

13. V.ö. M. Scheler – *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.* (1912) kiad. M.F.Frings Klostermann Verlag 2004. 36. o.
14. Scheler id. mű 37. o.
15. Ehhez v.ö. W. Menninghaus – *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung.* Suhrkamp 1999., 28-33.o.
16. S. Freud – *Das Unbewusste* (1915) in. U.ö. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften.* kiad. A. Holder Fischer Verlag 1992., 130.o.
17. A. Kolnai – *Der Ekel.* In. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 10. kötet kiad. E. Husserl Max Niemeyer Verlag 1929., 529.o.
18. A. Kolnai – *Der Ekel* id. kiad. 567.o.
19. Honneth – *Nachwort* in. Kolnai – *Ekel, Hochmut, Haß* id. kiad. 156-157.o.
20. A. Kolnai – *Der Ekel* id. kiad. 543.o.
21. E. Husserl – *Phänomenologische Psychologie* (1925) kiad. D. Lohmar Meiner Verlag 2003., 198.o.
22. A. Kolnai – *Hochmut* in. U.ö.- *Ekel, Hochmut, Haß* id. kiad. 77.o.
23. V.ö. Kolnai u.o. 71-73.o.
24. K. Mannheim – *Kolleg. Über den Gegenstand, die Methode und die Einstellung der Soziologie.* Uni. Frankfurt 1930. kiad. G.B.Christmann Konstanz 1997., 25.o.
25. K. Mannheim – id. mű 31.o.
26. V.ö. A. Kolnai – *Versuch über den Haß* in. U.ö. *Ekel, Hochmut, Haß* id. kiad. 135.o.
27. W. Söfky – *Böse Gefühle* in. *NZZ.* Id. kiad.

KALMÁR GYÖRGY

Kritikai intervenciók és átírási kísérletek

MEGJEGYZÉSEK A LACANI SZUBJEKTUM- ÉS JELELMÉLETRŐL

A lacani szubjektum- és nyelvfelfogás, mely lassan fél évszázados múltat tekint vissza, a huszadik század egyik legsikeresebb intellektuális konstrukciója, mely erős hatást gyakorol(t) szinte minden (poszt-)humán tudományra, és máig megkerülhetetlen a pszichoanalízistől az irodalomelméleten át a film-, test-, nemiség- vagy kultúraelméletig. Az angolszász szakirodalomban például az utóbbi negyven évet összességében tekintve Lacan idézettsége körülbelül a kétszerese Kristeváénak vagy Gadamerének, és hozzávetőlegesen fele a (csúcstartó) Derridáénak.¹

A lacani jel- és szubjektumelméletet azonban ezekben évtizedekben (Lacan 1981-es haláláig és az után is) számos kritika és kihívás is érte. Számos tudományterületen figyelhető meg a törekvés, hogy úgy tudják felhasználni Lacan nagy magyarázóerővel és kritikai hatékonysággal működtethető elméleti rendszerét, hogy elkerüljék annak esetleges korlátozó tényezőit. A lacani elmélettel kapcsolatos lehetséges problémákat megfogalmazó legfontosabb szövegeket a nyolcvanas években írták, ezek a kilencvenes években és azóta csak apró kiegészítésekkel bővültek. Ebben az írásban ezekről a kritikákról és kritikai intervenciók lehetőségekről szöveg: vázoló azokat a főbb elméleti pontokat, melyek problémaként jelentkez-(het)nek a Lacan utáni elméleti-kritikai diskurzus számára, illetve megemlítek egy-

két megoldási kísérletet is, melyek a Lacan utáni tudományosság elvárásainak fényében próbálják átértelmezni a kétes hírű „mester” egyes elképzeléseit. A lacani szubjektum- és jelelmélet alapjegyeinek gyors felelevenítése után Teresa de Lauretis Lacan-kritikáját ismertetem, aki a strukturális nyelvészet, a szemiotika és a feminizmus viszonyrendszerében vizsgálja Lacant. Ez után Julia Kristeva kritikájára térek rá, aki még szélesebb filozófiatörténeti kontextusba helyezi ezeket a kérdéseket, kiemeli a számára problémás pontokat, és megoldási javaslatokkal is él, olyan fogalmi kiegészítésekkel, melyek véleményem szerint nem csak feloldják ezeket a gondokat, de egyben máig az egyik legerőteljesebb és leghasználhatóbb szubjektum- és jelelméletté teszik a lacani-kristevai teóriá(ka)t. A dolgozat utolsó részében végül azokat a teoretikus elképzeléseimet vázolom, melyek a lacani elméletet a kortárs francia fenomenológia egyes törekvéseivel összekapcsolva próbálják újraértelmezni a francia pszichoanalitikus kulcsfogalmait. Úgy vélem ugyanis, hogy a kortárs francia fenomenológia és a lacani pszichoanalízis összekapcsolásával egy olyan szubjektum- és jelelmélethez juthatunk, mely mentes a klasszikus lacani elmélet korlátaitól.

Dolgozatom terjedelmi keretei természetesen csak arra adnak lehetőséget, hogy *kijelöljem* a neuralgikus pontokat, *vázoljam* az ezt illető kritikákat, és *rámutterassak* egyes megoldási lehetőségekre. Sem a terület részletekbe menő feltérképezése, sem a problémák szövegszintű elemzésére nem vállalkozhatom. Céлом inkább a fő problémák, tendenciák és áthelyeződések kiemelése, valamint az elmélet néhány továbblépési irányának a bemutatása.

