

Ára: 800,— Ft

TARTALOM

TANULMÁNYOK

*Jacques Lacan: Agresszivitás
a pszichoanalízisben* 3

*Kazushige Shingu: Freud, Lacan
és Japán* 27

*Joel Whitebook: Tudomány és vallás:
a pszichoanalízis objektivitásának
és kritikájának problémája* 43

MŰHELY

*Gyimesi Júlia: Istenkomplexus a
pszichoanalízisben* 67

Emanuel Berman: A vadon szava ... 87

ARCHÍVUM

*Sigmund Freud: A „vad”
pszichoanalízisről (1910)* 101

*Ferenczi Sándor: A pszichoanalízis
a gyakorló orvos szolgálatában
(1923)* 107

IN MEMORIAM

Búcsú Nemes Líviától
(Paneth Gábor) 119

HÍREK, INFORMÁCIÓK 123

ENGLISH SUMMARIES 125

CONTENTS 127

E számunk megjelenését anyagi
támogatásukkal segítették:

nka
Nemzeti Kulturális Alap

Anoním támogatóink jövedelemadójuk
1%-ával

THALASSA

PSZICHOANALÍZIS–TÁRSADALOM–KULTÚRA

2007/1

„Vad” pszichoanalízis

JACQUES LACAN:
Agresszivitás
a pszichoanalízisben

KAZUSHIGE SHINGU:
Freud, Lacan és Japán

JOEL WHITEBOOK:
A pszichoanalízis
objektivitása

GYIMESI JÚLIA:
Az „istenkomplexus”

EMANUEL BERMAN:
A vadon szava

SIGMUND FREUD:
A „vad” pszichoanalízisről

FERENCZI SÁNDOR előadása Kassán (1923)



A borítón Freud saját kezű firkarajza látható,
amelyet a „Szerdai Társaság” egyik ülése alatt készített.
A rajzot Siegfried Bernfeld, akinek neve más Freud-tanítványok között
szintén szerepel, relikviaként őrizte meg.

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

2006/2–3. számunk a **pszichoanalízis és a társadalomkritika** kapcsolatát vizsgálta Theodor Wiesengrund-Adorno, Otto Gross, Wilhelm Reich, Erich Fromm, Walter Benjamin és mások munkái kapcsán.

Következő, 2007/2–3. számunkban többek között Julia Kristeva, Hárs György Péter, Gyimesi Tímea, Friedrich Melinda írásait tervezzük közreadni.

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.**

THALASSA

A Ferenczi Sándor Egyesület lapja

ALAPÍTVÁ 1989-BEN

Thalassa Alapítvány, Budapest

18. évfolyam, 1. szám, 2007

A szerkesztőbizottság tagjai

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

Szerkesztőségi titkár

KOVÁCS ANNA

Olvasószerkesztő

PALKÓ MAGDA

E számunk megjelenését támogatta

nka

Nemzeti Kulturális Alap

Jelen számunk előkészítéséhez hozzájárult
az OTKA T46600 sz. projektje

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

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://thalassa.mtapi.hu>

Terjeszti a Filagóra Pszichológiai Könyvesbolt,
1085 Budapest, Üllői út 2-4. (Tel: 411-0495)
E-mail: filagora@gmail.com

ISSN 0865-9362

Thalassa Alapítvány, 2007
Felelős kiadó: VAJDA JÚLIA

Nyomdai előkészítés: KOVÁCS ANNA
Borítóterv: HARSÁNYI TAMÁS

TANULMÁNYOK

AGRESSZIVITÁS A PSZICHOANALÍZISBEN¹*Jacques Lacan*

Az előző beszámoló az agresszivitás fogalmának klinikai és terápiás alkalmazásáról szólt. Rám marad annak vizsgálata, hogy vajon képes-e az agresszivitás olyan fogalommá válni, amely tudományos használatra tarthat számot, vagyis, hogy igényt tart-e arra, hogy egy összehasonlítható rend tényeit tárgyasítsa a valóságban, még kategorikusabban arra, hogy létrehozza a tapasztalatnak egy olyan dimenzióját, amelynek tárgyasított tényeit változóknak lehet tekinteni.

Az itt összegyűlték mindannyian osztoznak egy olyan tapasztalaton, amely a technikán alapul, a fogalmak azon rendszerén, amelyhez hűségek maradunk, egyfelől azért, mert ezt a rendszert az dolgozta ki, aki megnyitotta számunkra e tapasztalás minden útját, másfelől pedig azért, mert e kidolgozás szakaszainak élő jegyét viseli magán. Azaz, ellentétben a nekünk tulajdonított dogmatizmussal, tudjuk, hogy ez a rendszer nemcsak a maga teljességében, hanem számos hézagában is nyitott marad.

Ezek a hiátusok egyesülni látszanak abban a rejtélyes szignifikációban, amelyet Freud mint *halálöszönt* léptetett elő: a Szfinx alakjához

¹ Az elméleti beszámoló a francia nyelvű pszichoanalitikusok 11. kongresszusán (Congrès des Psychanalystes de langue française) hangzott el Brüsszelben, 1948 május közepén. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Jacques Lacan: *Écrits*. Éditions de Seuil, Paris, 1999 [1966], 100-123.

A fordító ezúton mond köszönetet a PTE BTK Pszichológiai Doktori Iskolája elméleti pszichoanalízis programja keretében tartott Lacan szövegolvasó szeminárium résztvevőinek, különösen Kiss Andrea-Laurának, valamint Erdélyi Ágnesnek, akik értékes javaslataikkal hozzájárultak a fordítás elkészültéhez.

hasonlóan, arról az apóriáról tanúskodik, amellyel ez a nagy gondolat szembesült azon legmélyebb kísérletben, amely úgy tűnt, hogy kifejezi az ember tapasztalatát a biológia regiszterében.

Ez az apória áll az agresszivitás fogalmának szívében, amelynek napról napra jobban fel tudjuk becsülni a pszichés ökonómiában betöltött jelentőségét.

Ezért a halálöszton tendenciáinak metapszichológiai természete teoretikus kollégáinknak köszönhetően állandóan napirenden van, ellentmondásaival együtt, és azt is be kell vallanunk, hogy gyakran némi formalizmussal.

Ezzel kapcsolatban csupán néhány észrevételt szeretnék tenni vagy tételt megfogalmazni, amelyek hosszú ideje inspirálnak a tan ezen igazi apóriáját illetően, éppúgy, mint laboratóriumi és terápiás célú pszichológia jelenlegi fejlődésében való felelősségünk kérdése, amely számos tanulmány olvasása során merült fel bennem. Egyfelől az úgynevezett *behaviorista* kutatásokra gondolok, amelyek, úgy tűnik számomra, hogy legjobb eredményeiket (amik egyébként igen soványak ahhoz az apparátushoz képest, amellyel körülbástyázzák magukat) a pszichoanalízis által bevezetett kategóriák implicit használatának köszönhetik; másfelől azokra a különböző felnőtt- és gyermekterápiákra gondolok, amelyeket a *pszichodramatikus* módszer címszava alatt szoktak összefoglalni. Ezek hatékonyságukat a játék szintjén megvalósuló lereagálásban keresik, és szintén a klasszikus pszichoanalízis határozta meg alapelveiket.

I. TÉTEL: *Az agresszivitás egy olyan tapasztalatban manifestálódik, amely tulajdon szerkezetéből fakadóan szubjektív.*

Nem haszontalan visszatérnünk a pszichoanalitikus tapasztalat jelenségéhez. Az alapok lefektetése során e reflexiót gyakran figyelmen kívül hagyják.

Azt mondhatjuk, hogy a pszichoanalitikus cselekmény a verbális kommunikáción belül és az által történik, vagyis a jelentés dialektikus felfogásában. Ezért ez egy olyan szubjektumot feltételez, amely mint olyan, a másik intenciója számára jeleníti meg magát.

Ezt a szubjektivitást nem lehet számunkra eleve természetlenül elvetni egy olyan ideál szerint, amely eleget tesz a fizikainak, kiküszöböl-

ve a szubjektivitást a műszer segítségével, noha nem lehet elkerülni az emberi hiba lehetőségét az eredmény értelmezésénél.

Csak a szubjektum értheti a jelentést (*sens*); és fordítva, a jelentés minden jelensége szubjektumot feltételez. Az analízisben a szubjektum felajánlja magát, mint ami alkalmas lehet arra, hogy megértsék és valóban alkalmas is arra: az introspekció és a feltehetően projektív intuíció itt nem azt az elvet dönti romba, amelyet a pszichológia a tudomány ösvényén való első lépéseit megtéve megkérdőjelezhetetlennek tekintett. Ezzel a dialógus absztrakt módon elszigetelt töredékeinek zsákutcáját hozná létre, miközben büszkének kell lennie mozgalmasságára: Freud érdeme, hogy vállalta a kockázatot, mielőtt azt szigorú technikával szabályozta volna.

Megalapozhatnak-e eredményei egy pozitív tudományt? Igen, ha a tapasztalat mindenki által ellenőrizhető. Minthogy ez a tapasztalat két szubjektum között jön létre, melyek közül az egyik az ideális személytelenség szerepét játssza a dialógusban (erre a pontra később vissza fogok térni), ha egyszer e tapasztalat teljes és azzal kecsegtet, hogy teljesíti a hatékonyság követelményét, amely minden speciális kutatástól elvárható, akkor a másik szubjektum által egy harmadik szubjektummal bővíthet. Ebben a látszólag beavató útban, amely csupán az áttétel általi ismétlődés, nincs semmi meglepő, mivel minden szubjektivitás tulajdon bipoláris struktúrájára támaszkodik. Csupán az élmény diffúziójának sebessége módosul, és noha egy bizonyos kulturális területre való korlátozása vita tárgya lehet, azon túl, hogy semmilyen józan antropológia sem tudja azt cáfolni, minden arra utal, hogy eredményei eléggé viszonylagosak ahhoz a generalizációhoz, amely eleget tesz a tudomány szellemétől elválaszthatatlan humanitárius posztulátumnak.

II. TÉTEL: *A tapasztalatban az agresszivitás számunkra az agresszió szándékaként és a testi szétesés (dislocation) képében jelenik meg, és e módon mutatja magát hatékonynak.*

Az analitikus élmény lehetővé teszi, hogy megtapasztaljuk a szándékolt nyomást. Kiolvassuk a tünetek szimbolikus jelentéséből, amint a szubjektum levetközi védekezéseit – melyek által elválasztja azokat a mindennapi életével és a történetével való kapcsolataitól –, valamint

viselkedésének és tagadásainak implicit céljából, téves cselekedeteiből, privilegizált fantáziáinak bevallásából, az álomélet rejtélyeiből.

Ez szinte mérhető abban a követelő tónusban, amely időnként az egész diskurzust megalapozza, megakadásaiban, tétovázásaiban, hanghordozásában és nyelvbottlásaiban, az elbeszéléseinek pontatlanságában, az analízis szabályainak be nem tartásában, a késésekben, a szándékolt hiányzásokban és gyakran a vádaskodásokban, a szemrehányásokban, fantáziált félelmekben, a düh érzelmi reakciójában, a megfélemlítési kísérletekben; a tulajdonképpen erőszak oly ritka, hogy az a segítségkérés azon konjunktúráját implikálja, amely elvezette a beteget az orvoshoz, valamint annak oly átalakítását, amely azt a beteg beleegyezésével a dialógus szerződésévé transzformálja.

Ezen agresszív szándék hatékonysága nyilvánvaló – könnyen megfigyelhetjük az egyén azon megnyilvánulásaiban, ahogyan a tőle függőket alakítja, a szándékolt agresszió szétroncsol, pusztít, felőröl; kasztvál, halálhoz vezet: „És én még azt hittem, hogy impotens vagy!” Így kiált nősténytigrisként az anya a fiához, aki – nem minden nehézség nélkül – éppen bevallotta anyjának homoszexuális hajlamait. Látható, ahogy férfias nőként permanens agresszivitása nem volt hatástalan; a hasonló esetekben mindig lehetetlen volt számunkra megkímélni magát az analitikus helyzetet a csapásoktól.

Ez az agresszivitás persze valódi kényszerekben nyilvánul meg. De tapasztalatból tudjuk, hogy nem kevésbé hatékony a kifejezés útja sem: egy szigorú szülő már a jelenlétével is megfélemlít, és a Büntető képének alig van arra szüksége, hogy fenyegetően lépjen fel ahhoz, hogy a gyermek létrehozza azt. Hatása jóval nagyobb, mint bármilyen kegyetlenkedésé.

A klasszikus pszichológia ismételt kudarca után a pszichoanalízis tette meg az első sikeres lépést arra vonatkozóan, hogy e pszichés jelenségeket – melyeket képeknek nevezünk egy olyan terminust használva, amelynek minden szemantikus értelme megerősíti kifejező értékét – annak a konkrét valóságnak a szintjén kezelje, amelyet azok reprezentálnak. Ennek oka, hogy a pszichoanalízis a képek szubjektumban betöltött formatív funkciójából indult ki és feltárta, hogy ha ezek a gyakran előforduló képek a hajlamok egyéni elhajlásait határozzák meg, akkor azt, mint minták variációi teszik, amelyeket magukért az „ösztönökért” hoznak létre azon egyéb sajátosságok, melyeket megfeleltetünk az *imágo* antik elnevezésének.

Ez utóbbiak közül néhány az agresszív intenciók választott vektorait reprezentálja, melyeket azok mágikusnak nevezhető hatékonysággal ruháznak fel. Ezek a kasztráció, a csonkítás, a feldarabolás, a felbomlás, a kizsigerelés, a felfalás, a test kipukkadásának képei, röviden azok az imágók, amelyeket én személy szerint, strukturálisnak tűnő módon, a *feldarabolt test imágóinak* osztályába sorolok.

Az ember különleges kapcsolatban áll saját testével, amely a szociális gyakorlatok többségében megnyilvánul – az olyan rítusoktól kezdve, mint a tetoválás, a bemetszés és a körülmételés a primitív társadalmakban, egészen addig a kései kulturális elképzelésig, amelyet a divat prokrüszteszi önkényének nevezhetünk, mely tagadja az emberi test természetes formáinak tiszteletét.

Nincs szükség másra, mint meghallgatni a kettő és öt év közötti gyerekek fantáziáit és megfigyelni önálló vagy közös játékaikat, hogy tudjuk, hogy a fej kitépése és a has kiszúrása képzeletüknek spontán témái, amelyeket a tönkretett baba tapasztalata csak beteljesít.

Fel kell lapozni egy olyan albumot, amely Hieronymus Bosch munkáit egészében és részleteiben is ábrázolja, hogy felismerhessük az emberiséget gyötrő agresszív képek atlaszát. Az orális szervek és a kloákális származékok primitív autoszkópiájának képei, melyek túlsúlyát az analízis fedezte fel, itt démonok formáját hozta létre. Ezek megtalálhatóak a születés *angustiae*-jének csúcspontjában a mélység kapujánál, ahol az elátkozottakat a mélybe hajtják, sőt még az üvegszférák azon narcisztikus struktúráiban is, amelyek a gyönyörök kertjének kimerült partnereit ejtették foglyul.

Ezek a fantazmagóriák állandóan felbukkannak az álmokban, különösen azon a ponton, ahol az analízis a legarchaikusabb fixációk alapjait érinti. Emlékszem egy páciensem álmára, akinek agresszív ösztönkésztetése kínzó fantáziák formáját öltötték; álmában látta magát, ahogyan kocsiban ül, mellette egy nő, akivel elég bonyolult afférja volt, és egy repülő hal követi őket, akinek a bőre annyira átlátszó, hogy testében látható a folyadék szintje, a hólyagszerű üldözés képe, nagy anatómiai részletezettséggel.

Ezek az emberi agresszió jellemző *gestaltjának* kezdeti adottságai, amely az általa létrehozott fegyverek szimbolikus karakteréhez és kegyetlen kifinomultságához kötődik, vagy legalábbis iparának kézműves állapotához. Ezen imaginárius funkciót szeretném most megvilágítani.

Jegyezzük meg itt, hogy az analitikus folyamat behaviorista redukciójának kísérlete – amire úgy tűnik, hogy néhányunkat rávihet a szigorúság

véleményem szerint eléggé indokolatlan követelménye – egyet jelent azzal, hogy azt elvágjuk legfontosabb szubjektív vonatkozásaitól, amelynek privilegizált fantáziái a tanúk a tudatban, és ami lehetővé tette, hogy megértsük az identifikáció-alakító *imágót*.

III. TÉTEL: Az agresszivitás mozgatórugói meghatározzák azokat az okokat, amelyek az analízis technikáját motiválják.

Úgy tűnik, hogy a dialógus önmagában az agresszivitásról való lemondást foglalja magába; Szókratésztől kezdve a filozófia mindig is az értelem győzelmében reménykedett. És mégis mióta Thraszümakhosz az *Állam* nagy dialógusának elején tébolyultan közbelépett², a verbális dialektika kudarca túl gyakran bizonyosodott be.

Hangsúlyoztam, hogy az analitikus a dialógussal gyógyít, még az örölség legsúlyosabb eseteiben is; de vajon milyen erényt tett a dialógushoz Freud?

Az analízis páciensre vonatkozó szabálya lehetővé teszi, hogy az olyan intencionalitásban fejlődjön, amely teljesen vak bármely más befejezésre, mint hogy a beteg felszabaduljon a betegség vagy a tudatlanság alól, amelynek a határait még csak nem is ismeri.

A hangját csak annyiban lehet hallani, amennyiben azt az analitikus diszkrécioja megengedi. Különösen hamar nyilvánvalóvá válik számára, és egyébként megerősítetté is, hogy az analitikus tartózkodik attól, hogy bármilyen tanácsot adjon, vagy bármilyen irányba megpróbálja befolyásolni a páciensét. Van ebben egy bizonyos kényszer, amely úgy tűnik, hogy szemben áll a kíváncsi befejezéssel, és amelyet egy mélyebb motivációval kell igazolni.

Akkor mely törekvés határozza meg az analitikus vele szembeni attitűdjét? Hogy a dialógusnak felajánljon egy szereplőt, annyira mellőzve az egyéni jellegzetességeket, amennyire csak lehetséges; félrehúzódnak, elkerüljük az érdeklődés, a szimpátia kifejezéseit és a reakciókat, amelyeket a beszélő keres beszélgetőpartnerére arcán, a személyes ízlés minden megnyilvánulását mellőzzük, mindent elrejtünk, ami elárulhatja ezeket, deperszonalizálódunk és arra törekszünk, hogy a másik számára az érzéketlenség ideálját testesítsük meg.

² Platón: *Állam*. In: *Platón összes művei*. II. köt. Európa, Bp., 1984, 32. old.

Ebben a viselkedésben nem csupán azt az apátiát fejezzük ki, amit saját magunkban kell létrehoznunk, ha közvetlenül meg akarjuk érteni az alanyunkat és nem is az orákulum magaslatát készítjük elő, amelyet el kell foglalnia interpretáló intervencióknak e passzivitás talaján.

El akarunk kerülni egy csapdát, amely már abban a hit örök pátoszával fémjelzett felhívásban is benne rejlik, amit a páciens kifejez felénk. Titkot hord magában. „Vedd magadra, mondja nekünk a páciens, a gonoszt, amely a vállaimat nyomja: de ahogy elnézlek, olyan jóllakott, higgadt és kényelmes vagy, hogy nem leszel méltó arra, hogy hordd.”

Ami itt a szenvedés büszke követeléseként jelenik meg – amely néha a pillanatban elég meghatározó ahhoz, hogy belépjünk a „negatív terápiás reakcióba”, mely Freud figyelmét lekötötte – az *amour-propre* [önszeretet] ezen ellenállásának formájában fogja megmutatni arcát, hogy La Rochefoucauld kifejezését a legmélyebb értelemben használjam, és ami gyakran a következőképpen kerül beismerésre: „Nem tudom elviselni annak gondolatát, hogy bárki más szabadítson fel, mint saját magam”.

Természetesen a szív követelésének egy kifürkészhetetlenebb szintjén a páciens a betegségében való részvételt várja tőlünk. De az ellenséges reakció az, ami irányítja elővigyázatosságunkat, amely már Freudnál is figyelmeztetést jelentett a próféta szerepének kísértése ellen. Csak a szentek vannak eléggé elválasztva legmélyebb közös szenvedélyeinktől ahhoz, hogy elkerüljék az irgalmasság agresszív ellensapásait.

Ami erényeink és érdemeink példájának megbecsülését illeti, soha nem láttam senkit ehhez folyamodni, csak azt a nagy patrónust, aki teljesen el voltelve saját apostoli jelentőségének puritán ám naiv gondolatától; még mindig emlékszem a dühre, amit kiváltott.

Ráadásul, hogyan lephetnek meg minket az ilyen reakciók, minket, analitikusokat, akik rámutatunk minden úgy nevezett filantróp tevékenység rejtett agresszív mozgatórugóira.

Számításba kell vennünk a szubjektum felénk irányuló agresszivitását, mivel, mint tudjuk, ezek a szándékok hozzák létre az analitikus dráma bevezető csomópontját képező negatív áttételt.

Ez a jelenség reprezentálja a páciensnél azon többé-kevésbé archaikus *imágók* egyikének személyünkre való imaginárius áttételét, amely a szimbolikus szubdukció hatása által degradálja, eltéríti vagy gátolja az ilyen viselkedés körforgását, amely az elfojtás véletlene által kirekesz-

tette az én kontrollja alól azt a funkciót és testrészt, amely az identifikáció aktusával a személyiség ezen instanciájának formát adott.

Látható, hogy a legkockázatosabb ürügy is elég ahhoz, hogy felkeltse az agresszív szándékot, amely újra-aktualizálja az *imágót* intencionális korrelációival együtt, amely permanens maradt a szimbolikus túldetermináltság azon szintjén, amelyet a személy tudattalanjának nevezünk.

Egy ilyen mechanizmus gyakran nagyon egyszerűnek bizonyul a hisztériában: egy asztázia-abáziában szenvedő fiatal lány esetében, aki hónapok óta ellenállt a legkülönbözőbb terápiás szuggesztióknak, a személyem egy csapásra azonosult azon legkellemetlenebb vonások konstellációjával, amelyet a némileg eszelős hangsúlyt kapó szenvedély tárgya jelentett meg számára. Az emögött meghúzódó *imágó* az apjáé volt, és elegendő volt megjegyezni, hogy hiányzott neki a támogatás (amely hiányról tudtam, hogy valóban dominált az életrajzában, mégpedig igen romantikus stílusban) ahhoz, hogy kigyógyuljon a tünetéből, mondhatni anélkül, hogy bármit is értett volna az egészségből, vagy a beteges szenvedélyt bármilyen módon érintette volna.

Köztudott, hogy az ilyen csomókat még nehezebb megbontani a kényszerneurózis esetében, éppen amiatt a számunkra jól ismert tény miatt, hogy annak struktúrája kifejezetten az agresszív szándék álcázására, eltolására, tagadására, leválasztására és tompítására irányul. E defenzív szétesés elveiben összehasonlítható azzal, amit azok a lépcsőzetes és cikcakkos erődítmények illusztrálnak, melyekről gyakran hallunk pácienseinktől, metaforikusan saját magukra utalva a „Vauban erődítményekkel”³.

Ami az agresszív szándék szerepét illeti a fóbiában, az úgyszólván nyilvánvaló.

Éppen ezért nem kedvezőtlen dolog újraaktiválni egy ilyen szándékot a pszichoanalízisben.

Amit megpróbálunk elkerülni a technikánkkal, az az, hogy a páciens agresszív szándéka támogatást találjon személyünk aktuális ideájában, mely eléggé kidolgozott ahhoz, hogy az oppozíció, a tagadás, a hivalko-

³ Vauban márki XIV. Lajos hadmérnöke, a róla elnevezett erődítmények tervezője volt. (A szerk.)

dás és az a hazugság reakcióiban szervezze meg magát, amelyek tapasztalataink szerint a dialógusbeli *én* (*moi*) instanciájának jellegzetes módjai.

Itt ezt az instanciát nem azon elméleti konstrukciója szerint jellemzem, amit Freud, mint *érzékelő-tudatos* rendszert nyújt a metapszichológiájában, hanem azon fenomenológiai lényeg szerint, amelyet ő a tapasztalatban leginkább sajátjaként ismert fel, a *Verneinung* [tagadás] szempontja szerint, amellyel kapcsolatban azt javasolja, hogy adottságait az előítéletes inverzió legáltalánosabb jeleként értékeljük.

Röviden, az *énben* (*moi*) jelöljük ki azt a magot, amely adott a tudat, ám áthatolhatatlan a reflexió számára, és mindazokkal a kétértelműségekkel terhelt, amelyek az önelégültségtől a rosszhiszeműségig strukturalják a szenvedély élményét az emberi szubjektumban; ez az 'én' (je), aki annak érdekében, hogy bevallja az egzisztenciális kritika iránti mesterkéeltségét, saját igényei és félreismerései redukálhatatlan tehetetlenségét a szubjektum realizációjának konkrét problematikájával állítja szembe.

Távol attól, hogy szembetámadjuk, az analitikus maieutika⁴ egy kerülőutat tesz, amely végül egy irányított paranoiát gerjeszt a szubjektumban. Ez valójában az analízis egy olyan aspektusa, amely a Melanie Klein által *rossz belső tárgyaknak* nevezettek kivetítésével megy végbe, egy bizonyosan paranoid mechanizmussal, amely ugyanakkor jól rendszerezett, valahogyan megszűrt és szabályozott.

Ez *praxisunknak* azon aspektusa, amely a tér kategóriájának felel meg, bármennyire is kevésbé értjük ezen az imaginárius teret, amelyben kibontakoznak a tünetek dimenziói, melyek azokat kizárt szigetekként, tehetetlen szkotómákként vagy parazita autonomizmusokként strukturalják a személy funkcióiban.

A másik dimenzióval, a temporálissal a szorongás és annak következményei járnak együtt, mind manifesztan, a menekülés vagy gátlás jelenségében, mind látensen, amikor csak a motiváló *imágoval* együtt jelenik meg.

Ismétlem, hogy ez az imágó csak addig tárulkozik fel, amíg attitűdünk a nyugodt felület tiszta tükrét kínálja a szubjektum számára.

De képzeljük el, hogy megértsük, hogy mi történne a pácienssel, ha analitikusában saját maga pontos mását látná. Mindenki érzi, hogy az

⁴ Szókratészi tanítási módszer. (A szerk.)

agresszív feszültség túllépése az áttétel manifesztációjának olyan akadályát teremtené meg, hogy annak hasznos hatása csak a legnagyobb lassúsággal jönne létre; ez az, ami néha megtörténik egyes didaktikus célzatú analízisekben. Képzeliük el, ha ezt a páciens a hasonlóra jellemző idegenséggel élné át, az kontrollálhatatlan szorongást váltana ki.

IV. TÉTEL: *Az agresszivitás az identifikáció egy módjának olyan korrelatív tendenciája, amelyet narcisztikusnak nevezünk, és amely meghatározza az ember énje és világa jellegzetes létezőinek formális struktúráját.*

Az analízis szubjektív tapasztalata azonnal konkrét pszichológiában írja le az eredményeit. Csak mutassuk meg, hogy mit tesz hozzá az érzelmek pszichológiájához, rámutatva az olyan különböző állapotok közös szignifikációira, mint a fantáziált félelem, a düh, az aktív bánat vagy a pszichaszténiás fáradtság.

Ahhoz, hogy most áttérjünk a szándék szubjektivitásáról az agresszióra való hajlam fogalmára, tapasztalatunk fenomenológiájáról a meta-pszichológiára kell ugranunk.

De ez az ugrás nem nyilvánul meg semmi másban, mint a gondolkodás azon követelményben, hogy az agresszív reakciók regiszterét ekvivalens módon fogjuk fel, annak érdekében, hogy azokat tárgyiasítani lehessen, mivel kvantitatív változókként való sorbarendezésük nem lehetséges. Így vesszük hasznát a *libidó* fogalmának.

Az agresszív tendencia alapvetőnek bizonyul a személyiség szignifikatív állapotainak bizonyos sorozatában, nevezetesen a paranoid és paranoiás pszichózisokban.

Munkáimban hangsúlyoztam, hogy a paranoia e formáiban elvárható agresszív reakciók minősége koordinálható az ugyanezen forma szimptomatikus delíriuma által reprezentált mentális genezis szakaszával való szigorúan párhuzamos sorbarendezéssel. Ez a viszony még mélyebbnek tűnik, mikor – ezt gyógyítható formájában, az önbüntető paranoia esetében mutattam be – az agresszív cselekedet megoldja a tébolyult konstrukciót.

Így az agresszív reakció folytonos sorba rendeződik, a cselekedet brutális, ám ugyanennyire indokolatlan kitörésétől a hadviselő formák teljes skáláján keresztül, az interpretatív demonstrációk hidegháborújáig,

párhuzamosan az ártó szándék gyanújával, amelyek – hogy ne is említsük az obskurus *kakon*-t⁵, amelynek a paranoid minden élő kapcsolatától való elidegenedését tulajdonítja – egymás fölé emelkednek egy igen primitív organizmus regiszteréből kölcsönzött mérgező motivációjától, a rontás mágikus, a befolyás telepatikus, a fizikai behatolás sérülés okozta, a szándék megváltoztatását célzó abuzív, a titok ellopásának megfosztó, az intimitás megsértésének megszenteltségellenítő, az előítélet jogi, a kémkedés és megfélemlítés üldöztetési, a rágalmozás és a becsületsértés presztízsértő, a veszteség és a kizsákmányolás követelő motivációjáig.

Rámutattam, hogy e sorozat, amelyben megtaláljuk a személy biológiai és szociális státuszának minden egymásra épülő rétegét, minden esetben ragaszkodik az *én* (*moi*) és a tárgy formáinak egy eredeti szerveződéséhez, amelyek egyenlő mértékben érintettek struktúrájukban és kialakulásuknak téri és idői kategóriáiban. Az ént (*moi*) és a tárgyat úgy éljük át, mint eseményeket az illúziók perspektívájában, mint affektusokat, amelyekben van valami dialektikát megszakító sztereotípiát.

Janet, aki oly bámulatosan mutatott rá az üldöztetési érzések fenomenológiai jelentésére, mint a szociális viselkedések fenomenológiai pillanataira, nem mélyült el azok közös jellegében, amely éppen e pillanatok egyikének stagnálása által jön létre, különösségében hasonlóan a színészek alakjához, mikor megáll a filmszalag.

Nos, ez a formális stagnálás az emberi tudás legáltalánosabb struktúrájával rokon: azzal, ami az ént és tárgyakat állandósággal, identitással és lényegiséggel ruházza fel, vagyis az entitások vagy 'dolgok' olyan formáival, amelyek nagyon különböznek azoktól a *gestaltoktól*, amelyeket a tapasztalat izolálni enged számunkra az állati vágy irányvonalai által kijelölt mezőben.

Valóban, ez a formális fixáció, amely a tér bizonyos megszakadását vezeti be, bizonyos diszkordanciát az ember szervezete és *Umwelt*-je [külvilág] között, maga a feltétel, amely a végtelenségig kiterjeszti világot és erejét, instrumentális többértékűséget és szimbolikus polifóniát, sőt a fegyverzet lehetőségét nyújtva tárgyainak.

Amit paranoiás tudásnak neveztem, többé-kevésbé archaikus formában megfelelni látszik az ember mentális genezisének történetét

⁵ Gör. „A rossz” (A szerk.)

skandáló bizonyos kritikus pillanatoknak, amelyek mindegyike a tárgyiasító identifikáció egyes fázisait reprezentálja.

Ebbe betekintést nyerhetünk a gyermek fejlődési szakaszainak egyszerű megfigyelésével, amelyekben Charlotte Bühler, Elsa Köhler és nyomdokaikon haladva a chicagói iskola a szignifikatív megnyilvánulások számos szintjét fedezte fel; de csak az analitikus tapasztalat adhatja meg ezek valódi értékét azzal, hogy lehetővé teszi a szubjektív viszony reintegrációját.

Az első szint azt mutatja meg nekünk, hogy az önmagaság élménye a gyerekkor legkorábbi szakaszában a másokra vonatkoztatva jön létre, egy olyan helyzetből fejlődve ki, amelyet a gyermek differenciálatlannak él meg. Nyolc hónapos kor körül a gyerekek közötti konfrontációkban – amelyek, jegyezzük meg, akkor gyümölcsözőek, ha olyan gyerekek között történnek, akiknek korkülönbsége két és fél hónapnál nem több – a fiktív akciók gesztusait fedezhetjük fel, amelyekkel az egyik szubjektum a másik gesztusának tökéletlen próbálkozását követi, összekeverve különállóságukat. A látványos elragadtatások egyidejűségei annál is inkább jelentősek, mivel megelőzik a játékba bevont motoros apparátus teljes koordinációját.

Így a pofonok és csapások megtorlásában megnyilvánuló agresszivitást nem lehet úgy tekinteni, mint kizárólag az erőpróbák és azok alkalmazásának játékos megnyilvánulását a test felderítésében. Egy tágabb koordináció értelmében kell felfogni: amely alá fogja rendelni a tónikus testtartás és a vegetatív feszültség funkcióit egy olyan szociális relativitásnak, amelynek Wallon figyelemreméltóan hangsúlyozta az emberi érzelmek expresszív konstitúciójában való elsődlegességét.

Mi több, én magam is úgy hittem, hogy fel tudom használni azt, hogy az ilyen alkalmakkor a gyermek mentális síkon anticipálja saját teste funkcionális egységének meghódítását, amely akkor az akaratlagos mozgás síkján még mindig befejezetlen.

Itt az első kép általi elragadásáról van szó, amelyben az identifikációk dialektikájának első pillanata rajzolódik ki. Ez egy *Gestalt* jelenséggel áll összefüggésben, a gyermek nagyon korai emberi forma percepciójával, a formáéval, amely, mint azt tudjuk, a gyermek érdeklődését életének első hónapjaitól leköti, az emberi arc esetében pedig már a tizedik naptól. De ami bizonyítja a felismerés szubjektivitást implikáló jelenségét az a győzedelmes öröm és játékos felderítés, amely a

hatodik hónaptól jellemzi a gyermek tükörbeli képével való találkozását. Ez a viselkedés határozottan különbözik attól a közömböségtől, amelyet az állatok mutatnak saját képük érzékelése során, például a csimpánzok, miután megvizsgálták annak ürességét, és még nyilvánvalóbb abban a korban, amikor a gyerek instrumentális intelligenciájának szintjén elmarad a csimpánztól, akit csak 11 hónaposan ér utol.

Az általam *tükörstádiumnak* nevezett fázis azért jelentős, mert azt az affektív dinamizmust jeleníti meg, amely által a szubjektum eredetileg identifikálja magát testének vizuális *Gestaltjával*: saját mozgáskoordinációjának még mindig igen súlyos hiányosságához képest ez egy ideális egység, egy üdvös *imágó*; minden olyan eredendő szorongástól felértékelődik, amely összekapcsolódik a gyermek első hat hónapjának intra-organikus és kapcsolati diszkordanciájával, amikor magán hordja a pszichológiai koraszülöttség neurológiai és humorális jeleit.

Az emberi forma *imágója* általi ezen elragadtatás, amely hat hónapos és két és fél éves kor között a gyermek más hasonlóknak jelenlétében mutatott viselkedésének teljes dialektikáját dominálja, több mint azon *Einfühlung* [beleérzés], amelynek hiányára a korai gyermekkorban minden utal. E szakasz teljes ideje alatt feljegyezhetők a normális tranzitivizmus érzelmi reakciói és kifejezett bizonyítékai. A gyermek, aki a másikat megüti, azt mondja, hogy őt ütötték meg; a gyermek, aki valakit elesni lát, sír. Ugyanígy, a másikkal való identifikációban látja meg a tiszteletet parancsoló megjelenés és a parádé reakcióinak teljes skáláját, amelyben a viselkedése világosan feltárja a strukturális ambivalenciát; a rabszolga identifikálódik az uralkodóval, a színész a nézővel, az elcsábított a csábítóval.

Egyfajta strukturális kereszteződésről van szó, amelyhez akkomodálnunk kell gondolkodásmódunkat, ha meg akarjuk érteni az emberi agresszivitás természetét, és az ember énjének és tárgyainak formalizmusával való kapcsolatát. Ebben az erotikus viszonyban, amelyben az egyén olyan képhez rögzül, mely elidegeníti őt saját magától, ebben keresendő azon energia és forma, amelyen az *énnek* (*moi*) nevezett szenvedélyes szerveződés alapul.

E forma valójában a szubjektum belső konfliktusi feszültségében fog kikristályosodni, amely determinálja a másik vágyának tárgya iránti vágy felkeltését: itt az eredeti verseny agresszív versengésbe torkollik, és csak ebből születik meg a másik, az én és a tárgy triász, mely a látványos

közösség terét megvilágítva, egy sajátos formalizmusnak megfelelően vésődik be, amely olyannyira dominálja az affektív *Einfühlungot*, hogy az ebben a korban lévő gyermek félreismerheti a legismerősebbek identitását is, ha azok egy teljesen megújult környezetben jelennek meg.

De ha az *én* (*moi*) már kezdettől fogva ezzel az agresszív viszonylagossággal jellemezhető, amelyben az objektivitás híján lévő elmék azon állat érzelmi erekeióit fedezhetik fel, amelyet kísérleti kondicionálásának feladatában éppen egy vágy ösztönzött, miért ne gondolhatnánk úgy, hogy az egyén életét skandáló minden nagy ösztönös metamorfózis, amely a szubjektum történetének és vágya felfoghatatlan veleszületettségének együttállásából jött létre, a szubjektum határait fogja feszegetni?

Ezért van az, hogy, leszámítva egy olyan szintet, amelyet a legnagyobb génuszok sem voltak képesek elérni, az ember *énje* (*moi*) soha nem redukálható a megélt identitására; az alsóbbrendűség tapasztalt kudarcainak depresszív széthullásaiban, lényegében létrehozza a halálos tagadásokat, amelyek az ént formalizmusába dermesztik. „Nem az vagyok, ami történik velem. Nem számítász semmit.”

A két pillanat, amelyben a szubjektum megtagadja magát és a másikat vádolja, összemosódik, és felfedezhető lesz az *én* paranoiás struktúrája, amely azon alapvető tagadásokban találja meg megfelelőjét, amelyeket Freud a féltékenység, az erotómánia és az interpretáció három tébolyával hangsúlyozott. Ez a mizantróp széplélek különleges tébolya, amely visszadobja a világra azt a rendellenességet, amely létét meghatározta.

A szubjektív tapasztalatnak teljesen képesnek kell lennie arra, hogy felismerje az ambivalens agresszivitás központi magját, amelyet kultúránk jelenleg a *neheztelés* domináns formájában nyújt nekünk, egészen annak a gyermekeknél tapasztalható legarchaikusabb aspektusaiig. Ezért, mivel hasonló pillanatban élt, anélkül, hogy szenvednie kellett volna a *behaviorista* ellenállástól abban az értelemben, ahogyan ránk jellemző, Szent Ágoston megelőzi a pszichoanalízist, amikor a következő szavakkal írja le nekünk az ilyen viselkedés példáját: „*Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum.*” [„Láttam és figyeltem magam is féltékeny csecsemőt. Szó nem hagyta még el ajakát, de sápadt irigyen és keserves arcocskával pislogott tejtetvére felé.”]⁶ Maradandóan összeköti a korai

gyermekkor infáns (beszéd előtti) fázisát a látványos abszorpció helyzetével: „szemlélté”, ez az érzelmi reakció: „sápadtan”, ez az eredeti frusztráció képeinek reaktiválása: „mérges tekintettel”, ezek az eredeti agresszivitás fizikai és szomatikus koordinátái.

Csak Melanie Klein, aki a nyelv megjelenésének legkorábbi szakaszában foglalkozott a gyermekkel, csak ő merete kivetíteni a szubjektív élményt ebben a korábbi periódusban, amelyben a megfigyelés mégis lehetővé teszi, hogy elismerjük a szubjektív élmény dimenzióját, amely például abban az egyszerű tényben nyilvánul meg, hogy az a gyermek, aki nem beszél, eltérően reagál a büntetésre és a brutalitásra.

Általa ismerjük az anyai test *imágója* által formált imaginárius zárvány ősi funkcióját; általa ismerjük meg azt a térképet, amelyet a gyermek saját keze rajzolt meg belső birodalmáról, és a belső szétválasztás történelmi atlaszát, amelyben a valódi vagy virtuális apa és fiútestvérek *imágói* és a szubjektum telhetetlen agressziója a szent területek feletti ártalmas hatásait vitatják meg. Ismerjük a *rossz belső tárgyak* ezen árnyékának állandóságát is a szubjektumban, melyek néhány véletlen *asszociációhoz* kapcsolódnak (hogy egy olyan kifejezést használjunk, amelynek jót tenne, ha abban az organikus értelemben használnánk, amelyet tapasztalatunk ad neki, szemben azzal az absztrakt értelemmel, amelyet a hume-i ideológiából őriz). Ez teszi lehetővé, hogy megértsük, milyen strukturális mozgatórugók által tudja az imaginárius perszónák újra-felidézése és a szituáció bizonyos alsóbbrendűségeinek reprodukciója legszigorúbban előre látható módon *megzavarni* a felnőtt akaratlagos funkcióit: tudniillik az eredeti identifikáció *imágójára gyakorolt* feldaraboló hatása által.

