

THALASSA

Pszichoanalízis–társadalom–kultúra

2005/1

SZEXUALITÁS ÉS SZUBJEKTUM

- | | |
|------------------------|---|
| <i>J. Edgar Bauer</i> | Szexuális különbözőség és thalasszális regresszió |
| <i>Csabai Márta</i> | Az elbeszélhetetlen történet |
| <i>Darabos Enikő</i> | Jacques Lacan mint feminista botrányhős |
| <i>Kende Anna</i> | Az anyaság a pszichoanalízisben |
| <i>Bakó Tihamér</i> | Egy szexuális abúzus feldolgozása |
| <i>Ferenczi Sándor</i> | Gulliver-fantáziák |

THALASSA görögül tengert jelent. Más nyelveken ez a címe Ferenczi Sándor egyik nevezetes írásának, a **Katasztrófák a nemi működés fejlődésében** című könyvének. Folyóiratunk címével Ferenczi klasszikus művére, 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 mondanivalója van.

2004-ben megjelent számainkban a városok, határok, kapcsolatok témakörével (2004/1. és 2004/2. szám), valamint a vizuális művészetek és a pszichoanalízis kapcsolatával (2004/3. szám) foglalkoztunk.

Következő, 2005/2. számunk József Attila emlékszám lesz, a 2005/3. számunk pedig az emlékezetes páciensek, emlékezetes terápiák témájával foglalkozik majd.

A Thalassa Alapítvány ezúton is tisztelettel mond köszönetet mindazoknak, akik az elmúlt időszakban közvetlen adományaikkal, valamint személyi jövedelemadójuk 1%-ával támogatták az alapítvány kiadói tevékenységét. Kérjük, hogy amennyiben módja és lehetősége van rá, a jövőben is támogassa kiadványaink megjelenését, amelyet előre is köszönünk. **A Thalassa Alapítvány bankszámlaszáma: 10200902–32711015, adószáma: 18013784-1-41.**

Ára: 700,- Ft

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- J. Edgar Bauer: A szexuális különbözőség, a thalasszális regresszió és a „nem antropomorf animizmus” problémája Ferenczi Sándor műveiben* 3
- Csabai Márta: Az elbeszélhetetlen történet. Szomatizációs tünetek és szelfszerveződés* 25

MŰHELY

- Darabos Enikő: A Másik és a „női státus” – Jacques Lacan mint feminista botrányhős*..... 39
- Kende Anna: Az anyaság a pszichoanalízisben: lehetséges következtetések a nő mint szubjektum szemszögéből* 63
- Bakó Tihamér: Egy szexuális abúzus feldolgozása* 83

ARCHÍVUM

- Ferenczi Sándor: Gulliver-fantáziák* 98
- Ferenczi Sándor elfelejtett írása elé (Lengyel András)*..... 116
- Ferenczi Sándor: Magatartástan*..... 117

KÖNYV

- Karen Horney: A neurotikus személyiség napjainkban (Nagy Henriett)*..... 119
- HÍREK, INFORMÁCIÓK 123
- ENGLISH SUMMARIES 124
- CONTENTS 128

THALASSA

A Ferenczi Sándor Egyesület lapja

ALAPÍTVÁ 1989-BEN

Thalassa Alapítvány, Budapest

16. évfolyam, 1. szám, 2005

A szerkesztőbizottság tagjai

BAKÓ TIHAMÉR, BÓKAY ANTAL, BORGOS ANNA,
ERŐS FERENC (a szerkesztőbizottság elnöke), HÁRS GYÖRGY PÉTER,
HIDAS GYÖRGY, ROBERT KRAMER, LÉNÁRD KATA, MÉSZÁROS JUDIT,
VAJDA JÚLIA, VALACHI ANNA

Olvasószerkesztő

PALKÓ MAGDA

Szerkesztőségi titkár

KOVÁCS ANNA

E számunk megjelenését



a **Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma**
és a **Nemzeti Kulturális Alapprogram**
támogatta

A kéziratokat a következő címre kérjük elküldeni:
Thalassa szerkesztősége, c/o MTA Pszichológiai Kutatóintézet,
1394 Budapest, Pf.: 398. 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 Filagóra Pszichológiai Könyvesbolt,
1085 Budapest, Üllői út 2-4. (Tel: 411-0495)
E-mail: filagora@hdsnet.hu

ISSN 0865-9362

Thalassa Alapítvány, 2005
Felelős kiadó: VAJDA JÚLIA
Nyomdai előkészítés: KISS GYULA
Borítóterv: SURÁNYI ANDRÁS

TANULMÁNY

***A SZEXUÁLIS KÜLÖNBÖZŐSÉG,
A THALASSZÁLIS REGRESSZIÓ
ÉS A „NEM ANTROPOMORF ANIMIZMUS”
PROBLÉMÁJA FERENCZI SÁNDOR MŰVEIBEN***

*J. Edgar Bauer**

„È vero: il simbolo della realtà
Ha qualcosa che la realtà non ha:
Esso ne rappresenta ogni significato,
Eppure vi aggiunge – per la stessa sua
Natura rappresentativa – un significato nuovo.”

Pier Paolo Pasolini: *Teorema*¹

1. Általánosan elfogadott, hogy Sigmund Freud és közvetlen tanítványainak írásai meghatározó szerepet játszottak a vallás posztmodern elméleteiben. Ennek ellenére a valláskutatók és a pszichoanalízis történetírói kevés figyelmet szenteltek annak, hogy feltárják a vallástörténet pszichoanalitikus kritikája és a lélek pszichoanalitikus elméletéből következő vallásosságot meghaladó (post-religious) világnézet közötti összefüggéseket. Ennek figyelmen kívül hagyása különösen szembeötlő a pszichoanalízis korai történetének egyik megtermékenyítő gondolko-

* Az írás eredeti címe: Sándor Ferenczi: Sexual Difference, Thalassic Regression and the Question of a „Non-Anthropomorphic Animism”. A kéziratot a szerző bocsátotta rendelkezésünkre.

¹ Pasolini, Pier Paolo (1991): *Teorema*. Garzanti, Milano, 198. o. „Így igaz: a valóság szimbóluma / Magában rejt valamit, aminek a realitás híján van: / Reprezentálja annak minden jelentését, / Sőt – saját reprezentációs természeté okán – / kiegészíti egy új jelentéssel.”

dója, Ferenczi Sándor (1873–1933)² életművének tekintetében. Leginkább újszerű gondolatait egy viszonylag rövid írása tartalmazza, amelyet 1914-ben kezdett el írni, de csak 1924-ben jelent meg *Versuch einer Genitaltheorie*³ címen. Annak ellenére, hogy a *Thalassa* – amely a könyv angol nyelvű fordításának címe – a pszichoanalitikus irodalom remekműve, csak ritkán lett részletes kommentár vagy kritika tárgya.⁴ Úgy tűnik, hogy Lou Andreas-Salomé már 1913-ban előre látta, hogy Ferenczi műveinek reflektálatlansága végül is össze fog kapcsolódni azok „filozófiai (szintetikus) természetével”. Közismert, hogy Ferenczi írásainak spekulatív természete volt az oka annak, hogy „Freudnál nem találtak szíves fogadtatásra”,⁵ mindazonáltal Andreas-Salomé azt feltételezte, hogy „Ferenczi ideje még el fog jönni”.⁶

2. Ferenczi Sándor vallással kapcsolatos nézetei alapvetően különböznek az analitikus társ, Carl Gustav Jung vagy a jóval fiatalabb Erich Fromm megközelítésétől, akik feltűnően támogatták a vallásos világnézeteket, és tagadták azt a freudi állítást, mely szerint a szexualitás elsődleges lenne a lelki életben. Freudhoz hasonlóan Ferenczi is a felvilágosodás kritikájának örököseként látta magát és egész életében ragaszkot-

² Mindezt alátámasztja az a tény is, hogy az utóbbi évek Ferenczi Sándorról szóló két legjelentősebb publikációja még csak meg sem említi a pszichoanalitikus hozzájárulását a vallási kérdések vizsgálatához. Cf. Aron, Lewis and Adrienne Harris (Eds.) (1993): *The Legacy of Sándor Ferenczi*. Hillsdale, New Jersey and London: The Analytic Press; Rachman, Arnold Wm (1997): *Sándor Ferenczi. The Psychotherapist of Tenderness and Passion*. Northvale, New Jersey and London: Jason Aronson Inc.

³ Az 1929-ben megjelent magyar változat címe *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*, az 1933–1934-ben megjelent angol változat viszont a *Thalassa. A Theory of Generality* címet viseli, amely a görög kifejezéssel az élet tengeri eredetére utal.

⁴ A *Thalassával* kapcsolatban tapasztalható általános érdektelenség alól fontos kivétel Norman O. Brown: *Love's Body* (Vintage Books, New York, 1966.) című könyve. Ferenczi genitalásméletténeke Brown által adott „apokaliptikus” interpretációja alapvetően különbözik attól, ahogyan a jelen esszé értelmezi Ferenczi alaptételeit.

⁵ Andreas-Salomé, Lou (1965): *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres. 1912/1913*. München: Kindler Taschenbücher, 132. o.: „[...] als von philosophischer (synthetischer) Art durchkreuzen sie [= Ferenczis Arbeiten] sich nicht mit den Freudschen, doch werden sie grade dieser Art wegen von Freud nicht ganz gern gesehen [...]”

⁶ Andreas-Salomé, Lou (1965): *In der Schule bei Freud*, 99. o. A mondat a következő részletből származik: „Für das, was Freud jetzt und zunächst arbeitet, ist vielleicht das Herauskommen mit dem Ferenczischen zu früh: aber sie *sind* sich die Ergänzner! Und drum *muß* Ferenczis Zeit noch kommen.”

dott mestere alaptételéhez, hogy „a nemi funkcióképesség az egész egyéniségnek irányt szab”.⁷ Paul Roazen szavaival élve, Ferenczi „harcos elköteleződést, vallásos odaadást”⁸ alakította ki a pszichoanalízissel kapcsolatban, és „hősi – Freudhoz képest ugyan csak másodlagos – szerepet játszott abban, hogy a pszichoanalízis a tudomány részévé váljon”.⁹ Dicsőítő értékelések visszhangoztak Freudtól magától is, aki egyszer egy 1918-as levelében emlékeztette Ferenczit arra, hogy „még nagy dolgokra”¹⁰ készül vele, és később – 1929-ben – „helytartóként és titkos nagyvezírként”¹¹ aposztrofálta őt. Bár Freud és Ferenczi kapcsolata a személyes kérdések és a pszichoanalitikus technika tekintetében jelentkező növekvő ellentmondások miatt végül megromlott, Freud Ferenczi-nekrológiájában mégis hangsúlyozta, hogy Ferenczi írásaival „tanítványává tett minden analitikust”,¹² és a pszichoanalitikus tanok kiterjesztése a *Thalassában* leírt szexuális folyamatok biológiájára „talán az analízisnek legmerészebb alkalmazása, amelyet valaha megkíséreltek”.¹³ Annak ellenére, hogy Ferenczi a pszichoanalitikus mozgalomhoz való hűségét ismételten megszegte, Freud elismerte Ferenczit, ugyanakkor mindketten tudatában voltak annak, hogy kapcsolatukat ödipális viszonylatok bonyolítják. Nem meglepő, hogy az amerikai Clara Thompson, akit Ferenczi Budapesten analizált, kritikai fordulatot ad Freud „titkos nagyvezír” kifejezésének, amikor Ferenczit úgy festi le,

⁷ Ferenczi Sándor (1991): A pszichoszexuális impotencia analitikai értelmezése és gyógyítása. In: *Lélekgógyászat. Válogatott írások*. (Vál. Gulyás Katalin), Kossuth, Bp., 24–48. o., 28. o.

⁸ Roazen, Paul (2001): *The Historiography of Psychoanalysis*. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 129. o.

⁹ Lorand, Sandor (1966): Sándor Ferenczi. 1873–1933. *Pioneer of Pioneers*. In: Alexander, Franz Gabriel; Samuel A. Eisenstein and Martin Grotjahn (eds.): *Psychoanalytic Pioneers. A History of Psychoanalysis as Seen Through the Lives and the Works of its Most Eminent Teachers, Thinkers and Clinicians*. New York: Basic Books, 14. o.

¹⁰ Freud, Sigmund, Ferenczi Sándor (2003): *Levelezés. 1917–1919*. (Szerk.: Eva Brabant, Ernst Falzeder), Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó. II/2. köt., 173. o.

¹¹ Freud, Sigmund, Ferenczi Sándor (2002): *Levelezés. 1912–1914*. (Szerk.: Eva Brabant, Ernst Falzeder), I/2. Köt. Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó. 17. o.

¹² Freud, Sigmund (1933) „Ferenczi Sándor” (Nekrológ). In: *Lélekelemzési tanulmányok*. T-twins, Bp., 1933. 5–8., 6. o.

¹³ Freud, Sigmund (1933) „Ferenczi Sándor” (Nekrológ). In: *Lélekelemzési tanulmányok*. T-twins, Bp., 1933. 5–8., 7. o.

mint „titkos lázadót, aki nem engedte meg magának, hogy egészen felismerje lázadását”.¹⁴

3. Ferenczi a valláshoz és a vallásossághoz fűződő viszonyát őszinte ellenségességként határozta meg. Sokat elárul, hogy a paranormális pszichikus jelenségek és az okkultizmus iránti egész életén át fennmaradó érdeklődését úgy írja le, mint ami „nem is az okkult dolgok iránti vonzódás, hanem az okkultság megszüntetésére irányuló törekvés”.¹⁵ A Freud által bevezetett mágikus, vallásos és tudományos világfelfogás három fázisa¹⁶ nyomán Ferenczi a tudományt a „fokozódó dezilluzionálás”¹⁷ eszközének tekintette, a pszichoanalízist pedig „a vallási babonákhoz és a tekintélykultusz szokásaihoz”¹⁸ való ragaszkodás megszüntetésének eszközeként jellemezte. Ezért nem csoda, hogy Ferenczi a pszichoanalízis egyik fő céljának azt tekintette, hogy „lerombolja mindenütt a misztikumot”,¹⁹ amelynek veszélyét Henri Bergson filozófiájával, különösen pedig a volt freudiánus, Carl Gustav Jung pszichológiájával hozta összefüggésbe.²⁰ Ferenczi részéről a spirituális világnézetek elutasítása nem materialista vagy behaviorista előfeltételezések eredménye volt, hanem egy *sui generis* metodológiai monizmusé. Ez a monizmus alapján véve nem arra tesz kísérletet, hogy a jelenségek magyarázataként egy egyszerű (materiális vagy spirituális) elvet feltételez-

¹⁴ Thompson, Clara (1964): *Interpersonal Psychoanalysis. The Selected Papers of Clara M. Thompson*. Maurice R. Green (ed.) New York: Basic Books, 74. o. Idézi: Roazen, Paul (1984): *Freud and his Followers*. New York: New York University Press, 368. o. „a secret rebel who could not quite allow himself to know of his rebellion.”

¹⁵ Freud, Sigmund, Ferenczi Sándor (2002): *Levelezés 1914–1916*. (Szerk.: Eva Brabant, Ernst Falzeder), Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó. II/1. köt. 556. levél. 140. o.

¹⁶ Ferenczi S. (1926): Das Problem der Unlustbejahung; Fortschritte in der Erkenntnis des Wirklichkeitssinnes. In: *Bausteine zur Psychoanalyse*. [továbbiakban: *Bausteine...*] I. köt.: Theorie. Mit einem Vorwort von M. Balint. Zweite, unveränderte Auflage. Bern und Stuttgart: Verlag Hans Huber, 1964. 92. o.

¹⁷ Ferenczi Sándor (1928): A pszichoanalitikus technika rugalmassága. In: *Technikai írások*, Animula, Bp., 1997. 57–70. 58. o.

¹⁸ Ferenczi Sándor (2000): Pszichoanalízis és pedagógia. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Bp., 61–67., 62. o.

¹⁹ Ferenczi Sándor (1919): A pszichoanalízis technikájához. 4. A viszontátétel legyőzése. In: *A pszichoanalízis haladása*. Dick Manó, Bp., 2. kiad. 1920, 101–111. 109. o.

²⁰ Ferenczi Sándor (1922): Die Psyche ein Hemmungsorgan. In: *Bausteine...* III. köt., 1964. 217. o.; Ferenczi Sándor (1930): A pszichoanalitikus kiképzés menete. In: *A pszichoanalízis rövid ismertetése*. Pantheon, Bp., é.n. (1936?). 88–95., 92–93. o.

zen, hanem olyan természeti törvények létezését posztulálja, amelyek egyaránt érvényesek a fizikai és a pszichológiai világra is.²¹ Abból kiindulva, hogy Freud lerombolta a „természettudományok és a humán tudományok között éles határt”,²² Ferenczi azt állította, hogy „az igazság végre is csak egy”, és „a fiziológiai igazságnak egybe kell (...) esnie a pszichológiai igazsággal”.²³ Monisztikus elképzelései ellenére Ferenczi nem tagadta meg a valóságot átszövő kettős polaritásokat, és azt hangsúlyozza, hogy számításba kell venni ezek feszültségkeltő jellegét, mielőtt továbbhaladnánk filozófiai egyesítésük felé. Ezzel Ferenczi előrevetítette az általa „utraquizmusnak” nevezett módszerét, amely a természettudományok és a humán tudományok közötti állandó átalakulásra, és a külső és a belső élmények kölcsönös megfelelésére utal.²⁴ Az utraquisztikus monizmus metodológiai alapjaiból kiindulva az ember spirituális fejlődésének „bioanalitikus” alternatíváját körvonalazta a spirituális fejlődés vallási magyarázataival szemben. Ellentétben a nyugati kultúra kínálta vallási lehetőségekkel, a Ferenczi-féle „bioanalízis” lényegében egyfajta „neokatarzis”,²⁵ amely az ember sorsának tragikus, agóniával kísért értelmezését helyezi új megvilágításba.²⁶

4. Ferenczi vonzódása a monisztikus világnézethez²⁷ kezdettől fogva kiélezte a zsidósággal és a kereszténységgel, valamint az azok teológiájából következő szexuális tanításokkal kapcsolatos kritikai megközelítést. Ezért nem véletlen, hogy fiatal orvosként Ferenczi örömmel fogadta a berlini szexológus, Magnus Hirschfeld szexuális emancipációval

²¹ Ferenczi Sándor (1922): Die Psyche ein Hemmungsorgan. In: *Bausteine...* III. köt. 1964. 217. o.

²² Ferenczi Sándor (1933): Freuds Einfluß auf die Medizin. In: *Bausteine zur Psychoanalyse*. III. köt. 1964. 542. o.: „die scharfe Demarkationslinie zwischen Natur- und Geisteswissenschaft.”

²³ Ferenczi Sándor (1915): A bordeaux-i pszichiátriai iskola a lélekelemzésről (Recenzió.) In: *A pszichoanalízis haladása*. Dick Manó. Bp., 1920. 142–165., 154. o.

²⁴ Ferenczi, Sándor (1926): A kedvezőtlen mozzanatok elfogadásának problémája. In: *Technikai írások*. Animula, Bp., 1997, 35–47., 42. o. [Továbbiakban: *Technikai írások*. 1997].

²⁵ Uo. 81. o.

²⁶ Ferenczi Sándor (1924): *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*. Filum, Bp., 1997, 127–128. o. [Továbbiakban: Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad.]

²⁷ Ferenczi Sándor (1900): Öntudat, fejlődés. In: *A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások*. (szerk.: Mészáros Judit) Osiris, Bp., 1999. 45–49., 46. o.

kapcsolatos gondolatait, aki ebben az időben a *Német Monisztikus Társaság* (*Deutscher Monistenbund*) tagjaként, a szexuális kisebbségek legkitűnőbb pártfogója volt. Ferenczi rokonszenvét jelzi az is, hogy 1905-ben – három évvel Freuddal való első találkozása előtt – megjelentette a *Szexuális átmeneti fokozatokról* című írását, amely Hirschfeld nemi átmeneti fokozatokkal kapcsolatos („sexuelle Zwischenstufen”) főbb koncepcióit dolgozza fel. Bár Ferenczi elfogadta Hirschfeld azon állítását, miszerint minden nő hordoz magában valami maszkulint, és minden férfi valami feminint,²⁸ tartózkodott attól, hogy olyan messzemenő elméleti következtetéseket vonjon le, hogy a szexuális átmenetiség minden emberi lény sajátja lenne. Annak ellenére, hogy Ferenczi tudatában volt a hagyományos szexuális binaritás (kettősség) fogalma elégtelenségének, cikkében mégis áttekintette a korabeli biológiai és kulturális álláspontokat, bár csak azért, hogy támogassa Hirschfeld Tudományos-Humanitárius Bizottságának petícióját, amely arra kérte a német parlamentet, hogy hatálytalanítsa a Birodalmi Büntetőtörvénykönyv 175-ös, homoszexualitást büntető paragrafusát. Ferenczi későbbi írásaiban is szexuális toleranciát hirdetett, ugyanakkor továbbra is figyelmen kívül hagyta azokat az elméleti kérdéseket, amelyek Hirschfeld tanításaiból eredtek. E tekintetben lényeges, hogy Ferenczi közeli barátja, a baden-badeni szanatórium igazgatója, ama Georg Groddeck szexuális különbségekről vallott radikális nézeteivel sem foglalkozott, aki – Hirschfeldhez és magához Ferenczihez hasonlóan – az ember monisztikus képét támogatta. 1923-ban – azaz a *Thalassa* publikációja előtt egy évvel – napvilágra került Groddeck nagyhatású műve, a *Das Buch vom Es*, amelyben megjelent Hirschfeld tézise is, mely szerint „abban az élőlényben, amely magát férfiként határozza meg, létezik egy nő, és a nőben egy férfi”,²⁹ és Groddeck amellett érvelt, hogy „nem léteznek sem tisztán heteroszexuális,

²⁸ Ferenczi Sándor (1906): A szexuális átmenti fokozatokról. In: *A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások* (szerk.: Mészáros Judit) Osiris, Bp., 255–264. o. A tanulmány igazodik Hirschfeld alapkonceptiójához, amit a következő írásában tett közzé: Ramien, Th. [= Magnus Hirschfeld]: *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?* Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1896. Az 1902-ben megjelent második kiadás már Hirschfeld saját neve alatt jelent meg.

²⁹ Groddeck, Georg. (1923): *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*. Wiesbaden und München: Limes Verlag, 1978. 21. o.: „Also ist im Wesen, das sich Mann nennt, Weib vorhanden, im Weib Mann [...]”

sem tisztán homoszexuális emberek”.³⁰ Jellemző módon, Groddeck Hirschfeld nézeteit hangoztatta a két nem között fennálló „minőségi el-
lentétek” feltételezésével szemben is, és hangsúlyozta, hogy „a férfi és a
nő kategóriája *stricto sensu* nem létezik”, hanem „minden emberi lény a
kettő kombinációja”.³¹ Bár Hirschfeld és Groddeck is amellet érvelt,
hogy a tradicionális szexuális binarizmus nem tartható fenn, Ferenczi so-
hasem konfrontálódott határozottan azokkal a pszichoanalízis számára
bomlasztó elméleti következményekkel, amelyek a szexuális felosztás bi-
naris rendszerének felszámolásából fakadnának.

5. Ferenczi számára a freudi Ödipusz-komplexus elmélet alapját ké-
pező heteroszexuális teleológia volt a legnagyobb akadálya annak, hogy
befogadja Hirschfeld alapfeltételezéseit. A freudi kontextusban egy
ilyen teleológia szoros összefüggésben áll azzal az ellentmondással,
hogy a férfiak és a nők pszichéjét egyaránt a férfi jellegű libidó műkö-
dési, valamint a nem klitorális, vaginális orgazmus tisztázatlan feltétele-
zésével is, amely feltehetőleg lehetővé teszi a nő számára, hogy legyőz-
ze kezdeti fallikus szexualitását, és átváltson azokra a pszichológiai fo-
lyamatokra, amelyek az anyasággal állnak összefüggésben. Ennek meg-
felelően Ferenczi még 1932-ben, halála előtt egy évvel is követte a
*Klinikai napló*ban Freud vaginális orgazmussal kapcsolatos tanításait.
A freudi nézőpont kisebb módosításai ellenére, Ferenczi a női szexua-
litást a klitoriszhoz kötődő erotikus zónának a vaginára történő későbbi
áthelyezésével³² jellemezte, és később kijelentette, hogy „a hüvely
érintetlen belső részében a vaginális erotika – és vele a passzivitás irán-
ti fokozott érdeklődés – csak nagyon későn támad fel”.³³ Az a tény,
hogy Freud kettős orgazmus elmélete először 1953-ban Alfred Kinsey
„Női szexualitás”³⁴ című írásának hatására került kihívások elé, világos-

³⁰ Groddeck, Georg. (1923): *Das Buch vom Es*, 237. o.: „Und ebensowenig wie es
rein heterosexuelle Menschen gibt, ebensowenig gibt es rein homosexuelle.”

³¹ Groddeck, Georg. (1923): *Das Buch vom Es*, 239–240. o.: „Es ist immer mißlich,
Qualitätsgegensätze zwischen Mann und Frau anzunehmen; man darf dabei nicht
vergessen, daß es im wirklichen Sinn weder Mann noch Frau gibt, jeder Mensch
vielmehr eine Mischung von Mann und Weib ist.”

³² Ferenczi Sándor (1932): *Klinikai napló 1932*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1996. 182. o.

³³ Uo. 98. o.

³⁴ Cf. Kinsey, Alfred C. et al (1953): *Sexual Behavior in the Human Female*.
Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. 482–484. o.

sá teszi, hogy Ferenczi nem volt egyedül a freudi állítások támogatásában. Ahogyan Anna Koedt „A vaginális orgazmus mítosza (1970)”³⁵ című klasszikus esszéjében kifejti, a freudi koncepcióhoz hasonló elméletek döntőnek bizonyultak annak a mindent átható patriarchális ideológiának a támogatásában, amelynek célja az volt, hogy a női szexualitást a reprodukív funkcióra korlátozza. Ferenczi esetében a vaginális orgazmus kritikátlan feltételezése különösen elfogadhatatlan, nemcsak azért, mert szemben áll bizonyos határozott tényekkel, hanem mert ellentétes a *Thalassa* általános képével, amely az Ödipusz-komplexus freudi túlhangsúlyozásával szemben a nőiség újraértelmezésére tesz kísérletet. Ezen hiányosságok ellenére Ferenczi a „bioanalitikus” dimenziók feltárásával túllépett az Apa vallásának freudi kritikáján, amelyből egykor az Anya elfojtott vallása fakadt. E felfedezés a szexológiai hiányosságok ellenére azt jelenti, hogy Ferenczi életműve a vallás jóval radikálisabb meghaladását képviseli, mint a freudi kritika.

6. Noha a Ferenczi által jóváhagyott heteroszexuális teleológia azt implicálja, hogy a férfi-férfi csakúgy, mint a nő-nő szexuális kombinációk alkalmatlanok a természet céljának megvalósítására, Ferenczi mégsem tartózkodik attól, hogy megjegyezze, hogy „a női homoszexualitás voltaképpen valami nagyon is normális dolog, éppen olyan normális, mint a férfi heteroszexualitás”.³⁶ Ferenczi homoszexualitással kapcsolatos nézeteinek alapvető aszimmetriája arra a feltételezésre vezethető vissza, hogy „a nő nagyobb fiziológiai és pszichológiai komplexitással jellemezhető”,³⁷ mint a férfi. Ferenczinek meggyőződése volt, hogy a férfihez képest a nő, „legalábbis organikus értelemben, jóval differenciáltabb lény, azaz komplikáltabb helyzetekhez alkalmazkodott”.³⁸ Ez az

³⁵ Koedt, Anne (1970): *The Myth of the Vaginal Orgasm*. In: <http://www.cwluherstory.com/CWLUArchive/vaginalmyth.html>.

³⁶ Ferenczi Sándor (1932): *Klinikai napló 1932*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1996. 98.o.

³⁷ Ferenczi Sándor (1929): Männlich und Weiblich. Psychoanalytische Betrachtungen über die ‚Genitaltheorie‘ sowie über sekundäre und tertiäre Geschlechtsunterschiede. [Férfi és női. Pszichoanalitikus megfontolások a másodlagos és harmadlagos nemi különbségekről]. In: *Bausteine...III.* köt. 1964. 462. o.: „[...] die grössere physiologische und psychologische Kompliziertheit des Weibes [...]”. Habár a „Versuch einer Genitaltheorie” nem tartalmazza a szöveget, az angol változat utolsó fejezetében megtalálható.

³⁸ Uo. 462. o.: „[...] ein feiner differenziertes, das heisst an kompliziertere Verhältnisse angepasstes Wesen [...]”.

előny egy különleges túlélési stratégia eredménye, amely azokban az időkben alakult ki, mikor a nőnek nemcsak a környezet nehézségeihez kellett alkalmazkodnia, hanem a férfi brutalitásához is, mivel az a hatalmát gyakorolta felette. Ez együtt járt azzal, hogy a férfinak nem kellett alkalmazkodnia, ami oda vezetett, hogy primitívebb maradt.³⁹ Annak alátámasztására, hogy az „inceszt tiltás” „tisztán férfi találmány”⁴⁰ lenne, Ferenczi amellet érvel, hogy az Ödipusz-komplexus megoldása nők esetében nem veszi fel azt a kellemetlen karaktert, amely a férfi készleteiről való részleges lemondással jár együtt. A kasztráció nem jelent veszélyt a nő számára, a nő megelégszik azzal, hogy a klitorális szexualitásról való lemondással elfogadja fallikus hátrányát és „a vaginális szexualitás és az anyaság kompenzációs mechanizmusaihoz”⁴¹ folyamodik. Ezzel összefüggésben Ferenczi kijelenti, hogy a női neurotikus páciensek teljes kezelésére csak akkor kerülhet sor, ha „megoldják a férfiaság komplexusukat, és ha gyűlölködés nélkül alkalmazkodnak az ideális női szerep lehetőségeihez”.⁴² Ferenczi megállapításai világossá teszik, hogy az ödipális helyzetből származó szexuális kettősség internalizációja eredetileg a férfi fejlődési teljesítménye, és a női szexualitás bináris elrendezésének lehetősége megmenti a női homoszexualitást a természetellenesség (*contra naturam*) hatalmas kulturális terhétől.

7. Ferenczi szexuális kettősségekkel kapcsolatos kritikái megfosztják a női szexualitást különbözőségétől. Amennyiben elfogadjuk, hogy a női szexualitásban a vaginális passzivitás öröme a klitorális aktivitásról való lemondásban hág a tetőfokára, amely a végső soron a reprodukciót szolgálja, akkor a valódi szexuális paradigmaként megfogalmazható, hogy a női szexualitás lényegében önmaga érvénytelenítését jelenti, szemben a férfi fallikusság szelf-asszertivitásával szemben. A *Thalassa* a szexuális különbözőség ezen aszimmetrikus megértésére reflektál, nemcsak az alapfeltételezései szintjén, hanem alkalmazási köre és

³⁹ Uo. 462. o.

⁴⁰ Ferenczi Sándor (1927): Aktuelle Probleme der Psychoanalyse. In: *Bausteine...* III. köt., 339. o.: „eine rein männliche Erfindung”.

⁴¹ Uo. 339. o.: „...an die Trostmechanismen der vaginalen Befriedigung und der Mutterschaft.”

⁴² Ferenczi Sándor (1928): Das Problem der Beendigung der Analysen. In: *Bausteine...* III. köt., 377. o.: „...mit ihrem Männlichkeitskomplex fertig werden und sich ohne Ranküne den Denkmöglichkeiten der weiblichen Rolle hingeben.”

struktúrája tekintetében is. Nem véletlen, hogy Ferenczi figyelmezteti az olvasót, hogy koituszelméletében „a férfira vonatkozó egyszerűbb viszonyokat” tárgyalja és a későbbiekre halasztja az elmélet alkalmazhatóságának vizsgálatát a „női nem sokkal bonyolultabb viszonyaira is”⁴³. Ferenczi azon szándéka ellenére, hogy a *Thalassában* felülvizsgálja a nőiség szerepét a koitális aktivitás elméletében, mégis a férfi aktivitással foglalkozik. A *Thalassa* ebből fakadó kiegyensúlyozatlansága nemcsak az életrajzi vagy intellektuális bizonytalanságok következménye, hanem annak a téves feltételezésnek is, hogy csak a férfi szexualitás aktív, avagy, a még inkább freudi terminológia szerint, „csak a férfi libido létezik”⁴⁴. Mivel Ferenczi végül is figyelmen kívül hagyta Hirschfeld „átmeneti fokozatok” elméletét, és az ödipális szexuális elrendezést fogadta el a szexualitás társadalmi felépítményének egyetlen lehetséges elveként, a *Thalassa* kritikai felvetései megmaradtak azon fallocentrikus rendszer keretein belül, amely a női szexualitást úgy határozza meg, mint csupán a férfi szexualitás hiányos, fogyatékos változatát. Ezek a feltételek pedig nem járulnak hozzá az anyaméhbe való regresszió szimbolikájának feltárásához.

⁴³ Ferenczi S. (1924): *Katasztrófák...* id. kiad. 32. o.

⁴⁴ Freud a „Die Umgestaltungen der Pubertät” (1905) című tanulmányában a következőket írja: „Sőt, ha egyáltalán tudnánk a „férfiasság” és a „nőiség” fogalmába határozott tartalmat önteni, az az állítás és védelmezhető volna, hogy a libidónak rendszerűen és törvényszerűen férfias a természete, mutatkozzék akár férfinál, akár nőnél, s tekintve attól is, hogy tárgy férfi-e vagy nő.” (Freud, Sigmund (1995): *Három értekezés a szexualitásról*. Kötet Kiadó, Nyíregyháza. 91–92. o.) Freud 1909. január 27-én a Bécsi Pszichoanalitikus Egyesületben tartott előadását a következő szavakkal zárta: „Endlich sei noch aufmerksam zu machen, daß der Teufel eine exquisit männliche Persönlichkeit sei und damit einen Satz der *Sexualtheorie* rechtfertigt, daß nämlich die Libido, wo immer sie aufträte, männlich sei [...]” („Végezetül, fel kell hívni a figyelmet arra, hogy az ördög egy kimondottan hímnemű személyiség és ezzel a *szexualitás elméletének* azt a mondatát igazolja, mely szerint a libidó, bárhol is jelenik meg, hímnemű [...]” [Ford.: Gyimesi Júlia]) (Nunberg, Herman und Ernst Federn [Hrsg.]: *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Band II. 1908–1910. Übersetzung der Anmerkungen von Margarete Nunberg. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1977, 113. o.). „A nőiség” [Die Weiblichkeit] című előadásában (1933) Freud tovább boncolgatja a témát: „Csak egyfajta libido létezik, s ez egyaránt állítható a férfi és a női szexuális működés szolgálatába. E libidó nemét nem tudjuk meghatározni: ha az aktivitás és férfiasság konvencionális egybevetése szerint férfiasnak akarjuk nevezni, nem szabad elfelejtenünk, hogy passzív törekvéseket is képviselhet. A »női libidó« szókapcsolatnak azonban nincs létjogosultsága.” In: *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Filum, Bp., 1999, 147. o.

8. Annak ellenére, hogy Ferenczi a pszichoanalízist „a szokások elleni eszköznek” tekintette, amelynek célja a „valóságos alkalmazkodás”⁴⁵ a konfliktusok helytelen megoldásával szemben, sosem kérdőjelezte meg a fallocentrikus rendszer érvényességét. Habár ismerte Magnus Hirschfeld elképzeléseit, Ferenczi mégis került a konfrontációt azzal a ténnyel, hogy azok cáfolják a szexuális elrendezés domináns bináris sémáját, amelyben a pszichoanalízis által jóváhagyott heteroszexuális teológia gyökerezett. Ellentétben a fallocentrikus szexuális felosztással, Hirschfeld doktrínája szerint az emberekben a maszkulinitás és a femininitás különböző mértékben keveredik. Mivel ezek a kombinációk igen különbözőek lehetnek, és az idő előrehaladtával is változhatnak, ezért szigorú értelemben a diszkrét szexuális kategóriák (beleértve ebbe a binomiális sémát is) nem fogadhatók el. Hirschfeld paradigmaváltása után a szexuális különbséget nem egy egyszerű alternatíva kizárása teremti meg (férfi vagy nő), hanem a szexuális különbözőség egy nyílt végű rendszerhez való viszonyon alapul, amelyben a maszkulinitás és a femininitás a különböző leíró szinteken csak részlegesen valósulhat meg, és az egyén szexualitását egyedi mintázat jellemzi.⁴⁶ A férfi és a női szexuális pólusok közötti természetes átmenet megteremtésével a potenciálisan végtelen szexuális konstitúció új sémája elsősorban Freud genitalitás elméletét meghatározó, ödipális aszimmetria dekonstrukcióját kívánja meg. A pénisz és a klitorisz közötti természetes kontinuum új sémája megcáfolja a fallocentrikus termékenység ideológiája

⁴⁵ Ferenczi Sándor (1925): Zur Psychoanalyse von Sexualgewohnheiten (mit Beiträgen zur therapeutischen Technik). In: *Bausteine...* III. köt. 280. o.: „ein Kampf gegen die Gewohnheiten” / „Realanpassung.”

⁴⁶ Magnus Hirschfeld a szexuális egyediséggel kapcsolatos nézeteit vizsgálja „Zwischenstufenlehre” elméletének összefüggéseiben a következő irodalom: Bauer, J. Edgar (2003): Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds. In: Seeck, Andreas (Hg.): *Durch Wissenschaft zur Gerechtigkeit? Textsammlung zur kritischen Rezeption des Schaffens von Magnus Hirschfeld*. Lit Verlag, Münster–Hamburg–London, 2003, pp. 133–155. Reprint of: Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds. In: *100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste*. Ausgewählt und herausgegeben von Manfred Herzer. Verlag Rosa Winkel, Berlin, 1998, pp. 15–45; and Bauer, J. Edgar: „43 046 721 Sexualtypen.” Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter. In: Capri. Herausgegeben vom Schwulen Museum. Redaktion: Manfred Herzer. Berlin: No. 33, Dezember 2002, pp. 23–30.

által gerjesztett önmegtagadó női szexualitás feltételezését. Ennél még fontosabb, hogy Hirschfeld sémája előrevetíti a fajok pszichofiziológiai konstitúciójában jelen lévő filogenetikus lehetőségek átfogó kiaknázását, amely eddig a kötelező heteroszexualitás miatt elfojtás alá került. Ezért a szexuális átmeneti állapotokról szóló hirschfeldi elmélet hozzájárulhat annak a kritikai lehetőségnek az újraértékeléséhez, amely alapvető Ferenczinek a szexuális komplexitás genetikai alapjait firtató elméleteiben, melyet végül is inkongruensen, a Freud ödipális elmélete által kínált formába öntött. Mivel a fajok szexuális komplexitása meghaladta a szexuális binarizmus elméletét, „a valóságra való nevelés”,⁴⁷ amelyet Freud előre látott, csak akkor lehet tökéletes, ha az analitikus belátás érvényteleníti az ödipális szexualitás mitológiáját. Különösen fontos tehát leszögezni, hogy Ferenczi „bioanalitikus” diskurzusa – explicit tendenciája ellenére – közel jár az ödipális mitológia alapjául szolgáló szexuális binaritás elméletének megkérdőjelezéséhez.

9. Ferenczi a *Thalassa* megjelenése előtt a tanulmány alapfeltevéseit „biológiai *spekulációiként*”⁴⁸ aposztrofálta, pontosabban mint „ontogenetikus fantáziáit filogenetikus nővérükkel”.⁴⁹ Még a könyv bevezetőjében is „a genitálteoretikus *spekulációira*”⁵⁰ utal. Habár Ferenczi általános előfeltételezéseiből kiindulva, a *fantáziák* és a *spekulációk* a valóságos és mágikus világnézetek jelképei, amelyeket feltehetőleg legyőz a tudomány, a két koncepció összekapcsolódása a *Thalassában* nemcsak Ferenczi episztemológiai bizonytalanságára utal, hanem példátlan vállalkozása miatt érzett büszkeségére is. Ferenczi a tanulmány elején világossá teszi, hogy tudatában van annak, hogy a pszichológiai összefüggések biológiára való kiterjesztése megváltoztatja azt az axiómát, miszerint a természettudományokat és a humán tudományokat külön kellene választani. Ezért, szembehelyezkedve a tudományos konszenzussal, Ferenczi „ultraquisztikus” megközelítésében azt feltételezi, hogy „min-

⁴⁷ Freud, Sigmund (1927): Egy illúzió jövője. In: Erős (szerk.) *Sigmund Freud: Válogatás az életműből*. Európa, Bp., 2003, 639. o.

⁴⁸ Freud, Sigmund, Ferenczi Sándor. (2003): *Levelezés. 1920–1924*. (Szerk.: Eva Brabant, Ernst Falzeder), *Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó*, III/1. köt. 178. o.

⁴⁹ Freud, Sigmund, Ferenczi Sándor (2002): *Levelezés. 1914–1916*. (Szerk.: Eva Brabant, Ernst Falzeder), *Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó*, II/1. köt. 140. o.

⁵⁰ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 10. o.

den fizikai és fiziológiai kérdés végül egy metafizikai (lélektani) és minden lélektani kérdés metapszichológiai (fizikális) magyarázatra szorul”.⁵¹ A *Thalassa* metaelméleti próbálkozás, amely igen kreatív eszközökkel próbálja megszüntetni a természettudományok és humán tudományok önfélreértését, amely abból fakad, hogy magukat a tudás egymást kölcsönösen kizáró területeként definiálják. Figyelemreméltó, hogy Ferenczi a „tudományos fantázia”⁵² kifejezést használja Freud metapszichológiájának jellemzésére, abból kiindulva, hogy „minden tudományos elmélet a fantázia terméke”,⁵³ amely addig hasznos, amíg eléri a célját, és nem mond ellent az empirikus eredményeknek. Ugyanakkor Ferenczi szerint a pszichoanalitikusnak nem úgy kell önmagára tekintenie, mint „szimbolistára”, azaz mint a szimbólum teremtetőjére, hanem, mint aki „az álmodók szimbólumainak szétszedésén”⁵⁴ dolgozik. Tehát, Ferenczi, miközben mélyen tisztelte a pszichoanalitikus feladatával járó kötelékeket, metapszichológusként, létrehozta a pszichoanalízis történetének egyik legerőteljesebb szimbólumát, a thalasszális metaforába kódolva az élet és az egyén eredetének kereszteződését. Mindez a meta-pszichoanalitikus *mythopoiesis*nek kiemelkedő példája.

10. Ferenczi genitalitáselméletének lényegi momentuma, hogy a pszichoanalízis újszerű biológiai alkalmazását kombinálja Haeckel „biogenetikai alaptörvényének” kiforrottabb változatával. Ahogy azt Freud már 1916-ban megjósolta, Ferenczi „biológiai spekulációi” egy olyan területet hoznak létre számára, „ahol nem lesz konkurenciája”,⁵⁵ ezért nem csoda, ha a tevékenységét övező bizonytalanságok és kételemek időszaka után Ferenczi a „bioanalízist” tekintette legfőbb felfedezésnek, amely magával hozza annak lehetőségét, hogy „a kutatás új

⁵¹ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 13. o.

⁵² Ferenczi Sándor (1933): Freuds Einfluß auf die Medizin. In: *Bausteine...* III. köt. 530. o.: „eine wissenschaftliche Phantasie.”

⁵³ Ferenczi Sándor (1933): Freuds Einfluß auf die Medizin. In: *Bausteine...* III. köt. 530. o.: „[...] jedwede wissenschaftliche Theorie [ist] eine Phantasie.”