Lacan szubjektum- és jelelméletének alapjegyei – dióhéjban

A lacani elmélet kiváló példája annak a kristevai felismerésnek, miszerint a jel- és szubjektumelméletek elválaszthatatlanok egymástól (*Desire in Language* 124). A szubjektumot a huszadik század második felében már lehetetlen a nyelvhez és jelentéshez való viszonyától függetlenül tárgyalni, a nyelvelméletek pedig – Kristeva szerint – mindig köthetők a beszélő szubjektum valamilyen (explicit vagy implicit, reflektált vagy reflektálatlan) felfogásához.

Mint ismeretes, Lacan a freudi ödipalizáció elméletét – mely az emberi lény (*mint* emberi lény) „megszületésének” (azaz kultúrába való belépésének) a narratívája – a nyelvi-szimbolikus rendbe való belépés eseményeként értelmezi. Ekkor a szubjektum a nyelv alanyává, vagy ahogy Lacan fogalmaz: „rabszolgájává” válik (*Écrits I.* 251), elfogadja a dolgoknak a nyelv által hordozott rendjét (melyet az *Atya neve* és az *Atyai tiltás* határoz meg), feladja a gyermeki vágy első tárgyát, az anyát, elfogadja az incesztus tabuját, azonosul a nyelv és kultúra által felkínált identitás- és szereplehetőségekkel, és ezáltal (szimbolikus) kasztrációt szenved, azaz elveszíti közvetlen kapcsolatát mindazzal, ami kívül esik a szimbolikus rend fennhatóságán. A lacani szubjektum tehát a nyelvi-szimbolikus rend produktuma és „rabszolgája,” aki számára csak az létező, aminek ebben a rendben jelentése van, és csak *úgy* létező, *ahogy* jelentése van. Ezért lesz a lacani szubjektum eredendően hasadt, hiszen „önmagává” válásának feltétele az, hogy valaki mássá, másikká, idegenné váljon (azaz felvegyen egy kívülről kapott, a nyelvi jel kettőssége

által strukturált identitást); és ezért lesz a hiány (*manque*) szubjektuma, hisz létezővé, emberré, szubjektummá válásának ára a *jouissance* (teljesség, gyönyör, hatalom, közvetlen megismerés) feladása az atyai rend kedvéért, a valós feladása a szimbolikus jelölő kedvéért. Továbbá emiatt az (ontológiai) hiány miatt lesz a nyelvbe zárt szubjektum számra a vágy (*désir*) abszolút és eltüntethetetlen meghatározó. Az így megszületett alany aztán a nyelv- és kultúra által felajánlott „kerülő-utakon,” helyettesítő (vágy-)tárgyak keresésével próbálja elérni az elérhetetlen *jouissance*-t, olyan eszközökkel és utakon, melyek (ironikus módon) épp a *jouissance* végső elérhetetlenségének a garanciái.

A feminizmus Lacan-kritikája: Teresa de Lauretis

A lacani szubjektum egyik legmeghatározóbb és véleményem szerint legátgondolhatóbb feminista szempontú kritikáját Teresa de Lauretis adja *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema* című, mára a filmelmélet klasszikusává vált könyvében. Elemzésében Lauretis a lacani pszichoanalízist a kialakulásában meghatározó strukturális nyelvészeti és szemiotikai szemlélet kontextusában tárgyalja, rámutatva azon pontokra, ahol ez utóbbi reduktív módon határolja le az elmélet applikálhatóságát. Lévi-Strauss *Strukturális antropológiájára* hivatkozva kimutatja Lévi-Strauss tudattalan-fogalma és a lacani szimbolikus rend közötti analógiákat, és azt, ahogyan Lacan elmélete (a strukturalista szemlélettől való eltávolodás és szubjektum fogalmának előtérbe helyezése ellenére) megőrzi a francia antropológus elméletének nem egy problematikus jellegzetességét. Ilyen Lauretis szerint például az a körülmény, miszerint a szubjektum kultúrába való belépésének feltétele az incesztabu és a cserekereskedelem struktúráiba való belépés, melyeknek az atyai tiltás és az atya neve a garanciája (Lauretis 22).

A szubjektum megszületésének ezzel az elméletével a következő gondok adódhatnak. Először is, a szubjektum megképződésének egy univerzális modelljét implikálja, mely nem vesz tudomást a történeti és kulturális változókról. Azt állítja, hogy az emberi szubjektum csak és kizárólag a kasztráció, az alapstruktúráiban változatlanul feltételezett nyelvi rendnek való alávetetés és a *jouissance* (élvezet, teljesség) feladásán keresztül konstituálódhat. Amikor Lacan a (szimbolikusnak tételezett) kasztrációt a nyelvi-szimbolikus rendbe való belépéssel azonosítja, akkor (Lévi-Strauss és a klasszikus szemiológia nyomdokain haladva) egyben a nyelv egy olyan kitüntetettséget és monopóliumát is állítja a jelentés és a szubjektum létrehozásában (más tényezők, például a vizualitás vagy a kultúra intézményrendszerei fölött), mely a mai kultúratudomány számára már igencsak szűkösnek tűnik. A szubjektum ugyanis itt csakis a jelentés hermetikusan zárt terében képzelhető el, a jelentés pedig kizárólag a nyelv kasztráció által meghatározott történelemfölötti struktúráiban létezhet. A feminizmus – ahogy a kortárs kultúratudomány legtöbb irányzata is – lazítani szeretne ezen a merev modellen: olyan elméleti keretek keresését figyelhetjük meg, melyek megnyitják a lacani elmélet zárt nyelvi univerzalizmusát, és számot tudnak adni a szubjektum és a jelentés nyitottságáról a materialitás, a változó kulturális kódok, médiumok és intézményrendszerek, a

test és a szubjektivitást létrehozó kulturális technológiák sokfélesége felé (vö. Lauretis 34-35).

