

**KRISTEVAI UTAZÁS MŰVÉSZETFILOZÓFIA,
PSZICHOANALÍZIS ÉS IRODALOM
KÖZÖTT**

Gyimesi Tímea

„Megváltoztatja a dolgok helyét”, „az összes előítéletünket lerombolja az utolsó szálig”. E szavakkal 1970-ben, első könyvét üdvözölve jellemzi Roland Barthes¹ az akkor már ötödik éve Párizsban élő bolgár lányt, az „Idegent”, Julia Kristevát². A képzetes és szimbolikus határokat átlépő, a szöveg és a szubjektum határait kimozdító kozmopolita-nomád utazó utolsó regényének *alter ego*ja, Stéphanie Delacour³ által szó szerint beteljesíti Freudnak a tudattalanról írt mondatát: „Ahol az volt, oda kell elernem.” A belső határok folytonos átlépésének (a kérdezni tudásnak), az utazásnak mint „belső tapasztalatnak” az igénye minden megújulás és újjászületés előfeltétele, amely nem csak az egyén számára, de a társadalom számára is elengedhetetlen az életet jelentő képalkotáshoz. A teoretikusból (szemiotika) lett gyakorló pszichoanalitikus és író közös tapasztalata ez. Ezért is ítélik oda elsőként neki a társadalomtudományok Nobel-díját, a Ludvig Holberg-díjat 2003 decemberében. Az indoklás szerint Julia Kristeva „kimozdította az akadémiai tudományok hagyományos határait” és a társadalom számára oly

¹ Roland Barthes: L'Etrangère. In: *La Quinzaine littéraire*, 1970 május 1. OC, III, 477-480.

² 1941. június 24-én született a bulgáriai Szlivenben. Az *Institut universitaire de France* és a *Paris 7-Denis Diderot* egyetem professzora, a „Nyelv, irodalmak, civilizációk – transzkulturális kutatások” doktori iskola vezetője.

³ *Meurtre à Byzance* [Gyilkosság Bizáncban], Fayard, 2004.

égető kérdésekre mint a globalizáció, az erőszak, a vallási fanatizmus a nyelvész, az irodalomtudós és pszichoanalitikus közös tapasztalata felől kísérel meg választ adni. A nyelvek és kultúrák közötti állandó migráló, tranzit-pozíció, amelyből érzékenysége, problémalátása és második nyelve, a francia is mind a mai napig táplálkozik szinte predesztinálta Kristevát erre a nyugtalan, köztes, hibridnek és „monstruózusnak” vélt szerepre, amit a hatvanas évek végétől a francia, majd a hetvenes évektől kezdve, a tengerentúli intellektuális életben betölt.

Kristeva azzal a tudással érkezik Párizsba, amit majd csak általa és Tzvetan Todorov fordításain keresztül ismer meg az alakulóban lévő, francia irodalomelmélet, irodalomkritika. Innen származhat az a furcsa érzésünk, hogy a francia strukturalizmus nagy generációja „eleve” posztstrukturalista, mivel Kristevának az orosz posztformalista Bahtyinról szóló 1966-os dolgozatát hallva Barthes azonnal ráismer saját törekvéseinek elméleti hátterére. Kristeva tehát a messziről jöttek semmit nem féltő öntudatával keres és talál rá arra a szellemi erőterre – Barthes és Lacan előadásai és szemináriumai, az avantgarde forradalmát folytató marxista-maoista *Tel Quel* folyóirat köre, Philippe Sollers, 1968 májusa –, melynek fókuszában a nyelvi jelbe (a jelentésbe) vetett hit megingásának tapasztalata áll.

