

DESCARTES ÉS A PSZICHOANALÍZIS*

Descartes – egy pszichoanalitikus rivalizálás eszköze

Hárs György Péter

Ferenczit nem szokás Freud később híressé vált „szakadár” tanítványai és barátai közé sorolni, vele kapcsolatban inkább az együttműködés és a hűség, mintsem az elfordulás szokott eszünkbe jutni. Többek közt ezt a hűséges együttműködést jutalmazta bizonyára Freud is, amikor Ferenczit ötvenedik születésnapján az *Encyclopaedia Britannicával* lepte meg. Ferenczi 1932. szeptemberében a wiesbadeni XII. kongresszuson viszont azzal lepte meg Freudot, hogy annak minden határozott tiltása ellenére megtartotta *Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind* című előadását. Ezzel a gesztussal pontot tett egy több éve ingadozó viszonyra – paradox módon, mintha csak Freud tanácsát megfogadva döntött volna a nyílt rivalizálás mellett. Freud ugyanis ezt írta Ferenczinek 1932. május 12-én: „El kell azonban hagynia az álomszigetet, ahol a fantáziája gyermekeivel él, és ismét részt kell vennie a férfiak küzdelmében.”¹

Ennek fényében kínálkozik a Ferenczi-előadás címének egy másik olvasata, ahol is a felnőttek nyelvét beszélő Freud állítódik szembe a gyermek nyelvét beszélő Ferenczivel.² Öt évvel Ferenczi halála után, amikor Freud Ferenczi nevének említése nélkül elemzi kapcsolatukat, láthatóan még mindig nem érti, vagy nem akarja megérteni a viszonyváltozás hátterét: „Feleségül veszi a szeretett nőt, és a vélt riválisok ba-

* Jelen írás jelentős részben a *Replika* 1995. decemberi számában megjelent tanulmányom gondolatainak beágyazása egy másik diskurzusba.

¹ Idézi Judith Dupont, in Ferenczi, 1996, 13.

² Vö. Hárs, 1999.

rátjává és tanítójává válik. Így múlik el jó néhány év, melyek során a kapcsolat a hajdani analitikussal zavartalan marad. Később azonban, kimutatható külső ok nélkül, zavar támad.”³

Az 1932. júliusában írott naplóbejegyzések, amelyekben először fogalmazódtak meg a nyelvzavartanulmány gondolatai, tele vannak tűzdelve az *Encyclopaedia Britannicából* vett idézetekkel, azok értelmezésével és vitatásával. Ezekből a tanulmányba magába csupán egyetlen hivatkozott szerző került át jelzésszerűen, a „Kiegészítés” részbe. Ez a szerző Descartes. „A pszichoanalízis alátámasztja Descartes gondolatát, hogy a szenvedélyest mindig a szenvedés okozza, de talán még arra is feleletet fog találni, mi az, ami a játékos gyengédségi kielégülésbe beleviszi a szenvedés elemét, és ezzel a szadomazochizmust.” (Ferenczi, 1971, 225.)

A *Naplóból* egyértelművé válik, hogy Ferenczi Descartes-ot választotta a Freuddal való rivalizálás kiemelt eszközéül. Választásának megértéséhez röviden ki kell térni az előtörténetre. Ebben az első markáns pontnak meglepő módon az egyesületi elnökség kérdése tűnik. Miközben Freud 1931-től többször is szorgalmazza, hogy Ferenczi fogadja el az elnökséget, Ferenczi minden alkalommal – 1932. augusztus 21-én végérvényesen – visszautasítja. Az érvek kezdetben mindkét oldalon a tudományos kutatásra szentelt idő és az elnöki poszttal járó elfoglaltság összeegyeztethetősége vagy összeegyeztethetlensége körül forognak, a levélváltások során azonban egyre világosabbá válik az elnökséggel kapcsolatos nézetkülönbség Freudnál végig kimondatlanul maradó, Ferenczinél végül kimondásra kerülő oka. Ferenczi 1931-ben, amikor még habozik a döntéssel, egy levélben, mintegy indoklásként, beszámol kutatásairól. Freud válaszol azt írja ezekről a kutatásokról, hogy „úgy látom, semmiféle kívánatos célhoz nem vezetnek”, és „harmadik pubertást” emleget. Ferenczi inkriminált levelében van egy provokatív kijelentés, amit a következő levelében megismétel: „A tudományos kérdések még mindig a technikai eljárások köré csoportosulnak, amelyek kidolgozása azonban olykor némely elméleti kérdést más megvilágításban tüntet fel.”⁴ És: „A gondolatok mindig a betegek kezelésének módozataihoz kapcsolódnak, és bennük nyernek cáfolatot vagy megerősítést.”⁵

³ Idézi Judith Dupont, in Ferenczi, 1996, 21.

⁴ Idézi Judith Dupont, in Ferenczi, 1996, 12.

⁵ Idézi Judith Dupont, in Ferenczi, 1996, 13.

Könnyen elképzelhető, miként érintették a betegekről és a kezelés hatékonyságáról meglehetősen pesszimistán vélekedő Freudot ezek a mondatok. Ferenczi – Freud levelei ellenére – nemhogy nem hagy föl „haszontalan munkájával”, de az elnökségről lemondó levelében megjegyzi, hogy kutatásainak eredménye „némely tekintetben, úgy tűnik, nemcsak kiegészítéseket, hanem gyakorlatunk, sőt helyenként elméleti nézeteink korrekcióját is szükségessé teszi...”⁶ Ez egyben Ferenczinek az elnöki tiszttel elutasítása melletti érve is, hiszen az elnöknek nem lehetnek kételyei az általa képviselt ügygel szemben. Freud éppen ezért szerette volna Ferenczit az elnöki székben látni: az elköteleződés és a kutatástól való elvonódás elejét vehette volna a mindkét oldalon rivalizálás-ként megélt, Ferenczinek saját elgondolásához való ragaszkodásából adódó viszonyváltozásnak. Addig nem tekintette Ferenczit riválisának, amíg az megmaradt a Freud számára kényelmesnek tűnő szerepben, az elsősorban a technikával foglalkozó, a freudi elméleteket csupán továbbgondoló és alkalmazó orvos szerepében, aki nem tartja magát önálló teoretikusnak. Freudot meglepte és megrázta, hogy elméleti építményét éppen innen, a gyakorlatból táplálkozva, és éppen Ferenczitől fenyegetheti veszély. Ferenczi viszont, miután fölismeri, hogy Freud „senkinek sem engedi meg, hogy eredeti legyen”, saját identitását „Freuddal ellentétben” fogalmazza meg: „Freuddal ellentétben különösen erősséggé fejlesztettem a humility képességét és a romlatlan gyermek (a beteg) tiszta tekintetének nagybecsülését” (Ferenczi, 1996, 168.).

Ekkor már a „karteziánus” naplójegyzetek után vagyunk (1932. július 19.), de még a kongresszus előtt. Ferenczi számára a rivalizálás lehetséges kezelését „a tekintély *paranoiájának*” kezelése jelentené: „még talán gyógyítanom is kell őket” (Ferenczi, 1996, 169.). Talán ez a gyógyító szándék vezet akkor is, amikor Freudnak megírja viszonyukkal kapcsolatos megjegyzéseit. Freud azonban ahelyett, hogy „gyógyulna”, a maga módján próbálja kezelni a rivalizálást, visszavezetve Ferenczi vádjait régebbi családi konfliktusaira. A két fél elbeszél egymás mellett, pontosabban más nyelvet beszél: Freud a felnőttek racionális és „érzéketlen” nyelvét, Ferenczi a gyermeki *gyengédségét*. Ferenczi azonban az *Encyclopaedia Britannica* jóvoltából már kellően felkészült ahhoz, hogy a rivális apát saját fegyverével győzze le. A *Napló*ban két hosszú angol nyelvű idézettel kezdődik meg annak a hagyományos freudi pszicho-

⁶ Idézi Judith Dupont, in Ferenczi, 1996, 14.

nalízissal provokatívan rivalizáló új elméleti és szemléleti aspektusnak a formába öntése, amely egyszerre szól Freudnak, az ajándékozó barát-nak és Freudnak, a karteziánus tudós-nak (Ferenczi, 1996, 160–163). Az idézetek elemzésekor Ferenczi egyaránt rámutat *ész és szenvedély* viszonyának descartes-i és freudi megoldatlanságára.

Ferenczi, Descartes-tal és Freuddal szemben, a *szenvedéllyel* nem az *észt* állítja ellentétbe, hanem az eredendő *gyengédséget*, amelynek esetében a *szublimálás* mechanizmusának feltételezése szükségtelenné válik. A nyelvzavartanulmány már idézett részében pedig egy ügyes csavarral még ki is játssza Descartes-ot Freud ellenében, minthogy az a pszichoanalízis, amely itt Descartes-hoz kötődik, nem a Freudé, hanem immár Ferenczié. Maga Freud valójában sohasem lépett ki a descartes-i hagyományból, noha kétségtelenül azon diskurzus megteremtői között volt, amely hozzájárult e hagyomány meghaladásához. Rorty megfogalmazásában: a tudathoz „beszélgetőtársként a *racionális* tudattalant” rendelte (Rorty, 1993, 186. – H. Gy. P. kiemelése), de hozzá kell tennünk, hogy ezzel, és az *ész* gyógyító erejébe vetett hitével⁷ belül maradt a racionalizmus diskurzusán. Ferenczi Freudot és Descartes-ot egyértelműen azonos oldalra helyezi, amikor a mindkettejüknél a *szublimálás* elméletét emeli ki az *ész–szenvedély probléma* megoldásaként. „Descartes tehát megkísérelte, hogy spekulatív úton hatoljon a szublimáció lényegének mélyére. Freud megpróbált minden szublimációt és minden tökéletességre törekvést meg nem valósítható vágyrezdülésekként, melyeknek mindig kielégítetlenül kell maradniuk, mintegy kompenzáló vigasztantáziákként és -cselekvésekként meghatározni.” (Ferenczi, 1996, 160.) Ferenczi ezzel szemben ontogenetikusan értelmezi Descartes szenvedélyfogalmát, s ezzel kikezdi a *szublimációnak* és a *gyermek pszichoszexuális fejlődésének* hagyományos pszichoanalitikus elméletét. A *szenvedélyességet* és a tárgyszeretetet megelőző állapot, egyben fejlődési fázis a *gyengédségé*, s ez az aminek gyógyító ereje van. Ferenczi számára a *gyengédség* egyfajta – a racionalitástól és az *észtől* eltérő jellegű – *intelligencia*, amely az eredeti gyermeki lelki állapot egészét betölti. Ez az állapot vagy hozzáállás a felnőttnek éppen az ellentéte.

A Descartes-ra esett választás ezen a ponton nyeri el mélyebb értelmét: ahogy a *szenvedély* ellentétpárja a *gyengédség*, úgy az *észé* az *intelli-*

⁷ Vö. azzal a freudi gondolattal, hogy „ahol eddig ösztön-én volt, ott énné kell lennie...”

gencia. Megkockáztatom a föltevést, hogy az *intelligencia* abban különbözik az észtól, hogy az *erotikus valóságérzék* vezérli, míg az utóbbi az *egoisztikus valóságérzék* uralma alatt áll. Ferenczi korábban (1932. február 14.) *Naplójába* a következőket jegyzi föl: „Lehetséges, hogy itt egy negyedik »narcisztikus sérüléssel« állunk szemben, nevezetesen, hogy az intelligencia – amire mint analitikusok is olyan büszkék vagyunk – sem a mi tulajdonunk, hanem olyasvalami, aminek az *Én ritmikus kiáramlásával* az univerzumba – amely egyedül mindentudó és ennélfogva egyedül intelligens – meg kell újhodnia és regenerálnia kell.”⁸ (Ferenczi, 1996, 60. – H. Gy. P. kiemelése)

Míg az előző három narcisztikus sérülés egyfajta sorozatba volt illeszthető – hivatkozott írásában Rorty ezt a decentrálas folyamatként mutatja be –, ahol is viszonyuk inkább az egymásra épülésé volt, addig a Ferenczi által tételezett negyedik narcisztikus sérülés egyben az előzőek megőrző tagadása is. Ferenczi úgy negálja egyetlen mozdulattal a descartes-i, s ezért a freudi gondolatot is, hogy a végigvitt „decentrálassal” megszünteti magát a „centrumot”. A „Cogito”-ban, az *én* gondolkodomban az *én* tagadása, a *személyes tudat* tagadása immanensen tartalmazza ellentétpárjának, a *személyes tudattalannak* a tagadását is – lévén, hogy mindkét fogalom az *ész* és a *szenvedély* diskurzusának része, csupán azon belül értelmezhető. A *gyengédség* és az *intelligencia* diskurzusa, amely negyedik narcisztikus sérülésként betetőzi és fölváltja előzményeit, a *tulajdonlás* attitűdjéből eredő tévedésekkel – az *én* tudatom, az *én* testem stb. – egy dualitásokat és prioritásokat tagadó⁹, az interaktivitással, a testtel és a történettel összefüggéseikben is számoló felfogást helyez szembe.

„Dualism of Descartes in Metaphysics and Ethics. Elképzelhető-e, hogy a haladás eljusson arra a pontra, ahol az *önző* (szenvedélyes) tendenciákat teljesen feladják? Csak akkor, ha az önközpontok mint olyanok megszűnnének létezni, és ha a különálló egyedek (atomok stb.) arra a *meggyőződésre* jutnának, hogy egyedenként jobb *nem* létezni. Az univerzum egyesülése egyetlen ideális pontban. [...] Malebranche; Church father: »My pain is a modification of my substance but truth is a common good of all spirits.« Ferenczi: A szenvedély tisztán egoisztikus,

⁸ Az első három narcisztikus sérülés a heliocentrikus világnézet, Darwin evolúciós elmélete és a tudattalan fölfedezése.

⁹ Természetesen elfogadom azt az álláspontot, mely szerint „a dichotómia meghaladása is magában foglalja a dualista szemléletet” (Csabai – Erős, 2000, 9.).

az »igazság« (»truth«) minden létezőnek közös kincse. [...] A »mindenki reagálása mindenre« (az univerzumban) korábban jelen van, mint az önvédelmi szerveződés (egyéniség). [...] (Önmaga érzékelésének ténye feltételezi egy nem-Én létezését, az Én egy absztrakció. Ezen absztrakció előtt éreznünk kellett az egészet [az univerzumot].) A gyermek még közelebb van ehhez az univerzális érzéshez (érzékszervek nélkül); mindent tud (érez), bizonyára még sokkal inkább, mint a felnőttek, akiknek meglévő érzékszervei nagyrészt arra szolgálnak, hogy a külvilág nagy részét kizárják (valójában a hasznoson kívül *mindent*). A felnőttek relatíve idióták. A gyermekek mindent tudnak.” (Ferenczi, 1996, 163–164.)

Az *intelligens univerzum* elgondolása Ferenczi korában és körében eretnekségnek számított az egoizmus talaján építkező racionalista pszichológia szemében. Ma másképpen kell értékelnünk Ferenczi ötletét. Az utóbbi évtizedekben a pszichológia egymástól távol eső területein is fölmerültek a descartes-i hagyománnyal szembeforduló hasonló gondolatok. A pszichoanalízisen belül elsősorban Bion¹⁰ volt az, aki – noha a fregei filozófiából kiindulva – a Malebranch-idézet tartalmához hasonló következtetésekre jutott: „Az igaz gondolat sem megfogalmazást, sem gondolkodót nem kíván. A hazugság olyan gondolat, amely számára a megfogalmazás és a gondolkodó alapvetőek.” (Bion, 1970, 104.) A dialogikus szelf elmélete híveinek decentrálásváltozata Vicóra vezeti vissza filozófiai hagyományát. Vico gondolkodása élesen szemben áll a descartes-i Cogitóval. Descartes ugyanis nem veszi figyelembe a történeti tudást, nála az emberi elme felfogása testetlen és ahistorikus. A descartes-i Cogito tudatos énje tehát éppúgy alkalmatlan a történelemcsinálásra, mint arra, hogy a történelem valódi alanya legyen. Vicónál viszont test és lélek elválaszthatatlan, minthogy másképpen, testetlenítve a lelket, sem a tapasztalat, sem a csinálás területén nem érintkezhetne egymással a történeti valóság és a benne élő ember. Ferenczi gondolatai is megelőlegezik és megerősítik, hogy ez a tétel a személyes élettörténetet tekintve is igaz. Egy harmadik megközelítés, amely elsősorban Bateson és Maturana nevével fonódott össze, biológia, ontológia és episztemológia határait feszegeti. Minthogy mindkettejüknél hangsúlyozottan megjelenik az *intelligens univerzum* gondolata, a Ferenczivel való összevetés kedvéért megéri rövidebb kitérőt tenni elképzeléseik bemutatásához. Bateson és Maturana elméleteinek elemzésében első-

¹⁰ Bion gondolatairól magyarul lásd bővebben Hárs, 1995a és Hárs, 1995b.

sorban Dell (Dell, 1985) összefoglaló és egyben továbbvivő gondolataira fogok támaszkodni.