A másik probléma a lacani modellel Lauretis szerint az, hogy a kasztrációnak és a *phallus*nak, mint az elveszített teljesség jelölőjének az elmélete elszakíthatatlanul kötődik a férfi nemiség és fantázia működéséhez, Lacan és a lacanisták minden az-irányú próbálkozása ellenére, hogy a kasztrációt mindkét nemet egyaránt érintő szimbolikus aktusként fogják fel. Mint arra Lacan több (nemegyszer pszichoanalitikus) feminista kritikusa is felhívja a figyelmet, a *phallus*ba már mindig is visszáróldhat a pénisz, a nő *phallussal* (valóssal és Igazsággal) való azonosításával pedig a nemiség és megismerés egy régi olyan fallo(go)centrikus modelljének a visszatérését kockáztatjuk, melyben a férfi a megismerés és vágy szubjektuma, a nő pedig a vágy és igazság fenséges tárgya, helye. A nyelvi-szimbolikus-kulturális rend így Lacannál könnyen az Atya hermetikusan zárt rendje marad, megőrizve a férfinak a kultúrával és az aktív vággyal, a nőnek pedig a természettel és a passzív anyaggal való meglehetősen obskurus metafizikai asszociációját, melyben a nő csak másik, vágzott *tárgy* lehet (ahogy Lévi-Strauss cserekereskedelmi struktúráiban is), soha nem a vágy *alanya*. „A jelölés pszichoanalitikus felfogásában a szubjektum-folyamatok lényegileg fallikusak; más szóval, annyiban *szubjektum*-folyamatok, amennyiben egy rögzített nyelvi rend – a szimbolikus – által intézményesítettek a kasztráció funkciója által” (23). Így a pszichoanalízis szubjektum- és nyelvfelfogásával nem csak az a probléma, hogy egy transzhisztorikus modellt alkot, hanem az is, hogy ez a modell nem tud elszakadni a fallo(go)centrizmus évezredes metafizikájától és képtelen számot adni a férfietől potenciálisan eltérő női szexualitásról és szubjektivitásról.

Kristeva és a jelentés heterogenitása

Julia Kristeva *Egyik identitástól a másikig* című tanulmányában ha lehet még szélesebb elméleti és történeti kontextusban helyezi el a lacani szubjektum- és jelelmélet (szerinte elválaszthatatlan) problémáit. Állítása szerint a nyugati nyelvelméletek nem egy olyan diszciplinának és évszázadokon átívelő tulajdonsággal bírnak, melyek korlátozóak lehetnek a szubjektum és a jelölés mai elgondolhatóságára nézve, olyan jellegzetességekkel, melyek Lacannál is felütik fejüket. Úgy vélem, Kristeva észrevételei olyan átfogó kritikával illetik e tudományterületek domináns fogalmiságát, mely sok szempontból különleges és egyedi, és a szakirodalomban máig meghatározó.

Kristeva úgy véli, a nyelvek összehasonlításán dolgozó komparatisták és a jelentést egyetlen nyelven belül vizsgáló filológusok szemléletében van valami közös: az, hogy a nyelvet egyfajta organikus identitásként fogják fel (vö: 126). Ez a tendencia éppúgy megfigyelhető a nyelvelméletben, mint a filozófiában. Hegelnél például, hogy csak a legszembeszökőbb példát említsük, „a nyelv mindig *egyetlen* rendszer, vagy akár egyetlen ‘struktúra’, mindig *egy jelentés*, mely szükségszerűen implikál egy olyan szubjektumot, mely tanúja lehet történetének” (uo.). A jelölés komplex ökonómiájának (egy egydimenziós, lineáris, strukturális identitással rendelkező működésmódra való) leegyszerűsítése a feltétele azon szubjektum létre-

jöttének (mint amilyen a hegeli is), aki aztán „történelmet csinál” (127). Kristeva szerint ennek a fogalmiságnak a működésében potenciálisan új momentumot képez Saussure, akinél a jelben lévő, jelölő és jelölt közötti hasadás megakadályozhatja azt, hogy a nyelvet egyetlen törvényre vagy jelentésre redukáljuk. Ugyanakkor a strukturális nyelvészet képtelen volt kibontakoztatni a saussure-i jelelmélet potenciális radikalitását, nem dolgozta ki a szubjektum újfajta fogalmát, és rabja maradt a strukturalista mozgalomban általános előfeltevéseknek, melyek nem képesek a nyelvet le- és bezáródás (*closure*) nélküli szabad játékként érteni, hanem ehelyett továbbra is a tökéletes kommunikáció eszközeként és az ideális jelentés tereként értelmezik (vö: 128-129). Ennek az előfeltevérendszernek az egyik leg-tisztább és legmeghatározóbb példája Kristeva szerint a husserli fenomenológia „transzcendentális egója”, mely elválaszthatatlan attól a predikatív működéstől, mely *theticus*, azaz a Létet és az egót egyszerre (és egymáshoz való viszonyukban) tételező. Husserlnél a transzcendentális egó a támasza minden olyan nyelvi aktusnak, mely létrehoz egy mondatban kommunikálható jelöltet (vö: 130).

Mіндеzen példák láttán Kristeva szerint fel kell ismerjünk, hogy (1) egyetlen nyelvelméletről sem adhatunk számot az általa implikált szubjektumelmélet feltérképezése nélkül, valamint azt (2), hogy a modern nyelvészet máig husserli alapon működik, azaz a jelentés tudományai koránt sem szabadultak meg metafizikai örökségüktől (vö: 131). Kristeva szerint ameddig nem születik meg a jelölésnek egy olyan elmélete, mely számot tud adni egy a jelentéshez képest heterogén terület működéséről, addig a különböző elméletek mindig egy transzcendentális egó és valós (transzcendentális) tárgyak kettősségében gondolkodó fogalmiságba fognak be- illetve visszaíródni.