⁵⁴ Ferenczi Sándor (1915): Adalék az álomtanhoz (Kollarits). In: *A pszichoanalízis haladása*. Dick Manó, Bp., 1920. 209–213., 213. o. A teljes mondat, amelyből az idézet származik a következő: „Közben az a kis tévedés esik meg velem (Kollaritscsal), hogy ő minket pszichoanalitikusokat tart szimbolistáknak, holott mi egészen józanul dolgozunk az álmodók szimbólumainak szétszedésén.”

⁵⁵ Freud, Sigmund, Ferenczi Sándor (2003): *Levelezés. 1914–1916*. (Szerk.: Eva Brabant, Ernst Falzeder), Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó, II/1. köt. 607. levél, 207. o.

irányzatát vezesse be”.⁵⁶ Optimizmusa azon meggyőződéséből táplálkozott, hogy az analogikus gondolkodás érvényes tudományos eszköz lehet a testi és a lelki működés koitusz közbeni vizsgálatában. Kiindulási pontnak az emberi testet tekintette, mint az emberi szexualitás hordozóját, amelyet a földi evolúció empirikus tudásával szándékozott ötvözni. Haeckelt követve Ferenczi azt állította, hogy az egyén prenatális fejlődése rövidített ismétlése annak az állatvilágbeli történetnek, amely elvezetett az emberi fajok megjelenéséhez. Ugyanakkor Ferenczi ki is terjesztette Haeckel eredeti törvényét, mivel nemcsak az embrió fejlődését (palingenesis) vizsgálta, hanem azokat a tényezőket is, amelyek az embrió védelmét szolgálják a legkorábbi szakaszokban (coenogenesis, vagy még pontosabban, perigenézis).⁵⁷ A hal és a vízi környezet, valamint az embrió és méhen belüli környezetének párhuzamából kiindulva, Ferenczi mellett érvelt, hogy a koitális aktivitás által az egyén szimbolikusan a boldog intrauterin létbe vágyik visszatérni, ezen túl, pedig a tenger vízének nyugalamába, vagyis filogenetikus gyökereihez, amely végső soron a halálhoz vezet el. Ebben az átfogó fejlődésében egy regresszív tendencia keresi a kiutat abból a szimbolikus rendszerből, amely az anyától egészen Thanatos anorganikus területéhez vezet el. A *Thalassa* tehát kísérlet a szexualitás „agóniával kísért”, vagy a halálösztönre reflektáló aspektusainak megvilágítására, Ferenczi „bioanalízise” pedig a vallásos világnézetet meghaladó katarzisként határozható meg, amelynek célja „a belső ellenséggel való kibékülés”.⁵⁸

11. A pszichoanalízis korai történetében Otto Rank⁵⁹ és maga Ferenczi voltak a legkiemelkedőbb képviselői annak a nézetnek, amely a korai anyai hatások jelentőségét hangsúlyozta az egyén fejlődésében.

⁵⁶ Ferenczi Sándor (1929): Männlich und Weiblich. Psychoanalytische Betrachtungen über die ‚Genitaltheorie‘ sowie über sekundäre und tertiäre Geschlechtsunterschiede. In: *Bausteine...* III. köt. 460. o. Ferenczi mentions the word „Entdeckung” and elaborates: „Ich bin eher geneigt, [...] in diesen Ideen den Beginn einer neuen Forschungsrichtung zu betrachten.”

⁵⁷ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 67. o.

⁵⁸ Ferenczi Sándor (1926): Das Problem der Unlustbejahung; Fortschritte in der Erkenntnis des Wirklichkeitssinnes. In: *Bausteine...* I. köt. 94. o.: „die Versöhnung mit dem inneren Feind.”

⁵⁹ Rank, Otto (1924): *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig–Wien–Zürich.

Ferenczi ugyan óvatosan felhívta a figyelmet arra, hogy Freud volt az első, aki felismerte a prenatális állapottal kapcsolatos fantáziák jelentőségét, ugyanakkor elismerte Rank azon érdemeit, hogy ezeket a fantáziákat neuróziselméletének középpontjába helyezte.⁶⁰ Ferenczi azzal emelte ki freudiánus társa eredetiségét, hogy leszögezte: míg Freud az apa szerepét szánta a terapeutának, addig Rank az analitikus szituációban az anyához fűződő biológiai viszonyt helyezte a középpontba.⁶¹ Helyeselte Rank azon nézeteit is, amelyek az álmokat és fantáziákat a születési traumára vezetnek vissza, ugyanakkor szigorúan bírálta Rankot, hogy figyelmen kívül hagyta az ödipális helyzetet és a kasztrációs szorongást. Ferenczi arra irányuló próbálkozásai, hogy felhívja a figyelmet az anyagyermek kapcsolatra, kétségtelenül szemben állnak azzal a ténnyel, hogy élete végéig hű maradt az 1908-ban kifejtett nézetéhez, miszerint az Ödipusz komplexus „általános emberi⁶²” jelentőséggel bír. Ferenczi számára ez a feltételezés szisztematikus kiindulópont a *Thalassában* vázolt regresszív tendenciák tekintetében, ahol ezt írja: „Ha a genitális folyamatot ilyen, mondhatnám »bioanalitikus« szempontból világítjuk meg, érthetővé válik, hogy az Ödipusz-vágy, az anyával való párosodás vágya, miért tér vissza oly rendszerességgel, és egyhangúságában szinte fárasztóan, mint centrális törekvés a neurotikus férfiak analizisében.”⁶³ Ezzel Ferenczi az Apa által kontrollált ödipális helyzet eredetét az anyaméhbe való visszatérés regresszív készletére vezeti vissza, és hangsúlyozza a *Thalassa* elméleti hozadékait anélkül, hogy megkérdőjelezné Freud ödipális elméletének létjogosultságát. A kritika látszatát is elkerülve, Ferenczi elismeri Freud észrevételeit az intrauterin élet tudattalanra gyakorolt hatása tekintetében, megragadva a lehetőségét annak még erőteljesebb kifejezésére, hogy ő csak kiterjesztette⁶⁴ a genitalitás elméletével kapcsolatos freudi tanokat. Függetlenül Ferenczi freudi ortodoxiához fűződő viszonyától, megállapítható, hogy a *Thalassában* nemcsak az

⁶⁰ Ferenczi Sándor (1927): Gulliver-fantáziák. Lásd a jelen számban: 102 o.

⁶¹ Ferenczi Sándor (1927): Zur Kritik der Rankschen Technik der Psychoanalyse. In: *Bausteine...* II. köt. 124. o.

⁶² Ferenczi Sándor (1908): A pszichoszexuális impotencia analitikai értelmezése és gyógyítása. In: *Lélekgógyászat. Válogatott írások.* (vál. Gulyás Katalin), Kossuth, Bp., 1991. 38. o.

⁶³ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 36. o.

⁶⁴ Ferenczi Sándor (1927): Gulliver-fantáziák. Lásd a jelen számban: 101 o.

ödipális helyzet anyai komplementerével találkozhatunk, hanem – az agonisztikus regresszió szimbolikus sémáján keresztül – az Apa Törvénye progresszív dinamikáinak radikális újraértelmezésével is.

12. Mivel Ferenczi nézete szerint a szexuális aktus az anyához való visszatérés készítésének szimbolikus kifejeződése, genitalitáselmélete szoros összefüggésben áll azzal, ahogyan a különböző pszichológiai erők kölcsönhatásaként létrejönnek a szimbólumok. Ferenczi szerint a szimbólum olyan dolog vagy reprezentáció, amely érzelmi töltettel bír, és amit nem lehet tudatos eszközökkel megmagyarázni, csak azáltal, ha egy másik dologgal vagy reprezentációval olyan tudattalan azonosulást feltételezünk, amely az érzelmi többlet aktuális forrásául szolgál.⁶⁵ Az ilyen szimbolikus identifikáció akkor lép fel, ha a kulturális cenzúra felváltja a tudat kiegyenlítő szerepét, és ennek következményeként az érzelmi túlfűtöttség egy előzőleg kevésbé fontos összetevőre áramlik, amely ettől kezdve elfojtott megfelelőjének szimbólumává válik.⁶⁶ Mindezt Ferenczi azzal a példával illusztrálja, hogy egy fa vagy egy templom funkcionálhat ugyan fallikus szimbólumként, de csak akkor, ha a tudat felől annak az emocionális többletnek a befogodójává válik, amely a korábban elfojtott falloszra vezethető vissza.⁶⁷ Abból a feltételezésből kiindulva, hogy a szimbolikus megjelenítés a tudattalan aktivitás kifejeződése,⁶⁸ a „bioanalízis” újítása abban áll, hogy a szimbolizmus létezését olyan területeken tárja fel, amelyek eddig áthatolhatatlannak tűntek a pszichoanalitikus kutatás számára. Ezért nem meglepő, hogy Ferenczi szerint „...a lélek és a test szimbolikus vagy indirekt kifejezőmódjai, akárcsak az őskori hieroglifák, egy elsüllyedt vagy más módon meg nem közelíthető történelmet őriznek meg...”⁶⁹ Ezen pszichoszomatikus titkos írás szimbolikájának megfejtéséhez, a „bioanalízis” egyfajta történeti hermeneutikaként szolgál, amely magába foglal

⁶⁵ Ferenczi Sándor (1913): A szimbólumok ontogenezise. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Bp., 2000. 191–192., 191. o.

⁶⁶ Uo. 192. o.

⁶⁷ Uo. 192.; Ferenczi S. (1913): Jung libidóelméletének bírálata. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Bp., 2000. 181–191., 183. o.

⁶⁸ Ferenczi Sándor (1919): *Hysterische Materialisationsphänomene; Gedanken zur Auffassung der hysterischen Konversion und Symbolik*. In: *Bausteine...* III. köt. 142. o.

⁶⁹ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 65. o.

ja az élettörténet pszichoanalitikus megértését is. Annak fényében, ahogy Ábrahám Miklós jellemzi Ferenczi „pszichoanalitikus pánszimbolizmusát”,⁷⁰ az ember olyan szimbólumok textúrájává válik, amelyek látható manifesztációja elrejtí időtlen eredetüket. Így az egyén pszichoszomatikus egysége a Létezés szimbolikus koherenciáját fedi fel.

13. Még ha Ferenczi buzgón próbálta is igazolni Freud ödipális elméletének érvényességét, a „maternális regressziós ösztön”⁷¹ egyetemességére vonatkozó állításának célja az volt, hogy megerősítse ezt a tendenciát az Apa Törvénye jövőorientált elrendezésével szemben. Ahogy 1914-ben állította, ő volt az első, aki az alvással kapcsolatban bevezette a „psziché regressziójának”⁷² ideáját, amelyet végül a szimbolizmusról alkotott átfogó elméletének központi fogalmává tett. Ebben az összefüggésben a regressziós tendencia úgy jelenik meg, mint ami nemcsak a lelki, hanem az organikus életet is uralja, így lehetővé teszi, hogy az egyén jellegzetességeiből rekonstruálni lehessen az emberi fajokon túlmutató fejlődési fázisokat is. Ferenczi regressziós skálája nemcsak az „intrauterin omnipotens állapot”⁷³ fázisához és a „protopsziché”⁷⁴ pszichológiai reflexióihoz vezet vissza, hanem a „élettelen”⁷⁵ területéhez is. Ferenczi *Thalassában* felvázolt elképzelései, miszerint a közösülés és a megtermékenyítés regresszív tendenciák, amelyeket filogenetikus és ontogenetikus „katasztrófák” erősítenek, végül is egységbe tömörülnek. Vagyis, Ferenczi szerint „... az orgazmusban...nemcsak az *intrauterin nyugalom* és egy *barátságosabb környezet* biztosította nyugodt lét nyilvánul meg, hanem még az élet keletkezése előtti *nyugalom* is, azaz az

⁷⁰ Abraham, Nicolas (2002): Présentation. In: *Ferenczi, Sandor: Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle précédée de masculine et féminine*. Traduction de Judith Dupont et Myriam Viliker. Paris: Éditions Payot, 20. o.

⁷¹ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 43. o.

⁷² Ferenczi Sándor (1914): A hipnózis lényege (Bjerre). In: *A pszichoanalízis haladásá-* sa. Dick Manó, Bp., második kiad., 1920, 201. o.

⁷³ Ferenczi Sándor (1921): Über den Anfall der Epileptiker. In: *Bausteine...* III. köt. 172. o.: „bis zur intrauterinen Allmachtsituation.”

⁷⁴ Ferenczi Sándor (1919): Hysterische Materialisationsphänomene; Gedanken zur Auffassung der hysterischen Konversion und Symbolic. In: *Bausteine...* III. köt. 138. o.: „Protopsyche.”

⁷⁵ Ferenczi Sándor (1921): Über den Anfall der Epileptiker. In: *Bausteine...* III. köt. 176. o.: „bis zum Unbelebten.”

anorganikus lét halálos nyugalma”.⁷⁶ Mivel a regresszív tendencia a létezés konfliktusmentes, legarchaikusabb formájára való szimbolikus visszatérésre utal, amelynek nyomai az élet tudattalan területén kódolódnak, ezért ez a tendencia csak a halálban érheti el a célját, azaz abban a paradicsomi nyugalomban, amelyre minden élet törekszik. A thalasszális regresszió halálhoz vezető „biopszichikai” jellegzetessége miatt⁷⁷ az Ödipusz-komplexus büntető rendszerében a halál megjelenése csak közvetett. A halál elsődlegesen a nyugalom látens forrása, és nem a Törvény erősítését szolgálja; a halál beleszövése az élet mélységébe érvénytelenné teszi a jövő Élet halál nélküli vallásos vízióját.

14. A regresszió dinamikái a Halálra mutatnak, arra a leküzdhetetlen akadályra, amely, Ferenczi szavaival élve „a szimbólumképződés ősoka”.⁷⁸ Ehhez a forráshoz kapcsolódnak a katasztrófák és reaktív adaptációk emlékezetmaradványai, amelyek működését Ferenczi a lamarckiánus evolúció elvei szerint vázolja fel. Ahogy azt 1927-ben egy konferencián leszögezte, az evolúció lamarcki „pszichológiai magyarázata” a Darwin természetes kiválasztódás elmélete által kínált „statisztikai magyarázat” kiegészítése, amennyiben a genetikus öröklődés ideáját terjeszti ki az egyén szerzett jellegzetességeire. Ferenczi adaptációról alkotott elképzeléseiben módosította Lamarck elméletét, kiterjesztve annak lehetőségére is, hogy az egyén úgy alkalmazkodik a környezetéhez, ahogy azt már a korábban említett „perigenezis” koncepciója sugallja.⁷⁹ Bár első ránézésre paradoxnak tűnhet, Ferenczi amellettt érvel, hogy az adaptáció egész előretolt építménye azon a regresszív tendencián alapul, amely az élet instabil történetében újra és újra elveszett nyugalomnak és harmóniának a visszaállítását célozza meg.⁸⁰ A visszaállítás kíván-

⁷⁶ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 86.o.

⁷⁷ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 127. o. „A halál is az anyaöl-regresszióhoz hasonló vonásokat mutat, mint az alvás és a közösülés.”

⁷⁸ Ferenczi Sándor (1915): Hasonlatok analízise. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Bp., 2000. 193–198., 198. o.

⁷⁹ Ferenczi Sándor (1928): Die Anpassung der Familie an das Kind. In: *Bausteine...* III. köt. 1964. 349. o. [Magyarul: A család alkalmazkodása a gyermekhez. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Bp., 2000. 117–121. (azonban nem azonos a német nyelvű kiadással, ezt a részt nem tartalmazza) (a szerk.).]

⁸⁰ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 92–94. o.

sága mint olyan, sohasem szűnik meg létezni, de egy cenzúrázó mechanizmus időlegesen felfüggesztheti és elterelheti az eredeti céljától, energiáját pedig az adaptáció és a konstruktivitás oldalára fordítja. Ezért a (normális esetben az örömet szolgáló) regresszió energiája, ha egyszer elterelődik, a valóságelv uralma alatt a progresszió forrásává válhat.⁸¹ Ahhoz a feltételezéshez igazodva, hogy a progresszió az öröm visszaállítását szolgáló regresszív tendencia, amely ugyanakkor a túlélést szolgálja, valamint „Lamarck pszichologikusabb fejlődési gondolatai”⁸² iránti részrehajlással, Ferenczi végül is kijelenti, hogy az életet és a halált nem lehet teljes mértékben elkülöníteni, mivel az élet csírája és regresszív tendenciák még az élettelen anyagban is megtalálhatók.⁸³ Az üzenet, amit a *Thalassa* bevezetője rejt, vagyis hogy az „...már nem antrpomorf animizmus...”,⁸⁴ csak a német változat végén válik explicitté, amikor Ferenczi hangsúlyozza, hogy „végérvényesen el kellene ejtenünk az élet kezdete és végére vonatkozó kérdést, és úgy kellene elképzelnünk az egész organikus és anorganikus világot, mint állandó ide-oda hullámváltozást az élet- és haláltörekvésnek, amelyben sem az élet, sem a halál nem jut soha egyeduralomra”.⁸⁵ Ferenczi pszichológiájának az a célja, hogy a vallásos világnézetet követően helyreállítsa Agon archaikus jelentését, amely megelőzte az Apa Törvényét, és hogy újírja ezt a törvényt az univerzum olyan textúrájában, amelyben a megértés elve a szimbólumok struktúrája.

15. Egy 1913-as esszéjében Ferenczi a *Thalassa* főbb gondolatainak rövidített változatát közli: „a lélek fejlődése nem olyan, mint valami növekedő hólyag, melynek belsejében a múlt helyén üresség honolna, ez a növekedés inkább a fa növésehez hasonlít, melynek kérge alatt tovább élnek az egész múlt összes évgyűrűi”.⁸⁶ A genitalitás tekintetében ebből az összehasonlításból az következik, hogy a szexuális dimorfizmus látványosan világos sémája mögött egy nem dimorfikus, predimorfikus szexu-

⁸¹ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 119–121. o.

⁸² Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 126. o.

⁸³ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 127. o.

⁸⁴ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 11. o.

⁸⁵ Ferenczi S., *Katasztrófák...* id. kiad. 127. o.

⁸⁶ Ferenczi Sándor (1913): Jung libidoelméletének bírálata. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum, Bp., 2000. 181–191., 187. o.*

alítás áll, amely hatást gyakorol a szexuális élet elrendezésére és változatosságára. Nem meglepő, hogy Ferenczi helyesli a „pszichobiszexualitás” genitális elméletét, mely szerint az eredeti biszexuális diszpozíció anatómiai és pszichoszexuális ismeretei megőrződnek, és bizonyos feltételek között dominánssá válhatnak az egyén lelki életében.⁸⁷ Az ambiszexualitás ezért magába foglalja „...a gyermek azon képességét, hogy a maga – eredetileg tárgyatlan – erotikájával a férfi vagy a női, vagy mindkét nem felé fordulhat, magát bármelyik, avagy mind a két nemhez rögzítheti”.⁸⁸ Mivel Ferenczi hangsúlyozza, hogy „a pszichológiai szexuális vonások az egyéneknél különböző mértékben keverednek”,⁸⁹ a saját nemhez való viszony csak tünetként értelmezhető, és „egyaránt lehet a legkülönbözőbb pszichikai betegségek jelentkezési formája, mint valamely fejlődési zavar megnyilvánulása, sőt a normális lelki tevékenységnek is alakja”.⁹⁰ Figyelembe véve az azonos nemű kapcsolatok lehetséges normalitását, Ferenczi kritizálja a homoerotikus készletek túlzó elnyomását a modern kultúrában, és felhívja a figyelmet a szublimált homoszexualitás szociális és kulturális kohézióban betöltött szerepére.⁹¹ Ezen állítások ellenére Ferenczi igyekszik elkerülni azt a félreértést, hogy a homoszexualitás támogatója lenne. Ezért hangsúlyozza, hogy a heteroszexualitás „természetes és megalapozott a nemek pszichológiai organizációjában”,⁹² továbbá hogy „nagy hiba lenne a femininitást a férfi homoszexualitás jeleként elfogadni”.⁹³ Talán nem meglepő, hogy Ferenczi végső soron helyeselte Freud homoszexualitással kapcsolatos nézetét, mely szerint az „kezdetleges szexuális típus, amely tökéletlen maradt, azaz a fejlődése megállt egy kezdetleges szín-

⁸⁷ Ferenczi Sándor (1908): A pszichoszexuális impotencia analitikai értelmezése és gyógyítása. In: *Lélekgyógyászat. Válogatott írások*. Kossuth, Bp., 1991. 24–44., 32. o.

⁸⁸ Ferenczi Sándor (1911): A homoszexualitás jelentősége a tébolyodottság kórtanában. In: *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében. Válogatás Ferenczi Sándor tanulmányaiból*. (szerk: Linczényi Adorján). Magvető, Bp., 1982. 96–124., 123. o.

⁸⁹ Ferenczi Sándor (1911): A férfiak homoszexualitása. In: *Ideges tünetek keletkezése és eltűnése és egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből*. Dick Manó, Bp., második kiadás, 1919, 26–39., 30. o.

⁹⁰ Uo. 28. o.

⁹¹ Uo. 38. o.

⁹² Uo. 38. o.

⁹³ Ferenczi Sándor (1920): Die Pubertätsdrüse und ihre Wirkungen (Lipschütz). In: *Bausteine...* IV. köt. 139. o.: „Es wäre ein grober Fehler, Feminität des Mannes mit Homosexualität zu verwechseln.”

ten”.⁹⁴ Nyilvánvaló, hogy Ferenczi a homoszexualitás kétértelmű értékelését adja, amelyet az a tény is magyarázhat, hogy a szexualitás genetikai komplexitásának elismerése ellenére félt attól, hogy összemossa a generalizált biszexualitás pszichoanalitikus koncepcióját és Magnus Hirschfeld homoszexualitással kapcsolatos elképzelését, amely szerint az egy „harmadik nem”, azaz különleges és kiváltságos köztes szexuális állapot. A szövegek azt bizonyítják, hogy Ferenczinek tudomása volt Hirschfeld szexuális átmenetiségről alkotott elképzeléseiről, azonban Hirschfeld „Zwischenstufenlehre” elméletéről olyan képet festett, mint ami a homoszexualitás merő pártolása, és így a pszichológiai elfojtás paradigmatis esete hozta létre. A *Thalassában* kifejtett, filogenezis és ontogenezis közötti komplex kapcsolatrendszer ellenére Ferenczi figyelmen kívül hagyta Hirschfeld kulturális organizációval kapcsolatos emancipatorikus nézőpontját, amely meghaladja a binomiális szexualitás ideológiai bírálatát, és végül a heteroszexuális teleológia freudi elmélete mellett foglalt állást. Habár a *Thalassa* legújyszerűbb feltevései az ödipális rendszer felbontását célozzák meg, és az ember nem ideológiai, komplex és realisztikus vízióját kínálják, Ferenczi mégis megmaradt, legalábbis *coram publico*, a szexuális elrendezés binomiális sémájának támogatójának, és a freudi rendszer fenntartójának.

16. Ferenczi, figyelmen kívül hagyva Hirschfeld szexuális köztes állapotokról vallott elképzeléseinek dekonstruktív következményeit, a női szexualitást tipikusan fallocentrikus perspektívából szemlélte, mint a férfi prototipikus szexualitás *modus deficiens*ét. Ugyanakkor Ferenczi radikalizálta Freud szexualitással kapcsolatos feltevéseit azzal, hogy a genitalitásnak kulcsfontosságú szerepet tulajdonított az univerzális szimbolizmus megfejtésében, amely összekapcsolja a test és a lélek területeit. A thalasszális regresszió, amely a közösüléstől a Halál határáig terjed, alapjában véve a szimbolikus reprezentáció forrásához vezet el. Az Létezéssel való közvetlen konfrontáció, amely a tragédia világnézetét jelzi, valójában az a terület, amelyet Ferenczi a realitással való ősharccal⁹⁵ jel-

⁹⁴ Ferenczi Sándor (1920): Die Pubertätsdrüse und ihre Wirkungen (Lipschütz). In: *Bausteine...* IV. köt. 139. o.: „rudimentäre, unvollendet gebliebene, d.h. in einem vorläufigen Entwicklungsstadium stecken gebliebene Sexualtypen.”

⁹⁵ Ferenczi Sándor (1930): A relaxáció elve és a neokatarzis. In: *Technikai írások*. 1997, 71–86., 86. o.

lemez. Sokatmondó, hogy Ferenczi Friedrich Nietzsche filozófiájára (*A tragédia születése*) utal, amikor a *Thalassa* utolsó oldalain az Élet és a Halál agonisztikus összefüggésének következményeit taglalja. Bár Ferenczi egyszer kifejtette, hogy genitalitáselmélete „tündérmese alakját is felveheti”,⁹⁶ a *Thalassával* kapcsolatos kritikákat nem érdemes túlértékelni. A homályosság és az ellentmondások ellenére a *Thalassa* a nyugati vallási tradíciók leleplezéséhez vezet azzal, hogy a megváltást összekapcsolja a tragédia világos igazságával. Eszerint a regresszió a progresszió energiája, amely a Létezés és a Halál ellentétének szimbolikája által jön létre, s így a *Thalassa* a nyugati vallási szövegek rekontextualizálását erősíti. Az, hogy Ferenczi vállalkozását meghamisította az ödipális szexuális differenciáció kritikátlan elfogadása és a heteroszexuális teleológia, nem kisebbíti az igyekezetét. Kijelöli a jövő vallás utáni mythopoiesisének helyét, maga mögött hagyva a binomiális szexualitás ádami narratíváit, és így kísérletet tesz arra, hogy az emberi szexualitás különbözőségeit a történelem során először potenciális végtelenségükben ábrázolja.

Gyimesi Júlia fordítása

⁹⁶ Ferenczi Sándor (1929): Männlich und Weiblich. Psychoanalytische Betrachtungen über die „Genitaltheorie“ sowie über sekundäre und tertiäre Geschlechtsunterschiede. In: *Bausteine...* III. köt. 457. o.: „in Märchenform.”

AZ ELBESZÉLHETETLEN TÖRTÉNET

Szomatizációs tünetek és szelfszerveződés

Csabai Márta

Napjaink bölcséleti, pszichológiai és pszichoterápiás diskurzusaiban kiemelkedő helyet kaptak azok a megközelítések, amelyek a szelf konstrukciójának és reprezentációinak témáját individuális történetek, szelf-narratívumok segítségével próbálják megragadni. Ezek a sokszor rejtett, részben tudattalan, fragmentált történetek az elemzésekben többnyire verbális eszközök segítségével nyernek feltárást és értelmezést, főként a trauma, a nárcizmus vagy az önéletrajzi narratívumok témái keretében. Kevesebb figyelmet kaptak azok a próbálkozások, amelyek a szelf rejtett feszültségeit, zavarait szomatikus tünetekben megjelenő üzenetek révén próbálták értelmezni. Bár az 1980-as évektől folyamatosan megjelenő és népszerűvé váló „testelméletek” között számos törekvést ismerünk a szelf testi, „korporális” aspektusainak tanulmányozására, a klasszikus felfogás szerint a lelki tartalmak kifejezésére szolgáló pszichoszomatikus és szomatizációs mechanizmusok szelfkonstrukciókkal való összefüggéseinek tanulmányozása manapság nem tartozik a divatos témák közé. Az ok sajnálatosan nem a kartéziánus test-lélek felosztás meghaladásában keresendő, hiszen ez mind a mai napig várat magára (különösen a klinikai gyakorlatban és a köznapi diskurzusokban). Annak ellenére alacsony az érdeklődés a téma iránt, hogy a szomatizációs jelenségek – azaz azok a testi tünetek, melyek háttérben az orvosok nem találnak kimutatható fizikai okot – jelentős részt képeznek a mindennapi orvosi gyakorlatban, tehát fogalmazhatunk úgy is, hogy komoly szerepük van az emberi szenvedésformák között. Olyan problémakör ez, amely mind az általános gyógyító tevékenység, mind a pszichoanalízis, mind pedig a modern szelfelmélet számára konfliktusokkal teli területet jelent, és a

konfliktus nem új keletű. Elég csak arra gondolnunk, hogy Freud, aki úttörője volt azon kutatásoknak, melyek a testi és lelki folyamatok összefüggéseit, azaz a pszichoszomatikus tünetképződést vizsgálták, a kezdeti frusztrációk után igen gyorsan felhagyott az „alapító betegség”, a hisztéria és a konverziós tünetek tanulmányozásával. Figyelme a testi és lelki történések összefüggéseitől elmozdult a „tisztán lelki” dimenzió felé, a fantázia, a nyelv, a tudattalan folyamatok tanulmányozásának irányába. Ennek ellenére a szomatikus és pszichés mechanizmusok összefüggései, az élő anyag objektivitása és a jelentés szubjektivitása közötti feszültségek mindvégig foglalkoztatták. A konverziós jelenségekkel néhány követője, kiemelten Felix Deutsch és Georg Groddeck foglalkozott tovább, akik mindketten gyakorló orvosok és pszichoanalitikusok voltak. Különösen nagyhatású volt Groddeck elmélete, aki a hisztériás konverzió jelenségét kiterjesztette a szomatikus betegségek egész körére (Avila, 2003). Franz Alexander, az Amerikába emigrált magyar pszichoanalitikus próbált kompromisszumot kialakítani Freud és Groddeck elméletei között, és elkülönítette a „szervneurózisokat” a klasszikus konverziós hisztériától, majd az 1940-es években létrehozta azt az úttörő elméletet, amelyre az összes későbbi pszichoszomatikus irányzat támaszkodott (Alexander, 1950).

Köztudott, hogy a pszichoanalitikus pszichoszomatika inkább mint orvosi diszciplína élt tovább, és vált igen népszerűvé néhány évtizedig. Az 1950-es, 60-as évektől kezdődően azonban fokozatosan veszített népszerűségéből. Ennek részben az volt az oka, hogy a pszichoanalízis lassan kiszorult az orvosi körökből, s a magánrendelőkbe visszahúzódó analitikusok maguk is kezdtek elpártolni a pszichoszomatikus esetektől, elfordultak a testi tünetektől, és kizárólag a belső lelki történésekre kezdtek koncentrálni. Ugyanúgy, mint Freud tette mintegy fél évszázaddal korábban. A pszichoanalitikus rendelőket ettől kezdve döntően depressziós, borderline vagy narcisztikus problémáktól szenvedő – vagy legalábbis ekként diagnosztizált – betegek látogatták, és sok terapeuta számára megnyugtató magyarázatnak tűnt, hogy korunkban valójában nincsenek is más típusú lelki zavarok. A szomatikus tünetek tudattalan, szimbolikus jelentéseinek értelmezése – azaz a pszichoanalízis születését segítő egyik legfontosabb mozzanat – ettől kezdve csekély érdeklődésre talált az analitikusok körében. Mi lehetett ennek az oka, túl az intellektuális divatokon és szakmapolitikai változásokon?

1925-ben Franz Alexander még helyesnek tartotta azt a feltételezést, hogy a konverziós jelenségekkel való szembetalálkozás végzetes csapást

jelenthet a materialista orvoslás és a tizenkilencedik század egész organikus felfogása számára. Így fogalmazott: „a hisztériás rossz tréfát űzött az orvossal, amikor bemutatta, hogy a fizikai-kémiai apparátus a vágyai szolgálatába állhat, és hogy egész testét használni tudja kifejezési formaként. Az orvos csak úgy tudta megmenteni magát a problémától, hogy becsukta a szemét és tagadta a konverzió létezését...” (Idézi Greco, 1994) Pár évtizeddel később azonban maga a pszichoanalitikus szakma is „becsukta a szemét”. Mi volt az a riasztó látvány, amit nem bírtak elviselni?

A test elárulja a lélek igazságát

Norbert Elias a pszichoszomatikus tüneteket egy történelmi periódus zavarainak nevezi, s azokat a civilizáció folyamatával hozza összefüggésbe (Elias, 2004). Szerinte azokban a társadalmakban, ahol tilos fizikai fájdalmat okozni másoknak, nagy az aránya azoknak, akik maguknak okoznak fájdalmat. A fájdalom okozása másoknak szigorúan tilos, önmagunknak azonban nem tilos és nem is büntetendő. Különösen igaz ez a modernitásban, ahol Elias tézise kiegészül egy további mozzanattal: a társadalom szabályozó és kontrolláló intézményei kialakulásával a test lesz a legjobb rejtkehely a maladaptívnek vagy deviánsnak észlelt szelfaspektusok számára. A nyíltan nem vállalható vágyak, érzelmek, gondolatok testi tünetekbe kanalizálódnak. A hisztéria, majd a pszichoszomatikus betegségek pszichopatológiai tünettájának leírásával azonban a fizikai tünet „hivatalos kapcsolatba” kerül az „őrülettel” vagy a devianciával, s ez létrehozza azt a propozíciót, hogy mégiscsak lehetséges megkérdezni a testet az elme rejtett igazságáról (Foucault, 2000). A test mindaddig gyanú felett állt, és ideális búvóhelyet kínált a szubjektum számára, amíg meg nem jelent a pszichoanalízis, illetve a pszichoanalitikus pszichoszomatika, amely azzal a felvetéssel konfrontálta az egyéneket, hogy a szubjektív igazságot – azaz a saját magukhoz és a másokhoz való viszony igazságát – elárulhatja a testük, ha megfelelő módszerekkel faggatjuk. Természetesen óriási csábítást is jelentett ez a lehetőség a lélek legbensőbb titkainak megismerésére – azaz az olyan „végső” mélységek felfedezésére is, ahol, mint Freud mondta, az én elsősorban testi énként jelenik meg (Freud, 1997). A pszichoanalízis főárama, amely ugyan főként a tünetek tudattalan okairól akarta informálni az embereket, és kevésbé foglalkozott a pszichoszomatikával, pa-

radox módon szintén az organikus okokban való hitet erősítette meg. A korabeli analitikusok ugyanis nem számoltak azzal a réműlettel, amit az vált ki az emberekből, hogy tüneteik „nem valódiak”, csak a „tudattalanban”, a „fantáziában” léteznek. Nyilvánvalóan nehezen lehet sikeres egy terápia, amelyik arról próbálja meggyőzni a páciens, hogy nincsenek „igazi” tüneteik. Részben a páciensek részéről tapasztalt kétkedéssel vagy elutasítással magyarázható tehát, hogy a pszichoanalízis ismételen elfordult a pszichoszomatikus esetektől. Ez azonban csak látzólagos elfordulás volt, amely talán inkább csak a frusztráltságot próbálta palástolni. A pszichoanalízis ugyanis nem hagyott fel a pszichoszomatikus tünetek értelmezésével.

A szelfelméletek – elsősorban Heinz Kohut teóriája – alapján a szomatizációs jelenségeket és a hipochondriázist azzal kezdték magyarázni, hogy a páciens nem képes elválasztani a fizikai és pszichés tapasztalatokat (Kohut, 1977). Azt hangsúlyozták, hogy mivel a törekeny szelf képtelen megkülönböztetni a testit a lelkitől, a testi szelf marad a domináns szelfaspektus (Rodin, 1983). Észre kell vennünk, hogy ebben a felfogásban a szomatikus és pszichés folyamatok szerves összekapcsolódása és elválaszthatatlansága már mint patológiás mozzanat jelent meg! A pszichoszomatikus zavarokat ezen megközelítés szerint a narcisztikus problémákkal hozták összefüggésbe, és azzal magyarázták, hogy ezeknél a személyeknél hiányzik a kohézió és a stabilitás a szelf belső reprezentációjában. A szomatizációs tünet itt a sérült szelf szimptomájaként értelmeződik, nem pedig a háttérben meghúzódó szorongások vagy érzelmi konfliktusok elleni védekezésésként, mint azt a klasszikus analitikus elméletekben feltételezték. A páciens számára a testi szelf marad az én megélésének egyetlen módja. A terápiaiban ez úgy jelentkezik, hogy a páciens nem tud beszámolni a tüneteiről – „elfelejti említeni” azokat – s ha ezek elő is kerülnek, akkor is csak kevéssé tud asszociálni kapcsolódó fantáziákra. Az analitikusok ezért sem szeretik ezeket a betegeket, mert verbalitásuk gyakran szegényes, infantilis – infans latinul azt jelenti: „nem beszélő, néma, gagyogó, éretlen, szavakat nem találó”. Terapeuták más, „nem pszichoszomatikus” eseteknél – kérdés, létezik-e ilyen? – is beszámolnak arról, hogy a hipochondriázis tünete megjelennek a terápia folyamatában. Ez általában akkor jelentkezik, amikor a szelf kohéziója és stabilitása veszélyeztetve van, és úgy értelmezhető, hogy a páciens implicit módon többletgyógyítást vár a terapeutától, a reparatív funkciók mély, testi szinten való életbe léptetését. (Rodin, 1983). Ez is bizonyítékul szolgál a szelfelméletek azon hipotézisére,

hogy a sérült szelf testi énként való létezése a szülők részéről tapasztalt empátiahiány, vagy éppen a túlgondoskodásra adott visszahúzódnás következménye. Amint említettem, a terapeutáktól nagyobb involváltságot, szinte testi szinten is megnyilvánuló odafordulást kívánó páciensekért nem lelkesednek túlzottan az analitikusok. (Ezt jól tudjuk a Freud–Ferenczi-konfliktusból is.) Hiszen ezek a terapeuták többnyire a nyelv által modulált reprezentációs rendszerben mozognak, s számukra sokszor inkább frusztrációt jelent az érzelmek hozzáférhetetlenségével, az imaginatív kapacitás hiányával és a verbális kommunikáció nehézségeivel jellemezhető páciens.

A jelentés tönkretétele a szelf védelmében

Nos, ha ilyen sok konfliktussal járt a pszichoanalitikusok számára a szomatizáció problémájának a kezelése, vajon miért nem hagytak fel teljesen a kérdéskör vizsgálatával? Talán azért, mert a páciensek verbális megközelíthetlensége és a fantáziatévékenység látszólagos hiánya éppen a legalapvetőbb problémával konfrontálta őket: hogyan ismerhető meg a páciens szubjektív igazsága, milyen módszer alkalmazható a szelf titkainak feltárására. Elsőként azonban arra a kérdésre kellett válaszolni, hogy léteznek-e egyáltalán ilyen titkok.

A válaszkísérlet szinte egyszerre érkezett a szelfelméletektől és a francia valamint amerikai pszichiáterek „pensée opératoire” és alexitímia koncepcióiból. Az utóbbi, a hatvanas, hetvenes években létrejött, és rövid idő alatt divatossá, de egyidejűleg erőteljesen vitatottá vált francia és amerikai elméletek azt fogalmazták meg, hogy bizonyos pszichoszomatikus páciensek tünetei mögött „nincs mit keresnie” a terapeutának. A teória fő képviselői, Nemiah és Sifneos azzal a provokatív állítással álltak elő, hogy a pszichiáterek és pszichoanalitikusok mindaddig abban a tévedésben voltak, hogy a pszichoszomatikus beteg elhárító mechanizmusokkal – pl. primitív tagadással – elfedi gazdag belső életét (Nemiah és Sifneos, 1970). Szerintük azonban nem erről van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy a betegnek nincs mit elfednie. Úgy is fogalmazhatnánk, megelőlegezve a későbbieket, hogy a szomatikus tünetek mögött egy üres vagy kiüresedett szelf található. A kutatók az alexitímias pácienseket élettelennek, színtelennek – ahogy nem publikus beszámolóikban fogalmaztak, unalmasnak – találták. Ezek ugyan „idegességről”, „szomorúságról”, „indulatokról” számol-

tak be – néha sírtak vagy kiabáltak is –, de amikor a terapeuta arra kérte őket, hogy beszéljenek érzéseikről, nem tudták azokat verbalizálni, és főként nem voltak képesek arra, hogy fantáziákkal vagy specifikus helyzetekkel összekapcsolják őket. Ezek a páciensek „normopátiás” reakciókkal jellemezhetők, ami azt jelenti, hogy nem mutatnak neurotikus jegyeket, hanem fenntartanak egy pszeudonormalitást, amit a mentális dezorganizáció, az identitás elvesztése, a megőrülés és a súlyos szenvedés elleni védekezéséként léptetnek életbe (McDougall, 1978). Az alexitímia megközelítés képviselői szerint a pszichoszomatikus páciens nem képes összekapcsolni a tünetet a pszichés problémával. Ez utóbbi nyomait teljesen kiirtja a fantáziából. Joyce McDougall ezt a „jelentés tönkretételének” nevezi. Az elmélet tehát éles kontrasztot hozott létre az alexitímiás szubjektum, és azon – tipikusan neurotikus – szubjektum között, aki védekező mechanizmusokkal hárítja érzelmeit, de a hárítások mögött az asszociációk gazdag tárháza bukkan fel. A terapeuták előtt egy olyan páciens állt tehát, aki egy erős kulturális elvárással szegült szembe: azzal, hogy mindannyiunknak gazdag belső élete van. Ez a nézet a korai freudizmus idején antropológiai általánosítás szintjére emelkedett, s az „imaginárius patológia”, az elfojtott belső tartalmak feltételezése a nyugati kultúrában a szenvedés egyfajta alapértelmezésévé vált. Az alexitímia koncepciója azt az általánosan elfogadott szelffelfogást kérdőjelezte meg, hogy az egyén lényege eredendően „belül” van, míg a társas valóság alapvetően „idegen” és „külső”. Monica Greco, a pszichoszomatika problémáját metapszichológiai szempontból elemző teoretikus Norbert Eliasra és Michel Foucault-ra hivatkozva felhívja a figyelmet arra, hogy valójában egyfajta én-illúzió az, hogy legbensőbb gondolataink tükrözik, hogy valójában kik is vagyunk, és hogy ennek a társadalmi szabályokkal való egyeztetése állandó frusztrációt jelent számunkra (Greco, 2001). Az alexitímia-koncepció tehát nem csupán a pszichoanalízis, hanem a szelfelméletek számára is kihívást jelentett.

