbeszélés eleme, egy olyan elbeszélésé, amelynek döntő pontjai rendre különböző elbeszélések. Sőt ez a kórtörténet az *Egy kisgyermekkor*

¹⁵ „(...) a »Farkasemberben« a második szexuálisan szignifikáns jelenet az, ami az esemény után jelentéssel ruházza fel az elsőt. És általánosságban is igaz az, hogy számos elfojtott memóriatartalom csak az eseményt követően válik traumává.” Ricoeur, 1977/1993. 115. o.

neurózis története című elbeszélésben kitüntetett helyen, az elbeszélés végén szerepel. Ez a történet tehát Freud végső magyarázata a betegség kialakulására; a teljes kórtörténet, amelyet a *Dóra* alapján a kezelés végső céljának kell tekintenünk. Ha a szexuális fejlődési séma helyességét nem vonjuk kétségbe, akkor csak azt kell megértenünk, hogy a séma individualizációjául szolgáló narratív kontextus hogyan alakul ki. Az alábbiakban ezért azt kell megvizsgálnunk, hogy a freudi elbeszélésen belül hogyan alakul ez a narratíva. A szelekció most is elkerülhetetlen, így az előző két eseményre fogunk fókuszálni, arra a kettőre, amely a kórtörténeten belül kitüntetett helyet foglalt el. A kérdésünk az lesz, miképp derül fény ezekre az eseményekre, illetve hogy miként alakítják a kezelés története során a betegség történetét.

2.2.1.

(A Grusa-jelenet)

Kezdjük a Grusa-jelenettel, itt egyszerűbb a dolgunk. A *Farkasember* kilenc fejezetből áll. Az első, bevezető fejezet után a második számol be a kezelés kezdetéről. A *Dórából* megismert módszernek megfelelően ez a fejezet azt a kiinduló narratívát mutatja be, amit Freud „különösebb erőfeszítés nélkül” tapasztalt, azaz amit a páciens többé-kevésbé világosan elő tudott adni. Ismét csak a *Dóra* elméletének megfelelően ez a történet döntő pontokon hiányos; kiderül belőle, hogy a beteg milyen fóbiákkal és kényszerképzetekkel küszködött gyermekkorában, jellemének bizonyos változásai, de az összefüggések homályban maradnak. (Talán szükségtelen is megemlítenünk, hogy sem a Grusa-jelenet, sem az ősjelenet nem szerepel benne.)

Az ezután következő fejezetek (az ötödik és a kilencedik kivételével) hasonló struktúrát mutatnak. Freud a kiinduló narratíva hézagait igyekszik pótolni, vagyis különböző értelmezésekkel és konstrukciókkal áll elő; ezekre a beteg reakciója újabb emlékekben vagy álmokban nyilvánul meg, amelyeket Freud újra csak értelmez és így tovább. A fejezetek szinte mindegyikéről elmondható, hogy többé-kevésbé egy-egy új narratívát mutatnak be: az újabb és újabb felidézett emlékek rendre módosítják a korábbi történeteket. A Grusa-jelenet az utolsó a sorban. Csak a nyolcadik fejezetben kerül felszínre, abban a fejezetben, amelyet Freud a „Megoldás” címmel látott el.

A jelenetnek a *Farkasemberben* elfoglalt ezen kitüntetett helye több dolgot is jelent. Jelenti egyfelől azt, hogy ez az emlék volt a legmélyeb-

ben elraktározva a tudattalanban, vagy pontosabban fogalmazva, az erre való emlékezéssel szembeni ellenállás volt a legnehezebben legyőzhető. Másfelől azt, hogy az ősjelenet ismétléseként olyan komplett narratívát eredményezett, amely teljessé tette a kauzális láncot, érthetővé az eseménysort, s így megadta a lehetőséget a gyógyulásra. A kórtörténet összefüggéseinek folyamatos felszínre kerülésével a kezelés egyre pontosabban reprodukálta a Grusa-jelenet kontextusát, amely végül az utolsó hiányzó láncszemként pontot tett a tudatosodási folyamat végére. A Grusa-jelenet szerepe a *Farkasemberben* tehát, úgy tűnik, tökéletesen megfelel a *Dóra* módszertanának; abban a tipológiában, amelyben Freud a kiinduló narratíva hiányosságainak okait osztályozza, minden bizonnyal az amnéziák közé kellene sorolnunk. Az amnéziák, az emlékezeti hézagok pedig „kitöltődnek”.

2.2.2. (Az ősjelenet)

A másik kritikus pont az ősjelenet. Az ősjelenet a negyedik fejezetben kerül először felszínre, Pankejev farkasos álmának kapcsán. Itt érdeemes lesz közelebbről követni az analízis folyamatát¹⁶.

Pankejev elmeséli egy visszatérő gyermekkori álmát. Az álomból most csak néhány, az analízis folyamatának követéséhez szükséges részt idézünk fel.

„Azt álmodtam, hogy éjjel van, és én az ágyamban fekszem. (...) Hirtelen kinyílik az ablak, s rémülten látom, hogy a nagy diófán az ablak előtt néhány fehér farkas ül. Hatan vagy heten voltak. (...) Nagy félelmemben, nyilvánvalóan attól, hogy megesznek a farkasok, felkiáltottam és felébredtem. (...) Az egyetlen álombeli cselekedet az ablak kinyílása volt, mert a farkasok teljesen nyugodtan, mozdulatlanul ültek a faágakon, a törzstől jobbra és balra, mintha csak teljes figyelmüket rám irányították volna. Három-, négy-, legfeljebb öt éves voltam akkor.”¹⁷

Az álom analízise során először Pankejev kísérletezik azzal, hogy értelmezze, illetve emlékekhez kösse az egyes álomelemeket. Így az álom egészét a farkasoktól való félelmével hozza összefüggésbe, s ennek kap-

¹⁶ Az álomanalízis itt következő vázlatos rekonstrukciója a *Farkasember* IV. fejezetén alapul.

¹⁷ Freud, 1918/1998. 102. o.

csán visszaemlékszik arra, hogy a nővére gyakran ijesztgette egy farkast ábrázoló képpel, amelyről azt gondolja, a Piroska és a farkas illusztrációja volt. A farkasok fehérsége kapcsán arra asszociál, hogy gyermekkorában az apjával gyakran kiment annak nyájához, ám a birkák között később járvány tört ki, s nagy részük elpusztult. Arra a kérdésre, hogy miért lehetnek a farkasok a fán, ismét egy mese emléke merül fel benne, a kis szabó meséje, aki kitépi egy farkas farkát.

Eddig a pontig tehát Pankejev szinte magától jut el, Freud csak a kérdéseivel irányítja. A következő kérdés azonban az, hogy miért épp hat vagy hét farkas szerepel az álomban; erre Pankejev nem tud válaszolni. Ekkor Freud kimutatja, hogy a nővér által mutatott farkasos kép nem lehetett a Piroska illusztrációja. Pankejev ezt elismeri, és egy újabb emlékekkel reagál, ezúttal a hét kecskegida meséjével. Freud erre kísérletet tesz egy előzetes értelmezésre. Eszerint az álombeli farkas apapótlék, az álom pedig gyermeknek az apához fűződő ambivalens érzéseit mutatja be. Ez főként a szorongásban és a kasztrációs komplexusban nyilvánul meg (utóbbihoz főként a kis szabó meséje vezet el). De Freud továbbmegy. Pankejev szerint az álmot végig rendkívül erős realitásérzés kísérte; az ilyen realitásérzés viszont, mondja Freud, azt jelzi, hogy az álomnak kell hogy legyen valamilyen valós referenciája is, nem kapcsolódhat pusztán mesékhez. Konkrét eseményről van tehát szó, szögezi le Freud, mivel pedig a gyermek Pankejev ötéves kora előtt látta az álmot, az eseménynek korábbiaknak kell lennie.

Pankejevben ezután felmerül, hogy az álombeli ablak kinyílása esetleg a szem felnyitása lehet. Freud ezt helyesli, s az *Álomfejtés* alapján felteszi, hogy az álom egyéb elemei is hasonló ellentéteket tartalmaznak. Az ablaknyílás és a szem felnyitása között a kapcsolatot a passzív-aktív ellentétpár teremti meg, ehhez hasonlóan a farkasok mozdulatlansága talán épp az ellentétét, valamilyen heves mozgást jelképez. Pankejev végül felveti, hogy az álombeli diófa a karácsonyfára utal. Ez megerősítheti az álomnak a gyermek négyéves születésnapja előttre való datálását, másfelől pedig lehetőséget ad az álom újraértelmezésére. Az álmot Pankejev karácsony előtt álmodta, feltehetően tehát a diófa a rajta lógó farkasokkal együtt a gyermek karácsonyi vágyainak teljesülését jelezte. A kérdés az, hogy a vágyteljesülés miért fordult át szorongásba. S ekkor Freud a következőket mondja: „Az álom előtti szexuális fejlődését ismerve ki tudjuk tölteni az álomban meglévő hézagokat(...)”. Az álomképző vágyak közül a szexuális kielégülés vágyának kellett a legerősebbnek lennie, melyet akkortájt apja részéről óhajtott. Olyan

erős volt e vágy, hogy sikerült felfrissítenie egy olyan jelenet rég elfelejtett emléknymát, amelyből kiderült számára, hogyan fest az apa által történő szexuális kielégítés.”¹⁸ Innen pedig Freud, anélkül hogy Pankejev részéről újabb emlékek merülnének fel, eljut az ősjelenet konstrukciójáig.

A *Dóra* alapján azt várhatnánk, hogy az analízis dinamikájának megfelelően a narratíva hézagainak kipótlása úgy történik, hogy az orvos és a beteg közösen kidolgoz egy konstrukciót, amit a beteg egy emlékkal reagál le, és egyben támaszt alá; ezzel a terápia eljut egy olyan kauzális lánchoz, amely eredetileg lehet ugyan konstrukció, de a beteg emlékeinek támogatásával a legrealistább értelemben *re*-konstrukcióvá válik. A szexuális séma csak a narratív keretben érvényesül, amely viszont a beteg élettörténetén alapul, s így a beteg emlékein. Itt azonban valami egészen mást tapasztalunk: Freud a kezelés egy pontján a kauzális láncban korábban megfigyelt hézagot úgy pótolja ki, hogy a beteg „álom előtti szexuális fejlődését ismerve” megkonstruál egy jelenetet, amiről a betegnek a leghalványabb emléke sincsen. A narratív keret, amelynek bizonyos értelemben függetlennek kellene lennie ahhoz, hogy kontextusa lehessen a szexuális fejlődési séma megvalósulásának, most talán a legfőbb pontján hiányos marad, és a hiányt, a narratíva és a séma közti viszonyt megfordítva, az elméleti séma alapján konstruált elem tölti ki.

2.2.3.

(*Realitás és referencia*)

Freud tisztában van azzal a ténnyel, hogy ezzel a pszichoanalitikus technika kritikus pontjához érkezett. A *Farkasember* ötödik fejezete szinte kizárólag az ősjelenet objektív realitásának kérdésével foglalkozik¹⁹. Ebben a fejezetben Freud beismeri, hogy „a kezelés során ezek a kisgyermekkori jelenetek (...) nem mint emlékképek reprodukálódnak, konstrukció eredményei”. Ám „a betegben fokozatosan szilárd meggyőződés alakul ki ezen ősjelenetek valóságát illetően, oly meggyőződés, amely semmivel sem kevésbé erőteljes, mint az, amelynek alapja az emlékezés”.²⁰

¹⁸ Freud, 1918/1998. 108. o.

¹⁹ Noha itt nem annyira az elmélet és a gyakorlat közti ellentétet akarja elsimítani, hanem a Junggal és Adlerrel való vitáját folytatja. Vö.: Chase, 1992. 106. o.

²⁰ Freud, 1918/1998. 122–123. o.

Vagyis, noha elismeri, hogy az interpretáció eredményeképp felmerülő ősjelenet objektív realitása kérdéses, mégis védelmébe veszi a konstrukciót a kezelésben betöltött szerepe alapján. A problémát elmélet és gyakorlat ezen ellentéte révén úgy próbálja megoldani, hogy elkülöníti az objektív realitástól a szubjektív, pszichikai realitást. Azzal a kettős védekezéssel él, hogy egyfelől a *Farkasemberben* végig megpróbál érveket felhozni az ősjelenet valóságát illetően, másfelől azonban leszögezi, hogy a terápia céljára, a gyógyításra nézvést az sem nagy baj, ha az ősjelenetről egyértelműen bebizonyosodik, hogy a fantázia szüleménye. Ha a beteg ezt a fantáziát a valóságos eseményeknek kijáró hatással rendelkezőként érzékeli, akkor a pszichikai és az objektív realitás közti határ a pszichoanalitikus technikára nézve indifferensnek tekinthető: megfelelő körülmények között a szubjektív realitásnak legalább olyan hatása lehet a lelki működésre, mint az objektívnek. Így abban a narratívában, amely egy kauzális lánc adekvát reprezentációja lenne, az objektív realitás hatóerejével megegyező szubjektív realitás elfoglalhatja az azt megillető helyet. Az analízisnek egyszerűen nem kell döntenie a valóság kérdésében.

Ez az érv nagyon fontos, és hasznos következményekkel jár, lehetővé teszi a pszichikai realitás autonóm vizsgálatát; a maga nemében koherens és elfogadható. A baj csak az, hogy továbbra sincs összhangban a gyakorlattal. Ebben a partikuláris esetben ugyanis az ősjelenetet pszichikai realitásként sem sikerült igazolni. A beteg elfogadta az ősjelenetet mint magyarázatot, azonban semmilyen emlékkal nem tudta alátámasztani, sem olyannal, amely alapján objektív realitást, sem olyannal, amely alapján szubjektív realitást tulajdoníthatnánk a jelenetnek. Egész egyszerűen nincs konkrét emléke az eseményről.²¹

Freud persze ezzel a lehetséges ellenvetéssel is tisztában van: „Most nyilvánvalóvá vált: nem a beteg, hanem az analitikus fantáziái, aki ezeket akármilyen személyes komplexusból fakadóan rákényszeríti az analízisre. A szemrehányást halló analitikus persze saját megnyugtatóására arra gondol, mennyire fokozatosan jöttek létre ezek az állítólag általa kitalált fantáziák, sok tekintetben mennyire az orvosi kezeléstől független formát öltöttek; hogy a kezelés bizonyos szakaszától kezdve minden

²¹ Nem szeretném persze azt sugallni, hogy Freudnak nem jutott eszébe, hogy egyes események végleg elveszhetnek a tudat számára; egy Fliessnek írt levél arról tanúskodik, hogy ezzel már 1899-től tisztában volt. Mégis úgy tűnik, az elméleti következményeket sokáig nem akarta elfogadni. Ld. erről: Morris, 1992. 66. o.

feljük látszott mutatni; hogy a szintézis során a legkülönbélebb figyelemre méltó eredmények adódtak belőlük; hogy nemcsak a nagy problémák, hanem az esettörténetek legjelentéktelenebb sajátosságai ebben az egyetlen feltevésben leltek megoldásra.”²²

Figyelemre méltó ebben az idézetben, hogy Freud, noha igazából már nem érvel, a hangnemmel jelzi, hogy ez az ellenvetés a pszichoanalízist művelő orvos számára érthető ugyan, de nem elfogadható; és hogy voltaképp csak olyanok felől érkezhethet, akik maguk nem analitikusok. Csak annyit hoz fel a konstrukció mellett, hogy sok kérdés általa vált megválaszolhatóvá. Ez viszont, legalábbis korábbi realizmusa tükrében, logikai bukfcenc volna: míg korábban úgy vélte, hogy egy kauzális faktor hatóerejéből következik a faktor narratívabeli reprezentációjának a magyarázóereje, most ezt a viszonyt megfordítja, és azt állítja, hogy a feltételezett kauzális faktor magyarázóerejéből következik a faktor hatóereje. A félreértések elkerülése végett szögezzük le, hogy Freud ezt nem mondja: de ha komolyan vennénk a mondatát, akkor ezt a konklúziót vonhatnánk le belőle.

Ha viszont mindezt helyesen értettük, akkor a *Dóra* elmélete ütközik a *Farkasember* gyakorlatával. Jegyezzük meg, hogy noha a *Farkasember*-ben a pszichoanalitikus technikára vonatkozóan sokkal kevesebb elméleti megfontolással találkozhatunk, mint a *Dórában*, az a kevés, ami jelen van, megfelel a *Dóra* elméletének. A bevezető fejezetben a hosszan elhúzódó kezelések kapcsán a következőket olvashatjuk: „Az orvosnak annyit mondhatok, hogy ilyen esetben éppúgy „időtlenül” kell viselkednie, mint maga a tudattalan (...).” Ha ezt megteszi, utána képes lesz arra, hogy „fokozatosan leküzdje a tudattalan időtlenségét, miután első alkalommal alávetette magát neki.”²³ Itt talán még a *Dórában* olvasottaknál is hangsúlyosabban és pontosabb teoretikus magyarázatot kapva jelentkezik az a vélemény, hogy a tudattalant azáltal teheti a kezelés tudatossá, hogy egy időstruktúrába kényszeríti. *A tudattalan maga időtlen, a tudattalanba került emlékek elveszítik idővonatkozásait, tudatossá tevésük ezért úgy végezhető el, hogy reprodukáljuk azt az időstruktúrát, amelyben eredetileg előfordultak.* Tehát a narratíva itt is egy eredetileg létező, noha feledésbe merült kontinuitás reprodukálása, azaz egy – immár mindegy, hogy objektív vagy szubjektív – egykori realitás reprodukálása.

²² Freud, 1918/1998. 124. o.

²³ Freud, 1918/1998. 84. o.

Azzal azonban, hogy a gyakorlatból kiderül, a betegek bizonyos emlékei végképp elveszhetnek (*bizonyos szempontból*, hiszen, és ez megint nagyon fontos, Freud soha, a legkisebb kétséget sem tanúsítja az iránt, hogy az emlék olyan szempontból biztosan létezik, hogy kifejti a hatását), a narratíva ezen funkciója megkérdőjeleződik. Ha ugyanis a narratívának egy kritikus, tehát narratívakonstruáló eleme, jelen esetben az ősjelenet, nem tehető emlékként tudatossá, akkor az egész narratíva össze kell hogy omoljon. Az emlék evidenciája által alá nem támasztott narratív elemnek nem tulajdoníthatunk reális alapot; márpedig Freud a narratíva terápiás hatását eddig a narratíva realitásával magyarázta.

Am az ősjelenet egybe sem fér bele azok közül a kategóriák közül, amelyeket a *Dórában* a narratívák hiányosságai kapcsán olvashattunk. Feltételezhetőn amnéziának kellene lennie; csak hogy a *Dóra* tipológiájában még az amnézia is olyan felejtés, amely a komplett narratívába illeszkedve tudatossá válhat.

Úgy tűnik tehát, a terápia *Dóra*-beli elméletét a *Farkasember* gyakorlata falszifikálja, és Freud a *Farkasemberben* nem revideálja a korábbi elméletet, legalábbis expliciten nem. Ugyanakkor a *Farkasember* gyakorlata annyiban mégis megfelel az elméletnek, hogy a beteg első beszámolója a betegség, a beteg és a terapeuta végső narratívája pedig a gyógyulás helyét jelöli. Így a kérdésünk most az, hogy ha a narratíva egy eredeti történet *mimetikus* reprodukciója, és azáltal képes a tudattalan tudatossá tételére és így a gyógyításra, hogy a tudattalanba merült emléket, amely elvesztette idővonatkozását, visszahelyezi eredeti időkontextusába, akkor hogyan jelölheti a narratíva a *Farkasemberben* még mindig a gyógyulás helyét, annak ellenére, hogy elvesztette a referencialitását?

3.

(Emlékezés és ismétlés)

A következőkben erre a kérdésre keressük a választ a későbbi szövegek alapján. Mindenekelőtt idézzünk fel néhány passzust az *Emlékezés, ismétlés, átdolgozás* című írásból, abból a célból, hogy lássuk: az itt tárgyalt probléma alapvetően ugyanaz, mint amivel a *Farkasemberben* találkoztunk. Tehát: „Általában nehéz felébreszteni egy emléket a korai gyermekornak azokkal a fontos, de a maguk idején értetlenül megélt

élményeivel kapcsolatban, melyek utólag azonban értelmet és megfejtést nyertek. Ezek álmok révén derülnek ki. Ha a neurózis képletének meggyőző ereje folytán hitelt adunk az álmoknak, megbizonyosodhatunk róla, hogy az analitizált – ellenállásának leküzdése után – az emlékérzet (ráismerés) kihagyását nem fordítja ezek elfogadása ellen. Mindamellett ez a tárgy annyi fenntartást igényel, és annyi újat és megdöbbentőt tár fel, hogy arra alkalmas anyagon szeretném tárgyalni.”²⁴ Az idézet nem igényel különösebb kommentárt; egyértelmű, hogy arról a módszerről, illetve annak a módszernek a problematikuságáról van szó, amelynek a *Farkasember* az illusztrációja.

A szövegben Freud egy fejlődési folyamat eredményének tulajdonítja azt a problémát, amelyet az „emlékezés” és az „emlékérzet” kifejezések közti differenciával lehetne jelezni. A pszichoanalitikus kezelések szaporodtával, mondja, előtűntek olyan kérdések, melyekre a válaszok új elméleteket és ezeken keresztül a gyakorlat megújítását hozhatják magukkal.

Három szakaszt különít el a kezelés fejlődésében. Az első a Breuer-féle hipnózisos-katartikus módszer. Az orvos abból indult ki, hogy a betegség okait a tünetek kialakulásának környékén kell keresni, a kezelés ezért a tünetek kialakulási körülményeinek felidézésére irányult. A cél ezek reprodukciója volt, az emlékezés, és ezen keresztül a tudatos lereagálás; az emlékezést pedig a hipnózis tette lehetővé. Vagyis az orvosnak volt egy előzetes értelmezése a betegségre vonatkozóan, volt egy koncepciója a beteg előtt tudattalan okokról; és a hipnózisban való emlékezés ennek a koncepciónak az emlékekkel való alátámasztását, tehát a beteg számára való tudatossá tételét szolgálta, így teremtve lehetőséget a lereagálásra.

Ezt a módszert az asszociációs technika váltotta fel. A különbséget elsősorban az jelentette, hogy elhagyták a hipnózist, a beteg szabad gondolatfolyama volt a kezelés kiindulópontja, ugyanakkor ez adta a módszert, a kezelés dinamikáját is. A cél továbbra is a tünetek kialakulási körülményeinek reprodukálása volt, tehát a tudattalan tudatossá tétele, de a hangsúly az emlékezésről és a lereagálásról finoman áttevődött a beteg *ellenállásának* leküzdésére. Vagyis a kezelés továbbra is az emlékezésre irányult, és ennek alapja továbbra is az orvos interpretációja volt, amelyet közölt a beteggel, ez a közlés azonban már nem csak

²⁴ Freud, 1914/1981. 51. o.

arra irányult, hogy felidézzen a betegben bizonyos tudattalan emlékeket, hanem elsősorban arra, hogy leküzdje a beteg ellenállását.

Végül a harmadik fázisban látszólag eltűnt az emlékezés döntő helye a terápiában. Ekkor a módszer a beteg szabad asszociációin alapult, az orvos értelmezése ebből indult ki, de nem emlékeket konstruált az asszociációk alapján, hanem az asszociációs folyamatokat tünetekként kezelve a beteg ellenállását kísérelte meg értelmezni. A beteg csak ennek következtében számol be az addig tudattalan emlékekről, de maga az értelmezési folyamat nem az emlékek felidezésére vagy konstrukciójára irányul. Freud ezt úgy fogalmazza meg, hogy a cél „deskriptíve az emlékezet hézagainak kitöltése, dinamikusan pedig az elfojtásból eredő ellenállás leküzdése.”²⁵

Már az *Álomfejtés* óta tudjuk, hogy a tudattalan tartalmak tudattalanságának legalább egyik lehetséges oka valamilyen cenzúrázó instancia működése. A tartalmat ez az instancia elfojtja, és a továbbiakban végig akadályozza tudatossá válását. Ez az ellenállás. Azonban most kiderült, hogy maga ez az ellenállás is lehet tudattalan. A hipnózisos technika alapvető hibája az volt, hogy azzal tette lehetővé az emlék felidését, hogy kikapcsolta az ellenállást, így az a hipnózis alatt szünetelt ugyan, de amikor a beteg újra felébredt, a régi formájában tért vissza, és az emléket ugyanúgy elfojtotta. Az ellenállás maga nem tudatosult, csak felfüggesztődött. A második szakasz módszere már felismerte az ellenállás jelentőségét, de csak közvetve irányult a leküzdésére; célja közvetlenül továbbra is a tünetek kialakulási körülményeinek tudatos felidézése volt. A harmadik módszer az, amely igazán gyökeres változást jelentett. A szabad asszociáción alapuló technikában ugyanis a második szakasz hierarchiája megfordul: *a kezelés közvetlenül az ellenállás leküzdésére irányul, és csak közvetve az emlékezésre. Az orvos már nem emlékeket interpretál, hanem magát az ellenállást. A tudattalan ellenállást kell elsősorban tudatossá tenni. Ez azt jelenti, hogy „az analizált betegsége nem szűnhet meg az analízisének megkezdésével, a betegségét nem történeti folyamatként, hanem aktuális erőként kell kezelni”*.²⁶ (Kiemelés tőlem – M. D.).

A korábbi technikák és a mostani közti különbség, s így a korábbi technikák hibája azon alapult, hogy tévesen ítélték meg a betegben ki-

²⁵ Freud, 1914/1981. 51. o.

²⁶ Freud, 1914/1981. 52. o.

alakult múlt–jelen viszonyt. A hipnózisban a beteg „beleélte magát egy korábbi helyzetbe, melyet látszólag soha nem tévesztett össze a jelenlegivel”.²⁷ Valójában azonban a beteg nem képes objektíven felidézni a múltat; objektíven, azaz a jelentől függetlenül, a jelent megelőző formájában. A beteg bizonyos dolgokra nem tud visszaemlékezni, az elfojtott tartalmak egyes esetekben nem válhatnak tudatossá, „az elfelejtett és elfojtott dolgokból semmire sem emlékszik, de a cselekvésben kifejezi ezeket; nem emlékként, hanem cselekményként *megismétli*, anélkül, hogy ennek tudatában lenne”.²⁸ Az *ismétlés* az ellenállás következménye, és azt jelzi, hogy a múlt helyére a jelen került. A beteg ott ismét, ahol az ellenállás nem engedi, hogy emlékezzen. A technika ekkor az indulatáttételen alapul, amely maga is az ismétlés egyik formája; a kezelésben az indulatáttétel mesterséges szférájában lehet szabadon engedni az ismétlést, és ezen keresztül felderíteni az ellenállást.

A mi kérdésünkre fordítva a szót a következőket mondhatjuk. A beteg által a kezelés kezdetekor előadott narratíváról a *Dórában* azt tanultuk, hogy ez a narratíva a betegségre jellemzően hibás. A narratíva bizonyos elemei feledésbe merültek, ez okozza a hibáit; ha azonban ezeket az elemeket újra tudatossá tudjuk tenni, a narratíva kiegészül, hibái eltűnnek, és így képes lesz a múlt objektív reprezentálására. Most azonban az derült ki, hogy a narratíva mint az emlékezés formája teljes egészében a betegség *szimptomája*. A narratíváról nem mondhatjuk, hogy csak egyes elemei helyesek, míg mások helytelenek; ha az egyes elemek helytelenek, akkor az egész struktúra hibás, és így tünetként kezelendő. A narratíva nem az emlékezés formájaként interpretálandó, hanem szimptomaként, vagyis ismétlésként.²⁹ Nem a reális/nem reális kategóriák alkalmazandók rá, mivel nem a múlt a referenciája, hanem a jelen; a jelen ellenállásain alapul, ezeket fejezi ki. A narratíva nem emlékezeti forma, hanem cselekvés, amely a jelen helyzetre való reakcióként értelmezendő. Nem kezelhető úgy, mint aminek vannak tudatos és tudattalan részei; ha vannak tudattalan részei, azaz olyanok, amelyek végképp feledésbe merültek, akkor az egész képződmény tudattalannak tekintendő, egy tudattalan ellenállás tudattalan manifesztációjának. *A beteg múltjáról adott narratív beszámolója nem az emlékezé-*

²⁷ Freud, 1914/1981. 50. o.

²⁸ Freud, 1914/1981. 56. o.

²⁹ vö. Chase, 1992. 111. o.

sen, hanem az ellenálláson alapul, ezért nem a múlt, hanem a jelen a valódi referenciája.

3.1. (Emlékezés és terápia)

Mégis, mindennek ellenére a terápia célja továbbra is a múlt rekonstrukciója marad, még ha csak közvetve is. Freud szerint „míg a beteg ezt [a betegséget] valóságként és aktualitásként éli meg, nekünk a terápiás feladat jut, mely javarészt abból áll, hogy a beteget visszavezzük a múltba”.³⁰ A gyógyulás helyét továbbra is az emlékezés jelöli, noha ehhez az ellenállás leküzdésén keresztül vezet az út. Hogyan lehetséges ez? Hogy lehetséges eljutni az ismétléstől, amely a jelenre irányul, az emlékezésig, melynek elméletileg a múlt a referenciája? Úgy, hogy az ismétlés a beteg emlékezésének voltaképpen módja. Noha az ismétlésben a jelen helyzetre való reakciót kell látnunk, ezt a reakciót mégis a beteg múltja határozza meg. Az ellenállás megakadályozza a múlt rekonstrukcióját azzal, hogy a múlt bizonyos elemeit a tudattalan mélyére taszítja, és nem engedi őket a felszínre törni. Az esemény azonban továbbra is hatással van a pszichére, s ez a hatás az ismétlésben nyilvánul meg. Sőt voltaképp csak most érthetjük meg igazán a betegség kialakulását: hiszen éppen csak az ily módon tudattalanná vált tartalom képes olyan erősen hatni az énrre, hogy kifejlődhet benne a betegség. Mert az esemény a tudattalanba kerülve nem vész el teljesen, csak a tudat számára; valójában csak *megfosztódik az időbeliségétől*, kiszakad abból az időstruktúrából, amelyben a beteg megtapasztalta, pontosabban éppen azért vált tudattalanná, mert a beteg nem volt képes időbeliségében megtapasztalni, időstruktúrába integrálni.³¹ *Tudattalanná válva az*

³⁰ Freud, 1914/1981. 53. o.

³¹ „Az előbb említett átdolgozás folyamata során fedezi fel Freud, hogy az egyén története nem illeszkedik egy olyan lineáris determinizmusba, amelyben a jelent egyértelműen a múlt szorítása határozná meg. Ellenkezőleg, a traumatikus eseményeknek az analitikus munka során történő felidézése arra mutat rá, hogy ezek valamikor olyan élmények voltak, amelyek nem integrálódhattak teljes mértékben egy jelentésteli kontextusba.” Ricoeur, 1977/1993. 115. o.;

„Vajon a beteg a jelenével védekezik a múltja ellen, vagy a jelenétől védi meg magát egy történet segítségével, amely a múltban zajlott le? Minden bizonnyal azt kell mondanunk, hogy ebben a körben gyökerezik a kóros viselkedésmódok lényege; ha a beteg

elfojtott úgy hat, mintha jelen idejű volna, aktuális erőként, jelenvaló kényszerként. Ez magyarázza az ismétlést: a páciens ismételni kényszerül, éppen mert nem tud a tartalomhoz mint elmúlthoz viszonyulni.

Ezzel paradox teoretikus helyzet áll elő, az *ahistorikus* és a *historikus* látszólag feloldhatatlan ellentéte³². A beteg „visszaemlékezésé”, narratívája valójában nem emlékezés, mert nem a múltra irányul, hanem cselekvés, melyben a jelenre való reakciója fejeződik ki. Azonban ez a cselekvés az értelmezés második fázisában úgy jelenik meg, mint ami a múlt által meghatározott; alapvetően ismétlés, egy elmúlt élmény megismétlése, ezért közvetve, az interpretáció számára emlékezés. Harmadrészt pedig ez az emlékezés, amely valójában nem emlékezés, és az értelmezés számára mégis az, *azért nem jelenhet meg eredendően emlékezésként, mert az, amire emlékezik, maga tudattalan lévén a psziché számára, nem rendelkezik a múltbeliség jegyével.* A terápia célja ekkor az, hogy a beteget emlékezésre bírja, vagy inkább hogy megmutassa neki, már mindig is emlékezett; az orvosnak abban kell segítenie a beteget, hogy „a látszólagos realitás mégiscsak a feledésbe merült múlt tükröződéseként legyen felismerhető”.

Ha a *Dóra* elméletére gondolunk, ez a nézet a következőket jelenti. A terápia célja továbbra is azonos vagy egybeesik az egységes narratíva létrehozásával. Különbség viszont az, hogy Freud most úgy véli, a kezelés kezdetekor elbeszélte történet *kognitív státusa* nem azonos a terápia végén megkonstruált kórtörténet státuszával. Már a *Dórában* is tudtuk, hogy a beteg narratívája tünet; most azonban ez a tény olyan nyomatékokat kap, ami azzal az elméleti következménnyel jár, hogy tünet lévén egyáltalán nem úgy kell értelmezni, mint ami a múltat *ábrázolja*. Ez a tünet az interpretáció számára eközben továbbra is a múltat *jelzi*, így a kórtörténet felállítása továbbra is egy narratív magyarázatot jelent a betegség keletkezésére. *Az ismétlés tudattalan emlékezés*, a terápia célja pedig épp annak tudatosítása, hogy az ismétlés valójában emlékezés. A kérdés azonban az, hogy ha a beteg elbeszélése azért nem emlékezés, hanem tünet, mert bizonyos emlékei tudattalanná válva elvesztették idővonatkozásukat, és ha ezek a tudattalan tartalmak nem is tehetőek eredeti formájukban tudatossá, akkor hogyan jelölheti a narratíva továbbra is a gyógyulás helyét? Hiszen a narratíva, amennyiben mint ma-

(31. folyt.) valóban beteg, akkor annyiban az, amennyiben a jelen és a múlt közötti kapcsolat nem progresszív integráció formájában áll fenn.” Foucault, 1954/2000. 47. o.

³² Erről lásd Winer, 1992. 140. o.

gyarázat referencialitással bír, olyan, a beteg számára tudattalan eseményeket foglal magába, amelyekről a betegnek nem lehet emléke; mit jelent akkor az, hogy a „látszólagos realitás a feledésbe merült múlt tükröződéseként” lesz felismerhető, a beteg számára is? Végző soron ezzel arra kérdezzük rá, hogy mit is jelent a tudattalan tudatossá válása; ami viszont azonos azzal a kérdéssel, hogy mit jelent a freudi narratívák „helyessége”, mit jelent az, hogy a beteg elfogadja a narratívát?

Megmaradt tehát az a kérdésünk, hogy a kezelés végén elbeszélte történet milyen értelemben nevezhető helyesnek, minek köszönheti terápiás hatását. Ennek a kérdésnek a pontosításához és jobb megértéséhez meg kell vizsgálnunk a kezelés elméletének metapszichológiai hátterét.

4.

(Az első topográfia: az Álomfejtés és a narratíva)

A következőkben a freudi metapszichológiának a *kezelés* elmélete szempontjából releváns részeit vesszük szemügyre. Ehhez elsőként a *Dórához* időben legközelebb álló szöveg, az *Álomfejtés* metapszichológiáját kell megnéznünk.

A topográfiai nézőpont az *Álomfejtés* hetedik fejezetében a lelki instancia deskriptív modelljeként jelenik meg. Freud nemcsak később nevezi spekulatívnak ezt a fejezetet. Az *Álomfejtés*ben már ezeket a sorokat olvashatjuk a fejezet bevezetésében: „A feltevések egész sorát leszünk kénytelenek felállítani, s ezek a lelki apparátus szerkezetét és az abban működő erők játékát sejtésekkel súrolják csupán.” És így folytatja: „ügyelnünk kell arra is, nehogy gondolataink messze túllépjenek az első logikai kapcsolódási ponton, mert értékük akkor belevész a meghatározhatatlanság távolába.”³³ De mi is lenne ez az „első logikai kapcsolódási pont”? Nos, a topográfiát a fejezet (B) pontjában vezeti be, ezt azonban megelőzi egy (A) pont, amely „Az álmok elfelejtése” címet viseli, és amely alapvetően az *ellenállás* jelenségét tárgyalja. Ez pedig a későbbi írások fényében tulajdonképpen elgondolkodtató. A *halálöszön és az életöszönökben* ugyanis Freud azt állítja, hogy az ökonomiai modell (és ezen keresztül később, *Az ősvilámi és az énben* az

³³ Freud, 1900/1986. 356. o.

első topográfia) felülbírálásához az ellenállásnak és az ismétlésnek a klinikai tapasztalatban való egyre hangsúlyosabb megjelenése vezetett el. A klinikai tapasztalatban merült fel a végleges amnézia lehetősége, és ennek kapcsán került a figyelem középpontjába az ellenállás fogalma, ami a metapszichológia nézőpontjainak módosítását vonta maga után. Ehhez képest most azt látjuk, hogy a metapszichológiát már az *Álomfejtésben* az ellenállás klinikai jelensége vezeti be. Mit is jelent ez? Ha ugyanaz az empirikus adat, az ellenállás vezet el az *Álomfejtésben* a topográfiához, illetve a *Túl az örömelvenben* és *Az ősvalami és az énben* az új ökonómiai és strukturális modellhez, akkor azt kell hogy mondjuk, az ellenállás mint empirikus tény önmagában nem bír azzal a falszifikáló erővel, amit fentebb tulajdonítottunk neki. De hogyan lehetséges ez?

Az *Álomfejtésben* Freud célja az, hogy megmutassa, az álmot „értelmes lelki képződménynek” tekinthetjük, amely „beilleszthető az ébrenlét lelki működésébe”.³⁴ Ha az álmokat a lelki élet irracionális mozzanataiként kezeljük, akkor nagyon kérdéses, hogy lehetséges-e magát a lelki instanciát racionalizálni, egy tudományos világképben értelmezni. Freud célja tehát egy irracionálisnak tekintett mozzanat racionálisként való újraértelmezése. Az ellenállás *Álomfejtésbeli* szerepének szempontjából ez a tény döntő fontosságú. Itt ugyanis még nem arra törekszük, hogy megmagyarázza a teljes psziché működését, hanem hogy *lehetővé tegye* ezt a magyarázatot. Megmutatni, hogy lehetséges; ez a megmutatás persze a gyakorlatban a pszichés folyamatok egy paradigmatis példájának az elemzését jelenti, de célja a lehetőség felmutatása lesz, ezért a hangsúlyok egész máshova esnek, mint a későbbi írásokban. (Nagyon fontos látnunk, hogy valóban csak hangsúlyokról van szó: a későbbi szövegektől visszafelé olvasva az *Álomfejtésben* már szinte minden megvan; de Freud ugyanazon tények közül másokat preferál itt, és másokat a 20-as évek metapszichológiai konstrukcióiban.)

Így a könyv hetedik fejezetében a metapszichológiai vázlat is ennek szellemében van kidolgozva. Az ellenállás fogalma, mely elsősorban mint cenzúra jelenik meg, a magyarázat egyik alapfeltételét világítja meg. Az ellenállás mint cenzúra és az álmogondolat heurisztikus fogalma együtt adják meg a racionalizáció kulcsát. A manifeszt álom látszólagos értelmetlensége mögött ott rejtőzik a látens álmogondolat. A ma-

³⁴ Freud, 1900/1986. 15. o.

nifeszt álom önmagában teljesen irracionális, az álmogondolattal együtt értelmezve azonban érthetővé válik. Az álmogondolatot mint vágyteljesülést az ökonómiai elv (az örömelv) magyarázza, a manifeszt álmot pedig, mint ennek a vágyteljesülésnek a torzult kifejezését, maga az ellenállás. Az álmogondolatból az álommunka folytán lesz álom, az álommunkát azonban a cenzúra kényszeríti ki. A cenzúra fogalma tehát itt az álmogondolat és a manifeszt álom közti *kapcsolatot* jelzi.

Mit jelent ez a topográfiára nézve? Az álmogondolat fogalma jelöli ki a metapszichológiában a tudattalan jelentését. A tudattalan a tudattal szemben határozódik meg, ahogyan az álmogondolat a manifeszt álommal szemben. A tudattalan a jelenség mögötti magánvaló, amelynek legfőbb jellegzetessége az, hogy különbözik a jelenségtől, ugyanakkor annak valódi értelmét adja. A tudattalan a *jelölő* (a manifeszt álom) mögött feltételezett (vagy felfedezett) *jelölt*, ami értelmessé, azaz referenciálissá teszi az addig magányos jelöltöt. A tudattalan voltaképp a jelölő jelentése, és ennek az elméletnek szinte minden fontos következménye levezethető abból, hogy *Freud itt egynek veszi a jelölő jelentését és jelöltjét*.

Ugyanakkor a tudattalannak mint entitásnak a jelentősége az, hogy *helyet ad* az álmok referenciájának. Ugyanígy a cenzúrának is helyet kell biztosítani a pszichében; Freud erre a feladatra alkotja meg a tudatelőttes fogalmát. A tudatelőttesnél lehet igazán látni, hogy itt topográfiáról van szó: a tudatelőttes semmi többet nem jelent, mint a tudattalan (továbbiakban, UBW) és az észrevevő tudat (továbbiakban, W-BW) közti kapcsolatot. Nem egy tulajdonságot jelöl, noha valamiféle tulajdonságokkal ruházza fel a rajta keresztülfutó tudattalan tartalmakat. A tudattalan a tudattal szemben határozódik meg, nem pedig a tudatelőttessel szemben. A tudatelőttesen átfutó tudattalan gondolatok ugyan transzformálódnak, de végül is átjutnak a tudati rendszerbe, és Freudnak most ez a fontos.

Így érthető csak az *Álomfejtés* egyik alaptétele, hogy „semmi sem vezhet el nyomtalanul, amit szemünk egyszer befogadott”³⁵, vagy hogy „a tudattalanban semmit sem lehet végleg befejezni, semmi sem múlik el benne, semmi sem merül feledésbe”.³⁶ Világos, hogy ez ellentmondásban van mindazzal, amit az *Emlékezés, ismétlés, átdolgozásban* vagy *A halálöszton és az életösztonokban* olvashatunk; azzal, hogy az ismétlés

³⁵ Freud, 1900/1986. 27. o.

³⁶ Freud, 1900/1986. 402. o.

azt mutatja, hogy az elfojtott emlék végleg elveszett a tudat számára. Az ellentmondás nem azt jelenti, hogy egy tény elkerülte Freud figyelmét az *Álomfejtés*ben, hanem csak azt, hogy más szempontok alapján interpretálta itt és a későbbi írásokban. Az *Álomfejtés*ben a fontos az volt számára, hogy a tudattalan tartalmak, ha transzformálódva is, de eljuthatnak a tudatig, míg a későbbi szövegekben arra helyezte a hangsúlyt, hogy a tudattalan tartalmak ugyan eljuthatnak a tudatig, de csak egy alapvető transzformáción átesve. Az ellenállás mint magyarázó fogalom itt a tudat és a tudattalan közti kapcsolatot jelzi, míg az *Emlékezés, ismétlés, átdolgozástól* kezdve éppen a kettő közti ellentétet.³⁷

Ezzel megkaptuk az *Álomfejtés*nek megfelelő klinikai elméletet. Freud itt, az álom mechanizmusát vizsgálva arra helyezi a hangsúlyt, hogy a tudattalan hogyan jelenhet meg a tudat számára. Az álom bizonyos értelemben gyógyító funkció, amennyiben lehetővé teszi a tudattalan tudatossá válását; és ebben az értelemben a pszichoterápia az álom működését kell hogy kövesse: „a pszichoterápia számára nincs más járható út, mint hogy a tudattalant a tudatelőttés uralma alá hajtsa”.³⁸

Mielőtt továbblépnénk, szögezzük le: ahogyan az *Álomfejtés* és a *Dóra* kronologikus közelsége alapján sejthető is, a két műben megjelenő metapszichológiai és klinikai elmélet közel azonos. A *Dóra* narratívaelmélete alapvetően megfelel annak az *Álomfejtés*beli nézetnek, amely a határt nem a tudatelőttés és a tudattalan, hanem a tudat és a deskriptív értelemben vett tudattalan között húzza meg. Amíg a hangsúly nem az ellenállás szétválasztó, hanem az összekapcsoló funkcióján van, addig elvárható, hogy a beteg narratívája referenciális legyen; vagyis hogy a narratíváját ne egyből csak tünetként, hanem inkább emlékezeti formaként értelmezzük. Persze mindaz, amit az *Álomfejtés* elméletében a hangsúly szerepéről mondtunk, ugyanígy érvényes a *Dóra*ra is. A *Dóra*

³⁷ Mielőtt ebből messzemenő, *anything goes* típusú tudományfilozófiai következtetéseket vonnánk le, figyelmeztessük magunkat, hogy a hangsúlyeltolódást az okozta, amit a pszichoanalízisben a leginkább empiriának nevezhetünk: a klinikai tapasztalat. Amit most elmondtunk, nem egy relativista nézet illusztrációja, legfeljebb azt a következtetést lehet levonni belőle, hogy az ellenállást joggalánul hívtuk empirikus adatnak: az „ellenállás” önmagában üres fogalom, amely azonban a klinikai megfigyeléssel karöltve jól funkcionálhat. Másfelől viszont ez azt is jelenti, hogy – Grünbaum nézetével ellentétben – a klinikai elmélet és a metapszichológia szigorú szétválasztása nem vezethet el a hermeneutika kiküszöböléséhez, mégpedig egyszerűen azért nem, mert nem választhatók szét. Vö. Grünbaum, 1984/1993.; és Habermas, 1968/1993.

³⁸ Freud, 1900/1986. 402. o.

esetében is jelen volt már az ellenállás fogalma, és így az is adott volt, hogy a beteg narratívája tünetként kapjon helyet a kezelés folyamatában, mindez azonban nem kapott kellő hangsúlyt.³⁹

Jól jelzi az ellenálláson lévő hangsúly növekedését az a szerep, amit a *Farkasemberben* kap Pankejev álma. Az *Álomfejtésben* és a *Dórában*, amint láttuk, a kezelés és az álom között van egy megfelelés; a két folyamat hasonló terápiás funkciót tölt be. Pankejev álma ezzel szemben *tünetként* jelenik meg a kezelés során. Az álom itt is a psziché önkúráló törekvését jelzi, mint ilyen azonban éppen azért tesz szert jelentőségre, mert jelzi a kúrálnivalót. Az álom közvetett tünet, tökéletlen önterápia, mert a tudattalan tartalmakat vizuális formában jeleníti meg; az apát az ellenállás csak a farkas (látszólag) értelmetlen képében engedi megjeleníteni. Az analízisnek ennél tovább kell mennie, meg kell mutatnia, hogy a farkas azonos az apával, a betegnek pedig el kell ezt fogadnia; csak ekkor lehet azt mondani, hogy az ősjelenet értelme valóban tudatképesé vált. Az álom vizuális tudatelőttes tagokkal dolgozik, márpedig „a gondolatnak csak a kézzelfogható anyaga lesz tudatos, de a gondolatokra különösen jellemző viszonylatok vizuális kifejezést nem kaphatnak. A képekben való gondolkodás ezért igen tökéletlen tudatossá válás; különben a tudattalan folyamatokhoz valahogy közelebb is fekszik, mint a szavakban való gondolkodás, és úgy onto-, mint filogenetikusan régebbi keletű, mint emez.”⁴⁰

Így egyfajta párhuzam állítható fel az álom és a narratíva között is. Míg az *Álomfejtésben* az álom jelentőségét az adta, hogy képes volt a tudattalant (az álomgondolatot) jelölni, addig a *Farkasemberben* az álom éppen azért kap központi szerepet tünetként, mert nem alkalmas arra, hogy adekvátan referáljon a tudattalánról. Márpedig ez pontosan ugyanaz az ellentét, mint amit a *Dóra* narratívaelmélete és a *Farkasember* narratív gyakorlata között kimutattunk: mondjuk úgy, hogy míg a *Dórában* és az *Álomfejtésben* a jelölő (a narratíva, illetve a manifeszt álom) Freud feltételezése szerint eltalálja a jelöltet (a beteg történetét, illetve az álomgondolatot), addig a *Farkasemberben* és *Az ősvalami és az énben* (és ide sorolhatjuk a későbbi metapszichológiai szövegeket is) a jelölő elveszíti a jelöltjét.

³⁹ Ez meglehetősen egybevág Freud véleményével, mely szerint a kezelés kudarca a *Dóra* esetében annak tulajdonítható, hogy nem fektetett elég hangsúlyt az áttételre. Lásd erről Toril Moi, 1981/1996. 26–29. o.

⁴⁰ Freud, 1923. 24. o.

A terápiás cél így a *Farkasember*ben már nem az álom mintájára határozódik meg, hanem éppen azzal szemben; a terápiának olyan formában kell tudatossá tennie a tudattalant, amely kifejezi a tudattalan tartalmak egymáshoz és az egyéb tudatelőttel tagokhoz való viszonyait is. Ezzel pedig el is érkeztünk a következő tárgyunkhoz: a topográfiai szemlélet módosított fogalmainak problémájához; és ezzel együtt talán az eddigi kérdéseink is pontosabb formát kaptak. Az egyik kérdés az, hogy mit jelent jelölő és jelölt ezen új, paradox viszonya (mert hiszen egy olyan viszonyról van szó, amelyet az előbb éppen csak a kapcsolat hiányában tudtunk meghatározni); a másik pedig az, hogy ez a jelölő-jelölt viszony hogyan függ össze a gyógyulással az analízisben. E két kérdés pedig voltaképpen ebben az egyben összegezhető: *hogyan lehetséges, hogy a jelölő továbbra is ellátja a neki tulajdonított terápiás feladatot, noha elvesztette a referenciáját, ami viszont az Álomfejtésben és a Dórában még a jelentését adta?*⁴¹

A következőkben a metapszichológia későbbi változatát vizsgáljuk meg; azt a változatot, amely talán jobban kapcsolódik a kezelés *Farkasember* utáni elméletéhez. Feltevésünk az, hogy hasonlóképpen ahhoz, ahogyan az *Álomfejtés* topográfiai modellje és a *Dóra* kezelésemélete között ki tudtunk mutatni egyfajta párhuzamot, a *Farkasember* gyakorlatát is jobban megérthetjük a későbbi metapszichológiai művek segítségével. A jelölő kérdése konkrétabb formát ölthet, ha megnézzük, milyen értelmet kap a topográfia módosított változatában a tudattalan és a tudatelőttel mint minőséget jelző fogalom, kiegészülve a strukturális modellel.

5.

(Topográfia és struktúra)

*Az ősvalami és az énben megjelenő új topográfiában a régi topográfianak egyetlen fogalma marad meg nagyjából változatlanul: a tudat*⁴². A tudat megmarad korábbi deskriptív jelentésében, mint érzékszerv,

⁴¹ A jelölő referenciavesztéséről és ennek következményeiről lásd Morris, 1992. 52. oldaltól

⁴² Csak nagyjából, mert a W-BW rendszer azonossága először itt kap igazi magyarázatot; ezenkívül most hangsúlyosabban jelenik meg az a nézet, hogy a tudat az emlékenyom helyén keletkezik. Vö. Freud, 1920/1991. 43. o.

tehát mint topográfiai instancia, entitás. A W-BW rendszer a strukturális modellben az *én* magját alkotja, az én mint tudatos én a W-BW rendszer köré szerveződik. A másik két fogalom azonban alapvetően megváltozik, és a változás oka, ahogyan már láttuk is, az ellenállás tudattalan voltának klinikai felfedezése. Az ellenállás így nem kaphat helyet a tudatelőttesben, ahogy korábban Freud feltételezte. Ugyanakkor az *Álomfejtés* deskriptív topikájában a tudattalan a vágy helye, a megnyilvánulásra törő energiájé, így természetesen önellentmondás lenne feltételezni, hogy a megnyilvánulást akadályozó ellenállás maga a tudattalanban kapjon helyet.

A deskriptív topográfia helyét két modell veszi át, a strukturális modell és az új topográfia. Persze ez az új topográfia már nem igazán topográfia; a tudattalan és a tudatelőttes új fogalmai nem helyeket jelölnek a lelki szerkezetben; nem önálló entitások, hanem minőségek. A lelki rendszerek és funkciók valódi lokalizálását a strukturális szemponttal kapjuk meg, a dinamikus topográfia fogalmai által jelzett tulajdonságok az egyes strukturális rendszereket jellemezhetik.

A korábbi topográfiában Freud a tudattalan folyamatait a következő tulajdonságokkal jellemezte: „*ellentmondás-mentesség, elsődleges folyamat* (a megszállások változóképessége), *időtlenség, a külső valóság helyettesítése a lelki által*”.⁴³ A tudattalan *hiányként* jelenik meg, azon jellegek hiányaként, amelyek a tudatos (tudatelőttes) gondolkodást jellemzik. Azt gondolhatnánk, az új topográfiában a tudattalan, amely többé már nem önálló instancia, ezen tulajdonságok halmazának lesz a neve. Nem ez történik, hiszen hogyan lehetne az ellenállást egy olyan tudattalanfogalommal jellemezni, amely magába foglalja a negáció hiányát? Mindezek a tulajdonságok az ősvilági tulajdonságaivá lesznek. Az ősvilágié, amelyben a testi ösztönök lelki reprezentációi és az elfojtott tartalmak kapnak helyet.

Az ellenállásnak Freud egy új instanciát jelöl ki: a felettes-ént. A felettes-énre viszont, noha az ellenállásról mondottak értelmében tudattalannak kell tartanunk, nem vonatkoznak azok a „primitív és irracionális jellegek”,⁴⁴ amik a korábbi tudattalanfogalommal jártak.

De ha megnézzük, miképp definiálódik most az új tudattalan, azt látjuk, ismét csak hiányként, a tudatelőttessel szemben: „(...) a tudat-

⁴³ Freud, 1915/1997b. 98. o.

⁴⁴ Freud, 1933/1999. 85. o.

talán és a tudatelőttés képzet (vagy gondolat) között az a tulajdonképeni különbség, hogy a tudattalan valamely oly anyagon megy végbe, amely ismeretlen marad, míg a tudatelőttéshez *szóképzetek* kapcsolódnak. (...) Ezek a szóképzetek emléknymok; valamikor észrevevések voltak és mint emlékek nyomai, általában, ismét tudatosakká válhatnak.”⁴⁵

A nyelv mégsem jelenti a tudatelőttésnek-levés kizárólagos lehetőség-feltételét: „Nem szabad azonban (...) letagadnunk, hogy a vizuális nyomokra való visszatéréssel a gondolati folyamatok tudatosakká válhatnak; sok embernél ez az út járhatóbbnak is látszik. (...) Így megtudhatjuk, hogy a vizuális gondolkodással legtöbbször a gondolatnak csak kézzelfogható anyaga lesz tudatos, de a gondolatra különösen jellemző viszonylatok vizuális kifejezést nem kaphatnak. A képekben való gondolkozás tehát igen tökéletlen tudatossá válás; különben a tudattalan folyamatokhoz valahogy közelebb is fekszik, mint a szavakban való gondolkodás és úgy onto-, mint filogenetikusan régebbi eredetű, mint emez.”⁴⁶

És végül az új tudattalandefiníciókkal együtt a terápiás metodika is új megfogalmazást kap: „Ha tehát (...) ez a módja annak, hogy valami magában véve tudattalan tudatelőttés lesz, akkor arra a kérdésre, hogy hogyan tegyünk valami elfojtottat tudatossá (tudatelőttessé), a felelettem: úgy, hogy az analitikus munka segítségével ilyen közbülső tudatelőttés tagokat létesítünk.”⁴⁷

A tudattalan szubsztrátumáról⁴⁸ azt tudjuk meg, hogy az elmélet számára önmagában ismeretlen, mégis meghatározható a tudatelőttéshez képest, mindannak a hiányaként, ami a tudatelőttés folyamatokat jellemzi. Ha jobban belegondolunk, ez csupán a korábbi negatív definíció finomítása, pontosítása. Mindazt, amit a tudattalanról eddig tudtunk, (tehát amit most az ősvalamire kell vonatkoztatnunk), ez csak megerősíti és megmagyarázza: könnyen belátható, hogy éppen a fejlett (nyelvi) vagy a primitívebb (képi) jelek közti viszonyok azok, amelyek, a fejlettséghez képest hatásosabban vagy kevésbé hatásosan, de akadályozzák a tudattalan korábban meghatározott jellegeinek érvényesülését. Egy

⁴⁵ Freud, 1923. 22. o.

⁴⁶ Freud, 1923. 23–24. o.

⁴⁷ Freud, 1923. 24. o.

⁴⁸ Freud, 1923. 24. o.

nyelvi kifejezést kapott fogalom nyelvi kontextusban nehezen vonhatja ki magát az időbeliség vagy a logika törvényei alól.⁴⁹

Ha például visszaemlékszünk mindarra, amit az álom és a terápiás narratíva gyógyító erejéről mondtunk, azt mondhatjuk: a *Farkasemberben* az álom azért kap tünetként szerepet az esettörténetben, mert a tudatosulás regresszívebb formájaként nem képes az ősjelenet körtörténeti szerepét tökéletesen kifejezni, vagyis nem képes visszaadni azokat a gondolati összefüggéseket, melyek az ősjelenetet traumává teszik.⁵⁰ Erre csak egy magasabbrendű forma, egy nyelvi képződmény alkalmas, a narratíva. De a határ nem éles, nem lehet az.

A *Farkasemberben* az ősjelenet, az Ödipusz-komplexus szimbóluma először álmként tudatosul Pankejevben. Az ősjelenetben a kis Pankejev inkább anyjával azonosult. Ennek megfelelően apját választotta szerelmi tárgyul, libidókésztetése azt a vágyat ébresztette fel benne, hogy apja ugyanúgy koitáljon vele, ahogyan anyjával. Ez a vágy, és így a vele járó homoszexuális ösztönrezdület elfojtás alá esett. Az elfojtás hajtóereje a narcisztikus genitális libidó volt.

Az ősjelenet így a továbbiakban nem jelenhetett meg a tudatban. Anélkül, hogy újra követnénk Freudot az álom részletes magyarázatában, azt mondhatjuk, hogy az álom olyan származékait tartalmazta az ősjelenetnek, amelyek túl távol voltak már az elfojtott képzettől, így nem estek az ellenállás áldozatául. Az asszociatív származékok ugyanakkor azért jeleníthették meg az ősjelenetet a tudatban, mert az eltolás és a sű-

⁴⁹ Természetesen nem akarom kétségbe vonni a tudatelőtes nyelvi meghatározásának újdonságát és értékét; csupán mellett érvelek, hogy azt a feszültséget, ami a felettes-én tudatalansága és a korábbi tudattaldefiníciók között érzékelhető, ez az új meghatározás sem oldja fel.

⁵⁰ Ezt továbbgondolva azt kellene mondanunk, hogy kétféle nyelv létezik: egy „normális”, és egy traumatikus, amelyik közelebb áll az álom nyelvéhez: „A sérülést okozó esemény megfoszt a felismerés lehetőségétől. Az ember fejlődése a felismerés ingadozásokkal teli folyamata; hiányában mimetikus, identifikációs tartalékainkra szorulunk, egyszerűen azért, hogy valahol »ellegyünk«; a nyelv éppúgy azonnal organikus és mimitikus, mint a test. A trauma elszenvedője – valaki más bőrébe bújva – nem reflektív módon beszél (esetleg ír). Ha a történet fiktív, és a szavak hazudnak, annak az az oka, hogy a referensekhez való viszony nem igazolható. Ilyenkor a jelölők szabad keringésében a szavak asszociációs alapon bukfenceznek elő (a lacani nyelvi program paródiájaként) egyik a másik után, és az egyik ember hazugsága kiváltja a másikat. A szavak pszeudo-szimbolikus, plágiumjellegű imitációk vagy metaforák, amelyek inkább prezentálnak, mintsem reprezentálnak.” Juliet Mitchell, 1998/1999. 79–80. o.

rítés révén *túldetermináltak* voltak, vagyis egy primitív formában mégis leképezték az ősjelenet összefüggéseit. Megjeleníthették magát az elfojtott homoszexuális ösztönrezdületet a farkassá változott apa képében, de megjeleníthették az elfojtásért felelős narcisztikus genitális libidót és az ebből származó kasztrációs fenyegetést is. Ugyanakkor az álom, amikor megjelenik, már nem csupán az eredeti ösztönrezdületek által való túldetermináltságot képviseli; az ősjelenet tudattalanja az aktuálisra való reakcióként tör be a tudatba, így aktuális ösztönrezdületeket is képvisel: a következő genitális szervezetségi fokra való továbblépést sürgeti, és egyben ismét felvillantja a kasztráció lehetőségét mint tiltást.

Az álom tehát bizonyos mértékig képes arra, hogy az elfojtott tartalmak *értelmét* visszaadja, éppen ezért kapcsolódik hozzá a tudattalan. De az értelmet olyan anyagon jeleníti meg, amely nem teszi lehetővé az értelmi összefüggések valódi felismerését a beteg számára. A narratíva mint nyelvi képződmény éppen ezeknek az összefüggéseknek a kifejezésére alkalmas.

Ugyanakkor a szóképzetek megjelenése talán azt is implikálja, hogy a tudatelőttés képzetek a terápiás funkciót nem az elveszített referencia rekonstrukciójával, hanem egy új referencia konstrukciójával látják el. Hisz „arra a kérdésre, hogy hogyan tegyünk valami elfojtottat tudatossá (tudatelőttessé), a feleletem: úgy, hogy az analitikus munka segítségével ilyen közbülső tudatelőttés tagokat létesítünk”. Freud nem azt írja, hogy megtaláljuk az elfojtott képzetek eredeti tudatelőttés képviselőit; azt mondja, „tudatelőttés tagokat létesítünk”. Nem *rekonstrukcióról* beszél, hanem *konstrukcióról*⁵¹. A mi kérdésünk pedig pontosan ez volt: hogyan válhat egy tudattalan képzet tudatképpé, ha egyszer örökre elveszett a tudattalanban, ha egyszer a neki megfelelő jelölőről, az eredeti tudatelőttés képzetről örökre levált? Hogyan töltheti be a jelölő (és így a narratíva) a neki tulajdonított terápiás funkciót, ha elvész a referenciája? Amit itt olvashatunk, az egy válaszlehetőség: nem az eredeti tudatelőttés képzethez kapcsolódik újra a levált tudattalan, hanem egy újhoz, amelyet a kezelés során létesít az orvos. Nem kell, hogy a páciens emlékezzen, elég, ha az „emlékérzettel” sikerül valamilyen tudattalan tartalmat a felszínre hoznia; nem a magánvalóan tudattalan formájában, hiszen az

⁵¹ Ez az alapja több olyan posztmodern interpretációnak, amely Hayden White nyomán a cselekményesítést és a trópusokat helyezi a középpontba a narratív konstrukciók tanulmányozásakor. vö.: Chase, 1992. 120. és Hayden White, 1973. 2. o. és 32. o.

nem tudatképes, de nem is annak a tudatelőttés képzetnek az alakjában, amihez eredetileg kapcsolódott, hisz az elveszett; hanem egy új, konstruált képzet segítségével. Míg a *Dórában* a tudattalan tudatossá tételének a narratíva kitüntetett eszköze volt, mert alkalmasnak tűnt a tudattalanná vált esemény eredeti időkontextusának reprodukálására, most kiderült, hogy a tudatossá tétel olyan tudatelőttés nyelvi tagok, és így olyan narratívák konstrukciójából áll, amelyek nem egy eredeti referenciát rekonstruálnak, hanem egy újat teremtenek. Ha pedig arra kérdezzük rá, hogy akkor mi ezeknek a konstrukcióknak a kritériuma, vagyis hogy miért képesek a tudattalan tudatossá tételére, akkor a választ nyilván az *Álomfejtés* környékén kell keresnünk: olyan asszociatív vagy szimbolikus kapcsolatban kell lenniük az elfojtottal, amelynek révén eléggé távol kerülnek tőle ahhoz, hogy a cenzúrán átmenjenek, ugyanakkor elég szoros kapcsolatban maradnak vele ahhoz, hogy az elfojtott kifejeződhessen bennük. A kapcsolat tehát asszociatív vagy szimbolikus: a tudattalan és a szóképzetek összekapcsolódását ugyanazok az elsődleges folyamatok irányítják, mint amelyek a tudattalan képzetek között munkálnak. A magasabb rendű tudatosodáson viszont azt kell érteni, hogy a már tudatelőttés (nyelvi) képzetekként megjelent tartalmak egymás között nem lehetnek az elsődleges folyamatok alanyai, mert a nyelvi struktúrák ezt kizárják; így a nyelvi struktúrák teszik lehetővé a tudattalan tartalmak igazi megkötését. De ha ez így van, akkor a narratíva csupán annyiban kitüntetett tudatosodási forma, amennyiben ilyen típusú nyelvi struktúra; nem képez le semmi „eredetit”, viszont képes olyan összefüggéseket megjeleníteni, amelyek kizárják a tudattalan tartalmak „primitív és irracionális” jellegének érvényesülését.⁵²

⁵² Látható, hogy a narratíva kitüntetettsége kapcsán valójában egy referencialitáselméletről beszélünk. A korai freudi elmélet szerint a narratíva azért képes ellátni a kezelésbeli funkcióját, mert alkalmas arra, hogy leképezzen egy eredeti időstruktúrát. Itt tehát egy mimézisen alapuló referencialitásról beszélhetünk. Ha ezzel szemben a konstrukciós nézetet fogadjuk el, akkor a narratívának nem referenciális-mimetikus kritériuma lesz, hanem nyelven belüli; a nyelvi jelek egymás közti viszonyainak tropikus jellegén alapul az, hogy milyen tudatelőttés képzet alkalmas arra, hogy a tudattalan tartalmat felszínre hozza. Ez a nézet meglehetősen elterjedt az utóbbi évek, évtizedek pszichoanalízis-interpretációiban, minthogy azonban mi egy mimetikus-referencia-elméletből indultunk ki, és, ahogy majd látni fogjuk, oda is fogunk visszajutni, anélkül, hogy részletesebben belemennénk akár a narratíva, akár a mimézis elméleteibe, szeretném felidézni egy „pre-narratológus”, Roman Jakobson vélekedését a narratíva mimetikus jellegéről. Jakobson Peirce szemiotikai elméletére támaszkodva száll szembe a

Ezzel a freudi narratíva elmélet interpretációjának döntő, kritikus pontjához érkeztünk. Az objektív realitással bírő körtörténet-elbeszélés elmélete most cáfolódott meg végérvényesen; ez az eddigi gondolatmenetünk konklúziója. Innen azonban két lehetséges út vezet tovább. Az egyik lehetőség az, hogy, belátva a narratíva objektív realitásának lehetetlenségét, az elbeszélések sokfélesége mellett foglalunk állást. Ezt a néze-

(52. folyt.) Saussure-i konvencionalista nyelvfelfogással. Peirce szerint a jelek három fő csoportra oszthatók: 1. az ikonikus jelek a jelölttel a hasonlóság viszonyában állnak, reprezentációs avagy mimetikus viszonyban; ilyen például egy arckép; 2. az indexikus jelek fizikai érintkezés által vannak a jelölthöz kötve, így például a füst a tűzhöz, itt tehát a kapcsolat signans és signatum között tényleges érintkezés, amelyet a használatban az asszociáció helyettesít; 3. végül a szimbólumok esetében a kapcsolat a megtanult érintkezés, a szabályok által meghatározott érintkezés. (Jakobson, 1972a. 114–115. o.) Eddig tehát azt mondhatnánk, Peirce rendszerében épp úgy, mint Saussure-nél a nyelv, amelynek referencialitása a szimbólumok kategóriájába van utalva, önkényes a signans és a signatum közötti kapcsolat szempontjából. Ám Peirce olyan irányba finomítja tovább a rendszert, ami ezt az állítást megkérdőjelezheti. Azt mondja ugyanis, hogy a három kategória közötti határok nem élesek, s inkább kvantitatív mintsem kvalitatív alapon sorolhatunk egy jelet egyik vagy másik osztályba. Egy festmény például a reprezentációt nagyon is konvencionális módon végezheti el. Így a szimbólumok kategóriájába is be lesz csempészve valamiféle indexikus vagy ikonikus jelleg. Minket természetesen ez esetben az utóbbi érdekel. Jakobson elsőként a *Veni, vidi, vici!* mondatra hivatkozik. (Jakobson, 1972a. 119. o.) Ez a mondat, ami figyelemre méltó tömörséggel fejezi ki a mítosz arisztotelési kritériumait, azáltal, hogy sorrendbe állít három szót, reprezentál egy valóságos történést, leképezi annak időstruktúráját. Sőt Jakobson egyenesen azt mondja, hogy „a mellérendelt praeteritumok sora reprodukálja a hírül adott cselekmény egymásutánját.” (Jakobson, *uo.*) A mimetikus kapcsolat signans és signatum között az ikonikus jelek kategóriájában szerepel, tehát egy ilyen narratívára azt mondhatjuk, hogy olyan szimbolikus szerkezet, melyben a referencialitást ikonikus kapcsolat erősíti. Továbbá Peirce szerint a szimbólumnak mindig általános jelentése van, amely jelentés maga is szimbólum, vagyis egy szimbólum nemcsak képtelen valamely egyedi tárgyra utalni, és szükségképp a dolgok egy fajtáját jelöli, hanem maga is fajta, általános szabály, nem pedig egyedi dolog. A szimbólum jelentése annak más szimbólumokra való lefordítása. Az ikon lényegileg a múlthoz tartozik, az index a jelenhez, a szimbólum viszont a jövőhöz, mivel „a múlt valóságos tény. Egy általános törvény azonban nem valósítható meg teljesen. Az ilyen törvény lehetőség, és létezési módja az *esse in futuro.*” (Jakobson, 1972a. 132.o.) Ebből viszont az következik, hogy a nyelv ikonikus jellegének fenti példája nem véletlenül volt egy mini-narratíva; egy pusztán szimbolikus mondat nem is lenne képes a múltra referálni, ehhez a mimetikus jelleg megerősödésére van szükség. A mi dolgunkra visszatérve, ha elfogadjuk Jakobson és Peirce álláspontját, akkor a tropikus meghatározottságú konstrukció elméletétől nem csak az anomáliás felettes-én-fogalom miatt kell továbblépniünk, hanem azért is, mert a narratíva csak referenciális jelként értelmezhető.

tet vallja több posztmodern gondolkodó is, köztük Richard Rorty⁵³. A narratíva nyelvi formaként képes a tudattalan tudatossá tételére; de hogy éppen melyik narratíva, az tulajdonképpen mindegy. E szerint az álláspont szerint a psziché egészségére a legjobb hatással éppen a különféle egyedi narratívák burjánzása lehet. A posztmodern tehát többé-kevésbé azt állítja, hogy a terápiás elbeszélések között nem lehet helyes/helytelen distinkciót tenni; az adott eseményről, eseménysorozatról elbeszélhető történetek száma végtelen, és a kezelés voltaképp éppen arra irányul, hogy ezt a végtelen szabadságot felismertesse a beteggel, hogy kvázi kiszabadítsa az egyetlen helyes narratíva maga felállította börtönéből.

Nem akarom megítélni ennek a posztmodern elméletnek általában a helyességét, helytelenségét. Nyilván vannak értékei és hibái is. Viszont úgy vélem, hogy Freud maga sosem fogadta volna el a helyes/helytelen elbeszélés megkülönböztetésének sutba hajítását, feleslegesnek ítéletét. A *Farkasemberben* és a hasonló esetek kapcsán felmerült nehézségek ellenére mindvégig kitartott amellett, hogy a kezelés célja annak az egyetlen történetnek a megtalálása, amely valamilyen terápiás hatással bír, mert helyes. Ha kérdésünk továbbra is az, hogy *Freud szerint* mi a terápiás narratíva kritériuma, akkor nem elégedhetünk meg a posztmodern válasszal.

Mindazonáltal ezen a posztmoderntől való értelmezési különbségen túl van egy másik, egyszerűbb indokunk is arra, hogy ne álljunk meg ezen a ponton. Van ugyanis egy kérdésünk, amely szorosan kapcsolódik a narratíva kérdéséhez, és az eddigiekben semmiféle választ nem kapott. Ahogy már láttuk, az ellenállás döntő szerepet játszott a kezelés elméletének és a metapszichológiának az alakulásában is. Pontosabban fogalmazva, az ellenállás tudattalansága volt a fordulópont. Azonban mindeddig a tudattalant csak hiányként (például az időstruktúra hiányaként) tudtuk meghatározni, az így meghatározott tudattalan helye pedig az ősvilágban van. A strukturális modellben azonban az ellenállás a felettes-énbe kerül. Márpedig ha a narratíva valóban csak annyiban lenne kitüntetett formája a tudatosulásnak, amennyiben képes olyan összefüggéseket megjeleníteni, amelyek kizárják a tudattalan tar-

⁵³ „Ha azt mondjuk, hogy a lélek mindegyik része egyformán elfogadható jelölt, akkor ezzel kizárjuk az »igazi én« eszméjét, és azt a gondolatot is, hogy van egy »igazi története a dolgoknak«. (...) [Freud] lehetővé tette, hogy az alternatív elbeszéléseket és szövegeket a változtatás eszközeként tekintsük, s ne olyan leírásoknak, amelyek arra pályáznak, hogy helyes leírásai legyenek a dolgoknak önmagukban.” Rorty, 1986, 193. o.

talmak „primitív és irracionális” jellegének érvényesülését, akkor nem lenne képes ellátni fő feladatát: a felettes-én tudattalan részeinek tudatosítását. Hisz a felettes-én nem úgy tudattalan, ahogy az elfojtott, sem a tudattalan korábbi értelmében („az én és a felettes-én bizonyos részei könnyen tudattalanok lehetnek anélkül, hogy a fent említett primitív és irracionális jellemvonásokat tartalmazzák”), sem az újban („Ezek után, tekintettel arra a fontosságra, amit az énben a tudatelőttel szómaradékoknak tulajdonítottam, felmerül a kérdés, vajon a felettes-én, amennyiben tudattalan, nem áll-e ugyancsak ilyen szóképzetekből, vagy hát miegyéből. Szerény válaszuk az volna, hogy semmiképp sem tagadhatja a felettes-én sem a hallott dolgokból való származását.”⁵⁴).

A felettes-én tehát úgy tudattalan, hogy hiányoznak belőle mindazok a tudattalanra jellemző tulajdonságok, amelyek egyébként is hiányként voltak definiálva. A mi kérdésünk így az lesz, hogy miért tulajdoníthatunk terápiás funkciót az ellenállás tudatosítását célzó narratívának, és ezzel összefüggésben az, hogy mit jelent, nem a tudattalanság általában, hanem a *felettes-én tudattalansága*. A terápia, ahogy az *Emlékezés, ismétlés, átdolgozástól* kezdve Freud egyre erősebben hangsúlyozta, az ellenállás feloldására irányul. Ha tehát a narratíva terápiabeli szerepét meg akarjuk érteni, előbb a felettes-én tudattalanságát kell megértenünk. A következőkben tehát, a posztmodern interpretációt félretéve, a felettes-én irányába indulunk el felkutatni a választ eredeti kérdésünkre: mi a narratíva terápiás funkciójának, azaz helyességének kritériuma?

6.

(A felettes-én)

A felettes-én tudattalanságának kérdésére adott válasz kulcsszava a *regresszió* lesz. A következőkben a regresszió két aspektusát fogjuk értelmezni, amelyek együttesen elvezetnek a narratíva kérdéséhez is.