Ha a változatos és még korántsem lezárt életutat áttekintjük, megglephet a megújulásnak az a fáradhatatlan képessége, amely paradox módon egységben tartja Julia Kristeva műveit. Akarva sem találhatunk nála állhatatosabb gondolkodót. Úgy hűséges a negyven évvel ezelőtti önmagához, hogy mindig egyre nagyobb hatótávolságú mezőben veti fel kérdéseit. Bolgár ösztöndíjasként, nyelvészként, irodalomtudósként, pszichoanalitikusként, sőt még íróként és „politikusként”⁴ is ugyanaz foglalkoztatja: az önnön korlátait is felszámolni tudó autonóm szabad ember. Szabadság utáni vágyát nem csak a kommunista diktatúrából való kimenekülés vágya táplálja,

⁴ *Lettre au Président de la République sur les citoyens en situation de handicap* [Levél a Köztársaság elnökéhez a fogyatékkal élők ügyében], Fayard, 2003.

hanem az a kettős felismerés is, amit éppen e kimozdulás katalizált: az idegenből jött ember nyelvi megfosztottságának tudata egy új én születésének előfeltétele, a sajátta lett nyelv tudniillik egy „másik” én nyelve. A két kultúra (a nyugati és a „bizánci”), a két nyelv és a két identitás egyidejűsége, illetve a közöttük felmerülő fordítás kényszere közös tapasztalata külföldinek, írónak és pszichoanalitikusnak is. Ilse Barande-dal folytatott analízisének egyik motivációja is éppen ez. Hiszen e dinamikus „köztiben” – a pszichoanalízis transzferében – talál otthonra a szabadság. Azt, hogy e szabadságnak „határélményre” van szüksége, mivel a nyelv és képzelet határ-tapasztalataihoz kötődik, s hogy csak az elveszettnek hitt, archaikus, nyelv-előtti, prepszichikus testélmény újraélése által képes identitást, azaz nyelvet és szubjektumot teremteni, már az az összetett szöveg-fogalom is sugallja, amely a francia irodalomelmélet és filozófia 1970-es évekbeli episztemé-váltását alapvetően előmozdította, de „pontosan” diagnosztizálni majd csak a pszichoanalitikus Kristeva tudja.

A szövegelmélet máig érvényes áttekintésében Roland Barthes⁵ Kristeva szöveg-meghatározására hivatkozva különíti el a lényegében husserli alapokon nyugvó, a tárgy, a tudat, valamint a transzcendentális ego tetikusában, predikációjában létrejött zárt és statikus szövegfogalmat, amely a szöveg felületén maradván két hagyományos diszciplinára, a filológiára és a hermeneutikára támaszkodva rekonstruálja a szöveg jelentését, attól a dinamikus szövegfogalomtól, amelynek teljes kidolgozását Kristeva az 1973-ban megvédett nagydoktori értekezésében⁶ végzi el. 1969-es első könyvében – *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse* – e szövegelmélet poétikai lehetőségeit vizsgálva Bahtyinnak a „költői szó” dialogicitásából, valamint az Anagrammák Saussure-jének a nyelvi jel lineritását semmibe vevő olvasói gyakorlatából indul ki. Paragrammatikának nevezett kutatásai eredményeképpen – amely az 1970-es években Barthes, Genette és Riffaterre nyomán kitel-

⁵ Lásd az *Encyclopaedia Universalis* 1973-as „Texte” szócikkét, 370-374. (Barthes, OC, IV, 443-459).

⁶ *La Révolution du langage poétique*, Seuil, 1974.

jesedő francia intertextualitás-kutatás kiindulási pontja lesz – két szövegfajta különít el: a feno-szöveget és a geno-szöveget. A paragrammában egyszerre van jelen a monologikus, a „0–1” dimenzióban leírható (ahol is az „1” a „tiltás” jele), szabálykövető, az arisztotelészi logikán alapuló szöveg, melynek releváns műfaja a 19. századi regény, valamint egy „másik”, „karneváli” logikán alapuló, a tiltást kijátszó, vagyis a „0–2” térközben működő dialogikus szöveg. E szövegfajta kitüntetett jelölője a költői nyelv. Eszerint a jelenlévő/másik dichotómiáját állító feno-szövegbe a geno-szöveg tiltást nem ismerő „másik jelenetei” keverednek, így a szöveg egy olyan permutatív, dinamikus, többszörös térnek minősül, amely nem rendelkezik egyszeri és végleges jelentéssel, csak folytonos „jelentőssége” (*signifiance*) lehet.

