

## LACAN ÉS BAHTYN: A PÁRBESZÉD REMÉNYE\*

Alekszandr M. Etkind

Kívülről nézve Lacan karizmatikus alaknak látszik, aki körül az értelmezések sajátos áradata indult meg, melyet nemigen kereszteznek másfajta értelmezések, és nehezen fordítható le más nemzetek és szakmák nyelvére. Nehéz volna megmondani, mennyire egyezik meg ez az érzés Lacan tulajdon szándékával és felel meg követői közérzetének. Akárhogy van is, igen fontosnak látszik, hogy összevessük Lacan pszichológiáját és filozófiáját más törvények alapján és más közegben kifejlődött szellemi rendszerekkel, amelyek azonban mégis képviselnek egyfajta emberi realitást. A hasonló, sőt párhuzamos gondolatmenetek effajta vizsgálatokor egyúttal meg kell kísérelnünk megmagyarázni a gondolatok közti eltéréseket, amelyek egy ilyen elemzéskor óhatatlanul előtérbe kerülnek.

Jelen tanulmányban Mihail Bahtyin orosz irodalomtörténészről és filozófusról lesz szó. Bahtyin és Lacan összehasonlításának gondolata nem új, Bahtyin amerikai biográfusai foglalkoztak már vele. Bahtyin hat évvel korábban született, és ugyanaddig élt, mint Lacan. Hosszú élete során érdeklődési köre sokszor változott, de eszméinek már igen korán, a húszas években kialakult alapvető köre mindvégig megmaradt. Élete viszontagságosan színes volt: érte üldöztetés, börtön és vég nélküli száműzetés: harminc évet kellett lehúznia Szibériában, majd Európa és Ázsia határán a provinciális Szaranszkban. Könyveinek egy része – köztük a pszichoanalízis kritikai meghaladásának szentelt művei – tanítványainak és barátainak nevént jelent meg, és szerzőjük kiléte máig vitatott. Általában: Bahtyin azon kevés tudósok egyike, akikkel manapság, a megtorlás és emigráció évtizedei után a sem nevekben, sem gondolatokban nem bővelkedő szovjet társadalomtudományok büszkélkedhetnek.

Ismereteink szerint Bahtyin kizárólag elméletileg foglalkozott a pszichoanalízissel, gyakorlata, úgy tűnik, kívül esett látókörén, sem nem analizált, sem analitikus nem volt. Leginkább az irodalom érdekelte és az ember, amint az irodalomban ábrázolódik. Irodalomtörténeti munkáinak

---

\* A tanulmány eredeti címe: *Jacques Lacan i Mihail Bahtyin: nagyvezdi dialoga*. Az orosz nyelvű tanulmányt a szerző kéziratban bocsátotta rendelkezésünkre.

főhőse Dosztojevszkij és Rabelais. Dosztojevszkij-kötete (első kiadása 1929-ben, a második 1963-ban jelent meg: ezen évszámok, melyek közt Oroszországban megállt az idő, önmagukban is sokatmondók) manapság igen népszerű, s talán megnyitotta volna a szovjet társadalomtudományi művek listáját, ha ugyan e művek egyáltalán léteztek volna. Miközben elég sok Bahtyin-mű megjelenhetett (s bennük sok, a szovjet hivatalos állásponttól eltérő), és kötetek születtek róla angolul, némely gondolatát mind Oroszországban, mind nyugaton lényegileg továbbra is alig ismerik. A szerző személye körüli bizonytalanságok mellett – amelyek néhány, a húszas évek óta többé meg nem jelent könyvének sorsában tükröződnek – legsajátosabb gondolatainak felfogását megnehezíti a szövegek bonyolultsága. Megértésüket még az eredeti nyelven is gátolja a kontextus körülhatárolt és szokatlan volta. (Dosztojevszkij vagy Rabelais poétikája nem a legszokványosabb terület az elméleti pszichológiával foglalkozók számára. Ráadásul néhány kulcsfontosságú gondolatának legvilágosabb megfogalmazása csak a halála után publikált feljegyzéseiben található meg...)

Bahtyint egész alkotói életében az „én” és a „másik” viszonya foglalkoztatta. Ugyanez érvényes Lacanra is. Az orosz – vagy ez esetben talán pontosabb fogalmazásban: a kelet-európai gondolkodás – számára ez jelentette az egyik legfőbb problémát. Egyszerre dolgozta ki erre vonatkozóan a maga – klasszikussá lett – megoldását Martin Duber az Oroszországban A. A. Uhtomszkij fiziológus, aki emellett vallásfilozófus is volt. Bahtyin felfogása ez előtt az igen gazdagnak mondható háttér előtt is meglehetősen eredetinek tekinthető.

