



Jacques Lacan, avagy a vágy tragédiája*

Kimennek-e a struktúrák az utcára?

1969 elején, alig fél évvel az 1968. május-júniusi párizsi diákmegmozdulások után, Michel Foucault „Mi a szerző?” címmel előadást tartott a Collège de France-ban. Az előadás, melynek szövege magyarul is olvasható¹, arról szól, hogy az irodalmi és filozófiai műveknek tulajdonított szerző-funkció történetileg milyen mértékben változó, viszonylagos, a szerző-funkció elemzése útján pedig arra a következtetésre jut, hogy újra kell értelmezni a szubjektum fogalmát, kétségbe vonva a szubjektum abszolút jellegét, priméren kreatív szerepét.

„Nem az eredeti forrásként felfogott alkotó szubjektum témájának felújítására van szükség, hanem arra, hogy feltárjuk e szubjektum *kötöttségeit*, funkcionálási módját, függőségi viszonyait. A hagyományos problémát – mondja Foucault – meg kell fordítanunk: a kérdés többé nem az, hogy egy szubjektum szabadsága miként hatol be a dolgok sűrűjébe és miképpen ad értelmet nekik, hogy eképpen mintegy belülről megelevenítve egy nyelvezet szabályait, eredendő szándékát valósítsa meg. A kérdés inkább a következő: hogyan, milyen feltételek és formák között lép fel ez a szubjektumnak nevezett valami a diszkurzus rendjében? Milyen pozíciót tölthet be, milyen funkciókat láthat el, s milyen szabályoknak engedelmesskedik a különböző típusú diszkurzusokban? Röviden: a szubjektumot (és helyettesítőit) meg kell fosztanunk kreatív, őseredeti szerepétől és a diszkurzus változó, komplex függvényeként kell elemeznünk.”²

A Foucault-előadás vitájában fölszólalt Lucien Goldman, a strukturalizmus egyik filozófiai ellenfele, aki megjegyzéseit annak a híres jelmondatnak a felidézésével zárta, amelyet 1968 májusában egy diák írt fel a Sorbonne egyik tantermének falaira, és amely Goldman szerint jól kifejezi a nem-genetikus strukturalizmus filozófiai és egyúttal tudományos kritikájának lényegét: „a struktúrák sohasem vonulnak ki az utcára”. Vagyis: „nem a struktúrák, hanem az emberek csinálják a történelmet”.³

* *Thalassa*, 1993, 4(2): 29-44. Az írás eredetileg előadásként hangzott el a Magyar Pszichiátriai Társaság Pszichoterápiás Elméletek és Kutatás munkacsoportjában, 1985. március 29-én, és – „Pszichoanalízis és strukturalizmus Jacques Lacan munkásságában” címmel – megjelent a Magyar Pszichiátriai Társaság Pszichoterápiás Szekciója belső kiadványú füzeteként (1985/6.) A tanulmány ennek a publikációnak az átdolgozott változata, kiegészítve a „Jacques Lacan Hamlet-értelmezése” című tanulmány egyes részeivel (*Helikon*, 1983/3-4. 363-374.).

A vitán részt vett és fölszólalt Jacques Lacan, aki – egyetértve Foucault-val – kijelentette, hogy „akár strukturalizmusnak nevezzük, akár nem, az evvel a terminussal csak durván körülírt területen szó sincs a szubjektum tagadásáról. A szubjektum függőségéről van szó, és ez teljesen más dolog”. Hozzászólását így fejezte be Lacan: „Teljesen jogosulatlannak tartom azt a feliratot, amely szerint a struktúrák sohasem vonulnak ki az utcára. Ha van valami tanulsága a májusi eseményeknek, akkor ez éppen az, hogy a struktúrák igenis kivonultak az utcára. Az a tény pedig, hogy ezt a jelmondatot éppen azon a helyen vették fel, ahol a kivonulás megtörtént, semmi mást nem bizonyít, mint azt, hogy ami oly gyakran [...] benne foglaltatik abban, amit cselekvésnek nevezünk, félreismeri önmagát.”⁴

Aki elolvasta Freudot

Hogy vajon a „struktúrák vagy az emberek csinálják-e a történelmet”, régi – és ebben a formában bizonyára megválaszolhatatlan – kérdés. Ideológiatörténeti jelentősége mégis óriási, mivel a kérdésre adott válasz igen különböző cselekvési módokat, politikai programokat határoz meg. Jól ismerjük azokat a konzekvenciákat, amelyek abból származnak, hogy Engels sokat idézett kijelentéséből – az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem a saját maguk választotta feltételek között⁵ – mire helyezik a hangsúlyt: az „emberekre” vagy pedig a „feltételekre”.

A marxizmus mellett a pszichoanalízis az a másik nagy modern eszmerendszer, amely ilyesféle ideológiai reflexiók kiindulópontjává válhatott, s a pszichoanalízis ideológiai értelmezéseinek egyik nagy törésvonala is éppen a „humanista”, a szubjektum elsődlegességét és autonómiáját előtérbe helyező, illetve az „antihumanista”, a szubjektum függőségét, korlátozottságát, viszonylagosságát hangsúlyozó álláspontok, értelmezések között húzódik.

Az „antihumanizmus” abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést ilyen kontextusban használni szokták, nem jelent feltétlenül inhumánus magatartást, embertelenséget, hanem úgynevezett „elméleti antihumanizmust”, az ember fogalmának a középpontból való eltávolítását, Lacan kifejezésével a szubjektum „decentrálását”. A francia filozófiai életben Louis Althusser volt az, aki az „elméleti antihumanizmus” programját a marxizmus tekintetében következetesen végigvitte, a fiatal Marx antropológiai humanizmusáról az érett Marx tudományos gondolkodására téve a hangsúlyt. Althusser mindvégig tiltakozott az ellen, hogy a marxizmusnak a „humanista illúzióktól” való megfosztása – miként kritikusai állították – a sztálinizmus apoteózisát jelentené, hiszen véleménye szerint a sztálinizmus Marx-olvasata éppoly önkényes, voluntarista, mint pl. Garuadyé, Sartre-é vagy más „humanistáké”; szerinte vissza kell térni az eredeti szövegekhez, meg kell tanulni „olvasni” őket.⁶ Lacan a Freud nevéhez tapadt humanista, individualista, szubjektivisták illúziók eltávolítását tekintette fő feladatnak, s ezt a Freud szövegeihez való visszatérés révén vélte megvalósíthatónak. „Az vagyok, aki elolvasta Freudot” – mondta egyik interjújában.