A szöveget kitermelő, illetve a szöveg által kitermelt szubjektum finomabb meghatározására a pszichoanalízis, vagyis a szemanalízis másik dichotómiája, a szemiotikus/szimbolikus ad lehetőséget. Kristeva szerint a „létezés”, a „tárgy” és az „ego” egyidejű állítása, azaz „tézise” szükségszerű a költői szöveg esetében is, vagyis a költői nyelv sem mentes attól a nyelvre jellemző funkciótól (Jakobson), hogy értelmes, azaz jelent valamit. Ugyanakkor az értelmesség, a jelentés nem meríti ki a költői funkciót. Ebből az állításból vezeti le a költői nyelv heterogenitásáról szóló tézisé, amely szerint a művészi nyelvhasználat sajátossága az, hogy benne a jelentés egy „jelentés előtti módozatban” tud létrejönni, az ismétlődések ritmusaiban, az intonációban, hasonlóan a gyermeki gügyögéshez, de sohasem a jel, a predikáció szintjén. A költői nyelv heterogén, s ez a heterogén természeténél fogva ellenáll a jelentésnek, mégpedig úgy, hogy kikezdi, kijátssza, „eltolja”, elmozdítja azt. De nem csupán a jelentést, hanem azt a szubjektumot is, aki így vagy úgy részesül ebből a heterogénből. Roland Barthes is a művészetek e mindenkorri redukálhatatlanságára utal, amikor a *Collège de France*-beli székfoglaló beszédében⁷ azt mondja, hogy az irodalom amolyan „kegyes

⁷ Roland Barthes, *Leçon*, Seuil, 1978 (OC, V, 429-446).

csalással” képes kijátszani a hatalom diszkurzusát. E heterogén leírására sem az orosz formalisták forradalminak mondható irodalom-fogalma, sem a strukturalista nyelvészet, illetve a saussure-i szemiológia, de a generatív grammatika újra életre keltett karteziánus szubjektum-fogalma sem elegendő. Ugyanis a költői nyelv elbizonytalanítja a husserli tetikust, s a lét, a szubjektum és a tárgy tézise helyébe azt az eljárást, azt procedurát teszi, amely játszva értelem és nem-értelem határán, nyelven innen és ritmuson túl, a szimbolikus (az Ödipuszhoz, az apai funkcióhoz köthető nyelvi, gondolati aktivitás) és szemiotikus (az anyai tárgyhoz fűződő archaikus kapcsolat pulzionális aktivitása) köztesében, a „köztiben” hozza létre azt a plurális szöveget (megannyi dadogó szubjektumot), amely éppen „folymatban van”.

A szemiotikust a görög szó etimológiája alapján nyomnak, előjelnek, lenyomatnak, egyfajta distinktív jegynek tekinthetjük, amelynek „csak bizonytalan és határozatlan artikulációja van, hiszen vagy még nem (a gyermek esetében), vagy már nem utal (a pszichotikusnál) a tetikus tudat számára jelentett tárgyra” (*Polylogue*, 1977). Leírására Kristeva (1974) Platón *Timaiosz*ából a *khora* fogalmát veszi át, ami azt a megnevezés előttit jelenti, amely megelőz minden „Egyet” és az apát. Ez az anyai konnotációjú „befogadó medence” olyan, mint egy erőtér: összegyűjti azokat az impulzusokat, pulziókat, melyek szenvedélyeink s vágyaink forrása, illetve minden ábrázolás eredete. A költői nyelv, amint az a tiltás/áthágás dinamikájában nemcsak részesül, de képes magáévá is tenni ezt az „archaikus, pulzionális és anyai territóriumot”, a „vérfertőzés jegyét” hordozza magán, hiszen a szükségszerű elválás eredményeként létrejött helyettes tárgy, a jel magának a vérfertőzés tilalmának a „korrelátuma”. Az irodalomnak a rosszhoz fűződő intim kapcsolata, amit Kristeva nemcsak Bataille, de Artaud, Céline, Sade és Joyce kapcsán is feltárt, beláthatóvá teszi azt a felforgató gondolatot, hogy az irodalom „a társadalom védekezése az incesztus diszkurzusa ellen” (Kristeva, 1977).