⁵⁴ Freud, 1923. 69–70. o. Felmerülhet az a lehetőség, hogy a felettes-én eredetileg tudatképes, és csak akkor lesz tudattalan, amikor a kritikájára válaszul az én elfojtja. Ha így értenénk a felettes-én tudattalanságát, akkor esetleg azt mondhatnánk, hogy a felettes-én az elfojtás *előtt* áll szóképzetekből, és csak *akkor* nem jellemzik a tudattalan irracionális és primitív jellegei. Freud valóban beszél is arról az esetről, amikor az én elfojtja a felettes-ént. Ám ettől megkülönbözteti a felettes-én eredeti tudattalanságát, amelyre az a magyarázat, hogy „a lelkiismeret keletkezése szorosan összefügg az Ódipusz-komplexummal, amely a tudattalanba tartozik.” Freud, 1923. 69. o.

Idézzük fel ismét a felettes-én származására vonatkozó részletet *Az ősvalami és az énből*, ezúttal egy kicsit hosszabban: „Ezek után, tekintettel arra a fontosságra, amit az énben a tudatelőttes szömaradékoknak tulajdonítottam, felmerül a kérdés, vajon a felettes-én, amennyiben tudattalan, nem áll-e ugyancsak ilyen szóképzetekből, vagy hát miegyéből. Szerény válaszuk az volna, hogy semmiképp sem tagadhatja a felettes-én sem a hallott dolgokból való származását. (...) Ámde a megszálló energiákat a felettes-én számára nem a hallási érzékelések, a tanítások, olvasmányok, hanem az ősvalamiben rejlő források szolgáltatják.”⁵⁵

A felettes-én tehát különbözik az elfojtott, ősvalamibe visszaszorult tudattalantól, mert szóképzetekből áll, és, ahogy már korábban megtudtuk, nem jellemzőek rá azok a „primitív és irracionális” jellemvonások, az időbeliség és a logika hiánya, amelyek az ősvalamire és az elfojtott tudattalanra igen. Ebből a szempontból tehát a tudatelőttes képzetekhez hasonló. Másfelől azonban különbözik a tudatelőttestől is, amennyiben a megszálló energiákat az ősvalamiből kapja.

Az idézet kissé zavarba ejtő. Nem csak azért, mert megint szembesülünk azzal, hogy a felettes-én úgy tudattalan, hogy közben szóképzetekhez kapcsolódhat. Hanem főleg azért, mert úgy tűnik, Freud intenciója az, hogy szembeállítsa a felettes-ént az én többi, tudatelőttes részével. Ám amit a szembeállítás *alapjaként* felvet – „ámde a megszálló energiákat (...) az ősvalamiben rejlő források szolgáltatják” – elég nehezen értelmezhető: hiszen végső soron minden megszálló energiát az ősvalamiből kell levezetnünk, legfeljebb közvetett vagy közvetlenebb módon. Miért lenne hát a felettes-én bármilyen kivételes helyzetben a megszálló energiáit figyelembe véve? Miért lenne más a hozzá tartozó megszállási energia?

A megszálló energiák lehetséges felosztásáról Freud két korábbi, 1915-ös művében, a *A tudattalanban* és *Az elfojtásban* értekezett. A kötött/kötetlen energia distinkciót ott a tudatelőttes/tudattalan megkülönböztetés egyik lehetséges magyarázataként vezette be. A határ a két-fajta energia között talán nem éles, de azt lehet mondani, hogy a tudatelőttes tartalmakat kötött állapotú energia szállja meg, ellenben a tudattalan tartalmakat olyan energia, amely viszonylag kötetlen, amellyel együtt jár a kisülésre való törekvés, és amely így szabadon mozog a különböző tudattalan tartalmak között.⁵⁶

⁵⁵ Freud, 1923. 70. o.

⁵⁶ Freud, 1915/1997a. 100. o.

A tudattalan tartalmakra jellemző elsődleges folyamatok, az eltolás és a sűrítés tehát a tudattalanra jellemző libidinális energiának, a kötetlen megszállásnak tulajdoníthatók. Ennek az energiának a szabad mozgásával fosztódnak meg a tudattalan képzetek időbeliségüktől és logikai összefüggéseiktől. Másfelől pedig a kötött/kötetlen megszállás koncepciója a szó-képzet/dolog-képzet megkülönböztetéssel is kompatibilis. Egy tudatelőttés képzet azért képviselhet magasabb szervezetségi fokot, mint egy tudattalan, mert szóképzetekből áll, amelyekhez a tudatelőttésre jellemző kötöttebb megszállások kapcsolódnak: a szóképzet mondhatni nem engedi a megszállások szabad mozgását, hiszen logikai-grammatikai összefüggései folytán olyan (nyelvi) törvényszerűségeknek felel meg, amelyek az elsődleges folyamatok működését legalábbis megnehezítik.

Így jelenik meg tehát a kétfajta megszállási energia a két 1915-ös írásban. De vajon előfordul-e valahol a megszállási energiára való utalás *Az ősvalami és az énben is?* Az 57. oldalon ezt olvashatjuk: „Nyilván elfogadható, hogy ez az (...) eltolható és közömbös energia a narcisztikus libidókészletből ered, tehát deszexualizált Eros. Hisz az erotikus ösztönöket egyáltalán plasztikusabbnak, eltéríthetőbbeknek és eltolhatóbbaknak látjuk, mint a destrukciós ösztönöket.”

Az energiafajták közti különbséget Freud megint a kötött/szabad el-
lentétpárban határozza meg. Csakhogy most nem tudatelőttés és tudattalan elválasztására használja a különbséget, hanem a libidónak az örömeelv szolgálatában végzett tevékenységének magyarázatára. De olvassuk tovább a szöveget: „Ezt a vonást (ti. a közömbösséget és eltolhatóságot) az ősvalami megszálló folyamataira jellegzetesnek ismerjük. Megtalálható az erotikus megszállásokban, mikor a tárgyra vonatkozólag különös közömbösség mutatkozik, főleg az indulatátvételeknél az analízisben, amelyeknek végbe kell menniök tekintet nélkül arra, hogy az indulat kire vitetik át.”

Ez a közömbös energiafajta jellemző tehát az ősvalamire általában is. De nemcsak arra; hiszen az indulatátvitel esetében, melyet a korábbiak értelmében ismétlésnek kell tekintenünk, nem az ősvalami indulatairól van szó, hanem az elfojtottéről. És valóban, néhány sorral alább Freud már *a tudattalannak e magatartásáról* beszél. Tehát, ha nem is jelenik meg olyan hangsúlyosan a kötött/kötetlen energia és a tudatelőttés/tudattalan képzet közti párhuzam, mint az 1915-ös szövegekben, a tudattalanra Freud továbbra is jellemzőnek tartja a szabadabb megszállási energiákat; és a korábbi megkülönböztetést kiegészíti azzal, hogy a kö-

telenebb energia a szexuális ösztönrezdületekre, illetve azok szublimált változataira inkább jellemző, mint a destrukciós ösztönökre.

Ha azonban meg akarjuk érteni, miért jár ez a felosztás a felettes-én esetében különleges következményekkel, fel kell idéznünk azt, amit Freud a felettes-én keletkezéséről mond.

Az ősvilági mozgékony megszállási energiája törekszik a külvilágban való levezetődésre, így tárgyat választ magának. Az én fejlődésének korai szakaszaiban ez a folyamat még az én különösebb befolyása nélkül zajlik, az én nem tud beleszólni a tárgyválasztásba, nem elég erős ahhoz, hogy azt a védőfunkciót betöltse, amire hivatott. Az ősvilági tárgymegszállása így ki van téve a frusztráció lehetőségének, vagyis annak, hogy a választott tárgy útján a feszültséget nem vezetheti le. Ha ilyenkor tárgyfeladás következik be, az én a választott tárgyat introjiciálja, vagyis önmagának egy részét a tárgy képére formálja, és magát szerelmi tárgyul felkínálja az ősvilágnak. Ez a tárgymegszállást és feladást követő identifikációs folyamat, amely az ősvilági megszállási energiájának deszexualizálásával és narcisztikus libidóvá változtatásával jár.

A felettes-én ennek az identifikációs folyamatnak az eredménye: az ének a tárgy képére formált, az énen belül elkülönült része a felettes-én magja. Az identifikációs folyamat általában a szülő(k) személyének inkorporálásával jár, a felettes-én tehát a szülői tekintély énen belülré került instanciájává lesz.

Freud a tárgylibidó narcisztikus libidóvá változását tárgyalván megjegyzi, hogy talán ez minden szublimációs folyamat általános módja.⁵⁷ Később pedig a megszállási energia efféle átváltozását egyértelműen regredialásként említi.⁵⁸ De milyen értelemben regresszió a tárgymegszállás identifikációs megszállásra való transzformációja?

Az ősvilági és az énen a felettes-én első tárgyalásától kezdve többször is utal arra az elképzelésére, mely szerint a szublimáció ösztönbomlással jár. Tudjuk, az ősvilágban jelenlévő ösztönök az eredeti ösztönkeveredés állapotában vannak, az örömev irányítása alatt. A libidinális rezdületek abban az értelemben dominálnak, hogy a halálösztön önmagában nem juthat szóhoz. Az ösztönkeveredésben az erotikus ösztönök fejezik ki a halálösztönt is, *A halálösztön és az életösztönök* végén található fejtegetés a *Lakomáról* épp azt igyekszik megmutatni, hogy Erósz bizonyos értelemben levezethető Thanatoszból.

⁵⁷ Freud, 1923. 37. o.

⁵⁸ Freud, 1933/1999. 73. o.

Az *ősvalami* és az *én* végén azonban, először a melankólia kapcsán, de azután már önállóan is, Freud felveti a halálösztön, vagy a destruktív ösztön különválásának lehetőségét. Nézzünk meg két idézetet:

„Ez mindenestre betekintést enged az ennek Eroszhoz való viszonyát illetően fontos teljesítményébe. Amikor ugyanis az *én* ily módon a tárgymegszállások libidóját hatalmába keríti, magát egyetlen szerelmi tárgyként feltolja, az *ősvalami* libidóját a szexualitástól megfosztja vagy átszellemíti, az Eros törekvései ellen dolgozik és az ellentétes ösztönrezdületek szolgálatába szegődik.”⁵⁹

„Hiszen a felettes-én az apával – a mintaképpel – való azonosításból keletkezett. Minden ilyen azonosítás deszexualizálás, sőt átszellemítés jellegével bír. Úgy látszik, a felettes-én egyáltalán ennek az ösztön-bomlásnak következményeként kapja a zsarnoki »sic violo« kegyetlen vonását.”⁶⁰

A felettes-én bizonyos esetekben „mintegy tiszta tenyészet a halálösztönnek”.⁶¹ A tárgymegszállási libidó narcisztikus libidóvá alakítása ösztönbomlással jár. Amikor ugyanis a felettes-én csírája, az énen belül elkülönült identifikációs rész megköti az eredeti ösztönkeveredés állapotában lévő libidót, akkor ez valójában csak a libidinális komponens megkötését jelenti. A destruktív ösztönrezdületek felszabadulnak, és a felettes-énnek éppen ezek szolgálatják a hatalmat az ellenőrző és megfigyelő tevékenységhez. A felettes-én a halálösztön konzervatív erejével küzd az *én* ellen, és így nemcsak az elfojtások irányelveit adja, de a végrehajtásukhoz szükséges energiát is.

Ha viszont ezt összevetjük mindazzal, amit a kötött/kötetlen energiáról olvastunk, akkor különös következtetés adódik. A kötetlen energia a libidinális ösztönökre, ezzel összefüggésben a tudattalan folyamatokra jellemző. A kötöttebb megszállások viszont, legalábbis a régebbi elmélet szerint, inkább a tudatelőttesre. Ha ez így van, akkor a felettes-én abban a paradox helyzetben van, hogy nála, a szublimáció egyedülálló folyamata révén, éppen a tudattalanra jellemző, tehát erősen libidinális energiák vannak megkötve, ezek kapcsolódnak bizonyos képzetekhez, míg a tudatelőttesre jellemző kötetlenebb energiák szabadon mozognak, és a felettes-én elvei szerinti célokra fordítódnak. A felettes-én így egyedül képvisel a pszichében egy, az erotikus ösztönöknél archaikusabb ösztönt, ezáltal is közelebb lévén az *ősvalami*hez, mint az *én*.

⁵⁹ Freud, 1923. 59. o.

⁶⁰ Freud, 1923. 72. o.

⁶¹ Freud, 1923. 70. o.

Ez a felettes-én regresszív jellegének egyik aspektusa, és egyben sajátos tudattalanságának is egyik magyarázata.

Ezzel azonban még nem adtunk teljes magyarázatot tudattalanságra, hisz továbbra is kérdés, hogy azok a részek, amelyeket a deszexualizált libidinális energiák megszállva tartanak, miképp lehetnek tudattalanok. Ha megnézzük, hogy milyen értelemben kell még a felettes-ént regresszív jelenségnek tekintenünk, erre is választ kaphatunk.

Amit a felettes-én kialakulásáról eddig hallottunk, voltaképp kiegészítésre szorul. A kialakulást korábban egy két vagy három fázisos folyamatnak tekintettük, valahogy így: *tárgyválasztás – tárgyfeladás – azonosulás*. Freud azonban több helyen is arra figyelmeztet, hogy a séma valójában egy eredeti azonosulással kezdődik, így: *azonosulás – tárgyválasztás – tárgyfeladás – azonosulás*.

Az identifikációs folyamatnak és így a felettes-én kialakulásának az ödipális helyzet adja az igazi modelljét. *Az ősvalami és az énben* Freud ideáltipikus modellnek a teljes Ödipuszt veszi fel, vagyis azt, amelyben a gyermek mindkét szülőt kiválasztja, és mindkét szülővel azonosul is. A teljes Ödipusz voltaképp egy skálát jelent, amelyen a két szülő és a kétféle viszony négyféle kombinációja található; ha visszaemlékszünk a *Farkasemberre*, Pankajev például inkább anyjával azonosult, és az apjától kívánta a kielégülést.

A teljes Ödipusz azonban rámutat az azonosulás regresszív jellegére is. Amikor a gyermek elfojtja a komplexust, amikor feladja a tárgymegszállást, akkor ezt voltaképp egy már meglévő azonosulás támogatásával teszi. A tárgymegszállás visszavonásával nem egyszerűen létrejön egy addig nem létező identifikációs rész az énben, hanem megerősödik egy már létező. „Ez az azonosítás a felettes-én keletkezéséhez vezet vissza bennünket, mert e mögött rejtőzik az egyéniségnek első és legjelentékenyebb azonosítása – még pedig a személyes előidőbeli apával.”⁶²

Ez tehát az identifikációs folyamat regresszív jellegére adható magyarázat második aspektusa. *Az identifikáció nem csupán a tárgymegszállás visszavonásából keletkezik, hanem egyben egy eredeti azonosulás megerősítéséből*. De hol helyezkedik el ez az eredeti azonosulás? Az énen belüli elkülönült azonosulás már a felettes-én kialakulását jelenti, ha tehát az ezt megelőző azonosulást keressük, azt az énen kívül kell tennünk.

Ezen a ponton az őselfojtás/valódi elfojtás megkülönböztetés lehet a segítségünkre. Ha egy ösztön lelki reprezentációja megnyilvánulásra

⁶² Freud, 1923. 38–39. o.

tör, a cenzúra ellenállásába ütközhet. Ha ez az ellenállás elég erős, elfojtja a folyamatot, és ezzel az ösztön és reprezentációja között szoros kapcsolat, fixáció létesült. Ez az *őselfojtás* mozzanata.⁶³ Ennek a fixálódott reprezentációnak azonban a tudatelőttesben származékai lehetnek. Származékon Freud az eredeti reprezentációval valamilyen (asszociatív vagy szimbolikus) kapcsolatban lévő képzeteket érti. Származék tehát például egy olyan lappangóan tudatos (azaz tudatelőttes) *gondolatkezdemény*, amely ilyen kapcsolatban van az őselfojtott tartalommal. Ebben az esetben a cenzúra újból működésbe lép, az én elfojtja a származékot, és az tudattalanná válva az ősválamiibe kerül.⁶⁴ Ez a második mozzanat a *valódi elfojtás* fázisa. A valódi elfojtásban már nem pusztán az én cenzúrázó munkája vesz részt; az őselfojtás alá került tartalom, amely megnyilvánulásra tör, a tudatelőttes származékában e megnyilvánulás lehetőségét ismeri fel, s ezért igyekszik megszállni a képzetet; így voltaképp segíti az én cenzori tevékenységét.⁶⁵ Az elfojtott tartalom inentől kezdve folyamatosan hatást fejt ki a tudat felé, az elfojtottat tulajdonképp definiálhatjuk úgy, mint olyan tartalmat, amely hatást fejt ki a tudatra anélkül, hogy saját formájában tudatosulna.

Ha most ennek mintájára képzeljük el az azonosulás folyamatát, azt mondhatjuk, hogy az első *tárgyválasztás – tárgyfeladás – azonosulás* séma szerint az adekvát párhuzam az *őselfojtással* lehetséges, az *azonosulás – tárgyválasztás – tárgyfeladás – azonosulás* séma esetén pedig a *valódi elfojtással*. Míg az őselfojtásnál az ének egyedül kell elvégeznie a cenzúrázó munkát, addig a valódi elfojtásnál már támogatja a tudattalan is. És valóban, nehéz is volna elképzelni, hogy az én, amelyben még a cenzúráért felelős szerv, a felettes-én sincs jelen, képes lenne megküzdeni az ősválami tárgymeoszállásáért, bármennyire frusztrálódjon is az. A valódi elfojtásban viszont az ént már támogatja a tudattalan tartalom, amely keresi a megszállási lehetőséget. Freud így ír a

⁶³ Freud, 1915/1997a. 67–68. o.

⁶⁴ Minthogy az 1915-ös szövegekben a strukturális modell még nincs jelen, itteni használata meglehetősen anakronisztikusnak tűnhet. Itt valóban én kapcsolom össze a két modellt, azonban úgy vélem, ezt csak olyan pontokon teszem meg, ahol ez jogosnak látszik: így például az én által elfojtott származék a 15-ös szövegben természetesen nem az ősválamiibe, hanem a tudattalanba kerül, azonban tudjuk, hogy az elfojtott tudattalan voltaképp az ősválami része. Azért tartom fontosnak a két modell párhuzamos használatát, mert ez megmutathatja, hogy a tudattalan fogalma mennyiben kapcsolódik az ősválamihoz, és így mennyiben marad meg topikai értelme.

⁶⁵ Freud, 1915/1997a. 67–69. o.

felettes-én tudattalanságáról: „a bűntudatnak normális körülmények között nagyrészt tudattalannak kell maradnia, mert a lelkiismeret keletkezése szorosan összefügg az Ödipusz-komplexummal, amely a tudattalanba tartozik”.⁶⁶

A felettes-én keletkezésének két aspektusa van: egyfelől egy külső tekintély inkorporálásából, internalizációjából áll, másfelől egy belső differenciálódásból, kettős értelemben; ez a differenciálódás ugyanis egyszerre jelenti az internalizáció *során* keletkező identifikációt, és az internalizációt *megelőző*, prehistorikus identifikáció megerősödését.

Az Ödipusz csak ebben a hármasságban jelenhet meg, ami azt jelenti, hogy megjelenését megelőzi egy eredeti identifikáció, vagy egy eredeti Ödipusz. Ezzel nemcsak a felettes-én koncepciója módosul, de az egész metapszichológia is. A *filo- és ontogenetikusan öröklődő felettes-én*⁶⁷ az eredeti identifikáció tétele szerint már az ősvalamin belüli eredeti differenciálódást jelenti, az ősvalami így már nem az a tiszta afirmatív erő, aminek korábban megismertük. És ha ezt összevetjük azzal, amit az előbb a regresszió ökonómiai értelméről, a kötött/kötetlen megszállási energiáról hallottunk, akkor azt kell mondanunk, hogy az ősvalamiben eredendően jelenlévő negativitást az archaikusabb erő, a halálösztön képviseli. A halálösztön azonban, ahogy korábban említettük, az eredeti ösztönkeveredés állapotában nem különül el, az erotikus ösztönök dominanciája mellett „néma marad”, s csak a felettes-énben való megjelenésével kap önálló képviséletet, és jeleníti meg a negativitást, a pszichikumba inkorporált tiltást.⁶⁸

⁶⁶ Freud, (1923), 69. o.

⁶⁷ „Az én élményei az öröklés számára látszólag elvesznek, de ha azok gyakran és elég erősen nemzedékre következő számos egyénnél ismétlődnek, úgyszólván az ősvalami élményeivé tevődnek át, melyeknek benyomásai az öröklés útján megmaradnak. Így az átöröklődő ősvalamiben megszámlálhatatlan sok én maradéka él tovább, és ha az én a maga felettes-énjét az ősvalamiből meríti, talán csak régebbi énalakulatokat hoz ismét felszínre, azokat feltámasztja. (...) A felettes-énnek sűrű közlekedése ezekkel a tudattalan gerjedelmekkel alkalmas a rejtély megoldására, hogy maga a felettes-én nagyobb részében tudattalan és az én számára hozzáférhetetlen maradhat.” Freud, 1923. 480. o.

⁶⁸ Ez az a pont, ahol Ricoeur voltaképp nekilát a freudi „archeológia” hegeli teleológiával való kiegészítésének, mert az identifikáció, és így a felettes-én fogalmában a freudi elméleten belül feloldhatatlannak tűnő feszültségek kompromisszumos, nem kielégítő megoldását látja. Ugyanakkor a hegeli dialektikát a freudi elméletben immanszen jelenlevőként vezeti be (a vágy dialektikájának *Fenomenológiai* leírását alapul véve), ezzel legitimizálva a teleologikus kiegészítést. Mindez nála az etika kérdéséhez

A felettes-én tudattalanságára adható magyarázatban tehát a regresszió, ezen keresztül pedig a halálösztön a kulcsszó. A regresszió mindkét aspektusa a halálösztönből származik, és benne egyesül. A felettes-én két szempontból is, energetikája és keletkezése szempontjából is a regresszívebb, archaikusabb ösztönnek, a halálösztönnek a képviselője. Ez a két aspektus magyarázza nemcsak a felettes-én tudattalanságát, de magát a létezését is. A freudi elméletben az öröklődő felettes-én tétele nélkül a felettes-én keletkezésére semmiféle magyarázat nem volna; ha pedig a felettes-ént nem tudjuk megmagyarázni, akkor az olyan alapvető fogalmak sem nyernének megalapozást, mint amilyen az ellenállás vagy az elfojtás. A filo- és ontogenetikusan öröklődő felettes-én sokat vitatott nézete, amely mellett azonban Freud nemcsak *Az ősválami és az énben*, de a kései *Újabb előadásokban* is kiállt, éppen ezért kihagyhatatlannak látszik a pszichoanalitikus elméletből.

Az Ödipusz ontogenetikus megjelenését ennek az elméletnek az értelmében nem tekinthetjük véletlennek, az egyén esetében vagy bekövetkező vagy elmaradó külső eseménynek, mert az individuális Ödipusz egy eredeti Ödipusz megismétlése, éppen úgy, ahogy az Ödipusz-komplexus sikeres vagy sikertelen elfojtása az individuum egész életét meghatározza. Ha a felettes-én archaikusnak tekinthető annyiban, amennyiben a halálösztön képviselője és a szexuális szerveződés regresszívebb fokának fixációja, akkor ezt még kiegészíthetjük azzal, hogy egyben az ismétlés archaikus elvének instanciája is. A felettes-én kialakulása és a kialakult felettes-én hatása a későbbi tárgyválasztásokra és tárgyfeladásokra egyaránt ismétlésnek tekinthető, és így archaikusabb mind az én, mind az ősválami tevékenységénél.

7.

(A felettes-én és a narratíva kérdése)

Ha azonban ezzel az eredeti Ödipuszt, illetve a filo- és ontogenetikusan öröklött felettes-én koncepcióját a metapszichológiából kihagyhatatlannak ítéltük, akkor adódik a következtetés, hogy a terápiás elméletben is központi helyet tulajdonítsunk neki. Egyelőre fogalmazzuk meg ezt a következő hipotézis formájában: *az Ödipusz-komplexus és az*

(68. folyt.) vezet el – ebben a dolgozatban viszont egy történeti kérdéshez. Vö. Ricoeur, 1965/1970. 477–483. o. és Töngelyi, 1998. 306–309. o.

ezt szimbolizáló ősjelenet megjelenése a kezelés során nem esetleges körülmény, hanem a kezelés sikerességének feltétele. Egy ilyen megfogalmazással tehát egy kritériumhoz jutottunk, a kezelés sikerességének, és így a terápiás elbeszélés helyességének egy kritériumához. Nézzük meg először, hogy a felettes-én ilyen hangsúlynövekedése mit jelent a kezelés elméletére nézve; ezután fogunk visszatérni a narratíva kérdéséhez.

Mindenekelőtt ne feledkezzünk meg arról, hogy az öröklődő felettes-én a lelki készüléken belül *par excellence történeti képződmény*: „az én jelleme a feladott tárgymegegyesülések lecsapódása és (...) a jellem a tárgyválasztások történetét tartalmazza”.⁶⁹ Vagy: „A felettes-én tehát az Ödipusz-komplexum örökébe lépett és így kifejezője az ősválami leg-hatalmasabb rezdülleteinek és a libidó legfontosabb sorsfordulatainak.”⁷⁰ A felettes-én az Ödipusz pusztulásával keletkezett, de ezzel nem zárult le a története, nyitva áll a további azonosulások előtt, noha további történetét meghatározza az Ödipusz feldolgozása: „Jóllehet minden későbbi befolyás számára hozzáférhető, mégis véges-végig megtartja azt a jelleget, amelyet az apakomplexumból való eredete reá nyomott (...)”⁷¹ A felettes-én tehát egy történetet foglal magában, egy olyan történetet, amely ugyan egyetlen sémának a szakadatlan ismétlődéséből áll, de mégiscsak történet. Sőt, ez a történet nem is csupán az individuum története; az Ödipusz ismétlésével egy filogenetikus történetet idéz fel: „Az emberiség sohasem élt teljesen a jelenben, a felettes-én ideológiáiban a múlt él, a faj és a nép hagyománya, mely csak lassan enged a jelen befolyásának (...)”⁷²

Így a kezelés, amennyiben az ellenállás tudatosítására törekszik, még az elfojtott feltárása előtt egy *történet* felszínre hozatalát kell hogy véghez vigye. A felettes-én egyszerre foglalja magában az éniideált, a lelkiismeretet és az önmegfigyelést⁷³ (vagyis mindenfajta történeti-társadalmi-kulturális hatást), és az ősválami, „a libidó sorsfordulatait”. Amikor a kezelés az ellenállást akarja felderíteni, akkor voltaképp az ellenálláshoz vezető *út* belső lenyomatát kutatja, egy történeti folyamat nyomait, az individuum *tudattalan, narratív identitását*. Az ellenállás felkutatása és leküzdése pedig az *indulatáttételen* keresztül történhet meg.

⁶⁹ Freud, 1923. 37. o.

⁷⁰ Freud, 1923. 44. o.

⁷¹ Freud, 1923. 63. o.

⁷² Freud, 1933/1999. 77. o.

⁷³ Freud, 1933/1999. 76. o.

Mindannak, amit a felettes-énről és korábban az elfojtásról megtudunk, adódik egy következménye a pszichés megbetegedésekre nézve. Ha definiálni akarnánk, hogy pontosan mit jelent egy tünet a metapszichológiai következtetéseinket is figyelembe véve, azt mondhatnánk, hogy a tünet a felettes-én túl erős elnyomása alatt lévő, megnyilvánulásra törekvő elfojtott fellebbezése az énhez. A kezelés akkor lehet sikeres, ha a felettes-én ellenállását sikerül kikapcsolnia, hiszen csak így kerülhetnek a felszínre az elfojtott tartalmak megszállásai. Ugyanakkor a felettes-én ellenállásának kikapcsolása nem jelentheti a felettes-én ellenállásának pusztá szüneteltetését; ahogy a hipnotikus-katartikus módszer esetében láttuk, ez azzal jár, hogy az ellenállás, mivel nem lett tudatosítva, a hipnózis végeztével teljes erővel visszatér, és a kezelés pusztán az elfojtott tartalmak ideiglenes felszínre jutását tudta elérni.

Az indulatátvitel ezzel szemben azért ígér többet, mert az ellenállást nem egyszerűen kikapcsolja, hanem létrehozza a felettes-én objektivációját. *Az orvos a felettes-én megtestesítője*⁷⁴, így a páciens, amennyiben az indulatátvitel megvalósul, nemcsak az elfojtott tartalmak megszállásait vezetheti le, hanem az ellenállását is tudatosíthatja, méghozzá a másik személyével közvetítve.⁷⁵

Az indulatátvitel az ismétlés egy sajátos esete, az indulatátvitelben engedheti a beteg szabadjára az ismétlési kényszerét. A szubjektum már eleve, az élettörténetében is a felettes-én kialakulását és fejlődését meghatározó, így a történet sajátos sémáit szolgáló traumatikus eseményeket ismétli, kezdve a leghatalmasabbal, az Ödipusszal. De a kezelés alatt az ismétlést az ismétlés alapjául szolgáló instancia objektivációjával szegezheti szembe, így élve újra saját történetét. *A beteg az analízisben a megvalósult indulatátvitel révén saját narratív identitását alkothatja újra a másikban.* A narratív identitás híveinek nézete szerint a szubjektum ön maga egységét csak a koherens, konzisztens és egységes történetbe foglalhatóságában, az elbeszélhetőségében találhatja meg; úgy tűnik, a pszicho-

⁷⁴ Freud, 1923. 67. o.

⁷⁵ Igazán ezen a ponton adódik a Hegellel való összevetés lehetősége; ehhez azonban mindazt fel kellene eleveníteni, amit Hegel a vágy szukcessziójáról, a másik öntudat megjelenéséről és főként a közvetítésről mond. Ehelyett csak megjegyezzük, hogy az indulatátvitel ismétlés, egy eredeti, tudattalan történeti mozzanat, egy mintává vált alakzat ismétlése; Hegelnél pedig az úr–szolga dialektika éppen így egy mintát jelent, mintát a történelem folyamatában, és mintát az azt elsajátító, és így a tudatosodás felé haladó individuum történetében. Vö. Hegel 1807/1973. főként 95–107. o.

analízis terápiás elmélete ezt a nézetet alátámasztja.⁷⁶ A beteg a kezelés során egy fragmentált narratívától egy koherens és konzisztens narratíva felé halad, és a végső narratíva, ha a kezelés sikeres, egyben alkalmas arra, hogy újraalkossa az addig a tudattalanban rejtőző identitását.

De milyen következményekkel jár ez a terápiás narratíva helyességére vonatkozó kérdésünkre nézve?

Mielőtt a felettes-én eltérített volna a narratíva problémájától, épp ott tartottunk, hogy vázoltunk egy válaszlehetőséget a szóképzetek konstrukciójával való terápia kapcsán. Akkor arra a következtetésre kellett jutnunk, hogy a narratíva elvesztette mimetikus referencialitását. Amennyiben egyáltalán kitüntetett szerepet tulajdoníthattunk neki a gyógyuláshoz vezető úton, azt nem referencialitása alapján tettük, hanem mert egy olyan nyelvi struktúrát ismertünk fel benne, amely különösen alkalmas arra, hogy a tudattalan képzetekre jellemző elsődleges folyamatokat ne engedje meg, hanem sajátos időszerkezete révén logikai összefüggéseket teremtsen. A *Farkasember* példája ezt bizonyos mértékig alá is támasztotta, hiszen ott egy *álomban* kifejeződő tudatta-

⁷⁶ A narratív identitás elméletét, melynek gyökereit Arisztotelésznél és Hegelnél kell keresni, elsősorban Ricoeur és Alasdair MacIntyre nevéhez szokás kapcsolni, de XX. századi formájának kialakításában olyan, főként angolszász filozófusok is részt vettek, mint David Carr, Lois Mink vagy éppen Hayden White. Az elmélet népszerűségére valószínűleg az a magyarázat, hogy talán elsőként volt képes arra, hogy alternatívát mutasson fel a karteziánus tradíció szubsztancialista (következésképp ahistorikus) énkoncepcióival szemben. Érdeemes megjegyezni, hogy a pszichoanalízis narratívaelméletének és a narratív identitás nézetének összevetése tanulságos lehet a narratíva kognitív státusza körül kialakult vita szempontjából is. Mint ismeretes, a vitának az volt tárgya, hogy a narratíva azért alkalmas-e a narratív identitás megalkotására, mert egy eredeti narratív szerkezetet rekonstruál, vagy pedig éppen azért, mert egy eredetileg nem narratív szerkezetű eseményort narratívába kényszerít, és ezáltal az identitás alapjául szolgáló koherencia látszatát nyújtja. (Egyébként ennek a vitának is legalább Arisztotelészig vissza lehet vezetni a történetét: a vita csiráját jelzi Arisztotelésznek az a két állítása, hogy egyfelől a mütosz abban különbözik a történetírástól, hogy nem valós eseményeket beszél el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetek volna, másfelől a költészet alapja az utánczás. Az utóbbi állítással tehát egy, a platóni ideaelmélet nélkül nehezen azonosítható referenciát tulajdonít a mütosznak.) Anélkül, hogy most felidéznenk a vita részleteit, utalni szeretnénk arra, hogy ugyanez a dilemma húzódott végig a mi gondolatmenetünkön is. Mind a narratív identitás elmélete, mind, ahogy azt a bevezetőben elmondtuk, a hegelii elmélet magában rejti a párhuzam lehetőségét, ennek a kidolgozása azonban csak egy másik dolgozat témája lehet. A narratív identitásról ld. MacIntyre, 1984/1999. 274–303.; David Carr, 1986. 9–17. o. és 73–99. o.; Lois Mink, 1978. 143–147. o.; és Tengelyi, 1998. 16–22. o.

lan tartalmat éppen azzal sikerült Freudnak teljes mértékben tudatosítani, hogy egy *narratív* kontextusba helyezte. Ez a hipotézis mindazonáltal azt a következményt vonja maga után, hogy a narratíva bizonyos értelemben önkényes lehet. A kezelésben betöltött szerepét a *származékok* elmélete alapján dönthetjük el: a narratív elemek szelekciójánál nem a referencia, hanem a nyelven belüli asszociatív és szimbolikus viszonyok döntenek. Ez viszont, nyilvánvaló módon, a narratívák változatoságát eredményezheti; egy tudattalan képzetnek többféle származéka is lehet, amelyekhez az elfojtott tartalom a kötetlen megszállási energiájánál fogva egyformán csatlakozhat. Az elfojtott megszállási energiája ugyanis, legalábbis egy bizonyos határon belül, közömbös abban a tekintetben, hogy milyen képzetet szálljon meg; így a narratíva többféle tudatelőttés képzetből épülhet fel, többféleképpen.

Mi azonban nem álltunk meg ezen a ponton; abban a hitben, hogy Freud maga nem fogadta volna el a terápia végén megkonstruált elbeszélés akárcsak relatív önkényességét is, továbbra is azt vizsgáltuk, milyen kritériuma lehetséges a terápiás elbeszélés helyességének.

A mimetikus referencia, amely az eredeti, *Dórából* megismert elmélet szerint a kezelés kitüntetett mozzanatát jelentő narratív kórtörténet funkcionális kritériuma volt, a *Farkasemberben* és az *Emlékezés, ismétlés, átdolgozásban* elveszni látszott. A felettes-én tudattalanságának tétele azonban elvezetett a történetiség új dimenziójához. Ez semmiképp sem a *Dóra* elméletéhez való visszatérést jelenti. Akkor a narratíva *referenciája egy minden elbeszélést megelőző történet* volt, a beteg partikuláris élettörténete; és a narratíva azért láthatta el terápiás funkcióját, vagyis azért tudatosíthatta a tudattalanná vált eseményeket, mert eredeti kontextust rekonstruált, és ezzel visszahelyezte a traumás elemeket eredeti időstruktúrájukba. A felettes-én elmélete nyomán a narratíva terápiás hatását mással kell magyaráznunk. A narratíva a felettes-én pszichikai instanciájának tudatosítására irányul; a felettes-én azonban történeti képződmény, alapvetően temporális struktúrát mutat, amely struktúra egy séma ismétlődésén alapul; minden döntő pontján egy ontogenetikusan és filogenetikusan is eredeti mintát ismétel.

A narratíva tehát az *ismétlés* eredetének, az *ellenállásnak* a kibontásán keresztül egy olyan történeti struktúrát kell hogy rekonstruáljon, mely másfelől maga is egy archaikus minta *ismétlésén* alapul. Így a narratíva referenciája közvetlenül az ellenállás, közvetve pedig a felettes-én, és e referencia tudatosítását az teszi lehetővé, hogy voltaképp mindkettő ugyanannak az ödipális sémának az ismétlődése.

Ez azt jelenti, hogy az ödipális séma *metanarratív* séma. Az a kórtörténet, amely ezen az ödipális sémán alapul, egy metanarratív sémán alapuló, erősen deduktív jellegű, interpretatív elbeszélés. Az ödipális séma a betegség interpretációjának teoretikus sémája lesz. Összefoglalva mindezt, konklúziónk az, hogy a kezelés végcélja, a kórtörténet koherens, helyes elbeszélése egyfelől ugyan empirián alapul, amennyiben az ellenállás maga empirikus jelenség, másfelől azonban ezt a jelenséget az orvos egy metanarratív séma alapján interpretálja. Vagyis a történet *azért és annyiban* rekonstruálható, amiért és amennyiben *ismétlés*, vagyis amiért és amennyiben megjelenik benne a metanarratív ödipális séma. Másképp szólva, annyiban interpretálható, amennyiben szükség-szerű (azaz egy teoretikus séma alapján determinált) és általános (azaz nyelviileg kifejezhető, nem tökéletesen individuális). A terápia célja ennek értelmében az, hogy a jelenben ismétlődő, idővonatkozás nélküli tudattalan emléket integrálja a múltba, de nem egy individuális múltba – mert ez lehetetlen – hanem egy közös, általános múltba. Ami természetesen annyit tesz, hogy integrálja egy általános, múlt idejű elbeszélés időstruktúrájába, amely elbeszélés az ödipális sémán alapul. Nem egy eredeti történet rekonstrukciója segít tehát a tudatosításban, hanem egy általános, közös történeté. Ahogy a dolgozat elején idézett szövegrészletben Hayden White fogalmaz: „Mondhatjuk úgy is, hogy az eseményeket azzal fosztják meg traumatikus tulajdonságaiktól, hogy kiemelik őket a cselekményszerkezetből, amelyben meghatározó szerepet játszanak, és beillesztik őket egy másikba, ahol alárendelt vagy átlagos szerepet töltenek be egy olyan élet elemeiként, amelyet az összes többi ember is megél.”

Úgy vélem, a freudi narratív-elméletnek ez a mozzanata, vagyis az általános, az elméleti, a metanarratív mozzanat hangsúlyozása szolgálhat alapjául egy olyan interpretációnak, amely a pszichoanalízis freudi elméletét nem a későbbi, részben posztmodern fejlemények felől, hanem az előzmények felől értelmezi – és ezen elsősorban Hegel történetfilozófiáját értem.

IRODALOM

BROOKS, PETER (1984): *Reading for the Plot*. A. A. Knopf

CARR, DAVID (1986/1991): *Time, Narrative and History*. Indiana UP. Bloomington and Indianapolis

- CARR, DAVID (1986): Narrative and the Real World. In: *History and Theory*. 25, 117–131
- CARR, DAVID (1999): A történelem realitása. Ford. V. Horváth Károly. In: *Narratívák III*. Szerk. Thomka Beáta. Kijárat Kiadó, Bp.
- CHASE, CYNTHIA (1992): Translating the Transference: Psychoanalysis and the Construction of History. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The John Hopkins UP.
- COHN, DORRIT (1992): Freud's Case Histories and the Question of Fictionality. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The Johns Hopkins UP.
- DAVIDSON, DONALD (1982): Paradoxes of Irrationality. In: *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge UP.
- DELEUZE, GILLES (1967/1997): Mi a halálöztön? Ford. Simon Vanda. In: *Thalassa*. 1997/1. 32–38. o.
- FOUCAULT, MICHEL (1954/2000): *Elmebetegség és pszichológia*. Ford. Romhányi Török Gábor. Corvina, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1900/1986): *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Helikon, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1905/1993): Egy hisztéria-analízis töredéke. Ford. Lőrincz Zsuzsa. In: *A Patkányember*. Sigmund Freud Művei (a továbbiakban: SFM) II. Cserépfalvi
- FREUD, SIGMUND (1914/1981): Emlékezés, ismétlés, átdolgozás. Ford. Gábor Ida. In: *Pszichoterápia*. Szerk. Buda Béla. Gondolat, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1915/1997a) Az elfojtás. Ford. Májay Péter. In: *Metapszichológiai írások*. SFM. VI. Filum, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1915/1997b) A tudattalan. Ford. Szalai István. In: *Metapszichológiai írások*. SFM. VI. Filum, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1915/1997c): Ösztönök és ösztönsorsok. Ford. Májay Péter. In: *Metapszichológiai írások*. SFM. VI. Filum, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1918/1998): Egy kisgyermekkorú neurózis története. Ford. Berényi Gábor. In: *A Farkasember*. SFM VII. Filum, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1920/1991): *A halálöztön és az életöztönök*. Ford. Kovács Vilma. Múzsák, Bp.
- FREUD, SIGMUND (1923): *Az ősvalami és az én*. Ford. Hollós István és Dukés Géza. Pantheon, évszám nélkül.
- FREUD, SIGMUND (1933/1999) *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Ford. Lengyel József és Erős Ferenc. SFM. VIII. Filum, Bp. 1999.
- GRÜNBAUM, ADOLF (1984/1993): A pszichoanalízis logikai alapjai. Ford. Szummer Csaba. In: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Bp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1968/1971): *Knowledge and Human Interest*. Beacon Press, Boston
- HEGEL, G. W. F. (1807/1973): *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó
- HEGEL, G. W. F. (1840/1979): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó
- JAKOBSON, ROMAN (1972a): A nyelv szemiotikai vizsgálata. In: *Hang-jel-vers*. Gondolat, Bp.
- JAKOBSON, ROMAN (1972b): A grammatikai jelentés. In: *Hang-jel-vers*. Gondolat, Bp.
- KELLNER, HANS-ANKERSMIT, FRANK (szerk.) (1995): *A New Philosophy of History*. London.
- LAVINE, THELMA Z. (1992): Ricoeur, Freud and the Conflict of Interpretations. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The Johns Hopkins UP.

- MACINTYRE, ALASDAIR (1984/1999): *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Bp.
- MINK, LOIS O. (1978): Narrative Form as a Cognitive Instrument. In: *The Writing of History*. ed. by R. H. Canary and Henry Kozicki. University of Wisconsin Press. Madison
- MITCHELL, JULIET (1998/1999): Trauma, felismerés és a nyelv helye. Ford. Pándy Gabi és Hárs György Péter. In: *Thalassa*, (99/2–3) 61–81.
- MOI, TORIL (1981/1996): Férfiuralom: szexualitás és episztemológia Freud *Dórájában*. Ford. Battyán Katalin. In: *Thalassa*, (96/1), 21–36.
- MORRIS, HUMPHREY (1992): Translating Transmission: Representation and Enactment in Freud's Construction of History. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The Johns Hopkins UP.
- PLÉH CSABA (1986): *A történet szerkezet és az emlékezeti sémák*. Akadémiai, Bp.
- PLÉH CSABA (1992): *Pszichológiatörténet*. Gondolat, Bp.
- RAPAPORT, DAVID (1960/1971): A pszichoanalitikus elmélet szerkezete. Ford. Lénárt Edit. In: *A pszichoanalízis modern irányzatai*. Válogatta: dr. Buda Béla. Gondolat
- RICOEUR, PAUL (1965/1970): *Freud and philosophy: An Essay on Interpretation*. Tr. By Denis Savage. Yale UP. New Haven and London
- RICOEUR, PAUL (1977/1993): A bizonyítás kérdése Freud pszichoanalitikai írásaiban. Ford. Ehman Bea. In: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Bp.
- RICOEUR, PAUL (1984–1988): Time and narrative. Tr. by K. McLaughlin and D. Pellauer. Chicago University Press
- RICOEUR, PAUL (1990/1999a): *Az én és az elbeszélte azonosság*. Ford. Jeney Éva. In: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok, Osiris, Bp.
- RICOEUR, PAUL (1966/1998): Freud filozófiai interpretációja. Ford. Martonyi Éva. In: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Szerk. Bókay Antal és Erős Ferenc. Filum, Bp.
- RICOEUR, PAUL (1999b): Emlékezet – felejtés – történelem. Ford. Rózsahegyi Edit. In: *Narratívák III*. Szerk. Thomka Beáta. Kijárat Kiadó, Bp.
- RORTY, RICHARD (1986/1993): Freud és az erkölcsi reflexió. Ford. Vitézy Zsófia. In: *Thalassa* (4) 1993
- SAUSSURE, FERDINAND DE (1967): *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Gondolat, Bp.
- SCHAFER, ROY (1992): Reading Freud's Legacies. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The Johns Hopkins UP.
- SPENCE, DONALD P. (1987): *The Freudian Metaphor. Toward a Paradigm Change in Psychoanalysis*. W.W. Norton & Co. New York, London
- TENGYELI LÁSZLÓ (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Bp. 1998.
- WHITE, HAYDEN (1973): *Metahistory*. The Johns Hopkins UP. Baltimore and London
- WHITE, HAYDEN (1992): Historiography as Narration. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The Johns Hopkins UP.
- WHITE, HAYDEN (1997a): A történelem terhe. Ford. Berényi Gábor. In: *A történelem terhe*. Osiris, Bp.
- WHITE, HAYDEN (1997b): A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. Ford. Heil Tamás. In: *A történelem terhe*. Osiris, Bp.
- WINER, ROBERT (1992): Echoes of the Wolf Men: Reverberations of Psychic Reality. In: *Telling Facts. History and Narration in Psychoanalysis*. Ed. By John H. Smith & Humphrey Morris. The Johns Hopkins UP.

A PSZICHOANALÍZIS MINT ÁLCÁS NŐ

*A pszichoanalízis és a nő kulturális megítélésének
néhány megegyezéséről**

Bánfalvi Attila

*„Röviden szólva, sohasem lehetünk elég
gyöngédek a nőkhöz!”*

Friedrich Nietzsche

A heurisztikus metafora

A „Freud temetése” vitában valószínűleg nem fogalmazódtak meg a pszichoanalízist az eddigi története során ért vádakhoz képest radikálisan új szempontok. Inkább úgy látszik, hogy a vádak „cizellálódtak” és némiképp radikalizálódtak. Az alapvető támadási irányok Freud hírnevének két alapvonását veszi célba: az egyik elvitatja az eredetiség és az igazság összekapcsolódását munkásságában¹. E szempont már csak azért is figyelemre méltó, mert – némi meglepetésként – azt tapasztalhatjuk, hogy a század kulturális-gondolati tendenciái inkább elválaszt-

* Az írás a *Research Support Scheme* támogatásával készült.

¹ Vö.: „A klasszikus manőver azt állítja, hogy bármi, amit Freud mondott és igaz, az vagy banális és közhely, vagy megtalálható olyan írónál és gondolkodónál, mint Shakespeare, Pascal, Hobbes, Dosztojevszkij és Nietzsche, akik megelőlegezték őt (és néha mindkettő). És bármi, amit mond és helyes, azt valahonnan máshonnan lopta; olykor még az emberiség egyetemes bölcsességét is a saját felfedezéseként adja el. [...] Másrészt, ha az, amit mond helytelen, akkor az teljesen az övé, és bolondok vagyunk, ha hiszünk neki.” John Forrester: *Dispatches from the Freud Wars, Psychoanalysis and Its Passions*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, 10. o.

ják, mint összekötik ezt a két kategóriát. Az eredetiség valamiképpen a művészi-költői teljesítmény iránt „érez vonzalmat”, míg az igazság a tudományokkal tart fenn szoros kapcsolatot.² Így az „eredeti igazság” kifejezés szinte *contradictio in adjecto*, az igazságban nincs semmi eredeti, az eredeti pedig – minél eredetibb valami, annál kevésbé igaz, vagy legalább is hiányzik belőle az értékes igazság elengedhetetlen eleme: az általánosság. Freudot eredetiséggel illetni ezért egy fordított „temetni jöttem Caesart, nem dicsérni” – taktika: minél eredetibb, annál kevésbé tudományos.

A másik támadási irány Freuddal szemben három fronton zajlik: „Először is, létezik az a meggyőződés, hogy a pszichoanalízis mint terápia haszontalan. Terápiás szempontból nem hatékony, nem jobb, mint bármely más terápia, sőt még talán az is lehetséges, hogy nem jobb, mint a beavatkozástól való teljes tartózkodás. Másodsor, a pszichoanalízis a tudományos magyarázat tiszteletre méltó rendszereként, elméletként perifériára szorult. [...] A kritika harmadik vonala Freud »önleírása« elleni támadás, melyben mint félelem nélküli felfedező, rejtélyek megfejtője, objektív gondolkodó, és klinikai munkásságának etikailag aggályoskodó vizsgálójaként jelenik meg.”³ A terápia, a tudomány és aktora elleni összehangolt hadjárat igazi különlegessége mára már nem léteiben van, mert a felvetődő érvek – a részletektől eltekintve – nem újak, sőt azt mondhatjuk, hogy századunk egyik-másik nagy gondolkodója sokkal mélyebb kritikának vetette alá a pszichoanalízist, mint mai utódaik.⁴ Ha ez igaz, akkor miért nem vagyunk túl az egészen? Ha az ellene szóló érvek olyan elsöprők, akkor miért maradnak hívei, és éppen olyan racionális érvekre támaszkodva, mint ellenfelei? Miért kell ellenfeleinek újabb és újabb érvekkel előállniuk, és ezek miért nem lesznek *abszolút* meggyőzőek, miért nem képesek a vitát lezárni?

Talán az episztemológiai irányultságú vita nem is az episztemológiában gyökerezik, hanem más szintről nyeri az energiáját? Talán az episz-

² E tendenciát erősíti az az „obejektivista” tudományfelfogás, amely a tudományban csak a valóság hű leképezését látja, míg a művészi-kreatív attitűdnek tulajdonítja az új létrehozásának a képességét, de azonnal azzal csökkentve az értékét, hogy az éppen emberi természete miatt nem tartozik az igazsághoz, ellenkezőleg annak valamiféle eltorzítása.

³ J. Forrester: i. m. 217–218. o.

⁴ Elegendő csak Heideggert vagy Wittgensteint említeni. Vö.: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, szerk. Szummer Csaba, Erős Ferenc, Cserépfalvi kiadása, Bp. 1993.

temológiai vita csak álcázott származéka valami mélyebb, lényegibb problémának?

Nehéz attól az érzéstől szabadulni, hogy valami titok lappang az egész évszázados vita mögött. Talán olyan ez, mint egy manifeszt álom: valami másról szól, mint homlokzati képei. Ez még önmagában nem lenne meglepő. Ki tagadná a hermeneutikus öntudat térhódítása után, hogy minden valami másról (is) szól, mint önmaga látszata? Néhány sajátos vonás azonban különös „ízt” ad a pszichoanalízis üldözésének.

Az egyik a már említett „nem akar vége lenni” jelensége, az újabb és újabb pro- és kontraargumentáció kényszeres igénye, a másik pedig a vita látenszen vagy nyíltan expanzív természete. Fentebb utaltam a kritika totalizációs igényére: mindent tárgyává tesz, ami a pszichoanalízissel kapcsolatos. A védők sem restek – kezdve Freuddal – a pszichoanalízist minden horizonton túllépve kitágítani: az út a speciális terápiás gyakorlattól a *Weltanschauung* (világnézet) alkotásig terjed. E két feltűnő és roppant sajátos tendencia mögött mintha valami átfogó princípium húzódna, mintha az egész sok szálon futó vita valami nagy „Egyről” szólna. Mintha a kulturális jelenségként első pillantásra partikulárisnak tűnő pszichoanalízis mögött átfogó, nagy, mondhatnánk grandiózus probléma bújna meg. Mintha a „kis” pszichoanalízis valami „nagy” szerepet lenne kénytelen eljátszani: a színen egy királyfi van, de egyesek meg vannak győződve arról, hogy csak koldus, aki legfeljebb leleplezésre méltó, mások szerint pedig igazibb már nem is lehetne. Mintha azért kellene mind a két oldalnak kiterjesztenie tematikáját, hogy a mögöttes hatalmas „Egy probléma” rejtett argumentációt kapjon. El tudjuk-e képzelni azt a lehetőséget, hogy a pszichoanalízis nem is saját jogán kerül be e századon átívelő diskurzusba, hanem helyettesít valamit, ami egyre kibeszélhetetlenebbé vált? És hogy épp azért éri a pszichoanalízist ez a kitüntetés, mert alkalmas a helyettesítésre? Talán mert elég távolinak tűnik az eredeti problémához képest, ugyanakkor asszociációs kapcsolatban van vele?⁵ Alakja, története, sorsa, a köröttes kultúra által kiosztott szerepe, nyelve, szimbolikus jelentése hasonló *ahhoz*, de a hasonlóság a különbözőség látszatával van álcázva, amely a rejtekezéshez szükséges távolságot adja.

⁵ Utalás ez a fóbiás helyettesítés Freud által leírt mechanizmusára, ahol a fóbia tárgya e két feltétel mellett választódik ki a szerepére. Vö.: Sigmund Freud: A tudattalan, in: *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*, Filum, Bp., 1997, 95. o.

Ha a pszichoanalízis oly jelentéktelen, mint bírálói állítják, akkor miért olyan méltó a bírálatra? Talán paradox módon éppen a bírálók számára értékes tulajdonságoktól, jellegzetességektől való megfosztottsága, vagyis éppen az, ami hiányzik belőle, teszi olyan jelentőssé? Hogy éppen sokszoros hiányosságai különböztetik meg minden mástól? Támadó szerint a pszichoanalízist mérhetetlen alávalósága és értéktelensége, ugyanakkor – az előbbieken alapján nehezen érthető – kulturális jelentősége teszi méltóvá az alapvető megosztottságainkat tükröző vitára. Nem hiszünk komolyan, hogy egy pszichoterápia általános antropológiai jelentőségre tesz szert, hacsak nem számolunk azzal, hogy különleges történeti konstelláció révén magára vette valamilyen alapvető antropológiai probléma jellegzetességeit; valamilyen tabuszerűét, tabuvá válóét, amelynek még az érintése is veszélyes, mert átadja vonásait, és azután a megérintett az eredeti tabutárgy helyébe lép, átveszi annak tulajdonságait.

Mi érintette meg a pszichoanalízist, vagy mit érintett meg a pszichoanalízis, hogy sorsát a „szentség és tisztátalanság” vagy „félve-tisztelés és utálat”⁶ ambivalenciája határozza meg?

Az ambivalenciák gyökereinek feltárására a legcélravezetőbb a történeti módszer: vagyis próbáljuk meg megkeresni a pszichoanalízissel kapcsolatos ambivalenciák első megjelenési formáit, vagy még tovább lépve: nézzük meg, vajon a pszichoanalízis születésekor nem érintkezett-e valamilyen környezetében lévő erős ambivalenciát kiváltó jelenséggel, létezővel, amelytől így mintegy „kulturgenetikailag” magára vehette az arra irányuló ellentétes érzelmeket? Másként fogalmazva: szerepet játszott-e a pszichoanalízis „teremtésekor” olyan kortárs konstelláció, amely a pszichoanalízis csírájába beépült, így örökítve át magát benne?

Ha követjük a „vissza az eredethez” jelszót, akkor azt találjuk, amit Foucault így fogalmazott meg: „Freud és a pszichoanalízis egy olyan jelenség vizsgálatából indult ki, mely a 19. század végi pszichiátriában és általában az egész társadalomban, az egész nyugati kultúrában jelentős helyet foglalt el. Ez a sajátos – már-már marginális – jelenség keltette fel az orvosok és általában a kutatók érdeklődését, mindenkiét, aki így vagy úgy, de érdeklődött a tágabb pszichológiai problémák iránt. Ez a jelenség pedig nem volt más, mint a hisztéria.”⁷

⁶ Sigmund Freud: *Totem és tabu*, Dick Manó kiadása, Budapest, 32–33. o.

⁷ Michel Foucault: Szexualitás és hatalom, in: *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1999, 272. o.

A hisztéria pedig a nőt jelentette, mégpedig oly erősen és determináltan, hogy a kortársak szemében már-már szinonimákként jelentek meg ezek a fogalmak. A 19. század végén a hisztéria a nőnek nem mellékes sajátossága⁸, valamiféle akcidienciaja, amely lehetséges, de nem szükséges velejárója, hanem a nő inherens tendenciáinak megtestesülése, megnyilvánulása. A hisztériás *par excellence* női természetet jelenti. Filozófiai kifejezésekkel élve úgy is lehet fogalmazni, hogy a hisztériás nő a *magáért való* nő, míg a „normális” csak *magánvalóan* az. A nőiség a hisztériában bontakozik ki a legjobban, míg a normális állapotokban csak visszafogottan van jelen. A hisztéria a nő legsajátabb lehetősége, biológiai *telosa*.

Ha a pszichoanalízis hisztériás eredetét összekötjük Freud szinte szállóigévé lett kijelentésével: Mit akar a nő? (*Was will das Weib?*)⁹, és ha ehhez hozzátesszük azt az elemet, ami egy hisztériáról szóló vázlatában az elfojtás címszó alatt található: „Feltehető, hogy az elfojtásért lényegében felelős elem mindig az, ami feminin”¹⁰, akkor máris különös sejtésünk támadhat a pszichoanalízis és a nő kapcsolatáról: A pszichoanalízis eredeti tárgya, kutatási területe, a tudattalan, a femininitás szülte; a megválaszolatlan, és ezért a legcsábítóbb probléma pedig

⁸ Érdekes, hogy Platón hisztériafelfogása medikális értelemben mennyivel modernebb a Freud-korabelinél. „Épp így a nőknél az anyaöl és anyaméh ugyanezen okokból olyan, mint valami gyermekszülésre vágó élőlény. S ha a kellő időn túl sokáig meddő marad, nehezen és bosszankodva viseli el: minden irányban bolyong a testben, eltorlaszolja a légzés kijáratait, nem hagy lélegezni s így végső szorultságba juttat, és mindenféle más betegséget is okoz, míg végre mindkét fél vágya és szerelme egyesül, és mint a fáról a gyümölcsöt szakítva, az anyaméhbe, mint valami szántóföldbe kicsinységük folytán láthatatlan és még ki nem formált élőlényeket vetve el, majd tagolva őket, bent nagyra neveli, ezután a napvilágra hozza s így véghezviszi az élőlények születését.” Platón: Timaiosz, in: *Platón összes művei*, harmadik kötet, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 408.o. A betegséget egy szerv működéséhez köti, és nyíltan vállalja ennek összekapcsolását az életmóddal. A Freud-korabeli felfogás nem kötheti a betegséget nyíltan a szexuális élethez, és ennek következtében nem is nevezi meg a zavar szomatikus színtereiként a genitálékat.

⁹ „A nagy kérdés, amelyre még sohasem válaszoltak, és amelyre – hiába tanulmányoztam harminc éve a női lelket – magam sem találtam még választ: »Mit akar a nő?» Ernest Jones: *Sigmund Freud élete és munkássága*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1973, 488. o.

¹⁰ *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, trans. and ed. Jeffrey Moussaieff Masson. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 1985, 246. o.

megint csak a nőiség. Ha pedig harmadik tényezőként hozzá vesszük ehhez, hogy – némi képzavarral – az álterhes hisztériának mégis volt egy igazi magzata, nevezetesen a pszichoanalízis¹¹, akkor már a kifejtés kezdeténél arra jutunk, hogy mintha a pszichoanalízis mind eredetében, mind alapproblémáiban a nőiség foglya lenne. Ha ezt mélylélektani nyelvre tesszük át, akkor arra az előzetes feltevésre juthatunk, hogy a pszichoanalízist a nőiséggel való erős azonosulás jellemzi – az azonosulás minden következményével. A kérdés most már az, hogy lehetséges-e a pszichoanalízis születését, történetét és kulturális beágyazottságát e posztulátum alapján olvasni, mégpedig itt a céllal, hogy a pszichoanalízissel kapcsolatos viták gyökereinek és energiáinak jobb, mélyebb megértéséhez jussunk? Röviden: lehetséges-e olyan történetet alkotni, amelyben a pszichoanalízis sorsa mint női sors beszélhető el, amelyben nyíltan vagy rejtetten meglevő, nőiséghez hasonló sajátosságok jellemzik a pszichoanalízist?

Aki idáig jutott, az nem kerülhet meg egy reflexiót, azt, amely azt a mosolyt firtatja, amelyet az előbbi heurisztikus sejtés kényszerít ki belőlünk e két kategória összekapcsolásakor: egy megvilágítónak látszó sejtés, és azonnali kísérőjeként annak furcsaságára, bizarrságára utaló mosoly. Vajon e mosoly a pillanatnyi meghökkenést jelzi, mely azonban nyitott a továbbgondolásra vagy ellenkezőleg hátrítás: „Álljunk meg itt, ez merő ostobaság!” Ezzel kapcsolatban több megjegyzést is tehetünk:

1. Éppen ezen ellentétes tendenciák utalhatnak valamilyen (kulturálisan kódolt) ellenállásra, melyet csak az új nézőpontba való erőteljes „beleállítás”, annak (legalább ideiglenes) vállalása oldhat.

2. Ilyen távoli ontológiai státusú fogalmak metaforikus összekapcsolása igazából nem rendkívüli. Témánkkal közeli kapcsolatban emlékezhetünk a nő és az igazság metaforikus rokonítására Nietzsche-nél.¹²

3. Ha valamilyen új nézőpontot akarunk felvenni, ahonnan a vizsgáló terület másképpen látszik, ahol a megoldhatatlannak tűnő problémák esetleg már nem látszanak problémáknak, akkor aligha kerülhet

¹¹ Ennek a képnek a pusztán metaforikus túlzásnál nagyobb történelmi alapja van. Anna O. híres álterhességéből „Breuer doktor gyermekét” szülte meg, Freud pedig a pszichoanalízis létrehozását Breuernak tulajdonítja. Vö.: Sigmund Freud: *Pszichoanalízis*, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1990, 5–6. o.

¹² „Talán női lény az igazság, amelynek megvan rá az oka, hogy ne engedjen bepilantást nyerni a titkaiba?” Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Holnap Kiadó, Bp. 1997, 12. o.

jük meg új metaforák bevezetését. „A pszichoanalízis mint nő” képlet abban az értelemben metafora, hogy „...az interpretátor összehasonlíja a két kifejezést és releváns közös tulajdonságokat talál. Ha a metaforát megértik, akkor jelentésével lehet azt helyettesíteni”.¹³ Nem valószínű, hogy a most kreált metafora valaha is bejárja a jó metaforák útját, és egyszer „halott metafora” válik belőle. Nem valószínű, hogy a két szó közötti feszültség valaha is lehetővé teszi teljes összeolvadásukat. Tárgyunk szempontjából ez nem is lenne kívánatos, minthogy célunk nem más, mint helyzetének megértése: miért tart ott, ahol tart, és hogyan került ebbe a helyzetbe? A megértés szokásos útja szerint vissza kell vezetni a nem értettet valami már tudottra. Úgy tűnik fel, hogy a pszichoanalízis nem talált ilyen kategóriá(ka)t. Interpretációja bolyong a szóba jöhető „rendszerintani egységek” között (lásd lentebb), anélkül, hogy világosabban látnánk mineműségét. Ha hallgatunk a pszichoanalízis mint nő sugallatra, akkor talán anélkül érthetünk meg többet a pszichoanalízis sorsából, hogy tovább kellene folytatni az ontológiailag neki meg (nem) felelő kategóriák közötti bolyongást. Talán ez a „kategóriahiba” a maga logikai rendkívüliségében könnyebben érthetővé teszi az eddig besorolhatatlant. Talán azzal kezeljük a problémát, ha nem a megoldás szokásos technikai módján oldjuk meg, vagyis elhelyezve azt a neki megfelelni látszó kategóriák rendszerében, hanem „csak” megváltoztatjuk a vele kapcsolatos látásmódunkat¹⁴. Ez a „testhelyzet-változtatás” olyan perspektívát nyithat, amely az eredeti problémát elhalványítja azzal, hogy új összefüggésbe helyezi.

A nő és a pszichoanalízis nyíltan tartós együttélésre képtelensége annak is a jele, hogy itt a metafora olyasféle szerepet tölt be a megértés folyamatában, mint a kémiai reakciónál a katalizátor: önmaga nem lesz része az új vegyületnek, de elengedhetetlen annak létrejöttében. A pszichoanalízis és a nő roppant kategoriális távolságuk miatt nem kapcsolódhatnak össze tartósan, de a nő kulturális definíciója és a pszichoanalízis nőiséghez kötöttsége olyan eszközt adhat a megértés számára, amelyben a pszichoanalízis kulturális értékelése éppen e kapcsolat feszültségteli létezése miatt válik érthetőbbé.

¹³ Middo Landau: *Feminist Criticism of Metaphors in Bacon's Philosophy of Science*, *Philosophy* 73, 1998. 57–58. o.

¹⁴ Vö.: Wittgenstein a pszichoanalízis működéséről. Tárgyalja Stephen M. Hoenish: *The Myth of Psychoanalysis*, www.users.interport.net/~shoenish/md/tech.html

Nem teszünk mást a nézőpontváltás érdekében, mint heurisztikus eszközként a *Totem és tabu* alapvető módszerét követjük. Freud e művében feltűnő hasonlóságokat, sőt megegyezéseket talált a „primitívek” szokásai – mondhatnánk szociálpszichológiai jellegzetességei – és a neurotikusok lelki élete között (amint erre a könyv alcíme is utal). Nyilvánvalóan az ilyen típusú „felfedezés” nem módszeres tudományos indukció következtében áll elő, hanem intuitíven. Talán úgy lehetett, hogy Freud érdeklődött a korabeli kulturális antropológiai irodalom iránt, és ezzel párhuzamosan „pszichoanalizált” mind praktikusán, mind teoretikusán. E két, az adott diszciplináris térképen egymástól oly távol eső terület és elfoglaltság hirtelen összefüggésbe került egymással, és úgyszólván a semmiből megszületett a végeredmény, ti. a kettő közötti megegyezés és hasonlóság megállapítása. A *Totem és tabu* e posztulátumon alapuló narratíva és annak működtetése.

Ugyanez a „módszer” jelenik meg ebben az esszében is. Azzal a reménnyel, hogy a pszichoanalízis végtelennek látszó „szenvédéseiből”, bolyongásaiból a nyugati kultúra tájain többet értünk meg, ha – amint Freud tette a *Totem és tabu*ban – a két főszereplőt egymással olvastatjuk el, azaz nem csak a nőt pszichoanalizáljuk, hanem a pszichoanalízist is feminizáljuk. Ha jobban értjük a *Totem és tabu* nyomán mind a „primitíveket”, mind a neurotikusokat egymás szövegeiben megjelenítve, akkor talán mind a pszichoanalízis, mind a nő kulturális interpretációja érthetőbb lesz egymás tükrében.

Még az is lehet, hogy Freud szcientista ön-félreértelmezése éppen azért volt lehetséges és talán szükséges, mert nem értette, nem érthette meg, hogy mit akar a nő. Ha megértette, megérthette volna, akkor már nem pszichoanalízist művelt volna. Talán a pszichoanalízis egyik legfontosabb éltető eleme a nő meg nem értésének képességéből adódó feszültség.

Ezen összefüggéstelennek tűnő összefüggés esetleges elfogadása rávilágíthat a pszichoanalízis e megértésből nézve fatális helyzetére.

A „nőelmélet” a pszichoanalízis születésekor

A 19. század végi tudományos antropológia nagyjából egy kettéosztott embervilágban gondolkodott. E világkép egyik tételét a fehér férfiak mint *par excellence* emberi lények foglalták el, a másikon pedig a „*the rest of the world*”, minden más „emberszerű” osztozott. E biológiai

alapú szemlélet szerint a férfiak azok, akik megfelelnek az ember mint eszes lény fogalmának, a többiek – a nők, a színes bőrűek, a gyermekek, a zsidók – *természeti* adottságaik, evolúciós karrierjük folytán nem voltak képesek ezt a fokozatot elérni. A korabeli diskurzusban ezen alantasabb lények kitüntetettje, az, amelyik az összes többit azzal kényszeríti arra, hogy sorsában osztozzanak, hogy éppen őrá hasonlítanak, a nő. Mindenki más, ha biológiai szempontból alantasabb, mint a fehér férfi, akkor éppen azért az, mert nőies vonásai vannak.¹⁵ E koncepció lényegesen különbözik minden korábbi „szexista” felfogástól. Miközben osztozik más korokkal és kultúrákkal abban a felettébb általános megítélésben, amely a nőt férfinál alacsonyabb szintre helyezte. Így volt ez a korábbi európai felfogásban is, mely felfogás biológiai aspektusai maguk is a nő vertikális értelemben vett alacsonyabbrendűségét tételezték. E koncepció medikális „fejezetében” a nő a hideg–meleg antropológia hideg pólusához áll közel – ezért „mennyiségileg” alacsonyabb rendű. Azért vannak például a női nemi szervek – melyek a férfi nemi szervek analogonjai – a testen belül, mert a megfelelő működésükhöz szükséges hő csak a test belsejében áll rendelkezésre; a férfi magasabb hője ellenben a nemi szervek külső elhelyezkedésénél is biztosítja a

¹⁵ Ezen összefüggés kiváló összefoglalását adja Cynthia Eagle Russett: *Sexual Science, The Victorian Construction of Womanhood*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1989.: „...a nők inherensen különböztek a férfiktól anatómiájukban, fiziológiájukban, temperamentumukban és intellektusukban. A faj evolúciós fejlődésében a nők éppen úgy lemaradtak a férfiak mögött, ahogy a »primitív emberek« lemaradtak az európaiak mögött. Még felnőtt korukban is mind testükben, mind lelkükben gyermekek maradtak, sohasem fejlesztettek ki olyan jellegzetességeket, mint a szakáll, amely megkülönbözteti a férfiakat a fiúktól. A nő megrekedt fejlődésének oka az a követelmény, hogy energiáit a fajfenntartásra tartalékolja; a nő megrövidített érésben szenved, de a faj nyer ezáltal. A nő gyengesége valójában erőt jelent: a darwini szexuális kiválasztás a nemek közötti fizikai és magatartásbeli különbségeket a párválasztás szempontjából előnyösnek fogta fel. Így a nők törekemenyen váltak vonzóvá, míg a férfiak izmosnak és erősnek fejlődtek ki. Mindegyik nem azt szereti a másikban, amit nem talál meg önmagában. Ebből az következik, hogy a nők sohasem várhatják azt, hogy majd egyszer felnőnek a férfiak intellektuális és művészi eredményeihez, de nem várhatják azt sem, hogy egyenlően osztoznak velük a hatalomban és a tekintélyben. A természet másodlagos szerepre rendeltette a nőket. A munkamegosztás nagy elve így jelenik meg: a férfiak produkálnak, a nők reprodukálnak. Ezt hívták komplementaritásnak” 11–12 o.

szükséges meleget.¹⁶ A 19. századra ez a férfi–nő felfogás radikálisan megváltozott: „... a régi modell, amelyben a férfiak és a nők a metafizikai tökéletességhez, az élethőhöz viszonyított fokozatukban rendeződtek el egy olyan tengely mentén, amelynek telosa a férfi volt, a késői tizenkilencedik századra egy új különbségeket hangsúlyozó, biológiai eltérési modellnek adta át a helyét. A nők férfiakhoz való viszonyának megjelenítésében a hierarchia metafizikáját az inkompenzurabilitás anatómiája és fiziológiája váltotta fel”.¹⁷

E radikális változás két valószínű kulturális háttér momentuma: egyfelől a liberális individuális egyenlőségeszmény és a valóságos társadalmi viszonyok fenntartásának férfias érdeke közötti konfliktus¹⁸, másfelől a darwini elmélet által megrendített létezők közötti hierarchia megerősítésének, helyreállításának igénye volt¹⁹.

¹⁶ E felfogás érdekes módon mai szemmel nézve „forradalmian” női orgazmuspárti, mert az orgazmusban látta a garanciát arra, hogy a női szervezet elegendő hőmennyiséget termel a fogantatáshoz. Röviden szólva: orgazmus nélkül nincs teherbe esés. Vö.: Thomas Laqueur: *Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology, in The Making of Modern Body, Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, ed. C. Gallagher and Th. Laqueur, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1987, 4–5. o. Uo. 3. o.

¹⁷ Vö.: „A liberalizmus olyan testet posztulál, amely, ha nem is nem nélküli, mindazonáltal vágyaiban, érdekeiben, józanész-beli képességében differenciálatlan. Éles ellentétben a test mint férfias dolog régi teleológiájával, a liberális elmélet olyan semleges testtel kezd, amely szexualizált [sexed], de nem [gender] nélküli, és nincs a kulturális diskurzusra vonatkozó következménye. A testet egyszerűen a racionális szubjektum hordozójának tekintették, amely önmagában véve a személyt konstituálja. Ezen elmélet számára az volt a probléma, hogy hogyan vezeti le a nem nélküli testek eredeti állapotából általánosságban a nő, a szexuális szenvedély és féltékenység, a munka és a kulturális gyakorlatok feletti férfiuralom világát. A dilemma, legalábbis azon teoretikusok számára, akik a nők alávetésében voltak érdekeltek, azzal oldódott meg, hogy a nemek társadalmi és kulturális különbségeit arra az inkompenzurabilitás elméletére alapozták, amelyet maga a liberális elmélet segített világra. A természet új felfogása egy egyébként védhetetlen társadalmi gyakorlat megalapozásában nyújtott segítséget.” Uo. 19. o.

¹⁹ Vö.: „Ha az emberi lények többé nem tarthatnak igényt egy olyan különleges teremtmény státusára, amely csak egy kissé alacsonyabb rendű az angyaloknál, akkor a kiválóság emberi hierarchiája sokkal szükségesebb, mint valaha is volt. A nők és az alacsonyabb fajok a viktoriánus úriemberek és a vadak túlságosan fenyegető közelsége közötti ütközőül szolgálnak.” C. E. Russett: i. m. 14. o. továbbá: „A kulturális bizonytalanság időszakaiban, amikor a visszaeséstől és a degenerálódástól való félelem uralkodik, akkor a nem, a faj, az osztály és a nemzetiség meghatározása körüli világos határok ellenőrzése iránti vágy különösen erőteljessé válik. Ha a különböző fajokat a saját

Akárhogy is fogjuk fel, előáll „a létezők olyan nagy láncolatának” a képe, amelyben a nő és a sorsában osztozó más „emberszerű” lények igazából kimaradnak az ember definíciójából: biológiailag közelebb állnak az állatokhoz, mint az embert *par excellence* megtestesítő fehér férfihoz.

Az az imperatívusz, amely a férfi és a nő közötti, azaz az emberi fajon belüli azonosságok helyett a különbségekre helyezte a hangsúlyt, e „természeti tényt” a racionális férfi és az irracionális, érzelmek determinálta nő különbségére vezette vissza. Ez az érzelmi kiszolgáltatottság és alávetettség pedig a szexualitás fogalma körül tematizálódott.