Biológiai kozmológiáját Bateson az élő világ episztemológiájának szánta. Eszerint az episztemikus volna az, ami minden élőlényt összekapcsol, és aminek egyben alkotórésze. Bateson a „bioszféra szent egységéről” beszél, amely rendelkezik az elme (*mind*) kritériumaival. Ezek a kritériumok a következők: (a) egymással interakcióban álló részek vagy alkotóelemek együttese, (b) az interakciót különbség váltja ki, (c) működése járulékos energiát kíván, (d) működése a meghatározottság körkörös (vagy még összetettebb) láncait kívánja meg, (e) a különbség által kiváltott hatások az azokat megelőző események transzformációi (kódolt változatok)¹¹, (f) folyamatainak leírása és osztályozása kizárja a jelenségben benne rejlő logikai alapformák hierarchiáját. Az a létező, amely mindezen tulajdonságokkal rendelkezik, episztemikus. Ilyen episztemikus létezőnek tekinthető az élő világ mint összességében és minden egyes megnyilvánulási formájában egyaránt szervezett, koherens információfeldolgozó elme. Bateson szerint a biológiai rendszerek – a legegyszerűbbtől egészen a Kreatúráig¹² – rendelkeznek a tudás, a gondolkodás és a döntés képességével; és bármely egyes adott organizmus személyes tudása a Kreatúra (tudása) vagyis az elme része; „egy tágabban integrált tudás apró részecskéje, amely az egész bioszférát vagy teremtést összefűzi” (Bateson, 1979, 88.).

Az episztemológia mint természettudomány „az egyes organizmusok vagy organizmuscsoportok megismerésének, tudásának és döntésének mikéntjével” foglalkozik. Bateson szerint az élő szervezetek nem rendelkeznek objektív információval a környező világról. Az episztemológia feladata az objektivitás lehetetlenségének (a Ding an Sich megismerhetetlenségének) adekvát leírása és magyarázata. Bateson elfogadta, hogy a neurofiziológiai rendszer az a mechanizmus, ami meggátolja, hogy objektív információ jusson el a megfigyelőhöz. Az effajta episztemikus folyamatok vizsgálatát tartotta a tudomány területének. Az episztemológiát végső soron metatudományként kezelte, egyfajta meta-biológiaként, az összes biológiai jelenség alapelveként és legelső tudo-

¹¹ Vö. Bion a transzformációkról (Bion, 1965), Lacan a fordítási hibáról (ld. Felman, 1992) és Ferenczi a nyelvzavarról (Ferenczi, 1972).

¹² Bateson Kreatúrán az univerzum teljességét mint rendszert érti, hasonlóan a Gaia-elmélet elképzeléseéhez.

mányaként, amelynek tárgya az evolúció, a gondolkodás, az adaptáció, az embriológia és a genetika világa.

Maturanától származik a Bateson szűkebb elmefogalmát fölváltó általánosabb struktúradeterminizmus fogalom. Az elme fogalma Maturana rendszerében a strukturális párosulásnak felelne meg, amely a struktúradeterminizmus származéka. A terminológia és az elméleti súlypontok módosulásai mögött az ontológia helyére kerülése húzódik meg. Maturanát két alapkérdés foglalkoztatta: (1.) miben is áll a percepció jelensége?; (2.) mi az élő szervezet? Maturana meghatározó belátása az, hogy a kogníció és az életfolyamat ugyanazon jelenség két oldala. Minden biológiai entitás rendelkezik egyfajta megismerési móddal, és maga is az: „az élet mint folyamat, megismerési folyamat”. Kogníció és életfolyamat megfeleltetése Maturana elméletében hasonló ahhoz, ahogyan Bateson az elmét megfelelteti a Kreatúrával, vagy ahogyan Vico feleltette meg a tudást a csinálással.

A struktúrapárosulás az entitás és környezete közti viszony. Ez szervez és alkot egyben minden komplex rendszert; ontológiailag szinonim a létezéssel. Ez alkotja azt, amit „kogníciónak” vagy intelligenciának vagy elmének nevezünk. A struktúrapárosulás annyit jelent, mint *intelligensen* viselkedni. A legalapvetőbb viselkedés: létezni; a legalapvetőbb tudás „tudni hogyan” létezni. Tudni annyi, mint élni – élőként létezni annyi, mint intelligensen viselkedni. A komplex rendszerek (emlősök) strukturális plaszticitásra¹³ épülnek. A strukturálisan plasztikus rendszer tanuló rendszer. Ugyanakkor Bateson és Maturana elméleti állásfoglalásuk gyakorlati következményeként egyaránt az *egyoldalú kontroll lehetetlenségét* hangsúlyozzák. Ez alapelveként egybevág Ferenczi kölcsönös analízis programjának elvével.

Gondolkodásukban a biológia a társadalomtudományok alapjaként jelenik meg. Maturana szerint, minthogy az érzékelés nem lehet objektív, ezért minden észlelés azonos értékű. Bruner szavaival azt mondhatnánk, univerzum helyett multiverzumból kell beszélnünk. Bateson és Maturana elméletei itt kapcsolódnak a dialogikus szelf elméletéhez, helyet követelve a dialogicitásnak a természettudományban is. Ez a program találkozik Ferenczi egy másik elképzelésével, a bioanalízis¹⁴

¹³ Ld. később az auto- és alloplaszticitásról mondottakat.

¹⁴ „Amíg csupán leírni akarunk valamit, addig beérhetjük a folyamat egyes részeinek pontos egybeállításával, és így könnyen ragaszkozhatunk az illető tudományos területhez. De ha a leírás felül valamely történet értelméről is óhajtunk valamit mondani,

meghirdetésével, ahol ugyancsak a megértés kerül előtérbe a magyarázat helyett.

Ferenczi szerint az „intelligens univerzummal” való érintkezés, így az *intelligencia* – a *megértő megértés*¹⁵ – is elsősorban a szenvedélytől még mentesült gyermeket jellemzi. Ez átvezet bennünket a jó gyerek – rossz gyerek, az *autoplasztikusan grimaszoló* „enfant terrible” és az *alloplasztikusan is alkalmazkodó* „wise baby” kérdésköréhez. Ferenczi, aki magát *enfant terrible*-nek nevezte, egyben szembe is helyezkedett a másik wise baby-vel – a karteziánus racionalizmus túlfejlődött „ideáltípusával”, aki- nek „érzelmi élete eltűnik a tudattalanságban, tisztán testi érzésekre csökken, a minden érzéstől mentesült intelligencia hatalmas, de – ahogy mondtuk – tökéletesen érzélem nélküli fejlődésen megy keresztül: ez a teljesítmény nem más, mint az alkalmazkodás. A beteg félelmetesen intelligenssé vált; ahelyett, hogy gyűlölte volna az apját vagy az anyját, gondolataival oly mélyre hatolt lelki mechanizmusaikba, indítékaikba, sőt érzéseikbe (de még ez utóbbiakba is csak a tudása segítségével), hogy – mivel ő maga megszűnt érző embernek lenni – az addig elviselhetetlen helyzetet világosan fel tudta fogni. A trauma érzelmileg embrionálissá, intellektuálisan azonban bölcsé tette őt, olyanná, mint egy teljesen objektív és érzéketlenül értelmező filozófus.” (Ferenczi, 1996, 206.)

Nem nehéz e jellemzés mögött fölfedezni Freudot, aki „intellektuálisan még mindig kötődik az analízishez, érzelmileg azonban nem” (Ferenczi, 1996, 111.) Éppen az érzékenység/érzéketlenség probléma megfogalmazása segítette Ferenczit abban, hogy elkülönítse a saját identitását és abból adódó pszichoanalitikus elméletét és gyakorlatát. A *Napló* „Érzékenységek tudattalan harca” címet viselő bejegyzésében a következőket írja: „Ha a szuggesztió sikerül, a gyermek szófogadóvá válik, azaz jól érzi magát az önállótlanóságban. Más a helyzet azokban az esetekben, amelyekben a talán korán kibontakozott intelligencia megnehezíti a vak alárendelődést. Az ilyen gyermekek »rosszak«, makacsak, sőt »buták« lesznek.” (Ferenczi, 1996, 113) Ez volna hát az *enfant terrible*, akin kifog a pedagógia, és aki kifog a pedagógián. Freudon, a

(14. folyt.) önkéntelenül is valamely lényegileg idegen területen keressük az analógiákat. (...) Ezt a munkamódot utrakvisztikusnak neveztem el, későbbi munkáimban már habozás nélkül mertem ajánlani, és annak a reményemem adtam kifejezést, hogy általa olyan tudományos kérdésekre is fogunk feleletet kapni, amelyekkel eddig egészen tehetetlenül álltunk szemben.” (Ferenczi, 1997, 11–12) Vö. Hárs, 2000.

¹⁵ Ld. Hárs, 1995a.

másik wise baby-n, a kényszerfelnőttön viszont mindinkább a másokra projiciált engedelmességi követelmény uralkodott el. „Gyógyítási módszerét, csakúgy, mint elméletét, egyre jobban [befolyásolja] érdeklődése a rend, a karakter, a rossz felettes-énnek jobbal való helyettesítése iránt; pedagógiaivá válik.” (Ferenczi, 1996, 111.) Freudot mint pedagógust éppen karteziánus érdemei, tárgyilagossága és szenvtelensége¹⁶ miatt nem szenvedheti az *enfant terrible*. „A gyermek jobban elviseli a durva, de őszinte bánásmódot, mint az úgynevezett pedagógiai objektivitást és hűvösséget, ami viszont türelmetlenséget és gyűlöletet takar.” (Ferenczi, 1996, 135.)

A Freud által „furor sanandi”-val vádolt Ferenczi nem hagyja ki, hogy még egyszer kijátssza Descartes-ot a „furor edocandi”-ban szenvedő Freuddal szemben. „Hiszen már Descartes látja, hogy »no ideal morality is possible to man in his present state.«” (Ferenczi, 1996, 163) A furor sanandi bélyegével ellátott *enfant terrible* azonban jó diagnosztá is. Az általa gyógyításra ítélt „szenvedélyes” tudományról, még jóval a Freuddal való nézetkülönbségei előtt, a következőket írta híres *Valóságérzéktanulmányában*¹⁷: „A valóságérzék pedig a tudományban éri el tetőpontját; mert itt a mindenhatósági káprázat legmélyebbre alacsonyodik: az egykori mindenhatóság csupán »feltétel«-ben oszlik fel. (Kondicionálizmus, determinizmus.) Ámbár az akaratszabadság tanában van egy optimisztikus, mindenhatósági fantáziákat valósító filozófiai dogmánk is.” „A neurózis *vágytartalma*, vagyis az erotikának a szimptomákban kielégülő fajtája és célja nézetünk szerint attól függ, hogy a rögzítés idejében a *libido* melyik fejlettségi stádiumban volt, míg a neurózis *mechanizmus* felett az dönt, hogy az *énfejlődés* mely szakában érte az egyént a későbbi megbetegedésre hajlamosító fejlődési gátlás. [...] E felfogás szerint pl. a hisztériát és a kényszerneurózist egyfelől a libidónak egy korábbi fejlődésfokra való visszaesése jellemzi (autoerotizmus, oedipizmus), másfelől a tünetek mechanizmusát illetőleg az, hogy bennük a valóságérzék is visszaesik a *mágikus taglejtés* (*konverzió*), illetőleg a *mágikus gondolatok* (*gondolat-mindenhatóság*) stádiumába.” (Ferenczi, 1982, 141., 143.) A mindenhatósággal szembeni kiszolgáltatottság természetesen átválthat egészséges ellenállásba is. „Az analízis intellektuális hűvössége

¹⁶ A „szenv” szótó kettős értelmére a továbbiakban még kitérek.

¹⁷ Írásom harmadik részében foglalkozom a szenvedélyes tudománnyal szemben körvonalazható gyengéd tudománnyal.

a betegben végül bizonyos lázadást vált ki [...]. Miután csalódtak a szülőkben, a tanítóknak és más hősökben, a gyermekek egymás között szövetkeznek és baráti kötelékeket hoznak létre. (Vajon az analízisnek eféle barátság jegyében kell-e végződnie?)” (Ferenczi, 1996, 79.)

A nyelvzavartanulmány Freuddal való megismertetése volt Ferenczi és Freud utolsó találkozása, ahol is a mester Ferenczit mindennemű publikálás beszüntetésére szólította fel addig, amíg vissza nem vonja pártütő nézeteit; Ferenczi viszont sem a szövegen nem változtatott, sem a publikálással való felhagyásba nem nyugodott bele. Freud körülbelül egy hónappal a kongresszus után a maga módján és a győztes vélt pozíciójából lezártnak tekinti az ügyet, nem tekintve Ferenczit elméleti ellenfélnek többé. Egy árulkodó félmondat azonban arról tanúskodik, hogy a teória területén való rivalizálásnak cselesen az emberi gesztusok területén való rivalizálással kíván véget vetni: „...többé már nem hiszek abban, hogy helyesbíti önmagát, amint én egy nemzedékkel korábban helyesbítettem magam... Az utóbbi két évben módszeresen elfordult tőlem... Tárnyilagosan úgy vélem, megtehetném, hogy rámutatok a konstrukciójában fellelhető elméleti hibákra, de mi végre? Meggyőződésem, hogy Önhöz nem lehet kételyekkel közelíteni...”¹⁸ (1932. október 2.)

Erre a provokált önkorrekcióna azonban nem került sor, már csak Ferenczi halála miatt sem.

Gyengéden a szenvedélyről

Ferenczi első megfogalmazásban 1932-es *Klinikai Naplójában* írta le a pszichoanalízishez való „végső hozzájárulásait”.¹⁹ A július 30-i bejegyzésben körvonalazódtak azok a gondolatok, amelyek később a *Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között* című tanulmányában (Ferenczi, 1971) fejtett ki. Ez a tanulmány a *szenvedély nyelve* és a *gyengédség nyelve* közötti zavarról szól. Noha a *szenvedély* visszatérő téma a *Naplóban* is, a fogalom teljes jelentése és a *szenvedés*hez való viszonya a hivatkozott bejegyzésben válik világossá, amelyet Descartes szenvedélyfogalmának elemzése inspirált. Ferenczi elsődleges forrása, ahogyan arra korábban már utaltam, a Freudtól ötvenedik születésnapjára kapott *Encyclopaedia Britannica* volt.

¹⁸ Idézi Judith Dupont, in Ferenczi, 1996, 14. H.Gy.P. kiemelése.

¹⁹ Vö. Ferenczi, 1955.