Bahtyinnál a kulcsszó a dialógus. A dialógus mint létező és mint irodalmi műfaj az antikvitás óta ismeretes. Bahtyin a dialógusnak és a dialogizmusnak összerakott eszméi jelentést tulajdonított, mely egyszerre ír le egy meghatározott emberi realitást és adja normatív (vagy akár az egyetlen lehetséges) megközelítését ennek a realitásnak.

„Egy dolog a holt tárggyal, a szótlan anyaggal kapcsolatos aktivitás, amely anyagot úgy gyúrhatjuk, ahogy akarjuk, és más dolog *egy másik léléllyel és a teljes jogú tudattal szembeni* aktivitás.” „Nem a tudat analízise a magányos és egyetlen „én» formájában, hanem épp a sok tudat kölcsönhatásának analízise: nem sok emberé egy tudat fényében, hanem éppenhogy sok egyenlő jogú és teljes értékű tudaté.” „Nem az, ami belül történik, hanem ami a saját és az idegen tudat *határán a küszöbön*.” „Nem a másik *ember*, aki tudatom tárgya marad, hanem a másik a teljes jogú tudat, amely az enyém mellett áll és amellyel kapcsolatban tud csak létezni a saját tudatom.” (PDK, 299-301)

Bahtyinnál a dialogikus aktivitás „kérdő, provokatív, válaszoló, egyetértő, ellenkező”: a monologikus aktivitás „befejező, megvalósuló, okszerűen magyarázó és elsorvasztó”. (PDK, 298) Az ember a dialógusban „soha nem azonos önmagával. Nem alkalmazható rá az A=A formula.” (DPP, 98) Ez nem banális nyugtázása a fejlődés dinamizmusának. Bahtyin számára fontos, hogy a személyiség valódi élete nem ismerhető meg külső érzékelése alapján: csak öntudatának működése közben lehet megérteni. Bahtyin elvi jelentőséget tulajdonít a belső nézőpontnak, és – ha úgy tetszik – előnyben részesíti a külsővel szemben: „az emberben mindig van valami, amit csak ő tud feltárni az öntudat és a szó szabad aktusában” (PDK, 68), de ezenkívül „magába nézve a másik szemébe vagy a másik szemével néz.” (PDK, 300)

Ezért a dialógus értéktelenné teszi az ember „kívülről történő meghatározását”, a másik szemében való értékelésének minden analízisét. „Az olyan igazság az emberről, amely idegenek ajkáról, tehát nem dialogikusan hangzik el... megalázó és minden emberit elsorvasztó hazugsággá válik...” (DPP, 99) Ezért a személyiség igazi élete csak a *dialógikus* behatolás számára elérhető, amelyre reflektálva a személy *maga* tárulkozik föl szabadon.” (DPP, 98)

Bahtyin számára az ember csak szubjektum: minden kísérlet, amely objektumnak tekinti, aktívan és hevesen tagad. Ad absurdum víve, ez a nézőpont tagadja bármely, az embert kívülről magyarázó konstrukció hasznosságát, hitelességét, etikai megengedhetőségét. Ha csak az öntudat adatai értékesek, mi legyen a tudattalannal, amelyet – meghatározása szerint – az öntudat nem ismer? Bahtyin kedvenc hőse, Dosztojevszkij tudattalanja iránt sokan, köztük Freud is, különös érdeklődést tanúsítottak. Bahtyin épp ellenkezőleg: nem hajlandó a legcsekélyebb jelentőséget sem tulajdonítani a tudattalannak. Számára a tudattalan bármilyen leírása monologikus „idegen szó”, az ember viszont „mindig arra törekszik, hogy szétzúzza azokat a reá vonatkozó *idegen* szavakat, amelyek őt egy külső meghatározás kereteibe zárják, és ezáltal mintegy elsorvasztják” (DPP, 98). A pszichoanalitikusnak itt persze eszébe jut az ellenállás fogalma. Úgy is tűnhet, hogy Bahtyin egész konstrukciója – hogy úgy mondjuk – az ellenállás poétikája, igazolásának és felmagasztosításának rendszere. Dosztojevszkij hőse, Sztavrogin egyenesen azt mondja: „nem szeretem a kémekeket meg a pszichológusokat” (*Ördögök*, 473). Bahtyin maga is megismétli: „a pszichológus olyan, mint egy besúgó” (DPP, 100), és azt mondja, hogy Dosztojevszkij „úgy tartotta, hogy a pszichológia az emberi lélek megalázó eldologiasítása” Egyébként már Puskin is gyilkos humorral írja: „szichológ vagyok. Ez ám a tudomány!...” – és nem akárcsak, Mefisztónak a monológiájában.