De Lacan bonyolultabb, ellentmondásosabb s talán mélyebb gondolkodó annál, mintsem hogy el lehetne őt intézni azzal, hogy ő volna a „pszichoanalízis Althussere”.⁷

Lacannak az a híre, hogy teljesen zavaros és érthetetlen. Sokak szerint már elolvasni is emberfeletti teljesítmény, hát még megérteni, gondolatait rekonstruálni, sőt mi több, beszélni róluk... Ez az érthetlenség részben abból fakad, hogy Lacan elsősorban szónok – még hozzá karizmatikus szónok –, nem pedig tanulmányíró volt, ellentétben például mesterével, Freuddal, aki mindig ügyelt arra, hogy nézeteit érthetően és didaktikusan fogalmazza meg. A Szent Anna kórházban, majd az École Normale-on, 1968 után pedig a Sorbonne jogi karának amfiteátrumában tartott előadásainak a tanítványok és hívek által összeállított írásos változata nélkülözi az élőbeszéd szuggesztivitását, ugyanakkor tele van olyan aforizmákkal, rögtönzésekkel, képletekkel, bizarr szóhasználattal, szürrealista költői metaforákkal, neologizmusokkal, amelyek igazából csak az adott szellemi közegben, az előadó és a hallgatóság eleven kommunikációjának talaján érthetők meg. De Lacan sokszor fölpanaszolt érthetlensége egész szellemi habitusából is következik. A magyarul is olvasható Hamlet-szemelvények egyikében például ezt írja: „A szerzők számára a legnehezebb feladat, hogy egy viszonylag egyenes vonalhoz igazodjanak, amikor gondolataikat kifejtik, folyton eltérnek a tárgytól, ingadoznak.”⁸ Az „eltérések” és „ingadozások” persze nem esetlegesek, nem egyszerűen „fegyelmetlen gondolkodás” következményei, logikájuk van Lacannál, csak ez a logika nem az értekezések és előadások megszokott, hagyományos karteziánus logikája, hanem *szürrealista* logika, amely a tudatos és tudattalan, vagy – Lacan szóhasználatával – a képzetes (*l'imaginaire*) és a szimbolikus (*le symbolique*) határvidékén mozog. Lacan pályájának elején szoros kapcsolatot tartott a Párizsban élő szürrealista művészekkel, írókkal – közmert pl. Salvador Dalival való barátsága.

„Lacan, Sartre-ral szemben, a zavartság képe marad. Azoknak, akik minden dogmában hittek, végül is a kételyt ajánlotta. Tudománya idővel poétikaként él tovább. Senki nála jobban nem mutatta meg, hogy a szürrealizmus és a pszichoanalízis átíveli századunkat, mint valami vágyakozás a művészetben megélt élet (*vie en art*) iránt, felvetve a kereszténységnek távolléte súlyos problémáját” – írta Lacan halála alkalmából a *La Croix* című lapban egy katolikus méltatója.⁹ Egy marxista szerző, Anthony Wilden szerint pedig Lacan arra tanít bennünket, hogy szakítsunk akadémikus előítéleteinkkel, amikor nagy szerzők műveit vesszük a kezünkbe. „Lacan lehetővé teszi, hogy például az *Álomfejtést* regényként, a Schreber bíró pszichózisáról szóló esettanulmányt filozófiaként, a *Karamazov testvéreket* pedig metapszichológiai értekezésként olvassuk.”¹⁰

„Freud’s French Revolution”

Sherry Turkle amerikai szociológus Lacanról és „Freud francia forradalmáról” írott könyve¹¹ szerint háromféle Lacan-olvasó van. Az első csoportba azok tartoznak, akik a művet egész komplexitásában ismerik, ehhez pedig az szükséges, hogy ne csupán Freud szövegeiben, hanem az egzisztencialista filozófiában is járatosak legyenek, jól ismerjék továbbá a francia irodalmat, a strukturalista nyelvészetet és antropológiát. Ezen túlmenően, világosan látják a freudi fogalmak francia és német értelmezéseinek különbözőségeit, ismerik Hegelt és modern francia kommentátorait.

(A. Kojève). A második csoportba azok tartoznak, akik többé-kevésbé ismerik Lacan műveit, de nincsenek tisztában az elmélet finomságaival, akik úgy látják, hogy „van benne valami”, bizonyos mértékig érdemes együtt gondolkodni vele. Ez főként azokra jellemző, akik kívül állnak a pszichoanalízisen. Végül, a harmadik csoportba azok tartoznak, akik magukat lacanistáknak (*lacanien*) nevezik, de a megértés szintje nem megy túl néhány klisén, anekdota vagy formula, jelszó hangoztatásán, mint például „a tudattalan úgy van strukturálva, mint a nyelv”, vagy „a tudattalan a másik diszkurzusa”. Talán nem szerénytelenség részemről, ha a *második* csoportba sorolom magam, vagy legalábbis átmenetnek a második és a harmadik közé, s talán nem torzítok túlságosan sokat, ha fölvezetem Lacan életpályáját, és megpróbálom röviden összefoglalni a lacani elgondolások néhány alapelemét.

A „lacanizmus” jelenségének megértéséhez az egyik lehetséges kiindulópont egy történeti, pontosabban recepciótörténeti megközelítés.¹² Franciaországban a pszichoanalízis megjelenése és elterjedése viszonylag késői jelenség. Lényegében véve csak az ötvenes években alakult ki komolyabb méretekben pszichoanalitikus mozgalom; az a fajta „pszichoanalitikus kultúra” pedig, amelyről joggal beszélünk például Amerika vonatkozásában, csupán a hatvanas években kezdett elterjedni Franciaországban. Freud hosszú ideig meglehetősen visszhangtalan maradt Franciaországban, noha tudvalévő, hogy a pszichoanalízis kialakulásában nem kis szerepet játszottak a korabeli francia pszichiátriának olyan hírneves képviselői, mint Charcot, Liébault, Bernheim, akikkel Freud kapcsolatban állt. A század eleji francia orvostudomány (ezen belül a pszichiátria), valamint a pszichológia és a filozófia mégis meglehetősen idegenkedéssel fogadta a pszichoanalízis eszmevilágát. A francia szellemi életben akkortájt olyan gondolkodók uralkodtak, mint a szociológus Durkheim, a filozófus Bergson, vagy a pszichológus Pierre Janet. Bár sok szempontból hasonló problémák foglalkoztatták, mint Freudot, Durkheim anómia-elmélete gyökeresen antipszichológus jellegű volt. Bergson és Janet pedig „lenézték” Freudot, mondván, hogy olyan dolgokkal foglalkozik, amelyeket ők már régen felfedeztek; a szexualitás túlzott középpontba állítása viszont szemükben csak a tan „tudománytalan” voltát bizonyította.

Nagy szerepet játszott a pszichoanalízis elutasításában a karteziánus racionalizmus hagyománya, amelybe a tudattalan freudi koncepciója aligha fért bele. Az észérvek hatékonyságába, a meggyőzésbe, belátásba vetett hit erősen jelen volt a klasszikus francia pszichiátriában is. A racionalizmus olyan jelentős pszichológusok művét hatotta át, mint például Jean Piaget (akiről úgy tudjuk, hogy kezdetben tagja volt a svájci pszichoanalitikus társaságnak és fejlődéselméletét bizonyos mértékig Freud is befolyásolta). A harmincas-negyvenes években fellépő egzisztencializmus pszichoanalízis-kritikája (Jean-Paul Sartre „egzisztenciális pszichoanalízise”) éppúgy ellene hatott a pszichoanalízis terjedésének, mint az értelmiség egy részére jelentős hatást gyakorló Kommünista Párt elutasító álláspontja (amelynek legszínvonalasabb kifejtése a mártírhálált halt filozófus, Georges Politzer műveiben található).¹³ A pszichoanalízis visszhangtalanságának további oka lehetett – a második világháború előtt – a francia társadalom viszonylagos stabilitása, a társadalmi viszonyoknak és értékeknek egy stabilan meghatározott rendszere, amely az egyén helyét biztosan meghatározta és védelmet, támogatást nyújtott a számára. Ez a stabilitás markánsan

különbözött egyrészt a pszichoanalízis szülőhazájának, az Osztrák-Magyar Monarchiának a hamis, látszatokkal teli biztonságától, másrészt attól az Amerikától is, amely a pszichoanalízis első nagy befogadója volt, és ahol éppen a kollektív múlt hiánya, a társadalmi kötelékek lazasága, a gyors urbanizáció, az egyének elemi biztonságérzetének hiánya volt az, ami előkészítette a talajt egy markánsan pszichoanalitikus kultúra kialakulásához.¹⁴