Ettől a hagyománytól Kristeva szerint – mint ahogy azt a nyolcvanas években egy Lacanról szóló angol nyelvű kötetben publikált *Within the Microcosm of the 'Talking Cure'* című tanulmányában, illetve a *Pouvoirs de l'horreur*-ben részletesebben is kifejti – a lacani pszichoanalízis sem tudott minden ponton elszakadni. Bár Lacan egy hasadt (a szimbolikus, az imaginárius és a valós hármában, illetve a tudat és a tudattalan kettősségében) működő szubjektumot tételez, mégis fennáll a veszélye annak, hogy ez a szubjektum visszaíródik az *Egy* fent említett terébe. Ez pedig a szubjektumnak a szimbolikus rendbe zárttságával, a „nyelv rabszolgájaként” való meghatározásával függ össze: „...amikor Lacan az Atya Nevét minden jel, jelentés és diskurzus alapköveként tételezi, akkor a jelölő egy és csakis egy fajta működésének lehetőségfeltételeire mutat rá” (Powers 53). Más szóval, amennyiben a szubjektumot a nyelvi jelentés terébe zártnak tételezzük, a nyelvet pedig az atyai (szimbolikus) funkció (a fallikus törvény és a kasztráció) alá rendeljük, akkor ezzel a jelentés egydimenzióssá tételét kockáztatjuk. Ebből a szempontból a (poszt-)lacani elmélet legnagyobb kihívása annak megválaszolása, hogy miként teoretizálható ennek a homogén nyelvi térnek a megnyitása, hogyan modellezhető az elmélet keretein belül a szimbolikus jelentések kommunikációja vagy interakciója az atyai renden kívülvel.

Kristeva e ponton a pszichoanalízis történetének némileg ironikus fordulataként Freudra hivatkozik, aki korai írásaiban (elsősorban az afáziáról szóló könyvében) egy a Lacanénál összetettebb jelfogalmat használ, olyat, amelyben a jelentés-

nek részévé válik a vizualitás is, a nem fonetikus hangzó elemek, valamint a testi, kinetikus vagy érintéses „jelek”. Kristeva szerint akkor, amikor Lacan (a pszichoanalízis strukturális nyelvészettel való találkoztatásának hevületében) Saussure jel-fogalmára egyszerűsíti Freudét, akkor komoly redukciót követ el: lezárja annak lehetőségét, hogy a fent említett „egyéb elemek” is jelentéssé váljanak a jelentés és szubjektivitás elméletében, azaz egydimenzióssá és zárttá teszi azt a rendszert, melyben a jelentés és a szubjektum megszületik. Ezzel pedig épp Freud elméletének egyik legradikálisabb és leginkább előre mutató kvalitása vész el, az, ami a freudi ‘szemiológia’ eredetiségét hordozta, az, ami lehetővé tette a beszélő lénynek egy heterogén, a testet és diskurzust egyaránt magába foglaló ökonómiában való megértését (vö: Powers 51-52, Barzilai 299). Azzal pedig, hogy Lacan a tudatalant is nyelvi működésként, a nyelv által strukturáltként tételezi, egyfelől ugyan lehetővé teszi a szemiotikai vizsgálódások interdiszciplináris módszertanának a megszületését, ugyanakkor azonban eltünteti ezzel a radikális alteritásnak egy a freudi elmélet által megteremtett módusát, azt a másik „helyet” és másik diskurzust, mely Freudnál a jelentés és szubjektivitás heterogenitásának záloga volt.

A fő kérdés Kristeva számára tehát az, hogy van-e jelentés az Atya Nevén kívül, és ha igen, hogyan is kapcsolódik ez a szimbolikushoz. Az elmélet legfőbb tétje pedig a jelentés heterogenitása, kiszabadítása az atyai fallikus rend nyelvi univerzalizmusából, mely (ebből a szempontból akaratlanul is Hegelt és Husserlt követve) megint csak egy (kvázi transzcendentális, atyai, szuper-) szubjektivitás alá rendel mindent, ami az emberi világban jelentéssé lehet.

Ez az a pont, ahol Kristeva – akinek talán egész életműve tekinthető a jelentés heterogenitásáért és a testnek a szimbolikusba való visszairásáért folytatott elméleti munkának (vö: Oliver 43) – „belenyúl” a lacani elméletbe, illetve megteszi a maga (messzire vezető) kiegészítéseit. Úgy véli, létezik valami, ami nem homogén a jelentés és szignifikáció működésével, ugyanakkor mégis befolyásolja a jelentést, valami módon a jelentés részévé válik. Ezek az „egyéb”, nem a nyelv részét képező elemek olyan esetekben hívják fel magukra a figyelmet, mint a költői nyelv, a gyermeki nyelv (különösen érdekesek az első kiejtett szavak előtti hangok és gúgyogések), valamint a pszichotikusok rigmusai vagy furcsa intonációi. Ez a *heterogenitás* azonban mindig része a nyelvnek, mindig ott működik a szimbolikus jelölésen keresztül, annak ellenében és annak meghaladásaként, nemcsak ritmust és zeneiséget kölcsönözve például a költői nyelvnek, de egyben annak felforgatójává is válva. Ez a (testhez és energiáihoz, a nyelv előttihez, a materiálishoz és az ösztöntörékvésekhez köthető) heterogenitás nem vonható be a jelentés és jelölés hagyományos kereteibe: ezen esetekben nem beszélhetünk „sem jelekről, sem állításról, sem jelölt tárgyról és így aztán működő tudatosságról és transzcendentális egőről sem” (*Identity* 133, McAfee 17). Ezeknek a jelentéshez képest heterogén nyelvi működéseknek az esetében nem beszélhetünk a fentebb említett *thetikus* (vagy tetelező) struktúrákról, hiszen ezekben nem létezik az (idealizált) jelölt tárgy és a (transzcendentális) egő szokásos szembenállása.