Ebben a tárgyalásmódban vált lehetségessé a korábbi hierarchikus férfi–nő viszony felváltása a horizontálisabb, még radikálisabb, minőségi különbözőséggel. Ennek révén lehetett a biológiai és a kulturális szféra közötti különbséget antropológiai alapra helyezni, melynek nyomán a férfi az emberi nem emelkedettségét reprezentálja azzal, hogy ami igazán, azaz kulturálisan emberi, az a férfias, miközben a nő a fajt mint biológiai entitást képviseli. A kultúra–természet nagy dichotómiája ennek következtében közvetlenül nem az ember–állat kettőségében fogalmazódik meg, hanem az embert mint kultúrateremtőt saját fáján belül fenyegeti a regresszió veszélye, melynek megtestesítője a nő; a zabolátlan természetit pedig a szexualitás foglalja egybe.²⁰

(19. folyt.) helyükön lehet tartani, ha a különböző osztályokat a nekik megfelelő városrészbe lehet elhelyezni, és ha a férfiak és a nők a nekik megfelelő szférákhoz vannak rögzítve, akkor sokan azt remélik, hogy az apokalipszist meg lehet előzni, egy megnyugtató identitásérzést és folyamatosságot őrizhetünk meg a millenniumi változás nyugtalan kísértetével szemben.” Elain Showalter: *Sexual Anarchy*, Virago Press, London, 1992, 4. o.

²⁰ Vö.: „A tudományos fejlemények [...] nem döntötték meg a hierarchikus modellt, amely a női testet a férfi kisebb, befördített verziójaként alkotta meg, és a női orgazmust sem száműzte a fiziológiai perifériára. Inkább arról van szó, hogy a tizennyolcadik századi politikai, gazdasági, és kulturális átalakulások olyan kontextust teremtettek, amelyben a nemek közötti radikális különbségek megfogalmazása kulturálisan parancsolóvá vált. Egy olyan világban, amelyben a tudományt egyre inkább úgy tekintették, mint ami betekintést nyújt a teremtés alapvető igazságaiba, amelyben a természet, ahogy az a csontok és szervek megtámadhatatlan valóságában manifesztálódik, az erkölcsi rend egyetlen alapja, a biológiai inkompenzurábilítás olyan eszközzé vált, amelynek révén ezeket a különbségeket hitelesen lehet bemutatni. A nők nyilvános és magánszerepeit illető új állítások és ellen-állítások ily módon a férfiakétól különböző testük természetének kérdésein keresztül mérkőzhetek meg egymással.” Thomas Laqueur: i. m. 35. o.

A nő helyzete ebben az újrameghatározásban nem társadalmilag vagy kulturálisan problematikus, hanem biológiailag. E megváltoztathatatlan természeti alapzat egyben reménytelenné is tesz mindenfajta emancipatorikus elméletet és mozgalmat, ugyanakkor kikényszeríti azt a társadalmi szerveződést, amely megfelel az immár tudományos felismerésekben „objektíven és elfogulatlanul” tükröződő természeti valóságnak: a társadalom akkor működik helyesen, ha igazodik természeti alapjaihoz. Mindazonáltal e természetnek megfelelő társadalmi rend nem a harmónia és az idill világa, minthogy állandó harc folyik benne a kultúraellenes, irracionális női princípium és a kulturateremtő, racionális férfi princípium között. Ennek következtében a társadalmi tájkép erőteljes polarításokra hasad szét, és mindenkori dinamikáját e kettőségek aránya, egyensúlyviszonyai határozzák meg: aktív–passzív, izom–ideg, cselekvés–tapasztalás, férfi–nő, nyilvános–magán, szubjektum–objektum, szelf–másik, nézni–látva lenni, ész–szenvedély/vágy²¹.

A női oldal kettős szerepet tölt be: egyfelől a természet megtestesüléseként a társadalom alapját jelenti, azaz alapvető szerepet tölt be a faj biológiai fenntartásában és a család mint a társadalom alapintézményének működtetésében. Ugyanakkor a szexualitás uralta biológiai konstitúciója állandó, kulturális értelemben vett regresszív erőt jelenít meg a társadalomban, a biológiai szintre való visszazuhanással fenyeget. Egyszerre valami életbevágóan fontos, eredetet meghatározó, ugyanakkor fejlődést akadályozó, és ezért hosszú távon veszélyes. Biológiai értelemben konstruktív, de kulturális értelemben potenciálisan destruktív.

A nőnek a szexualitás irracionálisán alapuló veszélyessége egyben olyan fajon belüli *differentia specifica*, amely minden más, a fehér férfinál alacsonyabb rendű „emberszerű lény” osztályozására alkalmas.²² Úgy is meg lehet fogalmazni, hogy minden más „biológiailag fejletlen” emberi lényt az különböztet meg a lehetséges fejlődést teljesen bejáró fehér férfitől, hogy nőies; minden olyan vonásuk, amely éretlenségükre utal, feminin deviancia. A zsidó például anatómiai jellegzetességein túl

²¹ Ludmilla Jordanova: *Sexual Visions, Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1989, 60. o.

²² „A nők és a vadak, az idiótákkal, a bűnözőkkel, a patológiás szörnyetegekkel együtt állandó szorongásforrást jelentettek a késő tizenkilencedik századi férfi értelmiségiek számára.” C. E. Russett: i. m. :72. o.

azért is jelenik meg evolúciós zsákutcaként, mert a zsidó férfi nem felel meg szexualitásában a férfi biológiai definíciójának, hanem nőies vonásokat hordoz.²³ Ha pedig az emberi fajt világosan az állatok, a természet fölé emelő férfi nem tölti be ezt a funkcióját, akkor az egész faj a korábbi szinten reked meg.²⁴ Ezért lesz a zsidóság ebből a perspektívából szemlélve biológiai atavizmus, olyan evolúciós zsákutca, amelynek törvény szerint már nem szabadna léteznie. Fennmaradása biológiai-természeti véletlen. Mint ilyen azonban – hasonlóan a nőhöz – állandó veszélyforrás, mert a fejlett fehér fajt biológiai regresszióval fenyegeti. Ugyanezen szempontok alapján kapnak besorolást a „vadak”, a színes bőrűek is. Röviden: a pszichoanalízis olyan közegben született meg, amikor a férfi felsőbbrendűsége és a nő (és más hozzá hasonló) csökkent értékűsége tudományos evidencia volt.

Ezek után érdemes a nőiségre jellemző vonásokat összefoglalni azzal a sejtéssel, hogy ha hipotézisünknek megfelelően az ezekkel teleírt átlátszó fóliát ráhelyezzük a pszichoanalízist támadók által megfogalmazott, rá jellemző sajátosságokat felsoroló „listára”, akkor a szöveg számos eleme tisztán olvasható marad; a két textus – legalábbis metaforikus szinten – nem kuszálja össze egymást, annak jeleként, hogy komoly átfedések vannak közöttük:

1. A nő problematikus nem. Éppen ez a problematikussága rajzolja ki a fehér férfi problémamentességét. Ez utóbbi a helyén van, beleillik az ésszerű tudomány alkotta skatulyába; a nő ezzel szemben valamiféle köztes lény: sem állat, sem ember, azaz biológiailag deviáns.

2. „A nőkévebb ésszel vannak megáldva, mint a férfiak, sőt kevebb szükséglettel az ész iránt, minthogy társadalmi életük több érzel-

²³ Vö.: „A zsidó férfiak az »Atyai átok«, patológiás különbözőségük jeleként mensturuáltak. A zsidó férfi mint nő képét azért vezették be, hogy a zsidót összekössék a nő romlott természetével (mindkettőt ugyanazon jel különbözteti meg), és hogy a zsidók meg nem alkuvasát hangsúlyozzák” Sander L. Gilman: *Disease and Representation, Images of Illness from Madness to AIDS*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989, 190. o. és „A zsidók örültsége szexuális örültség...” valamint „az a betegség, amely az antiszemita tudomány diskurzusát uralta, az örültség volt, és eredete a zsidók »veszélyes« házassági szokásaiban van, azaz abban, hogy nem voltak hajlandók a belső csoportjukon kívülről házasodni.” Sander L. Gilman: *Sibling Incest, Madness, and the Jews*, *Social Research*, Vol. 65, No. 2 Summer 1998. 403. o.

²⁴ Vö.: „A zsidó férfi nem teljesen »egész« férfi, különbözik attól, és különbözősége az, amely a zsidó egész kategóriáját jelzi.” Sander L. Gilman: *Anti-semitism and the body in psychoanalysis*, in: *Social Research*, Winter90, Vol. 57 Issue 4, p993, 25p

met, mint gondolatot kíván...”²⁵ Az ész másikkaként felfogott érzelmek azután az irracionalitás jelzőjét kapják. Az így meghatározott racionalitás–irracionalitás olyan csatateret jelent, ahol a haladással asszociált, egyre racionálisabban szervezett társadalom az irracionalitással áll állandó hadban, melyet kontrollálnia kell, saját törvényeinek kell alávetnie. Így a nő mint döntően természeti, irracionális lény a maskulin racionalitás kontrolljára szorul.

3. A nő döntően passzív lény, szemben a férfias aktivitással, aki ennek következtében külső meghatározásra szorul. Öndefinícióra alkalmatlan, minthogy hiányzik belőle a meghatározáshoz szükséges analitikus gondolkodás képessége.²⁶

4. A nő a tudományok művelésére képtelen, mert a racionális képességeknek éppen azok a csúcsai hiányoznak belőle, amelyek a tudományt az emberi teljesítmények legmagasabbikaként létrehozta és műveli. A nőnek azért is kell kimaradnia a saját meghatározásáról folyó vitákból, mert ez „férfimunka”: a nő hiányt szenved az önmeghatározásra való analitikus racionalitásban. Ez alkalmatlanná teszi arra, hogy részt vegyen saját meghatározásában. E definíció csak kívülről, a „férfias tudomány” felől jöhet.

5. A nő érzelmi alkata miatt bizonytalan, kiszámíthatatlan, és egyáltalában hajlamos a betegségekre. Sőt, a nőiség mint a normális, érett emberi mivolttól való deviáció önmagában véve betegség. Nőnek lenni egyenlő a „betegnek lenni”-vel. Ezért lehet mind a hisztéria, mind a prostitúció a „nő mint betegség” megnyilvánulása, a nőbe természetileg belekódolt veszélyek kifejlett manifesztációja. Ha nőnek lenni éretlenség, akkor hisztériásnak vagy prostituálnak lenni az érett, magáért való nőiséggel azonos.

6. „... általában véve, a nők anatómiailag gyermekibbek, mint a férfiak”²⁷ valamint „... a teljesen kifejlett emberi hím keresztülment a fejlődés női fokozatán”.²⁸ A nő egyfajta biológiai kisebbségi komplexust testesít meg, melyből csak a férfivá válással lehet gyógyulni,

²⁵ Ludmilla Jordanova: i. m.: 42. o.

²⁶ Vö.: „Mindig és mindenhol a racionális, aktív, maskulin intellektus működik a passzív, objektifikált, feminizált testen.” Toril Moi: „Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge”. In: *Between Feminism és Psychoanalysis*, ed.: Teresa Brennan, Routledge, London, New York, 1990, 189. o.

²⁷ C. Russett: i. m.: 28. o. idézve Havelock Ellis: *Man and Woman*, 1894 –ből.

²⁸ Uo.: 55. o.

amelyhez viszont a maskulinitás eleve adott természeti diszpozíciója szükséges; a nő fejlődése – ha ez egyáltalán lehetséges – csak e predefinált természeti korlátokon belül lehetséges. A nő gyermekisége – a szexuális, érzelmi túlfűtöttség veszélye mellett – a másik fontos kapcsolcs, amely egy kategóriába helyezi a „vadakkal” és a színes bőrrűekkel. A gyermekiség az érzelmi sérülékenység mellett ismét csak azt az attitűdöt erősíti, hogy a nő a férfias racionalitás gyámolítására és kontrolljára szorul, mert „ön- és közveszélyes”; gyermekisége nemcsak saját magát veszélyezteti, hanem a kulturált társadalom ésszerű működését is.²⁹

7. A nő ideggyengesége magától értetődően a társadalom egy speciális intézményének ellenőrzését involválja, nevezetesen a medicináét. A medicina természettudományos racionalitása az, amely képes helyesen (igaz módon) felmérni a nőiség természetes állapotának konzekvenciáit, és ezek alapján képes eszközöket és módszereket kitalálni és működtetni az „ön- és közveszélyesség” hatásainak megszüntetésére vagy legalábbis enyhítésére.³⁰

8. A nő episztémológiai értelemben leplekbe van burkolva. A fent említett veszélyesség részben rejtélyességéből, irracionalitása alkotta leplezettségéből fakad. „A lepel ... a nőies tisztaságot és szerénységet reprezentálta; a zárda, a házasság vagy a gyász rituáléiban a szexualitást rejtette el. Ezen kívül a tudomány és a medicina hagyományosan szexuális metaforákat használt, amelyek a »Természetet« mint nőt reprezentálták, akit annak a férfinak kell lepleitől megfosztania, aki titkait kutatja.” Továbbá: „A leplekbe burkolt nő, akire veszélyes tekinteni, az eredetnek, az eredet rejtélyének, a születés és a halál igazságának kutatását is jelenti.”³¹

Röviden szólva: A nő rendszertanilag bizonytalan, természetében éretlen, alacsonyabb rendű, a férfi racionalitás kontrolljára szorul, öndefinícióra alkalmatlan, ezt a meghatározását és értékelését kívülről kell kapnia.

²⁹ Vö.: „...a nőket hagyományosan úgy tekintették, mint akik rendellenes alakzatok, »mindenfajta maskulin korlátozó rendszer potenciális lerombolóí.«” Elaine Showalter: *Sexual Anarchy*, Virago Press, Ltd, London, 1992, 8. o.

³⁰ „Figyelemmel eredeti feltevésekre, mely szerint a férfiakkal és a nőkkel kapcsolatban a legfontosabb dolog nem közös emberi természetük, hanem eltérő szexuális természetük, ezért a tudósok aligha tehettek mást, mint egyfajta nemen alapuló szociokulturális apartheidet dolgoztak ki.” C. E. Russett. i. m. 194. o.

³¹ E. Showalter: i. m. 145. o.

A pszichoanalízis és a hisztéria

A pszichoanalízis a hisztéria révén született meg.³² Mondhatnánk, a hisztéria volt az az emberi élmény, amely saját reflexiója eszközéül a pszichoanalízist világra hozta. Némi analógiás túlzással a klasszikus német filozófia kategóriáiban leírva: a hisztéria a jelenség „magánvalóságából” a pszichoanalízisben való öntudatra ébredésében lesz „magáértvalóan” az, ami.³³ Ezek szerint a pszichoanalízis sorsát nagymértékben befolyásolhatják azok a születési anyajegyek, amelyeket a hisztériától örökölt. A pszichoanalízis valószínűleg megsértette az „érintési tabut”, így magára vette a hisztéria vonásait, ezen aktus minden következményével. Ha ez így van, akkor a nő korabeli kulturális jelentéseinek hisztériában kódolt – és éppen a pszichoanalízis által leghitelesebben interpretált – hálózata e jelentéseket magára a pszichoanalízisre is ráforasztja. A pszichoanalízis freudi maskulin öndefiníciója éppen úgy fojtja el a pszichoanalízis feminin eredetét, mint ahogy a hisztéria tette azt a szexuális traumával. „A pszichoanalízis a hisztériás nő és a tudomány pozitívista férfiája közötti találkozásban született meg”³⁴ Ennek azonban az volt az ára, hogy éppen úgy tagadja meg e feminin eredetét, mint ahogy a hisztériás megtagadja a trauma révén determinált szexuális eredetét. A pszichoanalízis ily módon a nőiség ama meghatározásának az álcás továbbhordozója, amely egyébként – a társadalmi emancipációra hivatkozva – eltűnni látszik a nyugati kultúra tájképéről. A nőiség századfordulós „objektív, elfogulatlan, tudományos” leírásai ma e leírások iránti heves, érzelmekkel teli elutasítást vonnak maguk után. Úgy tűnik, hogy az e nőképpel szembesülők radikálisan elválasztják maguktól a nem is olyan régi felfogást, mint olyat, amihez semmi közük sincs, amivel nem lehet történeti értelemben sem kapcsolatot találni, mint ami valamilyen fantasztikus, utópikus elsüllyedt korból maradt ránk: különösnek, furcsának, idegennek érzik. A mai kultúrában a nő

³² V. ö.: M. Foucault: i. m. 272. o.

³³ Különösnek tűnhet fel, hogy míg a freudi pszichopatológiai magyarázatok sorban kapják „tudományos cáfolatukat”, addig a hisztéria freudi elmélete megőrizte az igazság pecsétjét. Vagyis olyan, mintha a pszichoanalízis a hisztéria területén otthon lenne, a neki megfelelő életteret lakná be, de amint kilép erről a területről (és minél távolabb kerül onnan, annál inkább), elbizonytalanodna episztemológiai értéke.

³⁴ Toril Moi: i. m. 196. o.

rasszista alapú felfogása szalonképtelen. Azonban az a pszichoanalízis, amely az e nőfelfogás elleni tudattalan lázadás (a hisztéria) öntudataként kelt életre, némelyek szemében ma alkalmasint éppen ilyen különösnek, furcsának, idegennek tűnik fel.

Sokan spekulálnak arról, hogy vajon milyen pszichopatológiai kategória vette át a hisztéria szerepét. Ez a töprengés azon az előfeltevésen alapul, hogy a hisztéria nem tűnhetett el nyomtalanul, valami mássá kellett alakulnia. Vajon reflektálnak-e magára erre az előfeltevésre? Miért ne tűnhetne el „nyomtalanul”? Az előfeltevésnek ez a magabiztossága önmagában véve is arra utalhat, hogy van egy „ösztönös” konszenzus arra vonatkozóan, hogy a hisztériában manifesztálódó problémák esetleg alakot váltva, más kontextusban, de jelen vannak ma is. De miért kellene a hisztériának pszichopatológiai jelenségekben továbbélnie? Mi van, ha maga a pszichoanalízis vette át a helyét; ha a pszichoanalízis tölti be azt a szerepet, amelyet korábban a hisztéria „vállalt fel”?

Lehetséges, hogy a hisztéria mint öntudataként funkcionáló intézmény tölti be ma azt a szerepet az elfojtás kortárs köreiben, amelyet a hisztéria játszott száz évvel ezelőtt? Talán a pszichoanalízis üzenetei éppen olyan nehezen hallhatóak, éppen úgy egy „másik” nyelvet testesítenek meg, mint a hisztériás kommunikációja?³⁵

A hisztéria episztemológiailag legzavarbaejtőbb sajátossága ellenállása minden „*clara et distincta*” kategorizálásnak. „Hosszú orvosi történelme folyamán a hisztéria – amely híresen rugalmas szomatikus betegség organikus sérülés nélkül – makacsul kizárt minden pontos meghatározást, és így hasznos képernyőnek bizonyult, amelyre az orvosok saját impotenciájuk és esetlenségük által kényszerítve diagnosztikus fantáziáikat kivetítették.”³⁶ A hisztéria egyszerre jeleníti meg a legmarkánsabb formában a nő ideges alacsonyabbrendűségét, a nőt mint állandóan fenyegető betegséget, a racionális betegségrendszerrel szembeni el-

³⁵ Vö.: „A hangszálak bénulása volt az egyik leggyakoribb – még az is lehet, hogy a leggyakoribb – a hisztériás bénulások közül a tizenkilencedik században. A hangszálak hisztériás bénulása a »kimondani valamit«-tel kapcsolatos belső gyötrelem mély kifejezője lehet: szavak, amelyeket nem szeretnénk, hogy valaki más meghalljon, vagy egy gondolat, amelyről nem akarjuk elismerni, hogy a miénk.” Hannah S. Decker: *Freud, Dora, and Vienna 1900*, The Free Press, A Division of MacMillan, Inc. New York, 1991, 71–72. o.

³⁶ Elisabeth Bronfen: *The Knotted Subject, Hysteria and Its Discontents*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998, XI. o.

lenállást, minden racionális kontroll alóli kisiklást, ugyanakkor állandó kihívást, amelyre a racionális tudományosságnak méltó választ kell adnia. Noha azzal fenyeget, hogy semmilyen megoldás sem lehet vele kapcsolatban teljes.³⁷ Egyszerre jelent kihívást és reménytelenséget; egyszerre provokál rendszertani kontrollra és bátortalanít el a rendszerezettségben megnyilvánuló racionális ellenőrzés lehetőségét illetően. Alacsonyabb rendű, mert nem rendszerezhető; nem rendszerezhető, tehát alacsonyabb rendű. Hiszen a létezők hierarchiájában elfoglalt stabil hely egyben a tudományos rendszertanbeli világos elhelyezkedést is jelent. Ez utóbbi az előbbi világos tükröződése.

A pszichoanalízissel kapcsolatban kezdettől fogva a legzavaróbb mozzanat éppen rendszertani besorolhatatlansága. A besorolás mértékadó kategóriája természetesen a tudományosság. Ez az emberi tudásformák evolúciójának csúcspontja. E szintről és nézőpontból értékelhető minden más tudásforma, és tudományhoz mért távolsága szerint tölt be alacsonyabb vagy magasabb helyet.

A kérdés ma már valószínűleg nem az, hogy tudomány-e a pszichoanalízis vagy sem, hanem az, hogy miért éppen a pszichoanalízis lesz az a „pofozógép”, amelyen a tudományfilozófiai demarkációs csaták oly magától értetődően megvívhatók. Miért nem lehet a pszichoanalízist egyszerűen beilleszteni a „mennyire méltó a tudomány címre” hierarchiába?

A felvilágosodás előtti tudásformák egyértelműen megkapják tudomány alatti besorolásukat: mítoszok, babonák, vallások stb. A 19. század végére az episztemológiai tájképet e vagy-vagy alapján lehet megrajzolni: vagy tudomány, akkor racionális, mérhető, ismételhető, objektív, általános, egyszóval létező; vagy nem tudomány, akkor irracionális, alaktalan, besorolhatatlan, szubjektív, nem (nagyon) létező. Amíg a lét, a világ, a természet ontológiailag megfelelt ennek a felfogásnak, addig ez a vagy-vagy világosnak látszott. Azzal azonban, hogy Schopenhauer és Nietzsche az Igazságot nőnek definiálta – kifejezve ezzel a korszaklem változását –, ezen episztemológia magabiztossága megingott.³⁸ „Nietzsche metaforája, a »nő mint igazság« úgy állítja be az igazságot, mint ami egyenlő az irracionálissal, a természetivel és a szexualissal,

³⁷ Vö.: Uo.: Xi. o.

³⁸ „Jobban kellene tisztelnünk a szemérmeket, amelyekkel a természet titkai és tarka bizonytalanságai mögé elrejtőzött. Talán női lény az igazság, amelynek megvan rá az oka, hogy ne engedjen bepillantást nyerni a titkaiba?” Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Holnap Kiadó, Bp. 1997, 12. o.

míg a tudatosság, a maga racionális küzdelmeivel egyenlő a férfi filozófusok illúziójával.”³⁹

Freud a hisztériával kapcsolatban tehát azzal találja szembe magát, hogy míg maskulin episztemológiát használ, addig az ezen episztemológia által megjelenített igazság a másik oldalon van. A hisztériás igazsága nem mondható ki a tudomány nyelvén; ezt a korabeli tudományok hisztériával kapcsolatos impotenciája világosan mutatja. A hisztéria úgy van, hogy a tudományok felől nézve nem volna szabad léteznie. Freud a hisztériával kapcsolatban hisztériás játékba kezd: bejelenti, hogy tudományt művel, majd nem tudományos módszerrel megszólaltatja a hisztériást. Úgy tesz, mintha a tudományos módszert vinné sikerre, de valami egészen mást tesz – hermeneutikát művel. Tudománynak álcázza kimondhatatlan titkait, melyek egyik legfontosabbika, hogy nem tudomány.

A feminin ontológia és a maskulin episztemológia inkompatibilitása az alapja annak, hogy a hisztéria „örökké” megoldatlan, megoldhatatlan rejtély marad, amely állandóan vándorol a neki megfelelőnek kiáltott, majd feladott kategóriák között.⁴⁰

A pszichoanalízis történetének és értékelésének talán legszembevetőbb vonása a diszciplináris értelemben való besorolhatatlanság, amely valójában kétlépcsős folyamat. Először és alapvetően a pszichoanalízis kizáratik a tudomány státusából, majd egy második lépcsőben keresnek valamilyen más kategóriát a számára, amely alá szubszumálhatják. A lehetséges tudás világa első lépésben tehát pontosan a feminin–maskulin kettőségnek megfelelően osztódik ketté. A férfiasságra és a nőiségre vonatkozó elképzeléseink és ideáljaink az uralom struktúráján belül alakulnak ki – felsőbbrendűség és alsóbbrendűség, „normák” és „különbségek”, „pozitív” és „negatív”, „lényeges” és „kiegészítő”.⁴¹ A pszichoanalízis éppen így kapja meg a „tudomány alatti” minősítést, és derül ki ró-

³⁹ George J. Makari: *German Philosophy, Freud, and the Riddle of the Woman*, J. Amer. Psychoanal. Assn., 39: 195. o.

⁴⁰ Vö.: „Nem lehet tehát véletlen, hogy a hisztéria leírása soha nem volt egységes narratívum, sokkal inkább töredezett lenyomata, emblematisz megfogalmazása azoknak a problémáknak, amelyek az ismerős és az ismeretlen, a szabályozható és a kontrollálhatatlan, a veszélyes és az ártalmatlan, a normális és a patológiás ellentéppárokkal jelölt dimenziókat, az identitás különböző kifejezésformáit övezték.” Csabai Márta – Erős Ferenc: *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Józsefvég Könyvek, Budapest, 2000, 54. o.

⁴¹ Genevieve Lloyd: *The Man of Reason, 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Routledge, London, 1993, 103. o.

la, hogy „alkati hiányosságokban” szenved. Az előbbieik alapján alsóbbrendű, episztemológiai értelemben legfőbb sajátossága, hogy különbözik a tudományoktól, ennek megfelelően az általa nyújtott tudás legfeljebb kiegészítő lehet, de alapvetően negatív, mert eltérít a helyes megismerés kánonjától. „A femininitás tartalma ... éppen úgy, mint alávett helyzete az intellektuális hagyományon belül alakult ki. Ami történt, az nem egyszerűen a nők kizárása, hanem a femininitás megalkotása e kizárás révén.”⁴² Azt lehet mondani, hogy a pszichoanalízis episztemológiai jelentőségét éppen a femininitáshoz hasonló szerepe adja. Szakadatlan és nem befejezett kizárása az érvényes episztemológiai módszerek köréből azt a szerepet rója rá a tudományokkal kapcsolatban, amelyet a nő játszik el a férfival kapcsolatban: folyamatos és befejezhetetlen kizárása, azaz mássá tévése (definiálása) a tudományos episztemológia identitásmegerősítésének egyik legfőbb eszköze. A pszichoanalízis éppen úgy problematikus tudás, ahogy a nő a problematikus nem. Az a nem, amelyhez képest – szójátékkal élve – az igen önmagát meghatározhatja. A pszichoanalízisben foglalt tudás bizonytalan, éretlen, határozatlan tudás – női tudás, vagy a nő megjelenése a tudás birodalmában.⁴³

Éppen úgy a határlény szerepét tölti be, mint a nő a fehér férfi számára: olyan, mint ő, de ez az azonosság csak látszat, mert lényegében egészen más. A nő látszólag ember, de „racionális, objektív, elfogulatlan” vizsgálattal ki lehet mutatni, hogy ez a hasonlóság csak lepel, mert lényegileg közelebb áll az állathoz; az ember definíciójának szintje alatt van. A pszichoanalízis önideológiája, módszereinek felületes felmérése és álcás céljai miatt a tudományhoz hasonlít, de gondos tanulmányozás leleplezi, hogy tudomány alatti tudásszintet képvisel, és alig különbözik a meghaladott tudásformáktól. A nőhöz hasonlóan ez a kettőssége teszi alkalmassá az érvényes és az érvénytelen tudás közötti puffer szerepére. A nőhöz hasonló látszatainak folyamatos és végeérhetetlen lelep-

⁴² Uo. 106. o.

⁴³ Elgondolkodtató, hogy a feminista irodalomnak miért kedvenc témája, olykor argumentációs módszere a pszichoanalízis. A két szokásos és általános érven túl, hogy tudniillik lehetséges a szexista maskulin elfogultság ideológiájaként, ugyanakkor emancipatorikus szöveggént is olvasni Freudot, felmerül az az előbbieknél általánosabb lehetőség is, hogy a pszichoanalízisben maga a femininitás szólal meg, noha rejtőzködő, ambivalens módon. Ez az, ami általános vonzerőként nyilvánul meg a feminista szerzők számára.

⁴⁴ Ludmilla Jordanova: i. m. 3. o.

lezése igazi „határlénnyé” avatja, amelyben és amelyen keresztül látható a határ mindkét oldala.

A pszichoanalízis azzal, hogy maszkulinnak, ergo tudományosnak állította be magát, de közben erőteljesen azonosult a nőiséggel, kiváló terepe a nőnek tulajdonított, kulturálisan alulértékelt vonások elleni eltolt küzdelemre. A már nem szalonképes 19. század végi direkt nőellenes diskurzus álcázottan folytatható a pszichoanalízis elleni hadjáratban. Ha folytatjuk Jordanova logikáját, mely szerint „... ahogy most felismerjük, hogy a 17. századi természetfilozófia vallási és politikai konfliktust közvetített, éppen így a 18. és 19. századi biomedikális tudományok a szexuális szerepeket, nemi különbségeket és a társadalmi stabilitást közvetítették”⁴⁴, akkor a pszichoanalízis területén és ürügyén zajló viták az előbbiekhöz hasonló közvetítői a nemi szerepek és az episztemológiai problémák körüli bizonytalanságnak. Valamiképpen, egy fordított kanti logikával a „mit tudhatok?” kérdése kerül e helyettesítő sorozat végére; az episztemológiai vita, a pszichoanalízis episztemológiai problematikusága tünet, mely saját szférájában nem is oldható meg.

A maszkulinitással szembeni oldal azután, megfelelve a nő kiszámíthatatlan, besorolhatatlan jellegzetességének, tág teret ad minden elképzelhető kategoriális rendszerezésre. Minél inkább szaporodnak az újabb és újabb ötletek a pszichoanalízis nemfogalmának megnevezésére, annál nyilvánvalóbbá válik nem tudományossága, racionális értelemben vett megbízhatatlansága, azaz más mivolta háritásának fóbiás mechanizmusaként egyre terebélyesedik és markánsabbá válik az a felismerés, hogy a tudomány a határ másik oldalán található.

Ha csak rápillantunk a pszichoanalízis e tüneteinek – valószínűleg még csak nem is teljes – felsorolására, akkor egyben feldolgozása, kezelése eddigi történetének sűrített kivonatával is szembesülünk:

Volt már tudomány⁴⁵ (metaforikus tudomány⁴⁶), elmélet⁴⁷, kutatási te-

⁴⁵ E koncepció egyik legújabb megfogalmazása: „A pszichoanalízis a legjobb értelemben véve a biológia része; a mentális folyamatok analízisének része, és ezeknek a funkcióknak a fizikai agyban kell megalapozódnuk. És fordítva, a biológia azon aspektusainak, amelyek hozzá akarnak járulni az emberi elme tudományához, figyelembe kell venniük a pszichoanalízis eredményeit.” *American J. of Psychiatry*, Letters to the Editor, Eric Kandel, 666. o.

⁴⁶ Vö.: „... de pontosan ez a probléma Freuddal: metaforizálta a tudományt...” Malcolm Bowie: *Psychoanalysis and the Future of Theory*, Blackwell, Oxford and Cambridge, USA, 1994, 119. o.

⁴⁷ Vö.: „A pszichoanalízis lényegileg és szükségszerűen azokról a lényekről szóló

rület⁴⁸, pszichoterápia, mítosz⁴⁹, vallás⁵⁰, filozófia, világnézet, ideológia, politikai mozgalom⁵¹, erkölcsi tudomány⁵², hermeneutikus gyakorlat⁵³,

(47. folyt.) elmélet, akiknek elméjük van. De Freud látomása állandó veszélyben forog. Ő maga, akit egyrésztől a mechanizmus, másrésztől a biológia vonzott, és mindig szenvedélyesen állította, hogy a pszichoanalízis tudomány, állandó kísérleteket tett arra, hogy az elmét valami másra redukálja. Ebben számos analitikus követte Freudot, amikor nem az ellenkező irányba, a »hermeneutika« felé menekültek.” Marcia Carvell: *The Psychoanalytic Mind From Freud to Philosophy*, Harward University Press, Cambridge, Massutsetts, and London, 1993, 1. o.

⁴⁸ Vö.: „...a pszichoanalízis egy kutatási vagy feltárási terület: annak az irracionális viselkedésnek a területe, amelyet nem lehet tudatosan megértett motívumokkal magyarázni, a tudattalan területe.” Kenneth Eisold: *Psychoanalysis Today, Implications for Organizational Applications*, www.human-nature.com/free-associations/eisold.html

⁴⁹ Mítosz jellegének részletes kifejtésére lásd. Robert Langs: *Psychoanalysis: Narrative Myth or Narrative Science*, *Contemp. Psychoana.*, 29:555–594. o.

⁵⁰ Kevin MacDonald: *Freud's Follies, Skeptic*, 1996, Vol. 4 Issue 3, p. 94, 6p, a pszichoanalízist a macspirációs elméletek közé sorolja: „(1) azt állítják, hogy univerzális igazságot jelenítenek meg; (2) nem lehet ezeket empirikusan vagy logikailag cáfolni, mert minden potenciálisan ártalmas információt az elmélet keretében kell interpretálni; és (3) a kriticismus ellentámadással találja magát szemben, amely az érvet a kritikus szubjektív motivációihoz sorolja. [...] Ez a belső megfigyelés sokat mond arról, hogy mivé vált a pszichoanalízis – kultuszszerű vallássá. [...] Az egész freudi vállalkozás egyre inkább egy autoritariánus vallási kultuszhoz hasonlít, semmint tudományos mozgalomhoz.”

⁵¹ Vö.: „Ha Crews helyesen jár el a pszichoanalízis intézményi struktúrájának elemzésében, amikor azt autoriter politikai mozgalomnak tartja – és bizonyára helyesen jár el –, akkor az ember számára csak az a következtetés marad, hogy a század egyik nagy intellektuális és kulturális ereje nem más, mint egy erősen fegyelmezett politikai mozgalom, amelyet tudománynak álcáztak.” Uo.

⁵² Vö.: „Szemben Freud nézetével, mely szerint a pszichoanalízis értékmentes tudományos aktivitás, vannak olyanok, akik azt állítják, hogy a pszichoanalízis inherensen morális diszciplína, noha meglehetősen szokatlan fajta.” Jeremy, Holmes: *Values in psychotherapy*, *American Journal of Psychotherapy*, Summer 96, Vol. 50 Issue 3, p. 259.

⁵³ Markáns megfogalmazása e nézetnek a következő szöveghely: „Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy a pszichoanalízis nem viselkedés- vagy orvostudomány; nem lehet és nem is kell a viselkedés értékmentes, pozitívista leírásának és magyarázatának lennie. Inkább a lelki folyamatok interpretatív elmélete, és az interpretatív elméletekkel kapcsolatban csak annyit mondhatunk, hogy egy interpretációnak több vagy kevesebb értelme van, nem pedig azt, hogy igaz vagy hamis, helyes vagy téves. Hasonlóképpen, nem egy tőlünk független, tanulmányozott személy objektív leírását adja. Az áttételi helyzetből, egy kölcsönösen létrehozott interperszonális helyzetből fakad, amely a szabad asszociáció, az interpretáció folyamatait és az áttétellel való további munkát reflexív módon befolyásolja. A »megfigyelő« és a »megfigyelt« interakciói, és ezen interakciók interpretációja révén együtt hozzák létre a pszichoanalitikus elméletet és klinikai

művészet⁵⁴, irodalom, betegség(szenvedély)⁵⁵, populáris kultúra⁵⁶, és egyik sem, vagy mindegyik egyszerre⁵⁷.

Episztemológiai értelemben ez a makacs besorolhatatlanság, az ellenállás minden racionális-technikai skatulyával szemben tökéletes pendant-ja a hisztériás nő képének. Olyan mintha – Freudot parafrázálva – a pszichoanalízis a művészet torzképének intellektuális interpretá-

(53. folyt.) gyakorlatot.” Nancy Chodorow: Feminizmus, nőiség és Freud, *Thalassa*, 1996/1 Ez az álláspont világosan elválasztja a pszichoanalízist a tudományosságtól: „a pszichoanalízisről azt állítják, hogy az interpretáció diszciplínája, és az a diszciplína, amely interpretációt foglal magában, nem lehet tudomány” John Forrester: i. m.: 235. o.

⁵⁴ Márai Sándor a Ferenczi Sándorról írt nekrológiájában így fogalmaz: „Hogy az analízis terápia-e vagy sem, azt nehéz ma eldönteni. E pillanatban azt hiszem, inkább művészet, mint terápia. [...] Freud vagy Ferenczi egyszer-kétszer életükben talán csodát tesznek – de gyakorlat, tapasztalás, szerencse, a páciens minősége s még annyi más kiszámíthatatlan komponens harmonikus összjátéka szükséges a csodához, hogy gyakorlati terápiáról bajosan lehet ma beszélni.” Élők és holtak: Ferenczi Sándor, *Brassói lapok*, 1933. június 4.

⁵⁵ Vö.: „A pszichoanalízis már önmagában egyfajta lelki betegség, amelyből neki magának kell kigyógyítania az embert.” Karl Kraus, in: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, szerk. Szummer Csaba, Erős Ferenc, Cserépfalvi, Bp. 1993, 5.o. és „A pszichoanalízis szenvedély és nem tudomány. Hiányzik belőle a kutató biztos keze. ... Mégis, egyetlen dologgal igazolható a pszichoanalízis léte. Hasznos a pszichoanalízis leleplezésére.” és „Freud előtt az orvosokat arra figyelmeztették, hogy a kezelés rosszabb lehet, mint maga a betegség; most arra kellene figyelmeztetni őket, hogy létezik egy kezelés, amely egy betegség – nevezetesen a pszichoanalízis.” Thomas Szasz: *Anti-Freud, Karl Kraus Criticism of Psychoanalysis and Psychiatry*, Syracuse University Press, 1990, 106. és 103. o. Ezzel összefüggésben jelenik meg a betegség vádja az analitikusokkal szemben: „Néhány analitikus épp olyan leplezetlenül pszichopata, mint Lacan.” R. C. Tallis: *Burying Freud*, *Lancet*, 1996; 347. 670. o.

⁵⁶ John Forrester: i. m. 243. o. és 246. o.

⁵⁷ Vö.: „A pszichoanalízis kötelei el vannak oldozva; nem tudomány, nem vallás, nem orvosi specialitás, és nem egyszerűen művészet.” Douglas Kirsner: Unfree Associations, Inside Psychoanalytic Institutes, www.human-nature.com/kirsner/index.html és „A pszichoanalízis céltudatosan dacol a világos meghatározással, mint-hogy ellenáll minden egységesítési kísérletnek, így minden újrendezés csak annak az elismerésén keresztül történhet, hogy nem enged birtoklásnak vagy bekerítésnek, és nem lehet megfelelően kisajátítani.” és „A pszichoanalízis nem tulajdonképpeni kultúr-tudomány (Geisteswissenschaft) vagy természettudomány (Naturwissenschaft).” Rafael Cruz Roche: Notes for an Epistemology of Psychoanalysis, *Int. R. Psychoanal.*, 16:340. o. és „A pszichoanalízis nem egzakt tudomány, de nem is vallás. Nincs semmi dogmatikus sem hipotéziseiben, sem felfedezéseiben.” Janine Chasseguet-Smirgel. Some Thoughts on the Psychoanalytic Situation, *Journal of American Psychoanalytic Association*, 1992, 40. 3. o.

ciója lenne. Minthogy maga is résztvevője a játéknak, szemben tudatos tudományos énképével, tudattalanul azonosul a hisztériással; módszerét a hisztériás alapozza meg.⁵⁸ Ahogy a hisztéria általa szexuális jelenséggént lepleződik le, úgy lepleződik le maga is torz tudományként, hisztériás, azaz nőies jelenséggént, amely szabadon változtatja alakjait, ellenáll minden racionális besorolásnak, kibúvik minden rendszerező akarat alól.

Ha az utóbbi évek tendenciáit vesszük, akkor a nem tudomány öntudatának vezető motívuma kétségtelenül a pszichoanalízis idioszinkretikusága. Azok, akik hajlandók lemondani a pszichoanalízis tudományos besorolásáról, éppen azt vetik Freud szemére, hogy „az analitikus nem sorolhatja be a pácienszt az idiómák elfogadott, konvencionális jelentéskészletébe; inkább az idiómákat kell ahhoz igazítani, amit a páciensek általuk próbálnak meg kifejezni. Az analitikusnak az a feladata, hogy meghallgassa a pácienseket, és nem az, hogy az univerzális szimbolizmus előre kialakított mezőjébe helyezze el őket.”⁵⁹ Ez a probléma jelenik meg egyebek mellett az álomszimbolika freudi felfogásával kapcsolatban, amikor az *Álomfejtés*ben megjelenő általánosított, azaz egyéni asszociációra nem alkalmas szimbólumok rossz kompromisszumnak tűnnek fel a szenvedés radikális egyedisége, egyéni élettörténethez köttsége és az általánosító tudományos módszertan között.⁶⁰

Az egyediség, amely ellenáll minden racionális episztemológiának, a tudomány felől megint a művészet kategóriájára felé sodorja a pszichoanalízist, és itt közeli asszociációs viszonyba kerül az érzelmekkel, tehát a kiszámíthatatlansággal, az irracionálissal, a szabályokon kívüliséggel, a hisztériával – egyszóval a „nővel”.

⁵⁸ Ne felejtjük el, hogy Anna O. „talking cure”-ja a pszichoanalízis előképe.

⁵⁹ Nicolas Rand és Maria Torok: *Questions for Freud, The Secret History of Psychoanalysis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1997, 21. o.

⁶⁰ Vö.: „Miért talált Freud egy új terápiás diszciplínát, amelyet az egyéni pszichés fájdalom szimptomatikus tanulmányozásának szentelt, miközben ugyanakkor megkísérelt egyetemes pszichés alakzatokat rögzíteni (mint a péniszirigységet, a kasztrációs komplexust, a halál ösztönt), amely keresztezte az egyéni szenvedés egyedi és nem predikálható forrásai iránti kutatását?” .Uo.: 142. o.

A nőies tudattalan

Ha a pszichoanalízis lendületét és titkos hajtóerejét – mint más összefüggésben mondtuk – a maszkulin episztemológiai öntudat és a feminin ontológiai alapzat közötti feszültség adja, akkor fel kell mutatni azt az ontológiai specifikumot, amely az igazságot a női oldalra helyezi; amely működésében hitelteleníti saját tükrözéseként a maszkulin episztemológiát.

Amikor a pszichoanalízis elengedhetetlen fogalmairól esik szó, azokról, amelyek nélkül nem az, ami, akkor a tudattalan mindig szerepel e kategóriák között. Ugyanakkor a tudattalan egyben a freudi elmélet egyik legtámadottabb fogalma is.⁶¹

Ha a pszichoanalízis nőként való interpretációjának van némi plauzibilitása az olvasó számára, akkor élnünk kell a gyanúperrel, hogy a nő metaforájának alkalmazhatónak kell lennie a tudattalannal kapcsolatban is. Ha az elfojtás, amely a tudattalant létrehozza, feminin⁶², akkor ez máris elegendő alapnak látszik a tudattalan feminin jellegének hipotéziséhez.

Ez a megközelítés a freudi pszichés apparátust – mind az első, mind a második topográfiai vagy strukturális modellt – a feminin és maszkulin tulajdonságok rendezett univerzumaként látta, amelyben a tudattalan a nőiséget, a női tulajdonságokat reprezentálja, míg a tudatos rendszer a férfi racionalitás hordozója. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az elsődleges folyamat feminin, míg a másodlagos maszkulin világot jelenít meg.

A tudattalanra jellemző elsődleges folyamat szerinti működés legfeltehetőbb sajátossága az, hogy az irracionalitás szinonimája.⁶³ A tudatta-

⁶¹ Vö.: „A fogalmak három csoportja különösen erős kritika alá került – az ösztönök, az ösztön-én-én-felettes-én triumvirátus, és a tudattalan. Ezeket a pozitivistá filozófusok általában elvetik mint obskurantista, grammatikaellenes, önellentmondó, nem operacionális és végső soron nonszensz fogalmakat.” Továbbá „Ahogy Juliet Mitchell (1974) állította, a Freud elleni legtöbb kritikát végső soron a tudattalan kritikáinak lehet tekinteni; a Freudtól való legtöbb eltávolodást a tudattalannal való szakításnak kell felfogni.” Yannis Gabriel: *The Fate of the Unconscious in the Human Sciences, Psychoanal. Q.*, 1982, 51: 259. és 267. o.

⁶² Lásd 10. jegyzet

⁶³ Mind az *Alomfejtés* VII. fejezetében, mind *A lélekelemzés legújabb eredményei* XXXI. előadásában Freud a tudattalan, illetve az ősen jellemzőit azonos módon állapítja meg (az utóbbi esetben még hangsúlyozza is, hogy nem mond az előzőekhez képest semmi újat erről az instanciáról): sötét, (a tudatosság számára) hozzáférhetetlen rész, az ellentétek megférnek egymás mellett, nincs benne tagadás, nincs idővonatkozása, a valóságot figyelmen kívül hagyja, a fantázia és a realitás nem különbözik benne (pszichés realitás), nincs benne erkölcsi értékelés.

lan elfojtás révén jön létre⁶⁴, és ez az elfojtás feminin jellegű, a tudattalan ennek következtében úgyszólván genetikailag feminin. Ha plauzibilis az az interpretáció, hogy Freud kora rasszista miliójében egy számára felvetődő episztemológiai problémát próbált megoldani, nevezetesen: „hogyan lehet valaki egyszerre »szubjektum« és »objektum«, hogyan lehet a tudományos tanulmányozás tárgya, ugyanakkor hogyan öltheti magára a megfigyelő szerepét”⁶⁵. Freud úgy oldotta meg ezt a problémát, hogy a rassz kérdését a nem kérdésévé változtatta át. A tudomány embere mint szubjektum és a zsidó mint a megfigyelés tárgya kérdését úgy alakította át, hogy „a »férfi« az »aggályoskodó« (értsd: szubjektum) és a »nő« a »probléma« (értsd: objektum).”⁶⁶ Ennek megfelelően a probléma beköltözött az általában vett emberi lélekbe: a megfigyelő és a megfigyelt, a szubjektum és az objektum ugyanaz az individuum, aki ezután már inkább „dividuum” – osztatlan lényből osztottá vált. A maskulin kultúraalakító erő és az irracionális femininitás nem önálló szeparált aktorokként vívják küzdelmüket a természet és a kultúra megtestesítőiként, hanem a racionalitás számára külsődleges, idegen erő az elfojtó femininitás révén létrehozott feminin tudattalan formájában az individuum határain belülre került – hogy állandóan dekonstruálja azt.

Az elfojtás révén létrejött tudattalan megengedi a pszichoanalízisnek azt a felfogását, amelyben az a nőiség nyelvének álcázott megjelenését jelenti a maskulin tudományosság színpadán. A pszichoanalízis története pedig e feminin megalapozottság lelepleződésének története: vagy alacsonyabbrendűségének szakadatlan argumentálása, vagy tudományos kontrollálására tett kísérletek formájában. A tudattalan két szempontból is szalonképtelenné teszi: lehúzza saját alacsonyabbrendűségéhez (a tudattalan társasága gyanús, rossz társaság), és a racionalitás korlátozott hatalmára figyelmeztet. Tulajdonképpen azt a kellemetlen freudi metaforát valósítja meg, amelyben a lovas mégiscsak arra megy, amerre a ló menni akar.⁶⁷

A feminin tudattalan éppen úgy leplekbe burkolózik és leleplezésre szorul, mint a nőiség. Közvetlenül nem tudható, igazi lényege mindig

⁶⁴ Vö.: „A tudattalan fogalmát [...] az elfojtás tanából szereztük. Az elfojtott számunkra a tudattalannak mintaképe.” Sigmund Freud: *Az ősválami és az én*, Hatágú Síp Alapítvány, Bp. 1991, 13. o.

⁶⁵ Sander L. Gilman: Anti-semitism and the body in psychoanalysis, *Social Research*, Winter 90, Vol. 57 Issue 4, p993. 25. p.

⁶⁶ Uo.

rejtve marad a racionális-maszkulin tekintetek előtt. Sőt ahelyett, hogy lelepleződne, és elárulná titkait, ő maga válik leleplezővé, amikor a rajta munkálkodó technikai racionalitás korlátait felmutatja – mindenekelőtt azt, hogy nem tud megbirkózni a maga posztulálta nőiséggel. Freud két ponton adta fel a pozitív tudományosság korlátlan megismerési képességeibe vetett hitét: a nővel és a tudattalannal kapcsolatban. A kettő pedig végső soron ugyanazt jelenti. Az előbbi párhuzamosságokon túl találunk egy szó szerinti megegyezést is: a tudattalan ösztönén formájában való új kiadásában „személyiségünk sötét, hozzáférhetetlen része”⁶⁸, míg „a felnőtt nők szexuális élete „sötét kontinens” a pszichológia számára”⁶⁹. A tudományos szem kizárólag a nőiséggel nem tud megbirkózni.⁷⁰

A pszichoanalízis ezt a viszonyt viszi tovább a tudománnyal: genetikai eredetű betegsége, örökletes femininitása rejtélyes, sötét diszciplínává teszi, amelyet a technikai racionalitás nem képes átjárni.

A pszichoanalízis eszerint a maszkulin–feminin-vita továbbélését, fejlesztését is jelenti. Míg azonban a 19. század végének naturalista-tudományos magyarázatai megrekedtek a nő és férfi horizontális, azaz minőségi megkülönböztetésénél, addig a női és a férfi princípium topográfiai pszichés struktúrában való freudi egyesítése szélesebbre tárja az interpretáció lehetőségeit, megteremtve a nő számára egy emancipatorikus narratíva feltételeit. A tudattalanként átlényegült nőiségről ezen alakjában ugyanis legalább két, radikálisan eltérő eredetmítosz fogalmazható meg: ha a tudattalan biológiai, természeti eredetüként határozódik meg, azaz az irracionális és kaotikus természeti eredetű ösztönök tárházaként, amelyek megzabolázására a kultúrát képviselő más

⁶⁷ Vö.: „Az én és az ősen közötti viszonyt legjobban a lovassal és a lovával hasonlíthatjuk össze. A ló szolgáltatója a mozgáshoz szükséges energiát. A lóval előjoga, hogy megadja a célt és irányítsa az erős állatot. Az én és az ősen között azonban gyakran előfordul az az ideálisnak nem nevezhető eset, hogy a lóval kénytelen a lovat odavezetni, ahova az akar menni.” Sigmund Freud: *A lélekelemzés legújabb eredményei*, Könyvjelző Kiadó, Nyíregyháza, 1993, 86. o.

⁶⁸ Uo.: 82. o.

⁶⁹ Sigmund Freud: *The Question of Lay Analysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth Press, 1953–1974, 20. 212. o.

⁷⁰ Vö.: „De Freud a nőiség meg-nem-ismerhetőségét egyoldalú nemi korlátnak látta. Csak a femininitás az, ami nem tudható.” Sander L. Gilman: *Freud, Race, and Gender*, in: *Psychoanalysis, Feminism, and the Future of Gender*, ed. Joseph H. Smith, Afaf M. Mahfouz, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1994, 147. o.

lelki instanciák hivatottak, akkor ezen interpretáció teljesen megfelel a nőiségről vallott korabeli felfogásnak. Ekkor a tudattalan a fejletlenség, az éretlenség szinonimája, melyet jól szimbolizál a topográfiai metafora – egyszerűen alacsonyabb rendű. A felsőbb instanciák pedig a rendezettséget, a racionalitást testesítik meg, azt az erőt, amelynek a feladata a tudattalan/nő feletti kontroll működtetése.

Ha azonban – egy másik lehetséges interpretáció szerint – a tudattalan az elfojtás révén egyetlen aktusban jön létre a tudatossal⁷¹, azaz a (feminin) elfojtás egyetlen aktusban teremti meg a tudattalant és a tudatost, melyek között így nincs történeti hierarchia, akkor nem választható el egymástól, és ennek következtében nem állítható egymással szembe a pszichét konstituáló instanciákként a természeti-női és a kulturális-férfi alkotórész. Mindkettő kulturális-történeti, minthogy az elfojtás trauma következtében áll elő – ez a trauma pedig *par excellence* emberi jelenség; az ember előtti természeti nem tárgya az elfojtásnak.

A tudattalant természetiként felfogó interpretáció episztemológiai értelemben fenntartja az „ész monológját” a nem racionálisról, ebben az értelemben a femininről, míg az utóbbi interpretáció két egyenrangú, egymással hierarchiában nem lévő instancia dialógusának vízióját teszi lehetővé, ahol nem a kevésbé emberit tárja fel az igazán emberi, hanem egymástól sok tekintetben különböző, de egyformán emberi instanciák párbeszédékként zajlik az egyén önmegismerésének folyamata.

Mindaddig azonban, amíg kultúránk uralkodó attitűdje maskulin, addig a pszichoanalízisben kódolt femininitás meghatározza a pszichoanalízis sorsát, és olyan gyakorlatként, attitűdként definiálja, mint ami méltó az elfojtásra.

A pszichoanalízis története maga is részben az „azonosulás az agresszorral” folyamata, a tudattalanban és így a pszichoanalízis nőiségében rejlő lehetőségek elfojtásának története. Ameddig bűntudata lesz az agresszor maskulin episztemológiával szemben, addig olyan feminin helyzetben marad, amely nem teszi lehetővé feminin lehetőségeinek vállalását.

A femininitás mint elfojtottság és ugyanakkor mint szabadság lehetőség – ez az a paradoxon, amelynek kihordása identitásának egyik meghatározója.

⁷¹ Vö.: Bánfalvi Attila: A nagyon is emberi Tudattalan, in: Bánfalvi Attila: *A szabadság arcai a pszichoanalízisben*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 140–149. o.

KELL-E NEKÜNK METAPSZICHOLÓGIA?

B. Gáspár Judit

Előrebocsátom, hogy írsom elsősorban kritikai jellegű, amelyben azt hangsúlyozom, melyek azok a jelenségek, amelyekkel nem tudok, nem is akarok azonosulni a pszichoanalízis tudományának és gyakorlatának némely mai/új magyar és nemzetközi trendjében, illetve azokban a tendenciákban, melyek standardizálódni látszanak: nevezetesen a pszichoanalízis paradox újraempirizálódási, ugyanakkor újraszcientizálódási illúzióival szembeni fenntartásaimat szeretném közreadni.

Mottóul Surányi László matematikustól¹ választottam néhány gondolatot, annak illusztrálására is, hogy „komoly, egzakt” tudományok helyes művelése is igényli a fölülről való rátekintést a szaktudományokra.

„A matematikai axiomatika... adottnak tekinti és késztermékként kezeli a matematikát, a matematika olyan alapfogalmait, mint a szám, az egyenes vagy a halmaz. Legföljebb arra tesz kísérletet, hogy egyiket a másikra »vissza-vezesse«. Egyáltalán nem foglalkozik annak elemzésével, hogy milyen művelet, milyen szellemi tevékenység hozza létre ezeket az alapfogalmakat.

Az axiomatika az alapfogalmak definiálását kifejezetten lehetetlennek tartja. Holott saját magával szemben csak akkor lenne következetes, ha azt mondaná: egy rendszer alapfogalmait az adott rendszeren belül nem lehet definiálni, de egy átfogóbb és erősebb, »eggyel magasabb szintű« rendszerben kell tudnunk definiálni azokat.»² (Kiemelés tőlem – B. G. J.)

¹ Surányi László: *Metaaxiomatikai problémák*. Typotex Kft. Budapest, 1992.

² Uo. 8., 9.

A pszichoanalízis történetének elmúlt, első évszázadában szebbnél szebb, izgalmasabbnál izgalmasabb mélylélektani elméletek születtek és küzdöttek egymással. Nem egyszerűen a freudi energetikai-szolzipszisztikus ösztönmodell, majd a strukturális, topikus, később az ökonómiai modell, aztán a Hartmannal kezdődő, egymástól is különböző én-elméletek, valamint a tárgykapcsolati iskolák, nemcsak a kohuti szelfelméletek, Adler, Jung, Reich, Lacan, Klein, Stern ádáz vitáira gondolok, hanem mindezeket túl arra a tagadhatatlan tényre, hogy minden mélylélektan-kutató elengedhetetlen szükségét érezte, hogy kialakítsa a saját szuverén antropológiáját, ismeret- és kultúraelméletét. Értelmezni akarták a társadalmat és a világot, melyben az általuk elképzelt-tapasztalt-kezelt ember születik, felnevelkedik, erkölcsi lényvé válik, szeret és gyűlöl, alkot, gyereket nevel, él, megbetegszik, szenved, esetleg meggyógyul, és biztosan meghal.

Nem mindegyikük sorolható iskolába – így Ferenczi Sándor sem –, de mindegyikük többről gondolkodott, mint pusztán pszichotechnikákról; mindnyájan személyes tudásra, személyes metapszichológiai attitűdre törekedtek, és technikáikat ebből igyekeztek levezetni.

Magam, saját szellemi fejlődésem során, személyes rokon- és ellen-szenveim ellenére mindegyiket igaznak találtam valamilyen módon, és használtam is őket különböző egyéniségű pácienseim megértéséhez. Egymásra lefordítható, de különböző érzületű nyelveknek érzékeltem őket.³ Különbözőségükben, állításaikban és metaforikusnak minősíthető kategóriáikban alkotóik személyiségének, erkölcsiségének saját-szerűségét láthattam meg, a 19–20. század tudós polgárának személyes tudását (hogy Polányi Mihály tudományfilozófus központi kategóriájával éljek), ha akarom, személyes projekciójukat arról, hogy az emberi lény, akin mindnyájan sok segítőnivalót találtak, jónak vagy rossznak születik-e, akit az őt körülvevő gonosz társadalom, vagy épp a javító szándékú civilizáció megront vagy épp ellenkezőleg: „kulturifikál”. Mindnyájan szükségét érezték, hogy explicit módon, de legalább magukban tisztázzák a megkerülhetetlen dilemmákat, hogy vajon az ember elsősorban természeti/ösztönlény-e, *esetleg* eleve tisztán kulturális tünemény; racionális vagy irracionális motivációi erősebbek-e; természete szociális vagy szolzipszisztikusan önző, individuális; narcisztikus, érdekvezérelt,

³ B. Gáspár Judit: Nyelvzavar és fordítás a mélylélektani gondolkodás történetében. In: Uő.: *Harmadmagam*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1993. 101–116.

az interszónális kapcsolatokban pusztán használja tárgyait, *vagy* ellenkezőleg, altruisztikusan szolgálja őket, esetleg ezen tulajdonságai valami módon kommunikálnak, ötvöződnek egymással. Mestereink egymással is, de különböző munka- és életszakaszaikban – sokszor a történelem először optimista, majd tragikus fordulatai hatására – önmagukkal is ellentétbe kerültek a kérdésekben, hogy az emberi agresszió *vagy* erősz, a világ, *esetleg* a patogén anya tehető-e felelőssé az emberi patológiáért, és hogy a különböző kérdésekből és válaszokból milyen egészségkép és terápiás cél konzekvenciáját kell és lehet levonni. A gyógyulás folyamatát ki-ki másban látta, például az intellektuális racionalitásban *vagy* épp az ösztön szabadságban, megint más a társadalomba való beilleszkedő, alkalmazkodó reszocializációban, esetleg, mint Jung, a művészethez közel álló kreativitásban, Freud a szublimációban, *vagy* Ferenczi az ennek a világgal való introjektív egyesülésében, az óceáni, thalasszális érzés feltámadásában, Bálint az újjászületés, a spirituális képességek feltámadásának lehetőségeiben. Sokakban egy idő után felsejlettek a rendszerszemléletű, holisztikus látás, a *vagy-vagy* helyett az *is-is* jellegű, nem arisztotelészi logika előnyei is.

A pszichoanalitikus elméleteknek ez a differenciálódó fejlődése párhuzamosan zajlott a század filozófiai, ismeret-, lét-, tudomány- és nyelvemléti áramlataival, de pl. az elméleti fizika olyan, a filozófiákat is megtermékenyítő új attitűdjeivel is, mint amilyenek többek között a fény kettős természetének lassú tudatosodásából levont konzekvenciák, vagy a természettudományos megismerés Heisenberg által felfedezett és bevezetett bizonytalansági relációjának tanulságai, melyek felbátorították a társadalomtudományok gyengülő önazonossági törekvéseit is: vállalni engedték az emberi lény kettős – természeti-társadalmi, destruktív-konstruktív, női-férfi stb. – természetére vonatkozó sejtéseket, a megismerésben a megismerő alany–megismerendő objektum viszonyt szubjektum–szubjektum viszonyra transzformálták, bevezették az ismeretelméletbe a megismerő műszer (az emberi tudat) megismerendőségének (az önreflexiónak) hermeneutikai körét, pl. azt a tételt, hogy a tudományos kérdés meghatározza a választ, vagyis hogy az ún. egzaktnak látszó tények sokszor inkább a kérdésfeltevés módjáról, a kérdező attitűdjéről árulkodnak, nem pedig az ún. objektív valóságról.

Igy Ferenczi Sándor szemlélete például arról, hogy a gyöngédség *vagy* a szenvedély nyelvének dilemmájából ismeretelméletileg is más-

más valóság tárul fel, amiből súlyos nyelvzavarok létrejötteinek lehetőségére következtetett, vagy arról, hogy a páciens terápiás katarzisének mélysége függ az analitikus tudatállapotától is, ami a későbbiekben látnoknak bizonyult.

A kvantumelmélettel a mai filozofálásból kivételt lineáris oksági determinisztikus gondolkodás és a metaforikus-szimbolikus nyelvhasználat régi jogaiba való visszahelyezése a társadalomtudományokban is visszakerült régi jogaiba. Az elméleti fizikusok írásaiban például olyan fejtegetéseket olvashatunk, melyek a részecskék mozgását úgy írják le, hogy az szép, légies, lenge, csinos, selymes, gyöngéd stb. Ennek fényében meglepő, hogy a pszichoanalízis, mely hagyományosan a szimbólumközpontú értelemkeresés tudományaként működött, milyen mértékben törekszik most kiirtani a nyelvből a metaforikusság morzsáit is, és mennyire erőlteti az elvont nyelvhasználatot.

A hermeneutika fejlődése, Paul Ricoeurrel az élen feloldani látszik a Freudot és Ferenczit alapvetően szembeállító attitűdöt: „*a gyanú freudi hermeneutikájának*” „*a jóakarát gadameri elvével*” való konfliktusát⁴, mely utóbbi a hermeneutikai megtapasztalás ismeretelméleti sine qua nonjának minősül.

A mai, legújabb pszichoanalitikus gondolkodás azonban, úgy tűnik, miközben rakétasebességgel fejlődik részben az empirizálódás, másrészt bizonyos elméleti tételek kísérletes „cáfolása” és mások „igazolása” terén, aközben, talán tudattalan ismétlési kényszerek konzervatív hatásaira, talán más okból, bizonyos területeken tudattalanul továbbra is ragaszkodik a „*vagy-vagy*”-ban gondolkodás és érvelés arisztotelészi logikájához. Miközben a gonosznak *vagy* jönnek született, csábító *vagy* megrontott gyermek képét már többnyire nem ütközteti egymással, a reális *vagy* csak fantáziált trauma, a külső *vagy* belső realitás patogenizáló hatása, a tárgy *vagy* alany elsődlegessége, az Ödipusz- *vagy* Laiosz-komplexus, az aktív *vagy* passzív, autisztikus *vagy* szociális csecsemő képe már nem feloldhatatlan dilemmaként jelentkezik benne az interszubsztivitás révén, addig az ösztön (természet) *vagy* szelf szerepe a fejlődésben továbbra is hasítás áldozatául látszik esni, nem beszélve az empiria, szciencia és teória szembeállításáról. Az indukció és dedukció követelményét sokszor önkényesen, saját aktuális érvelése érdekében használja. Így folytatja szakmánk az elmúlt század psi-

⁴ Szummer Csaba: *Freud nyelvjátéka*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1993.

choanalitikus hagyományainak mára meghaladható, meghaladandó trendjét, melyben minden elméletet, mely a dilemmák egyik oldalát hangsúlyozta, egy másik elmélet követett, az adott dilemma másik oldalának túlhangsúlyozásaival, majd újból fordult a kocka. Az alkotók többsége kerek, sokszor zárt rendszert igyekezett építeni féloldalas igazságára, nem véve tudomást arról, hogy az új filozofálás szinte kényszeresen dekonstruálja a zárt tudományos rendszereket, és nem törekszik ilyenek alkotására.

Közben – véleményem szerint nagyjából tudattalanul – zajlik bennünk egy másik folyamat is, mely a filozófiai gondolkodás követésével talán elkerülhető lett volna, csak hogy a pszichoanalízis már rég megszakította az együttgondolkodást a társ(adalom)tudományokkal. (Ennek az autizmusnak persze előnyös következményei is lettek: a pszichológia végleg emancipálódott és finoman, precízen, diszciplináltan, differenciáltan kidolgozott önálló tudománnyá vált. Egy másik motívum is érthető és jogos volt: a tekintélyelvű gondolkodás bírálata, a kritikai attitűd elődeinkkel szemben minden fejlődés nélkülözhetetlen eleme. Természetes gondolkodás-lélektani folyamat az is, hogy a nagy dedukciók időszakát mindig az induktivitás szükséglete követi és viszont. De közel száz év szakmai tapasztalata után már valószínűleg kísérletet tehetnénk finomabb belső arányok megtalálására is.)

Miközben Freudot temetjük, öljük vagy gyászoljuk, Wittgenstein, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Rorty, Lévinas, Nabert, Heidegger nevű óriások, ahogy ezt magyar közvetítőiktől: Tengelyi Lászlótól, Szummer Csabától, Erős Ferencről, Lust Ivántól, Unoka Zsolttól vagy például Vikár György *Freud és az emberkép átalakulása* című 1997-es cikkéből⁵ is tudhatjuk, a társadalomfilozófiában Freud-reneszánszot hoztak létre, természetesen Freud *kritikai* beemelése révén. Ki-ki a maga módján elhelyezte a mélylélektani elméleteket a társadalomtudományok legmagasabb polcain, és messzemenő filozófiai, antropológiai és szociológiai következtetésekig jutott el általuk, számunkra is megszívlelendő és hasznos lélektani éleslátásukról nem is beszélve.

Mi azonban még mindig azzal a kisebbségi érzéssel küszködünk, amit Freud a 19. századi természettudományok akkor még ragyogó és teljes magabiztosságával (de nem a medicinával!) szemben eleinte átélt. Új tudományos nyelvünk kerülni látszik az eredeti, személyes, egyéni me-

⁵ In: *Freud, avagy a modern individuum felfedezése*. Szerkesztette: Popper Péter. 1997.

taforák, szimbólumok használatát, s a pszichiátriai medicina egzaktnek vélt nyelvéhez próbál igazodni. Anakronisztikusnak látom annak a régi narcisztikus sérülésnek mai kompenzálását, melyet az okozott, hogy a 20. század első felének tudományossága tudománytalannak tartotta a pszichoanalízist, értékközpontúsága, személyessége, definiálhatatlan költői kategóriái miatt pusztán mítosznak minősítve azt. Igaz, Pléh Csaba zseniális szcientizmusa ma is táplálja ezt az érzést. Az értéksemlegesség követelménye mára már ugyanis a természettudományokban is a múlté: Max Weber óta⁶ a valódi követelmény a tudományos igazság keresése közben a kiküszöbölhetetlen előfeltevések vállalt tudatosítása és előrebecsátása. Az objektív igazságra való törekvést végérvényesen az illúziók világába utalták, és a társadalomtudományok alacsonyabbrendűsége is a letűnt előítéletek közé került.

Persze jogos büszkeséget éreznek a remek és izgalmas csecsemőoktatások és a belőlük levont elméleti és terápiás következtetések szerzői, Stern, Fónagy Péter, Mary Target, Gergely György és követőik a mai pszichoanalízisben és fejlődéslélektanban már nélkülözhetetlen mély felfedezéseik miatt. Érthető tehát a neofita empirista, pozitivista lelkesedés, bár sajnos néha egzisztenciális motívumokat is sejtek mögötte. Félek, hogy azt reméljük: az orvosi társadalom ezért majd befogad bennünket, tisztelni fog, és egzisztenciát biztosít a számunkra. (Nem mint ha nekik olyan fényes egzisztenciájuk volna, hacsak a gyógyszergyárak néha korrumpáló hatásával nem számolunk...) Így aztán újból száraz, tudományosnak vélt nyelven igyekszünk beszélni, s ami nagyobb baj, gondolkodni, még az érzelmekről, indulatokról, fantáziákról is, miközben potenciális pácienseink mint a szivacs isszák magukba a különböző parapszichológiai irányzatok miszticizmusának sokszor butító hatásait. Temetni véljük Freudot, pedig még korai, később általa is meghaladott intenciói talaján, mi is sokszor természettudományként szándékozunk művelni szakmánkat. Mi is a Jürgen Habermas által Freud szcientista önfélreértésének nevezett metodológiai hibába esünk, amikor azt gondoljuk, hogy az új, „egzakt” kísérleti/kutatási eredmények egyszer és mindenkorra eldönthetik elméleti dilemmáinkat, és létrehozhatják, megdönthetetlenként igazolhatják majd az egységes, egyetlen, integrált pszichoanalitikus elmélet „cáfolhatatlan” és „vitathatatlan” igazságait

⁶ Max Weber: *A tudomány mint módszer. Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998. 127–155.

és nyelvezetét. Hogy egyik régi kedves szerzőm, Tényi Tamás idén megjelent könyvét⁷ idézzem:

„Számos, a tradicionális pszichoanalízisen belül eddig evidenciaként kezelt tétel látszik megdőlni... Az 1980-as évek elején megjelenő csecsemőoktatási eredmények... régóta húzóódo teoretikus inkohereenciát oldottak fel a pszichoanalitikus elméleten belül. Ez a teoretikus inkohereencia nemcsak a fejlődéslelektan neuropszichológiai vonatkozású eredményeinek a negligálásából adódott, de megjelent a pszichoanalitikus metapszichológián belül is. ...A strukturális elmélet... majd az... én-pszichológiai elmélet... az ösztönteória módosításán nyugodott, ...szemben az ösztönelmélettel, a tárgykapcsolat-elméletek... a hangsúlyt az anya-gyerek kapcsolatra helyezik, többé vagy kevésbé hangsúlyozva annak interakcionális természetét, szemben az ösztönelméletre támaszkodó strukturális teóriákkal, ahol a tárgy nem több mint a szexuális vagy agressziós ösztön beteljesülésének eszköze. ...Rapaport (1967) volt az első, aki felismerte ezt az ellentmondást, ...épp az ő tanítványai voltak azok, akik elhagyták a metapszichológiai elméletet, ...s a hangsúlyt a személyiségfejlődés történeti igazságáról a pszichoanalitikus terápia narratív igazságára helyezték át, amely a hermeneutikus pszichoanalízis kidolgozásában jelent meg...”⁸

Az „inkohereencia” és a „tudománytalanság” kifejezéseket szerzőnk itt mint „ördögötől valót” ítéli el, megfedkezve arról, hogy bizonyos esetekben mindkét jelenség a kérdés nyitottságából és az embertudományok jellegzetességeiből következhet, és a „koherencia” néha a lezárás káros következményivel járhat. A dilemma persze nem teljesen jogosulatlan, és ezt legkedvesebb Freud-interpretátorom, Paul Ricoeur 1981-es írása is igazolja:

„...a freudi rendszerből kell kiindulnunk, még annak hibái ellenére is, sőt – ki merem mondani – éppen hiányosságai miatt. ...a pszichoanalízis önfélreértése nem teljesen megalapozatlan. Különösen az ökonómiai modell őriz meg valami nagyon lényegeset, amit a rendszerbe kívülről bevezetett elméletek sokszor szem elől tévesztenek, nevezetesen azt, hogy az ember önmagától való elidegenedése miatt a mentális működés valóban egy dolog működésére emlékeztet. Ez a szimuláció megóvja a pszichoanalízist at-

⁷ Tényi Tamás: *A pszichodinamikus pszichiátria a legújabb pszichoanalitikus eredmények tükrében*. Animula Kiadó, Budapest, 2000.

⁸ Uo. 7., 10., 11.

tól, hogy önmagát a szövegekkel foglalkozó exegetikai diszciplínának egy tartományának – más szóval hermeneutikának – tekintse, és egyben megköveteli, hogy a pszichoanalízis szerepet kapjon az önértelmező műveleteknek abban a folyamatában, ami eredetileg a természettudományok számára volt fenntartva.

Ez a követelmény azoknak a törekvéseknek a rövid kritikájával illusztrálható, amelyek az elmélet átformálására irányulnak, és amelyek ezt a dologi szimulációt elvi alapon és azonnali hatállyal kizárják. Itt különösen azokra az újrafogalmazási kísérletekre gondolok, amelyeket a fenomenológiából, a köznyelv elemzéséből vagy a nyelvészetből kölcsönöznek. E kísérletek mindegyike megkerüli azt a feladatot, hogy a magyarázó szakaszt beiktassa a deszimbolizáció és a reszimbolizáció folyamatába.”⁹

Ez a szöveg látszólag az új eltárgyasító nyelvhasználatot igazolhatná, ám csak az analízis ún. „magyarázó” rétegére és szakaszára tekinti azt érvényesnek, nem pedig a teljes analitikus folyamatra, a tulajdonképpeni „megértő” hermeneutikára.

Hogy a filozófiai-ismeretelméleti megfontolások mennyire megkerülhetetlenek a legújabb pszichoanalitikus kutatás számára, jelzik például a Sigmund Karterud és Jan T. Monsen által szerkesztett *Szelfpszichológia. A Kohut utáni fejlődés* című norvég összefoglaló munka filozófiai kitekintései is. Amikor oly mohón akarjuk behozni a Budapesti Iskola 50 éves úgymond elmaradását a nyugati fejlődéstől, akkor talán jó lenne ezt is figyelembe venni.

Fontos lenne például kultúrfilozófiai szempontból is átgondolnunk, igaz-e, hogy „a csecsemő ... Nem az intrapszichés világa felől halad a realitás felé, hanem a reális valóságpercepció és valóságkezelés felől tesz lépéseket – elsősorban a nyelv megjelenésével – a valóság átírása és torzítása irányába”.¹⁰ Ez a kijelentés látszólag egybehangzik Ferenczi bölcs csecsemőjének és a felnőtt nyelv megrontó, félrevezető hatásának víziójával. Én azonban ezzel egyenrangú „igazságnak” gondolom azt a tapasztalatot, amit minden egyszerű, gyermekek közt élő ember is tapasztal a csoda megfigyelésével, ahogy a gyerekek szenzomotoros érzésük és nyelv-

⁹ Paul Ricoeur: A bizonyítás kérdése Freud pszichoanalitikai írásaiban. In: Szummer Csaba–Erős Ferenc (szerk.): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1993. 123–124.