Az idézetek és kommentárjaik kiindulópontul szolgálhatnak ahhoz, hogy megértsük Ferenczi saját *szenvedélyelméletét* és azt, hogy miként nyert különös jelentőséget a *szenved* szótóban rejlő poliszémia.²⁰

A kérdésre, hogy mik is valójában a szenvedélyek, Ferenczi az alábbi választ találta az *Encyclopaedia Britannicában*: „»passion« = 1. Suffering of Pain, 2. Feeling of Emotion, 3. Suffering of Jesus Christ ... and of Saints and Martyrs. »The modern use generally restricts the term to strong and uncontrolled emotions.«”. Közvetlenül az idézet után Ferenczi így folytatja – még mindig angolul: „(Descartes: If reason be contradictory in itself, truth must be found in unreason.) It is not easy to conceive how the same being who is determined by passion from without should also be determined by reason from within. How in other words can a spiritual being maintain its character as self-determined or at least determined only by the clear and distinct idea of the reason which are its innate forms in the presence of this foreign element of passion that seems to make it the slave of external impressions? Is reason able to crush this intruder or to turn it into a servant? Can the passions be annihilated or can they be spiritualized? Descartes could not properly adopt either alternative.” (Ferenczi, 1996, 160.) Néhány oldallal arrébb ismét idéz: „»Cartesianism. Encyclopaedia Britannica, Vol. V, 1910–11. The passions are ... provisions of nature for the protection of the unity of soul and body, and stimulate us to the acts necessary for that purpose. Yet, on the other hand, he could not admit that these passions are capable of being completely spiritualized... It is impossible to think that passions which arise out of this unity, can be transformed into the embodiment and expression of reason.« Descartes points out: »...every passion has a lower and a higher form; and while in its lower or primary form it is based on the obscure ideas produced by the motion of the animal spirit, in its higher form it is connected with the clear and distinct judgments of reason regarding good and evil.«”. (Ferenczi, 1996, 163.) Témánk szempontjából ez a két szakasz alapvető jelentőségű, minthogy mindazokat a kérdéseket és problémákat magába sűríti, amelyek a Ferenczi-féle felfogás háttérében húzódnak. Ezek közül itt a védekezés fogalmát, a *szenvedély* magasabb és alacsonyabb rendű formáit, valamint az *ész* és a *szenvedély* ellentmondásának descartes-i megoldásával való elégedetlenséget emelném ki. To-

²⁰ Az angol *passion* még világosan őrzi a *szenvedély* és a *szenvedés* kettős jelentését.

vábbbá ez az első olyan hely, ahol a *szenvedély* kettős értelme – a *fájdalomtól való szenvedés* és a *szenvedély mint erős és kontrollálatlan érzelem* – egymás mellé kerül. A rivalizálásról szólva már említettem, hogy Ferenczinél, Descartes-tal és Freuddal ellentétben, a *szenvedéllyel* nem az ész, hanem a *gyengédség*, azaz a gyermek eredendő állapota áll szemben. Ferenczi úgy véli, ha „sikerül betekintést nyernünk a fájdalomaktól és szenvedésektől még megkímélt gyermek lelki életébe, akkor végül arra a gondolatra jutunk, hogy csakis a szenvedés következtében vált az ember szenvedélyessé és kíméletlenné.” (Ferenczi, 1996, 161.).

Ez az állítás a gyermek valódi, eredendő természetének kérdéséhez vezet el bennünket, és ahhoz a hatáshoz, amit rá a *szenvedély* gyakorol. Ferenczi szerint a gyermek lelke egyfajta „oldott” vagy „cseppfolyós” állapotban van. „Tulajdonképpen nincs még igazán elképzelésünk a kisgyermek személyiségének pszichés kvalitásairól. Sok minden szól amellett, hogy a gyermek pszichofizikai személye az anyaméhben, sőt még a születés után sincs úgymond kikristályosodva, hanem mintegy »oldott« állapotban található. (Ez a képszerű hasonlat azt a fantasztikus feltételezést rejti magában, hogy a személy a fogantatás előtt még valamiként feloldott állapotban leledzett az univerzumban. Az embernek akkor a halált úgy kellene tekinteni, mint visszatérést ebbe a »feloldott állapotba«.

Ahogy máshol már kifejtettük, a gyermekek még könnyen hálnak meg.)”²¹ (Ferenczi, 1996, 100.) Minthogy a gyermeknek ekkor még nincs énje, csak ösztön-énje (Ferenczi, 1996, 158. és 212.) vagy ösztön-énje és felettes-énje (Ferenczi, 1971, 222.), nem működnek benne elhárító mechanizmusok. Ez azt is jelenti, hogy a gyermek *szenvedély nélküli*, lévén a *szenvedély* az én (self) önös (selfish) reakciója, amire az ön-zetlen (selfless)²² gyermek képtelen. A védekező eszközök hiányának pozitív hatása is van, minthogy az elhárítás lecsökkenti a kommunikáció „felszínét”. Ferenczi szerint a felnőttek „meglévő érzékszervei nagyrészt arra szolgálnak, hogy a külvilág nagy részét kizárják (valójában a hasznoson kívül *mindent*)” (Ferenczi, 1996, 164.). Ezzel szemben „a csecsemő sokkal nagyobb felületen kommunikál a külvilággal”, mivel „a védekező eszközök még nem alakultak ki” benne (Ferenczi, 1996, 158.).²³ Az a működésmód, amellyel

²¹ Vö. Ferenczi: A nem kívánt gyermek és halálösztone, Ferenczi, 2000, 121–124.

²² „Ich” – Ferenczi, 1996, 125. (Ferenczi, 1988, 111.)

²³ Emlékeztetnék itt arra, hogy Bateson szerint hasonlóképpen a neurofiziológiai rendszer gátolja meg az objektív érzékelést és észlelést, és hogy Maturana az érzékelés objektivitásának lehetetlensége mellett kogníció és életfolyamat azonosságát hangsúlyozza.

a külvilág hatásaira válaszol, a mimikri mechanizmusa (egyfajta ellenmegszállás nélküli azonosulási mód, azaz tisztán *autoplasztikus* jelenség). Ezt a fejlődési szakaszt – amely megelőzi a tárgyszeretet kialakulását – Ferenczi a *gyengédség* stádiumának nevezi (Ferenczi, 1971, 222.). A *gyengédség* mindamellett freudi fogalom is, ezért tisztában kell lennünk a terminus freudi és Ferenczi-féle értelmének különbségeivel.

Freud számára a *gyengédség* (*Zärtlichkeit*), ahol is a szexuális öröm az önfenntartó ösztönök kielégüléséből ered, az „érzékeség” (*Sinnlichkeit*) ellentéte. Noha mindvégig tartalmaz érzéki elemeket is, a szexuális tárgyak csak fokozatosan vonják magukhoz a korábbi tárgyakhoz kötődő gyengédséget (Laplanche – Pontalis, 1994, 204205). Látható, hogy a freudi *gyengédségnek* *alloplasztikus* iránya van, míg Ferenczinél a *gyengédség* kifejezetten *autoplasztikus* természetű. Továbbá, Ferenczi számára a *gyengédség* az *intelligencia* egy sajátos fajtájának az alapállapota, amely különbözik az *ész* vagy a racionalitás intelligenciájától.²⁴

Ferenczinél a terminus ellentéte, a *szenvedély*, éppúgy tágabb fogalom az érzékeségnél, mint ahogyan a Ferenczi-féle *gyengédség* tágabb értelmű jelenség a freudinál. A szexualitáson kívül a *szenvedély* más érzelmeket is magában foglal, ezzel szemben a *gyengédségben* egyáltalán nincs szexualitás, viszont a gyermeki mentális állapot teljességét felöleli. Ez az állapot vagy attitűd a felnőtt világénak éppen az ellenkezője. A felnőttek világa, Ferenczi szavaival, „az uralkodó rezsím (gyermeknevelés, a felnőttek szenvedélyessége) mindenki számára megnehezíti, hogy a rokon- és ellenszenvektől és igazságtalanságuktól megszabaduljon. [...] Még a tudomány is »szenvedélyes«, mikor csak az egoisztikus ösztönöket látja meg és ismeri el.” (Ferenczi, 1996, 204. – H. Gy. P. kiemelése) A „nyelvezavar” az élet mint totalitás megtapasztalásának zavara. Mintha egyoldalú rivalizálás vagy esetenként küzdelem folyna két tapasztalati mód, az *alloplasztikus* és az *autoplasztikus* adaptáción alapuló tapasztalat között. Vagy két világ között: a *szenvedély* világa, azaz a felnőttek, az analitikusok és a többség egyik oldalra tömörülő világa és a *gyengédség*, azaz a gyermekek, az analizáltak és a kisebbség másik oldalra szorult világa között. „Ki az őrült, mi vagy a betegek? (A gyermekek vagy a felnőttek?)” – teszi föl a kérdést Ferenczi, viszonylagossá téve az őrültség fogalmát (Ferenczi, 1996, 110.).

²⁴ Erről a fajta intelligenciáról lásd még Hárs, 1995b és 1998, továbbá Ferenczi el-
képzeléseit a „wise baby”-ról.

Miben is áll a „pszichoanalitikusok szenvedélyessége”, és tegyük hozzá, általában a felnőtteké? Íme Ferenczi válasza: „Saját kényelem. Lack of consideration. Using analysands, instead of letting them develop. Szadisztikus és mazochisztikus elemek [...] Az analitikus érzékenysége (alaptalan) (bosszúvágy) [...] (Hiúság) TYRANNY: against independence” (Ferenczi, 1996, 190.). És amennyiben ennek a világnak vagy *nyelv*nek a másokra gyakorolt hatására kérdezzük rá, Ferenczi olyan válaszokkal szolgál, amelyek épp annyira megdöbbenőek, mint amennyire a freudi/felnőtt gondolkodás – a hagyományos pszichoanalitikus szólam – számára provokatívak. Ami itt történik, az valóságos mítoszrombolás, az alapvető és *alapító* hagyományos Ödipusz-mítosz lerombolása. Ferenczi a legkülönbözőbb változatokban fogalmazza meg újra és újra elképzeléseit, hogy föl tudja tenni kérdéseit. „Fel kell tennünk a kérdést, hogy a gyermeknek anyja iránti halhatatlan szeretetéből, valamint a fiúnak a rivális apával szembeni gyilkos vágyaiból tisztán spontán módon, a szenvedélyes felnőtt erotika és genitalitás idő előtti beoltása nélkül mennyi fejlődne ki, azaz az Ödipusz-komplexusból mennyi a valóban öröklött, és mennyi az, amit hagyomány útján ad tovább egyik generáció a másiknak?” (Ferenczi, 1996, 99.) Vagy később, egy másik bejegyzésben: „Az *Ödipusz-komplexus* is a felnőttek aktivitásának, szenvedélyességének következménye lenne?” (Ferenczi, 1996, 181.) És néhány oldalal arrébb ismét: „példa lenne azokra a – bizonyára nem ritka – esetekre, melyekben a kötődés a szülőkhöz, vagyis az incestuózus fixáció nem a fejlődés természetes termékeként jelenik meg, hanem kívülről ültetődik be a pszichébe, tehát a felettes-én terméke”. (Ferenczi, 1996, 183.)

A *szenvedély* és a *gyengédség* Ferenczi-féle megközelítése mindemellett nem csupán a freudi Ödipusz lerombolását vonja magával, hanem föl is kínálja számunkra az Ödipusz-mítosz egy másik olvasatát: egy olyat, ami a *nyelvzavarról* szól, mint a *szenvedélynek* és a *szenvedésnek* okáról és egyben következményéről. A mítosznak ezt a, hogy úgy mondjam, *nyelvészeti olvasatát* igazolja az eredeti történet is.²⁵

Értelmezhetjük a történetet úgy is, hogyan lett Ödipusból – a dactylikus természetű hősből, akit szenvedélyes indulatkitörések jellemeznek – szenvedő hős. A történet a szereplők által beszélt *nyelvek* különbözősége miatt hemzseg a meg nem értéstől, a szavak félreértésétől és az elmaradt válaszoktól, a visszásságoktól és a titkoktól. Halljuk többek

²⁵ Lásd Kerényi, 1977, elsősorban 243–253.

közt a „hangzavarban” a jóslatok *nyelvét*, a *Sphinx nyelvét*, *Theiresziász nyelvét*, *Ödipusz nyelvét* és *Laiosz nyelvét* – vagy hírnökének, mint az apai hang közvetítőjének *nyelvét*, minthogy apa és fia nem elegendett egymással szóba tragikus találkozásukon. A narratívumot a *nyelvezavar* formálja. Úgy tudjuk, a *Sphinx* megjelenése Thébában az istenek büntetése volt a király bűnös *szenvedélyeiért*. Maga a *Sphinx* Orthosz kutyának és anyjának, *Echidnának* a gyermeke, ez a tény mintegy *Ödipusz* sorsát vetíti előre. *Laiosz* sem a jóslatot, sem *Theiresziász* szavait nem érti. Amikor saját eredete felől érdeklődik a jósdában, *Ödipusz* sem választ kap, hanem helyette jóslatot. Ahogyan *Laiosz*, úgy *Ödipusz* sem érti *Theiresziászt*, de hiszen nem ért meg senki mást sem. Amikor találkozik a *Sphinxszel*, megfejti, de egyben félre is érti az emberi lényről szóló nyelvi rejtvényt, nem ismerve föl, hogy az egyetlen lény, aki képes azt megfejteni, az az, aki eredetét és sorsát tekintve a *Sphinx*hez hasonló. A felnőtt *Ödipusz* képtelen fölfogni, hogy a jósdában elhangzott korábbi kérdésére a gyermek *Ödipuszról* a *Sphinx* alakjában találhat választ.²⁶

Ödipusz mítosza olvasható olyan történetként, amelyik arról szól, hogy miként okoznak külső (*nyelvi*) konfliktusok belső konfliktusokat, amelyek ismét külsőket okoznak, és így tovább. A probléma abban áll, hogy valaki a másokra rávetíti saját jellemét, rákényszeríti saját *nyelvét* a kölcsönös megértés, vagy legalábbis a megértésre való törekvés helyett. Ebben a problémában a pszichoanalízis is osztozik. „A felnőttek [...] saját szenvedélyességüket a gyermekekre vetítik, és mi, analitikusok, szintén ezt tettük” (Ferenczi, 1996, 173.). Láttuk, hogy a *nyelvezavar* kérdése elsősorban a felnőtt *Ödipusz nyelve* és a *preödipális nyelv* közötti zavar kérdéseként is megfogalmazható. Más szóval, az *érzelmek nyelve* és a (traumától való) *szenvedés nyelve* közötti zavar kérdése ez, vagy az *alloplasztikus* és az *autoplasztikus adaptáció nyelvei* közötti zavaré.

Valóban, ugyanebben a „karteziánus” bejegyzésben Ferenczi a Lamarck nevéhez fűződő *adaptációs elméletet* is továbbgondolja. Elgondolásai új megvilágításba helyezik Lamarck szerepét a pszichoanalízisben – úgyhogy a *félreértett* Lamarckról kell beszélnünk. Továbbá az, hogy Ferenczi az alloplaszticizmust és az autoplaszticizmust említi itt, és a később elemzendő hasonlóságok megerősítik a gyanút, hogy a *szen-*

²⁶ Messzire és másik irányba vezetne – noha témánk szempontjából is volna jelentősége – kitérni arra, hogy *Ödipusz* feleségének másik neve Astymedusa volt. Lásd erről a kérdéstről bővebben Hárs, 1998.

vedély fogalmának elemzésekor a Lamarcknál meglévő előképet követte (a „*sentiment*” mint érzés kifejezés használatát szemben az *érzékenységgel*, és a „*sentiment intérieur*”-t). A lamarckizmusnak, amivel mind a freudi, mind pedig a Ferenczi-féle pszichoanalízist gyakran vádolták maguk a későbbi pszichoanalitikusok is²⁷, van egy olyan aspektusa, amely koránál jóval előremutatóbb. 1917. június 5-én Freud ezt írta Groddecknek – és itt a címzett személye hasonlóképpen fontos: „Lamarck evolúcióelmélete egybevág a pszichoanalitikus gondolkodás végeredményével.” (Sulloway, 1987, 280.)

Tudunk arról, hogy Freud és Ferenczi közös könyv írását tervezték lamarckista-biogenetikus témákról. (Sulloway, 1987, 379.) Erről a közös munkáról szól az 1924-ben Abrahamnak írott levele is: „Az a szándékunk, hogy Lamarckot teljesen alapunknak nyilvánítsuk és kimutaszuk, hogy a kényszer, amely szerinte teremt és átalakít szervezeteket, semmi más mint a tudattalan gondolatok hatalma saját testünkön, amelynek maradványát a histériában látjuk, más szóval a gondolatok mindenhatósága. Ez azonnal lehetővé teszi a biológiai alkalmazkodás pszichológiai magyarázatát és záróköve lenne a pszichoanalízisnek. Így a progresszív változásnak két elve lenne: saját testünk alkalmazkodása és a külvilág következményes változása, azaz autoplaszticitás és heteroplaszticitás.”²⁸ A „*gondolatok mindenhatósága*” minden bizonnyal Ferenczi ötlete, ő azonban a *Valóságérzék*-tanulmányban a kifejezést a (már beszélni tanuló/tudó) gyermekkel kapcsolatban emlegeti, és a kényszerneurózis kórképéhez köti, ezzel szemben a histériához – a Freud hírnevét megalapozó kutatási területhez – a *mágikus taglejtések mindenhatósági időszakát* kapcsolja. A közös munka végül megmaradt tervnek, többek közt – úgy gondolom – azért, mert a lamarckizmus Freud és Ferenczi számára nem jelentette ugyanazt.