Az alexitímia mechanizmusát az elmúlt néhány évtizedben a pszichopatológiában összekapcsolták a klasszikus pszichoszomatikus betegségekkel, a szomatoform zavarokkal, a pszichogén fájdalommal és a poszttraumás stresszavarokkal is. A kutatásoknak azonban nem sikerült szignifikáns kapcsolatot találni az alexitímia és a felsorolt kórképek között. Az összefüggést csupán a fizikai tünetképzés általános mechanizmusával tudták leírni. És a hangsúly itt az *általában* szón van, azaz azon, hogy ha elfogadjuk ezt általános összefüggésként, akkor el kell fo-

gadnunk azt a felvetést is – amit egyébként az 1990-es években fogalmazott meg egy Pedinelli nevű kutató (Pedinelli, 1992) –, hogy a pszichopatológiába a „neurotikus” és „pszichotikus” tünetképzési mechanizmusok mellé be kell vennünk a „szomatikus” is, amikor bármilyen tünetről, epizódról, állapotról vagy személyiségstruktúráról beszélünk. (Ezt egyébként már 1924-ben leírta Felix Deutsch, amikor így fogalmazott: „Azt mondhatnánk, hogy az emberek sokkal boldogtalanabbak lennének vagy sokkal inkább neurózisba menekülnének, ha nem tudnának időről időre megbetegedni” [idézi Greco, 1994, 94.]) Ezért sincs értelme „pszichés” és „organikus” betegségek elkülönítésének, hanem a beteggé válás neurotikus, pszichotikus és szomatikus útjairól beszélhetünk. Itt kapcsolódunk ismét az én problematikájához, és azokhoz a kérdésekhez, amelyeket a pszichoanalízis szelfelméletei vetettek fel. Tudjuk, hogy a szelfalakulással kapcsolatos egyik legkomolyabb vitát az okozta ezeknél az irányzatoknál, hogy Heinz Kohut és követői élesen szembehelyezkedtek azzal az eredetileg Melanie Kleintől származó felvetéssel, hogy már az igen korai gyermekkorban léteznének verbalizálásra alkalmas fantáziák. Amint azt később a testtel kapcsolatos filozófiai és pszichoanalitikus munkák – például Maurice Merleau-Ponty vagy Elizabeth Grosz írásai megvilágították – inkább arról van szó, hogy a korai szelfszerveződés alapját valamiféle testek között megnyilvánuló kommunikáció, Grosz kifejezését használva: interkorporalitás jelenti (Grosz, 1994). Ebből adódik a szelfelmélet képviselőinek azon nézete, amit korábban már említettem, hogy a szomatizáció valójában ehhez a korai testi szintű szelfállapothoz való regressziót jelenti, amikor test és lélek, anya és gyermek még nem váltak el egymástól, azaz a tünet nem más, mint az úgynevezett „testi szelf” működési formája. A szomatizációs jelenségeket ebben az értelmezésben úgy kell elképzelnünk, hogy ezek védekezések azon archaikus libidinális és narcisztikus vágyak ellen, amelyeket életet fenyegetőnek él meg az egyén. Tulajdonképpen a lélek primitív üzeneteket küld – a nyelv megkerülésével – a testnek (McDougall, 1989). Nos, mi a különbség akkor az alexitímia elmélet és a szelfteóriák mondandója között? Alapvetően az, hogy amíg a szelfelméletek a szomatizációt regresszióknak tekintik, s a testi szelfet a szelf egy létező formájának tartják, addig az alexitímia koncepció azt sugallja, hogy a páciensnél nincs egy koherens belső szelf, nincs belső élet, és ez az oka a betegségnek. A klasszikus szelfelméletek keretein belül ez nehezen volt magyarázható: ezek szerint ugyanis a szelf mindig rendelkezik középponttal, valamiféle legbelső jelentéssel, még ha azt a

testi szelf formájában kell is megtalálnunk. Ez azonban azt is jelenti, hogy a pszichoszomatikus tünetképzés mögött olyan mechanizmusokat kell keresnünk, amelyek teljesen kizárják a nyelvi eszközökkel való értelmezés lehetőségét. Az utóbbi években azonban megjelentek olyan „posztmodern” szelfelméletek, amelyek szakítanak a szelf hierarchikus és centralizált szerveződésének tradíciójával, s ezáltal a szomatizációs jelenségek magyarázatára is új megoldásokat kínálnak.

A jelentés üres helyei: kortárs szelfelméletek és szomatizáció

Manapság egyre gyakrabban megfogalmazódik a pszichológiai, pszichiátriai diskurzusban, de a közbeszédben is, hogy a különböző addiktív viselkedésformákkal az emberek valójában azokat a hiányokat próbálják betölteni, amelyeket – a fejlődés majd később a felnőtt élet során – a nem megfelelő szülői gondoskodás és interperszonális kapcsolatok miatt elszenvednek. Sok pszichológiai irányzat kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy ha a gyerek nincs „jól ellátva” a legkoraibb gyermekkorban, akkor diszfunkcionális lesz. Reménytelenül keresni fogja a destruktív fogyasztói magatartásokat, vagy betegségeket alakít ki, így próbálva gondoskodni elhanyagolt szelfjéről. Ha ugyanis nem működnek a szokásos elhárító mechanizmusaink, akkor az egyén valamilyen „akció” próbál életbe léptetni: ez lehet evés, ivás, baleset, megbetegedés, stb. Ha valaki rendszeresen ezeket a megoldásokat részesíti előnyben a lelki fájdalom kiiktatására, az tulajdonképpen lehasítja az érzelmi és gondolati feldolgozás lehetőségét: valójában egyfajta reszomatizációról, a gyermekkori cselekvéses-szomatikus reakciók szintjére való regresszióról van szó, amely igen veszélyes is lehet. Joyce McDougall megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy ha a korai kapcsolatban a gyerek nem képes saját individuális szelfje és teste birtoklására, akkor egyetlen lehetősége marad: a nemlétezését kell elfogadnia ahhoz, hogy független lény lehessen szülei szemében (McDougall, id. mű). Ennek a fenyegetésnek a hátrításai vezetnek oda sok embert, hogy droghasználat, alkoholizmus, szuicídium vagy pszichoszomatikus halál révén beteljesítsék tudattalan gyermekkori vágyukat, azt, hogy ez az egyetlen útjuk a szabadság felé. Kétségbeesett menekülés ez a szabadság felé – s most nem véletlenül parafrázálom Erich Fromm könyvének címet (Fromm, 1993). A McDougall-féle elméletben ugyanis nem csupán a pszichoanalízis hatásai ismerhetők fel, hanem a humanisztikus pszichológia egyes mozza-

natai, a létanalízis filozófiája és egy erőteljes társadalomkritika is, ahogy azt Frommnál is jól ismerjük. Ezen pszichológiai irányzatok hatásai jelennek meg azokban a vitákban is, amelyek az utóbbi tíz évben egy Philip Cushman nevű amerikai szerzőnek az „üres szelffel” kapcsolatos provokatív elméletére reagálnak (Cushman, 1990). Cushman ugyanis – szemben a pszichoanalízissel és a tradicionális, egységes vagy integrált szelfelméletekkel – azon posztmodern irányzat egyik legradikálisabb képviselője, mely szerint a szelf nem rendelkezik univerzális, esszenciális, történelem feletti struktúrákkal, hanem egy hermeneutikus szerveződés, amit mindig az adott közösség alakít, tehát nincs egyetlen szelf, csak úgynevezett lokális szelfek vannak (Hoskins és Leseho, 1996). Cushman szerint a mai kor emberének szelfje kontúrta-
lan, nincsenek határai, és ebből adódóan képtelen arra, hogy bármilyen tartalmat „tároljon” – ezért is üres. Az elmélet szerint korunkban a nyugati szelf kiüresedésének okai nem csak a bizonyos kultúr pesszimiz-
mussal sokat emlegetett tényezőkből, a nevelés, a közösség, a vallás vagy a morális autoritás hiányában, hanem bizonyos rendelkezésre álló dolgokban, így például a populáris kultúrában találhatók meg. Cushman szerint a fogyasztói kultúra – melynek része maga a pszichoterápia is – folyamatosan azzal kecsgetti az egyént, hogy be tudja tölteni a szelfjét az általa kínált termékekkel és terápiákkal, s úgy hozza létre az üres szelfet, hogy folyamatosan kiüríti azt, hiányokat kreál benne. Ez a megközelítés tehát igen provokatív módon felveti magának a terápiás elméletnek és praxisnak a szerepét a szelf és a betegségek alakulásában. Hasonló „posztmodern” sémák szerint épül fel egy másik, ugyancsak vitatott kortárs szelfelmélet, amely azonban pozitívabb kicsengésű, mint Cushmané: itt arról van szó, hogy a szelf folyamatosan újrakonstruálja magát bizonyos „szelfprojektek”, azaz a szelfről alkotott képek szerint, s erre az elképzelésre épül a terápiás elmélet is (Markus és Nurius, 1986). A posztmodern szelfelméletek harmadik csoportját képezik azok a megközelítések, amelyek a „narratív” szelfet állítják a középpontba, ahol az állandóan változó – folyamatként definiált – szelf a társas környezet és a kultúra, illetve az internalizált szelfaspektusok kapcsolatai révén alakul, s kifejeződési formáit szelfnarratívumok adják (Gergen, 1991) A pszichoterápia célja itt olyan narratívumok létrehozása, amelyek megakadályozzák az elfojtások kialakulását. A „lokális” és „narratív” elméletekkel szemben az „üres” szelf elméletének gyakorlati – főként pszichoterápiás – alkalmazása igen nehéz, hiszen a páciens nem rendelkezik „használható” verbális tartalmakkal (erős érzéssel,

megfogható értékekkel és önértékeléssel), és a változtatás egyetlen lehetősége tulajdonképpen a környező társadalom vagy kultúra megváltoztatásában rejlik.

Az eddigiekben bemutatott elméletek dilemmáinak egyfajta kivonattát fedezhetjük fel a betegségnarratívumok kutatásának egyik legkiemelkedőbb kortárs képviselője, Arthur Frank munkásságában. Frank felveti, hogy a szomatizációs problémák – és általában a testi fájdalom – kezelésében azért vallottak kudarcot az eddigi pszichoterápiás eljárások, mert arra próbálták felszólítani a pácienseket, hogy verbalizálják érzéseiket, mondjanak róluk történeteket. Ez azért lehetetlen, mert ezek az érzések nem hozzáférhetőek a nyelv számára, nincs nyelvi síkon megragadható jelentésük – tehát valamiféle üres térben vannak. Frank önkritikusan hozzáteszi, hogy az általa is művelt kvalitatív kutatások is történetek elmesélésére szólítják fel a betegeket, pedig ezek a történetek csupán más történetekhez tudnak igazából kapcsolódni, és nem a szenvedéshez. Ha úgy tetszik, nem a tünet igazságához. Ismét ahhoz a problémához érkeztünk tehát, mint a fentiekben idézett szerzők közül oly sokan: *elmondhatóak-e* a testi tünetek?

Elmosódott énhatárok, kontúr nélküli tünetek

Frank több modellt is alkotott a betegségnarratívumok és a szelfszerveződés vizsgálatára. Gondolatmenetünk szempontjából kiemelendő az az elmélete, mely szerint a betegség során a szelf változásokon megy keresztül, s ezek a változások három csoportba sorolhatók (Frank, 1993). Az első csoportba azok a narratívák tartoznak, melyek szerint a szelf arra törekszik, hogy a betegség után újrafelfedezze azt, „aki a betegség előtt volt”. A második típusba olyan narratívumokat sorol, ahol az egyén egy radikálisan új szelfet hoz létre a betegség hatására, amely folyamatos változásban van. Ehhez hasonló a harmadik típus, ahol szintén új szelf alakul, de hirtelen, nem folyamatos változás révén. Frank nem mondja ki, de elméletében benne foglaltatik: a betegség – ha csak átmenetileg is, amíg újat találunk a régi helyére – valamiféle *szelfvesztéssel* jár. Különösen így van ez krónikus betegeknél, ahol ez a szelfvesztés a szenvedés alapvető formájaként jelentkezik: a páciens „ideális szelfjének” szimbólumává válik saját korábbi normális, hétköznapi élete, s a szenvedés nyelve számára azonos lesz a veszteség nyelvével (Charmaz, 1983). Frank nem számol azzal a lehetőséggel, hogy egy

betegség – vagy lelki traumatizáció – hatására beállhat az a helyzet is, hogy a szelf nem talál vissza korábbi önmagához, vagy nem sikerül egy új szelfet kialakítani, s ily módon is létrejöhet a kiüresedés állapota. Tehát az „üres szelf” nem csupán a Cushman által említett társadalmi vagy szocializációs folyamatok hatására jöhet létre, hanem a betegség hatására is. A betegségek okozta kiüresedés azonban átmeneti, a szelfnek ilyenkor lehetősége van a feltöltődésre és arra, hogy a jelenlegi és jövőbeli szelfállapotok között „kognitív hidakat”, azaz asszociációkat hozzon létre. (Igaz, ez a mechanizmus már inkább a „lehetséges szelf”, és nem az „üres szelf” elmélet megoldásaira emlékeztet.) Különösen érdekesek azok a helyzetek, amikor nem a betegség és az azzal járó korlátozottság, fájdalom és szenvedés hozza létre a szelfvesztést, hanem az az állapot, amikor csupán (bizonytalan) tünetek vannak jelen, diagnózis nélkül. Ezek tipikusan a „szomatizációs” vagy „pszichoszomatikus” jelenségek, amelyeket mostanában az orvostudományban sokszor az „orvosilag nem magyarázott tünetek” névvel említenek, ami igen kifejező módon jelzi ezeknek a szimptomáknak (és az őket magyarázni képtelen orvosoknak) a bizonytalanságát. Tudjuk azt is, hogy ezeket a tüneteket a változékonyság jellemzi, nem csupán azért, mert eltűnnek és időnként váratlanul újra felbukkannak a beteg életében, de abból a szempontból is, hogy külső és belső hatásokra is alakíthatók. A külső tényezők közé tartoznak azok a hatások, amelyek a társadalom, a kultúra vagy az orvostudomány részéről befolyásolják a tüneti képet – ez tükröződik a diagnózisok állandó változásaiban is. A belső hatásokat természetesen az egyén intrapszichés történései jelentik. A betegségek közül a szomatizációs, pszichoszomatikus tünetekre jellemző leginkább ez a változékonyság. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ezeknek a betegségeknek a kontúrjai, határai legbizonytalanabbak, a legképlékenyebbek. Bár a pszichoszomatika történetének klasszikus korszakában éppen az volt a legfőbb törekvés, hogy egyes betegségeket a háttérben meghúzódó rejtett konfliktusokkal vagy tudattalan vágyakkal azonosítsák – melynek Franz Alexander által kidolgozott rendszere évtizedekig meghatározó maradt –, a szomatizációs tünetek mégis azért tudták „kijátszani” a gyógyító szakembereket és más elemzőket, mert rendre azzal szembesültek, hogy ezek a tünetek nem rendelkeznek fix jelentéssel. Valahol hasonló képet mutatnak, mint a szelf mai leírásai: határozatlan, bizonytalan, esetleges konstrukciók. Itt természetesen gyanút foghatunk, hiszen logikusan adódik a kérdés, hogy nem a kortárs szelfdefiníciók hatottak-e minden korban a pszichoszomatikus el-

méletekre – esetleg viszont is –, vagy pedig nem arról van-e szó, hogy ugyanaz a korszellem határozza meg mindkét téma értelmezéseit, s ezért mutatnak hasonló képet. A jelen tanulmány keretein túllépő, nehezen megválaszolható tudományelméleti kérdést itt zárójelbe téve befejezőképpen térjünk vissza ahhoz a problémához, hogy csupán a szomatizáló beteg kifejezési képtelensége-e az, ami a verbalitás számára hozzáférhetetlenné teszi a testi tünetet, vagy pedig az eleve, *per definitionem* elbeszélhetetlen.

Elbeszélhetetlen-e a testi szenvedés?

Elaine Scarry a fájdalomról szóló kitűnő filozófiai monográfiájában felhívja a figyelmet arra, hogy a világirodalomban igen kevés példát találunk a *közvetlen* fizikai fájdalom leírására, míg a lelki fájdalom leírásával – amely esetleg áttételesen bemutatja a fizikai fájdalmat – tele van a szépirodalom (Scarry, 1985). Thomas Mann *Varázshegyének* Settembrinijét idézi, aki egyenesen azt mondja, hogy nincs az irodalomnak olyan darabja, amely ne a lelki szenvedésről szólna, vagy ne arra emlékeztetne bennünket valamilyen formában. Elaine Scarry szerint nem arról van szó, hogy a nyelv eleve nem képes a testi fájdalom leírására, hanem valójában arról, hogy a fájdalom hatására összeomlik – amint Joyce McDougall alapján idéztem korábban: „tönkremegy” a jelentés. Az intenzív fájdalom elpusztítja a szelfet és a külvilágot is azáltal, hogy lerombolja a köztük lévő határt. (Fontos emlékeztetni rá, hogy sok addiktív vagy pszichoszomatikus zavartól szenvedő beteg éppen ezt a határt próbálgatja, a testi tünet, a fájdalom lesz ennek a határnak és önön létezésének egyetlen bizonyítéka.) Elaine Scarry úgy fogalmaz, hogy ilyenkor megváltoznak a test téri viszonyai, a test mintegy „kiterjed az univerzumba”, közvetlen kapcsolatba kerül a külvilággal. A nyelv ezért omlik össze a fájdalom hatására: a dezintegráció megfosztja a szelfet projektálható tartalmaitól. Scarry szerint a fájdalom átélése a *bizonyossággal*, a fájdalomról való beszámoló vagy annak hallgatása a *kétkedéssel* azonos. Ez Arthur Frank olvasatában úgy értelmeződik, hogy a testi szenvedés a veszteségről, a hiányról szól (Frank, 2001). Valójában az elvesztett dolgoktól, vagy az elővételezett veszteségtől szenvedünk. Hangsúlyozza azonban azt a közismert tételt, hogy a szenvedésnek nincs szükségszerű kapcsolata a betegséggel, nincs lineáris összefüggés a tünetek és a szenvedés mértéke között. A terápia első lé-

péseként pedig azt javasolja, hogy ne törekedjünk megérteni a másik szenvedését. Helyette a testi és lelki állapot elfogadása, elismerése lenne a célravezető. Bár nem ad részletes leírást arról, hogy ezt miként gondolja kivitelezni, ad egy nagyon fontos kulcsot a megoldáshoz: ez a megértés és a verbalizálás erőltetésének elkerülése.

A pszichoanalízis, a szelfelméletek és a pszichoszomatikus jelenségeket vizsgáló egyéb megközelítések is azzal próbálkoztak, hogy minél jobban meg tudják érteni a szelf belső igazságát, s ezt a nyelv eszközeivel, a fantáziák és asszociációk elemzésével próbálták elérni. És ahogy a bemutatott elméletek példázzák, a megértés és a szavak keresése közben azzal találták szemben magukat a kutatók, hogy ott, ahova végül jutottak, eltűntek a szavak, nem voltak verbalizálható tartalmak. Ez mutatja meg, hogy talán nem is jól tettük fel a kérdést: nem azt kellene vizsgálni, hogy a szelf mely regiszterében rejtőznek a tünetek okai, hanem a páciens viselkedésére, magára a szenvedésre kellene figyelni. Ahogy Arthur Frank javasolja, nem elsősorban a verbális tartalmakra, és nem is egyszerűen a nonverbálisakra, hanem arra, ahol a kettő találkozik: a szöveg hiányaira. Ha úgy tetszik, a szenvedés csendjeire. Ezek a nem verbális formák fejeződnek ki azokban a „test-narratívumokban” is, amelyeket Frank egy másik munkájában idéz (Frank, 1995). Itt valójában a „test-szelf” választott cselekvési formáiról van szó, amelyek a köznapi viselkedésben a kontroll, a vágy és a kapcsolat dimenziói mentén szerveződnek és a diétában, a testedzésben, a külsőre való kényszeres odafigyelésben, a kontrollvesztéstől való félelemben, a kapcsolati nehézségekben nyilvánulnak meg. Ezek a viselkedésformák és a belső érzések kimondatlansága árulkodó jeleként mutatják a későbbi szenvedés kialakulásának lehetőségeit is. A kérdés tehát nem arról szól, hogy hol találjuk meg a „neurotikus” (szimbolizálásra és verbalizációra képes) és a „szomatikus” szelf határait, hanem egy másfajta, nem hierarchikus, nemlineáris struktúrában gondolkodva, azokat az üres helyeket kell keresni a szelfben, amelyek nem csak átmenetileg jellemezhetők a hiánnyal, hanem véglegesen – vagy eleve – kiürültek.

A szöveg – vagy a páciens viselkedésének – hiányaira, csendjeire való odafigyelés szükségessége volt az a felismerés is, amit Freud a Dóra- eset kapcsán megfogalmazott, és ami elindította azt az évszázados történetet, amelynek néhány mozzanatát most felvázoltam (Freud, 1993). A történet tehát itt visszatért a kiindulópontához, de a megtett út során számos új szemponttal gazdagodott, melyekre talán a megérdemelnél

kevésbé figyeltek az utóbbi években mind az elméletalkotók, mind pedig a gyakorlati szakemberek, gyógyító orvosok és pszichoterapeuták.

IRODALOM

- ALEXANDER, FRANZ: *Psychosomatic medicine – its principles and applications*. Norton and Company, New York, 1950
- AVILA, L. Antonio: Georg Groddeck: Originality and exclusion. *History of Psychiatry*, 14/1. 2003, 83–101.
- CHARMAZ, KATHY: Loss of self: A fundamental form of suffering in the chronically ill. *Sociology of Health and Illness*, 5, 1983, 168–197
- CUSHMAN, PHILIP: Why the self is empty: toward a historically situated psychology. *American Psychologist*, 45(5), 1990, 599–611
- ELIAS, NORBERT: *A civilizáció folyamata*. Gondolat, Budapest, 2004.
- FOUCAULT, MICHEL: A klinikai orvoslás születése. In: Michel Foucault: *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*. Corvina, Budapest, 2000.
- FRANK, ARTHUR: Can we research suffering? *Qualitative Health Research*, Vol. 11 (3), 2001, 353–362
- FRANK, ARTHUR: The rhetoric of self-change: Illness experience as a narrative. *The Sociological Quarterly*, 34, 1993, 39–52.
- FRANK, ARTHUR: *The wounded storyteller: Body, illness and ethics*. Chicago University Press, Chicago, 1995.
- FREUD, SIGMUND: Egy hisztéria-analízis töredéke [Dóra]. In: *Sigmund Freud Művei II. – A Patkányember. Klinikai esettanulmányok I*. Filum, Budapest, 1993, 17–110.
- FREUD, SIGMUND: A nárcizmus bevezetése. In: *Sigmund Freud Művei VI. – Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Filum, Budapest, 1997. 15–41.
- FROMM, ERICH: *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.
- GERGEN, KENNETH: *The saturated self*. Basic Books, New York, 1991.
- GRECO, MONICA: *Illness as a work of thought. A Foucauldian perspective on psychosomatics*. Routledge, London and New York, 1994.
- GRECO, MONICA: Inconspicuous anomalies: alexithymia and ethical relations to the self. *Health*, 5 (4) 2001, 471–492
- GROSZ, ELIZABETH: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994.
- HOSKINS, MARIE, LESEHO, JOHANNA: Changing Metaphors of the Self: Implications for Counseling. *Journal of Counseling and Development*, vol. 74, 1996, 243–252.
- KOHUT, HEINZ: A self analízise: nárcisztikus zavarok pszichoanalitikus kezelése. Animula, Budapest, 2001.
- MARKUS, HAZEL ROSE, NURIUS, PAULA S.: Possible selves. *American Psychologist*, 41, 1986, 954–969.
- MCDUGALL, JOYCE: *Theatres of the Body*. Free Association Books, London, 1989.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE: *The Visible and the Invisible*. Northwestern University, 1969
- NEMIAH, J. C., SIFNEOS, P. E.: Psychosomatic illness: A problem in communication. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 18, 1970, 154–160.
- PEDINELLI, J.-L.: *Psychosomatique et alexithymie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- RODIN, GARY: Somatization and the Self: Psychotherapeutic Issues. *American Journal of Psychotherapy*, vol XXXVIII, No. 2., 1984, 257–263.
- SCARRY, ELAINE: *The Body in Pain*. Oxford University Press, 1985.

A MÁSIK ÉS A „NŐI STÁTUS” – JACQUES LACAN MINT FEMINISTA BOTRÁNYHŐS

Darabos Enikő

1. A Másik mint „a Beszéd helye”

A lacani Másik értelmezésekor érdekes vállalkozás megvizsgálni, hogyan működhet a Másik egyidejűleg a törvény metaforájaként, és (a kései szemináriumokban) a nő, a másik nem metonímiájaként, illetve hogyan konfrontálódik e két funkció a lacani gondolkodásban. Ahhoz azonban, hogy egy ilyen vizsgálat valamelyest is releváns meglátásokra juthasson, elengedhetetlen a tudattalan, a nyelv és a (nemileg pozícionált) szubjektum, illetve ezek egymáshoz való viszonyának feltérképezése. Erre vállalkozik ez a szöveg,¹ amikor a freudi őselfojtás lacani olvasatán keresztül a szignifikáció alapfeltételeire és a nemi különbözőség pozícióira kérdez rá.

Az ötvenes és hatvanas években tartott szemináriumokban Lacan elsősorban a freudi terminusok és technikák újraértelmezésére vállalkozik, és egyaránt inspiráló erőként hat számára Claude Lévi-Strauss strukturális antropológiája, Saussure és Jakobson nyelvészeti felfogása, valamint Heidegger és Sartre egzisztencializmusa.² A jelölési gyakorlatok elsajá-

¹ Doktori disszertációm harmadik fejezetének rövidített, és részben átdolgozott változata.

² Viszonylag széles spektrumban, ám épp ezért kevésbé elmélyülten mutatja ki ezeket a szöveghatásokat a lacani gondolkodásban Anthony Wilden: *Lacan and the Discourse of the Other* című szövegében (*Speech and Language in Psychoanalysis*. John Hopkins UP, Baltimore–London, 1991. 159–311.)

títására nézve konstitutív freudi őselfojtás³ kifejtéséhez problémátlanul átveszi Ferdinand de Saussure nyelv (*langue*) és beszéd (*parole*) megkülönböztetését, melynek értelmében a nyelv elvont szabályrendszere teszi lehetővé azt az aktualizációt, amely a szubjektum beszédeként valósul meg. A *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (A beszéd és a nyelv szerepe és területe a pszichoanalízisben) című előadásában azt állítja:

„[a] beszéd valójában a nyelv ajándéka, és a nyelv nem anyagtalán. A nyelv kifinomult test, de mégiscsak test. Szavak akadnak fenn mindazokban a testi képzetekben, melyek elbűvölik a szubjektumot”.⁴

A szövegrész Saussure és Freud elgondolásait olvassa egymásra a nyelv, a test és a beszéd viszonyának leírása során. Amennyiben a sorokat „a jelölő materialitásának”⁵ lacani elgondolása felől olvassuk, a Saussure-t kísértő anagrammatikus elgondolás nyoma is felfedezhető bennük, vagyis a szubjektum beszéde *alatt* olyan elfojtott jelölők találhatóak, melyek megkérdőjelezik a diskurzus jelentésségét és látszólagos konzisztenciáját. Más szóval: a szubjektum nyelvhez való viszonya olyan, önmagukban véve jelentéstelen(nek) vagy esetleges(nek tűnő) jelölőkben érhető *tetten*, melyek megzavarják a tudatos diskurzus jelentéshatásait, és melyek – akárcsak Poe térképének rajzolatán széles közszedett nagybetűk – túlságosan is evidensek ahhoz, hogy a figyelmetlen olvasó észrevegye őket.

³ Freudnál az őselfojtás az a művelet, amelynek során valamely testi folyamatok nyomai beíródnak, és az ösztöntörekvés képzetrepresentációiként kezdenek működni megalapozva ezáltal a pszichikus tartományokat, a tudatos-tudattalan differenciálódását, és amely ekként a szubjektum konstituálódásának első momentumát. A testi folyamatok e reziduumát jelölik Freudnál az „ösztonképviselő” [*Triebsrepräsentanz*] vagy „képzetrepresentáció” [*Vorstellungsrepräsentanz*] terminusok, és értelmezésük során semmiképpen sem lehet elvonatkoztatni a szignifikáció kérdéskörétől, amennyiben ezek a képzetrepresentációk határozzák meg a szubjektum nyelvhez való viszonyát.

⁴ „La parole en effet est un don de langage, et le langage n’est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps. Les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet”. Jacques Lacan: *Écrits*. Éditions du Seuil, 1966, 301. A továbbiakban: *EC*.

⁵ Jacques Lacan: *Szeminárium Az ellopott levélről* (ford. Gángó Gábor) In: *Testes könyv II. deKON-KÖNYVek sorozat 10.*, Ictus, Szeged, 1997, 21. A továbbiakban: *LEV*

Ez az argumentáció a jelentéstelen betűt – a nyelv „anyagát” – a jelölő szinekdochéjaként működteti, és a strukturalitás leírásának dekonstruktív alternatíváit próbálgatja: egyszerre kíván a szimbolikus renden belül és azon kívül (is) lenni, amennyiben azt tekintjük, hogy a betű radikális jelentéstelensége mégiscsak nyelvi (tehát szimbolikus) jelenség. Ilyen perspektívában „a nyelv kifinomult test, de mégiscsak test” lacani elgondolása azt implikálja, hogy a szubjektum „testi képzetein” megta- padó, lényegében jelentéstelen jelölők, „betűként” működnek a szubjektum „levelének”⁶ (*LEV* 33.) olvasása során. Ilyesfajta „betűként” értelmeződik Lacannál az analitikus „részlettárgy” fogalma, amikor azt az őselfojtás kontextusában értelmezi, és a *részlettárgy* megnevezés kapcsán azt állítja, hogy valamely testi funkció részleges reprezentációjaként fogható fel. A „testi folyamatok maradványának” freudi leírását idéző „részlettárgy” lacani definíciójába a fonéma, a tekintet, a hang, vagy akár a semmi is belefér (*EC*. 818.). Lacan azt állítja, hogy ezekhez

„nem rendelhető látvány-kép, más szóval, nincs másukuk. Emiatt válhatnak »nyersanyaggá«, jobban mondvá béléssé anélkül, hogy ekként a tudatos szubjektum fonákját [*l'envers*] képeznék”.⁷

A tudat fonákjaként értelmeződő „nyersanyag” hipotézisének elutasítása felfogható úgy is, hogy a lacani elgondolás elveti a felszíni és a mély réteg strukturalista szempontját: a tudattalan nyomai a tudatos diskurzusban fedezhetők fel, és a szubjektum nyelvhez való viszonyáról árulkodnak. Feltehetőleg mindez arra utal, hogy a szubjektum „béléseként” tételezett freudi „képzetrepresentációk” Lacannál „betűként” működnek abban a „levélben”, amely a szubjektum tudatos diskurzusaként jelentkezik. „A jelentés”⁸ keresésében érdekelt (és ezt nem feltétlenül valami nyelven kívüli, végső referencia felfedezésére irányuló törekvés-ként tételezem) lacani pszichoanalízis a szubjektum nyelvhez való viszo-

⁶ Lacan Poe-szemináriumában a francia „lettre” homonímája ürügyén, egy metonimikus eltolással felcserélhetőnek tartja a „betűt” és „levelet”.

⁷ „[I]ls n’ont pas d’image spéculaire, autrement dit d’altérité. C’est ce qui leur permet d’être l’»étoffe« , ou pour mieux dire de la doublure, sans en être pour autant l’envers, du sujet même qu’on prend pour le sujet de la conscience” (*EC*. 818).

⁸ „[V]alójában egy olyan diskurzus, mint az analitikus, a jelentés felé halad”. [En effet, un discours comme l’analytique vise au sens”.] Jacques Lacan: *Encore*. Éditions du Seuil, 1975, 74. A továbbiakban: *E*.

nyának jelölőire kíváncsi: arra, ahogyan a szubjektum tudatos diskurzusában megmutatkozik az a „bélés”, ami „testi képzeteken” megtapadt jelölőként, a freudi őselfojtás „nyersanyagaként” értelmeződik. Ebben körvonalazódik a lacani diskurzus ellentmondásos törekvése: jöllehet látszólag megragad a jelentés(kényszer) bűvöletében, alapvetően arra figyel, amikor a jelentés megtörik, vagyis jelentéstermelő igyekezetében azokra a látszólag jelentéstelen elemekre figyel, melyek megingatják a diskurzus szemantikai konzisztenciáját. A jelentéskeresés lacani diskurzusa ily módon a jelentéstelenség apológiájaként is felfogható.

A megismerés e feltételeinek paradigmájaként olvasható annak az ókori üzenetvivőnek a sorsa, aki záradékként a fejére tetoválva hordja halálos ítéletét anélkül, hogy ismerné ennek a szövegét, jelentését vagy akár azt, hogy ki és milyen nyelven írta leborotvált fejére, miközben aludt.⁹ A rabszolga példázata felszámolja a felfedezésre váró rejtett mélység strukturalista hipotézisét azzal, hogy ezt valamilyen radikális külsőségbe helyezi át: az üzenetvivő rabszolga testén viseli azt a legrejtettebb üzenetet, mely jövőendő sorsát feltétlenül meghatározza, anélkül azonban, hogy ő maga ennek tudatában lenne. A test és a nyelv ilyen összefüggésben egymás metaforájaként működik, és a lacani beszélő profetikus hittel állítja, hogy „a nyelv ítéletet mond annak, aki meghallja” (SZE. 21). Miként a példázat is sugallja, ez az „ítélet” a szubjektumnak a jelölőhöz való viszonyában, illetve ennek értelmezése során válik érthetővé. Paradigmatikusnak tekinthető-e, hogy ez a szubjektumrabszolga semmit nem tud a sorsát meghatározó jelölő(k) természetéről? Lacan ezzel kapcsolatban azt állítja, hogy

„a reprezentáció reprezentánsának [*le représentant de la représentation*] abszolút mértékben a tudattalanban van helye, ahonnan a vágyat a fantázia struktúrája alapján hozza létre”.¹⁰

⁹ „[D]ont, tel l’esclavage-messenger de l’usage antique, le sujet qui en porte sous sa chevelure le codicille qui le condamne à mort, ne sait ni le sens ni le texte, ni en quelle langue il est écrit, ni même qu’on l’a tatoué sur son cuir rasé pendant qu’il dormait” (EC. 301–302; 803).

¹⁰ „[L]e représentant de la représentation dans condition absolue, est à sa place dans l’inconscient, où il cause le désir selon la structure du fantasme” (EC. 814). A későbbiekben kitérek arra a tisztázatlanságra, ami a szubjektum kezdeti jelentéstelenségét „reprezentáló” „elsődleges jelölő” [*le premier signifiant*] és „a reprezentáció reprezentánsának” nevezett „bináris jelölő” [*signifiant binaire*] között áll fenn az analitikus szakirodalomban.

A fenti sorokban a freudi *Vorstellungsrepräsentanz* terminusát Lacan „a reprezentáció reprezentánsaként” [*le représentant de la représentation*] értelmezi, és úgy véli, hogy az őselfojtás során megalapozódó tudattalan „a Beszéd helye”, az a hely, ahol a szubjektumnak a jelölőhöz való viszonya megalapozódik, az a Másik, amely szimbolikus diskurzusát szervezi. „A reprezentáció reprezentánsa” olyan „mester-jelölő”, ami Bruce Fink, Lacan egykori tanítványa és fordítója szerint „a szubjektivitás sine qua nonja”, az egyén „szubjektív importja”, mely a jelölőhöz való viszonyának egyediségét meghatározza.¹¹ A lacani terminológia kapcsán feltűnő, hogy „a reprezentáció reprezentánsa” a reprezentáció megkettőzöttségét, valamilyen metareprezentációt feltételez. A szubjektum „elhalványulásával” kapcsolatban mindezt még pontosabban is kifejtem, most csak annyit jegyzek meg, hogy Lacannál „a reprezentáció reprezentánsa” az elidegenedés mechanizmusaihoz rendelődik, és arra vonatkozik, hogy a „bináris jelölő” megtöri az „elsődleges jelölő” imaginárius egyeduralmát, és a fallikus törvény hatásainak szolgáltatja ki a szubjektumot (CF. 242–243). Ezen „elsődleges jelölő” az anyával való egység „tisztá jelentéstelenségeként”,¹² a „testi képzetek” apóriájaként tételeződik, amennyiben ezek már mindig is „a reprezentáció reprezentánsa” felől tételeződhetnek mint a jelentéstelenség szívós jelenléte.

Hogyan értelmezhető az, hogy jöllehet a lacani diskurzus a jelölő szimbolikus mindenhatóságát állítja, mégsem veti el egyértelműen a jelentéstelenség szöveghatásainak hipotézisét, illetve hogyan tudja ezt, mindent elsöprő szemantizmusa ellenére is fenntartani? Értelmezésem szerint épp ez az ambivalencia szervezi a fallikus jelölő elméletét, ahol a fallosz egyidejűleg érthető a diskurzus szemantikailag (túl)terhelt jelölőjeként, és a jelentéstelenség, illetve a hiány alakzataként. E jelölő rögzíthetetlenségére utal az (a referencializálhatóság illúzióját is felkel-tő) stratégiai húzás, amennyiben Lacan – bár nem egyszer hangsúlyozza, hogy a fallosz „nem fantázia (...), [n]em is tárgy (...) [m]ég kevésbé jelent valamely szervet”¹³ – nemigen fogja vissza magát, valahányszor

¹¹ Lásd erről bővebben Bruce Fink: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance* (Princeton UP, New Jersey, 1997.), elsősorban a 6. fejezetet.

¹² Lásd *A fallosz leleplezése – „a fantázián való áthaladás”* című alfejezet vonatkozó részeit.

¹³ Jacques Lacan: *A fallosz jelentése* (ford. Bíró Anna) In: Thalassa 1998/2–3. 28. A továbbiakban: *FJ*.

kihasználhatja a terminus szomatikus jelentésvonatkozásait. Arra gondolok például, amikor a *Hamlet-szeminárium*ban kijelenti, hogy a fallosz „a szervezetnek az a része, amelyben az élet (...) az életerős duzzadás van szimbolizálva”.¹⁴ A fallosz feltehetőleg egy olyan „szimulakrum” a lacani elméletben – a szó elő is kerül *A fallosz jelentésében* –, amely a testet a szimbolikus mátrix egyik legjelentésebb pontjává teszi meg, a terminus szemantikai túldetermináltsága azonban fel is függeszti a jelölt ilyen radikális rögzíthetőségének lehetőségét.

Kézenfekvő lehet ezek után a lacani elméletet kulturalista elkötelezettsége felől értelmezni, csakhogy legalább ilyen hangsúlyosan érvényesül ennek kritikája is, amikor *A fallosz jelentésében* azt olvassuk, hogy „újra fel kell fedoznünk (...) azokat a hatásokat, amelyek a nyelvet alkotó, materiálisan instabil elemek [*éléments matériellment instables*] láncolatának szintjén kerültek felfedezésre” (*FJ.* 27). Máshol épp e „materiálisan instabil elemekkel” kerülnek összefüggésbe a retorikai alakzatok, és a „jelölő materialitásának” kifejtetlenül hagyott, ám a kései szemináriumokban vissza-visszatérő felvetése, mellyel Lacan a jelölt rögzíthetlenségét hangsúlyozza.¹⁵ Az eltolásokon és sűrítéseken keresztül kiépülő (jelölő)láncolat olyan „materiálisan instabil” elemeket (vagy akár „testi képzeteket”) működtet, melyek a behelyettesíthetőség és az érintkezés kontingenciájában termelik a jelentés(telenség) szöveghatásait. E működésmód szignifikációs tartalékait a tudattalanba bevésődött „nyersanyag” biztosítja, és ennek a „biztosításnak” a feltételeit értelmezi „a jelentés” felé haladó analitikus diskurzus. Ilyen perspektívából nevezhető ez a „nyersanyag” *a reprezentáció reprezentánsának*.

Jóllehet a fallikus jelölő uralta szimbolikus rend *minden* értelemben alá van vetve ennek a „rejtélyes és egyetemes valaminek” (*HA.* 27), nehezen konkretizálható, hogy ezt valójában minek is kell tekintenünk, amennyiben Lacan a női szexualitásról tartott szemináriumai egyikében hangsúlyozza, hogy a fallosz az, amit úgy határozott meg, mint je-

¹⁴ Jacques Lacan: *Részletek a Hamlet-szemináriumból* (ford. Kálmán László) In: Thalassa 1993/2. 27. A továbbiakban: *HA.*

¹⁵ Ez kétségkívül alátámaszthatja Kalmár György vélekedését, miszerint a lacani jelentésszóródás nem feltétlenül áll szemben olyan radikálisan (mint azt a Lacant olvasó Derrida *Az igazság postásában* szeretné) a disszemináció szöveghatásaival. Lásd Kalmár György: *Nyelv és strukturalitás (A lacani pszichoanalízis és a derridai dekonstrukció közötti vitáról)* In: Alföld 2004/9. 65–67.

lölöt, „amelyiknek nincs jelöltje”.¹⁶ A definíció egyfelől a fallosz radikális jelentéstelenségét állítja, másfelől viszont azt, hogy lehatárolhatatlan az a szignifikációs mező, amelyben jelentés rendelhető hozzá. A gondolat ellentmondásossága akkor oldódik, ha figyelembe vesszük, hogy Saussure differenciális jelrendszerében minél több jelölt rendelhető egy jelölőhöz, annál erőteljesebben tolódik el a jelölés az értelmetlenség szakadéka felé. A fallosz szignifikációs rugalmassága megengedi, hogy a lacani beszélő retorikai eljárásai során és az eltolás lezárhatatlan jelölőfolyamatában termelődő metonimikus érintkezéseknek köszönhetően úgy működjék, akárcsak a fent értelmezett Másik: állandó és feltétlen viszonyítási alapként, a szubjektum szimbolikus térben való mozgásának vonatkoztatási pontjaként. És ami ezt a mozgást elindítja, szabályozza, és kordában tartja, nem más, mint a „fallikus funkció” [*fonction phallique*], melynek „szimbolikus hatékonysága”¹⁷ csakis abban az esetben biztosított, ha bevésődött a szubjektum testébe. E bevésődés műveleteként tekinthető a freudi őselfojtás.

A „fallikus funkció” Lacan elméletében elválaszthatatlan az őselfojtás során megalapozódó tudattalan „tartományától”, és bizonyos értelemben e tartomány közigazgatási törvényeként fogható fel az, amit Lacan habozás nélkül a kasztráció törvényeként emleget. Miként azonban a lacani értelemben vett kasztrációnak semmi köze a testi csonkításhoz, a fallosz sem vonatkoztatható egyértelműen a Freud által túlzott fontosságúnak tartott férfi nemi szervre. David Macey szerint a lacani pénisz-fallosz distinkció a biológiai, illetve a társadalmi nemi szerepek különbségtétele felől válik értelmezhetővé, bár a fentiek alapján meglátása kissé reduktívnek tűnhet.¹⁸ Míg Freud meglehetősen következetlen a pénisz-fallosz szavak használatában, Lacan a fallikus jelölő elméletével, legalábbis ez Macey véleménye, fel akarja szabadítani a pszichoanalízist a biologizmus vádjá alól, amely pontosan azért érthette, mert Freud elméletében a férfi nemi szerv a nemi különbség első és legfontosabb tényezőjeként működött, sőt, az elvesztésétől való félelem

¹⁶ „[J]e le précise d’être le signifiant qui n’a pas de signifié” (E. 75).

¹⁷ A terminust Lacan Lévi Strausstól veszi át, aki a *Strukturális antropológia* „Efficacité symbolique” című fejezetében a sámán azon képességét nevezi így, mellyel gyógyítani képes páciensének betegségét oly módon, hogy azt szimbolikusán átveszi, és ezzel a „pszichológiai manipulációval” kiűzi a gonoszt. Vö. Anthony Wilden: *ibid.* 249–261.

¹⁸ David Macey: „*The Dark Continent*”. In: *Lacan in Context*. London–New York: Verso, 1988, 186–190.

(illetve annak megszerzésére vonatkozó kísérletek kudarca) rendelte alá a szubjektumot a törvények hatalmának. Úgy gondolom, hogy Lacan ennél sokkal radikálisabb, amikor kijelenti, hogy a fallosz „az a jelölő, amelyiknek nincs jelöltje”. E szabadon lebegő jelölő annak a konstitutív hiánynak az alakzatává válik, mely az őselfojtás során érvénybe lépteti a szubjektum számára a kasztráció törvényét. Ehhez azonban az is hozzá tartozik, hogy „a fallosz csak elfedve játszhatja szerepét” (FJ. 30). A kijelentés érthető úgy is, mint az igazság elrejtettségének megőrzésére vonatkozó kitétel, vagyis a szubjektum csak abban az esetben képes alárendelni magát a jelölőlánc „szimbolikus hatékonyságának”, ha tudatosan nem diszponál afölött a *valami* fölött, ami egyébként létezése magját képezi, és szimbolikus azonosulásait meghatározza. Ezt a mesterjelölőt nevezi Lacan fallosznak, mely pontosan azt jelöli, hogy valami hiányzik a szubjektum diskurzusából.