Lacan egyik legnehezebben érthető paradoxonjában arról beszél, hogy nincs az analízisben más ellenállás, csak az analitikusé. Általánosan elfogadott nézet, hogy az ellenállást fel kell számolni – ez Lacan szerint szintiszta és teljes abszurdítás. Az ellenállás absztrakció, melyet az analitikus helyez a betegbe, majd azt kívánja tulajdon absztrakciójától, hogy tűnjön el. Az analízis értelme és célja nem az, hogy a szubjektumnak megmutassa, vágyának tárgya egy meghatározott szexuális tárgy, hanem hogy megtanítsa artikulálni, megjelölni a vágyát, nevet adni neki, ami annyi, mint „új létezését vinni a világba”, nem pedig csak felismerni a külső tárgyat mint vágyának tárgyát. „Az analízis során a szubjektum feltárja maga előtt tulajdon igazságát, vagyis az egyéni sorsát sajátosan meghatározó elemeket.” Lacan, akárcsak Bahtyin, bár némiképp más terminusokban, arról beszél, hogy a diszkurzus másik oldalán nincs semmi, és ha a beteg diszkurzusa üres vagy nem értik meg, bármennyit elemezzék is ellenállását, az eredmény az analitikus tulajdon projekciója lesz. „Pszichológ vagyok. Ez ám a tudomány!”

Nehéz megmondani, megegyezett volna-e Lacan és Bahtyin abban például, hogy „a tudat sokkal félelmetesebb bármiféle tudattalan komplexusnál” (PDK, 301), de annak a körülménynek a logikai ereje, hogy a pszichikai realitást mint kommunikatívát mindketten hasonlóan értelmezték (Lacannál ez a diszkurzus, Bahtyinnál a dialógus) elvezet a tudattalan és a tudat szembeállításától az öntudat és a tudat – az „én” és a „másik” –

kölcsönhatásának elemzéséhez. A tudattalan lényege és sajátossága mint az elemzés tárgya így átadja helyét az öntudat lényegének.

Mint Lacan megpróbálja kimutatni, gyakorlatilag Freud is megtette ezt az utat. Bahtyin, aki jól ismerte Freud korai műveit, de a húszas évek végén az európai szellem történetéből kizárattott, az idős Freud fejlődését nem értékelhette. A tanítványának, V. N. Volosinovnak nevéen 1927-ben megjelent, és a történészek (V. V. Ivanov és mások) szerint nagy, sőt meghatározó részben Bahtyinnak tulajdonítható *Freudizmus* című kötet agresszívabban támadja a pszichoanalízist – melyek egy része mára teljesen elavult, más részét később Bahtyintól, illetve Volosinovtól függetlenül sokszor megismételték – rá szeretnénk mutatni egy felfogásra, mely megelőlegezi Lacan későbbi gondolatmenetét. „Freud egész pszichológiai elmélete szóbeli megnyilatkozásokra épül... nem egyéb, mint ezeknek a megnyilatkozásoknak az egyéni értelmezése... Freud elmélete belül marad azon, amit... az ember önnön belső tapasztalata alapján mondani tud magáról és viselkedéséről... Az önmegfigyelés során minden tudattalan képződmény kívánságként és ösztönzéseként jelenik meg, szóbeli kifejezést kap, és az ember már ebben a formában, vagyis *motivumként* tudatosítja.” (F. 88) Bahtyinnak és körének professzionális viszonya a szóhoz, amely – és ebben ismét távoli analógiát fedezhetünk fel Lacannal – a korai orosz strukturalizmus (az ún. formalista iskola) elsajátításában, majd meghaladásában jött létre, az „én”-től a „másik”-ig haladó út, a szóbeli megnyilatkozás mint a legkisebb kommunikációs egység megértésében nyilvánult meg. „Egyetlen olyan megnyilatkozás sincs..., amely egyedül és kizárólag szerzője számlájára írható: a megnyilatkozás több beszélő kölcsönhatásának terméke.” (F, 91-92)

A nyelv csupán megszabja a megnyilatkozás lehetőségeit, a nyelv tulajdonképpeni jellemzői pedig kifejezik a beszélő és az egész társadalmi helyzet kölcsönhatását. Sőt: „a szó nem más, mint az őt szülő közvetlen beszédérintkezés »forgatókönyve«.” (F, 92) Ez vonatkozik a tudat belső tervére is. „A helyzeten nem változtat, ha a külső beszéd helyett a belső beszédet vizsgáljuk.” (Uo.) És e belső beszéd feltételez egy lehetséges hallgatót, felé törekszik, neki épül fel. Ezért Volosinov–Bahtyin elemzésében „a beteg valamennyi szóbeli megnyilatkozása... mindenekelőtt annak a legközelebbi, elemi társadalmi eseménynek... forgatókönyve, amelyben megszületett”. (F, 93) A freudi „tudattalan” – mondja Volosinov és Bahtyin – nem a beteg tudatával, hanem az orvoséval áll szemben, és az „ellenállás» szintén az orvossal, a hallgatóval, általában a *másik* emberrel szemben kifejtett ellenállás.” (F, 93)