A költői nyelv heterogenitása csak az anyaihoz fűződő „preszimbolikus” kapcsolat kontextusából vezethető le, amennyiben az a

beszélő szubjektum önazonosságát és diszkurzusának ökonómiáját is érinti, mi több „eltéríti”, „kalandra” hívja, „tévelygésre”. E tapasztalat író-alakja a „stilizta”, aki szakít az apa nyelvével, nem úgy, mint a „rétor”, akit elkápráztat az apai mindentudás nyelve. A „stilizta” nem akarja a retorika virágaival megszerezni az apai elismerést, ő az apai, kasztrált diszkurzus helyébe egy incesztuózus sajátot produkál, amely képes az apai nyelv „széthangzását” is meghaladni, ritmusba, majd akár „aszintaktikus”, „elrontott” („eltolt”) jelbe szedni. Az anyai pulzionális mindig polimorf módon szállja meg a jeleket: a hangok (lelki energia), a monémák (asszociációs csomók), a szintagmák (intertextuális rezonanciák) szintjén. Itt hozza létre azt a „sokszoros”, „túlradó” (deliráló) diszkurzust, a művészi gyakorlatra és a pszichotikus diszkurzusra egyaránt jellemző szemiotikai jelentőáramlást, amely egy „másik szövegeként” és/vagy „a másik szövegeként” mutatja fel az alteritást, a pluralitást, magát a freudi „szexuális dolgot”.

A fenomenológia (Husserl), a pszichoanalízis (Lacan és Freud) és a nyelvészet (Benveniste) találkozásából megszülető, jelentés- és szubjektumelméletként egyaránt felfogható szemanalízis legfontosabb episztemológiai hozadéka a művészetek és műfajok osztályozásán és hierarchiáján alapuló korábbi esztétikai-kritikai diszkurzusok felfüggesztése. Ugyanis azáltal, hogy a jelentő a biológiai ösztönök és a nyelvi jel, a test és a tudat, az érzet és az érzés kereszteződésébe kerül, a kristevai szövegfogalom lehetőséget teremt minden alkotó határtapasztalatnak – a nyelv, a képzet és a test közösségében, illetve az átvitel-ellenátvitel játékában megszülető alkotás – árnyaltabb megértésére. Mivel a jelentés két, egymástól elválaszthatatlan regiszteren, a szimbolikus és a szemiotikus szintjén jön létre – s míg a szimbolikusra, freudi megfogalmazásban, a lelki apparátus másodlagos, tudatos folyamatai jellemzőek (temporalitás, linearitás), a szemiotikus az elsődleges, tudattalan működéshez kötődik (eltolás és sűrítés) – a husserli tetikus szükségszerűen „visszahátrál” a szubjektumfejlődés korábbi szakaszába, és megduplázódik. A jelentésképzést tudniillik, folyamat jellegénél fogva, két tetikus pillanat támogatja: a tükörfázis (a kép-

zetes identifikáció első szakasza, amikor a gyermek önmaga képét mint az anyától különállót ismeri fel), és a kasztráció (azaz a szimbolikus, apai-nyelvi rendbe való beíródás pillanata). A pulzionálisból a szimbolikusba való átmenet, amit Freud a szublimációra való alkalmasságként definiál, Kristeva szerint egyszerre pszichikai és íráshoz kötött (nyelvi) folyamat. Irodalom és pszichoanalízis tehát mindig is közösséget alkotnak, mivel az írás éppúgy képkeltő „kísérlet” és (kép)tapasztalás, mint maga az analízis.

Julia Kristeva az 1980-as években kezdi el pszichoanalitikai tanulmányait a Párizsban 1926 óta működő patinás intézetben, a Párizsi Pszichoanalitikus Társaságnál (SPP). 1987-től az SPP levelező, majd 1992-től rendes tagja. 1997-ben a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesületnél (IPA) habilitál, ezzel megszerzi a pszichoanalitikusok képzésében való részvételre is a jogát.