A kasztráció törvénye Lacan szerint abban áll, hogy a szubjektumnak *valamit* fel kell áldoznia a Másik kedvéért, és az így keletkező hiány a struktúra legjelentésesebb pontjává válik, amennyiben annak szemantikai törését reprezentálja. Azt a „jelentés(telensége)t”, ami felé az analitikus diskurzus halad. Ezt az áldozatként értelmezett *valamit* Lacan a *jouissance* terminusával jelöli: „a jouissance az, ami tiltva van annak, aki beszél”.¹⁹ A szimbolikus rend és a valóságelv által biztosított (azaz elérhető) élvezetmennyiség érdekében a beszélő szubjektumnak le kell mondani arról, amit Freud az elvárt kielégülés felbecsülhetetlen (m)értékű élvezeteként említ, és amit a fallikus törvény – azaz a kasztráció törvénye – megtilt. E lemondás nyomán keletkezett hiányt (is) jelöli Lacannál a fallosz mint „a jouissance jelölője”.²⁰ Vélhetően amiatt, hogy a szubjektum libidinális beruházásai a fallikus törvény szabta kereteken belül kell hogy megvalósuljanak. És minél átütőbb módon megy végbe e beruházások megvalósulása, annál nagyobb intenzitású *jouissance*-szal számolhatunk.²¹

A *jouissance* feláldozását szorgalmazó fallikus funkcióhoz való viszony alapján jelölődnek ki azok a szerepek, amelyeket a szubjektum a

¹⁹ „[C]’est que la jouissance est interdite à qui parle” (EC. 821).

²⁰ „Signifiant de la jouissance” (EC. 823).

²¹ Hasonló stratégiai lépések mentén alakul a nietzschei szubjektum „boldogságképpessége” a Másikhoz való viszonyában: a szubjektum „gazdagsága” Másikának megalakításában mérhető, aki ily módon *jouissance*-ának jelölőjeként értelmezhető.

szimbolikus térben nőként vagy férfiként fog betölteni. Ebből a szempontból nem teljesen tűnik megalapozottnak az a kifogás, mely a szexuális különbözőség valamilyen előre adott természetének hipotéziseként érti azt a lacani gondolatot, mely szerint „a szexuális valóság által jelenik meg a jelölő a világban”.²² A kései szemináriumok tézisei alapján úgy vélem, a szöveghely nem valamilyen előre adott „szexuális valóságot” tételez, hanem arra utal, hogy a szexuális identitás kérdése elválaszthatatlan a jelölés problémájától. A test és a nyelv közvetlen kapcsolatát feltételező lacani gondolkodás következetesnek tűnik annak állításában, hogy a szexus a jelölő természete szerint konfigurálódik, és hogy a szubjektum akkor jelenik meg jelölőként a világban, amikor nő illetve férfi szubjektumpozíciót vesz fel. Ez azonban a fallikus törvényhez való viszonyát is jelöli.

Szexus és jelölő kapcsolatára utal annak a lacani előadásnak a címe is, melyben a *szexualitás a jelölő szorosában*²³ kerül értelmezésre. Jacqueline Rose úgy vélekedik, hogy „Lacan számára férfiak és nők mindig csak nyelvben vannak”,²⁴ amennyiben a jelölő szorosán való áthaladásuk során alakítják ki nemi identitásukat. Rose abban látja a feminizmus és a pszichoanalízis konfrontációjának okát, hogy a feminista szerzők az eleve adott szexuális különbözőség természetének hipotézisét vetik a pszichoanalízis szemére, és argumentációjában a lacani szimbolikus fogalmát hozza fel e vád cáfolására. Úgy vélem azonban, hogy apologetikus indulatában túlhangsúlyozza a fallikus jelölő kulturalista jelentéslehetőségeit, és emiatt akár reduktívnek is tekinthető.

Kétségtelen azonban, hogy Lacan említett előadásának címe arra utal, hogy a test a szimbolikusban kénytelen magára öltetni a jelölő kényszerzubbonyát, és szubjektumként ezt kényelmes, ám félreismert identitásként észleli. Másfelől viszont az is legalább ennyire hangsúlyos, hogy csak ebben a szorult helyzetben van esélye arra, hogy szexualizált – azaz jelentéssé – testté válhasson. A tükörfázis „logikája” értelmében

²² „[C]’est par la réalité sexuelle que le signifiant est entré au monde”. Lásd Jacques Lacan: *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1973, 169. A továbbiakban: *CF*. A kérdés egyik legkiterjedtebb vizsgálatát adja Jacqueline Rose: *Introduction II. In: Jacques Lacan and the École Freudienne*. (Juliet Mitchell and Jacqueline Rose eds.), London: Macmillan Press, 1982, 27–58.

²³ Lásd ehhez Lacan: *La sexualité dans les défilés du signifiant* (*CF*. 167–180).

²⁴ Rose: *ibid.* 49.

úgy is fogalmazhatnánk, hogy nem a látás észleli tükörként a tükröt, hanem a tükör hozza létre a látást. És mivelhogy csak (és kizárólag) tükör által, épp ezért csak (és kizárólag) homályosan.

Ezen olvasattal azonban figyelmen kívül maradnak azok a jelentéshatások, amelyeket a „szoros” természeti metaforája vezet be a diskurzusba. A fallogocentrizmus „logikája” felől a cím értelmezhető úgy is, hogy a „szoros” metaforája hivatott természetessé tenni a szimbolikust. Ez jellemzi a „férfiuralom” stratégiáját, melyet Pierre Bourdieu a szimbolikusban megképződő – azaz alapvetően kulturális reprezentációhoz köthető – nemi szerepek „természetesítésének” nevez.²⁵ Ebből a perspektívából akár Rose szemére lehetne vetni, hogy mikor a feminista vádakkal szemben védelmébe veszi a kulturális szerepként adódó nemi különbözőség gondolatát Lacannál, nem veszi észre, hogy egy ennél sokkal ravaszabb stratégiával áll szemben, aki – miközben a fallikus funkción alapuló szimbolikus törvény abszolút és megfellebbezhetetlen mindenhatóságát állítja – természetesként propagálja a kulturálist. Ez azt (is) jelenti, hogy a nőnek a fallogocentrikus „logika” által előírt szerepeket kell felvennie, nincs más választása, hiszen ezek *természetesek* számára.

E szemléletmódban azonban elsikkadna az a lacani hipotézis, miszerint nő az, aki a fallikus funkció szimbolikus szervezetségi formájában *nem minden* [*pas-tout*], ami annyit jelent, hogy a nő szimbolikus státuszát alapvetően az jellemzi, hogy *nem mindenben* rendelődik alá a fallosznak, ennek „rejtélyes és egyetemes valaminek”: Lacan szerint ugyanis a nő nem áldozza fel *teljes* mértékben *jouissance*-át a Másik kedvéért. Hogyan értelmezhető tehát a női státusz a fallikus funkcióhoz való viszonya alapján, és milyen retorikai műveletekre kényszeríti ez a lacani beszélőt?

2. A fallosz leleplezése – „a fantázián való áthaladás”

A nemi szereplehetőségek lacani elméletének értelmezésekor nem lehet eltekinteni attól a freudi megjegyzéstől, mely az Ödipusz-komplexus sikertelen megoldásával hozza kapcsolatba a nő (fallikus) törvényhez való viszonyát. Freud a következőképpen vélekedik erről:

²⁵ Pierre Bourdieu: *Férfiuralom* (ford. N. Kiss Zsuzsa) Napvilág Kiadó, Budapest, 1998, 31.

„[h]abozunk kijelenteni, mégsem szabadulunk attól a gondolattól, hogy a nő számára az erkölcsi normalitás emiatt mást fog jelenteni. A felettes-én sohasem válik annyira könyörtelenné, személytelenné, affektív eredetétől annyira függetlenné, mint amit a férfitől követelünk” (SZÉP. 203. STA. 5:265).

Pszichoszexualitás elméletének kifejtése során nem egyszer utal arra, hogy a nőkkel kapcsolatban sokkal hiányosabb anyag áll rendelkezésére, s emiatt a nőiség titka érthetetlen módon homályban marad. Annyit azonban mégis megkockáztat, hogy esetükben nem számolhatunk olyan szigorú felettes-énnel, mint a férfiaknál, ami valójában igen fontos dolgot árul el a nőknek a kasztrációhoz való viszonyáról. Miért e habozás, a freudi beszélő óvatoskodása?

A szövegrész első olvasásra kedvezőtlen színben tüneti fel a női erkölcsiséget, bár Freud kifejtetlenül hagyja, mit ért azalatt, hogy „a nők számára az erkölcsi normalitás (...) mást fog jelenteni”. (Kiem. D. E.) Miben áll ez a másság? Miben különbözik a nő kasztrációhoz való viszonya a férfiakétól? Belátható, hogy a válasz igen nagy körültekintést igényel, főként, ha van némi igazsága a lacani vélekedésnek, miszerint „a női szexualitás reprezentációja – elfojtva vagy sem – nagymértékben meghatározza annak létrejöttét”.²⁶ A kijelentés beláthatatlan következményekkel járhat: arra mindenképpen felhívja a figyelmet, hogy a szexualitás elválaszthatatlanul kötődik azokhoz a reprezentációs stratégiákhoz, melyek a társadalmi nemi szerepeket sugalmazzák, és látszólag azt a naiv szemléletet propagálja, mely mintegy a szó mágikus hatalmának rendeli alá a női szexualitás reprezentációs lehetőségeit.²⁷ Innen nézve talán érthetővé válik a freudi beszélő habozása, elvégre ilyen körülmények között óvatosan kell bánnia a nő erkölcstelenségének kinyilatkoztatásával, hiszen a szavak mágikus-reprezentációs erejének hatására bármikor könnyen azzá is válhat. A lacani állásfoglalás értelmében mintha azért nem lehetne a nőnek azt mondani, hogy erkölcstelen, mert rögtön úgy marad, holott előzőleg épp arra a következtetésre ju-

²⁶ „[L]a représentation de la sexualité féminine conditionne, refoulée ou non, sa mise en œuvre” (EC. 728).

²⁷ Bár ez a szemléletmód a lehető legteljesebb mértékben mellőzi azokat a (nemi) reprezentáció részét képező (esetleg „materiálisan instabil”) elemeket, melyek a reprezentáció kudarcának, illetve sikertelenségének lehetőségét hordozzák.

tott, hogy a nő nem rendeli magát alá a szó hatalmának olyan teljes mértékben, mint a férfi.

Freud azonban nem vállalta kijelentésének ilyesfajta próbakövét, ezért tartózkodóan és visszafogottan megmaradt annál, hogy kijelenti a nő másságát, amit Lacan úgy értelmez, hogy „a nő (...) a fallocentrikus dialektikában az abszolút Másikat reprezentálja”.²⁸ Semmiképpen nem gondolom, hogy ez pusztán arra utal, hogy a nő nem egyéb, mint a fallogocentrizmus diskurzusának egy könnyedén mellőzhető függeléke, már csak azért sem, mert Lacan kései szemináriumaiiban meglehetősen élénk érdeklődést tanúsított a női rejtély természete iránt. Milyen jelentésmódosuláson ment át a Másik terminusa a „kései Lacannál”, ha immár a nő metonímiájaként jelentkezik? Hogyan értelmezhető ez a Másik, mely a tudattalan, a törvény metaforájából a nő metonímiájává vált? Mielőtt ennek a kérdésnek az értelmezésére vállalkoznánk, arra szeretnék kitérni, hogy milyen retorikai műveletekben mutatkozik meg Lacan Freudétól eltérő álláspontja. Milyen pozícióból beszél „a női státusz” értelmezése során?

A bizonytalanokodó freudi állásponthoz képest a lacani beszélő sokkal merészebbnek tűnik, amikor egyrészt határozottan elutasítja a férfi-nő, aktív-passzív aránypárt (amit igaz, csak utalásszerűen és kellőképp elbizonytalanítva, de Freud mégiscsak kiindulási alapként javasolt a szexuális differencia tárgyalásához), és a nemi szerepeket sokkal inkább a pótlólagosság működése felől közelíti meg. Másrészt a lacani beszélő szövegein sokkal kevésbé érezni azt a női rejtély keltette megilletődöttséget, ami a freudi szövegekre olyan jellemző volt.

Az *Écrits*-be is felvett *Propos directifs pour un Congrès sur le sexualité féminine* (Irányadó javaslatok a női szexualitásról tartott konferenciához) című előadásában Lacan megjegyzi, hogy jóllehet a női nem (analitikus) képviselői nem tesznek meg mindent annak érdekében, hogy a nőiség titkát felfedjék, és eloszlassák a Freud által oly sokszor emlegetett homályt, mely majdhogynem ellehetetlenít minden leíró, analitikus kísérletet, „a női szexualitásról tartott konferencia nem fenyeget minket [(férfi) analitikusokat?] azzal, hogy Teiresziász sorsára jutunk”.²⁹ Milyen mitológiai történetet fed (f)el Teiresziász nevének említése, és

²⁸ „[D]ans la dialectique phallogocentrique, elle représente l’Autre absolu” (EC. 732).

²⁹ „Un Congrès sur la sexualité féminine n’est pas près de faire peser sur nous la menace du sort de Tirésias (EC. 728).

hogyan kontextualizálja ez a nőiség titkának megfejtésére vonatkozó pszichoanalitikus kísérletet? Robert Graves *A görög mítoszokban* Teiresziással kapcsolatban említi, hogy:

„Athéné is éppoly szűzi életmódot folytat, mint Artemisz, de sokkal nagylelkűbb nála. Amikor Teiresziász egyszer véletlenül rajtakapta fürdés közben, a férfi szemére tette ugyan a kezét és megvakította, kárpótlásul azonban megajándékozta a belső látás adományával”.³⁰

A Lacan által említett mitikus hős neve olyan intertextuális mozgásokat indít el, ahol az igazság, a szemérem, a vakság és a kasztráció nietzschei gondolata fenyegetettségként jelentkezik, és ez váltja ki a lacani beszélő védekezésnek is minősíthető elutasító gesztusát. Emellett azonban a kijelentés a Mester pozíciójának megerősítéseként is értelmezhető, bár Teiresziász sorsának elutasításával egy időben ennek a státusznak a törékenysége is megmutatkozik, amennyiben a kijelentést a freudi tagadás performatívumaként is lehet érteni. Vagyis: az adott témában tartott konferencián kifejtett felismerések veszélyeinek (le)tagadása nem más, mint a veszélytől való tudattalan félelem fonák kifejeződése, s mint ilyen kétségessé teszi a beszélő látszólagos magabiztosságát. Felfogható azonban mindez úgy is, hogy „a fallosz csak elfedve játszhatja szerepét”, azaz hogy a Mester csak szorongásának elfedésével őrizheti meg pozícióját. Éppígy a szorongáskeltő nőiség (olyannyira kívánt és rettegett) hatása is csak az igazság elrejtettségének mozgásában tud megőrződni. E gondolatmenetben viszont a nő a fallosz metonímiájaként értelmeződik, és minden, leleplezésére irányuló törekvés a fallikus törvény megsértésével³¹ egyenlő.

Bármelyik interpretációs alternatívát fogadjuk is el, az mindenképp látható, hogy a freudihoz képest ez a lacani beszélő – vagy ahogyan Derrida ironikusan nevezi, a „korai” Lacan mint „az igazság ura”³² – szeretné fenntartani annak a lehetőségét (legalábbis önmaga számára, bár a többes szám első személyvel ezt nagyvonalúan kiterjeszti az analitikus közösség (férfi) tagjaira), hogy az igazság (sőt, az Igazság) felfe-

³⁰ Robert Graves: *Görög mítoszok* 25.g., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981, 137.

³¹ Ilyen értelemben a Nietzsche által oly sokat hangoztatott szemérmesség nem egyéb, mint a status-quo stilizált apológiája, az átesztétizált szorongás ars poeticája.

³² Jacques Derrida: *Az igazság postása* (ford. Gyimesi Tímea) In: *Testes Könyv II. deKON-KÖNYVek sorozat 10.*, Ictus, Szeged, 1997, 94–95.

dezhető. Megkockáztatom a feltételezést, hogy Teiresziász sorsának elutasítása ilyen értelemben nem egyéb, mint a kasztráció, a fallikus törvény hatásainak ideiglenes felfüggesztése. Vagy legalábbis ennek a lehetőségnek a fenntartása.

Ebben az intertextuális térben az igazság megismerhetősége forog kockán: Graves Teiresziászának sorsa megegyezik a fallikus törvénynek alávetett lacani szubjektum sorsával, aki szimbolikus státuszáért cserébe *jouissance*-ának egy részét feláldozza a Másiknak, vagy ahogyan Bruce Fink fogalmaz, „átutalja [*transfer*] azt a Másik számlájára”.³³ Ezért az átutalásért cserébe megkapja „a nyelv ajándékát”: a beszédet, melyben létrehozhatja szimbolikus identitását. Az ilyesfajta *adományozással* kapcsolatban írja Derrida:

„[a] szimbolikus nyitja meg és hozza létre a csere és az adósság rendjét, a körforgás törvényét vagy rendjét, melyben az ajándékozás megsemmisül”.³⁴

A lacani ajándékfogalom működése sokban hasonló ahhoz, amit Derrida Marcel Mauss *Tanulmány az ajándékról* című szövegében vél felfedezni, mint a cserével, a szerződéssel, a ráígéréssel, az áldozattal és a viszonzással kapcsolatos szimbolikus ügködést. Derrida értelmezése felől válik élesen szembetűnővé, hogy a „nyelv ajándékaként”, a szimbolikus csere feltételeit beteljesítő adományként kapott beszéd hipotézise Lacannál jórészt Mauss elgondolásain alapszik. Derrida ezzel szemben egy olyan ajándékfogalmat javasol, mely szerint

„adomány, ha van ilyen, csak abban a formában létezik, amelyik megszakítja az ajándékozás-viszontajándékozás rendszerét vagy szimbólumát, amelyben nincs viszonzás és viszontrészesedés, az ajándékozás nem jár együtt az ajándék viszonzásával”.³⁵

Teiresziász paradigmaticus sorsa a két elgondolás közti konfliktust szemlélteti: Lacan elméletében nyomait sem lehet felfedezni egy ilyesfajta adományfelfogásnak, jóllehet Derrida már-már elismerően vélekedik Lacan szerelemfelfogásáról, miszerint „a szerelem nem jelent

³³ Fink: *ibid.* 99.

³⁴ Jacques Derrida: *Az idő adománya* (ford. Kicsák Lóránt), Gond–Palatinus, Budapest, 2003, 27.

³⁵ Derrida: *ibid.* 26–27.

mást, mint azt odaadni, ami nekünk sincs”.³⁶ Lelkesedése azonban rögtön alábbhagy, mihelyt be kell látnia, hogy

„a nemek különbségén túli, az *általában* vett szerelem meghatározására vonatkozó formuláknak a szimmetrikussága akkor törik meg, amikor egyértelművé válik, mit jelent ez a »nem rendelkezés«, vagyis amikor (...) a nőről *quad matrem*, a férfiről pedig *quad castrationem* esik szó”.³⁷

Derrida ajándékkonceptiója épp a kasztráció törvényének mindenhatóként és egyetemesként elfogadott funkciója miatt nem működtethető Lacannál. A fallosz egyetemes törvénye szerint a nő csak úgy adhatja azt, amije nincs, hogy anyaként megerősíti a férfit szimbolikus státuszában, hogy cserébe maga is felvehessen egy nőnek megfelelő (ebben az esetben anyai) státuszt, melynek köszönhetően viszont *birtokolhatja Azt, Amivé nem lehet*: azaz a falloszt. Minderről azonban a későbbiek folyamán még lesz szó.

A szimbolikus csere konstitutív funkciójának lacani értelmezéséhez hozzátartozik, hogy a kasztráció törvényének szelleme minden kétséget kizáróan előírja, hogy „a szubjektum egyfelől jelentésként jelenik meg, másfelől ’elhalványulásként’, eltűnésként manifesztálódik”.³⁸ Ezt a paradoxont jelzi Teiresziász sorsa, aki vakságáért cserébe, kárpótlásként megkapja a belső látás adományát. Az élvezet piacgazdaságaként felfogott lacani interszubjektív-modellben tehát a szubjektum lemond a nyereség (*jouissance*) egy részéről, átutalja azt a Másik számlájára, ebből a manőveréből fakadó veszteségéért, elidegenedéséért azonban kárpótolja a fallikus jelölő törvénye, mely bevonja a „szimbolikus hatékonyság” interszubjektív terébe, és bizonyos keretek között lehetővé teszi számára a nyereség korlátozott mértékű (újra)termelését a vágyakozó szubjektum státuszának fenntartásával.³⁹

A szimbolikus kárpótlás kétes értékét jelezheti például az, amit a látnokká vakult Teiresziász Narkisszosz sorsáról jövendöl: „Narkisszosz

³⁶ „[L]’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas” (*EC*. 618).

³⁷ Derrida: *ibid.* 10–11.

³⁸ „[L]orsque le sujet apparaît quelque part comme sens, ailleurs il se manifeste comme fading, comme disparition” (*CF*. 243).

³⁹ A „többletérték” marxi terminusa felől értelmezi a lacani *plus-de-jouir* (többletélvezet) fogalmát Fink: *ibid.* 96–97.

nagyon hosszú életű lesz, de csak akkor, ha sosem ismeri meg önmagát”.⁴⁰ Az ovidiusi *Átváltozásokból* ismeretes, hogy miután Narkisszosz a folyó tükrében felismeri önmagát, végzetes szerelme betetőzéseként meghal, és a helyén maradó nárcisz e felismerés tragikus kimenetelének jelölőjeként is olvasható. Narkisszosz sorsa ilyen értelemben a jelölőben való feloldódás, vagy ahogyan Lacan mondja, „elhalványulás” [*fading*], amely a szubjektumot nyereség és veszteség egyidejűségébe, a kárpótlás ökonómiája szerint működő szimbolikus mátrixba helyezi.

A jelölő által elemésztett Narkisszosz sorsának elkerülésére azonban Lacan bevezeti a „szeparáció”, a leválás fogalmát, amikor azt állítja, hogy „amiről a szubjektumnak le kell választania magát, az a bináris jelölő aphanisizálása”.⁴¹ A „bináris jelölő” terminusa újból felveti azt a megkettőzöttséget, amire az előzőekben a freudi *Vorstellungrepräsentanz* kapcsán már utaltam, és amit Lacan „a reprezentáció reprezentánsaként” említ. A *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (A pszichoanalízis négy alapvető fogalma) címen tartott XI. szemináriumsorozatában Lacan úgy értelmezi az őselfojtást, mint az „elsődleges jelölő”, ama bizonyos „önmagában levő közvetlen önmagasság” elvesztését, mégpedig a „bináris jelölő” hatására. Az elsőről azt állítja, hogy az

„tisztá nonszensz, ami a szubjektum értékének végtelenítését hordozza, mely nem a jelentésre való nyitottságot, hanem a jelentés eltörlését jelenti, ami nem ugyanaz”.⁴²

Annak ellenére, hogy Fink utal a két jelölő viszonyának tisztázatlanságaira, úgy gondolom, a különbségtétel is jelzi, hogy a „kései Lacan” sokkal radikálisabban kiáll a „tisztá” jelentéstelenség elsődlegessége mellett, amit a *signifiance*⁴³ kapcsán „a jelölő ostobasága-

⁴⁰ Graves: *ibid.* 85. a.

⁴¹ „Ce dont le sujet a à se libérer, c’est de l’effet aphanisique du signifiant binaire”(CF 244).

⁴² „[L]e signifiant primordial est pur non-sens, il devient porteur de l’infinisisation de la valeur du sujet, non point ouverte à tous les sens, mais les abolissant tous, ce qui est différent”(CF 280).

⁴³ A „jelentésképződés”-ként fordított *signifiance* Émile Benveniste terminusa, tőle vették át a francia posztstrukturalista elméletírók, akik a jelentés koherenciáját megintgató (jelentés)egységek működésmódjaként reflektáltak rá. A magyar terminus helyett inkább megőriztem az eredeti francia kifejezést, mivel úgy vélem, hogy a magyar „je-

ként”⁴⁴ határoz meg, ami a jelentésszerű diskurzus szétziláltságára vonatkozik. A bináris jelölő az, ami felszámolja az elsődleges jelentésszerűséget, az anya-gyerek kapcsolat imaginárius egységét,⁴⁵ és a szubjektum „önmagától” való elidegenedéseként – mely „önmaga” problematikus voltára az előzőekben már utaltam – megalapozza a későbbi reprezentációk lehetőségét. E jelölő „aphanisis-hatása” a szubjektumnak a szimbolikusban való elhalványulására utal, és ebben mutatkozik meg Lacan sajátos aphanisis-értelmezése a fogalom jonesi felfogásához képest.⁴⁶

Lacan két műveletre hívja fel a figyelmet a kasztráció fogalma kapcsán: az elidegenedésre és a levál(asztód)ásra. Az egyik a jelölő hatására bekövetkező veszteségre utal, a másik „az eredethez való homályos viszony megtapasztalására” és az elsődleges identifikációt meghatározó „fantázián való átkelés” [*traversé le fantasm*] során végbemenő levál(asztód)ásra vonatkozik (CF. 304–305).

Mentesülhet-e a szubjektum a jelölő „elhalványító” hatásaitól, ha ez végül is a szubjektum szimbolikus státuszának szükségszerű oka és következménye? Lacan a „fantázián való átkelésnek” nevezi azt a műveletet, melynek során bizonyos mértékben enyhül a szubjektum „elhalványulása”. Bruce Fink szerint a kifejezés a szimbolikus által előírt (tehát akár normatívnak is tekinthető) neurózis meghaladását jelöli, amit a szubjektívizáció [*subjectivization*] műveletével hoz összefüggésbe. A szubjektívizáció Finknél azt a folyamatot jelöli, melynek során „a szubjektum szimbolizálni képes valamit, ami valós”.⁴⁷ Ez az az utópikus

lentésképződés” épp azt hangsúlyozza (vagyis a jelentést), amit ez a szignifikációs mozzanat elbizonytalanít, még akkor is, ha a „képződés” folyamatjellegével valamit megőriz a Benveniste-féle nyelvi funkcióból.

⁴⁴ „[L]a bêtise (...) est une dimension en exercice du signifiant” (E. 24). A „bête” „részeg”-et is jelent.

⁴⁵ Rose idézett tanulmányában úgy véli, hogy Lacan „korai szövegeiben az egység az imagináriushoz tartozott, a szimbolikus pedig – legalábbis potenciálisan – ennek megtörése volt. A későbbi szövegekben az „azonosság” fantazmáját Lacan egyidejűleg a nyelvbe és a szexuális viszonyba helyezi.” Rose: *ibid.* 46.

⁴⁶ Az *aphanisis* fogalmát (gör., jelentése eltűnés, eltüntetés) Ernest Jones a női szexualitással kapcsolatos munkájában használja, „a kasztrációs félelemnél is alapvetőbb félelem” megjelölésére, mely a vágy végleges megszűnésével kapcsolatos. Lásd Laplanche-Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 39.

⁴⁷ Fink: *ibid.* 196. Fink különbséget tesz a szubjektum mint ágens performatív aktuaként tételezett szubjektívizáció, és az interszubjektív térben (pl. a Bourdieu által említett „heteronormativitás” által) előírt és elvárt szubjektifikáció [*subjectification*] között. (Vö. Bourdieu: *ibid.* 127–132.)

mozzanat, amikor a szubjektum szembesül a saját okaként funkcionáló Másikkal mint vágyának okával, és (igaz, csak ideiglenesen) kívül kerül a szimbolikus szerződésen, azaz – Fink szavaival –, „megszabadul a Másik terhétől”, amennyiben pillanatokra felismeri a Másikat imaginárius identifikációi valós okaként,⁴⁸ azaz fellebbenti a fátylat az elfedett falloszról, jóllehet ezzel ideiglenesen felfüggeszti a fallikus funkció hatását.

A szubjektumnak a lacani elméletben nem sok ilyen performatív aktsura van lehetősége: az ágensként elgondolt szubjektum meglehetősen távol áll a fallikus törvény alávetettjeként értelmezett lacani szubjektumtól. A „fantázián való átkelés” performatívuma mint a neurózis meghaladása épp ezért elég utópikusnak tűnik a fallikus funkció szimbolikus rendjéhez viszonyítva. Emiatt is jelentős, hogy a lacani beszélő Teiresziász sorsának elutasításával lehetőséget lát a fallikus törvény ideiglenes felfüggesztésére, amit viszont a kései szemináriumok során a Mester „a női státusz” jellemzőjeként interpretál.

3. A Másik jouissance-a

Bár a „fantázián való áthaladás” mozzanatát Lacan nem tipikusan női műveletként tartja fenn, hasonló túlnaniség vagy ideiglenes érvényű kvázikülsődlegesség jellemzi a fallikus jelölőhöz való feminin viszonyt, melyet Lacan a fallikus jelölőnek való alávetettség maskulin módozatának pótlékeként tárgyal. Amikor tehát Lacan elutasítja Teiresziász sorsát, és egy olyan pozíciót feltételez, amely bizonyos értelemben a fallikus jelölő törvényén kívül, az igazság terében van, diskurzusát az elnöiesedés hatásainak teszi ki. A létige azonban ebben az esetben áthúzza önmagát, amennyiben a fallikus törvénynek – az Igének – való ellenszegülés lehetőségét állítja, márpedig a „beszélő létező” lacani elméletében nincs lét a nyelven kívül. Hogyan érthető tehát a fallikus jelölőhöz való viszony maskulin és feminin módozata?

A fenti gondolatmenet azon a hipotézisen alapszik, hogy az, ami szubjektumnak nevezhető, Lacannál a fallikus jelölő törvénye által bevezetett és érvényre juttatott kasztráció hatására jön létre, függetlenül a nemi különbözőség ellentétesként vagy komplementerként tételezett

⁴⁸ Lásd erről Fink: *ibid.* 66., 72–73.

pólusaitól. Nem arról van szó tehát, hogy a kasztráció különbözőképpen működik a férfi és a női szubjektum számára, ami azt jelentené, hogy azt megelőzően már számolhatunk a nemileg differenciált szubjektum létével, hanem hogy a kasztrációhoz, a fallikus jelölőhöz való viszonyulásban jelölődnek ki a férfi, illetve a női szubjektumpozíciók. Ilyen értelemben nyilvánvaló, hogy a lacani értelemben vett kasztrációnak semmi köze a biológiai értelemben vett csonkításhoz: „a kasztráció a jouissance szükségszerű elutasítását jelenti”⁴⁹ – állítja Lacan, és meglátásában az a freudi felfogás visszhangzik, mely szerint a szimbolikus rend az „ökonómiai szükségszerűség”, azaz az „ösztönlemondáson” alapuló „kulturális megvonás” elvét követi.⁵⁰ Ezt az „elvet” nevezi Lacan a „fallikus jelölő törvényének”, és az ehhez való viszony alapján lehet a nemek közötti különbségekről mint a „maszkulin struktúra” és a „feminin struktúra” közötti differenciáról beszélni.

Lacan ezzel kapcsolatos nézeteit legradikálisabban a *Dieu et la jouissance de la femme* (Az Isten és a nő jouissance-a), illetve az *Une lettre d'amour* (Egy szerelmeslevél) című szemináriumában fejti ki. A szexuális viszony megértéséhez Lacan négy formulát javasol, melyek mindegyike a fantazmatikusnak minősülő egységképzet felől kerül kifejsésre: nézete szerint a nyugat-európai gondolkodást döntő mértékben az határozza meg, hogy „az Egy van” [*Y a d' l'Un*]. Ezzel kapcsolatban a szövegek angol fordítói úgy vélekednek, hogy szemináriumaiiban Lacan abból indul ki, hogy „a szexuális viszony az egy-ség fantáziáján alapszik”.⁵¹ Szemináriumaiiban a nyugati kereszténység által támogatott egészséges és az abszolút egy gondolatának kifejeződéseként értett szerelmi viszony (az isteni elrendelés szerint férfi és nő egy test és egy lélek lesz a szerelemben) dekonstruálódik abban az állításban, hogy „szexuális viszony nem létezik”.⁵²

Jacqueline Rose előzőekben már említett tanulmányában ezt a kijelentést az önazonos szubjektum lacani kritikájához rendeli, és az imaginárius egység szimbolikusban való felfüggesztődéseként érti, amelyet Lacan ily módon a nyugat-európai szerelemfelfogás által támogatott

⁴⁹ „La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée” (EC. 827).

⁵⁰ S. Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. (ford. Linczényi Adorján) In: SF: *Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 361; 367.

⁵¹ Mitchell-Rose: *ibid.* 137.

⁵² „[I]l n'y a pas de rapport sexuel” (E. 67.).

szexuális kapcsolat kritikájaként fogalmaz meg. Lacan radikalizmusában odáig megy, hogy kijelenti, a szerelem nem más, mint egy neurotikus álom, ami azon a hiten⁵³ alapszik – és ezt az istenbe vetett hit analogonjaként érti –, hogy a nő megszerezhető. Ebben a fantazmatikus viszonyban a nő istenként tételeződik: a férfi számára ő lesz minden jó tudója. Egy 1975-ös szemináriumában Lacan azt állítja, hogy a szerelemben megszerezni vélt nő nem egyéb, mint egy szimptóma, mely a férfi fantáziastruktúrájának jelölőjeként értelmezhető. Bármilyen legyen is a női *jouissance*, a végső kérdés mégiscsak az, hogy a férfi tudja, miben áll a nő tudása – állítja Lacan. És a szerelem nem más, mint a férfinak önön tudásába vetett hit, melynek az adott nő csak egy szimptomája, azaz egy újabb narcisztikus támaszték, ami Lacan számára éppen azt bizonyítja, hogy „szexuális kapcsolat nem létezik”:

„Más szóval mindez annyit tesz, hogy a szerelem lehetetlen, és hogy a szexuális viszony a jelentéstelenségbe süllyed, ami egyáltalán nem csökkenti azt az érdeklődést, mellyel a Másiknak tartozunk.”⁵⁴

Miben áll ez az érdeklődés, és hogyan közelít Lacan a Másik felé, ami jelen esetben a másik nem metonímiájává válik? A nemi különbözőséget a fallikus funkcióhoz való viszony alapján tárgyalja, oly módon, hogy a fallikus funkciót mindenre érvényesnek tartja.⁵⁵ Formuláiból kivehető, hogy a férfias pozíció esetében egyetlen kivételt lát ez alól, és ezt a helyet a freudi ősapa számára tartja fenn, aki a *Totem és tabu*ban korlátlan hatalmat élvez a horda női tagjai fölött. Ő az, aki nem áldozza fel *jouissance*-át, a törvény feltétlen képviselője, vagy ahogyan Bruce Fink fogalmaz: ő az öntörvényűség képviselője. Fink egyébként az ősapa mitikus pozícióját épp ezért nem létezőként értelmezi, hiszen a létezését a fallikus törvény határozza meg, és esetében nem egyszerűen annak tagadásával, hanem kizárásával [*foreclosure*] találkozunk. Épp ezért

⁵³ Ez a szerelemfelfogás dekonstruálja a „szexuális viselkedés igazságaként” (azaz a nyugati erkölcs által bűnnek) tekintett amoralitást [*âmoraliété*], amennyiben az a lélek [*âme*] paronómáziájaként olvasható. (E. 78–80).

⁵⁴ „Autrement dit, ce dont il s'agit, c'est que l'amour soit impossible, et que le rapport sexuel s'abîme dans le non-sens, ce qui ne diminue en rien l'intérêt que nous devons avoir pour l'Autre” (E. 80–81).

⁵⁵ A férfias pozíció [*du côté où se range l'homme*] formulái szerint: 1, létezik olyan x, amely nincs alávetve a fallikus funkciónak; 2, bármely/minden x fallikus.

úgy véli, az ósapa Lacannál az ex-szisztencia jelölőjeként, azaz az exsztázis, a fallikus törvényen való kívülség lehetőségeként funkcionál.⁵⁶ *Nem mindenben*, de mégiscsak hasonló külsődlegességet feltételez a nő státusza⁵⁷ [*le statut de la femme*], amit a *Dieu et la jouissance de la femme* című előadásában Lacan a következőképpen értelmez:

„Ez azt jelenti, hogy mihelyt egy beszélő létező a női oldalhoz sorolja magát, a fallikus funkcióban nem-mindenként alapozza meg magát. Ez határozza meg a..., mit? – pontosan a nőt, azzal a különbséggel, hogy *A* nő csak áthúzott *A*-val írható le. *A* nő nem létezik, mivel a határozott névelő az általános jelölésére szolgál. *A* nő nem létezik, mivel – és már egyszer megkockáztattam a terminust, most miért haboznék? – lényege szerint nem minden”.⁵⁸ (Kiem. az eredetiben.)

Lacan botrányos kijelentése, miszerint „*A* nő nem létezik”, a fallikus funkció fantazmatikusnak minősülő, mégis szívósan érvényesülő egységképzete felől értendő: nem arról van szó tehát, hogy a nő kizárólag a szimbolikus rend kivetettjeként fogható fel, hanem épp a fallikus funkcióban rejlő szubverzív lehetőségek megmutatkozásaként. Lacan legalábbis így írja újra azt a sejtést, amit Freud az erkölcsi normákhoz való női viszonyulás másságaként látta, sőt, egészen odáig megy, hogy kijelenti, „a nő csak úgy létezik, mint ami ki van zárva a dolgok természetétől, ami a szavak természetétől is egyben”.⁵⁹

⁵⁶ Fink: *ibid.* 110. A fallikus funkció kizárása [*foreclosure*] az analitikus szakirodalomban a pszichózisra jellemző állapot. A pszichotikus szignifikáció a fallikus törvény elutasításán alapszik. A törvény abszolút öre ilyen értelemben nem más, mint az idióta. Gondoljunk csak *Az ellopott levél* szemináriumában megjelenő királyra, akinek pozíciójából semmit nem lehet látni, azaz kívül reked a szimbolikus jelölőláncon, mely a szövegben megjelenő szereplők egymáshoz való helyzetét meghatározza.

⁵⁷ A nőies pozíció jellemzői: 1, nem létezik olyan *x*, mely ne lenne alávetve a fallikus funkciónak; 2, nem minden/nem az egész *x* van alávetve a fallikus funkciónak.

⁵⁸ „[Ç]a veut dire que lorsqu'un être parlant quelconque se range sous la bannière des femmes c'est à partir de ceci qu'il se fonde de n'être pas-tout, à se placer dans la fonction phallique. C'est ça qui définit la... la quoi? – la femme justement, à ceci près que *La* femme, ça ne peut s'écrire qu'à barrer *La*. Il n'y a pas *La* femme, article défini pour désigner l'universel. Il n'y a pas *La* femme puisque – j'ai déjà risqué le terme, et pourquoi y regarderais-je à deux fois? – de son essence, elle n'est pas toute” (*E.* 68).

⁵⁹ „Il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots” (*E.* 68).

Megkockáztatható az a kijelentés, hogy a nő nem kompatibilis a kultúra természetével, amennyiben a kultúra a kasztráció törvényének megfelelően a *jouissance*-ról való lemondást követeli meg szubjektumaitól. Bruce Fink szerint „nem találhatunk egyetlen olyan nőt sem, akinek a fallikus funkció totálisan inoperatív: minden nő *legalább részben* a fallikus funkciótól függ (...) Ha a szubjektum számára a fallikus funkció *totálisan* inoperatív, akkor pszichotikus”.⁶⁰ Fink interpretációja rávilágít arra, hogy Lacan nem a nő létezését vonja kétségbe, hanem a fallikus törvény uralta szimbolikus rendben a nő számára az ex-sztázis lehetőségét tartja fenn, egy olyan törvényen kívüli helyet, melyet a nyugati kultúra elsősorban azoknak a misztikusoknak engedélyez, akiknek megadatott az isteni lényeg megtapasztalása. Ezt a tapasztalatot Lacan a *jouissance*-szal hozza összefüggésbe, amikor kijelenti, hogy „[I]étezik női *jouissance*, amelyről lehet, hogy ő maga semmit nem tud azon kívül, hogy megtapasztalja”.⁶¹ A továbbiakban ez a „női *jouissance*” a falloszhoz való viszonya felől értelmeződik:

„A nőnek sokféle módja van arra, hogy hozzáférjen a falloszhoz, és hogy megtartsa magának. Az, hogy a fallikus funkcióban a nő nem minden, nem jelenti azt, hogy a nő egyáltalán nincs is. *Egyáltalán* nem arról van szó, hogy a nő egyáltalán ne lenne. Teljes mértékben (benne) van. Csak épp van még valami. (...) Van valamiféle *jouissance*, hiszen a *jouissance*-ról beszélünk, testi *jouissance*, ami (...) *túl van a falloszon*”.⁶² (Kiem. az eredetiben.)

A férfi és a női státusz ilyesfajta leosztása Nietzsche nő alakzatainak Derrida-féle értelmezésére utal. Úgy vélem ugyanis, hogy a lacani argumentáció nem áll nagyon távol attól, amit Derrida állít az *Éperons*-ban:

„A »nő«-nek szüksége van a kasztráció hatására, mert nélküle nem csábítana, és nem keltene vágyat, de természetesen nem hisz benne. Az a

⁶⁰ Fink: *ibid.* 112.

⁶¹ „Il y a une *jouissance* à elle dont peut-être elle-même ne saisit rien, sinon qu'elle l'éprouve” (*E.* 69).

⁶² „[E]lle a divers modes de l'aborder, ce phallus, et de se le garder. Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle y est pas du tout. Elle y est *pas pas* du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus. (...) Il y a une *jouissance*, puisque nous nous en tenons à la *jouissance*, *jouissance* de corps, qui est (...) *au-delà du phallus*” (*E.* 69).

»nő«, aki nem hisz benne, és aki játszik vele. (...) Játszik a férfival; a nő tudja (...), hogy a kasztráció *nem történik meg*”.⁶³ (Kiem. az eredetiben.)

Vélhetően ehhez a női tudáshoz (ami csak abban az értelemben lehet tudás, hogy alá van vetve a fallikus funkciónak) tartozik az, amit Lacan *többletélvezetnek* [*plus de jouir*] nevez, és ami elméletében mindig a kasztráció törvényének valamilyen szintű kijátszását feltételezi. A francia *plus de* azonban egyszerre jelenti azt, hogy *többlet* és azt, hogy *ne többlet*, ami olvasható a fallikus törvény ambivalens működésére tett utalásként: a szó homonimikus működése a nyereség és a veszteség egyidejűségét viszi színre. Derrida szerint a nő tudja, hogy a kasztráció nem történik meg, Lacan viszont ragaszkodik ahhoz, hogy a nő nem tudja, mindez mikor (nem) történik meg. Derrida a nő nem tudását pozitív terminusokban, „női távolságként” adja meg, mintegy óvakodva a negatív definíciótól. A „női távolságot” abban látja leírhatónak, hogy a nő „felfüggeszti a kasztrációhoz való viszonyt, és ezzel elvonja az igazságot önmagától”.⁶⁴ Derrida „női távolsága” Lacannál „a nő jouissance-aként” mint a Másikhoz való viszony „sajátosan” női modalitásként értelmeződik, mely a fallikus törvénytől való feminin távolságtartásra utal. Ez a női „saját(osság)” azonban az önazonosság és az állandóság dekonstrukciójaként jelentkezik, és működése Derrida számára ugyanolyan szubverzív, mint Heidegger *Das Dasein*jának „nemi semlegessége”,⁶⁵ amennyiben ez nem feltétlenül a szexuális különbözőség mellőzhetőségére utal, hanem arra, hogy a kérdést máshol kell feltenni. Ez a másik szintér az ontológiai diskurzus számára az egzisztencia dimenziójaként tételeződik; a jelölő feltétlen fölényét állító Lacan elméletében viszont a *signifiance* működésének ad teret, amennyiben a női oldallal kapcsolatba hozott misztikus tapasztalatot ő „a *signifiance* létéhez”⁶⁶ köti. Fink szerint Lacan a *signifiance* szót a je-

⁶³ Jacques Derrida: *Éperons. Nietzsche stílusa* (ford. Sajó Sándor) In: Athenaeum 1992/3. 180.

⁶⁴ Derrida: *ibid.* 180.