Azzal, hogy Melanie Klein megmutatta a 'depresszív pozíció' elsőbbségét, a *kakon* szubjektívációjának extrém archaizmusát, visszaszorította azokat a határokat, amelyekben az identifikáció szubjektív funkcióját láthatjuk megnyilvánulni, és lehetővé tette a felettes-én első létrejöttének teljesen eredetiként való elhelyezését.

De ajánlatos körülhatárolni a pályát, amelyen elrendeződnek a kapcsolatok elméleti reflexióink számára elrendeződnek, távol attól, hogy minden megvilágosodjon, a bűnösség feszültségétől, az orális ártalmasságtól, a hipochondriás fixációtól, sőt attól az ősi mazochizmustól is,

⁶ Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Bp., 1982, 34. old., Városi István fordítása. (A szerk.)

amit kizárunk vizsgálódásainkból, hogy abban az agresszivitás olyan fogalmát különítsük el, amely a narcisztikus relációval és az *én* létrejöttét jellemző félreismerés és szisztematikus tárgyiasítás struktúráival áll kapcsolatban.

E jóllehet elidegenedett formáció *Urbildjének* [őské] egy jellegzetes kielégülés felel meg, amely egy eredeti organikus zavar integrációjához ragaszkodik, egy olyan kielégülés, amelyet az embert alkotó vitális felrepedés dimenziójaként kell felfognunk, és amely elgondolhatatlanná teszi az előre megformált környezet ideáját, „negatív” *libidó*, amely ismét fényleni engedi a Viszály hérakleitoszi fogalmát, melyet az Epheszosi a harmóniát megelőzőnek tekintett.

Azóta nem kell máshol keresni annak az energiának a forrását, amelyről Freud az elfojtás problémája kapcsán azt kérdezi magától, hogy honnan veszi azt az *én* (*moi*) ahhoz, hogy a valóságelv szolgálatába állítsa.

Kétségtelen, hogy az energia a „narcisztikus szenvedélyből” származik, akármilyen kevésbé is fogjuk fel az ént aszerint a szubjektív fogalom szerint, amelyet itt előléptetünk, hogy megfelelően tapasztalatunk regiszterének. Azok az elméleti nehézségek, amelyekkel Freud találkozott, számunkra valójában a tárgyiasítás illúziójához köthetőnek tűnnek. Ezen illúziót a klasszikus pszichológiától örököltük, amely létrehozta az *érzékelő-tudati* rendszer ideáját, amelyben hirtelen el nem ismertté lesz mindazok létezése, amit az én negligál, elzár, félremagyaráz azon érzékletei során, amelyek a valóságra való reagálásra készítenek, úgy, mint minden, amit ignorál, elapaszt és megköt a nyelvből kapott szignifikációkban: meglepő, hogy ez a félreismerés magával ragadta magát az embert is, aki a tudattalan dialektikájának megismerésével képes volt visszaszorítani annak határait.

Ugyancsak a felettes-én esztelen elnyomása áll a lelkiismeret motivált követeléseinek hátterében is, az emberre jellemző dühös szenvedély, hogy bevesse képét a valóságba, a sötét alapja az akarat racionális közvetítésének.

Az agresszivitás fogalma, mint a szubjektum létrejöttében szerepet játszó narcisztikus struktúra korrelatív feszültsége, lehetővé teszi, hogy megértsük egy nagyon egyszerűen kifejezett funkcióban e létezővé-válás mindenféle viszontagságát és atipikusságát.

Most arra mutatunk rá, hogyan fogjuk ebben fel az Ödipusz-komplexus funkciójával való dialektikus viszonyt. Az Ödipusz-komplexus

szabályos formájában a szublimáció, amely igen pontosan kijelöli a szubjektum identifikációs átdolgozását, és – ahogy azt Freud írta, miután megérezte a pszichés dinamizmusok „topográfiai” koordinációjának szükségességét – az azonos nemű szülő *imágójának* introjekciója általi *másodlagos identifikáció*.

Ezen identifikáció számára az energiát a genitális libidó első biológiai felbukkanása biztosítja. De világos, hogy a riválissal való identifikáció strukturális hatása nem alakul ki magától, hacsak nem a mese szintjén, és csak akkor érthető meg, ha azon elsődleges identifikáció által jön létre, amely a szubjektumot, mint önmagának riválisát strukturálja. Valójában itt újra a biológiai tehetetlenség jegyével találkozunk, valamint az emberi pszichikum genezisére jellemző anticipációnak az imaginárius ’ideális’ fixációjára gyakorolt hatásával, amelyről az analízis kimutatta, hogy dönt az egyén pszichológiai nemének megfelelő „ösztönalkat” felől. Ez egy olyan pont, amelynek az antropológiai hozadékait nem lehet eléggé hangsúlyozni. De ami itt minket érdekel, az a funkció, amelyet az *énideál* békítő funkciójának fogunk nevezni, a libidinális normativitásának a kulturális normativitással való kapcsolata, amely a történelem hajnalától kezdve az apa *imágójával* áll összefüggésben. Nyilvánvalóan ebben áll Freud munkájának, a *Totem és tabu*-nak a hozadéka, amely annak ellenére, hogy mitikus cirkularitással fertőzött, a mitologikus eseményből, tudniillik az apa meggyilkolásából származtatja a szubjektív dimenziót, amely megadja annak jelentését, vagyis a bűnösséget.

Freud valójában megmutatja nekünk, hogy a részvétel szükséglete, amely a testvérek közötti rivalizálás helyzetébe beíródott konfliktust neutralizálja a gyilkosságot követően, az alapja a szülői Totemmel való identifikációnak. Így az ödipális identifikáció az, amely által a szubjektum túllépi az elsődleges szubjektív individuációt alkotó agresszivitást. Máshol hangsúlyoztuk azt a lépést, amelyet az ödipális identifikáció hoz létre e távolság kialakításában, amely által, a tisztelet parancsának érzéssel kísérve, a másik teljes érzelmi felmagasztosulása megvalósul.

Csak egy kultúra antidialektikus mentalitása, amely annak érdekében, hogy tárgyiasítható célok dominálják arra törekszik, hogy minden szubjektív aktivitást az *én* létezésére redukáljon, csak az tudja igazolni egy Van der Steinen meglepetését, amikor egy bororo indián a következőt hangoztatja: „Én egy arapapagáj vagyok.” A „primitív elme”

minden szociológusa az identitás e hitvallásával van elfoglalva, amely a gondolkodás számára nem meglepőbb, mint az a kijelentés, hogy: „Én orvos vagyok” vagy „A Francia Köztársaság polgára vagyok”, és ami bizonyára kevesebb logikai nehézséggel bír, mint az a megállapítás, miszerint: „Én férfi vagyok”, ami legfeljebb annyit jelent „Hasonló vagyok, mint az, akit férfinak ismernek fel és így ismerem fel magamat is, mint aki olyan”. E kifejezéseket mindent összevetve csak az „Én egy másik” igazságának vonatkozásában értjük meg, amely kevésbé lesújtó a költő intuíciója számára, mint amennyire nyilvánvaló a pszichoanalitikus nézőpontjából.

Ki, ha nem mi fogjuk még egyszer megkérdőjelezni ennek az „én”-nek (je) az objektív státuszát, amelyet a mi kultúránkra jellemző történelmi evolúció hajlamos összemosni a szubjektummal? Ez az anomália megérdemli, hogy a nyelv minden szintjén megnyilvánuljon különleges hatásaiban, és elsősorban nyelveink első személyének grammatikai szubjektumában, ebben a ’szeretek’-ben, valósággá téve a hajlamot a szubjektumban, aki azt letagadja. Lehetetlen délibáb a lingvisztikus formákban, amelyek között a legősibbek is megtalálhatók, és amelyekben a szubjektum alapvetőnek tűnik a cselekvés determinatív vagy instrumentális pozíciójában.

Tegyük félre a *cogito ergo sum*-mal való minden visszaélés kritikáját, hogy emlékezhessünk arra, hogy tapasztalatunk szerint az *én*, a tünetek gyógyításával szembeni minden *ellenállás* középpontját reprezentálja.

Elkerülhetetlen volt, hogy az analízis azután, hogy az *én* által kizárt törekvések újraintegrálását hangsúlyozta – amelyek az először megragadott tünetek mögött rejlenek és többnyire az ödipális azonosulás *hibáihoz* köthetőek – végül felfedezze a probléma „morális” dimenzióját.

Ezzel párhuzamosan előtérbe kerül egyfelől a személyiség és a tünetek struktúrájában lévő agresszív tendenciák szerepe, másfelől a *felszabadított libidó* mindenféle „értéknövelő” elmélete, amelyek között az egyik legelső az *oblativitás* regiszterét hangsúlyozó francia pszichoanalitikusoknak köszönhető.

Valójában világos, hogy az egyébként vak genitális *libidó* az egyén meghaladásának értelmében a fajok javára működik, és az ödipális krízisben szublimálódó hatásai állnak az ember kulturális alárendeltségének teljes folyamata mögött. Mindamellet nem lehet eléggé hangsúlyozni

a narcisztikus struktúra nem egyszerűsíthető karakterét és azon fogalom kétértelműségét, amely az e struktúrának való alávetettséget magába foglaló morális élet minden formájában igyekszik semmibe venni az agresszív feszültség állandóságát: tehát semmilyen oblativitás sem tudja felszabadítani belőle az altruizmust. Ezért tudta La Rochefoucauld megalkotni maximáját, amelyben rigorózussága megfelel a szexuális élvezet és a házasság összeférhetetlenségéről vallott gondolati alaptémájának.

Tompítanánk tapasztalatunk élet, ha hagynánk magunkat vagy pácienseinket egy olyan előre meghatározott harmóniával ámítani, amely a teljes agresszív indukció alól felszabadítaná a szubjektumban azon szociális konformizmusokat, amelyeket a tünetek redukciója lehetővé tesz.

A középkor elméletalkotói a penetráció más módját mutatták, akik a szerelem problémáját a „fizikai” és az „eksztatikus” elmélet két pólusa között tárgyalták, mindkettő magába foglalva az emberi *én* megszűnését akár az univerzális jóba való újraintegráció, akár a szubjektumnak a másság nélküli objektum felé való érzelmi kiáradása által.

Az egyén minden genetikusan fázisában, az emberi megvalósulás minden szintjén, újra megtaláljuk e narcisztikus pillanatot a szubjektumban; egy korábbi, ahol egy libidinális frusztrációt kell vállalnia, és egy későbbiben, ahol egy normatív szublimációban túlmutat önmagán.

Ez az elképzelés lehetővé teszi, hogy megértsük a mindenfajta regresszió, mindenfajta elvetélés, a szubjektum tipikus fejlődése mindenfajta megtagadása hatásaiban rejlő agresszivitást, különösen a szexuális realizáció terén. Pontosabban, mindazokban a nagy fázisokban, amelyek az emberi életben a libidinális átalakulásokat határozzák meg, azon átalakulásokat, amelyeknek legfontosabb funkcióját az analízis tárta fel: elválasztás, ödipális fázis, pubertás, érettség vagy anyaság (*maturité* vagy *maternité*), sőt, klimaktérium. Gyakran mondtuk, hogy a szubjektum ödipális konfliktusa agresszív retorziójának hangsúlyozása a doktrínán belül megfelel annak a ténynek, hogy a komplexus hatásai legelőször annak megoldásának *kudarcaiban* nyilvánulnak meg.

Szükségtelen hangsúlyozni, hogy a narcisztikus fázis koherens elmélete világossá teszi a szkoptofília, a szadomazochizmus és a homoszexualitás „részleges ösztöntörekvéseire” jellemző ambivalencia tényét, csakúgy, mint a bennük megnyilvánuló agresszivitás sztereotipizált és

ceremoniális formalizmusát: e perverziók gyakorlatában a másik megértésének gyakran igen kevésbé „realizált” aspektusára célzunk, azon szubjektív értékre, amely igen különbözik az olyan egyébként nagyon megkapó egzisztenciális rekonstrukcióktól, amelyeket Jean-Paul Sartre tudott adni nekik.

Azt is szeretném megemlíteni, hogy a narcisztikus fázis determinációjában a saját test imágójának tulajdonított döntő funkció lehetővé teszi, hogy megértsük a funkcionális lateralizáció (balkezesség) kongenitális anomáliái, valamint a szexuális és kulturális normalizáció mindenfajta inverziója közötti klinikai kapcsolatot. Ez az ókori nevelés „szép és jó” ideáljában a testedzés szerepére emlékeztet, és elvezet bennünket a befejező szociális tételhez.

V. TÉTEL: *Az agresszivitás ilyen fogalma, mint az emberi én intencionális koordinátáinak egyike, különösképpen a tér kategóriájához viszonyítva, lehetővé teszi, hogy megértsük a modern neurózisokban és a civilizáció rossz közérzetében betöltött szerepét.*

Csupán az ítéleteknek egy olyan perspektíváját szeretném itt megnyitni, amelyet a jelenlegi szociális rendben tapasztalatunk lehetővé tesz. Civilizációnkban az agresszivitás előtérbe kerülését már eléggé bizonyítja az a tény is, hogy a normál moralitásban az agresszivitás rendszerint összemosódik az erő erényével. Igen helyesen az agresszivitást az én fejlődésének kifejeződéseként fogják fel, amelynek nélkülözhetetlen szociális haszna van és oly általánosan elfogadott az erkölcsben, hogy ahhoz, hogy elismerjük kulturális különlegességét egy olyan gyakorlat jelentésébe és hatóerejébe kell behatolni, mint amilyen a kínaiak nyilvános és privát moralitásában a *yang*.

Nem lenne felesleges, ha az életért való harc fogalmának tekintélye elégségesen bizonyítható lenne egy elmélet sikerével, amely a gondolkodásunk számára elfogadhatóvá tesz egy olyan szelekciót, amely a tér állat általi meghódításán alapul, mint az élet fejlődéseinek helytálló magyarázata. Valóban úgy tűnik, hogy Darwin sikere a viktoriánus társadalom rablásainak és gazdasági eufóriájának kivetítésén alapul, amely azzal szentesítette a bolygó méretűvé növelt társadalmi pusztítást, hogy

a legerősebb pusztítókat természetes zsákmányukért való küzdelmükben egy *laissez-faire* képpel igazolta.

Ugyanakkor Darwin előtt az emberi ontológiában Hegel nyújtotta az agresszivitás funkciójának mindenkori elméletét, mintegy megjövendölve a mi időnk vastörvényét. Az Úr és Szolga konfliktusából vezette le történelmünk teljes szubjektív és objektív fejlődését, feltárva e krízisek szintéziseit, amelyek a nyugati ember státuszának legmagasabb formáit reprezentálják, a sztoikustól a keresztényig, és egészen az Univerzális állam jövőbeli polgáráig.

Itt a természetes egyén semmiként van kezelve, mivel az emberi szubjektum valójában semmi az abszolút Úr előtt, akivel a találkozás a halálban adatik meg neki. Az emberi vágy kielégülése csak akkor lehetséges, ha azt a másik vágya és munkája közvetíti. Ha az Úr és Szolga konfliktusában az ember ember általi felismerése rejlik, akkor az a természetes értékek radikális tagadásával megy végbe, akár az Úr meddő, akár a munka termékeny zsarnokságában fejeződik az ki.

Ismerjük a fegyverzetet, amit e mély tan adott a rabszolga konstruktív spartakizmusának, amelyet újrateremt a darwini évszázad barbarizmusa.

Szociológiánk viszonylagossá tétele a világ azon kulturális formáinak tudományos gyűjtése által, amelyeket elpusztítunk, és a valóban pszichoanalitikus vonásokkal bíró analízisek, amelyekben Platón bölcsessége megmutatja a lélek és a város szenvedélyeinek közös dialektikáját, felvilágosíthatnak minket e barbarizmus okát illetően. Ez – hogy abban a zsargonban fejezzük ki, amely megfelel az ember szubjektív szükségleteire vonatkozó megközelítésünknek – az *énideál* és a *felettes én* azon telítettségeinek növekvő hiánya, amelyek a tradicionális társadalmak minden organikus formájában megvalósultak, formákban, amelyek a hétköznapi intimitástól a közösség megnyilvánulását lehetővé tevő időszakos ünnepekig terjednek. Ezeket már csak legnyilvánvalóbban lefokozott aspektusaik szerint ismerjük. Mi több, hogy megszüntessük a női és férfi princípiumok kozmikus polaritását, társadalmunk ismeri mindazokat a pszichológiai következményeket, amelyek a *nemek harcaként* ismert modern jelenségre jellemzőek. Hatalmas közösség, a szenvedélyek „demokratikus” anarchiájának és eme szenvedélyeknek a narcisztikus zsarnokság „nagy szárnyú lódarázsa” által történő kétségbeesett kiegyenlítése határán – világos, hogy az én felemelkedése a létezésünkben az ember utilitarista koncepciójának megfelelően abba torkollik,

hogy sokkal előbb valósul meg az ember, mint az egyén, vagyis a lélek elszigeteltségét hozza létre, amely mindig ismerősebb, mint az ember eredeti elhagyatottsága.

Ezzel összefüggésben úgy tűnik, hogy egy, az egész faj léptékében működő technikai vállalkozásnak vagyunk részei – olyan okokból, amelyeknek történelmi kontingenciája azon a szükségszerűségen alapul, amelyet bizonyos megfontolásaink alapján észrevehettünk. A probléma abban áll, hogy vajon az Úr és a Szolga konfliktusa megoldását a gép szolgáltatában találja-e meg, vagy egy pszichotechnikában, amely már az egyre precízebb alkalmazásokban is elterjedtnek bizonyul, arra törekedve, hogy ellássa a tűzgömbök vezetőit és a szabályozóközpontok felügyelőit.

Az ember narcisztikus struktúrájában tapasztalható térszimmetria szerepének fogalma alapvető a tér pszichológiai analízisének megalapozásában – amire itt most csak utalni tudok. Mondjuk azt, hogy az állatpszichológia felfedezte, hogy az egyén viszonya egyes téri mezőkhöz bizonyos fajoknál társadalmilag meghatározott, mégpedig oly módon, hogy felemeli azt a szubjektív valahová tartozás kategóriájához. Úgy gondolom, hogy ez egy olyan másik mezejében lévő mező tükörprojekciójának szubjektív lehetősége, amely az emberi tér eredetileg „geometrikus” struktúráját biztosítja, a struktúrát, amelyet szívesen nevezünk *kaleidoszkopikusnak*.

Ilyen legalábbis az a tér, amelyben az *én* képvilága fejlődik, és amely visszatér a valóság objektív teréhez. De vajon pihenőhelyet kínál-e mindez számunkra? Az „élettérben”, amelyben a humán verseny egyre szorosabbá válik, fajunk csillagbéli vizsgálója különös hatású menekülési szükségletekre következtetne. De a konceptuális terület, amelybe a valóst véltük redukálni, vajon nem fogja továbbra is visszautasítani a fizikai gondolkodás támogatását? Így amiatt, hogy vizsgálódásunkat az anyag határáig terjesztettük ki, vajon ez a „realizált” tér, amely illuzórikusnak tünteti fel számunkra azon imaginárius tereket, ahol a régi bölcsek szabad játékaik folytak, nem fog-e a maga idejében az univerzum ordításában szertefoszlani?

Bárhogy legyen is, tudjuk, hogy honnan lát hozzá az adaptációnk e követelésekhez, és, hogy a háború egyre elkerülhetetlenebb és egyre szükségszerűbb velejárója minden haladásnak a mi organizációnkban. Az ellenfelek alkalmazkodása szociális szembenállásukban, úgy tűnik, hogy

a formák versenyének irányába fejlődik, de felmerül a kérdés, hogy a szükségszerűség elfogadása motiválja-e azt, vagy az identifikáció, amelynek képét Dante a *Pokol*ban a halálos csókkal mutatja be.

Ráadásul nem tűnik úgy, hogy az emberi individuum, mint egy ilyen harc anyaga abszolút módon nélkülözne mindenfajta hiányosságot. A „rossz belső tárgyak” detekciója, amelyek felelősek a gátlás és az előremenekülés reakcióiért (melyek különösen költségesek a gépezetben), a detekció, amelyről újabban megtudtuk, hogy a rajtaütő, a vadász, az ejtőernyős és a kommandós csapatoknál használnak fel, bizonyítja, hogy a háború, miután sokat tudunk a neurózisok keletkezéséről, talán túlságosan követelő a szubjektumok tekintetében, akik mindig semlegesebbek egy olyan agresszivitásban, ahol a pátosz nem kívánatos.

Mindazonáltal van néhány hozzáadandó pszichológiai igazságunk: nevezetesen, hogy az *én* úgynevezett „önfenntartási ösztöne” mennyire könnyen hajlik meg a tér uralmának örvényében, és különösképpen a haláltól, az „abszolút Úrtól” való félelem, amely a Hegellel kezdődő egész filozófiai tradíció által feltételeződik a tudatban, milyen mértékben van pszichológiailag a saját test megsértése narcisztikus félelmének alávetve.

Nem haszontalan hangsúlyozni a szubjektív feszültség és a tér dimenziója közötti kapcsolatot, amely a civilizáció rossz közérzetében újra elvágja azt a szorongás dimenziójától, amelyet oly humánusan közelített meg Freud, és ami az idői dimenzióban fejlődik ki. Az idői dimenzió is könnyen megvilágítaná számunkra két olyan filozófiának a kortárs jelentőségét, amelyek megfelelni látszanak annak, amire már utaltunk: Bergsonét, naturalisztikus elégtelensége miatt és Kierkegaardét, dialektikus jelentése miatt.

Csak e két feszültség kereszteződésében tudja körvonalazni az ember az eredendő széttöredezettségéről szóló feltételezést, mely szerint mondhatni, hogy minden pillanatban az öngyilkossága által konstituálja világát, és amelynek oly paradox pszichológiai tapasztalatát volt bátorsága Freudnak akár biológiai terminusokban, akár „halálösztönként” kifejezni.

A modern társadalom „felszabadított” emberében ezen elképesztő széttöredezettség egészen a lét legmélyén is megnyilvánul. Ez az önbüntetés neurózisa, funkcionális gátlásainak hisztero-hipochondriás tüneteivel, a mások és a világ derealizációjának pszichaszténiás formáival, a

kudarcban és a bűnben megnyilvánuló szociális következményeivel együtt. Ez a megható áldozat, ez a menekült, beszámíthatatlan számkivetett, aki felelőtlenül áthágja a tilalmakat, amelyek a modern embert a legelképesztőbb szociális gályárárságra ítélik; ő az, akit befogadunk, ha eljön hozzánk. Mindennapi feladatunk, hogy a semmi e lényének újból megnyissuk értelmének útját egy olyan diszkrét testvériségben, amelyhez soha nem lehetünk elég egyenlők.

Gyimesi Júlia fordítása

NAGYAR **Lettre**

2007. TAVASZI SZÁMÁNAK TARTALMÁBÓL

GRECSÓ KRISZTIÁN: Faluesszé
GRECSÓ KRISZTIÁN: Múltfutam
CHRISTIANE NEUDECKER: Repülési technikák
CHRISTIANE NEUDECKER: Ugrás
ARNO GEIGER: Jól vagyunk
PETER WEBER: Pályaudvar
FRANZ HOHLER: Ostermundigen pereme
WILHELM DROSTE: Idegenként odahaza
CSOSZÓ GABRIELLA: Veled is megtörténhet – A személyes narratíva előfordulásai a kortárs fotográfiában
KISS NOÉMI: A lefénképezhetetlen. CSOSZÓ GABRIELLA fotóihoz

Megrendelhető: www.jelenkor.com, e-mailen: lettre@c3.hu

FREUD, LACAN ÉS JAPÁN¹

Kazushige Shingu

Freud születésekor Japánban még a külvilágtól teljesen izolált *Meidzsi* restauráció előtti korszakot jegyezték, így igencsak kevés információ állhatott a fiatal Freud rendelkezésére a Felkelő Nap Országáról, és azt is nehéz elképzelni, hogy olvasmányai során olyan szövegekkel találkozhatott volna, amelyek felkelthették az érdeklődését a szigetország nemzete iránt. Ennek ellenére Freud röviden megemlíti Japánt a *Totem és tabu* című művében.

Ebben a munkában Freud Frazert idézi, aki Kaempfer 1727-ből származó a Mikádóról² szóló leírására hivatkozik annak példaként, hogy milyen megdöbbenő tabukat kényszerítették a királyokra. Freud a következőképpen idézi és értelmezi Kaempfer leírását:

„»Az az eszme, hogy az őskori királyság despotizmus, – mondja Frazer [1911] – mely szerint a nép az uralkodója kedvéért van, azokra a monarchiákra, melyekre itt célzunk, egyáltalán nem alkalmazható. Ellenkezőleg, itt az uralkodó csak alattvalóiért él; életének csak addig van értéke, míg állásának kötelességeit betölti, a természet folyását népe javára kormányozza.«” (Freud, 1995, 63.)

¹ Eredetileg megjelent: „Freud, Lacan and Japan” In: *The Letter. Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*. 2005, 34, pp. 48–62, APPI, Dublin. A fordítás alapjául szolgáló kiadást a szerző, bocsátotta rendelkezésünkre. Kazushige Shingu, japán pszichiáter rövid bemutatását lásd a dolgozat végén. (A szerk.)

² A *mikádó* szó japánul a császárt jelenti (szó szerinti fennséges kaput, a „mi” szótag a tisztelet, a fennségesség kifejezője, míg a „kádó” szó kaput jelent) bár a japán közemberek a *tennó* kifejezést használják a császár jelölésére. (A ford.)

„Egy kétszáz évesnél régibb leírás beszéli [Kaempfer, 1727]: »A mikádó azt hiszi, hogy méltóságához és szentségéhez nem illő, hogy lábaival érintse a földet; ha tehát valahová akar menni, férfiak viszik őt vállukon. Még kevésbé járja azonban, hogy szent személyét szabad levegőnek tegye ki, a nap nem méltó a nagy megtiszteltetésre, hogy fejére süssön. Teste minden részének oly nagy szentséget tulajdonítanak, hogy sem haját, sem szakállát nem nyírják le és körmeit nem vágják. Hogy azonban túlságosan elhanyagolt ne legyen, éjjel, amikor alszik, megmossák; azt mondják, hogy amit ebben az állapotban vesznek el testéből, az csak lopott holmi, s az ily meglopás nem csorbítja méltóságát és szentségét. Még régebbi időkben minden délelőtti császári koronával a fején órák hosszat kellett a trónon ülnie, mégpedig szobor módjára, anélkül, hogy kezét, lábát, fejét vagy szemét megmozdította volna; azt hitték, csak így tarthatja fenn birodalma nyugalma és békéjét. Ha, Isten ments, egyik vagy másik oldalra fordulna, avagy tekintetét bizonyos ideig birodalmának csak egy része felé fordítaná, háború, éhínség, tűz, pestis, vagy egyéb szerencsétlenség törne ki és elpusztítaná az országot.«” (Freud, 1995, 64.)

„A szentségük terhétől elnyomott királyok képtelenné lettek arra, hogy hatalmukat reális dolgokban gyakorolják és ezt alacsonyabbrendű, de tettekre kész egyéneknek kellett átengedniük, akik készek voltak a királyi méltósággal járó megtiszteltetésekről lemondani. Ezekből váltak azután a világi uralkodók, míg gyakorlatilag immár jelentéktelen szellemi főméltóság a korábbi tabukirályoké maradt. Ismeretes, mennyire megerősíti ezt a felfogást a régi Japán történelme.” (Freud, 1995, 66.)

A fenti leírásról eszembe jut egy páciensem, aki, miután felébredt katonai táborából, a következőképpen magyarázta a mozdulatlanságban töltött állapota során megtapasztaltakat: *„Úgy hittem, hogy ha csak egy kicsit is megmozdítom végtagjaimat vagy ujjaimat, minden ember teste darabokra szakad szét. Ezért maradtam teljesen mozdulatlan és merev.”* A páciens különleges egységet élt át a világmindenséggel, akár a mikádó, akik hasonló okból kényszerítették magukra a mozdulatlanság és különös tabuját. E tabu nem kizárólag Japánban fordul elő. Freud egy beszámoltót idéz, mely szerint egy, a Csendes-óceán déli részén élő törzsnél a királyi trón várományosai hasonló szélsőségesen természetellenes rituálén esnek át – mindezt Freud a fiú apával szembeni ambivalenciájának kifejeződéseként értelmezi.

Kaempfer élete Japánban való tartózkodása során Nagaszakin belül egy kis területre korlátozódott, messze a birodalom fővárosától, Kiotó-

tól, vagyis a Mikádó otthonától. A *sógunok*, Japán valódi uralkodói ugyanis ebben az időszakban igen szigorú szabályozásokat fogantatosítottak a külföldi utazók szabad mozgására vonatkozóan. Kaempfer impresszói tehát elsősorban japán forrásmunkákból táplálkozhattak (melyek között lehetett néhány autentikus is), valamint a helyiek beszámolóiból. E körülményeket figyelembe véve a mikádóra vonatkozó tabuk részletes leírásai igen bizonytalanoknak tűnnek, de az sem elképzelhetetlen, hogy a tabut maguk a sógunok eszelték ki, hogy biztosítsák politikai hatalmukat. Ebben az értelemben az *edo* kormányzat sógunjai hatékony „freudiánus pszichológusok” voltak. A szociális dinamika ily módon történő befolyásolása hagyományyszerűen jellemzi a japán kormányzást, amely még a II. világháborút követő azon elnémított nemzeti vitában is fennállt, amely a *Tenno* (az akkori *Mikádó*) háborúért való felelősségéről szólt.

Freud egy másik hivatkozásában az *ainu* törzset (*Aino* az eredeti kiadásban) említi Japánnal kapcsolatban. A mikádóra vonatkozó tabuk és az ainuk szokásainak említése, szándékosan vagy sem, de jól kiegyensúlyozott kombinációját képezik a kor kulturális referenciáinak a Japán királyi udvar és az *Ezo* (ahogy az ainukat lekicsinylően nevezték) történelmi kapcsolatának fényében.

Freud leírja az ainuk különböző jellegzetesen „animisztikus” szokásait, például a közismert „medve-áldozatot”, amely jó példája a totemünnepeknek. A medve-áldozat során a közösség minden tagja részt vesz a totemállat megölésében, elfogyasztásában és az ezt követő gyászszertartásban. Ezután fanatikus orgiát rendeznek, a totemállat elfogyasztásától a közösség tagjai szent étellel telnek meg, és tökéletesen azonosulnak egymással. Freud szerint a totemállat az apát helyettesíti, az iránta érzett ambivalenciát pedig a lakoma során érzett gyász illetve elragadtatás érzéseinek keveredése jelzi.

Azzal, hogy Freud a mikádó-tabut és a totemmedve feláldozásának rituáléját az ambivalencia szemszögéből értelmezi, úgy tűnhet, mintha kizárólag egy szempontot venne figyelembe, noha az ainuk életét átszövő animizmus kiemelt fontosságának felismerése feltárja, hogy pontosan az animizmus az, ami hiányzik a mikádó-tabu esetében – amelyben az animisztikus gondolkodás úgymond el van fojtva a mikádó testében, és többé nem hozzáférhető alattvalói számára. Freud rámutat arra, hogy az animizmus adja a legkövetkezetesebb és legátfogóbb világ-

nézetet, ami lenézhető ugyan, mint babona, de mindemellett tovább él a modern nyelvben, hitvilágban és filozófiában.

Valóban, gyakran találunk animisztikus érveléseket magazinokban, újságokban, különösen az ökológiai témákról szóló írásokban. Az animista nyelvezet implicit módon értékként jeleníti meg a természettel való egyesülés érzelmi átélését. Ebben a retorikában a nyelvrendszer összeolvad a Természettel, és az így szerzett erejével elnyom minden más érvelési módot. Freud feltevése szerint az animizmus ezáltal a „nyelv mindenhatóságának” birtokába jut, kielégítve a világ megmagyarázásának a szükségletét (azaz, a világnézetét).

A mikádó Japánja, az ainukkal történő több évig tartó háborúskodás után szembe kellett, hogy nézzen az „animizmus-deficittel”, amit a buddhizmus hivatott ellensúlyozni. A kor buddhizmusának tanítása szerint Buddha minden fában és minden fűszálban megtalálható. Ez a tanítás manapság nem tekinthető összeegyeztethetőnek a buddhizmus eszméivel, de tekintve, hogy a japán emberek hajlamosak az animista gondolkodásra, a hajdani buddhizmus nem késlekedett kielégíteni ezt az igényt is. A japán buddhizmus valóban az animizmus iránti igény kielégítésében találta meg a feladatát, és egy hatalmas eklektikus rendszerre fejlődött, mely felöleli a korábban létező ősi vallásokat (ezt a rendszert a buddhizmus és a sintóizmus isteneinek egyesüléseként tartják számon). A japánok hitrendszerükben ma egy vallásos-imperialista politikával átitatott életet élnek, melyben képesek integrálni az apa iránti ambivalenciájukat, valamint az animisztikus vallási filozófiát is.

A buddhizmus alapvető elvei szintén eljutottak Japánba, és fennmaradtak napjaink buddhizmusában; ebben a tekintetben Lacan észrevételei igencsak találóak. Lacan két alkalommal járt Japánban, először az 1960-as évek első felében, majd a hetvenes évek elején. Nem sokkal első látogatása után egy szemináriumot tartott a szorongásról, amelynek alkalmával igen lelkesen bemutatott egy japán buddhát ábrázoló fényképet, amelyen a *Nyo-i-rin-Kan-non*³ volt látható (Lacan, 2004, 257-264). A „Nyo-i” szó jelentése „vágyteljesítő”. Mivel a pszichoana-

³ *Nyo-i-rin-Kan-non* (bosatsu, boddhisattwa) az együttérzés istene a japán buddhizmusban. A *Kan-non* szószerinti jelentése „figyelmes meghallgatás”, míg a *Nyo-i-rin* vágyteljesítést jelent, amit a vágyteljesítő gyémánt szimbolizál az ábrázolásában. (A ford.)

lízis a vágyakkal foglalkozik, ez a japán szó minden bizonnyal felkelthette Lacan érdeklődését. Ezen a szemináriumon Lacan a buddhizmus központi tételéről, a vágy illuzórikus jellegéről beszélt. Ha ez a tétel igaz, akkor az a szubjektum, aki arra vágyik, hogy ezt az igazságot tanítsa, maga is megsemmisülne, akár egy illúzió, de még mielőtt eltűnne, mások számára a vágyakozásuk tárgyaként jelenne meg. Ugyanakkor az is elmondható, hogy, ha a vágy azután vágyakozik, hogy valóságos legyen, ez azt jelentené, hogy mint tárgy váljon valóságossá, és ha ez utóbbi beteljesülne, annak valóságossága olyan tárgy formájában jelenne meg, amelynek az a sorsa, hogy illúzió maradjon. Miután a vágy végső tárgya eltűnik, Buddhává válik, viszont az eltűnés előtti utolsó pillanatban *Kan-non*-ként jelenik meg.

A kasztráció a vágy végleges eltűnését szimbolizálja. A kasztráción túlról ritkán tér vissza bármi is azért, hogy a vágy tárgyaként jelenjen meg; ezért mutatta be Lacan a buddha-képet. Lacan magyarázata megegyezik a japánok Buddhára vonatkozó hétköznapi elképzelésével, sőt még akár ki is bővítheti a Buddhával való személyes kapcsolatunk felfogását. Az a tény, hogy a legtöbb Buddha-ábrázolás kétértelmű nemi-séggel jellemezhető, valószínűleg a kasztrációval áll összefüggésben.

Valóban analízálhatatlanok lennének a japánok?

Lacan második japán látogatásának előkészítése során tanulmányozta a japán nyelvet. Ezalatt egy érdekes gondolat kezdte foglalkoztatni: elkezdte gyanítani, hogy a japánoknak, nyelvük inherens tulajdonságai miatt, nincs szükségük a pszichoanalízisre, és nem is analízálhatóak. A Mikádó-politika és az istenekkel egyesült Buddha-animizmus között egyensúlyozó életstílusnak megfelelően a japán nyelv az *On-yomi* és a *Kun-yomi olvasatai* (az írott japán nyelv ideografikus írásjelei, a *kandzsik* kétféle olvasási és kiejtési módja) között egyensúlyoz, ami viszont megakadályozza a valódi elfojtás folyamatát, vagy a szubjektum *aphanisisét*⁴ a nyelvhez való kapcsolatában. A szubjektum az olvasás és kiejtés kétféle módja között születik meg és létezik. E pozíció a japán

⁴ Aphanisis: Ernest Jones által alkotott kifejezés, a „szexuális vágy eltűnése”. Lacannál: a szubjektum eltűnése, „elhárványodása”. (A szerk.)

írásmód vonalaiban (*vonásaiban*) is kifejezésre jut (Lacan, 2001, 11-20; 497-499; 503-507.). A japán szubjektum önmaga számára az írásjeleiben válik láthatóvá. Ez olyan, mint amikor a Bunraku⁵ színpadon a feketébe öltözött férfiak a láthatóság és a láthatatlanság között ingadoznak.

A japán szubjektum nemcsak a beszédben és írásban megosztott, hanem a japán nyelv szertartásos rendszerében is fragmentálódik, ahol egy sor udvariassági formula jelzi a szociális státust, és ennek megfelelően a nyelvtani szabályok a különféle névszóragozást, illetve a személyes névmások megfelelő formájának használatát követelik meg.⁶ A japán szubjektum belső fragmentáltsága ellenére, vagyis, pontosabban, ennek a következményeképpen, megőrzi egységességét a konstelláció elvének közvetítésével: a japánok a szociális-intézményesített hierarchia tükrében látják önmagukat, amely az ő felfogásukban oly örökkévaló, akár az égitestek. Így a japánok, úgy tűnik, hogy mentesek az aphanisis szorongásától, amely az élet bizonyos szakaszaiban jelentkezik. Esetükben a pszichoanalízis szükségtelen és lehetetlen.

Miközben igaz, hogy a Lacan 1963-as szemináriumában bemutatott (Lacan, 2004, 262. sk.) vallásos japán férfi, aki a Buddha-kép előtt imádkozik, nagyban különbözik a fragmentációval biztosított illuzórikus egység által kielégített japán szubjektumtól, akit Lacan 1971-ben a *Lituraterre* című munkájában leplez le (Lacan, 2001, 19.), azt mondhatjuk, hogy mindkét kép hűen ábrázolja a japánokat. Mi, japánok kell, hogy eldöntsük, hogy a két ábrázolás közül melyiket választjuk, és rajtunk múlik az is, hogy a pszichoanalízis segítségével, avagy anélkül szeretnénk ábrázolni önmagunkat.

Ahhoz, hogy megértsük a pszichoanalízis jelentőségét a japánok számára, vegyük közelebből szemügyre Lacan kommentárjait a témáról. Mint közismert, Lacan a pszichózissal kapcsolatos nézeteit James Joyce-szal összefüggésben foglalta össze az egyik utolsó szemináriuma során (Lacan, 2005, 126-128.). Joyce Írországbán született, és ennek

⁵ Bunraku – hagyományos japán bábművészet. (*A ford.*)

⁶ A japán nyelvben kétféle udvarias nyelvezet van: az egyszerű udvarias, (*teineigo*) illetve a magasfokú udvarias (*keigo*), amin belül markánsan elkülönül a szerény beszédmód (ahogy önmagukról beszélnek), illetve a tiszteletli beszédmód (ahogy a másiktól beszélnek) – (*A ford.*)

megfelelően Lacan a katolicizmust célozta meg kommentárjával. „A katolikusok – mondta Lacan – *nem analizálhatóak*” (uo.). Jaques-Alain Miller ezen írásra reflektálva kiemelte, hogy Lacan hasonlóképpen vélekedett a japánokról is.

Lacan válaszként elemezte az *Érzékek birodalma* című japán filmet. Noha ez a téma látszólag nem érinti közvetlenül sem Miller, sem pedig a mi álláspontunkat, mégsem elhanyagolható. Lacan a japán női erotika intenzitásának leírásakor – ami véleménye szerint a *fantazmák* sorába tartozik – felhívja a figyelmet a film cselekményének csúcspontjára, amikor a főhősnő levágja szeretője péniszét, de csak azután, hogy megölte őt. Ha ez egy valóságos kasztrációs aktus lett volna, akkor a főhősnő addig tette volna ezt meg, amíg a szeretője életben volt. A pénisznek a szerető halála utáni levágása Sada számára játékot jelent a pénisszel, ennek a meglétével, illetve a hiányával (Φ és $-\Phi$). (A film egy megtörtént eseményen alapul, amit sokan ismernek Japánban; Sada a letartóztatása idején magával hordozta a Φ -t.)

A pszichoanalízis csak ott és csak akkor működik, ahol jelölő, és amikor a szimbolikus kasztráció lehetséges, más szóval a Másik iránti vágyat a Φ jelölőnek kell bevezetnie. Lacan szerint ez a szimbolikus falosz nem kerülhet tagadás alá (Lacan, 1997, 320.).

Sada *fantazmájának* szélsőséges intenzitása miatt azonban a Φ jelölő a tagadás veszélyébe kerül, és a Φ átfordulhat $-\Phi$ -ba, ami a japán pszichoanalízis elsődleges kockázata. Ez a magyarázat összhangban van azzal a széles körben elterjedt laikus lélektani vélekedéssel, miszerint a japán családokban erős az anyai, ellenben gyenge az apai szerepvállalás. Nem tudjuk biztosan, hogy vajon Lacan a saját szavaival próbálta kifejezni a népi pszichológia által is elismert kiegyensúlyozatlan szülői jelenlétet, vagy inkább spekulatív eszmefuttatás volt ez részéről, ám a női erotika önmagában, bármennyire erős is, nem teheti impotenssé az analízist. Visszatérnék most arra a döntő időszakra, amikor a japánok analizálhatatlansága felvetődött Lacanban.