Ezt a „diszpozíciót” nevezi el Kristeva a görög *sèmeion* szó etimológiájára támaszkodva *szemiotikusnak* (*le sémiotique*),² mely egyfajta „megkülönböztető jelleg,” mely – mivel nem egy *thetikus* tudatosság számára tetelez jelölt tárgyakat –

megenged bizonytalan és meghatározatlan artikulációkat is. A szemiotikus ezen dimenziója elválaszthatatlan a lacani szimbolikus működésétől. A kettő együtt, egymást kiegészítve, kölcsönösen felülírva és egymás szupplementumaiként működik, megőrizve mind kapcsolatukat, mind egymáshoz képest való felszámolhatatlan heterogenitásukat, minden egyes diskurzusban másként és másként (vö: *Identity* 134).

Természetesen egy ilyen heterogén nyelvi működés mögött nem tételezhetjük már sem egyfajta transzcendentális egó intencionalitását (á la Husserl), sem az egész működésmód végső garanciájaként és összetartójaként működő atyai funkciót (á la Lacan). A szimbolikus működések nélkül nem beszélhetnénk semmiféle szubjektumról, ugyanakkor a szemiotikus működések miatt ezt a szubjektumot nem írhatjuk már vissza az Egy rendjeibe. Egy keletkezésben vagy folyamatban lévő szubjektumról kell beszéljünk (*subject-in-process*), melynek nem az atyai funkció az egyetlen meghatározója, hiszen a szemiotikuson keresztül kapcsolatban van a pre-ödipálissal, az anyáival, az anyai és saját testtel és az ösztönkésztetésekkel (vö: *Identity* 135, McAfee 18-19). A szimbolikus és szemiotikus közötti hasadást Kristeva legalább olyan fontosnak tartja a szubjektum és a jelentés elgondolásának szempontjából, mint a jelölő és jelölt, vagy tudatos és tudattalan párosait (vö: *Identity* 139).

A lacani szubjektum illetén megnyitása a szemiotikuson keresztül, illetve a jelentés többdimenzióssá, heterogénné tétele feloldja a lacani elmélet legfontosabb problémáját, felszabadítja mind a szubjektumot, mind a jelentést az atyai nyelvi-szimbolikus rend egydimenziós világából, és megnyitja ezeket az affektivitás, a test és az ösztönkésztetések felé. Ezzel a nyelvi-kulturális rendek nyitottá és egyben változtathatóvá is válnak, hiszen a materiális felé való nyitottság a különböző „materiális (társadalmi) gyakorlatok” felé való nyitottságot is jelent. Könnyen teoretizálhatóvá válik az, hogy különböző szokások, viselkedésmódok, intézményrendszerekkel való interakciók hogyan befolyásolják a velük való interakciókban megszülető (így már történelmileg is különböző) szubjektivitásokat és jelentéseket. Ugyanez érvényes a nemi különbözőség problémájára is: ha a testi folyamatok, energiák, szokások és ösztöntörekvések befolyásolhatják a szimbolikus jelentéseket és a szimbolikus rendben megszülető identitás-konstrukciókat, akkor az is magyarázhatóvá válik az elmélet keretein belül, hogy miért is lehetnek hatással a nemi különbségekre, illetve ezek rendjére nem-diszkurzív elemek.

Lacan és a francia fenomenológia

Az elmúlt évtizedek elméleti-kritikai fejleményeinek fényében elmondható, hogy Lacan elmélete igen sikeresnek és különösen használható kritikai eszköznek bizonyult a szubjektum, szövegek, fantáziák és vágyak ökonómiáinak elemzésében. Nyelvi determinizmusának végtelenségével, illetve a szimbolikus rend zárt voltával, a valóssal való produktív kapcsolat lehetetlenségével azonban Lauretissal és Kristevával összhangban magam sem értek egyet. Lacannál ugyanis a nyelven kívülivel, a (szimbolikus) jelentést nélkülözővel, a valóssal nem lehetséges semmi

kommunikatív kapcsolat. A valós csak mint a jelentés rendjeit összezúzó trauma vagy (értelmetlen, a jelentés világába nem integrálható) *jouissance* jelenhet meg.

Véleményem szerint azonban az ember szimbolikusba helyezése, a nyelv alá rendelése sohasem lehet száz százalékban sikeres: a szubjektum nem a szimbolikus jelentések homogén világában él, hermetikusan és örökre elzárva saját ezen kívül eső „részeitől” vagy a másiktól mint valódi alteritástól.³ Jó példa lehet az elmélet zártságára és lehetséges feloldási módjaira a férfi-nő (illetve tágabb értelemben az én-másik) viszony pszichoanalitikus elképzelése. Lacani értelemben ugyanis nő és férfi között nem lehetséges valódi megismerés: a női szexualitásról szóló szeminárium (mára közmondásszerűvé vált) fő motívumai szerint „nincs szexuális viszony” és „a Nő nem létezik”, azaz amit a megismerés hagyományosan férfiként elképzelt szubjektuma „nőként” észlel, az csupán fantáziáinak egy külső tárgyra való erőszakos rávetítése (vö még: Jacqueline Rose 255-268). Žižek szavaival „a férfi csak annyiban képes viszonyba lépni a nővel, amennyiben az belép a férfi fantáziájának terébe” (*Sublime Object* 119). Úgy vélem, a pszichoanalízis itt a megismerés, illetve az emberi világ berendezettségének igen fontos körülményeire hívja fel a figyelmet, radikalizmusa azonban finomításra szorul.