Bahtyin és köre e ponton elég közel kerül a pszichoanalízis Lacan-féle radikális újraértelmezéséhez, de ők más úton indulnak tovább: az ő társadalmi helyzetük egészen másfajta volt. Bahtyin, aki világosan átlátta és másoknál hamarabb megértette a pszichoanalízis szemantikai természetét, arra a következtetésre jutott, hogy a „freudizmus” szubjektív és bizonyíthatatlan, s a tudat elemzéséhez más megközelítésre van szükség. 1927-es munkájában a tudat és ideológia hasonlóságát kínálta alternatívaként. Lacant parafrázálva azt mondhatnánk, hogy Bahtyin számára a tudat mint ideológia strukturalódott. Az ideológia – a marxista hagyomány egyik legnépszerűbb szava – lehetővé tette Bahtyin és Volosinov számára, hogy egyszerre több, számukra fontos feladatot oldjanak meg: az ideológia sajátos formájaként tárgyalva, megszabadul-

janak a tudattalan; elfogadható alternatívát teremtsenek egyfelől a pszichoanalízis, másfelől a strukturalizmus (formalizmus) számára; megírják az európai szellemiség asszimilációjának „forgatókönyvét” az éppen akkortájt stabilizálódott szovjet-marxista nyelvezet keretei között.

Amennyiben „önmagunk bárminemű tudatosítása mindig szóban történik, mindig egy meghatározott szóbeli komplexum megleléséhez vezet”, annyiban valamilyen „társadalmi normának, társadalmi értékítéletnek rendeljük alá, vagyis mintegy társadalmasítjuk magunkat és tettünket.” (F, 101) Lacan tapasztalata megmutatja, hogy e premisszából korántsem feltétlenül következnek az az eredmény: az „én” szemantikai értelmezése összeegyeztethető az individualizmussal, felveti ugyan a „másik” és a „nagy másik” (a társadalom) problémáját, de nem kell feltétlenül feloldania bennük az individuális egót. Élete alkonyán Bahtyin (Dosztijevszkijnél találva meg legfőbb kérdéseire a maga válaszát, nagyjából úgy, ahogy Lacan Freudnál) Dosztijevszkij „ellenségességéről” írt „az olyan világnézetekkel szemben, amelyek a végső célt a tudatok egy tudatban való összeolvadásában, feloldódásában, az individualizálás megszüntetésében látják. Semmiféle nirvána nincs *egyetlen* tudat számára... A tudat a lényege szerint halmazati.” (PDK, 301) Bahtyin világában a nirvána nem lehetséges, lehetséges és szükséges viszont a rabelais-i karnevál, amely a tudatok *között* bomlik ki, s amely megszabadítja őket társadalmi szerepüktől, feltárja nem realizálódott individualitásukat. A karnevál problémája Rabelais és a reneszánsz nevetéskultúrájának kutatásában elméletileg is foglalkoztatta Bahtyint, de gyakorlatilag is: a karneváli erkölcsöknek érdekes emlékei maradtak fenn, s ezeket Bahtyin és barátai igyekeztek megőrizni a húszas évek komor és egyre fenyegetőbb légkörében is. (Részben megőrökíti ezt K. Vaginiv *Kecskeének* című regénye.)

Bahtyin körében aligha tulajdonítottak radikálisabb szerepet a tudat társadalmiasításának, mint az „én” és a „másik” kölcsönös összefüggésének: „Öntudatra ébredésem során valamiképp egy másik embernek, társadalmi csoportom, osztályom egy másik képviselőjének a szemével igyekszem szemügyre venni magam.” (F,100) Már maga ez a kifejezésbeli fokozatosság (másik-csoport-osztály) érzékelteti Behtyín kísérletét, hogy a teljességgel a civilizált európai individualizmustól kölcsönzött gondolkodásformáról fokozatosan áttérjen a radikális marxista szellemű gondolkodásra. A tudat „társadalmiasításának” ezen az útján Volosinov és Bahtyin megkülönbözteti a tudományt, művészetet, jogot stb. hatalmába kerítő „hivatalos ideológiát” a „köznapi ideológiától”, amely betölt minden belső és külső beszéd-folyamatot. A köznapi ideológia egyes elemei közel állnak a hivatalos tudathoz, és szabadon átmennek a cenzúráján, más elemei távol állnak tőle, és e területeken a belső beszéd „tart attól, hogy külső beszéddé váljon”. (F, 104) Ezenközben „egészséges közösség és társadalmilag egészséges személyiség... [esetén] nincs semmiféle eltérés a hivatalos és a nem hivatalos tudat között.” (F, 104)

Az Ego és a Nagy Társadalom viszonyának ez az egyszerű „ideológiai” megoldása – e problémákhoz a Freud utáni gondolkodás és részben Lacan is szüntelenül visszatér majd – napjainkban aligha aktuális. Ám a másik klasszikus probléma, az „én” és a „másik” viszonya, ma is friss és tartalmas.