Lamarck alapvető tézise bizonyára egy már meghaladott nézőpontot testesít meg, amennyiben filogenetikusan fogjuk föl. „Ismert már a fizikai tényezőknek a lelki tényezőkre tett hatása, de véleményem szerint

²⁷ Székács István például a következőket írja: „Freud legfontosabb, az evolúción alapuló munkáinak írásakor Bateson és Johannsen már »felfedezték« Mendel jelentőségét, sőt 1912-ben, de Vries már a mutációt is felfedezte, azt a jelenséget, amely szinte záróköve Darwin elméletének. Lamarck nézetei ennek következtében tárgytalanokká váltak és e téren legfeljebb perifériás kutatók folytattak reménytelen utóvédharcot. Ezt az örökléstani elvet fogadta el Freud és tette gondolatrendszerének integráns részévé.” (Székács, 1991, 56–57)

²⁸ A levélrészletet idézi: Székács, 1991, 56.

még nem foglalkoztak elég figyelmesen azokkal a hatásokkal, amelyeket a lelki tényezők gyakorolnak magára a fizikumra. Holott ez a két tényező – közös eredettel rendelkezve – kölcsönösen hat egymásra, még akkor is, amikor teljesen különállóknak látszanak.” (Lamarck, 1986, 64.) Ontogenetikai tézisként értelmezve viszont föllehetjük a szövegben azt az elképzelést, amit ma *pszichoszomatikának* hívnak. Groddeck és Ferenczi, akik egymáshoz mind személyesen, mind pedig gondolkodásukat tekintve nagyon közel álltak, könnyen egyetérthettek Lamarckkal a *fizikai és a lelki közös eredete és kölcsönös egymásra hatása* tekintetében. Groddeck valójában egész életében a *karteziánus dualizmus* ellen küzdött. (Groddeck, 1967, 17–19.)

Megpróbálom tömören összefoglalni mindazt, ami Ferenczi és Groddeck számára Lamarckból témánk szempontjából fontos volt. Lamarck a *sentiment* elemzését saját új felfedezésével kezdi: „Mínthogy lehetségesnek tartom felismerni az *érzésnek* (sentiment) természeti okát, amellyel oly sok állat rendelkezik”²⁹ (Lamarck, 1986, 58.). A továbbiakban különbséget tesz az ingerelhetőség képessége és az *érzékenység* képessége között: „az *érzékenység* (sentiment) és az ingerelhetőség a szervezetben lezajló két, egymástól nagyon eltérő jelenség, amelyeknek nincs közös eredetük, miként azt gondolták. Eddig úgy vélekedtek, hogy az *érzékenység* bizonyos állatok sajátos tulajdonsága és megnyilvánulásához külön szervrendszer szükséges, az ingerelhetőség pedig semmilyen sajátos szervet nem igényel, mert minden állati szervezet általános velejárója.” (Lamarck, 1986, 59.) A *sentiment mint érzékenység* és a *sentiment mint érzés* közti különbségtétel súlya abban a szakaszban válik nyilvánvalóvá, ahol Lamarck új fogalmat vezet be: a *létérzés* (sentiment intérieur) fogalmát. „Ezeket az érdekes dolgokon elmélkedve, alaposan megvizsgálta a *belső érzést* (sentiment intérieur), ezt a *létérzést*, amely csak az érzés képességével rendelkező állatoknál található meg. Elemeztem az erre vonatkozó ismert tényeket, valamint a saját megfigyeléseimet, és meggyőződtem arról, hogy ez a *belső érzés* figyelemre méltó erőt képvisel.” (Lamarck, 1986, 60.)

Lamarck *adaptációs elmélete* mellett, amely a Ferenczi-féle és éppígy a groddecki gondolkodásmód tekintetében is olyannyira lényegesnek

²⁹ Szász-Fehér János magyarázata szerint: „A *belső érzés* (sentiment intérieur) lamarcki értelmezésben az idegrendszerrel rendelkező állatok tulajdonsága. (...) Az alacsonyabb rendű, idegrendszer nélküli állatoknak Lamarck szerint nincs *belső érzése*, ezek teljesen a *külvilág hatása* szerint élnek” (Lamarck, 1986, 191.).

bizonyul, éppen a *létézés* elképzelése az, ami egyaránt előképül szolgálhatott Groddeck *It-jé*hez és Ferenczi *Orphájá*hoz – mindkettő meglehetősen távol áll a freudi gondolkodásmódtól. Mindkettő a természet részét képező tudattalan *intelligens ereje*. Groddeck és Ferenczi mindemellett éppen az *ellenkezőjét* gondolták az *intelligenciáról* annak, amit Lamarck mondott: „kezdetben az érzés tulajdonsága is nagyon homályos és korlátozott, majd fokozatosan fejlődik, míg eléri azt a csúcst, melyet az intelligencia jelez.” (Lamarck, 1986, 98.) Míg Lamarck számára az intelligencia a *sentiment mint érzés* fejlődésének az eredménye, addig mind Ferenczi, mind pedig Groddeck számára az *intelligencia* a természetközeli tudattalan tulajdonságaként közelebb áll a *sentiment mint érzékenység*hez. Ferenczinél és Groddecknél az *intelligenciának* több köze van az *autoplaszticizmushoz* mint az *alloplaszticizmushoz*, szemben a lamarcki felfogással. Az *intelligencia* náluk inkább a csecsemőhöz (vagy a gyermekhez) tartozó minőség, a *gyengédség*hez és a *szenvedély mint szenvedés*hez kötődik – és semmi köze a *szenvedély mint érzelem*hez. Nem túlságosan meglepő ezek után, hogy Ferenczi és Groddeck a gyermekről csaknem ugyanazokat a nézeteket vallotta. Groddeck következő mondatait érdemes összevetni Ferenczi korábban idézett idevágó gondolataival: „a gyermek [...] semmibe veheti azt, amit mi nyugatiak a fiziológia és a pszichológia alapvető törvényszerűségeinek szoktunk tartani”. (Groddeck, 1967, 203.)³⁰ És: „Egyéb dolgok között azt is megértenénk, hogy a gyermek miért tudja sokkal jobban, hogyan kell élni, mint a felnőttek; ő még szellemi teljességben élhet, minthogy nem rendelődött alá az én uralmának, amely lerombolja az életet, ő még kezdetleges (infantile)”. (Groddeck, 1967, 208.) Az alábbi szakaszt tehát éppúgy írhatta volna Ferenczi, mint Groddeck: „Abban általában egyetértenek, hogy a szeretet és a szenvedély különböző és különálló dolgok, de azt csupán néhányan ismerték föl, hogy a szenvedélynek a szerelemhez alig van vagy egyáltalán nincs köze, és a szeretett személy jelenlétén kívül egyéb dolgok is fölkelthetik. Különösnek tűnik, hogy az emberek vonakodnak elhinni, ami olyannyira nyilvánvaló. Még a szerelmesek is csak alkalmanként szenvedélyesek; szerelmük jórészt nyugodt kiegyensúlyozottságot tart fenn, és amikor ez eltűnik, a szenvedély képében más erők ébrednek, amelyeket szenteknek nevezhetünk, de amelyek bármely esetben olyannyira felfoghatatlanok, hogy másként

³⁰ Ez a groddecki elképzelés adja az egyik főtémát Füst Milán *Ez mind én voltam egykor* című könyvében (Füst, 1977).

nem gondolhatunk rájuk, csak úgy, mint amik a mágia birodalmához tartoznak.” (Groddeck, 1967, 237.)

Amint azt láttuk, Ferenczi *szenvedéylelemzésének* egyik fontos következménye az Ödipusz-komplexus (*nyelvi*) újraértékelése. Groddeck azt írja: „Az Ödipusz-komplexus, ahogyan Freud nevezi, valóság, és nem tény.” (Groddeck, 1989, 197.) Ez azt is jelenti, hogy olyan jelenség, amelyet nem lehet önmagában, elkülönülten és a verifikálhatóság igényével megállapítani és vizsgálni, hanem benső valóságként be van ágyazva az adott személy (nyelvileg is meghatározott) életébe. A *szenvedély* fogalma elemzésének egy másik döntő hozadéka a gyakorlat és a technika elmélete területén jelentkezik, azaz Ferenczinek a gyerekekről és a *kölcsönös analízis*ről (az analitikus és az analizált pozíciójáról) kialakított nézeteiben. 1931. december 27-i levelében Ferenczi ezt írta Freudnak: „Nos, úgy vélem, képes vagyok megteremteni azt a jóindulatú és szenvedélymentes légkört, amely alkalmas az eddig elrejtettek felszínre hozatalára.” (Ferenczi, 1996, 35.) Mindamellettt létezik egy másik irány, egy személyes kétség, ahonnan Ferenczi eljutott új felfedezéseihez, egyszersmind saját problémáinak megoldásához. „Hogyan tudnék én a betegemnek élethosszan tartó boldogságot biztosítani – kérdezi –, amikor magam is részben gyámolításra szoruló gyermek vagyok.” (Ferenczi, 1996, 44.) Programjának gyakorlati és elméleti megvalósulása a *Napló*ban pontosan nyomon követhető.

A freudi és a Ferenczi-féle analízis különbségét általában abban szokás látni, hogy míg Freud a szigorú, racionális apa pozícióját foglalja el, addig Ferenczi a megértő, szerető anyáét. Ez igaznak tűnik a *relaxációs technika* Ferenczije esetében, a *kölcsönös analízis* Ferenczije viszont továbblépett a pozíciók módosításában. Minthogy a *szenvedély* felnőttek által megélt „erős és kontrollálatlan érzélem”, amely a gyermekben *szenvedélyt* mint a fájdalomtól való *szenvedést* (azaz traumát) okoz, ezért a *szenvedéllyel* kapcsolatban sohasem apákról vagy anyákról, hanem felnőttekről, szülőkről, és természetesen analitikusokról beszél egyfelől – és gyerekekről vagy analizáltakról másfelől. Az apa és az anya mint felnőttek ugyanazon oldalra kerülnek a gyermekkel szemben. A *kölcsönös analízis*ben az analitikus és az analizált közti határok áttörése révén Ferenczi a(z érzelmi) *nyelvek zavarát*, az egyenlőtlenséget akarta fölfüggeszteni. Léván a gyermek nyelve a *gyengédség*, az analitikusnak ezt a nyelvet kell beszélnie. Ez azt jelenti, hogy az analitikusnak a *szenvedélyt* *gyengédségbe* kell átfordítania, megtanulva a preödipális Ödipusz nyelvét, a *szenvedés* nyelvét a *szenvedélyes érzelmek* nyelve helyett. Ödipusz

traumatizált gyermekként (a mítosznak ezt a mozzanatát, a gyermekkori traumatizáltságot Freud soha nem vette számításba, vagy legalábbis óvakodott explicitté tenni!) arra volt hivatva, hogy „kikúrálja” *Thébát*, de nem érhetett célt, minthogy felnőttként képtelenné vált a párbeszédre. A *gyengédség* gyógyító ereje, amit elveszített, Ferenczi szerint a gyermek sajátja: „a gyermek *pszichiáterr*é válik, *aki az örültet megértően kezeli*, és igazat ad neki” (Ferenczi, 1996, 180.).

Ez azt is jelenti, hogy *gyengédséget* tanulhatunk a betegeinktől. Ahogyan Groddeck írja: „A betegek azok, akik a legjobban megtaníthatnak bennünket a pszichoterápia művészetére, és mi, orvosok, köszönettel tartozunk nekik.” (Groddeck, 1989, 214.) A *kölcsönös analízisben* elért sikereiről írva Ferenczi majdnem ugyanerről beszél: „Kit illet elismerés ezért a sikerért? Bizonyára mindenekelőtt a beteget” (Ferenczi, 1996, 116.). De miként tanulhat az analitikus, és mit foglal magában ez a tudás? Más szóval, miként lehet – amennyiben lehet – az analitikus felnőtt vonásokat mutató felnőtt, ha a *gyengédség* gyermeki tulajdonság? Azt jelenti-e ez, hogy a beteg nyelvéhez való alkalmazkodáshoz az analitikusnak gyermekké (fivérré vagy nővérré) kell lennie ahelyett, hogy apává vagy anyává legyen? Ferenczi kérdéseinek megoldása, mind az elméleti-gyakorlatiaké, mind pedig a személyeseké, a *gyermek mint pszichiáter* tézisének visszajára fordításában rejlik. Groddeck is úgy véli, hogy a pszichoanalízis „új és gyermek-szerű természettel, és a szeretet új lehetőségeivel ruház föl bennünket” (Groddeck, 1989, 224.). Ferenczi, mint új *Ödipusz*, aki nem hibázik – még ha megöli is Freudnak, az apának apai elképzelését az analitikus pozíciójáról mint apai, vagy bármely egyéb felnőtt pozícióról –, fölismeri, hogy a megértéshez hasonlóvá kell válnunk, és ugyanazt a nyelvet kell beszélnünk, mint a másik.³¹ A pozíciók megváltoztatása, amely a forradalmak minden hübriszével együtt forradalmi volt, a felnőttek pozíciójának helyébe a gyermek pozícióját tette. Ez áll a *kölcsönös analízis* másik, „*kétgyermek-analízisként*” való elnevezése hátterében. Ferenczi, az analitikus, gyermek akart lenni, és valójában az is volt. „A kölcsönös analízis bizonyos fázisaiban mindkét fél tökéletesen felad minden kényszert, minden tekintélyt; két egyformán riadt gyermek benyomását keltik, akik kicserélik tapasztalataikat, és azonos sorsuk következtében tökéletesen megértik egymást; ösztönösen igyekeznek egymást megvigasztalni. Minthogy tudatában vannak sorsközösségüknek, a

³¹ Vö. ezt a fajta „másikká válást” Bion *at-one-ment* fogalmával *Attention and Interpretation* című könyvében (Bion, 1970).

másik fél teljesen ártalmatlannak tűnik, olyannak, akire az ember nyugodtan rábízhatja magát. Eredetileg csak az egyik fél élvezte a bizalmat; a gyermek semmivel sem viszonyozta az anyai gyengédséget és gondoskodást (valószínűleg ez az anyáskodás, amit a gyermek élvez, az anyánál is egyfajta gyermekkori állapotba való regresszióknak felel meg). [...] Miután csalódtak a szülőkből, a tanítókból és más hősökből, a gyermekek egymás között szövődnek és baráti kötelékeket hoznak létre. (Vajon az analízisnek efféle barátság jegyében kell-e végződnie?) [...] Ha az infantilis amnézia megoldásának az a feltétele, hogy a beteg *teljesen megszabaduljon az analitikustól való félelmétől*, úgy az analízis kölcsönössége pszichológiailag indokolt.” (Ferenczi, 1996, 79–80.)

A wiesbadeni kongresszus után, ahol Freud, az „apa” tiltakozása ellenére megtartotta előadását a *nyelvzavarról*, Ferenczi Baden-Badenben próbált megnyugvásra lelni Groddecknél, a „fivérénel”.

Descartes és a valóságérzék

Descartes álma. Így kezdődik a Ferenczi-iskolához tartozó Székács István egyik tanulmányának címe. Székács több írásában is (Székács, 1991) visszatér Descartes huszonhárom éves korában látott és lejegyzett három álmához, elemzése során azonban „a felfedezés tudattalan hátterére” helyezi a hangsúlyt. Ugyanakkor úgy vélem, ezek az álmok és Descartes hozzájuk fűzött kommentárjai valami másról is szólnak, nevezetesen a tudomány és a tudás, valamint a kétely és a hit viszonyáról. A következőkben nem az álmok személyes tudattalan aspektusáról kívánok szólni, hanem a bennük rejlő tudás- és tudománykép elemzésére teszek kísérletet.

Ebből a szempontból a harmadik álom különösen fontos; Descartes itt egy verseskötetet lapozgat, beleolvass a „Quod vitae sectabor iter” (*Az élet melyik útját válasszam?*) című versbe, de helyette az általa szebbnek tartott „Est et Non”-t (*Van és nincs*) keresi.³² Minthogy nem találja – úgy gondolja, hiányos a könyv tartalomjegyzéke –, visszatér a másik vershez. Keresgélés közben apró rézkarc portrékat („taille douce”)³³ lát a könyvben. Az álommal kapcsolatban Descartes arra asszociál, hogy a költők

³² *Az élet melyik útját válasszam?*, *Van és nincs* – mindkettő Ausonius D. Magnusnak (310–392), Gracianus császár ifjúkori tanítójának műve.