A nyelvileg nem (vagy nem teljesen) determinált tapasztalatok lehetőségének fenntartása – ahogy arra fentebb Kristeva is rámutatott – a szubjektumelméletek fontos pontja, hiszen a szubjektum, a szimbolikus, a test és a társadalmi intézményrendszerek interakcióit sokkal árnyaltabban fel tudjuk térképezni, ha nem maradunk ennek a fogalmi rendnek a foglyai, ha relativizálni tudjuk, ha nem tartjuk ezt a működésmódot a dolgok egyetlen lehetséges koncepcionalizációjának, illetve ha teoretikusan modellálni tudjuk a nyelv „mögötti” affektív-testi szféra szimbolikussal való együtt-működését.

Lacan nyelvi determinizmusának korlátozásában úgy vélem fontos alternatívát nyújthat a kortárs fenomenológia, mely a maga módján nagyon hasonló kihívásokkal szembesül, mint a pszichoanalízis vagy a (poszt-)szemiotika. Husserl fent elemzett transzcendentális egója és a megismerés hozzá kapcsolódó intencionális aktusai, illetve ezek átírásának lehetőségei éppoly sok fejtörést okoznak az utóbbi évtizedek fenomenológusainak, mint a jelentés heterogén térré tevése a szemiotikának, vagy a testi-materiális elemek szimbolikusba beírása a posztfreudai szubjektumelméleteknek.

A kortárs francia fenomenológiában meghatározó vonal a test előtérbe kerülése, valamint a klasszikus fenomenológia intencionális tudati aktusainak (illetve általában az intencionalitásnak) a kritikája. Ez egyfelől kommunikációképessé teheti a fenomenológiát a pszichoanalízissel (mely szintén érdekelt a tudat relativizálásában), ugyanakkor ezen törekvésekben gyakran feltűnik egy a nyelv és Logosz hatalmának alá nem vetett – Merleau-Ponty kifejezését használva – „vad” tartomány feltételezése, mely véleményem szerint segítségünkre lehet a nyelvi konstruktivizmus radikalizmusának relativizálásában (vö: Tengelyi 10-13). A továbbiakban Michel Henry kortárs francia fenomenológus filozófiai törekvéseinek segítségével teszünk kísérletet Lacan egyes kulcsfogalmainak újraértelmezésére.

Michel Henry testelméletében szembe állítja egymással a megismerés („nagy” fenomenológusok által leírt és kizárólagosnak tartott) intencionális aktusait a köz-

vetlen önátéléssel. (Már ezen a ponton érdemes lehet megjegyezni, hogy ez a test fenomenalitása felől meghatározott „ön” éppoly kevésbé azonos az intencionális tudattal, mint az „én”-nel vagy a szimbolikusban konstruált szubjektummal). Henry szerint a testünkhöz mint a világban adódó objektivitáshoz vagy az észlelés tárgyához való hozzáállás csupán egyik módja a testünkhöz való viszonyulásnak. Ezt megelőzi a saját testhez való nem-tárgyszerű viszony, melyben a test mint önmagának közvetlenül adódó, önazonos fenomenalitás van jelen. Ez utóbbi test az észlelésnek nem tárgya, hanem alanya (*Az élő test* 9-10). Az a *világ*, mely dolgokból áll (az észlelés dologszerűen elképzelt tárgyaiból) – melyet én a lacani szimbolikus renddel, vagy a kulturális konstruktivizmust vallók által leírt, kulturálisan meghatározott világképpel állítok párhuzamba – nos, ez a „világ” Henry szerint egy redukció eredménye. A francia filozófus Galileire vezeti vissza azt a szemléletet, mely „... a világot valós és kiterjedt anyagi testekre redukálta, és innentől kezdve ezek képezték a fizikai-matematikai tudomány új tárgyait. Mindent, ami az érzéki minőségekre, az érzékiségre, általában a szubjektív látszatokra vonatkozott ... kivetett az általa megalapozott tudományos kutatás területéről, amelyet a modernitás az igazi tudás egyetlen terepének tart.” (4)

Jelen kutatásunk szempontjából Henry elméletének legfontosabb része az, ahogy ezt az absztrakción alapuló, a *világot* tárgyak halmazaként (a testet pedig csupán az észlelés tárgyaként) felfogó (létrehozó) szemléletet szembeállítja az *élet* fenomenológiai fogalmával, mely nem egyéb, mint valamiféle eredendő, nem medializált és koncepciómentes önátélés: „Az élet átéli magát, és nem is egyéb, mint ez; nem valami dolog, amely rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, hanem az önátélés ténye. Ilyképpen az élet nem függ semmiféle ontológiától, hanem egyfajta fenomenológia függvénye. Nem annak rendjébe tartozik, ami van, ami megjelenik, hanem a megjelenéshez magához.” (12)

Ha Henry fenomenológiáját össze akarom kötni Lacannal és a kulturális konstruktivizmus olyan teoretikusaival, mint Judith Butler, akkor úgy fogalmazhatnék, hogy a *világot* mint (ezen teoretikusok által leírt) jelentéssel és strukturalitással rendelkező kulturális konstrukciót mindig megelőzi az Henry-féle *élet*, mely nem más, mint testi létünk okán önmagától megtörténő (fenomenológiai értelemben vett) önadódás. Az emberi lények tehát nem csupán abban az idegenségben élnek, amit Lacan a szimbolikusnak nevez, Henry pedig világnak, „melyben nincs semmiféle élet” (11), hanem ugyanakkor mindig az életben is, abban az életben, mely (a gondolat vagy a világ felől nézve) „láthatatlan” (13), nem különbözik el önmagától, nem különíthető el benne egy transzcendentális egő és tapasztalatának tárgya, nem gondolkodik magán, csupán átéli önmagát. Nem dolog, nem is valamiféle lényegiség, hiszen az ember számára kizárólag mint meghatározó érzéki benyomások halmaza van jelen. Az ontológia, a lét elmélete, ahogy a filozófia nagy része is, csupán a világgal foglalkozik, a dolgokkal, az élet azonban érzéki, valamint „radikális és alapvető értelemben véve fenomenológiai” (13).