De bármi legyen is a társadalomtörténeti oka Freud franciaországi recepciója viszonylagos szűkösségének, kétségtelen, hogy a pszichoanalízissel szembeni idegenkedést nem elsősorban politikai okok magyarázzák (mint pl. Közép- és Kelet-Európa egyes országaiban), hanem már maga az a tény is, hogy a francia szellem éppen elég nagy gondolkodót szült ahhoz, hogy ne is szoruljon „szellemi importra”. A sovinizmus és a xenofóbia, amely időnként nem áll távol a francia „nemzeti sajátosságoktól”, érthetővé teszi egy olyan „jött-ment osztrák zsidónak”, mint Freud az enyhe megvetését. Bizonyára nem véletlen, hogy a második világháború utáni időszakban, amikor sok francia az amerikai „kulturális imperializmus” veszélyétől érezte fenyegetve a francia szellemet, Lacan is ennek az anti-amerikanizmusnak adott hangot, midőn éles kritikában részesítette az Amerikában működő „neofreudistákat”, a pragmatikusan orientált, elsősorban sikerre, gyógyításra, readaptációra törekvő ego-pszichológusokat.

Bár Lacan minduntalan azt hangoztatta, hogy az ő mozgalma nem egyéb, mint az „autentikus visszatérés” Freud szövegeihez, ő és követői voltaképpen egy igencsak „franciásított” Freud-képet vetítenek elénk. Lacan, megvédve a pszichoanalízist az amerikai ego-pszichológia „pestisétől”, olyan látásmódot vitt bele, ami ugyancsak jellegzetesen francia termék: a szürrealizmusét.

Azt fejtegettem, hogy Franciaországban viszonylag későn kezdett hatni a pszichoanalízis. Ez elsősorban a pszichiátriára és a tudományos élet más területeire, intézményrendszereire vonatkozik. Más a helyzet az irodalom és a művészet világával: a pszichoanalízis Franciaországban legelőször a szürrealista művészek körében nyert lelkes fogadtatást, amint erről például André Breton szürrealista kiáltványa és más megnyilatkozásai tanúskodnak¹⁵, s maga Lacan is, mint említettem, szoros kapcsolatban volt a szürrealistákkal, folyóirataikban ő is publikált esszéket, verseket. A szürrealizmus stíluselemei minden megnyilatkozásában fellelhetők. Amikor 1975-ben ellátogatott Amerikába, azzal lepte meg a Massachusetts Institute of Technology előadótermében összegyűlt tisztes hallgatóságot, hogy a matematikai gráfoktól és csomóktól a görög tudományig, a paranoiától az elefánt székletéig hetet-havat összehordott, azzal a konklúzióval zárva fejtegetéseit, hogy a „civilizáció egyenlő szarral”, a civilizáció *cloaca maxima*. Egy, Noam Chomskyval folytatott beszélgetésen kijelentette: „én végülis költő vagyok”.¹⁶

Extravaganciája, polgárpukkasztó gesztusai és kijelentései egyenes ági leszármazottai a szürrealista mozgalomnak – s Lacanról közismert, hogy az *enfant terrible* szerepét játszotta el a francia pszichoanalitikus mozgalomban is. Lacan 1901-ben született, 1932-ben lett a pszichiátria doktora, ekkoriban kezdett olyan témákkal foglalkozni, amelyek a szürrealisták érdeklődésének is középpontjában voltak: nyelv, fantázia, paranoia. 1934-ben fejezi be kiképző analízisét Rudolf Loewensteinnél, és

1934-ben lesz tagja az igen szűk körű párizsi pszichoanalitikus társaságnak, amely 1926 óta állt fenn és olyan tagjai voltak, mint René Laforgue és Marie Bonaparte. 1936-ban Lacan a tükör-stádiumról tart előadást a csehszlovákiai Marienbadban rendezett 14. nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson. Az ötvenes években az ő személye körüli viták robbantják fel a párizsi pszichoanalitikus társaságot (Société Psychanalytique de Paris). A vitát nem Lacan elméleti nézetei váltották ki, hanem egyrészt azon folyt a polémia, hogy a pszichoanalitikus képzés nyitva álljon-e orvosi diplomával nem rendelkező személyek számára, másrészt pedig azon, hogy vajon elfogadható-e Lacan azon technikai újítása, amely lerövidített időtartamú terápiás üléseket (öt, tíz, tizenöt perces analitikus szessziókat) is megenged.

Lacan – néhány hívével együtt – harcot hirdetett „a pszichoanalitikus autoritarianizmus” és az ebben képviselt „orvosi ideológia” ellen – míg végül kenyértörésre került sor. 1953-ban Lacanék kivonultak a párizsi társaságból és megalapították a Francia Pszichoanalitikus Társaságot (Société Française de Psychanalyse, Groupe d’Etudes et de Recherches Freudiennes). A disszidens társaság és a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület (IPA) között igen feszültté vált a viszony; a viszály 1963-ban Lacan exkommunikálásával ért véget (hasonlóképpen exkommunikálták a pszichoanalitikus mozgalom másik nagy „enfant terrible”-jét, Wilhelm Reichet 30 évvel korábban, 1934-ben Luzernban). A francia, eredetileg lacani társaság a kizárás következtében maga is tovább bomlott: többségi határozattal törölték Lacan nevét a kiképző analitikusok névsorából, mire Lacanék tovább „disszidáltak”, s megalapították a párizsi Freud iskolát (École Freudienne de Paris), amely az elképzelések szerint radikálisan szakított volna a pszichoanalitikus hierarchiával, s az analitikusoknak, valamint más diszciplínák képviselőinek klubszerű találkozási helye, vitaköre lett volna. De az École Freudienne sem maradt mentes az ellentétectől: egykori hívei és tanítványai közül sokan szembefordultak vele, mondván: Lacan „antiautoritarianizmusa” voltaképpen csak addig terjedt, amíg föllazította a szigorúan professzionális kereteket, de végül ő maga is vallásos színezetű mozgalmat hozott létre, amelynek ő lett a „guruja” és „pápája”.¹⁷