Az SPP-hez, ehhez a rendkívül ortodox, Freud közeli intézményhez való kötődése különösen érdekes abban a kontextusban, amelybe a Freud utáni pszichoanalízis francia intézményrendszere Lacan tanítása nyomán került. Kristeva számára kézenfekvő lett volna a lacani analitikus iskola felé irányulni. Ő mégis Freud mellett tartott azért, mert Lacan tudattalan-értelmezését („a tudattalan úgy struktúrálődik, mint a nyelv”) reduktív jellegűnek véli, mivel az nem vesz tudomást a nyelv-előttiről, a test által kiadott jelekről (a test és a tudat együtteséről). Ugyanakkor Lacan elvitathatatlan érdeme, hogy a strukturalizmus nyelvelméleti kontextusában képes volt a freudi tudattalant kinyitni a nyelv problémája felé. Éppen a nyelv kiemelt szerepének lacani megértése lehet az oka annak is, hogy Kristeva kortársaihoz hasonlóan felhasználja Lacan RSI-rendszerének (reális, szimbolikus, imaginárius) fogalmait (pl. Kristeva, 1974, 1983). A Freud-életmű nyelvelméleti olvasatát a Paris 7-en meghirdetett egyetemi előadásain az 1994–95-ös tanévben⁸ végzi el, ezzel mintegy „pótolja” azt a hiányt, ami a lacani fogalomrendszerhez kötötte.

⁸ *Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse I*, Fayard, 1996.

Kristeva három nyelvi modellt különít el a freudi életműben. Ezek közül a második éppen az említett lacani-strukturalista nyelvi modell, amely jól levezethető Freudnak az *Álomfejtés*ben kifejtett nyelv-fogalmából. Igen tanulságos, hogyan rekontextualizálódik e hármas modell felvázolásakor maga a szemanalízis is, amely Freud első és harmadik modelljéhez egyaránt köthető. A neurológus és afázia-kutató Freud „pszichoanalízis előtti” 1881–1895-ös első nyelvi modellje szerint, noha a nyelvhez a szóábrázolás és a tárgyábrázolás dualizmusa szükséges, e reprezentációk maguk is „rétegzettek”, „heterogének”, vagyis egyáltalán nem azonosíthatóak a saussure-i jelölő/jelölt dichotómiájával. A nyelv egyfajta „alrendszer” („interface”), egyszerre fizikai és pszichikai, s mint olyan képes a „gondolati folyamatokat” és az „érzékelési folyamatokat” azonos szintre hozni. Ahogy Kristeva fogalmaz: „éppen e verbális és infraverbális ábrázolások heterogenitásának leírására tettem kísérletet 1973-ban a szemiotikus és szimbolikus megkülönböztetésével.” (Kristeva, 1996, 83.).

Az 1910–1912 között kiteljesedő második, valódi pszichoanalitikai nyelvi modellt az elsőhöz képest reduktív, ugyanakkor „optimista” is, mert a tudattalan nyelvi felfejtését tételezi. Azáltal, hogy a nyelv a tudattalan és a tudatelöttes között helyezkedik el, a tudattalan eleve a tudatelöttes-tudatos rendszernek rendelődik alá. Így a „szabad asszociáció” sem a „pulzionális”, hanem a „mentális” (azaz szimbolikus) felületre adhat csak bepillantást.

A harmadik modell, amely az első világháború fordulatától kezdve a *Totem és tabu* (1913), a *Bevezetés a nárcizmusba* (1914), *A gyász és a melankólia* (1917), a *Túl az örömelven* (1920) halálösztöne, illetve *Az én és az ösztön-én* (1923) második topikájának fogalmi rendszerében körvonalzódik, Kristeva szerint a nyelv korlátainak belátásáról tanúskodik. Ezért is több egyszerű nyelvi modellnél. Freud tapasztalta szerint (a rezisztenciában és a pszichózis kezelésekor) a nyelv nemcsak arra ad lehetőséget, hogy valódi emléknymokra leljünk, nemcsak arra garancia, hogy a belső dolgok általa külsővé váljanak, de képes valóságnak „mon-

dani” képzelt dolgot (hallucináció, paranoia). Freud itt már nem a „verbális reprezentációra”, hanem magára a szimbolizáció folyamatára helyezi a hangsúlyt, amit másutt „intellektualizációnak” vagy „gondolati tevékenységnek” nevez. Ezzel a folyamattal azonosítja Kristeva a szemanalízis *signifiance*-fogalmát, amely a hagyományos szemiotika unáris jelentés-fogalmát diszkreditálta. Eszerint a *signifiance* a freudi (1923) „legfőbb emberi lényeg” szinonimája, amely az ember számára a vallás, az erkölcs, a művészet és a társadalmi lét szintjén az *identifikáció*, az *idealizáció* és a *szublimáció* útján érhető el.