⁶⁵ „A szexuális különbözőség nem lényegi vonás, nem tartozik a *Dasein* egzisztenciális struktúrájához. A jelenlevő-lét, az *ott*-lét, a létező *léte* mint olyan nem rendelkezik szexuális markerrel.” Jacques Derrida: *Geschlecht sexual difference, ontological difference* In: *Heidegger Reexamined* vol. 1. (ed. Robert Dreyfus) Routledge, London and New York, 2002, 159. (Kiem. az eredetiben.)

⁶⁶ „[L]’être de la *signifiance*” (E. 71). Kiem. az eredetiben.

lőző alapvető jelentéstelenségére használja, arra, hogy a jelölők bármely lehetséges jelentéstől elkülönülten léteznek. Kései szövegeiben ezt „a jelölő ostobaságával” [*bête*] hozza összefüggésbe.

A gondolat azon lényegi nem tudás felől válik értelmezhetővé, amelyet Lacan következetesen a tudattalan dimenziójához rendel, és amelyet *Az ellopott levélről* tartott szemináriumában „a jelölő materialitásával” hoz összefüggésbe. Derrida élesen bírálja azt a lacani kijelentést, miszerint „[e]gy levél/betű apró darabokra vágva is éppen az a levél marad”,⁶⁷ mert ezt egy olyan egységfelfogás kifejeződéseként értelmezi, amely számára annak jelzéseként hat, hogy Lacan menthetetlenül bennragadt a jelenlét metafizikájában. Ha viszont a gondolatot az őselfojtásban megalapozódó és betűként értelmezett „nyersanyagra” való utalásként olvassuk, a nyelv alapjául szolgáló eredendő jelentéstelenség kerül előtérbe.

Egy Jakobsonnak ajánlott szövegében Lacan ezt „élvező szubsztanciának” [*la substance jouissante*] (E. 26) nevezi, és egy olyan elsődleges fázishoz rendeli, amit „a test élvezete” [*jouir d'un corps*] (E. 26) jellemez. E jelölhetetlen *jouissance*-hoz rendelődik a betű materialitása mint a szubjektum „anyagi oka” [*cause matérielle*] (E. 27). Ennek értelmében az „elsődleges jelölő” felfogható úgy is, mint „a *jouissance* oka” [*la cause de la jouissance*] (E. 27), a betű oszthatatlan materialitása, amelyet a „bináris jelölő”, azaz a fallikus törvény „darabokra vág”, és az ily módon hasadt szubjektumot a jelentés és a reprezentáció szimbolikus terébe helyezi.

A lacani életmű, és főként a női szexualitással foglalkozó kései szemináriumok elszórtan utalnak arra, hogy a betű materialitásának elvi hipotézise sokkal erőteljesebben érvényesíti hatását a női pozícióba kerülő szubjektumok számára. Többször idézett könyvében Fink megjegyzi, hogy „Lacan munkásságában a létezés a betűvel [*lettre*] van összefüggésben – az 1970-es években a betű nem más, mint a jelölő materiális, nem jelentéses arca”.⁶⁸ A fentiek alapján megkockáztatható az a feltételezés, hogy a jel „nem jelentéses arca” Lacannál női vonásokként olvasódik, amikor kései szemináriumai arra teszi a hangsúlyt, hogy a nőnek sokkal több hozzáférési lehetősége van a fallikus jelölő által tiltott *jouissance*-hoz, mint a férfinak.

⁶⁷ Jacques Lacan: *Szeminárium Az ellopott levélről* (ford. Gángó Gábor) In: *Testes* könyv II. deKON-KÖNYVek sorozat 10., Ictus, Szeged, 1997, 21.

⁶⁸ Fink: *ibid.* 119.

**ANYASÁG A PSZICHOANALÍZISBEN:
LEHETSÉGES KÖVETKEZTETÉSEK
A NŐ MINT SZUBJEKTUM SZEMSZÖGÉBŐL**

Kende Anna

A Melanie Klein által felfedezett és szem elől tévesztett anya

„A »hiány« és a »túlzás« elméleti szétágaznak a pszichoanalízis történetében: míg a klasszikus freudi és lacani elmélet a hiányra, a tárgykapcsolati megközelítés az (anyai) túlzásokra helyezi a hangsúlyt” (Csabai, Erős, 2000: 74). A freudi elmélet középpontjában álló Ödipuszkomplexus, tehát az anya és fia közötti incestuózus kapcsolat apai tiltása a preödipális időszakot és az anyát a pszichoanalitikus elmélet ismeretlen területeire szorította ki. Ez a helyzet Melanie Klein és a tárgykapcsolati elméletek újraértelmezésével változott meg (Rosen, Zickler, 1996).

Melanie Klein munkássága több szempontból is rendkívül jelentős az anyaközpontú elméletek számára. Egyrészt Klein tette lehetővé, hogy az anya önálló helyet kapjon a tárgykapcsolati elméletekben, másrészt a kasztrációs komplexusról az anya centralitásának irányába terelte a figyelmet. Abban is eltért a kortárs férfi (és a férfi nézőpontot internalizáló női) analitikusoktól, hogy kötődését a pszichoanalízishez már a kezdetektől saját anyasága határozta meg (Sayers, 1989). Már anya volt, amikor pszichoanalitikus elméletet dolgozott ki a gyermeki fejlődésről, és ez az anyai perspektíva jól tükröződik az elméletében. A Freudtól való különbözőség tehát ebből az eltérő élményből is táplálkozhatott. „Természetesen ez több volt, mint a nem kérdése. Klein észrevett valamit, amit Freud nem dolgozott ki elég alaposan – a belső reprezentációk fejlődését, elsősorban az anya reprezentációját, amelyet a gyermek az első életévben alakít ki, és látta ennek jelentőségét a további személyiségfejlődésre” (Pantone, 1994: 604).

A freudi elgondoláshoz képest Klein elméletében az első alapvető eltérés az, hogy már a kezdettől tárgykapcsolatokon keresztül értelmezi az újszülött állapotát, tehát nincsen tárgykapcsolat előtti időszak (Mitchell, J., 2000). Az anya-gyermek kapcsolat a preödipális időszakban nem szimbiózist jelent, hanem agresszív szorongásossággal és hasítással jellemzett szakaszt, amely a depresszív szakaszban, az anya és az én mint egészeknek az elkülönülésével oldódik csak fel (Doane, Hodges, 1992). Az Ödipusz-komplexus korábban veszi kezdetét és a felettes-én kialakulása is több szakasszal jellemezhető, így egy egészen új anya-gyermek kapcsolódást figyelhetünk meg, amelyben az anya gyakorlatilag háttérbe szorította a Freudnál oly központi apafigurát (Klein, 1928).

„A csecsemő élete első pillanatától kezdve valamennyi szükséglete kielégítését az anyjától várja. Ez az első kapcsolat pedig már egy tárgykapcsolat minden lényeges elemét tartalmazza. Ráadásul ez a kapcsolat egy veleszületett tényezőn nyugszik: mert az anyamellet (amelyre minden vágya irányul) a csecsemő ösztönösen nemcsak tápláléka, hanem egész élete forrásának is tekinti” (Klein, 1956: 165). A gyermek fejlődésében az anyai test, helyesebben az anyai testtel kapcsolatos tudattalan fantáziák¹ rejtik magukban a tárgykapcsolati ambivalenciát. Az anya teste különféle tárgyakkal telített: benne rejlik a táplálékot is adó anyamell, de tartalmazza az apai péniszt is, és jelen vannak az anya hasában növekvő kisbabák is. A fejlődés, a felettes én kialakulása úgy fogalmazható meg, mint az anyai testtel kapcsolatos fantáziák internalizációja. Már az élet első hónapjában megkezdődik a tárgyakkal kapcsolatos élmények, kapcsolatok belsővé tétele, a saját test koncepciójának kialakítása. Az internalizált tárgykapcsolatok felépítése és a belső tárgyi világgal kapcsolatos fantáziák és szorongások határozzák meg a személy viselkedését és érzését (Mitchell, S., 1981).

Klein a tárgyat adottságnak tekintette, és figyelmét arra fordította inkább, hogy a gyermek a tudattalan fantázia szintjén miként alakítja a kapcsolatot az elsődleges tárgyak iránt. Eszerint az egyetlen releváns kérdés, hogy mi történik a tárggyal a gyermeki fantáziában (Mitchell, J., 2000). Ebből következően az elmélet értelmében az anya csak a tudattalan fantáziában létezik, projektív identifikációkon keresztül, és nemi-

¹ A tudattalan fantáziákat Klein 'phantasy'-nak nevezi, és ezzel a helyesírással írja, ezáltal hangsúlyozva a különbséget a Freud által használt fantáziafogalomtól, amely főként a helyettesítés funkcióját betöltő, többnyire tudatos folyamatokat takar.

gen találunk utalást arra, hogy valóban hogyan viszonyul az anya gyermekéhez, illetve ennek a „mikéntnek” van-e egyáltalán jelentősége. Klein tehát előtérbe állítja az anyát az apához képest, de nem foglalja az anyával mint személlyel. A tárgy koncepciója az, amely leginkább árulkodik arról, milyen szerepet kap az anya. A külső tárgyak mellett, éppolyan súllyal bírnak az internalizációk során belsővé vált jelentős kapcsolatokból előálló belső tárgyak. „A külvilágban lévő valós személyek és a belső jelenlétnek képzelt (ph)antáziában létező másik jelentik a pszichés folyamatok kulcsát, mind a normalitás, mind a patológiák terén” (Mitchell, S., 1981: 377). Jogos kritika az elmélettel szemben, hogy az emberi kapcsolatokat fantazmagóriaként írja le, és nem tulajdonít különösebb jelentőséget a valós, külvilágban létező másiknak, hiába hangsúlyozza a valós személyek jelenlétének jelentőségét is. A tárgyak, illetve a külső személyek többféleképpen kerülnek megfogalmazásra. Egyfelől keletkezhet a tárgy ösztönökből, veleszületett képességeken keresztül a valós, külső személyektől függetlenül. Egy későbbi megközelítés a tárgyat a halálösztön elkerüléséhez köti, a rombolás tárgyakra történő projekciója segíti elő az újszülött túlélését. Egy harmadik megfogalmazásban a külső és a belső tárgy perceptuális félreértelmezésekből áll elő, a gyermek a testi szükségletek frusztrálását éli meg idegen testnek. Egy kombinált megközelítés szerint a korai tárgyak belülről indulnak ki és elsősorban a gyermek különféle szadisztikus impulzusaiból állnak elő, így igen durva, büntető tárgyakat hoznak létre. Később a valós szülők képe is internalizálódik, amely a belső ellentétéként, segítő, kedves tárgyakat alkot, a kétféle tárgy azonban később ötvöződik egymással. A külső és belső tárgyak kombinálódását úgy is megjeleníti, hogy a belső tárgyak valóban létező, külső személyek projekciók általi eltorzításának eredményei, de létezik egy projekciókból és introjekciókból létrejövő tárgyfogalom is, amelyben körkörös folyamatot képezve, a fenyegető tárgyfantáziák a külvilágra projektálódnak. A megközelítések talán nem teljesen konzisztensek, a külső tárgyakra vonatkozóan azonban általánosságban elmondható, hogy alapvetően a belső fenyegető, büntető tárgyakkal szemben lépnek fel, és a szorongás csökkentésének funkcióját látják el (uo.).

Az anya mint fantáziában létező tárgy határozza meg a Klein által leírt kétféle pszichés pozíciót, a paranoid-szkizoid pozíciót, mely során az anyára projektált destruktív fantáziákban élesen elkülönülnek a jó és a rossz tárgyak; illetve a depresszív pozíciót, ahol a jó és rossz együtt élhet, ezáltal a külvilágban tett „károk” jóvátehetőek, a fantáziát a realitás

váltja fel. A büntudat tehát az anyához kötődik az apával szemben, aki csupán az anyával kapcsolatos fantáziák részét képezi, része a kombinált tárgynak. Mivel a depresszív pozícióból való sikeres kilépés az, amely a gyermeket egy érett identitással rendelkező személyé alakítja, az Ödipusz-komplexus során lejátszódó folyamatok helyett ebben is az anya kerül előtérbe (Klein, 1935; 1946).

Az az ambivalencia, amelyet a gyermek érez a külső tárgyak iránt, és így elsősorban az anya iránt, vélhetően tükrözi Klein álláspontját is az anyaságról. Bár Winnicott szerint Klein a hétköznapi gyermeket patalogizálta azáltal, hogy fejlődését patológiás pozíciókon keresztül írta le (Doane, Hodges, 1992), ebben közvetetten megfogalmazódik a hétköznapi anya patalogizálása is, aki a gyermeke számára (ha csak fantáziában is) egyszerre egy fenyegető, bosszúszomjas lény és ugyanakkor az életet jelentő forrás. Klein az anyának egyszerre képes a legnagyobb jelentőséget tulajdonítani és teljes mértékben figyelmen kívül hagyni őt. A fejlődéssel kapcsolatos elméleteiben impliciten éppen olyan ambivalensen viszonyul az anyához és az anyasághoz, mint a gyermek.

Melanie Klein az anyaság pszichoanalitikus felfedezésénél sokkal többet tett: olyan radikális álláspontra helyezkedett, amely egyrészt kritizálja a társadalmi pozíciók pszichoanalízis nyelvére történő leképezését, másrészt problematizálja a nőiség és az anyaság összefonódásának kérdését is. Minderre abból következtethetünk, hogy az anyai fantázia ambivalens megjelenítése csak részben azonos a freudi elméletben megjelenő ambivalenciával, mégpedig az aktív–passzív szembeállításal, hiszen Kleinnél a hangsúly a hatalom és az alávetettség, a szubjektum és az objektum hasított, majd helyreállított kettősségén van. Ez kívül esik a patriarchális hatalmi struktúra működési mechanizmusain. Túlhalad a társadalmi hierarchia leképezésén azáltal is, hogy a gyermeki fantázia szemszögéből közelít a kérdéshez, illetve ebben a felfogásban az anyaság nem egy archaikus, társadalom előtti állapot iránti nosztalgiaként jelenik meg, hanem egy kezdeti, szorongással teli függőségi állapotként, amely egyszerre kérdőjelezi meg az anyaság idealizálását és a nőiség hátrányos pozícióját a fejlődésmenetben. A pszichoanalitikus elméletek közül talán a kleini elgondolás tudja a legsikeresebben és a legkevésbé reduktív módon megragadni az anyaságban rejlő többszörösséget és ellentmondásosságot. Ezzel tulajdonképpen a megközelítés – Klein saját szándékától függetlenül – könnyebben azonosítható feminista törekvésné, mint azok az elméletek, amelyek az anyaságban és a terhességben keresik a nők közötti

összetartó erő forrását, illetve ellenkezőleg, háttérbe kívánják szorítani az anyaság kérdését.

Tüköranya – anyatükör

Donald W. Winnicott Kleinhez képest egy további lépést tett annak érdekében, hogy az anyaság a pszichoanalízis látókörébe kerüljön, ugyanakkor elméletében több buktatót is észrevehetünk a nőiség és az anyaság definiálódásában. A Kleintől ismert „jó és rossz mell” fantáziáját továbbfejlesztve a jó és rossz anyai viselkedés elméleteit alkotja meg egy sokkal pragmatikusabb megközelítésben. Winnicottnak nemcsak megfogalmazásai világosabbak, közérthetőbbek, hanem azt is láthatjuk, hogy – a pszichoanalízis gyakorlatától eltérően – elméletében nagyban hagyatkozik az egészséges anya-gyermek kapcsolat megfigyelésére is.

Az anya jelenti a „megtartó környezetet” a gyermek számára, melynek keretein belül a csecsemő szelf fejlődésében a részek úgy állnak össze, hogy a gyermek saját magát tekintheti aktív ágensnek, az anya tehát lemond arról, hogy őt a gyermek mint identitásának forrását felismerje. Minden gyermek birtokolja a kreativitás, az integráció, a szeparáció és az érzelmi gazdagság lehetőségeit, amennyiben „elég jó anyával” rendelkezik, aki aktívan adaptálódik a gyermek igényeihez, aki reciprok kapcsolatot alakít ki a gyermekkel, és engedi, hogy a gyermek érezze saját valóságát testének keretei között (Minsky, 1996).

Az anyától való teljes függőség, a kezdeti kaotikus állapot és meg nem különböztettség állapotából a gyermeknek el kell jutni az anyán kívüli világ, a realitás megismeréséig, hasonlóan a kleini illetve a többi tárgykapcsolat elmélethez. Ahhoz, hogy a gyermek kilépjen a totális függőségből és káoszról, ki kell alakulnia a minden emberben potenciálisan jelenlévő szelf érzésének. Az elég jó anya abban játszik szerepet, hogy a gyermekének elismerésével, az kialakíthassa az autentikus és valós szelf érzését. A hamis szelf az anyai túlzott törődés, az anyai adaptivitás hiányából ered. A függőség állapota minden gyermeket – fiút és lányt egyaránt – az anya/nő irányában érzett félelemmel indít el az életben, ezáltal válik oly fontossá, hogy az anya hogyan kezeli ezt a helyzetet, felismeri-e, elismeri-e gyermekét mint önálló szubjektumot.

Az ágensként feltüntetett anya Winnicott-tól gyakorlati javaslatokat kaphat arról, hogyan viselkedjen gyermekével szemben, kezdeménye-

zési képességéről önként és természetes módon mond le. Tehát míg első látásra az anya valóban független és szabad, szabadsága a gyermeknevelés és a háztartás területére korlátozódik csupán (Doane, Hodges, 1992), illetve az „elég jó anya” még e téren is beéri azzal, ha tükörként vehet részt a fejlődésben. Az anya a visszatükröződés ágense, arca jelenti a tükört, amelyben a gyermek saját magát látja. „A tükör feladata a megerősítés, a dolgok észrevétele és jóváhagyása” (Winnicott, 1999: 114). Optimális esetben az anya odafigyelő nézést biztosít a gyermek számára, amely hozzásegíti a gyermeket a saját realitásának kialakításához. Az anya arca a csecsemő énjé elé állít tükört, mégpedig úgy, hogy elismerést sugároz. Az anya válaszkészsége határozza meg a gyermek fejlődő identitását, tehát az anyát minden identitás forrásává teszi meg (Winnicott, 1999).

Winnicott elméletei, az anyaságra vonatkozó normatív nézetek ellenére fontos állomást jelentenek az interszubjektív gondolkodásmód kialakulásában. Egyrészt a másik elismerésének jelentősége a szubjektivitás kialakításában az interszubjektív nézőpont egyik alap gondolatává vált. Ebben az összefüggésben a tárgykapcsolatoknak arra az aspektusára került a hangsúlyt, amely a másik személy szubjektum helyzetének kialakulásához szükséges. Másrészt a gyermek aktív részvétele a szubjektivitás és az ágencia kialakulásában az első fontos lépés annak felismerésében, hogy a folyamat nem egyirányú, nem egy szubjektum és egy tárgy statikus viszonyáról van szó. A kulturális élmény kialakulásához vezető út az anyát helyettesítő átmeneti jelenséggel kezdődik, ezt követi a játszás, majd a közös játszás, amely elvezet a kulturális élmény szintjéig. Ez a folyamat arra utal, hogy a fejlődés a külső és belső élmények interakciójában a belsőtől a külső felé való eltolódáson keresztül valósul meg. A játék az anya és a gyerek közötti „potenciális térben” történik. „Ez a potenciális tér rendkívül változatos lehet a babának az anyával vagy anyafigurával kapcsolatos tapasztalataitól függően, és ezt a potenciális űrt szembeállítom a belső világgal és a tényleges vagy külső valósággal” (Winnicott, 1999: 41). Az így leírt tér valójában az interszubjektivitás teraként is felfogható, hiszen amire utal, az két szubjektum találkozásának a színhelye, mint az analízis során. „A pszichoterápia két játéktér egymást átfedő mezsgyéjén zajlik, a páciensén és a terapeutáén. A pszichoterápia két ember összjátéka” (uo.: 38). Azonban a gyermek a játszás során fokozatosan elsajátítja, hogyan váljon teljes értékű szubjektummá és alakítsa ki az objektum felé irányuló kapcsolatait, vagyis az anya ebben a kapcsolatban fokozatosan szubjektumból objektummá válik.

A két elmélet összehasonlításából érzékelhető, hogy Klein – vélhetően személyes élettörténetében is – sokkal árnyaltabb képpel rendelkezik az anyaságról, mint Winnicott. Ezért, vagy mivel elméletében főként a gyermeki analízisre koncentrált, nem keresi az anyaságra vonatkozó egyszerű leírásokat, így hű marad az anyaságban rejlő sokféleséghez, többszörösséghez. Ezzel szemben Winnicott igen redukcionista módon fogalmazza meg az anyaság fogalma alá csoportosított teendőket, és azt, mit jelent jó vagy rossz anyának lenni. Winnicott az elég jó anya gondolatának kidolgozásával expliciten is nehezményezi az anya mint szubjektum törekvéseit, vagyis jelzi, hogy vannak nők, akik az anyaságban a szubjektumként történő érvényesülés lehetőségeit keresik, de ezzel ártanak a gyermeknek, elveszik tőle a szubjektivitás elsajátításának képességét. Messzebb megy tehát az anya mint szubjektum tagadásában, mint a freudi koncepció, amely alapvetően ambivalensnek írja le az anya helyzetét, és a szubjektum és az objektum pozíciójában szekvenciális váltásokat feltételez.

A tárgykapcsolat elméletek mérföldkövet jelentenek az anyasággal kapcsolatos elgondolásokban, mert – hátat fordítva Freudnak – az anyát kiemelik az aszociális kapcsolatok szintjéről, és a társadalomba való belépés elsődleges tényezőjévé teszik meg. Ez a paradigmaváltást is jelentő új irányzat mind az anyaságról, mind a nőiségről alkotott fogalmak átértékelődéséhez vezetett, annak ellenére, hogy az ismertett két – kleini és winnicotti – elmélet még nem kínálja egyértelműen az átértékelődést, és magán hordozza a nemekkel kapcsolatos determinisztikus nézőpont jegyeit. Az újszerű, a pszichoanalízis tárgyában hangsúlyeltolódást hozó tárgykapcsolat-elmélet nem volt képes szakítani a pszichoanalízis nemekre vonatkozó konzervatív elképzeléseivel, és „míg elsődlegességet biztosított a femininitásnak a maszkulinitás fogalma előtt, e nemi kategóriák kulturális jelentéseire épülő sztereotípiákat nem vonta kétségbe” (Sprenghether, 1990: 189). Ennek ellenére a tárgykapcsolati iskolák jelentették a legfőbb inspirációt a (főként amerikai) feminista pszichoanalízis számára. A tárgykapcsolati kontextusban ugyanis a nőiség a személyes kapcsolatok szintjén definiálódik, így a szociológiai tények – mint például a nemek közötti munkamegosztás –, illetve akár a nemi szerepfelosztás is bekerülhetett a pszichoanalitikus elméletekbe, újabb lehetőségeket kínálva arra, hogy a nőiséget szociális konstrukcióként értsük meg.

Az anyaság elméleteinek feminista pszichoanalitikus újraírásai

A feminizmusban érvényesülő két ellentétes tendencia a nőkben található közös jellegzetességek maximálására vagy épp minimalizálására törekszik, és ebben látja a nők egységes vagy különböző érdekeinek érvényesülési lehetőségét. A minimalizálás igénye ismertebb, hiszen ez az elképzelés a nemekkel kapcsolatos sztereotip gondolkodásmód dekonstrukciójára vonatkozik, és ezáltal kívánja a patriarchális társadalom alapjait megkérdőjelezni. A maximalizálás éppen a női testet, a szexualitást és a reprodukciót teszi meg a közös élmények színhelyéül, és erre alapozza azt az állítását, hogy a nőkben osztálytól, származástól, kultúrától, stb. függetlenül több közös van, mint a nők és férfiak között (Snitow, 1989).

E két irányt könnyen vonatkoztathatjuk az anyasággal kapcsolatos nézetekre is, hiszen az anyaság identitáspolitikai felhasználása arra mutat rá, hogy a kötelező anyaság jelentős akadályt képez abban, hogy a nők szubjektumként érvényesülhessenek. „A női sajátosságot az anyaság fogalmával jellemezni kívánó törekvések – és itt most mindegy, hogy biológiai vagy társadalmi értelemben – (...) szakadásokhoz, sőt a feminizmus egészének megtagadásához vezettek. Hiszen bizonyára nem minden nő anya; néhányan nem lehetnek azok, mások túl fiatalok vagy túl öregek hozzá, megint mások nem akarnak azzá lenni, egy negyedik csoport, az anyák esetében pedig nem feltétlenül ez a tény eredményezi a feminista politizáláshoz való csatlakozást” (Butler, 1997: 26). A nők azonosítása az anyasággal, illetve az anyaság feminista célzatú kihasználása a nők uniformizáltságának képzetét kelti, illetve egyéb problémákat is magában rejt: az addig különböző társadalmi osztályokba, foglalkozási területekre, eltérő családformákba, stb. sorolt nők az anyaság ürügyén azt a látszatot keltik, mintha közös érdekeik, érdeklődésük, problémáik és feladataik lennének. Továbbá, úgy helyezi előtérbe a test szerepét, hogy azáltal a nők testen keresztül történő meghatározottsága tovább erősödik, és – csatlakozva a Butler által képviselt állásponchoz – felosztja a nőket az anyák és nem anyák két egymástól eltérő és eltérően értékelt csoportjára.

Ezzel szemben a másik oldal képviselőjében Chasseguet-Smirgel úgy nyilatkozott egy interjúban, hogy „úgy tűnik, néhány feminista tudattalanul antifeminista irányban halad, mivel nem látják, hogy az anyaság és a terhesség ténye hatalmas teljesítményt jelent. Óriási örömről van szó. (...) A terhesség során lehetőség nyílik az anyával való teljes fúzióra,

amelyet egy férfi soha nem tud igazán újra felfedezni” (Hoffman Baruch, Serrano, 1988: 114).

Mindkét feminista megközelítés elzárkózik attól, hogy az anyaságot úgy emelje fontos pozícióba, hogy az ne normatív módon legyen a nőiség társadalom által elvárt feltétlen része, hanem a társadalom szemében és a személyes élettörténetben is kiemelt szerepet játszó jelenségként kezelje. Az anyaság mint az élettörténet része jelentősen meghatározza, hogy egy nő önmagára szubjektumként képes-e tekinteni, mások elismerik-e szubjektivitását, illetve alapvetően befolyásolja önmeghatározását, identifikációit. Ez a meghatározottság azonban erősen magán hordozza a társadalmi konstrukció jegyeit, így ebben az összefüggésben elsősorban magát a konstrukciót, annak elemeit és alakulását érdemes elemezni. Figyelembe kell vennünk, hogy az anyaság, mint a nőket összetartó közös érték kiaknázása egyrészt kirekesztő lehet, másrészt a nők testtel való azonosítását erősíti meg, tehát az elnyomást és a szubjektív tagadásának lehetőségét rejti magában.

Nancy Chodorow (1978) az anyaság reprodukciójának mechanizmusáról és jelentőségéről szóló monográfiájában – bár az anyasággal foglalkozik – mégsem csatlakozik azoknak a feminista pszichoanalitikusnak a csoportjához, akik az anyaságból feminista erényt próbálnak kovácsolni. Ehelyett az anyaságot olyan feladatként jelöli meg, amely – női munkaként definiálódva – nemcsak pszichoanalitikus értelemben jelent mind a fiú-, mind a lánygyermek nevelkedésében nehézséget, hanem a női foglalkozásokhoz hasonlóan a társadalmi összehasonlítás értékelő mechanizmusainak megfelelően alacsony presztízzsel, és a nőiség és az anyai tevékenység generációkon áthúzódó összekapcsolódásai miatt a nőiség alulértékelésével is jár. Chodorow tehát igen érzékletesen írja le, hogy milyen korlátai vannak a nőiség és az anyai tevékenység összekapcsolódásának, és ennek hathatós ellenszerét is felkínálja.

Chodorow felhívja a figyelmet arra is, hogy a fejlődéssel kapcsolatos elképzeléseink során a gyermekközpontú megközelítés az anya tárgyként való megítélését eredményezi a felnövő gyermek számára, hiszen:

„Mivel a nők anyaként a gyerek elsődleges gondozói, ha a gyerek (vagy a pszichoanalitikus megközelítés) csupán a gyerek szempontjából nézi a (fejlődő) szelfet, akkor az anyát csupán tárgyként fogja észlelni. (...) Az élet során az anyával kapcsolatos percepciók az anya különlegességének és személyiségének észlelése illetve aközött ingadoznak, hogy az anyát narcisztikus kiterjesztésnek, nem elkülönült másiknak látják, akinek létezését csupán az indokolja, hogy az észlelő szükségle-

teit és igényeit kielégítse. (...) Ez az egyik oka annak, hogy a szülői feladatok egyenlő megosztása mint a nemi egyenlőség alapja mellett érvelnek” (Chodorow, 2000: 146–147).

Mindezt általánosítva az interszubbektivitás jelentőségét ismerjük fel az anya-gyerek kapcsolatban. „A valódi differenciáció, az igazi elkülönültség nem lehet csupán a szelf és a másik, a jelenlét és hiány percepciója és élménye, hanem pontosan két szelfet, két jelenlétet, két szubjektumot kell tartalmaznia. A másik mint szubjektum felismerése csak addig lehetséges, amíg az illetőt nem uralják saját érzett szükségletei és saját kizárólagos szubbektivitása (uo.: 146).

A szeparáció-individuáció vagy differenciáció és a különbözőség fogalmait a pszichoanalízis hajlamos összekapcsolni egymással, annak ellenére, hogy a különbözőség nemcsak nem feltétele a szelf fejlődésének, hanem tulajdonképpen annak éretlenségét tükrözi. „A különbözőség differenciációba olvasztása tulajdonképpen védekező és reaktív, a szeparálatlanság érzésére adott reakció” (uo.: 147). A tárgykapcsolat elméletek lényege, hogy a szelf fejlődése során a gyermek a kapcsolati szelf belső képét kialakítva sajátítja el biztonságos önállóságát. A jó anya belsővé tett képe az, amely lehetővé teszi a szeparáció elviselését a gyermek számára, és nem az anyától való különbözőség tudása. „A valódi autonómiához vezető differenciáció folyamata során az emberek fenntartják a kapcsolatot azokkal, akik a legkorábbi kötődés tárgyai voltak: valójában ez a kontaktus saját lényegük részét képezi. Az ‘én vagyok’ nem a tagadás útján definiálódik, nem azonos azzal, aki ‘nem én vagyok’” (uo.: 150).

Chodorow elmélete mérföldkövet jelent abból a szempontból, hogy a pszichoanalitikus fejlődéselmélet és a nők társadalmi helyzete közötti közvetlen kapcsolatot tárja fel, illetve külön jelentősége van annak, ahogyan az anyaságot, az anya-gyerek kapcsolatot elhelyezi mindennek középpontjában. A nők helyzetének megváltoztatására irányuló következtetései azonban egy összetett helyzet leegyszerűsítésének tűnnek, figyelmen kívül hagyják a nők, az anyaság, az anya-gyerek kapcsolat percepciója mögött fellelhető komplex társadalmi, történeti, politikai és tudományos hatásokat. A kétszülős gondoskodás önmagában nyilvánvalóan nem tudja a társadalom, családstruktúrák kívül létező azon mechanizmusait befolyásolni, amelyek tudattalan gyökereit tárja fel Chodorow az anya-gyerek kapcsolatban. Az anya megítélésének nem egyetlen forrása az első életévekre univerzálisan jellemző kizárólagos női gondoskodás, bár ez kétségtelenül fontos része annak az élet minden színterére kiter-

jedő diskurzusnak, amely létrehozza férfiak és nők egyenlőtlen társadalmi helyzetét. A nők szubjektumként történő meghatározása ennek ellenére elsőrendű szerepet kap azokban a kérdésekben, hogy milyen kapcsolatok alakulnak ki a családon belül, milyen identifikációs lehetőségei vannak a fiú- és a lánygyermeknek, vagyis hogyan „öröklődik” generációról generációra az anyaság „nem”-specifikus jellege. A korai fejlődéssel kapcsolatos elgondolásai alátámasztják azt az általam is képviselt álláspontot, miszerint az interszubsztivitás, illetve a másik szubjektumként történő elismerése jelenti annak kulcsát, hogy a pszichoanalitikus elmélet adekvátan viszonyuljon a nők csoportja által betöltött hátrányosabb társadalmi pozíció felülbírálásához. Chodorow elgondolása tehát ezen korlátok ellenére is jelentős állomásnak tekinthető, hiszen a családi kapcsolatok területén tulajdonképpen átfogó leírást ad a nőiség és az anyaság jelentéséről, valamint a jelentések összefonódásainak következményeiről a nők társadalmi pozíciójának tekintetében.

Dorothy Dinnerstein (1987) munkássága leginkább abból a szempontból mutat nagy rokonságot Chodorowéval, hogy ő is a kétszülős gondoskodást tekintette a nemek közötti társadalmi egyenlőtlenségek feloldásának lehetőségeként. A dinnersteini „anya” azonban már kifejezetten a kleini fogalmakra épül, segítségükkel a kleini elmélet meglévő komponenseiből megalkotja a hiányzó anyát, de feltehetően épít Chasseguet-Smirgel Freud kritikájára is, amelyben az omnipotens anyai imágó alapja, hogy az ember túlélésének elengedhetetlen feltétele az anyától való függőség. A fejlődés során elnyert egyre növekvő szabadság és autonómia ellenére is örök nyomot hagy a primer tehetetlenség emléke a gyerekekben (Chasseguet-Smirgel, 1976). Ez az anya tehát egy olyan hatalommal felruházott személy, akinek a gyermek teljesen ki van szolgáltatva. Az anya a szeparáció-individuáció folyamatában azonban a gyermeket elhagyja, a szerző szerint ennek eredményeképp a fiúk olyan partnert keresnek, aki nem kerítheti őket úgy hatalmukba (és később nem fordít hátat nekik), mint egykor az anya tette, míg a lánygyermek a magában lappangó anya hatalmától tartva olyan partnert keres, aki őt uralni képes. Dinnerstein így az anyai omnipotenciát kikényszerítő társadalmat teszi felelőssé a nemi szerepek egyenlőtlenségének reprodukálásáért, tehát a kleini alaphelyzetet egy társadalmi konstrukciónak tekinti, amelyet ily módon – a pszichodinamikus folyamatokra is kiható társadalmi berendezkedés megváltoztatásával – befolyásolni lehetne (Dinnerstein, 1987). Az omnipotens, gyermekét elhagyó anya hatása a nemek közötti kapcsolatok aszimmetriájához vezet,

amelynek megjelenési formáit „általában a destruktív emberi viszonyok paradigmájaként” is értelmezhetjük (Tong, 1997: 34). Az egyenlőtlen szexuális kapcsolatok között jelenik meg az a hatás, amely során a férfiak szubjektumként, a nők objektumként definiálódnak.

Dinnerstein átfogó elméletet dolgozott ki a nemi identitás és főként a szexuális identitás kialakulására, magyarázatot kínált a nemek közötti egyenlőtlen társadalmi helyzetekre, és arra, hogyan kerülnek a nők az objektum, a férfiak pedig a szubjektum pozíciójába. Azonban azáltal, hogy az anya-gyerek kapcsolatot leegyszerűsítette az anyától való függőség, az onnipotencia és az elhagyás kérdéseire, a nők kedvezőtlen társadalmi pozíciójáért minden felelősséget az anyára hárított. Az anyák eszerint egyedül abban a minőségben értékelhetők, mint akik aktív szerepet töltenek be lányaik elnyomásában és a férfi dominancia generációról generációra történő reprodukálódásában.

Julia Kristeva a tárgykapcsolati elméletek nyelvészeti, illetve lacani újraértelmezését kínálja, tehát a kleini és más tárgykapcsolat elméletéhez hasonlóan a preödipális vagy preverbális időszakot helyezi vizsgálódásának középpontjába (Rosen, Zickler, 1996; Doane, Hodges, 1992). Elfordul az anyaság leírására törekvő már létező elméletektől, mert úgy véli, a két domináns megközelítés – a keresztény és a tudományos szemlélet – egyike sem alkalmas az anyaság kérdésének adekvát feldolgozására. Mindezt kimondva-kimondatlanul abból a feminista nézőpontból teszi, mely a nők szubjektumként való elismerésének helyreállítására törekszik, ez azonban nem jön létre sem a keresztény, sem a tudományos anyaságkonceptiókban. A tudomány a terhességet, a szülést és az anyaságot természetes, preszociális vagy biológiai folyamatként írja le, és nem foglalkozik az anyával mint szubjektummal. Amennyiben az anyaság egy természetes folyamat, amelybe a személynek nincs beleszólása, úgy ebben a folyamatban a nő elveszítheti beszélő szubjektum identitását. Amennyiben a tudományos felfogásnál maradvá mégis azt gondoljuk, hogy az anya kontrollálja az eseményeket, akkor a nő valami társadalom előttes, biológiai jelenségnek válik hordozójává, tehát beszélő szubjektumként definiált identitása megint csak fenyegetve van. A kereszténység ezzel szemben azért nem alkalmas modell az anyaságra, mert Szűz Mária figurájának előtérbe helyezésével az anyai test szerepe el lett némítva a terhesség, szülés és anyaság folyamatában (Kristeva, 1980).

A terhesség és a szülés a nő számára a saját anyával történő (újra)azonosulás lehetőségét hordozza, felidézve a korai anya-gyerek kap-

csolatot, a homoszexuális állapotot. Az anya teste a természet és a kultúra között funkcionál, és az identitás újradefiniálódását jelenti. Így a terhes nő teste valósítja meg legjobban, kínálja a legjobb példáját az alakuló szubjektum (*le sujet en procès*) fogalmának, amely – mivel a szubjektum nem egy állandó, kialakult állapot – minden emberre, minden pillanatban jellemző. A pszichoanalitikus állásponttal ellentétben a nőiséget és az anyaságot függetlenné teszi a férfi szexualitástól. Kilép a pszichoanalízisre jellemző fallocentrikus fogalmi rendszerből, amely Lacan fogalomrendszerében azt jelenti, hogy a *jouissance*² élményét a nőiséghez, a női testhez köti, a tárgykapcsolati elgondolásban pedig azt, hogy az anya-gyerek kapcsolatot tekinti a fejlődés kulcsának. Szembehelyezkedik a péniszirigység koncepciójával, amelyet férfi fantáziának tekint, ezáltal a pszichoanalízist is azon területek közé sorolja, amelyek nem alkalmasak az anyaság leírására (Kristeva, 1985).

A nemi differenciáció az anya testével kapcsolatban az elválasztás idején jelenik meg. A fiú- és a lánygyermek egymástól eltérő kapcsolatban állnak az anyai testtel. Mindkét nemű gyermekre jellemző, hogy az elválasztás során az anyai test „abjektálódik”,³ mivel nem szolgálja többé a szükségletek kielégítését. Egy patriarchális kultúrában azonban a férfiak abjektálhatják és erotizálhatják az anyai testet azért, hogy kialakítsák heteroszexuálisukat, míg a nők a heteroszexualitás érdekében egyiket sem tehetik. „A nőknek ahhoz, hogy az anyai testről leváljanak, saját magukról mint nőkről kell leválniuk; és azért, hogy az anyával, az anya női testével némi identifikációt mégis fenntartsanak, az anya testének tetemét a lélek kriptájába temetve kell magukban hordozniuk” (idézi: Oliver, 1997: 300). Az „anyagylkosság” így elengedhetetlen aspektusa a heteroszexuális nővé (illetve férfivé) válásnak, az individuáció folyamatának. A kleini „rossz mell”, a winnicotti nem „elég jó”, vagy rossz anya immár a halott anya képét ölti. A nemek közötti kü-

² „Francia kifejezés a szélsőséges öröme (...). A *jouissance* a pszichoanalízisben a hiány ellentéte. Freud terminológiájában a vágyteljesítéshez áll leginkább közel.” (Wright, 1992: 185) Lacan elméletében a *jouissance* a nőkhöz és a Másikhoz köthető, akik a vágy kielégítését nyújtják a férfiak számára.

³ Kristeva a következőképpen definiálta az abjekt fogalmát egy interjúban: „Az abjekt valami, amitől undorodsz (...) egy nagyon erős érzés, amely egyszerre szomatikus és szimbolikus, amely mindenek előtt valamilyen külső, magunktól eltávolítandó rossz elleni reakció, de ezzel kapcsolatban az az érzésünk, hogy belülről fog minket megmételyezni” (Hoffman Baruch, Serrano 1996: 118).

lönbség tehát abból adódik, hogy bár mindkét nem tagjainál elengedhetetlen az „anyagilkosság”, a nők számára ez rendkívül nehéz. Kristeva tehát a nemi különbségek terén csatlakozik a konvencionális pszichoanalitikus látásmódhoz, amelyben az anya helye és társadalmi szerepe természetesként kerül bemutatásra, és amelyben a nő a patológiákra fogékonyabb nemhez tartozik.

Az anya mint tárgy elvesztését minden tárgyakapcsolati elmélet középpontba állítja, és a nemi különbségek illetve a patológiák kialakulásának hátterébe is ezt helyezi (Mitchell, J., 2000, Dinnerstein, 1987). Kristevánál a szubjektum alakulása – az anyasággal foglalkozó feminista pszichoanalitikus elméletektől, például Nancy Chodorowtól igen eltérő módon – a nyelv kontextusában történik. „Azt a lépést, hogy Kristeva az anyai megvitatására fordította figyelmét, sokan Lacan mesteri feminista újraírásaként értékelik”, annak ellenére, hogy Kristeva nem szakít a nemi különbségekre és azok kialakulására vonatkozó viszonylag sztereotip elképzeléssel (Doane, Hodges, 1992: 54).

Korábbi, leginkább feminista látásmódot tükröző írásaiban (pl. a *Stabat Mater*ben, 1986⁴) Kristeva külön foglalkozik az anyai vágyakkal, az anya szubjektivitásával, amely aktívan alakítja a gyermekkel való dialektikus viszonyt. Ebben az összefüggésben az elválasztás mindkét fél számára veszteség, Kristeva egyszerre szentel figyelmet az anyai és a gyermeki frusztrációknak. Később (Kristeva, 1989), egyre inkább a tárgyakapcsolati elméletekhez közelítve, az anyai szubjektivitást a nemi különbségekről alkotott konvencionális látásmódjának rendeli alá, és megelégszik azzal, hogy a lány számára is veszélyesnek ítéli meg az elsődleges anyai tárggyal való azonosulást, helyette az apai tárggyal történő identifikációt tekinti hasznosabbnak. Az apa szerepe a halált hordozó anya feletti győzedelmeskedés. A nő minden problémájáért az anyát okolja, beleértve ebbe a nők férfiak általi elnyomását is. Az anya mint *eredet* gondolata már igen távol esik bármilyen feminista elképzeléstől, amely a nők társadalmi, politikai, gazdasági helyzetének megváltoztatására törekedne: a „*Cherchez la mère*» felülbírálatát ajánljuk, mivel ez a felszólítás többet tett a patriarchális kultúra normáinak fenntartása érdekében, mint annak megkérdőjelezéséért” (Doane, Hodges, 1992: 78).

⁴ Eredeti megjelenés 1977, angol fordítás 1986.