³³ „taille de la mère douce” – a gyengéd anya alakja, „taille” – termet, alak, „douce” – gyengéd, jóságos, szelíd, „taille douce” – kedves alak

inkább képesek a bölcsesség kifejezésére, mint a filozófusok. Székács kiemeli, hogy a bölcsesség fogalma az álomban háromféleképpen van jelen. „Ami a tartalomjegyzéket illeti, Descartes megjegyezte, hogy ez »az összes tudomány gyűjteménye«. Az »Est et Non« című versben a szerző, Ausonius kifejti, hogy a világ állításokból és tagadásokból áll, eddig azonban ez a felismerés nem a világ valódi megismerését segítette, csak zavart okozott. A »Quod vitae«-vel kezdődő [...] versben a szerző az élet különböző, többek között a nemi élet problémáival foglalkozik. Ezeket a problémákat ellentétekbe rendezi [...]» (Székács, 1991, 71.)

A harmadik álom azért lényeges témánk szempontjából, mert éppen ahhoz a kételyhez szolgál adalékkal, ami miatt a descartes-i filozófiát emlegetni szokás. Ugyanis éppen azt nem szokás emlegetni, hogy Descartes megtalálta-e kételyére a választ. Én azt gondolom, igen és nem: *est et non*. A kétely mint alappállás, önnön filozófiájával szemben is megmaradt. A két vers egymáshoz való viszonya a kérdés–válasz struktúrát követi. Arra Székács is fölfigyelt, hogy Descartes a bizonytalanságot, a kételyt és a hatásként föllépő szorongást álmában a „*taille douce*” révén oldotta föl. Székács összefoglaló értelmezésében az anyaimágó lerombolása, az ezzel járó szorongás, és jóvátételként a „gyengéd anya” megtalálása, helyreállítása, egyben a kételyt követő bizonyosság elnyerése volt Descartes tudományos tevékenységének tudattalan alapja vagy motivációja. Ezzel szemben én úgy gondolom, Descartes a saját filozófiájából is hiányolt valamit, amire csak a valóságérzék részletesebb megismerésével adhatunk választ. Descartes a tudományban azt nem találta meg, amit keresett. Mert olyan tudományt hozott létre és művelt, ami nem foglalta magában a keresett elemet.

A fönti kijelentés magyarázatául – talán bizonyításaként is – újra Ferenczihez fordulok. „Freudtól tanultuk, hogy az egyéni lélek működési formáinak fejlődése úgy történik, hogy az ősi kedvtelési (Lust) princípiumot, valamint az ezt szolgáló elfojtó berendezést a valósághoz való alkalmazkodás (Realitát), vagyis a tények tárgyilagos vizsgálatára alapított ítéleti működés váltja fel. A lelki működések »elsődleges« formájából, amint az kezdetleges lényeknél (állatok, vadak, gyermekek), valamint kezdetleges lelki állapotokban (álom, neurózis, fantázia) megnyilatkozik, e változás rendjén alakul ki az ébren gondolkodó normális ember »másodlagos« működésformája.” (Ferenczi, 1982, 124.)³⁴ Tegyük

³⁴ Ebben a szövegrészben Freud mindig valaki másnak az olvasatában szerepel, ahogyan más is mindig valaki másnak az olvasatában szerepel.

egyelőre zárójelbe, amit a *valóságérzékről* (és az *örömelvről*) az idézet alapján – s némiképpen vele szemben – gondolhatunk. Az „ébreden gondolkodó normális emberben” testesülő *valóságérzék* imágóját a tudományban szokás látni. Az iránt persze, hogy ez az imágó diadalmasan fölroppen-e vagy szárnyalása a semmibe hull, már a pszichoanalízis kezdeteinél is merültek föl kétségek. Főnt idézett művében Ferenczi a következőket jegyzi meg: „A valóságérzék pedig a tudományban éri el tetőpontját; mert itt a mindenhatósági káprázat legmélyebbre alacsonyodik: az egykori mindenhatóság csupán »feltétel«-ben oszlik fel. (Kondicionizmus, determinizmus.) Ámbár az akaratszabadság tanában van egy optimisztikus, mindenhatósági fantáziákat valósító filozófiai dogmánk is.” És: „A tudománynak, mint mondtuk, ettől az illúziótól szabadulnia kell, vagy legalábbis mindig tudnia, mikor kalandozik a feltevések és fantáziák terére.” (Ferenczi, 1982, 141. és 146.) Vessük ezt össze azzal a kérdéssel, amely Freudnál fölmerült: a tudományunk nem illúzió?³⁵

A paradoxon, hogy az illúzió gyógyírt – gyógyító írást – jelent, nem oldódik egykönnyen a mai gondolkodás örvényeiben. A gyógyítás mint írás éppúgy jelenthet érvágást vagy purgálást, ha ugyan nem amputációt, mint flastromot, lázcsillapítót vagy idegnyugtatót. Egy szellemes tipológia (Miller, 1991, 121. és 123.) a mai gondolkodás két irányát a nyugtatóban és a nyugtalanítóban jelöli meg. A nyugtató gondolkodók „Önmagukról minden biztonnyal mint »tudósokról« beszélnek, és közös vállalkozásukat minden biztonnyal besorolják valamiféle terminus alá, amilyen például »a humán tudományoké«. A humán tudományok – biztatóan logikus, progresszív, mérhetőséget sugalló hangzása van, »nyugtató« a józanul gondolkodó vagy praktikus értelmében. Efféle vállalkozást reprezentál a »szemiotikának« nevezett diszciplína [...]” A nyugtató tudomány metaelbeszéléseket mond, fejére húzza a metafizika jégtömlőjét. Ezt a gondolkodást nevezzük modernnek. Mindig van vezértudománya, jelesül éppen a szemiotika; de az „indultak még” rovatban ott szerepel a filozófia és a matematikai logika is. Egyes, pszichoanalízissel rokonszenvező gondolkodók szeretnék a pszichoanalízist effajta vezérürüként látni.

Ezzel szemben: „A nyugtalanító kritikusok munkája, ha nyilvánvaló eljárásaik mégoly ésszerűek vagy józanok is, minden esetben más és más módon, de elér egy olyan pontra, ahol úgyszólván sikeresen dacol a fölfogóképeséggel. [...] A nyugtalanító kritikusok munkájának középpontjában ennek a tapasztalatnak a megszővegezése áll, pillanatnyi,

³⁵ Vö. Lyotard, 1992, 47–52

és teljes sikerrel nem végződő racionalizálása, behelyezése egy képbe, egy alakzatba, egy narratívumba vagy egy mítoszba. Történet, fogalom és kép különbsége azonban eltűnik itt, a távolpontonál, ahol minden valami másba fordul át, a fogalom alogikussá, az alakzat katakrézissé, a narratívum ironikus allegóriává válik.³⁶ Ez a tudomány el-beszélget és elbeszélget, nevezni posztmodernnek szokás, és a (*szexuálisan*) ártalmatlanná/értelmetlenné tett diktátor helyett inkább választja a kivert bika (*enfant terrible*) alakzatát. A pszichoanalízis több nyugtalanító gondolkodót termékenyített meg, és termelt ki önmagából. Ferenczi két-ségtelenül közéjük tartozik.

A herélt és a potens szembeállítása korántsem ironikus játék; a praxishoz való viszonyt fogalmazza meg. „A metafizika után a filozófiaelmélet elveszítette a mindennapok világán kívül eső státusát.” (Habermas, 1993, 211.) Ezen a ponton a pszichoanalízis már régen megtette az első lépéseket. Engedett a mindennapok „selejtje” (Lacan kifejezése), az álmok, a viccek, az elvételek csábításainak. A pszichoanalízis mint fallosz³⁷ föl vállalta egy hiány betöltését, azaz (Ferenczi) a visszatérést egy hiányhoz. Ez a hiány nem más, mint amit a modern filozófia hagyott maga után.

Miből adódik ez a hiány? Milyen folyamat hozza léttelenségre, és hogyan szólítsuk ezt a folyamatot? Miképpen értelmezzük a „filozófia végét”? Rorty például két lehetőséget ismer. „Amíg a »filozófia vége« felfogás első változata a filozófiai hagyományt különösen jelentős kudarcnak tekinti, addig a második változat inkább csak jelentéktelen kirándulásnak. Akik a fenségest óhajtják, azok az intellektuális élet posztmodern formájára törekszenek. Akik szép társadalmi harmóniára vágnak, azok a társadalmi élet olyan posztmodern formáját kívánják, amelyben a társadalom mint egész anélkül érvényesül, hogy törődne saját megalapozásával.” (Rorty, 1993, 250.) Az első verzió Lyotard-ra (és általában a franciákra), a második a pszichoanalízist is átértékelni törekvő Habermasra utal. Rorty a fenséges és a szép bűvöletében megfedkezik az iróniáról. „A filozófia fejlődése visszamenőleg könnyen delíriumnak tűnhet számunkra – termékeny delíriumnak, de delíriumnak” – mondja Lacan (1998, 411.). A *delírium* ugyanis sem nem kudarc, sem nem jelentéktelen kirándulás.

³⁶ Vö. Nagy Pál (1993)

³⁷ Vö. a fallosz lacani értelmezésével.

Delírium: korábban tágabb értelemben jelentett őrületet, pszichopátiát, mentális zavart. Szűkebb értelemben az érzékelő rendszer rendellenes működése, amikor is a tájékozódás vakká válik, az ítélőképesség megbénul vagy süketnéma lesz, a gondolat tartalmak pedig irrelevánsak és inkoherensek. Lacan tehát egyrészt őrületről beszél, másrészt megnevezi az őrület fajtáját – *delírium*, harmadrészt megadja a minőségét is – *termékeny delírium*. Ez a diagnózis („őrület”) nem azt mondja, hogy valami nem vagy félresikerült, nem állítja a filozófia kudarcát. Azt sem mondja, hogy jelentéktelen, és hogy kirándulás volna a korábbi gondolkodás; az őrületnek nem kell (nem lehet?) otthonából kimozdulnia. Az őrület nem vallhat kudarcot, mert egyetlen célja, hogy egy illuzórikus renden keresztül fönntartsa önmagát. Az őrület semmiképpen sem jelentéktelen. Ha a gondolkodás korábbi története *delírium*, akkor nem a tárgy van elvétve, hanem a tárgy megítélése, a korábban leírt értelemben. Ez a *delírium* egységében is sokféle lehet. „Mindenfajta eszme kifejezhető a delírium stádiumaival. Lehetnek nagyzásiak, üldöztetések, félelmetesek, vagy lehetnek egyszerűen tökéletlen utalások az egyén életpályájának természetes aktusaira.” (Hinsie – Campbell, 1960, 186.)

Ez az elgondolás nem áll távol attól, amit a *valóságérzék* fejlődésfokai kapcsán Ferenczi leírt. De: a filozófia *delíriuma termékeny delírium*. Termékeny nem önmaga, hanem az elkövetkező filozófia számára. Mint egyfajta *deliria oneirica*, amikor az ébredő képtelen földidézni *delíriumát* és az azt alkotó képeket, helyükön emlékezetkiesés, hiány marad. Megteremti a hiányt, amelyhez a modern utáni filozófia visszatérhet. Ha a *deliria oneirica* lelepleződik, a képek előhívásán és dekonstruálásán keresztül megnyílik az út, hogy mögójük nézzünk.

A lacani kijelentés fényében úgy tűnik, a modern tudományosság nem a *valóságérzék*, hanem az *örömelv* uralma alatt állott: „a minden napok világán kívülálló státus” így is lefordítható. „Mindenhatósági káprázata” a „mindenkori egyén” és a „beszélő egyén” (Lacan) strukturalódásának téves azonosításán alapul.

De föl kellene végre oldanunk (*valóságérzék*) és (*örömelv*) zárójelét. Mégpedig a két fogalom továbbosztása révén. A freudi alapképlet szerint az *örömelv*, amely kettejük közül az „elsődlegesnek” tekinthető, a belső szükségletek kielégítésére tör. Ezzel szemben a „másodlagos” *valóságérzék* a külső szükségletekhez való alkalmazkodást szolgálja.

Ezt a munkát Ferenczi részben megkezdte. Gyanúja és hiányérzete mögött ugyanazokat az okokat fedezhetjük föl, mint amelyek Freudot dualizmusának fölülvizsgálatára és a *Túl az örömelven* megírására kész-

tették³⁸: „Az egoisztikus és erotikus ösztönök az úgynevezett normális embernél is csak rövid ideig – a csecsemőkoron keresztül – fejlődnek egymással összhangban és párhuzamosan; nemsokára azonban az »én« fejlődése megelőzi az erotikáét, úgyhogy a szexuális ösztön még a »Lustprinzip« (a kinkerülési elv) uralma alatt áll, és véges-véégig többé-kevésbé ennek marad alávetve, míg az énérdékek már korán a *valóság*hoz tudnak alkalmazkodni (*Realitáprinzip*), [...] a neurotikusnál ez az eltolódás ad módot a visszaesésre és megbetegedésre”. „A valóságérzék fejlődésfokait eddigi fejtegetéseinkben csak az önfenntartást szolgáló, egoisztikus, úgynevezett énésztönökön mutattuk be. Az *én* ugyanis, mint Freud kimutatta, a valósággal sokkal bensőbb viszonyban áll, mint a *szexualitás*; az utóbbi függetlenebb a külvilágtól, mivel autoerotikusan is kielégülhet, s mert a lappangási időszakban elszenvedett elnyomatósa alatt a külvilágtól úgyszólván el van zárva. Így a szexualitás életünk fogytáig inkább a kedvtelési, mint a valósági princípium szolgálatában marad, míg az »én« a valóság semmibebevését keserű csalódással fizetné meg.” (Ferenczi, 1982, 289–290. és 141–142. – Ferenczi kiemelései.)

Az egoisztikus és szexuális ösztönök fejlődése közötti időeltolódás (*differance*, vö. Derrida) ad módot Ferenczinek a neurózisválasztás árnyaltabb magyarázatára. „A neurózis *vágytartalma*, vagyis az erotikának a szimptomákban kielégülő fajtája és célja nézetünk szerint attól függ, hogy a rögzítés idejében a *libido* melyik fejlettségi stádiumban volt, míg a neurózis *mechanizmusa* felett az dönt, hogy az *énfejlődés* mely szakaszában érte az egyént a későbbi megbetegedésre hajlamosító fejlődési gátlás. Érthető is, hogy a libidónak korábbi fejlődésfokra való visszaesésekor a tünetképződés mechanizmusában felelevenedik a valóságérzék ama fejlődésfoka is, mely a rögzítődés idejében uralkodott volt. Mint-hogy a neurotikus jelenlegi énje nem érti a »valóságmegítélésnek« ezt a régiebb fajta módját, ez minden akadály nélkül beállítható az elfojtási törekvés szolgálatába, elfojtott érzelem- és gondolatkomplexumok ábrázolására.” (Ferenczi, 1982, 143. – Ferenczi kiemelései) Ferenczinél az elmélet a *valóságérzék* megosztásakor, egy *egoisztikus* és egy *erotikus valóságérzék* megkülönböztetésekor éri el legkifinomultabb formáját. Az *erotikus valóságérzék* a genitális funkció elérésében csúcsosodik ki.

Ez az elképzelés hozzájárulhat ahhoz, hogy teljesebb képet kapjunk a lacani *delírium* mechanizmusáról. Az „érzelem nélküli tudás” (valójá-

³⁸ Vö. Lyotard (1993)

ban a „szenvedélyes tudomány”) modern eszménye elfojtja a genitális funkciót jobb esetben már elért *erotikus valóságérzék* működését, így az egy korábbi fokra (maszturbációs-introverziós, szadisztikus-anális, kannibalisztikus vagy orálerotikus szintre) regrediál. Az *egoisztikus valóságérzék* hiába érte el fejlődésének végpontját (a *TUDOMÁNY*ban) – a kedvtelési princípium uralma Freud szerint a szülőktől való teljes lelki elszakadással ér véget³⁹ – a csökkent értékű *örömelv* és a regrediált, azaz kasztrált *erotikus valóságérzék* maga után vonja az *egoisztikus valóságérzék* ősi, elfojtott működésmódjainak (mágikus gondolatok és szavak, feltétlen mindenhatóság stb.) visszatérését. Ferenczi neurózisválasztás-tana értelmében adott e *delírium* mechanizmusa; a kifejelett *valóságérzék* patológikus változata mindkét esetben kényszerneurózis vagy paranoia.