¹⁰ Tényi Tamás: *A pszichodinamikus pszichiátria a legújabb pszichoanalitikus eredmények tükrében*. Animula Kiadó, Budapest, 2000. 37.

vi fejlődésük révén lassan felfedezik és rendezik a külső világot. Ezt a folyamatot legprecízebben Piaget írta le. És Lacan megfigyeléseitől, az „apa neve” szimbólummal bevezetett nyelvi szimbolizáció általi humanizálódás és kulturifikálódás folyamatától sem tekinthetünk el.

Tényi Tamás Stern és Demos írásaira hivatkozva evidenciaként kezeli továbbá, hogy „*a normál fejlődés és a pszichopatológia világa egyáltalán nem vagy csak messziről feleltethető meg egymásnak...*”¹¹, és egyértelműen az ún. „adultomorfizálás” pártjára áll az eredeti freudi „patomorfikus fejlődésmodell”-lel szemben.¹² E szembeállítás igazolásához csak két dolog hiányzik: a normalitás, a normális felnőtt kategóriájának definiálása, és ami még lényegesebb: létezésének igazolása akárcsak egyetlen példával is. (Persze az is kérdés, hogy egy példa lehetne-e normaként feltüntethető!) Amit azonban ennél is lényegesebbnek tartok, arra Bánfalvi Attilától kéziratban megkapott habilitációs dolgozata hívta fel a figyelmemet: „*Freud úgy kísérli meg a rasszisztikus tendenciák felszámolását, hogy a kisebbségre vonatkozó vádakat univerzalizálja. Normalissá nyilvánítja mindazt, ami különösségnek, abnormalitásnak, patológiának látszik a kortárs-tudományosság számára... a lelki minőségi különbségeket mindenhol mennyiségiere, fokozatiakra váltja át.*”¹³ Szabad és „igaz” lépés-e épp most, a 21. századi másságkultusz idején visszalépünk a régi pszichiátriai gondolkodásmódhoz? Nem igazabb-e a patológia–„egészség” (inkább ezt a szót ajánlanám a normalitás kifejezés helyett) kontinuumon elhelyeznünk kényszerű nozológiai operációinkat? (Hogy Mérő Lászlót idézzem: „Mindenki másképp egyforma”.)

* * *

Itt van aztán a medikalizálódás vágya. A pszichiátria és általában a szomatikus orvoslás pszichoterápiás, humanizáló, emberjogi-betegjogi fellazításának jogos motívuma mellett, mögött a beilleszkedő alkalmazkodásé.

Van egy magyar, magát hol deviáns filozófusnak, hol szimbolikusan őrült gyermeknek identifikáló szerző: Bánfalvi Attila, akinek *A szabadság arcai a pszichoanalízisben* című, 1998-ban megjelent könyvére¹⁴ tud-

¹¹ Uo. 37.

¹² Uo. 11., 12.

¹³ Bánfalvi Attila: Töprengések a „Freud temetése” vita ürügyén. Kézirat

¹⁴ Bánfalvi Attila: *A szabadság arcai a pszichoanalízisben*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

tommal éppúgy alig jelent meg reakció, mint a *Psychiatria Hungarica* 1999/4-es számában közölt cikkére.¹⁵ (Bár itt felhívnám a figyelmet arra a sokszor fájó tényre is, hogy nemcsak az outsidersékét, de egymás írásait, előadásait is nemegyszer olvasatlanul, hallatlanul hagyjuk. Lehet, hogy nem a közöny, a nárcizmus, hanem a viták kínos, udvarias posztmodern kerülése a ludas ebben, mégis, monologizáló tudományos életünk akadályja lehet az oly nagyon hiányolt szellemi pezsgésnek. Lehet, hogy mindnyájan tisztában vagyunk az egyetlen objektív igazságha vetett 19. századi hit szétfoszlásával. Ám mielőtt erre rádöbbszünk volna, átéltük azt a drámát is, amit Thomas Kuhn a különböző tudományos paradigmák közti átjárhatatlansággal, a paradigmák közti kommunikációs kísérletek csődjével jellemzett, s amit a freudi, kleini, kohuti, lacani, uram bocsá! jungi nyelvjátékot beszélő kollégák éreztek diskurzuskísérleteik során egymás meggyőzőhetlenségének megtapasztalásával, azzal, hogy rájöttek: „*A kommunikációs csőd részesei nem tehetnek egyebet, mint hogy különböző nyelvi közösségek tagjának fogadják el egymást és fordítónak válnak.*”¹⁶ Valószínűleg mi is drámaian dolgoztuk fel azt a traumát is, amelyet sokunkban a nagy elődök vérré menő, személyeskedő vitái okoztak. Ám analíziseinkben megéltük a személyes igazságok kommunikálhatóságát és a kölcsönös megértés élményét is. Nem tudnánk vajon ezt egymásra is alkalmazni, no meg elődeink személyes tudására is?!

Visszatérnék Bánfalvi Attilához és az ő szimpatikus küzdelméhez a pszichoterápia medikalizációja ellen, a pszichoanalízis alternatív helyzetének tudatosan vállalandó fenntartásáért. Ezzel a filozófiában és a pszichoanalízisben is rendkívül képzett, széles látókörű, szellemileg (hihetetlenül) izgalmas szerzővel persze igen sok ponton vitám van. Elméletileg elsősorban abban nem értek vele egyet, ahogyan szembeállítja és hasítja az ember testi (biológiai, orvosi) *kontra* lelki, azaz természeti-társadalmi *kontra* unicitás-individuális, másként az egyén általános – törvényeknek alávetett – determinált *kontra* szabad, alkotó mivoltát, és egyoldalúan az unicitás, a szabadság, a szabály- és módszernélküliség

¹⁵ Bánfalvi Attila: Pszichiátria és pszichoanalízis: a pszichiátria kulturális helyzetének dilemmái. *Psychiatria Hungarica*, 1999/4.

¹⁶ Bánfalvi Attila: *A szabadság arcai a pszichoanalízisben*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 177. ; Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 262., 266. p

oldalára áll. Szélsőséges dualizmusát azonban a magam számára fel tudom oldani a gondolattal, hogy a gyógyulást a test–lélek egységen belül valóban a léleknek, a szabadon választott értékorientációkkal vezérelt szellemiségnek kell, illetve lehetséges csak vezetnie. Bánfalvival egyetértve a jó öreg Herbert Marcuse egydimenziós emberének kritikájára¹⁷ hivatkozom, ahol a szerző még *testi* karbantartásunk túlzott medicalizációját is rosszalotta, kifogásolva a kiszolgáltatottságot és önszabályozás-hiányt, amit testünknek az orvostudománynak való teljes átengedésével okozunk. Gyanítom, hogy e szabadság, önirányítás, autonómia visszaadásának illúziójával nyernek meg sok páciens a legkülönbözőbb természetgyógyászati irányzatok, miközben némelyikük persze még nagyobb hatalomra tesz szert, tart igényt páciensei felett.

Az utóbbi időben mégis az a benyomásom kezd kialakulni, hogy a bennünk és kívülünk élő természet, a régen állatinak tekintett test a századunkban rohamosan rombolódó lélekkel szemben sokszor jobb etikai sugallatokkal szolgál, mint az aktuális kultúra és társadalom. *Ez* a test persze nem *az* a test, amit az átlagorvos látni vél. Arra gondolok itt, hogy egyfajta korrigált neorousesau-izmus, az élet és a természet sugallataira való fokozott figyelem néha eligazíthat a társadalmi konvenciók normalitásterrorjával szemben.

Amit ezzel szemben megszívlelendőnek találtam Bánfalvi írásaiban, azok olyan súlyos szempontok, melyek elhanyagolása, akár a pszichoanalízis látszólagos presztíznövekedése és legitimizálódása ellenére, vagy épp ez utóbbi miatt, önmaga észrevétlen önfelszámolásához is vezethetnek:

„...az organikus kezelés hívei rendszerint abban a gyakorlati kompromisszumban egyeznek ki, hogy a két »kezelési módot« kombinálni kell. Mindenki érzi azonban, aki csak közelébe került a pszichiátriának, pszichológiának, hogy a mélyben indulatokkal, elfogultságokkal, előítéletekkel teli küzdelem folyik. E küzdelem játékszabályait a modern medicina szabja meg, a verseny is annak a pályáján zajlik. A pszichoterápia ezekkel a szabályokkal és ezen a pályán folyamatos vereséget szenved. ... A medicina saját szabályrendszere a »betegségből való kigyógyítás« paradigmatis célján alapul. Ettől alapvetően különbözik az önmegértésre irányuló nyelvjáték. ...ha a lélekhez ugyanazokkal a megismerési módszerekkel

¹⁷ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1990.

közelítünk, mint a testhez, akkor e módszerek »testisége« a lelket is testszerűvé alakítja.

*E folyamat végén a lélek olyan kvázitestnek mutatja önmagát, melynek eredeti, ettől eltérő sajátosságai esszenciálisabból akcidentálisakká válnak, azaz olyan járulékos elemekké, amelyek elhanyagolhatóak a mérések eredményeit illetően. A lélek elveszti lélekszerűségét. A módszertani monizmus a saját képére alakítja a két szubsztanciát, és egyfajta materialista monizmus áll elő. ... Elismernek valami nem testit, ugyanakkor azonban a testi eltárgyasítás módszerével határozzák meg azt.*¹⁸ (Kiemelés tőlem – B. G. J.)

Bánfalvi, könyve ellenajánlatában Bálint Mihályra, de elsősorban Ferenczi Sándor példájára hivatkozik, a *Klinikai naplónak* a kodifikált, standardizált technikák elleni passzusaira. Szinte tragikomikus azonban, ahogy Bánfalvi maga is belátja, hogy a terapeuta teljes magánszemélyiségének bevetése az analízisbe szükségszerűen csakis magánegynisége feladásával, sőt akár testi halálával végződhetett. Az általa követendőnek talált, szinte abszurditásig vitt odaadás és marginalizálódás mélylélektani elemzése annyira szakszerű és tanulságos, hogy mindnyájunknak feltétlenül el kéne olvasnunk legalább a könyv utolsó fejezetét, mely a kölcsönös analízis zseniális pszichodinamikai elemzését adja, Ferenczi halálát is beleértve.

Én magam ott érzem a farizeus személytelenség és a natív személyesség, a terapeuta mazochista, altruista terápiás furorja határának meghúzhatóságát, az arányok, az arisztotelészi értelemben vett középút képviselhetőségét, ahol a mindennapi életben az „elég jó anya”, a szülő, a testvér, általában a másik ember önvédelmének, elkülönülésének, önfeláldozása *határainak* fokozatos képviselete is segíti az érlelődő személyiség fejlődését, a kapcsolatok szimmetrizálódás felé való hajlítását, a decentralálás, a projekció visszavonása általi benntartásképesség kialakulását. Saját gyakorlatomban ez szab határt a Ferenczivel való teljes azonosulásnak. A terápiában is két emberre kell tekintettel lenni, és bár az analitikus felajánlja magát „használatra” a másik, a páciens számára, de épp Ferenczi vette észre a farizeusságot ebben az egyoldalúságban: ez a „használat” megköveteli az átmeneti tárgy tiszteletben tartását is,

¹⁸ Bánfalvi Attila: *A szabadság arcai a pszichoanalízisben*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 176., 177., 190.

nemcsak önvédelemből, hanem a terápiás cél elérése érdekében is: a páciensnek felnőttként, szimmetrikus kapcsolatra képes emberként kell kilépnie a terápiás kapcsolatból.

Megfontolandók továbbá Bánfalvi figyelmeztetései a pszichiátriában való felolvasás veszélyeire, melyeket *Psychiatria Hungarica*-beli cikkében fejt ki:

„A pszichiátria (mely maga is megalázott helyzetben van a medicinában) ...nem talál nyugalomra a késő modernitásban, hanem állandóan úton van létének peremhelyzete a biomedikális agygyógyászat és a humaniórák módszerei felé hajló hermeneutikus pszichológia között.”¹⁹

Mégis: Goodmanra hivatkozva ő maga is úgy látja, hogy a pszichiátriának, sokkal inkább, mint más tudományoknak, megvan az a képessége, hogy olyan integratív tudomány legyen, amely összefűzi a különböző emberre vonatkozó perspektívákat: a biológiai, a pszichodinamiai, az interperszonalisat és a szociálisat.

„A pszichiátria egyik legfontosabb hivatása a szakadatlan »krízisben levés«, e kulturális seb kihordása, a sebláz elviselése... A teoretikus ráolvasásokból és egységesítési kísérletekből... soha nem lesz gyakorlati attitűd... A szkizma... nem rendkívüli állapota a pszichiátriának, hanem lételeme, »sine qua non«-ja... Azért, mert harmóniára orientált értékrendszerünknek nem tetszik a hasadt állapot, az még nem bizonyítja, hogy annak fel is kell számolódnia. Szenvedéssel, de egész jól be lehet rendezkedni ebben a szkizmában. ...Sőt még az is lehet, hogy segít abban, hogy a pszichiátria kevésbé »objektíven«, saját meghatározó »beteganyagával«, az örülltel osztozzon annak marginalizált sorsában. Ez az attitűd mindenestre méltó lenne a pszichiátria kulturális helyzetbe kódolt rendkívüliségéhez, hozzájárulva különleges lehetőségeinek megértéséhez.”²⁰ (Kiemelés tőlem – B. G. J.)

Azt gondolom, ezek a megfontolások fokozottan érvényesek a pszichoanalízisre. Azonosulni tudok ajánlatával a pszichoanalízis alternatív, a konvencionális intézmények peremén vagy azokon kívüli működésének fenntartására, a hosszan tartó, a társadalomnak látszólag nem kifizetődő terápia, a mindenkori termelési-társadalmi-kulturális rend-

¹⁹ Bánfalvi Attila: Pszichiátria és pszichoanalízis: a pszichiátria kulturális helyzetének dilemmái. *Psychiatria Hungarica*, 1999/4. 428.

²⁰ Uo. 433–434.

szerbe mindenáron való beilleszkedését kevésbé szolgáló jellegének megőrzésére, és protestálok a konformista attitűd ellen, mely mindenáron integrálódásunkat forszírozza.

Befejezésül

Két idézettel még egyszer összefoglalnám álláspontomat, érveimet a metapszichológiai kérdésfelvetés és a személyes válaszadás erkölcsi, szakmai kötelezettsége mellett, majd megpróbálok röviden utalni saját személyes metapszichológiai attitűdömrre.

„...az igazi különbség a kérdésben, és nem a válaszokban van. Mind a filozófus, mind a tudós a vágy eredeti tárgyát keresi, de a tudós foglya saját kultúrája paradigmarendszerének, ízig-vérig kultúrlény. A filozófus ezzel szemben a kérdéseivel a kultúra éppígyelét teszi kétségessé. A bölcselő kultúraellenes, barbár kultúrlény, az, akinek intellektusa valamiképpen közvetlen kapcsolatban van az eredeti vággyal. ... Az eredeti vágy szublimált megcélzása éppen ezen eredetből kiinduló válaszmódozatokra ad lehetőséget, azaz megszünteti a válaszok a priori beszorítását valamely sajátos szférába (művészet, tudomány). A filozófiai válaszok tehát lehetnek tudományszerűek vagy művészszerűek is. Színeződhetnek vallásos attitűdökkel. A kérdésfeltevés »kulturálatlansága« lehetetlenné teszi, hogy tudománnyá váljon, amelyet a kifejezés módszere és formája olykor eltakar.»²¹ (Kiemelés tőlem – B. G. J.)

Vagy Polányi Mihályra hivatkozva:

„...a személyes tudás a tudományban mindazonáltal nem konstruált, hanem felfedezett, és mint ilyen igényt tart arra, hogy az alapjául szolgáló támpontokon túlmenő kontaktust teremtsen a valósággal. Szenvedélyesen és megértésünkön jóval túlmenő mértékben elkötelez bennünket a valóság egy látomása mellett. Ettől a felelősségtől nem szabadíthatjuk meg magunkat az igazolhatóság – vagy a cáfolhatóság, vagy az ellenőrizhetőség, vagy ami tetszik – objektív kritériumának felállításával. Mert úgy élünk benne, mint a bőrünkben. ... Az, ami a személyes tudást megóvjá attól, hogy pusztán szubjektív legyen, az elköteleződés aktusa, annak teljes struktúrájában.

²¹ Bánfalvi Attila: *A szabadság arcai a pszichoanalízisben*. Osiris, Budapest, 1998. 38., 39.

*Az intellektuális elköteleződés felelősségteljes döntés, alá van rendelve annak, amit jó lelkiismerettel igaznak tartok. A remény aktusa ez, igyekezett egy kötelesség teljesítésére egy személyes helyzeten belül, amelyért én nem vagyok felelős, s amely ennél fogva meghatározza hivatásomat*²² (Kiemelés tőlem – B. G. J.)

Mindezek után állítom, hogy Freud sok tétele megdőlhetett vagy megkérdőjelezhető, de kérdezési attitűdje nemcsak hogy nem vált anakronisztikussá, de egyre aktuálisabb. A kérdezési mód ugyanis nem száll sírba egyes állítások tartalmával együtt. Freudot többek között azért sem lehet pusztán tudománytörténeti figurává degradálni, mert örökre példát adott arra, hogyan kell rákérdezni arra a filogenetikai, metafizikai, kultúrtörténeti, szociokulturális környezetre, melyben a kutató, a terapeuta, páciensei, mindnyájunk elődei és utódai éltek, élnek és reméljük, élni fognak. Ez a kérdezőmód ugyanis mindenkor történelmi és kultúrantropológiai tágasságból indított. Az egyes ember és az egész emberi kollektívum természeti-kulturális egzisztenciájában igyekezett elhelyezni az egyéni – akár biológiai, akár pszichológiai, *akár erkölcsi* – jelenségeket.

A metaforikus, szimbolikus, uram bocsá! mitikus nyelvnek jogaiba való visszaállításával, sőt a freudinál (ön)tudatosabb és ellenőrzöttebb ricoeuri használatával bennünk már megszűnhet a kényszer, hogy folytonosan cáfoljunk másokat, és a magunk abszolút igazságát görcsösen bizonygassuk. Így aztán eljuthatunk a Kékszakállú herceg várának utolsó termébe, ahol minden nagy, meghaladottnak hitt elméletről kiderülhet: „Élnek, élnek, itten élnek!” Egyiküket reggel leltük, másodikat fényes délben és így tovább a barna estéig és sötét éjjelig. Például mindnyájan átélhettünk olyasfajta élményeket, hogy egyik páciensünkkel való munkánkban vagy analízisük különböző szakaszaiban az egyik elméleti nyelv működik jobban, a másikkal, máskor egy másik. Ám *saját*, személyes igazságunkat ki kell dolgoznunk, és vállalnunk kell.

Ezek a megfontolások késztetnek hát arra, hogy ne legyek hajlandó pusztán pszichotechnikussá degradálni magamat, hogy az önellenőrzés egyéb szakmai követelményei közé munkám minden pillanatában fölvegyem önmagam és páciensem világszemléleti attitűdjének, mindkettőnk és munkánk legtágabb értelemben vett élethelyzetének folya-

²² Polányi Mihály: *Személyes tudás*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. I. 119., 121.

matos ellenőrzését is: mi végre és milyen erkölcsi következményekkel dolgozunk? Ez ugyanis az áttétel és viszontáttétel szerves részét képezi.

Legmélyebb terápiás reményem tehát, hogy a számomra énidegennek érzett, de néha mégis elkerülhetetlen gyanakvó attitűdöt többnyire átengedhetem pácienseimnek, és remélem, hogy az énazonos, jóindulatú hermeneutikai meghallgatás, tapintatos megértés, a közös nyelvjátékra való rátalálás, sőt még a depresszív, skizoid, borderline személyes valóságok igazságának akceptálása, ezek lelki realitásának elfogadása is feltámaszthatja az analízisekben azt a kreativitást, mely lehetővé teszi akár a devianciák részbeni lelki pacifikálását is, és a decentralálás képességének kialakításával lehetővé teszi a szolidaritásra is képes egyéniség kifejlődését az egyéniség szabadságának megőrzésével.

A LEHETETLEN IGÉZETE

Töréspontok és visszatérések a pszichoanalitikus diskurzusban

Csabai Márta

„A »visszatérés« az a sajátos belső jegyekkel rendelkező mozgás, amely éppen a diszkurzivitás megalapozását jellemzi. [...] Ami a megalapozás aktusát illeti, ezt belső lényegéből kifolyólag nem lehet elfelejteni. Az a mód viszont, ahogyan megnyilvánul, és mindaz, ami belőle származik, egyben eltéréseket teremt és el is kendőzi ezeket.”¹

A kerek évfordulók, a naptár által jelzett korszakváltások – különösen az olyan kivételesek, mint egy új évezred beköszönte – mágiusnosztalgikus hatása alól valószínűleg senki nem tudja magát teljesen kivonni, s így van ez a tudományokkal is.² Különösen jellemző ez a pszichoanalízisre, melynek egyik középponti fogalma épp az emlékezés, a múltidézés és az azt hordozó, rekonstruáló narratívum. A pszichoanalízis esetében a század- és ezredforduló ezen túl is különös jelentőséggel bír, hiszen születésének tényét és körülményeit, sőt főbb koncepcióit egyaránt jelentősen befolyásolták a 19. és 20. század fordulójának tár-

¹ Michel Foucault: Mi a szerző? In: Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Latin betűk, Debrecen, 1999. 134.

² A tudományokban ezt jelzi az eredetkérdésekkel, azaz az élet, az univerzum stb. keletkezésének problémáival, vagy a másik oldalon a szétbomlással, a természet pusztulásával, a társadalom „végével” foglalkozó publikációk iránti rendkívüli érdeklődés.

sadalmi és politikai eseményei. Bár története során számos átalakuláson ment keresztül, kimondva-kimondatlanul mindig belengte egyfajta „századfordulós” íz, az el- és visszavágyódás, az ismerős ismeretlenhez, a kezdetekhez, a fantáziabeli aranykorhoz való visszatérés reményének légköre.

A kezdetekhez való visszatérés igényét azonban nem csupán a dátumokhoz kapcsolódó (szám)misztikus érzéseink hívják elő, hanem szükségszerűen adódik magából a pszichoanalízis természetéből is. Itt nem csak a fent említett „múltidéző” funkcióra kell gondolnunk, hanem arra a Michel Foucault által megfogalmazott gondolatra, hogy a pszichoanalízis egyfajta diszkurzivitásnak tekinthető, melynek létét, fejlődését épp az alapító szöveghez való visszatérés állandó szükséglete szavatolja. Ezzel kapcsolatban azonban azt is megemlíti Foucault, hogy ahhoz, hogy visszatérésre legyen szükség, előbb valamit el kell felejteni, valamit, amit aztán újra aktualizálunk, elhelyezve az általánosítás, az alkalmazás és a transzformáció új – diszkurzív – területein. Mindezek fényében nem meglepő, hogy a bűvös dátumhoz, az új évezredhez közeledve, vagy oda épp átlépve, számos olyan publikáció és szakmai rendezvény készült, szerveződött, melyek a „szokásos” visszatérési aktusoknál komolyabb intenzitással fordulnak az elveszett-elfelejtett dolgok felé. Hazai példákat említve, ide sorolható már a címében nosztalgikus „Elveszett gyermekkor” című konferenciasorozat, a magyar pszichoanalízis születésével és atyjának – sőt sokak szerint „anyjának” – Ferenci Sándornak a személyével és munkásságával kapcsolatos rendkívüli, szinte kultikus érdeklődés, és a pszichoanalízis státusával foglalkozó nemzetközi vitákra reagáló – szintén sokatmondó című – „Temetni és/vagy dicsérni Freudot” szimpózium.

Melyek is tehát azok az elfelejtett dolgok, amelyek elkendőződtek, elrejtőztek az „alapító szöveg” réseiben, repedéseiben, amelyek nem hagynak bennünket nyugodni, amelyek megakadályozzák, hogy a részproblémák megoldottságának kellemes érzésével foglalkozzunk újabb kérdésekkel? Első megközelítésben azt mondhatnánk, hogy mindazokról a kérdésekről lehet szó, amelyekkel Freud maga nem, vagy keveset foglalkozott, így „kimaradtak” az alapító szövegből. Ha végigkövetjük a pszichoanalízis posztfreudiánus fejlődését, láthatjuk, hogy az elmúlt több mint hat évtizedben jelentős erőfeszítések történtek arra, hogy a pszichoanalitikus teória és praxis betöltsen ezt a szövegben keletkezett, üres teret.

Az utóbbi néhány évtizedben a pszichoanalitikusok – mind a pszichoterápiás gyakorlattal, mind az elméleti kérdésekkel foglalkozó szakemberek – figyelmének középpontjában elsősorban a szelf, a tárgykapcsolatok, a szubjektivitás és a jelentés kérdései álltak. Különösen kiemelt hangsúlyt kaptak ezen belül a preödipális korszak, az anya–gyermek kapcsolat problémái. Ha ez utóbbit vesszük alapul, joggal mondhatjuk, hogy nem más történt-történik, mint folyamatos és intenzív visszatérés az „üres térhez”, egyre mélyebb, alapvetőbb, „ősibb” struktúrák és folyamatok feltárása. Elég csak azokra a csecsemőmegfigyelésekre és korai kötődés vizsgálatokra gondolni, amelyek nyomán napjainkban óriási számú empirikus beszámoló készül, s amelyek mind a legkorábbi kezdetek, „eredetkérdések” szintjén próbálják megragadni a személyiség (fejlődésének) lényegét. Ezeknek a háttérben – még ha szerzőik nem teszik is ezt mindig nyilvánvalóvá – szinte kivétel nélkül a pszichoanalízis tárgykapcsolati (főként angolszász, részben pedig budapesti) iskolájának hagyományai állnak. A preödipális korú gyermekek – és az őket gondozó anyák – tudattalan fantáziáival kapcsolatos, Melanie Klein munkásságára épülő megközelítéshez való „visszatérés” sajátos, néhol jungiánus hatásokkal keveredő példajaként említhetjük azokat a kísérleteket, amelyek az anya–gyermek kapcsolat pszichológiai jellemzőit a preödipális szinten is jelentősen visszanyúlva, a születés előtti, prenatális korban próbálják tetten érni és leírni. A preödipális kérdések jelenvalóságát tükrözik a klinikai beszámolók is, ahol a tárgykapcsolatok, a pregenitális fixációk, a narcisztikus problémák és a borderline patológia kérdései uralkodnak.

A fentiekből úgy tűnik, hogy manapság igen ritkán fekszenek a díványra a „klasszikus”, Freud-korabeliekhez hasonló neurotikusok. Sokak szerint azért, mert jelentős változásokon ment át maga a neurózis is, és a jelen kor, (a jelen századforduló?) problémái tükröződnek a páciensek tüneteiben. Ezek pedig sok szakember szerint „mélyebb”, „ősibb” struktúrákat és olyan problémákat reprezentálnak, ahol nincs határozott elkülönülés a szubjektum vagy a szelf és a tárgyak között. Létezne tehát a lelki jelenségeknek és az azok patológiás megnyilvánulásaiból felépülő betegségeknek egyfajta, akár történelmi korszakokhoz is kapcsolható fejlődési hierarchiája, netán evolúciója? Ha a szó eredeti értelmében vett evolúcióra gondolunk, akkor egy paradoxonnal találjuk magunkat szemközt a betegségek és a mögöttük meghúzódó patológia tekintetében. Olyan paradoxonnal, amely egyáltalán nem csak a

jelen kor problémája. Ezt tanúsítja, hogy például Ferenczi Sándor is megfogalmazta egy hetven évvel ezelőtt született írásában: „*Úgy tűnik*, mintha a civilizáció fejlődésével a neurózis egyre civilizáltabb és felnőtttebb lenne. Én azonban azt hiszem, hogy ha eléggé türelmesek, kitartóak, sőt szilárdan eltökéltek vagyunk, a tisztán intrapszichés mechanizmusokat a gyermekkori trauma szintjére redukálhatjuk.”³ Egyre civilizáltabb(nak tűnő) betegségek épülnek tehát egyre korábbi gyermekkori, „civilizálatlan” traumákra? A kérdésnek többféle megoldása is kínálkozik. Az egyik az, amiben talán maga Ferenczi is bízott, és amit sok mai pszichoanalitikus is képvisel: minél mélyebb, „gyermekibb” szinten oldjuk meg a problémákat, annál „felnőttebb” lesz a tünet, a betegség, majd maga a beteg. A másik megoldás – melynek szintén vannak hívei, főként a pszichoanalízis hermeneutikai olvasata mellett voksolók között – az lenne, hogy nem kell szoros kauzális összefüggéseket keresnünk a tünet súlyossága és a „mögötte” meghúzódó probléma mélysége között, hiszen az újra- és újrarekonstruált emléknymok és narratívumok egymásra épülő interpretációi soha nem érhetik el, csak közelíteni próbálják a – dialogikus – igazságot.

A kérdésben való állásfoglalást és a lelki működések patológiás vonatkozásainak kérdését egy időre félretéve, vissza kell térnünk ahhoz a tételhez, amely szerint a pszichoanalízis különböző korszakai – s azok központi témái – nem csupán a filozófia és eszmetörténet fejlődésére, hanem az adott kor társadalmi és tudományos problémáira is reflektálnak. Napjainkban mindezek közül kiemelkednek az emberi létezés és önazonosságot a legalapvetőbb szinten érintő kérdések: a születés, a halál és az emberi test technikai, mesterséges szinten való manipulációjának problémái (klónozás, lombikbébi, szervátültetés, eutanázia stb.). Ezek, és a korábban már említett „nagy” tudományos és társadalmi problémák jelenléte szükségszerűen magukkal hozzák az „eredetkérdések” iránti fokozott érdeklődést. Logikusnak tűnik tehát, hogy ezért jelenik meg a preödipális problémák kiemelt hangsúlya a pszichoanalitikus irodalomban is.

Megelégedhetnénk eme magyarázattal, ha nem éreznénk hirtelen valamiféle bizonytalanságot, furcsa feszültséget, amit talán éppen a válaszuk réseiben, repedéseiben meghúzódó hiány hoz létre. Térjünk te-

³ Ferenczi Sándor: Felnőttek „gyermekanalízise”. In: Ferenczi Sándor: *Technikai írások. (1921–33)*. Animula, Budapest, 1997. 100.

hát vissza itt és most, a jelen szövegben egy „eredeti” gondolathoz, mégpedig a Michel Foucault által mondottakhoz. Foucault szerint a tudománynak vagy a diszkurzivitásnak kell az alapító művek koordináta-rendszerébe rendeződnie, s nem fordítva. Ennek megfelelően a visszatérés mindig *kifejezetten a szövegben foglalt dolgokhoz* való visszatérést jelent. Ilyen értelemben tehát a fenti magyarázat, azaz az adott kor problémáinak és pszichoanalitikus témáinak egyszerű megfeleltetése nem tekinthető elégségesnek.

Melyek lennének tehát azok a problémák *magában a freudi szövegben*, amelyeknek rései máig sem töltődtek fel kielégítő magyarázatokkal, ezért elfelejtődtek vagy elfelejtődni látszanak, s így újra és újra visszatérésre késztetnek bennünket? A válasz megtalálásában nem más, mint maga az „alapító szöveg” szerzője segít bennünket, méghozzá igen nagyvonalúan, hiszen művei között találunk olyat, amely rögtön címében jelzi a hiányosságot, a töredezettséget: „Egy hisztéria-analízis töredéke”. A tanulmány bevezetőjében számos bekezdés foglalkozik a szöveg – a módszer, az elmélet – hiányosságaival, s érezzük, hogy Freudot nem nyugtatja meg saját mentegetőzése: „Tekintettel analitikus eredményeim hiányosságaira, nincs más lehetőségem, mint hogy kövessem azon kutatók példáját, akik már attól is boldogok, ha hosszú nyugvásukból végül napvilágra tudják hozni a felbecsülhetetlen értékű, ám hiányos régiségek maradványait.”⁴

A szóban forgó tanulmány, a Dóra-eset valóban felbecsülhetetlen értékű felismerések emblematikus hordozója. Elég csupán a konkrét szöveghez való visszatérések – könyvek, tanulmányok, filmek, előadások, kurzusok – rendkívüli számára gondolni, s igazolva látjuk, hogy olyan diszkurzív csomópontról van szó, amely folyamatosan fogva tart bennünket. Talán Foucault-nak van igaza: mindig visszatérünk hozzá, mert hiányos, töredezett. De *valóban* hiányos? Valóban van még megfejtésre váró, releváns üzenete a Dóra-eset (és a klasszikus pszichoanalízis) kulcsfogalmainak, a hisztériának, a (női) szexualitásnak és – a Freud-tanulmányban leírt, de meg nem nevezett – Ödipusz-komplexusnak? Ha a pszichoanalízis fentebb bemutatott főbb jelenkori trendjeire gondolunk, azt kell mondanunk, hogy nincs. Nem csupán a preödipális korszak, az „elveszett gyermekkor” kutatásának dominanciája miatt, ha-

⁴ Sigmund Freud: Egy hisztéria-analízis töredéke. In: Sigmund Freud: *A Patkányember. Négy klinikai esettanulmány*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1999, 15.

nem azért sincs, mert például a (klasszikus) hisztéria tüneti képe fokozatosan eltűnt, majd kitörlődött a diagnosztikus rendszerekből is, a (női) szexualitás problémájának tanulmányozása a feminista mozgalmak, majd a nőtudományok privilégiuma lett, az ödipális (és kasztrációs) komplexusról pedig „bebizonyosodott”, hogy nem elfogadható magyarázat a nemi különbségek kialakulásának leírására.

Ha azonban ismét a szöveghez – ha nem is az alapító diskurzushoz, hanem a másik, a jelen századforduló jelentősebb pszichoanalitikus folyóirataihoz – fordulunk, azt látjuk, hogy bár csak bűvópataként a főáram mellett, de mégis megjelennek a hisztéria és a szexualitás témakörével kapcsolatos írások. Mint a bűvópatak a felszín alatt, a talaj réseiben, repedéseiben rejtőzve, majd váratlanul, mindig más helyen előbukkanva, úgy tűnnek elő a vezető analitikus folyóiratokban is azok a tanulmányok, viták, amelyek makacsul visszatérnek az elfeledettnek hitt kérdésekhez.

Az alábbiakban két olyan idői csomópontot kívánok bemutatni, melyek újfent láthatóvá tették a pszichoanalitikus talaj, az alapító szöveg töredezettségét, s a hisztériához, a szexualitáshoz és az ödipális kérdésekhez való visszatérés szükségességére hívták fel a figyelmet. A közelebbivel kezdve, az egyik idői csomópont az 1990-es évek második fele volt. Két bűvös dátum is segítette ekkor a felszín alatt bujkáló víz előtörését: a harmadik évezred közeledte és a pszichoanalízis születésének századik évfordulója. Elemzésem egyik kiindulópontja az André Greentől származó, a szexualitás problémájával foglalkozó, nagy hatású tanulmány – vitairat –, mely „Van-e keresnivalója a szexualitásnak a pszichoanalízisben?” címmel jelent meg az *International Journal of Psychoanalysis* 1995-ös évfolyamában, egyéb évfordulós aktualitással is rendelkezik.⁵ Green Freudra emlékező, születésnap előadása volt ez a szöveg, amelyet az évben olvasott fel az Anna Freud Központban, Londonban. Születésnap, méghozzá „centenárium” a két másik tanulmány is, amelyeket szintén a múlt század 90-es éveinek végéről választottam a hisztériával kapcsolatosan: Henrika C. Halberstadt-Freud írása a pszichoanalízis száz évét mutatja be a hisztéria történetén keresztül, míg Nitzá Yarom arra tesz kísérletet, hogy egyfajta holisztikus struktúrában, mátrixban helyezze el a hisztériát, ahol egyaránt helye van az ödipális

⁵ Green, André: Has Sexuality Anything to Do With Psychoanalysis? *International Journal of Psycho-Analysis*, 1995, 76:871–883

és preödipális megközelítéseknek.⁶ Ezeket, és a témában született, a századvégi csomópont körül sűrűsödő más írásokat össze kívánom kapcsolni egy másik diszkurzív sűrűsödéssel, nagyobb „visszatérési aktuális”; ez pedig az 1970-es éveket jellemezte. 1973 júliusában, a Párizsban rendezett Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszuson szerveztek egy szimpóziumot a histériával kapcsolatosan, ahol a kor számos kiemelkedő pszichoanalitikus szakembere vett részt. Jean Laplanche-nak a szimpóziumról szóló összefoglalója az *International Journal of Psychoanalysis* 1974-es számában jelent meg, s e tanulmány maga is számos későbbi visszatérés célpontja lett.⁷ Ezen időponthoz igen közel, 1976-ban jelent meg a *Journal of American Psychoanalysis* különszáma a női szexualitásról, amely egyszerre tér vissza a 20-as évek Freud–Jones-vitájának főbb kérdéseihez és reflektál a szexualitás terén a 60-as évek társadalompolitikai mozgalmai és a modern feminizmus hatására végbe ment változásokra. Tegyük hozzá: a „mainstream” pszichoanalitikus folyóiratok történetében ez volt az első – és máig utolsó – vállalkozás a női szexualitással kapcsolatos álláspontok összefoglalására.

Az Ödipusz- és kasztrációs komplexussal kapcsolatos írások, viták szórványosabban, kevésbé sűrűsödve jelentek meg az utóbbi évtizedek pszichoanalitikus folyóirataiban. A probléma azonban újra és újra felbukkan – kevésbé explicit módon, néha rejtetten, elkendőzötten, mint a Dóra-tanulmányban is – a szexualitással és histériával kapcsolatos írásokban. Mégis találunk – némiképp talán a számmisztika bűvöletének engedve – az 1970-es és 90-es évek „számtani középpontjában” egy diszkurzív csomópontot, az Amerikai Pszichoanalitikus Társaság 1983-as szimpóziumát, mely kiindulópontoz kapcsolódva Bennett Simon közölt „Még mindig a pszichoanalízis sarokköve az Ödipusz-komplexus?” címmel nagyvű összefoglaló tanulmányt a *Journal of American Psychoanalysis* hasábjain.⁸

⁶ Halberstadt-Freud, Henrika, C.: Studies On Hysteria One Hundred Years On: A Century of Psychoanalysis. *International Journal of Psycho-Analysis*, 1996, 77:983–996; Yarom, Nitza: A Matrix of Hysteria. *International Journal of Psycho-Analysis*, 1997, 78:1119–1134.

⁷ Laplanche, Jean: Panel on „Hysteria Today”. *International Journal of Psycho-Analysis*, 1974, 55:459–469.

⁸ Simon, Bennett: Is the Oedipus-Complex Still the Cornerstone of Psychoanalysis? Three Obstacles to the Answering the Question. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1991, 39:641–668.

A csomópontok felvázolása után nézzük magát a diskurzust és az azt reprezentáló szövegeket. „Diskurzus-analízisem” három lépésből áll, mely lépések egyrészt a három problémát, az alapító szöveg főbb töréspontjait – a hisztéria, a szexualitás és az Ödipusz-komplexus témáit – jelzik, másrészt pedig azokat a főbb motívumokat, vágyakat, amelyek a korábbi és jelenkori szerzőket vezérelték/vezérlik a pszichoanalitikus „igazság” feltárásában. Az elemzést – a pszichoanalízis hagyományaihoz híven – a felszíni jelenségekkel, a tünetekkel, tehát a hisztéria problémájával kezdem.

A betegség feltárása és létrehozása

„... új tárgyak kínálkoznak fel az orvosi tudás számára, mihelyt a megismerő alany újraszervezi és módosítja önmagát, új módon kezd működni. Tehát nem a betegség felfogása változott meg előbb, aztán pedig fölismerésének módja: nem is a jelzőrendszer módosult, majd az elmélet, hanem az egész együtt, mélyebben pedig a betegség viszonya e tekintethez, amely számára feltáru, és amelyet ugyanakkor létrehoz.”⁹

Az 1973-as párizsi szimpóziumon két fő kérdés körvonalazódott, sűrűsödött, és alapvetően ezekhez térnek vissza a 1990-es években született tanulmányok szerzői is. Az egyik a hisztéria tüneti képével, a másik pedig a szexualitás, illetve az ödipális versus preödipális eredet szerepével foglalkozott. A vitafórum egyik legfőbb üzenete – s ezt erősítik a húsz évvel későbbi írások és a klinikai tapasztalatok is –, hogy ma korántsem ugyanazokkal a tüneti manifesztációkkal találkozunk, mint a pszichoanalízis kezdeti időszakában. A klinikai kép változásáért a vita néhány – a freudi vonalat követő résztvevője, így főként David Beres és Alfredo Nammum – a társadalmi szokások változásait, s magukat az analitikusokat teszik felelőssé, akik „elhanyagolják a pszichoanalízis eredeti tárgyát, a neurózisokat”. A páciensek pedig az orvos, a terapeut-

⁹ Michel Foucault: A klinikai orvoslás születése. In: Michel Foucault: *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*. Corvina, Budapest, 2000, 200.

ta, a társadalom elvárásai szerint „alakítják” tüneteiket. Mindezek következtében vették át a konverzió helyét a különböző fóbiás mechanizmusok, amelyek inkább tűnnek karaktervonásoknak mint neurózisnak. Ezen szerzők szerint Freud idejében egyszerűen azért öltötte szomatikus betegség képét a hisztéria, mert akkor az organikus kórképek voltak a figyelem középpontjában. Ma pedig az alkalmazkodási nehézségek, az élethelyzeti vagy egzisztenciális stressz az, aminek jelzéseit érzékenyebben tudja dekódolni az orvostudomány. Ehhez kapcsolódva Jean Laplanche megjegyzi, hogy ma másképp zajlik maga a tünetek számbavétele is, mint fél vagy egy évszázaddal korábban. Ha a mai analitikusok is a Freud korabeli neurológiai miliőben, ugyanazon szisztéma szerint vizsgálódnának, könnyen megtalálnák ugyanazokat a tüneteket. Laplanche szerint nem csupán azért nem keressük a konverzió objektívációit, mert más képünk van a hisztériáról, hanem mert magáról a testről való felfogásunk változott meg.

Mégsem tűnt hát el a hisztéria, csupán elrejtőzött volna a Másik, az orvos, az analitikus, a társadalom szeme elől? Csupán a tüneti kép változott, vagy a „mögötte” lévő pszichopatológiai folyamatok is? Mindkét kérdéssel kapcsolatban napjainkig húzódik a bizonytalanságérzés. A másodikkal kapcsolatosan ugyan már az 1973-as szimpóziumon megfogalmazódott egy pregnáns álláspont, azonban ennek sem sikerült megszüntetnie a hiányt, a diskurzus töredezettségét. Ezen megközelítés szerint – amelyet leginkább a kleiniánus vonalhoz tartozó pszichoanalitikusok vallanak magukénak –, a szexuális ösztön és annak elfojtása (tehát a hisztériás tünet) háttérben alapvetőbb, súlyosabb konfliktus áll. Ez azt jelenti, hogy a hisztéria nem más, mint a pszichózis és a személyiség teljes dezintegrációja elleni védekezés. A hisztéria deszexualizálásáról van szó ebben a megközelítésben, amely a konfliktusok másodlagos, arteficiális, defenzív szexualizálását feltételezi a szexualitás etiológiai szerepe helyett. Ezen értelmezés szerint tehát maguk a konfliktusok inkább az egyén túléléséhez és nem a vágyaihoz kapcsolódnak.

Mint ismeretes, a hisztéria preödipális elméletének útját Melanie Klein primitív ödipális formációkkal kapcsolatos koncepciója jelölte ki. Az elmélet szerint az apának egészséges vagy patogén szerepe van a paranoid-szkizoid pozíció anya–gyermek diádjában. A patogén hatások olyan fokú szorongáshoz vezethetnek, ami az én teljes összeomlását jelenti, és ez ellen jelent védekezést a hisztéria. Ennek bizonyítékául említi például az 1973-as vita egyik résztvevője, a kleiniánus Herbert Ro-

senfeld, hogy a konverziós tünetek hipnózissal való „eltávolítása” gyakran pszichotikus tünetek megjelenéséhez vezet. Mindez azt jelenti, hogy a hisztéria, vagy általában a neurózis „fedőrétege” mögött az énfunkciók, a realitáshoz való viszony sérülése rejlik, és ez pszichotikus tünetek formájában manifesztálódhat.

Mégis létezne tehát a tüneteknek egyfajta hierarchiája, rétegzettsége, ahol a „kevésbé súlyosak”, a „felnöttebbek” elfedik a „súlyosabbakat”, a „gyermekibbeket”, mintegy védelmet nyújtva ellenük? Az 1973-as szimpózium számos résztvevője osztotta ezt az álláspontot, annak ellenére, hogy közülük többen nem fogadták el a hisztéria deszexualizálását. Ezen utóbbi nézőpont szerint, melynek egyik fő képviselője André Green volt, a hisztéria célja a súlyos depresszió kivédése, nem pedig – ahogy azt sok tárgyakapcsolati analitikus állítja – az én teljes összeomlása elleni védekezés. A hisztériás elhárítás azt a célt szolgálja, hogy a vágyott tárgy elvesztéséből eredő önleértékelés és depresszió ellen védekezzen a személy. Green szerint mindenképp érvényes az az elképzelés, hogy a hisztéria etiológiájának középpontjában a szexualitás áll. A hisztériás primer, tudattalan fantáziái a szülők első találkozására (mely szexuális jellegű, de az élvezet mozzanata nélkül jelenik meg a fantáziában), és a gyerek anya általi, a szülés utáni „elvesztésére” vonatkoznak. Konfliktusokat okoz még a biszexualitás vágyának elfojtása, azaz a nemek nélküli vagy kétnemű állapot lehetetlenségének elfogadásával kapcsolatos – szexuális természetű – frusztrációk.

Amint a Green-féle megközelítésből is kitűnik, nem csupán a preödipális megközelítések nyilvánvaló hangsúlya van jelen a pszichoanalitikus szakirodalomban, hanem az az igény is, hogy az ödipális és preödipális elméleteket integráló hisztériakonceptiókat hozzunk létre. Ezt képviseli két évtizeddel később Nitzá Yarom is, aki szerint meg kellene tartani a freudi hisztériakonceptió fő elemeit, a szexuális konfliktusokat, az elfojtást és a konverziót, s ezeket integrálni a neokleiniánusok (pl. Bion) elméletének középponti összetevőivel, az Ödipusz-komplexus primitív formáinak elaborációjával és az ödipális háromszög depresszív pozícióban való tárgyalásával. Ezen holisztikus – ideális(?), a határok eltörlése, az egybeolvadás, az „aranykor” után vágyakozó – modell megvalósításának két fő akadályát látja Yarom. Az egyik, hogy a hisztéria elvesztette központi fogalmát, amikor a kasztrációs komplexus megszűnt a nemek különbségének magyarázó elve lenni. Hogy újat találjunk helyébe – mondja –, újra kell értelmeznünk a nemiség kérdéskö-

rét s abban a különböző introjekciók, identifikációk, szelf- és tárgyreprezentációk szerepét.

A másik akadály bizonyos szempontból hasonló szemléleti kérdéseket érint, mint a korábban, a hisztéria tüneti képével kapcsolatosan említett problémák. Yarom szerint a mai terapeuták igen fluensek az anya–gyermek kapcsolat terminológiájában, a primitív védekezési mechanizmusok leírásában, és előszeretettel „ismerik fel” a borderline és narcisztikus kórképeket – még a nyilvánvalóan pszichotikus betegeknél is. Nem tudják azonban ugyanilyen jól kezelni az ödipális fogalmakat. Ezen a ponton meg kell említenünk egy igen fontos párhuzamot. Nem hasonló dolog történt-e Freud – sőt még inkább Charcot – és kortársaik esetében, amikor hajlamosak voltak a hallucináló, ma nyilvánvalóan pszichotikusnak tartott, vagy más, még a korabeli felfogás szerint sem a hisztéria körébe tartozó tüneteket produkáló betegeket is hisztériásnak minősíteni?

Mégis az orvos látásmódja, tudományos meggyőződése hozza létre a tüneteket? Azoknak lenne tehát igazuk, akik azt mondják, hogy a hisztéria nem létezik (nem is létezett) a valóságban, csupán az orvostudomány és a pszichoanalízis bizonytalanságainak projekciójaként, tünete-ként? A pszichoanalitikus szótárt kell hozzáigazítani (újraformálni) a konverziós tünetek és áttételi jelenségek állandó transzformációihoz, amint azt például Nitzs Yarom is javasolja, vagy épp fordítva, a tünetek követik a szótár „javított és bővített” kiadásait?

Az a tény, hogy a pszichiátriai diagnózisokat tartalmazó DSM-ből törölték, az ego-pszichológiában és a tárgykapcsolati elméletekben pedig deszexualizálták a hisztériát, sajátosan tükrözi a problémához és a mögötte meghúzódó – vélt vagy valós – igazsághoz való viszonyunkat. Az első reakciót, a diagnózis kitörlését kézenfekvő módon értelmezhetjük tagadásként, a második, a deszexualizálás aktusa számára pedig az elfojtás elhárító mechanizmusa kínálkozik mint értelmezés. Közismert, hogy a hisztériás a hagyományos definíció szerint „nem tud” valamit, „nem emlékszik” valamire, ami fontos. A kleiniánusok inkább a tagadás elhárító mechanizmusával, a freudiánusok pedig elfojtással magyarázzák ezt a mozzanatot. Ha összevetjük ezt az előző értelmezéssel, közvetlenül adódik a sokak által, évtizedek óta, egyre frusztráltabban ismételt kérdés: ki tagad, ki felejt? Ki „csinálja” a tünetet? A beteg vagy az analitikus? Az orvos/tudomány vagy a kultúra? Végül is hány személyes játék a hisztéria?

Ha elfojtásról és tagadásról beszéltünk, meg kell említenünk, hogy a tudás *versus* nem tudás, hitelesség *versus* hazugság problémái végigkísérték a hisztéria történetét; elég csak a freudi csábításelmélet fordulataira gondolnunk. Amint azt Henrika C. Halberstadt-Freud megjegyzi, bár „senki nem tudja, mit is jelent a hisztéria”, számos, a pszichoanalízis korai története során háttérbe szorult koncepció (így például a trauma és a csábítás) újra előtérbe került az utóbbi évtizedekben. Ilyenek lennének szerinte a poszttraumás stresszbetegség, a gyermekek bántalmazása, a szexuális zaklatás és az incesztus kérdései. Visszatértünk tehát az elfeledetthez? Az alapító diskurzus résein ismét előtör az elhárított tartalom? Ha igen, akkor itt, ezen a ponton kell – André Greenel – kérdeznünk: Van-e keresnivalója a szexualitásnak a pszichoanalízisben?

A nemiség igazságának kimondása

„A háttérben mindig ott volt ez a különös kísértet: kimondani az igazságot a nemiségről – ez tette lehetővé a félreismeréseket, kitérőket és meneküléseket, ez tette lehetővé a folyamat következményeinek kibomlását.”¹⁰

Green azzal a megállapítással kezdi 1995-ös tanulmányát, hogy a közvetlenül a szexualitásról szóló diskurzus jelentősen csökkent az utóbbi évek klinikai tárgyú szövegeiben, maga a szexualitás témája marginalizálódott és specifikus megközelítésekre korlátozódott. Hozzáteszi, hogy a szexualitás problémái ma nem azonosak a Freud korabeliekkel, majd megkérdezi, hogy vajon akkor is etiológiai faktor lenne-e a szexualitás, ha Freud ma, száz év múltán „fedezné fel” a pszichoanalízist? Eme kérdés megválaszolását Green az olvasóra hagyja, s magunk is így teszünk. Mégpedig azért, mert a válasznál – ha létezik egyáltalán –, pillanatnyilag talán érdekesebbek számunkra a kérdés háttérében feltételezhető motívumok. Elsőként természetesen a kezdetekhez való visszatérés explicit vágya, az az igény, hogy kezdjük újra, olvassuk és ír-

¹⁰ Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Atlantisz, Budapest, 1996., 59.

jük újra a történetet, a szexualitás száz évének pszichoanalitikus diskurzusát, mert csak így juthatunk el a címben jelzett kérdésre – Van-e keresnivalója a szexualitásnak a pszichoanalízisben? – adható válaszhoz.

A Green-féle olvasat szerint – amely részben azonos az 1973-as vitából a hisztéria kapcsán idézettel –, azért tűnt el a szexualitás a pszichoanalitikusok érdeklődésének középpontjából, mert „elfedik” a borderline és narcisztikus problémák. Green két – egymással összefüggő – okkal magyarázza ezt a jelenséget. Az egyik a korábban már többször is említett történeti mozzanat, a preödipális megközelítés előtérbe kerülése. A másik ok pedig a tünetek, a pszichopatológiai folyamatok értelmezésének különbözőségéből ered. Green szerint a narcisztikus és borderline kórképekkel foglalkozó tárgykapcsolati analitikusoknak nem lenne szabad figyelmen kívül hagyni egy, a szexualitás elfojtását, elfedését indokoló pszichodinamikai törvényszerűséget. Ha ugyanis a szexualitás megkapná a páciens lelkében a vágy által kijelölt helyet, a betegnek azzal kellene szembesülnie, hogy a tárgy nem azonos a reá vetített képpel, s ez a frusztrált felismerés a szelf – vagy a tárgy – korlátlan destrukciójához vezetne. A páciens úgy tartja magát távol a totális tárgykapcsolattól és annak veszélyeitől, hogy szabad utat enged bizonyos, látszólag nem genitális természetű elfojtásoknak. Green szerint itt valószínűleg a vágy és a tárggyal való azonosulás konfliktusa, a szexuális élvezet közbeni kontrollvesztés szorongáskeltő volta, a nemek és a generációk különbségének és a másság elfogadásának problémája jelenik meg, s ezek mind a genitalitást érintő kérdések.

Green hozzáteszi, hogy a mai szakemberek főként azért tekintik felszínesnek és elhanyagolhatónak a szexualitás problémáját, mert csupán a megfigyelhető tartományra koncentrálnak – akár a klinikai helyzetben, akár az általa kritizált csecsemőmegfigyelésekben –, holott a lelki történések jelentős része kívül esik a látható téren. Emlékeztet arra, hogy már Freud is hangsúlyozta, hogy maguk a páciensek milyen ritkán utalnak nyíltan szexuális elemekre, ehelyett arra törekszenek, hogy elkenődzzék, átalakítsák, bagatellizálják azokat. Ebből adódóan tehát nem a szexualitás „felszíne” mögött kell a korábbi, mélyebb, súlyosabb problémákat keresni, hanem fel kell ismernünk magának a szexualitásnak a jelentéseit és mélyebb filozófiai tartalmait – mint Freud is tette, aki a szexualitást és a halált tekintette az evolúció két nagy kérdésének.

A szexualitás és halál – élet- és halálöszton – problémája azért is igen fontos a jelen gondolatmenetünk szempontjából, mert ezen a ponton

válnak ketté a pszichoanalízis történetében a neurózisokkal kapcsolatos megközelítések, s részben ez a momentum lesz a nemiséggel való foglalkozás történetének későbbi meghatározója is. Arról a – korábban is jelzett – hasadásról van szó, amelynek irányát a neurózisok freudi és kleini felfogása jelölte ki. Konkrétabban fogalmazva, arról van szó, hogy Freud szerint a neurózisok fő oka szexuális természetű, míg Klein szerint a destruktív funkcióban keresendő. Ebből ered, hogy a Melanie Kleint követő brit pszichoanalitikus iskola tagjai nem, vagy csak keveset foglalkoztak a szexualitás kérdéskörével, érdeklődésük homlokterében a tárgykapcsolatok, a korai kötődés problémái álltak-állnak.

A szexualitás problémája csak az 1960-as években került újra elő az 1920-as években megrekedt Freud–Jones-vita után a pszichoanalízisben, amikor is Jacques Lacan és követői visszakapcsolódtak a vita „freudi” oldalára, a fallikus monizmushoz és a kasztráció középponti jelentőségéhez. Lacan az *Álomfejtés* és a *Mindennapi élet pszichopatológiája* Freudjához tér vissza, a nyelv középponti szerepéhez a pszichoanalízisben. Ahhoz a Freudhoz, aki külön akarta választani a pszichoanalízist a biológiától. Lacan Freud-értelmezése a strukturalista modellben gyökerezik, de ugyanolyan fontos hatással volt munkásságára a francia egzisztencialista hagyomány, az esszencializmus elvetése. Lacan szerint nem létezik a nyelv és a szimbolikus struktúrák előtti esszenciális femininitás vagy maszkulinitás, nincs egy az egybe megfelelés a test és a (női vagy férfi) én konstrukciója között. Igen érdekes megfigyelni, hogy Lacan kritikussai – akik közül sokan korábban hívei voltak, így Luce Irigaray – a Freud–Jones-vita másik oldalán keresik a megoldást: a nyelv, a „törvény” előtti nőiség problémájával foglalkoznak.

Az Egyesült Államokban ugyanekkor épp az ellenkező irányban kezdtek vizsgálni a szexualitás témakörében: a test és a kognitív folyamatok kerültek a figyelem középpontjába. Ez részben Masters és Johnson a női orgazmus természetével kapcsolatos, mérföldkőnek tekintett munkájának, másrészt pedig a modern feminizmus térhódításának, továbbá az egopszichológia fejlődésének volt a következménye. A *Journal of American Psychoanalysis* 1976-os, a női szexualitással kapcsolatos különszáma részben ezt a fordulatot reprezentálja. Újra előkerülnek itt az 1920-as évek vitájának kulcsfogalmai, így például a péniszirigység problémája. Ugyanezen folyóiratszámban jelenik meg a szexualitással kapcsolatos „negyedik” – a freudi, kleini és lacani teóriáktól egyaránt eltérő – pszichoanalitikus megközelítés a szexualitással kapcsolatosan, és ez

a nemi identitás koncepciója. Ennek fő reprezentánsa Robert Stoller, akinek az alapvető nemi identitással (core gender identity) és az elsődleges nőiséggel kapcsolatos írása jelentősen befolyásolta azokat a későbbi történéseket, amelyek a (női) szexualitás problémáját a pszichoanalízisen kívüli térbe helyezték. Részben ez adott lehetőséget az újonnan alakuló diszciplína, a *gender studies*, a „nemiségtudomány” számára is a térfoglalásra.¹¹ Az amerikai egopszichológusok a nemi identitás létrejöttének folyamatát a férfi vagy női nemhez való tartozás tudatos megéléseként írják le, s megközelítésükben jelentős eltolódás mutatkozik a szexualitástól az énkép, a vágy kérdéseitől pedig a percepció felé. A *Journal of American Psychoanalysis* 1976-os különszáma is a nemi identitás tanulásának e kognitív fejlődési mozzanatát hangsúlyozza.

A 1970-es évek bűvőpatakjai tehát mind közös forrásból, törésponttól, a Freud–Jones-vitából eredeztethetők, s amint láttuk, oda is tértek vissza, hogy aztán újabb irányokat vegyenek, amelyek – mint André Green is jelzi – sok esetben kevésbé kapcsolódnak a klinikai gyakorlathoz, a szexualitás aktuális problémáihoz. A terápiás gyakorlattal, a diagnosztikus klasszifikációkkal való összhang megteremtése azért is nehéz, mert ezek az irányok igen jelentős szemléleti és diszkurzív eltéréseket mutatnak, így nem csupán a hiányok feltárása, hanem alapvetően már az is gondot okoz, hogy magukat a szövegek réseit, repedéseit feltérképezzük. A legpregnansabb törésvonal talán mégis az angolszász és a francia hagyományra támaszkodó diskurzusok között van. Az előbbieket perspektívája empirikusabb, a biológikumhoz kötöttebb és fő magyarázó elveit a linearitás jellemzi. Az utóbbi, filozofikusabb, ahistorikusabb francia tradícióban nagyobb érdeklődés mutatkozik a szöveg iránt, ami a freudi alapító diskurzushoz való folyamatos visszatérés igénye mentén manifesztálódik. Ennek hátterében pedig az a jelentős, a linearitás elvével szembeállítható megközelítés áll, hogy a lelki fejlődés nem egymásra épülő mozzanatok egymásutánjaként, hanem privilegiált momentumok, fejlődési „csomópontok” szerveződésekként képzel-

¹¹ Itt nem térek ki arra, az egyébként igen érdekes kérdésre, hogy maga a „gender studies” is hogyan tér vissza a pszichoanalízishez, majd Amerikából vissza Európába, a lacani és tárgykapcsolati irányzatokhoz. Vö. Edith Kurzweil: Az amerikai feminizmustól a francia pszichoanalitikus feminizmusig. In: Csabai Márta és Erős Ferenc (szerk.): *Freud titokzatos tárgya. Pszichoanalízis és női szexualitás*. Új Mandátum, Budapest, 1997. 63–90.

hető el. Amint azt Dana Breen, a nemiséggel kapcsolatos kortárs – múlt századvégi – pszichoanalitikus megközelítések legkitűnőbb reprezentánsainak szövegeit tartalmazó válogatás szerkesztője írja, maga a freudi elmélet bifokális, egyszerre tartalmazza a fenti megközelítések egyes elemeit.¹² S hogy a repedések, majd a fő törésvonal épp a szexualitás problémája mentén jöttek létre, az adódik magából a szexualitás természetéből, inherens feszültségeiből. Ezért nem meglepő, hogy a későbbi értékelésekben ugyanúgy megjelenik a szexualitással kapcsolatosan (biológiai) determinista nézeteket valló, „hímsoviniszta” Freud, mint a (női) szexualitás liberalizálását jelentősen elősegítő forradalmár.

Arra a kérdésre pedig, hogy van-e keresnivalója a szexualitásnak a pszichoanalízisben, mindenképp igennel válaszolhatunk. Részben azért, mert az utóbbi években egyre több szó esik a klasszikus teóriában kevésbé problematikusnak tartott férfi szexualitás sérülékenységéről; továbbá arról, hogy létezik-e speciális női tapasztalat a hiány átélése mellett, előtt, azon kívül; valamint arról, hogy az anyával való korai kapcsolat valóban „maszkulin” természetű-e vagy a nőiség speciális mozzanataként is értelmezhető. Másrészt pedig azért lehet pozitív a válaszuk, mert a pszichoanalitikus megközelítések fentiekben is jelzett dichotómiáját – „angolszász” versus „francia”, empirista versus hermeneutikai stb. – létrehozó törésvonal, kulturális és tudományos hasadás a pszichoanalízisen belül nem másutt, mint épp a szexualitás témájával kapcsolatosan jött létre. Pontosan ott, ahol az alapító szöveg is töredezetté vált, ott, a hiány üres terében, melynek kitöltésére Freud az Ödipusz-komplexust, ennek „megszüntetve megoldására” pedig a kasztrációs komplexust ajánlotta.

Talán kijelenthető, hogy épp az Ödipusz-komplexus az a pszichoanalitikus fogalom, melyre leginkább jellemző a bűvópatakjelleg, s legalább annyira próbálták a hiány betöltésére használni, mint amennyire maga is a töredezettség, a hiány reprezentánsa. Ebben és sok egyéb értelemben is a pszichoanalízis történetének és a számos pszichoanalízis-felfogásnak a sarokköve, mely a nemiséggel kapcsolatos igazság kimondásának vágyától sebezten vérzett el (kasztrálódott?), s ez a sérülés, hasadás mutatta meg igazi természetét.

¹² Breen, Dana: General Introduction. In: Dana Breen (Ed): *The Gender Conundrum. Contemporary Psychoanalytic Perspectives on Femininity and Masculinity*. Routledge, London and New York, 1993. 1–43.

Elhatolás az üres középig

„A kétségesítés nem az a gondolkodási erőfeszítés, amely arra irányul, hogy tagadja a létezőket vagy az értékeket, hanem az a gesztus, amely visszavezeti mindegyiküket a maga hatáira, ezáltal pedig arra a Határra, ahol az ontológiai döntés beteljesedik: kétségesíteni annyit tesz, mint elhatolni az üres középig, ahol a lét beleütközik saját hatáiraiba, és ahol a határ határozza meg a létet. Itt, a megsértett határon csendül fel a kétségesítés igénye, amelyben a nietzschei számár IÁ-ja visszhang nélkül marad.”¹³

Bár a pszichoanalitikus szóhasználatban korábban is felbukkant és általánossá vált, az „Ödipusz-komplexus” fogalom csak 1910-ben jelenik meg Freud írásaiban.¹⁴ Az első, még személyes említés Laplanche és Pontalis szerint 1897-ben történt, Freudnak egy Fliesshez írott levelében, s a fogalom bűvópatakja ettől kezdve ott csörgedezett az analitikus esetek töredezett felszíne alatt.¹⁵ Az 1910-es első „hivatalos” említés valójában tehát maga is visszatérési aktus volt. Igen érdekes, hogy az Ödipusz-komplexus megoldását jelentő kasztrációs komplexus leírása korábban, már 1908-ban megtörténik,¹⁶ de a kettő összefüggéseit jóval később, 1923-ban ismerteti Freud.¹⁷ Az Ödipusz-komplexus természetét és magának Freudnak a viszonyulását is jelzi, hogy bár „a neurózisok középponti komplexusának” és munkássága egyik fő felfedezésének tekintette, rendszeres ismertetést soha nem adott róla.

Köztudott, hogy a pszichoanalitikus mozgalomban az első nagy viharokat az Ödipusz-komplexus okozta: ennek következtében jöttek létre a

¹³ Michel Foucault: Előszó a határsértéshez. In: Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Latin betűk, Debrecen, 1999. 76.

¹⁴ Sigmund Freud: A tárgyválasztás egy sajátos típusa férfiaknál. In: *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi, Budapest, 1995. 151–160.

¹⁵ J. Laplanche–J.-B. Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

¹⁶ Sigmund Freud: Gyermek szexuális elméleteiről. In: *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi, Budapest, 1995., 133–149.

¹⁷ Freud, S.: Die Infantile Genitalorganisation, 1923. *GW*, XIII. 294–295.

nagy szakítások Freud és követői – Jung, Adler és mások – között. Amint azt Bennett Simon felveti, a *Totem és tabu*, az Ödipusz-komplexus egyetemlegességéről és az emberiség „ős eredetéről” szóló mű olvasható Freud azzal kapcsolatos víziójaként is, hogy miként fogják őt magát is megölni, majd totemizálni, végül pedig idealizálni hívei.¹⁸ Egy más megközelítésben ez az aktus a diskurzus átírásának, meghatározásának, az *eredet* definiálásának vágyaként is értelmezhető. Eszerint a tanítvány – mint az ödipális konfliktussal küzdő *fiú* – nem akar elválni a szülőjétől, ő maga akar lenni az apa (és anya); nem akar elmozdulni az ödipális színtérről – ő maga akar lenni az eredet. A nemek és generációk különbségét nem (el)ismerve, maga akarja tehát írni a szöveget. A „szeplőtelen fogantatás”, az „én vagyok a saját szülőm” preödipális vágyával maga akarja létrehozni az alapító diskurzust. Ezen vágytól vezéreltetve Jung, Adler, Horney és mások új komplexusokat próbáltak leírni az Ödipusz- és kasztrációs komplexus helyett; Melanie Klein egy másik idői és strukturális dimenzióban, az első, preödipális években helyezte el ezeket, Otto Rank pedig még korábbra, a születés idejére tette eredetüket. Freud válasza az új diskurzusalapítási kísérletekre kategorikus, szinte elmentmondást nem tűrő: „...a kasztrációs komplexumról szóló tanítás tovább alakult. Kifejtették, hogy a csecsemő kasztrációnak érzi az anyamell mindenkori visszavonását, azaz úgy érzi, hogy egy fontos és jogosan birtokolt testrészt veszít el, hogy a széklet rendszeres ürítését sem tarthatja másnak, sőt, hogy a születés mint elszakadás az anyától, akivel eddigelé egy volt, minden kasztráció ősképe. Elismerve, hogy mindezek a komplexum gyökereit képezik, mégis azt a követelményt állítottam fel, hogy a kasztrációs komplexum elnevezést azokra a rezdülésekre és hatásokra korlátozzuk, melyek a pénisz elvesztésével kapcsolatosak.”¹⁹

Az Ödipusz-komplexus, amely, mint láttuk, már az alapító szövegen belül is a „visszatérési aktus” kiemelkedő reprezentánsa volt, már megjelenése pillanatában – s nyugodtan mondhatjuk, azóta is, folyamatosan – újabb és újabb visszatérések energiáját szolgáltatta. Freudnak a komplexus individuális fejlődésben betöltött szerepével kapcsolatos szavai akár a pszichoanalízis egész történetére is vonatkoztathatók: „Az

¹⁸ Vö. Simon, id. mű

¹⁹ Sigmund Freud: Egy ötéves fiú fóbiájának analízise. „A kis Hans”. In: Sigmund Freud: *A Patkányember. Négy klinikai esettanulmány*. Akadémiai kiadó, Budapest, 1999. 133. 4. lábjegyzet

Ödipusz-komplexus azonban oly jelentős dolog, hogy nem maradhat következmények nélkül az a mód, ahogy valaki rabjául esett, majd megszabadult tőle.²⁰ A „következmények” közismertek a pszichoanalitikus mozgalom és elmélet fejlődésének vonatkozásában. Ezek egyik terméke, hogy a „visszatérések” következtében tovább bővült – és összetettségének, komplexitásának egy bizonyos pontján túl egyre halványult is az Ödipusz-komplexus. A negatív Ödipusz-komplexus, valamint a női szexualitás és fejlődés, továbbá a preödipális szakasz mint összetett és strukturált stádium elismerésének és beemelésének következtében a koncepció olyan gazdaggá vált, hogy kezdte elveszíteni komplexus jellegét s minden fejlődési és pszichopatológiai jelenség ekvivalensévé vált. Ebből a „veszteségből” adódóan azonban új értelmezési lehetőségek is nyíltak az ödipális problémákkal kapcsolatosan.

Az Ödipusz-komplexus megoldásának hiánya ugyanis nem csupán azt jelentheti, hogy a korai tárgykapcsolatokat nem adja fel és nem cseréli érettebbekre a személy, hanem azt is, hogy a primer identifikációk, az elsődleges narcizmus közvetlen leszármazottai nem alakultak át és nem helyettesítődtek felettes-én identifikációkkal.²¹ Ezekben az esetekben olyan realitásformák jönnek létre, ahol nincs határozott elkülönülés a szubjektum és a tárgyak között – nincs határ, illetve a határ maga az üres közép. Ez az állapot, melyet – számos szerző szerint – leginkább talán a narcisztikus és borderline kórképekben mutatja meg önmagát, az utóbbi évtizedekben került a pszichoanalitikus érdeklődés középpontjába. Amint arról már a korábbiakban is szóltam, sokan ezt azzal magyarázzák, hogy ma jobban előtérben vannak, kevésbé elfojtottak (mind a páciensek mind pedig az analitikusok által!) az „archaikus” folyamatok. Itt természetesen ismét felmerül a kérdés: miért kerültek felszínre az utóbbi években ezek a problémák? Továbbá, hogy nem rejt-e csapdát az a feltételezés, hogy ezek a jelen kor (tudattalan) konfliktusainak leképeződései? Nem lehetséges, hogy mindig is ott rejtőztek a pszichoanalitikus diskurzusban, méghozzá nem másutt, mint éppen az ödipális kérdések töréseiben, repedéseiben? Ezen kérdések végiggondolását segítő érdemes röviden kitérni a kasztrációs komplexussal kapcsolatos jelenlegi álláspontra.

²⁰ Sigmund Freud: A nemek közötti anatómiai különbségek néhány következménye. In: *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi, Budapest, 1995. 202.

²¹ Loewald, Hans W.: The Waning of the Oedipus Complex. *Journal of the American Psychoanalytic Association.*, 1979, 27:751–775

Az 1920-as évek lezáratlan, de mégis sorsdöntő Freud–Jones-vitája óta eltelt évtizedek során az az álláspont alakult ki, hogy a kasztrációs szorongás egyaránt jellemző mindkét nemre, s – az eredetnél sokkal általánosabb értelemben – a tökéletlenség, az emberi korlátok elfogadásával kapcsolatos nehézségek szimbóluma. Az onnipotenciába vetett hit elvesztését (feladását) jelenti, azét a hitét, mely szerint a gyermek mindent birtokol, így az anya kizárólagos szeretetét is. Ily módon tehát integrálja és a túlélést segítve szervezi azokat a – gyakran pszichotikus színezetű – primitív szorongásokat, amelyeket az identitásvesztés és megsemmisülés fenyegetése hív elő. A „csomópont” és „töréspont” legfőbb reprezentánsa tehát.

Mindezt azért kellett felidézni, hogy igazolva lássuk, a kasztrációs (és Ödipusz-) komplexus olyan határnak tekinthető, melynek stabilitásával és az általa elválasztott – vagy egyesített – jelenségek természetével kapcsolatos álláspontok egymásnak feszülése hozza létre a fentiekben említett pszichoanalitikus vitákat és a koncepciók változásait. Ezen a ponton pedig visszatértünk ahhoz az alapkérdéshez, amely többször felmerült a jelen tanulmányban és számtalanszor a pszichoanalízis története során: létezik-e hierarchikus rétegzettség a lelki jelenségeknek, és ha igen, a „mélyebben” fekvő egyben „súlyosabbat” is jelent-e? Nem arról van-e szó inkább, hogy a normalitás standardjai – részben épp a pszichoanalízis hatására – állandó változásban vannak és ebből adódóan képlékenyek a lelki működésekre alkalmazott archaikus *versus* fejlett, éretlen *versus* érett, pszichotikus *versus* neurotikus dichotómiák is? Természetesen ez magával hoz általánosabb, „nagyobb” kérdéseket is, jelesül, hogy a belső, szubjektív és külső, objektív világ között húzódnó „realitáshatár” hol helyezkedik el. Amint azt Freud is megfogalmazta, éppen *Az Ödipusz-komplexus eltűnése* című tanulmányában: „Nem látok okot arra, miért ne neveznénk »elfojtásnak« az én elfordulását az Ödipusz-komplexustól; igaz, a későbbi elfojtások többnyire az éppen itt kialakuló felettes-én tevékeny részvételével jönnek létre. Ám a most leírt folyamat több, mint elfojtás, eszményi esetben egyenértékű a komplexus megsemmisítésével és megszüntetésével. Kézenfekvő feltételezni, hogy itt a normális és patológiás közötti sohasem egészen éles határvonallal kerülünk szembe.”²²

²² Sigmund Freud: *Az Ödipusz-komplexus eltűnése*. In: Sigmund Freud: *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi, Budapest, 1995. 190. Kiemelés tőlem, Cs.M.

A (normalitás és a patológia közötti) határ problémája bújik meg tehát a törésekben, repedésekben. Ez hozza létre a hiányt, ami nem hagy bennünket nyugodni, és ezért kérdezzük meg újra: hol keletkezik a betegség, ki „csinálja” a tünetet? Ezt kérdezte magától Freud is, majd megalkotta a csábításelméletet. Ezt kérdezte a korabeli, a kétségesítés aktusától szorongó orvostudomány is, és Freud ekkor visszavonta a csábításelméletet. Majd ezután következett az újabb kérdés: mi rejtőzik a (terápiás) narratívum, a pszichoanalitikus szöveg mögött? Az „igazság”, vagy újabb szövegek, s azok mögött is újabbak, amelyek soha nem érik el, legfeljebb csak közelíteni tudják a vágyott, talán az üres középben elhelyezkedő igazságot?