Mint azt már tárgyaltuk, a japán írásrendszer, különösképpen a japán ideografikus írásjelek, avagy kandzsik, a gyökerei Lacan japán pszichoanalízissel kapcsolatos pesszimizmusának. Amennyiben a japán szubjektum valóban az *On-yomi* és *Kun-yomi olvasatok* között lebegne, úgy az alany aphanisise nem lenne lehetséges, és a szimbolikus kasztráció sem valósulhatna meg, ellenben a Sada-típusú *fantazmák*

megjelennének, és a szubjektum újrafelfedezését a kisbetűs tárgyon keresztül (*object a*) a pszichoanalízis folyamatában hiába várnánk.

Jean-Louis Gault, a *Groupe franco-japonaise du champ freudien* egyik titkára megmagyarázza, hogy konkrétan hogyan „működnek” a japán kandzsik (a kínaiából átvett írásjelek) az analízis során. Mivel a japán nyelvben nagyon sok a homonima, azonos hangsort különböző kandzsik jelölhetnek. Természetesen ez a franciában is előfordul: például a *dø* hangsort jelölheti a „deux” (kettő) vagy „d’eux” (tőlük) betűsor. Ennek ellenkezőjét azonban, nehéz megtalálni a francia nyelvben, mivel abban a jelek egy sorozata szinte mindig a hangok egy sorozatát jelöli. Ezzel szemben a japán kandzsi esetében, az *On-yomi* és *Kun-yomi olvasatok* a hangok két vagy akár több sorozatát is jelölhetik.

Ezen különbségek hatásai mélyrehatóak. Lacan a *Lituraterre* című írásában kifejti, hogy szerinte az írás (*écriture*) legjobb esetben is csak az igazság hasonmása, bár mindenképpen kapcsolódik az igazsághoz. Mikor az analitikus diszkurzus érinti a valóságot, különösen a korporális valóságot, és létrehoz valamit írásos formában, az igazság feltárul az analitikus térben. A fizikai képletek jól demonstrálják az igazság írásos reprezentációját. A pszichoanalitikus fixációs pontok írást alkotnak, amely ellátja ezt a funkciót. Valójában amikor egy fixációs pont felszínre kerül a szubjektum számára az analízis során, szubjektív igazságot fed fel. „A betű instanciája”, csakúgy, mint „az okság Freud óta” az, ami az igazság és a fixációs pont közötti kapcsolatban manifesztálódik. Ha azonban, az egyféle írásmód többszörös jelölőkhöz vezet, mint a japán kandzsik esetében, az igazság és az írás közötti kapcsolat nagymértékben relatívvá válik. Az írás maga lesz jelölővé más jelölők között.

A japán írás-rendszer ezen relativizációjának az az oka, hogy mind a japán, mind a kínai nyelvrendszer fonémáit egyetlen jelhez rendelik. Az írás nem igényli a szubjektum részéről, hogy szembe nézzen saját sorsával; megengedheti magának, hogy felfüggeszse a gondolkodást, a Japán és Kína közötti egyensúly állapotában van, melyet interpretációnak, vagy inkább ön-interpretációnak nevezhetnénk. Más szavakkal, a japánok rendszeresebben és közvetlenebbül férnek hozzá a „betű instanciájához”, mint az analitikus „betű instanciája”, a kifejezés tulajdonképeni értelmében. Ez megmenti a japán szubjektumot a tudattalantól, kielégítve őt a japán kultúra történetének kollektív mítoszával. Lacan nézete szerint a japán szubjektum megosztott az „írássra való utalás és a

beszéd aktusa” között, és számára természetes, hogy e kettő közötti interpretátorként létezzen (Lacan, 2001, 19.). Ilyen körülmények között a pszichoanalitikus interpretáció érvényét veszti, vagy fölöslegessé válik – még létrejötte előtt.

Amennyiben figyelembe vesszük a japán nyelv udvariassági rendszerét is, a japán szubjektum nemcsak megosztottnak, hanem széttöredezettnek látszik. Vagy, amint azt Lacan is megfogalmazza, a japán szubjektum *„elsődleges azonosulása érdekében inkább az égi konstellációkra hagyatkozik, mintsem az egyedi vonásra (unary trait, trait unaire)”* (Lacan, 2001, uo.). Freud *Az őszvalami és az én*-ben megállapítja, hogy az elsődleges azonosulás képezi az Ödipusz komplexus alapját. Lacan elképzelése a japán szubjektum tudattalanjának szerkezetéről meglehetősen sötét képet fest a pszichoanalízis alkalmazhatóságáról Japánban. Lacan Japánban kellemetlenül érezte magát, amit csak Franciaországba történő visszatérése során hevert ki (Lacan, 2001, 505.).

A japánok valójában kénytelenek a japán írásrendszer kísértetjárta, vagy talán elvarázsolt világában élni, amelyben az élvezet számos praktikáját fedezték fel, mint például a *waka* vagy a *haiku*, amelyek jól ismert példái azon művészeteknek, ahol az írásjelek és a hangok kétértelmű viszonya a legteljesebb mértékben kihasználásra kerül.

Lehetséges-e pszichoanalízis egy ilyen kulturális kontextusban? A *Liturerterre* publikált változatában Lacan azt sugallja, hogy a japán szubjektumnak az „égi konstellációkba” vetett bizalma csak összehasonlítva fontosabb, mint az „egyedi vonásra” való hagyatkozása. Előadásában mégis azt fejtegette, hogy a japánok számára szinte vitathatatlan ezen egyedi vonás megtalálása. Jóllehet világos Lacan pesszimizmusa a Japánban végezhető pszichoanalízist illetően, mindazonáltal véleményem szerint a japánoknak az egyedi vonásra való hagyatkozás lehetősége nagyobb mértékű lehet, mint ahogy azt Lacan vélte.

Az írás és az egyedi vonás Roland Barthes művében

A lehetőség, amelyre gondolok, Roland Barthes Lacan által is hivatkozott *L'Empire des Signes* című nagyszerű művében jelenik meg. Barthes e könyvben a japán kultúra különböző elemeit, mint írást (*écriture*) tárgyalja (Barthes, 1982, 36.). Például, a japán konyhaművészet Barthes számára

vonások vagy vonalak felhalmozása. Véleményem szerint Barthes az írás mögött a japánok szemében találja meg az egyedi vonást. Barthes a következőket írja:

„A különféle vonások, melyek az ideografikus karaktereket alkotják, egy meghatározott sorrendet követnek, önkényesen de szabályosan; a vonal, mely egy tömör ecsetvonással kezdődik és egy apró pontban végződik, a vonalvezetés utolsó pillanatában elfordítva az ecsetet. Ugyanezt a vonalvezetést fedezhetjük fel a japánok szemének formájában is. Mintha az anatómus – kalligráfus a szem belső csücskénél kezdte volna tömör ecsetvonással, majd kissé befordítva, egyetlen húzással, mintha alla prima végezte volna, megnyitja az arcot egy elliptikus metszéssel, melyet a halánték felé zár le kezének gyors mozdulatával.” (Barthes, 1982, 103-106.)

Mi lehet ennek a „metszésnek” a jelentése, amelyre Barthes utal? Megjelenik a japánok arcán, akik idegenek Barthes számára, de akik abban az országban élnek, amelyben megláthatja magát. Amit Barthes lát ebben a metszésben, az a jelölők metszése, vagy a jelölő, mint elsődleges metszés. Ez számára egy vonal formájában jelenik meg, mely az anatómus metszésére emlékezteti a bőrön.

Ha valaki egy idegen országba utazik, nagyon fontos, hogy találjon egy helyet, ahonnan megfigyelheti önmagát, pontosabban, csak egy ilyen hely megtalálása után tudja önmagát megfigyelni. Barthes meglátogatta Japánt, és miközben az embertömeg közepében találta magát, felfedezte híres öntudatosságát.

Barthes gondolatai összhangban vannak Lacan 1964-ben tartott szemináriumának érvrendszerével. Az egyedi vonás olyan valami, ami által az ember önmagát jelöli a világban. Az ember személyként tartja számon magát. Az emberi öntudat nem más, mint a számolás aktuusa. „Megmutattam Önöknek – mondja Lacan – hogy az elsődleges jelölő nyomai megfigyelhetők azokon az ősi csontokon, melyeken a vadász rovátkákkal jelezte sikeres találatainak számát.” (Lacan, 1977a, 256.).

Pontosan ez az ősi élmény az, amit az elsődleges vonás nyújt az embernek. A szubjektum kezd önmaga létezésére ébredni azáltal, hogy elhelyezi magát benne. Belőle származik, benne mozog, és innen számolja önmagát. A szubjektum csak azért képes önmaga tudatára ébredni, mert az a hely nem rendelkezik semmilyen jellegzetességgel, mindössze egy vonal, viszont egy alapvető vonal, amelynek hiányában az

egység vagy az azonosság bármely fogalma kitörlődne ebből a világból. E vonal konstitúciója lehetővé teszi számunkra, hogy minden entitástól elvonatkoztassuk az egység egy egyetemes sajátosságát, legyen az emberi vagy asztrális, élő vagy élettelen. Véleményem szerint ez a vonal vagy metszés az, amelyet Lacan egyedi vonásként konceptualizált. Lehet ez Isten szeme, vagy akár Isten hiánya, mindazonáltal e vonás strukturális szükséglet az ember számára, amelyet Barthes egy idegen országban fedezett fel újra, az ott élő emberek ecsetvonásra emlékeztető szemében.

Barthes belehelyezkedett az egyedi vonás pozíciójába, melyet a japánok között élve talált meg, de ez az, amit a japán szubjektum természetesen szintén átélhet, ha egy számára idegen helyzetbe kerül. Bármely japán szubjektum, aki elidegenedik Japánban és valamilyen módon „idegenként” kényszerül élni, megtapasztalhatja az egyedi vonást, még akkor is, ha nem hagyta el Japán területét. Ezt tekintem az analízis lehetőségének.

Az „objet a” és egy szorongásos eset Japánban

Ha olyan helyzetbe kerülünk, ahol „idegennek” érezzük magunkat, szorongás lesz úrrá rajtunk. Lacan Freudot olvasva, úgy gondolta, hogy ez a szorongás az *objet a*⁷ közelségéből ered, vagyis a szorongás az *objet a* közelségét jelzi.

Vegyük szemügyre, hogy a szorongás és az *objet a* hogyan működik a japán szubjektumban. A családtól való függetlenedés nem feltétlenül jár együtt az „idegenség” élményével, viszont a következőkben leírásra kerülő esetben⁸ a szubjektum sajátágosan idegenedik el eredeti családja egységétől; az eltávolodás áll az eset hátterében, amely nyilvánvalóan egy érési folyamat következménye.

Egy napon egy beteg ront be a rendelőbe, szó szerint kifulladásra rohánástól. Annyira szorongott, hogy két percig sem volt képes egy

⁷ Az „*objet a*” Lacannál az elérhetetlen, szimbolizálhatatlan tárgyat jelenti. Lacan szerint ez a vágy okozója. (A szerk.)

⁸ Lásd még Shingu, 2004, 110-112.

helyben maradni. Ez volt az első eset, hogy pszichiátriai segítséget keregett, amire aznap reggeli álma vitte rá:

Egy kiszáradt, öreg fára másztam fel. Alatta sár volt. Akkor sem tudtam volna lejönni, ha akartam volna. Aztán észrevettem, hogy egy csomó holttest úszik a sárban. Még szorosabban kapaszkodtam a fába, majd felébredtem. Annyira ki voltam borulva, hogy nem tudtam, mihez kezdjek. Mi fog történni velem? Mit jelent az álmom?

Az analízis során visszaemlékezett valamire, ami az álmot megelőzően történt. Nővére, aki férjénél volt és teherbe esett, magzatelhajtást hajtott végre. Azonnal értelmeztem: a sárban úszó holttestek az abortált magzatot jelképezték, és ő maga volt a magzat.

Egy idő után hazament, és ráförmedt a szüeleire: „A gyermek, akit Kyo elvetetett, én vagyok!” Az analízis átalakította a szorongását ezen egyszerű és őszinte mondatra. Természetesen szavai első hallásra teljesen értelmetlenül hangzanak, és minden valószínűség szerint ő maga vagy szülei végső soron úgy értelmezhatték, hogy „soha nem szerettek engem, csakúgy, mint a gyermeket, akit abortáltak!”. A pszichoanalitikus interpretáció valódi lényege éppen abban rejlik, hogy kapcsolatot alakít ki azzal az értelmetlenséggel, mely egy pillanatra előbukkant kiáltásában.

Mikor a Dél-Amerikában őshonos bororo törzs (amely Lévi-Strauss kutatásai által vált híressé) egyik tagja kijelenti, hogy „én papagáj vagyok”, egy pillanatig az értelmetlen üresség érzése, egy szélsőségesen idegen érzés tör ránk. Eredetileg a legtöbben azt gondolták, hogy a bororo ezen kijelentése mögött álló totemisztikus gondolkodás prelogikus, de Lévi-Strauss bebizonyította, hogy valójában egy összetett gondolatrendszer része (Lévi-Strauss, 1966, 42.); Lacan az *Agresszivitás a pszichoanalízisben* című esszéjében rámutat, hogy az „Én férfi vagyok” kijelentés végső soron ugyanazokat a logikai nehézségeket tartalmazza, mint a totemikus megfogalmazás – vagyis annak a kijelentésnek az alapvető ellentmondását, amely az „ént” a „másikkal” azonosítja (Lacan, 1977b, 23.; [lásd még a jelen számunk 20. oldalán]).

Mikor páciensünk kijelentette, hogy „Én vagyok az abortált gyermek!”, előtérbe helyezte e logikai nehézséget, de ugyanakkor lehetővé tette, hogy nyíltan újra magára vehesse ezt a terhet. Nyilvánvaló, hogy miért jelentkezett nála az akut szorongásos állapot: páciensem a tükörképét biztonságba helyezte várandós nővére méhébe, miközben nyugodt volt afelől, hogy ott az biztonságban fejlődhet. (Természetesen

nemcsak a teherbe esése után helyezte tükörképét nővérébe, hanem már sokkal korábban, „a szociális felé történő nyitása” során, a tükör stádiumban, amikor is a nővére először jelenítette meg számára visszatükröződésének a képét.) Azonban minden előzetes figyelmeztetés nélkül elpusztították, aminek eredményeképpen megjelentek a holttestek az álmában – a számtalan, sikertelen identifikáció holttestei, mielőtt elérkezett volna a saját tükörképével történő azonosuláshoz. Ahhoz, hogy kijelentse, hogy ő maga volt az abortált gyermek, emlékeztetnie kellett magát arra, hogy álmának nyomasztó szereplői valójában saját eldobott burkai voltak (ezzel elismerve önmagával való azonosságukat).

Szorongásának tárgyai e szereplők voltak, akik egyúttal az *objet a*-t is megtestesítették. De vajon hol találja meg a páciens saját egyedi vonását? Valójában az egyedi vonás *benne* lakozik. A páciens számára lehetőség nyílt az önmaga és nővére közötti szoros kapcsolat felismerésére, ami azért alakult ki, mert önmagát a családja szemszögéből nézte, a származása és az eredete felől. Valamikor a családja ott volt, ahol tanúja lehetett emberré válásának, ez az ismerős hely azonban fokozatosan elhalványodott benne nővére férjhezmenetele nyomán. Most megpróbálja újratemetni önmaga számára ezt a helyet és szavakba önteni identitását.

Amint ezen esettanulmányból is kitűnik, az egységesült én-kép a szubjektum tudomása nélkül másvalakiben rejtőzhet, míg az a dolog, ami eredetünket képezi, magára maradhat, akár az összezúzott holttest, szétszakadozva és a szelekre bízva. Ebben az esetben az a tükörkép, amelyet a páciens nővérében rejtett el, kitörlődött a nővérével történt események nyomán, és a darabokra szakadt belső test képe élénk képek formájában jelent meg álmában. Amikor félelme az analitikushoz vezetett, olyan helyet keresett, ahol újra megbizonyosodhatott afelől, hogy testképe valóban a sajátja.

Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ilyen jelentős álmok esetén az álmodó szinte soha nem maga a szubjektum. Az álomba inkább az íródik be, ahogyan a szubjektum a *másik* számára megjelenik. A másik álmodik és mi szinte csak „megálmodtatunk”. Talán misztikusan hangzik, hogy másvalaki álmodik bennünk, de lényegében nem különbözik Bertrand Russell kijelentésétől, mely szerint azt kellene mondanunk, hogy „az gondolkodik bennem”, mintsem, hogy „én gondolkodom”. Mindezt Russel egy nagyon is racionális érvelés során jelentette ki (Russel, 1971, 18.). Az emberi gondolkodásba beleivódott önreferencialitás törékeny szerkezete miatt ez a fajta interferencia a másik részéről (és a Másik által)

elkerülhetetlen. Az álomban nem a másikkal találkozunk, hanem mi magunk válunk a Másikká.

Ebből a szempontból a szubjektum, mint az *objet a* jelenik meg, azaz újra felfedezzük önmagunkat ezen Másik szemszögéből. A szorongás jelzi e tárgy közeledését. Az általunk tárgyalt esetben ez a szorongás interpretálható volt, és az értelmezés hatásosnak bizonyult. A páciens akut félelme sajátos kijelentéssé alakult át. Az önreferencialitás modern szerkezete, ami tulajdonképpen nem más, mint a totemikus azonosulás és a tükörképpel történő identifikáció, az interpretáció során világosodott meg a szubjektum számára.

Analitikusi tapasztalatomra reflektálva vonakodok egyetérteni Lacannak a japánok analizálhatóságát illető pesszimizmusával. Megjegyezném, hogy páciensem egy bizonyos fokú „idegenséget” élt át saját családi története révén, és ez biztosította az analízis hatékonyságát. Annak megvitatása, hogy maga az analízis képes-e egy ilyen fajta „idegenség” előidézésére, amely az analízis előrehaladásához elengedhetetlen, túllépi ezen esszé kereteit. Csak remélhetjük, hogy az analízis nem feltétlenül vész el a japán írásmód kettőssége és a szubjektum széttöredezettsége miatt. Mindenesetre Lacan megfigyelései nyomán a japán analitikusok fokozottabban figyelnek a szubjektum szerkezetének nyelv általi meghatározottságára.

Indries Krisztián fordítása

IRODALOM

- BARTHES, R. (1982 [1970]): *L'Empire des Signes*. D'Art Albert Skira. Angol kiadás, *Empire of Signes*. Ford. R. Howard. Jonathan Cape, London, 1982.
- FRAZER, JAMES G. (1911): *Taboo and the Perils of the Soul*. ("The Burden of Royalty" in: *The Golden Bough*. 3th ed., Part II). Magyarul: A királyi méltóság terhe. In: *Az aranyág*. Századvég Kiadó, Bp., 1994, 106-116.
- FREUD, SIGMUND (1995 [1913]): *Totem és tabu*. In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi, Bp., 23-157.
- KAEMPFER, ENGELBERT (1727): *The History of Japan*. Ford.: J. C. Scheuchzer. London. (Az angol fordítás hamarabb jelent meg, mint a német kiadás: *Geschichte und Beschreibung von Japan*. [Hrsg. C. W. Dohm, Lemgo, 1777], amely egy másik kézíraton alapul.)
- LACAN, JACQUES (1977a): *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Ford. A. Sheridan. Norton, New York & London.

- LACAN, JAKUES (1977b): *Écrits: A Selection*. Ford. A. Sheridan. New York – London.
- LACAN, JAKUES (2001): *Lituraterre. Avis au lecteur japonais. Postface au Séminaire XI. Autres écrits*. Éd. J.-A. Miller, Seuil, Paris.
- LACAN, JAKUES (2004): *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse, 1962-1963*. Éd. J.-A. Miller, Seuil, Paris.
- LACAN, JAKUES (2005): *Le Séminaire, Livre XXIII, le sinthome, 1975-1976*. Éd. J.-A. Miller, Seuil, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1966): *The Savage Mind*. University of Chicago Press, Chicago.
- RUSSELL, BERTRAND (1971 [1921]): *The Analysis of Mind*. George Alen & Unwin, London.
- SHINGU, KAZUSHIGE (2004): *Beeing Irrational: Lacan, the Objet a, and the Golden Mean*. Ford. M. Radich. Gakuju shoin, Tokyo.

A SZERZŐRŐL

Kazushige Shingu pszichiáter, a kiotói egyetem professzora, számos pszichoanalitikus, pszichiátriai témájú cikk és könyv szerzője, illetve társszerzője. Shingu profeszszor a Groupe franco-japonaise de Champ freudien Alapítvány titkáráként a lacani pszichoanalízis elméletének és gyakorlatának terjesztésén munkálkodik Japánban. A lacani pszichoanalízis a hatvanas évek elején már eljutott Japánba, és maga Lacan is ellátogatott 1963-ban a Felkelő Nap országába, először turistaként, majd 1971-ben újra vizsgatért oda, hogy méltassa az *Écrits* fordítását, amit Japán nyelvre Takeo Doi tanítványa, Tagatsuku Sasaki ültetett át. Napjainkra japánban számos lacaniánus csoport alakult, és az egyetemi oktatásban is képviselteti magát a Lacan neve által fémjelzett irányzat. Kiotóban 1990-ben tartották az első lacaniánus nemzetközi szimpóziumot, melyen francia és más japán kollégákkal együtt Shingu professzor megalapította a Groupe franco-japonaise de Champ freudien-t. Jelenleg is ennek titkáráként tevékenykedik. Vezetésével a kiotói egyetemen a "lacani pszichoanalízis és kultúra" témában magszteri és doktori képzés folyik. *Rakan no seishinbunseki* (Bevezetés a lacani pszichoanalízisbe) című könyve 1995-ben jelent meg a tokiói Kodansha kiadónál, és bestseller lett Japánban, több mint negyvenezer példányban kelt el. 2004-ben angolra is lefordították (Shingu, 2004).

Az itt közölt dolgozat eredetileg előadásként hangzott el a Japán-Koreai Lacani Pszichoanalitikus Csoport második nemzetközi konferenciáján, 2005. március 5.-én.

(A fordító)

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BUDAPESTI KÖNYVSZEMLE

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖRÉBŐL

LEVELEZÉS
VITA

BÍRÁLAT

MOZART-ÉLETRAJZOK

JOGELMÉLET ÉS JOGTÖRTÉNET

PROBLÉMA

GYÁNI GÁBOR – FORRADALOM, FELKELÉS, POLGÁRHÁBORÚ

BENE SÁNDOR – ESZMETÖRTÉNET ÉS IRODALOMTÖRTÉNET

SZEMLE, MI A PÁLYA?

MILTON FRIEDMAN

ARON GUREVICS

FONTOS KÖNYVEK

REJTVÉNY

AMI A LAPOS FÖLDÖN

NEM KEREK

M E G J E L E N I K

2007. TAVASZ

N E G Y E D É V E N T E

**TUDOMÁNY ÉS VALLÁS:
A PSZICHOANALÍZIS OBJEKTIVITÁSÁNAK
ÉS KRITIKÁJÁNAK PROBLÉMÁJA***

Joel Whitebook

I.

A szokásos gyanúsítottak – a gyógyszeripar, az egészségügyi menedzsment szemlélete, a biztosítási társaságok, a gazdasági nyomás, a versengő terápiás módszerek – mind hozzájárultak a freudi pszichoanalízis szerencséjének hanyatlásához. De Freud helyzete a *Zeitgeist*, a korszellem állapotából is következik. A posztmodernizmus előretörése óta a Freud által képviselt egész „vélemény-klíma” – amely a modernizmusnak és a felvilágosodásnak köszönheti létét – hanyatlásnak indult. A háború utáni időszak lezárulásával, a globalizáció terjedésével, itt az új millennium küszöbén olyan világban élünk, ahol többé nem elfogadottak a pszichoanalízis tanai, de még a modernizmus alapvető tanai sem. Úgy tűnik tehát, hogy érdemes megragadni az alkalmat Freud születésének 150. évfordulóján, hogy megvizsgáljuk, posztmodern kultúránk és az ő kutatásai hogyan kapcsolódhatnak a jelenben.

Amikor a posztmodernizmus először megjelent, a modernizmus radikalizációjaként mutatta be magát. Azt ígérte, befejezi a programot, mely akkor kezdődött, amikor Nietzsche kijelentette, hogy isten halott. Ez sokszor magában foglalja a felvilágosodás metafizikai és teológiai kritikájának visszájára fordulását is. A posztmodern gondolkodók állítják például, hogy a felvilágosodás alapvető koncepciói – a középponti

* A fordítás a szerző által rendelkezésünkre bocsátott angol nyelvű változatból készült. Német nyelven „Wissenschaft und Religion: Zur Problematik von Objektivität und Kritik der Psychoanalyse” címmel jelent meg. *Psyche. Zeitschrift für psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 60, 2006, 1018-1039.

szubjektum és az önmagát megalapozó ész – nem igazán szabadítottak meg minket az onto-teológiai hagyományoktól, ezért el kell vetni őket. Ez az elvetés azonban veszélyezteti a kritikai feladatokat. Amennyiben a felvilágosodás gyanús hermeneutikája megengedte a tudomány és az ész létjogosultságát, nem teljesen érthető, hogyan is maradhatott egyáltalán életben kitagadása után a kritika. A posztmodern gondolkodók általában azzal válaszoltak erre, hogy ők olyan radikális kritikát folytatnak, amely többé nem a tudomány igazságainak érvényességén alapszik. Azonban napjainkban is létező probléma, hogy ezt a hiper-radikális kritikát nem magyarázták meg kielégítően. Ráadásul az idő és fejlődés előrehaladtával kiderült, hogy a hiper-radikális kritikának nincs elég ereje saját elköteleződését fenntartani – miszerint Isten halott – ez volt egyébként a szélsőséges felvilágosodás ismérve. Az utóbbi években jelentős vallási fordulatnak lehattünk tanúi a rendíthetetlennek hitt Nietzsche tanítványok köreiben. Vallási szempontból tekintve hiper-radikalizmusukról kiderült, hogy ál-radikalizmus.

Visszatekintve nem okozhat nagy meglepetést a posztmodern gondolkodás és a vallásosság konvergenciája. Valójában tökéletesen logikus. A modern ész és a szekularizmus sorsa szorosan összefonódik, így tehát az előbbi hanyatlása szükségszerűen magával hozza az utóbbiét is. Amint a tudományt kimozdították privilegizált státuszából – így csupán egy nyelvjáték lett a sok közül, a többivel azonos szinten – csak egy lépés hiányzott a vallás státuszának helyreállításához. Így tehát, értelmezési keretként használva a vallásos világnézet is ugyanolyan jó, mint a tudományos, mindenki szabadon választhat közülük. A szekularizáció-ellenes gondolkodók gyorsan felismerték, milyen zseniális, egyszerű érv ez az ő szempontjukból, és rögtön meg is ragadták – kimondva azt, hogy a szekularizmus is csak egy a sokféle életmód közül, melynek nincs kifejezetten elsőbbsége a vallásosságban. Valóban, a helyzet annyira zűrzavarossá vált, hogy a szekularizáció-ellenes gondolkodók még azt is állították, hogy a szekularizáció elkötelezettjei, és nem a hívő emberek azok, akik intoleráns dogmatisták, akik másokra erőltetik saját világlátásukat.

Ne tévesszen meg senkit a fenti megjegyzések hangneme. Nem szándékozom azt állítani, hogy a pozitivizmus posztmodern kritikája nem volt történelmi jelentőségű. Csak hangsúlyozni szeretném, hogy sokszor túl messzire mentek, az objektivizmus és a tudományosság kritikájából sokszor azok tagadása lett. Azt sem szeretném tagadni, hogy a val-

lás felvilágosodás-kori elmélete – különösen Freud 1927-ben megjelent *Egy illúzió jövője* című műve – gyakran érzéketlen az emberek nyilvánvalóan kitörölhetetlen vallási igényeire, és ebből következően komolyan meghasonlott. Nem feltétlenül gondolom azonban, hogy a felvilágosodás vallási pozíciójának kritikája *ipso facto*, tényszerűen állítja vissza a vallási pozíció érvényességét – vagyis a vallásosság kritikájának kritikája nem feltétlenül jelenti a vallásosság érvényesítését (amit egyébként számos szekularizáció-ellenes gondolkodó el akar hitetni velünk).

Most, hogy a posztmodernizmus korai szakaszai már nem aktuálisak, a felvert por is elült, láthatjuk, hogy az igazán kemény kérdések a felvilágosodás kritikája után még mindig velünk vannak – ha lehet, még több fejtörést okozva. A pozitívizmus és az alaptételek kihirdetése hiteltelenné vált; de nyilvánvaló lett az is, hogy nem tudunk működni olyan alapfogalmak nélkül, mint objektivitás és igazság – vagy legalábbis funkcionális megfelelőik nélkül. Az előttünk álló feladat tehát: újra megalkotni az objektivitás fogalmát az objektivitás kritikája után. Emellett az utóbbi negyven évben a vallás újraéledése és a szekularizáció-ellenes gondolkodók érvelése rákényszerített minket, hogy meglásuk a hagyományos értelemben vett szekularizmus lényegi hiányosságait. Eme történelmi csapás súlya alatt erős a kísértés, hogy felhagyjunk a szekularizmus ügyével, és egyszerűen elfogadjuk a vallásos álláspont érvényességét. Véleményem szerint a helyes válasz inkább a szekularizmus (feltételezett halála utáni) újragondolása lenne.

II.

A pszichoanalízis, története során többnyire elutasítóan viselkedett a filozófiával szemben. Ez az ellentét nagyrészt Freudig visszakövethető, aki hevesen elutasította a tudományok királynőjét, emellett a megmagyarázhatatlan természetű filozófiai kérdések iránt is meglehetősen türelmetlenséggel volt – a téma egyébként szenvedélyesen érdekelte fiatalkorában. Freud hajlamos volt elkerülni a pszichoanalízis episztemológiai kérdéseit, azáltal, hogy egyszerűen – többé-kevésbé *ex cathedra* – kijelentette tanainak tudományosságát. Ezzel a megoldással – vagy annak hiányával – a legtöbb követője elégedetten élt, él együtt.

A fent említett dogmatikus szunnyadással kapcsolatos komoly elégedetlenség először 1958-ban jelentkezett – a Sydney Hook által szervezett *Psychoanalysis, Science and Philosophy* (Pszichoanalízis, tudomány

és filozófia) című konferencián (Hook, 1959). Ekkor vált nyilvánvalóvá, hogy neves és jóhírű öreg analitikusok sem tudták megvédeni álláspontjukat a szintén neves és jóhírű tudományfilozófusok kritikáival szemben. A dolgok a 80-as években kezdtek megváltozni, amikor egy csapat fiatal analitikus – sokan közülük Stephen Mitchell köré gyűltek – felfigyelt a filozófiát már évtizedek óta alapjaiban rengető felfordulásra. Az idősebb analitikus-generáció azzal a kijelentéssel igazolta intézményes felsőbbbségét, hogy tudományos és elfogulatlan elmélettel rendelkeznek az emberi lélekről és a terápiás technikákról. Azzal, hogy a fiatalok megkérdőjelezték tudományos létjogosultságukat, egyben megkérdőjelezték intézményes elsőbbségüket is. Az új elméletalkotók (Eagle, et al, 2001) bámulatosan sikeresen támadták az ortodox freudi tanokat. Biztosan állíthatjuk, hogy többnyire ezeknek az erőfeszítéseknek köszönhetjük, hogy már nem ugyanabban az elméleti, politikai és klinikai világban élünk, mint elődeink az 50-es, 60-as években.

Az ún. „poszt-empiricista tudományfilozófia” (Hesse, 1980) központi kérdése az objektivizmus kritikája lett. Az objektivizmus szerint – így vagy úgy – közvetlen kapcsolatba léphetünk a külvilág tárgyaival, és ezért azokról alkotott elméleteink igazságát vagy hamisságát ellenőrizhetjük. Például, a tudatosság fogalmait használva az objektivizmus azt mondja, hogy minden bonyolult percepciónk szakadatlan, nyers érzékszervi adatok halmazából épül fel. Mivel ezek az érzékszervi adatok közvetlen kapcsolatban állnak a külvilág valóságával, empirikus mintaként használhatjuk őket elméleteink ellenőrzésére. A nyelv fogalmait használva az objektivizmus különbséget tesz elméleti nyelv és tapasztalati nyelv között. Az érvelés szerint a tapasztalati nyelv a külső valóság egy darabját a maga valójában ragadja meg, ezért használható empirikusan az elméletek ellenőrzésére.

Az objektivizmus kritikája ezzel szemben elutasítja az „adottság mítoszának” (Sellars, et al, 1997) minden formáját. Elutasították azt a gondolatot, hogy minden, előzetesen már létező gondolkodási sémától függetlenül vagyunk képesek a külvilág tényeivel közvetlen kapcsolatban lépni – legyen az akár kategorizációs keret, paradigma, nyelvjáték, episztémé, vagy egyáltalán, ami a fejünkben van. Azt állítják – Thomas Kuhn híres szavaival élve – hogy minden megfigyelés „előzetes elméletekkel terhelt”, és a tiszta, zavartalan empirikus valóság-érzékelés nem létezik. Más szavakkal a világ megtapasztalása teljes mértékben (mentális) konstrukció.

Óriási jelentőségű fejlődés az objektivizmus kritikája, hiszen segített a tudományfilozófiának kitörni a logikai empirizmus béklyójából az 50-es, 60-as években – a pszichoanalízis ekkoriban körülbelül ugyanígy szabadult meg az ego-pszichológia szorításából (lásd Bergmann, 2000). Ez pedig előidézte az utóbbi harminc évben tapasztalható burjánzást a filozófiában. Mindemellett az adottság mítoszának elutasításával a filozófia csüggesztő problémát örökölt, amellyel még napjainkban is küzdünk. Az objektivizmus talán híján van a finom megkülönböztetések képességének, de mivel beszámol arról, hogyan állnak ellen a jól bevéselt elméleteink a külvilág valóságának, ezáltal arra is választ talál, hogyan lehet megvizsgálni ezeket az elméleteket. A poszt-empiricista filozófusok viszont olyan felsőbbrendűséggel állítják szemtől szembe az elméleti kereteket a tárggyal, hogy nehéz, ha nem lehetetlen, elmagyarázniuk, a „külső világ” hogyan tükröződik vissza az elméleteinken, miközben folyamatosan „a tapasztalatok vizsgálóbizottságaként” (Quine, 1951, 41.) működik, amelynek keretein belül kell megvizsgálni magukat az elméleteket – ezt a kérdést minden komoly elméletnek meg kell válaszolnia.

Bármennyire is létfontosságú az adottság mítoszával való leszámolás, mégsem ez az a pont, ahol gondolkodásunk folyama megpihenhet. Inkább az érkezési oldalnak mondanám, *terminus ad quo*-nak, kezdőpontnak. A következő gondolati lépés – mellyel a különböző tudományterületek legnagyobb gondolkodói küzdenek manapság – megmagyarázni, hogyan maradnak a „világ által befolyásolhatóak” (McDowell, 1994, 13.) elméleteink, miután az „adottság mítoszt” leromboltuk. Vagyis, más szavakkal, *hogyan bánjunk az objektivitás lehetőségével, anélkül, hogy az objektivizmus dogmájához fordulnánk*. Mindazonáltal – különösen a pszichoanalízis újabb elméletalkotóinál – túlságosan gyakran találkozunk az „adottság könnyű veresége” (McDowell, uo.) jelenségével. Ez akkor történik, amikor az objektivizmus vereségét *terminus ad quem* módon, végpontként kezelik, mintegy a vizsgálódási folyamat végeredményeként. Ilyen vagy olyan formában az Adottság halála diadalmasan győzedelmeskedik, mint az elméleti radikalizmus tetőpontja, és az igazán nehéz kérdések, melyek eme győzelem nyomán támadnak, sosem kapnak elég hangsúlyt.

Az újabb elméletalkotók kedvenc célpontja a semlegesség kérdése, két okból is. Nemcsak azért, mert ez a klasszikus Freud-követők központi gondolata a tudományosság elérésében, de méginkább – *a fortiori* az objektivizmus kritikájának tárgya. Amint láttuk, az objektivizmus

kritikája szerint lehetetlen közvetlen kapcsolatba lépni a tudás valóságos tárgyával. Minden, a valóság megragadására irányuló szándék (így vagy úgy) elméleti keretek előítéleteivel torzul, amiben a tudás tárgya be van zárva. Az érvelés ezen pontján láthatjuk, hogy a tárgy befogadásának torzítását előidéző tényezők *nincsenek rendszerezetten* leírva. Például, lehetséges, hogy a vizsgálódó személy esetleges kulturális előítéletei torzítanak. A pszichoanalízis az ösztönök, a tudattalan, és az ellenállások felfedezésével a tudó személy „keretein” belüli olyan erőket határoz meg, melyek állandó nyomást gyakorolnak a tárgyak észlelésének eltorzult folyamatára. Ez újabb hatékony érvet ad a szkeptikusok fegyvertárához. Vagyis, az emberi lélekben szisztematikusan működő erők folyamatosan azzal fenyegetik az értelmezés minden egyes lépését, hogy félreértelmezés lesz belőle. Hogy még ennél is nehezebb legyen a helyzet, pontosan ezek az – egyébként mindenütt jelenlevő – erők azok, amelyek az érzelmileg telített analitikus helyzetben működésbe lépnek.

Miután a klasszikus pszichoanalízis meghatározta azokat az erőket, melyek szisztematikusan eltorzítják a tudó személy megismerését, abban a paradox helyzetben találta magát, hogy be kellene tartania a szigorú semlegességet a klinikai kapcsolat érzelmileg túlhevült terében. Azt állították, hogy az analitikusok bele tudnak helyezkedni a távolságtartó, tudományosan vizsgálódó orvos szerepébe, és objektíven fel tudják mérni a páciens lelkének termékeit, különös tekintettel az áttételekben megnyilvánuló tünetekre. Ezt az álláspontot csak a viszontáttétel tagadásával, vagy legalábbis jelentőségének radikális csökkentésével lehetett tartani. Ha mégis felütötte a fejét ez a csúnya jelenség, egy jól analizált terapeuta ön-analízissel kordában tudja tartani – állították. Ez az állítás nemcsak idejétmúlnak tűnik, de egyben önbecsapás is. De merre tartsunk innen? A jelenlegi diszkurzus ellentétes álláspontjainak összes képviselője állítja, hogy tartózkodik a „minden mindegy” elv ingoványos, bizonytalan relativizmusától. De, hacsak nem alkotjuk meg a semlegesség poszt-objektivistá koncepcióját, nehéz elképzelni, hogyan lenne ez elkerülhető.

A továbbiakban a mondandóm nem fogja kielégíteni a formai követelményeknek megfelelni akaró episztemológusokat. De ez önmagában nem probléma, hiszen a formai episztemológia – vagy a filozófiai abszolutizmus (melynek ez egy alfaja) általában – maga is problematikus, és

kérdőre kellene vonni. Ahogy a nagy anti-filozófusok – Nietzsche, Freud és Wittgenstein – felismerték, van valami beteges a filozófusok onnipotens Abszolút Igazság- és/vagy bizonyosság-keresésében, mely jórészt jellemzi már a Parmenidész óta ezt a területet.¹ Mindhárman nyújtanak egyfajta terápiás formát a filozófusok betegségéből való gyógyulásra. Szükségszerűen, megközelítésük inkább terápiás szempontú, mint szigorúan filozófiai, hiszen pontosan önmagában, a szigorú értelemben vett filozófiát kérdőjelezi meg. Az anti-filozófusoknak el kell jutniuk a feltételezésekhez, képekhez és pszichológiai predispozíciókhoz, melyek a filozófiai Abszolút Igazság-keresés hátterében húzódnak. Hármójuk közül egyikük sem volt a filozófiában elkötelezett, hanem – ahogyan Freud arra vonatkozó óhaja is jelzi, hogy a metafizika szót metapszichológiára fordítsák – a filozófia kritikájában. (Van, aki nem tartja a filozófia részének a filozófia kritikáját.) Nietzschét és Freudot követve – pszichológiai és filozófiai állításokat kombinálva – fogom érvelésemet bemutatni az objektivitás egyfajta mértékéről.²

Fontos különbséget tennünk az objektív fogalom két jelentése között. Az első, mely sokkal gyakoribb manapság, egy hiedelem vagy elmélet *nyilvános, interszubjektív bemutathatóságával* kapcsolatos. Egy elméletet akkor tartunk objektívnek, ha a közösség által kijelölt és elfogadott vizsgálódó személyek, megfelelő vizsgálódási folyamatok után, egybehangzóan érvényesnek tekintik azt. De, ahogyan arra Jonathan Lear is rámutatott, már az „objektív” kifejezés nyelvtana is felvet néhány további „elsődleges objektivitás fogalmat”, melyek magára a tárgyra, objektumra vonatkoznak. Ezen elmélet szerint „akkor tekintünk egy tárgyat objektívnek, ha bizonyos mértékig önmagában helytállónak, ha környezetéből kiemelkedőnek, függetlennek és valóságosnak észleljük azt” (Lear, 2003, 17.)³ Mivel az Adottság halála eleve kizárja az önmagában létező tárgy észlelésének lehetőségét, úgy tűnik, ezzel az objektivitást másodlagos értelemben is kizárja.