Lacan személyes politikai meggyőződését tekintve egyáltalán nem tartozott a baloldalhoz, vagy legalábbis nem a szélsőbaloldalhoz, neve és tevékenysége 1968 körül mégis összeforrott a francia baloldali értelmiségi és diákmozgalmakkal. Állítólag ő volt az, aki a diákmozgalom egyik vezéregyéniségét, Daniel Cohn-Benditet az 1968 májusi események után a francia rendőrség orra elől Jaguár gépkocsija csomagtartójában átcsempészte Nyugat-Németországba. De a személyes gesztuson túlmenően Lacan nyilvánvalóan elsősorban polgárpukkasztó anti-autoritarianizmusával s látványos előadásaival hatott, amelyen a párizsi értelmiség színe-java felvonult, s amely előadások lehetőséget adtak a legkülönfélébb vélemények kifejtésére. Lacan és a diákmozgalmak találkozását nagymértékben meghatározta az is, hogy a pszichoanalízis ekkoriban már széles értelmiségi rétegek „mindennapi kenyerévé” vált; a szürrealista Freud-recepció nyomán a lázadó diákok azt olvasták ki Freudból és radikális követőiből, Reichből, Marcuseból, Lacanból, amire szükségük volt: a szexuális elfojtás elleni tiltakozást, a spontaneitás kultuszát, a képzelet, a fantázia, az *imaginaire* fölszabadulásának ígérését. Nagyrészt Lacanra hivatkozott az akkoriban – és különösképpen a hetvenes évek elején – elterjedő francia

antipszichiátriai mozgalom is. 1968 után a Vincennes-i egyetemi campuson Lacanék létrehozták a pszichoanalitikus tanszéket, amely először Serge Leclaire, majd később Lacan veje és kedvence, a filozófus Jacques-Alain Miller vezetése alatt működött, s 1974-ben új nevet kapott: Le champ Freudien, a strukturalista pszichoanalízis kutatásának freudi „terepe” vagy „mezeje”. Ennek a „mezőnek” a története sem volt mentes a botrányoktól, a szélsőségektől: dühödt, néha elvadult viták folytak a képzés politikai tartalmáról s arról, hogy egyáltalán miképpen lehetséges a pszichoanalízis egyetemi tanítása, s vajon az itt nyert diploma egyenértékű lehet-e a hagyományos pszichoanalitikus kiképzéssel. Lacan maga egyébként a pszichoanalízist tudományos diszciplínának és költői vállalkozásnak tartotta, elsősorban: nem a formális kiképzés szigorú sztenderdjei fölött örködött, hanem arra törekedett, hogy minél több kívülállót – filozófust, matematikust, irodalmárt – nyerjen meg eszméinek.

„... úgy van strukturálva, mint egy nyelv”

Miben is áll voltaképpen Lacan Freud-olvasata? Lacan számára a pszichoanalízisben a legdöntőbb momentum a tudattalannak a *nyelvhez* és a szimbolikus viselkedéshez való viszonya. Lacan megközelítése sok tekintetben rokon azoknak a gondolkodóknak a látásmódjával, akik a pszichoanalízist *hermeneutikus* tudományként fogják fel, azaz olyan tudományként, amelynek középpontjában verbális szövegek megfejtése, értelmezése áll. Lacan – Freud más hermeneutikus „olvasóihoz”, például Paul Ricoeurhoz és Jürgen Habermashoz hasonlóan¹⁸ – abból indul ki, hogy Freud nem alkalmazza következetesen saját felfedezéseit és felismeréseit; az energetikai és hermeneutikus, a mechanisztikus és a lingvisztikai, a biológiai és a társadalomtudományi nyelvezet keveredik nála egymással. De míg Habermas számára a pszichoanalízis hermeneutikus rekonstrukciója végső soron a *társadalmi nyilvánosság*hoz, a dolgok kimondásához, eddig rejtett igazságtartalmak felfejtéséhez kapcsolódik, Lacan szerint a pszichoanalízis ilyenfajta „igazsággal” nem tud szolgálni. A tudattalant nem lehet „kibeszélni”, hiszen a tudattalan már maga is lényegében véve nyelvi konstrukció, a nyelv törvényei és a tudattalan törvényei azonosak, „*a tudattalan úgy van strukturálva, mint egy nyelv*”. Ebből következik, hogy a nyelvészet minden pszichoanalízis alapköve.

Lacan fő teoretikus érdeklődése arra irányul, hogy feltárja: a különféle szignifikációs viszonyok hogyan épülnek ki az emberben, az egyedfejlődés során. Már a csecsemő első vágya, az anya iránti vágy is túlmutat önmagán: azt a kívánságot jelzi, amire az anya vágyik leginkább. Itt Lacan a francia kifejezés kétértelműségét használja ki: *désir de la mère* éppúgy jelenti az „anya iránti vágyat”, mint az „anya vágyát”. A csecsemő nemcsak arra vágyik, hogy gondozzák, táplálják, érintsék, hanem arra is, hogy kiegészítse az anyát, pótolja azt, amit az anya leginkább nélkülöz, a *falloszt*. A fallosz Lacan szerint nem csak a péniszt, a biológiai szervet jelöli, hanem a csecsemő abszolút és csökkenthetetlen vágyát arra, hogy része legyen az anyának, hogy az legyen, amire az anya legelsősorban vágyakozik. Ez az a vágy, amit sohasem lehet kielégíteni.

A csecsemő és az anya duálunióját tehát Lacan szerint az a vágy vezérli, hogy a csecsemő *elveszítse önmagát a másokban*. A gyermeknek azon vágyát, hogy az anya vágyának tárgya legyen, az apa akadályozza meg, akivel a gyermek azonosul, azaz introjiciálja az Apa nevét (*nom du père*) és az apai tilalmat. A *név* és a *nem* tagadószó azonos hangzású szavak a francia nyelvben (*nom* és *non*). Ez a folyamat – az elfojtás – Lacan szerint nem pszichológiai, hanem nyelvészeti síkon megy végbe; nem egyéb, mint a lingvisztikai értelemben vett jelentő, a saussure-i *signifiant*, amely egy másik jelentőt (az anya iránti vágyat, és az anya vágyának tárgyává levése iránti vágyat) helyettesíti. A jelentett, a *signifié* ugyanaz marad: a fallosz. De közben két dolog történik: egyrészt a jelentő és a jelentett viszonya közvetetté válik, eltávolodik egymástól, másrészt a régi jelentő (*désir de la mère*) és amit az jelent, lesüllyed a tudattalanba. Az Apa neve a falloszt most már csak a jelentők láncolatán keresztül jelképezi, a láncolat szemeit láthatatlanul köti össze az anya iránti vágy. Az egyén élete során sokféle jelentő-láncolatot (*chaines signifiantes*) épít ki, mindig új és új terminusokkal helyettesítve a régieket, s egyre nő a távolság a manifeszt jelentő és a látens, tudattalan, eredeti jelentő között. Lacan szerint a pszichoanalitikus terápia célja nem a valósághoz való alkalmazkodás, hanem a szignifikáció asszociatív láncolatainak helyreállítása, amely leginkább a keresztretjvényfejtéshez hasonlatos. „Fejts keresztretjvényt” – ezt a tanácsot adta Lacan egy fiatal pszichoanalitikusnak.

A szülői metaforának a kialakulása (freudi terminussal az anya iránti vágy elfojtása a kasztrációs szorongás révén) nem véletlenszerű láncolatok útján történik; ez Lacan szerint tulajdonképpen az ödipális helyzetben megy végbe, ez voltaképpen az Ödipusz-komplexus megoldása. Ennek során a gyermek újfajta szignifikációkat tanul meg: megtanulja a *szimbólumok* használatát. A pre-ödipális és a poszt-ödipális helyzet különbségének jelöléséhez Lacan a szignifikáció két eltérő szintjét feltételezi. Az első szint vagy *rend* az imaginárius rend (*l'ordre imaginaire*), amelyre az anyával való közvetlen, duális kapcsolat a jellemző. Miként Narcissus hajolt saját tükörképe fölé, úgy folyik össze az én azzal, amit *másikként* észlel. A második rend a szimbolikus rend (*l'ordre symbolique*), amelyben a szignifikációt egy harmadik terminus, az Apa neve közvetíti. Miképpen a nyelv zavarodott össze Bábel tornyának építésekor, nincs többé közvetlen megfelelés a dolgok és neveik között, *közbelépett a szimbólum*. A szó megszűnik *dolog* lenni.