Henry gondolatmenetét tovább szöve azt mondhatjuk, hogy ha a kultúra vagy a lacani szimbolikus valóban olyan abszolút túlerővel bírna a szubjektum fölött, mint Lacan vagy a kultúra radikális konstruktivista teoretikusai gyakran sugallják, ha a világ teljes mértékben rá tudna telepedni az életre, ha az érzéki megismerést

teljesen el tudnák takarni a dolgok, fogalmak és jelentésük, akkor a szubjektumban nem maradna élet, azaz meghalna.⁴ Ugyanezt az ismeretelméletre vonatkoztatva azt mondhatjuk, hogy ha minden tapasztalásunk már mindig is kulturálisan preformált lenne, akkor soha nem történhetne valódi vagy új tapasztalás, és nem lehetne általában véve új (például a nap alatt), csak a kulturális minták újabb és újabb variációi. Ez esetben nem lehetne megismerés két ember között sem, a megismerés szubjektuma pedig sohasem találkozhatna valami radikálisan mással, valami idegennel, hanem mindig csupán önmaga és kultúrája teremtette konstrukciókkal, melyek mögött sohasem tűnhetne föl a másik (lévinasi értelemben vett) arca (vö: Lévinas *A nyelv és az érzéki* című fejezetével a *Nyelv és közelségben*).

Úgy vélem, az életnek ez a fenomenológiai fogalma, valamint az élet eredendő, önadóó fenomenalitásának a tételezése feloldhatja a lacani és általában a konstruktivista elméletek szűklátókörűségét és redukcionizmusát, a kettő kombinációja pedig egy nyitottabb és összetettebb kritikai hozzáállást tesz lehetővé. Az összeegyeztetés érdekében pedig nem is kell mást tennünk, mint az ontológiára és „a világra” korlátozni mindazt, amit Lacan, Derrida vagy Butler mond (azaz kvázi a posztstrukturalizmus „köré” írni a fenomenológiát), fenntartva a lehetőségét egy a lét ontológiai kategóriáiba nem integrálható, fogalmilag nem megragadható, testi-leg meghatározott fenomenalitásnak. Egyetértek Henryval, aki úgy véli, a világ és az élet elkülönülnek egymástól, az élet azonban alapja a „világra jövetelnek” is,⁵ de nem csak előfeltétele, hanem folytonos mozgásban tartója és motivációja is.

Ez, az intencionális tudatot háttérbe szorító fenomenológiai szemlélet ad lehetőséget arra, hogy a szubjektumot egy heterogén térben határozzuk meg, melyben a világ és az élet, a dolgok és az intencionalitás struktúráiba be nem lépő érzéki benyomások egymás mellett, egymásra íródva és egymás szupplementumaiként vannak jelen, akár csak a szimbolikus és szemiotikus Kristevánál. Egy ilyen komplex és heterogén szubjektum-elmélet sokkal nagyobb hatékonysággal lehet képes magyarázni – a fenti példára visszatérve – az én-másik viszony sokszínűségét és az alteritással való kapcsolat többdimenziós jellegét. Elméletileg leírhatóvá válnak azok az élmények, amikor a szubjektumot egy másik lényel való közelsége kisorja szubjektum-formájából (szó szerint „önfeleltdt” teszi), egy olyan tapasztalatba, melyben részben eltűnnek azon tulajdonságai, melyeket a nyelvi-kulturális rendbe való belépéssel kapott. A másikkal való ilyen radikális találkozás tapasztalatának lényegi momentuma az, hogy a másik nem csak a nyelv (eltárgyasító, univerzalizációra törekvő) fogalmain keresztül, vagy az ében élő fantáziákon, kategóriákon, kulturális mintákon, vágyakon és akarásokon keresztül, ezek viszonyrendjében jelenik meg (mint fantázia vagy intencionális tárgy), illetve a felőle jövő (széles értelemben vett) érzéki benyomások (észleletek) nem íródnak azonnal be ebbe a rendbe. Talán Lévinas közelség-fogalma írja le legjobban, mit is értek ezen: „A közelségi viszony, az érintkezés, mely nem alakítható át noetikus-noematikus struktúrává, és amelyben minden üzenetközvetítés – bármilyen üzenetről legyen is szó – eleve bennefoglaltatik, az eredeti nyelv, szavak és állítások nélküli nyelv, tiszta kommunikáció” (124-125). „[A] közelséget csak az emberi bőr, az arc, csakis a közelálló közeledése képes felébreszteni. A dolgok közelsége költészet...” (124). A maga erősen metaforikus nyelvén Lévinas is egy olyan interakció lehetőségéről

beszél, a szubjektumnak egy olyan nyitottságáról, melyben az „információk” nem foglalhatók (alany és tárgy és intenciók viszonyrendszerében gondolkodó) állítások, szavak, kijelentések szimbolikusan rögzített világába.