Norman O. Brown Freud-olvasatában („a gondolatok libidinózus megszállások”) a nyelv nem genitális, hanem polimorf-perverz jellegű (Norman O. Brown, 1993). A betegség, amelyet tudománynak hívnak (vö. Nietzsche), a libido eltagadásával próbál szert tenni egyfajta genitális protézisre. Ez volna az *erotikus valóságérzék delíriuma*. De mi a tartalma ennek a képtelenségnek? A szexuális ösztön, amelynek fejlettsége a tartalmat meghatározná, úgymond, mindvégig az *örömelv* uralma alatt áll. Tegyük föl, hogy a *valóságérzék*hez hasonlóan az *örömelv* sem homogén áramlat. Funkciójában szintén elkülöníthető egy *egoisztikus* és egy *erotikus* összetevő. Ami a tudományban elfojtódik, az az *erotikus örömelv*, az *egoisztikus örömelv* ellenben szabadon tombolhat. Ez határozza meg a (pozitív) tartalmat (a negatív tartalom az *erotikus örömelv* elfojtása révén eleve meghatározott), ami nem más, mint amihez a *delírium* elemzésekor már eljutottunk, a *delírium* fönntartása. Ebben az értelemben, visszatekintve, a modern tudomány az *erotikus valóságérzék delíriuma* az *egoisztikus örömelv uralma* alatt. „Gondolkodom, tehát vagyok.”

Ezt a kijelentést mára úgy is szokás értékelni, hogy logikailag keveredik benne egy, a létre vonatkozó (ontológiai) állítás egy, a funkcionálásra vonatkozó (episztemológiai) állítással. Erre Ricoeur kapcsán még vissza fogok térni. Most azonban az említett *delíriumot* szeretném vissza-illeszteni Ferenczi korábban ismertetett terminusainak, a *gyengédség*nek és a *szenvedély*nek a kontextusába. „Még a tudomány is »szenvedélyes«, mikor csak az egoisztikus ösztönöket látja meg és ismeri el.” – írta Fe-

³⁹ Vö. Ferenczi, 1982, 140.

renczi a *Naplóban*. (Ferenczi, 1996, 204.) Eszerint a „létező” tudományt az *egoisztikus valóságérzék* és az *egoisztikus öröme* jellemzi, míg az „új” tudományt (vö. Vico) az *erotikus valóságérzéknek* és az *erotikus öröme*nek kellene irányítania. Azaz, a „létező”, a *szenvedély* nyelvét beszélő tudomány autoritásként kényszeríti rá magát és önnyelvét a természeti és társas világra, dualitásokban gondolkodik – ezzel szemben az „új” tudomány, amely a *gyengédség* nyelvén szólal, alkalmazkodik – önnyelvében is – ahhoz a világszelethez, amellyel kapcsolatba kerül, megértő megértésre képes, és dialógust folytat. Ki ne ismerné föl ebben az „új” tudományban azt, amit ma posztmodernnek neveznek?

A kiindulópont természetesen megint csak Descartes. „Olyan tapasztalat ez [a pszichoanalitikus tapasztalat – H. Gy. P.], amely szembeállít bennünket minden olyan filozófiával, amely közvetlenül a *Cogitóból* származik.” Ezt már Lacan írja (Lacan, 1993a, 5.), „aki olvasta Freudot” és olvasta Ferenczit is.

Annak, hogy a pszichoanalízis megfosztotta egyeduralmától a tudatot, hogy – Rorty szavaival – egy „racionális tudattalant” rendelt hozzá „beszélgetőtársként”, számos filozófiai implikációja lehet. Maga Rorty az „én” decentralálására hívja föl a figyelmet, a középpont elvesztésére, ami a lacani fölfogás alaptétele is (Rorty, 1993, 182–183). Rorty a történetek megértéséhez a következő plasztikus képet kínálja: „a modern filozófia arra törekedett, hogy megőrizzen egy nem mechanikus »szigetet«, és így fenntartsa az »igazi én« fogalmát és az én-megtisztítás erkölcsének plauzibilitását. Descartes egy kivétellel készségesen követte Galileit abban, ahogy az összes arisztotelészi természeti fajtát mozgó részecskék rendszereivé bontotta. A szellemet azonban ki akarta vonni ebből a felbontásból. A szellemnek és képességeinek (főleg a gondolkodás képességének, amelyet az igazság közvetlen, nem diskurzív megragadásaként fogott fel) olyannak kellett maradnia, ahogyan azt a platonizmus és a kereszténység értette. E nem mechanikus »sziget«, amelyről Descartes kijelentette, hogy kifürkészte, a metafizikának nevezett tárgy megőrzésévé vált.” (Rorty, 1993, 194–195.) Ennek a szigetnek éppúgy egyetlen lakója volt, mint ahogy az embert is egyedülinek tekintették az élőlények között. A helyzet paradoxona az, hogy ez a lakó éppen egyetlenségében bizonyult túlsúlyosnak – mozgását senki és semmi nem egyensúlyozta ki az ellenkező oldalon, így a sziget szép lassan süllyedni kezdett: „amikor a modern tudomány megnehezítette, hogy az embert természeti fajtának tekintsük, a filozófia erre úgy válaszolt, hogy feltalált egy nem természeti fajtát. Talán előre látható volt,

hogyan az én-leírásoknak az a sorozata, amely Descartes-tal kezdődött, úgy fog végződni, mint Sartre-nál: az én üres hely egy kép közepén – egy *être-pour-soi*, egy »úr a létben«.” (Rorty, 1993, 196.) Freud, híven archeológiai bűvárszenvedélyéhez, alámerült, hogy az elsüllyedt szigetet újraterképezze. „Megmutatta nekünk, hogy még azon a »szigeten«, amelyet a filozófia kerített el, sem található más, csak véletlen találkozások nyomai, és ezáltal képessé tett bennünket arra, hogy elviseljük azokat a kétértelműségeket, amelyeket a vallási és filozófiai tradíciók meg akartak szüntetni.” (Rorty, 1993, 197.)

A *Cogit*óban összekapcsolódó problematika már Freudnál kettéválk a „cogit” szótöböl kihangzó tudat és az „o”-val jelölt én problémáira. A kérdés, hogy a tudat mennyiben azonos az énnel, miféle létezés igazolására szolgálhat a „cogito”, s kettéágazik-e aszerint a két fölismerés szerint, hogy én nem csupán a tudatom vagyok, és hogy a tudatom nemcsak én vagyok. Míg az első probléma egyfajta konszenzusos megoldást nyert a tudattalan fölfedezésével és a tudatfilozófiáról a nyelvfilozófiára történő hangsúlyváltás során, addig a második máig nyugtalanító sodrokat vet *deliria oneiricánk* felszínén. A *Cogit/O* „O”-ja már a Rorty-szöveg kapcsán fölveti a következő provokatív kérdéseket:

1. Létezik-e ez az „O”, s ha igen, miféle ontológiai státus illeti meg; ha nem, mi az, ami a cogitóban gondolkodik?
2. Amennyiben az „O” létezik, mi a viszonya a temporalitáshoz; adott-e vagy létrejövő?
3. Amennyiben az „O” létezik, egységes-e vagy megosztott, s ha megosztott, miképpen az?
4. Amennyiben az „O” létezik, milyen a viszonya az igazsághoz; esetleg elsődleges vagy másodlagos-e ahhoz képest?

Korábban láttuk, hogy Ferenczi elméletében – csakúgy, mint Batesonnál és Maturánánál – található ezekre a kérdésekre bizonyos válaszok. Ugyanezek a dilemmák különböző hangsúlyokkal vetődnek föl Lacannak és Bionnak a modern gondolkodást egyaránt maga mögött hagyó elméleteiben. Lacan-tanulmányában Erős Ferenc így összegez: „A »lacanizmus« lényege a descartes-i cogitónak, az autonóm szubjektum létének szenvedélyes tagadása. Lacan szerint az én (*je*) először úgy van adva, mint egy pozíció, mint egy hely egy adott struktúrában (a nyelvben); az önmagának tudatában lévő reflektáló én, az ego (*moi*) másodlagos ehhez az eredeti, pozicionális énhez képest.” (Erős, 1993, 37. – Erős Ferenc kiemelései.)

Lacan alapvetően megváltoztatja a szubjektum és a reflexivitás fogalmait. Hamlet-szemináriumának anyagában a következő összefoglalást adja: „A hagyományos filozófia egyénje meghatározhatatlanul objektíválja önmagát. Ha annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom, akkor annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok, és így tovább. Erre persze már felfigyelhetünk: nem olyan biztos, hogy annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok. Az analízis másra tanít minket, egészen másra, arra, hogy nem az vagyok, aki éppen azt gondolja, hogy vagyok, azon egyszerű oknál fogva, hogy amikor azt gondolom, hogy vagyok, a Másik helyett gondolkozom. Másvalaki vagyok, mint aki azt gondolja, hogy vagyok. Így lehetséges az, hogy a beszélő egyén – ahogyan az analitikus tapasztalat elének állítja – egészen másféleképpen látszik strukturálódni, mint a mindenkori egyén.” (Lacan, 1998, 411.)

Az önreflexió lehetetlensége ebben az új szubjektumfölfogásban mégsem jelenti általában a reflexió lehetetlenségét. Az önmagától (*je*) elvált és önmagához (*je*) visszatérni kénytelen, de képtelen beszélő én (*moi*) reflexiója megjárja a Másikat, de üres kézzel tér vissza, pontosabban, tényszerűen csupán a dialógus nyomaival. Shoshana Felman, Lacan tanítványa írja: „az, ami a Másikból visszatér az énhez, paradox módon nem más, mint saját üzenetének elfelejtése, az azzal kapcsolatos tudatlanság. Olyan reflexivitás tehát, amely az információgyűjtés, a megismerés új módja, s amelyben maga a tudatlanság válik strukturálisan informatívá egy aszimmetrikusan reflexív dialógusban, ahol a beszélgetőpartnerek – a nyelven keresztül – arról informálják egymást, amit nem tudnak.” (Felman, 1992, 55.) Ez a tudatlanság az eltévedésből, a visszatérés lehetetlenségéből, a hely elfelejtéséből adódik.

Füzesséry Éva, magyar származású francia pszichoanalitikus így kommentálja a Hamlet-szeminárium idézett részletét: „az »én gondolkodom, tehát vagyok« lenne az én, aki azt hiszi magáról, hogy az, amit ő tudatosan gondol magával kapcsolatban, megadná létének kulcsát és milyenségét, azaz megragadhatná magát a gondolkodás műveletében. Lacan ezt így egészítette ki: »gondolkodom, tehát vagyok« [...], »ott, ahol nem gondolkodom«. Azaz épp ott vagyok jelen pillanatban valójában, ott őrizi létem titkát a tudattalan, ahol épp nem gondolhatom ezt racionálisan magamról. A tudattalan alany tehát nem tudja, hogy tud, sőt azt sem, hogy létezik. Léte csak a Másik előtt, a szimbolikus rendben keresztül nyerhet elismerést. Tehát a beszélő egyén egy ilyen, a tudatos és a tudattalan között lévő hasadás árán operálhat a tudattalanjával, mindig máshol hiszi magát, mint ahol van.” (Füzesséry, 1993, 46–48.)

Észre kell vennünk, hogy a tudattalan megváltozott fogalmával Lacan egyszerűen utal a *delíriumra*, és jelzi lehetséges kezelését. A hasadás, a *Spaltung* nem annyira az én és a másik, tudatos és tudattalan stb. „szimmetrikus fogalmi oppozícióiban” (Felman) megfogalmazott valamik között van, hanem a hasadás maga a tudattalan. „Spaltung, megosztás a tudatoson belül; a tudattalan immár nem a tudatos és a tudattalan közti különbség, sokkal inkább inherens, redukálhatatlan különbség a tudatosság és önmaga között. A tudattalan ezért radikális kasztrációja annak az uralomnak, amelyet az ember a mindig tökéletlennek, illuzórikusnak és öncsalónak bizonyuló tudatosság felett gyakorolni kíván.” (Felman, 1992, 54. – Felman kiemelései.) Szemben Rortyval, aki Freudot úgy értelmezi, hogy a racionális tudat mellé beszélgetőtársként egy racionális tudattalant rendelt, Lacan a racionalitás irracionálisára mutat rá, a *racionális delíriumára* és a tudattalan tudás elfeledettségére. Annak a képességnek – az *intelligenciának* – az elvesztésére, amivel Ferenczi a gyermeket és az univerzumot ruhazza föl. (Ferenczi elgondolását már ismertettem.)

Noha a nem mechanikus sziget helyén mindhárman egy középpontjától megfosztott szubjektumot találnak, azt alapvetően eltérő módon képzelik el. Rorty „véletlenszerű találkozások nyomairól” beszél, és nála a metszéspontok vonalán kirajzolódó szubjektivitás javítható és átállítható gép formáját ölti.⁴⁰ Lacannál a reflexió úgy „osztja meg a szubjektumokat [...], hogy azok nem különülnek, nem válnak el egymástól, de nem is totalizálhatók, sokkal inkább belül és belülről kapcsolódnak egymásba.” (Felman, 1992, 55.) Ezek a szubjektumok nem a gép, hanem sokkal inkább egy bolygórendszer tagjának az alakzatát mutatják. Metszéspontjaikat „elliptikus szükségszerűségek” jelölik ki. Nem javíthatók, és nem átállíthatók, de visszatértükben ott áll előttük az „újjaszületés” értelmében vett választás lehetősége, a „beszélő én” fölülkerekedése a „beszélt énen”. A lacani szubjektum szembetalálja magát valamivel, ami Rorty racionális gépe számára nem létezik, a kimondhatatlannal: „mivel a szubjektumnak nincs középpontja, két különböző gravitációs irányba bifokálisan szét van húzva, így beszéde szükségképpen elliptikussá válik: egyes részei a tudattalanba hullanak. A tudattalan lét, Lacan fölfogása szerint, a szubjektum beszédének éppen az a része,

⁴⁰ Rortyhoz hasonlóan én sem látok ellentmondást a pszichoanalízis természettudományokéra emlékeztető nyelve és hermeneutikai és/vagy narratív jellege között. Egy középpontját vesztett szubjektum adekvát leírása megtörténhet a mechanika, dinamika stb. fogalmi rendszerében.

amely, bár irányítja a szubjektum cselekvéseit, mégsem áll rendelkezésre. Az a rész, amely nem beszélhető el, s amely mint olyan, »fordítási hiba« által teremődik.” (Felman, 1992, 57.)