Bár a három elmélet – a Winnicottra építő Chodorow, a Kleint követő Dinnersten, és a Lacant és a tárgykapcsolat elméleteket követő Kristeva megközelítése – jelentős hatással volt a feminista pszichoanalízis anyaságkoncepciójára, néhány ponton mégsem tudta kikerülni a pszichoanalízis által a nő mint szubjektum útjába állított „csapdákat”. Egyrészt az anyaság elkerülhetetlenségét, a „kötelező anyaság” gondolatát egyik elmélet sem tudta feloldani. Chodorow és Dinnerstein elméleteiből – amelyek az anyaság nemhez kötöttségét társadalmi konstrukciónak tekintik – akár arra is következtethetünk, hogy léteznek más alternatívák is a „normális” női fejlődésmenetben. Azonban az általuk leírt szociális konstrukció túlságosan is a családszerkezet pszichés következményeire koncentrál, és figyelmen kívül hagyja a konstrukció folyamatának más lehetséges aspektusait. A korlátok feloldása ezekben az elméletekben tehát csupán a szubjektum alakulásának egyetlen, bár tagadhatatlanul jelentős körére terjed ki.

Nincs egyértelmű utalás az anyaság és a női szexualitás gondolatának szétválasztására sem, tehát mind a pszichoanalízisben, mind a feminista pszichoanalitikus elméletekben továbbgyűrűzik az az elképzelés, amely az anyaságot jelöli ki a normális fejlődésmenetnek, a női szexualitást pedig a patológiásnak. Az anyaság jelentőségének hangsúlyozása bármely szociális vagy pszichés probléma esetében az anya felelőssé tételét is maga után vonja. A feminista törekvések ezen a téren ellentmondásosak, hiszen az anyaságot mint a szolidaritás alapját elutasító irányzatok többek között a *mother blaming* gondolata ellen is felléptek, amelynek kialakításában és elterjedésében nagy szerepet játszottak a korai kötődés elméletei és az azokat népszerűsítő írások (Chira, 1998). Végül az elméletek felszaporodásával az anyaságot egyre jobban jellemzi az a már kezdetektől ismert ambivalencia, amely a klasszikus aktív/passzív szembeállítás, illetve a szubjektum/objektum rendszerében elemezhető.

A tárgykapcsolat elméletek és a feminista pszichoanalízis közös vonása, hogy nem ismerték fel az interszubjektivitásban való gondolkodás jelentőségét a nőiség definiálása szempontjából. Nem véletlen, hogy Klein jelenti a legjelentősebb fordulópontra az anyaságról való gondolkodásban, hiszen az ismertett pszichoanalitikus elméletek közül egyedül az ő elméletében valósulhat meg a helyreállított, szimmetrikus kapcsolatokon keresztül a nők szubjektumként történő leírása. Hiába igyekeztek tehát a feminista pszichoanalitikusok a nők társadalmi pozícióját figyelembe venni az elméletalkotás során, a változás lehetősége

minduntalan abba az akadályba ütközik, hogy a zéró összegű játszma-ként felfogható szubjektum-objektum kapcsolati helyzetben a nőknek nincsen esélyük arra, hogy önmaguk és mások (f)elismerjék: ők is meghatározhatók szubjektumként.

Az anyaságban rejlő ellentmondások: a dichotóm látásmód kritikája

A pszichoanalízis identitáskonceptiójának feminista, illetve posztstrukturalista kritikája a tárgykapcsolati iskolákhoz hasonló mértékben járult hozzá a nőiség, a nők szubjektumként való újradefiniálódásához. A Jessica Benjamin-féle kétszemélyes, interszubjektív modell felhívja a figyelmet arra, hogy a társadalmi percepcióban az anyák (és minden nő) statikus használati tárgyként jelennek meg ahelyett, hogy személyként tekintenénk rájuk, és ez egyszerre oka és következménye egy primitív és infantilis gondolkodásmódnak, amelyben a másik mint szubjektum felismerésének hiányát láthatjuk (Robbins, 1996). Benjamin szerint az anyaszerepben is jelentkezik a nők kulturális korlátozottsága, amely leginkább abban nyilvánul meg, hogy a lánygyermek hiába várja anyjától annak elismerését, hogy ő maga is önálló szubjektum, maga is ágens, amennyiben maga is a férfi vágy kiszolgáltatott tárgyaként definiálódik. A lánygyermek tehát a külvilág felé, az apa felé fordul az autonómia vágyával, éppúgy, mint a fiúgyerek, aki azonban az apától ezt az autonómiát meg is kaphatja, míg a lánygyermek maga is a férfi vágy tárgyává válik (Benjamin, 1988).

A kérdés egyszerű és egyértelmű megválaszolásának akadályát jelenti, hogy az ellentmondások sokasága rajzolódott ki a különféle elméletek ismertetése során a nőiséggel és az anyasággal kapcsolatban. Az ellentmondás egyrészt pszichoanalitikus értelemben áll fenn (aktív / passzív, szubjektum / objektum, ágens / elszenvedő), másrészt a társadalmi megítélés és az anyaság mint tevékenység is ellentmondásban áll egymással (inaktív tagja a társadalomnak / a gyermek gondozásában aktív személy). Freud (1925, 1933) rendszeresen utal az anyai aktivitásra és a női passzivitásra, amelyből úgy tűnik, Freud is felismerte, hogy az anyaság az a terület, ahol a maszkulinitás és femininitás társadalmi antagonizmusa leginkább megkérdőjeleződik, hiszen az aktivitás / passzivitás megkülönböztetése alól – amelyet a szexualitás területén alapvető fontosságúnak tekintett –, az anyaság fontos kivételt képez. Freud számára a női fejlődésmenet a maszkulin aktivitás feladásaként is értel-

mezhető, ugyanakkor a lány, amikor anyjával identifikálódik, egy aktív személyt figyel meg. Azonban az anya csak a gyermek irányában aktív, a külvilág szemszögéből passzív, illetve nem viselkedik szubjektumként. Az azonosulás a lánygyermek számára tehát csak azért lehet kielégítő és azért jöhet létre, mert abban szerepet kap a gyermek utáni vágyódás is, akivel szemben – és csakis vele szemben – a nő mint anya, maszkulin (vagy aktív) módon viselkedhet. Ebből a megközelítésből is érthetővé válik, hogy a lány miért fogadja el az anyával való azonosuláson keresztül a férfi dominanciát, hiszen az öröm elérése, amely ez esetben a szubjektum pozíciójában gyökerezik, csakis a férfin keresztül valósulhat meg (Hoffman, 1996).

Freud elmélete patológizálja azt a nőt, aki ezzel az ellentmondással nem tud együtt élni, és a normálistól eltérő irányban fejlődik, vagyis nem a heteroszexualitást és az anyaságot tűzi ki életcélul. Hozzá kell tenni azonban, hogy a heteroszexualitás alatt nem a nő aktív heteroszexuális vágyát értjük, tehát nem egy heteroszexuális szubjektumról beszélünk, hanem a férfi vágy elfogadásáról, a heteroszexualitás objektumáról, és az anyaság vállalása pedig a benne rejlő ambivalens szubjektum / objektum pozíciókkal együtt történik.

Az anyasággal kapcsolatos ambivalencia felismerhető minden eddig ismertetett elméletben. Az anyaságot az aktív / passzív szembeállítás alóli kivételként ismertük meg, legalábbis láthattuk, hogy az anyaság fogalma megkérdőjelezi ezt az általános érvényűnek hitt nemi különbségtételt. Ez az ellentmondás illetve ambivalencia a nő mint szubjektum vagy objektum kérdése mentén kapcsolható össze: a passzív állapot, a tárgy helyzetének elfogadása jelenti a nő számára az egyetlen utat a szubjektum helyzetének elérésére, amelyet az anyaság jelenít meg a női fejlődésmenetben. Az anyaság tehát egyszerre reprezentálja a szubjektum és az objektum helyzetét, vagyis megkérdőjelezhető az is, hogy e két fogalom egymástól valóban elkülönülő kategória-e.

Az interszubjektivitás keretein belül az anya-gyermek kapcsolat – éppúgy, mint az apa-gyermek kapcsolat – kiszakad ebből a dichotóm térből, és akár a tárgykapcsolat elméletek fogalmaira építve, akár a freudi vagy lacani gondolatot továbbépítve lehetővé válik mind a preödipális, mind az ödipális szülő-gyermek viszony leírása. A kölcsönös felismerés feladata és a másik mint szubjektum elismerése nem teszi az egyik félt a kapcsolatban passzív felületté, a két fél egyaránt kezdeményezhet és fogadhatja a másik kezdeményezését. A kapcsolati pszichoanalízis elméleteiben a fejlődés középpontjában a másik (f)elismerése

áll: egyrészt a gyermek igénye, hogy az anya észrevegye őt, és a gyermek egyre inkább alakuló képessége arra, hogy anyjára különálló szubjektumként tekintsen. A reciprocitáson és az interszubbjektivitáson van a hangsúly, amelyet az ödipális szintről a preödipális szintre történő váltás is jellemez – a hangsúly eltolódik az apáról az anyára (Gerhardt, Beyerle, 1997).

Chodorow (2000) elgondolásához hasonlóan, Jessica Benjamin (2000) szerint sem a szeparáció a gyermek fejlődésében az egyetlen és legfontosabb mérföldkő. Ebben a folyamatban ugyanis a gyermeknek azt is fel kell ismernie, hogy az anya különálló, független individuum, s ez az empátia elsajátításának azt a formáját jeleníti meg, amelyet az anya irányában, és nem csak felőle érzünk. Benjamin tehát Winnicott egyirányú anyai elismerését kiegészítve, és azt ily módon nem kis mértékben átértelmezve, a kölcsönös (f)elismerést teszi meg a fejlődés kulcsfogalmának. A másik felismerésének és elismerésének gondolatára alapozva olyan fejlődéseméletet ír le, amelyben az anya mint önálló szubjektum is létezhet, és a kislány a (f)elismerés légkörében nevelkedve autonómiával, ágenciával rendelkező személyként választhat utat, akár az anyaság útját.

IRODALOM

- BENJAMIN, J.** (1988): *The Bonds of Love*. New York: Pantheon.
- (2000): Reparative Projects, In Rudnitzky, P. (ed.) *Psychoanalytic Conversations: Interviews with Clinicians, Commentators and Critics*. London: The Analytic Press, 233–273.
- BUTLER, J.** (1997): „Esetleges alapok: A feminizmus és a »posztmodern« kérdés.” In *Thalassa* 97/1: 11–31.
- CHAUSSEGET-SMIRGEL, J.** (1976): „Freud and Female Sexuality – The Consideration of Some Blind Spots in the Exploration of the ‘Dark Continent’” In *International Journal of Psycho-Analysis* 57: 275–286.
- CHIRA, S.** (1998): *Mother’s Place: Choosing Work or Family Without Guilt or Blame*. New York: HarperPerennial.
- CHODOROW, N.** (1978): *The Reproduction of Mothering Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press
- (2000): *A feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet*. Budapest: Új Mandátum.
- CSABAI M., ERŐS F.** (2000): *Testhatárok és énhatárok – Az identitás változó keretei*. Budapest: Józsefvárosi Könyvek.

- DINNERSTEIN, D.** (1987): *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*. The Women's Press.
- DOANE, J., HODGES, D.** (1992): From Klein to Winnicott: A New Mis-en-scène for Mother, In *From Klein to Kristeva: Psychoanalytic Feminism and the Search for the „Good Enough” Mother* Ann Arbor: University of Michigan Press, 7–32.
- FREUD, S.** [1925] (1995): A nemek közötti anatómiai különbségek néhány lelki következménye. In *A szexuális élet pszichológiája*. Budapest: Cserépfalvi, 193–203.
- [1933] (1999): A nőiség, In *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Budapest: Cserépfalvi, 126–151.
- GERHARDT, J., BEYERLE, S.** (1997): „What If Socrates Had Been a Woman?” In *Contemporary Psychoanalysis* 33: 367–410.
- HOFFMAN BARUCH, E., SERRANO, L.J.** (1996): *Women Analyze Women: In France, England and the United States*. New York: Harvester, Wheatsheaf.
- HOFFMAN, LEON** (1996): „Freud and Feminine Subjectivity” In *Journal of the American Psychoanalytic Association – The Psychology of Women: Psychoanalytic Perspectives* vol. 44/Suppl. 23–44.
- KLEIN, M.** [1928] (1999): Az ödipusz-konfliktus korai szakaszai, In Klein *A szó előtti tartomány*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 7–23.
- [1935] (1999): A mániás depresszió pszichogenezise, In Klein *ibid.*, 25–61.
- [1956] (1999): Tanulmány az irigységről és a háláról, In Klein *ibid.*, 163–186.
- KRISTEVA, J.** (1980): Motherhood according to Giovanni Bellini, In Roudiez, L. (szerk.) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art.*, New York: Columbia University Press, 237–270.
- (1985): Tales of Love, In Oliver, K. (1997) (szerk.) *The Portable Kristeva*, New York: Columbia University Press, 308–348.
- (1986): Stabat Mater, In Moi, T. (szerk.) *The Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press, 160–186.
- (1989): Black Sun, In Oliver, K. (1997) (szerk.) *ibid.*, 381–396.
- MINSKY, R.** (1996): *Psychoanalysis and Gender: An Introductory Reader*. London, New York: Routledge.
- MITCHELL, J.** (2000): *Mad Man and Medusas. Reclaiming Hysteria*. New York: Basic Books.
- MITCHELL, S.A.** (1981): „The Origin and Nature of the ‘Object’ in the Theories of Klein and Fairbairn” In *Contemporary Psychoanalysis*, 17: 374–398.
- OLIVER, K.** (1997): *The Portable Kristeva*, New York: Columbia University Press.
- PANTONE, P. J.** (1994): „Projective Identification: Affective Aspects” In *Contemporary Psychoanalysis* 30: 604–618.
- ROBBINS, M.** (1996): „Nature, Nurture, and Core Gender Identity” In *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 Supplementary Edition: 93–117.
- ROSEN, H., ZICKLER, E.** (1996): „Feminist Psychoanalytic Theory: American and French Reactions to Freud” In *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 Supplementary Edition: 71–92.
- SAYERS, J.** (1989): „Melanie Klein and Mothering – A Feminist Perspective” In *International Review of Psycho-Analysis* 16: 363–376.
- SNITOW, A.** (1989): A Gender Diary, In Harris, King (eds.) *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*. Boulder, London: Westview Press, 35–73.

- SPRENGNETHER, M. (1990): *The Spectral Mother – Freud, Feminism, and Psychoanalysis*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- TONG, R. (1997): A pszichoanalitikus feminizmus, In Erős, Csabai (szerk.) *ibid.*, 23–62.
- WINNICOT, W. D. (1999): *Játszás és valóság*. Budapest: Animula.
- WRIGHT, E. (1992): *Feminism and Psychoanalysis – A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell.

LOST CHILDHOOD AND THE LANGUAGE OF EXILE



This remarkable compendium on 'loss' contains essays that are amongst the most moving and deeply reflective accounts of all the different types of loss we can undergo, whether it be the loss of one's country, one's mother tongue, or that loss we must all endure: the loss of our childhood. The editors have found writers for whom to write about loss is to bring out the very best in one's reflections on life itself. Christopher Bollas

Lost Childhood and the Language of Exile invites the reader to enter a territory shaped by history, politics, economy and cultural transformations. Written by psychoanalysts, psychotherapists, writers, scientists, artists and historians, it gives important insights into the psychodynamic processes involved in working with, and being part of, exiled and immigrant populations

Edited by Judit Szekacs-Weisz and Ivan Ward

Designed by Minnie Weisz

Published by IMAGO EAST WEST and THE FREUD MUSEUM

You can order your copy of **LOST CHILDHOOD** at the introductory price of £12.99 (usual price £14.99) from **THE FREUD MUSEUM SHOP** or **IMAGO MLPC** at

www.freud.org.uk / tel: 020 7435 2002

www.imagomlpc.com / tel: 7431 7170

EGY SZEXUÁLIS ABÚZUS FELDOLGOZÁSA

Bakó Tihamér

Dia

Dia huszonhat éves, amikor pszichoanalízisbe jelentkezik. Egy közös, pszichológus ismerősünk ajánlott engem. Ezt az ismerőst nagyon tiszteli – hangsúlyozta Dia –, így megbízott benne. A fiatal nő annak felderítése miatt jelentkezett analízisbe, vajon miért nincs mély és tartós kapcsolata, miért nem lel örömet az életben, a szexualitásban.

Dia nagyon csinos, amit öltözködésével elég jól álcáz. Tekintete kérő és kapaszkodó, teste feszült. Tartása egyszerre hordozza a nyitottság és zártság ambivalens jelenlétét.

A kölcsönvett bizalom

A kezdeti bizalom volt a híd közöttünk. Ez egy kölcsönvett bizalom volt. Nem Diáé, hanem azé a kolléganőé, aki ismert és szeretett engem. Dia kedvelte őt. Elfogadta véleményét. Ez a kölcsönvett bizalom lett a kapcsolat Dia és köztem, ez volt az az érzés, ami többször átsegítette őt olyan helyzeteken., amikor kapcsolatunk veszélybe került. Ez történt a következő esetben is: Dia betegsége, illetve egyéb külső és belső okokra hivatkozva, már az analízis harmadik hónapjában kihagyott két hetet az analízisból. Ezután azt élte át, a hozzám kötődő érzelmei „kiszikkadtak”, „eltűntek”. A bizalom újjászületését, újraépítkezést az teremtette meg számára, amikor megfogalmaztam helyette némaságát okozó idegenségélményét, érzelmeinek elapadását. Ez azt jelentette számára, rá tu-

dok hangolódni, érzem az ő állapotát, kapcsolatba tudok kerülni elzárt világával, jó tolmácsa vagyok belső életének, újra rám bízhatja magát.

A másik ilyen összekötő kapocs tudattalan világával az álom volt. Dia sokat álmodott. Mivel kapcsolatunk elején rátanultunk álmai elemzésére, megértésére, ez segíti az érzelmi elsivárosodás időszakát is. Az álom sokszor megmutatja a lány belső elzártágát, „üvegbura mögötti” állapotát. Ezeknek az élményeknek a megfogalmazása utat jelent páciensnek önmagához. Azt éli át, van egy kulcs a kezében, amivel nyitogatni tudja eddig elzárt lelki életének szobáit.

A titok felfedése egy álomértelmezés során

Dia negyedik alkalommal jött. Nem feküdt le azonnal a díványra, méregette. Úgy nézte lelki életének ezt a különös színterét, mintha azt fontolgatná, mi minden fog még vele ott történni. Lefekvés után hosszasan hallgat.

– Mi jár a fejében, olyan feszesnek látom a testét? – kérdezem egy idő után.

– A lábam nagyon feszes. Olyan mintha még nem lennék itt, a fejem az nincs itt.

– A lába már itt van, de a feje még nincs.

– Félig vagyok itt.

– Az jut eszembe, a lába olyan feszes, mint amikor egy dacos kisgyerekek áll, mint akit odakötöztek.

(Hosszabb hallgatás)

– Most már elmúlt – mondja, és újra hallgat.

– A szemhéja vibrálása azt jelzi – próbálom tartani a kapcsolatot –, valami nagyon zajlik odabent.

– Azon gondolkodom, hogy mivel kezdjem. Több minden van... (kicsit kivár) talán az álom.

„Szabadban voltunk többen, én meg még két nő. Talán az anyám meg a nővérem. Jött egy férfi. Elzárta az utat, nehogy valakit is értesíthessünk. A férfi félelmet keltő volt. Egyszer csak elment, de lehetett tudni, hogy úgyszólván visszajön. Rohantam telefont keresni. Felhívtam a rendőrséget, segítséget akartam kérni. Ők ismertek engem, de itt nem akartak megismerni. Segítségkérésemre értetlenül reagáltak. Nem értették mit akarok. Segítségért kiáltottam a telefonba.”

– Van-e valami ismerős dolog az álomban?

- Igen, ismerős valami, de nem tudom felidézni.
- Nézzük a részleteket. Három nő – kérem mondja ki azt, ami legegőször az eszébe jut.
- Az anyám, a nővérem, meg én.
- Három kiszolgáltatott nő – emelem be az álom hangulatát.
- Ugyanaz, mi hárman.
- Kiszolgáltatottság – ismétlem meg az érzelmi részét.
- Félelem, az, hogy nem tudjuk megvédeni magunkat. Az anyám talán nem is tartozik ehhez, ő beteg. Pszichiátriai osztályon van, mániás-depressziós. A három lehet, hogy nem is három. Közben alakult bennem a kép, lehet, hogy a nagyanyám van ott. Nem tartozik az álomhoz, elmondhatom? – kérdezi.
- Mondja.
- Engem a nagyanyám nevelt tizenkét éves koromig. A nagyszüleim házában születtem. Öt éves voltam, amikor elköltöztünk és mivel nagyapám meghalt, nagyanyám is velünk jött. A nővérem tíz évvel idősebb. Négy generáció élt ott együtt. Én voltam a legkisebb. Nagyanyám elég szigorú volt, de szeretett és én is őt. (Hosszabb hallgatás.)
- Visszatérhetünk az álomhoz? Férfi, aki elzárja az utat.
- Én egy ideig közel engedem a férfiakat, de aztán nem. Ebben is van valami fenyegetettség.
- A másik (hosszabb hallgatás)
- A másik? – kérdezek vissza.
- Soha nem beszéltem senkinek erről. Nem voltam óvodás sem talán. A nagyanyám volt velem. A szomszéd bácsi többször átjött. A nagyanyám egyedül hagyott velem. Könyörögtem a mamának, de ő mindig kiment. Ez egy igazi kiszolgáltatott helyzet volt, nem erőszakolt meg, (csönd) csak amit orális szexnek mondanak. (csönd).
- Ahogy kimondom nincsenek érzéseim hozzá.
- Talán a lábában voltak, amikor lefeküdt az ágyra, egy férfivel egy szobában.
- A lábam, meg a gyomrom. Hányingerem volt, ahogy beszéltem róla. (Hosszabb hallgatás)
- Mire gondol?
- Arra, hogy gyűlölni kellene a nagyanyámat. (Hangjában az elfojtott sírás, kétségbeesés, harag jelenik meg.)
- A nagymamát, aki felkínálta a szomszédnak.
- Pontosan olyan, olyan (mondja izgatottan) mintha, jaj...
- Mintha?

– Mintha ő intézte volna így. (Hosszabb csönd)

Tudom, hogy ez így nem igaz, de ez előbb így volt bennem.

– Közben elszállt az érzés.

– El. Ritkán jön elő. Végig azt hittem, hogy ez nem is igaz, hogy biztosan fantáziálok az egészet. Az első barátommal jött valami érzés. Mindig menekülésre késztet a kapcsolatokból. Nem akarom elhinni, hogy ez megtörtént, de mégis tudom, hogy így volt, még ha össze-vissza is van bennem minden ezzel kapcsolatban.

– Az egyik énje úgy akar élni tisztán, mint előtte, mintha meg sem történt volna, míg a másik énje nem tud bízni, hinni, megbocsátani a férfiaknak.

– Nem tudom, most ezt a haragot nem érzem.

– Minek nevezzük a szomszéddal történeteket?

– Nevezzük megrekedésnek.

A trauma hatása

A szexuális abúzus következtében az én megsérült. A megcsónkított, mozaikra szétesett én nem tud egységes lenni. Ebből a kaotikus állapotból mintha alapvetően két énállapot szerveződne, egy trauma előtti és egy trauma utáni. A trauma előtti nem akar emlékezni, felejteni, bízni akar. A trauma utáni, a sértett én támadással védekezik folyamatos veszélyérzetet él meg, állandó készenlétben van. Mivel az én elvesztette egységességét, ezért a domináns, sértett énrész veszi át a lélektani működés irányítását. (Percepciót, gondolkodást, jövőépítést, a múlt megértését.) A test és lélek egysége megbomlik. Az egységes lélektani tér szétrombolódik, beszűkül, elveszíti a kapcsolatot az én kreatív, spontán, válságot hatékonyan kezelni tudó erőivel. A személyiségfejlődés folytonossága megszakad, a természetes áramlás megtorpan. Sérül az intenzitás, az identitás és általuk az ösztönvilággal való kapcsolat éppúgy, mint a külvilággal való személyes találkozás lehetősége. Ezek különösen a serdülőkorban provokálhatnak krízishelyzeteket. Okozhatnak sérüléseket és teremthetnek önbizalom romboló helyzeteket. Diánál ehhez társultak a pubertáskorban átélt testi tünetek, étkezési, emésztési és kiválasztási zavarok, továbbá a menstruáció késlekedése.

Páciensemnél a lélektani fejlődés egy ambivalens viszonyulás mentén szerveződött. Fokozott volt az igény a kapcsolati törődésre – miközben erőssé lett a férfiak elutasítása is. Felerősödött a nemi vágy és a tiltás is.

A trauma hatására szétesett én nem képes megvédeni a személyt a fájdalmas érzésektől. Az énrészek elhárító módjaiban is megjelenik a kettősség. Míg egyfelől az elhárítást, a traumatikus élmény és annak érzelmi szétválasztása, a meg nem történtté tevés jellemzi, addig szégyen, a megalázottság mint egy emlékmű is jelen van, hogy emlékeztessen, harcba hívjon. Ehhez társulnak azok a pszichoszomatikus tünetek is, amelyek a lelki fájdalmat testivé konvertálják. A következőkben erről olvashatunk.

Meg nem történtté tevés

– Szeretném azzal folytatni – mondja az egyik alkalommal Dia –, hogy eljöttem otthonról három hónapja. Kezdtém megfulladni a szobámban. Eladtam a bútorokat, mindent amit lehetett. Fel akartam számolni a múltamat. Minden bútorom fehér volt. A kiegészítők lilák. Volt egy kétajtós szekrényem, azon két hatalmas tükör volt. Ő például sokat segített. Benne szépnek láttam magam. A szobámban tisztának éreztem magam. Mára azonban megértettem, hogy a bútorok kellékek voltak. Kellék a tisztaságomhoz. A szoba visszavitt, visszatartott egy habos, fehér világba. Az ágyam egyszemélyes volt, hogy oda senkit, egy fiút se kelljen beengedni. Úgy tettem, mintha csak ez létezne, ez a szoba, ez a makulátlanság. Becsaptam magam.

Hasítás

Talán két álom az, ami jól tükrözi, Dia hogyan marad távol érzéseitől.

„Tömegszerencsétlenség történt. Gyászoló tömeg. Én is érintve vagyok, de nem megyek közéjük. Egy folyó partján vagyunk. Ők a másik oldalon, én ezen. Tudom, hogy nekem is oda kellene menni, de nem teszem. Én ezen a parton vagyok, teszem a hétköznapijaimat. Fájt, de nem érzem a fájdalmat. Gyászolok, de nem érzem a veszteséget.

A másik álom:

„Segítségkiáltást hallok. Elindulok a hang irányába. Ahogy közeledem a hang egyre gyengébb lesz. Mire odaérek, látok egy nőt, egy nagy üvegbura mögött van, merül el egy akváriumba. Kiabál, de nem hallom, szenved de nem érzem. Nagy csönd van bennem, távol vagyok.”

Szégyen és megalázottság

Ezt az érzést a következő párbeszéddel illusztrálhatnám a legjobban:

– Azt élem át – mesélte egy alkalommal páciensem –, hogy nem tudom megvédeni magam. Mintha nekem el kellene azt fogadnom, bele kellene törődnöm abba, hogy bárki, bármikor bánthat, megalázhat.

– Hogy azt tegyék önnel, amit akarnak?

– Tehetetlennek érzem magam.

– Ahogy a testét láttam, mintha ő tiltakozna. Ő mit mondana?

– Azt, hogy nem jöhettek közelebb! Menjete ki az életemből! Tartások távolságot.

– Valami miatt ezt mégsem mondja.

– Szégyellem magam. Olyan vagyok, mint az az állat, akit ha csapdába ejtenek, egy idő után már nem harcol, feladja.

– Szenved, szégyelli magát és lelkiismeret-furdalása is van.

– Olyan, mintha minden egyes szembefordulás, védekezés lelkiismeret-furdalást keltene bennem. Mintha romlott lenne a testem és a lelkem. Mintha emiatt megérdemelném a megaláztatást. Az eszemmel persze tudom, hogy nem, de a lelkem mélyén mégis így érzek.

– Kettősen van önben az érzés: bűnösség és ártatlanság, beszennyeztség és tisztaság, szégyen és büszkeség.

Pszichoszomatikus reakciók

„A megrekedés – mondja Dia – talán a testemre tette a legnagyobb hatást. Például sohasem aludtam jól, mindig zavar volt az alvásommal.” Serdülőkorom kezdetétől meg csőstül jöttek a bajok. Többek között anyagcserezavarom volt. Nem volt rendszeren székletem, nem menstruáltam. Orvostól orvosig jártunk, rengeteg gyógyszert szedtem. Két éve, egyik napról a másikra elhatároztam, hogy nem szedek több gyógyszert. Ezután néhány héttel sokat javultam, kezdtem más viszonyba kerülni testemmel.

Később, amikor már voltak kapcsolataim vagy szerettem vagy szeretkeztem. Akivel ment a szex, nem volt érzelem. Ha érzelem volt, baj volt a szexszel. Ezért legtöbbször ott is hagytam a fiút. Szeretkezés után meg szinte menekültem. Mintha meg nem történtté akartam volna tenni az egészet.

Az analízis egyik fordulópontja

Az intimitás megélése

Dia analízisének négy üléséről írok részleteket, az intimitásban átélt változással összefüggésben.

Dia (négy közül) a harmadik ülésre azzal érkezik, hogy két hónapig nem szeretne jönni analízisre. Elmondja érveit. Kevés a pénze, felvételire készül. Visszajelzem, hogy bár ezek elfogadható érvek, de el tudja fogadni, hogy megnézzük, mi okozhatta a döntését.

– Mit élt meg az előző órában – kezdtem bele az élmény feldolgozásába.

– Kettős érzésem volt. Haragudtam önre, mert azt éreztem egyedül hagyt. De amikor elmentem, már akkor az ajtóból vissza akartam jönni, hogy hamarabb találkozzam önrel.

Dia a négy alkalom első ülésén hosszú hallgatással kezd. Mivel azt éreztem a csöndnek melegsége, intimitása van, hagytam, hogy hosszasan megélhesse. Érdeklődésemre többször is azt jelezte, jól érzi magát ebben a csendben. Örül, hogy időt adok neki ehhez. Az óra többnyire ebben a hangulatban telt el. Dia megélhette az intimitást, biztonságot.

A következő alkalom is egy hasonló csenddel kezdődött. Ez már egy feszültebb csend volt. A két egymást követő óra tűz és víz, egymás ellentétei. Amikor a harmadik ülésen visszatértünk az órán történtek megértésére, megfogalmazódott Dia félelme az intimitástól. csalódása amiatt, hogy nem találtam ki várakozását, nem tudtam feloldani bizonytalanságát. Ez fejeződött ki a lány két hónapos elvonulási készletével. A negyedik alkalom továbbgondolásra adott lehetőséget, mely a kiben bízhatok, kiben nem gondolatkörben kutakodott. Ott fogalmazódik meg Dia élménye: „nem tudom kire bízhatom rá magam, és mennyire”. Páciensem a negyedik ülést is hosszú hallgatással kezdi.

– Mi jár a fejében? Mire gondol? Kérdéseimre egy ideig nem tud válaszolni, majd azt mondja:

– Olyan, mintha belesüppednék az ágyba, körülvenne a matrac. Jól érzem magam. Három álom jár a fejemben, olyan mintha ezekkel még dolgom lenne, mintha még nem értettem volna meg őket teljesen.

– Melyik ez a három álom?

– A lovas, a sziklás és a gyászmenetes.

Felidézzük az álmokat. Azt keressük, mi lehet a közös bennük, vagy mi az, amit még el akarnak mondani. Lovas álom, ahol Dia közelít egy

lóhoz és félnie kell tőle, de nem tudja miért. Üzenet: Nem várt támadás. Nem vagyok rá felkészítve. Sziklás álom: A lány sziklát mászik másokkal. Egy szakaszon találkozik valakivel, aki beszél hozzá. Ő nem akar vele foglalkozni, menne tovább a többiek után – üzenet: Nem halom meg amit a másik mond. Nem vagyok rá kíváncsi. Menni akarok az utamon.

Gyászkatasztrófa, gyászoló tömeg, ő távol marad. Üzenet: engedd bele érzéseidbe.

A közös üzenet: „Nem érzem magam biztonságban, ezért mindig készenlétben kell lennem. Nem járom a saját utam, mert lefoglalnak a belső félelmeim. Nem élem saját érzéseimet, mert félek, hogy maguk alá temetnek. Elvesztettem a bizalmamat, intimitásomat másokkal és magammal szemben”.

Dia az analitikus órán a biztonság, az intimitás korrekcióját élte át, amit a következő alkalommal újra elveszített. A kölcsönvett bizalom azonban ez esetben is segítette a visszatalálást élményeihez, érzéseihöz, hozzám. Ebben a légkörben, ezzel a terápiás kapcsolati háttérrel folytatódott a személyiség további rekonstrukciója.

A terápiás hatás felerősödése

Az előzőekben leírt közös élményünk Diában tovább erősítette a bizalmat felém és önmaga felé is. A biztonságos megkapaszkodás, a kötődés jó hátteret jelentett az életben megélt élmények vállalására.

Páciensem környezetében akkor jelent meg újra életének egy korábbi szereplője, aki iránt olyan erős szexuális vágyat élt át, amit eddig még soha senki felé sem. „Úgy dübörgött bennem a vágy – mesélte Dia –, hogy alig voltam képes fékezni”. A szexuális vágy felbukkanásával egy időben megjelentek a már rég elfelejtett testi tünetek is. Páciensem mindezek hatására félelmet, rettegést, pánikot élt át. Ezek az élmények a serdülőkori időszakra emlékeztették őt. Szerette volna ki is élni a szexuális késztetéseit, de nem tudott szabadulni a férfival szembeni haragjától, undorától.

Ebben a krízist provokáló helyzetben a kérdések nyitottabbak lettek, a válaszok őszintébbek. A terápia eredményeként a trauma torzító hatása nyilvánvalóvá, megbeszélhetővé vált. Kimozdulva a trauma okozta fixációból, folytatódhatott a több ponton is megrekedt személyiségfejlődés. Páciensem új viszonyba került önmagával és velem is, amit jól

példáz az a szituáció, amikor egy pánikroham kapcsán képessé vált megnyugtatni önmagát, külső segítség nélkül, míg egy másik válságosan megélt esetben tőlem kért segítséget. Egy harmadik esetben pedig képes volt a késleltetésre, biztatva önmagát a kitartásra a következő pszichoanalitikus ülésig.

A mozaik, csonkított én, elkezdte az integrációs folyamatot, melynek során olyan fontos események, korrekciók történtek, amiről a következőkben olvashatunk.

A megtisztulás élménye

Dia többször éli az át, hogy kezd bizakodni, majd súlyos elkeseredettség vesz rajta erőt. Úgy érzi minden hiába, mintha be akarná bizonyítani magának: ennyi volt, nem érdemes élni tovább. Ilyenkor hordoz magában egy vágyat, megszüntetni, eltüntetni akarja a szennyet, ami úgy érzi benne van. Amikor bízik, azt az állapotát egy várakozás jellemzi. Titkon azt reméli, történik vele valami, ami minden rossztól megszabadítja. Azt várja megtisztul, valami, valaki megtisztítja őt attól a szégyentől, ami szinte a bőre alá is behatolt.

A lány azon a napon, amikor erről beszélt, nagyon csinosan öltözött. Amikor ezt a kettőséget visszajelzem, azt mondja: „A testemnek talán már van némi szabadsága, de a lelkem még meg van fertőzve. Az énem egy része szenved, és szeretne szabadabb lenni, de a másik még mindig zsarolja.

Ezeknek az élményeknek a megfogalmazása segítette felhangosítani a két én párbeszédét. A párbeszéd, egy fiúval való találkozáshoz kötött furcsa élményhez kapcsolódott. Dia azt élte át a partnerével való találkozás után, hogy öngyilkossági készletesei lesznek, hangulata nyomasztóvá válik. Ekkor az analízisben is kiürültséget fogalmaz meg. Sokat hallgat, nem találja az utat az érzéseihez.

Kérem Diát, fejtsük meg ezt az állapotot, használva az ének közötti párbeszéd technikát.

– Azt érzem – beszéli el páciensem –, valami keresztbe fekszik előttem. Azt nem kapom meg, amit nagyon szeretnék.

– Milyen ez a hang, mit mond, ami megakadályozza? – faggatom a lányt.

– Azt mondja: Kit érdekel, hogy te mit akarsz. Illetve azt is: Jó, szóval azt szeretnéd, hogy ez a fiú a tied legyen, akkor azt biztos, hogy nem kapod meg.

– Nagyon meg lehet sértődve, olyan mintha bosszút esküdött volna. Mit mond még?

– Dögölj meg. Megérdemled.

– Olyan mintha valami sérelem érte volna. Mit mond még?

– Velem valami történt. Azt is mondja. Meg azt, hogy erről úgy sem fog beszélni. Ahogy így beszél, én félek tőle. Olyan, mintha sötét ruhában lenne, mint egy szerzetes, Ha hozzá kellene érnem, kilelne a hideg. Semmi más nincs benne csak gonoszság. Folyamatosan mondja a gonoszságait. Monoton mormogással. Nem hagy békén, alattomos.

– Lehet, hogy el van varázsolva – vetem fel.

– Nem úgy néz ki.

– A mesében is vannak ilyen gonoszak – próbálom tovább.

– Én nem pusztítom meg – mondja undorral teli, zamatos nevetéssel.

– Miért lett ez a hang ilyen öreg? Kik azok, akik így szólnak önhöz?

– Ez egy olyan öregség, ami hirtelen következett be. Nagyon gyorsan megöregedett valamitől. Mint a varázslás a mesében. Gyorsan el is vesztette a...

– szépségét, fiatalságát – fejezem be a lány helyett.

– az üdeségét, tisztaságát – folytatja ő. Meg a vágyat a megismerésre. Azt a nyitottságot, hogy meg lehet ismerni a dolgokat. Mintha nem is lett volna rá képes, hogy bármit is befogadjon. De ő nagyon szomorú lett azonnal, ahogy megöregedett.

– Szomorú és magányos?

– Olyan, mintha mégsem akarna ilyen maradni. De mégsem csinál semmit.

– Nincs ereje?

– Nem hisz benne. A csuda se tudja, hogy van ez, hisz is benne meg nem is. Olyan, mint amikor a kisgyermek elbújik, hogy keressék meg. Szeretné, ha történe vele valami, de nem mozdul.

– Azt szeretné, hogy más rátaláljon, hogy jöjjön a királyfi.

– Valaki. Ez egy olyan szép történet.

– Aki feloldja a varázslat alól.

– Igen (elmegy a hangja). Mintha várna valakit. De ő nem tesz semmit. Honnan tudná így az a valaki – mondja kicsit szemrehányóan, hogy ő itt van.

– Lehet, hogy arra vár, hogy ön segítsen neki.

– Arra vár, ilyen. Tudom, de én nem akarok segíteni.

– Ha neki segít önmagán segít, ha őt cserben hagyja, önmagát hagyja cserben.

– Nem tudok segíteni, még nem. Nagyon undorodom tőle. Annyit bántott. Olyan sokszor nem vett rólam tudomást.

Ezek voltak azok az első lépések, amiket egyfelől tanultunk – párbeszédtechnikát –, másfelől amikor elkezdődött egy új fejezet az érzések világának megismerése, a köztük való követés, tanácsadás. Ez a párbeszédkezdet fékezte az önpusztítási vágyat, tompította a megsemmisítési törekvést.

Az agresszió, az önvédelem rehabilitálása

Páciensem újra és újra elmond olyan helyzeteket, ahol mások fölényben voltak vele szemben. Azt élte át, hogy nem tudja megvédeni magát. Félt, hogy túl durva lenne velük.

Egy ilyen beszélgetés során arra kérem, mondja ki azt a mondatot, amit ilyenkor szeretne hallani saját szájából.

– „Nem teheted ezt velem” – hangzik a válasz.

Az analízisnek ebben a szakaszában, számba vesszük azokat a helyzeteket, ahol ezt a mondatot a mostani életében ki kellene mondania. Játszunk a mondattal. Helyzeteket képzelünk el. Hanglejtést, hangereőséget, mondatagolást próbálgatunk. Fantáziánkban átültetjük ezt a mondatot várható jövőbeni eseményekre, ahol hasznos lehet egy-egy helyzet megoldásában. Monodramatikus helyzetgyakorlatokkal tesszük beépíthetőbbé.

Ezt a formát használjuk a múlt eseményeinek rekonstrukciójára, visszatérve a szomszéddal megélt megrekedés élményéhez is, ahol nemcsak a férfi felé, hanem a nagymamának is elmondja ezt az önvédelmi fegyverré lett mondatot. Nem teheted ezt velem – hangzik felé a kiáltás –, hogy így kiszolgáltatsz egy kéjenc öregembernek. Ez a monodramatikus élmény, részévé lesz Dia önvédő repertoárjának, amit ezt követően a valós világában is próbálgatni kezdett.

A belső tér és a külső tér rendeződése

A gyermek fejlődése során megtanulja, hogyan létesítsen kapcsolatot a saját belső tere és a külvilág tere között. A két tér átjárhatóvá válik. A belső tér bizalma lesz az alapja a külső tér biztonságának. A kedvező, az optimális, az elég jó neveltetésnek az eredménye, hogy a bizalom, a

biztonság, az átjárhatóság kialakul. A trauma ebben a folyamatban lényeges változásokat eredményez. A belső tér beszűkül, részeire esik szét, elveszti rugalmasságát, a változásra való képességét, az átjárhatóságot.

A beszűkült tér elzárja a traumatikus részt, elszigeteli a világtól, kiiktatja. A domináns énrész marad kapcsolatban a külső térrel. Rajta, az ő szűrőjén keresztül jut el a világ „zaja” a személyhez. A korábban differenciált én eltűnik látótérből, az élet kommunikációs színpadáról, a függöny mögé bújlik, vagy elvonul az öltözőjébe, mint akinek nincs szerepe. A szexuális abúzus traumatikus hatása is ezt a folyamatot teremti meg. Az idealizált én eltűnik, míg a sértett énrész egyeduralkodóvá válik. Ez a sértettség nem feltétlenül fejeződik ki a világ felé, hiszen viselkedési szinten mindez jól álcázható. Az elzárás, a tér beszűkítése inkább csak a fogságban tartott énrészt sújtja. A közöttük lévő viszony markáns. Eltűnik a bizalom, a biztonság, az átjárhatóság, a párbeszéd.

A belső lélektani tér változása főleg az intim kapcsolatokat, az elmélyülést kereső vágyat fagyasztja be. Ebben a relációban sincs építő párbeszéd, hosszú parkolópálya van. Hiányzik a természetes átjárhatóság, a jó ritmus, az oda-vissza közlekedés. Gyanakvás, sértettség, gyakori kivonulás, szenzitív alapélmény és az ezen keresztül megjelenő lelki működési mód lesz jellemző. A belső és a külső lélektani tér kapcsolata esetleges. Ez folyamatos veszélyeztetettséget valószínűsít. Az énrészek közötti párbeszéd, az én integrációja, az identitás újraszerveződése, az intimitás megélése helyreállítja az én belső terét. A széthasadt lélektani tér újrarendeződik. Benne, a kreatív, önépítő erők segítik a belső rekonstrukciós folyamatot. A külső tér fenyegetettsége megszűnik. A két tér átjárhatósága, a realitással való találkozás, a külső kapcsolatok befogadása a személyiség lüktető, élő működését biztosítja, helyreállítva az ősi állapotot.