¹ Harry Slochower (1975), egy izgalmas cikkében azt állította, hogy ez a kérdés a korai szimbiotikus anya-gyerek kapcsolat tapasztalataival van összefüggésben.

² Wittgenstein saját idioszinkratikus nyelv-kritikáját használta.

³ Lásd még Th. W. Adorno (1966), *Negative Dialektik* c. művében megfogalmazott elméletét a tárgy elsődlegességéről.

Ezzel bizonyára azt a benyomásunkat is leromboljuk, miszerint az objektivitás fogalmának tartalmaznia kell a szóban forgó tárgytól magától érkező információkat is. Ezen a ponton episztemológiai és etikai megfontolások is előkerülnek, hiszen kétségtelenül etikai jelentőségű kérdés is az objektivitás értelmezése vagy az objektum autonómiájának megkérdőjelezése. Az analízisben tárgyakkal – vagy jobb esetben alanyokkal – dolgozunk, akik függetlenségét, integritását és lelki életét tiszteletben kell tartanunk. Valójában a pszichoanalitikus semleges-ségnek vajmi kevés köze van szigorú, 'sebészi' semlegességhez vagy az érzéketlen 'üres felülethez' – ezek csak látszat-működésmódok. Ahogy Warren Poland fogalmazza, a semlegesség inkább „a páciens lényegi másságának elfogadását jelenti, annak technikai megvalósulása” (Poland, 1984, 289).

Amikor az analitikusok az episztemológiához fordulnak, hajlamosak elfelejteni valamit, amit már tudnak a pszichológiából, pontosabban a fejlődéslélektanból és a klinikai gyakorlatból. Ez pedig az a fejlődésselméleti alapelv, hogy a gyerekek kijelölt feladatot kapnak: objektívvé kell válniuk, hogy elfogadják a „nem-én” létezését. A kleini elmélet hívei azt is megmutatták, mekkora lelki fájdalmat okoz ez a feladat, és miféle védekező-rendszereket épít ki a gyerek, hogy elfedje aényt: anyja önálló individuum, saját szándékokkal (vö. Klein, 1957). A különböző iskolák különböző fogalmakkal írják le ezt a jelenséget – depresszív pozíció, relatív függőség vagy az újraközeledési krízis megoldása – de mindegyik ugyanarra a lényeges fejlődési mérföldkőre utal: a gyerek elkezdi felfogni, hogy anyja a saját onnipotens, mindent ellenőrző, szubjektív szféráján kívül helyezkedik el. Freud mesterien csökkenti a téma jelentőségét, amikor azt állítja, hogy „sejtjük már, hogy e nácisztikus szerveződés többé fel nem adódik”, és hogy „az ember bizonyos fokig mindig nácisztikus marad, még azután is, hogy libidójának külső tárgyat talált.” (Freud, 1995, 98.). Saját onnipotens tagadásunk csökkentése és a másik – társak, szeretők, gyerekek, barátok – függetlenségének elismerése életre szóló feladat, mindig relatív és befejezetlen. Ez a tevékenység félmjelzi az analitikus szemléletet is.

De miközben arra bátorítjuk pácienseinket, hogy harcoljanak a tárgy függetlenségének belülről jövő, onnipotens tagadásával, magunk elé nem állítjuk ugyanezt a magas követelményt. Az objektivizmus *episztemológiai* kritikája – mivel tagadja a független tárgyhöz való hozzáférés

lehetőségét – kihúz minket ebből a slamasztikából. Ésszerű magyarázattal szolgál, miért kerüljük el a *pszichológiai* harcot omnipotens védekezésünkkel szemben, miközben célunk az, hogy a pácienseinket saját jogán fogadjuk el. Ahelyett, hogy idealizáljuk az analitikus szubjektivitását – ahogyan a legújabb elméletalkotók hajlamosak rá – inkább újra fel kell vennünk a harcot saját „mániás” ellenállásunkkal szemben, amely zavaróan közbelép a páciens függetlenségének, azaz „objektivitásának” elfogadásánál. Saját nézőpontunk ilyen decentrálnak szükséges, hogy elérjük: „alázattal megértsük az embert” (Winnicott, 1987).

Loewald elmélete szerint „minden áttételi torzításon keresztül” a páciens felfedezi „önmagának, tulajdonképpeni középpontjának legalábbis kezdetleges csíráit” (Loewald, 1960, 229) – mely saját szubjektív függetlenségével áll kapcsolatban. Azt állítja, így egy darab „torzítatlan valósághoz” (uő. uo. 225) jutnak hozzá, amelyet az analitikus viszonyítási és kiindulópontként tud használni az áttételes és viszontáttételes torzítások közepette. Ez a középpont „többnyire elveszett” a pácienseknél, hiszen újra és újra csak átélük, lejátsszák patológiás szelf- és tárgykapcsolataikat a terápiás folyamatban. Az elég jó analitikus képes ezt észrevenni és „biztonságosan megtartani” (uő. uo. 226), amíg a páciens maga is képes lesz bánni vele. A szubjektivitás prófétái nem tudják felismerni, hogy *a páciensek többsége maga is a szubjektivitás áldozata*. Így vagy úgy, alárendeltségbe kényszerítik saját egyedi fejlődési potenciáljukat, igazi énjüket; szüleik „szubjektivitásának” – leginkább nárcizmusának és patológiájának – áldozatai lesznek. Az analízis folyamán mindig fennáll a veszély, hogy ez a megfelelési vágy megismétlődik, és a pácienset finoman, vagy kevésbé finoman, igazodásra kényszerítik az analitikus (sokszor tudattalan) ’napirendi pontjaihoz’. Az eredmény egyaránt lehet álanalízis – ahol a valódi szelf rejtve marad; vagy a páciens újra-traumatisálása. Loewald érvelése szerint, ha nem küzdünk meg ezért a középpontért – legyen az homályos és kezdetleges akár – az analitikus nem tudja elkerülni annak veszélyét, hogy „saját elképzelései szerint formálja és irányítsa a pácienseit”.⁴

Loewald visszatér Freud egyik legvitatottabbnak tartott állításához, amely szerint „pontos megfelelés van” a tudományos nézőpont és az érett tárgy-szeretet között (Freud, 1995). Úgy véli, hogy kapcsolat van

⁴ Lásd Irwin Z. Hoffman kiváló értekezését a megfelelés problémájáról, (Hoffman, 1998, 8-13.).

az analitikus semlegessége és a páciens iránt érzett szeretet között is. Loewald szerint a páciens 'középpontjának' biztonságban tartásához az analitikusnak „olyan objektivitást és semlegességet kell megvalósítania, melynek lényegi összetevője a páciens szeretete, és egyéniségének, fejlődésének tiszteletben tartása” (Loewald, 1960, 229). Könnyen elképzelhető, hogy ez a cél nem vívta ki a teljes analitikus társadalom egyöntetű elismerését. Az analitikus szeretetének említése nemcsak hogy előhívta a határátlépés szellemét, de látszólag még a tudományos objektivitás szándékáról is lemond. De ha figyelembe vesszük, amit az objektivitás elsődleges értelméről mondtunk (lásd fentebb), ezt az egyenlőség-tételt nem szükséges ilyen negatívan felfogni. Amikor megvédjük és tápláljuk, nevelgetjük a páciensek középpontját, objektíven viselkedünk – ezzel segítünk nekik, hogy magukat önálló, független személyiségnek tekintsék. Loewald azt állítja, hogy az objektivitás ilyen értelemben a szeretet egy formája, hiszen megerősíti a tárgy megismételhetetlen egyediségét. A poszt-objektivista semlegesség-elméletnek kellene ezt a feladatot ellátnia a pszichoanalízisben: a tárgyszeretet ezen különös formáját – melyet az analitikus érez a páciense iránt – részletesen kifejezni, megmagyarázni.

Miközben a szenvedélyek eltorzítják az észlelésünket, a szeretet és az objektivitás ellentéte nem is olyan egyértelmű, mint ahogyan általában gondoljuk (vö. Castoriadis, 1992). Hiszen a legszigorúbb tudományos tevékenységből sem hiányzik a tárgyszeretet. Loewald érvelése szerint „a tudós szeretettel viseltetik a tárgya iránt, méghozzá éppen a legszenvtelenebb, alkotó pillanataiban” – vagyis, amikor sikerül megértenie, felfognia annak független, önálló, elidegeníthetetlen anyagságát. Az ember lehet szélsőségesen szenvedélyes, amikor végre pontosan meg akar érteni valamit”, még egy olyan területen is, ahol a legmélyebb szenvtelenséggel szükséges gondolkodni. Csak gondoljunk egy matematikusra, aki egy egyenletet igyekszik megoldani. Ez a pszichoanalízisben is igaz. A szenvtelen és objektív analízis legjobb pillanataiban jobban szeretjük a tárgyunkat, a páciensünket, mint bármikor máskor – írja Loewald (1977, vö. még Lear, 1998, 142.). Gondoljunk csak arra, amikor az analitikus és a páciens együtt élék át az örömet, amit egy különösen mély kapcsolat (akár a páciens életében vagy a kettejük interakciójában) felfedezése ad.

Hoffman (1998) kritikája szerint Loewald elmélete (a páciens középpontja „torzítatlan valóságot” képvisel, amely kiindulópontként

szolgálhat az áttételek és viszont-áttételek analízist torzító hatásai közepette [Loewald, 1960, 225]) túlságosan is objektivista. És ez igaz is: ebben a kontextusban lehetetlen egy mindent taroló, szívós gondolkodókat is kielégítő filozófiai eszmefuttatást nyújtani. Tökéletesen kifejtett *filozófiai bizonyíték* hiányában Loewald *pszichológiai magyarázatot* ad, hogyan jöhet létre efféle kapcsolat. Érvelését arra a fejlődés-lélektani tényre alapozza, hogy a lelki élet „differenciálatlan pszichés mezőben” (Loewald, 1971, 135.) kezdődik, ahol az „én” és a „nem-én” még nem különül el élesen egymástól. Az elkülönülés hiánya miatt, az eredeti pszichés helyzetben a szubjektum-kezdemény és az objektum-kezdemény közötti kommunikáció-szerűség viszonylag nyílt és közvetlen. Loewald állítása szerint a kommunikáció minden differenciáltabb, fejlettebb formája – ide értve a problémamegoldó beszédet és a tudományos nyelvet is – ebből az „elsődleges sűrítmény”-ből (Loewald, 1978, 186.) származik, mely archaikus táptalajként tovább él a szimbolikus működés későbbi, kifinomultabb szakaszaiban is. Valóban, meggyőződése szerint a beszéd legmélyebb értelmű formái – a költészet vagy a legjobb pszichoanalitikus interpretációk – akkor születnek, amikor a nyelv fejlettebb és archaikus részei újra összekapcsolódnak. Továbbá ez a differenciálatlan állapot jelenik meg részben az analízisben, az áttételes – viszont-áttételes kapcsolatban, lehetővé téve az analitikus számára, hogy a páciens belső világához hozzáférjen; nagyobb mértékben, mint más helyeken, helyzetekben tehetné. Más szavakkal az analitikusoknak lehetőségük van saját „értelmezési keretük” határai mögé jutni, hiszen ezek a határok – ugyanúgy, mint a pácienséi – a helyzet regresszív hatása alatt jobban átjárhatók. Mint ahogyan a fizikai működés bizonyos szintjén nem találkozunk a meghatározott fejlődés törvényeivel, így a lelki működés bizonyos szintjein sem merül fel episztemológiai probléma. Ezen a szinten az elégségesen körülhatárolt szubjektum és objektum – melyek a ’szubjektum felfogja-e az objektumot?’ episztemológiai kérdés előkerülésének összetevői – még nem alakultak ki.

Sietek megjegyezni, hogy ezek az eszmefuttatások korántsem arra valók, hogy a magasabb szintű módszeres és logikus érveléstől eltérítsenek minket, a pusztá intuíció kedvéért. Nem használhatjuk arra, hogy szabad utat engedjünk a fantáziánknak. Az ábrándozást ki kell egészíteni a fogalomalkotással. Az analitikusok bármilyen „adatot”

gyűjtsenek is a kevésbé differenciált tudatállapotban és szelf-tárgy viszonylatban, azokat egyesíteni – és szembesíteni – kell a más tudatállapotokból nyert információkkal, és az elméleti tudással is, hiszen a célunk a páciens minél objektívebb megértése.

Hoffman megismétel egy szóképet, mely az ősi szkepticizmushoz nyúlik vissza. Történetileg a szkeptikusok gyakran fejezték ki igényüket egy *abszolút formájában* teljesítendő norma iránt, csak azért, hogy kiderüljön, maga az igény sohasem teljesíthető. Amint bebizonyosodott a lehetetlensége, levonták a következtetést: a norma önmagában érvénytelen. Például, nem tudjuk megtalálni az *abszolút* igazságot, tehát nem tudjuk megtalálni az igazságot semmilyen *értelmes mértékben* sem. A szkeptikus valójában álruhás abszolutista. Ez a stratégia azon a feltevésen alapszik, hogy az Abszolút iránti igény önmagában indokolt – ezt a feltevést, mint ahogy már jeleztem, meg kell kérdőjelezni – kizárva azt a lehetőséget, hogy a norma védhető, alacsonyabb, mint abszolút szinten.⁵

Tehát, a semlegesség fogalmával az objektivizmus kritikája meggyőzött minket arról, hogy maga a semlegesség tiszta formájában nem elérhető. Ezzel ellentétben, míg az abszolút semlegesség elérhetetlen számunkra, a „törekvés”⁶ a semlegességre nemcsak lehetséges, de az egész analitikus vállalkozás szerves alkotóeleme. Ha nem állítjuk magunk elé ideális, elérendő célként a semlegességet – melyet mindig igyekszünk, de sosem fogunk elérni – nem tudunk például olyan alapvető dolgokat sem értelmezni, mint az analitikus és páciens viszonyának asszimetriája. Ha az analitikusok nem lennének elszántak a semlegesség elérésében – vagyis a klinikai gyakorlatban, a pácienseik iránt felbukkant áttételes érzelmek foglmainak meghatározásában – nehéz lenne magukat kiképzett szakembernek elismertetni, illetve jogot szerezni az analízis lefolytatására.

Hoffmannál ezzel ellentétben semmi ilyesmiről nincs szó. Kategorikusan visszautasít minden törekvést a semlegesség fogalmának újraelkötésére, és azt állítja, hogy akár el is hagyhatjuk ezt a szót. Továbbmenve, az elérendő ideálok pusztá fogalmát is támadja – „küzdelem az ideálokért, annak tudatában, hogy mindig kudarcot vallunk, legjobb szándékunk és legnagyobb erőfeszítéseink ellenére” – szerinte ez nem-

⁵ Lásd Cornelius Castoriadis (1984): *Crossroads in the Labyrinth*, xxxiii. és 108. o. 18. jegyzet.

⁶ J. Lear (2003): *Therapeutic Action*, 104. (kiemelés az eredetiben).

csak hogy teljesen félreértelmezett szó, de veszélyes is. Ragaszkodik hozzá, hogy romboló hatású, „ha lényegében irracionális ideálokat tűzünk ki magunk elé, mely megerősokolja az emberi természetet. A vízen járásra való vágyakozás, és a küzdelem annak megvalósításáért szükségszerűen megzavarják az úszástanulást.”⁷ Van abban valami furcsa, hogy egyenlőségelet teszünk a vízen járás utáni vágyakozás és az analitikus semlegesség céljának elérése között. Az előbbi fizikai lehetetlenség, így irracionális a vágyakozás iránta. (Felvethetjük a kérdést, hogy vajon kíváncsi-e.) Ezzel szemben lehetséges elérni egy nem éppen abszolút, de elégséges szintjét a semlegességnek, amely nélkül a pszichoanalízis eszméje inkoherens lenne. Hoffman minden radikalizmusával sem veszi figyelembe az ember végeességének tényét. Mivel véges életű teremtmények vagyunk, minden ideálunk – méltányosság, szépség, igazság – csak ’elég jó’ módon érhető el. Mindenesetre ez nem jelenti azt, hogy ne is lenne okunk keresni őket.

III.

A szekularisták, a pszichoanalízisen belül és kívül, egyre szégyenlősebbé válnak – és ez érthető is. A vallás világszerte tapasztalható újjáéledése az utóbbi három évtizedben meghazudtolta történeti előrejelzéseket, és elsöprő hatással volt világnézetükre. Úgy tűnik, a szekularizáció folyamata egyetemes röppálya befutása helyett helyi, európai vallási ügy lett. Az 1970-es évekre a modernizáció háború utáni folyamata olyan mértékig bontakozott ki, hogy a teljesen kiábrándult társadalom valósága már globális mértékben megmutatkozott, és ez nem volt mindig kellemes. A kérdést – számos szemszögből és számos kontextusban – feltették: kíváncsi-e, életképes-e egy „megszentelt kupola” nélküli társadalom (Berger, 1967).

Ezek a fejlemények, jó okkal, meglehetősen őszinte lélek-kereséshez vezettek a szekularistáknál – de az ateistáknál is ugyanúgy. A „szekularizáció tézise”⁸ olyan mértékig beágyazódott a nyugati liberális társa-

⁷ Irwin Hoffman: „The patient as the interpreter of the analysts experience”. In: Hoffman, 1998, 86.

⁸ Lásd José Casanova (1994): *Public religions in the modern world* című könyvének 1. és 8. fejezetét.

dalom gondolkodásmódjába, hogy a vallás újjáéledése a hetvenes években óriási meglepetésként érte őket, így a liberális önbizalmat alapjaiban rázta meg ez a megdöbbentő tény. Továbbá a tudomány és racionalitás posztmodern kritikája a vártnál sokkal nehezebben cáfolható, így a felvilágosodás védelmezőit saját pozíciójuk – sokszor radikális – felülvizsgálatára kényszeríti. Ennek ellenére a legfőbb probléma mégis az, hogy a szekularisták múltbeli jelentős hibái gyakran lelkiismeretfurdaláshoz vezetnek. Ennek eredményeképpen, túlmenve az elfogulatlan önkritikán, védekezővé és bűnbánóvá válnak – túl gyorsan elfogadják vallásos ellenfeleik állításait, érveit.

Freud életrajzának egyik központi jelentőségű kérdése – és az arról való elmélkedések – megvilágítják vallási kritikája és tudományos elköteleződése közötti kapcsolat mélységét. Freud önéletrajzírójának meg kell magyaráznia, hogy hasonló sorsú társaival ellentétben, mint nem sokkal korábban emancipálódott családba született közép-európai zsidó, miért nem tapasztalta meg azt a lényegi ellentétet a zsidó származása és a német *Bildung*-gal való azonosulása között, mely végül sok sorstársát az áttérésre vezette (Gresser, 1994). Elméletem szerint Freud úgy tudta elkerülni ezt a konfliktust, hogy számos más feszültséget sem vett figyelembe a zsidó történelemben, és a judaizmust egyenlővé tette majdnem *touts court* a mózesi tradíciókkal. Ezután megalkotta Mózeszt, a prófétát – az elmék megvilágosítóját, akinek racionalitása, mágia-ellenessége és igazság iránti elköteleződése már előfutára az eljövendő évszázadokban tapasztalható német felvilágosodás jelenségének. Mint más, késői írásaiban szereplő alakjait is, Mózeszt is kritika alá vonták – méghozzá a bálványimádás kritikája érte. Mózes, mint Ekhnatonnak (az egyiptomi felvilágosodás prófétájának) örököse (Schorske, 1998, 209.), megtámadta a hamis isteneket az egyistenhit nevében; a modern felvilágosodás képviselői ugyanígy támadták meg kortársaik törzsi bálványait a tudomány nevében – például, hogy a fajokat egyszer s mindenkorra teremtették meg, hogy az emberek egy része eleve rabszolgának születik meg, hogy a hisztériások boszorkányok.⁹ Ha azt kérdezzük, mit jelentett Freud számára a tudomány, legmélyebb,

⁹ Lásd Jan Assman (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emlékenyom megfejtése* c. művének 1. fejezetét.

alapvető értelmében, a válasz: *metodikai bálványrombolást – vagyis a tradíciók módszeres lerombolását*. Manapság a pozitívizmust szokás reakciónak tekinteni, és Freudot is gyakran szokták kritizálni, amiért elválaszthatatlan tőle. De valójában a pozitívizmus volt Freud korában az egyik leghaladóbb mozgalom, tekintve, hogy támadta a vallást, metafizikát és vitalizmust is. Elsődlegesen ez – és nem mechanisztikus ontológiájának őrütségei és kirohanásai – vonzotta Freudot ide.¹⁰

A pszichoanalízist tekinthetjük „Isten nélküli judaizmusnak” is, amint Yerushalmi megfogalmazta. Érvelése szerint a pszichoanalízis „a judaizmusnak egy további, ha nem véglegesen átalakított toldaléka, amelyről lehámlottak az illuzórikus vallási formák, de megmaradtak lényegi monoteisztikus jellemzői, legalábbis abban az értelemben, ahogyan Ön

¹⁰ Freud ösztön-elméletét gyakran utasítják el azzal, hogy az mechanisztikus pszichológiájának egyik aspektusa. De amint azt Loewald is megjegyzi, Freudnak az ösztönelmélet létfontosságú volt a leleplezés folyamatában: „Freud számára az ösztön (*Triebe*) nem csak elvont fogalmak konstrukciója a személyiség vagy motiváció elméletében; nem csak a többi motivációs erőtől elválasztandó egység; nem csak egy az osztályozandó és elkülönítendő lelki jelenségek – az érzelmek, érzékelés, kognitív folyamatok és testi szükségletek – közül. Az ösztönök – sokkal inkább, mint amennyire azt a »művelt körök«, tudósok, orvosok, politikusok, bírók elismernék vagy tudnák – működtetik az emberi világot, meghatározzák az emberek viselkedését, érzéseit és gondolatait, nyíltan és önmegtartóztatásban, gátlásokban, félelmekben egyaránt, a családi életben és a másokkal való kapcsolatokban, társadalmi és szakmai kapcsolataikban, vágyaikban és gondjaikban egyaránt. Az ösztönök uralják a szerelmi életünket, és befolyásolják a gyermekeinkkel és a tekintélyszemélyekkel való viselkedésünket. Levertté és őrültté teszi az embereket. Az ösztönök készítetik az embereket perverziókra és bűntények elkövetésére, álszentekké és hazugokká teszik őket, vagy éppen az igazság vagy más értékek fanatikusaivá, fontoskodó, bigott, előítéletes, szorongó emberekké. A legtöbb ilyen viselkedés gyökerét a szexuális szükségletek, megszállottságok és gátlások alkotják. A racionális, civilizált, visszafogott, »jó« viselkedés, a nemes és kedves célkitűzések és gondolatok, a nagyra értékelt érzelmek: legtöbbször mind pózok és gesztusok, önmegtagadások, racionalizálások, torzítások és kibúvók összességei – az ösztönök valódi hatalmát és igazi természetét elrejtő gondolati felszínek.” Hans Loewald (1971): „On motivation and instinct theory” In: Loewald, 1980, 125.

[mármint Freud] ezeket értette és leírta”¹¹ – vagyis a bálványimádás elleni küzdelem. Freud végigkövette Mózes hagyományellenes programját, addig a pontig, míg a vallás önmagában tűnt fel bálványimádásnak, innen pedig az ateizmus volt a következő lépés.

A „dialektikus felvilágosodás” (Horkheimer és Adorno, 1990) utolsó fázisában a posztmodern gondolkodók állítják, hogy maga a Freud által képviselt vallás-kritika valósága is a bálványimádás egy formája. Mint ahogy már jeleztem, a kérdés az, hogyan maradhat fenn a kritika, ha valóban ez a helyzet.

Freud mint ahogyan Kant is, az érettséget – értsd: az ember képes arra használni az értelmét, hogy a kultúra befogadandó hiedelmeit kritikusan értékelje, függetlenül attól, mennyire megszenteltek azok – a felvilágosodás alapvető normájának tekintette (lásd Kant 1997). Freud mindazonáltal továbbment, és az érettség fogalmához hozzátette a maga antropológiai csavarját. Átvette a biológia „neoténia” fogalmát (az ember koraszülöttként jön világra, és ennek bizonyos fejlődési következményei vannak [La Barre, 1991, 21.sk.]), alapvető antropológiai tényként kezelve azt – mely egyébként az emberré válás folyamatában játszott jelentős szerepet. A faj fejlődésének egy kritikus pontján a főemlősök agyának növekedése már olyan mértékűvé vált, hogy a fej nem tudott biztonságosan kiférni a szülőcsatornán – mellesleg pont ez tette lehetővé az emberszabásúak megjelenését. A természet megoldotta a problémát, lerövidítve a magzati lét idejét, így az emberi újszülött az intrauterin fejlődés egy korábbi szakaszában születik meg. Ennek eredményeképpen az emberi újszülött viszonylag éretlen más fajok újszülöttjeihez képest.¹²

Freud emberi természetéről alkotott elméletében központi elv, hogy a koraszülöttség következtében az ember alapvető érzése marad a tehetetlenség, melyet az egyén egész életében megőriz emlékként, és ez

¹¹ Yosef Hayim Yerushalmi: *Freud's Moses: judaism terminable and interminable*, Yale University Press, New Haven, 1991, 99. [E kötet egy részletét lásd magyarul: „Monológ Freuddal” (ford. Módos Magdolna). In: Heller Ágnes (szerk.): *Hagyomány és freudizmus. Európai füzetek* 5. sz. Új Világ Kiadó, Bp. 1998, 20-40. Az idézet a 38. oldalon.]

¹² Stephan Gould odáig ment, hogy „méhen kívüli embriónak” nevezi az újszülötteket, idézi La Barre, 1991, 20.

az elsődleges tapasztalat vezet a későbbiekben a mindenütt jelenlevő omnipotens és mágikus gondolkodás létrejöttéhez. Tény, hogy a csecsemő-kutatók bebizonyították (szerintem gyakran motiválta őket a vágy, hogy preteoretikusan megcáfolják Freud tehetetlenség-elméletét, és ezzel az emberi természetre vonatkozó felfogását), hogy a csecsemők sokkal, de sokkal kompetensebbek és valóság-orientáltabbak, mint ahogy azt Freud valaha is képzelte. Még ha így is van, a kutatási eredmények sem cáfolják azt a tényt, hogy az emberi újszülöttek tehetetlen és függő lények. Kifejlett izmok, mozgásképesység, koordináció, ítélőképesség, indulat-kontroll és nyelvtudás nélkül az emberi csecsemő önmagában viszonylag rosszul alkalmazkodik és sok-sok évig szüleiére van utalva. A helyzet ilyenén állását figyelembe véve, nem csoda, ha a valóságosnál nagyobb szülőfigurák jelennek meg lépten-nyomon mágikus alakokként – királyok, királynők, hősök, óriások, varázslók, sárkányok, szellemek, boszorkányok a tündérmesékben, és istenek és istennők a vallásban.

Mindezekon túlmenően, Weston La Barre azt állítja, hogy a mágia bizonyos értelemben már a fejlődés legkorábbi szakaszaiban működik. Például, a csecsemő sír, és az anyamell varázslatosan megjelenik (vö. Winnicott, 1999, 12.) ezáltal „a regresszív mágikus hit *tapasztalati alapjainak*” nyújt bizonyítékot (La Barre, 1972, 146.). Így a „jól bevált alkalmazások” „már megtapasztalt erejének” (im. 140.) emléknymoi, a mágikus gondolkodás vonzása egy *szűk családban, prolongált gyermekkorral* (im. 146.) felnövő, nagyranőtt agyú állat mindenütt jelenlevő képességei. Ezek a képességek hajlamosak stressz és krízis hatására aktiválódni.

Mindemellett a neoténia elméletének van másik oldala is. Ez a koraszülöttségnek köszönhető nagy emberszabású agy, a tehetetlenséggel és a mágikus gondolkodásra való hajlammal mégis a lehető legsikeresebb alkalmazkodást mutatja be a fajok között. Nemcsak a nyelv és gondolkodás élettani alapjait teremti meg, de a kíváncsiságot, a felfedezést és a nyitott végű tanulást is biztosítja – talán ezek a tulajdonságok azok, amelyek leginkább elkülönítik az emberi fajt a többitől. Valójában, a kifinomult állati ösztönök helyett a tanulás – mely mindig már létező kultúrában jön létre, ahol az egyének szembesülnek a (nem általuk választott) hagyományok tekintélye által megszentelt igazságokkal – a legfőbb alkalmazkodást szolgáló szervünk. La Barre elmélete szerint minden kultúra

az „én-központú racionalizmus és tudomány” és a „mágia és babona” (La Barre, 1972, 113.) „hihetetlen keveréke”, az „adaptív pluszok”, és a „maladaptív mínuszok” algebrai egyenlege (La Barre, 1991, 43.). (Valahogy paradox módon, a legalkalmazkodóbb pluszokkal rendelkező társadalom tudja a legkevésbé adaptív mínuszokat elviselni, és emellett jól is működni.) A *tágabb értelemben vett* tudomány – megkérdőjelezve, tesztelve és felülírva a csoport megszentelt igazságait – a gondolatainkat „jobban beilleszti a tapasztalatok közé”, így válnak egyre „alkalmazkodóbbá” (im. 45.). Kantot és Freudot ismételve La Barre az „episztemológiai érettséget” (1972, 113.) normatívnak tekinti – melyben az ödipális erő képes megkérdőjelezni örökölt törzsi igazságokat, azért, hogy megkülönböztesse az érvényeseket a módosításra szorulóktól.

Freud valláselméletének kritikái közül, az egyik jól ismert irányzat szerint Freud – tévesen – úgy kezeli az episztemológiai állításokat, mint ha tudományos elméletek lennének – például a teremtésről, csodákról, halál utáni életről vagy az újjászületésről. Ha pedig ez egy ilyen módon konstruált ügy – vagyis proto-tudományos elméletként létezik – akkor nincs vita, a vallás nem versenyezhet a tudománnyal. De ha elfogadjuk azt a szemléletet, melyet egyébként Freud számos kritikusa is vall: a vallás elsődlegesen a vallásos *élményről* és a *jelentés, értelem megalkotásáról* szól, nem a hiedelmek igazságtartalmáról – akkor már nem tartható a vádirat. Mint ahogy maga Freud mondta Romain Rolland-nak, nem érzi magát vallásosnak, így nem léphet be a közösségbe, és nem próbálhatja meg saját fogalmaival megérteni, felfogni azt. Ezért aztán kénytelen külső szemlélőként megmagyarázni, leegyszerűsítő összegzést nyújtani a vallásos élményekről, méghozzá a hatalmas és védelmező apa iránti vágyakozás fogalmaival.

A kritikusok, akik szerint Freud elmélete hibásan elhanyagolja a vallási kérdéseket, gyakran fordulnak érvelésük alátámasztásáért Winnicott elméletéhez. Azt állítják, a tudománnyal szemben – mely dualisztikus karteziánus séma szerint működik – a vallás az átmeneti tér jelenségének triadikus keretei között működik. Az előbbinél a tárgy független, különálló, és a szintén független alany fedezi fel. Az utóbbinál pedig a tárgy se nem alkotott, se nem felfedezett. Valójában, nem is teljesen a lélek alkotása (mint például a hallucináció vagy az álom), és nem is teljesen a külső valóság tárgya (mint például egy tudományos vizsgálgandó tárgy). A mi eszmefuttatásunk szempontjából fontos

momentum az, hogy természete szerint, az *áttételes, átmeneti élmény episztemológiai helyzetének kérdése – vagyis igaz-e vagy hamis*, „nem megfogalmazható” (Winnicott, 1999, 12.). Más szavakkal, az *átmeneti tér tartományát nem lehet kritikával illetni*. Ha ezt tennénk, valójában magát az átmeneti tér élményét rombolnánk szét.

Winnicott átmeneti térről alkotott elmélete az illúzió fogalmának ártértékelését vonja maga után. Freud szerint az illúzió vágy keltette (gyakran, bár nem mindig hibás) hiedelem, melynek célja a gondolatnak pozitívabb színezetet adni – Winnicott ezt eleve elutasítja. Ha az illúziót a csoport közös közvetítő közegének tekintjük, máris megtaláljuk a helyét számos nagy becsben tartott kulturális intézményünknek, például a művészetnek, filozófiának, vallásnak. Probléma csak akkor jelentkezik – legalábbis Winnicott szerint – ha az egyik csoport rá akarja erőszakolni egy másikra a saját kollektív illúzióját. Valójában ezt a fundamentalizmus definíciójának is tekinthetjük.

Ha Freud vallásos élményről szóló elméletének hiányosságait akarjuk pótolni, hasznos lehet Winnicott átmeneti térről alkotott elmélete; de ha alkalmazzuk ezt, a szakrális élmény és az áttételes-átmeneti élmény nyilvánvaló hasonlósága komoly nehézségre hívja fel a figyelmet. Láthattuk, hogy az átmeneti tér különleges jellemzői abból a tényből erednek, hogy az átmeneti tárgy igazsága vagy hamissága nem kérdőjelezhető meg. Kétségtelen azonban, hogy néha lehetséges, sőt szükségszerű, hogy alkalmazzuk a „tudományos én-tónust” (La Barre, 1972, 144.), hogy elviseljük annak szorítását, amit az „én” és „nem-én” különválasztása okoz – a tárgy episztemológiai helyzetének meghatározása céljából, a valóság lehető legpontosabb megítélése érdekében. Ha nem vagyunk képesek ezt a kellő időben megtenni, az balul üthet ki. Ez elvezet minket a szentség tartományába, hiszen, mint az átmeneti tárgynál is, episztemológiai helyzete nem vonható kérdés alá. Ebben az esetben a csoport kollektív hiedelemrendszere úgy alakul ki a megszentelt mag védelme érdekében, hogy alapjait – a legalapvetőbb és lényét alkotó „törzsi bálványokat” is ideértve – ne lehessen kérdőre vonni.¹³

¹³ Vö. Habermas, *Reason and the rationalization of society* című művével (1984, 66. sk.) Ahol a vallás azt állítja, vannak megszentelt igazságok, amelyek nem vonhatók kérdőre, ott a tudomány, elméleti alapon, azt mondja, minden megvizsgálható, még maga a tudomány tekintélye, hatásköre is.

La Barre szerint a társadalmak legszentségesebb igazságait immunizálják az alapos vizsgálat ellen, hogy az „embereket megóvják saját kínos helyzetükkel való állandó szembesüléstől” (La Barre, 1972, 207.). Ez az állandó szembesülés nemcsak hogy elviselhetetlen lenne, de a csoport összetartozását is rombolná.

Természetesen a társadalmak néha krízisbe kerülnek, mely fenyegeti az identitásukat, sőt létüket is. Számos tényező – idegen kultúrákkal való kapcsolat, háborús vereség, betegségek – képes traumatikus helyzetet előidézni, mely aláássa az alkalmazkodás egyensúlyát, aztán a társadalom eléri a „kimerülés” (dekompensáció) szakaszát (im. 378). Ilyen időkben – és attól félek, ez a mi időnk ilyen idő – a régi megszentelt igazságok nem működnek többé, és nemcsak kérdőre kell vonnunk, hanem felül is kell írunk őket. A csoport többé nem tudja megtenni, hogy kivédje az alapvető kínos helyzetével való szembesülést. És pontosan ezek a körülmények azok, amiben az „episztemológiai érettséget” és az „etnológiai realizmust” (im. 380.) segítségül hívva a csoport képes új „modernista” (im. 379.) interpretációkat adni a helyzetének, így képessé válva a környezethez való fejlettebb alkalmazkodásra. De ez az az időszak is, amikor a stressz és szorongás hatására, masszív regresszió következtében a maladaptív, mágikus gondolkodás kerül előtérbe. Kiterjedt antropológiai irodalma van a kulturális krízis jelenségének, Szibériától a Csendes Óceánig áttekintve az általában súlyos kollektív traumák által okozott helyzetet. Ezekben a kultúrákban tipikusan karizmatikus vezetők vannak, akik ahelyett, hogy segítenék követőiket az új, haladó és alkalmazkodó válaszok kialakításában, maladaptív fantáziákat kínálnak, melyek a régi igazságokat erősítik meg, és „enyhülést ígérnek az éppen elviselhetetlen katasztrófa közepette” (La Barre, 1991, 48.). Az eredmények nem meglepőek: a csoport egészében továbbra is a kimerülés szakaszában van, sokszor eljutnak akár a kiégésig is; miközben tagjai elmerülnek a mágikus gondolkodásban és az alkalmazkodást gátló rituálékban.

Minden őszinte szekularistának be kell vallania, hogy valami hiányzik a modernitásból, amely – érthetően – világszerte a vallás újraéledéséhez vezetett az utóbbi negyven évben. Ugyanakkor a szekularisták nem érezhetnek lelkiismeret-furdalást a vallás iránt tanúsított korábbi naivitásuk miatt, mely végül is kritikus kötelezettségeik feladásához vezetett. A modernitás hiányosságaira adott regresszív válaszok – ame-

lyek a krízis kultúrák jellemzőit mutatják – túl nyilvánvalóak ahhoz, hogy ez megtörténjen.

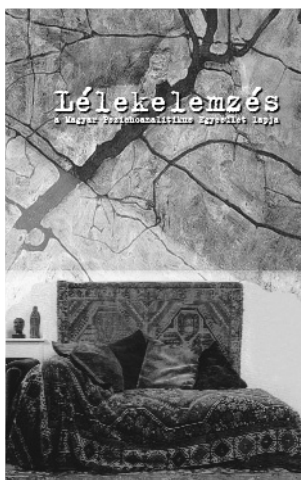
Az iszlám radikalizmus esete egyértelmű. Ahelyett, hogy szembenéz-nének az arab világ kínos helyzetével (ideértve a közoktatás, gazdaság és tudomány elmaradottságát), és ahelyett, hogy megpróbálnának egy kifejezetten iszlám utat találni a modernitáshoz; inkább egy apokaliptikus fantáziát hajszolnak, egy korábbi bálványozott kalifátusról, mely valójában nem is létezett. Otthonunkhoz közelebbi példával élve, nem is olyan túlzó azt állítani, hogy számos történelmi megrázkódtatás – az 1960-as évek zavargásai és felkelései, a szexuális forradalom, a Water-gate-ügy, a vietnami háború veresége, a gazdasági fejlődést fenyegető környezeti válság, az OPEC olaj-bojkott, az iráni túsízdrama, az AIDS, a szeptember 11., az iraki háború – okozta kollektív traumával él az amerikai psziché. Reagan elnöksége alatt megpróbálták ezt meg nem történné tenni, a régi istenek felélesztésével. A jóindulatú apafigura (közvetlenül Hollywood filmvásznairól) megígérte, hogy megsemmisíti az otthonunkat beszennyező erőket és az ötvenes évek kényelmét hozza vissza. De Reagan szándéka az amerikai társadalom sok szempontból kihívó helyzetének enyhítésére furcsának tűnik Bush-hoz hasonlítva, aki nyíltan megtámadja a polgárok episztemológiai érettségét. Figyelemreméltó a tudományt (mely intézmény képes leginkább megmutatni milyen ára van, ha nem nézünk szembe kínos helyzetünkkel) hiteltelenítő, szégyentelen, mindenkit célzó kampánya. Amikor pedig szavazóit próbálta meggyőzni, hogy programjának tartalmát ne vegyék figyelembe, hanem egyszerűen azért szavazzanak rá, mert becsületes hívó ember – lényegében arra kérte őket, mondjanak le közösségi ítélőképességükről. Ha kevésbé zseniális az elnök, nem kellett volna úgy tennie, mintha politikai vitába bocsátkozna, kinyilváníthatta volna a *Credo quia absurdum* [hiszem, mert képtelenség] állapotát.

Székelly Zsófia fordítása

IRODALOM

- ADORNO, THEODOR W. (1966): *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ASSMAN, JAN (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. (Ford. Gulyás András), Osiris, Bp.
- BERGER, PETER (1967): *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books, New York.
- BERGMANN, MARTIN S. (ed.) (2000): *The Hartmann era*. The Other Press, New York.
- CASANOVA, JOSÉ (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago University Press, Chicago.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1984): *Crossroads in the Labyrinth*. [*Les carrefours du labyrinthe*] (Ford. Kate Soper and Martin H. Ryle), The MIT Press, Cambridge MA.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1992): Passion and knowledge. *Diogenes*, Vol. 40, No. 160, 75-92.
- EAGLE, M. – WOLITZKY, D. – WAKEFIELD, J. (2001): The analysts knowledge and authority: a critique of the »new view« in psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 49:457-488.
- FREUD, SIGMUND (1995 [1912-13]): Totem és tabu. In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi, Bp., 23-157.
- FREUD, SIGMUND (2003 [1927]): Egy illúzió jövője. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud: Válogatás az életműből*. Európa, Bp., 593-646.
- GRESSER, MOSHE (1994): *Dual allegiance: Freud as a modern jew*. State University of New York Press, Albany NY.
- HABERMAS, JÜRGEN (1984): *The theory of communicative action*. Vol. 1. *Reason and the rationalization of society*. (trans. Thomas McCarthy) Beacon Press, Boston.
- HESSE, MARY (1980): *Construction and reconstruction in the philosophy of science*. University of Indiana Press, Bloomington, India.
- HOFFMAN, IRWIN Z. (1998): *Ritual and Spontaneity in the Psychoanalytic Process: A Dialectical-Constructivist View*. Analytic Press, Hillsdale, New York.
- HOOK, SIDNEY (ed.) (1959): *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*. New York University Press, New York, 1959.
- HORKHEIMER, MAX – ADORNO, THEODOR W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája: Filozófiai töredékek*. Gondolat-Atlantisz (Medvetánc), 1990.
- KANT, IMMANUEL (1997 [1784]): Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? (Ford. Vidrányi Katalin) In: I. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997. 15-22.
- KLEIN, MELANIE (1957): *Irigység és hála: Tanulmány a tudattalan forrásokról*. Animula, Bp., 2000.