Az imaginarie terminus a *tükör-stádium* lacani leírásából származik.¹⁹ A tükör-stádium Lacan szerint a hatodiktól a tizennyolcadik hónapig tart, s lényege, hogy a gyermek saját testét, amely még koordinálatlan, amely fölött még nincs kontrollja, mégis egészként érzékeli, azonosulva a tükörképével ugyanúgy, ahogyan az anya testével és más gyerekek testével azonosul. Lacan szerint ez a primér, közvetlen, összeolvadó azonosulás már maga *elidegenedés*: a gyermek alárendelődik saját képének, az anya képének, mások képének.

A szimbolikus rendben az azonosulás közvetett, *szociális*, nem pedig nárcisztikus; az ödipális krízis az imaginárius szignifikációk válsága. Az Ödipusz-helyzet jelzi azt, hogy a gyermek belép a szimbólumok világába a szülői metafora kialakulása révén. A nyelv és a társadalom törvényei pedig azzal épülnek be a gyermekbe, hogy elfogadja az Apa *nevét* és *nemét* (*nom* és *non*). A szimbolikus rendbe való belépés megnyitja az utat a szimbolikus szignifikációk felé, de a tükör-stádiumban kialakult imaginárius

azonosulás a későbbi identifikációknak is mintájául szolgálnak. Az egyén továbbra is közvetlen, összeolvadó módon azonosul a Másikkal, mintegy „elveszik” benne. Ezek az identifikációkon keresztül alakítja ki az egyén elidegenedett énjét, selfjét, amelyet Lacan *ego*-nak vagy *moi*-nak nevez, szembeállítva a nyelvtani jelölőként értelmezett énnel, a *je*-vel. Ez az ego persze nem azonos az ego-pszichológusok autonóm énjével; a lacani ego a neurózisok hordozója és mindenféle ellenállás kiindulópontja. A szimbolikus rend maga is részévé válik az imagináriusnak, mivel az elsődleges félreismerések (*méconnaissance*) a self alakulását továbbra is korlátozzák. A self, az én mindig olyan, mint a Másik: nem én beszélek, az beszél (*ça parle*), nem az ember beszél, az „embert beszélnek”, a tudattalan a Másik diszkurzusa. Az ego eleve és lényege szerint *már társadalmi meghatározottsága* előtt fikció, amely visszavezethetetlen magára az egyénre.

Az imaginárius identifikáció tárgyai a vágy abszolút tárgyát helyettesítik, amely rég elfojtott, rég elfelejtett, nem egyéb, mint a Másik iránti abszolút vágy. Ezt a vágyat nem lehet kielégíteni, az emberi lény tragédiája abban van, hogy vágya alapvetően kielégíthetetlen. A pszichoanalízis Lacan szerint ezt az elkerülhetetlen frusztrációt nem tudja megszüntetni, csupán annak tudomásulvételére bírhatja az egyént, hogy élményeinek alapja az, hogy „valami hiányzik”, valami „betömhetetlen lyuk” van minden emberi probléma mélyén. 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 leírása paradox – hogyan lehetne ugyanis szavakkal leírni olyasvalamit, ami *túl van a nyelven*?

Az eltűnt alany nyomában

Nem folytatom tovább Lacan rendszerének ismertetését. Visszatérek a tanulmány elején felvetett problémához: mi a filozófiai jelentősége Lacan fellépésének, Freud-értelmezésének?

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. Míg Sartre rendszerében *szituációk* vannak, amelyeknek egyik konstituáló eleme maga a szubjektum, aki választásai révén át is alakíthatja ezeket a szituációkat, Lacannál struktúrák és benne pozíciók vannak, a struktúra pedig mintegy kijelöli, eleve meghatározza az ént. „Azt a szintet keressük – írja Lacan – amelyen – mielőtt még bármiféle szubjektum kialakulna, vagyis az a szubjektum, amely gondolkodik és elhelyezi magát a gondolkodásban – a számolás végbemegy és a dolgok megszámláltatnak, és ebben a számolásban az, aki számol, már benne foglaltatik. Csak később történik meg, hogy a szubjektum mint olyan felismeri önmagát mint olyant, mint azt, aki számol”²⁰. (Erre a következő példát hozza fel Lacan: „három bátyám van, Pál, János és én” – mondja egy kisfiú. Ez teljesen természetes: először megszámlálja a

három testvért (Pál, János és én); sokkal későbbi az a reflexió, amelynek során reflektálok az első énrre, vagyis arra, aki számol.)

A Hamlet-szemelvények egyik helyén így ír Lacan:

„Ha annyiban vagyok, amennyiben gondolkodom, akkor annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok és így tovább. Erre persze már felfigyeltünk: nem olyan biztos, hogy annyiban vagyok, amennyiben azt gondolom, hogy vagyok. Az analízis másra tanít bennünket, 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 gondolkodom. Más vagyok, mint aki azt gondolja, hogy vagyok. Így lehetséges az, hogy a beszélő egyén – ahogy az analitikus tapasztalat elének állítja – egészen másképp látszik strukturálódni, mint a mindenkori egyén. A filozófia fejlődése pedig könnyen delíriumnak tűnhet számunkra – termékeny delíriumnak, de delíriumnak”²¹.

Jean-Paul Sartre egyik interjújában így foglalt állást a lacani pszichoanalízisről:

„Az alanynak ez az eltűnése [...], decentrálódása a történelem lejárataához kapcsolódik. Ha nincs többé praxis, akkor nem lehet többé alany sem. Mit mond Lacan és mit a rá hivatkozó pszichoanalitikusok? Az ember nem gondolkodik, hanem »el van gondolva«, amint el van beszélve, egyes nyelvészek szerint. Ebben a folyamatban az alany nem foglal el többé központi helyet. Csupán az egy elem a többi között, mert a lényeges a »réteg«, vagy ha így jobban tetszik, a struktúra, amelynek foglya, és amely alkotja őt. Az eszme Freudtól származik, már ő is kétértelmű szerepet tulajdonított az alanynak. Beékelődve a »tudatalatti« és a »fölköttes én« közé, a pszichoanalízis alanya olyan, mint De Gaulle a Szovjetunió és az Egyesült Államok között.”²²

Az „alany eltűnése”, az „individuum megszűnése” ugyancsak központi problémája volt a *frankfurti iskola* Freud-értelmezésének²³. Adorno, Marcuse és mások szerint a pszichoanalízis legnagyobb jelentősége éppen annak kimutatásában áll, hogy a 19. századi értelemben vett autonóm individuum nem létezik többé, az egyén egyre inkább azonossá válik a feje fölött zajló, őt meghatározó társadalmi folyamatokkal. De a frankfurtiak számára az „individuum eróziójával”, „megszűnésével” kapcsolatos kérdésfelvetés elsősorban *kritikai* kérdésfelvetés volt: a kérdés az, hogy az emberi állapotot megváltoztató forradalom helyreállíthatja-e az egyén és a társadalom, a kultúra és az ösztönvilág harmóniáját. Marcuse híres művében, az *Erosz és civilizáció*ban azt a kérdést teszi fel, hogy Freud kultúraelmélete alapján elgondolható-e egy nem-represszív társadalom modellje, s ha igen, milyen előfeltételek szükségesek ennek megvalósításához.