Bahtyin általánosító formulái – mint „az önmagunk tudata mindig a mások rólunk való tudatának háttérben érzékeli magát, az »én önmagamért« mindig

az »én a másikért« háttérében” – valahogy megragadtak a Sartre filozófiai nézeteihez közel álló Julia Kristevánál és V. V. Ivanovnál. Úgy tetszik, a Lacannal való összevetés tartalmasabb és sajátosabb képet mutat. Bahtyin szerint „A legfontosabb aktusokat, amelyek az önmagunk tudatát alkotják, a másik tudathoz való viszonyuk határozza meg”, egyszersmind azonban az önmagunk tudata és a másik tudat mechanizmusai lényegileg különböznek egymástól. A tudat más formákban – az „én” és a „másik” – létezik, és az egyik formából a másikba való átmenet tartalmának éles változásait vonja maga után. A „másik” felfedezését Bahtyin Dosztojevszkijnek tulajdonítja (ő volt az, akinél „kibontakozott a *másik* szerepe: ennek és csak ennek fényében tud felépülni minden szó »önmagárólk“). (PDK, 302)

Bahtyint magát leginkább az érdekelte, hogy Dosztojevszkij művein bemutassa azoknak a transzformációknak a mélységét, amelyeket az emberi alak elszenved, miközben a belső szemponttól eljut a külsőhöz és viszont; nem annyira strukturális, mint tartalmi, lelki, sőt – mint Bahtyin a húszas években mondani szerette – ideológiai transzformációkat. „Dosztojevszkij kivételesen éles szemmel és érzékeny füllel látta és hallotta meg az »én« és a »másik« e megfeszített küzdelmét az ember minden külső megnyilvánulásában (minden arcon, gesztusban, szóban), a korabeli érintkezés minden élő formájában.” (PDK, 309) A hősről mondottakat egyszerűen átvihetjük a szerzőre: maga Bahtyin szokatlan személyes érintettséggel élte át az „én” és a „másik” problémáját. Talán ez összefügg bátyjához, Nyikolajhoz fűződő kapcsolatával, akihez gyermek- és ifjúkorában rendkívül közel állt, azután örökre el kellett szakadnia tőle. A fivérek együtt kezdték meg filológiai kutatásaikat, de a polgárháború közepük állt: Nyikolaj fehér tiszt lett, majd orosz nyelvtanár egy angliai kollégiumban, s a kiváló körülmények között nem alkotott semmi maradandót. Mihail viszont (talán meggyőződésből, talán betegsége miatt – gyerekkorától csonthártyagyulladásban szenvedett, amiért végül amputálni is kellett a lábát) Oroszországban maradván, keresztülment a szovjet élet minden poklán, és a tökéletesen alkalmatlan körülmények között megvalósította kettejük ifjúkori álmait.

Míg Lacannál az egyetemes „én és a Másik” közötti emberi viszony mintája az analitikus-beteg kapcsolat, Bahtyinnál ez a minta – melynek dinamikája érthetőbb számára minden más emberi dolognál – az irodalmi mű szerzőjének és hősenek viszonya. A szerző (például Dosztojevszkij) az „én”, a hős (például Raszkolnyikov) az ő számára a „másik”. A szerző világát hősök népesítik be, és rajtuk – bár nemcsak rajtuk – keresztül fejezi ki, amit mondani akar. Másfelől az irodalmi alakok a szerző akaratából, egyszersmind a saját akaratukból is nem irodalmi kapcsolatra lépnek egymással: Raszkolnyikov öregasszony-áldozatával, Raszkolnyikov a prostituálttal, Raszkolnyikov a nyomozóval. Miközben mindezt elbeszéli, a szerző úgy mutatja be hőseit, ahogy az „én” lát másokat: de sok más esetben az „én”-t belehelyezi hősébe, s ilyenkor az egyik hős lesz az „én”, a másik a „másik”, immár nem a szerző, hanem a hős számára.

Ehhez az elemzéshez, amelyet valószínűleg a húszas évek elején írott, de csak 1986-ban napvilágot látott filozófiai munkájában kezdett el. Bahtyin sokszor visszatért. E téma a dialógus problémájával együtt alapvetően fontos volt számára. Bahtyin legfőbb argumentuma itt az „én” és a „másik” dualizmusa, létük mechanizmusának különbözősége és e pozíciók megfordít

hatatlansága az emberi élet keretein belül. (ESZT, 58) Bahtyin hangsúlyozza a dualizmus újdonságát: más emberfelfogások monisztikusak, a két pozíció egyikének prioritását igazolják, s ezt adják meg emberi pozícióként általában. Bahtyin természetesen nem fogadta el Freud ismert megfogalmazását az *Ósvalami és az én* (Das Ich und das Es) című művéből, mely szerint az „én” része, méghozzá az, ami a legmélyebb és a legmagasabb benne, lehet tudattalan. A tudattalanról való bármifajta elmélkedés Bahtyin szerint a „másik” szempontjának megtestesülése, aki kívülről és monologikusan írja le az „én” életét. „A monologikus megközelítéskor...a »másik« teljes egészében a tudat *tárgya* marad, nem pedig egy másik tudat lesz.” (PDK, 306) Az „én” Bahtyinnál minden, amiben az ember megtalálja és érzékeli magát, minden, amiért felel.