- LA BARRE, W. (1972): *The Ghost Dance: The Origins of Religion*. Delta Book, New York.
- LA BARRE, W. (1991): *Shadow of childhood: Neoteny and the Biology of Religion*. Norman, University Oklahoma Press.
- LEAR, JONATHAN (1998): *Open Minded: Working Out The Logic of the Soul*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- LEAR, JONATHAN (2003): *The Therapeutic Action: An Earnest Plea for Irony*. The Other Press, New York.
- LOEWALD, HANS W. (1960): On the Therapeutic Action of Psychoanalysis. In: Loewald, 1980, 209-247.
- LOEWALD, HANS W. (1971): On motivation and instinct theory. In: Loewald (1980): 81-119.
- LOEWALD, HANS W. (1977): Reflections on the Psychoanalytic Process and its Therapeutic Potential. In: Loewald (1980): 372-383.
- LOEWALD, HANS W. (1978): Primary Process, Secondary Process and Language. In: Loewald (1980): 162-192.
- LOEWALD, HANS W. (1980): *Papers on psychoanalysis*. Yale University Press, New Haven.
- MCDOWELL, JOHN (1994): *Mind and World*. Cambridge University Press, Cambridge MA.
- POLAND, WARREN S. (1984): On the Analyst's Neutrality. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1984, 32: 283-299.
- QUINE, W. V. (1951): Two dogmas of empiricism. *Philosophy Review* (New York), 60, n. 1, 20-43.
- SELLARS, W. – RORTY, R. – BRANDOM, R. B. (1997): *Empiricism and the philosophy of mind*. Harvard University Press.
- SLOCHOWER, HARRY (1975): Philosophical Principles in Freudian Psychoanalytic Theory: Ontology and the Quest for *Matrem*. *American Imago*. 57:72-86.
- SCHORSKE, CARL (1998): To the Egyptian dig: Freud's psycho-archaeology of culture. In: *Thinking in history*. Princeton University Press, Princeton.
- WINNICOTT, D. W. (1987): Communication Between Infant and Mother, and Mother and Infant, Compared and Contrasted. In: Claire Winnicott et. al (ed.): *Babies and Their Mothers*. Addison-Welsely, Reading MA, 89-103.
- WINNICOTT, D. W. (1999): Átmeneti tárgyak és átmeneti jelenségek. In: *Játás és valóság*. Animula, Bp., 1-26.
- YERUSHALMI, YOSEF HAYIM (1991): *Freud's Moses: judaism terminable and interminable*, Yale University Press, New Haven, 1991.



LÉLEKELEMZÉS

A Magyar Pszichoanalitikus Egyesület
szakmai folyóirata

II. ÉVFOLYAM I. SZÁM
2007. ÁPRILIS

TARTALOM

Halász Anna: Előszó

Posztumusz tanulmányok

NEMES LÍVIA: A szfinx rejtélye

INGÓSZ IVÁN: Gyermekkori személyiségzavarok: nárcisztikus és
borderline kórképek (1991)

Elméleti és klinikai tanulmányok

GYIMESI JÚLIA: Démoni pszichoanalízis – ördög a pszichoanalitikus
elméletben

SCHMELOWSZKY ÁGOSTON: Tudomány-e a pszichoanalízis? –
gondolatok egy régóta húzódó vitához

INDRIES KRISZTIÁN: A kapcsolat (mély)lélektana Posztmodern
ismeretelméleti irányvonalak a kortárs pszichoanalízis elméletében
és gyakorlatában

LÉNÁRD KATA: Megtörtént/elmesélt/konstruált. Kapcsolati traumati-
záció és emlékezés

HALÁSZ ANNA: A mentalizációs folyamatok szerepe az élményfeldol-
gozásban Gondolatok a pszichoterápiák hatásmechanizmusáról

ERDÉLYI ILDIKÓ: Erőszak és szégyen pszichoterápiás szcénái

HÁMORI ESZTER: A teljesség keresése – szexualitás és aszexualitás
a korai tárgykapcsolatokban

Kutatás

BERÁN ESZTER – DR. ÚNOKA ZSOLT: Figyelemirányítás, mint az
analitikus terápia hatótényezője

SIMOR PÉTER: Álmodás és érzelmi szabályozás, rémálmok border-
line személyiségzavarban

MŰHELY

ISTENKOMPLEXUS A PSZICHOANALÍZISBEN*Gyimesi Júlia*

Ernest Jones istenkomplexusról szóló 1913-ban megjelent tanulmánya¹ első pillantásra korántsem egyedülálló írás a pszichoanalízis történetében. A pszichoanalízis szilárd összefüggéseinek talaján Jones új terminust alkot, hogy aztán a komplexus fogalmának magyarázó erejével tegye azt a lélekgyógyász kutató tekintetének tárgyává. Új fogalom születik, sokat ígérő, amely éppen a pszichoanalízis történetírójának fejéből pattan ki. A tudományos legitimációt a komplexus viszonylag fiatal, ám annál nagyobb hatású fogalma szolgálja, amely a pszichoanalízis egyfajta esszenciájaként pontosan azt ragadja meg, ahogyan az érzékelhető felszín és a mögötte sejtethető egyelőre még feltáratlan, ám létező és hatást gyakorló erők összjátéka rabszolgává teszi a mit sem sejtő egyént.

Az istenkomplexus mégsem vonult be a pszichoanalízis fogalomtárába. Reflexió nélkül maradt, noha megfelel a pszichoanalízis követelményeinek és szellemiségének. Egy szempontból azonban mégsem illeszkedik a pszichoanalízis hasonló jellegű tanulmányaihoz. Jones ugyanis a komplexus dinamikáinak bemutatását követően, aránytalanul

¹ Az eredetileg német nyelven publikált írás „Der Gottmensch-Komplex; der Glaube, Gott zu sein, und die daraus folgenden Charactermerkmale“ címmel az *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*-ben jelent meg (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1913, I. 313–339.). Dolgozatomban a később megjelent (1923) angol nyelvű változat újabb kiadására fokok hivatkozni, lásd: Jones, 1974 [1913].

hosszan és feltűnően aprólékosan elemzi azon jellemvonásokat, amelyek a komplexusról árulkodnak, olyan magabiztossággal és részletezettséggel, amely még a pszichoanalízis nagyívű törekvéseitől is távol áll. Ez némileg spekulatív karaktert kölcsönöz az írásnak, annak ellenére is, hogy a szerző pszichoanalitikus tapasztalatára hivatkozva elemzi oly részletesen az istenkomplexusos ember néhol egészen megdöbbentő jellemvonásait.²

Az istenkomplexus egy tudattalan komplexus, amely azt a tudattalan meggyőződést foglalja magába, hogy az adott illető isten. Az elmebetegségek azon formáiban, amelyekben a beteg önmagát nyíltan istennek hiszi ez a komplexum szabadul fel a tudattalanból és a racionális kontrollt mellőzve tárul szemünk elé.

A istenkomplexus azonban az esetek többségében rejtett, vagyis tudattalan marad. Ugyanakkor tévedés lenne azt hinni, hogy valamiféle ritkaságról van szó; az istennel való tudattalan azonosulás lehetősége minden férfiben jelen van. Ez a konstelláció nőknél jóval ritkábban fordul elő és esetükben a komplexus tartalma is eltérő, ezért az istenkomplexus egyfajta férfibetegségnek tekinthető.³ A férfiak egy bizonyos csoportjánál az istennel való azonosulás tudattalan fantáziája erősebb a szokásosnál, így az tudattalanjuk állandó és integráns részét képezi. A képzett külső szemlélő könnyen észreveheti azon vonásokat és viselkedésbeli jellegzetességeket, amelyek a férfiak ez utóbbi, erősen veszélyeztetett csoportjánál az istenkomplexusról árulkodnak.

Hogy ismerőssé tegye a jelenséget, Jones a nárcizmus fogalmát hívja segítségül, „kolosszális nárcizmusként” értelmezve azt. Eszerint az istenkomplexusos egyén súlyos nárcisztikus neurózisban szenved, amit

² Jones istenkomplexus fogalma nem azonos a valláslélektan istenkomplexus fogalmával. Ez utóbbi egyfajta vallási neurózist jelöl, amely feltételezően szoros összefüggésben áll az istenreprezentáció alapjául szolgáló apai imágoval. Tünettanát tekintve is eltérő a két fogalom; míg a valláspatológia összefüggéseiben az istenkomplexus elsősorban a szorongásos neurózis tüneteivel jellemezhető (lásd Gyökössi, 1991), addig a jonesi fogalom egy sajátos karaktert jelöl, amelyre nem jellemzőek az előbbi neurotikus tünetei.

³ Az istenkomplexus így szembeállítható a hisztériával, amelyről sokáig azt feltételezték, hogy kizárólag nőknél fordulhat elő, mivel azt feltételezték, hogy a női nemi szervek – így a méh és a petefészkek – működési zavaraira vezethető vissza. (Lásd Charcot, 1879; Breuer és Freud, 2001 [1895].)

a reakcióképzés üdvös elhárító mechanizmusával alakít át a komplexus tüneteivé. Részben ennek köszönhető, hogy e *kolosszális nárcizmus* csak ritkán ölt testet a hiúságban és sokkal inkább ennek ellentétéként, önmértékletességben, sőt akár önmehtagadásban nyilvánul meg. Mindez azonban csak reakcióképzés és valójában a beteges tartózkodást és visszahúzódást hivatott elfedni. Az istenkomplexusos hozzáférhetetlen és a *titokzatosság felhője* veszi körül, „... nem ugyanolyan, mint a többi halandó, nem tarozik közéjük, ezért bizonyos távolságot kell tartani közte és köztük.” (Jones, 1974 [1913], 248.). Ez a hozzáférhetetlenség többek között abban nyilvánul meg, hogy a szóban forgó férfiak nem kedvelik a szomszédokat, ritkán hívnak vendégeket és rendkívül nagy becsben tartják magánéletüket. Még a legtriviálisabb információkat is nehezen adják ki magukról, azokat rendkívüli jelentőségűnek tekintik és csak bizonyos nyomás hatására hajlandóak megosztani másokkal. Nem szívesen árulják el korukat, sőt, bizonyos esetekben még nevüket és foglalkozásukat sem.

Az istenkomplexusos ember nem éppen a legjobb levelezőpartner sem, mivel nem árul el magáról szinte semmit, illetve igen erős hajlama van arra, hogy megválaszolatlanul hagyja a neki szóló leveleket, saját fontosságát hangsúlyozva ezzel. Mindig és mindenhol ragaszkodik a nyelv helyes használatához, ugyanakkor ő maga csak ritkán fejezi ki magát tisztán és világosan. Minél lényegesebb számára az adott téma, annál nagyobb nehézségekbe ütközik álláspontjának pontos kifejezése. Mindez fenntartja titokzatosságát és megközelíthetetlenségét.

Az istenkomplexusos egyének nehezen alkalmazkodnak, zárkózottak és antiszociálisak, semmilyen közösségi eseményben nem vesznek részt, legyen az politikai, tudományos vagy üzleti. A háttérben szunynyadó exhibicionizmusuknak egy másik, kiegészítő megnyilvánulása a pszichológia iránti érdeklődésük. „Ha a kérdéses személy olyan veleszületett intuícióval van megáldva, amely lehetővé teszi számára mások lelkének megértését, akkor, mint az emberi természet bírāja, hasznát fogja annak venni munkájában, bármi is legyen az; ha hiányzik belőle e veleszületett intuíció, akkor nagy eséllyel hivatásos pszichológussá vagy pszichiáterré válik, vagy legalábbis jelentős mértékben érdeklődni fog a téma iránt. E veleszületett hiányosság kompenzálásának vágya magyarázatul szolgálhat arra a jól ismert körülményre, hogy a hivatásos pszichológusok miért ignorálják oly gyakran és feltűnően az emberi

pszichét. Ez az arra vonatkozó állandó törekvésüket is megmagyarázza, hogy a lélek vizsgálatának »objektív« módszereivel orvosolják hiányosságait, amelyek függetlenítik őket az intuíciónál, és azt is megvilágítja, hogy miért állnak szemben az olyan módszerekkel, mint a pszichoanalízis, amely azt kifejezetten hangsúlyozza; az ilyen férfiak szükségleteit a görbék és a statisztikák áradata bizonyítja, amely azzal fenyeget, hogy megfojtja a pszichológia tudományát. Hogy visszatérjünk jellegzetes emberünkhöz: különösen érdeklődik minden olyan módszer iránt, amely rövid úton megoldja a másik ember elméjének kérdését, és hajlamos olyan módszereket használni, mint a Binet–Simon skála, a pszicho-galvanikus jelenség, a szóasszociációs reakciók vagy a grafológia egy mechanikus vagy szószerinti értelemben, abban reménykedve, hogy valami olyasmit talál, ami automatikus eredményeket fog hozni.” (Jones, 1974 [1913], 254–255.).

Azonban az istenkomplexusos nemcsak a tudománytól várja, hogy olyan módszereket adjon kezébe, amelyek fölényének bizonyítékául szolgálnak; épp ugyanolyan lelkesedéssel érdeklődik a gondolatátvitel, az asztrológia, a miszticizmus vagy az okkultizmus iránt is. Ez utóbbiak szoros összefüggésben állnak azokkal a mindenhatósági fantáziákkal, amelyek egyenesen következnek szélsőséges nárcizmusából. A mindenhatóság képzete igen gyakran a mindentudás fantáziájával társul, amelynek egyik következménye, hogy az istenkomplexusos egyén idegenkedik az új ismeret elsajátításától. Az új információt általában a saját terminusaiba fordítja át és így azt később teljes egészében sajátjaként tünteti fel, vagy éppen igyekszik minden újdonságról bebizonyítani, hogy az valójában már korábban is ismert volt.⁴

Az istenkomplexusos az időhöz is rendhagyóan viszonyul, különösen az eljövendő időhöz, ugyanis gyakran azzal az implicit vagy explicit feltételezéssel él, hogy ő meg tudja jósolni azt. E tekintetben

⁴ Ez utóbbi illusztrációja különösen figyelemreméltó Jones szövegében. Saját – a freudi neuróziselméletet bemutató – cikkét idézi, amely nemrégiben egy francia folyóiratban jelent meg. A cikkel szemben azonban kritika fogalmazódott meg, mely szerint a neurózisok Jones, illetve Freud által leírt patomechanizmusa Franciaországban már Pierre Janet óta jól ismert. E kritikát Jones az istenkomplexus megnyilvánulásaként könyveli el, annak ellenére, hogy a Janet-féle pszichológiai analízis kétségtelenül hasonló elméleti konstrukciókon nyugszik, mint a pszichoanalízis.

különösen kedvelt területe az időjárás, ezen belül is az eső vagy vihar megjósolása. Jones mindezt azzal magyarázza, hogy az időjárás, lévén, hogy azon kevés számú jelenség közé tartozik, amit az emberi akarat vagy a tudomány egyelőre nem tud irányítani, mindig is nagy hatást gyakorolt az emberi fantáziára. Aki befolyással bír rá, vagy előre látja azt, maga is bizonyos tekintetben emberfelettivé válhat.

Talán nem meglepő, hogy az istenkomplexusos ember rendkívüli módon érdeklődik a vallás iránt is, legyen szó annak teológiai, történelmi vagy pszichológiai aspektusáról. Ugyanakkor természetesen ateista, hiszen képtelen saját magán kívül más istent elismerni. Tudattalanul meg van győződve saját halhatatlanságáról, a benne szunnyadó kreatív erő kiapadhatatlanságáról, miközben olyan egészen átlagosnak nevezhető vonásokat is mutat, mint a szeretet és az elfogadás igénye vagy mások segítségének vágya; noha ez utóbbiak mögött erőteljes kasztrációs komplexusa sejthető.

Végezetül Jones hozzáteszi, hogy annak ellenére, hogy nem ismer senkit, akiben a felsorakoztatott vonások mindegyike jelen lenne, biztos az istenkomplexus létezésében és csupán azért tekinti munkáját kísérleti jellegűnek, mert csak egyetlen személy – vagyis saját maga – mintegy tucatnyi analízisének tapasztalatán alapul (Jones, 1974 [1913]).

Sokáig lehetne még boncolgatni azokat a furcsaságokat, amelyeket Jones különös részletezettséggel tár szemünk elé. Bár koherens képet nyújt az istenkomplexusos személyiségről, a vonások időnként egészen abszurdnak tűnnek fel, ugyanakkor túlságosan specifikusak ahhoz, hogy átfogó komplexuselméletként lehessen kezelni az írást. Az igazat megvallva, még a pszichoanalízis szélsőséges túlzásain edződött olvasó is kételkedhet az írás komolysága felől. Talán ez volt az egyik oka annak, hogy az – egyébként alátámasztott és izgalmas lehetőségekkel kecsegtető – istenkomplexus elmélet nem vonult be a pszichoanalízis irodalmába.

Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Ernest Jones írásáról van szó, aki a pszichoanalízis prominens képviselőjeként sokat tett hozzá a pszichoanalitikus mozgalomhoz, elsősorban azért, mert ő volt Freud életrajzírója és a világ a pszichoanalízis fejlődését és feszültségeit először az ő tolmácsolásából ismerhette meg. Manapság egyre több jel mutat arra, hogy az esetek többségében egyáltalán nem egyszerű tolmácsolásról volt szó, hanem igen gyakran az események kontrol-

lálásáról, befolyásolásáról, sőt alkalmanként a tények elferdítéséről. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy Jones mára a pszichoanalízis megbízhatatlan közvetítőjévé vált volna. Csupán egyre világosabbá válik, hogy korántsem játszott oly semleges szerepet a pszichoanalízis történetében, amelyet mint életrajzírótól elvárhatnánk. Talán a legjobb példája ennek a budapesti iskola nagy alakjáról, Ferenczi Sándorról kialakított képe, amelynek sarokköve az a feltételezés, mely szerint Ferenczi élete végére elmebeteg lett. Utóbb fény derült rá, hogy ez az állítás nem állja meg a helyét, és Jones feltehetőleg személyes okokból hajlott a tények eme torzítására, melynek súlyos következményeit a magyar pszichoanalitikus iskola csak az utóbbi évtizedekben tudta kiheverni.⁵

Jones igenis komoly befolyást gyakorolt a pszichoanalízis történetére, nemcsak mint életrajzíró, hanem mint annak közvetlen alakítója is. Időnként egészen odaadón őrködött, nehogy a pszichoanalízis bontakozó tudománya vakvágányra fusson, finom utalásaival és óvatos figyelmeztetéseivel bírva jobb belátásra az érintett tudósokat. Így járt el akkor is, mikor Freud – okkultizmus iránti vonzalma miatt – időnként veszélyes határokat lépett volna át. Mikor például az 1900-as évek elején az okkult jelenségek tudományos vizsgálatát szorgalmazó Society for Psychical Research (SPR) ismételten felkérte Freudot, hogy tagsága mellett vállaljon nagyobb szerepet a társaság mindennapjaiban, Jones volt az, aki óva intette őt, nehogy a pszichoanalízis egyelőre tisztázatlan tudományos pozícióját veszélynek tegye ki az okkultizmus iránti nyílt érdeklődésével (Fodor, 1971).

Az okkultizmus és a pszichoanalízis kapcsolata Jones-szal egészen speciális rendszert alkotott, amelyben Jones, annak ellenére, hogy ő maga is erősen érdeklődött az okkultizmus egyes jelenségei iránt⁶, valamiképpen a racionális kontrollt testesítette meg, amely minden eset-

⁵ Erős Ferenc (2004) a *Kultuszok a pszichoanalízis történetében* című könyvének „Fromm, Ferenczi és »a történelem sztálinista újraírása«” c. fejezete szerint Jones Ferencziről kialakított hamis képét igen mélyről fakadó ellentétek motiválták. Jones ugyanis (1913-ban, az Istenkomplexus tanulmány megjelenése idején) Ferenczihez járt analízisbe és feltehetően az ezen időszakból származó vélt vagy valós sérelmei vezették őt Ferenczi befektetéséhez.

⁶ Jonesnak több írása is született, amelyek az okkult jelenségeket érintették (például: *On the Nightmare. American Journal of Insanity*, 66, 1910, 383–417. Lásd még Jones, 1971).

ben megakadályozta, hogy a pszichoanalízis kilépjen magyarázó, redukcionista szerepéből, és az okkult jelenségeket bármilyen más szempont szerint kezelje. Pontosan ezt a hibát követte el Carl Gustav Jung, aki a pszichoterápia elméletében és gyakorlatában egyaránt oly ingoványos területekre tévedt, amelyeket már nem lehetett a pszichoanalízis interpretációs hálózatába beilleszteni. A kollektív tudattalan és az archetípusok létét mindenféle racionális magyarázatot mellőzve, pusztán azok szubjektív tapasztalatára – és ezzel természetesen saját interpretációjára – támaszkodva fogadta el és elméletében ez utóbbiak váltak az érvelés kiindulópontjává, anélkül, hogy bármikor is kísérletet tett volna azok racionális – tehát a pszichoanalízis magyarázó funkciójára támaszkodó – analízisére. Így nem véletlen, hogy Jung merész vállalkozásának keserű gyümölcse született, amely egyre fokozódó értetlenségben, majd pedig a pszichoanalitikus mozgalomból való kizárásában testesült meg.

A kizárást követően a pszichoanalitikus egyesület néhány tagjának szűk körben tartott egyik összeövetelén Jones tartott előadást, aki éppen szóban forgó szövegünket, az *Istenkomplexust* tárta érdeklődő közönsége elé. Rosszmájú feltételezések szerint a jelenlévők pontosan tudták, hogy mi az oka a szöveg rendkívüli részletezettségének és specifikusságának. Tudták, hogy egy bizonyos személyről van szó, valakiről, akit mindannyian ismernek, és aki a fenti jellegzetességek mindegyikével bír; aki az istenkomplexusos pszichológust testesíti meg. E feltételezések szerint a szöveget maga Jung ihlette, akit a napokban sikerült végérvényesen eltávolítani a mozgalomból, a pszichoanalízis hű követői pedig bajszuk alatt összerosolyogva ismerték fel őt Jones írásában (McLemee, 2001; Hayman, 2001).⁷

A pszichológia történetében sokat hangoztatott közhely, hogy Freud tekintélyelvű és ellentmondást nem tűrő hozzáállása volt a legfőbb oka a Junggal való szakításának, ugyanúgy, ahogyan Alfred Adler esetében

⁷ Noha Scott McLemee nagy magabiztossággal állítja, hogy Jones szövege valójában Jung egyfajta kifigurázása, érdemes megjegyezni, hogy e következtetésre nem konkrét bizonyítékok, hanem a szöveg tartalma alapján jut. Az írás allúzív természete nemcsak McLemeet inspirálta; korábban a „szenvedélyes” Freud-kritikus, Richard Webster (2002) magát Freudot vélte felismerni Jones tanulmányában.

is (Sulloway, 1987; Webster 2002; Bair, 2003). Kétségtelen, hogy Freud éberem örködött az általa felépített rendszer felett, ugyanakkor igazságtalan lépten-nyomon felelőssé tenni vélt vagy valós paternalista hozzáállását a pszichoanalízis viszályaiért. Junggal való – kezdetben igen ígéretes – együttműködése fokozatosan bomlott fel, és csupán egyetlen vonatkozása volt ennek az a sokat emlegetett ellentmondás, amely libidóelméletük között feszült. Jung ugyanis a libidó fogalmának kiterjesztésével nem csupán annak szexuális vonatkozásait kívánta mérsékelni, hanem a szexualitás elméletének meghatározó jelentőségét is. Ismeretes, hogy Jung az 1910-es években növekvő népszerűségnek örvendett, többek között az Egyesült Államokban is. Ennek legfőbb oka az volt, hogy a szexualitás elméletének egyre határozottabb kiszorításával sikerült a pszichoanalízist a tágabb nagyközönség számára is befogadhatóvá tennie. Noha később az analitikus lélektan címet viselő jungi irányzat a libidó eme kiterjesztésének talaján – végérvényesen szakítva a szexualitása rabszolgájaként feltűnő amorális neurotikus freudi emberképével – holisztikus-humanisztikus felhangjaival szinte visszaadta az embernek, amit a freudi lélektan elvett tőle, érdemes tekintetbe venni, hogy a szexualitás élének tompítása nem csupán a jungi lélektan spiritualitásának magaslatai felől tűnt fel szükségszerűnek, hanem jól felfogott népszerűsítő érdekeket is szolgált. Ernest Jones mindezt Jung következő levélrészletével támasztja alá: „Okosabban tennénk, ha nem helyeznénk a szexualitás elméletét az érdeklődés homlokterébe. Sok elgondolásom van ezzel kapcsolatban, különösen a kérdés etikai vetületeit illetően. Hiszem, hogy ha bizonyos dolgokat nyilvánosan hirdetünk, ezzel elfűrészeljük a civilizációt tartó ágat: aláássuk a szublimálásra irányuló indítékot... Mind hallgatóimmal, mind betegeimmel többre megyek, ha nem emelem ki a szexualitás kérdését” (Jung levele Joneshoz, 1909, febr. 25. idézi Jones, 1983, 404–405.). A szexualitást eszerint érdemes visszahelyezni oda, ahol a pszichoanalízist megelőzően volt, nem érdemes és főleg nem etikus beszélni róla, ám nem azért, mert annak jelentősége elenyésző az egyén teljes pszichés életéhez képest (ez utóbbi gondolat később a jungi libidóelmélet kiindulópontjává vált) hanem, mert veszélyt rejt és az elhárító mechanizmusok legértékesebbjét, a szublimációt veszélyezteti. Ez a gondolatmenet szembehelyezkedik a pszichoanalízis lényegével, vagyis az elfojtott tartalom feltárásával és tudatosításával, és éppen azt javasolja, ami a pszi-

choanalízis szerint a patológia forrása – vagyis a szexuális komponensek szőnyeg alá söprését, ha úgy tetszik elfojtását, annak érdekében, hogy az ebből következő elhárító mechanizmus – a szublimáció – továbbra is biztosítsa a „rossz közérzet” fennmaradását a kultúrában.

A libidóelmélet tehát a pszichoanalízis alaptételeit érintette, a jungi változtatások pedig e tételeket kérdőjelezték meg. Szakmai összeférhetlenségük ellenére Freud igenis tett kísérleteket arra, hogy fenntartsa Junggal baráti kapcsolatát, ám rövid időn belül világossá vált, hogy még erre sincs mód. Jung egyre sorakozó „félreértései” és megválaszolatlanul hagyott levelei (!) végül nyílt szembeforduláshoz vezettek (Jones, 1957). Ezután Freud a jungi libidóelméletet a következőképpen kommentálta: „... Bárkit, aki az emberiségnek azt ígéri, hogy megszüadítja a nemiség terhétől, hősnek fogják kikiáltani, bármilyen lehetetlenséget is állítson.” (Sigmund Freud levele Ernest Joneshoz, 1914, május 17. idézi Jones, 1957, 151.).

A jungi rendszerben a libidóelmülethez hasonlóan a tudattalan, az álom és a betegség fogalma is más jelentőséget kapott, olyannyira, hogy 1914-ben Freud szükségét látta annak, hogy *A pszichoanalitikai mozgalom története* című írásában tisztázza a pszichoanalízis valódi előfeltevéseit és módszereit. Eszerint a pszichoanalízis talaján Jung egy új vallási-etikai rendszert hozott létre, amely az analízis eredményeinek eltorzításán alapult. Jung csupán „...a világtörténés szimfóniájából néhány kulturális felhangot” hallott meg, de érzéketlen maradt „az ösztönök őseredeti, hatalmas melódiája iránt.” (Freud, 1989 [1914], 114.).

Ernest Jonest saját bevallása szerint nem érte meglepetésként Jung – végül diadalmaskodó – miszticizmusa. Számára már Jung Bleuerrel való együttműködése idején is világos volt, hogy miféle motivációk vezeték a fiatal és ambiciózus svájci pszichiátert a pszichoanalízis területére (Jones, 1957). E motivációk köréből kitüntetett szerepet kapott okkultizmus iránti érdeklődése, olyannyira, hogy doktori disszertációja is annak pszichológiai implikációival foglalkozott (Jung, 1985 [1902]).

Ezen érdeklődésével ugyanakkor korántsem volt egyedül a pszichoanalízis bontakozó tudományában. Még Jones is, aki a pszichoanalízis „szalonképességének” bátyájaként örködött Freud felett, több alka-

lommál számot adott az okkultizmus iránti vonzódásáról (Jones, 1957). Helene Deutschnak (1973), Fodor Nándornak (1934; 1959; 1971) is jelentek meg a pszichoanalízis és az okkult jelenségek összefüggéseit tárgyaló írásai, hogy nem is említsük Ferenczi Sándort (1999 [1899]), aki Freud jóbarátjaként és tanítványaként rendkívül sokat tett hozzá az analitikus kapcsolat és a telepátia összefüggéseinek leírásához. A pszichoanalízis és okkultizmus kölcsönhatásai úgyszólván nyilvánvalóak, ám napjaink pszichológiatörténetének nem elsősorban az a feladata, hogy bizonyítsa ezt az összefüggést, annak ellenére sem, hogy a pszichológia meglehetősen ingatag tudományos státusza egyelőre megköveteli az efféle kapcsolatok rejtegetését.

Ahhoz, hogy e tekintetben felismerjük a pszichoanalízis tudománytörténeti jelentőségét, elsősorban arra a módszerre kell koncentrálnunk, ahogyan befogadta, elutasította vagy éppen átdolgozta az okkultizmus egyes jelenségeit. A pszichoanalízis tárgyát és törekvéseit lehetetlen az okkultizmus „árnyéka” nélkül értelmezni; nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a múlt századforduló „lélek-tanának” csak egy része öltött testet a pszichológia és a pszichoanalízis megszülető tudományában.

Ez a módszer sajátos ambivalenciát rejtett magában, amely egyfelől az őszinte érdeklődést, másfelől viszont az elutasítást és az ignoranciát ölelte fel. Közöttük a pszichoanalitikus módszer, mint a redukció eszköze teremtett minden esetben egyensúlyt. A pszichoanalízis tehát beemelte diskurzusába az okkultizmust, hogy aztán az analízis rendszerének kauzális összefüggéseibe ágyazva semlegesítse. A valódi semlegesítést minden esetben a pszichoanalitikus konstrukcióval való helyettesítés tette lehetővé. A telepátia esetében például – amely különösen nagy tudományos érdeklődésre tartott számot – az áttétel fogalma szolgált semlegesítő eszközként.⁸ Az okkult jelenségek így lepleződtek le, így veszítették el titokzatosságukat, hogy aztán a pszichoanalízis reduk-

⁸ Érdekes, hogy e semlegesítés nem csupán az okkult jelenségekre korlátozódott, hanem szinte mindenre, ami valamiféle misztikus vagy irracionális összetevőt tartalmazott. A szerelmet például szintén a fent említett áttételre redukálta a pszichoanalízis, az én és a másik közötti dinamikák egy speciális változatára, amely így a szerelmet a projekció és introjekció összjátékaként interpretálja (lásd: Ferenczi, 2000 [1918]).

ciójának áldozatul esve, kikerüljenek az érdeklődés középpontjából. Elméletileg ennek kellett történnie, ám a helyzet a valóságban sokszor másképp alakult. Az aktuális okkult jelenség ugyanis helyet kapott a pszichoanalízisben, meg is született rá a racionális magyarázat, de ennek ellenére nem csökkent az iránta való érdeklődés. A pszichoanalízis képviselői létrehozták a magyarázó elméleteket, ám azok valamilyen mértékben mégis elégtelennek bizonyultak, és további vitákat generáltak.⁹ Mikor aztán a témához kapcsolódó tanulmányok száma fenyegető méretet kezdett öltetni, akkor a szerzők – jobbára tapasztaltabb kollégáik biztatására – vagy felfüggesztették ezirányú vizsgálódásaikat vagy pedig a pszichoanalitikus közösség függesztette fel a velük való kapcsolatát. Ez utóbbi történt a magyar származású pszichoanalitikus Fodor Nándor esetében is, aki a Society for Psychical Research tagjaként az okkult jelenségek, mint a telepátia és a pszichoanalízis kíváncsiánál szorosabb összefonódását szorgalmazta.

Jones több alkalommal is megkísérelte Freud okkult érdeklődését csillapítani, annak ellenére, hogy a mester általában kellő kritikával kezelte az efféle jelenségeket. Ugyanakkor kétségtelen, hogy rendkívül izgalmasnak találta a furcsa egybeeséseket, olyannyira, hogy nemritkán Jones ellenállásába ütközött: „A világháború előtti időkben sokszor beszélgettem Freuddal az okkultizmusról és hasonló témákról. Főleg éjjel után, előszeretettel szórakoztatott engem pácienseivel való különös vagy kísérteties tapasztalataival... Amikor ezek távolbalátó víziókról vagy halott lelkek látogatásairól szóltak, bátorkodtam megróni őt, hogy hajlamos elfogadni a gyenge bizonyítékokon nyugvó okkult hiedelmeket. Így válaszolt: »Én magam se szeretem ezt, de van valami igazság benne«, természetének mindkét oldala kifejezést nyert egy rövid mondatban. Aztán megkérdeztem tőle, hogy az efféle hiedelmeknek hogyan lehet gátat szabni: ha lehetséges a levegőben úszó mentális folyamatokban hinni, akkor akár az angyalokban is az. Ezen a ponton (hajnal háromkor) a következő megjegyzéssel fejezte be a beszélgetést: Úgy van, akár még a Jóistenben is! Mindezt tréfás

⁹ George Devereux (1973) *Psychoanalysis and the Occult* című válogatásában a telepátia körüli viták különösen nagy hangsúlyt kapnak, újabb és újabb példákkal illusztrálva a jelenséget, annak ellenére, hogy annak háttermechanizmusa – az áttétel – minden esetben változatlan marad.

hangsúllyal mondta, mintha egyetértene *reductio ad absurdum*-mal, és kihívó tekintettel, mintha élvezné, hogy megdőbbsen. De valami fürkésző is volt a pillantásában, és nyugtalanul mentem el, attól féltve, hogy ezzel valami jóval komolyabbra akart utalni.” (Jones, 1957, 381.).

Jones hasonló aggodalommal övezte Freud telepátia iránti érdeklődését is, elsősorban a pszichoanalízis ellenlábasai miatt, akik mindig is szerették volna a pszichoanalízist az okkultizmus egy ágaként elkönyvelni. Hasonlóan nagy veszély leselkedett a pszichoanalízisre az okkultizmus oldala felől is, mivel annak képviselői előszeretettel azonosították az életösztönt a bergsoni *élan vital*-fogalommal. Ez utóbbi tendencia a jungi lélektannak is sajátja volt, mely szerint a libidó – amely eredetileg szexuális energiát jelölt – általános energiára utal, hasonlóan Bergson fogalmához. Úgy tűnik, mintha valójában a szexualitás elmélete lett volna a pszichoanalízis legfőbb bástyája; mintha a szexualitás és az ösztönélet középpontba állítása garantálta volna az elmélet tudományoságát, vagy legalábbis ez különböztette volna meg az okkultizmus veszedelmes áramlataitól. Ebben az összefüggésben világos, hogy a jungi lélektant miért kellett oly erőteljesen elhatárolni a pszichoanalízis elméletétől. Jung a libidó fogalmának kiterjesztésével a pszichoanalízis tartóoszlopa alól húzta ki a talajt, a szexualitás elmélete alól, amely bármennyire sok felháborodást keltett, bármily éles kritikákat váltott ki, mégis a természettudományosság ígéretével kecsegtetett.

Jones istenkomplexusról szóló tanulmánya nem csupán azért rendkívüli jelentőségű a pszichoanalízis történetében, mert feltételezhetően Jung személye inspirálta, és ezzel a pszichoanalízis talán legviharosabb vitájáról tanúskodik. Jungról és mindarról szól, amivel a pszichoanalízisnek szakítania kellett; arról az istenkomplexusos attitűdről, amely – a látszat ellenére – semmilyen körülmények között sem lehetett a pszichoanalízis sajátja. Nemcsak a saját metodológiája rabszolgájává váló tudományos lélektan pozícióját gúnyolja ki, amely veleszületett érzéketlenséggel közelíti meg a psziché végtelen komplexitását, hanem azt a misztikus álláspontot is, amely a pszichológiát és a másik pszichéjének megismerését az istenkomplexusos aszimmetrikus pozíciójából közelíti meg. E pozíció nemcsak azért fenyegeti a pszichoanalízist, mert a mindentudás talaján a homályos ezotéria és a tudomány egyvelegeként erkölcsi mércét állít, amelynek elsőbbségét vallási felhang-

jaival garantálja, hanem azért is, mert éppen ezáltal olyan etikai rendszert hoz létre, amely idegen a megismerő tudomány szellemétől. A kollektív tudattalan, az archetípusok vagy éppen a szinkronicitás elmélete egyfajta tudományos transzcendenciát testesítenek meg; leíró elméletek, amely a magyarázatot egy meg nem ismert, ám annál hatalmasabb és átfogóbb rendszerhez kötik (Ferenczi, 2000 [1919]). E rendszer azonban kívül esik a tudományon és csak annyiban tart rá igényt, amennyiben az a rendszer létezésének irányába mutat.

Ezzel a szemben a pszichoanalízis a közvetlenül nem megismerhető – ám feltételezhetőleg létező és hatást gyakorló – rendszer határait nem terjesztette ki az egyénen túlra. A tudattalan személyes szintre helyezésével implicit módon behatárolta annak létét, az analízis technikájával pedig ígéretet tett annak megismerésére. A biztosítékot a szexualitás elmélete jelentette, amely a megismerhetetlenséget az ösztönökre hárította, a titkot pedig az egyénbe helyezte.

Igen jó példa az előbbiekre Jung fent említett doktori disszertációja, melyben a 15 és fél éves médium, S. W. (Helene Preiswerk) hallucinációit teszi vizsgálata tárgyává.¹⁰ Annak ellenére, hogy a fiatal lány patológiáját tudományos eszközökkel, a hisztériaelméletre és a szomnambulizmusra visszavezetve közelíti meg, végső konklúziójában mintegy előrevetíti a jungi analitikus pszichológia következtetéseit és elismeri annak lehetőségét, hogy a lány hallucinációi nem saját pszichéjének kivetülései, hanem rajta kívül álló tudást és lelki tartalmakat közvetítenek: "Meghaladja a tudásomat, hogy azonosítsam a páciens forrásait. Nem tudta megmondani, hogy honnan származik az eredeti gondolat. Természetesen átnéztem a témához kapcsolódó okkult irodalmat és különböző századokból származó gazdag párhuzamokat találtam gnosztikus rendszerünkkel, ám ezek különböző munkákban voltak szétszórva, amelyek legtöbbje teljesen hozzáférhetetlen a páciens számára...

¹⁰ Érdekes adalék, hogy Jung édesanyjának, Emilie Preiswerknak egész életében furcsa hallucinációi voltak; valamiféle „halottlító” volt, hasonlóan Jung anyai nagyszüleihez. Nagybátyja és számos unokatestvére is hasonló képességekkel büszkélkedhetett, köztük Helene Preiswerk is, a híres „S. W.”. Jung soha nem tárta fel, hogy S. W. valójában saját unokatestvére (Fodor, 1971).

Mindenesetre tekintetbe véve a páciens fiatalságát és mentalitását, mindez rendkívül különös.” (Jung, 1985 [1902], 88.).¹¹

Jung disszertációja okkult érdeklődésének csupán első lépcsője volt. 1919-ben a British Society for Psychical Research konferenciáján a szellemekről beszélt: „Ezt az egész területet a pszichológia kiegészítéseként kell felfognom... [a szellemek] patológikus fantáziák vagy új, ám ismeretlen ideák.” (idézi Treitel, 2004, 49.). Nem lehet azonban eléggé hangsúlyozni, hogy e tekintetben korántsem volt egyedül sem a pszichoanalízis területén, sem pedig azon kívül. Franciaországban már a 19. század második felétől nagy érdeklődésre tartott számot az a pszichológiai irányzat, amelyet később Jean-Martin Charcot és Pierre Janet neve fémjelzett, és, amely igen sokat merített az exorcizmus és a demonológia irodalmából (Ellenberger, 1970). Az Egyesült Államokban William James pszichológiájában nyíltan helyett kapott a misztikus élmény – nem redukcionista célzatú – vizsgálata (James, 1989 [1902]), hogy ne is említsük Németországot, ahol a tudományos pszichológia és pszichofizika nagy alakjai sem tudták elkerülni az okkultizmussal való veszedelmes találkozást.