A test és a lélek integrációja

A trauma hatására nemcsak az énrészek között alakul ki hasítás, hanem a test és a lélek között is. A test elmenni készül, magára hagyottan hordozója lesz a szégyennek, a fájdalomnak. A domináns énrész, mintegy feloldozza, bűnbakká teszi. A test és a lélek közeledésében meghatározó szerepe lesz az álomnak és a fantáziának. Az itt megjelenő vágyak, immár teret kapnak. Engedéllyel történhet kiélésük, miközben feltárul az ellenérzés is. A két világ viszonya, visszatükrözve az álom és fantázia birodalmában, megismerhetővé, vállalhatóvá, integrálhatóvá

válí. A „gyarló test” újra teret, elfogadást kap. Feloldást nyer, megszűnik büntetése, kiközösítése, el nem fogadása. Formálódik egy valóságos viszony, az idilli és az önpusztító két véglet között. Ez a változás szerves része a terápiás folyamatnak, szorosan kapcsolódik a traumafeldolgozás, személyiségfejlődést segítő törekvésekhez.

Élet a valós világban

Dia ebben a szakaszban egyre többet „élt” valós világban is. Érzelmileg egyre teherbíróbb lett. A fő működési módja nem az elkerülés, nem az ambivalens viszonyulás lett, hanem a jelenlét. Egyre inkább kezdte azt átélni, ő mit szeretne, ő hol, kivel, mikor érzi jól magát. A nemet mondás megvédte őt másoktól éppúgy, mint önmagától. Képesé vált lemondani, késleltetni anélkül, hogy ezt követően értéktelennek érezte volna önmagát. Egyre inkább vállalta nőiességét. Keresett anélkül, hogy a szégyenkezés megfojtotta volna próbálkozásait. Tudott gyenge lenni és ebben a gyengeségben képes volt vigyázni önmagára. Tudott távolságot tartani, és érzelmet megőrizni. Dia próbálgatta, építgette önmagát, új szerződéseket kötött a körülötte élőkkal, többek között apjával, anyjával, vágyaival, önmagával. Ebben az én belső világának párbeszéde éppúgy segítette, mint az indulatkezelés korrekciója, az intimitás nagyobb szabadsága, a szexuális vágyainak megtisztulása a szégyentől, a bűntudattól.

Dia próbálgatta a valóságot úgy is, hogy az újraszerveződött én, lélektani működését (percepció, gondolkodás, élményfeldolgozás) újra és újra próbára tette. A diszharmónia jelenléte, a korábbi domináns elhárítások felbukkanása, a test és a lélek szétesése is e próbatétel körébe került. Tudta, hogy jelenlétük természetes. Megélte, hogy jelenlétük mértéktelensége az, ami jelzője a kóros változásoknak.

Összegzés

A Diát ért szexuális abúzus traumája alapvetően frusztrálta a megkapaszkodás élményét (Hermann, 1984), megrendítette ősbizalmát (Bálint, 1994). Az ént súlyosan károsítva, hasadást idézett elő (Ferenczi, 1971, 1997). Mindezek a sérülések befolyással voltak a lány identitás fejlődésére, intimitás élményére éppúgy, mint az énkép, önkép formálására (Okkel, 1984; Vikár, 1991). A hasított énrészek között megszűnt

a párbeszéd. Egy sajátos, megosztott lélektani tér teremtődött, amelyben mindkét énrésznek rá jellemző pszichés működési módja volt. Ez megmutatkozott többek között a gondolkodásban, észlelésben, az érzelmi élet átélésében, továbbá a traumatikus élményhez való viszonyulásban. A trauma okozta hasítás miatt az én mintegy csonkított módon, az egyik részével vett részt a lány életének megalkotásában. A domináns énrész határozta meg a külvilághoz való viszonyt, a lelki működési módot. A passzív énrész a háttérben, egy beszűkített lélektani térbe szorult vissza. Az analitikus munka mindezek értelmében, kezdetben mintegy közvetítő, kapcsolatépítő, tolmácsoló szerepet töltött be. A kölcsönvett bizalom, az érzelmi egymásra hangolódás, a sértett helyzetben megélt élmény pszichoanalitikus általi megfogalmazása segítette a kötődés, a megkapaszkodás, a biztonság, a bizalom élményének újjászületését.

Miközben a passzívvá tett, elnyomott énrész pártfogóra talált, a domináns énrész megosztotta terheit, túlzott felelősségvállalását. Elkezdődött az énrészek közötti párbeszéd. Ez a monodramatikus terápiás eszköz segítette a sérelmek kimondását, a fájdalom, a harag megéltését, a trauma okozta gyász átélését.

Az élménykorrekciós folyamat, az énrészek közötti párbeszéd utat talált a trauma előtti állapothoz, mely által elindult egy integrációs folyamat, Ebben pedig a múlt, jelen és jövő folytonosságának helyreállítása, az idő dimenziós objektivitása, az én, illetve a személyiség teljessé válása. Megmunkálásra került a két énrész lélektani működési módjának mássága, azok háttérének egymás előtti felfedezése. Korrigálódott és a közös lélektani térbe került a traumatikus élményhez kapcsolódó eltérő viszonyulás; a közös veszteség (biztonság, egységes én) együttes gyászmunkát indított el. Az integrációs folyamat így formálta újjá a közös lélektani teret. Helyreállította a test és a lélek egységét, új énképet teremtett, ami hozzájárult egy kreatív, építő, pozitív jövőképhez.

Ebben a szakaszban nemcsak a trauma feldolgozása zajlott, hanem a megrekedt személyiségfejlődés „gyorsított” megmunkálása is. Ezt követően a személyiségfejlődés visszakerült régi medrébe, felvéve az életkornak megfelelő ritmust.

Dia visszakerült az élet realitásába, ahol ütköztette, kipróbálta, építette tovább személyiségét, nemcsak korrigálva a traumát, hanem integrálva annak megküzdési tapasztalatait.

IRODALOM

- BAKÓ, T.** (2000): Fordulópontok az analízisben. In: Bokor L. szerk. *Pszichoanalízis és analitikus pszichoterápiák*. 72–84. Animula, Bp.
- BÁLINT, M.** (1994): Az őstörés. Akadémiai Kiadó, Bp.
- FERENCZI, S.** (1924): *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*. Pszichoanalitikai tanulmány. Pantheon, Bp.
- FERENCZI, S.** (1932): Nyelvzavar a felnőttek és a gyermekek között. In: Buda B. szerk. (1971) *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Gondolat, Bp. 215–226. o.
- FERENCZI, S.** (1934): Trauma a pszichoanalízisben. *Gyógyászat*, 71.20. 31–132.
- FRIEDMAN, S.** (1977): On the „True-False” Memory Syndrome: The Problem of Clinical Evidence. *American Journal of Psychotherapy* Vol. 51. No. 1. New York.
- HERMANN, J.** (1984): *Az ember ősi őstönei*. Magvető, Bp.
- OKELL, JONES, C; BENTOVIM, A.** (1984): Sexual Abuse of Children: Fleeting Trauma or Lasting Disaster. In: E. J. Antony (ed) *Year Book of the International association of Child Psychiatry*. New York: Wiley.
- PORTER, R.** (ed): *Child Sexual Abuse within the Family*. Tavistock Publications. London–New York.
- VIKÁR, GY.** (1991): A trauma-feldolgozás útjai. In: Lukács, D. szerk.: *MPE-Tudományos Előadások 1991–92*. Animula, Bp. 45–52.

ARCHÍVUM

GULLIVER-FANTÁZIÁK¹*Ferenczi Sándor*

Elnök Úr, Hölgyeim és Uraim!

Mindenekelőtt engedjék meg, hogy megköszönjem megtisztelő felkérésüket, hogy Tudós Társaságuk Éves Összejövetelén megtartsam a nyitó előadást. Ezt a megbecsülést inkább a pszichonálisnak, semmint saját magamnak tulajdonítom. Abban a szerencsében részesültem, hogy tizenhét évvel ezelőtt Freud professzorral együtt látogatást tehettem az Önök országában, így össze tudom hasonlítani a pszichoanalízis 1909-es helyzetét a maival, mind Amerikában, mind Európában. Abban az időben – eltekintve a két nagy amerikai tudós, Dr. Stanley Hall és Dr. J. J. Putnam kedves érdeklődésétől – csupán egyetlen ember pártfogolta Freud módszerét az Egyesült Államokban, Dr. A. A. Brill. És valljuk be, a helyzet Európában sem volt sokkal jobb. Csupán egy maréknyi, a világ különböző tájain szétszórt pionír voltunk – tábornokok hadsereg nélkül –, mégis telve reménnyel és optimizmussal munkánkat illetően. A túlaradó reményteliség, amit az időben átéltünk, egy régi anekdotát juttat eszembe arról az öreg koldusról, aki szétosztotta vagyonát fiai között. Az elsőnek azt mondta: „Te koldulhatsz Németországban”, a másodikhoz így szólt: „A tied Magyarország”, a harmadiknak kiosztotta Svájcot, míg a negyediknek Amerikát. Látogatásom óta valóban sokat haladtunk az elismertség terén, és mind az Önök országában, mind Eu-

¹ Előadás a New York-i Klinikai Pszichiátriai Társaság (New York Society for Clinical Psychiatry) éves összejövetelén, 1926. december 9-én.

rópában a pszichoanalízis támogatóinak nagy tömegével büszkélkedhetünk. Amerikában ez a sokaság még számosabbnak tűnik, mint Európában. Mindenesetre szélesebb körű érdeklődést látok a pszichoanalízis iránt azok körében, akiknek még nincsenek tapasztalatai a pszichoanalízisről. Ha indokolnom kéne ezt a tényt, hajlamos lennék úgy vélekedni, hogy a szabadság szelleme, amely olyannyira jellemzi az amerikai géniuszt, nem engedheti meg, hogy egy fiatal tudományt elutasítson, ahogy ezt bizonyos európai egyetemek, konzervativizmusuk okán próbálták megtenni, anélkül, hogy először megvizsgálták volna. Másrésztől azonban – bizonyára megengedik nekem azt a megjegyzést – a szabadság szelleme magában hordozza saját veszélyeit. Egy alkalommal néhány kiváló amerikaival beszélgettem, akik elmondták, hogy a szabadság szellemétől vezérelve zokon vették Freud különösen fontos szabályát arról, hogy aki analitikus akar lenni, legelőször önmagát kell analízis alá vetnie. Attól tartok, hogy ez az attitűd megfosztja Önöket a szabadságszeretetükből eredő összes előnyüktől, és talán meggátolja Önöket abban, hogy megfelelően értékeljék Freud módszereit. Az a tény, hogy Európában többen és fontosabb tudományos munkákkal járulnak hozzá a pszichoanalízishez, valószínűleg annak köszönhető, hogy – szemben Amerikával – ott több jól képzett analitikus dolgozik, és ezáltal több lehetőség nyílik arra, hogy az érdeklődők különböző pszichoanalitikus intézetekben analitikus képzéshez jussanak.

Az összehasonlítást összefoglalva, csupán néhány lényegi pontot említek: Európában újabban sokan kisajátítják a freudi életmű jelentős részét, új formába és új terminológiába ültetik, és Freud nézeteit saját eredeti gondolataikként publikálják. Az amerikai szakirodalomban ennek nyomát sem láttam. Másrésztől azonban úgy tűnik, mintha Amerikában az emberek (talán a közvélemény nyomásának köszönhetően) nálunk európaiaknál könnyebben fogadnák be Freud egyes korábbi tanítványainak felhívított, „vizezett” nézeteit. Azt is észrevettem, hogy itt felfokozott szorongás lengi körül a laikus analízis kérdését, talán mert Amerikában több a veszélyes kuruzsló szélhámos, mint nálunk. Ettől a veszélytől való félelmükben, úgy tűnik, hogy alulértékelik azt az előnyt, ami számunkra az alaposan és jól képzett laikus analitikusokkal való együttműködésből származik, mind az orvosi gyakorlat, mind a szociális munka és az oktatás terén. Nem áll rendelkezésre elég orvos, hogy az összes neurózist kezelje, és valamennyi „nehéz” gyerekekkel és felnőtt bűnözővel foglalkozzon. Emellett együtt kell működnünk analitikusan képzett nem orvos végzettségű kutatókkal az etnológia, a pedagógia, a

történettudomány és a biológia területén. Remélem, hogy ez a véleménykülönbség Freud és amerikai követői között rövidesen megnyugtató módon rendeződik.

Eredeti szándékom az volt, hogy ma a pszichiátria és a pszichoanalízis kapcsolatának általános kérdésiről beszéljek. Ez esetben azonban csupán egy újjal bővítettem volna a pszichoanalízisről szóló esszék hosszú sorát, melyeket már bizonyára olvastak. Ezért inkább úgy döntöttem, hogy egy konkrét példán keresztül mutatom be azt, hogy a pszichoanalízis hogyan közelít meg egy speciális pszichiátriai problémát. Tökéletesen tisztában vagyok e kísérlet veszélyeivel. Bepillantást nyújtva Önöknek a pszichoanalitikus munka forrongó üstjébe, kétséget kizáróan felébresztem azok ellenállását, akik nincsenek hozzászokva ahhoz, hogy szimbólumok pszichoanalitikus értelmezésének fényében gondolkodjanak a mentális tünetekről. Remélem, hogy az így felkeltett ellenállás csak átmeneti lesz, és az elkövetkező tapasztalatok meggyőzik Önöket arról, hogy tudományunk nem annyira hisztérikus és nem annyira spekulatív, mint amilyennek első pillantásra tűnhet.

Most pedig engedelmükkel rátérek mai előadásom témájára. Pácienseik megfigyelése közben bizonyára mindnyájan találkoztak olyan pszichotikus betegekkel, akik óriásokról és törpékről szóló, a szorongás és a félelem érzésével kísért hallucinációkról számoltak be. A törpék és a kis lények gyakran rémisztő hordákban jelennek meg ezeknek az embereknek. A környező világ mikro- vagy makroilluzórikus torzításai valójában elég ritkák, de az alkoholisták vagy hisztériások esetében egyáltalán nem ismeretlenek. A régi pszichiátria tankönyvek általában alig kísérelték meg e tünetek magyarázatát, vagy ha mégis, pusztán élettani alapokon tették. Például az entopikus élményeket a szemfokuszáló izom görcsével, esetleg a retina keringési zavarával, vagy az agy látóközpontjának rendellenességével magyarázták.

Talán Freud tanításának hatására, a pszichiáterek szorosabb értelemben vett pszichológiai nézőpontból kezdtek érdeklődni az ilyen tünetek iránt. Néhány pszichiáter a Lilliput-hallucináció névvel látta el az ilyen szimptomákat.

Ennek a tüneteknek mélyebb pszichoanalitikus megértése azonban még várat magára. Két évtizedes pszichoanalitikus munkával a hátam mögött úgy vélem, képes vagyok kissé megvilágítani ezt a kérdést. A legtöbb tapasztalatom ezzel kapcsolatban neurotikusok álmaiból, pontosabban szorongásos neurózisban szenvedő páciensektől származik. Az álmok, amelyekben a törpék és óriások megjelennek, általában – bár

nem minden esetben – jelentős szorongással párosulnak. Néha rém-álomszerű hatásuk van, más esetben éppen ellenkezőleg, nem szorongással, hanem bizonyos jó érzéssel jár együtt egy ember, egy állat vagy egy élettelen tárgy felnagyítása vagy kicsinyítése. Freud *Álomfejtésében* – amely az álmok természetéről való pszichoanalitikus tudásunk fő forrása – találunk egy magyarázatot az ilyen típusú álmokra: a vizuális aránytalanság valamiképp a gyermekkor legkorábbi időszakához kapcsolódik. Saját tapasztalataim tökéletesen megerősítik ezt a nézetet. Az óriások, a felnagyított tárgyak hirtelen megjelenése mindig egy gyermekkori emlék maradványa, ami abból az időből származik, amikor – mivel mi magunk kicsik voltunk – minden más tárgy gigantikusnak tűnt. Másrészt, a tárgyak vagy az emberek méretének szokatlan csökkentése a gyermek kompenzatorikus, vágyteljesítő fantáziájának tulajdonítható: a gyermek a környezetében lévő félelmetes tárgyak méretét a lehető legkisebbre igyekszik redukálni. Sok álomban a nagyításra vagy kicsinyítésre való törekvés nem ennyire egyszerű, mert a felnagyított vagy lekicsinyített ember nem élő személyként, hanem szimbolikus, álcázott formában jelenik meg. A hegyes-völgyes tájképekről szóló álmok például férfi vagy női testek, testrészek megjelenítői lehetnek. Ezeket pszichoanalitikus nézőpontból lilliputi álmoknak hívhatjuk, ha az álmodó relatív méretét összehasonlítjuk a tájképben szimbolikus megjelenített személy vagy testrészek méretével. A lépcsőházak, házak és mély üregek szimbolikája az anyát reprezentálja; az apa, vagy az apai nemi szerv gigantikus torony vagy fa formájában való megjelenése bizonyos analógiát mutat a Gulliver-fantáziával. Az egyik leggyakrabban előforduló álomkép, hogy valakit vízből – a tengerből vagy mély kútból, az anyai öl szimbólumaiból – mentenek ki. Ezeket a megmentő álmokat Freud szimbolikus születés-álomként értelmezte. Más esetekben, amikor az álom pincébe vagy más földalatti helyre való behatolásról, esetleg mászásról, fel-le liftezésről szól, Freud interpretációja szerint az álmodó által különösen tisztelt nővel való torzított koitusz-fantázia jelenik meg. Tapasztalataim szerint a vízből való menekülésként, lyukakból való kimászásként vagy becsúszásként megjelenő születés-fantáziák általában kettős értelmezést engednek meg. A születés-fantáziaként való értelmezés a felszínesebb, amelyet a páciensek könnyen elfogadnak, esetleg ők maguk ajánlanak. Az álomkép rejtettebb és nem könnyen elfogadható értelmezése szerint egy nagy becsben tartott nővel való szexuális érintkezés fantáziájáról van szó; egy olyan nővel, akinek tiszteletet parancsoló voltát és veszélyességét a szimbólum nagy mérete jeleníti

ti meg. Az érintkezés-fantázia szimbolikus születésnek való álcázása általában valósul meg, hogy az álmodó az egész testével helyettesíti nemi szerveit. Véleményem szerint ez a lilliputi álom legfőbb motívuma.

Valószínűleg tudják, hogy maga Freud ismerte fel elsőként az anyaölfantáziák tudattalan rétegének jelentőségét. A későbbiekben én egyesítettem e fantáziák értelmezéseit a nemi működésről szóló elméletemben [*Genitaltheorie*], mivel bemutattam, hogy a szexuális aktus szimbolikusan az anyaölbe való visszatérés vágyát reprezentálja. Mindezek után Rank az anyaölbe való visszatérés és a születés fantáziáit a neurózis központi problémájaként határozta meg. Rank szerint a „születés traumája” nem csak a neurózis tünettanát, hanem az egészséges ember pszichológiai fejlődését is meghatározza. Freud visszautasította ezt az egyoldalú és eltúlzott nézetet, és én egyetértek vele. Szintén elfogadhatatlannak tartjuk Rank születés-álom elmélete alapján kidolgozott új terápiás technikáját is.² Úgy tűnik, Rank megfeledkezett arról, hogy saját maga milyen értékes módon járult hozzá az álom-pszichológiához, elsősorban az álomtartalom és a neurotikus tünetek túlértékelésével kapcsolatban. Még ha észben tartja is az álom-szövés bonyolult struktúráját, akkor is alulértékeli a kasztrációs szorongás és a szexuális elemek valódi jelentőségét, és hajlamos szó szerint érteni a páciens minden asszociációját és fantáziáját, amely a születés traumájára utalhat.

A neurotikusok Gulliver-fantáziái és szimbólumai minden kétséget kizáróan bizonyították számomra, hogy a születés vagy az anyaölbe való visszatérés fantáziái arra utalnak, hogy a páciensek a szexuális trauma elől a születés kevésbé borzalmas gondolatába menekülnek. Például, egyik legújabb női páciensem folyamatosan azt álmodta, hogy élve eltemetik egy barlangba, vagy azt, hogy ő egy apró emberke, akit arra kényszerítenek, hogy egy gyorsan körbeforgó kerék küllői fölött ugráljon, miközben állandóan annak a veszélynek van kitéve, hogy a kerék összezúzza. Néha hirtelen kísértést érzett arra is, hogy kiugorjon az ablakon. Ezeket az álomfantáziákat és impulzusokat maga a páciens a születés reprezentációjaként értelmezte, de egy mélyrehatóbb analízis bebizonyította, hogy a születés- és az anyaöl fantázia komplex egysége egyszerűen a szexuális csábítás lilliputi álcázása. Ugyanez a páciens

² Zur Kritik der Rankschen „Technik der Psychoanalyse”. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, Bd. XIII, 1927.; in: S. Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Bd. II, International Psychoanalytischer Verlag, Leipzig–Wien–Zürich, 1927, 116-128.

gyakran álmodott kicsi fekete emberekről, és a szabad asszociáció közben egyik fantáziájában késztetést érzett arra, hogy felfalja őket. Ehhez a gondolathoz kapcsolódó spontán asszociációja sötétszínű széklet evésére, majd egy pénisz harapására és lenyelésére vonatkozott. Ezeknek a dolgoknak a megevése által úgy érezte, hogy egész teste férfi nemi szervvé változott, és e formájában nőkkel közösülhetett. Ezek az asszociációk felfedik egyrészt a páciens maskulin tendenciáit, másrészt azt a tényt, hogy az álmában megjelenő kis emberek nem csak a születést reprezentálják, hanem egy mélyebb lelki szinten szexuális tendenciáit és pénisz-irigységét is megjelenítik.

Egy férfi páciensem felidézte, hogy fiatalkori maszturbációs fantáziáiban volt egy kicsi, képzeletbeli női figurája, akit mindig a zsebében hordott, időnként kivette onnan, és játszott vele. A páciensnek számtalan olyan álma volt életében – amelyek az analízisében is visszatértek –, amelyben egy óriási szobában találta magát. Ebből már bizonyára rájöttek, hogy ez a férfi jelentéktelen szexuális potenciával rendelkezett. Azon férfiak közé tartozott, akik a szeretett, tisztelt nővel való szexuális kapcsolatban *ejaculatio praecoxban* szenvednek, vagy teljesen képtelenek az erekcióra, és csak prostituáltakkal potensek. Ez csak egy a sok példa közül, ami azt bizonyította számomra, hogy az anyaméh lilliputi fantáziája azokra a férfiakra jellemző, akiknek szexuális fejlődése nem alakult elég kielégítően, ezért a péniszt a koitusz során az egész test tökéletes megfelelőjének tartják. Freud szintén arra a következtetésre jutott (amit a nemi működésről szóló elméletemben én is javaslok), hogy azok, akik nem érik el a szexualitás realitásának ezt a szintjét, szívesen dédelgetnek olyan fantáziákat, amelyekben az egész testtel helyettesítik a nemi szerveket.

Egy súlyos kényszerneuroziszban szenvedő páciensem elmesélte, hogy maszturbációs fantáziáiban mindig hatalmas férfinak képzelte magát, akit apró nők egész háreme vesz körül, akik kiszolgálják, mosdatják és kényeztetik őt, fanszörzetét fésülik, és addig játszanak nemi szervével, míg el nem élvez. Mindkét utóbbi páciens esetében a valódi szorongást a közösülés gondolatához kapcsolódó kasztrációs félelem jelenti. Mind a Gulliver-, mind az anyaöl-fantázia az inceszt vágyak miatti kasztráció fájdalmas gondolatának áttolás segítségével történő helyettesítője.

A születési traumával kapcsolatos fantáziák a vizsgaálmokhoz hasonlíthatók, amelyeket gyakran az impotens neurotikusok álmodnak azt megelőző éjszakán, amikor olyan szexuális tevékenységbe szeretnének kezdeni, amelyhez elégtelennek érzik magukat. Hatalmas szorongás kí-

séretében általában azt álmodják, hogy vizsga előtt állnak egy olyan tárgyból, amit a valóságban alaposan megtanultak, sőt már sikeres vizsgát tettek belőle. Mármost, a születés élménye mindnyájunk számára olyan próbatétel, amelyet sikerrel megoldottunk, éppen ezért kevésbé szörnyű helyettesítőjeként szolgálhat a valóságos, aktuális szexuális feladatnak, amelytől a páciensek rettegenek, és amellyel a kasztráció fenyegetése miatt összefüggésbe kerül. A lilliputi és a születés-fantáziák összehasonlítása egy más aspektusból is helytálló: nevezetesen a tény miatt, hogy nem létezik más trauma, amelyre oly jól fel lennénk készülve, mint a születés traumájára. Maga a születés – ahogy Freud elsőként hangsúlyozta – minden bizonnyal sokkot jelent, de a méhen kívüli élet nehézségeire való felkészülés és az a nagyszerű gondoskodás, amellyel az anyai ösztön rögtön születése után elárasztja a gyermeket, a lehető legelviselhetőbbé teszik ezt a traumát.

Amikor azonban a gyermek szexuális fejlődéséről van szó, úgy tűnik sem az anya, sem az apa nem rendelkezik olyan öröklött ösztönnel, amely ezt segítené. Éppen ellenkezőleg, a szülők gyakran félemlítik meg gyermekeiket kasztrációs fenyegetésekkel, és ez a legnagyobb és legfontosabb „trauma”, amely a neurózishoz vezet. Az átmeneti tünetek, amelyeket pácienseim analíziseiben figyeltem meg, időnként a genitális érzéseknek vagy szexuális izgalmaknak az egész testre való hirtelen áttolásában nyilvánulnak meg. Például az erekciót a vér fejbe tolulása jeleníti meg a hisztérikus konverzió folyamatával. Az elfojtott férfi homoszexualitás számos estében tapasztaltam, hogy a szexuális izgalom pillanataiban a páciens bőrének teljes felülete tűzforróvá vált. Nagyon valószínű, hogy e tünetben keresendő „a meleg fivérek” kifejezés eredete, amelyet a német köznyelv a homoszexuálisokra alkalmaz. Más esetekben a pácienseim arról számoltak be, hogy erekció helyett összes izmuk hirtelen merevségét tapasztalták. Úgy találtam, hogy a neurotikus gerincmerevség vagy a lábizmok múlt görcsei hasonló okokkal magyarázhatók. Feltehetőleg az efféle konverziós tünetek alkotják azt a fiziológiai alstruktúrát, amelyre a Gulliver-fantáziák pszichikus szuper-struktúrája épül.

Ahogy korábban leszögeztem, a férfi és a női test kicsinyítésének vagy nagyításának tendenciájával egyaránt gyakran találkozunk. Az efféle fantáziákat dédelgető páciensek asszociációiból leszűrt anyag a fiúgyermekes esetében nyilvánvaló kapcsolatban áll azzal, hogy a kisfiú retteg gigantikus apjától. A rettegés alapját pedig az képezi, hogy összehasonlítja saját nemi szervét az apjáéval.

A tudattalan számára a kasztrációtól, megcsönkítástól vagy a felfalástól, elnyeletéstől való félelem nyilvánvalóan hatalmasabb, mint a halálfélelem. Ha nem kell megcsönkítást elszenvednünk, az eltemetést, a megfulladást és az elnyeletést egyfajta egészsként való továbbélésként tekinti a tudattalan. Úgy tűnik, a halált nem értelmezi a létezés teljes megszűnéseként, míg a megcsönkításra utaló legkisebb szimbolikus utalás, a haj vagy a köröm levágása, a karddal, késsel, ollóval vagy akár a mutatóujjal való fenyegetés is a kasztrációs szorongás formájában előtörő intenzív reakciót vált ki. Egy kislány álmában és fantáziájában szívesebben képzei el magát törpeként, akit szörnyűséges apja felfal, ám így genitáléi megmenekülnek a kasztrációtól, mint hogy életnagyságúnak gondolja magát, és nemi szerveit a kasztráció fenyegetésének tegye ki. Hasonlóképpen, egy kislány is könnyebben elviseli azt az orális fantáziát, hogy valaki felfalja őt, de nemi szervei épségben maradnak, mint azt a gondolatot, hogy egy férfi pénisz megsejtse ezeket a szerveket. (Ez utóbbi azt jelentené, hogy fenntartás nélkül elfogadja, hogy neki nincs pénisz.)

Meg kell vallanom, hogy nem vettem volna a bátorságot, hogy ezekről a tudattalan fantáziákról beszéljek Önöknek, amelyeket csupán álmokból rekonstruáltunk, és páciensek elbeszélésein alapulnak, ha nem lennék bizonyos benne, hogy pszichiáterként Önök szintén számtalan esetben meggyőződhetek a pszichózisban világosan megnyilvánuló aktív és passzív kasztrációs tendenciák létezéséről. *Versuch einer Genitaltheorie*³ [*Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*] című munkámban elméleti igazolást igyekeztem adni a pénisz ily nagyra értékelésének, bemutatva, hogy a nemi szervek, különösképp a pénisz és a klitoris az egész egyén „öröm-táráként” szolgálnak, és az ego bizonyos másod-személyiségként értékeli őket. Ezt a személyiséget libidinális egónak nevezem. Köztudomású, hogy a gyerekek és az egyszerű emberek gyakran beceneveken hívják a nemi szervet, mintha különálló személy lenne.

Az elkövetkezendőkben azzal próbálom elevenné tenni e kissé száraz és monoton elméleti fejtegetést, hogy néhány szemelvényt olvasok Önöknek kedves barátunk és kollégánk Gulliver első két utazásából, abban a reményben, hogy elméleti fejtegetéseimet és konstrukcióimat kissé valóságosabbnak látszónak varázsolják majd.

³ Internationale Psychoanalytische Bibliothek, 1925. [*Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*, Pantheon Budapest 1929, legújabban: Filum, Budapest 1997.]

Lássuk például, Gulliver beszámolóját arról, hogyan ébredt fel Lilliput földjén⁴: „...amikor felébredtem, éppen hajnalodott. Próbáltam felkelni, de még csak mozdulni sem bírtam. Felébredéskor ugyanis hanyatt feküdtem, és úgy éreztem, hogy kezemet-lábamat jobbról-balról jó erősen a földhöz cövekelték, sőt a hajamat is, amely hosszú és sűrű volt, szintén hasonló mód lekötték. Különböző kisebb-nagyobb köteleket is fedeztem fel keresztül-kasul a testemen, hónaljamtól kezdve egészen a combomig. Persze csak felfelé tudtam nézni; a nap is kezdett nagyon erősen sütni, és az erős fény borzasztóan bántotta a szememet. Mindenféle zűrzavaros hangokat hallottam magam körül, de tekintettel leírt helyzetemre, az égbolton kívül semmit sem láthattam. Kis idő múlva valami élőlényhez hasonló dolgot éreztem mászkálni a bal lábamon, amint csöndesen haladt felfelé egészen a mellemig, míg végül már majdnem az államot súrolta. Feléje fordítottam szememet, már ahogy akkor tudtam, és egy alig hat hüvelyknyi, ember formájú teremtményt láttam magam előtt, kezében ijjal és nyilakkal, puzdrája meg a hátán. Közben még azt is éreztem, hogy legalább még vagy negyvenen jönnek utána ugyanebből a fajtából (már amennyire akkor megállapíthattam). Oly döbbenetes volt számomra ez a meglepetés, hogy hangosan felordítottam, mire ezek rémületükben mind megfutamodtak. Többen közülük (mint ahogy később értesültem ezekről a dolgokról) súlyosan megsebesültek, miközben hasamról a rétre vetették magukat, és egymás után a földre zuhantak.”

E leírás nagy hasonlóságot mutat pácienseink látomásaival, akik gyakran beszámolnak arról, mennyire rémisztőek számukra a mellkasukra telepedő állatkák vagy törpék.

Azon kutatók, akik mindent a születés traumájával kívánnak magyarázni, bizonyára egy másik részletre – egy nem elhanyagolható számadatra – is hangsúlyt fektetnek majd. Gulliver azt állítja, hogy kilenc hónapig és tizenhárom napig élt a lilliputiak földjén, és ez a periódus pontosan megfelel egy terhesség idejének. Másrészről idézhetjük azt a tényt is, hogy a lilliputiak éppen hat hüvelyk magasak voltak, és ez a szám egy más nézőpontból is figyelmet érdemel, különösen, mivel Gulliver történetesen azt állítja, hogy a lilliputiak „hosszabbak voltak a középső ujjamnál”, továbbá hogy a becslése nem lehetett téves „mivel gyakran a kezemben tartottam őket”. (A lilliputiakra utal!)

⁴ Jonathan Swift: *Gulliver utazásai*, fordította Szentkuthy Miklós, Magyar Helikon, Bp., 1968. [A műből származó minden további idézet referenciája ez a kiadás. – a ford.]

Kicsivel később így ír: „Kétszáz fehérenemű-varrónőt rendeltek ki, hogy ingeket, lepedőket ... készítsenek nekem ... A varrónők úgy vettek mértéket, hogy én közben a földön feküdtem; az egyik a nyakamnál állt, a másik a térdemnél; ... Ezután már csak jobb hüvelykujjamról vettek mértéket, több kívánságuk nem volt. Ugyanis nekik is van valami matematikai teóriájuk, hogy kétszer a hüvelyk körül az anyyi, mint egyszer a csukló körül és így tovább, mindenféle hatványokon keresztül egészen nyakig és derékig.” Nem szabad elfelejtenünk, hogy éppen az ujjat, a tipikus genitális szimbólumot tekintik az egész test általános mértékének. Bizonyára Önöket is meglepi majd, ahogy egykor engem csodálkozásra késztetett, hogy a fantázia, hogy valakit rengeteg apró hölgy szolgál ki, mennyire hasonlít páciensem maszturbációs fantáziájához.

Gulliver erős exhibicionista hajlamai, és hatalmas vágya, hogy a lilliputiak nemi szervének mérete miatt csodálják őt, abban a jelenetben válik nyilvánvalóvá, amelyben leírja a felvonulását, amelyet a lilliputi hadsereg az ő tiszteletére rendezett. „[a császár] Először is megparancsolta, hogy álljak egyenest, mint egy óriási bálvány, viszont a lábaimat rakjam szét, olyan távol egymástól, amennyire csak tudom, anélkül persze, hogy ez különösebb kényelmetlenséget okozzon nekem. Ekkor felszólította egyik generálisát, ... hogy állítsa csatasorba seregeit, és masírozassa végig őket alattam. ... – közben persze állandó dobpergés, lobogó, tarka zászlók és rohamra szegezett szuronyok. ... Ófelsége különben halálbüntetés terhe mellett napiparancsban közölte, hogy a díszmenet alkalmával minden katona a legszigorúbb fegyelmezettséget tanúsítsa személyemet illetőleg; mindez persze egyáltalában nem gátolt egy pár fiatal hadnagyocskát abban, hogy félreérthetetlen ferde kacsintásokat küldjenek a magasba, mialatt lábaim közt elmasíroztak. És valljuk be – a nadrágom ez időben már olyan gyatra kondícióban volt, hogy igazán szolgáltatott néminemű okot a báméskodásra és kuncogásra.”

Nem úgy hangzik-e mindez, mint egy impotens férfi megnyugtató-fantáziája, aki ébren attól a gondolatától szenved, hogy péniszze túl kicsi, következésképp kisebbségi érzése miatt vonakodik megmutatni nemi szervét, és álmában azok bámulatában sütkérezik, akik péniszze még az övéénél is kisebb?

Egy ennél is súlyosabb kihágás Gullivert életveszélybe kergeti. Arra az eseményre utalok, amikor a hősnőnk a császárné előtt vizek. Mint azt bizonyára tudják, a királynő vagy az uralkodónő az anya tipikus szimbólumai. A császárné lakosztályában tűz üt ki, és a lilliputiak képtelenek eloltani.

Szerencsére Gulliver épp kapóra jön, és a következőképp hajtja vége hősies tettét: „Az este”, meséli Gulliver, „bőségesen fogyasztottam egy rendkívül finom borból ... elég az hozzá, hogy ez a bor elég erősen hat a veseműködésre. Azt se tudom, hova írom azt a szerencsém, hogy ezen folyadékból eddig még egy cseppet sem adtam vissza a természetnek. A hőség is, mely csontom velejéig átfűtötte testemet (hiszen állandóan a lángok közvetlen szomszédságában sültöm), most a vesekiválasztás és a hólyagműködés irányában kezdett hatni, a bennem levő borral együtt, úgyhogy hamarosan hatalmas kvantumok buzogtak belőlem, amelyeket azonnal a megfelelő helyre irányítottam, úgyhogy három percen belül az egész tüzet sikerült eloltanom...”

Bárki, aki tisztában van a tudattalan által használt kifejezésmóddal, tudhatja, hogy egy nő házában kitört tűzvész eloltása, különösen, hogy vizeléssel történik, a szexuális aktus gyermeki fantáziáját reprezentálja, amelyben a ház a nőt jelenti. A Gulliver által említett hőség a férfi szenvedélyes vágyának szimbóluma (ugyanakkor a tűz a nemi szerveire leselkedő veszélyt jelenti). Gulliver esetében súlyos büntetés fenyegetése követi a rosszselekedetet, és ez a fenyegetés jellemző módon a császártól, a tipikus apa-helyettes figurától érkezik. „Egyáltalán nem voltam biztos abban, milyen arccal fogadja majd az uralkodó az egészet (bármily rendkívüli is volt szolgálatom). Tudniillik az ország egyik alapvető törvénye, hogy halálos bűnnek számít bárkinél, ha dolgát a palota környékén végzi. ... Sőt magánúton közölték velem, hogy a császárné nem szűnő horreurel viseltetik fenti ténykedésem iránt, olyannyira, hogy a palota ellenkező végébe költözött és ... bosszút esküdött ellenem.” A halálbüntetést az uralkodó irgalmasan visszavonja, Gulliver azonban nem kerül el büntetés más formáját. Az ítélet így hangzik: „...fent nevezett *Quinbus Flestrin*,” az Emberhegy – Gulliver lilliputi neve – „aki az idézett státútumot tudva és akarva, tüntető provokáció alakjában meggyalázta, és azon átlátszó ürüggyel, hogy az őfelsége imádott császári hiivesének lakosztályában támadt tüzet eloltsa, a legnagyobb cinizmussal, nyílt felségsértés céljából, és sátáni elvetemültséggel önnön vizeletét bocsátotta a fent nevezett galériákra – volt lévén pediglen ez a tűzoltás evidensen a fent nevezett palota körzetén belül...” A császár kegyelmes, és csak szeme világának elvesztésére ítéli Gullivert, ami nem csorbítaná testi erejét, és továbbra is az uralkodó szolgálatára tudna állni. Látjuk tehát, hogy Gulliver büntetése ugyanaz, amit Oidipusz király magára mért, amiért anyjával hált. Analtikus tapasztalatunk is kétségtelenül számtalanszor megerősíti, hogy a megvakítás a kasztrálás büntetésének szimbolikus eltorzítása.

De hősünk még a haláltól és a megcsonkítástól való félelmében sem állja meg, hogy okot keressen erre az ítéletre: nemcsak hogy képes volt „saját vizeletével [eloltani] a fölséges császárné szobájában támadt tüzet, ... a legközelebbi alkalommal képes lesz egész vízözönt bocsátani az országra az egyszer már jól bevált metódus szerint, és így elsüllyeszteni magát a császári palotát is”.

Mint tudjuk, Gullivernek sikerül megszöknie a lilliputiaktól, akik addigra már igazán ellenségessé váltak vele szemben, de mivel a sors útjai kifürkészhetetlenek, következő utazásán az óriás brobdingnakiak karmai közé vetődik. Legelső találkozása az ország egy lakójával a kasztrációtól való félelem szimbolikus megjelenítése. „...nyugodtan elmehetett volna Londonba templomtoronyak ... sarlókkal fölszerelve: egy-egy ilyen szerszám akkora lehetett, mint hat kasza együttvéve.” Csaknem kettészelte sarlójával, de „felordítottam, ahogy az ember csak halálfélelmében tud ordítani”, mire az óriás teremtmény mutató és hüvelykujja közé csippentette, és mint egy csodabogarat hazavitte feleségének és gyermekeinek játékszerül. Odahívta a feleségét, és megmutatta neki Gullivert. „...szegény asszony elkezdett visítani, és kiszaladt a szobából, akárcsak a lányok nálunk Angliában, ha varangyos béka vagy kereszties pók kerül a szemük elé.”

A nők irtózása a pókoktól, varangyoktól vagy más csúszómászóktól jól ismert hisztérikus tünet. A születés traumájának tanulmányozója és híve azt mondhatná, hogy ezt a szorongást egyszerűen az a tény kondicionálja, hogy ezek a kicsi hüllők kisgyerekek szimbólumai, akik ki-be csúszkálhatnak a genitáliákból. Saját analitikus tapasztalatom azonban Freud nézetét támasztja alá, miszerint az efféle kicsi lények – különösképp a ritmikusan mozgó – valójában a nemi szervet és működést jelölik szimbolikusán, ezért megpillantásuk vagy megérintésük a nőkben hasonló undort vált ki, mint amikor először kerülnek kapcsolatba a pénisszel. Az álmot, amelyben ily lények jelentek meg, habozás nélkül úgy értelmezném, mintha a nő az egész testet (itt az állat testét) a férfi nemi szervvel azonosítaná, és azokkal az esetekkel rokonítaná, amelyekben a nőket álmukban vagy fantáziájukban apró teremtmények vagy törpék zaklatják.

Ahogy játékszerré vált, Gullivernek módja nyílt rá, hogy egész közelről figyelhesse meg az óriás hölgyek legintimebb tevékenységeit, és hosszasan ecseteli, mily rémisztő benyomást tettek rá hatalmas méreteik. „Bevallom, hogy soha életemben ilyen émelyítően ronda dolgokat, mint ezek a pokoli keblek voltak, nem láttam. Még csak hasonlatot is hiába ke-

resnék, hogy az érdeklődő olvasónak halvány fogalmat adjak masszázjáról, kontúrjáról és színeiről. Hat lábnyira dagadtak előre, és kerületük nem volt kevesebb tizenhat lábnál. A bimbójából kitelt volna a fél fejem, és mindvégig az egész bőrön, mind magukon a csöcsökön oly tarkabarka gomba-szaporulatban tenyésztek a pattanások, varak és bibircsek, hogy az ember hányingert kapott tőle. Tudniillik egészen közletről láthattam, mivel a dajka túlságos kényelemmel ereszkedett neki a szoptatásnak, én meg éppen arra felé posztoltam az asztalon. Ezzel alkalmat adott nekem a következő kis elmefuttatásra: milyen ragyogó bőrük van, ugyebár, odahaza az angol nőknek – de csak azért vakít úgy a fehérségük, mert akkorára nőttek, mint jómagunk, és így ezer szépséghibájuk csak mikroszkóppal látható; ha egyszer nagyítóval megvizsgáljuk, tapasztalhatjuk, hogy a legsimább és legfehérebb bőr is durva és rücskös, a májfoltokról nem is beszélve.”