Az „én” és a „másik” pozíciókülönbsége már a külső érzékeléskor megkezdődik. „Én” nem látom saját magamat, erre csak valaki más képes. Itt természetesen Bahtyin a tükörképhez fordul, melyet gyakran használ, akárcsak Lacan, de némiképp más céllal: Bahtyinnál a tükör az „én” és a „másik” közötti ellentét megszüntetésének mechanikus eszköze, és a tükörbe néző ember nem természetes arckifejezése elegendő bizonyítéka annak, mennyire illuzórikus már csak a lehetősége is, hogy az ellentétes „én” és a „másik” között megtaláljuk a középpontot. (Egyébként Bahtyin megérzését megerősíti a mai kísérleti pszichológia néhány adata, melyek szerint az az ember, akit tükör előtt kérdeznek ki, alacsonyabb önbecsülést mutat, gyakrabban tulajdonít magának személyiségi és testi jegyeket stb.)

A tükör Lacannál is – akárcsak Bahtyinnál – a legfontosabb szimbólum, amelyet gyakorlatilag az „én” és a „másik” szembeállításának mediátoraként fog fel: tükörbe nézve az ember kívülről ismeri meg magát, úgy látja magát, mint másikat, és úgy, ahogy mások látják őt. De Lacan és Bahtyin a tükörhöz is különbözőképpen viszonyulnak: Lacannál a „tükör-stádium” – amikor a gyermek kezdi felismerni magát saját tükörképében – a legfontosabb pillanat és fejlődésének fordulópontja, mely sokszor megismétlődik, amikor az „én” önmegismerésének részlegessége megtalálja a maga egységét a másik érzékelésében. Bahtyinnál a tükör mesterségesen küzdi le az „én” és a „másik” szembenállását, de vereséget szenved, és csak elmaszatozja különbözőségüket. Az „én” és a „másik” közti valódi közvetítő egyedül a dialógus eleven folyamata.

Az élmény, az átélés – „gondolat nyoma a létben” mint olyan csak annak az átmenetnek a küszöbén létezik, amely az „én”-től a „másik” felé vezet, és magában az emberben zajlik le. Narcissus, aki mindig a „másik” szerepét játssza magával szemben, épp annyira természetellenes, épp annyira megsérti a dolgok normális menetét, akárcsak a tükre. „A hős saját magából, belülről cselekszik, gyón, megismer” (ESZT, 68), de az öntudat minden aktuasa feltételezi a „másik” többé-kevésbé állandó pozícióját. „Félelmem tárgyat mint félelmeteset, szeretetemet tárgyat mint szeretetre méltót élem át” (ESZT, 106); hogy átéljem a félelmet vagy a szeretetet mint olyat, nem félhetek vagy szerethetek tovább, mert ehhez „magammal szemben másikká kell válnom”. Csak az aktív cselekvés, a vele azonos színvonalú megismerés és a keresztényi gyónás (mely szívből jövően őszinte, és ezért nem foglalja magába a pusztító önmegfigyelést) jön „belülről”, vagyis nem igényel külső szempontot, nem kapcsolja be a másikkal való együttműködést. Bahtyin gondolatmenete itt érintkezik Lacanéval az egőről mint az elidegenedés termékéről, amelyből az

1954-55-ös *Szeminárium* meghatározása következik, miszerint a pszichoanalízis ideálja a tökéletesen realizálódott szubjektum – az ego nélküli szubjektum. Az ego és az „én” különbözősége, mely Lacannál oly fontos, Bahtyin számára természetesen nem létezett. Ő csak az „én” fogalmával dolgozott, amelyet nem úgy fogott fel, mint reflexívet, önmegismerő „önséget”, hanem mint a cselekvés és megértés tiszta tárgyát. Az orosz nyelvben egyébként nincs meg a „je” és a „moi” franciában létező különbsége. Bármely átélés, élmény (köztük az is, amikor azt mondjuk: „úgy érzem”), magába foglalja az önmegfigyelés mozzanatát, ezért – állítja Bahtyin – magába foglalja a másik nézőpontját is: az ember mintegy tükröben szemléli saját belső állapotát. Az átélés az „én” és a „másik” határán elemezhető, mint az „én” és a „másik” kölcsönhatása, bár a „másik” itt nem Lacan „Másik”-ja, de nem is George Herbert Mead általánosított „másik”-ja, hanem reflexív pozíció, melyet a szubjektumhoz való viszony belső nézőpontja határoz meg. Bahtyin messzire vezető lépéseket tesz az „én” és a „másik” deszubsztanciálása felé, de elemzése szisztematikus különbséget mutat az „én” és a „másik” fenomenológiai képeiben. „A másik mint tárgy mindig ellenáll nekem, külső képe a térben, belső élete az időben.” (ESZT, 103) A cselekvő „én” Bahtyin szerint téren és időn kívül létezik, egysége az értelem és a felelősség kategóriáira támaszkodik.