Karl Friedrich Zöllner asztrofizikus 1878-ban publikálta egy Henry Slade nevű médiummal folytatott tudományos vizsgálódásainak eredményeit. Slade jelenlétében egészen meghökkentő jelenségek álltak elő – kések repültek a levegőben, asztalok táncoltak –, és hiába gyűltek össze csalahatatlan természettudósok a szeánszokon, hogy ellenőrizzék, sőt adott esetben leleplezzék Slade-et, nem tudtak meggyőződni a jelenségek hamisságáról. Korábban, 1876-ban, egy angliai perben bizonyosságot nyert, hogy Slade csaló; három hónapos börtönbüntetésre ítélték, amely elől Németországba menekült. Zöllner Slade hitelességébe vetett hitét azonban a legkevésbé sem ingatta meg az ítélet, és neves professzorok bevonásával részletes leírásokat publikált a szeánszokról.

Nem mellékes, hogy a korábban illúziókkal fogalakozó és ezzel az észlelés pszichológiáját ma is fontos adalékokkal gazdagító Zöllner¹²

¹¹ Jung disszertációjában nem szerepel, hogy a vizsgálatsorozat végéhez közeledve Jung felfedezte, hogy S. W. csalt. A testéhez erősített néhány kisebb tárgyat, hogy aztán azokat a szeánsz közben a levegőbe dobálva imitálja a tárgyak repülését. Jung ezek után két évre félretette vizsgálatát, majd, 1902-ben mégis publikálta azt (Fodor, 1971).

¹² Zöllner nevéhez fűződik a Zöllner-féle látási illúzió.

mellett a tudományos lélektan prominens képviselői is részt vettek a szeánszokon, professzorok, akikre később – e botlást leszámítva – igen büszke lehetett a kísérleti lélektan. Zöllner szeánszainak állandó résztvevői között volt a német tudományos lélektan nagy alakja, Gustav Theodor Fechner, egy alkalommal pedig maga Wilhelm Wundt, a kísérleti lélektan atyja is jelen volt. A szeánszok további állandó tagja volt a fizikus William Edward Weber, a pszichofizika alapjait megteremtő Ernst Weber testvére, valamint a matematikus Wilhelm Schreiber is. A német tudományos közösség óriási felháborodással fogadta Zöllner eredményeit és értetlenségét fejezte ki a tekintetben, hogy mi vihet egy egyébként köztisztelőnek örvendő tudóst a tudomány eme megcsúfolására. Zöllnerről pillanatokon belül kiderült, hogy elhajlásáért eddig lappangó, ám most minden kétséget kizáróan testet öltött elmebetegsége felelős. Valamivel nehezebb volt magyarázatot találni a szeánszokon részt vevő további tudósok viselkedésére, ám rövid időn belül sikerült többé-kevésbé világossá tenni a professzorok eltévelyedésének okát. George Fullerton, aki korábban Angliában egyértelmű bizonyítékokkal támasztotta alá Slade szélhámoságát, a következőképpen nyilatkozott a tudományos szeánszokon részt vevő tudósokról: „A négy kiváló férfiből, akiknek a nevét híressé tette a vizsgálat, csupán egynek hihetünk, Zöllnernek, aki abban az időben elmebeteg volt és egy korábban már elfogadott hipotézis kísérleti igazolásával volt elfoglalva; a másik, Fechner, részlegesen vak volt és Zöllner megfigyeléseire támaszkodott; a harmadik, Schreiber, szintén gyengén látott és valójában nem volt teljes egészében meggyőződve a jelenség hitelességéről; és a negyedik, Weber, már idős korban járt és még észre sem vette társai hiányosságait. E férfiak egyike sem élt át hasonló élményeket korábban és egyikükben sem merült fel a csalás lehetősége... Sajnálatos, hogy hiányoztak ezirányú ismereteik.” (idézi Treitel, 2004, 15).

A német kísérleti lélektant végül nem ingatta meg az „okkultizmus tudományos barbarizmusa” és meg tudta őrizni materializmusát. A Zöllner-féle vitában döntő jelentőségűnek bizonyult Wundt nyilatkozata, amelyben ugyan bevallotta, hogy a szeánszok során nem tapasztalt csalást, ám mégsem zárja ki annak lehetőségét, és a maga részéről egész egyszerűen a tudomány materiális szemléletmódja mellett foglal állást (Treitel, 2004).

Visszatérve istenkomplexusos pszichológusunkra, aki ezoterikus hajlama ellenére a pszichológia sematizáló módszerei mellett tör lándzsát,

érdemes alaposabban szemügyre venni, hogy Jones „múzsájának”, Carl Gustav Jungnak pontosan mely elképzelései álltak szemben a pszichoanalízis törekvéseivel.

Fodor Nándor, aki a jungi pszichológia gyökereit a Society for Psychical Research tagjaként egészen meghökkentő adalékokkal gazdagította, a pszichoanalízis két neuralgikus pontját jelölte meg; a szexualitás elméletét és az okkultizmust (Fodor, 1971). E kettő igen szoros kapcsolatban áll egymással, érzékeny egyensúlyt hoz létre, amely, ha létrejött, garantálja a pszichoanalízis működését és progresszióját. Jung 1961-ben, jónéhány évtizeddel a pszichoanalitikus mozgalomból való kilépése után, a következőképpen kommentálta Freud és a szexualitás elméletének viszonyát: „Még élénken emlékszem rá, amint Freud így szólt: »Kedves Jung barátom, ígérje meg, hogy soha nem adja fel a szexualitás-elméletet. Ez a legeslegfontosabb. Tudja, dogmává kell tennünk, megrendíthetetlen bástyává.« Ezt olyan szenvedélyesen és olyan hangon mondta, mintha egy apa így szólna: »Fogadj meg nekem egyet drága fiam: menj el minden vasárnap a templomba!« Némiképp csodálkozva kérdeztem: Bástyává – mi ellen? Mire ő így felelt: »A fekete szennyáradat – egy pillanatig tétovázott, majd kibökte –, az okkultizmus ellen«. Mindenekelőtt a »bástya« meg a »dogma« rémített meg: mert hiszen dogmát, azaz vitathatatlan hittételt csak ott szokás felállítani, ahol egyszer s mindenkorra el akarják nyomni a kételkedést. Csak-hogy ennek már semmi köze a tudományos véleményalkotáshoz, hanem csakis a személyes hatalomvágyhoz.” (Jung, 1997 [1961], 198.).

Visszaemlékezéseiben Jung nem győzi hangsúlyozni, hogy Freud beteges ragaszkodása a szexualitás-elmélethez a kezdetektől fogva ellenállást váltott ki belőle és annak hitelességét soha nem tudta teljes egészében elfogadni. Indokolatlannak találta hangsúlyozását, Freud saját neurózisaként könyvelve el azt, és az analitikus helyzetben és a terápiás folyamatban sem tulajdonított neki akkora jelentőséget, amekkorát Freud szeretett volna (Jung, 1997 [1961]). Annak ellenére sem, hogy legelső pszichoanalitikus módszerrel kezelt páciensével, Sabina Spielreinnel, furcsa szerelmi viszonyba keveredett, amelynek tisztázása alkalmával mégis hajlandó volt a szexualitás mindent átfogó elméletével takarózni Freud előtt (Etkind, 1999).

A jungi libidóelmélet éppen a szexualitás elméletét és az okkultizmust érintette, súlyosan megingatva a pszichoanalízis érzékeny egyen-

súlyát. Ferenczi Sándor egy Freudnak szóló levelében (1913. május 12.) a következőképpen kommentálja a Jung libidóelméletében az előbbieket kapcsolatát: „Nota bene: végül rájöttem a jungi felfogás legtitkosabb értelmére. Ez nem más, mint az ő álcázott és tudományos formába burkolt *okkult* hitvallása. Az álmok megmondják a jövőt, a neurotikusok *mantikus* adottságokkal rendelkező emberek, akik az emberi nem jövőjét (haladás, a szexualitás elfojtása) előre megjósolják. A tudattalan tudja a jelent, a múltat és a jövőt, a »szimbólumokban« elárulja magát az emberiség jövőjének sorsa (vagyis a »feladata«). Mindez Jung *asztrológiai* tanulmányaiból (?) származik. Az a kevés, amit »okkultnak« látott, elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy pszichoanalitikus tudásának egész, nyilvánvalóan meglehetősen ingatag építményét ledöntse.” (Freud és Ferenczi, 2002, 220. [kiemelések az eredetiben]).

Nem sokkal később, az Egyesült Államokban Jung kijelentette, hogy a pszichoanalízis nem tudomány, hanem vallás. Ő maga pedig – Ferenczi olvasatában – egészen különleges helyet foglal el „»theopszichológiá«”-jában (id. mű, 264.): „[Jung] minden pillanatban lesiklik az észrevételező tudomány vágányiról, s vallásalapítóvá válik. Fő gondja nem a *libidóelmélet*, hanem a keresztény közösség megmentése. A gyónást a pszichoanalízissel azonosítja, s nyilvánvalóan nem tudja, hogy a bűnök bevallása a pszichoanalitikus terápia kisebbik feladata: a nagyobbik az *apa-imágó lerombolása*, ami a gyónásban teljesen elmarad. Nyilvánvaló, hogy Jung *sohasem* akarta (és akarhatta), hogy a betegek lerombolja. Tehát *sohasem* analizált, betegek számára az a megváltó maradt, aki Istenhez való hasonlatosságában sütkérezik!” (id. mű, 139. [kiemelések az eredetiben]).

A pszichoanalízis célkitűzései csak abban az esetben valósulhattak meg, ha sikerült diszciplínájából kizárni a Ferenczi által „atavisztikus ostobaságoknak” (id. mű, 119.) titulált, a tudomány szellemiségétől idegen maradványokat. Ez szigorú módszertant és világos alapelveket követelt meg, amelyek csak annyiban lehettek rugalmasak, amennyiben megfeleltek a pszichoanalízis intrapszichikus kauzalitásának. Jung elmélete ez utóbbival helyezkedett szembe, és azzal az elmélettel, amely legitimálta azt. A pszichoanalízis legnagyobb ellensége nem a Jones tanulmányában megjelenő galváns bőrreakciót mérő pozitivist pszichológus volt, de nem is az időjós misztikus. A legnagyobb veszélyt az jelentette, aki az emberi szexualitás átfogó magyarázó elvét kérdője-

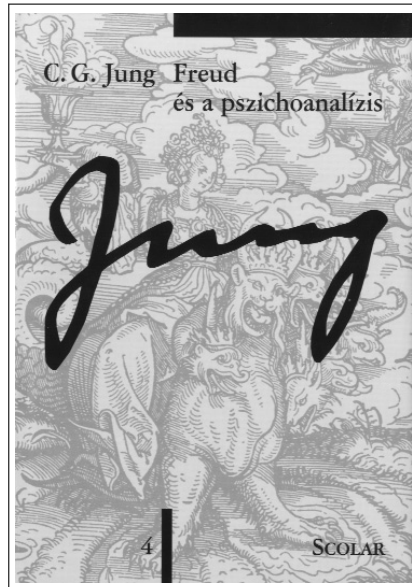
lezte meg. Ezzel ugyanis védtelenné tette a pszichoanalízis felépítményét az előbbi veszedelmes hatásokkal szemben és megnyitotta az utat a pszichoanalízis önállóságának megszüntetése felé, hogy idővel az akadémikus lélektan főáramába illeszkedve meghajoljon a kísérleti pszichológia metodológiájának követeléseire előtt vagy vallásos színezetet öltve elmerüljön a numinozitás végtelen hatásaiban. Freud egész életében ellenállt az előbbi áramlatoknak, legfőbb fegyvere pedig az analízis racionális alapokon nyugvó interpretációja volt. Az istenkomplexusos attitűdöt elkerülve, a valóság tisztelétét hirdette, amelynek megismerhetőségét az analitikus technikával garantálta.

IRODALOM

- BAIR, DEIRDRE (2003): *Jung. A biography*. Little, Brown & Company, New York.
- BREUER, JOSEF – FREUD, SIGMUND (2001 [1895]): Studies on Hysteria. In: *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 2. Vintage, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London.
- CHARCOT, JEAN-MARTIN (1879): *Előadások az idegrendszer betegségeiről*. Franklin Társulat, Budapest.
- DEUTSCH, HELENA (1973): Occult Processes Occuring during Psychoanalysis. In: George Devereux (ed.) *Psychoanalysis and the occult*. IUP, New York.
- DEVEREUX, GEORGE (ed.) (1973): *Psychoanalysis and the occult*. IUP, New York.
- ELLENBERGER, HENRI F. (1970): *The Discovery of the Unconscious. The History and the Evolution of Dynamic Psychiatry*. Allen Lane The Penguin Press, London.
- ERŐS FERENC (2004): *Kultuszok a pszichoanalízis történetében: egy Ferenczi-monográfia vázlata*. József Műhely, Budapest.
- ERŐS FERENC (2005): A pszichoanalízis „árnyéka”, a telepátia. Freud és az okkultizmus. *Rubicon*. 2005/7. szám, 43-49.
- ETKIND, ALEKSZANDR M. (1999): *A lehetetlen Erőse: a pszichoanalízis története Oroszországban*. Európa, Budapest.
- FERENCZI SÁNDOR (1999 [1899]): Spiritizmus. In: Mészáros Judit (szerk.): *Ferenczi Sándor. A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások 1897–1908*. Osiris, Budapest, 27-30.
- FERENCZI SÁNDOR (2000 [1918]): Indulatáttétel és magábavetítés In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Budapest, 75-85.

- FERENCZI SÁNDOR (2000 [1919]): Jung libido-elméletének bírálata In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Budapest, 2000, 181-191.
- FODOR NÁNDOR (1934): *These mysterious people*. Rider et co., London.
- FODOR NÁNDOR (1959): *The haunted mind: a psychoanalyst looks at the supernatural*. Garrett, New York.
- FODOR NÁNDOR (1971): *Freud, Jung and Occultism*. University Books, New Hyde Park, New York.
- FREUD, SIGMUND (1989 [1914]): A pszichoanalitikai mozgalom története. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud Művei I. Önéletrajzi írások*. Cserépfalvi, Budapest, 65–119.
- FREUD, SIGMUND (1999 [1922]): Az álom és az okkultizmus. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud Művei VIII. Újabb előadások a lélekelemzésről*. Filum, Budapest, 1999, 38–65.
- FREUD–FERENCZI (2002): *Sigmund Freud – Ferenczi Sándor: Levezetés 1912–1914*. I/2. kötet, Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó, Budapest.
- GYÖKÖSSY ENDRE (1991): *Életápolás*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- HAYMAN, ROLAND (2001): *A Life of Jung*. W. W. Norton, New York.
- JAMES, WILLIAM (1982 [1902]): *The Varieties of the Religious Experience*. Penguin Books, New York.
- JONES, ERNEST (1957): Occultism. In: *The Life and the Work of Sigmund Freud*. Vol. 3. The Last Phase (1919–1939). Basic Books, New York, 375–408.
- JONES, ERNEST (1971 [1931]): *On the Nightmare*. Liveright, New York. [Eredeti kiadó: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, London, 1931; 1949].
- JONES, ERNEST (1974 [1913]): The God Complex. In: *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*. Vol. 2. Hillstone, New York, 244–266.
- JONES, ERNEST (1974 [1932]): Beliefs concerning the Nightmare. In: *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*. Hillstone, New York, Vol. 2. 110-114.
- JONES, ERNEST (1983 [1961]): *Sigmund Freud élete és munkássága*. 2. kiadás, Európa, Budapest.
- JUNG, CARL GUSTAV (1985 [1902]): On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena. In: *Psychiatric Studies. The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 1, 3–88. Routledge and Kegan Paul, London and Henley. [Eredeti kiadás: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultes Phänomene*. (Zürich, Univ., Diss.) Mutze, Leipzig, 1902.]

- JUNG, CARL GUSTAV (1986 [1911]): The Concept of Libido. In: *Symbols of Transformation. The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 5, 132–142. Routledge and Kegan Paul, London and Henley.
- JUNG, CARL GUSTAV (1986 [1912]): The Transformation of Libido. In: *Symbols of Transformation. The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 5, 142–171. Routledge and Kegan Paul. London and Henley.
- JUNG, CARL GUSTAV (1997 [1961]): *Emlékek, álmok, gondolatok*. Európa, Budapest.
- MCLEEMEE, SCOTT (2001): The Shrink with a God Complex. In: *Newsday*, 22 April.
- SULLOWAY, FRANK J. (1987): *Freud, a lélek biológusa: túl a pszichoanalitikus legendán*. Gondolat, Budapest.
- TREITEL, CORINNA (2004): *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 29–56.
- WEBSTER, RICHARD (2002): *Miben tévedett Freud? Bűn, tudomány, pszichoanalízis*. Európa, Budapest.



A VADON SZAVA*

Emanuel Berman

„...a hívás[sal], amely még mindig szólt az erdő mélyén. Buck nagy nyugtalanságot érzett és különös vágyakat, ha meghallotta. Valami homályos, édes boldogság töltötte el, minden felkavarodott benne, vadul sóvárgott valamire, de nem tudta, hogy mi az.”

Jack London: *A vadon szava* (7. fejezet)

A Freud szövegek angol fordításainak új, Adam Phillips által szerkesztett sorozatában (The New Penguin Freud Library) az egyik kötet címe *Vad analízis*. Ebben a kötetben Freud pszichoanalitikus kezeléssel kapcsolatos írásait gyűjtötték össze.**

Azt hiszem, hogy maga Freud tiltakozott volna ez ellen. „»Vad« pszichoanalízis” című tanulmányában a pszichoanalitikus technika eltorzításáról ír, következésképpen ez a cím nem felel meg a kötet tartalmának, amely főként a valódi pszichoanalitikus technika leírásával foglalkozik.

Nem beszélgettem Phillips úrral erről a provokatív címválasztásról, de úgy tűnik, hogy a cím a következőket veti fel: Ennyire tiszta a különbség? Nem vad-e magának a pszichoanalitikus kezelésnek a gondolata?

* Eredetileg „Call of the wild” címmel előadásként hangzott el a Ferenczi-ről és Groddeckről szóló konferencián (Baden-Baden, 2006 augusztus. Az angol nyelvű kéziratot a szerző bocsátotta rendelkezésünkre. (A szerk.)

** Sigmund Freud: *Wild analysis*. („The New Penguin Freud” sorozat. Ford.: Alan Bance. Bevezető: Adam Phillips) Penguin Books, London; New York, 2002. (A szerk.)

Nem azt írta-e Freud Groddecknek, hogy: „az, aki felismeri, hogy az áttétel és az ellenállás a kezelés középpontjai, a zabolátlan sereghez tartozik”? (idézi Rudnytsky, 2002, 145.)

Valójában, ha figyelmesen végigolvassuk a „»Vad« pszichoanalízist”, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy Freud nemcsak munkájának hozzá nem értő, helytelen alkalmazását bírálja, – bár ezt fogalmazza meg célkitűzésként – hanem bizonyos fokig önkritikát is gyakorol. A korai értelmezésekről így fogalmaz: „...a tudattalan tartalmaknak a beteggel való közlése rendszerint azt eredményezi, hogy a konfliktus kiéleződik, és a panaszok súlyosbodnak. Mivel azonban a pszichoanalízis nem nélkülözheti ezt a közlést, az az előírás, hogy ennek nem szabad megtörténnie, amíg nem teljesül két feltétel. Először is, amíg a beteg maga nem tett meg bizonyos előkészületeket, hogy az elfojtott tartalom közelébe férkőzzön, másodsor pedig, amíg a beteg annyira nem kötődik az orvoshoz (*áttétel*), hogy ez az érzelmi kötődés lehetővé teszi az újbóli menekülést.” (Freud, 1910 [kiemelés az eredetiben]). Ez úttörő megállapítás az analitikus kapcsolat kulcsfontosságú szerepéről, bár Freud itt a hatékony értelmezés előfeltételeként említi, amely mindig is az igazi gyógyító eszköz maradt számára. De könnyen tekinthetjük ezt Dórával való, egy évtizeddel korábbi kudarcának felülvizsgálataként is (Berman, 2002).

Ferenczi is megemlíti a „vad analitikusokat” és vakfoltjaikat, mint például azt, hogy nincsenek tudatában a saját megmentő fantáziáiknak: „A páciensek ezekben a vádjaikban az orvos tudattalanját leplezik le. Az entuziasztikus orvos, aki gyógyító és magyarázó vágyában »magával akarja ragadni« a páciens, nem veszi észre férfi- vagy nőpácienséhez való tudattalan vonzódásának kisebb-nagyobb jeleit, ők pedig annál élesebben percipálják ezeket és nagyon helyesen konstruálják meg belőlük a mögöttük rejlő tendenciát (a nélkül persze, hogy sejtjenék, hogy a dolog az orvos előtt sem volt tudatos).” (Ferenczi, 1919, 110.).

Ennek ellenére természetesen előfordult, hogy Ferenczit is erős megmentési fantáziák motiválták a terápiákban; amely időnként segítette analitikus munkáját, máskor azonban kárára volt annak – amint ezt részletesen kifejtettem már máshol (Berman, 2003a). Ugyanakkor a „vad analitikus” vádja egyben védekezés is, amely által mind Freud, mind Ferenczi önmagukon kívülre helyezik saját potenciálisan destruktív oldalukat: Freud sürgető igényét az értelmezésre és

elméleteinek igazolására vagy Ferenczi buzgó gyógyító szándékát. A „vad analitikus” témája az azonosulás és a távolságtartás keveredéséről árulkodik.

Mindemellett a vad analitikus megszemélyesítheti számunkra a mélyen bevonódó, személyesen motivált analitikust is, akinek munkája intenzív és érzelmileg kockázatos. Ez a ’civilizált’ analitikus ellentéte, aki jól körülírható, bevált módszerekkel dolgozik, nem vállal személyes kockázatot és ebből következően érzelmi távolságot tart a pácienseitől – ahogyan Freud is utal erre az általa használt *Indifferenz* (magyarul: közömbösség) fogalommal, amelyet Strachey óvatosan „neutrality”-nek fordított angolra (magyarul: semlegesség).

A pszichoanalízis története során sokszor előfordult, hogy az ellenfeleket „vad analitikusnak”-nak titulálták, mint őrült, nárcisztikus, önös érdekű embereket – ezek a tulajdonságok részben át is fedik egymást. A legkiemelkedőbb példa erre természetesen Jones hírhedt vádja, miszerint Ferenczinél és Ranknál: „pszichotikus tünetek fejlődtek ki, melyek eredményeképpen végül... elfordultak Freudtól és tanaitól” (Jones, 1957, 47.). 24 évvel később Freud így ír erről Ferenczit búcsúztató nekrológiájában: „Ez után a csúcsteljesítmény után történt, hogy barátunk lassanként kisiklott körünkől ... egyetlen kérdés foglalta le érdeklődését. Túlságosan elhatalmasodott rajta a gyógyítani és segíteni akarás. Valószínűleg olyan célokat tűzött ki maga elé, amelyek a mi gyógyító-eszközeinkkel manapság egyáltalában nem érhetők el. El nem apadt érzelmi forrásokból eredt az a meggyőződése, hogy a betegekkel jóval többet lehetne elérni, ha eleget adnának nekik abból a szeretetből, amelyért mint gyermekek sóvárogtak.” (Freud, 1933, 8.).

A világos következtetés az lenne, hogy Freud saját érzelmi forrásai teljesen kiapadtak (szublimálódtak), ezzel kapcsolatban azonban a legtöbb Freud tanítvány erősen szkeptikus. A fordultatos Elma-ügy felvázolásával bemutattam (Berman, 2003b), hogy Freud, és Ferenczi egyenlő mértékben voltak érzelmesek és „vadak” – sőt, időnként etikátlanok és destruktívak is – a tragikus dráma kezelése során.

A Freud–Ferenczi levelezésben élesen megjelenik a szubjektív forrásokról szóló vita, például abban az eszmecsereben, amely Ferenczi „Rugalmasság” (1928) tanulmányát érinti. E tanulmány magába foglalja a szubjektív források problémáját, noha Ferenczi nem említi Freud

nevét. Freud támogatja Ferenczi tapintatosságát hangsúlyozó módszerét, de kifejezi aggodalmát is: „Mindazok, akikben nyoma sincs a tapintatnak, ebben az önkény, azaz a szubjektív tényező, azaz a le nem győzött saját komplexusaik befolyásának igazolását látják majd” (Freud–Ferenczi, 2005, 182.). Freud szubjektivitástól való félelme nyilvánvaló. Időnként Ferenczi azonosul ezzel, kifejezve azt az utópisztikus elképzelését hogy egyszer majd minden analitikus teljesen analizált lesz, a személyes elemek „elmosódnak” munkájukban, így mindegyikük „elkerülhetetlenül ugyanazokhoz az objektív állításokhoz jut és logikusan ugyanazon taktikai és technikai intézkedéseket alkalmazza.” (Ferenczi, 1928, 59.).

A mélyebb nézetkülönbség azonban továbbra is fennáll közöttük, és a vita később egy még nyíltabb személyes szinten ismétlődik meg a következő, 1931-ből származó eszmecsereben. Freud kritikus hangot üt meg: „...mindenféle olyan irányba próbál előrehatolni, amelyről úgy vélem, nem vezetnek kívánatos célokhoz. (...) Talán egy újabb, harmadik pubertásról van szó Önnél, amelynek lecsengése után bizonyra érett korba lép.” (Freud–Ferenczi, 2005, 286.). Ferenczi megsértődik, sokáig késik a válasszal, majd ezt írja: „Egyáltalán nem akarom tagadni, hogy szubjektív mozzanatok nálam gyakran lényegesen befolyásolják a produkció milyenségét és tartalmát. A múltban ez néha túlságokhoz vezetett. (...) viszont éppen ezek a bizonytalanba tett kirándulások jártak számomra mindig jelentős haszonnal is.” (Freud és Ferenczi, 2005, 287.).

Groddeck több hitelt adott Ferenczi tanainak a következőket írva levelében: „A törvényszerűségek megalkotásának folyamata véleményem szerint a mi tudományterületünkön olyan előrehaladott állapotban van, hogy csakis a kételkedők, nem pedig a meggyőződött analitikusok fognak esszenciális dolgokat felfedezni.” (Ferenczi–Groddeck, 2002, 35.).

Ha összehasonlítjuk a pszichoanalízis történetének két meghatározó alkotópárját – Freud–Ferenczi és Klein–Winnicott kettősét (Berman, 2004) –, számos párhuzamot találhatunk. Klein és követői szintén felrőtták Winnicottnak, hogy túlságosan befolyásolja őt személyes szükségletei. Ugyanakkor Winnicott vonakodott Ferenczi műveit olvasni, nehogy észrevegye, milyen sok gondolatát kölcsönözte tőle (Goldman, 1993, 5.). Winnicott 1952-ben Kleinhez írott levelének végkövetkeztetése meglepően hasonlít Ferenczi, akkor még kiadatlan, Freudnak

szóló leveléhez: „Az ügy, amelyről írok, személyes nehézségeim legmélyebb gyökereit érinti; tehát amit lát, mindig elutasítható, mint Winnicott betegsége. De ha elutasítja, elveszíthet egy olyan lehetőséget, amely végeredményben pozitív hozzájárulást jelentett volna.” (Winnicott válogatott leveleiből, szerk.: Rodman, 1987, 37.).

Ezen elutasítás újabb fejezete jelenik meg a legújabb vitákban is, melyek Winnicott kapcsolatát tárgyalják Masud Khannal. Összetett kapcsolatukat kommentálva, az értelmezők a szimultán analízis és a szakmai együttműködés problematikus oldalát emelik ki, miközben Kleinnek tanítványaihoz (különösen Paula Heimannhoz) fűződő, hasonlóan bonyolult viszonya a háttérben marad (lásd például Aguayo, 2002). Újra megfigyelhető, hogy az egyik elméletalkotót idealizálják, megbízhatónak, objektívnek tartják, míg a másikat, aki nem ért egyet az előzővel, vadnak és szubjektívnek kiáltják ki.

Azonban a valóságban a „vadság”, sőt az „őrültség” mindannyiunk lelke mélyén megtalálható, és – természetesen a lehetséges bonyodalmakkal együtt – a kreativitás és a terápiás hatás forrása lehet: „Igazán szegény az, aki teljesen épelméjű” (Winnicott, 1945, 150.). Ha elfogadjuk ezt a felforgató szemléletet, elfogadhatjuk azt a lehetőséget is, hogy a nagy elméletalkotók megkínzott, zabolátlan, „őrült” érzelmi élete egyszerűen kikövezte számukra az utat a briliáns felfedezésekhez – és e tudásunk a felfedezések eredetéről cseppet sem csökkenti azok értékét (Berman, 1996; 1999; 2004).

Ráadásul minden analitikus azon képessége, hogy egy egyedi terápiás ént hozzon létre – melyet saját hiteles élettapasztalatára és világnézetére alapoz – veszélybe kerül, ha azzal rágalmazza, hogy „vad analitikus” vagy nem épelméjű. Az ilyen fenyegetések a hamis analitikus szelf kialakulásának egyengetik útját (Berman, 2004). Véleményem szerint az analitikus kiképzés során abból tanulhatunk a legtöbbet, hogy de-idealizáljuk (de nem leértékeljük) „őseinket” és teljes emberi mivoltukban tekintünk rájuk. Ezzel elkerülhetetlenül láthatjuk őket egyszerre „őrültnek” és épelméjűnek, civilizáltnak és vadnak; és természetesen azt is láthatjuk, hogy ugyanazokkal a személyes és klinikai dilemmákkal küzdöttek, mint mi magunk – vagyis saját egyedi, megismételhetetlen életük tapasztalataiból formálták elméleti és terápiás modelljeiket.

Amint elfogadtuk e hasonlóságokat, rá kell jönnünk, hogy analitikus modelljeinket nem tudjuk készen kapott sémákból felépíteni, magunk-

nak kell összegyűrnünk a sajátunkat. Kapcsolatba kerülve az elméletalkotókkal, észrevehetjük, hogy közel állnak a szívünkhöz, egyfajta „kölcsonös analízisben” dolgozhatunk: használhatjuk éleslátásukat, hogy megértsük saját magunkat, és saját meglátásainkat és analitikus hozzáértésünket, hogy jobban megértsük az ő életüket és – az utólagos éleslátás előnyével – fejlesszük gondolkodásunkat.

Freud is bonyolult személyiség volt, tele ellentmondásokkal. Egy alkalommal összehasonlítottam a „hallgató” és a „felfedező” Freudot (Berman, 2003c). Jelen szövegösszefüggésben a vad és a tiszteletreméltó Freudról beszélhetünk. A vad Freud forradalmi felfedezéseket tett, amely felforgatta a fennálló társadalmi rendet és vakmerően védelmezte elméleteit a megvető visszautasításokkal szemben. Ez más, szélsőséges kritikái mellett egyértelműen megjelenik a „Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität” (»Civilizált« szexuálmorál és a modern idegesség) című 1908-as tanulmányában.

A tiszteletreméltó Freud¹ azért küzdött, hogy munkáját legitim tudományként fogadtassa el, és nagy erőfeszítéseket tett, hogy egyetemi professzori széket kapjon. A vad analitikusok kritikájával igyekezett távol tartani magától a lehetséges botrányt.

Freud tekintélyes szakmai szervezeteket alapított, például a Nemzetközi Pszichoanalitikai Egyesületet (International Psychoanalytic Association, IPA) – bár elkerülte, hogy bármilyen formális szerepet vállaljon benne. Az 1918-as budapesti kongresszus után rövid ideig Ferenczi volt az egyesület elnöke, de a magyarországi politikai helyzet bizonytalansága miatt lemondott, és helyébe Jones került. 1932-ben Freud megpróbálta meggyőzni őt, hogy vállalja el újra az elnöki posztot – remélve, hogy ez talán visszahozza őt a pszichoanalízis főáramába és eltéríti a vad kísérletezésektől: „Önnek viszont el kellene hagynia álomszigetét, amelyen képzeletének gyermekeivel lakozik, s ismét el kellene vegyülnie a férfias harcban” (Freud–Ferenczi, 2005, 304.) Ferenczi megsértődött és visszavonult, csalódást okozva Freudnak.

Évtizedekkel később, amikor Etchegoyen lett az IPA elnöke, felfedezte, hogy Ferenczi képe hiányzik a székházban kiállított korábbi

¹ Valószínűleg azért volt fontos ez a szerep, hogy a családtagjai elleni megalázó vádakát tisztázza (Gay, 1988).

elnökök képeinek sorából. Dicséretes azon szándéka, hogy végre Ferenczi képe is elfoglalhassa jogos helyét az elnökök sorában, mindamellet érthető is az eddigi hiány, hiszen a szíve mélyén Ferenczi sosem volt intézményvezető.

Az első pszichoanalitikus intézményt Ferenczi alapította Budapesten 1919-ben, de az áldozatul esett a magyarországi politikai változásoknak; sokszor elgondolkodtatott, vajon milyen befolyással bírt volna, ha túlélte volna a történelmi viharokat. A berlini kiképző intézetet Eitingon² alapította 1920-ban, amely világszerte irányadóvá vált. Freud nagyra értékelte Eitingon, Abraham és munkatársaik eredményeit, de láthatóan ambivalens maradt a szigorú szabályokkal szemben, amelyeket az intézet lefektetett. A korábban Bécsben élő Bernfeld nyíltan elítélte az intézetet: „a porosz szellemiség virágozik a berlini intézet alapítói között” (Bernfeld, 1962, 467.). Egy ízben arról számolt be, hogy amikor Freudhoz fordult az analitikus képzés ügyében, ő gúnyosan elutasította a berlini képzés szerkezetét (először kiképző analízis, azután esetek vállalása): „Nonszensz, haladjon nyugodtan. Nyilván lesznek nehézségei. Ha bajba kerül, meglátjuk, mit tehetünk.” (id. mű, 463.). Egy héttel később Freud már el is küldte Bernfeldhez első analitikus esetét.

A „Bizottság” belső dinamikáját tekintve Freud érzelmileg közelebb állt Ferenczihez és Rankhoz, akik a maguk módján mindketten kreatív és bomlasztó impulzusokat képviseltek a csoportban, sokszor megkérdőjelezve a már elfogadott szabályokat, tekintélyt, és struktúrát. Közös könyvükben (Ferenczi és Rank, 1924) arra figyelmeztetnek, hogy az analitikus és a páciens személyes kapcsolatának figyelmen kívül hagyása a terápiában az „összes emberi tényező természetellenes kiiktatásához” (id. mű, 40–41.) vezet. Később – Freud Rankkal és Ferenczivel való

² Eitingont sokszor az intézményesítés és a burzsoá tekintélyelvűség megtestesítőjeként mutatják be; gazdag szőrmekezelő családból származik. Ugyanakkor, miután Jeruzsálembé költözött, egyik pénzügyi támogatója lett a Palesztin Kommunisták Pártjának (Dotan, 1991, 385–386.). Az NKVD-hez, a szovjet titkosszolgálatához való kötődéséről szóló pletykák valószínűleg hamisak; a könyörtelen szovjet ügynök, Eitingon csak távoli rokona volt, nem a testvére, mint ahogy egy ízben állították.

konfliktusa, majd Ferenczi halála után – Freud és Rank mégis a pszichoanalitikus mozgalom vezéralakjai lettek – a Jones (és korábban Abraham) által vezetett „tiszteletreméltoobb” vonalat alkotva. A forradalmi szellemiség eltűnt, az IPA és társintézményei inkább irányító, szervező hierarchikus intézmény benyomását keltették, buzgón gyártva a szabályokat. Ez a légkör hamarosan kritikákhoz és ellenálláshoz vezetett (Berman, 2004).

Bernfeld szerint a hagyományos képzés „eltorzítja a pszichoanalízis legértékesebb tulajdonságait” (Bernfeld, 1962, 458.); „az intézményszerítés nem tesz jót a gondolkodásnak” (id. mű, 468.), és hozzáteszi: a szabályok felhalmozása és betartásának erőltetése „eltünteti az életet a pszichoanalízisből” (id. mű, 479.). Thomas Szasz szembeállítja a pszichoanalízis történetének forradalmi és intézményes szakaszát. Az előbbi szakaszban a szabad exploráció tekintélyellenes szellemisége lehetővé tette például azt is, hogy bármilyen érdeklődő csatlakozzon a mozgalomhoz; az utóbbiban a szelekció és a teljesítendő követelmények konformitáshoz és kevesebb kreativitáshoz vezettek. Miközben megtanultuk, mennyire megnő a terápiás hatékonyságunk, ha lemondunk a pácienssel szembeni hatalmi pozíciónkról, ez „az elnyomott »hatalom« visszatért és virágzik az analitikus képzésben” (Szasz, 1958, 608.).

A tekintélyelvű és infantilizáló jellegzetességek kritikáját fogalmazta meg Bálint Mihály is, majd később számos más IPA vezető, például André Lussier, Waldemar Zusan, és elsősorban Otto F. Kernberg (Berman, 2004). A monopolhelyzetben levő intézmény fokozatosan kihívásokkal szembesült. Számos pszichoanalitikus csoport és képzés virágzott az IPA keretein kívül, gyakran régebbi, tradicionális szervezetekkel együttműködve, mint a PEP (Psychoanalytic Electronic Publishing) internetes adatbázis, amely radikálisan megváltoztatta a pszichoanalitikus képzés folyamatát.

Az IPA manapság az ellentétes ideológiák harcmezejévé vált. Nemrégiben jelent meg az IPA hírlevelében Shmuel Erlich (2006) tanulmánya, amely kifejezetten konzervatív-intézményes nézőpontot képvisel. Mélységes aggodalmát fejezi ki azon IPA kiképzőkkel kapcsolatban, akik más, intézményen kívüli programban is tanítanak vagy szupervíziót vezetnek, valamint azzal kapcsolatban, hogy azok is IPA tagok lehet-

nek, akik nem IPA intézményekben szerezték a képesítésüket, hanem „szürke kiképzésben” részesültek.

Hamarosan megjelenő válaszomban* többek között a következőkre hívom fel a figyelmet: „Alapvető célunk, hogy megőrizzük és fejlesszük a pszichoanalitikus szttenderdeket, egyre magasabb színvonalra emelve a pszichoanalitikus képzés minőségét ... de nem szabad elfelejtenünk, hogy a fejlődést leginkább a gondolkodás és a megértés bátorítása, a sikeres példák bemutatása, az egyedi azonosulások és a tisztelet hozza, nem pedig a hatalom gyakorlása, mely megfélemlít és elidegenít. A kirekesztés és az elitizmus veszélybe sodorja az ez irányú fejlődést, még ha ennek ellenkezőjét állítják is.

A múltban súlyos árat fizettünk nárcizmusunk és kicsinyes vitáink miatt. A »laikus analízist« övező hosszú harc jó példa erre. Sokan egyetértenek manapság abban, hogy ha ezt a harcot a nem orvosi végzettségű analitikusok ellenfelei nyerték volna, akkor a pszichoanalízis már összeomlott volna, hiszen a pszichiátriában erősen pszichoanalízis-ellenes irányzat éledt fel ... számos komoly kollégát sért az az arrogáns és alaptalan általánosítás, miszerint az IPÁ-n kívüli képzések kifejezetten kevesebbet érnek, alsóbbrendűek. Az én fejemben a veszélyt nem a »szürke képzés« jelenti, hanem a fekete-fehér gondolkodás.

...Az 1989-es, Robert S. Wallerstein által kezdeményezett megálapodás lehetővé tette, hogy számos olyan elkötelezett analitikus csoport csatlakozzon az IPÁ-hoz, akiket korábban kizártak – ezzel nyilvánvalóvá vált, hogy az IPÁ-n belüli és kívüli képzések különbségei nem kőbe véssett törvények. A »szürke képzésű« analitikusok között csatlakozott Martin Bergman is, aki lépésről lépésre képezte ki önmagát – a folyamatot Wallerstein írja le (1998). Úgy gondolom, hogy az ilyenfajta önképzésekhez olyan elkötelezettség kell, mely sokszor jobban formálja az analitikus identitást, mint ha az ember egy elfogadott intézmény hallgatója.

...A pszichoanalízist napjainkban számos indulatos támadás éri: támadják a szigorúan biológiai szemléletű pszichiáterek, a gyors megoldásokat ígérő kognitív-viselkedéses terapeuták, a misztikus »new-age«

* Időközben megjelent, lásd Berman, 2006. (A szerk.)

gyógyítók, a szkeptikus akadémikusok. A pszichoanalízis jövőjének biztosításához az összes elméleti és klinikai pszichoanalitikus szoros együttműködése szükséges, tekintet nélkül azok szervezeti hovatartozására. Az IPA kulcsfontosságú szerepet játszhat ebben a közös erőfeszítésben, de ehhez búcsút kell mondania minden elitizmusnak és kizárólagosságnak” (Berman, 2006).

Úgy tűnik számomra, hogy a jelenlegi ellentétek egyenes folytatásai a Ferenczi és Rank, illetve Abraham és Jones közöttieknek Freud „Bizottságának” idejéből.

De napjainkban az egyensúly eltolódott, részben a kulturális légkör hatására. A „tudományos objektivitás” varázsa mára megkopott, inkább hivatásunk szubjektív és interszubjektív alapjai kerültek előtérbe. A pszichoanalízis manapság jobban képviselteti magát az irodalom- és filozófiai tudományok köreiben, mint a pszichológiában és a pszichiátriában. A tudósok sokkal inkább kihangsúlyozzák a pszichoanalízis vad, kihívó jellegét, mint a gyakorló pszichoanalitikusok, ezáltal közvetítve forradalmi lehetőségeit.