Kimondva-kimondatlanul ezeket a kérdéseket tették fel a mestertől elforduló és a történetet újraírni kívánó Freud-hívek, és talán André Green is, amikor eljátszott a gondolattal, majd nyitva hagyta a kérdést: mi lenne, ha Freud most fedezné fel a pszichoanalízist? A kérdésben az eredethez való visszatérés igénye mellett ott feszül egy másik vágy is: szükségünk lenne egy új diskurzusra. Olyanra, amely megnyugtató választ ad a jelen kor szorongató kérdéseire, sőt minden kérdésünkre. Igaz, a „felbecsülhetetlen értékű régiség” valóban hihetetlenül gazdag csillogással áraszt el bennünket immáron több mint száz éve. Ragyogása azonban bevilágított a repedésekbe is. Be, egészen az üres középig, melynek igézete, mert félelmetes is, olykor eltávolodásra késztet, de mégis fogva tart és újabb visszatérésekre csábít bennünket.

Journal of European Psychoanalysis

Humanities, Philosophy, Psychotherapies

No. 10-11

2000

www.psychomedia.it/jep

Contributions to Estates General of Psychoanalysis Paris, July 8-11, 2000

Roudinesco: *State of Psychoanalysis Worldwide*

Major: *"Desistential" Psychoanalysis*

Rousseau-Dujardin: *Alliances?*

Cohen & Varela: *Facing up to the Embarrassment*

Presentations at EG by **Diego Napolitani, Peter Hildebrand, Sergio Benvenuto**

Commentaries on EG by **Sergio Benvenuto, Catherina Koltai,
Giorgio Landoni, Diego Napolitani**

Femininity

Vegetti Finzi: *Body-Machine and Feminine Subjectivity*

Cupelloni: *Anna Freud and her Father*

Review

Shuli Barzilai: *Lacan and the Matter of Origins*

Subscription: Three issues...\$ 12.00 - £ 11.00

Address all subscriptions and requests (in dollars and in pounds) to:
Stephen Cornell, 47 Bowring Green - South Oxhey - Herts WD1 6UP - UK
e-mail: stephen.cornell@virgin.net



IL MONDO 3 EDIZIONI

KRITIKA, FIKCIÓ ÉS TERÁPIA

Foucault és a pszichoanalízis kritikája

Kakuk Péter

„A történeti érzéknek több köze van az orvosláshoz, mint a filozófiához... Az a feladata, hogy gyógyító tudománnyá váljon.”

(Nietzsche)

Ebben a dolgozatban azt a problémát feszegettem, hogy hol helyezhető el Foucault pszichoanalízis-kritikája, és az milyen sajátosságokkal rendelkezik. Egyszerűen arról volna szó, hogy a pszichoanalízis episztemológiai státusa egy történeti elemzés fényében kétesnek bizonyul? Hogy innentől fogva nem állja meg a helyét a komoly tudományok között? Vagy talán a problémák egy egészen más terében kellene elhelyezni Foucault és a pszichoanalízis szembenállását?

Foucault sohasem írt egyetlen önálló művet sem Freudról, sem a pszichoanalízisről. Mégis bátran állítható, hogy a pszichoanalízis kritikája, problematizálása vagy éppen dicsérete központi helyet tölt be Foucault életművének egészében.¹ Ennek a helynek a pontos meghatározását, úgy tűnik, számos dolog nehezíti. Először is, megjegyzendő a Foucault életművét végigkísérő dinamizmus, amelyben alig találunk

¹ Foucault egész életművét átszövi a pszichoanalízissel való konfrontáció ilyen vagy olyan formája, alig találni olyan művet, amelyben valamilyen módon a pszichoanalízis ne kapna kulcsfontosságú szerepet. A két első műtől kezdve, a legismertebb *A szavak és a dolgok*on át, egészen az utolsó nagy projektig jelen van a pszichoanalízis elméletének és gyakorlatának a problémája.

olyan kapaszkodót, olyan ideális egységet, amely ne került volna változtatás alá, vagy a körülötte kibomló tér ne változott volna meg szerkezetét tekintve. Az alapvető módszerek, eljárások, fogalmak és problémák mind-mind folyamatos mozgásban változtatják egymást, így minden befejezett könyv egy új problematika létrehozója.² Hasonlóan ehhez, Freud életműve sem mentes a fordulatoktól, az elméleten végrehajtott folyamatos változtatásoktól, ami olykor egyfajta oszcilláló mozgást eredményez; azonban itt még nagyobb nehézséget jelent a hátrahagyott írások által meghatározott teoretikus tér és az ebben gyökeret eresztetni képes elméletek heterogenitása, a pszichoanalízisek sokasága. Azonban felbukkan egy ennél sokkal kevésbé kézenfekvő probléma, amint megkíséreljük frappáns elméletbe foglalni Foucault Freud- és pszichoanalízis-értelmezését, amit általában a pszichoanalízis történeti kritikájaként szoktak emlegetni. E probléma Foucault 1970-es évekre datálható, úgynevezett genealógiai korszakának írásaiban bukkan fel legélesebb formájában, a fikció és a valóság viszonyára vonatkozóan. Amennyiben figyelmen kívül hagyjuk Foucault történeteiben a fikció problémáját, műveinek egy meghatározó dimenzióját veszítjük el. Most rátérnék három, Foucault nevéhez köthető pszichoanalízis-kritika vázlatos bemutatására.

A pszichoanalízis-kritika vizsgálatakor sokkal előnyösebb helyzetben vagyunk a genealógiai írásokat jóval megelőző korai műveket illetően.³ Az Université de Paris-n szerzett doktori fokozata után két évvel publikálásra kerül *Maladie mentale et personnalité*⁴, és az ugyanebben az évben Ludwig Binswanger *Traum und Existenz*⁵ című művének francia fordításához írott előszó alapvető tematikáját mindkét írásban a pszichoanalízis filozófiai kritikájának kidolgozására tett kísérlet határozza meg. A *Maladie...* szisztematikusan felépített patológiatörténeti re-

² Deleuze három egymás után szerephez jutó „nagy témát” vázol fel Foucault életművén belül: a Tudás, a Hatalom, és a befejezetlenül maradt sorozat Szubjektivitás problematikáját. (Gilles Deleuze: *Foucault*, The Athlon Press, London, 1988.) Mások, például Dreyfus és Rabinow egy archeológiai és egy genealógiai korszakot különítenek el az életművön belül.

³ Megjegyzem, hogy ezt a két művet Foucault nem tartotta életműve részének, a pszichoanalízis tárgyalásakor azonban nem tekinthetünk el ettől a két írástól.

⁴ Michel Foucault: *Elmebetegség és pszichológia*, Corvina, Bp., 2000.

⁵ Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez, in: Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk, Debrecen. 1999.

konstrukciója egy „pozitivista” kutatói eljárás keretein belül bontakozik ki, amelynek kritikai lehetősége egy egzisztenciálfenomenológiai emberfogalomban áll.

A pszichoanalízis binswangeri változata a Heidegger *Lét és idő* című művében vázolt Dasein-analízis antropológiai belátásai alapján egy, a freudtól eltérő terápia- és diagnózistípus kidolgozására tesz kísérletet. „Tevékenysége azt célozza, hogy a konkrét individuumhoz kapcsolódva feltárja az egzisztencia formáinak és feltételeinek illeszkedési helyét.” A világban jelenvaló-lét transzcendentális struktúrája, a *Dasein* tényleges és konkrét tartalmát tekintve az ember-lét, a *Menschsein*. Ez az utóbbi a maga konkrétságában alkotja a binswangeri analízis kiindulópontját. A francia fordításhoz írt előszavát Foucault ajánlásnak nevezi, melynek feladata egy bizonyos típusú analízis bemutatása. A binswangeri analízis kontúrajait Foucault a freudi pszichoanalízis kritikai párhuzamba állításával világítja meg. A pszichoanalízis két egymást támogató aspektusból kerül kritika alá, az első a pszichoanalízis számára igen centrális álomértelmezés módszerén keresztül mutatható fel, és a szimbólum fogalmának kidolgozatlanóságára vonatkozik, a második kritikai aspektus pedig az álomnak a szubjektum élettörténetében játszott szerepét érinti, amennyiben a pszichoanalízisben az álom tapasztalatot nyújtó jellege, az álom mint az ember egyik létmódja elsikkad.

Foucault, az 1900-ban megjelent *Álomfejtés*, és a Husserl által szintén ebben az évben publikált *Logikai vizsgálódások* bizonyos pontokon közös problematikájának párhuzamba állításával próbálja felmutatni a két eltérő utat választó vizsgálódás azon hiányosságait, amely a binswangeri analízisben megoldódni látszik. Ahhoz, hogy szóra bírja a szubjektum álomban manifesztálódó tartalmait, a *Álomfejtés* hermeneutikájának el kell tekintenie az álom alapvető plaszticitásától, annak radikálisan képi dinamikus jellegétől.

Nem kétséges, hogy Freud a kartézianus hagyománnyal szemben felzabádította az álmot az értelem nélküliség béklyójából, ugyanakkor redukálnia kellett ahhoz, hogy értelemmel telítődhessen fel. Freud szakított az álom azon meghatározásával, amely a szunnyadó tudat értelmetlen működését látta benne, és az álmot a tudattalan jelentéseinek színterévé tette. Az álom a rajta keresztül elérhető tudattalan tartalmak megjelenítésétől nyerte privilegizált helyzetét, amely egyúttal lehetővé tette egy új terület kijelölését a hermeneutikai vizsgálódások számára. Az álom sajátos képisége és az értelem diszkurzivitása rajzolja ki azt a

két pólust, melyek között a szükségszerű kapcsolódást a szimbólum fogalmának kidolgozásával kellett volna megalapozni. Az álom értelmezésének ezt a problematikáját a freudi pszichoanalízis hagyta elsikkadni, ugyanakkor kiépítette az álom egyfajta reduktív szemléletmódját. A pszichoanalízis álomelmélete által felvázolt keretek között az álomban immanens értelem és a „megfejtett” értelem közti differencia elveszti jelentőségét. Az álomban immanens értelem, azaz a tudattalan burkolt jelentései, már mindig is ott vannak, afféle kvázijelenlét birtokosai. Az álom egy olyan rejtjelfejtés eljárása alá kerül, amely csupán szemantikai struktúrák feltérképezésére vállalkozik. Az álom mint nyelv csak szemantikai funkciója kapcsán kerül elemzésre, morfológiai, és szintaktikai aspektusa homályban marad. „A kép kimerül az értelem sokrétűségében, morfológiai struktúrája, a kibomlásának otthont adó tér, időbeli kibontakozásának ritmusa, egyszóval a magával sodort világ, amennyiben nem utal értelemre, édeskeveset számít.”⁶ A szemantikai funkció túlhangsúlyozása, az álomban kvázijelenlevő értelem felfedéseként, nem az álom nyelvi struktúrájának felismerését biztosítja, hanem a rejtjelfejtés alapjaiban esetleges, valószínűségekre alapozó eljárása mentén egy önmagában vett beszédből kiindulva próbálja meg a burkolt értelmet felszabadítani. Az álmodó álmképeinek jelentése, az ily módon felszínre hozott tartalom ki is merül. Az álom fenomenéjének pszichoanalitikus redukciója nem csak azt a következményt vonja magával, hogy az értelmezést az esetlegességek színterévé változtatja, hanem az álmodó szubjektumot egyúttal bizonyos értelemben ki is vonja saját álmából, képzeletének dimenziójából.

A pszichoanalízis fentebb vázolt eljárása, melynek következtében kép és értelem tulajdonképpen azonosként tételeződik, lehetetlenné teszi a kifejezés felmutatását, a mondani akarás tényét. Az objektív jelzés és a jelentésaktusok között nem teremődik meg az a kellő távolság, amely lehetővé tenné a tünet és a jel közötti különbségtevést. „A pszichoanalízis viszont mindig összekeverte ezt a két struktúrát [szimptomatológiai és szemantikai]; az értelmet objektív jelek és egybeesések vizsgálatakor kapott eredmények összevetése nyomán határozta meg. Ebből következően a freudi analízis az értelem és a kifejezés között legfeljebb egy művi kapcsolat felismerésére képes: ez pedig a vágykielégí-

⁶ Uo. 17. o.

tés hallucinatorikus természete.”⁷ A mondani akarás ténye, a jelentés létrehozására irányuló aktus a freudi elméleten belül nem helyezhető el. A tünet mint objektív jelzés jelentéssé válásához nem kell a jelentést adó szubjektumhoz fordulnunk.

A freudi elméleten belül a tudattalan tartalmaihoz való hozzáférés lehetősége az álmon keresztül megsokszorozódik, így lesz az álomból a tudattalanhoz vezető királyi út. A szunnyadó tudat cenzúrakapacitásának csökkenése révén megnyílik az a tér, melyben a tudattalan aktivitásának kibomlása létrejöhet. A tudat passzivitásának idején teljesedhet ki az az álomuniverzum, amely az egzisztenciához és annak világához a temporalitás egyetlen dimenziójában kötődik. Az álom szubjektuma egy bizonyos pontig szintén kiküszöbölhetőnek tűnik. Az álom pszichoanalízisben betöltött privilegiált helyzete nem az álmodó szubjektum világában játszott szerepe által válik lényegessé, hanem a cenzúrát végrehajtó és ennek erőt biztosító tudattal való megváltozott kapcsolata révén. Az álom olyan tapasztalatnak nyújt teret, amely a regresszió formáját ölti; csak egy meghatározó múlt újabb és újabb kiadásaival találkozhat. A szubjektum jelene a múlt felől meghatározottnak mutatkozik, de nem nyitott jövője felé.

Az álom Freudnál egy másik világ, az énnel szemben álló tudattalan megfejtését, és csak egy erre irányuló tapasztalatot tesz lehetővé. „Számunkra a freudi analízis legnagyobb hiányossága az, hogy csak az álom egy lehetséges jelentését látta meg, s úgy próbálta azt a többi között elemezni, mint a számos szemantikai virtualitás egyikét. Egy ilyenfajta módszer az álmodó radikális tárgyiasítását feltételezi, hiszen e szubjektum úgy játssza a többi szereplő között a saját szerepét, és olyan díszletek között, hogy végül szimbolikus alakká válik. Az álom szubjektuma Freud felfogásában mindig egy csökkentett szubjektivitás, megmarad egy másik játszma kivetítettjének és közvetítőjének, mondhatni megbízottjának, felfüggesztve valamiképpen az álmodó és az álom közé.”⁸

A binswangeri álomanalízisben a szubjektum „nem valamely szereplő egyik lehetséges jelentése, hanem az álom összes lehetséges jelentésének alapja, s ebből következően nem a személyiség egy korábbi formájának vagy archaikus fejlődési fokának újabb kiadásaként, hanem magának az egzisztenciának a kibontakozásaként és totalitásaként jele-

⁷ Uo. 24. o.

⁸ Uo. 41. o.

nik meg”.⁹ Az álom a Dasein egyik létmódjaként egy olyan tapasztalat lehetőségét hordozza, amelyben az egzisztencia alapvető temporalitása és ebben gyökerező történetisége kibontakozhat. Az álom nem merül ki a múlt pusztá ismétlésében. A jelen nem csak a múlt által meghatározott, hanem magában kell hogy hordozza a jövőre való nyitottságot.

„Az álom, amely nem egy másik világ megtapasztalásának egyik módja, az álmodó szubjektum számára önnön világa megtapasztalásának radikális lehetősége, méghozzá azért oly radikális, mert az egzisztencia sehol máshol nem jelenik meg világként.”¹⁰ Az álmodó egy olyan világba álmodja bele magát, amelyben minden „én”-ként jelenhet meg. Az álomban megjelenő másik teljesen az *én képzeletem másika*. Az álomértelmezés ily módon jut el kiemelt jelentőségéhez, ami az egzisztencia alapvető jelentéseinek felfedését célozza. Azonban ezekhez a jelentésekhez, az álom értelméhez nem reprezentációk jelentésének megfejtésén keresztül vezet az út, hanem az álomban kibomló világ tér-és időbeli struktúráit kell megértenünk. Az álomban világként megjelenő egzisztencia térbeliségének és időbeliségének szerkezete kell hogy a szubjektumot nem eltárgyasító értelmezés homlokterébe helyeződjön. Azaz nem az álomból visszamaradó kép mint reprezentáció a lényeges, hanem az álomban, a képzeletben konstituálódó tér-idej szerkezet, amelyhez képest a kép csupán másodlagos lehet.

A Binswanger-esszé egyik legfontosabb filozófiai támasztéka az egzisztencia „világban-benne-lét”-ként történő meghatározása mellett a képzeletnek tulajdonított kiemelkedő szerep. Az egzisztencia, az álom, a képzelet és a kép alkotta viszonyok bonyolult összefonódása, kapcsolódási pontjaik rendszere az, ami Foucault-t elvezeti a freudi elmélet elutasításához. Az álom olyan tapasztalati forma, amely lehetővé teszi a szubjektum számára a saját „sorsával” való találkozást. Az álom teszi lehetővé a képzeletet és nem fordítva, „minden képzeleti aktus, implicit módon, az álomra vezethető vissza. Az álom nem a képzelet modalitása, hanem lehetőségének elsődleges feltétele”.¹¹ A képzelet aktusa az álom újrajátszása, „...elképzelni valamit nem más, mint megcélozni önmagunkat az álom pillanatában; álmodónak álmodni önmagun-

⁹ Uo. 44. o.

¹⁰ Uo. 44. o.

¹¹ Uo. 52. o.

kat”.¹² A képzeletet ugyanakkor tévedés lenne a képre redukálni. A kép egy jelenlétet próbál előállítani, a képzelet találkozik vele. „Nem a képzelet tetőpontján jelenik meg a kép, hanem ellanyhulásának pillanatában... Ha lecövekelünk a képnél, veszni hagyjuk a képzeletet.”¹³ „A kép a tudat csele, hogy véget vessen a képzeletnek; az a pillanat, amelyben elbátortalanodik a keményen dolgozó képzelet.”¹⁴ A képzeleti és a képi közötti viszonyok imént vázolt típusával igen közel kerülünk az álmot tartalmazó freudi megkettőződéséhez, és ugyanakkor a lehető legtávolabb is kerülünk tőle. Igaz ugyan, hogy Freud sem a képi tartalmak szintjén kereste az álmot értelmét, a manifeszt tartalmat csak ellentmondásokkal teli kompromisszumnak tekintette, azonban az álmot és a manifeszt tartalmat közötti távolságért a cenzúrát, az ösztönkésztetések elfojtóját tette felelőssé.

A binswangeri pszichoanalízis álomelmélete Foucault szexualitástörténettel foglalkozó munkáiban újra felbukkan, igaz, egy teljesen más kontextusban, és így a kritika egy egészen más formáját eredményezve. A szubjektum önkonstitúciójának problémája szintén visszatér a szexualitástörténet későbbi köteteiben, de a genealógia által strukturált történeti térben.

A korai írások egzisztenciálfenomenológiai programja még az antropológiai gondolkodás keretein belül mozog. Az 1966-ban publikált *A szavak és a dolgok*¹⁵ megjelenésének idején Foucault-nál már megtalálható az az alapvető, a későbbi műveket mindvégig meghatározó filozófiai beállítódás, amely kétellyel illet minden univerzális adottságok köré szerveződő gondolkodást. Ilyennek bizonyult az egzisztenciálfenomenológia által feltételezett szubjektumstruktúra¹⁶, amelyre támasz-

¹² Uo. 52. o.

¹³ Uo. 56. o.

¹⁴ Uo. 57. o.

¹⁵ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Osiris, Bp., 2000.

¹⁶ Hiábavalónak bizonyul a hagyományos emberfogalom használatának elkerülése Heidegger nyomán, ha a franciára eleve emberi létezőként fordított Dasein analízise végső soron transzcendentális struktúrák felfedésére irányul, és a Dasein történetisége ezen struktúrákat érintetlenül hagyja. Foucault a hatvanas évekre már elvesztette bizalmát minden fenomenológiai próbálkozás iránt, ami végül is egy transzcendentális szubjektivitás feltételezéshez vezet. „Ha mégis létezik egy olyan eljárás, amelyet visszautasítanék, akkor az az (amit általánosan fenomenológiai megközelítésnek nevezhetnénk),

kodva kibontakozhatott a freudi pszichoanalízis kritikája. A következő tárgyalandó műben kritika helyett dicséretéről van szó; a humán tudományok között a pszichoanalízis kritikai funkciója alapján egy privilegiált helyzetbe kerül. *A szavak és a dolgok* elemzései a következő történetet vázolják fel: az a diskurzusok alkotta tér,¹⁷ amelyen belül a humán tudományok kialakultak, kb. 1800-tól kezdődően három különböző tudomány, a biológia, a gazdaságtan és a filológia által határozódott meg. Mindhárom tudomány egy-egy központi fogalom köré szerveződik. Ilyen fogalom a biológiában a funkció, a gazdaságtanban a konfliktus, a filológiában a jel. A három különböző tudomány által nyújtott tudásformák mentén, a tőlük kölcsönzött modellek alapján alakulhattak ki a humán tudományok. Így jöhetett létre a pszichológia a funkció biológiából átvett fogalmával, a szociológia a konfliktus gazdaságtani fogalmával és az irodalomtudomány a jel filológiai fogalmával. Ily módon egy olyan háromdimenziós tér határozódik meg, melynek három tengelyét e fogalmi dimenziók jelölik ki. Az eredetpont, ahol ezek a dimenziók találkoznak, az „ember” fogalma. E fogalmi dimenziók találkozása előtt az „ember” nem létezett.

A pszichoanalízis jelentősége az említett diszciplínák változásain, kölcsönzésein belül három főbb pontban ragadható meg. Először is, Freud szakított az abnormális/normális distinkcióval, mint ahogy az a *Maladie mentale* elemzéseiben is hangsúlyt kap, valamint bizonyos értelemben megszüntette a jelentős és a kevésbé jelentős dolgok közti előre elrendezett hierarchiát. A pszichoanalízisben a kis dolgok is nagy súllyal eshetnek latba, mint például az elszólások, nyelvbotlások, az álmok stb. Freud az imént vázolt három fogalmat (funkció, konfliktus, jel) átváltotta oppozíciós párukra, és elhelyezte elméletén belül. Freud a humán tudományok 20. századi történéseinek előhírnökévé vált azért, hogy átvette a biológia logikáját, a gazdaság logikáját, és összeházasította azt a nyelv logikájával, a jelölések rendszerével. Másodszor, a tudattalan fogalmának bevezetésével Freud explicitté tette az új tudomá-

(16. folyt.) amely abszolút prioritást biztosít a megfigyelő szubjektumnak, amely meghatározó szerepet biztosít egy olyan aktusnak, ami saját szempontját minden historicitás eredeténél helyezi el, amely tehát egy szóval, egy transzcendentális tudathoz vezet.” (*The Order of Things*, Foreword to the English edition, xiv. o., Vintage, 1998.)

¹⁷ *A szavak és a dolgok*ban Foucault kísérletet tesz a diskurzusok önmagukban történő elemzésére, önszabályozásuk törvényszerűségeire koncentrálna; alapvető céljának a tudományok tudás történelmi a prioritásának felszínre hozását tekinti.

nyok egy addig homályban hagyott jellegzetességét. A pszichoanalízis által a tudattalannak biztosított szerep lehetetlenné tette a humán tudományok támaszaként szolgáló emberfogalom dogmatikus használatát. A harmadik pont, melyben megragadhatjuk a pszichoanalízis jelentőségét, az a kritikai potenciál, amelyet a pszichoanalízis a humán tudományokkal szemben nyújt. „A pszichoanalízis a lehető legközelebb áll ahhoz a kritikai funkcióhoz, amely, ahogy azt már korábban láttuk, minden humán tudományon belül létezik. Azt a célt tűzve ki magának, hogy a tudattalan diskurzusát a tudaton keresztül beszédre bírja, a pszichoanalízis azon fundamentális terület felé halad, amelyben a reprezentáció és a végesség viszonyai játékba jönnek. A pszichoanalízis az a tudomány, amely kétségbe vonja a humán tudományok lehetőségét, állandóan kérdéseket intézve a reprezentáció, a konfliktus, a vágy, a jelölés lehetőségéhez.”¹⁸ A pszichoanalízis kiemelt helyzetét lehetővé tevő másik jellegzetessége az, hogy képtelen tisztán spekulatív tudássá vagy az ember általános elméletévé válni, mivel analízise mindig a praxis nyújtotta kerethez, két individuum között lévő viszonyhoz kötött. A pszichoanalízis egyfajta tudományok feletti státusba kerül, elnyeri a tudományok metatudományának rangját. *A szavak és a dolgok* egyfajta anomáliának tekinthető Foucault nagy történeti művein belül, nem csak a pszichoanalízis problémájának szempontjából, de az elemzések tárgyának kiválasztásában is, amelyek a diskurzusok önmagukban, gyakorlatok, intézmények, a külsőség regimentje nélkül.

A hetvenes években Foucault filozófiájában radikális váltás figyelhető meg, ami részben az archeológiai módszer háttérbe szorulásához köthető. A genealógia, vagy mondhatnánk akár azt is, hogy Nietzsche megjelenése, fordulatot hoz a pszichoanalízis értelmezésében is. Az utolsó nagy történeti tervezetben, a szexualitás történetének programját felvázoló első kötetben (*La volonté de savoir*)¹⁹ keresztül-kasul a pszichoanalízisről van szó.

¹⁸ Michel Foucault: *The Order of Things*, 374. o., Vintage, 1998

¹⁹ Michel Foucault: *A szexualitás története I, A tudás akarása*, Atlantisz, Bp., 1996. A továbbiakban TA. A szexualitás történetének némiképp ironikus címe Foucault genealógiai korszakának fejléce is lehetne. Az ebben az időben tartott szemináriumok jegyzetei is erről tanúskodnak. Arisztotelésznél és Nietzschénél a tudásról alkotott filozófiai elképzelések két szembenálló modellt alkotnak. Arisztotelésznél a tudásnak az az elképzelése működik, amely szerint a tudásvágy egyszerre természetes és univerzális. Nietzsche több ponton is szakít ezzel a tradícióval. Először is, nézete szerint a tudás találmány,

A genealógia strukturálta történelmi anyag a rendszeresség új típusát hozza létre, *A szavak és a dolgok*ban vizsgált diszkurzív gyakorlatok, a társadalmi, intézményi háttérrel együtt alkotják a vizsgálat tengelyét. Az archeológiai tudás tematikája kiegészül az akarat, a szándék, az érdekek, az erőviszonyok, azaz a hatalom problematikájával. A tudás nem független, hanem mindig kiszolgálója valaminek, érdekek mozgatják, az ösztönöktől függ, és csak azáltal képes az igazság kimondójának szerepében mutatkozni, hogy az igaz–hamis distinkció megtételével már előzetesen létrejött az igazság területe. A tudás és a hatalom egymástól elválaszthatatlannak bizonyulnak (tudás–hatalom), sem a tudás nem képzelhető el hatalmi viszonyok feltételezése nélkül, sem a hatalom nem képzelhető el a tudás egy bizonyos területe nélkül: „Ismerjük el inkább, hogy a hatalom kitermeli a tudást (és nem egyszerűen azért részesíti előnyben, mivel a tudást kiszolgálja, vagy hasznosságánál fogva alkalmazza); hogy hatalom és tudás közvetlenül feltételezi egymást; hogy nincs hatalmi viszony anélkül, hogy ne képződne a tudás korrelatív területe, és nincs olyan tudás sem, amely ne feltételezne, egyszerűen ne képezne hatalmi viszonyokat.”²⁰

Az egymást kölcsönösen feltételező tudás–hatalom a genealógus számára egy új komplexum bevezetésével jár. Az archeológiai elemzések tárgyaként funkcionáló *episteme*, a megváltozott problematikában át kell hogy adja a helyét annak a diszkurzív és nem diszkurzív gyakorlatokat is magába foglaló komplexumnak, melyet Foucault diszpozitívumnak nevez.²¹

A szexualitás történetének megírása már korábban is foglalkoztatta Foucault-t: 1965-ben Brazíliában tartott előadásai idején Gerard Lebrunnal meg is vitatta egy ilyen projekt lehetőségét, a következőket fűzve hozzá: „Majdnem lehetetlen, nem lennének képesek az archívumokat felfedni.” Valóban, a projekt eredeti változata nem jött létre, a

(19. folyt.) a megismerés történelmi esetlegességek során, véletlenek sorozata mentén jött létre. Másodsor, szerinte a tudás nem egy állandó képesség, hanem esemény, események sorozata. Harmadszor pedig a tudás mögött ott sorakoznak az ösztönök, a vágyak, az érdekek, a félelmek.

²⁰ Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés*, Gondolat, Bp., 1990, 40. o.

²¹ A diszpozitívum egy roppant bonyolult, heterogén elemekből összetevődő komplexitás, amely egy adott történelmi probléma felvázolásánál egyfajta modellként szolgál. A diszpozitívum fogalmát Deleuze kimerítően tárgyalja, G. Deleuze: „What is a diszpozitif?” in: *Michel Foucault, the Philosopher*, Harvester, 1992, 159–168.

későbbi kötetek a problematika megváltozásáról tanúskodnak. *A tudás akarása* címen 1976-ban publikált műve egy többkötetesre tervezett történet első, úgynevezett programadó írása, amely a későbbi kötetek kutatásainak irányát próbálja felvázolni. Ebben a kötetben egy helyütt a következőket írja Foucault: „A szexualitás stratégiájának története, legalábbis abban a formájában, amely a klasszikus időszakban kifejlődött, akár a pszichoanalízis archeológiája is lehetne.”²² Lehetne, de mégsem az?

A szexualitás történetének megírása olyan tervezetként jelenik meg, amely több ponton is a pszichoanalízisre vonatkozó történeti és filozófiai reflexióval kerül párhuzamba.²³ Foucault e könyvében a pszichoanalízis név mintha egy heterogén komplexitást jelölne. Ezen burjánzó változatok közül egyet külön is megemlítenék, amely talán a leghangsúlyosabb, mégpedig a mindennapok pszichoanalízisét, amely nem összekeverendő Freud művével. Inkább arra utal, amit a pszichoanalízis kultúránkban betöltött helyének vagy vulgarizált pszichoanalízisnek nevezhetnénk, egyszerűen arra, ami a pszichoanalízisből szivárgott át, és evidenciák formáját ölti a mindennapjainkban. Robert Castel igen találóan pszichoanalízismusként kereszteli el ezt a jelenséget – azaz minden gondolkodási és cselekvési módunknak egy pszichoanalitikus vulgátával történő inváziójának. A pszichoanalízisnek ezt a diszciplínákon kívüli, nehezen megragadható változatát azért emelném ki, mert ha történeti kritikáról beszélünk, akkor annak célpontjának leginkább ezt tekinthető.

A történet a következőképpen alakul: Foucault felvázolja azt a kontextust, amelyben a szexualitás, ennek elnyomása és felszabadítása a

²² TA, 136. o.

²³ Arra a kérdésre, hogy az iménti, pszichoanalízisre vonatkozó kijelentésében Foucault miért annak archeológiájáról, és nem genealógiájáról beszél, nincs egyértelmű válaszunk. Ez akkor válik problematikussá, ha a genealógiát és az archeológiát Foucault két időben egymást követő és egymást támogató, de önmagukban is jól behatárolható alapvető módszerének tekintjük, mint ahogy azt Dreyfus és Rabinow Foucault-ról írott, nagyhatású művükben teszik. *A szavak és a dolgok*ban, a humán tudományok archeológiájában, az elemzések célja a tudományok tudattalanjának felfedése, a látszat, a felszín mögött meghúzódó lényeg, igazság felmutatása. A genealógiai kutatások, azaz a hatalom problematikája megjelenésével eltűnik ez a hermeneutikai hierarchia, és átadja helyét a jelen tematizálásának, egy olyan tudattalannak, amelynek nem adható meg a végső eredete, csak számtalan származási vonala térképezhető fel.

modern szubjektum identitásának meghatározó alakzatává vált. Az elnyomás történetének populáris koncepciójával szemben Foucault a múlt egy olyan darabját tárja elénk, melyben a 19. és 20. század a szexualitásra vonatkozó diskurzust nem hogy elnyomta, hanem éppen robbanásszerű burjánzását tette lehetővé. Gondoljunk csak a nem hagyományos szexuális viselkedési formák proliferációjára, vagy a szexualitás vizsgáló intézmények megsokszorozódására. A szexualitás elnyomása helyett modern korunk a szexualitás valóságos kitermelését hozta létre, különböző szinteken. Egyszer mint a szexualitás valóságát, amely jelentéssel rendelkezik. Másodszer a szexualitás tudományát, az individuum analitikus és a populáció globális vizsgálatát, létrehozva így a szexualitás tapasztalatának igazságát. Egy harmadik szinten pedig a szexualitást hozzákötötte a személyes identitás kérdéséhez. Az ily módon kiépülő szexualitás társadalompolitikailag kulcsfontosságú szerephez jut azáltal, hogy biztosítja a kultúránkat jellemző diszciplináris hatalomnak a társadalmi és individuális test életéhez történő hozzáférést, és ezzel a beavatkozás számtalan módját. A pszichoanalízis a szexualitás ezen modern rezsimjén belül találja meg a működéséhez szükséges feltételeket, és visszahatva rá meg is erősíti azokat. A szexualitás történetében a pszichoanalízis úgy jelenik meg, mint a keresztény vallomástétel gyakorlatának az áthelyeződött modern formája: „Vallomástevő állat – íme, ez lett a nyugat-európai emberből.”²⁴ Így nézne ki a pszichoanalízisre vonatkozó történeti kritika, ami ebben a formájában, vagy az elemzésnek ezen a szintjén, bátran tekinthető a antipszichiátriai mozgalom egy megkésett termékének.

Az újhistoricizmus úgy tekint Foucault munkáira, mint ami felfedi a különböző történelmi formációk specifikusságát, és ami ugyanakkor egy átfogóbb tudásra törekszik. Ha Foucault történeteit az újhistoricizmus egy formájának tekintjük, úgy történeteinek célja a történeti for-

²⁴ Michel Foucault: *A szexualitás története I, A tudás akarása*, Atlantisz, Bp., 1996, 62. o. „Az a terv, hogy a szexualitást diskurzussá kell alakítani, már igen-igen régi, és az aszketikus szerzetesi hagyományban gyökerezik. Ám a 17. század mindenkire érvényes szabályt csinált belőle.” A vallomás a társadalmi gyakorlatok legkülönbélebb területein eresz gyökeret, melyek közül talán a legfontosabb az igazságszolgáltatás. Az 1215-ös lateráni zsinat szabályozta a bűnbocsánat szentségét, ami időbeli egybeesést mutat az igazságszolgáltatási formákban bekövetkező változással, ahol is a próbatételnek, a párbajnak az igazság kiderítésében játszott szerepe helyébe a nyomozás, a vallatás, a vallomások rendszere lép.

mációk diverzitásának és igazi különösségének felfedése lesz. Ebben az esetben joggal beszélhetünk egyszerűen a pszichoanalízis történeti kritikájáról. Azonban hogyan lehetséges, hogy Foucault-nak ezek a történetei nem egyszerűen igazságként működnek, hanem ugyanakkor olyan távoliak és szokatlanok? Ezek a hihetetlenül sűrű könyvek, azokkal az aprólékosan megrajzolt képekkel, melyeket különféle irányokból érkező vonalak, és kapcsolódási pontok kötnek össze, a feje tetejére állítják azokat a perspektívákat, melyekben már olyan otthonosan mozgunk, egy invertált világba vezetve be minket, akárcsak a szatírában, mondjuk Swift bizarr regényeiben. Világos, hogy egy adott szinten a szatirikus, a világ fordított képe szórakoztat és megnevettet minket, ugyanakkor a szatíra mint művészeti forma (és egyben politikai cselekedet) igazi funkciója egy másik szinten tűnik elhelyezhetőnek: ott, ahol a világ fordított képe visszavetül úgynevezett normális világunkra, jelenünkre. Foucault történetei nem egyszerűen igazságok, és nem is pusztán fikciók, nem pusztán rég feledésbe merült fura gyakorlatok szórakoztató bemutatásai, és nem is a múlt tényeinek egyszerű gyűjteményei. Egy 1984-es interjúban, egy műveinek történeti irányultságára vonatkozó kérdésre, Foucault ezt a választ adta: „Vizsgálódásaimat egy napjainkban kurrens terminusból indítom, és megpróbálom kidolgozni genealógiáját. A genealógia azt jelenti, hogy a jelenben feltett kérdésből indítom el az elemzéseimet.” Foucault történészi praxisának ez az egyik legmeghatározóbb momentuma: munkáiban mindig tematizálja azt a pontot, ahonnan kijelentéseit teszi. Ez olyan dimenzióval gazdagítja műveit, amit hagyunk elsikkadni, ha azokat a múlt, a történelem neutrális, deskriptív dokumentációjának tartjuk, vagy ha azokat egy nagy elmélet megalkotására irányuló kísérletként tekintjük.

Hogyan teremtjük meg a múlt és a jelen közötti kapcsolatot? Ez a kérdés éppúgy meghatározó a pszichoanalízis esetében, mint Foucault írásaiban. Hagyományosan a történelem a múlt neutrális elbeszélésének mutatkozik. Foucault történetei ezzel szemben, bármennyire is kötődnek az empirikus anyaghoz, gondosan kezelt dokumentumokhoz, explicitté teszik azt is, hogy nem abszolút és időn kívüli szempontból íródtak, eredetüknek meghatározható a saját helye, mégpedig a jelenben.

Mi az emlékezet funkciója a genealógiában, ha nem pusztán a múlt elveszett darabjainak összegyűjtése a tudás gyarapításának nevében? És ugyanígy feltehető a kérdés, hogy mi is az emlékezet funkciója a pszichoanalízisben? Miért is próbáljuk meg visszahozni a múltat, meg-

ismételni, visszatérni őseinkhez, eredetünk pontjához? Azért, hogy megtudjuk, milyen is volt a múlt önmagában? Nem inkább azért, hogy közbeszólhassunk, hogy beavatkozhatunk, hogy újraírhatunk, hogy megváltoztathassuk azt a narratívát, mely elvezetett jelenünkhöz?

Ezeknek a kérdéseknek a kötege rámutathat arra az ingamozgásra, ami mind Freudnál, mind Foucault-nál kimutatható. Egy ingadozásra, amelyet egy kérdésre adott válasz megkettőződése hoz létre. Foucaultnál ez a már említett problémánál érhető tetten, vagyis ott, ahol el kell döntenünk, hogy minek is tekintsük az általa írt genealógiai történeteket. A múlt még igazabb, még aprólékosabb feltárásának, amely hozzájárul a saját múltunkra vonatkozó még alaposabb tudáshoz? Vagy vegyük komolyan többször hangoztatott kijelentését, miszerint sohasem írt mást, mint fikciókat, és így történeteit tekintsük mesének, torzképnek, szórakoztató, ugyanakkor bizarr beszámolónak? Freudnál ez az ingadozás például akkor jön mozgásba, amikor arra a belátásra jut, hogy a trauma mint esemény nem a múlt egy valódi történésére utal, hanem egyszerűen a fantázia termékére. Az emlékezet központi problémát jelent a pszichoanalízisen belül, amely még mindig mozgásban van, amikor elemzései a fikció és a valóság között helyezkednek el.

Miért is van ez az oszcilláció, amely két ellentétes álláspontot próbál egyidejűleg érvényesíteni? Miért van az, hogy Foucault azt állíthatja aprólékosan dokumentált, az igazi történettudomány kritériumainak eleget tevő történeti munkáiról, hogy azok fikciók? Freud pedig megnyithatja annak lehetőségét, hogy a traumatikus képződmény nem egy valóságos történésre utal? Az ősjelenetben egy átélt esemény emlékét kell látnunk vagy csupán fantáziát?

Freudnál az új fogalmak létrehozásával kiépülő metapszichológia, vagyis Freud filozófiája mindig gyakorlathoz kötött, azaz folyamatosan kihívások érik egy konkrét jelen felől, amelyből a problémáit nyeri. Mint láthattuk, Foucault genealógiai műveiben ugyanezzel az alapvető iránnyal találkozhatunk: a jelen felől indulva a múlton keresztül érünk vissza egy időközben megváltozott jelenhez. A fiktív elem szerephez juttatása azért nélkülözhetetlen, mivel így a lehető leggazdaságosabb annak a múltnak a „mozgásba hozása”, melyből a jelen problémája származik. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy Freud nem elégszik meg a fiktív elem eredetként való felmutatásával, hanem egy jókora ugrással az időben, azt a faj történelmébe, a törzsfajlódásba helyezi, így próbálva meg bizonyos mértékig visszailleszteni a valóság területére.

Foucault műveiben gyakran találkozhatunk egy adott „fiktív” műre való hivatkozással, mely általában történeteinek – az éppen készülő történelemnek – kiindulópontjaként, eredeteként kerül bemutatásra. Ilyen *A szavak és a dolgok*ban található híressé vált Borges-idézet²⁵, vagy *A tudás akarásában* Diderot *Fecsegő csecsebecsék* című regénye, melyre a következő utalást teszi: „Hogy miről is van szó ebben a tanulmányfüzérben? Arról, hogy történelemmé írjuk át Diderot *Fecsegő csecsebecsék* című regényének cselekményét.”²⁶ Arról, hogy múltunk valóságos darabjaként mutassuk be képzeletünk egy darabját? Vagy inkább, hogy láthatóvá tegyük a képzelet munkáját, annak valódi szerepét nem csak a múltunk, hanem jelenünk észlelésében? Hogy a fiktívet, a képzeletbelit, a fantáziát azon a területen kívül próbáljuk meg elhelyezni, amelyet az objektív és a szubjektív, a belső és a külső, a valóság és a képzeletbeli alkotta dialektika határoz meg?

²⁵ M. Foucault: *A szavak és a dolgok*, Osiris, Bp., 2000. 9. o.

²⁶ M. Foucault: *A szexualitás története I., A tudás akarása*, Atlantisz, B., 1996. 79. o.

MŰHELY

A 2001/5. SZÁM TARTALMÁBÓL:

ÉLETMŰVÉSZEZET

- *PIERRE HADOT*: A filozófia mint életforma
- *H. BÖHRINGER*: Életművészet, újra szemlén
- *VÁSÁRHELYI ANZELM*: Regula és apát vezetésével. A keresztény szerzetesség életpraxisáról
- *D. TÓTH JUDIT*: Az erényes élet Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete* című művében
- *GERHART SCHRÖDER*: Művészet és furfang
- *BALTASAR GRACIÁN*: A hős
- *BITSKEY ISTVÁN*: „Az okosság mestere a jó életnek” (Pázmány Péter prudenciafogalmáról)
- *CSÁNYI VILMOS*: Egyszemélyes kultúrák
- *HANNES BÖHRINGER*: McCloud főhadnagy önuralma
- *POPOVICS ZOLTÁN*: „A létezés esztétikája”. Az életművészet Foucault: *A szexualitás történetében*
- *KARÁTSON GÁBOR*: Kína Krisztusa, kínai Krisztus

A Műhely megrendelhető a szerkesztőség címén:
9002 Győr, Pf. 45.

ELVESZETT GYERMEKKOR

**AZ ELVESZETT GYERMEKKOR TRAUMÁJÁNAK
ÁBRÁZOLÁSA RADNÓTI MIKLÓS SZÉPPRÓZÁJÁBAN***

Nemes Livia

Radnóti Miklós már majd' tíz éve ismert költő, több verseskötete jelent már meg, amikor 1939-ben, az *Ikrek hava* című szépprózai művében visszaemlékezést ír gyermekkoráról. Harmincéves ekkor. Életének epizódjait ábrázolja a költészet és a valóság határán, amelynek részletei gyermeki fantáziákból, a felnőttvilág hiteles ábrázolásából s a történelmi valóság elemeiből tevődnek össze, olyan élményközelségben, hogy hatása alól mindmáig nehezen tudunk szabadulni. A felidézett epizódok traumatikusak. A gyermekkori traumák feldolgozásának módja, verseire gyakorolt hatása mindmáig foglalkoztatja az irodalmárokat. Megkíséreljük most pszichológiai szempontból, a szublimáció és életút összefüggésében is megvizsgálni.

Nézzük mindjárt példaként az *Ikrek havából* az első epizódot. Ebben a cím nélküli, gyönyörű novellában az 1919-es történelmi időket idézi fel: „Egy nagy kaszárnya mellett laktunk, ahol folyton cserélődtek a katonák, folyton harsogott a trombitaszó. S mindig mást harsogott. A nagy palota közelében laktunk, lépcsőin a nap minden szakában, esőben és napsütésben éljenzett, lebzsel, várt a nép, hajbókolt vagy ítéletet hozott a hatalom. A történelemben ácsorogtunk, vastagbetűs újsághírek közt játszottunk a palota előtti téren” (Radnóti 1976, 5.)

A tíz év körüli Miklós és öt-hat éves Ági húga a téren játszanak, amikor: „Az ebéd utáni csend hirtelen megkeményedett, majd ütemes zaj hangzott. Fegyveres katonák jöttek a térre, egyszerre léptek, egy szakállas, fáradt katonát fogtak közre; piszkos ruhában, őv nélkül, fegyver nélkül, lépést tartva gyalogolt köztük...” (uo. 7.). Aztán egyre nagyobb tömeg tódul a térre, a gyerekek az első sorba tolakszanak és ezt látják: „A katonák szoros sort alkotnak a széles lép-

* A Ferenczi Sándor Egyesület V. nemzetközi konferenciáján („Az elveszett gyermekkor”, Budapest, 2001. február 23–25.) elhangzott előadás szövege.

cső alján, vállukhoz szorítják fegyverüket. Feljebb a szakállas katona áll, széles fekete kendővel kötötték be a szemét. Valaki kiált, dörren, fehér füst száll, a bekötött szemű áll még, féltérdre hull, előre esik, gurul két lépcsőfokot és fekvé marad.” (uo. 8.).

Ági izgatottan rögtön mesélni kezd: „Biztos egy gyermeklopó cigány volt.” Otthon pedig már így folytatja: „Ezer katona volt, vörös ruhában, trombitáltak, a lépcsőn gyereklopó cigány állt, vér folyt egészen a padokig...” A nagyfiú itt már nem bírja tovább: „...hazudik, megint hazudik!” – sikítja borzongva (uo. 8.).

És hogyan folytatódik a novella? A szülők összeszidják a gyerekeket, és aludni küldik őket. Majd amikor az átélt izgalmak miatt a hazugságokkal vádolt gyerekek nem tudnak elaludni, büntetésül a fiút a konyhába, a fásládára küldik; a kislány is utánaered, így bűnhődnek a kivégzést végigélt gyerekek a kemény fapadon. A szülők pedig mosolyogva megnyugszanak: „összetartanak a gazok”.

A gyermekábrázolás hiteles, a felnőtt magatartás felidézése pedig a harmincas évek teljes valósága. A gyerek túloz, felnagyít, hozzákölt a véres valósághoz, a traumatikus eseményt így dolgozza fel. Hasonlóan, mint a mesékben. Hiszen a hétfejű sárkány, a háromszoros próbatétel, az Óperenciás tengeren túli világ a felnagyítás és távolítás nyomán veszít a valóságából (lásd: Pfeifer Zsigmond játékelméletét).

Radnóti azonban nemcsak a gyermeki valóságot ismeri, hanem a felnőttét is. Amíg a gyerek felnagyít, túloz, addig a felnőtt bagatellizál. A gyermeki traumát, a kivégzés látványát úgy intézi el, mintha meg sem történt volna, mintha redukálható volna a két gyerek veszekedésére, amiért büntetés jár. Talán el sem hiszik a délután történeteket? Talán meg sem történt?

Az irodalmárok nem kételkednek a nagy palota, amelynek lépcsőjét az elbeszélő is emlegeti, az Országház épülete. Ez valóban nincs messze az egykori Falk Miksa utcától, ahol az első világháború után Miklós lakott szüleivel. Nagy kaszárnya is volt a közelében. Úgy látszik, az Országház téren kapta életének első borzalmas élményét – írja Baróti Dezső, s a gyermekkori traumák között Pomogáts Béla, a költő monográfusa is kiemeli (lásd Réz 1999).

Be kell vallanom, a kétely bennem is felmerült. Lehetséges volna, hogy 1919-ben, a Parlament lépcsőjén, „miközben a gyerekek a történelemben ácsorogtak”, kivégzés folyt a palota lépcsőjén? Olvashatunk valahol erről? Megpróbáltam utánakérdezni. A közmű történetével foglalkozó történészek válasza az volt, hogy nem tudnak ilyenről. Annyit tudnak, hogy a Parlament pincéjében szökött katonákat tartottak fogva. A pince ablakai a Dunára néznek. Esetleg ott kísérelt meg szökést egy katona, akit a Dunába lőttek, s a gyerekek erről hallottak mesélni a téren?

Bármilyen legyen is az igazság, Radnóti e novellában úgy idézi fel ezt az eseményt, mintha tanúja lett volna, de verseiben már korábban is felteszi a kérdést: „S fiatal férfi te! rád milyen halál vár? / bogárnyi zajjal száll golyó feléd, /

vagy hangos bomba túr a földbe és / megtépett hússal hullsz majd szerteszt?” (Istenhegyi kert, 1936.) Válasza pedig a kötet címe: *Járkálj csak, halálraítélt*. Huszonhét éves ekkor, még nem volt háború.

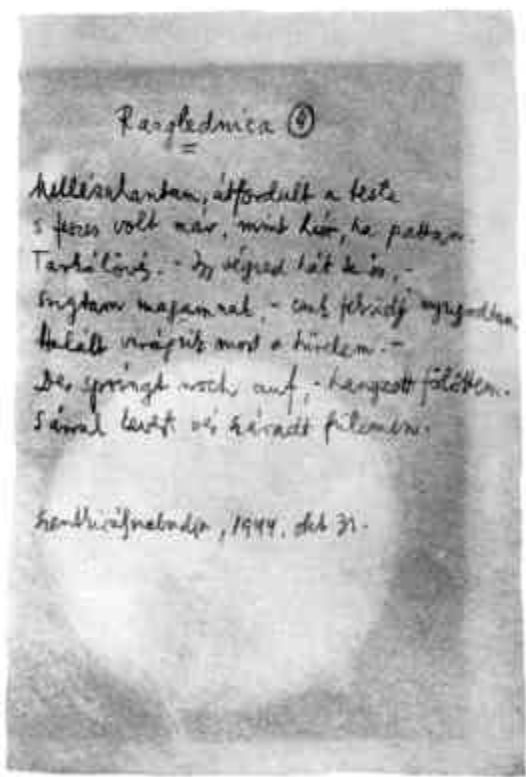
Életének utolsó verse, amelyet már halála után találtak meg noteszában feljegyezve, így szól: „Tarkölövés. – Így végzed hát te is, – / sűgtam magamnak, – csak feküdj nyugodtan. / Halált virágzik most a türelem. – / Der springt noch auf, – hangzott fölöttem. / Sárral kevert vér száradt fülemben.” (Razgednicák, 1944. okt. 31.)

A kezdet és a vég, a korai előérzet, az egyre komoruló kor, a hitleri fenyegetettség, a zsidók és a kitért zsidók munkaszolgálatba hurcolása, a háborús bombázások, a menekülés reménytelensége visszafelé is hitelessé teszi az önmagát beteljesítő jóslatot. „Így végzed hát te is” ... ahogy tízéves korában a nyilvános kivégzést elképzelve, esetleg látta, és az *Ikek havában* leírta.

Bár az idézett novellában az elbeszélő másként vonja

le a tanulságot: „A délután megrendített, és épp ezért a tudat mélységeiben lappangott immár, múlt volt, vagy múlt se volt már, álomi időtlenségben élt a többi bujkáló emlék között a mélyben, ahonnan lassan bukik majd fel apró villanásokból, ízekből, illatokból, mozdulatokból s hangokból, hangokból rakódik újra össze, véglegesen, hűen és örökre.” (Radnóti 1976, 6.)

A gyermekkori trauma felidézésén kívül az *Ikek havában* Radnóti Miklós családtörténetéről, származásának titkáról is olvashatunk. Tizenkét éves korában, apja halála után tudja meg, hogy édesanyja meghalt, amikor ő született, s anyjával halt meg ikertestvére is. Akit anyjának tudott, nevelőanyja volt, s Agi csak féltestvére. Agi, az apa halála után, édesanyjával együtt Erdélybe, az asszony szülővárosába költözött. (Innen deportálták őket 1944-ben Auschwitzba.)



E megrendítő tényeket a költő tizenkét éves korában így tudja meg: Sárgasága miatt nagybátyjához kerül, vagyis úgy tudja, emiatt fekszik náluk betegágyban. Unatkozik, s nénjétől a régen megirigyelt flóberpuskát követeli. Ha nem kapja meg, fenyegetőzik „akkor hazamegyek”. Aztán kegyetlen lassúsággal kiderül: „te most már itt vagy otthon”. Vagyis az apa halálával nevelőanyját, húgát és otthonát is elvesztette. (Ugyanaz a tagadás és bagatellizálás, ahogy az előző epizódban is láthattuk.) Így újabb három év után meri csak megkérdezni: „Hogy halt meg anya?” ... „azért halt meg, mert ikergyermekei lettek?” „Azért – törölt ki gyorsan egy könnyet a szeméből a néni...” (akinek a nevét sem tudjuk meg) –, „...de ezen úgysem lehet segíteni, ne kérdezzess, és különben sem való ilyesmiről beszélgetni. Szégyellj magad!” „...és apa?” „Hát nem hagysz békén? Apád nem volt Pesten, egy órával később érkezett meg. Tanulj és hagj békén.” „...én a falhoz vágtam volna apa helyében azt a kölyköt, tudja? – ordítottam az ajtón át...” (uo. 40–41.).

Az önvallomás azután így folytatódik: „S akkor elkezdődött valami, amiről csak verset lehet írni, ...akkor kezdődött volna az ifjúság? – Te maradtál meg vagy a másik? Megölted őket, – beszélt a hang – megöl-ted őket, megöl-ted őket, megöl-ted ő...”

Hogy elkezdődött ekkor valami vagy véget ért, azt nehéz volna megmondani. Elveszett a boldognak hitt gyermekkor, vagy a tragikus valóság tudata vezetett a költői valóság birodalmába? A költő tragikus valóságtudata vezetett a költői valóság birodalmába? A költő tragikus múltjából mintha azt a következtetést vonná le, hogy a szavak és a történések szétválaszthatók, a szavak egymásutánjának ritmusa átalakíthatja, költői magasságokba emelheti a sivár és traumatikus történéseket, sőt, felejtethetővé teheti azokat.

Ha a szavakhoz fűződő viszonyt fejlődésében vizsgáljuk, tudjuk, hogy a beszéd kezdetén a szó varázsszöke. Az azonos hangzás a kisgyerek számára azonosságot jelent. A név mágikus varázsereje folytán a dolog leglényegesebb tulajdonsága. Ezt őrzik a tabuvá vált szavak, ilyen szótabu érvényes a szent nevek, trágár kifejezésekre, a halálra – írja Fónagy Iván (1970), a nyelvészet tudósa.

Hogy a szótabu érvényes a halálra is, követhettük az idézett novellában. A verse – úgy tűnik – ez a tabu érvényét veszti, hiszen Radnóti több mint százéves költői hagyományt követve így ír naplójában: „Halál... egyike a legszebb magyar szavaknak. A hangkép és jelentés tökéletes egybefonódása. A *h* borzalma, az *a*-á elnyújtott rémülete vagy csodálkozása és az *l*-lek síkos simasága.” (Radnóti 1989 [1937. dec. 27.], 154.). Az eltávolítás pszichés mechanizmusa itt a hangokra szedés, a jelek önálló jelentéssel való felruházása, amely a legszebb magyar szóvá varázsolja a kimondhatatlant.

A tabuszavak tilalmát az ifjú költő egy szent név lírai alkalmazásával szegi meg, amikor így ír: „Huszonkét éves vagyok. Így / nézhetett ki ősszel Krisztus is / ennyi idősen; még nem volt / szakálla, szöke volt és lányok / álmodtak véle éjjelenként!” (*Arckép*, 1930. okt. 11.) Vagy másik versében kedvesével könnyel-

műen így dicsekszik: „Szőke, pogány lány a szeretőm, engem / hisz egyedül és ha papot lát / rettenne suttog: csak fű van és fa; / [...] Pedig fönn a kertek felé / feszület is látja a csókját és / örömmel hull elé a búzavirág, / mert mindig hiába megcsudálja őt / egy szerelmes szakállas férfiszentség.” (*Pirul a naptól már az őszi bogó*, 1930. szept. 1.)

Az 1931-ben megjelent *Újmódi pásztorok éneke* című verseskötetét, amelyben a fentebb idézett két vers is megjelent, a rendőrség elkobozza, verseit trágárnak és erkölcsellennek ítéli. Megismétlődik József Attila sorsa, őt is eltanácsolja a szegedi egyetem „fura ura”, s csak atyai barátja, Sík Sándor professzor menti meg a súlyosabb következményektől.

De első verseskötetét, a *Pogány köszöntőt*, amely az előző évben, 1930-ban jelent meg, sem fogadta egyértelmű elismerés. Elsősorban Babits bírálta, aki a tehetség felismerése mellett kritizálja a versek mesterkélt hangját, ahol erőltettség pótolja az erőt, fenegyerekség a hivatottságot, pongyolaság a spontán-ságot. (Lásd: Réz 1999, 53.)

Babits bírálatával szemben Bálint György – Radnóti kortársa és barátja – így védi meg az ifjú költő bukolikus költészetét: Radnóti verseiben a természeti elemek, a virágok, az állatok, a hegyek, a szél rendszerint emberi hangulatok, érzések és – igen gyakran – szociális események szimbólumai (Bálint 1966, 189.). Három elem: a szerelem, a természetimádás és a szociális lázongás szoros egységbe fonódik érzelmi világában. Az érzéseknek külön panteizmusát teremt meg Radnóti lírájában (uo. 434.).

Komlós Aladár 1962-ben így emlékszik vissza Radnóti korai költészetére: „Idegesített a folytonos idill póza, a csók folytonos harsány csattogtatása s még jobban a szerepjátszásé: az, hogy pásztor, illetve paraszt jelmezét ölti magára.” (Réz 1999, 392.) „Titkos vágyalma, hogy ő nem pesti polgár, hanem paraszt.” Majd így értelmezi líráját: Már verseinek formája, a megszagattott szabad vers is figyelmeztet, hogy itt egy meghasonlott lélek keresi a harmóniát. Radnóti a meghasonlásból menekül a természet ártatlanságába, a pásztorélet fikciójába (uo. 393.).

Talán ez az értelmezés világít rá leginkább Radnótinak egy, a *Naplójába* írt különös megjegyzésére: „Hogy ez a katasztrofális gyermekkor hogy védett meg bizonyára bizonyos neurózisoktól, arra majd később visszatérek.” (Radnóti 1989, 22.) Radnóti sem később, sem máskor nem adja ki titkát.

Költőtársai, barátai és bírálói egyöntetűen hangsúlyozzák, hogy Radnóti költészetébe 1933-tól belopózik a halálfélelem. De haláltudat és idill – ahogy Sótér István írja – nála egyensúlyba jut. A halál elfogadását talán megkönnyíti számára az a panteista tudat, hogy a halott átalakulva tovább él a tájban (például az *Ének a halálról* című versében). Utolsó éveiben is „eclogákat” ír, ami pásztorélményt jelent.

E szép esztétikai fejtegetések a pszichológus számára mégsem fejtik meg a költő titkát, vagyis azt, hogy milyen kompromisszumok árán menekült meg „bizonyos neurózisoktól”.

Úgy vélem, hogy a tudattalan működését és az elfojtott tartalmakat is megértő analitikus számára feltűnhet, ami a költő halállal való küzdelmébe már igen korán belejátszik, és így fogalmazódik meg: „Az őseimet elfelejtetem, / utódom nem lesz, mert nem akarom, / kedvesem meddő ölet ölelem / sápadt holdak alatt és nem tudom / elhinni néki, hogy szeret.” (*Csendes sorok lehajtott fejjel*, 1929. szept. 28.) Megdöbbenve állhatunk meg e sorok tartalmánál. A költő ekkor húsz, szerelme, akit élete végéig imádvá szeret, tizenhét éves. Milyen mélyre hatolt a szorongás a szülés és a születés veszélyeitől? Kérdésünkre a válasz e két sor lehetne: „Testvérem, látod ketten vagyunk: egy apa / álma és két anya kínja sikoltoz bennünk” (*Sok autó jár itt* 1928. okt. 12.). És ugyanekkor a mélységes büntudat: „Káin vagyok és tegnap felkeltett az ősi bűn. / Káin vagyok és te vagy az Ábel.” (*És szólt és beszélt vala Káin Abellel* 1928. okt. 26.) Vagy amikor a vád ismét kifelé fordul a fentebb idézett vers kezdő strófájában: „Éjjélre szült az anyám, hajnalra / meghalt, elvitte a láz és én a / mezőkön szülő erős anyákra / gondolok cifra szavakkal.” (*Csendes sorok...*)

Majd a házassága utáni években: „Az anyám meghalt, az apám és ikeröcsém is, / asszonyom kicsi húga, néneje és annak a férje.” (*És kegyetlen* 1933.) Ugyanakkor azonosítva a nő szülésével a *Férfivers*ben: „... és fűrészelő nyögéssel tépte / a húsbapólyált bordát oldalából, / hogy nőtényt teremtsen magának” (1933. május).

Aztán huszonnyolcadik születésnapján (édesanyja huszonnyolc évesen halt meg), 1937 májusában:

Huszonnyolc év

Erőszakos, rút kiseded voltam én,
ikret szülő anyácska, – gyilkosod!
öcsémet halva szülted-é
vagy élt öt percet, nem tudom,
de ott a vér és jajgatás között
úgy emeltek föl a fény felé,
akár egy győztes kis vadállatot,
ki megmutatta már, hogy mennyit ér:
mögötte két halott.

Értelmezésem szerint a generációs továbbélésről, az utódokban folytatódó életről mond le a költő, de megszemélyesíti a tájat, a virágokat, a fákat, a szelet és a napsütést. A természetet ruházza fel emberi tulajdonságokkal. Túloz és felnagyít, mágikus szavakkal varázsolja elő az életet. Piaget nyelvén így mondhatnánk: az animizmus és antropomorfizmus uralja el tájverseit és pásztorénekeit. Analitikus terminusokkal így fejezhetjük ki: tudatosan lemond a

gyermekről, de a vágy a tudattalanban tovább él, ezt a lemondást helyettesíti verseiben a hálál „szépsége”, s ezt pecsételi meg házasságkötése utáni évben megjelent kötetének címe is: *Járkálj csak, halálraitélt* (1936).

Radnóti talán megmenekült bizonyos neurózisoktól azzal, hogy gyermekkori traumáit költészeté alakította, az erőszakos halál elől azonban mintha nem mert volna menekülni. Barátai visszaemlékezései felelevenítik, hogyan ajánlottak segítséget többször is a munkaszolgálatból való szökésre. Ő azonban a költői valósághoz ragaszkodott. Halála után, az exhumálásakor megtalált kockás notesz, s az abba írt gyönyörű versek arról tanúskodnak, hogy már csak a belülről teremtett világ, csak költői mivolta élt, a halál elől a halhatatlanságba menekült.

IRODALOM

BÁLINT GYÖRGY (1966): *A toronyőr visszapillant*. I. Budapest: Magvető.

FÓNAGY IVÁN (1970): Viccel a bácsi. *Magyar Nyelvőr*. 1: 16–43.

PFEIFER S. (1993): Ausserungen infantil-erotischer Triebe im Spiele. *Kinderanalyse*. 1: 25–64.

RADNÓTI MIKLÓS (1976) *Művei*. Szöveggyűjtés és jegyzetek: Réz Pál. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

RADNÓTI MIKLÓS (1989): *Napló*. Sajtó alá rendezte: Radnóti Miklósné. Az utószót és a jegyzeteket írta: Melczer Tibor. Budapest: Magvető.

RADNÓTI MIKLÓS (1985): *Bori notesz*. A kísérő tanulmány: Ortutay Gyula. Budapest: Helikon 1985. *A 2×2 józansága*. Emlékezések Radnóti Miklósról. Budapest: Magvető. 1975.

RÉZ PÁL (vál. szerk.) (1999): *Erőltetett menet*. In memoriam Radnóti Miklós. Nap Kiadó, 1999.

VILCSEK BÉLA (2000): *Radnóti Miklós*. Élet-Kép sorozat. Elektra Kiadóház, 2000.

BUDAI KISZVA

A 2001. ŐSZI SZÁM TARTALMÁBÓL

BÍRÁLAT

- Takács Ádám:** *Az evidens és az örökkévaló* – Edmund Husserl: Kartézianus elmékedések. Bevezetés a fenomenológiába
- Szolláth Dávid:** *A kultúra narratív szempontú kutatása* – Thomka Beáta (szerk.):
Narratívák 1. Képleírás és képi elbeszélés; Narratívák 2. Történet és fikció;
Narratívák 3. A kultúra narratívái
- Ülkei Zoltán:** *Két torzó – egy történet* – László János: Szerep, forgatókönyv, narratívum. Szociálpszichológiai tanulmányok; László János: Társas tudás, elbeszélés, identitás

PROBLÉMA

- Lővei Pál:** *Kiállítások 2000-ben Magyarországon (Második rész)*
- Szilasi László:** *A történeti poétika története (1982–2000)*
- Hárs Ágnes:** *A kelet–nyugati migráció irodalma*

SZEMLE

- Bódy Zsombor:** *Czoch Gábor–Sonkoly Gábor (szerk.): Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években*
- Váradi Balázs:** *Carl Shapiro, Hal Varian: Az információ uralma. A digitális világ gazdaságtana*
- Gedeon Péter:** *Augusztinovics Mária (szerk.): Körkép reform után. Tanulmányok a nyugdíjrendszerről*
- Dalos Anna:** *H. C. Robbins Landon: 1791. Mozart utolsó éve*
- Lee Congdon:** *Galin Tihanov: The Master and the Slave. Lukács, Bakhtin and the Ideas of their Time*
- Fertő Imre:** *Buday-Sántha Attila: Agrárpolitika – vidékpolitika. A magyar mezőgazdaság és az Európai Unió*

MI A PÁLYA

- Richard Lewontin:** *Gének az élelmiszerekben*
- Jason Epstein:** *A könyv digitális jövője*

BIBLIOGRÁFIA

- Lakatos András** (összeáll): *Fontos könyvek – A BUKSZ válogatott bibliográfiája . 2001. II. negyedév*

HÁROM TESTVÉR – HÁROMFÉLE KÍSÉRLET AZ ELVESZETT GYERMEKKOR VISSZAHÓDÍTÁSÁRA

József Attila, Etelka és Jolán árvaságkompenzáló életstratégiái

Valachi Anna

„Különálló életünk volt, mint három bolygónak, amelyek összefüggenek, de más pályán keringenek.” (József Etelka)

József Attila (1905–1937) hároméves volt, Etelka nővére (1903) öt-, a legidősebb testvér, Jolán pedig (1899–1950) kilencesztendős, amikor apjuk, József Áron egyik pillanatról a másikra eltűnt az életükből. Nem halt meg, mégsem létezett többé családja számára, hiszen – egy Jolánnak címzett levél kivételével, amelyben az apa azzal indokolta távozását, hogy anyjuk elzavarta őt – soha többé nem adott magáról életjelet. Felesége és gyermekei azt hitték, hogy a Ferencvárosban kitűnő szappanfőző munkás hírében álló férfi a jobb munkalehetőség reményében kivándorolt Amerikába. A sorsukra hagyott családtagok mindnyájan másképp dolgozták fel magukban az isteni gondviselő elvesztésével fölérő, első közös traumát.

A Mama belebetegedett az elhagyatottságba és a rá váró emberpróbáló feladatba, hiszen azontúl egyedül kellett eltartania a kenyérkereső nélkül maradt családot. Csak nagyobbik lánya, Jolán segítségére számíthatott, aki a kicsik gondját viselte, míg ő mosással, takarítással kereste meg a lakbér és a megélhetés költségeit. A nyomorral való kétségbeesett küzdelem töltötte ki a megkeseredett asszony hátralevő éveit.

* A Ferenczi Sándor Egyesület V. nemzetközi konferenciáján („Az elveszett gyermekkor”, Budapest, 2001. február 23–25.) elhangzott előadás szövege.

Az anyai gondoskodást nélkülöző testvérek egymásra utalva, egymásba kapaszkodva próbáltak dacolni helyzetükkel. Természetesen a „rangidős” Jolán volt köztük az irányító személyiség; nélküle éhen haltak volna a kicsik, amikor anyjuk 1909-ben több hétre kórházba került, és senki nem törődött a tömegszálláson meghúzódó három árvával. A nagylányt a kétségbeejtő helyzet leleményessé és elszánttá tette: a lopástól és a koldulástól sem riadt vissza, amolyan női muszáj-Herkulesként védelmezte-gondozta kistestvéreit. Anyjuk és apjuk helyett is ott állt mellettük, mert nem tehetett mást, ha azt akarta, hogy életben maradjanak. Ő fizette a legnagyobb árat apjuk hűtlenségéért: le kellett mondania önfeléd, játékos gyermekkoráról. A családjáért érzett felelősségűtadat ekkor rögzült benne, s ez motiválta akkor is, amikor később mindent elkövetett, hogy kitörjön a ferencvárosi nyomorból.

Amikor anyjuk felgyógyult, egy bővüléssel, bájolással foglalkozó vajákos asszony adott nekik szállást, aki füzetes regényekből vadromantikus történeteket olvastatott fel Jolánnal. A hallottak hatására a három gyerek is kialakított a maga számára egy különbejáratú, elvarázsolt világot. Új neveket találtak ki a tárgyakra, önmagukat püngrüöknek nevezték, így a hétköznapi valóságban rájuk leselkedő vészhelyzetekben is szót értettek egymással. Jolán a könyvekben olvasott meséket is saját testükre szabta, ügyesen kombinálva a gyermekek csodaváró és sikerorientált attitűdjét. Jóban-rosszban összetartó, szüntelen próbatételnek alávetett, álruhás mesehősöket formált magából és testvéreiből – így a magukra hagyott gyerekek abban a meggyőződésben dacolhattak a kegyetlen valósággal, hogy valójában ők a Teremtő titkos kedvencei. „*Mi, József gyerekek, Istenke kőtényébe hullottunk*” – ez a lelkierőt edző varázsigé lehetett a hármuk sérthetlenségébe vetett hit alapja, amely az egymásra utaltság éveiben megővta őket a kétségbeeséstől.

A három testvér véd- és dacszövetsége addig tartott, míg a szorongató anyagi helyzetéből kitörni vágyó Mama 1910-ben úgy döntött, hogy átmenetileg állami gondozásba adja az akkor ötéves Attilát és a hétéves Etust, akik két esztendőt töltöttek nevelőszülőknél egy alföldi faluban, Öcsödön. Ezalatt otthon a Mama és Jolán megfeszített munkával robotolt, hogy minél előbb hazahozhassák őket.

Etelka, alkalmazkodóbb természetű lévén kisöccsénél, könnyebben el tudta fogadni az új, váratlan helyzeteket, de Attilában, aki mindaddig csak a Mama kórházi ápolása idején szakadt el anyjától, súlyos lelki megrázkódtatást idézett elő az elválás. Az idegen környezetben az egyetlen ismerős: a közös sorsban osztozó Etus jelentette a kisfiú számára a virtuális otthonpótlékot. S a két „püngrüc” összetartozását életre szólóan megpecsételték a közösen elszenvedett, megalázó menhelyi élmények.

Etusban az öcsödi „száműzetés” során ugyanaz az ösztön aktivizálódott, mint ami a Mamát és „helyettesét”, Jolánt motiválta: gondoskodnia kellett a két évvel fiatalabb Attiláról. Így lett egyszerre sorstársa, játszópajtása és védel-

mezője öccsének, akit falusi nevelőapja Pistának hívott, és többször megvert. Etus alkalmazkodóbb, realistább és életrealóbb teremtés volt, mint a szeretet-hiánytól lázadozva szenvedő kisöccse. Mindketten a maguk módján próbálták orvosolni érzelmi hiánybetegségüket, és a kompenzálás módja személyiségük alakulását is alapvetően befolyásolta.

Attila hatéves korában Öcsödön tanult meg írni és olvasni. Eva Brabant ebből az életrajzi tényből rendkívül fontos következtetést vont le: szerinte az idegen környezettől, a falubeli gyerekek csúfolásától és a játéklehetőségek hiányától szenvedő kisfiú elhagyatottságában jobb híján a teljesség felidézésére alkalmas anyagtalán matériával, az anyanyelvével kezdett játszani. Ekkor fedezhette föl a kimondás varázserejét, a ritmussal, színekkel, akusztikával telítendő szavak mágiáját: a magány és az unalom ellen bármikor bevethető szellemi fegyvert. Ez, a hiányérzést megnevezéssel ellensúlyozó, kreativitást fejlesztő játék vezethette el később a semmiből teljességet teremtő, külön világ alkotására képes, névvarázson alapuló költészethez.

Az Öcsödön töltött két esztendő után mindannyiuk számára úgy tűnt, végre visszazökken rendes kerékvágásába a megkerült idő. Attila és Etus újra a Ferencvárosban élhetett a Mamával és Jolánnal, aki ekkor már tizenhárom éves volt, és maga is megszenvedte a testvértelen időszakot. A nagylány azonban már lázadozott mostoha sorsa ellen. Irigyelte testvéreit, akik önfeledten játszhattak egész nap – míg neki, a legidősebbnek, a tanulás mellett pénzt is kellett keresnie. S mióta esténként a Világ moziban dolgozott – ahol a Mama takarított és később a testvéreknek is jutott munka –, mindjobban vonzotta a némafilmsztárok csillogó világa és a mozi népszerűsítette sorscsere illúziója. Püngrüc módra hitt most is a csodákban, de azt is tudta, hogy passzív várakozással nem megy sokra: praktikus érzékkel maga igyekezett alakítani a jövőjét.

Mindenáron ki akart törni környezetéből. Ezért ment férjhez már 15 éves korában, az első világháború kitörését követően, az erőt és biztonságot megtestesítő Pászti Elemérhez – Magyarország tornász bajnokához –, aki tisztviselői állást szerzett neki a bőrklinikán, s noha ő maga hónapokig frontszolgálatot teljesített, az egész családról hajlandó volt gondoskodni. Négy év elteltével – gyermeke halála és válása után – Jolán még feljebb hágott a társadalmi ranglétrán, amikor dr. Makai Ödön ügyvéd felesége lett. „Előkelő” házasságában azonban nemcsak becsvágya vezérelte, hanem a családjáért érzett, régóta beléködölt felelősségérzet is, hogy anyjának és testvéreinek se kelljen nélkülözniük.

* * *

1919 karácsonyán méhrákban meghalt a régóta betegeskedő Mama. A közös gyászról József Attila 1935 augusztusában írt *Temetés után* – eredetileg *Vihar* – című versében emlékezett meg.

*A láng ellibbent a sötétben,
amint betört a szélroham,
de mi már hallgattunk is régen,
mint az öregek, komolyan,
nekünk nem mondott semmi újat
ez a hirtelen zivatar;
belénk nem csapkodtak a gallyak,
minékünk nem volt ravatal
az elfeketült föld s a mennybolt,
mely oszladozni fölfakadt
(csak most emlékszem rá, milyen volt!)
Még csak biztató szavakat
sem szóltunk, nem néztünk egymásra,
mint munka után ki leül.
Csak ültünk ott, mi három árva,
ki-ki magában, egyedül.*

(Temetés után)

József Attilának ez az egyetlen költeménye, amelyben nővéreivel közös traumaként idézte meg anyjuk elvesztését. Pedig az árszaság kezdettől fogva a legfontosabb motívum volt a *Nincsen apám, se anyám* költője számára. Kezdetben a rosszul berendezett, „isten nélküli” világ elleni lázadását, később pedig – 1931 után, pszichoanalitikus kezelésével párhuzamosan – önismeretét mélyítendő tudatosította magában a jellemét, egyéniségét sajátosan alakító, torz családi alaphelyzetet.