Erre a kérdésre a lacani válasz lényege abban foglalható össze, hogy az emberi lény gyökerénél, ontológiai adottságainál fogva elidegenedett, s ezt az elidegenedettséget a pszichoanalízis éppúgy nem tudja megszüntetni, mint ahogyan a társadalmi forradalmak sem. Az eddigi forradalmak nem „elárult”, hanem eleve bukásra ítélt, „elvetélt” forradalmak voltak.

Lacan tanai úgy is felfoghatók, mint a második világháború erkölcsi problémáira reflektáló egzisztencializmussal folytatott polémia, egyfajta radikálisan végigvitt és „megszüntetve megőrzött” egzisztencializmus. Lacan szerint a tükör-stádiumban kialakuló elidegenedett én, amelynek agresszivitása még a „legsamaritánusabb segítségben” is megnyilvánul, ugyanazt az egzisztenciális negativitást tárja fel, amelyre „a lét és a semmi filozófusai” is rámutattak. De, sajnálatos módon, ez a filozófia a negativitást csak egy önmagában zárt és önmagában elégséges tudat határai között képes felfogni, s változatlanul fenntartja az egyén autonómiájának illúzióját. Holott abban a világban, amelyben az individuum erőfeszítéseit az emberi kapcsolatok „koncentrációs” (concentrationnaire) formája, vagyis a koncentrációs táborok létformája koronázza meg, az egzisztencializmus csupán szubjektív zsákutcákhoz vezet: „A szabadság, amely sohasem autentikusabb, mint a börtönfalak között: az elkötelezettség követelménye, amely a tiszta tudatnak azt a képtelenségét fejezi ki, hogy ura legyen bármely szituációnak; a szexuális kapcsolatok voyeurista-szadisztikus eszményesítése; a személyiség, amely csak az öngyilkosságban valósítja meg önmagát; a másik tudata, amely csak a hegeli gyilkosságban elégülhet ki.”²⁴ E szubjektív zsákutca kikerülése érdekében Lacan szerint radikálisan le kell számolni az én autonómiájához tapadt illúziókkal és – feltárva az ember *imaginárius szolgaságának* csomópontjait – ehhez nyújt segítséget a pszichoanalízis.

Lacan elgondolásai ily módon kapcsolódhattak egyfajta marxista neodogmatizmushoz, amelynek programja, mint láttuk, ugyancsak a szubjektum „decentrálása”, a „középpontból való eltávolítása” volt.²⁵ De sokat merített belőle – a maga módján értelmezve – a hatvanas évek diák- és értelmiségi radikalizmusa is, amely éppen az imaginárius felszabadításának jelszavához kapott Lacantól ösztönzéseket. Végül, Lacan elgondolásait jól kiaknázhatta a hetvenes években fellépett „új filozófia” is, amely a huszadik század legborzalmasabb tényei, a hitleri és a sztálini koncentrációs táborok létezésé alapján azt a konklúziót vonta le, hogy le kell számolni a „haladás” 19. századból örökölt utópiájával.²⁶ Lacan szerint az utópiák lehetetlensége az emberi vágy kielégíthetetlenségéből következik, az imaginárius felé nincsen más kilépési mód, mint a pszichózis.

Hamlet, a vágy tragédiája

A fentiek értelmében nem meglepő, hogy Lacan szerint Hamlet tragédiája „a vágy tragédiája”. A pszichoanalízis egyik hagyományos irodalmi témájához nyúlt vissza Lacan, amidőn a vágnak és interpretációjának kérdéseivel foglalkozó, 1958/59-ben tartott szemináriumán több előadást szentelt a *Hamlet* értelmezésének. Shakespeare-nek ez a tragédiája, mint ismeretes, jóformán a lélekelemzés kezdetei óta áll a pszichoanalitikusok érdeklődésének homlokterében. Freud az *Álomfejtésben* hivatkozott először a dán királyfi rejtélyére és későbbi műveinek számos más helyén is visszatért a Hamlet-problémára. Legutolsó művében, *A pszichoanalízis foglalatában* így foglalja össze a *Hamlet*tal kapcsolatos mondanivalóját: „A pszichoanalitikus elemzés arra mutatott rá, hogy milyen könnyen fejthető meg ... Shakespeare habozó *Hamletjének* rejtélye, ha tétovázását az Ödipusz-komplexusra vezetjük vissza. A

királyfi ugyanis arra nem tudta magát rászánni, hogy egy másik emberen olyan tettet toroljon meg, amely megegyezik az ő saját ödipális vágyaival – és ez okozza bukását...”²⁷

Más pszichoanalitikusok – így például Freud életrajzírója, Ernest Jones – önálló monográfiát szenteltek a Shakespeare-mű értelmezésének.²⁸ Mindennek nyomán Hamlet alakjának neurotikus hősként, Freud szavaival „világhírű neurotikusként” való megjelenítése polgárjogot nyert a tragédia lehetséges értelmezéseinek körében. Hauser Arnold írja *A művészettörténet filozófiája* című könyvében: „Az Ödipusz-komplexus nem az egyetlen és nem a helyes Hamlet-értelmezés, mégis a mű értelmének alkotóelemévé vált a szemünkben, és a darab egyetlen átfogó magyarázata sem hagyhatja már figyelmen kívül ezt a motívumot.”²⁹

A híres lengyel irodalomtörténész, Jan Kott *Kortársunk Shakespeare* című könyvében írja a *Hamletről*:

„Minden idők legfurcsább darabja ez, és éppen a hézagai, meghatározásának hiányosságai folytán. A *Hamlet* cselekménye egy nagy szöveggönyv, amelynek mindegyik szereplője kénytelen eljátszani a maga többé vagy kevésbé tragikus szerepét. Közben nagyszerű dolgokat mond. Végre kell hajtania egy feladatot, ami visszavonhatatlan, amit a szöveggönyv írója kényszerített rá. Ez a szöveggönyv független a hőseitől. Előbb jött létre. Meghatározza a szituációkat, jelzi az alakok kölcsönös viszonyát, gesztusokat és szavakat kényszerít rájuk. De nem mondja meg a hősekről, hogy kicsodák. Rajtuk kívül áll, nincs hozzájuk több köze. Ezért van az, hogy sokféle, egymástól nagyon is különböző hősök játszhatják el a *Hamlet* szöveggönyvét.”³⁰

Miféle hősök játsszák el a *Hamlet* szöveggönyvét Lacan értelmezésében? Mit tudunk meg a *Hamletről* Lacan révén? És mit mondanak a Hamlet-előadások magáról Lacanról?³¹