De a klinikai gyakorlat is megváltozott. A változás visszavezethető Ferenczi és Bálint nézeteire, miszerint a viszonttáttétel elkerülhetetlen és felhasználható. Innen egyenes út vezet az interszubjektív modellekhez, amelyekben a Groddeck és Ferenczi által megkísérelt vakmerő önanalízist az analitikus álmódózásként fogják fel – nemrégiben Thomas Ogden vizsgálta ezt behatóbban. Az önfeltárás – bár óvatosabb műfaj, mint a Groddeck (Rudnytsky, 2002, 178–180.), Ferenczi és Jung által is próbált kölcsönös analízis – folytatja a hagyományokat. Már nem tűnik furcsának Groddeck gondolata, miszerint: „a páciens is gyógyítja az orvosát” (id. mű, 177.).

A „sztenderd pszichoanalitikus technika” létezésében nem reménykedhetünk többé, amely mellett még Ferenczi is – feltételezhetően sötétben tapogatózva – állást foglalt, szembesülve saját analitikus technikájának egyediségével és az annak következményeként előálló elmagányosodás veszélyével. Ferenczi és Groddeck idejében még több volt a kötöttség – napjainkban már szabadabban megtalálhatjuk saját analitikus technikánkat; tekintve, hogy rengeteg különböző analitikus iskola létezik, nem beszélve az egyedi stílusú analitikusok tömegéről.

Mindez Freud műveinek fentebb említett legújabb, Penguin-féle kiadásában is megmutatkozik. Bizonyos szempontból a Strachey-féle

összkiadás tökéletes ellentéte, ahol Freudot minél tekintélyesebbnek, minél tiszteletreméltóbbnak, minél tudományosabbnak igyekeznek bemutatni, például kimódolt szakszavak használatával. (Így lesz Freud egyszerű német szava, *Besetzung* [tárgymegszállás] az angol fordításban *cathexis*). A Penguin kiadás fordítói többnyire képzett irodalmárok, akik mindannyian kedvük szerint eldönthették, hogyan fordítják le Freud német kifejezéseit – bátor döntés a kiadó részéről! A pletykák szerint Phillips megkérte őket, ne kommunikáljanak egymással fordítás közben. Tehát, ez egy tudatosan vállalt „nem-sztenderd kiadás”, amely kihívást jelent az egyértelműség elvárásának, és megőrzi egyediségét a főáramlatok lehetséges konformizmusával szemben.

Az egyik híres vitás fordítás a Strachey-féle kiadásban az *Es* (ösztön-én*) fordítása *Id*-re, és az *Ich* (én) fordítása *Ego*-ra. Az egzisztenciálisan ható kijelentés helyett: „*Wo Es war, soll Ich werden*” („Ahol az ösztön én volt, oda az énnek kell kerülnie”), megkapjuk a száraz, technikai kijelentést: „Ahol az *Id* volt, ott lesz az *Ego*.” Ez a fordítás emelt falat az *Es* freudi és groddecki fogalma közé. Amikor halljuk Freudot Groddeckhez szólni, emlékeztetnünk kell magunkat, hogy ugyanarról a német kifejezésről, az *Es*-ről van szó: „az Ön *Es* szavában természetesen nem tudom felismerni az én kiművelt, burzsoá *Es*-emet (...) Mégis, Ön is tudja, az enyém az Önökéből származik” (Rudnytsky, 2002, 152).

Ferenczi először majdnem 85 évvel ezelőtt, 1921. szeptemberében látogatott ide, Baden-Badenbe, hogy találkozzon Groddeckkel. Ez alatt a 85 év alatt a pszichoanalízis egyensúlya nemegyszer kibillent. Bár sok évtizeden keresztül a pszichoanalízis intézményesítése töretlen sikerrel zajlott, jelenlegi krízise, a pszichoanalitikus gondolkodásmód, képzés és gyakorlat különböző egyéni olvasatainak egyre szélesebb körben való elfogadottsága, újra vonzóvá teszi számunkra e „vásott kölyköket” (Ferenczi önmagáról, 1931) és a „vad analitikusokat” (Groddeck önmagáról, 1920, Hága – idézi Rudnytsky, 2002, 152.). Friss gondolatokat, új ihletet nyújtanak, reményt arra, hogy újra felfedezzük munkánkban az „édes boldogságot”.

Székely Zsófia fordítása

* Korábbi magyar fordításokban: „ősválami” (A szerk.)

IRODALOM

- AGUAYO, JOSEPH (2002): Reassessing the clinical affinity between Melanie Klein and D. W. Winnicott (1935–51). *International Journal of Psychoanalysis*. 83:1133–1152.
- BERMAN, EMANUEL (1996): The Ferenczi renaissance. *Psychoanal. Dial.* 6:391–411.
- BERMAN, EMANUEL (1999): Sandor Ferenczi today: Reviving the broken dialectic. *American Journal of Psychoanalysis*. 59:303–313.
- BERMAN, EMANUEL (2002): “Dora”. In: *The Freud Encyclopedia*. Szerk.: Edward Erwin. Routledge, London.
- BERMAN, EMANUEL (2003a): Ferenczi, rescue and utopia. *American Imago*. 60:429–444.
- BERMAN, EMANUEL (2003b): Sándor, Gizella, Elma. Életrajzi utazás. *Thalassa* (14) 2003, 1:69–98. (Később angolul: Sandor, Gizella, Elma: A biographical journey. *International Journal of Psychoanalysis*. 2004, 85:489–520.)
- BERMAN, EMANUEL (2003c): Reader and story, viewer and film: On transference and interpretation. *International Journal of Psychoanalysis*. 84:119–129.
- BERMAN, EMANUEL (2004): *Impossible Training: A Relational View of Psychoanalytic Education*. Analytic Press, Hillsdale, NJ.
- BERMAN, EMANUEL (2006): Let’s move forward, not backward. *International Psychoanalysis, News Magazin of IPA*. Vol. 15, December, 2006, 9–10.; URL: www.ipa.org.uk/PDF/NM15%20English.pdf
- BERNFELD, SIEGFRID (1962): On psychoanalytic training. *Psychoanalytic Quarterly*, 31:457–482.
- DOTAN, SHMUEL (1991): *Reds: The communist party in Palestine*. Shevna (Hebrew), Kfar Saba.
- ERLICH, SHMUEL (2006): Issues of “grey” psychoanalytic training. *IPA E-Newsletter*, No. 2.; URL: <http://www.ipa.org.uk/default.aspx?page=169>
- FERENCZI SÁNDOR (1919): A pszichoanalízis technikájához. In: *A pszichoanalízis haladása*, Dick Manó, Budapest, 101–111.
- FERENCZI SÁNDOR (1928): A pszichoanalitikus technika rugalmassága. In: *Technikai Írások* (1921–33). Animula, Budapest, 1997, 57–70.
- FERENCZI SÁNDOR (1931): Felnőttek gyermekanalízise. In: *Technikai Írások* (1921–33). Animula, Budapest, 1997, 87–101.

- FERENCZI, SÁNDOR és RANK, OTTO (1924): *The Development of Psycho-Analysis*. Dover, New York.
- FERENCZI–GRODDECK (2002): Christopher Fortune (szerk.): *The Sándor Ferenczi – Georg Groddeck Correspondence*, Open Gate, London.
- FREUD, SIGMUND (1908): „Civilized” sexual morality and modern nervous illness. In: *Standard Edition*, 9:181–204, Hogarth Press, London, 1957.
- FREUD, SIGMUND (1910): Über »wilde« Psychoanalyse. In: *Gesammelte Werke*. Band 8. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1999, 118–125. Magyar fordítását lásd a jelen számban.
- FREUD, SIGMUND (1933): Ferenczi Sándor (Nekrológ.) In: *Lélekelemzési tanulmányok*, Budapest; reprint: T-Twins Kiadó, Budapest, 1993.
- FREUD–FERENCZI (2005): E. Falzeder és E. Brabant (szerk.): *Sigmund Freud és Ferenczi Sándor Levelezés*, III/2. kötet, Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó, Budapest.
- GAY, PETER (1988): *Freud: A Life for Our Time*. Norton, New York.
- GOLDMAN, DODI (1993): *In Search of the Real: The Origins and Originality of D. W. Winnicott*. Aronson, Northvale, NJ.
- JONES, ERNEST (1957): *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. 3. Basic Books, New York.
- RODMAN, FRANCIS R. (szerk.) (1987): *The Spontaneous Gesture, Selected Letters of D. W. Winnicott*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- LONDON, JACK (1991): *A vadon szava*. (Ford. Réz Ádám). Pán, Budapest; URL: <http://mek.oszk.hu/00400/00432>
- RUDNYTSKY, PETER (2002): *Reading Psychoanalysis*. Cornell, Ithaca, NY.
- SZASZ, THOMAS S. (1958): Psycho-analytic training: A socio- psychological analysis of its history and present status. *International Journal of Psychoanalysis*. 39:598–613.
- WALLERSTEIN, ROBERT S. (1998): *Lay Analysis: Life Inside the Controversy*. Analytic Press, Hillsdale, NJ.
- WINNICOTT, D. W. (1945): Primitive emotional development. In: *Through Pediatrics to Psychoanalysis*. Basic Books, New York, Basic Books, 1975, 145–156.

„Amit ezzel a könyvvel kapcsolatban mondok, az a pszichoanalitikus ülésre is érvényes; határozottan az a benyomásom, hogy a pszichoanalitikus tapasztalatról azt tartják, hogy maradandó hatása van, vagy azt célozzák vele, hogy ilyen hatása legyen. Ettől a könyvtől eltérően az ülés lehetőséget teremt nekem és másoknak arra, hogy felhívja a figyelmet azokra az aktuális jelenségekre, melyekre – úgy gondolom – az analizáltak ügyelnie kell, ez pedig felerősítheti annak hatását, amit átadni törekszem. Ehhez hasonló előnye van meglátásom szerint a csoportok pszichoanalitikus megközelítésének; talán remélhetjük, hogy a művészi képesség bár hasznos, mégsem lényeges tulajdonság a pszichoanalitikus számára. Valójában hátrányos is lehet, amennyiben a művészi képesség által képessé válhat arra, hogy – amint attól Platón is félt az igazságnak egyfajta pótlékát nyújtsa.”

WILFRED R. BION



Figyelem és értelmezés

K . N .

Lélekben Otthon Kiadó

LÉLEKBEN OTTHON KÖNYVEK

már az interneten is elérhetők, megrendelhetők

<http://www.lelekbenotthon.hu/konyvesbolt/megrendell.php>

ARCHÍVUM

A „VAD” PSZICHOANALÍZISRÓL**Sigmund Freud*

A minap oltalmazó barátnője kíséretében egy idősebb nőbeteg jelent meg rendelésemnél, aki szorongásos állapotokról panaszkodott. Negyvenes évei második felében járt, meglehetősen jól tartotta magát, szemmel láthatóan még nem sokat veszített nőiességéből. Szorongásáért legutóbbi férjétől való válását okolta; állapota azonban jelentősen rosszabbodott, mióta kikérte egy külvárosi fiatal orvos véleményét. Ő ugyanis kifejtette neki, hogy szorongásának előidézője a nemi szükséglet. Szerinte a hölgy, mivel nem tudja nélkülözni a nemi érintkezést, három dolgot tehet, hogy visszanyerje egészségét: vagy férjéhez tér vissza, vagy szeretőt tart, vagy önmagát elégíti ki. A beteg azóta meg van róla győződve, hogy gyógyíthatatlan, mert a férjéhez nem akar visszamenni, a másik két megoldás pedig ellenkezik erkölcsével és vallásosságával. Engem pedig azért keresett föl, mert az orvos úgy tájékoztatta, hogy ez egy új meglátás, amely nekem köszönhető, és csak nálam szerezhethet igazolást arra nézvést, hogy a helyzet így áll, és nem másképp. A barátnő, egy még korosabb, elgyötört és beteges küllemű nő, azt kívánta tőlem, hogy győzzem meg a páciens az orvos tévedéséről, mondván, ez nem lehet így, mert ő már hosszú évek óta özvegyasszony, és mégis tisztességes maradt, anélkül, hogy szorongás kínozná.

Nem szándékozom hosszasan taglalni e nehéz helyzetet, melybe a fenti látogatás engem juttatott, inkább a beteget hozzám küldő kolléga

* Eredetileg „Über »wilde« Psychoanalyse” címmel megjelent: *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1910–11, Bd. 1, 3:91–95. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*. Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999. 118–125.

magatartását szeretném megvilágítani. Előtte főlemlegetném az elővigyázatosságot, ami talán – vagy remélhetőleg – nem felesleges. Hosszú évek tapasztalata arra tanított engem – ahogy bárki másnak is megtanítaná –, hogy ne vegyem készpénznek, amit a beteg, különösen az ideges beteg, orvosáról állít. Az ideg orvos nemcsak, hogy bármilyen kezelés során könnyen a beteg különféle ellenséges indulatainak tárgyává válik, hanem néha abba is bele kell törődnie, hogy a projekció következményeképpen ő felelős a páciens titkos, elfojtott kívánságaiért. Sajnálatos, de jellemző, hogy az efféle vádaskodások sehol nem találunk olyan hiszékenységre, mint éppen az orvosok körében.

Joggal remélhetem tehát, hogy a rendelőmenen megjelent hölgy céltatosan elferdítette orvosa kijelentéseit, és hogy igazságtalanul járok el az általam ismeretlen orvossal szemben, ha a „vad” pszichoanalízisről teendő megjegyzéseimet éppen ennek az ügynek kapcsán mondom el. Ezzel azonban talán visszatartok másokat attól, hogy méltánytalanul járlanak el betegekkel szemben.

Tegyük fel tehát, hogy az orvos éppen úgy beszélt, amint arról betegem nekem beszámolt.

Ez esetben mindenki könnyen bírálattal illetheti őt, mert ha az orvos szükségesnek látja, hogy egy hölgygel a nemiség témájáról tárgyaljon, tapintattal és kímélettel kell tennie ezt. Ám ezek a követelmények megfelelnek a pszichoanalízis bizonyos *technikai* előírásainak. Ezenfelül az orvos a pszichoanalízis *tudományos* tanításait hibásan sajátította el vagy félreértette, és ezáltal megmutatta, mily kevésbé jár elől a pszichoanalízis lényegének és szándékainak megértésében.

Kezdjük az utóbbiakkal, a tudományos tévedésekkel. Az orvos tanácsaiból világosan kitűnik, milyen értelemben használja a „nemi élet” kifejezést: tudniillik, a szó köznapi jelentésében, mely a szexuális szükségleteket mint a coitus vagy más hasonló, orgazmussal és a testnedvek ürítésével végződő folyamatok iránti testi szükségletet fogja fel. Az orvos előtt nem lehet ismeretlen az sem, hogy a pszichoanalízisnek azt róják fel, hogy a szó szokásos, köznapi értelmén túllépve kitérítette a nemiség fogalmát. Ez valóban így van; hogy szabad-e ezt a pszichoanalízis szemére hányni, azt e helyütt nem kívánom taglalni. A szexuális, a nemi fogalma a pszichoanalízisben sokkal több dolgot ölel fel; minden irányban túlmutat a szó köznapi értelemben vett jelentésén. Ezen kiterjesztés genetikusan igazolható; a „nemi élet”-hez soroljuk mindazon gyengéd

érzelmeik ténykedését is, amelyek primitív nemi késztetések forrásából eredtek, akkor is, ha ezen késztetések eredetileg szexuális céljukban gátolódtak, és tárgyukat egy másik, nem szexuális célra cserélték. Ezért is beszélünk mi inkább *pszichoszexualitás*ról; fontos számunkra, hogy ne hunyjanak szemet a nemi élet lelki tényezője felett, és ne becsüljék alá azt. A „szexualitás” szót ugyanabban az átfogó értelemben használjuk, mint a német nyelv a „lieben” szót. Azt is régóta tudjuk, hogy a lelki kielégületlenség, annak minden következményével, normális nemi élet esetében is fennállhat, és mi, mint terapeuták, mindig szem előtt tartjuk, hogy a kielégítetlen szexuális törekvéseknek – melyeknek pótkielégülései ellen ideges tünetek formájában küzdünk – gyakran csak elenyésző hányada vezethető le coitus vagy más nemi tevékenység által.

Aki nem osztja ezen nézetet a pszichoszexualitást illetően, az jogtalanul hivatkozik a pszichoanalízis tanításaira, amelyekben a szexualitás kóroktani jelentőségéről van szó. Orvosunk a nemiség szomatikus tényezőjének kizárólagos hangsúlyozásával kétségtelenül nagyon leegyszerűsítette a problémát, de viselje ténykedéseiért egyedül ő a felelősséget.

Az orvos tanácsaiból kiviláglik egy másik, és éppen olyan súlyos félreértés is.

Való igaz, a pszichoanalízis azt vallja, hogy a nemi kielégületlenség az ideges panaszok kiváltó oka. De nem mond-e ennél többet is? Túlzott bonyolultsága miatt akarják talán figyelmen kívül hagyni ama tényt, hogy a pszichoanalízis azt tanítja, hogy az ideges tünetek két (legtöbbször túllontúl megnagyobbodott) erő, a libidó és a nemiség túl szigorú elutasításának vagy elfojtásának konfliktusából támadnak? Aki erről a második, de semmi esetre sem másodrangú tényezőről nem feledkezik meg, soha nem hiheti azt, hogy a nemi kielégülés önmagában általánosan megbízható gyógy mód lenne az idegesek panaszaira. Hiszen ezeknek az embereknek jó része csak bizonyos körülmények között vagy egyáltalában nem képes nemi kielégülésre. Ha képesek lennének rá, akkor nem lenne belső ellenállásuk, és ösztönük ereje ráterelné őket a kielégüléshez vezető útra akkor is, ha orvosuktól nem kapnak ilyen tanácsot. Mire szolgál hát egy ilyen tanács, amelyet az orvos állítólag a hölgynek adott?

Még ha tudományosan igazolható is lenne, akkor is kivitelezhetetlen a hölgy számára. Ha nem tanúsítana belső ellenállást az onániával vagy egy szerelmi viszonytal szemben, már réges-régen ezen eszközök valamelyikéhez folyamodott volna. Vagy talán úgy véli az orvos, hogy egy

negyvenen túli nő semmit nem tud arról, hogy az ember szeretőt tarthat? Vagy olyannyira túlbecsüli személyes befolyását, hogy azt gondolja, a hölgy orvosi jóváhagyás nélkül soha nem tudná rászánni magát ilyen lépésre?

Mindez nagyon világosnak tűnik, és mégis be kell vallanunk, hogy van egy momentum, amely gyakran megnehezíti az ítélethozatalt. Az ideges állapotok némelyike, az úgynevezett *aktuálneurózisok*, mint a tipikus neuraszténia vagy a tiszta szorongásos neurózis, nyilvánvalóan a nemi élet szomatikus tényezőjétől függenek, míg a lelki tényező és az elfojtás szerepéről ezek esetében nincs határozott elképzelésünk. Ilyen esetekben tanácsos, ha az orvos fontolóra veszi az aktuális terápia lehetőségét, a szomatikus szexuális tevékenység megváltoztatását, mégpedig teljes joggal teszi ezt, amennyiben diagnózisa helyes volt. A fiatal orvos tanácsát kikérő hölgy mindenekelőtt szorongásos állapotokról panaszkodott, és így az valószínűleg úgy vélte, a hölgy szorongásos neurózisban szenved, és feljogosítva érezte magát arra, hogy szomatikus terápiát javalljon betegének. Már megint egy kínos félreértés! Aki szorong, annak ezért nincs feltétlenül szorongásos neurózisa; ez a diagnózis nem a névből vezetendő le; azzal kell tisztában lenni, milyen jelenségek alkotják a szorongásos neurózist, és hogyan különböztetik meg azt más szorongásos megbetegedésektől. Nekem az a benyomásom, hogy a szóban forgó hölgy *szorongásos hisztériában* szenvedett, és az ilyen nozográfiai megkülönböztetések összes, számunkra azonban teljesen elegendő értéke abban áll, hogy más kóroktanra és más terápiára mutatnak. Aki meglátta volna egy ilyen szorongásos hisztéria lehetőségét, az nem esett volna bele, mint ahogyan az orvosunk tanácsából is szembe tűnik, a lelki tényezők elhanyagolásának csapdájába.

Különös, hogy az állítólagos pszichoanalitikus e terapeutikus alternatívájában nem marad hely – a pszichoanalízis számára. A nőbeteg állítólag csak úgy tud kigyógyulni szorongásából, ha visszatér férjéhez, vagy pedig onánia útján vagy egy szeretőnél szerez kielégülést. Hol kellene hát belépnie az analízisnek, amelynek a fő szerepet tulajdonítjuk a szorongásos állapotok kezelésében?

Ezzel, úgy tűnik, elérkeztünk a technikai hiányosságokhoz, amelyeket a feltételezett esetben az orvos tevékenységében felismerünk. Egy régen túlhaladott, a felületes látszathoz kötődő felfogás, hogy a beteg egyfajta tudatlanságban szenved, és hogy ha ezt a nem tudást, közölvén vele

betegsége életével való okozati összefüggéseit, gyermekkori élményeit, megszüntetjük, meg kell gyógyulnia. Nem önmagában e tudatlanság a megbetegítő momentum, hanem annak azon *belső ellenállásokból* való fakadása, amelyek a tudatlanságot előidéztek, és most táplálják is azt. Ezen ellenállások leküzdésében áll a pszichoanalitikus kezelés feladata. Annak közlése, amit a beteg nem tud, mert elfojtott, csak szükségszerű előkészítése a kezelésnek. Ha a tudattalan tartalmának ismerete olyan fontos lenne a beteg számára, ahogy azt a pszichoanalízisben járatanok hiszik, akkor a gyógyuláshoz elegendő kellene hogy legyen az is, ha a beteg előadásokat hallgat vagy könyveket olvas. Ezen műveletek éppen olyan hatással vannak az ideges tünetekre, mint éhínség idején az étlapok kiosztása az éhségre. A hasonlat ezen túlmenően is alkalmazható, mert a tudattalan tartalmaknak a beteggel való közlése rendszerint azt eredményezi, hogy a konfliktus kiéleződik, és a panaszok súlyosbodnak.

Mivel azonban a pszichoanalízis nem nélkülözheti ezt a közlést, az az előírás, hogy ennek nem szabad megtörténnie, amíg nem teljesül két feltétel. Először is, amíg a beteg maga nem tett meg bizonyos előkészületeket, hogy az elfojtott tartalom közelébe férkőzzön, másodsor pedig, amíg a beteg annyira nem kötődik az orvoshoz (*áttétel*), hogy ez az érzelmi kötődés lehetetlenné teszi az újbóli menekülést.

Csak e két feltétel teljesülése által válik lehetővé, hogy az elfojtáshoz és a nem-tudáshoz vezető ellenállásokat felismerjük, és úrrá legyünk rajtuk. A pszichoanalitikus beavatkozásnak tehát előfeltétele az orvos egy viszonylag hosszan tartó ismeretsége a beteggel, és az olyan próbálkozások, melyek az első találkozás alkalmával nyers közléssel a beteg nyakába zúdítják az orvos által kitalált titkait, kárhozatosak, és azáltal bosszulják meg magukat, hogy az orvosra irányítják a beteg valamennyi ellenszenvét és elvágják az utat minden további beavatkozás előtt.

Tekintsünk el attól, hogy az ember néha rosszul találgat, és soha nem képes arra, hogy mindent kitaláljon. A pszichoanalízis technikai előírásokkal helyettesíti a megfoghatatlan „orvosi tapintat” követelményét, amelyhez különleges tehetség szükségeseltetik.

Nem elég tehát, ha az orvos ismeri a pszichoanalízis néhány eredményét; annak, aki azt akarja, hogy orvosi működését pszichoanalitikus szempontok vezéreljék, el kell sajátítani annak technikáját is. Ezen technikai ismeretek könyvekből ma még nem szerezhetőek meg, és az elsajátítás folyamata bizonyosan nagy áldozatokat követel mind időben,

mind fáradságban és sikerben. Más orvosi technikákhoz hasonlóan azoktól lehet megtanulni ezt is, akik már birtokában vannak a tudásnak. Ezért bizonyos, hogy nem közömbös az eset megítélése szempontjából, melyhez ezen megjegyzéseimet fűzöm, hogy az illető orvost, aki állítólag ilyen tanácsokat adott, nem ismerem, és soha nem hallottam a nevét.

Sem nekem, sem kollégáimnak nem kellemes ilyen módon monopoli-zálni az igényt egy orvosi technika űzésére. De tekintetbe véve azokat a veszélyeket, amelyeket egy ilyen „vad” pszichoanalízis előrelátható gyakorlása a betegekre és a pszichoanalízis ügyére nézve jelent, nem maradt más választásunk. 1910 tavaszán alapítottunk egy nemzetközi pszichoanalitikus egyesületet, melynek tagjai nevük nyilvánosságra hozatalával fejezik ki odatartozásukat, hogy elutasítsák a felelősségvállalást mindazok tevékenységéért, akik nem hozzánk tartoznak és gyógyítási módszereiket „pszichoanalízis”-nek nevezik. Valójában ugyanis az ilyen vad analitikusok mégiscsak nagyobb ártalmára vannak magának az ügynek, mint az egyes betegnek. Nemegyszer voltam tanúja, hogy egy mégoly egyetlen módszer is, ha kezdetben romlást idézett is elő a beteg állapotában, a végén mégis gyógyuláshoz vezetett. Nem mindig, de gyakran előfordul ilyesmi. A tünetek enyhülhetnek, miután a beteg eleget átkozta orvosát, és úgy érzi, kivonta magát befolyása alól; de az is lehet, hogy olyan lépésre szánja el magát, amellyel elindul a gyógyulás felé vezető úton. A végleges javulás azután mintegy „magától” következik be, vagy egy olyan másik orvos teljesen indifferens kezelésének tulajdoníttatik, akihez a beteg a későbbiekben fordult. Ami hölgybetegünk esetét illeti, akinek vádjait orvosa ellen az imént hallottuk, úgy gondolom, hogy a vad pszichoanalitikus mégiscsak sokkal többet tett a betegért, mint bármely nagyra tartott tekintély, aki azt mesélte volna neki, hogy „vazomotoros neurózis”-ban szenved. Az orvos a beteg tekintetét szenvedései tényleges gyökerére, vagy legalábbis annak közelébe irányította, és ez a beavatkozás valószínűleg a beteg minden tiltakozása ellenére is láttatni fogja kedvező hatását. Ártott azonban a vad analitikus saját magának, és segített gyarapítani az előítéleteket, amelyek a betegek egyébként érthető indulati ellenállása következtében a pszichoanalitikus tevékenységével szemben támadnak. És ezt el lehet kerülni.

Friedrich Melinda fordítása

A PSZICHOANALÍZIS A GYAKORLÓ ORVOS SZOLGÁLATÁBAN

Ferenczi Sándor dr.-tól

A Kassai Magyar Orvosegyesület meghívására Kassán, 1923. febr. 2-án
tartott előadás*

Azt a régi magyar mondást, hogy a jó pap holtig tanul, mi orvosok mindig követtük. Minekünk az egyetem sohasem volt más, mint előkészítő iskolánk, amely megadta azt az elméleti alapot, amelyre az élet iskolájában orvosi tudásunk tulajdonképpen épületét ráfektethettük. A gyakorló orvos nem igen szorult azután rá, hogy mélyebbre ható irodalmi tanulmányokkal egészítse ki ismeretkörét és megelégedett azzal, hogy az orvosi szaksajtót figyelemmel kísérve tudomást szerzett a felmerülő tudományos novitásokról.

Néha azonban olyan felfedezések is adódnak, amelyek az iskolában és az életben szerzett tapasztalatokat fenekestől felforgatják, avagy olyan szempontokat nyitnak meg, amelyekre vonatkozólag az orvosnak minden előismerete hiányzik. Ilyenkor mégis rá kell szánnia magát a gyakorló orvosnak, hogy újra a könyveket bújjá. És ilyen nagyarányú változása a tudományos felfogásnak az, amelynek egyik részletére akarom ma figyelmüket ráterelni.

Mit kívánt eddig az egyetem a jó orvostól? Azt, hogy ismerje az emberi testnek minden porcikáját, szöveteinek minden mikroszkopikus

* Eredetileg két részletben, csak a *Gyógyászat* 63. évfolyam 23. és 24. számában a 332–333. és a 350–351. oldalakon, 1923. június 10-én és 17-én jelent meg. A Bálint Mihály által összeállított bibliográfiában (*Bausteine Zur Psychoanalyse*, Bd. IV.) a 259-es tételszámmal, a magyar címmel és „[Die Psychoanalyse im Dienste des praktizierenden Arztes]” kiegészítéssel szerepel, ezidáig azonban más nyelven nem jelent meg. Az írás nem azonos a Ferenczi halála után megjelent *A pszichoanalízis rövid ismertetése* című kis kötetben (Pantheon kiadása (é.n. [1936]) ugyanezen címen közreadott rövid feljegyzéssel. (A szerk.)

aprólékosságát, a szervek működését, azok együttműködésének módját, a test betegségeit és a testi betegségek gyógyításának eszközeit.

Csak legeslegújabbban kezdenek ráeszmélni arra, hogy ebből a tanítási tervből úgyszólván hiányzik az emberről való tudásnak egyik fele. A tudósoknak végre eszükbe jutott, hogy az embernek nemcsak teste, de lelki élete is van és mikor a figyelem erre ráirányult, az is kiderült, hogy nem lehet jó orvos az, aki a pszichológiában járatlan, s hogy tökéletlen az olyan orvosi mesterség, amely emberismeret híján szűkölködik.

Mi lehet a magyarázata ennek az óriási mulasztásnak? Egyrésztől bizonyára a természettudományi ismeretek túlbecslése a szellemiek rovására, mely a 19. század eleje óta a tudományosságot általában jellemezte, másrészt pedig az, hogy a pszichológia eddigelé nem is volt tudomány, hanem csak egyes különleges tehetségű emberek művészete, melynek módszerei ismeretlenek, titokzatosak és így közölhetetlenek voltak. A lélektan tulajdonképpen művelői a szépirodalmi írók voltak. Ámde ezek tudásukat csak érdekes mesék, drámák, költemények és más művészi alkotások paraboláiba burkolva közölték embertársaikkal.

Akadnak művészlelkű orvosok, akik minden tanítás nélkül is, intuitíve, be tudták magukat érezni az emberek lelkébe is, sőt talán alig van orvos, aki az ilyen magacsínálta lélektudománynak a betegágyánál már hasznát ne látta volna. Hány hírneves orvos köszönheti sikereit önérzetes, nyugodt, szelíd vagy erélyes viselkedésének betegével szemben. És ki nem tapasztalta közülünk, hogy a beadott orvosságnál sokszor mennyivel nagyobb hatása van a betegre, még az organikus betegre is, annak a lelki segítségnek hatása, amit az orvosnak barátságos vagy jóakaratóan erélyes szavai, néha a pusztta megjelenése is szerez. De hogy ezt a gyógy-szert hogyan kell helyesen adagolni és melyek azok az utak, melyeken ez a szer a hatását kifejti, arról az egyetemen semmit sem tanultunk, annak a kitalálását rábízták az egyesek éleslátására.

A materialisztikus világfelfogás egyoldalúságát újabban minden téren a spiritualisztikus irányzat kezdi felváltani. A fizikában mint energetika, az élettudományokban mint neovitalizmus és pszichologizmus. A fiziológia és a kórtan ma már nem leírótudományok többé, melyek megelégedtek a tünetek pontos egymásutánjának közlésével; ma már az egyes sejteket, sejtcsoportokat, szerveket s az egész organizmust is úgyszólván lélekkel teljes egyéniségek gyanánt kell elképzelnünk, melyek a rájukrontó ellenséges hatóerőkkel szembeszállnak, individualitásukat azokkal

szemben megvédeni igyekeznek, e célból védekező anyagokat gyártanak, a kártékonyakat, ha lehet, kiküszöbölik, ha nem lehet, azokhoz alkalmazkodni próbálnak. Ezeket a folyamatokat nem tudjuk másképp elképzelni, megérteni, mint hogyha a szervezetnek minden részében olyan energiákat tételezünk fel, amelyeknek hatásmódja legalább is analóg azokkal az érzési, indulati és akarási folyamatokkal, amelyek lelki életünkben ismeretesek előttünk.

A lélektan maga csodálatosképpen sokkal tovább maradt a materialisztikus felfogás hatása alatt, mint az élettudomány ágai. A pszichológusok egyrésze még ma is azt hiszi, hogy közelebb jutott a lelki jelenségek megértéséhez, ha megméri a külső érzéki benyomásokra beálló reakció időtartamát századrészmásodpercekben, vagy ha megvizsgálja, mennyivel szaporodik az agyvelő vértartalma gondolkodás közben, avagy indulatok hatása alatt. Csak lassan-lassan kezdik ők is belátni, hogy ezek a laboratóriumi kísérletek nem sokkal vezetnek túl a fiziológia határán és úgyszólván semmi új adatot nem szolgáltatnak a komplikáltabb lelki működések mivoltának és kialakulásának megértéséhez.

A hipnózis és a szuggesztió jelenségei voltak azok, amelyek először engedték sejteni a lelki tényezők rendkívüli hatását, és pedig nemcsak a pszichikai, hanem a testi működésekre is. Később a francia neurológusok kísérletei hisztériás betegeknél kimutatták a lelki szétesésnek érdekes lehetőségét, vagyis azt a tényt, hogy egy és ugyanazon ember lelki élete úgyszólván részekre hasadhat olyképp, hogy ugyanabban az emberben két vagy három egészen különböző jellemű lélek lakozhatik, amelyek egymást felváltva érvényesülhetnek az illető egyén érzelmeiben és cselekvéseiben. Ezeknek a kuriózumszámba menő adatoknak *Freud* pszichoanalízise adta meg a betetőzését.

A neurotikusok lélekelemzésének, az álmoknak, tévcselekményeknek, az élc különféle fajtáinak, a művészi alkotásoknak és a néplélek produktumainak analitikus vizsgálata kiderítette, hogy nem kell ahhoz betegnek lennünk, hogy, ha kevésbé feltűnően is, ilyen lelki szétesési folyamatok lépjenek fel bennünk. A lelki élet tudat alatt lappangó tényezőinek leleplezése megengedte, hogy az elmebeteg félelmes tüneteinek párhuzamát felismerjük az egészséges ember álmaiban és azt elemeire bontsuk; a normális ember indulatkitöréseiről és kifejező mozgásairól is kiderült, hogy azok ugyanolyan mechanizmusnak köszönhetik létüket, mint a hisztériások testi tünetei; a társadalmi élet számos fonákságában,

melyeknek a tömeglélek újra meg újra áldozatul esik, ugyanolyan téveszméket ismerhetünk fel, mint amelyek miatt, ha bizonyos egyéni formák közt jelenik meg, a beteget gyógyintézetbe kell szállítani.

A lélekelemzésnek ma már óriási irodalma van, mely egész könyvtárt tölt be. Szakszerű művelése egész különleges kiképzést igényel; a gyakorló orvosoktól nem lehet azt kívánni, hogy annak technikáját, ezerféle komplikációját megtanulják, annál is kevésbé, mert meggyőződésem szerint a pszichoanalízis tanítása az iskolában csak elméleti lehet. Kizárja a pszichoanalízis gyakorlati tanítását az az egyszerű tény, hogy pszichoanalitikus vizsgálatot sohasem lehet harmadik személy jelenlétében végezni. A pszichoanalízis abból az alapszabályból indul ki, hogy annak, aki magát ez eljárásnak aláveti, mindent, kivétel nélkül mindent el kell mondania, ami az eszébe jut, legyen az önmagára, vagy akármelyik embertársára, esetleg magára az analizáló orvosra kellemetlen, kínos, vagy akár szégyenteljes. Harmadik személy az őszinteségnek ezt a fokát teljesen kizárná. Egyetlen módja van tehát csak a pszichoanalitikus ismeretek közlésének, ti. ha *az orvos, aki az analízist gyakorolni akarja, önmagát véteti pszichoanalitikus kezelés alá.* Ha már most tekintetbe vesszük, hogy még egy un. egészséges embernek az analízise is átlagosan egy fél-esztendőt vesz igénybe, és ha hozzáveszik, hogy további fél esztendő kell legalább ahhoz, hogy az így analizált orvos mesterének vezetése mellett és utasításai szerint maga is elvégezzen néhány analízist, be fogják látni, hogy ennek az eljárásnak szakszerű művelése mindig specialisták kezében kell, hogy maradjon. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a gyakorló orvosok teljesen tájékozatlanul maradjanak e téren. Mai előadásommal is azt célzom, hogy legalább egynehány olyan pontra utaljak, amelyek a mindennapi orvosi gyakorlatban, különösen specialisztikus orvosi ismeretek nélkül is felhasználhatók.

Mindenek előtt két tévedésre akarok rámutatni, melyek orvosok körében a pszichoanalízis felől nagyon el vannak terjedve. Az egyik az az állítás, hogy a pszichoanalízis minden lelki működést a szexualitásból származtat, és voltaképpen rászabadítja a nemi ösztönöket a társadalomra, ezzel akarván a neurózisokat gyógyítani. Azik ezt állítják, vagy eszerint cselekszenek, azoknak az eljárása homlokegyenest ellenkezik a pszichoanalízis tanításaival. *Freud* rendszerint „vad analitikusoknak” nevezi az olyan vakmerőket, akik a súlyosan neurotikus betegnek röviden azt tanácsolják, „tartsanak szeretőt”, „menjenek férjhez”, „váljanak el a feleségüktől”, stb. Az igazi pszichoanalitikus tudja, hogy mielőtt a

testi szexualitásra vonatkozólag a legkisebb változást is mernők tanácsolni a betegnek, hónapokig tartó kutatást kell végezniük szexualitásának *lelki* rétegeiben. A legtöbb beteg éppen betegségénél fogva képtelen ez otromba utasításoknak a követésére és csak tudattalan lelki életének teljes felderítése után tud talán egyebek közt nemi beállításán is valamit változtatni. Ami pedig a másik vádat illeti, azt, hogy a pszichoanalízis a lelki ösztönöket felszabadítja, ez csak annyiban igaz, hogy az analízis megtanítja a beteget lappangó, kárt okozó ösztöneinek a megismerésére, de semmi utasítást nem ad arra nézve, hogy az így megismert ösztönöket hogyan működtesse gyógyulása után.

Tudni kell ugyanis, hogy a pszichoanalízis tanításai szerint *az ösztön ki nem elégítése nem okoz neurózist, legfeljebb boldogtalanságot*. A neurotikus megbetegedést rendszerint nem maga a kielégítetlenség, hanem a kielégítetlenség érzetének s a vágyódásnak tárgyainak a tudattalanba való süllyesztése okozza. A pszichoanalízis pedig éppen arra tanít meg, hogy az ember, ezt a boldogtalanságot megismerve, elviselni megtanulja. Magára a gyógyult betegre bízva azután, hogy ösztöneit gyógyulása után mily mértékben éli ki és mily mértékben intézi azt el az átszellemítés valamely formájában vagy akár teljes rezignációval.

Nem lehet elég sokszor utalni arra is, hogy a *pszichoanalízis nem dolgozik sem hipnózissal sem szuggesztíóval*. Az ő módszere a szabad eszmétársítás, vagyis a legkisebb részletekre is kiterjedő igazmondási kényszer. Az orvos, kivált eleinte, megelégszik azzal, hogy a felszínre hozott anyagot a betegnek magyarázza s a *paciens* az ő segítségével lassanként kitölti a betegségek keletkezésében sokszor oly nagyjelentőségű emlékezeti űröknek. Volt, igaz, az analízis fejlődésének egy időszaka, amelyben ezeket a visszaemlékezéseket, rázkódtató emlékeket, elfojtott indulatokat, hipnózisban próbálták felszínre hozni, arra támaszkodva, hogy a hipnotizált ember orvosa parancsára finomabban tud régmúlt dolgokra is visszaemlékezni. Ez az eljárás azonban régóta idejét múlta, mióta kiderült, hogy így kisebb eredményeket gyorsan lehet ugyan elérni, de úgyszólván lehetetlenné lesz a gyógyításnak második jelentékeny feladata, az *ti.*, hogy a beteget önállóvá, még orvosától is függetlenné tegyék. A pszichoanalitikus módszerben az orvos, s a *paciens* közti szuggesztív viszonylat helyét az *un. indulatáttétel* foglalja el.

Hogy ezt a különös lelki beállítást megértessem Önökkel, a szépirodalomban s mithoszokban és a mesékben minduntalan visszatérő motívumra, mint általános emberi jelenségre kell utálnom. Senki sem

csodálkozik azon, ha a mozidramában a vízből kimentett leány vonzalma és ragaszkodása megmentője felé fordul, mindenki egész természetesnek tartja azt is, ha Csipkerózsika, mikor sok évig tartó álmából felébred, élettársul választja azt a lovagot, aki kardjával kettévágta a bozótot, mely az alvó leányt körülfonta és a világtól elzárta. Nem lehet csodálkoznia azon sem, ha a betegek nemre, korra való tekintet nélkül, igen mély érzelmi kapcsolatot létesítenek vagy próbálnak létesíteni önmaguk és a közt az orvos között, aki nem restelli a fáradságot, hogy keresztyülküzdje magát mindazon a bonyolult, néha évtizedek pókhálójától bevont emlékrétegeken, melyek a lelki betegséget okozó góccokat körülveszik.