A végképp árván maradt testvérek újra csak egymásba kapaszkodhattak. Életkoránál és családi helyzeténél fogva megint Jolánnak jutott a megmentő szerepe: az akkor már húszéves nővérnek kellett pótolnia az elveszett Mamát, mi több, a régóta hiányzó apát is – második férje, dr. Makai Ödön ügyvéd ugyanis gyámjává lett testvéreinek.

Az új családfő azonban nem szívesen vállalta a világ előtt a szegény rokonoikat, ezért szerepjátszásra kényszerítette őket: Etust szobalányként, Attilát távoli rokonként tüntették föl Lovag utcai, polgári otthonukban, majd a fiút földrajzilag is messzire, Makóra küldték tanulni. A 14 éves kamasz a ritka együttlétek idején nem érezte magát otthon az új felállású családban, ahol gyámnyjává előlépett nővére mély beleéléssel játszott a megelőző ügyvédfeleség vágyott szerepét, a 16 éves Etus pedig a ház mindeneként szolgálta „gazdáját”. De a három testvér cinkosságát nemcsak gyökeresen új élethelyzetük (szabálytalan „társadalmi fölemelkedésük”), hanem a felnőtté válás komplikációi – a férfi–női szerepek elsajátításának nehézségei, majd a párválasztás érzelmi viharai – is összekuszálták. Náluk semmi nem úgy történt, mint ahogy a „normális” családokban. Familiáris kapcsolataik a Mama halála után egyre zi-

láltabbá váltak, s a zavaros hátország együttélési normáinak bizonytalanságát valamennyien megsínylették.

Makai anyagi támaszt jelentett a makói internátusban cseperedő, majd a szegedi, a bécsi és a párizsi egyetemen tanuló József Attila számára, ám lelki- leg, érzelmileg nem tudott segíteni gyámfiának-sógorának, amikor az a férfvá válás során kikerülhetetlen szexuális problémákkal küszködött. A követhető apai minta nélkül, csupa nő között, majd idegen környezetben nevelkedett fiatalember konfliktust konfliktusra halmozott társas kapcsolataiban. A nőkkel szemben még huszonéves korában is anyai gondoskodásra szoruló, szeretetre méltó kisfiúként, hízelgéssel, esdekléssel harcolta ki a szeretetet. Szexuális vágyait maga előtt is érthetetlen ambivalencia jellemezte: egyidejűleg vonzódott a korban hozzá illő, fiatal lányokhoz és érett anyáikhoz. Képtelen volt hódító férfiként viselkedni a nőkkel, inkább dédelgetésre szoruló gyermek módjára, passzívan sóvárogta törődésüket. Férfitársaival, barátaival, mentoraival, pályatársaival szemben viszont örökös rivalizálási kényszert érzett. Apát és anyát keresett minden új kapcsolatában, nem titkolva, hogy a hódítási vágy motorja nála a kielégítetlen szeretetvágy.

„Gyerekbetegségeiből” élete utolsó hat esztendejében sem tudott kigyógyulni, annak ellenére, hogy ebben az időszakban vált a pszichoanalízis lelkes, sőt mind rögeszmésebb hívévé. Talán azért sem hozott igazi eredményt nála a váltott terapeutákkal végzett kezelés, mert a pszichoanalízis a gyermekkori családi alaphelyzet újrafelidézésén alapul, és benne a tudat kontrollját módszeresen leépítő emlékezés minduntalan szülei és a szeretet hiányát – árvaságát – tudatosította. Nem emlékezett az apjára, s arról sem tudott megbizonyosodni, hogy tényleg meghalt-e az anyja – hiszen távollétében temették el. Nem volt más választása: föl kellett támasztania, meg kellett alkotnia magában fölmenőit. Ebben volt segítségére a költészet. A harmincas évek közepén – a Gyömrői Editnél folytatott analízis idején, és minden bizonnyal Ferenczi Sándor műveinek ismeretében – kezdte életre kelteni magában az elvesztett Mámát, s újra meg újra rá kellett jönnie, hogy ami megtörtént, az jövátelhetetlen.

*Értem, hogy anyám eltemették,
de nincs és nyugtalan vagyok,
ezt nem értem. Felnőtt lehetnék.
(A mosogatótól ragyog.)*

*Nem fáj, de meg sem érinthettem,
nem láttam holtában anyám,
nem is sírtam. És érthetetlen,
hogy mindig így lesz ezután.*

(Ajtót nyitok)

Testvéreinek azonban sem eddig, sem később nemigen jutott hely a többnyire énközpontú költői eszmélkedésekben. Annál gyakrabban szerepeltek nővérei az 1934 tavaszán terapeutájához, dr. Rapaport Samuhoz írt pszichoanalitikus följegyzéseiben. Ekkoriban döbbenhetett rá a „levelező analízissel” kísérletező költő, hogy felnőtté válását, férfi identitásának kialakulását alapvetően az apahiány és a család nőtagjainak tartós és intenzív közelsége hátráltatta. József Attila gyermekkori, rögzült kötődéseire vezethető vissza, hogy a terápia levélírás idején, 29 éves korában, egy sikertelen élettársi kapcsolattal a háta mögött sem tudta még „leoldani a vágyát” nővéreiről, akik kora gyermekora óta a nőiséget, az őszinte szeretetet jelentő melegséget testesítették meg számára, méghozzá karnyújtásnyi közelségben.

A családi „nőimágókkal” kisfiú kora óta függő viszonyba kényszerült költő – a rejtett összefüggések tudományának, a pszichoanalízisnek a felismeréseit is kamatoztatva – már a húszas évek végén, a sorscsere illúziójával kecsgetető Vágó Márta-szerelem idején megpróbált tudatosan leválni titkos nőideáljairól: nővéreiről, hogy végre felnőtt férfivá válhasson. De még akkor sem sikerült igazán eltávolodnia tőlük, amikor csalódott a Vágó családban és szerelmében, s új élettársa, a szigorú és gondozó anya szerepét vállaló Szántó Judit mellett elhatározta: nem „lóg” többé „a mesék tején” – nem vár isteni beavatkozásra, s a bűbájosságban, a mágiában csak költőként hisz tovább. Hiába értett azonban a szóvarázslathoz, a valódi világban képtelen volt boldogulni. Élete sikertelenségéért mindinkább Jolán nővérét okolta, aki annak idején elhitette velük a csodaváró életstratégia létjogosultságát.

Szántó Judit visszaemlékezéséből tudjuk, hogy amikor Jolán 1937. október 24-én meglátogatta idegösszeomlás miatt kezelt öccsét a Siesta szanatóriumban, s a régi, meghitt, püngrücs-mondásukkal próbálta őt vigasztalni: „*Dehogy vagy elveszett ember, Attilácska. Ne felejsd el, mi József gyerekek, Istenke kötényébe hullottunk, hisz a legnagyobb bajból is mindig kikerültünk*” – fivére hisztérikus rohamot kapott: „*Ne mondj ilyet!*”, és nem is tért magához.

1937 novemberében, amikor a beteg költő a család balatonszárszói panziójában, nővéreivel összezárva, utolsó heteit morzsolgatta, már egész élete csődjéért Jolánt hibáztatta. „*Sokszor teszek neked szemrehányást magamban. Miért nem maradtál meg a Ferencvárosban*” – olvasta rá a fortélyos életösztön bűnét nővéreire, aki előnyös házassága révén erőszakot követett el a teremtesen – kilakoltatva magát és testvéreit addigi természetes környezetükből –, s akinek magánéleti válsága is a gyermekkori szolidaritásban gyökerezett varázsszeme kudarcát jelképezte.

A nagykorú József Attila talán akkor válhatott volna igazi felnőtté, ha gyermeke születik: vágyott is az apaságra, de magtalannak hitte magát, élettársa, Szántó Judit pedig hatéves együttélésük során kölyökként kezelte, érzéketlenül rombolva a férfi amúgy is labilis önbecsülését. Élete kudarcát végül abban mérte le a költő, hogy a krisztusi korbá lépve sem sikerült megteremtenie ma-

gának a gyermekkorra óta kínzóan hiányzó „tűzhelyet, családot”, amelyet harminckét éves korában „már végképp másoknak remélt”. Kilátástalannak ítélve helyzetét, 1937. december 3-án, édesanyja születés- és névnapjának előestéjén, maga vetett véget árvaságának.

* * *

József Attila nővérei merőben másképp éltek meg és dolgozták föl anyjuk halálának tényét – de ők is megsínylelték szüleik hiányát, és felnőtté válásuk folyamata is sajátosan, megkésetten alakult. Jolán például, az örökös szerepjátszó, asszony korában igyekezett kárpótolni magát elveszett gyermekkoráért. Élete ötvenegy esztendeje során négyszer volt férjnél, a harmadik házassága kivételével nálánál jóval idősebb férfiak, egzisztenciális biztonságot ígérő „apafigurák” védelmét kereste szerelmi kapcsolataiban is. Mivel magánéleti törekvéseiben az övéiről való gondoskodás motivációja elsődlegesen érvényesült, anyja szerepe után, közvetve az apját is átvette, hiszen „okosan” kötött házasságai révén mindig szerzett kenyérkeresőt a családnak. Jolán kényszerpályán futó életével így akarva-akaratlan a családjá ellen vétkező József Áron bűnéért vezekelt.

Ám a paradox viselkedésre készítő feleség- és mostohaanya-szerep súlyos belső konfliktusokat idézett elő benne. A legszemléletesebb példa erre a dr. Makai Ödönnel álnéven kötött második házassága, hiszen a Lovag utcai ügyvédfeleségnek, „Lucie-nek” – ura kívánságára – nemcsak a múltját és egyéniségét, hanem a családját is meg kellett tagadnia a világ előtt. Pedig titkos gyermekkori vágya teljesült, amikor szépségét rafináltan latba vetve, céltudatosan taktikázva, kiharcolta magának a rangos életszerepet: született terézvárosi úriasszonynak maszkírozhatta magát, s nap mint nap az előkelő világban forgolódhatott. De testvérei miatt szüntelenül konfliktusba került férjével. Nem csoda, ha lelki teherbírása és idegrendszere rövid időn belül labilissá zilálódott – lelki feszültségei levezetésére pedig „mímelt mámorokba” menekült. Gátlátalanul kárpótolta magát a korábbi családi nélkülözésekért. Kártyázott, flörtölt, az önfeladás édes felelőtlenségét kínáló szerelmi kalandokba vetette magát. Kielvezte a jólétet, mohón hajszolta a pénzzel megvásárolható élvezeteket. Érzelmi függőséggel párosult játékszenvedélye hovatovább kóros méreteket – pontosabban mértéktelenséget – öltött: a húszas évek közepére beteg, kiegyensúlyozatlan emberré vált, s többször kísérelt meg öngyilkosságot.

28 éves korában, egy öccsének írt levelében megvallotta: tudatosan ki akarja törölni emlékezetéből a csupa lemondásra kényszerítő, örömgýilkos múltat: *„En most vagyok gyerek, játékos kedvű és gondtalan, akkor egy stréber öregasszony voltam, abban a világháborúban, amit azok a békeévek a mi számunkra jelentettek. Csúnya dolgokat éltem át, minék sápadt és vértelen kísérteteket idézni a múltból, mint egy elátkozott varázslónő. Most meg nem csinállok semmit, csak várok,*

mit, azt nem tudom, tele vagyok vágyakozással valami nagyszerű szenzációk után, mit tudom én, mi legyen az, de ezt az egyhangú, buta, jó létezést nem tudom hinni mindvégig ilyen butának és egyhangúnak. Valakinek kézen kellene fognia és elvezetni egy új országútra ebből a zsákutcából, ahol az ebédgondtól a bridgepartitűg és vissza semmi fantázia és semmi lehetőség. (...) Hagyjuk ezeket a tegnapi és mai dolgokat, én a holnaptól sejtök, várok valamit, ó, nagyon jó volna valahol ellesni a boldogulás, a boldogság titkát, de olyan buta az emberi fantázia, nem tud semmit sem kitalálni, csak verejtékezik.”

Harmadik házasságában, a nála hét évvel fiatalabb dr. Bányai László mellett döbbenhetett rá, mennyire hiányzik az életéből a saját gyermek. Első férjétől született kisfia még csecsemőkorában meghalt, időközben azonban meddővé vált, és két kisebb testvére is felnőtt: nem anyáskodhatott tovább velük. Hogy az egykori muszáj-pótmama mennyire szomjazhatott az igazi anyasze-repre, ez a párválasztása is bizonyítja: Bányait egy kicsit mindig a fiának is tekintette, s gyakran játszottak egymással papás-mamást. A korkülönbőség szinte fölkínálta számukra ezt a lehetőséget. Szántó Judit megbotránkozva jegyezte föl a házaspárról, hogy néha selypítve beszéltek egymással. József Jolán viszont – aki öccse halála után íróként talált magára – egy 1936 novemberében Bányainak írt levelében e különös szokás lelki motivációját is elárulta: „*Mondd Te, nem érted, hogy miért mondja anya gyermekének, szerető szeretőjének a legbolondosabb neveket, és aki szeretetre vágyik, mert olyan keveset kapott, annyival kevesebbet, mint más, még az anyjától is, már a bölcsőben is, mint én, mint mi Józsefnek, miért szeretne szinte gügyögő szavakat hallani és olyan névre hallgatni, amit bolondos és szerelmes szív talál ki, aki már azt sem tudja, mit mondjon örömeiben vagy bánatában annak az egynek, az egyetlenegy embernek. Te, olyan nagyon kis-korú vagyok, hogy a legkétségbeesettebb segélykiáltást kiáltottam el most, amit csak ember kiadhat magából, ha már szavakkal nem tud többé szólni. És csak arra volt ez jó, hogy kiderüljön, miszerint apám Jolánnak keresztelt, hogy meg tudja mondani, kinek adja a pofonokat.*”

Az ösztönsublimáló kreativitás gyógyító hatását csak öccse halála után, annak életrajzírójaként, majd hivatásos újságíróként tapasztalta meg élete utolsó tíz esztendejében. Két könyvből az első, a *József Attila élete*, Cserépfalvi kiadásában íróavató szenzációként robbant 1940 nyarán. A háborút követő években azonban már csak hazugságok, torzítások árán lehetett a kommunista pártköltővé maszkírozott József Attila költői nagyságát tudatosítani. Az élvonalbeli újságíró a Rajk-per idején kapott megbízást a párttól, hogy írja át szocialista realista szellemben korábbi könyvét – és ő félt nemet mondani. *A város peremén* című ifjúsági regény, mely 1950 nyarán, József Jolán haldoklása napjaiban jelent meg – így lett a fivére emlékét hazugság árán is éltetni vágyó írónőnek méltatlan, feledésre érdemes hattyúdala. A nővér utolsó erőfeszítéssel létrehozott „vonalas” meseregényét közösen megélt gyermekkorukról a három testvér közül már csak Etelka olvashatta.

* * *

Az öccsét és nővérét jócskán túlélő, a középső gyerek védett családi pozíciójában nevelkedett József Etelka sem volt mentes a művészi hajlamoktól és a játékszenvedélytől. Kislány korában táncosnőnek készült, tehetségét föl is fedezték, ám tüdőbetegsége miatt kímélnie kellett magát a fizikai megerőltetéstől. Később kerámiával próbálkozott, Attila portréját is megmintázta – öccsének tetszett is a képmás –, sajnos a plasztika időközben megsemmisült. Etelka azonban másféle tehetség volt, mint nővére és öccse: féken tudta tartani, s a józan ész diktálta mederbe terelte ösztöneit. Nyilván óvatosságra intette hevesebb vérmérsékletű testvéreinek lelki sérülékenysége és kudarchalmozó életvittele is. Ösztönösen inkább „elvegyülni” akart, mint „kiválni”, mert idegen volt tőle a nárcizmus és az önérvényesítés vágya. Ő nem a hűtlen kalandor „apja lánya” volt, mint Jolán, hanem a családjáért mindenét feláldozó Mamáé.

Kislány kora óta csöndben, szinte észrevétlenül létezett a családban – a Ferencvárosban éppúgy, mint később, a Lovag utcai polgári otthonban –, hiszen kedvére kiélhette játékgigényét. Tőle nem vették el a gyermekkorát, mint Jolántól. Sőt nővére és gyámajja háztartási mindeneként, mint egy láthatatlan Hamupipőke, sokkal tovább megőrizhette gyermeki énjét és szokásait, mint a vele egykorú lányok. Még tizenhat éves korában is szenvedélyesen babázott. Ösztönösen a gyermekségbe menekült, hiszen nővére és gyámajja házassági konfliktusainak szemtanújaként csöppet sem vonzotta a felnőtt életforma. Ha végzett a házimunkával, barátkozhatott a környékbeli gyerekekkel, és művészi ambícióit is kiélhette. Színházasdít játszott a többiekkel, operába járt, Wagner muzsikájáért rajongott, akárcsak Jolán. De a különbség és eltérő alkatuk következtében sohasem érezte egyenrangúnak magát nővérével. *„Jolán sokszor meghúzta a hajam: butának és élhetetlennek tartott. Miért nem mondom meg az iskolában, mire van szükségem? Miért nem jelentkezem, amikor megkérdezik, kinek nincs cipője, télikabátja? Muszáj kérni: a szegénység megneveli az embert. Ő olyan volt, mint a légtornász. Igazodott, hogy mentse a pusztá életet. Imádtam őt, mert nemcsak szép volt, hanem okos is. Mindent megtett értünk, nem engedett bántani bennünket. Kiállt értünk és harcolt. De nem nyilatkozott meg magáról előttünk”.*

Sajátos módon Etus a házasságát is nővérének köszönhette. Tudniillik a nehéz élethelyzetekben színpadi szerzőként gondolkodó és cselekvő Jolán – ugyanazzal a gesztussal, ahogy Etusnak ajándékozta megunt ruháit – 1930-ban, miután ő és Bányai egymásba szerettek, átengedte hűgának gyerekek után vágyódó, tőle válni készülő férjét, dr. Makai Ödönt. Ezzel pedig egy csapásra megoldotta a mindnyájukat kínosan érintő, elhúzódó családi válságot: új férjet választhatott magának, méghozzá úgy, hogy nem kellett övéért aggódnia, hiszen minden maradt a régiben, csak a családi relációk rendeződtek át. Jolán tehát újra az isteni gondviselő szerepében lépett föl saját rendezésű családi kamaradramájában.

A sajátos szerelmi happy end egy békés, kiegyensúlyozott házasság kezdetének bizonyult. Etus, akit Attila a „boldogságos kismama” képében halhatatlannított a *Betlehemi királyok* című versében, hat év alatt három gyermeknek adott életet. S valóban boldog volt a szinte genetikusan örökölt, testére szabott Mama-szerepben. Hiszen a gyámjával kötött házasságban egyszerre élhette ki a szerelem és a játék szenvedélyét, méghozzá úgy, hogy felnőtt éveit gyermekkorra meghosszabbításának érezhette: igazi babái közt ő maga is naiv, játékos kedvű kislány maradt.

Fiatalasszony korában már távol élő testvéreit is anyaként kezelte: még Jolánt is „Drága Gyermek!”-nek szólította hódmezővásárhelyi otthonukba invitáló leveleiben, s gyakran bánkódott, amiért az egymáshoz vérmérsékletben és idegrendszeri labilitásban is hasonlító öccse és nővére nem tudott saját meghitt otthont teremteni a párjával. A boldogtalanokban ugyanis a Makai család házi békéje láttán saját életük kudarca tudatosult.

József Etelka, az egykori naiv lelkű „boldogságos kismama” a Makai dinasztia szeretve tisztelt dédmamája. Immár 98 évesen, ágyhoz kötött betegként is ugyanolyan vidám, nyílt szívű és gyermeklelkű, mint annak idején volt. Az 1950-ben elhunyt Jolántól, József Attila első életrajzírójától újabb szerepet örökölt: a családi krónikásét, a hiteles tanúét, Attila költészetének népszerűsítőjét. S ő fáradhatatlan szenvedéllyel ápolta-ápolja rövid életű testvérei eleven emlékét.

IRODALOM

- BRABANT ÉVA (2001): A bűntelen bűnös. József Attila és a pszichoanalízis. In: *A megtalált nyelv. Válogatás magyar származású francia pszichoanalitikusok munkáiból*. Szerk.: Ritter Andrea, Erős Ferenc. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó. 158–166.
- HÉTI ÉV JÓZSEF ATTILA KÖZELÉBEN. Dokumentumok Bányai László hagyatékából. Horváth Jenő kézirat- és levélgyűjteményét sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta: Valachi Anna. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- JÓZSEF JOLÁN (1940): *József Attila élete*. Budapest: Cserépfalvi.
- HORVÁTH IVÁN–TVERDOTA GYÖRGY (szerk.) (1992): *Miért fáj ma is? Az ismeretlen József Attila*. Budapest: Balassi Kiadó–Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- SZÁNTÓ JUDIT (1997): *Napló és visszaemlékezés*. Sajtó alá rendezte, az előszót írta és a jegyzeteket készítette Murányi Gábor. Második javított és bővített kiadás. Budapest: Argumentum Kiadó.
- VALACHI ANNA (1999): *József Attila. Élet-képek*. Budapest: Elektra Kiadóház.
- VALACHI ANNA (1998): *József Jolán, az édes mostoha. Egy önérvényesítő nő a huszadik század első felében*. Budapest: Papyrusz Book.

MŰHELY

**A KÉSEI FERENCZI-ÍRÁSOK
ÉS AZ INTERSZUBJEKTIVITÁS-ELMÉLETEK
NÉHÁNY VONATKOZÁSA***

Lénárd Kata–Tényi Tamás

„Elbeszélésem hű lesz a valósághoz, vagy legalábbis a valóságról őrzött személyes emlékemhez, mely egy és ugyanaz.”

J. L. Borges

Bevezetés

Jelen írásunk célja, hogy rávilágítson néhány olyan gondolati szálra, melynek gyökerei Ferenczi kései írásaiban lelhetők fel, és amelyek egyszersmind az interszubjektivitást hangsúlyozó jelenkori fejlődésemléletek alapját képezik. Kései írásokon az 1928/1929 utáni időszak tanulmányait értjük, egybehangzóan több Ferenczi kutató, Frankel (1998) kronologizálásával.

Manapság Ferenczi-renezánszról szokás beszélni, hiszen Ferenczi zseniális sejtései és feltevései, mondhatnánk, „abszolút lelki hallása” (Bánfalvi, 2000) révén írásaiban számos, ma oly népszerű elmélet gyökere bújik meg – mint például a konténer, a holding, az „elég jó anya”, az áttétel–viszontáttétel, a kölcsönösség –, melyek a Budapesti Iskolához tartozó analitikusok révén éltek tovább, és *átszivárogya* a tárgykapcsolat-elmélet, a szelf-pszichológia és az interperszonális pszichiátria szellemiségét gazdagították.

Az elmúlt évtizedek csecsemőmegfigyelései, illetve kutatásai mentén születő új fejlődés-lélektani paradigma, a „kompetens csecsemő” megszületése

* A Ferenczi Sándor Egyesület V. nemzetközi konferenciáján („Elveszett gyermekkor”, Budapest, 2001. február 23–29.) elhangzott előadás kibővített, átdolgozott változata.

megváltoztatta a szelf-szerveződésről, a reprezentációk alakulásáról és az interszubjektív kapcsolat szervezőerejéről kialakult elképzeléseket (Stern, 1985, 1995; Emde, 1981; Sroufe, 1990; Demos, 1993; Beebe és Lachmann, 1994; Fonagy, 1997; Target, 1998 és mások). Ennek mentén a kognitív fejlődés-lélektani elméletek, az analitikus elméletek, a kötődésemélet és a csecsemőmegfigyelések eredményei olyan tágas elméleti keretet és teret látszanak nyújtani, melyben számos fogalom – pl. a trauma –, és számos klasszikus elmélet – mint például Ferenczi, Mahler, Winnicott, Bálint elmélete – újraértelmezésre kerülhet (lásd, többek között: Lyons-Ruth, 1991; Gergely, 1993; Tényi, 1997; Hámosri és Péley, 1999).

A „kompetens csecsemő” széles kérdésköréből jelen esetben az *interszubjektív* kérdését, annak is egy speciális vetületét emeljük ki, olyan fogalmak segítségével, mint a kölcsönösség, érzelmi hangolódás (Stern, 1985), érzelmi illesztés, közös jelentések létrehozása (Sroufe, 1990), interszubjektív mező, kontextuális egység (Stolorow és mtsai, 1997).

A szelf interszubjektív eredete ma már egyértelműnek látszik, a korai anya-gyermek¹ interakció adja meg az interszubjektív terének lehetőségét, és alapozza meg az arra való képességet is. (A korai anya-gyermek kapcsolatban – csakúgy, mint a pszichoterápiás kapcsolatban – két szubjektum találkozik, aki a kapcsolat során kölcsönösen létrehozza egymást.) A kapcsolatban rejlő szervező erő központi jelentőségű (Sroufe, 1990), az interakciók során, a „másikkal való együttlétek” milyenségének tapasztalatán alapulnak és szerveződnek a szelf- és tárgyreprezentációk, a kölcsönösen szerveződő, jelentéstelivé váló élmények és – regulálódó – affektusok alapján. A szelf strukturálódása olyan szervező *elvek* mentén történik, amelyek éppen az interakció során alakulnak, és amelyek által formát és jelentést nyernek a gyermeknek önmagáról és a másiról szerzett tapasztalatai.

A kiszolgáltatott csecsemő – bifázisos trauma koncepció

A kompetens csecsemőt aktívnek, reagálóknak és kezdeményezőnek írja le a tudomány. Kiszolgáltatottsága Ferenczinek a nyelvzavarral kapcsolatos elgondolásai és az interszubjektív fejlődéseméletek szerint a „nem elég jó” szülő értelmező, definiáló önkényén és hatalmán keresztül a szülő belső világának és belső folyamatainak való kiszolgáltatottságot jelenti. Hiszen a gyerek aktivitása és kezdeményezései nem légüres térben, hanem az *adott* anya belső világá-

¹ A dolgozat során az egyszerűség kedvéért a „korai *anya-gyermek* kapcsolat” terminust használjuk, de jelezzük, hogy az *anya* szerepét az *apa*, illetve más gondozó személy – a szakirodalomban elfogadott „*caretaker*” – is betöltheti, a lényeg a kapcsolat *milyenségében* rejlik.

nak és viselkedésének függvényében, annak relációjában váltódnak ki, és ket-tejük kapcsolata így szolgálja az – *adott* környezet függvényében adaptív – vé-dekezők és szerveződési folyamatok létrejöttét.

Ferenczi „dupla sokként” „bifázisos traumatizációként” (Vida, 1996) jel-lemzi azt a folyamatot, amelynek során a konkrét szülői visszaélést a szülő ta-gadása s így a *valóság átírása* követi. Ferenczi szavaival: „...megköveteljük a gyermekről fiziológiai és pszichológiai tapasztalatainak *negligálását*”, (Feren-czi, 2000[1928], 120. – kiemelés tőlem, L. K.) – valamint „A traumatikus egye-düllét, az apa *tiltása és tiltó szándéka*, és hogy az anya *süketnek és vaknak tette-ti magát*, teszi leginkább traumatikussá, azaz lelket hasítóvá a támadást” (Fe-renczi, 1996[1932], 198. – kiemelés tőlem, L. K.).

Jelen írásunkban csak röviden utalunk arra, hogy több szerző szerint ez az a pont, ahol Ferenczi és Lacan elmélete összekapcsolható.²

Ferenczi bifázisos trauma koncepciója és zseniális meglátása a traumatizáló „méltatlan, nem megértő, szeszélyes, tapintatlan sőt kegyetlen bánásmóddal”³ (Ferenczi, 1982[1930], 403.) kapcsolatban utat nyitott az érzelmi bántalmazás, az érzelmi elhanyagolás és a korai anya–gyermek kapcsolat hangulódási zava-rainak *traumaként* való konceptualizálásához („empathic failure” – Rach-mann, 1997, 238.). Ferenczi szavaival: „...a gyerek *halk jelzéseit* nem veszik tu-domásul vagy méltánytalanként *visszautasítják*” (Ferenczi, 1996[1932], 53. – ki-emelés tőlem, L. K.).

Ferenczi utalásai a nem megfelelően hangulódó, a korai kapcsolatok minő-ségét átható kapcsolati zavarokra nagyban összecseng az anya–gyermek kap-csolat és affektus szerveződés mai elméleteivel:

Az affektusszerveződés mai elmélete szerint, a korabeli felfogással szemben – miszerint az intenzív, túlzottan intenzív vagyis traumatikus élmények az el-sődlegesek a pszichikum fejlődésében –, a „csendesebb” „hétköznapiabb”, vagyis a közepes, mérsékelt intenzitású érzelmek szervezik alapvetően a szelf szerkezetét (Demos, 1993). A csecsemő belső világának alakulásában nemcsak az a fontos, hogy az anya mit csinál, hanem *ahogy* a mindennapi kapcsolat so-

² Lásd például, Lewis A. Kirschner tanulmányait. Mint a szerző kifejti, Ferenczi a traumát az interszjektív viszonyulás mentén szemléli, a traumatizáció alapmozanatát a felnőtt tagadásá-ban, a jelentés és megnevezés hiányában és torzításában látja. Lacan a traumát a szimbolikus rend „széttöréséhez” kapcsolja, az alapkategóriák összekuszálódását, a gyermeknek a szimbolikus rend-ben szubjektumként való létezésének depersonifikálását emeli ki. Lewis A. Kirschner Habermas gondolatait is segítségül hívja abban a tekintetben, hogy a traumatizált gyermek „nyelvileg inkom-petenssé” válik abban a folyamatban, hogy tapasztalatait elhelyezze a jelentéssel teli interszjo-nális térben (Kirschner, 1993, 5.).

³ Ferenczi jellemzése erről a szülői bánásmódról eszünkbe juttathatja az attachmentkutatók során a Felnőtt Kötődési Interjú által meghatározott kiszámíthatatlan, bejósolhatatlan szülői visel-kedést.

rán csinálja, amilyen a gondoskodásának stílusa, „esztétikája” (Bollas, 1987). A vitális affektusok mentén a kapcsolatról implicit, procedurális, „testi” emlékeink lesznek, az idői és térbeli ritmus, intenzitás, és ezek destruktív, vagy koherenciát biztosító jellege az, aminek szervező szerepe van (Stern, 1985). Úgy tűnik, hogy a nagy intenzív traumák mellé felsorakoznak a „mikrotraumák”, melyek inkább a kapcsolat mindennapjait átszövő amodális jellemzők. Ferenczi kései írásaiban a trauma ezen hétköznapi, mindennapi folytonos jelenléte fel-lelhető – nyelvzavar, a szülői értelmező hatalomnak való alávetettség, megértés hiány és félreértés mentén. Ennek kapcsán Bókay (1997, 1998) Ferenczi „posztmodern személyiségfelfogását” elemzi, és kiemeli ezzel kapcsolatban a trauma *folyamatos, léteremtő dialógkapcsolati* voltát, szembeállítva azt a trauma monologikus keretben való mondernista freudi felfogásával.

A bölcs csecsemő

A kései Ferenczi-írások és a csecsemő kutatások eredményei közti további érdekes hasonlóság az, hogy a gyermek a *rendből* halad a *káosz* felé, egy integrált állapotból a dezintegráció irányába, hasadások, csúszások, traumák, nyelvzavar, meg nem értések mentén. A csecsemő kutatások nyomán születő fejlődélméletek szerint a kompetens csecsemő a világot vitális affektusai révén globálisan, amodális tapasztalatok mentén, annak teljességében tapasztalja. Ferenczi erről így ír: „...a gyermeki személyiség érintkezése a világegyetemmel – és ezzel együtt az érzékenysége sokkal nagyobb mint a már kikristályosodott felnőtté (...) ebben a korai állapotban már az egész személyiség rezonál a környezetre...” (Ferenczi, 1996[1932], 100.), „...a gyermek még közelebb van ehhez az univerzális érzéshez... mindent tud... bizonyára még sokkal inkább mint a felnőttek” (uo., 164.). A *tudós csecsemő* és a *kompetens csecsemő* képe kerül itt egy pillanatra fedésbe: „Kapcsolódás a »tudós csecsemőket« megjelenítő különös álmoképekhez (...) a Wise-Baby bámulatra méltó ösztönével mindazt ami széthullott és őrült, befogadja ugyan mint valami ráerőszakolt dolgot, de saját személyét kezdettől elkülöníti az abnormálistól.” (uo., 101.), „A gyermek az egyetlen értelmes lény az őrült világban” (uo., 178.).

Ez a teljesség a trauma és a félreértés, a valóság egészlegességének átírása által bomlik meg. A trauma: félrevezetődés. „Minden zavarodottság ősképe: nem tudni hányadán állunk egy személy vagy egy helyzet megbízhatóságát illetően. Ilyenkor »megtévesztettek vagyunk«...” (uo., 74.).

Marianne Borstad (1998), aki az interszubjektivitást mint a kötődés terét, és mint képességet tartja számon ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „A csecsemő nem önmagától, hanem a másik miatt válik differenciálatlanságában megzavarttá” (Borstad, 1998, 357.). Itt a „differenciálatlanság” nem a tradicionális szimbiotikus csecsemőre, hanem a világot egységében, amodális vonások men-

tén érzékelő kompetens csecsemőre vonatkozik. Ebből a differenciálatlanságból éppen az interszjektív kapcsolat röpi az izoláció és belső üresség, vagy a koherens létezés felé.

Katonadolog – (mi) a katona dolga – trauma mint értelmezés

A következő oldalakon a fentebb vázolt folyamat egyik aspektusát a Ferenczi-féle értelemben használt „*katonadolog*” terminus segítségével elemezzük.

Köztudott, hogy Ferenczi nem magyarul írta kései műveinek nagy részét, így a *Klinikai naplót* sem. Mégis, a „*katonadolog*” terminust a német szövegben is magyarul használja, és a későbbi fordítások is az eredeti magyar kifejezést alkalmazzák, kiegészítve azt a lábjegyzetben annak fordításával és magyarázatával. (A *Klinikai napló* angol fordító – Bálint Mihály és Nicola Zarday Jackson – például ekképpen fordítják és magyarázzák e terminust: „Soldiers can take it – a fundamental concept in the education of children in Hungary” – *Clinical Diary*, 31. January, 1932 [Ferenczi, 1988/1932]).

Érdekes kérdéseket vet fel a tény, hogy a kétnyelvű családban felnőtt Ferenczi (Mészáros, 1999) a német szöveg írása közben bizonyos kifejezéseket magyarul használ. Feltehetjük a kérdést, vajon van-e, és ha igen, akkor mi ezeknek a szavaknak a többletjelentése számára? Köthetőek-e esetleg inkább az apa, vagy inkább az anya nyelvéhez? Jelen esetben – az inkább maszkulin, Lacanra utalva talán az „Apa nevéhez és neméhez” köthető – *katonadolog* kifejezés vonatkozásában vethetünk fel egy-két gondolatot, azt vizsgálva, hogy vajon mi a – részben – kulturálisan meghatározott közös jelentése ennek a szónak.

Ferenczi két-, ha nem háromnyelvű családban nőtt fel, életéről szóló írások (lásd, többek közt Erős, 2001; Harmat, 1994) megegyeznek abban, hogy anyja Bécsben nőtt fel, apja pedig szülővárosából, Krakóból valószínűleg a növekvő antiszemitizmus miatt jött – így valamilyen értelemben menekült – Magyarországra. Ahogyan az Erős (2001) könyvéből kiderül, *katonaként* (81. honvéd zászlóalj) csatlakozott az 1848-as *szabadságharchoz*, Világos után pedig *bujdosni* kényszerült, majd Miskolcon az első *magyar nyelven író*, a szabadságharc ügye mellett elkötelezett zsidó költő, Heilprin Mihály könyvkereskedésében dolgozott. Heilprin emigrációja után ő lett a könyvkereskedés tulajdonosa, amely az „alakuló magyar nyelvű könyvszakma fontos műhelye... és a város kulturális életének... centruma lett”, és ahol például többek között Tómpa Mihály műveit is kiadta (Erős, 2001, 51.). Meggyőződéses demokrata volt, aki a magyarsághoz való *asszimiláció* jegyében változtatta Fraenkel nevét előbb Ferencire, majd Ferenczire (Harmat, 1994). Sándor fia még Fraenkelként látta meg a napvilágot.

A már felnőtt, orvos Ferenczi Sándor *katonaorvosként* tevékenykedett az első világháborúban, ahol a *háború okozta traumákkal, lelki sérülésekkel* szenvedett

katonákkal kezdett foglalkozni. Ebben a témában az V. nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson tartott 1918-ban előadást „A háborús neurózisok pszichoanalízise” címmel.

Ebből a rövid kitekintésből két kibomló tematikai szálra szeretnénk felhívni a figyelmet. Egyrészt a *megértés, a nyelv, a le- és átfordíthatóság* kérdésére, amely a későbbi Ferenczi-művekben mint „nyelvezavar” probléma csúcsosodott ki, másrészt pedig a *trauma* problémájára⁴. Két olyan téma, amely Ferenczi munkásságának alapját képezi, s amelyek a „bifázisos traumakoncepcióban” összeérnek.

A „*katonadolog*” terminus kulturálisan meghatározott közös jelentésének vonatkozásában csak annyit emelünk ki, hogy a magyar történelem során az *anyaföldért* és a *szabadságért* vívott harcok nagy részét leverték. A magyar katonák a történelem során nemegyszer *idegen hatalom és akarat* katonái voltak⁵, akik nem mindig önként vonultak a hadseregbe, inkább *vitték* őket. Így a „*katonadolog*”, „*katonasors*” nemegyszer az izolált, idegen hatalomnak kiszolgáltatott, elnyomott-lázadó, bujdosó fogalmakkal kapcsolódik össze. Ezért úgy gondoljuk, hogy a „*katonadolog*” terminus egyrészt a külső-belső hatalmi viszonyoknak kiszolgáltatott, mindent kibíró, másrészt az ez ellen lázadó, törékeny szubjektum létezmódjának szimbóluma.

Ferenczi a „*katonadolog*” terminust a „bifázisos traumakoncepcióhoz” és a traumának „morális sokként” való értelmezéséhez kapcsolja. Eszerint a traumatizáló mozzanat a szülői *tagadás és értelmező önkény*. A gyerek tapasztalatainak, belső élményeinek – esetleges fájdalomának – katonadologként való értelmezése is válhat traumatizáló aktussá. „A szülők elfojtásterápiát alkalmaznak... »semmisség az egész« ... »nem történt semmi« ... »ne gondolj rá többet«... »*katonadolog*»” (Ferenczi, 1996[1932], 53.), „...megfélemlítés, ráerőszakolt idegen akarat” (uo., 46.). Véleményünk szerint ez a gondolat nagyban összecseng az interszubjektív szelf-elméletek azon tézisével, hogy a korai anya-gyermek interakciók során a *jelentést kapó belső tartalmak, a közösen konstruálódó jelentések* azok, amelyek alapvetően megszervezik a szelf szerkezetét. A „nem elég jó szülő” értelmező önkényének való kiszolgáltatottság következtében olyan kép alakulhat ki a valóságról, melynek nincs köze a *gyerek valós belső élményeihez*, vagy csak *torzulva* utal azokra. Ez a folyamat összefügg a torzult szelf-reprezentációs struktúrák, a „hamis szelf” (Winnicott, 1971) és a „meglopott szelf” (Schibbye, idézi Borstad, 1998) kialakulásával, a deviáns szülői tükrözési, és a valóságtorzító védekezési mechanizmusokon keresztül

⁴ Röviden utalunk Judith Vida (2001) radikálisan új értelmezésére Ferenczi „bölcscsecsemő” és traumakoncepcióját illetően. Vida szerint a „bölcscsecsemő” koncepció – a legtöbb Ferenczi-kutató által elhanyagolt – kulcsmozzanata a *csecsemő erőfeszítése, hogy a körülötte levő felnőttvilággal kommunikáljon*, és azzal így lépjen kapcsolatba.

⁵ Ez elrövidült gyerekekből a legharcosabb katonákká váló janicsárokról nem is szólva.

(Stern, 1995; Target, 1998; Fonagy, 1997; Gergely és Watson, 1998). Ebben a preverbális és – részben nonverbális eszközű – folyamatban a „korai kapcsolat stílusa” (Bollas, 1987), a vitális affektusokon keresztül az idői, térbeli ritmus stb. (Stern, 1985), továbbá az anya hangja, teste, gesztusai, stílusa, valójában az *anya nyelve* is, amely az interszjektív kapcsolatukon keresztül a gyermek *anyanyelvének* részévé válik.

Nézzük meg közelebbről ezt a folyamatot Stern (1985, 1995), Gergely (1993, 1995), Fonagy (1997) Target (1998), Borstad (1998) elméletével, s kapcsoljuk össze Ferenczi gondolataival.

Stern (1985, 1995) kiemeli, hogy bizonyos esetekben az anya „elhibázhatja” a hangolódást, úgy, hogy rosszul kódolja a gyerek érzelmi állapotát, vagy nem tud a gyerek érzelmi állapotával összeillő belső állapotot találni magában. Gergely és Watson (1998) szociális biofeedback modellje elkülönít kétféle deviáns tükrözési stílust, amely a metareprezentációk és a regulációs képességek alakulásában döntő szerepet játszik. Elméletük szerint abban az esetben, ha az anya saját belső konfliktusaival és érzelmeivel elárasztott, az érzelmi tükrözés kongruens, de jelöletlen, akkor a csecsemő saját belső érzelmi állapotát a szülőre és nem önmagára fogja vonatkoztatni, metarperezentációi, így érzelemregulációs képessége sérül, és a szülői tükrözés, ahelyett hogy csökkentené, növeli a negatív affektusokat, tehát inkább traumatizációt eredményez. Gergely (1995) szerint ez a fajta tükrözés a projektív identifikáció mint vezérhárítás alapjait képezi. Abban az esetben, ha az anya tévesen kódolja a gyerek belső állapotait, a tükrözés *jelölt, de inkongruens*. Ebben az esetben a csecsemő az anya által eltorzított, hamis érzelmet fogja magának tulajdonítani, metareprezentációi torzulnak, és idegen self-reprezentáció köré fog szerveződni identitása. A gyerek kénytelen önmagának tulajdonítani, és így magába fogadni tőle idegen állapotokat úgy, mint saját belső tartalmakat (Target, 1998). Gergely és Watson (1998) kiemeli, hogy ez a folyamat fontos szerepet játszhat a Winnicott-féle hamis self kialakulásában. A másik esetben, ha az anya arcán megjelenő érzelem *kongruens, de nem jelölt*, – így a gyerek azt az anyának tulajdonítja – a gyerek „nem fogja felépíteni *saját* affektív állapotainak másodlagos szintű reprezentációját” (Gergely, 1995, 225. – kiemelés tőlem L. K.), akkor a gyerek ezt a tükröző ingert nem önmagára fogja vonatkoztatni. Eredményét tekintve hasonló eset áll fent abban az esetben is, ha az anya nem talál magában a gyerek állapotának megfelelő belső állapotot. Véleményünk szerint a kongruens, jelöletlen deviáns szülői érzelemtükrözés, és az az eset, ha az anya azért nem tud hangolódni, illetve érzelmet tükrözni, mert nem talál magában egy, a gyerek belső állapotának megfelelő állapotot, hozzájárulhat a „meglopott self” (Schibbye, idézi Borstad, 1998) kialakulásához. Ebben az esetben a gyerek „érzelmileg megfosztatik”; azon érzései és állapotai, amelyek az ő számára valóságosak, de az anya által valami miatt nem elérhetőek – esetleg túlságosan fenyegetőek vagy ijesztőek, esetleg olyan

érzések vagy állapotok, amelyek ellen *katonaként* védekezni vagy harcolni kell –, nem válnak a megosztható közös valóság részesévé; a gyermek pedig megfosztatik saját legitím belső érzésitől. Marianne Borstad (1998) erre a folyamatra hozott példái emlékeztetnek Ferenczi *Felnőttek gyermekanalízise* c. írásának egyes részeire. Borstad példái: „az efféle mondattörödékek...»nem is így érzed« ... »nem is vagy fáradt«”. Ferenczi pedig így ír: „Az állítás... hogy »nem történt semmi«, »nem tesz semmit«, vagy talán verés, szidalom... gyakran ezek teszik specifikusan kórokozóvá a traumát.” (Ferenczi, 1982[1931], 427. sk.).

„A szülők... *elfojtásterápiát* alkalmaznak...»semmiség az egész«, »nem történt semmi«, »ne gondolj rá többet«, »*katonadolog*«... Ezeket... agyonhallgatják, visszautasítják” (Ferenczi, 1996[1932], 53.), „*katonadolognak* nevezik ki, és így olyan *heroizmust* követelnek, amihez a gyermek nem érett... vagy agyonhallgatással reagálnak, és ekkor a gyermek oly *tudatlanná* is válik, mint amilyen *tudáspalástolást* követeltek tőle” (Ferenczi, 1982[1934], 442. – kiemelés tőlem L. K.). A „*katonadolog*” terminust ma is gyakran hallhatjuk a nevelés során. De hát mi is a katona dolga? Védekezés? Támadás? A *status quo* fenntartása? Önvédelem? Kinek a védelme? Védelemből induló támadás? Kinek a védelme, mi elől? Ki az „ellenség”? A „*katonadolog*” terminus mint minősítés szolgálhatja egyrészt a szelf védelmét, hangolódo szülői viselkedés esetén részese lehet az érzelmreguláció, a félelem csillapítás folyamatának. Ugyanakkor a szülői elfojtás és tagadás eszköze is lehet, „megfélemlítés, ráerőszakolt idegen akarat” (Ferenczi, 1996[1932], 46.). Morális megrázkódtatás – írja Ferenczi –, „...cselekvésnek, vagy emóciónak állandó *kikényszerítése* az élvezeti irány elen, vagy élvezetes törekvések állandó *elnyomása* is” (Ferenczi, 1982[1934], 440. – kiemelés tőlem, L. K.). Ilyen esetekben *hamisan* túlzott heroizmust, vagy a valós érzésektől *megfosztva* agyonhallgatást követelnek a gyerektől. Ez pedig hozzájárulhat a – gyermek valós élményeitől eltérő –, hamis, torzított kép kialakulásához.

Abba az esetben, ha a gyermek nem talál saját lelkiállapotának megfelelő képet anyja tudatában, akkor anyja – valószínűleg védekezésésként működő – speciális definiáló hatalmának kiszolgáltatva megfosztódik saját belső élményeinek felismerésétől és definiálásától, szelfje sérülékeny, törékeny és „fenomenológiailag üres” lesz (Fonagy, 1997). Vagyis a „gondolkodom, tehát vagyok” mellé a „gondolkodnak rólam, tehát vagyok” gondolat is csatlakozik (Fonagy, uo.). Ferenczi zseniális feltevése ezzel kapcsolatban a tartalmazás, sőt talán a mentalizáció, és a reflektív szelf „előfutaraként” is tekinthető: „A személyiség (*saját méret, alak, érték*) érzékelése a környezet elismerésének termékeként... lennie kell egy olyan ölelésnek, ami az egész embert beburkolja... az embernek önmagának *valóban létező*, értékes – meghatározott mérettel, *alakkal és jelentőséggel bíró* – *entitásként* való elismerése és érvényesítése csak akkor valósul meg, ha a környezet pozitív érdeklődése, mondjuk úgy, libidója,

mintegy kívülről gyakorolt nyomással biztosítja eme személyiségforma állandóságát.” (Ferenczi, 1996[1932], 142. – kiemelés tőlem, L. K.).

„Hoppá!”

„...nem kellett beszélnem, kitergettem a
gondolataimat az agyában, mint egy lepedőt”.

Jane Campion: A zongoralecke

A (külső–belső) események, történések jelentése a megosztható közös valóság részeként az interszubjektív kapcsolat során konstruálódik. Az élmények a kapcsolaton belül nyerik el jelentésüket, úgy is fogalmazhatnánk, hogy a jelentés milyensége a kapcsolat függvényében alakul, „a jelentés... mindig interszubjektív” (Péley, 2000, 297.) Így a gyerek belső élményei az anyával való kapcsolaton keresztül, az anya közvetítésével és értelmezésével nyernek jelentést, ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy így válnak valóságossá.⁶ A gyerek belső élményeit – részben – az anya félelmei, vágyai, fel-, vagy fel nem ismert érzései, belső állapotai rajzolják ki.⁷ „Ez azt foglalja magában, hogy nemcsak a saját tudatunkban reprezentáljuk a világot (megtöltjük jelentéssel), hanem szinte különös érzékenységgel választunk arra a módra, ahogy a világ a mások tudatában reprezentálódik” (Péley, 2000, 289.). Ez különösen jelentős az anya–gyermek interszubjektív kapcsolódás során, a megosztott és regulálódó érzelmek és a jelentést kapó közös valóság tekintetében.

Nézzük meg mindezt a „katonadolog” terminus vonatkozásában!

Vegyünk egy példát: a gyerek elesik. Vajon mi a szülő reakciója ebben az esetben? Ha *csak* annyit mond „katonadolog”⁸, Ferenczit idézve „...elfojtáste-

⁶ A fejlődés-lélektani kutatások, az evolúciós pszichológia eredményei alapján ma már egyértelmű, hogy a „kompetens csecsemő” veleszületetten képes érzelm kifejezésre és belső állapotainak viselkedéses megjelenítésére. Az „anyai közvetítés segítségével jelentést kapó, és így valóságá váló belső tartalmak” gondolatot az érzelmi tükrözés és érzelmi hangolódás (Stern, 1985) reprezentációépítő funkciójának (Gergely, 1996) keretében értelmezzük, és kapcsoljuk össze a jelentésadási folyamat értelmező aspektusával.

⁷ A kérdés adott: közösen konstruált jelentések, illetve az – anya saját belső folyamatainak függvényében – az értelmezés önkénye és hatalma által torzult kép születése. Az anya által „csak” egy-egy belső állapot eltorzítása – pl. téves címkézés vagy hibás tükrözés – által nem biztos hogy csak az éppen adott belső tartalom jelentése torzul, hanem egy káosz elméleti, ill. nonlinearis rendszerelméleti keretben (lásd többek közt Coburn, 2000) úgy is mondhatnánk egész más kapcsolati röppályát, szerveződési mintázatot indít be pl. egy felfokozott belső állapot például lelkesedésként, vagy agresszióként való értelmezése.

⁸ Újra jelezzük, hogy a „katonadolog” terminust az annulláló, a gyermeki érzéseket nem saját jogán vevő, azokat elhárító viszonyulásmód szimbólumaként használjuk, így természetesen nem szükséges hogy a „katonadolog” szó maga elhangozzék az általunk elemzett folyamat során.

rápiát alkalmaznak: »semmisség az egész«, »nem történt semmi«, »ne gondolj rá többet«, »katonadolog«” (Ferenczi, 1996[1932], 53.), „...katonadolognak nevezik ki, és így olyan heroizmust követelnek, amihez a gyermek nem érett. Vagy agyonhallgatással reagálnak, és ekkor a gyermek oly tudatlanná is válik, mint amilyen tudáspalástolást követeltek tőle.” (Ferenczi, 1982[1934], 442.). Ha azonban a szülő a gyerek esését követően például azt mondja: „Hoppá!”⁹ (lásd részletesen Gergely, 1994), akkor leutánozza a gyerek viselkedésének amodális ingermintázatát, és a gyerek *belső állapotát* egy másik modalitásban visszatükrözi. Jelen esetben, a „hoppá!” kifejezés dinamikus-akusztikus mintázata leképezi a gyerek mozgásának – egyensúlyvesztés–földet érés – belső élményének dinamikus mintázatát (Gergely, 1994). A valódi illeszkedés és hangolódás nem a manifeszt viselkedés, hanem a belső állapotok megosztásának szintjén történik. Az anya ezáltal jelzi a gyerekeknek, hogy érzi, érti, megosztja annak belső állapotát, és segít azokat monitorozni, kontrollálni és módosítani (Stern, 1985). Nem egyszerűen utánzás történik, – nem ül fenékre az anya maga is a gyerekekkel –, hanem a gyerek belső állapotának megosztása, érzelmi tükrözése, és reprezentációs újraírása (Gergely, 1994). Ezek mentén lesz képes a gyerek felismerni, azonosítani, jelentéssel feltölteni és kontrollálni saját belső élményeit. Éppen ezért fontos, hogy ebben a folyamatban az anya hogyan értelmezi a gyerek belső állapotát, és hogyan értelmezi magában a gyerek által keltett saját belső állapotait. Döntő fontosságú, hogy vajon a gyerek belső állapotai – és az anya saját állapotai – biztonságosak, vagy éppen félelmetesek-e az anya saját tudata számára. Az anya érzéketlensége, védekezése, nem megfelelő hangolódása mögött az is meghúzódhat, hogy túlságosan fenyegetőnek minősíti a gyerek – valójában a saját – belső állapotát, olyannak, amit annullálni, vagy ami ellen *katonaként* harcolni, védekezni kell. Megtörténhet, hogy az anya számára a gyerek belső állapotai, vagy az anya saját – a gyerek belső állapotai által keltett, megpendített – belső állapotai túlságosan fenyegetőek. Ilyenkor lehetséges, hogy az anya úgy védekezik ezen belső állapotok felismerése és megélése ellen, hogy ezeket „katonadologként” értelmezi. Habár az anya saját szemszögéből ezzel a védekezéssel egyidejűleg a gyereket is védi, valójában azonban éppen ily módon fosztja ki/meg magát és a gyereket is, és járul hozzá a torzult szelf-reprezentációs struktúrák kialakulásához.

Ugyanakkor, természetesen, ha az érzelem hangolódás, a belső állapotok megosztása megtörténik, a „katonadolog” szó használata – például a „hoppá” után – az érzelem regulációs folyamatokat is szolgálhatja.

⁹ Az ötlet felvetéséért dr. Péley Bernadette-nek tartozunk köszönettel.

„... Amikor a medúza félve, hogy levágják a fejét ...”

A tükrözési funkciók torzulása, a nem megfelelő hangolódás mögött az anya saját védekezése húzódhat meg. Fonagy (1993) elemzi az elhárító mechanizmusok transzgenerációs voltát, azt a folyamatot, ahogy az anya saját elhárításai predeterminálják és szelektálják a gyerek strukturalódó védekezési formáit. A kapcsolatban a gyerek azt internalizálja, ahogy az anya az ő, illetve az általa az anyában keltett érzelmi szignálokra és belső állapotokra reagál. A gyerek érzelmi állapotainak háritása, fel nem ismerése által az anya saját magát védi a hasonló belső állapotoktól való találkozás ellen. A gyerek pedig anyja védekezéseinek internalizációja során végül is saját maga elutasításával azonosul. Így szolgálja anyja védelmét, és védekezésként alkalmazkodik ehhez „bölcscsecsemő” módjára maga is. Vagyis ahhoz illeszkedik, ahogy az anya elhárítja őt. Ferenczi gondolata ezzel kapcsolatban a *Klinikai naplóból*: „Poszttraumás hatás: azonosulások (felettes-ének) saját élet helyett...azonosulás a gyűlölettel szemben” (Ferenczi, 1996[1932], 179.), „...elpusztulni a szeretetlenségben, vagy autoplasztikus alkalmazkodás révén hozzáidomulni a támadó vágyihoz, még a legrejtettebbekhez is: *megnyugtatni* őt... Azonosulás a gyűlölet és védekezés helyett.” (uo., 182. – kiemelés tőlem, L. K.), „Félelemből való azonosulás: az embernek pontosan ismernie kell a veszélyes ellenfelet, minden rezdülését követnie kell, hogy magát meg tudja védeni tőle. Amikor a medúza félve, hogy levágják a fejét, rémisztő arckifejezést ölt, a bestiális támadónak tart tükröt, mintha azt mondaná: így nézel ki. A támadóval szemben nem áll rendelkezésre semmiféle hatalmi eszköz, és nincs semmi lehetőség őt belátásra bírni vagy más módon észhez téríteni. A támadó elijesztése úgy, hogy azonosul vele, tükröt tart neki (ta twam asi: ez vagy te).” (uo., 184.).

A gyermekbántalmazást a kötődélmélet és a tudatelmélet keretében elemző szakirodalomban egyre inkább elfogadottabb az az elképzelés (Target, 1998, Fonagy és Target 1998), hogy a bántalmazó, ellenséges anya gyermeke speciális úton próbál megszabadulni attól, hogy anyját üldözőnek és ellenségesnek lássa. Legátlódik benne az anya valós belső érzései, szándékai felismerésének képessége, védekezésként deaktiválódik mentalizációs potenciálja. Target (1998) kiemeli, hogy ilyen esetekben a szelf olyan reprezentációkat is magáénak tudhat, melyek bár nem egy órá reflektáló másiktól – vagyis nem az ő valós létéből – származnak, azokat a szelf mégis mint sajátját fogja tapasztalni. „Ez az identitás ... tragikus módon egy olyan mentális állapot köré szerveződik, amely képtelen visszatükrözni a gyermek változó érzéseit és gondolatait, hiszen az a *másik* (a gondozó) korai reprezentációjára épül, ahelyett, hogy a *másik által látott gondolkodó és érző szelfre épülne.*” (Target, 1998, 45.), „Ezeket a reprezentációkat az illető a szelf részeként éli át, miközben azok nem a szelfben gyökereznek” (uo., 47.). Így a szelf szerveződésének, integrálódásának folyamata tökéletlen szelf-strukturalizációt eredményez, melynek során

idegen részek integrálódnak a szelfbe. A *disszociációt* Target (1998) a mentálizáció ellentétéként értelmezi, és összekapcsolja a mentalizáció sikertelenségével, aminek következtében a saját és a másik mentális állapotaira való reflexió képessége csökken, a belső világról sematikus, differenciálatlan, szűk, merev és üres kép formálódik. Valójában így *csak* az *adott* traumatizáló helyzethez való adaptív védekezés alakul ki, hasonlóan a Ferenczi féle mimikri, a Fraiberg-féle patológiás gyermekkori védekezési formák (Fraiberg és munkatársa, 1975), vagy az elutasító kötődési típusú gyerekek esetén.

Érdekes párhuzam vonható Target disszociáció elmélete és Ferenczi a – trauma következtében bekövetkező – nyelvzavar és fragmentáció gondolata között. Ferenczi (1971[1933]) nyelvzavarelmélete szerint a traumatizált gyengébb fél – a gyermek – *bölcs* védekezésként a felnőttel való azonosulás révén, annak szégyenét és büntudatát is introjiciálja, mai terminológiával élve, szelfje magába épít idegen és támadó szelf-reprezentációkat, a „másik” szégyenének és büntudatának sajátjaként való viselése által.

Úgy is mondhatnánk, hogy az a *paradox* helyzet áll elő, hogy a szelf *strukturálódásának*, integrálódásának folyamata egyben a szelf *fragmentálódásának* is folyamatává válik.

A trauma által az individuum szétesik és töredékek alkotják –írja Ferenczi. Egy ilyen töredék, az „anyaszerű, ápoló” (Ferenczi, 1982[1934], 451.) „óranagyal” (Ferenczi, 1996[1932], 39.), védőszent. Mint „progresszív értelmű menekülés” (uo., 206.) egyes traumatizált gyerekek koravénné válnak, hajlamosak arra, hogy „mások fölött anyáskodjanak... jók és készségesek lesznek” (Ferenczi, 1982[1934], 425.). Így válik a gyerek a „szenvedés terrorja” által saját szülője gondozójává, pszichiáterévé (Ferenczi, 1996[1932], 180.). A kurrens gyermekbántalmazás és családterápia-irodalom „szerep-visszafordítás” néven illeti ezt a folyamatot, pl. Helfer (idézi Révész, 1999) „elhibázott gyermekkor” modelljében. A kötődésemélet a bántalmazás transzgenerációs aspektusát hangsúlyozva elemzi a „dezorganizált” kötődési típusú gyerekek és szüleik kapcsolatát. A félelemmel teli/félelem keltő, traumatizált/traumatizáló szülővel való interakciók során a szelfről és a szülőről többszörös, összetett és inkohérens belső reprezentációk alakulnak ki, s ezen belső modellek közti váltakozás, („átkapcsolás”) adja a disszociáció alapját (Liotti, 1992). A gyerek egy ilyen kapcsolatban egyszerre menekül a szülőtől, mint a veszély forrásától, és menekül *hozzá*, mint biztonságos bázishoz. Ezáltal egy megoldhatatlan, paradox helyzetbe kerül, melynek során *egyszerre, egyidejűleg* kialakul a megmentő, az áldozat és az üldöző – egymással összeegyeztethetetlen – szelf-reprezentáció, hasonlóan a trauma következményeként leírt fragmentumokhoz.

Az alábbiakban a kései Ferenczi-írások és az interszubjektivitás-elméletek további aspektusaival kívánunk foglalkozni, különös tekintettel a Ferenczi-életmű jelenlegi fejlődéseméletek által igazolt mozzanataira és az interszubjektív dialógicitás elmélet képviselőinek (Bahtyin, Levinas, Buber, Benjamin) munkáira.

IRODALOM

- BÁNFALVI A. (2000): A tudós csecsemő szenvedése. In: Mészáros Judit (szerk.): *In memoriam Ferenczi Sándor*. József Kiadó, Budapest.
- BEEBE B.–LACHMANN F. M. (1994): Representation and Internalization in Infancy: Three Principles of Salience. *Psychoanalytic Psychology*, 11. 127–165.
- BÓKAY, A. (1997): Posztmodern pszichoanalízis – Ferenczi Sándor kései írásainak poézise és metafizikája. *Psychiatria Hungarica*, 12:6, 734–744. Újraeközlés, in: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Új Mandátum, Budapest, 2000, 253–262.
- BÓKAY, A. (1998): Turn of fortune in psychoanalysis: the 1924 Rank debates and the origins of hermeneutic psychoanalysis. *International Forum of Psychoanalysis*, 7: 189–199.
- BOLLAS, C. (1987): *The Shadow of the Object*. New York. Columbia University Press.
- BORGES, J. L. (1999): *Ulrica*. In: *A tükör és a maszk*. Elbeszélések. Európa, Budapest.
- BORSTAD, M. (1998): Interszubjektivitás a dialektikus kapcsolatelmélet tükrében. *Pszichoterápia*, VII/5.
- COBURN, W. J. (2000): The Organizing Forces of Contemporary Psychoanalysis: Reflections on Nonlinear Dynamic System Theory. *Psychoanalytic Psychology*, 17. 4. 750–779.
- DEMOS, E. V. (1993): Developmental Foundations for the Capacity for Self-Analysis. Parallels in the Roles of Caregiver and Analyst. In: Barron, J. W. (ed.): *Self-Analysis. Critical Inquiries, Personal Visions*. Hillsdale, The Analytic Press.
- EMDE, R. N. (1981): The prerespresentational self and its affective core. *Psychoanalytic Study of the Child*. 36. 165–192.
- ERŐS F. (2001): *Analitikus szociálpszichológia*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- FERENCZI S. (1982 [1919]) A háborús neurózisok pszichoanalízise. *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében* (továbbiakban *LPPAT*), 199–225.
- FERENCZI S. (1982 [1930]): A relaxáció elve és a neokatarzis. In: Linczényi Adorján (szerk.): *LPPAT*, 385–409.
- FERENCZI S. (1982 [1931]): Felnőttek „gyermekanalízise”. In: *LPPAT*, 410–433. Magvető, Budapest.
- FERENCZI S. (1982 [1934]): A trauma a pszichoanalízisben. In: *LPPAT*, 439–452. Magvető, Budapest.
- FERENCZI S. (1988 [1932]): *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*. J. Dupont, ed. Trans. M. Balint and N. Z. Jackson. Cambridge, MA. and London. Harvard University Press.
- FERENCZI S. (1996 [1932]): *Klinikai napló 1932*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- FERENCZI S. (1997 [1933]): Nyelvezavar a felnőttek és a gyermek között. A gyengédség és a szenvedély nyelve. In: *Technikai írások (1921–1933)*. Animula, Budapest, 102–112.
- FERENCZI S. (2000 [1928]): A család alkalmazkodása a gyermekhez. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Új Mandátum, Budapest, 117–121.
- FRANKEL J. B. (1998): Ferenczi's Trauma Theory. *The American J. Psychoanal.* 58. 41–61.
- FONAGY P. (1997): A Reconsideration of Winnicott's Concept of the False Self. Presented at Winnicott Today – Conference of the British Psychoanalytic Society, 8th February, 1997.
- FONAGY P. (1993): The integration of psychoanalytic theory and work on attachment: The issue of intergenerational psychic processes. In D. Stern and M. Ammaniti (Eds.) *Attaccamento E Psiconalis*. Bari: Laterza.
- FONAGY, P.–TARGET, M. (1998): A kötődés és a reflektív funkció szerepe a szelf-fejlődésben. *Thalassa*, (9), 1:5–43.
- FRAIBERG, S. H.–ADELSON, E.–SHAPIRO, V. (1975): Ghost in the nursery: A psychoanalytic approach to the problem of impaired infant-mother relationship. *Journal of American Academy of Child Psychiatry*, 14, 387–422.
- GERGELY GY. (1993): Pszichoanalitikus rekonstrukciók a kognitív pszichológia szemszögéből: a hasítás és a projekció ontogenetikus eredete Melanie Klein és Margaret Mahler elméleteiben. *Thalassa* (4). 1:117–149.

- GERGELY GY.** (1994): „Hoppál!” Avagy az eszmélkedés lélektana: A szociális tükrözés szerepe az öntudat és az önkontroll kialakulásában. *Pszichológia*, 16. 4. 361–383.
- GERGELY GY.** (1995): Az affektív tükrözés szerepe a projektív identifikáció és a hamis self kialakulásában. In: Lukács Dénes (szerk.): *Irányzatok és kutatások a mai magyar pszichoanalízisben*. Animula, Budapest.
- GERGELY GY.** (1996): Szimbiotikus folyamatok a korai lelki fejlődésben: Mahler szimbiózis fogalmának újraértékelése. In: Lukács Dénes (szerk.): *Korai személyiségfejlődés és terápiás folyamat*. Animula, Budapest.
- GERGELY GY.–WATSON, J. S.** (1998): A szülői érzelmi tükrözés szociális biofeedback modellje. *Thalassa*, (9), 1:5–43.
- HALÁSZ A.** (1998): Csecsemőmegfigyelés – csecsemő kutatás. *Pszichoterápia*, 7. 6. 420–429.
- HARMAT P.** (1994): *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis*. Sopron: Bethlen Gábor Könyvkiadó.
- HÁMORI E.–PÉLEY B.** (1999): A pszichoanalitikus rekonstrukció problémája. *Pszichoterápia*, 8. 1. 5–14.
- HÁRS GY. P.** (1998). Medusa tükre eltörtött. *BUKSZ*, (10), 1: 28–37.
- KIRSHCNER, LEWIS A.** (1993): Trauma, the Good Object, and the Symbolic: A Theoretical Integration. Prepared for the Fourth International Conference of the Sandor Ferenczi Society.
- LIOTTI, G.** (1992): Disorganized/Disoriented Attachment in the Etiology of the Dissociative Disorders. *Dissociation*, 4:196–204.
- MÉSZÁROS, J.** (1999): A fiatal Ferenczi Sándor életének főbb eseményei. In: Ferenczi Sándor: *A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások, 1897–1908*. Szerk.: Mészáros Judit. Osiris, Budapest, 15–16.
- LYONS-RUTH, K.** (1991): Reapprochment or Approachment: Mahler's Theory Reconsidered from the Vantage Point of Recent Research on Early Attachment Relationships. *Psychoanalytic Psychology*, 8. 1. 1–23.
- PÉLEY B.** (2000): Az evolúciós gondolkodás szerepe a lelki fejlődés modelljeiben. *Pszichológia*, 20. 3. 271–305.
- RACHMANN, A. W.** (1997): *Sándor Ferenczi, The Psychotherapist of Tenderness and Passion*. Jason Aronson, INC. Northvale, New Jersey, London.
- RÉVÉSZ GY.** (1999): A felnőtt világ gyermekekkel kapcsolatos elvárásai és a gyermekbántalmazás. *Magyar Pszichológiai Szemle*, LIV. 3. 387–405.
- SROUFE, L. A.** (1990): An organizational perspective on the self. In: Cicchetti, M.; Beeghly (eds.): *The self in transition: Infancy to childhood*. Chichago, University of Chichago Press. 281–307.
- STERN, D.** (1985): *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York, Basic Books.
- STERN, D.** (1995): *The Motherhood Concellation*. Basic Books. New York.
- STOLOROW, R. D.** (1997): The Intersubjective Context of Intrapsychic Experience. In: Stolorow R.; Atwood G.; Brandchaft B. (eds.): *The Intersubjective Perspective*. Jason Aronson INC. Northvale, New Jersey, London.
- TARGET, M.** (1998): A kötődés reprezentációja súlyos személyiségzavarban szenvedő betegeknél. *Thalassa* (9). 1: 44–55.
- TÉNYI T.** (1997): Bálint és Stern. A flash-technika a self-szerveződési elmélet tükrében. *Pszichoterápia*, 6. 31–36.
- TÉNYI T.** (2001): A „Klinikai napló” implicit csecsemőképének ellentmondásossága. *Pszichoterápia*, 10. 191–197.
- VIDA J.** (1996): The „wise baby” grows up: the contemporary relevance of Sándor Ferenczi. In: *Ferenczi's turn in Psychoanalysis*. Ed. P. L. Rudnytsky, A. Bokay, and P. Giampieri-Deutsch. New York and London: New York University Press.
- VIDA J.** (2001): Treating the „wise baby”. Előadasként elhangzott a Ferenczi Sándor Egyesület „Elveszett Gyermekek” című nemzetközi konferenciáján, Budapest, 2001. február.
- WINNICOTT D. W.** (1971): *Playing and Reality*. New York, Basic Books. (Magyarul: Játás és valóság. Budapest: Animula, 2000.)

*A MEGTALÁLT SZÓ HATALMA**

Bede Nóra

A zsidó identitás, s ezen belül a holokauszttrauma átélésének kérdése a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején került Magyarországon a figyelem középpontjába. A változó társadalmi, politikai és ideológiai feltételek ekkor tették lehetővé, hogy a háború után elhallgatott témák a nyilvánosság elé kerüljenek. Az akkor megjelenő munkák, elsősorban pszichiátriai és analitikus esettanulmányokon keresztül mutatták be a traumák hatásait. Részben ennek tudható be, hogy a zsidó identitás igen gyakran a patológiákkal megterhelt én megnyilvánulásaként jelent meg.

A medikális modell kétségbevonhatatlan érdeme, hogy korábban nem tárgyalt, súlyos problémákra hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor a holokauszt utáni nemzedékek traumái világosan jelezték, hogy néhány elméleti és gyakorlati probléma változatlanul megoldásra vár.

A holokauszttrauma értelmezései

A témában megjelenő korai munkák a koncentrációs táborból hazatérők pszichés károsodásait, tüneteit vizsgálták. A tartós nélkülözések és az életveszély hatásairól szólva a szerzők a pszichózisközeli állapotot, a primitív én-védő mechanizmusok, a kényszer megjelenését emelték ki. Mindazonáltal egységes túlélőszindrómát nehéz lenne definiálni, hiszen a pszichés és szomatikus tünetek meglehetősen sokfélék, néha egymásnak ellentmondóak. Maga a traumatizálódási folyamat is nehezen definiálható a klasszikus pszichoanalízis keretében: egyfelől egy tömegeket érintő történeti eseménnyel találták magukat szemben az irányzat képviselői, másrészt pedig egy olyan történeti traumával, ami az ép, kialakult személyiséget is képes megbetegíteni (Vikár, 1994).

* A Ferenczi Sándor Egyesület V. nemzetközi konferenciáján („Az elveszett gyermekor”, Budapest, 2001. február 23–25.) elhangzott előadás rövidített és szerkesztett változata.

A poszttraumás stresszbetegség (PTSD) kutatói megegyeznek abban, hogy az esetek többségében az eseményre adott válasz késleltetve jelenik meg, az eseményhez kötődő, intruzív hallucinációk, álmok, gondolatok formájában, melyek egyúttal elzárják a felidézés útját. Ez azt a különös jellemzőt emeli ki, hogy a patológia nem határozható meg sem az esemény által, sem pedig az esemény feldarabolása, eltorzítása által. A patológia sokkal inkább a tapasztalás struktúrájában áll: az esemény nem asszimilálódik, nem átélhető az adott időben, hanem csak később, az elszenvedőjének ismétlődő képei által. A modern analitikusok többször leírták, hogy a traumatikus álmok és flashbackek sosem szimbolikusak, nagyon is valóságosak. Ez a valóságosság és az ismétlődés alkotja a traumát. A trauma tehát nem a tudattalan szimptomája, hanem magáé a történelemé (Caruth, 1998).

Két idevágó analitikus elméletre utalnék a következőkben. Elsőként Freud latenciakonceptiójára, melyben a látencia magán az eseményen belül érvényesül, nem pedig az esemény elfojtását és későbbi felidézését jelenti. A másik, Ferenczi Sándor traumaelmélete. Ferenczi véleménye szerint a trauma nem akkor jön létre, amikor a gyermek elszenvedi az eseményt, hanem amikor ezt a felnőttek meg nem értéssel fogadják.

A trauma tehát nemcsak a felejtést követő megélést jelenti, hanem azt is, hogy ebben a felejtésben éli át a személy először a traumát magát.

Társadalmi viszonylatban ugyanez a jelenség figyelhető meg. A szociológiai tanulmányok a retraumatizáció jelenségére hívják fel a figyelmet: a traumatizált személyeket a társadalom – amelybe elvileg integrálódniuk kellene – közönyösen és részvételenül, azaz patológiásan fogadta, s ez a trauma újbóli átéléséhez vezetett. (Karády, 2000) A retraumatizáció folyamata magában foglalja a társadalmi traumatizáció jelenségét is, hiszen a két csoport – az üldözöttek és a többségi csoport között a kommunikáció többféle okból, de megszakadt. Erős Ferenc *Az identitás labirintusai* című könyvében az élmények kimondhatatlanságáról, a társadalmi hallgatásról mint a csend diskurzusáról beszélt. „A holokauszt túlélői és azok gyermekei számára a zsidósághoz tartozás mindenekelőtt kirekesztettséget, az üldözöttséget, a veszteséget, a traumát jelentette. Ezek a – közvetlen vagy közvetett – traumatikus emlékek, tapasztalatok és élmények javarészt kibeszéletlenek, feldolgozatlanok maradtak, mivel alanyaik a feldolgozáshoz alig kaptak segítséget, és a csend diskurzusa megfosztotta őket a nyelvezettől, amely lehetővé tette volna a múltban átélt szenvedések artikulálását” (Erős, 2001, 120.).

Ezek a traumák azonban nem sülyedtek el a tudattalanban, és első lépésben a pszichoterápia feladata lett, hogy adekvát módon diagnosztizálja, értelmezze ezeket és a mögöttük meghúzódó eseményeket.

Erős kiemeli továbbá, hogy a pszichoterápiás diskurzus, vagy másként medikális modell, nagy erénye és lehetősége, hogy az élményvilágot hozzáférhetővé tette. Racionális magyarázatot kínál azokra a szenvedésekre, amelye-

ket a „páciens” átélte, de egyszerűen mind benne tartja a pszichoterápia keretei között. Korlátja ugyanakkor, hogy nem kielégítő módon veszi figyelembe a trauma társadalmi közvetítőit, azt, hogy miként rögzítik a traumatizáltságot és a válságos identitást azok a társadalmi feltételek, amelyek a nyilvánosságból a magánéletbe szorítják a sérelmeket, sérüléseket.