Élete alkonyán Bahtyin állhatatosan alkalmazta e korai elképzeléseit a halál elemzésében. A halál konstatálásában „a »másik« privilégiumai lépnek fel”, a tudat sajátosságai pedig „a halál belátásának hiányában”. (ESZT, 304) „A halál nem lehet a tudatnak a ténye... A kezdetet és véget, a születést és halált az ember, az élet, a sors birtokolja, nem pedig a tudat, amely természeténél fogva csak belülről tárul fel, vagyis csak magának a tudatnak a számára, vég nélkül. A kezdet és a vég a mások objektív... világában helyezkedik el, nem magának a tudatnak a világában... A halál belülről, vagyis saját magunk felismert halálaként nem létezik egyikünk számára sem.” (ESZT, 303) Dosztojevszkij regényeiben, melyekben Bahtyin minden gondolatának megerősítését megtalálja, szinte nincs halál, állapítja meg, „gyilkosság, öngyilkosság, örület” van csak, amiért az ember maga felel. „Az ember távozott, szavát kimondva, de a szó maga egy befejezetlen dialógus része marad.” (ESZT, 316)

Tehát „az idegen tudatokat nem lehet tárgyként, dologként szemlélni, meghatározni – csak *dialogikusan* lehet velük érintkezni” (DPP, 109). A dialógus potenciálisan végtelen, örök mozgató, öncélú és önmagában elégséges. „Minden – eszköz, a dialógus – cél. Egy hang semmit nem fejez be és semmit nem old meg. Két hang – az élet minimuma, a létezés minimuma.” És: „ha a dialógus véget ér, minden véget ér.” (PPD, 294).

Ezek a gondolatok – amelyek egyébként leginkább különböznek a lacani gondolatoktól – elvileg és szándékosan nem gyakorlatiasak. Bahtyin – és, ha hihetünk neki, Dosztojevszkij – dialogizmusa lehet regénynek vagy esszének a tárgya, de nincs és nem is lehet belőle módszer, mely egy konkrét embernek a tárgya, de nincs és nem is lehet belőle módszer, mely egy konkrét embernek segítene áttérni a monológrol a dialógusra. Filozófiai értelemben a tanítás vagy gyógyítás minden ilyen módszerének magába kell foglalnia a monologizálás és dialogizálás elemeit – a „másik” privilegizált szempontját és ezzel együtt



nyitott és viszonylag egyenrangú érintkezésének lehetőségét az „én”-nel. A pszichoanalízisben a „másik privilégiumai” szigorúan az analitikus számára vannak fenntartva: emlékezzünk csak Freud és tanítványai konfliktusaira. Azok a követelések, amelyeket például Jung nyilvánított ki Freuddal szemben, elég közel állnak a bahtyini dialógus-ideálhoz: „Ön vizslatja a környezetét, és leleplez minden tünetmegnyilvánulást, fiává és leányává alacsonyítva le mindenkit, akik pirulva bevallják hibáikat... Ha valaha megszabadulna komplexusaitól, és... a változás jegyében saját magát venné szemügyre – azonnal megjavulnék, és nyomban kiírtanám magamból az Ön iránti kételkedésem vétkét.” (Levél Freudhoz, 1912. Dec. 18.) Freud válaszul megszakította a levelezést. A pszichoanalitikus az egyenrangúságot igénylő panaszokat és követeléseket és más efféléket persze ellenállásként fogja megtárgyalni páciensével, és lépésről lépésre dinamikus megoldja az analízis anyagát adó, felhalmozódó ellentmondásokat. Lacan olyan bonyolult fogalmakban igyekezett elméletileg megoldani a dialógus paradoxonját – amelyben megmaradnak a „másik” privilégiumai –, mint az elidegenedett ego és az „az én – az a másik”. Bahtyin számára nem létezik paradoxon, neki más a fontos. Ő egy társadalmi gyakorlattal túltelített világban élt. Ebben a világban az eszme közvetlenül valósult meg, minden bonyodalom és paradoxon nélkül, az ellenállást viszont erővel letörték. Bahtyin dialogizmusa – úgy tetszik – filozófiai reakció erre a világra, ellenállás, pontosabban védekezés formájában. 1929-ben pontosan meglátta: „A lét egységét felváltó tudati egység idővel szükségszerűen elvezet az *egy* tudat egységére épülő állásponthoz...” Reználtan fűzi hozzá: „milyen metafizikai formát vesz föl: »a tudat általában« (Bewusstsein überhaupt), »az abszolút én«, az »abszolút szellem«, »normatív tudat« stb.” A gyakorlatban egy ember tudatává válik, aki a maga monológját kultusz tárgyává teszi. „Emellett az egységes és szükségszerűen *egy* tudat mellett létezik az empirikus emberi tudatok halmaza. Az »általános tudat« szempontjából a tudatok e halmaza merőben véletlenszerű és úgyszólván fölösleges.” (DPP, 122) Minden, ami individuális, renitenssé, hibássá válik. A hibáért pedig büntetés jár. Mert: „egy tudat és egyetlen száz teljességgel elég a megismerés számára: a tudatok halmaza felesleges és talajtalan.” (DPP, 122)