Az „első tényező”, amelyet Lacan Hamlet struktúrájának tulajdonít, a következő: „a királyfi a Másik vágyától való függőség helyzetében van”, saját vágya az anyja vágyának függvénye. Ez a függés akadályozza meg Hamletet abban, hogy válasszon atyja és Claudius, „*a lelketlen, álnok, fajtalan gazember*” között. Hamlet respektálja anyja szexuális vágyát, az orgazmus élvezetét, amelyet a királlyal él át. Olyannyira elfogadja, hogy abban a nevezetes jelenetben, amikor a színielőadás után a királyfi nagy indulattal kéri számon anyján bűneit és a múlt megbánására próbálja rávenni, végül mégis visszaküldi őt Claudius ágyába: „*Hadd csaljjon ágyába a puffedt király, / Csipdesse arcod, hívjon mucijának...*” (III. 4.). A másik – az előzővel szorosan összefüggő – tényező, hogy Lacan szerint Hamlettel mindvégig a darab folyamán minden a Másik idejében történik. Képtelen megölni a térdeplő Claudius, mert ez nem a Másik órája; nem utazik el Wittenbergbe, mert a király kijelenti, hogy „*ez óhajtasunk ellen van nagyon*”; a király parancsára utazik el Angliába; végül a Másik, nevezetesen a király fogadásának következményeképpen kel párbajra Laertessel. Vagyis, a tragédia fordulópontjai mindig a Másik órájában történnek, egészen a darab legvégéig, amikor eljön Hamlet órája. Mindaddig azonban Hamlet alá van vetve a Másik vágyának, pontosabban a Másik vágya jelentőjének a fallosznak.

A fallosz – mint említettük – Lacannal *nem* a fizikai objektumot, a biológiai szervet (a péniszt) jelöli. A fallosz kezdetben azt jelképezi, ami az anyának hiányzik és amivel a gyermek azonosul, hogy az anya elismerje őt vágyának totalitásaként, tehát olyasvalakiként, aki pótolja számára azt, amivel ő maga nem rendelkezik. Az ödipális helyzetben a fallosszal való képzetes azonosulás és anyával való kettős szövetség átadja helyét az „apa nevével” való szimbolikus azonosulásnak, a gyermek mint beszélő szubjektum belép a szimbolikus rendbe; ennek az ára azonban az, hogy „szimbolikusan kasztrálják”, megfosztják őt ettől a képzetes fallosztól. Az „apa neve” most már az anya vágyának eredeti jelentőjét, a falloszt helyettesíti, ily módon létrejön a primer elfojtás, amelynek során a fallosz a vágy rejtett jelentőjévé válik, s mint tudattalanul ható „ős-jelentő”, működésbe hozza a helyettesítő, másodlagos jelentők labirintusát, láncolatát. Lacan Hamlet-értelmezésében az eredeti jelentőt helyettesítő tárgyak közül Hamlet számára a legfontosabb – Ophelia; ő az, aki végpontja egy tudattalan fantáziának, amely strukturálja Hamlet vágyát (Lacan terminusával Ophelia az *objet petit a*).³² Az *objet petit a* kárpótlás a hiányzó falloszért, amely, éppen azért, mert hiányzik, nem nyilvánulhat meg nyíltan mint a vágy tárgya, hanem csupán a tudattalan fantáziában érezteti hatását.

Lacan részletesen elemzi Hamlet Opheliához fűződő – a tudattalan fantázia által meghatározott s ennél fogva meglehetősen pszichotikusnak ható – viszonyát, majd arra a következtetésre jut, hogy Ophelia halála és Hamletnek fölötte érzett *gyásza* az, amely „mozgásba hozza a jelentőt”. Lacan szerint a gyász témája végigkíséri az egész tragédiát, pontosabban az elégtelen, sietős, hiányos rítusú gyászé, amely mind Hamlet apjának, mind Poloniusnak, mind pedig Ophéliának halálát követi. De miképpen hozza mozgásba a gyász a jelentőt: Lacan tulajdonképpen Freudnak a gyászról és a melankóliáról vallott felfogásához nyúl vissza, amikor azzal érvel, hogy a gyász során a másik személy helyén tátongó űrt képek, fantáziák segítségével próbáljuk elfedni; a hiány, amely ezúttal a valóságosban (*le réel*) létrejövő hiány, nem pótolható másból, mint magából a jelentőből. Lacan szerint éppen a fallosz a gyász eredeti tárgya, hiszen az Ödipusz-komplexus elmúlásával a szubjektumnak meg kell gyászolnia a fallosz elvesztését, azaz a szimbolikus kasztrációt, amely az apa törvényének való alárendelés ára. Minden későbbi gyász óhatatlanul visszaidézi a gyásznak ezt az eredeti, primer megnyilvánulását.

A halott Ophelia Hamlet vágyának lehetetlen tárgyává válik, s ezt felerősíti az Ophelia bátyjával való rivalizálás a gyászban. Hamlet a Laertesszel való féltékeny azonosulás miatt megy bele a végső párbajba, amely tömeggyilkossághoz vezet; Hamlet tragédiája Lacan szerint végső soron abban foglalható össze, hogy a másik vágyának való alávetettségtől való felszabadulás, a nem a Másik, hanem a saját idejében végrehajtott tett csak akkor következhet be, amikor a szubjektum *közelgő halálának biztos tudatában* feláldozza nárcisztikus kötődéseit és így képessé válik a cselekvésre.

Hamlet „nem valóságos lény, hanem drámai alak, amely gócpontként mutatja be, hogy hol helyezkedhet el egy vágy” – írja Lacan egyik szemelvényünkben. Egy másik Hamlet-előadásban pedig így fogalmazott:

„Hamlet drámája a modern hős metafizikai problémáját tükrözi. A klasszikus antikvitás óta valami megváltozott a hősnek a sorsához való viszonyában. [...] Hamletet az különbözteti meg Ödipusztól, hogy Hamlet *tud*. Ez magyarázza meg például Hamlet örültségét. Az antik tragédiákban is vannak örült hősök, de [...] nincsenek olyan hősök, akik színlelik az örültséget. [...] Nem állítom, hogy Hamlet örültségének minden eleme a színlelésből fakad, de hangsúlyozom azt a tényt, hogy az eredeti legendának, vagyis Saxo Grammaticus és Belleforest változatainak lényeges sajátossága, hogy a hős színleli az örültséget, mert tudja, hogy a gyengeség pozíciójában van. És ettől a pillanattól kezdve minden azon múlik, hogy mi megy végbe az ő elméjében. [...] Shakespeare-t ugyanezen dolog ragadta meg az ő *Hamlet*-jében. Olyan hős történetét választotta, aki arra kényszerül, hogy színlelje az örültséget azért, hogy végigjárhassa a tettének végrehajtásához vezető kanyargós ösvényt. Az, aki tud, valóban ilyen veszedelmes helyzetben van – bukásra és áldozatra ítélve –, hogy kénytelen színlelnie az örültséget, sőt, mint Pascal mondja, bolondnak lenni mindenki mással együtt. Az örültség tettetése így egyike azoknak a dimenzióknak, amelyeket a modern hős stratégiájának nevezhetünk.”³³

Befejezésül hadd idézzünk Umberto Ecót, aki a „lacanizmust” kritizálva a következőket írja:

„Bármely megfelelő komolysággal végigvezetett kutatásnak [...] minden esetben azonos eredményre kell kilyukadnia; s minden beszédet a Másik mechanizmusaira kell visszavezetnie, mert végső fokon a Másik beszél. Ámde a mechanizmusok már eleve ismertek, ezért a kutatás feladata nem egyéb, mint a *par excellence* Hipotézis igazolása. Konklúzió: a kutatás csupán oly mértékben tűnhet valódinak és eredményesnek, amennyiben felfedezi azt, *amit már amúgy is tudunk*. Az *Oidipusz király* strukturális tanulmányozása semmi egyéb világraszóló felfedezésre nem vezethet, mint annak a felismerésére, hogy Oidipusznak Ödipusz-komplexusa volt, mert ha bármivel is többet tárna fel, úgy ez a *többlet* csak *több* lenne, afféle rágós hús, amely az eredendő determinizmus csontját burkolja.”³⁴

Lehetséges, hogy Lacan Hamlet-tanulmányai ebben az értelemben kevés újat mondanak magáról a *Hamlettől*. Annál többet mondanak viszont magáról a lacani gondolatvilágról, amelyben Hamlet alakja az emberi vágy minden lehetetlenségének, tragikumának monumentális jelképévé vált.