A másikkal való ilyen radikális találkozások tapasztalata éppoly különleges és szélsőséges működésmódja a szubjektumnak, mint a (Kristeva által elemzett) költői nyelv a jelölésnek. Ahogy ott is, itt egy olyan helyzettel állunk szemben, melynek elfogadható magyarázatára nem elégségesek az Egy rendjének fogalmiságán belül maradó elméletek. Ahogy valószínűleg mindannyian tudjuk, akik olvasunk verseket, hogy jelentésük vagy ránk tett hatásuk nem igazán magyarázható meggyőzően, ha tisztán a klasszikus szemiotika módszertanánál maradunk, úgy tudjuk azt is, hogy a másik közelségének intenzív tapasztalatában is rengeteg olyan dolog történik, mely nem fordítható le a fogalmak, dolgok, vágyak, vágy-tárgyak és fantáziák pszichoanalitikus nyelvére. Úgy vélem, az ilyen fajta találkozás csak az (Henry-féle értelemben vett) *életben* lehetséges, a jelentés és dolgok rendjébe nem integrált, nem intencionált és (a történés pillanatában) nem reflektált tapasztalatok birodalmában. Az élet nyújtotta elbeszélhetetlen, értelmetlen, a nyelv rendjébe teljesen soha nem integrálható (csak utólag narrativizált) érzéki tapasztalatok pedig a világ, a nyelv és a történetek örök motivációi és mozgatórugói lesznek. Henry-féle értelemben tehát az élet (illetve a világ elhalványulásának pillanataiban az élet önadódo teljességének tapasztalata) lesz az a renden túli dolog (vagy lacani Dolog), mely örök mozgásban tartja a rend narratíváit és a vágyat.

Lacan Henry-val való kompatibilissá tételéhez tehát nem kell mást tennünk, mint a szimbolikus lacani fogalmát Henry „világ”-fogalmával állítani párhuzamba, a valóst pedig (mely Lacannál a jelentéssel rendelkező emberi rend értelmetlen külseje) a fenomenológiailag felfogott „élet” értelmében venni. Ez esetben a lacani valóst – melynek a pszichoanalízis elméletében nem lehet kommunikatív kapcsolata a szimbolikussal – úgy kell újradefiniálnunk, mint egyben a transzcendentális egó intencionális struktúráiba nem integrálódó érzéki tapasztalatok (igencsak gazdag) birodalmát, melyen keresztül a test, az ösztöntörékvések, az érzéki benyomások, érzések és fogalmilag nem formalizálható tapasztalatok végtelen és strukturálatlan heterogenitása folyamatos kapcsolatban van a szimbolikus (és az intencionális tudat) struktúráival.⁶

Ez az értelmezés lehetővé teszi a szubjektum és a jelentés heterogenitásának és nyitottságának az elméleti megfogalmazását. Ahogy Kristeva szemiotikus-fogalma a szimbolikus mögött, úgy az élet fogalma a (szimbolikus által létrehozott) világ mögött is nyitottá teszi mind a szubjektumot, mind a jelentés rendjét az alteritás különböző formái felé. A jelentés és szubjektivitás egy komplexebb modelljével áll elő, lehetővé teszi a szimbolikusnak a testtel, materiálissal, érzékivel és materiális gyakorlatokkal történő interakcióinak a magyarázatát, és egy sor olyan kulturális jelenségre is magyarázatot tud adni, melyre a klasszikus lacani elmélet nem. De mindezen hatásmechanizmusok, interakciók és következményeik részletes kidolgozása már egy másik szöveg feladata kell legyen...

1. Ezt az eredményt az egyik legnagyobb angol nyelvű tudományos folyóiratgyűjtemény, a JSTOR adatbázisára alapozom, amiben több tucat tudományág legfontosabb folyóiratainak példányait tárolják több évtizedre visszamenően, digitális formában. Itt az általános kereső 2009. januárjában Lacant 11 576-szor találta meg mint szerzőt vagy idézett nevet, Derridát 20 726-szor, míg Gadamert 5 846-szor, Kristevát pedig 6 642-szer. Az abszolút csúcstartó az általam kipróbált nevek közül Freud volt, a maga 54 876 rekordjával.

2. A *sêmeion* jelentései „megkülönböztető jel,” „nyom,” „index,” „a bizonyíték,” „bevésett jel,” „leNyomat” (vö: *Identity* 133).

3. Ezt néha mintha maga is reflektálná, ugyanakkor legismertebb (sarkos, sokkhatásra és a humanista látásmód megtörésére törekvő) megfogalmazásai mindig a rend abszolút túlerejét hangsúlyozzák a szubjektummal szemben.

4. Az *érzékiiség* – szemben a strukturáltsága okán zárt és eltávolító tudással – már Lévinasnál (és Heideggernél) is valamiféle létre való nyitottságot jelöl; emellett Lévinasnál is az *érzéki*hez kapcsolódva jelenik meg az *élet* fogalma: „az *érzéki* által létrehozott közelségi viszonyban ölt testet az, ami lényeges. Ott van az élet” (*Nyelv és közelség* 124).

5. „A születés nem világra jövetelt, hanem életre jövetelt, életre kelést jelent. Csak azért jöhetünk a világra, mert már életre keltünk. ... A világra jövetel a tudatban, az intencionalitásban, az *In-der-Welt-Sein*-ban történik” (15).

6. Érdekes módon Herry, aki maga is foglalkozik a pszichoanalízissel, illetve annak a fenomenológiával való összekapcsolhatóságával, soha nem áll elő ezzel a javaslattal. *Fenomenológia és pszichoanalízis* című, magyarul is olvasható tanulmányában csak Freuddal foglalkozik, mivel (úgy tűnik) elriasztja az a hangsúly, amit lacani elmélet a nyelvre helyez. Bár Lacant név szerint nem említi, úgy vélem őt illeti az a kritika, miszerint „...be kell látni, hogy ez a nyelv még mindig a világ logosza, és amennyiben kizárólagos érvényt tulajdonítunk neki, menthetetlenül homályban hagyjuk mindazt, ami mögötte feszül, ami innen van a világban, amelytől e logosz a fényt kölcsönzi” (100). Javaslata, mely szerint az élet fenomenológiai fogalma a freudi tudattalannal hozható analóg kapcsolatba, véleményem szerint pszichoanalitikus szempontból igen problémás, hiszen nincs olyan pszichoanalitikus elmélet, mely ne tételezne valamiféle strukturáltságot, jelölési folyamatokat, reprezentációk létrehozását és működtetését a tudattalanban.