Az indulatáttételt nem a pszichoanalízis találta fel. Olyan régi az, mint maga az orvosi mesterség. A „doktor bácsi”, ki a kisgyermeket cukorkával édesgeti magához, úgyszólván mesterségesen idézi elő kis pacienseinek hozzá való szeretetét, melynek oly nagy szerepe van a gyermek megnyugtatózásában, és így indirekte a gyógyításban. És ki nem ismeri fel a szinte gyermekies hálának, sőt szeretetnek, néha a szerelemnek a fellobbanását is az olyan betegekben, akinek életét, egészségét, vagy nyugalmit sikerült visszaadni. Eddigél csak orvosi tapintat és diplomácia kérdése volt, ki hogyan tud bánni a paciensek ilyen lelki rezdüléseivel. Mindig voltak, akik ügyesen kamatoztatták ezt, a gyógyítás sikere érdekében. De hiányzott eddig minden tudásunk arról, mi is a jelentősége az ilyen indulatáttételnek és különösen mit jelentenek a gyógyításunk alá került neurotikusoknál.

Freud volt az első, aki rámutatott arra, hogy a neurotikusoknak megvan rá a hajlandóságuk, hogy bizonyos rég lezajlott élményüket, vagy tudattalanná lett fantáziájukat, anélkül hogy erre ráeszmélnének, a kúra folyamán *megismételjék*. És a pszichoanalitikus orvos, ellentétben minden más orvosi eljárással, nem tekinti tökéletesnek a gyógyulást, ha az indulatáttétel ezen tudattalan rugóiról is le nem rántja a leplet, ami nem csak azt eredményezi, hogy az orvos úgyszólván önmagát detronizálja a paciens előtt és elhárítja magáról az érdemtelenül kapott istenítést, hanem azt is, hogy a paciens megtanul a maga lábán járni és nincs életfogytiglan odarögzítve orvosához, aki nélkül semmi fontos ügyben önállóan dönteni nem tud.

Tehát, míg sok más gyógyeljárás, köztük a szanatóriumi gyógykezelés, megelégszik azzal, hogy az idegbetegeknek időleges, bár jelentékeny megkönnyebbülést szerez, ellenben az orvoshoz és az intézethez való ragaszkodást inkább erősíteni, mint lazítani igyekszik, addig a pszicho-

analízis nem riad vissza a pszichoterápia másik és sokkal nehezebb feladatától sem, hogy a pacienst ezen indulatáttételi rezdületektől megszabadítsa. Vannak nagyhírű fürdőhelyek, ahol az a divat, hogy azt a beteget, aki a gyógyforrást huszonöt éven át egymásután felkeresi, a fürdővezetőség díszes ajándékkal tünteti ki. Az ilyen kitüntetéssel valószínűleg a fürdő kitűnőségét is akarják dicsérni. Szerintem sokkal inkább érdemelte elismerést az a fürdőhely, melynek egyszeri, bár kiadós használata után a betegnek nem kell többet oda visszatérnie. Ugyanilyen módon dicsérik az idegstanatóriumot, melynek kitűnő idegorvosához tízszer vagy többször is sikerrel fordul segítségért a beteg.

A pszichoanalízis nem arrogál magának ilyen örökös beavatkozási jogot a beteg életviszonyaiban, hanem abban látja ambícióját, hogy egyetlen, bár tartós gyógykezeléssel a további kezeléseket feleslegessé tegye. Elismerem azonban, hogy itt is vannak kivételek a szabály alól, vagyis megesik, hogy a paciensről, ha igen súlyos életkörülmények közé kerül, kiderül, hogy az analízisben szerzett lelki átalakulás nem volt elég tökéletes és bizonyos mértékű pótlást igényel.

*

Tévedések elkerülése végett közölnöm kell azt is, hogy *ez az indulatáttétel* egyáltalán nem mindig pozitív, vagyis gyöngéd természetű. Legalább olyan nagy szerepet játszanak az analízisnél az orvos ellen irányuló agresszív, bántó indulatok is, főleg mint reakciók arra a kellemetlen tényre, hogy az orvos a paciens érzelmeit nemcsak tényleg, hanem még látszólag sem viszonozza, de sőt az ilyen érzelmi megnyilvánulásokat arra használja fel, hogy őt a lemondásra megtanítsa és ezzel az élet további küzdelmeire jobban megacélozza.

Mindezeket a tényeket azért kell a gyakorló orvosnak is tudnia, mert ugyanezek a jelenségek nemcsak az idegorvosi, hanem a mindennapi gyakorlatban is igen fontos szerepet játszanak, s így annak, aki a lelki diplomácia mesterségében bizonyos mértékig jártas, több kilátása van a sikerre, mint annak, akinek ismeretei csak kórtani és gyógyszeres tényekre szorítkoznak.

Kénytelen vagyok Önöket még egy-két pszichoanalitikai fogalommal megismertetni. Ilyen a gyógyítással szemben való *ellenállás* ténye, az a különleges dolog, hogy ugyanaz a beteg, aki súlyos szenvedéseitől tudatosan mindenáron szabadulni szeretne, tudattalanul mindent

elkövet, hogy ezt a gyógyítást meghiusítsa. Két indoka is van ennek. Az egyik az, hogy a neurózis hatalmas fegyverként használható számos fontos érdek előmozdítására. Anélkül, hogy voltaképpen szimulálna, vagyis teljesen tudattalanul, módjában van a betegnek állapotát éppen abban a percben súlyosbítani, amikor rá abból valami előny háramlik. Itt nemcsak a traumás neurotikusokra célzok, akik betegségükből anyagi hasznot, pl. kártérítést, életjáradékot húznak, hanem a neurotikusoknak arra a hajlandóságára is, hogy betegségükkel kierőszakolják környezetüktől, igaz hogy tudattalan szándékkal, mindazt a gyöngédséget és tekintetet, amelyre máskülönben hiába áhítoznak.

Egy másik oka az ellenállásnak a neurózisok keletkezésében leli magyarázatát. A lelki idegbetegségek túlnyomó része un. *indulatfojtásnak* köszöni létét. Vagyis annak, hogy kritikus helyzetekben, főleg érzelmi konfliktusok esetén, a rájuk nézve túlságosan fájdalmas belátásokat a tudattalanba süllyeszti. A tudattalan anyagot ösztönszerűleg mint valami érzékeny sebet védik a tudatos megismerés elől. Pedig a pszichoanalitikus kúra éppen azt célozza, hogy a pacienseket megtanítsa a kínos lelki tartalmak bátor elviselésére is. Nem csoda aztán, ha a beteg minden rendelkezésére álló eszközzel meghiusítani igyekszik az orvos felvilágosító gyógyítását, s ez a terv csak akkor hiúsul meg, ha az orvos menten felismeri az ilyen törekvések felléptét és a leleplezés útján hatálytalanítja azt.

Van azért arra is eset, amikor túl nagy érdekek fűződnek a betegséghez, és ilyenkor a paciens mihelyt észreveszi a gyógyítás tendenciáit, kivonja magát annak folytatása alól. *Freud* ilyen esetre példaképpen idézte annak a fiatal orvosnak az esetét, aki túlbuzgóságában meggyógyított és megtanított járni egy koldust, aki már vagy harminc év óta bénaságával kereste kenyerét; ennek az orvosnak nem volt joga csodálkoznia azon, hogy ez a szegény, aki így a kenyerét vesztette el a gyógyítás révén, új kenyérkereset tanulására pedig alkalmatlan volt, átkozta megmentőjét. Az ilyen esetek azonban a neurózisok terén felette ritkák; az esetek túlnyomó számában még a kúra közben, főleg a befejezés stádiumában utat keres és talál magának a paciens arra, hogy a céltalan és kínos tünetek táplálása helyett lelki energiáit hasznosabb célok felé fordítsa, megglelje a kapcsolatot a realitással, s ha le is kell mondania egynémely fantáziájáról, igyekszik életét olyan kellemessé tenni, amennyire az adott körülmények között lehetséges.

Szoros összefüggés nélkül s minden rendszeresítést mellőzve, fel akarok sorolni néhány pszichoanalízistől felfedezett tényt, melyeket

minden különösebb szakismeret nélkül a gyakorló orvos is használhat.

A *szorongásos neurózisról* akarok először szólni. Ezeknek Freud több fajtáját különbözteti meg. Ilyen az egyszerű neurotikus szorongás, ami általános féltékenységben, örökös pesszimizmusban, a saját és hozzátartozók életének kínos féltésében, szerencsétlenségek várásában és az aggodalom sokszor súlyos testi-lelki tüneteiben (szívgyengeség, izzadás, hasmenés, halálfélelem) nyilvánul. Az ilyen esetek elég nagy számában egyszerű szexuális-higiéniai utasítással nagy eredményeket lehet elérni. Kiderült, hogy a *gyermekmegóvás* módszerei közül némelyik, különösen a coitus interreptus, nem egészen ártalmatlan s hogy beszüntetése még súlyos szorongási érzeteket is aránylag rövid idő alatt meggyógyíthat. Ugyanilyen gyors eredményt érhetni el higiéniai utasítással az un. frusztrán, vagyis kielégüléshez nem vezető nemi izgalmak eseteiben, pl. hosszúra nyúló mátkaságnak. Ha a szorongásban szenvedő nő teherbe esik s ezzel a frusztrán-izgalmak indoka megszűnik, a szorongás néha magától is gyógyul. Ebből az alkalomból felemlíthetem azt is, hogy a *mesterséges abortus* még pszichikailag sem olyan ártalmatlan beavatkozás, mint azt a nagyközönség, sőt az orvosok egyrésze is hinni látszik. Sok súlyos neurózis-esetben derült ki, hogy ez a műtét tudattalanul bár, de kínos lelkiismeretfurdalások és lelki nyugtalanságok kútforrásává vált.

Néhány szót kell, hogy szóljak a gyermekek félelmi neurózisáról, az un. *pavor nocturnusról*. Tudom, hogy ez igen sokszor testi kórállapotok, pl. különösen lélegzési zavarok kísérő jelensége. De legalább ugyanolyan sokszor okoz éjjeli felriadást az a talán hihetetlennek tetsző tény, hogy már 1–2–3 éves gyermekekre is rendkívül nyugtalanítólag hathatnak olyan jelenetek, amelyek a szülők hálósobájában a kis gyermek jelenlétében lejátszódnak. Ilyenkor rövid izgalmi stádium után meggyógyul a beteg, ha számára más alvóhelyiséget jelölnek ki.

A pszichoanalízis egyéb jelentőségén kívül azt is arrogálja magának, hogy idők folyamán *vissza fogja adni a háziorvosnak a család életében őt megillető jelentőségét*, melyről a múlt században a specializmusok túltengésének hatása alatt oly mélyre zuhant. Ha az orvos ismeretköre a testi életen kívül a lelkiekre is ki fog terjedni, módszeres emberismerete révén újra ő lesz a család tanácsadója életbevágó döntéseknél. Házasságkötésnél nemcsak az lesz a feladata, hogy a vőlegény vérét luesre, váladékat gonococcusokra megvizsgálja, hanem arra is, hogy véleményt mondjon afelől, vajon a házasulandók lelki élete között meg van-e az a harmónia, mely a nyugalmas, boldog házaselet egyedüli biztosítója és nem

rejti-e magában a házasságkötés súlyos konfliktusok, esetleg idegbetegségek csíráit.

Lényeges befolyása lesz a gyakorló orvosnak a pszichoanalitikus ismeretek révén a *gyermek nevelésére* is. A hagyományos büntetésmódok helyett célszerűbb rendszabályokra fogja tanítani a szülőket. Fel fogja ismerni a gyermek un. „rosszalkodásai” mögött a félreismertség vagy szeretetlenség okozta elkeseredést. A gyermeki szexuális élet alaposabb ismerete módot ad neki a különben talán elkerülhetetlen neurotikus betegségek profilaxisára. Természetes, hogy nevelési munkája nem fog a gyermekekre szorítkozni, hanem figyelemmel lesz a szülők jellemének és lelki világának ferdeségeire is, melyeknek annyi gyermek jövője esik áldozatul.

Maguknak az idegbetegségeknek a területén az eddigi materialisztikus és egyoldalúan fiziologikus felfogás mellett kellő kóroktani jelentőséget fog tulajdonítani a lelki tényezőknek. Különösen a *szexuális impotencia* eseteiben nem fog megelégedni fürdők és villanyozás alkalmazásával, hanem fel fogja ismerni, hogy kezdődik a pszichoterápia hatásköre. A *hisztérikusok* problematikájában testi tüneteiben, az *elmebetegek* paradox beszédében és hallucinációiban nem csak múzeumi ritkaságokat fog látni, hanem tudni fogja, hogy bennünk tudattalan lelki tartalmak nyernek mintegy képrejtvényszerűen kifejezést. Kínzó *kényszer gondolatokban* szenvedő betegét nem fogja azzal elutasítani, hogy ne gondoljon arra, amire gondolni kényszerül (hiszen ha ő ezt gondolná, nem is fordult volna orvoshoz), hanem tudni fogja, hogy az ilyen eseteket csak alapos lelki elemzés segítségével lehet felderíteni és gyógyítani.

Organikus betegeinél, különösen szív- és tüdőbetegségeknél, az egyes rosszabbodási fázisok felléptét nemcsak testi megerőltetésekkel, hanem elfojtott lelki indulatokkal is megpróbálja kapcsolatba hozni. Láttam már *inkompenzációkat* gyorsan megjavulni, ha a beteg lelkét tudattalanul eltöltő kínos érzetek analízis révén kiegyenlítődhettek. A *tüdőbeteg-szanatórium személyzetéhez pedig nézetem szerint szervesen hozzátartoznék a lélekelemző orvos is*. Igen sok hirtelen súlyosbodása vagy javulása e bajnak vezethető vissza tisztán lelki momentumokra és itt volna az ideje annak, hogy módszeresen, vagyis pszichoanalitikusan foglalkozzanak e kórállapot lelki befolyásolásával.

Ismervén *az orvos kijelentéseinek* óriási súlyát a beteg lelkületére, azt a varázserőt, amellyel egy kiejtett szó lelki utóhatásában a beteget égis emelni, vagy földre sújtani képes: a pszichoanalitikusan képzett gyakorló orvos fokozott óvatossággal és diplomáciával, de szükség esetén erélyes

aktivitással fogja támogatni a gyógyszerektől remélt gyógy sikert. Magától értetődik, hogy ha valahol, úgy itt szükség van a gondos individualizálásra. Tudok esetekről, mikor egy-egy nagyképű orvosi diagnózisnak, pl. az „arteriosclerozisnak”, könnyelmű kiejtése súlyos lelkiállapot forrása lett. Más esetben viszont az nyugtatta meg a beteget, hogy az ügyetlen leplezgetés helyett, melyen a beteg tudattalanul jól keresztüllátott, feltárták előtte a való állapotot.

Befejezésül annak a talán utópisztikusnak tetsző reménynek adok kifejezést, hogy az orvos, akinek hivatásánál fogva legközelebből van alkalm a emberi lelket tanulmányozhatni, nemcsak az egyéni, hanem a társadalmi lelki higiéne kérdéseiben is szakértőjévé fog válni az emberi societásnak és hogy nem lesz a társadalomtannak, a kriminológiának, sőt a művészetnek és tudománynak sem fontos kérdése, amelyben felvilágosításért hozzá is ne fordulnának. Nem kevesebbet várok tehát a pszichoanalízis ismereteinek terjedésétől és elmélyítésétől, mint visszatérést az egykoron uralkodott állapothoz, mikor tudós és orvos úgyszólván egyet jelentenek. Volt idő, mikor a kémia tudománya kizárólag orvosi kémia, *iatrokémia*, volt. Amit én a jövőtől várok nem kevesebb, mint egy *iatrofilozófikus* korszak kezdete, egy oly korszaké, melyben a megismerés különfélebb terrénumai, különösen a természettudományok és szellemi tudományok egymástól annyira elidegenedett diszciplínái, az orvosi tudományban, mint gócpontban fognak találkozni, és ha ez így lesz, akkor majd igazán újra elmondhatjuk, hogy – öröm orvosnak lenni!

E számunk szerzői

Berman, Emanuel, pszichoanalitikus, University of Haifa; Israel Psychoanalytic Institute of Psychology, E-mail: emanuel@psy.haifa.ac.il

Gyimesi Júlia, pszichológus, PhD hallgató, PTE BTK Pszichológiai Intézet, 7624, Pécs, Ifjúság útja 6. E-mail: juliagyimesi@hotmail.com

Paneth Gábor, pszichiáter, pszichoanalitikus, 1054 Budapest, Akadémia u. 7.

Shingu, Kazushige, pszichiáter, egyetemi tanár, University of Kyoto, Japan, E-mail: shingu@neguse.mbox.media.kyoto-u.ac.jp

Whitebook, Joel, pszichoanalitikus, filozófus, E-mail: WHITEBOOKJ@aol.com

MEGHÍVÓ

VÁLTOZÁSOK ÉS KÖLCSÖNHATÁSOK A PSZICHOANALÍZIS MINT ALKOTÁS

címmel hirdetjük meg a Magyar Pszichoanalitikus Egyesület idei, őszi konferenciáját. A téma kiemelten hordozza a változás mozzanatát. A pszichoanalízis célja a változás, ugyanakkor maga a pszichoanalízis is változik. Terveink szerint a konferencia előadói, a műhelyek, esetmegbeszélők vezetői szemügyre veszik majd mindazokat a változásokat, amelyek a pszichoanalízis folyamatában megjelennek (társas-társadalmi, művészeti, egyéni pszichodinamikai, analitikus-, illetve pszichoterápiás folyamatból adódó, technikai, stb.). Ezekben a folyamatokban kölcsönhatások sokasága lép életbe. Szeretnénk, ha fény derülne a kölcsönhatások szereplőire, arra, hogy miképpen rétegződnek, épülnek egymásra hatások és ellenhatások az analitikus folyamatban, és melyek a kölcsönhatások eredményei. A megajánlott téma alapján fókuszba kerülhet az analitikus és az analizált kölcsönhatásának vizsgálata is, amely kérdéskörbe beletartozik mindkét személy társas, illetve tárgyi környezete is (lásd például, a környezetpszichológiai álláspontokat). Izgalmas témakörök lehetnek a társadalmi változások terápiás tükröződései, valamint a tudományok és művészetek illetve a pszichoanalízis egymásra gyakorolt hatásai. A filmalkotások szerepe a művészetek között jelenhet meg, a média szerepe a társadalmi változásokkal kapcsolatban adódik témaként.

“A pszichoanalízis mint alkotás” alcím a klinikusokat épp úgy igyekszik megszólítani, mint a művészeket, vagy a művészi alkotással foglalkozó szakembereket – szeretnénk előtérbe állítani a változás és alkotás összefüggéseit. A pszichoanalízis kreatív potenciáljainak elemzése történhet analitikus folyamatokon keresztül, vagy művészi ábrázolások mentén.

A konferencia során külön szekcióban elevenítjük fel *Székhács István* munkásságát születésének centenáriumi évfordulója alkalmából, valamint emlékezünk a közelmúltban elhunyt *Nemes Líviára* tanítványai munkásságán keresztül.

A további információkat (CME pontok, Jelentkezési Lap, Program) a következő konferencia tájékoztatónkban közöljük, illetve olvashatók még az MPE honlapján (www.psychoanalysis.hu) is .

Lásd még a 124. oldalon a hirdetést.

IN MEMORIAM

BÚCSÚ NEMES LÍVIÁTÓL*

E rövid megemlékezésben szeretném megjelölni azt a történelmi helyet, mely Nemes Líviát az újjáéledt magyar pszichoanalitikus mozgalom kialakításában megilleti. Lili annak idején a polgári radikális mozgalmak talaján indulva szakmai ismeretei elsajátításában Mérei és Hermann nyomdokán haladt, ami megnyilvánult egyrészt éles kritikus gondolatvezetésében, másrészt pszichoanalitikus „mélygondolkodásra” (ez a Hermann-féle „tiefergedanke”) való képességében. Kreatív gondolkozása tette lehetővé, hogy az elsők között volt, aki az akkor nálunk még alig ismert angolszász gyermekpszichológiai újításokat a klasszikus elméletbe integrálta.

Lili egy olyan korban fejlesztette ki képességeit – az ötvenes-hatvanas évekre gondolok –, amikor a pszichoanalízis kevésbé tűrt szemléleti és terápiás módszer volt Magyarországon. A vele való nyilvános foglalkozás nem volt teljesen kockázatmentes, és Lili személye különben sem volt persona grata a hatalom szemében. 1956 után politikai okokból hosszabb időt kellett börtönben elszenvednie.

Ezekben az években a pszichoanalízis túlélési lehetőségei kétségesek voltak a politikai elnyomáson túl amiatt is, mivel a háborús veszteségek a közvetítő személyek körében jelentős kieséseket okoztak. (Deportálás, emigráció, a korábbi egyesület széthullása.)

A hatvanas évek végére szabadabb lett a levegő, felnövőben volt egy modernebb képzésben részesült pszichológus generáció, igen nagy érdeklődéssel a pszichoanalízis iránt. A történelmi feladat ezen új generáció pszichoanalitikus képzése volt. A már idős, de a viszontagságos időket túlélte Hermann Imre intenciói alapján öten indultunk (Nemes Lívia, Hidas György, Linczényi Adorján, Vikár György és jómagam). A pszichoanali-

* Elhangzott 2006. november 12-én, dr. Nemes Lívia temetésén.

tikus képzésben, a mozgalom újjáélesztésében valamennyien részt vettünk, de nem kétséges, hogy a feladat oroszlánrésze Lilire hárult. Ekkor bontakoztak ki kiváló pedagógiai képességei. Az új pszichoanalitikus generáció tagságának túlnyomó része járt hozzá analízisbe vagy szupervízióba, vagy került vele valamilyen szakmai, pedagógiai jellegű kapcsolatba. A nyolcvanas évekre megalakult a Magyar Pszichiátriai Társaság pszichoanalitikus munkacsoportja, majd ebből nőtt ki az újjáélesztett Magyar Pszichoanalitikus Egyesület. E szervezeteknek nyolc éven keresztül volt Lili az elnöke, és részese azoknak a küzdelmeknek, melyeket az új egyesületnek a hazai és külföldi elismertetésért vívnia kellett.

A pszichoanalízis újjászületésének egyik színhelye a Faludi utcai gyermekambulancia volt. Az ifjú generáció tagjai javarészt megfordultak itt az intézetben és részt vettek az elméleti és gyakorlati munkában. A „Faludi”-nak nevezett intézménynek híre és rangja volt az egész országban. Vezető pszichológusa hosszú éveken át Nemes Livia volt.

És akkor nem beszéltünk még irodalmi munkásságáról, mely az évek múltával kiterelbényesedett. Tanulmányok, könyvek nagy száma jelent meg tőle. Heurisztikus értékűek azok a tanulmányai, amelyek a két világháború idején élő szépírók munkásságát elemezték pszichoanalitikus vonatkozásban.

Gondoljunk nővérére, Magdára, akit nemrég temettünk el, és unokahúgára, Magda lányára, Halász Annára, aki egyfajta folytatás megismeréséül, a jelenlegi pszichoanalitikus egyesület elnöke.

Lili rendkívül népszerű volt tanítványai körében. Hogy mennyire ragaszkodtak hozzá, arra utal az is, hogy e tanítványok jelentős része a tanulósról kikerülve az évek múltán maguk is terapeutákká és oktatókká válván, hosszú évek óta fenntartanak egy szemináriumot az ő vezetésével. A jövő héten lett volna a következő találkozásunk. A szeminárium részére külön fájdalmat jelent Lili magas korban bekövetkezett, de mégis váratlan halála.

Kihalás – túlélés – újjászületés – és egy koporsó jelenléte szinte szakrális jelenségek egy szekularizált világban. A szakralitás egyik velejárója az emlékezés. A pszichoanalízis a múltat kutatja, az egyén múltját, de érdekes, hogy a pszichoanalitikus mozgalom mennyit foglalkozik a saját történelmével is, és várható hogy ez a jövőben is így lesz. Biztosra vehető, hogy a pszichoanalitikus mozgalom történelmi önmegismerésében Nemes Livia tevékenységére, pedagógiai munkásságára mindig is emlékezni fogunk.

Paneth Gábor

NEMES LÍVIA FONTOSABB ÍRÁSAI IDŐRENDEN

1958. Az érzelmi fejlődés és gondolkodás szakaszai Piaget műveiben. In: *Pszichológiai Tanulmányok* I. Budapest, Akadémiai Kiadó, 27-40.
1958. Okos gyermek, buta gyermek. In: *Öröm és gond a gyermek*. Budapest, Bibliotéka Könyvkiadó, 52-59.
1958. Kísérjük figyelemmel a gyermekek iskolai előmenetelét. In: *Öröm és gond a gyermek*, Budapest, Bibliotéka Könyvkiadó, 86-94.
1958. Csavargó gyermekek. In: *Öröm és gond a gyermek*. Budapest, Bibliotéka Könyvkiadó, 202-210.
1977. A neurotikus személyiségfejlődés kezdetei. In: *Baj van a gyerekemmel*. (Szerk.: F. Várkonyi Zsuzsa). Budapest, Gondolat Kiadó, 9-49.
1980. Biographical notes of Professor Imre Hermann. *International Review of Psychoanalysis*, 7, 1-2. (Magyarul lásd 1984)
1984. Hermann Imre munkássága. In: Hermann Imre *Az ember ősi ösztönei*. Budapest, Magvető, 1984, 586-612.
1985. The fate of the hungarian psychoanalysts during the time of fascism. In: *Sigmund Freud House Bulletin*, 9, 20-28.
1988. Freud and Ferenczi: A Possible Interpretation of their Relationship. In: *Contemporary Psychoanalysis*, 24:240-249.; Magyarul lásd „Adalék a Freud-Ferenczi viszonyhoz: Egy lehetséges interpretáció” címmel, in: *Alkotó és alkotás* (1994), 144-158.
1990. A szeretet pszichológiája Hermann Imre és Bálint Mihály felfogásában. *Pszichológia*, 1990. 3. sz., 369-384; In: *Alkotó és alkotás* (1994), 159-182.
1992. József Attila tárgykapcsolatai. In: *miért fáj ma is: Az ismeretlen József Attila*. Budapest, Balassi Kiadó és KJK, 1992, 163-190; *Alkotó és alkotás* (1994), 91-125.
1993. Karakter és korszellem. Párhuzamok Ferenczi Sándor és Karinthy Frigyes között. *Thalassa*, (4) 1993, 1: 81-89. In: *Alkotó és alkotás* (1994), 71-86.
1993. Kosztolányi Édes Annájának pszichoanalitikus értelmezése. *Pszichológiai Szemle*, 1992-93/1-2. szám, 31-44. In: *Alkotó és alkotás* (1994), 11-30.
1993. Lélektani ábrázolás Babits regényeiben. (Előadásként elhangzott a Magyar Pszichoanalitikus Egyesületben 1993. november 20-án) In: *Alkotó és alkotás* (1994), 36-70.

1994. Adalék a Freud-Ferenczi viszonyhoz: Egy lehetséges interpretáció. In: *Alkotó és alkotás* (1994), 144-158.
1994. Előszó Sigmund Freud: *A patkányember. Klinikai esettanulmányok* című kötetéhez. In: Erős Ferenc (szerk.) *Sigmund Freud Művei* II. kötet, Budapest, Cserépfalvi, 7-15.
1994. Illyés Gyula és a pszichoanalízis. In: *Alkotó és alkotás* (1994), 126-143.
1994. Székely Lajos kilencven éves. *Thalassa*, (5), 1994, 1-2: 288.
1996. Az *enfant terrible* alakja a pszichoanalízisben. *Thalassa*, (7), 1996, 3: 40-52.
2000. A szenzorikus működés fejlődése a környezethez való alkalmazkodásban. In: *A bennünk élő gyermek*.
2000. Fantáziált anyakép egy állami gondozott kislány gondolatvilágában. *Thalassa*, (11), 2000, 1: 104-112.
2001. Az elveszett gyermekkor traumájának ábrázolása Radnóti Miklós szépprózájában. *Thalassa*, (12), 2001, 2-3: 137-143.
2002. Egy halálból megmenekült levele: Hollós István Paul Federnhez (Nemes Livia bevezetőjével). *Thalassa*, (13) 2002, 1-2: 118-120.
2006. Gyermeklélektan és gyermekábrázolás Mérei Ferenc műveiben. In: Borgos Anna, Erős Ferenc, Litván György (szerk.): *Mérei élet-mű: Tanulmányok*. Budapest, Új Mandátum, 65-70.

Önálló kötetek:

1974. *Pszichogén tünetképződés a kisiskolás korban*. (Pszichológia a gyakorlatban sorozat). Budapest, Akadémiai Kiadó
1987. *A szervlibidó*. MPT Pszichoterápiás Szekció kiadása
1994. *Alkotó és alkotás*. T-Twins; 2. kiadás: Animula, 1998.
2000. *A bennünk élő gyermek*. Filum Kiadó, Budapest

Kovács Anna összeállítása

HÍREK, INFORMÁCIÓK

Megalakult a Magyarországi Otto Gross Társaság 2007. február 24-én. A pszichoanalitikus mozgalomból ki-rekesztett és azóta sajnálatosan fele-désbe merült Gross (1877–1920) oszt-rák orvos, pszichiáter, pszichoanaliti-kus és anarchista volt. A Társaság szemléletét a radikális társadalom-kritika és a pszichoanalitikus szövegek kritikái olvasata jellemzi. A Társaság célja a Nemzetközi Otto Gross Társa-ság tagszervezeteként és azzal együtt-működve részt venni abban a kutatás-ban, ami Otto Gross életének és írásai-nak kultúrtörténeti, pszichológiatörté-neti, művelődéstörténeti, társadalom-történeti, irodalomtörténeti kontextu-sának feltárására irányul. Ennek so-rán népszerűsíteni Magyarországon Gross elgondolásait és írásait és a Gross-szal kapcsolatos külföldi szak-irodalmat, megismertetni külföldön a hazai, Gross-szal kapcsolatos szakiro-dalmat és kutatásokat, kapcsolatot tar-tani a hazai és külföldi, hasonló pro-filú szervezetekkel, konferenciákat szer-vezni és kiadványokat jelentetni meg. A társaság elnöke Dr. Hárs György Péter,

alelnöke Dr. Szabó Zoltán, titkára Friedrich Melinda.

Részletesebb információ:

harsgyp@gmail.com

melinda.friedrich@gmail.com.

*

A „Művészet és pszichoanalízis” mű-helybeszélgetés sorozat következő előadásai a Petőfi Irodalmi Múzeum-ban (1053 Budapest, Károlyi Mihály u. 16. este 6 órai kezdettel):

Május 18.

A szublimáció mint túlélési stratégia Marc Chagall művészetében.

Előadók: Varga Zsuzsa, pszichoanali-tikus (Budapest) és Bálványos Huba gra-fikusbizonyos (Budapest)

Június 15.

„Freud 150”. Dívány és vászon – psi-choanalízis és filmművészet.

Előadó: Dr. Stark András pszichiáter (Pécs)

A beszélgetéseket Valachi Anna, iroda-lomtörténész, a sorozat szerkesztője vezeti.

Közlemény

A **Thalassa Alapítvány** ezúton is tisztelettel mond köszönetet mindazoknak, akik 2006-ban személyi jövedelemadójuk 1%-val támogatták a 18013784–1–41 adószámú alapítványunkat.

Az APEH 2006 novemberében 159 974 forintot utalt át a Thalassa Alapítvány 10200902–32711015 számú bankszámlájára.

MAGYAR PSZICHOANALITIKUS EGYESÜLET ŐSZI KONFERENCIÁJA

**VÁLTOZÁSOK ÉS KÖLCSONHATÁSOK
A PSZICHOANALÍZIS MINT ALKOTÁS**

Időpont:

2007. október 12–13.
(péntek-szombat)

Helyszín:

Hotel Stadion, Budapest XIV. Ifjúság útja 1–3.
(a 2-es metró Stadionok állomásánál)

Részvételi díjak:

Teljes részvételi díj: 15.000 Ft

Korai befizetéssel:

augusztus 10-ig befizetve: 12.000 Ft

szeptember 10-ig befizetve: 13.000 Ft

Napijegy: 9.000 Ft

Diákjegy: 5.000 Ft

Csoportos (min. 8 fő esetén)

szakmai kiképző helyek számára

szeptember 10-ig befizetve: 11.000 Ft

A további információkat (CME pontok, Jelentkezési Lap, Program) a
következő konferencia tájékoztatónkban közöljük, illetve az MPE
honlapján (www.psychoanalysis.hu) is olvashatók.

A Konferenciára szeretettel várjuk a pszichoanalízis iránt érdeklődő
hallgatókat is!

Szervezők:

Milák Piroska, Szajcz Ágnes és Szilágyi Júlia

Programszerkesztő szakmai konzultáns:

Erdélyi Ildikó

További információ e-mailen:

milakpiroska@freemail.hu és szilagyi@obh.hu

(A konferenciáról részletesebben lásd a 118. oldalt)

Edited by Tihamér Bakó, Antal Bókay, Anna Borgos, Ferenc Erős (chairman of the editorial board), György Péter Hárs, György Hidas, Anna Kovács (technical editor), 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 (2007/1)

In our MAJOR ARTICLES section we publish three contributions. **JACQUES LACAN's Agressivity in psychoanalysis** was originally a speech given at the Congrès des Psychanalystes de langue française in 1948, and became one of Lacan's most celebrated essays. The Kyoto professor **KAZUSHIGE SHINGU** in his article **Freud, Lacan and Japan** revokes Lacan's reflections on Japan, and discusses the possibility and consequences of applying Freudian and Lacanian psychoanalytic concepts on Japanese psyche, culture and society. In his article **Science and religion: the problematics of objectivity and critique in psychoanalysis** **JOEL WHITEBOOK** argues that the new theorists in psychoanalysis used the arguments of the post-modern philosophers to successfully criticize the scientific, dogmatic and authoritarian elements in the reigning psychoanalytic establishment. The problem is, however, that the new theorists have become bogged in deconstruction and continue to rail against objectivism, scientism and authoritarianism, as though the argument had not already been won. This paper calls for a next reconstructive step in which the attempt would be made to rethink the concepts of objectivity, science and authority after the critique of objectivism, scientism and authoritarianism. The paper argues that it is apparent that the rise of postmodernism and the worldwide resurgence of religion were not only contemporaneous—both movements having arisen in the 1970's— but were logically connected as well. By discrediting the ideas of objectivity and science, the Postmodernists undermined the possibility of critique, as it has traditionally been understood. Furthermore, when the Postmodernists reduced science to one language game among many, there was no reason to choose it over religion. Finally, much contemporary anti-secularism is parasitical on the postmodern critique of Enlightenment. Implicitly and explicitly, the fallacious inference is often made that the meta-critique of religion ipso facto reestablishes the validity of the religious position. While this paper acknowledges the severe limitations of the Enlightenment's treatment of religion - including Freud's—it

nevertheless insists that “epistemological maturity” is still called for in the face of the irrational forces that have been unleashed in our postmodern world.

In the **WORKSHOP** section **JÚLIA GYIMESI** in her article **God-complex in psychoanalysis** discusses Ernest Jones’ paper on “God-complex” (1913). She argues that this paper was an important point in the history of psychoanalysis. Although it is well elaborated and clear, did not become part of the psychoanalytical literature. The aim of the article is to investigate the psycho-historical relevance of Jones’ text and to examine the hidden content of this particular writing. **EMANUEL BERMAN** in his paper **Call of the Wild** argues that from its early stages, psychoanalysis was conflicted between its revolutionary message and its striving to become an established and respectable field. Both sides have deep roots in Freud’s complex personality. Freud supported—at times ambivalently—the institutionalization of psychoanalytic organizations and training programs, such as the Berlin Institute. At the same time he was drawn to individuals such as Ferenczi, Rank and Groddeck, who—each in his individualistic way—expressed more creative and anarchic impulses, often defying accepted rules, authority and structure. While for many decades the institutionalization of psychoanalysis appeared very successful, its present crisis, and the growing acceptance of divergent individual versions of psychoanalytic thought, training and practice, renews our attraction to these “wild analysts”, as a source of fresh inspiration.

In the **ARCHIVES** we publish two historically important texts: **SIGMUND FREUD’s Observations on “wild” Psychoanalysis** (1910) and a lecture held by **SÁNDOR FERENCZI** in 1923 in Kassa (Košice) under the title **Psychoanalysis in the service of general practitioners**.

In the **IN MEMORIAM** section **GÁBOR PANETH** commemorates the Hungarian psychoanalyst **LÍVIA NEMES** who deceased in 2006.

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://thalassa.mtapi.hu>

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

The present issue of THALASSA was supported by 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

<i>Jacques Lacan: Agressivity in psychoanalysis</i>	3
<i>Kazushige Shingu: Freud, Lacan and Japan</i>	27
<i>Joel Whitebook: Science and religion: the problematics of objectivity</i> and critique in psychoanalysis	43

WORKSHOP

<i>Júlia Gyimesi: God-complex in psychoanalysis</i>	67
<i>Emanuel Berman: Call of the Wild</i>	87

ARCHIVUM

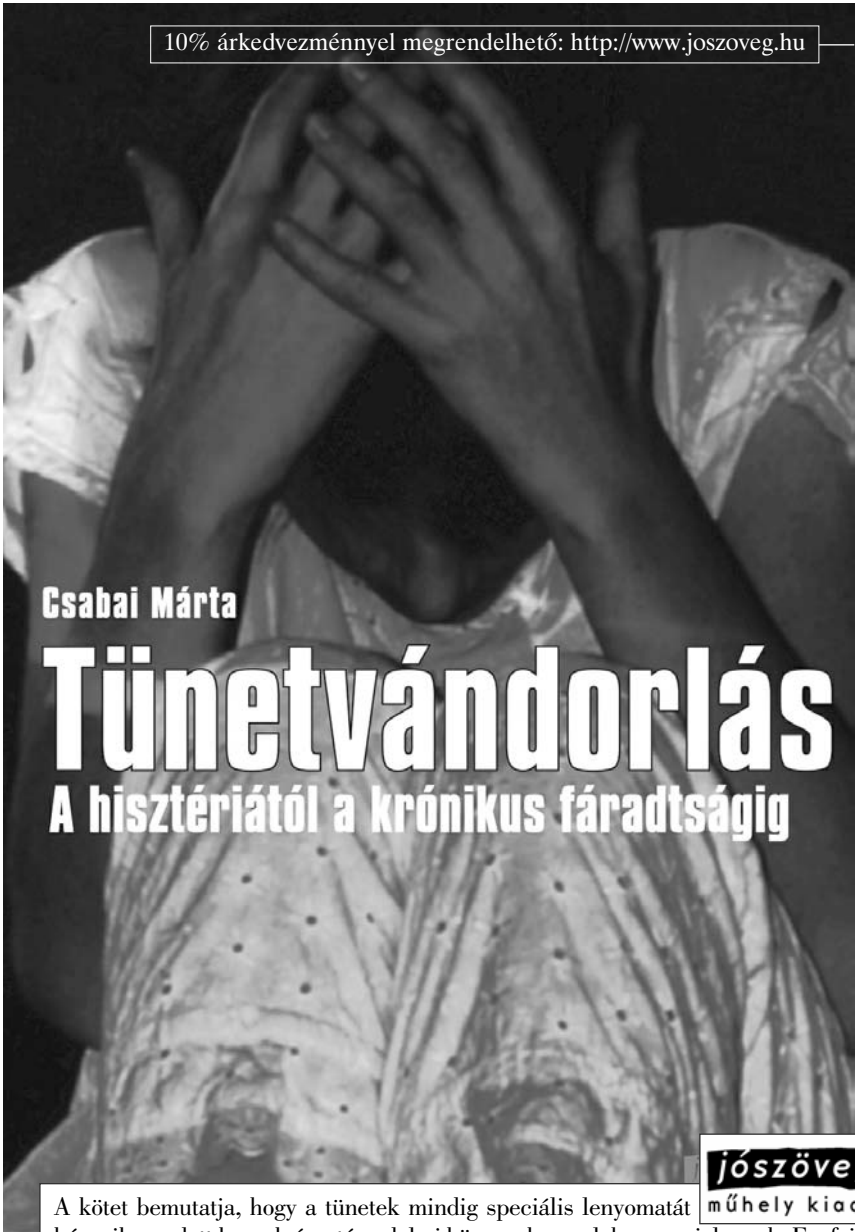
<i>Sigmund Freud: Observations on “wild” psychoanalysis (1910)</i>	101
<i>Sándor Ferenczi: Psychoanalysis in the service of general</i> practitioners (1923)	107

IN MEMORIAM

<i>Livia Nemes (Gábor Paneth)</i>	119
---	-----

EVENTS AND INFORMATION	123
----------------------------------	-----

ENGLISH SUMMARIES	125
-----------------------------	-----



10% árkedvezménnyel megrendelhető: <http://www.joszoveg.hu>

Csabai Márta

Tünetvándorlás

A hisztériától a krónikus fáradtságig

jószöveg
műhely kiadó

A kötet bemutatja, hogy a tünetek mindig speciális lenyomatát képezik az adott kornak és a társadalmi közegnek, amelyben megjelennek. Egyfajta testnyelvet nyújtanak azok számára, akik egyéni vagy társadalmi problémákból eredő szenvedésüket nem tudják más módon megfogalmazni. Másfelől e panaszok a társadalom intézményrendszerét átszövő diskurzusok eredményeként is felfoghatók, azaz kialakulásukban jelentős szerepet kap az adott kor orvosi és pszichológiai kultúrája, továbbá a testtel és a betegségekkel kapcsolatos általános felfogás.