Jegyzetek

1. *Világosság* 1981/7. (melléklet)
2. Uo. 35.
3. Uo. 37.
4. Uo. 38.
5. Engels – J. Bloch-hoz 1890. szeptember 21-22-én. In: Marx-Engels: *Válogatott levelek*. Budapest, 1950, 492.

6. Althusser legismertebb könyve: *Lire le Capital*. Paris, 1966. (J. Ranciere-rel és P. Macherey-vel) Vö. még: Louis Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*. Budapest, 1972.
7. Lacan Althusserrel szoros szellemi és személyes kontaktusban volt, annak idején Althusser hívta őt meg az École Normale Supérieure-re, és több írásában foglalkozott a pszichoanalízissel. Lásd: Louis Althusser: *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris: Stock/IMEC, 1993.
8. Jacques Lacan: Hamlet (részletek). *Helikon*, 1983/3-4. 374.
9. Idézi: Szabó Ferenc: Jacques Lacan (1901-1981). *Vigília*, 1983/3.
10. Anthony Wilden: *System and Structure*. London, 1980. 2.
11. Shirley Turkle: *Psychoanalytic Politics. Freud's French Revolution*. Cambridge, Mass., 1981.
12. A francia pszichoanalízis történetéről lásd elsősorban Elisabeth Roudinesco alapvető munkáját: *La bataille de cent ans*. Paris: Seuil, 1986.
13. Georges Politzer pszichoanalízis-kritikája azért érdemel különös figyelmet, mert sok szempontból különbözik a kelet-európai marxizmus jól ismert Freud-felfogásától. Politzer szerint a pszichoanalízis azért marasztalható el elsősorban, mert nem szakított következetesen a klasszikus pszichológia spekulativitásával, ugyanakkor mégis előre mutat az „emberi drámával” foglalkozó konkrét pszichológia megteremtése felé. Politzer szemléletének bizonyos elemei megtalálhatók magánál Lacannál és a Lacant követő marxistáknál is. Politzer legfontosabb művei: *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris, 1947; *Critique des fondements de la psychologie*. Paris, 1968. Ennek egy fejezete magyarul is olvasható „Az absztrakt és a konkrét kettőssége a pszichoanalízisben és a konkrét pszichológia problémája” címmel a Pléh Csaba szerkesztette *Pszichológiatörténeti szöveggyűjteményben*. (Budapest, 1983. II. köt. 376-391.)
14. A pszichoanalízis amerikai recepciójának gazdag irodalmából lásd elsősorban: Nathan Hale: *Freud and the Americans*. New York, 1971.
15. Magyarul lásd a *Szürrealizmus* című kötetben. Budapest, 1964.
16. Vö. S. Turkle: i.m. 235-247.
17. Vö. S. Turkle: i.m. 94-141.
18. Vö. Paul Ricoeur: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven-London, 1970; J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1968.
19. Henri Wallon – akitől Lacan a tükör-stádium leírását merítette – „a másik ember fantomjáról” beszél, akit mindannyian magunkban hordunk. Ahhoz, hogy az egyén „élő valóságként tudja elképzelni [...] a rajta kívül létező személyeket”, belül, önmagában kell megkülönböztetnie „a másik embert, e tőle lényegénél fogva idegen lényt”. Ez a megkülönböztetés úgy jön létre, hogy „belsőleg különül el egy viszonylat két olyan tagja, amelyek – annak ellenére, vagy éppen annak folytán, hogy egymásnak antagonistái – csakis együttesen létezhetnek; az egyik az önmagával való azonosság állítása, a másik pedig azt foglalja magában, amit abból kell kizárni, hogy azonosságként fennmaradhasson.” Henri Wallon: Az „Én” és a „Másik”. A „Socius” szerepe az éntudatban. In: Uő: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1971, 269.
20. Jacques Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. London: Harmondsworth, 1977, 20.
21. Jacques Lacan: Hamlet (részletek). *Helikon*, 1983/3-4. 383.
22. Jean-Paul Sartre válaszol. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus*. Budapest, é. n. 262.
23. Vö. például: Herbert Marcuse: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, 1955.; Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. In: Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *Reden und Vorträge*. (Sociologica II.). Frankfurt, 1967.
24. Jacques Lacan: La stade du miroir comme formateur du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In: Uő: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. 93-100. Magyarul: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. *Thalassa*, 1993/2.
25. A francia szociálpszichológia ilyesfajta törekvéseiről lásd: Erős Ferenc: A szociálpszichológia és a társadalmi konfliktusok. Michel Plon és Morton Deutsch vitájáról. *Valóság* 1976/9., valamint: Erős Ferenc: *A válság szociálpszichológiája*. Budapest: T-Twins, 1993, 42-53.
26. Lásd pl. Bernard-Henry Lévy: *La Barbarie a visage humaine*. Paris, 1977.
27. Sigmund Freud: *Esszék*. Budapest: Gondolat, 1982, 459.

28. Ernest Jones: *Hamlet and Oedipus*. London, 1949. Vö. még: N. Holland: *Psychoanalysis and Shakespeare*. New York, 1966.
29. Hauser Arnold: *A művészettörténet filozófiája*. Budapest: Gondolat, 1978, 45.
30. Jan Kott: *Kortársunk Shakespeare*. Budapest: Gondolat, 1970, 79.
31. Lacan Hamlet-tanulmányait összefoglalóan ismerteti és elemzi John P. Muller „Psychosis and Mourning in Lacan’s *Hamlet*” c. tanulmányában. (*New Literary History*, 1980, 12(1).) Cikkünkben e tanulmány számos megállapítását átvettük.
32. Az „*objet petit a*”-ban a kis „a” az ‘*autre*’ (másik) helyett áll; a kifejezés a freudi „tárgy”-fogalomnak és a „másság” lacani értelmezésének összekapcsolásából származik. A kis „a” különbözteti meg a tárgyat az ‘*Autre*’-től vagy ‘*grand Autre*’-től (a nagy kezdőbetűvel írott „Másik”-től). Lacan tartózkodik attól, hogy megmagyarázza ezeket a terminusokat; az olvasóra bízva, hogy használatuk során értelmezze jelentésüket. Továbbá, az *objet petit a* nem lefordítható Lacan szerint; tulajdonképpen algebrai jelként kell állnia.
33. Jacques Lacan: Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet. *Yale Fench Studies*, 55(66): 19-20.
34. Umberto Eco: A struktúra és a hiány. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus*. Budapest: é. n. 254.