Ez a szempont újabban a pszichoanalízisen belül is megfogalmazódott, az ún. narratív diskurzus keretében. Ennek jelentősége, hogy az elmélet a tüneteket nem végeredménynek, hanem kiindulópontnak fogja fel, amelyben a tünet egy élettörténeti dialógus keretein belül történetté szerveződik, s mint történet, részévé válhat az emlékezetnek.

Ha a narratív kereten belül vizsgáljuk a traumát, annak hermeneutikai jellegén azt kell érteni, hogy olyan eseményről van szó, amely a fantázia keretén belül létezik, de valóságossága semmivel sem kisebb a külvilági eseménynél. A trauma önmagában jelentéktelen, értelmét az a személy adja meg, akihez tartozik. A trauma nem csupán egy életesemény, hanem modell is: a többi cselekvés ennek mintájára jön létre. További hermeneutikai értékét mutatja, hogy az ilyen esemény nyelvessé válik, mégpedig abban az értelemben, hogy a nyelv nemcsak kommunikációra alkalmas, hanem meghatározza gondolkodásunkat is. Így a traumák már nemcsak lelki jelentések, hanem történetek, melyeknek narratív természetük van (Bókay, 1991).

A trauma természetének megértéséhez elsőként a hiány és a veszteség közötti különbségről kell szót ejteni. A megkülönböztetés már önmagában is a feldolgozás egyik lépése lehet. Ha a hiányt veszteséggé konvertáljuk, annak a valószínűségét növeljük, hogy kialakul egy új egység, egy törekvés a küzdelem jegyében. Ha azonban ezt megfordítjuk, azaz a veszteséget alakítjuk hiánnyá, vég nélküli melankóliá, befejezhetetlen gyász következik, amelyben ellehetetlenül az élettörténeti és/vagy történelmi veszteségek feldolgozása.

A veszteség nyilvánvalóan magában foglalja a hiányt, míg ez fordítva nem szükségszerűen igaz. Továbbá a hiány transzhisztorikus, mivel nem egy esemény, így időtlen. A veszteség ezzel szemben történeti jelleggel bír, specifikus, egy adott helyről, eseményről szól. A veszteség elmesélhető, narratív alakban él bennünk. A hiányt narrativizálnunk kell ahhoz, hogy megjelenhessen, s ezáltal válhat veszteséggé.

Látjuk, hogy a két fogalom nemcsak narratív jellegében, hanem tárgyában vagy éppen tárgytalanságában tér el egymástól. Ez a jelenség jobban megragadható, ha néhány kapcsolódó fogalmat is megvizsgálunk. A hiányhoz kapcsolódik például a szorongás. Ha a hiányt veszteségbe fordítjuk, azaz narrativizáljuk, a szorongás azonosítható tartalmat kap, és azt a reményt ébreszti, hogy a szorongáson úrrá lehetünk. Ezzel szemben a hiány okozta szorongás esetében az a legnagyobb eredmény, ha megtanulunk vele élni.

A vágy is átértékelődik, attól függően, hogy hiányzásról, hiányról, veszteségről van szó. A hiányzás és a veszteség esetében a vágy egy specifikus, megha-

tározott tárgyra vonatkozik. A hiányhoz kapcsolódó vágy iránya nem specifikus, meghatározhatatlan.

A történeti traumákra adott reakciók is eltérőek a két fogalomnál. Míg a gyász jó példa a feldolgozásra, az acting-out megfelelője a melankólia lehet. Az acting-out során a múlt újra és újra jelenként kísért, nem pedig úgy, mint az emlékezetbe zárt tartalom. Emlékmunkával – ez lehet terápiás, csoportos megbeszélés, vagy akár élettörténeti interjú – megkülönböztethető a múlt és a jelen, és lehetségessé válik az a felismerés, hogy ami a múltban történt, noha kapcsolatban van a jelennel, nem azonos vele. Az emlékmunka eszköze egy normatív keret létrehozása, melynek mentén az egyén képes élményeit újra-szervezni.

Dominick LaCapra (2000) fontos különbséget tételez fel a strukturális és a történeti traumák között. Elméletében a strukturális trauma a történetfeletti hiányhoz kapcsolódik, és más-más módon ugyan, de minden életben jelen van. Ide sorolhatjuk a szeparációt az anyától, a természetből a kultúrába vezető utat. A történeti trauma specifikus, és nem mindenki tekinthető alanyának. A történeti trauma eseményei meghatározhatóak, míg a strukturális trauma nem esemény, inkább egy szorongást keltő helyzet, amely egyébként hozzájárulhat a történeti traumatizációhoz is.

A történeti trauma és annak reprezentációja esetében alapvetően fontos hangsúlyozni, hogy az áldozat, nem egy lélektani kategória, sokkal inkább történeti, társadalmi, politikai szerep. Ha pedig ez így van, akkor meghaladható és feldolgozható.

Ez a szempont újabban a pszichoanalitikus diskurzus keretein belül is megfogalmazódott, különösen a pszichoanalízisen belüli ama „paradigmaváltáshoz” kapcsolódva, amely a hermeneutikai szempontot, a narratív struktúrák jelentőségét és a „narratív igazság” kérdését tematizálja. „Az általunk vizsgált összefüggésben e paradigmaváltásnak az lehet a jelentősége, hogy – ha a hagyományos felfogással szemben – a poszttraumás tüneteket nem végeredménynek, hanem kiindulópontnak fogjuk fel, akkor lehetővé válik egy olyan narratív modell kidolgozása, amelyben a »tűnet«, az élettörténeti válság egy dialógus keretei között történetté szerveződik, s mint történet, részévé válhat a nyilvános emlékezés, megvitatás és tanúságtétel folyamatának” (Erős, 2001, 134.).

A pszichoszociális tapasztalatok elvezetnek minket a narrativitás problémájához. Az elmélet egyik alap gondolata szerint, a múltat a jövő fényében folyamatosan újraszerkesztjük. A hangsúly az én folytonosságára, szerkesztettségére, belső és külső egyensúlyára esik. Szinte önként adódik az elbeszélés metaforája: az identitás nem más, mint folyamatosan újraszerkesztett élettörténet (László, 1998).

Önéletrajzi visszaemlékezéseink kettős természetűek: magukon viselik mind az emlékezés, mind pedig az elbeszélés jegyeit. Életünk elbeszélő formába való öntésével mások és magunk számára hozzáférést nyújtunk a múltunkhoz. A visszaemlékezés az események egymásba fűzésével, történetiségével

hordozza az elbeszélés korlátait, de egyben olyan történeteket idéz fel, melyben mi magunk vagyunk a főszereplők. Pléh (1994) magáról az elbeszélésről összegzi ugyanezt: a narratívumok újrafelfedezése a humán tudományok számára két dolgot jelent, egyrészt rendet, a kijelentéseken túlmutató mintázatot, másrészt korlátot, hiszen a történetek visszavezethetőek ugyanarra a megszo-
kott formára, hagyományra.

A narratíva koherenciateremtő ereje

A narratíva metaelmélete szerint az elbeszélés koherenciateremtő funkcióval bír. Gergen és Gergen (1988) az emberi cselekvés természetének megértését az időbe ágyazottsággal, a megelőző és következő életesemények kauzális kapcsolataival magyarázzák. Az ember saját életének eseményeivel kapcsolatban is a folytonosságra és az összefüggések fenntartására törekszik.

Felmerül a kérdés, hogy miért van szükségünk arra, hogy múltunkat összefüggő egységként, történetként lássuk – azaz feldolgozzuk. Sherwood (idézi Bókay 1991) a következő választ adja: úgy tűnik, létezik egy alapvető emberi szükséglet, egy racionalizációs ösztön, amely arra irányul, hogy viselkedésünkre úgy tekinthessünk, mint ésszerű és koherens megnyilvánulásokból álló egységre. A megfelelő narratívum azáltal, hogy egy ilyen elrendezést biztosít, és értelmet ad értelmetlen viselkedéseinknek, kielégíti ezt a szükségletet, és ezáltal csökkenti a szorongást. Szummer (1991) a racionalizációs ösztön fogalmánál jóval kiterjedtebb tendenciával magyarázza igyekezetünket. A múlt feldolgozására az készlet minket, hogy cselekvéseinket énazonosnak láthassuk. Ennek legfontosabb kritériuma az, hogy cselekvéseink indítékai egymással és morális értékrendünkkel összhangban legyenek. Ez a törekvés énidentitásunk létrehozását és fenntartását célozza.

A narratív modell szerint a trauma hermeneutikai jellegén azt kell értenünk, hogy bár olyan eseményről van szó, amely a fantázia keretén belül létezik, ám valóságossága semmivel sem kisebb a külvilági eseményeknél. A trauma objektíven, önmagában jelentéktelen, értelmét az a személy adja meg, akihez tartozik. A trauma nem csupán egy életesemény, hanem modell is: a többi cselekvés ennek mintájára jön létre. További hermeneutikai értékét az adja, hogy az ilyen esemény „nyelvesedik”, mégpedig abban az értelemben, hogy a nyelv nem csak, s talán nem is elsősorban az ismeret közlésére való, hanem arra, hogy gondolkodásunkat meghatározza. Így a traumák már nemcsak lelki jelentések, hanem történetek, melyeknek narratív természetük van. „Egy fikcionális történet pedig nem igaz (azaz nincs külső valóságra való vonatkozása), hanem hiteles (vagynis van belső koherenciája)” (Bókay, 1991).

Kutatásaim során a harmadik generáció zsidó identitásának alakulását is vizsgáltam. Ha a narratív értelmezés keretében tárgyaljuk a trauma átörökíté-

sének mechanizmusát, a második generáció tekintetében éppen az elbeszélés építőelemei hiányoznak az extrém hallgatás eredményeképp. A második generáció hiányos ismeretei a múlttól, egy bizonytalan, koherenciával nem rendelkező narratíva felépítését tették csak lehetővé. Elképzelhetőnek tartom, hogy az ő identitásuk bizonytalansága éppen ebből a hiányos és kevésbé koherens önéletrajzi elbeszélésből ered.

Ha ezt a gondolatmenetet a harmadik generáció tagjaira alkalmazzuk, önként adódik a feltételezés, hogy az ő identitásuk még bizonytalanabb, hiszen szüleik kevés információjából ők még kevesebbet kaphattak. Hipotézisem azonban az előbbivel ellentétes volt. Vizsgálatom során harminc mélyinterjúút készítettem most huszonéves, önmagukat zsidónak valló fiatalal. Három kérdésre kerestem a választ: megfigyelhető-e, hogy az első generáció szívesebben mesél unokáinak életéről, mint gyermekeinek, ha igen, akkor, milyen történetek jelennek meg, s végül hogyan befolyásolják ezek a harmadik generáció identitását.

A holokauszt utáni generációk kommunikációja

Az első hipotézisem az volt, hogy az első generáció most van életének azon szakaszában, hogy emlékeit felidézze, összerendezze, és ehhez unokáit hívja mintegy segítségül. Ez egyben azt is jelenti, hogy végéhez közeledik a Kestenberg által definiált latencia-időszak, azaz megtörik a hallgatás, lassan leomlanak a kibeszélhetetlenség falai. Ennek következtében a harmadik generáció – szüleikkel ellentétben – számos olyan történet birtokába jut, melyek saját identitásukhoz szervesen kapcsolódnak, hiszen végre megválaszolható lesz a „honnan jövök” kérdése. Vizsgálatom eredményei alátámasztani látszanak ezt. Néhány erre utaló idézet illusztrációképpen.

„A nagyanyám sok régi történetet mesélt erről. Egy részére nem emlékszem, mert kicsi voltam. De igazából ezek a történetek rám elég nagy hatással voltak. Sokkal nagyobb hatással, mint más történetek általában.” (24 éves férfi)

„Nekem nagyon fontosak ezek a történetek. Egy ideig, amíg az ember gyerek, nem tudja értékelni, de aztán – tisztán emlékszem erre a pontra – nagyon fontossá kezdtek válni, és akkor direkt kérdeztem azt a nagyapámat – az egyetlen, aki még életben van. Érdekes módon nagyon szeretett erről beszélni. Én meg nagyon szerettem hallgatni, úgyhogy sokat beszélgettünk.” (25 éves férfi)

„Tizenhárom vagy tizennégy éves lehettem, és volt valamilyen film Auschwitzról, akkor a mamám is ott volt, és akkor meglepő módon – a mama is mondta, hogy milyen meglepetés volt számára, hogy a nagypapa elkezdett mesélni, hogy mi történt velük. És azért volt számára meglepő, mert korábban soha nem mesélt semmit nekik. Szóval érdekes módon az unokáknak, nekem, sokkal többet mesélt, mint a gyerekeinek.” (23 éves nő)

A vizsgálat második kérdése arra irányult, hogy megtudjam, vannak-e formai különbségek a nagyszülők által elmesélt történetek között, és ha igen, a harmadik generációt hogyan befolyásolja ez a trauma elfogadásában, feldolgozásában. Az interjúk feldolgozása kapcsán két csoportba soroltam a történeteket. Az első csoportba azok a felidézett emlékek kerültek, amelyek koherens, logikus történetet alkottak, érthető bennük, hogy mikor, ki, mit és miért csinál. Ezeket „mázli”-történeteknek neveztem el, mert egységüket éppen az adta, hogy az események szerencsésen végződnek. A szerencsés végkifejlet eléréséhez az elbeszélő már szerkeszti, konstruálja a történetet, vagyis narratívumoknak tekinthetjük őket. Ebben a formában már beilleszthetőek az élettörténeti elbeszélésbe.

A második csoportot azok az elbeszélések alkották, melyekben keveredtek a tér, az idő és tartalom dimenziói, azaz nem alkotnak egységes történetet. Ezeket „ugráló soroknak” neveztem. Feltehetően ilyen történetek mögött húzódik meg a feldolgozatlan trauma, az affektív veszteség.

Lássunk néhány példát a „mázlis” történetekre:

„Volt egy Annus néni, akinek cipőüzlete volt. A világháború alatt a férjét elvitték, és Annus néni valahogy összeköltözött a segéddel, aki végül is megmentette az életét és az üzletet. És aztán a háború után a férj visszajött, de Annus néni elment segédestül Caracasba.” (24 éves nő)

„Neki hajszálon múlt, hogy elvigyék. Ez is egy sztori. Már vitték a sorban, a nációk elől mentek, ő meg hátul, mindig egyedül. És ahogyan az utcasaroknál kanyarodtak egy teherautó mellett – nagyon szép, csinos nő volt –, ott magyar katonák voltak, akik mondták neki, hogy ugorjon be, és beugrott. Nem vették észre.” (25 éves nő)

Példák az ugráló sorokra:

„A nagyanyámnak sokkal komorabb történetei voltak. Gondolom, sokkal komorabb is volt (a láger), mint egy munkaszolgálat. Azt tudom, hogy a barát-női ott szinte mind meghaltak. Csak azt tudom, hogy szerencse volt. Amikor visszajött, akkor ilyen megrázó történetek vannak, hogy összetalálkozott a Kálvin téren azzal a barátúnőjével, aki januárban máshol volt.” (22 éves férfi)

„A nagyapám munkatáborban volt. Az jár a fejemben, hogy a háborúban terhesnek lenni. Én nem is tudom.” (23 éves nő)

A nyolcvanas évek közepén Erős Ferenc munkatársaival több mint kétszáz interjút készített ebben a témában. Az alanyok többsége a második generációhoz tartozott, tehát a háború után született, olyan családok gyermekeként, ahol vagy az egyik, vagy mindkét szülő holokauszt túlélő volt. Ennek a vizsgálatnak mintegy folytatásaként készítettem interjúkat 2001-ben tíz, korábban már vizsgált személlyel.

A korábban készült interjúk mind struktúrájukban, mind terjedelmükben különböznek az általam készítettektől, noha ugyanazon eljárást alkalmaztak. Jellemző, hogy a korábbi beszélgetésekben a hangsúly a múltbéli történetek

felidőzésén, illetve felidézéskísérletein van. Átlagosan az interjúk kétharmad része foglalkozik a családtörténetekkel, a jelenre kevésbé koncentrálnak. Ezzel szemben a későbbi beszélgetésekben a zsidó identitással összefüggő aktuális kérdések dominálnak.

A múlt feltárására irányuló erőfeszítéseket mutatja, hogy a korábbi interjúk, noha részletesebb leírását adják a múltnak, mégis tömegesen fordultak bennük elő – esetenként egy-egy történet közepén megjelenve – ilyen és ezekhez hasonló fordulatok.

„Lényegében semmi. Azt kell mondanom, hogy most harminchárom éves fejjel sem tudok semmit a családról.” (A, 33 éves, 1986)

„Azért tudok erről keveset, mert a mamámnak teljes amnéziája van. Az apámmal erről lehetett beszélni, ő sok mindent mesélt gyerekkorunkban. Szóval az öcsémrel ezeken a kommunista és munkásmozgalmi történeteken nőtünk fel. De arról soha nem volt szó, hogy mi zsidó család vagyunk. De, hallottam, bocsánat, mégis hallottam erről, amikor már gyerekeim voltak, a hetvenes évek végén adta elő az anyukám ezt a dolgot először. Úgyhogy éveig gyözködtem, hogy egyszer majd, ha mindannyian itt leszünk, akkor mondjon ezekről valamit. És ez sosem akart összejönni.” (B, 31 éves, 1986)

„Érdekes, különben mégis lehettek valamilyen nem zsidó ismerősök – ...anyám szerzett magának valamilyen hamis cselédkönyvet, és egy keresztény úri családnál a várban, mint egy keresztény cseléd szerepelt, akik előtt nem fedte fel a hovatartozását, és ott mint cseléd bujkált és úszta meg a háborút. Közben eszembe jutott: Volt nekik egy cselédjük, és az otffejltette vagy elkérték tőle a cselédkönyvet.” (C, 35 éves, 1986)

Ezeket a mozaikszerű emlékeket az elbeszélők az interjúk során konstruálják, úgysis fogalmazhatunk, hogy az emlékdarabokból ekkor építették fel élet-történetük egy-egy epizódját. A beszélgetések alkalmával ennek ők is tudatában voltak, hiszen gyakran előfordult az ehhez hasonló önkritika:

„Ennyit tudok! Ha bármi mást hozzátennék, akkor az már valami más emlékem. Tehát én szigorúan azt mondom most, amit tudok!” (A, 33 éves, 1986)

Az interjúkban szereplő történetek tartalmilag többnyire egyeztek tizenöt év távlatából is, ám az elbeszélések hossza lényegesen lerövidült. A narratívumok sűrűsödtek és egyszerűsödtek. Az általam készített beszélgetésekben már nem követhető nyomon a rekonstrukció, a történetek világosak, logikusak, sőt néha már tanulsággal is rendelkeznek.

„Ez egy nagyon furcsa karácsony volt. Egy ilyen hallgatólagos cinkos mosolygás volt a családban. Mi lövöldöztünk. Anyám is nézte. Akkor érthetetlen volt. Azt éreztem, hogy nem érdemes rákérdeznem, hogy miért engeditek, mert akkor azt mondják, hogy tényleg nem szabad ilyet csinálni. Szóval ilyen megtört dolog volt, sőt mintha ők is élvezték volna. Ez egy furcsa karácsony volt. A rá következő évben a karácsonyfa nagyon lekicsinyült, egészen kicsi lett, és vattacsomók díszítették.” (E, 30 éves, 1986)

„Karácsonyt is tartottunk. Nem emlékszem, hány évesek lehettünk, mondjuk, tíz, mikor fura dolog történt. A család nem volt militáns, tehát soha puská, légpuska nem volt a családban. De egy karácsony előtti napon megjelent egy légpuska. És apám megtanított célba lőni. És a karácsonyfadíszeket lőtük ripityára. És azóta, azt hiszem, soha nem volt karácsonyfa.” (E, 45 éves, 2001)

A megtalált zsidó identitás

A nyolcvanas évek második felét a szakirodalom „etnikai reneszánszként” emlegeti. A megjelent tanulmányokból kiderül, hogy semmiképpen sem tekinthetjük úgy, hogy a harmadik generáció identitása ambivalenciáktól mentes. Ezzel párhuzamosan azonban a most zajló vizsgálatok eredményei biztatóak: azt mutatják, hogy elindult egy olyan folyamat, amelynek során a harmadik generáció tagjai képesek pozitív értékek mentén definiálni önmagukat. (Kovács–Vajda, 1996, Erős–Ehmann, 1996) Az általam készített interjúk szintén ezt látszanak alátámasztani.

A holokausztot túlélők családjainak „családi narratívumainak” rendszeres vizsgálata keretében lehetőség nyílik betekinteni az első, a második és harmadik generáció zsidó identitásának eltéréseibe, felépítésbeli és tartalmi különbségeibe. A vizsgálat kiterjesztésekor a családi struktúrát egyrészt azért tartom lényegesnek, mert a külső valóság, a múltbéli történések egybeesése tisztábban mutatja meg a narratívumok eredetét és felépítését. Másrészt, a trauma átszármasztásának kérdése is az elsődleges szocializációs közegben figyelhető meg ezen módszer segítségével.

„A zsidóság az identitásomnak pozitív része, és én ezt nem csak akkor vállalom, ha rákérdéznék vagy antiszemitizmussal kell konfrontálódni. Tudatosan aktív, a reaktív identitást én nem akarom. És én ezt meg is engedhetem magamnak.” (25 éves férfi)

„A zsidóság született dolog, de te eldöntheted magadban, hogy ragaszkodsz ehhez, vagy eltemeted magadba. Én vállalom.” (24 éves nő)

A tartalmi elemzés során arra voltam kíváncsi, hogy mennyiben érhető tetten az interjúkban – a korábban Erős által felállított – identitásstratégiák, illetve mennyiben módosultak. A rendszerváltás során, gyökeresen átalakult az identitáspolitikai mező, és ennek során új megvilágításba került a zsidó identitás.

A háború utáni évek a zsidóság számára kettős üzenettel bírtak: egyrészt az asszimiláció, a múlt felejtése, az újrakezdet dominált. Ezt a törekvést Magyarországon a szocializmus felemás ígéretei, vagyis hogy nincs származási különbség ember és ember között, úgymint mindenki kommunista, szocialista, úttörő stb. támogatták. Ez a stratégia megfelelt az antiszemitizmus különböző formáitól szorongó zsidó lakosságnak, de megfelelt az erkölcsi, etikai büntudat,

illetve felelősség alól kibújni akaró nem zsidó lakosságnak is. A második generáció hallgatásban nevelkedett, így identitása a „nemek és nincsek” köré szerveződött. A nyolcvanas évek közepére azonban a szocializmus mint ideológiai rendszer meggyöngült.

„Szóval az, ami itt van ma Magyarországon, az engem nem vonz, éppen a politikai rendszer miatt taszít, rengeteg dolgot utálok itthon. Tehát én nem vagyok Veres Péter, vagy Illyés Gyula, hogy a magyart minden nyomorúságában, bűnében, szegénységében szeressem, nem szeretem. Hogy azért nem szeretem, mert ebben az állapotában nem lehet szeretni, vagy azért nem szeretem, mert zsidó vagyok, nem tudom. Nem tudom, de számomra egy nagyon kellemetlen felismerés, és nem örülök neki, hogy távolodóban vagyok attól, amit ez az ország nyújtani tud, nyújtani akar, az értékeitől, az elvárásaitól, az ideáitól, a jövőjétől, mindenétől. Nem kívánom ennek az országnak a sikerét, holott korábban abszolút büszke voltam bizonyos dolgokra. Sporteseményekre, kulturális szenzációkra, az Erzsébet hídra. És ez nem jó, biztos, hogy nagy veszteség!” (A, 33 éves, 1986)

Majd ugyanő később:

„De hát valahova tartozni kell, hát a magyarság nem hódít, és valamilyen csendes módon a zsidóságtudatom erősödik, de az is lehet, hogy az indián is erősödjön ebben az esetben, ha ki tudnám deríteni, hogy a sziúk leszármazottja vagyok.” (A, 48 éves, 2001)

Ugyanezt a folyamatot szintén a második generációhoz tartozó férfi így jellemzi:

„Nekem a zsidó voltam, az első menetben (!) kizárólag azt jelentette, meg hát otthon hallottam, ilyen pikírt megjegyzések hangzottak el másoktól a dologgal kapcsolatban. Szóval azt hiszem, az apám meg az anyám azok közé tartozott, akik negvenöt után igyekeztek elfelejteni az egész dolgot, beléptek a pártba, és úgy gondolták, hogy ezzel az egész ügy el van intézve, és nem foglalkoztak vele tovább. Úgy gondolták, többé már nem lesz probléma ki zsidó, ki nem. Legalábbis ezt akarták magukkal elhitetni, az egy más kérdés, hogy a mindennapi életben úgy viselkedtek, hogy lehetett tudni, hogy ki kicsoda. Nekem ebből a szempontból a rendszerváltás előtti évek jelentettek változást, amikor én már elég öreg voltam. Akkor lettek olyan ismerőseim, akik elkezdtek a kultúrával foglalkozni, és valahogy elkezdett érdekelni a dolog. Elkezdtem tanulni, tanultam is vagy egy évig. Tényleg elkezdett érdekelni, zsinagógába jártam, de azt is inkább azért, mert ott lehet ismerősökkel találkozni. Igazából azért nekem nem sokat mondanak ezek a hagyományok. Aztán lelohadt ez a fajta érdeklődés. Majdnem ugyanott vagyok, ahol voltam mindig is, hogy zsidónak érzem magam, és természetesen fontosabb számomra, hogy mi történt Izraelben, mint Hollandiában. És érzékenyebben érint, hogy mi történt a Lakatos cigánnyal a Népszabadságban, mint a lovasiskola hírei. Nekem az identitásom se magyar, se nem zsidó. Szerintem elsősorban én egy buda-

pesti értelmiségi vagyok. Mondjuk, magyarnak sem azért érzem magam, mert a hagyományait szeretem, hanem mert nagyon szép tájak, városok vannak benne. Tehát nekem egy kozmopolita identitásom van, ha úgy tetszik.” (Z, 50 éves, 2001)

Az asszimiláció háttérbe szorulása arra teremtett lehetőséget, hogy a Soa másik üzenete, a disszimiláció felerősödjön. A vallásos kiválasztottság tudatát – immár az üldöztettség morális tőkéje, az elszenvedett kollektív igazságtalanság egyedülállósága is erősítette. Ez a bizonyos mértékű különösségérzés mindenképpen velejárója a túlélők és leszármazottjaik identitásának. Néhány idézet az interjúkból:

„Kezdetben minden olyan hírré nagyon haraptam, ami a zsidóság privilegiált kulturális helyzetére utalt, szóval az okosságuk, és lexikonban néztem meg, hogy ki mindenki zsidó. És mikor említették, hogy a Nobel-díjasok hetvenvalahány százaléka zsidó, vagy a vezető kutatóké, akkor úgy éreztem, mintha hájjal kenegetnének. Elkezdődött egyfajta figyelés, hogy a zsidó kultúra mit adhatott a világnak. Azzal jóval kevésbé foglalkoztam, hogy miért üldözöttek, hanem inkább a létjogosultságát kerestem, amit nagyon könnyű volt megtalálni. Tehát nem hiábavalóan vannak az életemben.” (E, 30 éves, 1986)

„Jó érzés Mózes. Azt hiszem, az egyediség élmény benne van sok zsidóban, azt hiszem bennem is. Azt hiszem, amit kiválasztottnak mondanak, az nem hülyeség. Munkára, felelősségre, meg bármire, ezek is benne vannak a zsigereimben.” (E, 45 éves, 2001)

Míg a nyolcvanas évek közepére elsősorban a passing- és az asszimilációs stratégia volt a jellemző, addig az ezredfordulós beszélgetésekben már márkánsan jelennek meg a disszimilációs és normalizációs stratégiák. A rendszerváltozás után szabadon volt választható és vállalható a zsidó identitás minden formája, legyen az vallási, etnikai vagy éppen önként definiált. Az identitás választása mintegy „svédasztalszerűen” lépett működésbe, követve a fogyasztói modellt. A második és harmadik generációhoz tartozók közül mind többen beszélnek arról, hogy stabil identításra leltek.

„Nálam, azt hiszem, ez rendben van, a helyén van. Az a gyanúm, hogy sokkal inkább, mint régen. Akkor kevesebbet tudtam erről. Volt egy idő, amikor túl kompenzatorikusan, túlságosan akartam tudni, túl fontos volt. Tehát a ló másik oldala. Egy ideig nem tudtam semmit, aztán nagyon fontos lett. Hát egy kicsit zavar, hogy a vallás megszakadt, hogy nem járok istentiszteletre, de azt nagyon unom. Nem vagyok vallásos, de az a fontos, hogy ezeket a gyökereket ismerjem. Fontos, hogy a meséket, gyökereket továbbadjam.” (K, 50 éves, 2001)

Ha a társadalmi, politikai feltételek engedik, egy rettenetes történelmi trauma után Magyarországon is megjelenhet az asszimiláció és a disszimiláció mellett a normalizáció. Egyre erősödik az a felfogás, hogy a teljes asszimilációval, ill. a zsidó nemzeti-messianisztikus értelmezéssel szemben egy normalizált zsidó identitás kialakítására kell és lehet törekedni.

IRODALOM

- BÓKAY, A. (1991): A hermeneutikai szemlélet megformálódása Freud korai írásaiban, *Thalassa*, 2: 44–56.
- CARUTH, CATHY (1998): „Introduction” to „Psychoanalysis. Culture and Trauma”. *American Imago*, vol 1.
- ERŐS F. 1992: A zsidó identitás szerkezete Magyarországon a nyolcvanas években. In: Kovács, M. M.–Kashti, Y. M.–Erős F. (szerk.) (1992): *Zsidóság, identitás, történelem*, T-Twins, Budapest, pp. 85–96.
- ERŐS F.–EHMANN B. (1996): Az identitásfejlődés tükröződése az önéletrajzi elbeszélésben. Gondolatok egy második generációs interjú kapcsán. In: Erős F. (szerk.): *Azonosság és különbözőség*, Scientia Humana, Budapest, pp. 96–113.
- ERŐS F. (2001): *Az identitás labirintusai*. Janus–Osiris, Budapest.
- FERENCZI S. (1934): A trauma a pszichoanalízisben. *Gyógyászat*, 74: 310–312.
- GEERTZ, C. (1994): *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest.
- GERGEN, K. J.–GERGEN, M. M. (1988): A narratívumok és az Én, mint viszonyrendszer. In: László, J. (szerk.): *Válogatás a szociális megismerés szakirodalmából II*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- JUCOVY, M. E. (1994): A pszichoanalízis hozzájárulása a holocaust tanulmányozásához. *Thalassa*, 5., pp. 12–31.
- KARÁDY V. (2000): *Zsidóság Európában a modern korban. Társadalomtörténeti vázlat*. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- KESTENBERG, J. S. (1994): A túlélők gyermekei és a gyermek túlélők. *Thalassa*, 5., pp. 81–100.
- KOVÁCS A. (1992): Identitás és etnicitás. In: Kovács M. M.–Kashti, Y. M.–Erős F. (szerk.): *Zsidóság, identitás, történelem*. T-Twins, Budapest, pp. 605–612.
- KOVÁCS É.–VAJDA J. (1996): A kettős kommunikáció mint csoporttényező. Családtörténetek a zsidó iskolában. In: Erős F. (szerk.): *Azonosság és különbözőség*. Scientia Humana, Budapest, pp. 114–128.
- KOVÁCS É.–VAJDA J. (1994): Leigazoltam a zsidókhoz. *Thalassa*, 5., pp. 228–246.
- LÁSZLÓ J. (1998): *Szerep, forgatókönyv, narratívum. Szociálpszichológiai tanulmányok*. Scientia Humana, Budapest.
- LACAPRA, DOMINICK (2000): Trauma, Absence, Loss. *American Imago*, vol. 1.
- LUST I. (1992): Az elbeszél világ rései. In: Füredi, J.–Buda, B. (szerk.): *Műzsák a diványon. Pszichoterápia és kultúra*, Magyar Pszichiátriai Társaság, Budapest, pp. 245–259.
- PLÉH Cs. (1994): A narratívumok mint a pszichológiai koherenciateremtés eszközei. In: Kónya, A. (szerk.): *Az elbeszélés és az önéletrajzi visszaemlékezés*, ELTE ÁPKP, Budapest.
- SZUMMER Cs. (1991): „Valóság” és „fikció” a pszichoanalízisben. *Thalassa*, 2., pp. 30–43.
- SZUMMER Cs. (1996): Pszichoanalízis és modern identitás. A freudi személyiségmodell empirista, racionalista és romantikus gyökereiről. In: Erős, F. (szerk.): *Azonosság és különbözőség*. Scientia Humana, Budapest, pp. 57–71.
- VÁRNAI Gy. (1994): A holocaust késői pszichoszomatikus hatásai. *Thalassa*, 5., pp. 147–159.
- VIKÁRI Gy. (1994): Zsidó sors(ok) az analitikus rendelés tükrében. *Thalassa*, 5., pp. 139–146.
- VIRÁG T. (1992): Kollektív traumák. In: Füredi J.–Buda B. (szerk.): *Műzsák a diványon. Pszichoterápia és kultúra*. Magyar Pszichiátriai Társaság, Budapest, 1992., pp. 147–164.
- VIRÁG T. (1994): A holocaust-szindróma megjelenése a pszichoterápiás gyakorlatban. *Thalassa*, 5., pp. 129–138.

ARCHÍVUM

LÁNGÉSZ – PATOLÓGIA – KULTÚRTÖRTÉNET

Bevezető megjegyzések Szirmayné Pulszky Henriette írásaihoz

Archívum rovatunkban ezúttal Szirmayné Pulszky Henriette két írását adjuk közre. A német nyelvterületen H. von Szirmay-Pulszky néven publikáló szerző 1883-ban született, és 1970-ben halt meg Budapesten. A magyar politikai és szellemi életben kimagasló szerepet betöltött Pulszky család leszármazottja. Édesapja Pulszky Ágost (1846–1901) jogfilozófus és szociológus volt; nagyapja pedig Pulszky Ferenc (1819–1897), aki a reformkor fontos politikusa, Kossuth emigrációbeli titkára, továbbá tudós régész volt. Férjét, Szirmay Tamást (1872–1918) fiatalon elvesztette.

Szirmayné Pulszky Henriette sokoldalú autodidakta volt. Foglalkozott csillagászattal, de erőteljesen érdeklődött a pszichológia iránt is, és lélektani előadásokat hallgatott a budapesti egyetemen. Pszichológusként a pszichoanalízis és a kiemelkedő alkotók patográfiája foglalkoztatta. E témakörökben több írása jelent meg német és magyar szakmai fórumokon, így például: „Genie, Irrsinn und Ruhm in ungarischer Ergänzung” [„Zseni, örület és dicsőség – magyar kiegészítés”, a címben utalás W. Lange-Eichbaum *Genie, Irrsinn und Ruhm* c. könyvére, (München, 1928)] (*Zeitschrift für die gesamte Neur. u. Psych.* 126. Band, 3. u. 4. Heft., 1930); Bolyai János életének és munkásságának lélektani értelmezése” (*Magyar Pszichológiai Szemle*, 1932); Néhány statisztikai adat a zseni-kérdéshez” (*Magyar Pszichológiai Szemle*, 1934).

Pulszky Henriette munkásságát két írásával mutatjuk be. Az első részlet a *Genie und Irrsinn im ungarischen Geistesleben* [Zsenialitás és örültség a magyar szellemi életben] című könyvének (Ernst Reinhardt Verlag, München 1935) IV. fejezete. E fejezet – amelynek címe „A magyar irodalom különös jellegzetességei”, Babits Mihály egyik esszéjére támaszkodva a személyiségdinamikailag értelmezett népléleknek és a magyar irodalom néhány jellegzetesnek ítélt tendenciájának összefüggését elemzi. A második tanulmány a *Kulturgeschichtliche Probleme in psychoanalytischer Beleuchtung* [Kultúrtörténeti problémák

pszichoanalitikus megvilágításban] című terjedelmes, kéziratban maradt művéből. A szemelvény, amelynek címe „A nyugati fejlődés”, Freud és Szondi nyomdokain haladva az ösztönvilág és a kultúrák összefüggéseit taglalja.

A németül megjelent könyv nem maradt visszhangtalan Magyarországon. Pulszky Henriette művére Nyíró Gyula pszichiáter reflektált „Lángész és őrület” című írásában a *Magyar Szemlében* (1936, 3. sz. 255–264), Schaffer Károly ideggyógyász pedig az *Irodalomtudományi Közleményekben* ismertette (1936, 368–371.).

A fenti írások egy érzékeny és művelt, bár kétségkívül nem professzionális pszichológus figyelemre méltó gondolatait tükrözik. E tanulmányok egyszerűsmind kordokumentumok is, amelyek a pszichoanalízis magyarországi recepciójának tágasságára utalnak. A merész, olykor csapongó interpretációk, a nemegyszer tapasztalható leegyszerűsítések mutatják, hogy a pszichoanalitikus elmélet forradalmi gondolatrendszere milyen elemi erővel generált új gondolatokat, s azt is, hogy ez milyen kockázatokat rejtett magába.

Pulszky Henriette munkásságára Pataki Ferenc akadémikus hívta fel figyelmünket, és a szövegek kiválasztásában László János egyetemi tanár volt segítségünkre.

A szerk.

A MAGYAR IRODALOM KÜLÖNÖS JELLEGZETESSÉGEI

(Zsenialitás és őrültség a magyar szellemi életben, IV. rész)

Szirmayné Pulszky Henriette

Ha a magyar irodalmat *mint egészet* kívánjuk áttekinteni, túlnyomórész *ciklotím karaktere* tűnik fel; benne a *líra* érte el legnagyobb kitejtjesedését s mutatja a legnagyobb sokszínűséget. Ezenkívül a magyarság sok kis *realisztikus elbeszélőt és novellistát* szült, különösen *humoristákat*; a régi idők körülményeinek körülírása, a történelmi anekdoták terén kényelmes dőzsölés jellemezte mind Jókait, mind Mikszáthot s a kisebb elbeszélőket. Ezzel szemben a magyar regények *ötlettartalma* igen csekély; hiányzik a „roman a these”, mely a francia irodalomban oly nagy helyet foglal el. Egyáltalán feltűnő a magyaroknál a *filozófia iránti tehetség hiánya*; nemcsak hogy nem indult ki önálló filozófiai irányzat magyar embertől s nem jött létre magyar földön filozófiai iskola, hanem *korábbi idők*ből sem ismerünk olyan magyar filozófust, aki kivándorolt s külföldön működött volna, ahogy *festőkkel* történt. (Lásd később.) A *drámai költészet*, mely erős kompozíciós tehetséget és tiszta problémafelvetést igényel, ugyancsak *feltűnően gyengén képviselteti magát Magyarországon*. Az egyedüli tragédia, mely klasszikusnak számít, *Katona József Bánk bánja* (1814), mely Shakespeare egyértelmű hatása ellenére is egész önálló, maradandó jelentőségű alkotás.¹

A *gyors hangulatváltozások* ilyen gazdagsága, mely a líra sokféleségét meghatározza, a *realizmusra irányuló hajlam és a humorista véna* – másfelől pedig a *filozófiai talentum, továbbá a zárt kompozíció és drámai felépítés iránti tehetség hiánya, egészében tekintve a magyar néplélek egyértelműen ciklotím jellegzetességére utal*.

¹ Katonáról lásd *Dr. Lénárth Edith*: „A tehetség lélektana” című dolgozatát a „Tehetségproblémák” című kötetben, Budapest, 1931. Katona fejlődési vonala *tipikusan skizotím*: hirtelen felívelés fiatalkorban, aztán alkotási képtelenség; a *Bánk bánt* 23 évesen írta s utána semmit sem hozott létre. Ezért Dr. Lénárth Edith *Uhladdal állítja párhuzamba*. Katona, aki Kecskeméten született, ügyvéd volt szülővárosában; szélütésben halt meg. Életéről keveset tudunk; sosem kötött házasságot.

A tudós költő, *Babits Mihály*, a magyar irodalomról írott esszéjében² felteszi a kérdést: Milyennek látszik a magyar irodalom a *külső* szemlélő számára? Amit e kérdés megválaszolásaként kifejt, oly frappáns módon *támasztja alá véleményünket a magyar irodalom mint egész ciklotim sajátosságáról* (noha a ciklotim kifejezés akkortájt még egyáltalában nem volt ismert), hogy ezt a nagyon tanulságos passzust idézni szeretném³:

„Kérdezzük tehát először: melyek azok a benyomások, az éghajlat és föld benyomásai, melyekből a magyar irodalom levegője szükségképp szövődik, s mennyiben adtak ezek irodalmunknak egész külön, egyéb népek irodalmától *eltérő színeket*? Magyarország földje vidékenként rendkívül különböző, és éghajlatát is a legszeszélyesebb, átmenetek nélküli változatosság jellemzi. Ehhez képest népünk képzeletvilága is gazdag és sokszínű, *kedélyvilága mozgalmas és edzett*. A magyar irodalom rendkívül gazdag képekben és mesékben, s nálunk nincsenek is, vagy csak a legújabb idők városi költészetében akadnak halvány költők. Nálunk alig van nagy költő, sőt a kisebbek között sem sok, akinek csak egy húrja, egy hangulata lenne. *Lírikusaink végtelen gazdagok hasonlatokban, mint Petőfi; színekben, mint Vörösmarty; képekben, mint Arany*⁴; regényíróinkat a mese rendkívüli intenciója és változatossága jellemzi, mégpedig nemcsak *Jókait*, aki e szempontból a világirodalomban páratlan, hanem például *Mikszáthot, Gárdonyit, Jósikát, Keményt, sőt Eötvöst is*. Csak össze kell hasonlítanunk egy magyar lírikust például Leopardival, egy magyar regényírot például Flaubert-rel, azonnal érezni fogjuk az invenció *természetes* gazdagságának és változatosságának fölényét még az átlagos magyarnál is, bármennyire törekszik is pótolni a külföldi esetleg, mint Flaubert, e hiányt a művészi tanulmány eszközeivel. Éghajlatunk benyomásai és történetünk viszontagságai szerencsésen táplálták fel e gazdagságra Keletről hozott fantáziánkat.

De a benyomások gazdagságával, konkrétságával és változatosságával nem mindig áll arányban a mélységük. (Ezzel érdemes összevetni a ciklotim és skizotim temperamentum közötti különbségről mondottakat.) „A magyar, hozzá szokva a viszontagságokhoz, éppen az a lélek, akinek egy s más *katonadolog*: föl se vesz holmi kis karcolásokat. Ép és edzett. Az átöröklött edzettség, a kiállt bajok, a hangulatnak minduntalan átélt változásai, a táj maga, mely a tér-

² „*Magyar irodalom*”, az „Irodalmi Problémák” című kötetben, Budapest, 1917.

³ Természetesen Babits eredeti szövegét közöljük a magyar fordításban, mind Babits, mind Szirmay-Pulszky kiemelésével. Szirmay-Pulszky igen szabadon bánt Babits szövegével fordítás és szerkesztés tekintetében egyaránt. E felületesség mellett nem látszott indokoltnak minden kiemelésnél utalni arra, kitől származik. A Babitstól idézett részek a következő helyen találhatóak: Belia György, szerk.: Babits Mihály. Esszék, tanulmányok. Első kötet. Budapest 1978, 386–389. és 396–397. old. A teljes tanulmány ui., 359–420. old. (a fordító megjegyzése)

⁴ Vö. Kretschmer: „Körperbau und Charakter.„ p. 210, a ciklotimek képi kifejezésre való hajlamáról.

ben, az időjárás, mely az időben oly sűrűn hozza a meglepetéseket, kiegészítve ismét egy rest keleti faj szemlélődő természetét, *valami fölényes bölcsességet*, valami okos és igénytelen *nil admirari*t szűrtek le e nép lelkében régtől fogva, mely apró érzelmek túlságosan szubtilis elmélyítését mindig megakadályozta. A szenvedélyek gyakran minuciózus ábrázolása nem hiányzik ugyan irodalmunkban, de maga ez ábrázolásnak majdnem állandóan objektív jellege bizonyos értelmi fölényre vall az érzelmekkel szemben, melyet más irodalmakban csak sokkal ritkábban találhatunk. Ez az *objektív józanság* érték is lehet (például Aranyánál, Keménynél), de egészben véve mégis irodalmunk egy hiányát jelenti. Valamely érzelmenek egészen elmélyített, szubtilis és belső ábrázolására alig mutathat példát a magyar költészet. Még a szentimentalizmus korában is, csak össze kell hasonlítanunk *Fannyt Wertherrel*, látni fogjuk, mennyire megmaradt a józanságnak ez a kissé kemény magva Kármánnál (aki különben az érzelmi átengedésnek még ily fokát is csak nőben tudja elképzelni, ami szintén jellemző).” Valójában magyar ember mint Werther teljességgel elképzelhetetlen. „*A magyar regény egészen az újabb időkig* (egészen Mikszáthig, Gárdonyiig, sőt Móricz Zsigmond Sáraranyáig) *inkább az invenció és cselekvés gazdagságával, a színek élénkségével, az alakok változatosságával és élethűségével tündökölt, mint az érzelmi ábrázolások mélységével vagy éppen szubtilitásával*. A közönség ezt a változatosságot és élénkséget meg is kívánja, és az érzelmi szubtilitásoktól (mely azt és főleg a cselekvés gyorsaságát gátolná) visszariad. Evvel függ össze a magyar regény nagy könnyűsége és technikai kitűnősége is, hogy annyira *olvastatja magát*: aminek Jókaiiban és Mikszáthban klasszikus példái vannak. De hiszen a jó átlagot is csak össze kell hasonlítani a külföldi átlaggal: a magyar közönség olvasmányaival szemben élénkség, gyorsaság, változatosság szempontjából sokkal nagyobb igényekhez szokott, sokkal jobban el van kényeztetve, mint bármely külföldi irodalom publikuma. Sok, külföldön híres mű nálunk nem tudna érvényesülni *unalmassága miatt*.

Ez, látjuk, előny is, de hiba is.

A hangulatok e nagy változatossága és csekély kimélyítettsége leghátrányosabb a drámára, ahol éppen az emberi érzelmek és szenvedélyek mély és belső ábrázolása lenne a fontos, s maga a szigorú forma kevés csapongást, kevés szín- és cselekvésbeli változatosságot enged meg. Valóban, a dráma inkább intenzív, mint extenzív műfaj; a magyar költészet szelleme pedig extenzív. Ehhez képest irodalmunkban a dráma van leggyengébben képviselve, s ami van, az is inkább a technikai virtuozitásnak remeke. A *vígjáték*, és pedig a cselekvésben, fordulatokban gazdag helyzetvígjáték, a magyar költészetben sokkal magasabb fejlődési fokot ért el, mint a komolyabb drámai műfajok. Így volt ez már *Kisfaludy Károlynál*, így *Szigligetinél*, így *Csikynél*, így van *Molnár Ferencnél* is. Ezenkívül fejlettebb volt nálunk a romantikus dráma, a helyzettragédia, melynek oly előkelő képviselője is van, mint Vörösmarty. Ezekkel az okfejtésekkel össze kell vetni *Kretschmer* testfelépítés és karakter című művének A

zsenik című fejezetében a drámai tehetségről szóló részt, ami kizárólag skizotimekre jellemző.

Amit a regényről és a drámáról mondtunk, ugyanaz áll a lírára is: a benyomások, színek, hangulatok végtelen sokféleségével, de aránylag csekély mélységével találkozunk itt is. Így a magyar líra tipikus műformája a *dal*, a csapongó, könnyű, nem nagyon mély, de annál változóbb kedélyállapotok röpké kifejezője.” (Ez a – főképpen korábbi – lírai termés *átlagára* érvényes, ami a virágzását élő népdalhoz csatlakozva fejlődött körülbelül a XVIII. Század óta. Az első népies hangú dalokat Csokonai írta.) „Ellenben a magyar líra tipikus alakja *Petőfi*, impresszionizmusával, könnyedségével, bizonyos egészséges, vidám objektivitással s *edzett kedélyével, mellyel a hirtelen és bőven és pompásan fölszűtt benyomásokon oly könnyen ismét túlteszi magát.*” (Vesd össze ezzel a ciklotim jelleget!)

„*A benyomásokban való nagy bőség s a velük szemben tanúsított edzettség gyökere irodalmunk feltűnő realizmusának is, annak a konkrétságának, mellyel a külvilág benne megjelenik. A magyart egész karaktere inkább ezer és ezer részlet megfigyelésére, apró benyomás felvételére, mint egy-egy való rágódásra teszi képessé, inkább környezete szemlélésére, mint lelkének kimélyítésére utalja.*” Ez teljes mértékben találó a *ciklotim* sajátosságra nézve. „Így irodalmunk színei inkább külsők, mint belsők: de maga az a rendkívüli élesség és világosság, amellyel ezeket a színeket, a *környezet* színeit visszaadja, maga ez a realizmus, mindenél inkább nemzeti különbséget, nemzeti vonásokat jelent, a nemzeti környezet vonásait. Szkepszise nem cinizmus, hanem józanság. Nem cinikus keserűség, hanem józan, jóindulatú, fölényes humor. *A híres magyar humor; irodalmunk egyik fővonása* tulajdonképpen ilyen flegmatikus parasztbölcsesség: a nyugodt szemlélődőnek fölénye a cselekvővel szemben. Nem csúfolódik, nem is irigykedik, mint már népek humora; sokat látott, tudja, hogy sok minden „nem érdemes”: de azért csak szeretettel mosolyog a világon, azokon, kik törrik magukat: mint a tapasztalt férfi a bohó gyermekben.”

Gyakran hangzik el Magyarországon a panasz, hogy irodalmunk külföldön kevésbé ismert, és alig méltatják figyelemre; úgy véljük, e fejtegetésekkel és véleményekkel megtaláltuk rá a *magyarázatot*: éppen az irodalom e *túlnyomórészt ciklotim jellege*. Hátrányos az a körülmény, hogy erőssége a lírában van, ami nehezen vagy egyáltalában nem fordítható, s az idegenektől mint a jellegzetesen magyar temperamentum eredeti kifejeződése igen távol esik. Továbbá a realista és humoros miniatűrfestészetre esik a hangsúly, ami azonban a külföldi publikumot, mely nem ismeri s nem érti az előképeket és az ábrázolt körülményeket, nem is ragadhatja meg. Ehhez járul még sok író történeti ábrázolás iránti előszeretete, a nemzeti múlthoz való affektív kötődésük, ami a modern olvasó számára további hátrányt jelent. Ezzel szemben, mint mondtuk, a magyar regények és elbeszélések *ötlettartalma* általában nagyon csekély, az irányregény szinte teljesen hiányzik, s éppen ennek van nagy visszhangja, még hogy-

ha irodalmilag kisebb értékű is, amennyiben a felvetett probléma nem veszítette aktualitását. Egyszóval: *a magyar irodalomban hiányzik a skizotim beütés, a tiszta és éles problémafelvetés iránti tehetség és hajlam.* (Kivéve az e tekintetben magányos *Madáchot*.) Elég összehasonlítani a kortársakat, *Aranyt* és *Dosztojevszkijt*, vagy *Jókait* és *Tolsztojt* (akik csaknem egykorúak voltak), s világossá válik a *magyarok hiányossága az aktuális ötletek terén*, s a nemzeti hagyományokhoz való túlságosan erős affektív kötődésük hátrányos volta. Ady lírája pedig, mely tárgyal aktuális problémákat, aligha ültethető át más nyelvre. A norvég is nehezen elsajátítható nyelvű kis nép; ám legnagyobb költőjük, *Henrik Ibsen*, mégis meghódította a világot, mivel darabjaiban a legélesebben ábrázolta és tárgyalta *kora* családi életének és társadalmának az összes problémáját és kérdését, s értette, miként kell fontos, új megoldásokat felkínálni. Ezt a szellem az, ami a magyar irodalomban mindig is hiányzott, mindenekelőtt *a faji meghatározottságú, elsősorban ciklotim természet* következményeképpen, s ez az oka annak, hogy a magyar irodalom az általános érdeklődésnek mindedig csak keveset nyújthatott.

Zay Balázs fordítása

KULTÚRTÖRTÉNETI PROBLÉMÁK PSZICHOANALITIKUS MEGVILÁGÍTÁSBAN

Szirmayné Pulszky Henriette

A nyugati fejlődés

1. A zsidóságon belüli helyzet – Názáreti Jézus – A paulinizmus. 2. A késő antik kultúra és megváltásigénye – A sztoikus filozófia – Újpüthagoreusok és újplatonisták. 3. A vallási krízis – Aszkézis, kényszeres gondolkodás és művészetellenes beállítottság az őskereszténységben – A katakombafestészet – A bizánci kultúra és művészet. 4. Az etikai felfogás változása – Az arianizmus – Az iszlám keletkezése. 5. A perzsa fejlődés, a manicheizmus.

1.

Míg a buddhizmus a felvilágosodás fázisából indult ki, az azt követő erőszakos reakciós korszakban azonban végleges elfajulásnak esett áldozatul, a kereszténység ezzel ellentétesen szokatlanul intenzív kollektív kényszerneurózis idején jött létre, mely a zsidóságon belül lépett fel. A mazochista fordulat, akár csak a brahmanizmusban, itt is a vallás kríziséhez vezetett; itt is a legkisebb, azaz a minden természetes életmegnyilvánulást elfojtó ceremóniák felé való messzemenő eltolás történt. A kényszeres gondolkodás, ami a zsidóknál kizárólag a rituális előírások szó szerinti szövege felé fordult, nem talált magának kiutat; tehát nem tudott, mint Indiában, filozófiai spekuláció révén részlegesen felülkerekedni, és ezáltal nem vezethetett a kollektív kényszerneurózis gyengüléséhez; ez az út itt zárva maradt. Ebben a tarthatatlanságig jutott szituációban különböző irányzatok, vallási mozgalmak léptek fel a zsidóságon belül, melyek megfeleltek a nép pszichés feszültségének feloldására tett különböző kísérleteknek. A legmagasabb társadalmi osztály (a szaduceusoké) a hellenisztikus-római kultúra átvétele révén könnyített helyzetén; az esszénusok szeptája – va-

lószerűen indiai hatásra – teljességgel átadta magát a világtól elvonuló aszkézisnek. A nép körében egyre nagyobb volt a türelmetlenség; a zelóták szektájában feledésbe merült minden megfontolás és minden respektus: a szekta tagjai azt tűzték ki célul, hogy minden honfitársukat megölik azon a helyen, ahol a törvény áthágásán kapják őket. Tehát itt az agressziós ösztön áttörése ment végbe a fanatikus gyilkolási vágy formájában, amikor a mazochizmus tarthatatlan állapota jött létre a vallás terén a legkisebbre történő eltolás folyamata révén.

A nép elnyomatása és elégedetlensége ahhoz vezetett, hogy átvették a perzsa vallásból a közeli világvégebe és egy természetfeletti megváltóba vetett hitet; a körülmények tarthatatlanságának sötét érzete egy közeljövőben bekövetkező messianisztikus birodalom kollektív vágyálmában jutott kifejezésre. Ezek az álmodozások képezik az apokaliptikus népi irodalom tartalmát.¹ Amint már kifejtettük, ezzel létrejöttek azok a lelki előfeltételek, melyek lehetővé tették, hogy Jézus tanításai a világhanyatlásról és az újjáteremtésről hitre találjanak. A kollektív kényszerneurozis növekvő intenzitása a realitástól való elforduláshoz és a pszichopatológiai iránti megnövekedett befogadókészséghez vezetett. Amikor előállt egy költői tehetséggel megáldott próféta, aki ezeket a fantasztikus tanításokat megragadta és magára vonatkoztatta, s ezzel elutasította a vallás lélektelen külsődlegességét, követőinek köréből új szekta keletkezett, melyet később őskereszténynek neveztek el.

Jézusnál világosan felismerhető az Ödipusz-komplexus áttétele az uralkodókra; ebből a forrásból táplálkozik a papok és az írástudók ellen irányuló gyűlölködő beszédei szenvedélyessége és a hivatalos vallás éles kritikája. *A tudattalanból származó lázadás az atyai hatalmakkal szemben Jézusnál egyszerre kétféle módon nyilatkozott meg:* egyrészt az uralkodók elleni támadásaiban, a szegények, a tudatlanok és a bűnösök pártfogásában; másrészt abban, hogy felébredt benne a hit, hogy ő maga hivatott el arra, hogy a messianisztikus királyság közeli eljövetele idején „Isten felkentjévé”, azaz az emberfeletti uralkodóvá váljék. Az a tudattalan törekvés tehát, hogy Istennel egyenlővé tegye magát, Jézusnál *őrült formában* jutott érvényre. Ennek a személyiségnek a sajátossága abban áll, hogy Jézus e két tendenciáját egymással összekötötte: *a gyűlölködési hangulat nála az örületes rendszerbe ment át*, mert a mennyek országát a szegényeknek ígérte és azt hirdette, hogy az elsőkből utolsók lesznek. Amint Schweitzer kiemeli, ez volt ígéretei között az új és a különös²: „Arra vonatkozóan, hogy ebben legnagyobbak és legkisebbek lesznek (Mt 5,19;11,11–18) s hogy tizenkét kiválasztott bíraskodik majd Izrael nemzetségei felett (Mt 16,19;18,18;19,28), másutt nincs utalás. Éppen ellenkezőleg, mintha úgy vélték volna, hogy a felkent uralma alatt a kiválasztottak közötti különbségek megfognak szűnni. A gyermekek előtérbe helyezéséről sem tud egyébként semmit

¹ Lásd A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, XVII. fejezet

² Lásd *uo.*, 312. old.

az eszkatológiai irodalom, akik Jézus szerint a legmagasabb helyekre hívtak el.” Ez mindennek a magja; forradalmi beállítottsága következtében, mely az Ödipusz-komplexusnak az uralkodókra történő eltolásából származik, Jézus minden elnyomottnak közeli elégtételt kínált nehézségeikért, *szenvedéseik kiegyenlítését* az ő országában. Ez tette ígéretét ellenállhatatlanná; ez a tanítás alkalmas volt arra, hogy futótűzként terjedjen el a római birodalom elégedetlen proletártömegei sorában. Éppen az emberfeletti (őrült) öntudatnak a forradalmi érzülettel és az intenzív gyűlölettel való ilyen összekeveredésével magyarázható az a titokzatos vonzerő, mely Jézus alakjából minden időben kiindult. Ez tette lehetővé Istenfiúvá emelését; mint mindenkinél nagyobb száll le a mennyből s hívja magához a szegényeket és a megterhelteket; szereti őket és megveti a gazdagokat és az okosokat... (Buddha is tényleg királyi sarjként jött a világra és demokratikus érzületű volt. Ez az antitézis mindig vonzóan hatott.) Ezzel a beállítottságával Jézus nemcsak a szegények szívét nyerte el, hanem azt is elérte, hogy a föld nagyjai alázatosan meghajoltak előtte, és mindig készek voltak őt a mennybe emelni, hogy élet vegyék fehéren izzó szenvedéllyel teli beszédének... Kereszthalála által pedig ez a hatás ezerszeresére növekedett.

Jézus ige hirdetése és halála azzal a következménnyel járt, hogy a zsidóságon belül kis szekta keletkezett, mely várta alapítója visszajövetelét, s a zsidó vallás szabadabb irányát képviselte. A ceremóniák világának elvetése, a belsőségesség hangsúlyozása és a felebaráti szeretet tanítása Jézus tanainak egészséges részét jelentette; ebből az alaptól kiindulva lehetett véghezvinni a zsidó vallás reformját mazochista vonásainak gyengítése révén. Ennek az új vallásnak a kialakulásához Pál apostol adta a döntő lökést, amikor Jézus halálát a helyettes áldozat mítoszává költötte át, és a megváltóba vetett egyedül üdvözítő hit tanítását hirdette.

A paulinizmusban a késői antikvitás félig tudatos bűntudata és megváltás-szükséglete tört ki; olyan lelki folyamat játszódott le, melynek párhuzama Indiából már ismert számunkra. Amikor ott a vallás mazochista formája hosszú időn át tartott, a kegyesek végül az Isten iránti hívő szeretet általi üdvösség tanításához menekültek. Hasonlóan ehhez Pál elszakadt a zsidó vallás formalizmusától, és üdvösségét egyedül a Krisztus általi újjászületésbe vetett bensőséges hitben kereste. A „hit”, amit Pál prédikál, nem egy tanítás értelemeszerű igaznak tartása, hanem szeretetteljes odaadás, mely lényegében az indiaiak „bhakti”-jaihoz áll közel. Ez a hit érte el, hogy Pál Jézust istenfiúvá emelte. A tudattalan ösztön, mely régi isteneket dönt le és újakat emel a helyükbe, az őskereszténységben ezzel a fordulattal jutott érvényre és vezetett Krisztus isteni tiszteletéhez. A Jézus által bevezetett és a szektában ettől kezdve gyakorolt újszerű szimbolikus cselekedetek (kereszttség és úrvacsora) a hellenisztikus misztériumvallásoknak megfelelő átalakuláson mentek át.³

³ Vö. uo., 424–425. old.: „Kereszttség és úrvacsora kezdettől fogva mint eszkatológiai szentségek léteztek a mozgalomban, mely mint kereszténység elszakadt a zsidóságtól.” – 425. old.

2.

Az antik világban a kereszténység kialakulását megelőző évszázadokban olyan fejlődés ment végbe, mely egy gyengülten mazochista jellegű vallás kialakulásához kellett, hogy vezessen. A görög kultúrán belül a felettes-én megerősödése csak a kollektív kényszerneurózis *legyőzése után* lépett fel; mialatt kialakultak azok a következmények, melyek törvényszerűen együtt járnak a legyőzéssel, s így a természettudomány és a művészet virágkora beköszöntött, a görög filozófia már Szókratésszel fordulatot vett, s ezzel az etikai problémák a gondolkodás középpontjába kerültek.

A sztoicizmus filozófiájában a destrukciós fordulat befelé történik, azaz a felettes-én megerősödik, és az aszketikus tendencia előre tör: a megrendíthetetlen egykedvűséget mint a legfőbb boldogságot dicsérik, a világ legyőzését a legfőbb célnak állítják be. A sztoikus bölcs önmegettartóztatásra és bizonyos mértékű askézisre volt kötelezve. A lemondás és a világtól való menekülés párhuzamát, amit ez az iskola hirdetett és gyakorolt, a buddhizmus tanításaiban és életvitelében találjuk meg; erre a hangulati hasonlatosságra már Renan rámutatott.⁴

Ellenségei sokszor a kereszténység szemére vetették, hogy felelős az antik kultúra hanyatlásáért; eszerint a kereszténység bűne volna, hogy eltűnt a hellenisztikus jókedv, és átvette helyét az életidegen askézis, ami az antik tudomány és művészet összeomlásához vezetett. *Eközben azonban összecserélik az okot és az okozatot: nem a kereszténység volt a hibás mindebben, hanem éppen fordítva, a destrukciós ösztön befelé fordulása és a felettes-én ebből következő megerősödése okozta a kereszténység elterjedését.* A növekvő jólét és az egyre nagyobb területek összekapcsolása következtében a destrukciós ösztön bensőségesse válása az antikvitás idején már néhány évszázaddal a kereszténység fellépése előtt megtörtént. A görögök és a rómaiak régi népi vallását legyőzte a felvilágosodás; a népeket új vallásos forma keresésének vágya ragadta magával, olyan új vallás keresése, mely a bennük újonnan felébredt megváltás iránti vágyakozást csillapítani tudja. A sztoikusok filozófiai tanaik alapján meditáció és askézis által önmegváltó vallás létrehozását kísérelték meg. Ha az antik népek nem kerültek volna érintkezésbe a Közel-Kelet vallásaival, a görög filozófiából egyfajta nyugati buddhizmus jött volna létre. Az olyan vallás iránti igény, melyben a kollektív kényszerneurózis mazochista fordulata teljes mértékben kiélheti magát, először a misztériumvallások – különösképpen a Mitrász-kultusz – elterjedéséhez, utána pedig a kereszténység felvételéhez vezetett. *Csak az antik népek megváltó jellegű és askézisre hajló vallás iránti vágyakozása tette lehetővé, hogy a kis zsidó szektából az antik kereszténység jöjjön létre.*

⁴ Vö. Ernst Renan: Mars-Aurele et la fin du monde antique, Párizs, 1925, 480–483. old.

Az újpüthagoraismusban a kollektív kényszerneurózis mazochista fordulata még élesebben jutott kifejezésre, mint a sztoicizmusban; ez az iskola aszketikus morált hirdetett, az érzéki örömeket elátkozta, és kényszeres cselekedetek rendszerét (mosakodások és böjtölések) vezette be.⁵ A neurotikus állapot növekvő intenzitása azt eredményezte, hogy a kivételes pszichikus állapotoknak növekvő jelentőséget tulajdonítottak; Filon és az újplatonisták – éppen úgy mint a brahmanok – az eksztázist dicsérték mint az egyedüli olyan állapotot, mely lehetővé teszi a lélek egyesülését istennel. Ezen az alapon az újplatonizmusban misztikus iskola jött létre, mely döntő módon befolyásolta a kereszténységben később megjelenő misztikus törekvéseket.⁶

Ugyanebben az időben előtérbe lépett az a *kényszeres gondolkodásra való hajlam*, ami minden esetben kíséri a kollektív kényszerneurózis mazochista fordulatát; ez abban nyilvánult meg, hogy az isten elleni tudattalan lázadást átvitték a filozófiai spekulációk területére. A görög filozófián belül már régen kialakult a tiszta monoteizmus tanítása; ám Filonnál és az újplatonistáknál az istenidea panteista feloldódása történt. A „negatív teológia” ennek az isten elleni latens ellenségességnek a kifejezéseként jött létre.⁷ Az a tudattalan vágy, hogy a régi isten helyére újat emeljenek, a *logosz tanításának* kialakulásához vezetett: a logoszt, azaz az isteni értelmet, mely által isten a világot teremtette, Filon önálló lénynek tekintette, és „isten elsőszülött fiává”, tehát második istenné emelte.⁸

Ez a tanítás azáltal tett szert döntő jelentőségre, hogy őt követve a negyedik evangélium ismeretlen szerzője és az összes keresztény apologeta a logoszt – ezt az új istenséget, mely a filozófiai reflexióból nőtt ki – azonosította a történelmi Názáreti Jézussal. Ezzel kezdetét vette az az asszimilációs folyamat, melynek során az őskereszténység tanait a görög filozófia gondolatvilágához hasonlították.⁹

Az aszkézisre és a kényszeres gondolkodásra való hajlammal törvényszerű összefüggésben a késői antikvitásban a *művészeti stílus mélyreható megváltozása* történt. Az építészetben a belső nyugtalanság és a megváltozott hangulat abban nyilvánult meg, hogy a formák nyugodt egyenlősége iránti érzék, ami addig az antikvitás minden épületét jellemezte, elveszett; s ennek a helyes mérték iránti érzéknek a helyét átvette a gigantikus és a túlzásba vitt formák iránti előszeretet. Ezáltal a késői antikvitásban lendületes és pompás építészeti stílus alakult ki, mely meglepő módon hasonlít a XVII. Század barokk művészetére. M. Dvorak Baalbek és Palmyra épületeit tekintette e stílus legjobb példá-

⁵ Vö. W. Windelhand: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 191. old.

⁶ Lásd uo., 188–190. old

⁷ Vö. uo., 196–198. old

⁸ Vö. uo., 201–202. old

⁹ Vö. uo., 75–76. old

inak; s ezzel kapcsolatban megjegyezte: „Az anyagi erők játékának barokkos növekedése – egy reneszánsz mozgalomtól eltekintve – a második és harmadik évszázadban a klasszikus kultúra egész területén megtartotta vezető szerepét.”¹⁰ Ugyanebben az időben a plasztika és a festészet terén a realitástól való elfordulás ment végbe, ami összefügg a kollektív kényszerneurózis növekvő intenzitásával; a harmadik évszázad hivatalos római művészetével kapcsolatban Dvorak a következő jellegzetességeket állapította meg: a meztelenség, a testi szépség és tökéletesség iránti érdeklődés elvesztése, az optikai elemek betörése az ábrázolás körébe, ami bizonyos anyagtalanítással járt együtt, a művészet előrehaladó szubjektívizálódása és a szellemi nagyobb hangsúlyozása.¹¹

3.

*Az őskereszténységben a kollektív kényszerneurózis mazochista fordulata nagyon erősen érvényre jutott; szemben a zsidósággal, melyből kinőtt, ez csak annyiban jelenti a mazochista tendenciák bizonyos gyengülését, hogy leépítette a zsidó rítust, a kényszeres cselekedetek rendszerét, és a képzőművészet gyakorlása nem volt mindenáron tiltott. Ezzel szemben az őskereszténységben a kényszeres gondolkodásra való hajlam rendkívüli erővel jelentkezett. A kereszténység elterjedése és átalakulása több évszázadon át történt; ez volt annak a vallásos krízisnek a kora, mely az antik kultúra hanyatlását jelentette, míg a bizánci és kora keresztény kultúra kinőtt belőle. Lényegében arról volt szó, hogy a vallás mazochista formája keletkezett, melyben meg kellett felelni a fellettes-én erősödésének, amint az az antik népekkel történt; a vallásos harcok arról szóltak, a lelki élet mazochista tendenciája és a vele összefüggő tendenciák, a kényszeres gondolkodásra való hajlam és a művészetellenes beállítottság, amik az őskereszténységben domináltak, milyen mértékben érvényesüljenek az antik népek kulturális életében. Az volt a kérdés, mennyire sikerüljön ezeknek a tendenciáknak megtartaniuk a fölényüket azokkal az ösztönökkel szemben, melyek az ellentétes irányban hatottak. Tudattalanul tehát ellentétes irányú lelki tendenciák között dúlt a harc.*¹²

Az őskereszténységben előtérben lévő mazochista tendencia feltűnő módon megnyilvánult a keresztények magatartásában az üldöztetésekkel szemben; a szenvedéseket és megpróbáltatásokat, melyek a törvényes üldöztetéssel összefüggtek, ugyanis a keresztények túlzott igyekezettel keresték; a mártírhalál a legnagyobb üdvözítő érdemnek számított. Amint a kereszténység széles kör-

¹⁰ Vö. Max Dvorak: Kunstgeschichte als Geistesgeschichte: Katakombenmalereien – Die Anfänge der christlichen Kunst, 7. old.

¹¹ Lásd uo., 24. old.

¹² Vö. uo., 105–107. old.

ben elterjedt, és megszűntek az üldözések, a mazochista tendencia az askézisre való hajlam növekedésében nyilvánult meg; az askézis gyakorlásában a mártíromság helyettesítése történt.¹³ A Diocletianus alatti utolsó keresztény-üldözést (302–303) követően *aszketikus mozgalom* ütötte fel a fejét, mely – különösen Egyiptom ősi, buja kultúrájú országában – a népesség jelentős mértékű visszaeséséhez vezetett. A III. században Perzsiában létrejött a manicheizmus, egy olyan vallás, melyben a kollektív kényszerneurozisz mazochista fordulata még élesebben megmutatkozott, mint az őskereszténységben. Idővel azonban alábbhagyott a Római Birodalomban az aszketikus mozgalom; a gnosztikus szekták és a manicheizmus elleni harcban felülkerekedtek az érzékiség elleni felfogáson, és korlátok közé szorították az aszketikus tendenciát. *Végül az ortodox egyházban egyensúlyi helyzet jött létre*: az askézisre való hajlam a szeretesség intézményében jutott kifejezésre, azaz szilárdan körülhatárolt helyet kapott a társadalomban; s így ennek túlzásai nem veszélyeztették a népi életet. A lelki élet szadista tendenciája ezzel szemben megnyilvánult a jog és a türelmetlenség borzalmasságában, ami a szakadár mozgalmak elleni kegyetlen üldözéshez vezetett.

Mint már említettük, a nagy vallási krízisek idejét a *kényszeres gondolkodás dominanciája* jellemzi. Végtelen vitákat folytattak a keresztény egyház alapvető dogmáiról, és a teológiai spekulációk iránti szenvedély a népesség széles rétegeit ragadta magával, egészen az alsó néprétegekig.¹⁴ E viták során számtalan szekta született, melyek keserű haraggal fordultak egymás ellen, és vértés üldözéssel akarták kölcsönösen kiirtani egymást. Th. Reik érdeme, hogy a vallástörténetnek ezt a fejezetét pszichoanalitikus szempontból vizsgálta; Dogma és kényszerképzet című alapvető tanulmányában a kényszeres gondolkodásnak azt a folyamatát írja le, ami a keresztény hitvallás keletkezéséhez vezetett. Mivel hely hiányában le kell mondanunk arról, hogy a vallástörténeti folyamatokat részletesen tárgyaljuk, nyomatékosan szeretnénk utalni Reik úttörő munkájára. *A Jézus istenségéről szóló alapidogma kialakulását* a legapróbb részletekig menően követi és az egyháztörténet segítségével azt bizonyítja, hogy azok a pszichés folyamatok, melyek a dogma kialakulásához és fejlődéséhez vezetnek, teljes mértékben a kényszeres gondolkodás lelki mechanizmusait követik; nyomon követhető minden reakcióképző, elferdítő és eltoló mechanizmus, melyek az egyes neurotikusok kényszeres gondolkodását jellemzik. Tudvalevően e dogma kialakulása vezetett a homousion-vitához; ez volt a hírhedt vita az „i” betűről, ami a legkisebb felé való eltolás legszembetűnőbb példája. Ebből a nagy ellentétből jött létre egyrészt az ortodox kereszténység, másrészt az *arianizmus*. Ez a szekta nem ismerte el Krisztus istenségét olyan

¹³ Lásd Alois Dampf: Die Ethik des Mittelalters. Berlin–München, 1927. – 59. old.

¹⁴ Lásd Nyssai Gergely (+ i.sz. 394.), idézi: von Reik: Dogma és kényszerképzet, 31. old.

mértékben, ahogyan az ortodox egyház, és ennek megfelelően a megváltástanak is kisebb jelentőséget tulajdonított. A kereszténységnek ez a formája, melyben nagyobb szerep jutott a racionalista tendenciának, széles körben elterjedt. A kis szekták azonban lassan eltűntek, és a vallásos spekuláció nyugvóponttra jutott. *Az ortodox egyházban egyensúlyi állapot jött létre a kényszeres gondolkodásra való hajlam és a kényszeres cselekedetek preferálása között.* Ezentúl kizárólag a szerzetesek előjoga volt a teológiai vizsgálódás; ezzel szemben a nép kötelességévé tették az egyházi tanításokba vetett mindenáron való hitet s minden spekulációt megtiltottak. A mazochista fordulat kifejezésformái, az aszkézis és a kényszeres gondolkodás tehát egy bizonyos körre korlátozódott, míg a nagy tömegek megszabadultak tőle, mindössze a vallás ilyen elemeinek tiszteletére nevelték őket. A népi vallásosság számára a ceremóniák legalább olyan fontosak voltak, mint a valódi hit.