Véleményem szerint eltúlzott nézet lenne, ha a nők bőrének hatalmas mélyedéseitől való rettenetet a születés traumájának felidézésével magyaráznánk. Sokkal valószínűbb, hogy Gulliver azon férfitípust testesíti meg, akinek szexuális bátorsága inába száll finom bőrű angol kisasszonyok jelenlétében, és aki inkább az előtte álló feladat nehézségéről és szerelme tárgyának cseppet sem vonzó mivoltáról panaszkodik, mintsem hogy beismerné saját tehetetlenségét. A tűz hősies eloltásának leírásával érdekes ellentétben álló jelenetet olvashatunk egy későbbi fejezetben, amelyben Gullivernek az egyik óriás hölgy jelenlétében kell vizelnie. Jelzi a hölgynek, hogy ne nézze és ne kövesse, majd két sóska levél mögé bújjik, és így könnyít magán. Később Gulliver elbeszéli, hogy a fiatal udvarhölgyek gyakran pusztá gyönyörűségükre vizsgálgatták és tapogatták őt. „Igen gyakran bizony pucérra vetkőztettek fejem búbjától a lábujjam hegyéig, utána teljes hosszúságomban kebleiken dajkáltak, amit – be kell vallanom – mindig felette utáltam, mivel bőrük igen kellemetlen szagot árasztott. Fölösleges mondanom, hogy e megjegyzésemben a rosszakarató bírálatnak még csak árnyalata sincsen, hiszen ezek mind ragyogó hölgyek voltak, akiket minden szempontból csak tisztelni tudok; ... Bevallom azt is, hogy mi volt a legkínosabb, mikor kis dajkám vendégségbe vitt ezekhez az udvarhölgyekhez. Jelenlétemben teljesen mentesítve érezték magukat az etikett szabályai alól, annyira semleges és közönyös senki voltam a számukra. Pőrere vetkőztek előttem, és egyáltalán nem siettek hálóingbe bújni miattam, mialatt toalettasztalkájukon ténferegtem meztelen testük közvetlen közelében. Rögtön meg kell mondanom azt is, hogy a bűnös kísértésnek még csak az előszelét sem éreztem ilyenkor –sőt ellenkezőleg: a borzadás és undor élményein kívül a fenti látvány nem jelentett semmit. Így

közről nézve, a bőrük ráncos volt és hepehupás, riasztó anyajegyekkel és levestányér nagyságú bibircsekkel tarkítva; az utóbbiakról kévékben lógtak a cukorspárga vastagságú szőrök, testük egyéb részeiről nem is beszélve. Egy percig sem aggályoskodtak, ha arról volt szó, hogy jelenlétemben szabaduljanak meg azoktól a folyadékoktól, melyeket napközben fogyasztotak: ilyenkor hektós hordókra ment a kvantum – a felhasznált edény is lehetett vagy hétakós. Az udvarhölgyek között volt egy nagyon csinos és nagyon temperamentumos tizenhat éves bakfis, aki gyakran tornásztatott keble hegyein és völgyein; sőt egyéb sportokat is űzött velem, melyekről (az olvasó tán megbocsátja) nem óhajtok itt különösebb részletességgel beszámolni. Annyit elárulok, hogy az egész oly kellemetlenül érintett, hogy összetett kézzel könyörögtem Glumdalclitchnak: találjon ki valami ürügyet, hogy ne kelljen többé találkoznom e virgonc hölgyecskével.”

Önök bizonyára jól tudják, hogy a pszichoanalízis értelmezése szerint az egyazon éjszaka álmódott két álom közül az egyik gyakran megvilágítja a másik értelmét. Ugyanezt elmondhatjuk Gulliver utazásainak első két részéről is. A lilliputi kaland az álom vágyteljesítő részét jelöli – Gulliver saját óriási méretének és férfierejének leírását adja. Brobdingnagi szörnyű élményei pedig felfedik előttünk önfelnagyító hajlamának motivációit: rettegését, hogy alulmarad a más férfiakkal szembeni rivalizálásban és küzdelemben, valamint impotensnek bizonyul a nőekkel való kapcsolatban.

Természetesen a második utazás történetében találhatunk utalásokat a megszületés helyzetére és a méhen belüli élményekre. Az óriások földjén való tartózkodásának teljes idejében egy kislány hordozta Gullivert egy úti dobozban, amelynek négy felső sarkához egy selyemszalagokkal rögzített függőágy volt felerősítve, hogy csillapítsa a zötykölődést. Még ennél is lényegesebb, hogy tudott végül megszökni az óriások veszélyes földjéről. Arra ébredt, hogy doboza hihetetlen magasságba emelkedik, és rendkívüli sebességgel száguld. „Az első földrengés éppen hogy csak ki nem vágott függőágyamból, később aránylag simán libegtünk tova. Ebből következtettem katasztrófális helyzetemre: nyilván saske-selyű kapta csőrébe skatulyám karikáját, azzal a ragadozó szándékkal, hogy majd sziklára dobja, akárcsak egy teknősbékát, és aztán héjából kizúszkálja a húsomat, hogy jól lakják vele.

...

Különböző ütések és vad rugdosásokat hallottam magam fölött; szent meggyőződésem volt, hogy ezek a sasnak szóltak ... erre nyílegyenesen kezdtem zuhanni lefelé, legalább egy percig, oly hihetetlen sebességgel, hogy

alig kaptam levegőt. Az őrült zuhanás velőtrázó csattanással végződött, nem hiszem, hogy a Niagara minden kataraktája jobban igénybe venné az ember dobhártyáját. A következő percben halálos sötétség vett körül, később dobozom ismét emelkedni kezdett, méghozzá oly magasra, hogy egyszerre világosság tört be ablakaim felső szélén, mindebből félreérthetetlenül kiderült, hogy a tengerbe zuhantam. ... Üggyel-bajjal lekászálódtam függőágyamról, miközben a tetőn lévő szelelőlyukat is próbáltam kinyitni ... ezen át kaptam friss levegőt; erre volt most legelsősorban szükségem, mivel pillanatok választottak el a megfulladástól. Milliószer kívántam ismét drága kis Glumdalclitchommal együtt lenni, akitől egyetlen fatális óra örökre elszakított.” (Glumdalclitchnak hívták a kislányt, aki magával hordta és játszott vele.)

Kivétel nélkül minden analitikus születés-fantáziaként értelmezné a megmenekülést; a várandósság természetes végeként, amit a lábában való utazás jelöl. Ugyanakkor a hasonló álmok alapján semmi okunk feltételezni, hogy ez a jelenet az egyéni születés részleteiről szólna, ahogy azt Rank feltételezi. Sokkal valószínűbb, hogy Gulliver és a többi ember, akiknek álmába születés-fantáziák tolnak, gyermekkori vagy magzatkori sérülésekké alakítják és lekicsinyítik a nagyon is valószínű szexuális veszélyeket, amelyekkel úgy érzik, nem képesek megbirkózni. Mintha a szerző azt kívánta volna nyilvánvalóvá tenni, hogy Gulliver utazása során az egész test a férfi nemi szervet és a közösülést jelöli, így a megmenekülés leírásához hozzáfűzi, hogy az óriás anyától megőrzött néhány emlék egyike „...egy aranygyűrű, melyet valóban a legkedvesebb és legudvariasabb formák között nyújtott nekem a királyné, lehúzza az ékszert kisujjáról, és kacagva a nyakamba dobva, mint egy galért.” A folklórkutatók és a pszichoanalitikusok egyetértenek abban, hogy a jegygyűrű felhúzása a koitusz szimbolikus megjelenítése, amelyben a gyűrű a női, míg az ujj a férfi nemi szervet jelöli. Így amikor az óriás hölgy lehúzza ujjáról a gyűrűt, és Gulliver nyakába dobja, a gesztussal egyszerűen azt a vágyát fejezi ki, hogy bárcsak hősünk feje elég nagy lenne ahhoz, hogy teljesítse azt a szexuális feladatot, amelyhez normális esetben egy ujj méretű szerv elegendő.

Ahogy minden remekmű számtalan értelmezést kaphat, a *Gulliver utazásai* is sok különböző interpretációt mondhat magáénak. Felszínességük ellenére ezeknek az értelmezéseknek tényszerű alapjuk van. A *Gulliver utazásai* szerzőjéről, Jonathan Swiftről írott rövid életrajzában Walter Scott beszámol róla, hogy a különböző társadalmi osztályok miként értelmezték a könyvet. A felsőbb körök olvasói személyes és po-

litikai szatírákat láttak az írásban; az egyszerű emberek izgalmas kalandok történetének tekintették; a romantikusok a természetfölötti elemek megjelenítéséért csodálták; az ifjak szellemességét és ötletességét élvezték; a gondolkodók morális és politikai tanítást olvastak lapjain. Az elhanyagolt idősek és a törekvéseikben csalatkozottak csupán a megke-seredett embergyűlölet maximáit találták meg a történetben.

Mindezeket tudatelőttes értelmezéseknek nevezhetnénk, míg a pszi-choanalízis célja, hogy az *Utazások* tudattalan jelentését is magyarázza. Ha Jonathan Swift életrajzának tanulmányozásába kezdünk, talán siker-ül eldöntenünk, vajon interpretációnk helytálló-e. Számos szerző egész köteteket szentelt e rendkívüli személyiségnek, de tudomásom szerint Hanns Sachs az egyetlen pszichoanalitikus, aki analitikus vizsgá-lat tárgyává tette az író. Én magam csupán felettébb felszínes módon tanulmányozhattam Swift életrajzát, vizsgálódásom mégis olyan ada-tokra vet fényt, amelyek megerősítik elképzelésemet a *Gulliver utazása*-inak nagyító és kicsinyítő fantáziáiról. A következőkben hadd idézzem fel Swift életének néhány legfontosabb momentumát.

Jonathan Swift 1667. november 30-án született. Élete alkonyán min-den születésnapját böjtöléssel és gyásszal töltötte, és sohasem mulasz-totta el, hogy Jób könyvének harmadik fejezetét elolvassa. Szolgálója, Richard Brennan, akinek a karjai közt meghalt, beszámol róla, hogy Swift halálos betegségének ritka tiszta pillanataiban úgy tűnt, emlékszik erre a dátumra, mivel szakadatlanul e szavakat ismételte: „*Legyen átkozott a nap, amelyen megszülettem, szintúgy a fény, amelyben kimon-datott, hogy egy emberpalánta megfogant.*” Swift árván nőtt fel. Egy jelen-tős esemény egy időre kiszakította nagybátyja és anyja gondozásából. A dajka, akinek gondjaira bízta, oly odaadó volt, hogy ellopta anyjától a gyermeket, és átvitte a Csatornán a Kontinensre. Három évig nem is küldték vissza, mivel egészsége igen törékeny volt, azonkívül akkoriban még nehezen akadt lehetőség a Csatornán való átkelésre.

Bizonyára nem túlzunk, ha azt feltételezzük, hogy ezek a rendkívüli események kitörölhetetlen nyomot hagytak Swiftben, és későbbi fejlő-désére is óriási hatást gyakoroltak. Valószínűleg a kalandos utazások iránti érdeklődését is táplálták. Szükségtelennek tűnik, hogy a gyermek születésének rendkívüli pszichológiai nehézségei után kutassunk, ami-kor gyermekkorának patogenetikus tényezői ily nyilvánvalóak.

Pszichoanalitikus tapasztalataink szerint az apa nélkül felnövő fiúk szexuális élete ritkán normális; legtöbbjük neurotikussá vagy homosze-xuálissá válik. Az anyához való fixációt semmi esetre sem a születés tra-

umája okozza, hanem az apa hiányának tulajdonítható, akivel szemben a fiúnak meg kell vívnia ödipális harcát, és akinek a jelenléte segít megoldani a kasztrációs szorongást az identifikáció folyamata során. Természetes módon, az anya és a dajkák valószínűleg igen elkényeztetik a fiúcskát, így kevésbé lesz képes rá, hogy a többi fiúval versenyezzen, és ez a képességihiány gyakran a szexuális potenciazavarok egyik fő oka. Mi több, az apa hiányakor az anya az egyetlen személy, aki a fegyelmezés vagy – szexuális értelemben – a kasztráció hatalmával rendelkezik. Ez gyakran túlzott visszahúzódáshoz és féltékenységhez vezet a fiú által nagyrabecsült hölgyekkel, sőt minden nővel kapcsolatban. Swift későbbi viselkedése, különösen a szexuális élet területén, valóban arra utal, hogy neurotikus volt. Életrajza tanúsága szerint például udvarolni kezdett az általa szeretetteljesen Varinának becézett Miss Waringnak: „Az udvarlás, amennyire nyomon követhető, felettébb neveltséges volt. Amíg a hölgy szemérmes hidegséget mutatott, a lovag szenvedélye határtalanul lángolt, ám amint a hölgy hosszú ellenállását feladva, hirtelen saját elszántából beadta a derekát, a szerelmesnek egyszerűen nyoma veszett, és a »Varinához« címzett meglehangú episztolákat a hivatalos »Miss Jane Waring« megszólítás váltotta fel, amely félreérthetetlenül arra utalt, hogy a türelmetlen kérő kelletlen vőlegénnyé válna. Az eszes hölgy erre mindennemű érintkezést megszakított Swifttel, visszaadta szabadságát, hogy, úgymond egy nálánál szerencsétlenebb áldozaton gyakorolhassa praktikáit.” Érdekes módon, ezzel a túlzott aggályoskodással szemben Anglia azon részén az a hír járta, hogy Swift molesztálta egy farmer lányát, és Mr. Dobbs, a szomszédos város polgármestere előtt esküvel megerősített vádat hoztak fel ellene.

A költői nevén Stellaként ismert Mrs. Esther Jonhsonnal később kötött híres házasságának leírása azonban arra utal, hogy viszonyukat kezdettől fogva kifejezett ragaszkodás és szenvedélyesség jellemezte. Ugyanakkor Walter Scott Swift ennek ellentmondó megjegyzését idézi szerelme történetéről: „Oly szokás ez, melyről könnyűszerrel lemondanék, és sajnálkozás nélkül elhagynám a szentély kapujában.” Tényleg így is történt. Swift azzal a feltétellel vette feleségül Stellát, hogy házasságuk titokban marad, és továbbra is külön élnek. Magánéletének e részletei valóban arról tanúskodnak, hogy gyermekkori fejlődésének zavarai milyen mélyreható következményekkel jártak. Pszichoanalitikus nézőpontból neurotikus szexuális viselkedését a normál potencia gátlásával értelmezhetjük, a tiszteletben álló hölgyekkel kapcsolatos féltékenységgel, és az alacsonyabb státuszú nőkkel szembeni tartós agresszív hajlamokkal jellemezhetjük. E betekintés Swift életébe nyilvánvalóan min-

ket igazol, akik jóval az ő életét követően a *Gulliver utazásainak* fantáziáit éppen úgy értelmezzük, mint neurotikus pácienseink analízisbeli szabadasszociációit és álmait. Az ilyen – a páciens távollétében készült – analízisek hátránya, hogy a beteg nem erősítheti meg következtetéseinket. Más részről viszont, a poszthumusz tudományos elemzés előnye, hogy az analitikus nem vádolható azzal, hogy sugallta volna a páciens kijelentéseit. Véleményem szerint az életrajzi adatok megerősítik azt a feltevésünket, hogy Gulliver fantáziái, amelyekben az emberek és a tárgyak felnagyulnak és lekicsinyednek, egy olyan személy genitális elégtelenség-érzetét fejezik ki, akinek szexuális tevékenységét a gyermekkor fenyegetettségei és fixációi gátlás alá helyezték.

Noha Swiftről és mesterművéről alkotott elemzésem talán túl hosszúra nyúlt, nézetem szerint megerősíti az általam javasolt értelmezést a lilliputi és brobdingnagi fantáziákról és a tünetekről, amelyek pszichotikus és neurotikus páciensek eseteiben és az álmokban bukkanak fel.

Nem találhatnék alkalmasabb befejezést, mint hogy kissé megváltoztatva magát Gullivert idézzem: „*Remélem, olvasóim megbocsátják nekem, hogy oly sokáig időztem ezeknél és ehhez hasonlatos témáknál; habár jelentéktelennek tűnnek, talán hozzásegítik a filozófust gondolatai és képzelete szélesítéséhez, hogy a nyilvános- és a magánélet jobbítására használhassa őket.*”

Még egyszer fogadják köszönetemet a meghívásért és a türelemért, amellyel végighallgattak.

Dorn Krisztina és Lénárd Kata fordítása

FERENCZI SÁNDOR ELFELEJTETT ÍRÁSA ELÉ

A magyar pszichoanalitikus elmélet utóbbi évtizedekben föllendült kutatása a dolog természeté szerint jelentős részben alapozó jellegű: össze kell gyűjteni, számba kell venni azt, amit értelmezni és megítélni akarunk. E munka keretében elkészült Ferenczi Sándor magyar nyelvű publikációinak bibliográfiája is, ám ez – értelemszerűen – nem lehet teljes. Bibliográfia, amelyik „mindent” regisztrál, nincs; ez legföljebb eszmény. Több jel szerint számos Ferenczi-írás előkerülésével is lehet még számolni.

Az alábbiakban egy, nem is nagyon eldugott írását teszem közzé. A *Századunk* (a hajdani *Huszedik Század* két világháború közötti folytatása, reinkarnációja) 1930-ban az 524–525. lapokon közölt egy hozzászólást Ferenczi Sándortól, *Magatartástan* címmel. Ez az írás, bár a bibliográfia nem regisztrálja,* több szempontból is fontos szöveg. Érdekes tárgya: a behaviorizmus, amelyet ő magatartástannak fordít, s legalább ennyire érdekes, hogy ez a hozzászólás személyes amerikai emlékeiből is fölidéz néhány mozzanatot. S érdekes az írás azért is, mert – bár rövid szövegről van szó – ereje teljében mutatja Ferenczit.

A cikk, amely eredetileg levélnek íródhatott (a levélformát legalábbis még a publikált változat is részben őrzi), fölveti azt a kérdést, kivel állt kapcsolatban a lapnál Ferenczi? A *Századunk*nak akkor két szerkesztője volt, Vámbéry Rusztem és Varró István. Mivel a napi ügyeket jórészt Varró intézte, valószínű, hogy Ferenczi nála jelentkezett írásával. Ez megnyit egy lehetséges kutatási irányt: érdemes lenne fölmérni a *Századunk* körével való kapcsolatának alakulását.

A szöveget eredeti helyesírása szerint közlöm.

L. A.

* Azóta a „Ferenczi Sándor magyarul megjelent írásai” című összeállításban (www.mtapi.hu/thalassa/ferenczi-hu.html) regisztrálásra került. Köszönet érte Lengyel Andrásnak (a szerk.).

MAGATARTÁSTAN

Kedves Szerkesztő Barátom!

Bocsáss meg, hogy ezúttal filológiai kérdésbe kontárkodom bele; az ember néha kénytelen az új szavak helyes vagy tévútra vezető alkotására is felfülni. Referensetek (Sy.), az angol „behaviourism” kifejezést „magatartás-lélektan”-nak fordítja magyarra. Aki a referátumot figyelemmel elolvassa,¹ rögtön láthatja, hogy Mr. Watson, az új tan megépítője semmitől sem irtózik annyira, mint a „lélek” vagy „psziche” szavaktól és éppen azért dolgozta ki tanát és adott neki külön nevet, hogy elkülönítse azt mindentől, ami eddig lélektannak nevezte magát, vagy amiben tudatnak, lelki motiváltságnak bárminemű szerepet juttattak. A tudatosság szerinte a már kész, automatikus, motiválatlan, csupán a véletlen egyidejűség ismétlődési kényszerétől kiváltott élettani mozgáshoz utólagosan kapcsolódik, mint afféle jelentőségtelen tükröződés. Igazságtalan dolog a szerzővel szemben, ha a tanításait összefoglaló szóképbe az előtte leggyűlöletesebb *lélek* szót újra becsempésszük és helyesebb, ha megmaradunk a behaviourism szószerinti fordításánál, ami nem lehet más, mint *magatartás-tan*.

A magam mesterségének egyik mellékterménye, hogy a referens különben oly precíz és lucidus közlésébe becúsított egyetlen, bár feltűnő botlás mellett sem tudok megjegyzés nélkül elmenni és hogy kénytelen vagyok annak tudatalan indoklására is utalni. A referens tévedése u. i. szerintem maga sem véletlen: nem jelent kevesebbet, mint a Watson tanításának legélesebb, bár elfojtott kritikáját, melyet a referátum enyhíteni igyekszik. *Tényleg lehetetlen* feltételezett reflexmozgásokról tárgyalni, anélkül, hogy előbb, vagy utóbb be ne csempésszünk valamit, ami már nem pusztán külső megfigyeléssorozat, hanem belső (lelki) élmény. Ez a baleset megtörtént magával dr. Watsonnal is, akinek amerikai tartózkodásom alatt egy előadását végighallgattam 1927-ben. Az előadás színhelye Newyork előkelő hölgyeinek egyik közművelődési klubja volt. Az azt megelőző vacsoránál az elnöknő, alighanem szándékosan, Watson mellé ültetett, aki egyenesen felszólított, hogy előadása után nyilvánítsak véleményt, vagy bírálatot a hallgatóság előtt. Európai szokásokra hivatkozva, azt

¹ L. Szemlénk f. é. októberi számának 484. oldalán. [A *Századunk* szerkesztőjének jegyzete.]

feleltem, hogy tudományos problémákat talán nem célszerű nyilvános dialektikai produkció formájában tárgyalni, de ellenvetésem úgylátszik hatástalan maradt, mert dr. Watson előadásában, mely tele volt heves invektívákkal mindennel szemben, amiben a *lélek* szó bármiképp szerepel (így a pszichoanalízissel szemben is), végül személy szerint aposztrofált engem, mint jelenlevőt. Nem térhettem ki a provokálás elől és bekapcsolódva W. dr. egy kísérletébe, melyben leírja, hogy fehér egerek, ha egyszer zajtól megijedtek, minden hasonló helyzetben zaj nélkül is megriadnak, azt kérdeztem: honnan tudja W., hogy azok a fehér egerek meg voltak riadva. Láttam a viselkedésükön (behaviour) – volt a válasz. De honnan tudja W. úr, hogy ez a viselkedés „megriadás”? Persze csak onnan – feleltem rá magam –, hogy W. úr *a valamikor magán tapasztalt lelki élményt* (a megriadás érzetét) észrevétlenül és tudattalanul beleasszociálta az egerek viselkedésének látszólag objektív leírásába és ezzel el is árulta, hogy az egész „magatartástan” sem más, mint lélektani tapasztalatok hangos tagadása és lappangó érvényesítése. Szívesebben vállalom – mondtam végül – a „psziche” szó használatával együtt járó „tudománytalanság” vadját, mint az olyan áltudományosságot, amely tökéletességének látszatát csak tisztázatlan módszertanának köszönheti.

Remélem, hogy e soraim után a „Századunk” referense is osztja majd azt a véleményemet, hogy a „magatartás-lélektan” elnevezés nemcsak tévedés volt, hanem egyúttal éles kritika is.

Benne lévén az anekdotizálásban, nem hallgathatom el egy másik amerikai élményemet sem, mely első tengerentúli kirándulásom idejéből, 1909-ből származik és véletlenül érdemben is összefügg a megelőzővel. Kétségtelen, hogy Watson dr. tanítása lényegileg nem más, mint a James–Lange-féle, tisztán physiológiai indulatelmélet ad absurdum vitele, aminthogy tudtommal Watson valamikor Jamesnek személy szerint is volt a tanítványa. (Ám ebben tévedhettek.) Nos, még fiatalon ért engem az a szerencse, hogy a bostoni Harvard egyetemnek Freud professzor tiszteletére tartott ünnepségén beszélgethettem William Jamesszel, Amerikának eddig legnevesebb filozófusával. Nem hiszem, hogy csupán hajlott kora adná a magyarázatát annak, hogy az érzelmek lelkiségének ez az egykori nagy tagadója élete végén általában és velünk folytatott társalgása során is nyíltan vallotta, hogy őt már csak a tudomány szerint „misztikus” és „mysteriózus” élmények foglalkoztatják. Szerénységem tiltotta, hogy megkérdézzem Jamest, hogyan vélekedik új élményei óta az óra elnevezett indulatelméletről. Mindenesetre rokonszenvesebben hatott a nagy tudós őszinte vallomása, még ha a túlzottság benyomását keltette is, mint évekkel azután a késői tanítvány hangos önelégültsége.

Dr. Ferenczi Sándor

KÖNYV

Karen Horney: A neurotikus személyiség napjainkban

Ursus Libris, 2004

Az Ursus Kiadó „Emberközpontú pszichológia” könyvsorozatának harmadik köteteként jelent meg Karen Horney *A neurotikus személyiség napjainkban* című (eredetileg 1937-ben Amerikában publikált) könyvének első magyar nyelvű kiadása. Karen Horneyt, mint Freud egyik legradikálisabb bírálóját tartja számon a pszichoanalitikus szakirodalom, aki elsősorban Freud nőieséggel és szexualitással kapcsolatos nézeteit kérdőjelezte meg,* valamint a neurózisok kialakulása kapcsán a biológiai tényezők helyett a kulturális és társadalmi hatások fontosságát hangsúlyozta. A bemutatásra kerülő könyvben Horney, miközben Freud neurózisokkal kapcsolatos nézeteit sajtószerű stílusban (folytonos mentegetőzésekkel és védekezésekkel tarkítva) élesen bírálja, saját klinikai megfigyeléseire hagyatkozva pontos leírást ad a neurotikus személy karakterjellemzőiről és viselkedésmin-tázatairól.



A könyv első öt fejezete általános-ságban mutatja be a neurotikus személy önmagához és másokhoz való viszonyulásait, a neurotikus szorongáshoz vezető konfliktusokat, valamint a szorongás enyhítésére szolgáló védekezéseket. A neurotikus viszonyulások Horney szerint öt fő területen jelennek meg: az érzelmek adásával és elfogadásával kapcsolatos viszonyulásokban és viselkedésekben, az önértékeléssel és az önértékesítéssel kapcsolatos attitűdökben, valamint az agresszió és a szexualitás területén. E viszonyulások háttérében az ellenséges késztetések elfojtásából fakadó neurotikus szo-

* A femininitás problémájával foglalkozó, egyik klasszikusnak számító „Menekülés a nőiség elől” című írását lásd *Thalassa*, 1996/1, 7–20.

rongást tételezi fel. Horney „napjaink” neurotikusai között a konfliktusaik tartalmában és a konfliktusokra válaszul adott védekezési módokban vél hasonlóságokat felfedezni. Feltételezi, hogy a neurotikus viszonyulásokat kiváltó konfliktusokat az adott kultúrában fennálló életfeltételek idézik elő. Az individualista, egocentrizmust támogató kultúrákban a neurotikusok konfliktusai a versengés, a kudarcból való félelem, az érzelmi elszigetelődés, a másokba és önmagukba vetett bizalomhiány körül szerveződnek.

A társadalmi hatások fontosságát a neurozisos kialakulásában már a kortársak közül sem egyedül Horney hangsúlyozta. Önálló elméleti feltetésnek tekinthető azonban Horney azon gondolata, mely szerint a neurotikusok konfliktusai megegyeznek a széles körben elterjedt kulturális konfliktusokkal, csupán élesebbek és hangsúlyosabbak. Miközben Horney a neurozisos leírása kapcsán az itt-és-most karakterstruktúrára helyezi a hangsúlyt, lényegében megválaszolatlanul hagy két nagyon fontos kérdést: miért alakul ki bizonyos személyekben nagy mennyiségű ellenséges indulat; és mi magyarázza ezen indulatok elfojtását.

A könyv második, szintén öt fejezetet magába foglaló részében Horney, a szorongás csillapítására alkalmazható védekezési módokat tárgyalja, hangsúlyozva, hogy a neurozisos kialakulásának a szorongás jelenlétén túl feltétele még a szorongás csillapítására tett védekezési kísérletek összeegyeztethetlensége

is. A neurotikus szeretetvágy, a hatalomvágy, a presztízs megszerzésére irányuló törekvések és a birtoklási vágy jellemzése kapcsán részletesen leírja, hogy miképp indítanak el, és tartanak fenn ezek a szorongás csillapítására bevetett stratégiák negatív következményekkel járó „ördögi köröket”, melyek a neurozisosok folytonos súlyosbodását eredményezik.

A könyv utolsó öt fejezete azokat a kulturális feltételeket ismerteti, amelyek szorongást váltanak ki a benne élő egyéneknél. A legfontosabb patológizáló hatású kulturális tényezőnek a romboló hatású hiperversengés általános elterjedését tartja, amely bár a gazdasági életből fakad, nem csak a munka világát de minden emberi kapcsolatot is áthat, és ellenséges indulatokat keltve egyre nagyobb szorongást szül. A neurotikusok esetében különösen erős és romboló hatású versengő hajlomot tételez fel, amely a szeretetvágy szükségletével ütközésbe kerülve, leggyakrabban önvád és kisebbségi érzések kialakulásán keresztül a versengéstől való visszarettenéshez vezet. Az önvádat és kisebbségi érzéseket a pszichoanalitikus szakirodalom gyakran a neurotikus bűntudat jeleként értelmezi. Horney szerint azonban az önvád nem a bűntudat kifejeződése, hanem a szorongás vagy a szorongás elhárításának megjelenési formája. A neurotikusokra jellemző szenvedési hajlomot, a mazochisztikus beállítódást szintén a szorongással szembeni lehetséges védekezésként

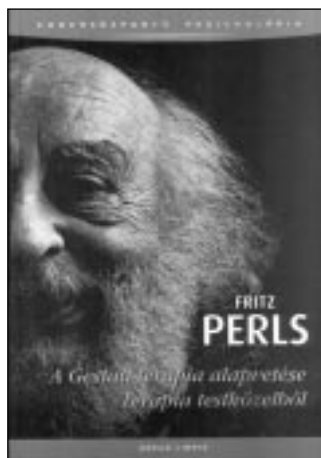
határozza meg, és kulturális és szociális tényezők hatására kialakuló jelenségként értelmezi, melynek célja önmagunk feladása és meghaladása az önzést hangsúlyozó kultúrában.

A könyv értékes kiegészítése a Fülöp Márta tollából származó Utószó. Fülöp Márta, túl azon, hogy érzékletesen mutatja be Horney életútját, ennél többre is vállalkozik. Bemutatja, hogy a könyv eredeti kiadása óta eltelt közel hetven év történései és szakmai fejleményei számos ponton igazolják Horney felismeréseit. Az amerikai emberkép zseniális jellemzésének bizonyítéka, hogy az amerikai nemzeti karakter leírásánál Horney művére napjainkig alapműként hivatkoznak. Horney a versengés mentálhigiénés romboló hatásának kiváló leírásával olyan problémára hívta fel a figyelmet, amelyet az amerikai társadalomnak napjainkig sem sikerült megoldania, és amely széleskörűen elterjedt más fogyasztói társadalmakban, köztük

Magyarországon is. A versengés, a kudarctól való félelem, az érzelmi elszigetelődés, az önmagunkba és másokba vetett bizalom hiánya napjaink aktuális problémái. Horney könyve az egészséges és torz viszonyulások részletes kifejtésével a saját és környezetünk reakcióinak átgondolására készítt. Segítséget nyújt, hogy egészséges módon tudjunk viszonyulni versengéshez, hatalomhoz, birtokláshoz.

Horney a gyakorló pszichoterapeutákon, pszichiátereken túl a szélesebb olvasói közönségnek is ajánlja könyvét, elsősorban szociális munkásoknak, tanároknak, kulturális antropológusoknak, szociológusoknak. A könyv közérthető stílusa és a téma aktualitása alapján valóban ajánlható a könyv a szakembereken túl minden önmaga megismerésére nyitott, a pszichológia iránt érdeklődést mutató olvasó számára.

Nagy Henriett



HÍREK, INFORMÁCIÓK

Március 15. alkalmából Mádl Ferenc, a Magyar Köztársaság elnöke a Magyar Köztársasági Érdemrend lovagkeresztje kitüntetésben részesítette Dr. Hidas György pszichiátert, pszichoanalitikust, a Tündérhegyi Pszichoszomatikus és Pszichoterápiás-rehabilitációs Osztály alapítóját. A kitüntetést Göncz Kinga ifjúsági, családlügyi, szociális és esélyegyenlőségi miniszter adta át. Hidas György, aki ebben az évben tölti be 80. életévét, elévülhetetlen érdemeket szerzett a magyar pszichoanalízis történelmi örökségének feltárásában és továbbvitelében. Munkássága töretlen lendülettel és aktivitással folytatódik napjainkban is. A *Thalassa* szerkesztősége szeretettel gratulál, további sok sikert és derűt kíván a kitüntetettnek, lapunk szerkesztőbizottsági tagjának, a Ferenczi Sándor Egyesület egyik alapítójának és első elnökének, jelenlegi tiszteletbeli elnökének.

*

Két könyvbemutató. 2005. február 17-én nagy érdeklődés mellett mutatták be londoni Freud Múzeumban *A Lost Childhood and the Language of Exile* című kötetet, amelyet Judit Szekács-Weisz és Ivan Ward szerkesztett. A könyv megjelenésére és a könyvbemutatóra a Magyar Magic–Hungary in Focus 2004 program keretében került sor. A bemutatón a kötet jelenlévő szer-

zői és szerkesztői mellett Bogay Katalin, a londoni Magyar Kulturális Központ igazgatója és Michael Molnar, a Freud Múzeum igazgatója beszélt.

2005. február 25-én a Római Magyar Akadémián mutatták be a *Ferenczi oggi* című kötetet (Torino, Bollati Boringhieri 2004). A könyvbemutatón Dorogi Katalin igazgatóhelyettes beszélgetett a kötet szerkesztőjével, Franco Borgognóval, a torinói egyetem professzorával és Erős Ferencsel, a kötet egyik szerzőjével.

*

A Ferenczi Sándor Egyesület, a József Attila Társaság és a Petőfi Irodalmi Múzeum közös műhelybeszélgetés-sorozata a Károlyi-palotában a Művészet és pszichoanalízis program keretében az elmúlt időszakban a következő előadások hangzottak el: 2004. december 10.: Miklós Barbara pszichológus (Budapest) „Akinek olyan fia van, mint én, az nem megy újra férjhez” – Charles Baudelaire A Romlás virágai című verseskötetének egy pszichoanalitikus olvasata; 2005. január 14.: Láng Judith író (Budapest) és Nyerges Katalin pszichoanalitikus (Budapest): Erosz Thomas Mann világában; a Halál Velencében – a pszichoanalízis szemüvegén keresztül; 2005. február 11.: Erős Ferenc pszichológus (Budapest): Az Imago holdvilága: Carl Spitteler és Szerb Antal; 2005. március 11.: Dr. Hárdi István pszichiáter (Budapest): Az agresszió

vizuális megnyilvánulásai a képző- és a filmművészetben; 2005. április 8.: Műhelykonferencia József Attila születésének 100. évfordulója tiszteletére – a József Attila Társaság és a Ferenczi Sándor Egyesület tagjaival a költő pszichoanalitikus szemléletű műveiről. Fölkért résztvevők voltak: Beney Zsuzsa költő (Budapest), Bókay Antal irodalomtörténész (Pécs), Erős Ferenc szociálpszichológus (Budapest), Garai László szociálpszichológus (Szeged), Horváth Iván irodalomtörténész (Budapest), Nemes Livia pszichoanalitikus (Budapest), N. Horváth Béla irodalomtörténész (Szekszárd), Paneth Gábor pszichiáter (Budapest), Stark

András pszichiáter (Pécs), Szőke György irodalomtörténész (Budapest), Tverdota György irodalomtörténész (Budapest), Veres András irodalomtörténész (Budapest).

A sorozat következő előadásai lesznek:

2005. május 13.: Cséve Anna irodalomtörténész (Budapest): A naplóíró

Móricz Zsigmond ismeretlen arca.

2005. június 10.: Dr. Stark András pszichiáter (Pécs): A szorongás arcai Ingmar Bergman filmjeinek tükrében. Filmesszé

A sorozatot szerkeszti és a vitaeseteket vezeti: Valachi Anna irodalomtörténész (Budapest) – E-mail: valachi.anna@chello.hu

E számunk szerzői

J. Edgar Bauer, filozófus, Kurfürsten-Anlage 4 Eingang Westtrakt, 69115 Heidelberg, Németország. E-mail: j.edgarbauer@t-online.de

Csabai Márta, pszichológus, MTA Pszichológiai Kutatóintézet, 1132 Budapest, Victor Hugo u. 18-22. E-mail: csabaim@mtapi.hu

Darabos Enikő, óraadó tanár, Szegedi Tudományegyetem, Összehasonlító Irodalomtudomány Tanszék, Szatmárnémeti–Kolozsvár–Szeged, 6724 Szeged, Boross József u. 16. E-mail: bienszur@yahoo.com

Kende Anna, pszichológus, MTA Pszichológiai Kutatóintézet, 1132 Budapest, Victor Hugo u. 18-22. E-mail: kendea@mtapi.hu

Bakó Tihamér, pszichoanalitikus, E-mail: bakotihamer@freemail.hu

Lengyel András, irodalomtörténész, Móra Ferenc Múzeum, Szeged, Pf. 474.6701

Nagy Henriett, egyetemi hallgató, ELTE Pedagógiai és Pszichológiai Kar, Pszichológiai Intézet, Személyiség és Egészségpszichológiai Tanszék, 1046 Budapest, Izabella u. 46. E-mail: nagyheni@fw.hu

Edited by Tihamér Bakó, Antal Bókay, Anna Borgos, Ferenc Erős (chairman of the editorial board), György Péter Hárs, György Hidas, Robert Kramer, Kata Lénárd, Judit Mészáros, Júlia Vajda, Anna Valachi.

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

MAJOR ARTICLES

J. EDGAR BAUER, Sándor Ferenczi: Sexual difference, thalassic regression and the question of a “non-anthropomorphic animism”

Against the backdrop of Sándor Ferenczi's revisions of the Freudian conception of sexuality, the essay focuses on the overall design of *Thalassa* as an itinerary back to the sources of symbolic representation. Assuming that Ferenczi's elaborations purport not just the “motherly” complement to the Oedipal setting, but the radical re-inscription of the progressive dynamics of the Father's Law within a scheme of agonistic regression, *Thalassa's* foremost significance is seen in connection with the attempt to re-conduce the redemptive aspirations of Western religious traditions to the lucid truth of tragedy.

MÁRTA CSABAI, The story that cannot be told. Somatization and the structure of the self

It is a classical theme in psychoanalytic thinking that the essence of the person is “inside”, buried deep down in personality. It is a generalization which comes from the strongest traditions of Western philosophy. Following this trend psychosomatic symptoms had been explained for many years as specific barriers which have the function to cover or hide the inner conflicts of the patient. From the 1970s on newly emerging concepts – especially the so-called *alex-*

ithymia and *pensée opératoire* theories – have started to argue that the psychosomatic patient “has nothing to hide”, since his/her self has become emptied through the process of destroying significant memories and meaningful contents. In these cases the subject’s conflict-solution – and often the whole way of existence – can be characterized by a substantially somatic style. The paper examines these frequently discussed concepts, and connects them to those contemporary constructs which consider the “empty” self as a symptom of late modernity and that of the pathology of adaptation. These theories point out the dangers that the “empty” self can find the only proof of its existence in the addictive products of consumer society or in somatic pain.

WORKSHOP

ENIKÓ DARABOS, The Other and the “feminine status” – Jacques Lacan as feminist scandal-maker

The paper focuses on the meaning effects of the Lacanian Other as being simultaneously the metaphor of Law and the metonymy of Woman in the late seminars.

The first section dwells on Lacan’s interpretation of the Freudian concept of “primal repression”. In Freud’s view the “primal repression” is the process of inscribing of *Vorstellungsrepräsentanz* as representative of the drive. Lacan’s reading emphasizes that these constitutive elements function as “the representative of representation”. Interpreting the subject’s relation toward the signifier means to explore these raw material elements as the “lining of the subject”. Lacan relates this “lining” with the “primal signifier” as the radical meaninglessness of language that is assigned to the primal unity with the mother. This imaginary unity is broken by the effect of the “binary signifier” that is rendered as *alienation* and *fading* of the subject that becomes subordinated to the “phallic function”. The gender positions of the subjects can be interpreted as their relation toward the “phallic function”.

The second part of the examines how this “phallic function” works. “Traversing fantasy” seems to be a subjective movement in which the subject would get off the burden of the Other by being capable of symbolizing something real.

The last section deals with the Freudian and Lacanian view of woman emphasizing the concept of *jouissance* as a possibility of getting over the law of the phallus. What is at stake in this section is the status of the woman in the Lacanian psychoanalysis comparing with the views of Nietzsche and Derrida.

ANNA KENDE, Mothering in psychoanalysis: possible consequences for women as subjects

The article looks at various psychoanalytic theories of mothering in search of women's subjectivity. The comparison between the Kleinian theory of motherhood and Winnicott's view of the subject helps us to understand the conservative image of women and motherhood in psychoanalysis, and the radical nature of the shift from viewing motherhood as a pre-social, ideal, symbiotic dyad with the child toward seeing the ambivalence in the role of motherhood and in the relationship with the child. Feminist psychoanalysis reinforced the movement from a father-centered psychoanalysis toward a mother-centered one, however it is not the reinvention of the pre-oedipal phase which brought the question of women's subjectivity on the surface, but rather the focus on the issue of intersubjectivity.

TIHAMÉR BAKÓ, Working through a sexual abuse

The case study is an account of the therapy of a patient who had been victim of a sexual abuse. The trauma has undermined her basic trust, influenced her identity development, as well as her capacity for intimacy, and evoked a splitting between the parts of her self. The analytical work has included mediation, reparation and the reconstruction of trust. In the process of the correction of experiences, a dialogue has been started between the parts of the self, finding a way back to the state before the trauma, triggering an integration of her self-parts, restoring the continuity of past, present and future, and reorganizing her personality.

ARCHIVES

In this section we publish two texts by SÁNDOR FERENCZI. The first text, **Gulliver Phantasies** is the translation of his lecture originally held in English at the annual meeting of the New York Society for Clinical Psychiatry on December 9, 1926. The second text, **On behaviorism**, a short critical reflexion on the American behavioristic psychology, was originally published in the Hungarian social science journal *Századunk* in 1930. This text is published here with an introduction of ANDRÁS LENGYEL.

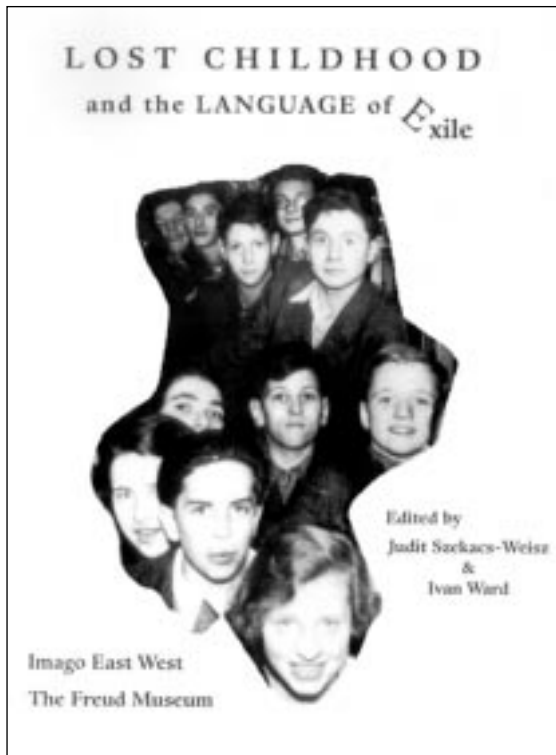
We accept contributions in Hungarian, English, German or French. Authors are requested to provide their papers with an English and/or Hungarian summary. Original articles, reviews, reflections, and suggestions should be sent to

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@mtapi.hu and erosf@mtapi.hu

Homepage: <http://mtapi.hu/thalassa>

THALASSA is published by the Thalassa Foundation, Budapest (address above).

The present issue of THALASSA was supported by the Ministry of National Cultural Heritage, the National Cultural Fund of the Republic of Hungary. 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.



Contents

MAJOR ARTICLES

J. Edgar Bauer: Sándor Ferenczi: sexual difference, thalassic regression
and the question of a “non-anthropomorphic animism” 3

Márta Csabai: The story that cannot be told. Somatization
and the structure of the self 25

WORKSHOP

Enikő Darabos: The Other and the “feminine status” – Jacques Lacan
as feminist scandal-maker 39

Anna Kende: Mothering in psychoanalysis: possible consequences
for women as subjects 63

Tihamér Bakó: Working through a sexual abuse 83

ARCHIVES

Sándor Ferenczi: Gulliver Phantasies 98

Introduction to a forgotten article of Sándor Ferenczi (*András Lengyel*) . . . 116

Sándor Ferenczi: On behaviorism 117

BOOKS

Karen Horney: *The Neurotic Personality of our Time*
(reviewed by *Henriett Nagy*) 119

EVENTS AND INFORMATION 123

ENGLISH SUMMARIES 124