A bizonyosság, amelyhez a karteziánus kételkedés végül eljut, illúzióknak bizonyult. Helyette Lacan nem másik bizonyosságot, hanem a tudomásulvételt tudja följánlani. Tudomásul vételét annak a kikerülhetetlen csapdának vagy farkasveremnek, hogy sem a valóság, sem pedig a szubjektum (beszédének) azzal érintkező része, a tudattalan lét nem beszélhető, nem megismerhető; ami megismerhető és beszélhető, az a valótlan – tudatunk beszéde valótlan beszéd. „Lacan, Freudnak *Az Ősvalami és az Én* című művében kifejtett, revideált énfelfogására támaszkodva az ént nem az objektív észlelés oldalára állítja, hanem megmutatja, hogy a racionális én éppen a félreismerést képviseli a tudattalan igazságához képest.” (Füzesséry, 1993, 48.) A hagyományos, megegyezően alapuló igazságfogalom elutasítása értelmetlenné teszi, hogy a lacani szubjektum kapcsán *valóságérzékről* beszéljünk a hagyományos értelemben. „Lacannál nem létezik realitáselv, az ő rendszerében a dolgok »harmadik rendje«, a »valós« (*le réel*), amely túl van a nyelv szimbolikus rendjén és az imaginárius konstrukciókon, megismerhetetlen, mivel magának a valóságnak a szavakkal való leírása paradox – hogyan lehetne ugyanis szavakkal leírni olyasvalamit, ami túl van a nyelven?” (Erős, 1993, 37. – Erős Ferenc kiemelései)

Lacan igazsága „reménytelen igazság”. Reménytelenül megismerhetetlen és reménytelenül kimondhatatlan: „az a reménytelen igazság, amelyről az imént beszéltem, és amely a tudattalan szintjén található, arc nélküli igazság, zárt, mindenhez hozzáídomítható igazság. Túlságosan is jól tudjuk: igazság nélküli igazság ez!” (Lacan, 1998, 410.) A „fordítási hiba” révén teremődő igazság elveszíti igazságát, kasztráltatik, *az erotikus valóságérzék delíriumában*.⁴¹ Az igazság csak a *delírium* megszűntével válhat nyitottá, mutatkozhat meg, teremődhet – túl a nyelven, a nyelv közeiben, csak akkor, ha az *erotikus valóságérzék* teremő, genitális funkciója föléled, s étellel tölti meg a nyelv és a szubjektum hézagait. A „rejtett jelentőről” író Lacant vagyok kénytelen idézni a valóságérzék elutasító Lacannal szemben: „Ez [a rejtett jelentő – H. Gy. P.] az, amit Önök, szegény együgyűek folyton kockára tesznek, amióta csak megszülettek, és belekeveredtek ebbe a zűrös Logosz-ügybe. Ez az a ré-

⁴¹ A fordítási hiba és az igazság összefüggéseihez és a probléma szerteágazó voltához ld. a 11. jegyzetet.

szük, amely áldozatul esik, nem fizikailag vagy reálishan (ahogy mondani szokták), hanem szimbolikus áldozatként. Csak egy olyan részük van, amely jelölő funkcióra tett szert – az a rejtélyes funkció, amelyet fallosznak nevezünk. Mi a fallosz? A szervezetnek az a része, amelyben az élet – ezt a nyakra-főre használt terminust itt igazán helyénvaló alkalmazni –, az életerős duzzadás van szimbolizálva. Itt, ebben a rejtélyes, egyetemes valamiben, amely inkább hím, mint nőstény, de amelynek mégis szimbólumává válhat maga a nőstény, itt van jelen a tudattalanban az élet – itt válik megragadhatóvá, itt nyer értelmet.” (Lacan, 1998, 411.)

Bion Descartes-értelmezése ott kezdődik, ahol Lacané befejeződni látszik: az igazság kérdésénél. Ebben az elméletben az igazság kérdése fregei módon vetődik föl. „A probléma valóságosága akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a pszichoanalitikusnak meg kell kérdeznie önmagától, vajon lehet-e pszichoanalizálni a hazudozót?” (Bion, 1970, 97.) Bion abból indul ki, hogy az igazság anélkül is létezik, hogy bárki elgondolná, sőt, éppen így létezik; a hazugság az, ami előfeltételezi a gondolkodót. „Összefoglalásul két definíciót fogalmazok meg: 1. Az igaz gondolat sem megfogalmazást, sem gondolkodót nem kíván. 2. A hazugság olyan gondolat, amely számára a megfogalmazás és a gondolkodó alapvetőek.” (Bion, 1970, 104.) A bioni gondolkodás tükrében a „Cogito ergo sum” abban a paradoxonban torzul „igazsággá”, hogy „Gondolkodom, tehát vagyok – hazugságban”, vagy „Hazudok, tehát vagyok”. A rájátszás erre a paradoxonra (megfogalmazom, hogy az igaz gondolat nem kíván/tűr megfogalmazást) olyan igazság, amellyel Lacan is egyetértene. De egyetértene vele egy másik „gondolkodó” is, aki a descartes-i Cogito igazságára kérdez rá közvetlenül, Paul Ricoeur?

Ricoeur szerint a Cogito igazsága egyszerre értelmetlen és cáfolhatatlan: „a híres descartes-i Cogito, mely a kétely próbájában közvetlenül ragadja meg önmagát, éppoly alaptalan igazság, mint amilyen megcáfolhatatlan. Egy pillanatig sem tagadom, hogy igazság volna: olyan igazság ez, mely maga állítja fel magát, s ekképpen nem lehet sem bizonyítani, sem levezetni. Egyszerre állít egy létet és egy cselekvést – egy létezést és egy gondolkozási műveletet; vagyok, gondolkodom; létezni számomra annyi, mint gondolkodni; annyiban létezem, amennyiben gondolkodom.” (Ricoeur, 1987, 237.) Ez lenne a válasz első fele a kérdésre, hogy „miért van az, hogy az »ön«, aki az értelmezést vezeti, csak mint az értelmezés eredményét ragadhatja meg önmagát.” (Ricoeur, 1987, 237.) Ricoeur, akárcsak Lacan, úgy gondolja, hogy a szubjektum csak a másikat megjárva érkezik el (vagy vissza) (ön)magához, ezt a

Másikat viszont az énen kívül, „létaktusunk jeleiben” tételezi. De az objektívált Másikon keresztüli önmegragadást valójában a lacani problematika gátolja meg. „A *Cogito* azonban nemcsak egy éppoly értelmetlen, mint amilyen megcáfolhatatlan igazság: azt is hozzátehetjük még, hogy olyan, mint egy üres hely, mely – öröktől fogva – egy hamis *Cogitó*val volt betöltve [...]. Ezentúl tehát a hamis tudat kritikáját is csatolnunk kell minden olyan felfedezéshez, melyet a *Cogito* alanyának életére vonatkozó dokumentumokban lelünk.” (Ricoeur, 1987, 237–238.)

Ricoeur az értelem forrásaként a vágyat, azaz a létezését jelöli meg. („A létezés /.../ vágy és erőfeszítés.”) Amit ő keres, az egyfajta, „az *ego* előítéleteitől megszabadult hermeneutika.” Ez a hermeneutika az én elvesztését követeli meg, hogy szóhoz juthasson az, amiben a „nyelv gyökerezik”. „A narcizmus – a hamis *Cogito* freudi megfelelője – elleni harc odáig vezet, hogy kiderül: a nyelv a vágyban és az élet ösztönzéseiben gyökerezik.” (Ricoeur, 1987, 240. – Ricoeur kiemelései.) A vágy, mely teremt – nyelvet és szubjektumot –, a lacani falloszhoz hasonlóan „rejtett jelentő” a „zűrös logosz-ügy” mögött, „a tudat rejtélyei mögött” (Ricoeur), mindig már értelmezett lét, noha nem tudhat önmagáról, és „az interpretációs tevékenységen kívül nem feltételezhetem”. „A *Cogito* az interpretációs tevékenység révén olyasfélélt fedez fel önmaga mögött, mint a *szubjektum archeológiája*.” (Ricoeur, 1987, 242. – Ricoeur kiemelései.)

Ricoeurnál a reflexió problémája egyfajta *absztinenciaszabállyal* (az én elvesztése) kapcsolódik össze. Ez teszi lehetővé, hogy az én úrjében vágyként vagy falloszként a látszat hymenjét áttörje a lét vagy – Bion szavaival – a „végső valóság és igazság”, amely önmagában megismerhetetlen. Az *absztinenciaszabály* módosulása önmagában is jelentős: Míg eredetileg, nagyon leegyszerűsítve a problémát, a *testre* vonatkozott (nem lépni testi kontaktusba a beteggel, mintegy kihasználva az alá- és fölérendeltségi helyzetet), addig Ferenczi óta számos szerzőnél (így Ricoeurnál vagy Bionnál is) az alá- és fölérendeltségi szituáció megszüntetésére, a kölcsönösségre, a *lelki* „megerőszakolás” meggátolására vonatkozik, ugyanakkor nem tiltja – időnként terápiás céllal kifejezetten javasolja – a testi kapcsolatteremtést. Mindezt persze a *gyengédség*, nem pedig a *szenvedély* nyelvén.

Már a *gyengédség* állapotának elemzésekor rámutattunk az Én feladásának szükségességére a megértés mint azonosulás érdekében, és arra, hogy a külvilághoz való gyermeki viszonyulás nem alkalmaz „szűrőket”.⁴²

⁴² Lásd jelen írás első részét.

Az előföltevés-mentességet szolgáló *absztinenciaszabály* szigorúbb formáját találjuk Bionnál, aki szerint a terapeutának „emlékezet”, „vágy” és „megértés” nélkül kell dolgoznia. „Meglepő lehet, hogy miféle elmeállapot köszönt be, ha nincsenek vágyak és emlékek. Az a terminus, amely nagyjából kifejezné, amit ki kívánok fejezni, a »hit« – hit abban, hogy van egy végső valóság és igazság –, az ismeretlen, megismerhetetlen, »formátlan végtelen«.” (Bion, 1970, 31.) Bion szavai egybe csengenek azzal a gondolattal, amit Ferenczi az *intelligens univerzumról* és hozzá való viszonyunkról mondott.

Kétely és hit

A végső valóságot és igazságot Bion O-nak nevezi. Egyaránt olvashatjuk zérÓnak és Omegának, de kihallani belőle a Cogit/O leválasztott, áthúzott („törlésjel alá tett” – Derrida) és létrejövő szubjektumát.⁴³ Az O az a Másik, ami a szubjektum archeológiájának a mélyén található. A bioni *absztinenciaszabály* látszólagos paradoxonjának értelme az, hogy „létvágyunk” (Ricoeur) nem a mi vágyunk; a rejtett jelentő, amellyel a Másik nem rendelkezik, nálunk Másikként van jelen.

„Az analitikusnak az O-ra, az ismeretlenre és megismerhetetlenre kell fordítania figyelmét. A pszichoanalízis sikere egy pszichoanalitikus nézőpont fönntartásán múlik; ez a nézőpont a pszichoanalitikus vertexe; a pszichoanalitikus vertex O. Ezzel a pszichoanalitikus nem azonosulhat: ezzé kell *lennie*. [...] A pszichoanalitikus tapasztalat terminusaiban újrafogalmazva, a pszichoanalitikus tudhatja, hogy mit mond, tesz vagy minek látszik a beteg, de az O-t, aminek a beteg a fejleménye, nem ismerheti: csupán az »lehet«”. (Bion, 1970, 27.) A reflexió sohasem a Másikkal, mindig csupán a másik transzformációival (a már értelmezett vágygal, a szimbolikus föláldozott fallosszal) találkozik. A transzformációk Bion szerint változatlanul őrzik az eredeti invariánsait, és ez adja meg a lehetőséget az O-ra való következtetésre vagy O-vá válásra. A transzformációk különbségei mögött viszont létaktusunk jeleinek és létaktusunknak (vö. Ricoeur) különbsége rejlik. „Ahogy a nyelvi, zenei és képzőművészeti transzformációknak kompenzáló értékeik származnak abból, hogy O *transzformációi*, hajlamosak vagyunk föltételezni ugyanezt a hallucinózissal kapcsolatban is. De a hallucinációk *nem* reprezen-

⁴³ Vö. Lacan: „A rejtett jelentő, az, amellyel a Másik nem rendelkezik, és amelyet most keresünk, mindenütt jelen van, ahol áthúzott betűt látnak.” (Lacan, 1998, 411.)

tációk: magukban-való-dolgok, amelyek a frusztrációval és a vággyal szembeni intoleranciából születtek. Fogyatékoságaikat nem a reprezentáció kudarcának, hanem *létük* kudarcának köszönhetik.” (Bion, 1970, 18.) A lét kudarca a fordítási hibaként való létezés. Az el nem gondolt igazság O; az analitikusnak O-vá kell lennie egy végtelen fordítási folyamat során. Hazugsággá lenni nem lehet, hazugságot csak kigondolni lehet. A hazugság ott érhető tetten, ahol a gondolkodó magáénak mondja az elgondoltat. Az igazság ezzel szemben folyton „csak” létrejön, transzformálódik; és bár közvetlenül sohasem, invariánsai révén megismerhető. Eigen Bion nyomán a pszichoanalízis „érzelmi igazságáról” beszél (Eigen, 1985, 66.), s ezen az O-vá válás képességét kell értenünk.

Ez az érzelmi igazság az *erotikus valóságérvék* (és a *gyengédség* ezt közvetítő nyelve) fölszabadításának köszönhető. Annak a beismerésnek, hogy a Cogit/O O-ja a lét, a vágy, a végső valóság vagy a fallosz által meghatározott. Hogy amikor tehát gondolkodom (cogito), akkor valójában el vagyok gondolva anélkül, hogy elgondolhatnám, miképpen is vagyok elgondolva. „Az egyén jelölőt csinál az életéből. De ez a jelölő semmi szín alatt nem garantálhatja a Másik beszédének (discours) jelentését, mivel a Másikban hozzáférhetetlen. Más szóval: az életet, bármennyire igaz, hogy feláldozták a Másiknak, nem a másik adja vissza az egyének.” (Lacan, 1998, 411.) Megszünni elgondolva lenni a bioni értelemben annyit jelent, mint megszünni hamisnak lenni. Igaznak lenni annyi, mint el nem gondolva lenni – lenni annyi, mint el nem gondolva lenni. A létezés így az *erotikus öröme*lv és az *erotikus valóságérvék* révén válik megközelíthetővé, a „megismerés” visszanyeri eredeti (szexuális – ld. *Biblia*) értelmét. Visszakanyarodtunk itt Ferenczi korábban, az *intelligencia* kapcsán idézett tételéhez: „Lehetséges, hogy itt egy negyedik »narcisztikus sérüléssel« állunk szemben, nevezetesen, hogy az intelligencia – amire mint analitikusok is olyan büszkék vagyunk – sem a mi tulajdonunk, hanem olyasvalami, aminek az *ÉN ritmikus kiáramlásával* az univerzumba – amely egyedül mindentudó és ennélfogva egyedül intelligens – meg kell újhodnia és regenerálnia kell.” (Ferenczi, 1996, 60. – H. Gy. P. kiemelése)

A „ritmikus kiáramlás” szókapcsolat vitathatatlanul erotikus töltetű, és vitathatatlanul a fallikus fázis erotikájára utal. Ezzel szemben a tudomány „én”-je, és nem csak a „pszichoanalitikus közössége”, fixálódott a „meghaladott tudományos ismeretekhez”.⁴⁴ A karteziánus hasa-

⁴⁴ Székács, 1991, 27–30.

dás valódi hasadékként működik: elnyeli, beszippantja, elemésztí a tudományosság bárgyún merevedő s merevségébe belelankadó szerszámát. Az a fajta rugalmasság és játékoság, amit az *intelligencia* a Cogit/O-val ellentétben *megkíván*, nem ismeri (el) a *res cogitans* és a *res extensa* különbségét. Kiterjedés és gondolatiság békésen megfér egymással a „ritmikus kiáramlásban” – a kiterjedés képessége sokkal inkább a *res cogitans* attribútumává válik, mintsem a hagyományos értelemben vett *res extensáé*vá. Ugyanakkor, a *res extensáról* bebizonyul, hogy igenis lehet gondolati, szellemi természetű⁴⁵ – amennyiben nem szorítkozunk a descartes-i Cogit/O-hoz kapcsolódó rációfogalomra. A kétegy lankadásban bízó paradox reménysége áll szemben itt a hit rugalmas és játékos megfeszülési képességével.

A Ferenczi elgondolásaira építő pszichoanalízis nem áll meg a Cogit/O kritikájánál, hanem a modern utáni tudományosság megváltozott – ironikus – fogalmát is körvonalazza. Ez a tudományosság az *ésszel* és a *kéttel* szemben az *érzelem*nek és a *hit*nek (is) ad helyet. A pszichoanalízis nem kívülről, hanem önvizsgálat, a pszichoanalitikus tapasztalat elemzése során jut el a fölismeréshez, hogy sem nyelve, sem pedig igazságai nem férnek el a hagyományos, szcientista tudományfelfogás keretei között. Bion ezt így fogalmazta meg: „Amire szükség van, az nem valamiféle alap a pszichoanalízis és elméletei számára, hanem egy olyan tudomány, ami nem korlátozódik eredetében a tudásra és az érzéki háttérre. A meg-egy-ezés,⁴⁶ és nem az identifikáció matematikájával kell bírnia.” (Bion, 1970, 89.)

Az azonosság matematikája, $A=A$, a beszélő emberre nem alkalmazható. A pszichoanalitikus képlet $A=O$; azaz a beszélő én nem azonos (ön)magával, nem is válhat azonossá önmagával (minthogy a visszatérés lehetetlen), csupán helyet csinálhat annak a pozicionális énnel, amely maga is hely e nyelvi struktúrában. Az eredetinek, amellyel azonosulhatnánk, nem ismerjük ön-azonosságát – a pszichoanalízisben ezért is értelmetlen például az eredeti szöveg kérdésének fölvetése. $A=O$ azt jelenti, igazságról akkor beszélhetünk, ha az értelmezőnek sikerül a bioni értelemben vett hit révén O-vá válnia. Ez annak a jelenségnek a poszttraumatikus variációja, amit Ferenczi „mimikri” néven írt le.