Megfelel a kényszeres gondolkodás és a képzőművészet elutasítása közötti törvényszerű összefüggésnek, hogy az *egyházatyák* az első keresztény évszázadok során mindösszesen a képtisztelet *ellen* és a *képzőművészet ellen* szóltak. A képhasználatot a IV. századig minden egyházatyája és apologeta elutasította, és támadták az istenség ábrázolását; így Jusztiniánusz, Taciánusz, Iréneusz, Minuciusz felix és Origenész. Tertullianusz ráadásul a „jó pásztor” ábrázolását is meg akarta tiltani. Kizárólag a szimbolikus ábrázolásokat akarták engedélyezni.¹⁵ Ez a művészetellenes irányzat azonban nem tudta tartani magát; a művészi alkotóerő áttört, és a keresztény kultúrkör területén győzelmesen fennmaradt. *Az intenzív kollektív kényszerneurózis hulláma, mely megjelent az őskereszténységben, már a kezdet kezdetén, a katakombafestészetben szükségyszerűen új absztrakt stílus létrejöttéhez vezetett, mellyel merev hieratikus emberábrázolás függött össze.* Alapvető tanulmányában, melyet M. Dvorak a keresztény művészet kialakulásának szentelt, s melyre itt gyakran utalunk, pontosan elmagyarázza, hogy a katakombafestmények új sematikus stílusa nem a társadalom alacsonyabb rétegeihez tartozó keresztény művészek ügyetlenségére vezethető vissza, amint általában gondolják, hanem ez az új absztrakt stílus az új vallásos alaphangulat következményeképpen lépett fel. Dvorak szerint a katakombafestmények stílusa a késő antik impresszionizmuson nyugszik. „A nagy művészi mozgalom a középső császárkor idején, mely a kor legmagasabb képzettsége és művészi kultúrája gyümölcésének tekinthető, a katakombafestményekben is hat...” – mondja ezzel kapcsolatban Dvorak¹⁶ – „Ez a III. század legradikálisabb, leghaladóbb és legkövetkezetesebb művészi irányzatában ölt testet, melyben a *szellemivé tétel* törekvésének következtetéseit vonták le, ami-

¹⁵ Lásd Hugo Koch: Die altchristliche Bilderfrage nach literarischen Quellen (Göttingen, 1917), id. Dvorak után

¹⁶ Lásd Dvorak, 32. old.

re a pogány művészet nem szánta rá magát.” A hivatalos művészet impresszionista stílusa tehát a keresztény kézművesek révén bizonyos értelemben véve változáson és továbbképzésen megy át. „Következésképpen” – így Dvorak¹⁷ – a korábbi és kortárs művészet bizonyos minőségei újak nyomják el és helyettesítik. *Lehetőség szerint mindent kihagytak, ami a régi testkultuszra és naturalizmusra emlékeztetett, melyek helyére más értékek kerültek.*” A realitástól való elfordulást, ami törvényszerűen összefügg a magasabb kegyesség minden hullámával, azaz az intenzív kollektív kényszerneurózissal s az őskereszténység esetében a katakombafestészetben teljes mértékben érvényesült, Dvorak remekül mutatja be és pszichológiai alapokra vezeti vissza. Kiemeli, hogy a *figurális kompozícióban* a felfogás mélyreható változása megy végbe: az alakokat frontálisan rendezik egymás mellé és szabad, ideális térbe állítják; ezzel a téri összefüggések elvét, mely addig a klasszikus művészetben uralkodó szerepet töltött be, feladják. Ezzel kapcsolatban azt mondja Dvorak¹⁸: „Az egyszerűsítés ezzel összefüggésben és az antik ábrázoló művészet addigi legközkeletűbb és legnagyobb dicsőségéről való lemondás *jelentős mértékben felújíó.* A szép építészeti és tájképi hátterekből és a hozzájuk kapcsolódó különféle természet- és életábrázolásból a katakombákban csak csekély maradványokat találunk... *A téri összefüggés elvéről van szó,* amint a klasszikus művészet felfedezte, s ami abban állt, hogy minden dolgot természetes, hozzá közvetlenül kapcsolódó téri összefüggésének konnexusában ábrázoltak. *Ez a felfedezés, ami körülbelül ugyanarra a korra esik, amikor a peripatetikusok a mindenütt ható természeti kauzalitás tanát felállították,* vezetett ahhoz, hogy a művészek ettől kezdve minden ábrázolt cselekménnyel korlátozott, térben zárt színpadot kötöttek össze, oly módon, hogy a természetes téri összefüggésnek ez a rekonstrukciója lehetőség szerint egybeessen a tapasztalattal.” *Ezzel szemben a katakombafestészetben ideális térben jelennek meg az alakok s ezzel „a világi fizikai és pszichés életből és átélésből kikerülnek, ami merevnek és élettelennek mutatja őket”. A figurák ilyen módon történő elrendezésének az a magyarázata, hogy az e világi javaktól elfordultak, és a túlvilági gondolatokra és érzésekre koncentráltak.* „A műalkotás lényege és célja teljes mértékben eltolódik egyfajta *absztrakt* gondolati-teológiai tartalom felé... Forma és tér eme új egységében – legyen szó akár az antikvitásról, akár bármilyen más későbbi művészeti korszakról – a művészet új metafizikai szükségleteken és nézeteken nyugvó, teljes átértékelése rejlik, ami abban áll, hogy minden testi létezésre és érzéki átélésre vonatkozó művészi törekvésnek meg kell hátrálnia a világ új pszichocentrikus felfogása előtt, és a dolgok érzékek feletti összefüggésébe vetett hitnek felül kell kerekednie az érzéki észlelésen.” *E művészi átrendezőési folyamat* Dvorak szerint hasonlóan viszonyul a klasszikus

¹⁷ Lásd uo. 17. old.

¹⁸ Lásd uo., 34. old.

művészethez, mint az új vallás a klasszikus többistenkultuszhoz, a klasszikus filozófiához és tudományhoz.¹⁹

Az intenzív kényszeres gondolkodás Krisztus istenségével kapcsolatos viták jellemezte korszaka idején a kereszténység – mint láttuk – az ortodox egyházra és az arianizmusra szakadt szét. A kényszeres gondolkodásra való hajlammal együtt járó művészetellenes tendencia az arianizmusban tört át. Törvényszerű összefüggésben a racionalisztikus, azaz kényszeres gondolkodásra hajlamos karakterrel az arianizmus tiltotta a képtiszteletet, és elutasította a képzőművészetet. Az ortodox kereszténységben ellenben győzedelmesen fennmaradt a művészi alkotótevékenység és a képzőművészet szeretete. Ebben az időben aratott döntő győzelmet az ortodox egyház a régi pogány vallás felett; a kereszténység a Római Birodalom *államvallásává* emelkedett (Kr. u. 325.). Tanainak gyors elterjedése, ami együtt járt vele, lényegének mélyreható változását és a művészeti stílus megfelelő átalakulását is magával hozta. Dvorak szerint a IV. század a „klasszikus reakció” korszaka; egyrészt a keresztény vallásba betört a klasszikus kultikus gondolkodás, másrészt a keresztény művészet átvette a hivatalos klasszikus stílust. Ebben az időben a keresztény templomokat klasszikus stílusú nagy történelmi festményekkel és mozaikokkal díszítették, melyek tartalmát bibliai történetekből merítették; Dvorak szerint „a hivatalos művészet realiztikus és materialista ábrázolási formái törtek be”. Ezt az egyházatyák megújult tiltakozása és ideiglenesen még képtilalom is követte; a művészetellenes tendenciának azonban hamarosan meg kellett hátrálnia a művészi alkotóösztön végleges győzelme előtt.²⁰

Az V. században a nagy vallásos krízis, melyből az ortodox egyház kiindult, véget ért; ebben ekkortájt a *művészet területén ugyancsak egyensúlyi állapot jött létre a művészi alkotóösztön és a művészetellenes tendencia között, miként az aszkézis és a kényszeres gondolkodás terén is az ellentétes irányú pszichés tendenciák között. Ez az egyensúly új stílus – a bizánci – létrejöttéhez vezetett. A realitástól való elfordulás és az érzéki örömek mazochista elutasítása, ami az intenzív kollektív kényszerneurózissal együtt jár, a művészetben a mozaikművészet absztrakt, idealizáló jellegében s különösen a merev, hieratikus emberábrázolásban nyilvánult meg. Eközben feladták a klasszikus művészet minden vívmányát, az évszázadokon át nyert anatómiai és perspektivikus ismereteket; az odaadó természetűség és a külvilágban való öröm teljes mértékben eltűnt. (Gondolnunk kell arra, mit jelent ez, s milyen teljesen más életérzés vezetett ehhez a mélyreható változashoz!) Dvorak azt mondja erről²¹: „Egyszerre hat a természetellenes és természetfeletti irány, amit a keresztény művészet kapujában a katakombafestészetben (mint jogcímét és programját) felfedeztünk, a IV. század*

¹⁹ Lásd *uo.*, 34. old.

²⁰ *Uo.*, 30. old.

²¹ *Uo.*, 37. és 39. old.

visszaesésével szemben nemcsak antikellenesen, hanem pozitív stílusteremtő módon is, és fokozatosan *átalakítja* az V. század folyamán *a kompozíciókat és a formákat a természettől teljesen elforduló és a testi hatást lehetőség szerint kiiktató nagy hieratikus stílussá*”, melynek csúcspontját az ókori kultúra keretében a VI. század művészete jelenti (Ravenna, San Vitale stb.). A dogmaépület hát szilárdan áll; a művészet, azaz a mozaikművészet ennél fogva a kinyilatkoztatástörténet és a megváltástörténet nagy teológiai rendszerét ábrázolja. Ez, mint Dvorak mondja, „képen ábrázolt teozófia és dogmatika”.

Ugyanabban az időben a külvilágtól való elfordulás, ami mindenkor együtt jár a kényszerneurózissal, az *építészeti stílus mélyreható változását* is magával hozta, s az aszkézisre hajló idők természetellenes tendenciája, mint Ligeti kifejti, a homlokzatok elhanyagolásában és a belső terek mesterei megmunkálásában nyilvánul meg.²² Indiában például a Jainák szektájának világtól elfordult hangulata abban mutatkozott meg, hogy barlangokat alakítottak át kultikus helyekké.²³ Hasonló módon vezetett az antik kereszténység világtól menekülő hangulata a keresztény bazilika létrejöttéhez; ezeknek az épületeknek a külseje nem volt látványos; a belső térképzés problémáját azonban mesteri módon oldották meg bennük. „Az antik templommal ellentétben” – mondja R. Hamann művészettörténész –, „mely mint önmagában zárt test emlékműszerűen kínál alaplapon álló, tagolt, plasztikus formát a szemnek, ha lehetséges, magasan fekvő mint Isten hajléka, melybe a laikus nem nyerhet bebecsátást, a római ókeresztény bazilika tiszta belsőépítészet, kifelé nincs homlokzata, rejtőzködő s nem kelt feltűnést.”²⁴ Ugyanezek a jellegzetességek lehetők fel a bizánci művészet későbbi mesterműveiben, a konstantinápolyi Hagia Sophiában és a ravennai templomokban.

Így az ortodox kereszténység, azaz a gyengítetten mazochista jellegű vallás, mely az antik népek kulturális fejlődésének eredményeképpen jött létre, monumentális kifejezési formát talált a bizánci művészetben.

A lelki élet különböző tendenciái között létrejött egyensúlyi helyzet, mely a bizánci kultúrában jelent meg, rendkívül stabilnak mutatkozott. Uralma a korai középkorban évszázadokon keresztül tartott; csak a IX. században vált el egymástól a római és a görög egyház, s az önálló nyugati kulturális fejlődés még később indult el. Eközben a szláv népeket legyőzte az ortodox egyház és a bizánci kultúra, s a legújabb időkig ehhez a kultúrkörhöz tartoznak. Ezzel a kereszténységnek ez a formája megmutatta vonzerejét; stabilitás és hosszú élet tekintetében a keresztény-bizánci kultúra az antik világ nagy kultúráival – az egyiptomival és a babilonival – vált egyenlővé.

²² Lásd Paul Ligeti: Der Weg aus dem Chaos, II. fejezet

²³ Vö. Dr. Ernst Diez: Die Kunst Indiens

²⁴ Lásd Prof. Richard Hamann: Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart

A késői antikvitás vallásos fejlődésének mélyebb megértését csak további pszichológiai megfontolások tehetik lehetővé; ezek a mazochista fordulat bizonyos következményes jelenségeire vonatkoznak, melyek a kereszténységgel léptek fel, amelyre jellemzőek. E lélektani elemzés kitérőjével végre meg fogjuk találni az iszlám létrejöttének egyszerű magyarázatát; ez a harmadik gyengítetten mazochista jellegű világvallás.

A késői antikvitás népei között, mint láttuk, a destrukciós ösztön internalizálása révén mély büntudat és megváltási szükséglet állt elő. Ugyanakkor a kereszténységre jellemző, hogy *vigasztalásban gazdag elképzelések* jöttek létre benne a büntudat reakcióképzéseként; ezek az isteni kegyelem, a bűnbocsánat és a hit által való megváltás tanításában csapódtak le. Végére is ezeken a tanokon keresztül az etika területén mélyreható változás történt, és újfajta felfogás jött létre, ami erősen eltér az antik etika alapjaitól.

Az antik vallások (az egyiptomi, a Zarathustra-vallás, a görög stb.) tanítása szerint az emberek cselekedeteiről pontos könyvelés folyik; a halál után az elhunyt jó és gonosz cselekedeteit az alvilági isteni bíró színe előtt összemérik, s a lélek megérdemelten elnyeri jutalmát vagy büntetését. Az antik etikának ebben a szigorú igazságosságában a töretlen értelem mutatkozik meg, mely az antik népeket jellemezte, mielőtt a destrukciós ösztön befelé fordulása következtében a felettes-én megerősödött náluk. A bűnök bocsánatának elképzelése akkoriban teljesen ismeretlen volt; ez az indiai vallástól mazochista fordulata ellenére is idegen maradt. Az indiai vallás alapelve, a darma törvénye szerint a világegyetemben a legszigorúbb igazságosság és következetesség uralkodik: az embernek minden bűnéért vezekelni kell egy későbbi lét idején, s a jelenlegi élet minden szenvedése egy korábbi élet bűnének büntetése. Idegen érdelem által történő megváltás elképzelhetetlen; Buddhát is csak azért tisztelik mint „megváltót”, mert azt a tant hirdette, melynek követése a megváltáshoz vezet.

A kereszténységben a büntudat, mely együtt jár a kollektív kényszerneurozis mazochista fordulatával, abban a tanításban mutatkozott meg, miszerint az eredeti bűn következtében minden ember természete szerint rossz, s így örök pokoli szenvedést érdemel. Ezt a sötét, kétségbeesett hitet azonban enyhítette a reakcióképződésként létrejött tanítás, amely szerint Istennek hatalmában áll megbocsátani a bűnt, s az ember az igaz hit és az erkölcsös élet alapján elnyerheti Isten kegyelmét, s a megváltás részesévé válhat Krisztus helyettesítő áldozata révén. Ez a felfogás eltér az antik etika szigorú igazságosságától, s ennek rossz következményei voltak a kereszténységben: amint itt is túlsúlyra jutott a formalizmus – amint ez a vallás kényszerneurotikus karaktere miatt elkerülhetetlen volt – elterjedt az a felfogás, hogy az isteni kegyelem pusztán külső gyakorlatok – zárandoklatok és hasonlók – által elnyerhető. Hamarosan azt hitték az emberek, a legnagyobb bűnök is jóvátehetőek a klérusnak adott kegyes alapítványok és pénzadományok révén; az elfojtottnak az elfojtandóban való

visszatérése oda vezetett, hogy az isteni kegyelmet adták-vették. Így a kegyelem tana, mely a túl szigorú felettes-én reakcióképződéseként jött létre, az elfojtott ösztönkésztetések előretörését tette lehetővé, és az erkölcs gyors hanyatlásához vezetett.

Másfelől abban a tanításban, hogy az igaz hit a kegyelem előfeltétele, a hit rendkívüli értékelése rejlik; ez a felfogás ugyanannyira idegen volt az antik válásoktól, mint a bűnbocsánat ideája. Azokban az antik kultúrákban csak kevés fejlődött ki a kényszeres gondolkodás; mindenfelé olyan feltétlen és naiv hit uralkodott, hogy ez nem tűnhetett jelentőségteljesnek. A kereszténységben ezzel szemben tág teret nyert a kényszeres gondolkodás, s az első századok nagy dogmatikai vitái idején szenvedélyesen gyakorolták is; ezzel a kétely – azaz az Isten elleni intellektualizált lázadás – előtt nagy lehetőségek nyíltak meg. Ennélfogva a tudattalan motívumoknak a keresztény egyház által történt helyes megítélésére utal az, hogy az igaz hitet (azaz az atyai hatalmaknak történő alávetést) követelték meg az üdvösség előfeltételeként, míg az eretnokséget és a hitetlenséget (tehát az atyai hatalmak elleni lázadást) mint a legfőbb bűnt pecsételték meg. A kényszeres gondolkodásra való hajlam tehát a kereszténységben reaktív módon a dogma tabuvá tételéhez és a gondolkodás tilalmához vezetett; ezek a kényszeres gondolkodás következtében fellépő jelenségek különösképpen jellemzik a keresztény vallást.²⁵

Az antik etika tiszta igazságosságát tehát éppen az a tanítás sötétítette el, mely a mazochista fordulat – azaz a felettes-én kényszeres gondolkodás révén történő növekvő szigorúsága – következtében jött létre. A vallás korábbi fejlődési fokán az antik népek a minden másként hívő és minden keresztiség nélkül elhunyt csecsemő örök kárhozatáról szóló tanítást igazságtalannak és abszurdnak tekintette volna. Valójában Augustinus predestinációs tana, mely szerint az öröklött bűn következtében minden ember örök pokoli szenvedésre kárhozatott, s függetlenül a saját cselekedeteitől, pusztán Isten különösképpen önkényes kegyelmi aktusa révén lehet részese a megváltásnak²⁶, ez a felettébb különös tanítás, csak mint pszichológiai valóság mitikus projekciója érthető meg. Reik azt mondja: „A »dogma« igazságtartalma vitathatatlan; egyfajta pszichés realitásra vonatkozik, amit a hívők materialisan értenek és hisznek.”²⁷

Ez a pszichoanalitikus belátás adja a magyarázatát annak, hogy az isteni kegyelemről és a megváltásról szóló keresztény tanítás annál nagyobb rezonanciára lelt egy népnél, minél előrehaladottabb volt náluk a destruktív ösztön internalizálása abban az időben, amikor a kereszténységgel érintkezésbe kerültek. Augustinus, a predestinációs tan szerzője, a római kultúra képviselője volt, melyben

²⁵ Lásd Th. Reik, i.m., Das Tabu des Dogmas c. fejezet, 93–105. és 138–139. old.

²⁶ Lásd Windelhand, 237. old.

²⁷ Lásd Reik, 118. old.

már a kereszténység létrejötte előtt néhány századdal jelentkezett, s a misztériumvallások elterjedéséhez vezetett a mazochista fordulat; a lelkiismereti félelem és a megváltás szükségessége itt már régen otthon volt. Pelagius azonban, Ágoston ellenfele, aki azt a nézetet vallotta, hogy a az ember jó cselekedetei által juthat üdvösségre, ír szerzetes, a földközi-tengeri népeknél sokkal egyszerűbb és régiesebb nép gyermeke volt. A *kegyelemmel és szabadsággal* kapcsolatos IV. századi, Ágoston és Pelagius közti vitában, továbbá *minden későbbi, a hit és a cselekedetek általi üdvösség kérdését érintő vitában a kétféle életfelfogás közötti ellentét mutatkozott meg, melyek közül az egyik mélyebb, a másik csekélyebb büntudatnak felel meg. Ezekben az esetekben mindig a büntudat dogmatikai lecsapódásáról volt szó.*

E lélektani tényállás alapján magyarázható meg, hogy az ortodox egyház megváltástana a korai Római Birodalomban teljes mértékben érvényesült, ugyanakkor azok a népek elutasították, amelyek ugyan a politeizmus talaján nőttek fel, de a destruktív ösztön befelé fordulása nem ment végbe náluk. *Ezért azok a germán népek, melyek az antik kultúrával a leghamarabb kerültek érintkezésbe, az arianizmushoz tértek meg,* ami, mint már említettük, a kereszténység egyszerűbb, túlnyomórészt racionalista formája volt. Krisztus istenségét és megváltó szerepét itt nem ismerték el olyan mértékben, mint az ortodox egyházban; a képzőművészetet elutasították. A germánok eredetileg kevésbé voltak tehetségesek a képzőművészet terén, s így eleinte közömbösen viszonyultak az arianizmusnak ehhez a tilalmához. Épp ennek a tanításnak az egyszerűsége ragadta meg őket, mivel töretlen ösztönüknek, azaz a büntudat és a megváltási szükséglet hiányának, megfelelt. Csak néhány évszázaddal később tűnt el az arianizmus Spanyolországból és Itáliából, amikor a hódítók – a gótok és a longobárdok – a meghódított romanizált népekkel keveredtek. Idővel tehát az arianizmus vesztett a katolikus egyházzal szemben. Ennek oka kétségkívül művészetellenes tendenciájában rejlik; a történelem folyamán mindig kiderült, hogy a vallásnak az a formája, mely támogatja a művészi alkotóösztönt, a tömegekre nagyobb vonzerőt tud gyakorolni.

A Római Birodalom délkeleti részén és Arábiában hasonló folyamat ment végbe mint északon a germánoknál. A Római Birodalomhoz fűződő kereskedelmi kapcsolataik révén az arabok olyan jelentős fejlődésen mentek át a kultúra területén, és szellemi horizontjuk olyan nagymértékben szélesedett, hogy vallásuk régi politeizmusa már nem elégítette ki őket. A destruktív ösztön internalizálásának pszichikus folyamata ugyanakkor itt még nem ment végbe: a büntudat és a megváltás szükségessége ismeretlen maradt számukra. Így a nesztorianus kereszténység Arábiában széles körben elterjedt; ez a szekta Krisztus istenségét és megváltó szerepét még erősebben elutasította, mint az arianizmus. E tanítás szerint Jézus mindössze az utolsó és a legnagyobb próféta volt.

A kereszténységnek ez a formája jelentette azt az alapot, amelyből *az arabok új vallása, az iszlám* kinőtt. Mohamed a nesztorianusok legtöbb hittételét

átvette, ugyanakkor a hangsúlyt a monoteizmus és saját prófétai jelentőségének hirdetésére helyezte. Ezt az új hitet zsidó értelemben véve új „törvénnyel” egészítette ki, a *Koránnal*; az újonnan adott törvény a nyilvános és privát élet minden részletét pontosan szabályozta. Tehát vallási szokások új rendszerét vezették be, s ezek a nép mindennapi élete tekintetében a legnagyobb jelentőségre tettek szert. (Imák és mosakodások előírt napszakokban, étkezési tilalmak stb.) A kényszeres cselekedeteknek erre az átfogó rendszerére helyezték a fő hangsúlyt; a kivitelezés kínos pontosságával lassan érvényre jutott a lelki élet mazochista tendenciája a népesség körében.

A Koránt minden arab törzs átvette, és ez lett az állami és vallásos élet alapja az új, hatalmas arab birodalomban. Az agressziós ösztönt az új vallás nem szorította korlátok közé, hanem a türelmetlen hitbuzgalomban gerjesztette; az iszlámban egyesített arab törzsek vitték véghez a legnagyobb hódításokat, amelyeket a világtörténelem ismer. Az alávetett másként hívő népek kegyetlen elnyomásában és kizsákmányolásában megmutatkozott az intenzív kollektív kényszerneurózissal együtt járó szadizmus. Az iszlámon belül ugyanakkor törvény előtti egyenlőség uralkodott; a Korán szerint nincs társadalmi különbség a hívő mohamedánok között. Mohamed a családi életben is belátást ajánlott a nőkkel és a szolgálkakkal szemben, és viszonylag enyhe szokásokat vezetett be.

A nagy arab birodalom megalakulása után, a népesség növekvő gazdagsága és képzettsége mellett megkezdődött a destruktív ösztön belsővé tétele, azaz a vallás mazochista tendenciájának érvényesítése. A Korán tanai jelentették a különböző teológiai spekulációk alapját; a kényszeres gondolkodás viszonylagosan teret nyert, de mégsem érte el azt a mértéket, mint a kereszténységben. Különböző szekták és teológiai iskolák jöttek létre; a mohamedánok nagy, két hitvallás, a szunnita és a síita mentén történő megjelenő szakadása azonban, mely a 7. században ment végbe, nem teológiai viták, hanem dinasztikus háborúk következménye volt. A szunniták nagy szektájában végül négy teológiai iskolát ismertek el ortodoxkén; a dogmák tekintetében megegyeztek, felfogásbeli különbségeik jobbára a jogi tételekre vonatkoztak.

Csak Mohamed után kétszáz évvel lépett elő erősebb mértékben az iszlám aszketikus tendenciája; csak ebben az időben került sor a *szufik szerzetesrendjének* megalapítására Perzsiában. Ennek a rendnek a követői teológiai spekulációkkal foglalkoztak; idővel titkos panteista szekta nőtt ki a soraik közül. Az iszlámban az aszkézis sohasem érte el azt a jelentőséget és elterjedtséget, mint ugyanabban az időben a kereszténységben.

A képzőművészet területén az iszlám, mint már mondtuk, kompromisszumot kötött a művészi alkotóösztön és a művészetellenes tendencia közt. Isten és egyáltalán az emberi alak ábrázolása tilos volt; ugyanakkor nagyszerű építészet és nagyvonalú, dekoratív művészet fejlődött ki, amelyben az életöröm és a mohamedán népek pompa iránti szeretete méltó kifejezést nyerhetett. Tehát az iszlámban ugyancsak egyensúlyi állapot jött létre az ellentétes irányú psi-

chikus tendenciák között, ez azonban más jellegű volt, mint az ortodox kereszténységé; az ezzel történő összevetésből kiderül, hogy a destrukciós ösztön befelé fordulása itt csekélyebb mértékben ment végbe, mint ott; ezért itt hiányzik a megváltás szükségességének dogmatikai lecsapódása. Az etikai nézetek büntudati befolyásra történő változása az iszlámban nem történt meg; ezért megmaradt az antik etika egyszerű igazságossága. A kényszeres cselekedetekre való hajlam és a művészetellenes tendencia itt erősebben érvényesül, mint a kereszténységben, ugyanakkor a kényszeres gondolkodásra való hajlam csekélyebb mértékben fejlődött ki. A mohamedán vallás, hasonlóan az ortodox kereszténységhez, hosszú életű, stabil képződménynek bizonyult; előnye tanai egyszerűségében és alapvető tételeinek igazságosságában rejlik. Az iszlám ezért mindig erős vonzerőt gyakorolt azokra a népekre, melyek éppen túllépték a primitívség kulturális fejlődési fokát.

5.

Mielőtt áttérnénk annak a kulturális fejlődésnek a vizsgálatára, ami a középkorban az iszlámban és Nyugat-Európában végbement, s a modern európai kultúra létrejöttében érte el tetőfokát, pillantást kell vetnünk a *perzsiai fejlődés menetére*.

Ez a régi kultúrájú ország politikai önállóságát minden időben megőrizte, és kultúrája, ill. vallása az ókorban nagyon erősen befolyásolta a Római Birodalom vallásos fejlődésének menetét. A perzsák vallása, a Zarathusztra-vallás, korán érte el a fejlődés magas fokát, és legfontosabb tanításai a zsidó eszkatológia kerülről kerülről átmentek a kereszténységbe. (Így a jó és rossz, isten és az ördög, menny és pokol közötti éles ellentét, továbbá ezek földi összeköttetésének ideája; az utolsó ítélet és a világ végén egy Istentől küldött próféta elképzelése; hit az angyalokban és a védőangyalokban mint Isten követiben.) Másrészt az antik kultúra is eljutott Perzsiába, így a kulturális kapcsolatokat e között az ország és a nyugat között végig a kölcsönös befolyás jellemezte. Mivel azonban a perzsiai fejlődés e kölcsönhatás ellenére is önállóan ment végbe az arab hódításig és az iszlám felvételéig, itt különösen jól megfigyelhetők a vallásos fejlődés törvényszerűségei. A fejlődés egymás után következő fázisai itt különösen tisztán mutatkoznak meg; elsőként a kollektív kényszerneurózis alábbhagyása, ami az antikvitás sok népénél végbement és lehetővé tette a görög kultúra elterjedését, ezután a reakció fázisa, s végül a mazochista fordulat bekövetkezése, ami itt az új vallás, nevezetesen a manicheizmus bevezetéséhez vezetett.

Perzsiában évszázadokon át a Zarathusztra-vallás volt az államvallás; akkoriban az óbirodalom fénykorát élte az akemeidák dinasztiájának uralkodása alatt. A perzsa művészet a babiloni mintájára fejlődött, s ennek a fejlődési fok-

nak megfelelően absztrakt volt. Az óbirodalom addig tartott, míg Nagy Sándor le nem igázta a perzsákat. Hadvezérének utódai azonban (a szeleukidák dinasztiája) ismét függetlenítették magát. Ebben az időben terjedt el a görög kultúra Perzsiában, s a hellenizálódás nagy léptekkel haladt előre. A régi vallás eltűnt; a vele kapcsolatos növekvő közömbösség oda vezetett, hogy a Zend Avesta – a Zarathusztra által írt szent könyv – jelentős része elveszett. Ugyanabban az időben jött fel Mitrász napisten kultusza, akinek a régi perzsa mitológiában alárendelt szerep jutott. Hasonlóan ahhoz, ahogy Indiában Visnu és Siva isten alakja a hinduizmus születése idején, akkoriban Mitrász a mitológia sötétjéből a vallás középpontjába került. Ezekben a folyamatokban itt is, ott is az a hatékony tudattalan ösztön nyilvánult meg, hogy a régi isteneket el kell hagyni és újakat kell a helyükbe emelni. Mitrász kultusza a Római Birodalomban széles körben elterjedt, és az egyik legjelentősebb misztériumvallássá fejlődött.

A hellenizmus és a Mitrász-kultusz fázisa után néhány évszázaddal a szasszanidák uralkodása idején (Kr. u. 220 körül) a *reakció korszaka* következett. A Zarathusztra-vallás újraéledt; összegyűjtötték a megmaradt szent könyveket, megújították a tant és államvallássá emelték; s Zarathusztra papsága, a mágik, nagy állami hatalomhoz jutottak. Megmutatkozott azonban az is, hogy a régi vallás már nem tudja kielégíteni a nép szükségleteit, egyrészt azért, mert szellemi horizontja a más népekkel és vallásokkal való találkozás következtében jelentékenyen kiszélesedett, másrészt azért, mert időközben itt is végbement a destruktív ösztön internalizációja, s ezzel együtt az aszketikus tendencia érvényesülni akart a vallásban. Ennek a szellemi irányynak a következtében új vallás jött létre Perzsiában, a manicheizmus, ahogyan alapítója, Mani (Kr. u. 215–270.) után nevezték. Maniról azt tudjuk, hogy Perzsiában született és ott működött, de nagy missziói utakat tett Belső-Ázsiába és Indiába. Zarathusztra papsága üldözte, s munkálkodásuk következtében végül keresztre feszítették. Eredetileg perzsa nyelven íródott írásait átültették szír nyelvre; ezek azonban elvesztek, és tanításai számunkra csak ellenségei polémiaiból ismertek.²⁸

A manicheizmus tanítása a régi perzsa dualizmus továbbfejlesztése; alapelvéből, a fény és a sötétség, a jó és a rossz antitéziséből egyrészt a természeti folyamatok újszerű filozófiai magyarázata, másrészt új etikai rendszer jött létre. A fényt és a sötétséget testi elemnek tekintették; ezek keveredéséből állt elő a világegyetem. Közben azonban szigorúan végigvezették a „jó” és a „rossz” fogalmának identifikációját, és a természetet ezáltal etikai kategóriákba sorolták. Az égitestek, különösen a nap és a hold, e szerint a tanítás szerint „keveretlen” fény tartói; s mivel a jó forrásai voltak, isteni tisztelet illette meg őket. Ily módon az égitestek óbabiloni vallás szerinti imádása összhangba került a perzsa dualizmussal.

²⁸ Lásd az Encyclopaedia Britannica Manichaeism c. fejezetét

Az ember Mani tanítása szerint „kevert” lény, magában foglalja mind a fény, mind a sötétség elemeit; a rossz szellem hozta létre, a demiurgosz, akit Jahvéval, a zsidók Istenével azonosított. Ebben a tanban kifejezést nyert a *bűntudat*, ami a felettes-én megerősödése révén jött létre; az ótestamentumi Isten elutasítása is az újonnan létrejött, szigorúbb etikai felfogás következménye volt. A zsidók naivan ábrázolt törzsi istene a késői antikvitás etikai ideáljának már nem felelhetett meg; ezért a kereszténység több gnosztikus szektájánál is megtaláljuk Jahve és az Ószövetség ugyanilyen elutasítását.

A manicheizmus legfontosabb tanítása azonban az volt, hogy a sötétség és a rossz elvét egyenlővé tette az ember érzelmi vágyával; az érzelmi örömeket ezért mindenképpen elátkozta és a hús megölését prédikálta. A manicheizmusban tehát sokkal élesebben előtérbe lépett a kollektív kényszerneurózis kényszeres fordulata, mint hajdanán az antikvitás két nagy vallásában, a brahmanizmusban és a zsidó vallásban, melyekben a destrukciós ösztön befelé fordulása elsőként ment végbe. Sem a brahmanok tanítása, sem a zsidó törvény nem állított az emberrel szemben soha ilyen szigorú aszketikus követeléseket; mivel a brahman csak öregkorában, családapai kötelességeinek elvégzése után kötelezték aszketikus életvitelre, s a zsidó vallásban a kegyes és erkölcsös életvezetést tekintették ideálisnak, a természetes érzékiség megőlése azonban teljességgel ismeretlen maradt. *Az óperzsa dualizmus extrém módon érzékiségellenes manicheizmussá történő átalakításának folyamatában tehát a legélesebben mutatkozott meg a kollektív kényszerneurózisnak az a mazochista fordulata, ami a késői antikvitás népeinél végbement.*

A manicheizmus tanítása szerint tehát az ember, ez a fényből és sötétségből összekevert lény, meg kell, hogy szabadítsa magát a sötétségtől, azaz a rossztól, tehát a természetes érzékiségtől; azt tanították, hogy a legjobb Isten időről időre egy-egy prófétát küldött az emberiséghez, hogy ezzel segítse tökéletesebbé iránti törekvésüket és megváltsa őket. Prófétaik voltak: Noé, Ábrahám, Zarathusztra, Jézus, és végül Mani maga, a „parakléosz”. Ebben a tanításban érvényre jutott a megváltásszükséglet s az az átfogóbb történelemszemlélet, mely a vallások keveredése következtében alakult ki. Mani a hitet megtartotta a világ végezetéig; azt tanította, hogy a rossz csak akkor fog definitív módon elválni a jótól, s akkor fog eljönni a világvége, ha az ember végleg megszabadította magát a gonosztól.

E vallás extrém mazochista jellege szigorúan aszketikus előírásaiban nyilvánult meg, melyek pontosan szabályozták a hívők mindennapi életét. A házasságot alapvetően elutasították és a szexualitástól való tartózkodást követelték meg; bevezették a vegetarizmust és megtiltották a bor élvezetét; semmilyen állatot nem lehetett megölni. Ezekon a megszorításokon kívül sok böjti napot jelöltek ki (vasárnap és hétfő, egészében véve az év negyedrésze). Imákat és mosakodásokat négy alkalommal írtak elő minden napra. Mivel azonban ezek az előírások a hívők nagyobb része számára keresztülvihetetlenek voltak, a

gyülekezeten belül aszkéták osztálya jött létre („electi”, ahogyan a Római Birodalomban nevezték őket). Az ő köreiből kerültek ki az „administratores”, akiknek a tiszte hasonló volt a keresztény püspökökéhez. Mani halála után a követői, a manicheizmus „pápai” álltak az egyházi szervezetek élén. (Reziden-ciájuk kezdetben Babilonban, később Szamarkandban volt.)

A manicheizmus tehát lényegében véve aszkézis által történő önmegváltás volt; ezt kényszeres cselekedetek és újszerű filozófiai tanok egészítették ki. Ez a szigorúan aszketikus vallás széles körben elterjedt; keleten egész Turkesztánig jutott, ahol még a XIII. században is voltak követői. Nyugaton a IV. és az V. században játszott fontos szerepet, és ismert, hogy Ágoston először a manicheiz-mushoz tért meg, s csak utána a kereszténységhez. A Római Birodalomban a manicheizmus sok keresztény elemet olvasztott magába, s így keresztény szek-tának tekintették; a kereszténység enyhébb tanításai mellett azonban nem tud-ta magát sokáig tartani. Már korábban, az első keresztény századokban terjesz-tettek kozmogóniai tanokat gnosztikus szekták, melyek a jó elvét a szellemmel, a rossz elvét az ember érzékiségével azonosították. Érdemes megjegyezni, hogy ezek az extrém módon asuketikus tanítások a kereszténységtől függetle-nül jöttek létre, ugyanakkor azon belül jó néhány irányzatra nagy hatást gya-koroltak; egészében véve az ortodox egyház legyőzte ezeket. A keresztény ta-nítás szerint az ember nem a gonosz princípium teremtménye, hanem a leg-főbb jót jelentő Istené; szabad akarata által lett, Ádám vétke révén, gonosszá. Krisztus helyettesítő áldozata által azonban megváltást nyerhet az igaz hit út-ján. A keresztény egyház tehát javasolja az aszkézist, anélkül azonban, hogy – a manicheizmushoz hasonlóan – önmegváltási eszköznek minősítené. A ke-resztény tanítás tehát kevésbé pesszimista; azok mellett a tanok mellett, me-lyekben a bűntudat fejeződik ki, olyanokat is tartalmaz, amelyek a bűntudat *re-akcióképződéseként* jöttek létre. Ez a keresztény életfelfogásnak enyhébb és re-ményteljesebb jelleget adott a komorabb manicheizmushoz képest.

Extrém aszketikus jellege miatt a manicheizmus sehol sem tudott uralomra jutni. Magában Perzsiában a Zarathustra-vallás győzedelmeskedett s a Kr. u. VII. századig tartotta magát. Ezután azonban, amikor az arabok meghódították Perzsiát, abban nyilvánult meg a régi istenek elleni latens lázadás, hogy az egész nép hamar áttért az iszlámra. Csak a nép töredék része maradt hű a régi vallás-hoz s vándorolt ki Indiába, ahol a parszik neve alatt maradtak meg. Nyugaton a manicheizmus veszített a kereszténységgel szemben, és elég gyorsan eltűnt; keleten az iszlám szorította vissza. Kr. u. 800 körül a manicheizmus azonban a bogumili tanok neve alatt a balkáni szláv népek körében széles körben elterjedt.

Története egészében véve további bizonyítéka annak, hogy a vallás kimon-dottan mazochista formája sohasem lehet fenntartható, stabil kulturális hely-zet alapja.

VIKÁR GYÖRGY KÖSZÖNTÉSE

Drága Vikár György! Tisztelt Kollégák! Boldog vagyok és megtisztel, hogy a Magyar Pszichoanalitikus Egyesület Ferenczi Sándor Emlékérmét ez évben Vikár Györgynek adjuk át, s hogy ez alkalomból méltathatom mesterem munkásságát.

Meghat, hogy két példaképem szimbolikus találkozásához asszisztálhatok, és így a pszichoanalitikus szakma nyilvánossága előtt elmondhatom, mi mindent értünk hálás Vikár Györgynek, és mi az, amit annyira tisztelünk benne.

De előbb az életút és munkássága tényeiről:

Az 1926-ban született Vikár György, a szinte kamaszként végigélt munkaszolgálat után, a Budapesti Iskola öröknek tűnő felszámoltatása, harminc év ellehetetlenítő körülményei ellenére 1961-ben csatlakozott az illegálisan, majd féllegálisan működő pszichoanalitikus csoporthoz. Hermann Imrénél történt kiképződése után pszichoanalitikus nemzedékek kis köreit nevelte fel.

Az ötvenes években pszichiáterként sorsanalízist tanult Benedek Istvántól, majd Sántha Kálmán szintén marginalitásba szorított körében neurológiát, pszichiátriát és nem utolsósorban orvostikát. Később a „Lipóton” a börtönből épphogy kiszabadult Mérei Ferentől a Rorschach-teszt értelmezését, szociálpszichológiai, összehasonlító kultúrpszichológiai szemléletet.

1975-ben, a lassan puhuló diktatúra idején Hidas Györggyel, Nemes Líviával, Paneth Gáborral és Linczényi Adorjánnal titokban felvették a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület tagjai sorába, ezzel megnyitva az utat a Budapesti Iskola feltámadásához.

Elkötelezettsége, és mint „Utam a pszichológiához” című önarcképében írja: kíváncsisága, az emberi jelenség megértésének vágya arra késztették, hogy otthagyja OIE-beli pszichiáter adjunktusi állását, és teljes energiájával pszichoanalitikus terápiával foglalkozzék a Faludi utcai gyermekpszichoterápiás rendelőben. György Júlia nyugdíjaztatása után 1983-ig vezette az intézetet, de párttag nem lévén, soha nem lett kinevezett igazgatója. Az Árpád Kórház gyermekpszichiátriai osztályának vezetőjeként ment nyugdíjba 1992-ben. Gartner-díj és Ranschburg Emlékérem tulajdonosaként 1989–1992-ben a Ma-

* Elhangzott A magyar Pszichoanalitikus Egyesület 7., őszi konferenciáján 2001. október 27-én.

gyar Pszichoanalitikus Egyesület elnöke volt. Azóta is a Tanulmányi Bizottság aktív tagja, egy időben elnöke volt.

Hogy a pszichiátria pszichoterapizálási szándékához máig nem lett hűtlen, mutatja, hogy tudtommal máig vállal szupervizori munkát az Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézet dr. Pável Magda vezette osztályán.

A mi nemzedékünk még emlékszik a körülményekre, amikor napi 8–10 óra intézményi munka mellett átlag 4–6 pszichoanalitikus órát vállalva kellett mestereinknek tudományos munkát végezniük, ahogy akartak és tudtak. Ennek fényében különös tiszteletet ébreszt, ahogy többek között Vikár doktor fenn tudta tartani a hagyományt – a Budapesti Iskola elméleti tevékenység iránti elkötelezettségét.

Egyéniségének szépségéről árulkodik, hogy egyszerre volt képes hű maradni a freudi, hermanni gondolatokhoz, és ugyanakkor, amennyire az információ-import éppen adott legális-féllegális lehetőségei engedték, szembenézni az új, fejlődő pszichoanalitikus teóriákkal, szuverén módon integrálni azokat saját habitusába, tudományos gondolkodásába – hogy csak egy példát említsek erre, az 1984-ben megjelent *Gyógyítás és öngyógyítás* kötetben olvasható, „Az Ego, a Self és az identitás fogalma” című tanulmányra hívnám fel a figyelmet.

Megjelent könyvei:

Találkozás az útfélen (Zákeus). Bethánia, 1946.

Csillag Máriával: *Adalékok a platybasia konzervatív kezeléséhez*. Révai Kiadó, Budapest, 1959.

Linczényi Adorjánnal és Radnai Bélával: *A szexuális élet zavarai*. Medicina Kiadó, Budapest, 1977.

Az ifjúkor válságai. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.

Gyógyítás és öngyógyítás. Budapest, Medicina Kiadó 1984.

Az emlékezés ösvényein. Esszéregény. Balassi Kiadó, Budapest, 1994.

Válság, túlélés, kreativitás. Balassi Kiadó, Budapest, 1996.

Kongresszusokon, szimpóziumokon elhangzott előadásaira mindannyian emlékszünk, persze nemzetközi (németországbeli, egyesült államokbeli, jeruzsálemi stb.) előadásait sajnos nem hallhattuk.

Fiatalabb és leendő kollégáink az utóbbi években hallgathatták az ELTE pszichológia szakán tartott előadásait, azon az egyetemen, ahol 1949–52 között maga is pszichológiát, angol és magyar irodalmat tanult, miközben az orvosi egyetemet végezte.

Tudományos érdeklődésének fő vonulatát én a trauma, a gyász pszichodinamikájának és a művészi, kulturális kreativitás, a kollektív szimbólumok gyógyító erejének és kudarcainak titkai iránti nem csillapodó kíváncsiságában látom. Legfőbb erénye pedig az én olvasatomban: hihetetlen elfogulatlansága, előítélet-mentessége, és nem utolsósorban: szövegeinek irodalmi szépsége, egyszerűsége, a nyelv szakbarbarizálása elegáns elkerülésének ritka képessége. Álláspontja szerint ugyanis a pszichológia határtudomány – a természet- és társada-

lomtudomány mezsgyéjén, melynek ráadásul a szellem játéka felé is nyitottnak kell lennie. Azért kell ennek így lennie, mert, mint írja, az emberben a legsajátabb, hogy természet és kultúra szülötte, önreflexióra képes, és spirituális igények is feszítik. Vállalnia kell hát a lebegést e határon.

Rendkívüli, a mostanában sokszor lesajnált freudi hagyományhoz csatlakozó törekvése az egyéni tapasztalat, a kórtörténeti tények tágabb kultúrtörténeti, metapszichológiai kontextusba való helyezése, és főképp az a lelki és hermeneutikai értelemben vett tapintat, ahogyan egy páciens, egy mű vagy művész, egy történelmi vagy bibliai személyiség individualitását, személyes sebeit megérinti, ahogy drámájukra és szublimációs erőfeszítéseikre, a *mindenem-tudás*, a *talán-így-volt* mintegy jótékony fátyolán át rátekin, és saját vízióját láttatni engedi – Szent Ágostontól, Hamleten, Kierkegaard Don Juanján, Ferenczi Sándoron, Balázs Bélán, Thomas Mannon át vissza a krisztianizáló görög–zsidó filozófusig; Philónig. Elemzése mindenkor elkerül a jelenségek deduktív sémákba kényszerítését. Szellemi társait, akikkel foglalkozik, soha nem használja elméleti tételek pusztá illusztrációiként.

Konfliktuskerülő egyénisége, mely mögött a decentrálás képességének és kényszerének gyermekkori eredetét sejtethjük, sok csoporthelyzetben békítően hatott, máskor, sokak szerint gátolta a konfliktuskihordást az egyesületi drámákban. Azt azonban senki sem tagadhatja, hogy jelenléte sokszor elejét vette kisebb-nagyobb boszorkányüldözéseknek. Nos, ez a tulajdonsága a megértő hermeneutikában, beleértve pszichoanalitikusi gyakorlatát is, kizárólag eredményként működik.

És itt hadd szóljak a legszemélyesebből is:

Végtelen hálát érek iránta, hogy lázadó, önfejű egyéniségemet soha nem korlátozta vagy büntette, sem túlzott szabályköveteléssel, sem a szeretetmegvonás legkisebb jelével, sem analízisem alatt, sem későbbi szupervízori majd kollegiális kapcsolatunk során. Nagy toleranciával kezelte pl. nyilvános jungiánus kalandozásaimat is, hogy csak egy példát említsek a sok közül. Tapintata és kíváncsisága ösztönzően hatott autonómiám megerősödésére, ezzel görcsös dacosságomat is feloldva. Személyes, társadalmi és tudományos konfliktusaimban szelíd kérdése: „*Igen? Így gondolja?*” ösztökélt és csitított egyszerre. Meggondolásra, újragondolásra, néha, idővel, bizonyos revideálásra, ugyanakkor felvállalásra is készítetett.

Példája, a vele való azonosulás soha nem gátolt abban, hogy a magam szu-
verén útját járjam, a saját fejemmel gondolkozzam és dolgozzam.

Köszönöm.

Mindannyiunk nevében hadd köszöntsem most a Ferenczi Emlékérem átadásakor. Kívánunk további jó munkát és egészséget.

B. Gáspár Judit

KÖNYVEK

ÚJABB KÖNYVEK A PSZICHOANALÍZIS TÖRTÉNETI ÉS ELMÉLETI PROBLÉMÁIRÓL

Christiane Hartnack: *Psychoanalysis in Colonial India*. Oxford University Press, New Delhi, 2001. A könyv az indiai pszichoanalízis történetét taglalja a gyarmati időszakban. Az első rész az Indiában működő brit pszichoanalitikusok tevékenységét ismerteti, majd részletesen foglalkozik az indiai pszichoanalitikusok, közöttük az Indiai Pszichoanalitikus Egyesületet 1922-ben megalapító Girindasankar Bose (1887–1953) munkásságával. A Bécsben élő szerző az indiai pszichoanalízis arculatát meghatározó kulturális és társadalmi tényezők szerepét vizsgálja, rámutatva arra, hogy az indiai analitikusok terápiás és elméleti konklúziói sok tekintetben eltérnek Freudétól és európai követőitől, akik a maguk idején többnyire Európa kulturális hegemoniájának eszméjét vallották magukénak.

James E. Goggin–Eileen B. Goggin: *Death of a „Jewish Science” (Psychoanalysis in the Third Reich)*. Purdue University Press, 2000. Az amerikai szerzőpáros újabb levéltári források és egyéb dokumentumok alapján elemzi a berlini pszichoanalitikus intézet történetét a náciizmus hatalomra jutása előtti, a náciizmus alatti és utáni korszakban. Részletesen vizsgálja a német pszichoterápia „zsidótlanításának” folyamatát és ennek hosszú távú következményeit; be-

mutatja a Göring marsall unokatestvére, dr. Matthias Göring által vezetett „Német pszichoterápiás intézet” tevékenységét.

Heike Bernhardt–Regine Locket (Hg.): *Mit ohne Freud. Zur Geschichte der Psychoanalyse in Ostdeutschland*. Psychozial Verlag, Giessen, 2000. A számos szerző közreműködésével készült tanulmánykötet dokumentumok, levéltári anyagok, interjúk és másodlagos források alapján mutatja be a pszichoanalízis elmentmondásos történetét Németország keleti régióiban. A kötetben olvasható tanulmányok először a weimari köztársaság időszakával foglalkoznak, így például Alfred Döblinnek, a *Berlin Alexanderplatz* című regény írójának pszichoanalízis-recepciójával, illetve Therese Benedek és a lipcsei pszichoanalitikus intézet húszas évekbeli munkásságával. Ezután a második világháború utáni helyzetet, elsősorban az 1949-ben megalakult és 1990-ig fennállt NDK pszichoanalízishez való viszonyát taglalják. Ismertetik az NDK tudományos és kulturális életében szerepet játszó egykori pszichoanalitikusok (Alexander Mette, Walter Hollitscher, Dietfried Müller-Hege) tevékenységét, és feltárják azokat a pszichoanalitikus „nyomokat”, amelyek az NDK-ban művelt pszichoterápiában, a keletnémet szépirodalomban és az egyházi életben lelhetők fel. Végül, több írás rekonstruálja azt a folyamatot, amelynek során a pszichoanalízis már a berlini falomlás előtt különböző csoport-pszicho-

terápiái és pszichiátriai műhelyeken) át beszívárogha polgárjogot kezdett nyerni a volt NDK-ban, külföldi kollégák, köztük Hidas György segítségével és aktív részvételével.

Riccardo Steiner: *It is a New Kind of Diaspora: Explorations in the Socio-political and Cultural Context of Psychoanalysis.* Karnac Books, London 2001. A könyv a német és osztrák pszichoanalitikusok 1933 utáni emigrációjának témáját dolgozza fel, és elsősorban a londoni analitikus diaszpóra történetét rekonstruálja. Az Angliában élő olasz származású pszichoanalitikus szerző Ernest Jones és Anna Freud levelezésére támaszkodva elemzi a pszichoanalitikus mozgalom e két központi alakjának „emigrációs politikáját”.

Michael Billig: *Freudian Repression. Conversation Creating the Unconscious.* Cambridge University Press, Cambridge 1999. A neves angol szociálpszichológus, a csoportközi viszonyok elméletének egyik megalkotója a modern diszkurzív pszichológia perspektívájából értelmezi újra freudi elfojtásfogalmát, rámutatva a nyelv jelentőségére, s különösképpen annak kettős – expresszív és represszív – funkciójára. Billig – bár Freud egyes előfeltevéseit élesen kritizálja – azt hangsúlyozza, hogy a pszichoanalízis a XXI. század számára is alapvető, megkerülhetetlenül fontos diszciplína marad.

Peter Brooks–Alex Woloch (eds.): *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture.* Yale

University Press, New Haven and London, 1999. A kötet annak a konferenciának az előadásait tartalmazza, amelyet 1998 áprilisában tartottak a Yale Egyetemen. A konferencia célja az volt, hogy megvizsgálja a pszichoanalízis mint diszciplína és mint diskurzus státusát a mai kultúrában. A konferencián gyakorló analitikusok, pszichoterapeuták, filozófusok, történészek, irodalom- és filmtudósok, az idegtudományok és más diszciplínák képviselői vettek részt – köztük olyan neves szakemberek, mint Leo Bersani, Judith Butler, Frederick Crews, Dominick LaCapra, Robert Jay Lifton, Juliet Mitchell, Toril Moi, Richard Wohlheim.

Paul Roazen: *Political Theory and the Psychology of the Unconscious.* Open Gate Press, London, 2000. A neves amerikai eszmetörténész, a *Freud and his Followers* című nevezetes mű szerzője Freud, John Stuart Mill, Nietzsche, Dosztojevszkij, Fromm, Bettelheim és Erikson műveinek politikaelméleti és politikai filozófiai implikációit elemzi.

Adam Phillips: *Houdini's box. On the arts of escape.* Faber and Faber, London, 2001. A neves angol pszichoanalitikus és esszéíró az 1874-ben Budapesten született Weisz Erik, a később Harry Houdini néven híressé vált amerikai bűvész és szabadulóművész példáján keresztül „a menekülés művészetét” mutatja be, a menekülés valóságos és képzeletbeli folyamatainak jelentőségét vizsgálja a mindennapi élet, a kultúra és a pszichoterápia szempontjából.

ÚJ KÖNYVEK

Baddeley, Alan: Az emberi emlékezet. Ford. Racsmány Mihály, szerk. Pléh Csaba. Osiris, Bp., 2001.

Bárdos Katalin és Kardos Péter (szerk.): Diszkrimináció és üldöztetés: hatások és következmények. (Konferencia 2000. november 10–12. Budapest) KÚT Alapítvány, Animula, Bp., 2001.

Beck, Aaron T.: A gyűlölet fogságában. A harag, az ellenségesség és az erőszak alapjai gondolkodásunkban. Háttér Kiadó, Bp., 2001.

Buda Béla–Kopp Mária (szerk.): Magatartástudományok. Medicina Könyvkiadó, Bp., 2001.

Capdevielle, Valérie: Klinikai pszichológia és pszichopatológia. Ford. Gécseg Zsuzsanna. Osiris, Bp., 2001.

Changeux, Jean-Pierre: A természet és a szabályok. Osiris, Bp., 2001.

Csáth Géza: Az álmodás lélektana. LAZI, Szeged, 2001.

Döme László: Személyiségzavarok. Filum, Bp., 2001.

Festinger, Leon: A kognitív disszonancia elmélete. Osiris, Bp., 2001.

Hunyad György (szerk.): Nemzetkarakterológiák. Rónay Jácint, Hugo Münsterberg és Kurt Lewin írásai. Osiris, Bp., 2001.

Karády Viktor: Önazonosítás, sorsválasztás. A zsidó csoportazonosság történelmi alakváltozásai Magyarországon. Új Mandátum, Bp., 2001.

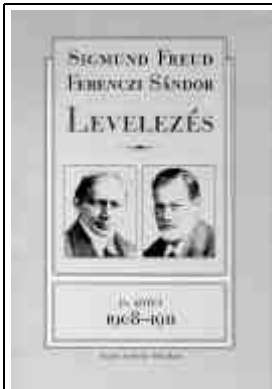
Kohut, Heinz: A szelf analízise. Ford. Pintér Ferenc. Animula, 2001.

Lányi Gusztáv: Rendszerváltozás és politikai pszichológia. Politikai pszichológiai tanulmányok. Rejtjel, Bp., 2001.

McGuire, William: Makacs nézetek és a meggyőzés elmélete. Osiris, Bp., 2001.

Pléh Csaba–Csányi Vilmos–Bereczkei Tamás (szerk.): Lélek és evolúció: az evolúciós szemlélet és a pszichológia. Osiris, Bp., 2001.

Sugárné Kádár Júlia: A „hangos” kommunikáció fejlődése és szerepe a korai szocializációban. Scientia Humana, Bp., 2001.



Sigmund Freud–Ferenczi Sándor: Levelezés

I/1. kötet
1908–1911

Megrendelhető a Thalassa szerkesztőségénél:
1132 Budapest, Victor Hugo u. 18–22.
Tel.: (36-1) 239-6043

HÍREK, INFORMÁCIÓK

Pszichoanalízis és pszichoterápia Kelet-Európában – ezzel a címmel került megrendezésre 2001. június 8. és 10. között Magdeburgban egy érdekes és a maga nemében egyedülálló konferencia, a magdeburgi Otto von Guericke Egyetem pszichoszomatikai és pszichoterápiás tanszéke, az Uchtsringében lévő pszichiátriai klinika keretében működő Sigmund Freud Központ, valamint a magdeburgi pszichoanalitikus és pszichoterápiás intézet szervezésében. A konferencia nyitó előadását Christfried Tögel tartotta „Freud, a dunai monarchia és Kelet-Európa” címmel, majd referátumok hangzottak el a bulgáriai (Nikola Atanaszov), a horvátországi (Liljana Filipovic), a romániai (Vasile Zamfirescu), a magyarországi (Erős Ferenc), a lengyelországi (Pawel Dybel), az oroszországi (Alekszandr Etkind), a csehországi (Michael Sebek) és a jugoszláviai (Gordana Jovanovic) pszichoanalitikus mozgalom történetéről, illetve az ezen országok szellemi életében végbement Freud-recepció különböző szakaszairól. A konferencia végén Heike Bernhardt és Regine Locket a pszichoanalízis és a pszichoterápia NDK-beli sorsát és történetét elemezte, Jörg Frommer professzor, a magdeburgi egyetem pszichoszomatikai és pszichoterápiás tanszékének vezetője pedig azokról a pszichoanalitikus tapasztalatokról számolt be, amelyeket a német újraegyesítés után Nyugatról Keletre költö-

tözött, a volt NDK-ban munkát vállaló értelmiségiek körében szerzett.

A konferencia kezdete előtt néhány nappal nyílt meg a Magdeburgtól mintegy ötven kilométerre fekvő Uchtspringében, az egyik legrégebbi németországi pszichiátriai klinikán a „Sigmund Freud: egy élet állomásai” című kiállítás, a Christfried Tögel vezetésével nemrégiben alakult ottani Sigmund Freud Központ és a londoni Freud Múzeum közös vállalkozásaként. A nagyszerű kiállításon könyvek, fényképek, tárgyak és egyéb dokumentumok voltak láthatók; anyaga katalógusban is megjelent. A Sigmund Freud Központ tevékenységét lásd az uchtspringei klinika honlapján:

<http://www.uchtspringe.de>

*

A Magyar Pszichoanalitikus Egyesület 8. őszi konferenciájára 2001. október 26–27. között kerül sor Budapesten „Konfliktus, hiány, trauma – a pszichoanalitikus elmélet és technika időszerű kérdései” címmel. A rendezvény helyszíne: Kossuth Klub, 1088. Múzeum u. 7. A konferencián „Trauma, szelf és narratívum” címmel a Pécsi Tudományegyetem elméleti pszichoanalízis PhD programja kerekasztal-beszélgetésen mutatkozik be (okt. 27-én, szombaton délelőtt 10 órakor).

*

A Kút Alapítvány, a Magyar Pszichoanalitikus Egyesület, a Magyar Pszichiátriai Társaság Gyermekepsi-

choterápiás Munkacsoportja, a Magyar Pszichológiai Társaság Gyermekpszichológiai Szekciója, a Ferenczi Sándor Egyesület és a Thalassa Alapítvány Virág Teréz halálának első évfordulóján emlékülést rendez. Kollégái, barátai és tanítványai adnak elő: Barcza Katalin, Bárdos Katalin, Erős Ferenc, Fülöp Márta, Klaniczay Sára, Mészáros Judit, Molnár Irén, Nemes Livia, Pfitzner Rudolf, Ritter Andrea és mások. Az emlékülés időpontja: 2001. november 30. – december 1. Helye: Bálint Zsidó Közösségi Ház, Budapest, Révai u. 16.

*

A Thalassa Alapítvány ezúton is tisztelettel mond köszönetet mindazoknak, akik 2000-ben személyi jövedelemadójuk 1%-ával támogatták a *Thalassa* és a *Sigmund Freud-Ferenczi Sándor-levelezés* kiadását. Kérjük, hogy amennyiben módja és lehetősége van rá, a jövőben is támogassa e kiadványok megjelenését, amelyet előre is köszönünk. **A Thalassa Alapítvány adószáma:**

18013784 1 42

u n e

M E R R E

u n e

T E R R E

u n e

L A N G U E

**L'EXIL ET LA PERTE DE
LA LANGUE MATERNELLE**

COLLOQUE INTERNATIONAL
DE PSYCHANALYSE

UNESCO
1 Place de Fontenoy, Paris 75007

Décembre 8-9, 2001

Közlemény

Az APEH 2000. november 6-án 116 131 forintot utalt át a Thalassa Alapítvány 10200902–32711015 számú bankszámlájára, amely összeget a 2001-ben megjelent számok nyomdai költségére fordítottunk.

Edited by Tihamér Bakó, Antal Bókay, Ferenc Erős (editor-in-chief), György Péter Hárs, György Hidas, Robert Kramer, 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.

DESCRIPTION OF THE PRESENT ISSUE (2001/2–3)

MAJOR ARTICLES

DÁVID MARNO: The psychoanalytical narrative

This paper deals with the following question: why and how could the narratives told by the patient or the doctor during the psychoanalytical treatment have therapeutic effect? Analysing Freud's two well-known case histories, "Dora" and the "Wolf Man", the author focuses on the problem of the objective reality of a given story. Is the "rightness" of a story equivalent to its therapeutic efficiency? If it is, does this 'rightness' mean that the story is 'real'? The author seeks the answers in the Freudian theory, and at the end of the paper he tries to demonstrate that these questions (and the possible answers) are of great importance not only for theoreticians of psychoanalysis, but also for those who are interested in the philosophy of history.

ATTILA BÁNFALVI: Psychoanalysis as disguised woman

It can be said that one of the most important features of the fate of psychoanalysis is that its role in the contemporary cultural landscape shows strong resemblance – at least from an epistemological point of view – to the role of femininity during the late 19th century. With its continuous, but never perfect disclosure from the valid epistemological methods can remind us of the masculine-feminine (scientific-not-scientific) relationship as it was one hundred years before. The knowledge and practice of psychoanalysis – from a scientific point of view – is as problematic as being woman was a problematic gender at that times. The knowledge in psychoanalysis is uncertain, immature, and indefinite – like the femininity in the empire of sciences.

Is it possible that psychoanalytical knowledge is a *perverse knowledge*, and it does not want to give up its immature multiplicity for the sake of the mature one-sidedness of science? It is not a real science, but it can seduce with its special knowledge; it is a promise for filling up the epistemological sphere, which is left empty by science.

Psychoanalysis can be seen on this basis as a cultural construction, which plays the role of a hysterical patient; namely, if the hysteric appears – in terms of philosophy – as a “for herself” woman, an “almost” man, then psychoanalysis seems as a “for itself” pseudo-science, “the most almost” science. It is possible that psychoanalysis is not so much an “under-science”, but a space where the culturally coded intellectual tendencies have been fighting against femininity.

JUDIT B. GÁSPÁR: Is there a need for metapsychology?

The first and larger part of the essay formulates certain critical reservations against the latest trend in psychoanalytical thought i.e. the one-sidedness found in the paradox of “re-empiricisation” and “re-scientification”, which the author assumes to be present in the recent, by all means highly inspiring, works of György Gergely and Tamás Tényi (2000) following D. N. Stern (1985), Peter Fonagy and Mary Target. Part two is concerned with the philosopher Attila Bánfalvi’s (1998) suggestion that calls our attention to the consequences of the above-mentioned tendencies for the psychoanalytical, psychiatric practice, namely, that the viewing the psyche as a thing threatens to annihilate the *differentia specifica* or the veritable mission of psychotherapy, since it jeopardises the main character of psychoanalysis which is necessarily deviatory, marginal, social critical, and subject-centered.

The author emphasizes the need for a continuing justification of the Freudian ways of asking question, in other words, for the embedding of the psychoanalytical theory and practice into the philosophical, cultural critical, cultural anthropological and social psychological context, which is indispensable for the analytical thought. According to the author, the theories born in the course of the psychoanalytical thought are ways of thinking and discourses which enter into communication with the patients’ world view and general feelings. Thereby a common discourse establishes itself in the course of the analysis, which at the same time grows into an interpretative hermeneutical process of both the analyst and the patient.

MÁRTA CSABAI: Fascinated by the impossible. Ruptures and recurrences in the psychoanalytic discourse

It is a well-known feature of contemporary psychoanalysis that, in contrast to the classical period, questions of narcissism, the self and subjectivity, mother-child attachment, borderline pathologies and related problems dominate both clinical practice and theoretical writings. Instead of the Oedipal problematic

and sexuality, it is the pre-oedipal period – with an accent on the question of “origins” – which is in the focus of attention of present-day psychoanalytic authors. The paper presents an overview of the main issues which have been raised in the leading psychoanalytic journals during the last few decades, and points out that though the classical questions have not disappeared from psychoanalytic discourse, they are hidden in the “ruptures” and “fragments” of it, and turn up periodically in forms of “recurrences”. Following a Foucauldian approach the author emphasizes that these discursive recurrences substantially determine the formation of psychoanalytic thoughts, and suggests that the (pre-oedipal) problems of origins are not independent of the (oedipal) understandings of sexuality.

PÉTER KAKUK: Critique, fiction, and therapy. Foucault and the critique of psychoanalysis

The paper examines Michel Foucault’s critique of psychoanalysis. From the beginning of his career till his latest period psychoanalysis was a highly relevant theme in Foucault’s intellectual endeavour. Despite the central role played by psychoanalysis in his works, no separate book was dedicated by him to the problem of psychoanalysis, nor he developed a unified concept of it. Focusing on three works of Foucault’s – *Introduction to Binswanger’s Dream and Existence*, *The Order of Things* and the first volume of *The History of Sexuality* – the paper attempts to show what meanings can we attribute to the Foucauldian critique of psychoanalysis, and how can we characterize its relation to psychoanalysis.

LOST CHOLDHOOD

In this section we publish two contributions that were presented originally at the literature section of the international conference of the Sándor Ferenczi Society on “Lost childhood”, Budapest, 23–25 February, 2001. LÍVIA NEMES in her essay **The representation of lost childhood in Miklós Radnóti’s prose** analyses the Hungarian poet’s autobiographical novel *The Month of Twins*. The author shows how lost childhood is represented in Radnóti’s recollections, and how the fate end is anticipated in the prosaic and poetic works of the writer who was murdered in a death marsh during the second world war. ANNA VALACHI in her article **Three siblings – three attempts at reconquering lost childhood** show the life histories of the Hungarian poet Attila József and his two sisters Jolán and Etelka. The author analyses three different strategies of the three siblings by which they attempted to compensate their being orphaned at early age.

WORKSHOP

KATA LÉNÁRD, TAMÁS TÉNYI: **Ferenczi's late writings and the intersubjective theories**

It is a well-known fact that Ferenczi did not write his *Clinical Diary* – as most of his late works – in Hungarian. Nevertheless, he uses the term 'katonadolog' in Hungarian even in the German text, and the English translation refers the original Hungarian word in a footnote as 'soldiers can take it' – a fundamental concept in the education of children in Hungary.

Ferenczi connects the term 'katonadolog' to the concept of biphasic trauma and to the interpretation of trauma as a moral shock (“...intimidation, imposition of an alien will” [Diary, 24. January 1932.]; ...the usual cure is repression: 'it is nothing at all', 'nothing has happened', 'don't think about it', 'katonadolog', but nothing is ever said about these ugly matters... these are ignored or even rejected [Diary, 31. January 1932]).

We examine how can this be connected to the idea of intersubjective self theories, the construction of meanings in the early mother-child interactions, of meaningful inner contents and common experiences. Further, we analyse how the child, who may be exposed to parental interpreting power, can create a distorted image of reality that has nothing or little to do with his own real experiences.

According to the theory of biphasic trauma, it is the parental denial and interpreting power that is really traumatogenic, and this is complemented by the interpretation of the child's pain as 'katonadolog'. However, due to the deviant parental mirroring and through defence mechanisms which distorts reality, the 'transcription of reality', the formation of “false and robbed self” (Winnicott and Schibbye) starts as early as in the preverbal age (Stern, Fonagy, Target, Gergely). In this sense we may say that the mother's body – her movements, gestures etc., in fact her language as well, become part of the child's mother-tongue through their intersubjective relationship.

NÓRA BEDE: **The power of the words found**

In Hungary, the problem of Jewish identity has become the focus of much attention since the end of the seventies and the beginning of the eighties. Works dealing with this topic explored the impacts of the trauma through psychiatric and psychoanalytic case studies, both in Hungarian and international literature. In this approach Jewish identity appears as a manifestation of a self afflicted by pathologies.

In the eighties and nineties we experience a „re-reading” of this pathological narratives. One of the fundamental ideas of psychological theory is that we reconstruct the past in the light of the present and the future, and the emphasis is on the continuity, the constructedness, and inner and outer balance of the self. According to the narrative model, in contrast to the causal

scheme, symptoms can be considered a starting point rather than an end result, in the sense that the symptoms, the life historical crisis are arranged into a story within the frames of dialogue. In this way the past can be elaborated, and, as a story, may become part of the public memory.

The focus of the research presented in this article is on the family narrative of survivors of the holocaust and their descendants. These narratives make possible to see the variations of Jewish identity of different generations, as well as the structure and content of these differences.

ARCHIVES

In this section we publish excerpts of the writings, originally written in German, by Mrs. HENRIETTE VON SZIRMAY-PULSZKY, a Hungarian autodidactic psychologist (1883–1970). These excerpts – under the title **Genius – pathologies – cultural history** – are interesting historical documents of the laic reception of psychoanalysis in Hungary in the 1930s, and, at the same time, they witness the authors' erudition and originality in interpreting some characteristics of the Hungarian literature as well as of the cultural history of religions.

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 for Psychological Research of the Hungarian Academy of Sciences, Victor Hugo u. 18–22, H–1132 Budapest. Phone/fax: (36–1) 239–6043. E-mail address: thalassa@c3.hu and feros@mtapi.hu

THALASSA is now available on Internet: <http://mtapi.hu/thalassa>

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 Ministry of National Cultural Heritage, the National Cultural Fund of the Republic of Hungary, and the University of Pécs. THALASSA is edited in cooperation with the “Theoretical psychoanalysis” PhD program of the Doctoral School in Psychology of the University of Pécs, and of the Institute for Psychological Research of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest.

E számunk szerzői

- B. Gáspár Judit**, pszichoanalitikus, 1016 Budapest, Gellérthegy u. 31.
- Bánfalvi Attila**, filozófus, Debreceni Egyetem, OEC, Magatartástudományi Intézet, 4012 Debrecen, Nagyerdei krt., 98. Pf.: 45.
- Bede Nóra**, pszichológus, PhD-hallgató, PTE, 1145 Budapest, Columbus u. 24/a.
- Csabai Márta**, pszichológus, MTA Pszichológiai Kutatóintézet, 1132 Budapest, Victor Hugo u. 18-22.
- Kakuk Péter**, filozófus, PhD hallgató, Debreceni Egyetem, OEC, Magatartástudományi Intézet, 4012 Debrecen, Nagyerdei krt., 98. Pf.: 45., e-mail: kakukpeter@hotmail.com
- Lénárd Kata**, pszichológus, PhD hallgató, PTEÁOK Pszichiátriai és Orvosi Pszichológiai Klinika, 7625 Pécs, Rét u. 2.
- Marno Dávid**, filozófia szakos egyetemi hallgató, ELTE BTK, a Láthatatlan Kollégium diákja, 1012 Budapest, Márvány utca 7. E-mail: davidmarno@freemail.hu
- Nemes Livia**, pszichoanalitikus, 1075 Budapest, Rumbach Sebestyén u. 12.
- Tényi Tamás**, pszichiáter, pszichoterapeuta, PTEÁOK Pszichiátriai és Orvosi Pszichológiai Klinika, 7625 Pécs, Rét u. 2.
- Valachi Anna**, irodalomtörténész, 1046 Budapest, Óceán-árok u. 15.

Contents

MAJOR ARTICLES

<i>Dávid Marmo</i> : The psychoanalytical narrative	3
<i>Attila Bánfalvi</i> : Psychoanalysis as disguised woman	55
<i>Judit B. Gáspár</i> : Is there a need for metapsychology?	83
<i>Márta Csabai</i> : Fascinated by the impossible. Ruptures and recurrences in the psychoanalytic discourse	99
<i>Péter Kakuk</i> : Critique, fiction, and therapy. Foucault and the critique of psychoanalysis	121

LOST CHILDHOOD

<i>Livia Nemes</i> : The representation of lost childhood in Miklós Radnóti's prose	137
<i>Anna Valachi</i> : Three siblings – three attempts at reconquering lost childhood	145

WORKSHOP

<i>Kata Lénárd, Tamás Tényi</i> : Ferenczi's late writings and the intersubjective theories	155
<i>Nóra Bede</i> : The power of the words found	169

ARCHIVES

<i>Henriette von Szirmay-Pulszky</i> : Genius – pathologies – cultural history	181
---	-----

BOOKS	210
--------------------	-----

EVENTS AND INFORMATION	213
-------------------------------------	-----

ENGLISH SUMMARIES	215
--------------------------------	-----

JELENKOR

IRODALMI ÉS MŰVÉSZETI FOLYÓIRAT

- SZIJJ FERENC versei 1001
NAGY GÁSPÁR verse 1004
VISKY ANDRÁS verse 1008
PÁLYI ANDRÁS: Szabadíts meg (*novella*) 1012
SCHEIN GÁBOR versei 1026
TORNAI JÓZSEF versei 1028
GRECSÓ KRISZTIÁN: Krisztus, utolsó (*elbeszélés*) 1030
DEMÉNY PÉTER versei 1044
FEKETE VINCE versei 1046
KISS OTTÓ: Szávó udvara (*novella*) 1049
BÓDIS KRISZTA versei 1054
PEER KRISZTIÁN: Tervezgetés az akváriumban (*elbeszélés*) 1055
KARAFIÁTH ORSOLYA verse 1061
HEIMITO VON DODERER: Boldogság és sápadtság (*Keleti metropoliszok: elsüllyedt világok ragyogásának visszfényei a Nyeeszkij sugárúttól a Petőfi rakpartig*) 1062

*

- THOMKA BEÁTA: A történelem mint tapasztalat, regény és retorika (*Esterházy Péter Harmonia caelestiséről*) 1064
BACSÓ BÉLA: Valóban elavult lenne az észlelés? (*tanulmány*) 1072
TILLMANN J. A.: Átjáró-kérdések (*A [képző]művészet ezer és tízezer éves távlatai között*) 1079

*

- MIKOLA GYÖNGYI: Bevezetés az alföldi falu retorikájába (*Grecsó Krisztián: Pletykaanyu*) 1088
SZILÁGYI ZSÓFIA: Vihaross és a tűzoltóparancsnok lelkében dúló vihar (*Péterfy Gergely: A tűzoltóparancsnok szomorúsága*) 1092
KROMMER BALÁZS: Jól mondja (*Halász Margit: Csillagkerti szonáta*) 1097
GÖNCZY GABRIELLA: „...Majdnem teljes bizakodással megyek céloim felé” (*Heinrich von Kleist: Levelek*) 1101

2001

OKTÓBER