Bahtyin klinikai tapasztalata – élettapasztalata a totalitárius körülmények között – világosan megmutatta számára: a tudat szférájában bár, ilyen privilégium monopóliumhoz vezet. Az egész európai utópizmus – vallotta –, különösen a szocialista utópiák a meggyőzés mindenhatóságának monologikus elvén alapulnak. A körülötte zajló események gyökerei – Bahtyin szerint – a felvilágosodás racionalizmusáig nyúlnak vissza. Sőt az egyetlen tudat önmagában elegendő voltának hite az egész „újkor ideológiai termékének” strukturális sajátossága.

Bahtyin a kiutat, úgy látszik, a vallásos filozófia és a modern tudomány bizonyos elejében látta. Niels Bohr komplementaritás-elvére hivatkozva azt mondta, hogy az igazság elvben nem helyezhető el egy tudat határai között, hogy természete szerint a különböző tudatok találkozási pontján, a dialógusban eleven, és ott születik meg. Dosztojevszkij gyakran félbeszakítja hőseit, de „sohasem némítja el az idegen hangot, sohasem végez vele a maga nevében”. Hőseivel szembeni aktivitása – „Isten aktivitása az emberrel szemben, aki megengedi neki, hogy ő maga tárulkozzon fel... ő ítélje el, cáfolja meg önmagát.” (PDK, 298)

Nos, ha Bahtyin szövegeinek feltesszük a klasszikus lacani kérdést: „ki beszél és kiért beszél?”, épp e részletek adják meg az egyenes választ: Bahtyin egész életében Dosztojevszkijről és Rabelais-ról beszélt, de magányos párbeszéde a világkultúrával implicite egy harmadik partnert is bevont: a holt monológot, amiként sok kortársának egyetlen tudata élt. Úgy látszik, éppen a monológgal való szembenállásának jellegében található meg dialogizmusának magyarázata és eredetisége, és e szembenállást jellemző élességében, amellyel Bahtyin nyilvánvaló túlzásokhoz jutott.

Bahtyin és Lacan olyan személyek, akik a virtuális térben párbeszédet folytattak egymással, de az élet és a történelem reális kontextusában végtelenül távol voltak egymástól. Reménytelen dolog összevetni az időben és térben oly távoli eszméket, ha arra a monologikus feladatra gondolunk, hogy meghatározzuk: kinek volt inkább igaza, és ki mondott hamarabb. Ám a dialógus önmagában is értékes és befejezetlen. Végezetül Bahtyin szavait idézem: „a dialógus fejlődésének minden percében ott van az elfeledett eszmék hatalmas, korlátlan tömege... de dialógus közben újra felelevenednek és életre kelnek megújult formában (új kontextusban). Semmi nem hal meg örökre: minden gondolatnak meglesz a maga reneszánsz ünnepe.” (ESZT, 393)

*Sebes Katalin fordítása*

## IRODALOM

- ESZT: M. M. Bahtyin: *Esztetika szlovesznovo tvorcsesztva*. Moszkva, Iszkussztvo, 1986.  
F: M. M. Bahtyin – V. N. Volosinov: A freudizmus. In: *A beszéd és a valóság*. Gondolat, 1986. Fordította Orosz István.  
PPD: M. M. Bahtyin: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*. 4. Kiadás, 1979.  
DPP: M. M. Bahtyin: Dosztojevszkij poétikájának problémái. In: *A szó esztétikája*. Gondolat, 1976. Fordította Szőke György.  
PDK: M. M. Bahtyin: *Plan dorobotki knyigi Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*. In: *Kontekeszt* – 1986. Moszkva, Nauka, 1977. 293-316. o.  
Dosztojevszkij: *Ördögök*. Európa, 1972. Fordította Makai Imre.