⁴⁵ Vö. Bateson és Maturana elméletei.

⁴⁶ At-one-ment

Azt a sajátos *hitet*, amelyről itt szó van, Eigen „hit az O-ban”-nak nevezi (Eigen, 1985). Egy másik pszichoanalitikus, Winnicott, aki a Ferenczi által kiképzett Melanie Klein iskolájához tartozik, a tudományosság kérdését feszegetve szintén a *hit*hez érkezik el. „Ez azt jelenti, hogy van valamiféle hite – nem hit ebben vagy amabban, hanem a hit vagy a hit képessége. [...] A teljes tudás eszméje a tudós alkonya. [...] Vessék ezt össze a vallással együtt járó bizonyossággal, és látni fogják a tudomány és a vallás különbségét. A vallás a kételyt bizonyosságra cseréli. A tudomány véget nem érő kételyt tart fenn, és föltételezi a hitet.” (Winnicott, 1986, 14.) A bioni elméletben azonban a pszichoanalízis sokkal szorosabb kapcsolatban van a *hittel*, mint általában a tudomány. „A pszichoanalitikus attitűdöt a hit tudományos használatának nevezhetnénk és vice versa.” „A hit a pszichoanalitikus adatok beáramlási közege. Alámoossa és meghaladja kontrolláló erejű szükségleteinket, és lehetővé teszi, hogy az érzelmi valóság hatását oly módon tapasztaljuk meg, ami megengedi a későbbiekben a természetes fejlődést.” (Eigen, 1985, 327. és 326.)

A *hit* problematikája kapcsán már látszik, hogy a pszichoanalízis nem osztozik „a mindennapok világán kívüli státus elvesztésében” a modern tudománnyal. A „pszichoanalitikus attitűd” Bion szerint a tudás egy mindenkiben kezdettől meglévő módja vagy a személyiség egy funkciója, másrészt olyan élmény vagy tapasztalat, amely az analitikus ülések sajátos közegében jön bennünk létre.⁴⁷ „Bion számára a hit a pszichoanalitikus attitűdnek a lényegi minőségévé válik, egyszerre módszer és megmentő mozzanat.” (Eigen, 1985, 326. – Eigen kiemelése.) A „személyiség pszichoanalitikus funkciója”, amely a pszichoanalitikus módszer révén fejleszthető, a pszichoanalízis mint tudomány alapja. A „hit aktusának” a „gondolkodáshoz való viszonya analóg az *a priori* tudásnak a tudáshoz való viszonyával”. A *hit*: „tudományos elmeállapot”, de „az emlékezet és a vágy minden mozzanatától mentesnek kell lennie”. (Bion, 1963, 35. és 32.) Ez a *hit* az *erotikus valóságérzékből* táplálkozik.

Lytard már Freudnál fölfedezi gyökereiben az *erotikus valóságérzék*nek ezt a működtetését, a bizonyosságról való lemondásban és az általa apátiának nevezett *absztinenciaszabályban*. „Freud itt [A *halálösztön és az életösztönök* – H. Gy. P.] úgy bánik a tudomány nyelvének felületével, mint Sade a bőrfelületekkel.” A szadista azért „szörnyeteg, mert

⁴⁷ Vö. „A gyermek mint pszichiáter” Ferenczinél.

vállalva külön hajlamait, összeköti őket egyfajta enciklopédikus kíváncsisággal azok iránt a tapasztalatok iránt, melyeket az érzéki felületek szisztematikusan teljes ingerlése nyújthat [...]. Ezért hajlamai következtében kéjsóvár haditervének, szándékai szerint viszont az ösztönök *Aufklärung*jának ostromgyűrűjébe zárva, messze túl is lép azon.” (Lyotard, 1992, 51. – Lyotard kiemelései.)

Az apátia, amennyiben maga is elméletet hoz létre, szükségképpen *ironikus* színezetet mutat. Az önreflexió lehetőségének *ironikus* tagadásával a pszichoanalízis egyfajta *ironikus* posztmodern ablakait nyitogatja. A korábbi gondolkodást *delírium*nak tekinti, s feladatát nem a fenséges vagy a szép, hanem a reflexió *ironikus* területén keresi. *Ironikus* ez a terület, mert amire épül, az a hiány, a szakadás, az elfelejtett hely ingoványos talaja. Végső belátása a belátás képessége: az élet megváltoztatása nem más, mint fölismerni, elfogadni, és alkalmazni azt, ami a tudat elvesztése után a miénk maradt, hogy ne váljon katasztrófává negyedik narcisztikus sérülésünk.

„Ha aztán sikerül ezt az állapotot magunkról el- és az infantiltraumatikus eseményekre visszavezetnünk, akkor rákerülhet a sor arra, hogy a beteg ellesi azt a pillanatot, amelyben annak idején tudás és érzés a tehetetlen tombolásnak ugyanolyan tünetei között – önpusztítással, a lelki tartalmak szétszakadásával – tudás nélküli érzelmre és érzelem nélküli tudásra hasadt, tehát az a folyamat állott elő, melyet Freud az elfojtásnál feltételez. (A mi) analízisünk az elfojtási folyamat kezdőállapotaihoz akar, és amint kitűnik, tud is visszanyúlni. Mindenesetre szükséges ehhez minden jelenvalósági viszonylatnak feladása és teljes belemerülés a traumatikus múltba.”

Elég ebben az idézetben a beteg szót fölcserélni a tudománnyal, hogy megértsük Descartes és a mai pszichoanalízis viszonyát. A pszichoanalízis mint hites szerető áll a betegágyánál „ennél az újólagos traumatikus küzdelemnél”. Az önmagunkba lapozás révén képes simogató „*taille douce*” lenni, sötétben föl villanó kép, nyugtalanító hit a nyugodt kétely helyett. „Ámbár nem részesíthetjük mindabban, amit gyermekkorában megérdemelt volna, a segíteni tudás ténye mégis egymagában is lökést ad egy új életre, amelyben a visszahozhatatlannak aktái lezárulnak, és megtörténik az első lépés ahhoz, hogy beérje a sorstól sújtott azzal, amit az élet még nyújthat neki, és hogy ne kelljen mindent, a még értékeset is eldobnia.” (Ferenczi, 1982, 450. és 451–452 – H. Gy. P. kiemelése)

IRODALOM

- BATESON, G. (1979): *Mind and nature: A necessary unity*. Dutton, New York
- BION, W. R. (1962): *Learning from Experience*. W. Heinemann, London
- BION, W. R. (1963): *Elements of Psychoanalysis*. W. Heinemann, London
- BION, W. R. (1965): *Transformations*. W. Heinemann, London
- BION, W. R. (1970): *Attention and Interpretation*. Tavistock, London
- BION, W. R. (1977): *Seven Servants*. Jason Aronson. New York
- BLAZY, H. (1989): A Sea Introjected – Ferenczi Sándor and the Concept of Basic Fault.
In: *Int. J. Prenatal and Perinatal Studies*
- BLAZY, H. (1993): *Ferenczi Sándor: Bioanalysis and Child Analysis*. Manuscript – előadás
a budapesti Ferenczi Sándor emlékkonferencián
- BÓKAY A.–ERŐS F. szerk. (1998): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Filum Kiadó, Budapest
- CSABAI M.–ERŐS F. (2000): *Testhatárok és énhatárok*. Józsoveg Műhely Kiadó, Budapest
- DELL, P. F. (1985): Understanding Bateson and Maturana: Toward a Biological Foundation for the Social Sciences. In: *Journal of Marital and Family Therapy*, Vol. 11, No. 1, 1–20.
- DERRIDA, J. (1991): *Grammatológia*. Életünk – Magyar Műhely, Szombathely
- DERRIDA, J. (1998): Freud és az írás színtere. In: Bókay A.–Erős F. (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Filum Kiadó, Budapest, 274–284.
- EIGEN, M. (1985): Toward Bion's Starting Point: Between Catastrophe and Faith. In: *International Journal of Psycho-analysis*, 66.
- ERŐS F. (1993): Lacan, avagy a vágy tragédiája. In: *Thalassa*, 1993/2, 29–44.
- ERŐS F. (1998): Egy „vásott kölyök”: Ferenczi Sándor. In: Csabai M.–Erős F.: *Mélyléletan és kultúra*. Gradus ad Parnassum Könyvkiadó, Szeged
- ERŐS F. (szerk.) (2000): *Ferenczi Sándor*. Új Mandátum, Budapest
- FERENCZI S. (1914): *Ideges tünetek keletkezése és eltűnése és egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből*. Dick Manó, Budapest
- FERENCZI S. (1950a): *Further Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, London, Hogarth Press
- FERENCZI S. (1950b): *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, London, Hogarth Press
- FERENCZI S. (1955): *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, Vol. 3, New York, Basic Books
- FERENCZI S. (1968): *Thalassa. A Theory of Genitality*. New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- FERENCZI S. (1971): Nyelvezavar a felnőttek és a gyermek között. In: *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Szerk. Buda Béla. Gondolat Könyvkiadó. Budapest
- FERENCZI S. (1982): *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*. Magvető, Budapest
- FERENCZI S. (1988): *The Clinical Diary of Sándor Ferenczi*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- FERENCZI S. (1996): *Klinikai napló 1932*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- FERENCZI S. (1999): *A pszichoanalízis felé*. Osiris, Budapest

- FERENCZI S. (2000): A nem kívánt gyermek és halálösztöne. In: Erős F. (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Budapest, 121–124.
- FERENCZI S./GRODDECK, G. (1986): *Briefwechsel 1921–1933*. Fischer, Frankfurt am Main
- FREEDMAN, A. M.–KAPLAN, H. I. (1967): *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. The Williams and Wilkins Company, Baltimore
- FREUD, S. (1998): Feljegyzések a „Varázsnóteszről”. In: Bókay A.–Erős F. (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Filum Kiadó, Budapest, 285–287.
- FREUD, A. (1994): *Az én és az elhárító mechanizmusok*. Párbeszéd Könyvek, Budapest.
- FÜST M. (1977): *Ez mind én voltam egykor*. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest
- FÜZESSÉRY É. (1993): Lacan és az „Apa neve”. In: *Thalassa*, 1993/2., 47–48.
- GRINBERG, L.–SOR, D.–TABAK DE BIANCHEDI, E. (1975): *Introduction to the Work of Bion*. Clunie: The Roland Harris Educational Trust
- GRODDECK, G. (1967): *The World of Man*. Vision Press Ltd.
- GRODDECK, G. (1989): *Exploring the Unconscious*. Vision Press Ltd.
- HABERMAS, J. (1993): A metapszichológia szcientista önféltreértése. In: Szummer Cs.–Erős F. (szerk.): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Budapest, 91–106.
- HÁRS GY. P. (1995a): Honfoglalás a senkiföldjén. In: *BUKSZ* 1995. tavasz, 25–30.
- HÁRS GY. P. (1995b): Pszichoanalízis – túl a modern tudomány(osság) „öröm”-elvén. In: *Replika* 19–20: 69–79.
- HÁRS GY. P. (1998): Medusa tükre eltörött. In: *BUKSZ* 1998. tavasz, 28–37.
- HÁRS GY. P. (1999): The Concept of Passion in Ferenczi’s Clinical Diary. Az Alpok–Adria pécsi pszichológia konferencián elhangzott előadás írott változata – kézirat
- HÁRS GY. P. (2000): Thalassa, avagy a szimbólum regressziója. In: *Thalassa* 2000/2–3, 35–56.
- HINSIE, L. E.–CAMPBELL, R. J. (1960): *Psychiatric Dictionary*. Oxford Univ. Press., New York
- IONS, V. (1983): *Egyptian Mythology*. Newnes Books
- JONES, E. (1948): *Papers on Psycho-Analysis*. Baillière, Tindall and Cox, London
- JONES, E. (1973): *Sigmund Freud élete és munkássága*. Európa, Budapest
- KERÉNYI K. (1977): *Görög mitológia*. Gondolat, Budapest
- LACAN, J. (1993a): A tükörstádium. In: *Thalassa*, 1993/2, 5–11.
- LACAN, J. (1993b): Rövid előadás a Francia Rádióban. In: *Thalassa*, 1993/2, 12–16.
- LACAN, J. (1998): Részletek a Hamlet-szemináriumból. In: Bókay A.–Erős F. (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Filum Kiadó, Budapest, 402–412.
- LAMARCK (1986): *A természet fejlődése*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- LAPLANCHE, J.–PONTALIS, J.-B. (1994): *A pszichoanalízis szótára*. Akadémiai Kiadó. Budapest
- LAPLANCHE, J.–PONTALIS, J.-B. (1980): *The Language of Psychoanalysis*. Hogarth, London
- MELTZER, D. (1986): *Studies in Extended Metapsychology*. Clunie Press
- MERLET, A. (1993): Freud és Lacan Ferencziről. In: *Thalassa*, 1993/2, 86–89.
- MITCHELL, J. (1998): Questioning the Oedipus Complex. In: *Replika. Central European Hysteria*, 113–124.

- RICOEUR, P.** (1970): *Freud and Philosophy: an Essay On Interpretation*. Yale University Press., New Haven and London
- RICOEUR, P.** (1987a): Nyelv, szimbólum és értelmezés. Az interpretációk konfliktusa. In: Fabinyi T. (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged
- RICOEUR, P.** (1987b): Létezés és hermeneutika. In: Fabinyi T. (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. Szeged
- RICOEUR, P.** (1993): A bizonyítás kérdése Freud pszichoanalitikai írásaiban. In: Szummer Cs.–Erős F. (szerk.): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Budapest, 107–138.
- RORTY, R.** (1993): Freud és az erkölcsi reflexió. In: Szummer Cs.–Erős F. (szerk.): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Budapest, 181–208.
- RYCROFT, CH.** (1994): *A pszichoanalízis kritikai szótára*. Párbeszéd Könyvek, Budapest
- SULLOWAY, F. J.** (1987): *Freud, a lélek biológusa*. Gondolat, Budapest
- SZÉKÁCS I.** (1991): *Pszichoanalízis és természettudomány*. Párbeszéd Kiadó, Budapest
- SZUMMER CS.–ERŐS F.** szerk. (1993): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Budapest
- THOMÄ, H.–KÄTCHELLE, H.** (1987): *A pszichoanalitikus terápia tankönyve*. MIET Pszichoterápiás Munkacsoport, Budapest
- WILL, H.** (1987): *Georg Groddeck. Die Geburt der Psychosomatik*. Deutscher Taschenbuch

MŰHELY

Maurice Blanchot: Orpheusz tekintete • Karátson Endre: Gyerekkorunk otthona I. Könnyek nyomában 17. Hogyan lehet az irodalom érdekes berkeiben aránylag nem nagy életveszélynek kitenni magamat? 18. Önvédelmi egyensúlyozásaim 19. A barátságról – más országban 20. Egy mitikus találkozás • André András, Böröndi Lajos, Bratka László, Horváth Elemér, Makay

2003

2

Ida, Pintér Lajos, Pusztai Zoltán, Rába György, Simon Lajos, Sulyok Vince és Szalai Zsolt versei • Varga Imre: A sivatagi oroszlán szárnyai • Lengyel András: József Attila „művészetbölcseleti és kritikai kísérleti praktikuma” • Márai Sándor ismeretlen levelei • Fried István: Egy/a polgári család és vidéke – Márai Sándor „családi” krónikája • Joël Couchouron fotói

Az *eső* 2003. tavaszi számában

- Dienes Eszter, Fabó Kinga, Képes Gábor, Kurdi Péter, Petőcz András, Rékasy Ildikó, Szabó T. Anna, Tandori Dezső, Tóth Olivér, Varga Dániel, Vass Tibor versei, Ember Mária, V. Farkas Zoltán, Molnár H. Lajos, Szív Ernő prózái, Pogány Gábor Benő grafikái.
- Ember Mária életművéről Földes Anna, Murányi Gábor, Pomogáts Béla.
- Nánay István esszéje Paál Istvánról, Szepes Erika tanulmánya Dienes Eszter költészetéről.
- P. Balogh Andrea, Mrena Julianna, Simon Ferenc és Valachi Anna kritikái Szabó T. Anna, Fabó Kinga, Molnár H. Lajos, Képes Gábor könyveiről.