Mindhárom rendkívül fontos szerepet játszik az esztétikai tapasztalatban, ám hiba lenne a szublimációt pusztán esztétikai tevékenységnek tekinteni. Ha ugyanis nem következik be az, amit Kristeva a „szublimáció alkímiájának” (1996) nevez, akkor a nyelvi jelekkel együtt maga a külvilág is megszállatlan, azaz érdektelen marad a szubjektum számára. Minden pszichózis közeli eset klinikája a szimbolizáció/szubjektíváció defekciójáról tanúskodik. A klasszikus pszichanalízis elmélet szerint a depresszió, a gyász és a melankólia az „elveszített tárgy” elleni agresszivitást fedi el. Kristeva esettanulmányai arról győznek meg (*Soleil noir. Dépression et mélancolie*, 1987), hogy a depresszió, illetve a gyász szomorúsága egy rendkívül korai nárcisztikus sérülés nem szimbolizálható kifejeződése. A pszichotikusnál (pl. mániákus depresszió) a szubjektummá válás – szükségyszerűen negativitáson, a halálösztönön alapuló – folyamatába már az Ödipusz-komplexus kialakulása előtt, a személyes előtörténet ambivalens (egyszerre apai és anyai) apa-figurájával való elsődleges identifikáció (*Einfühlung*) során „hiba” csúszott. Ennek következménye az elsődleges identifikáció gyengesége, amely meghatározó a későbbi szimbolikus identifikáció létrejöttékor. Ugyanis az erotikus ösztön deszexualizált *signifiance*-szá alakulásának kulcsa éppen ez a bennünket szerető, jóságos apa-figura, amely minden későbbi „alkotás” (képzelet és szerelem), minden későbbi identifikáció prototípusa. Mi több, általa lehetséges leválni arról a tisztátalan „anyairól”, a „szexuális dolgról”, melynek kizárása nyomán

jön létre a kultúra, a vallás mint a „tisztaság obszesszionális felülete” (Kristeva, 1980).

A reprezentáció mint signifiáncia az *erotikus dologról* való lemondás kényszerében, Thanatosz fenyegetése ellenében is megőrzi intim kapcsolatát a halállal, a freudi dolgot (*Ding*) gyászoló nervali „fekete Nappal”, mégpedig úgy, hogy a *vágy tárgy*aként (ez a lacani a-tárgy) reszexualizálja azt. E reszexualizált (mert életigenlő és értelemmel teli) diszkurzus a szerelem nyelve: az irodalomé, az életé, a transzferé. Igaza van Deleuze-nek, az irodalom, maga az egészség.⁹ Kristeva nem filozófus. Az általa kijelölt idealisztikus (vagy ahogy ő mondja: utópisztikus) út egy cselekvő humanizmus horizontját veti fel, amely már nem a felvilágosodás kori mindent „tudásra” épül, hanem arra a személyes tudásra, megváltást nem ígérő hitre (Freud jól ismert ateizmusa ellenében), amellyel a darabokra eső világban képesek lehetünk jelentést (szerelmet) szőni. Freud harmadik nyelvi modellje nem magáról a nyelv struktúrájáról szól, hanem a történetről, a meséről (narratíváról), amit általa – jó esetben – szőni tudunk. A pszichoanalízis Kristeva szerint a lehető leghatékonyabb „antidepresszáns”. Ha ugyanis a politika is a transzfer és ellen-transzfer dinamikájában jön létre az állampolgárok közti szerelem és gyűlölet viszonyrendszerében, akkor a pszichoanalízisnek kitüntetett szerepe lehet e viszonyrendszer megértésében, mivel annak kulcsa a tudatlan. Ezért lehetséges a pszichoanalízist *par excellence* „politikatudományként” számon tartani.¹⁰

Láthatjuk, hogy Julia Kristeva klinikai pszichoanalitikusi tevékenysége, melynek eseteivel az *Histoires d'amours* (1983) című kötettől kezdve „párhuzamosan” ismertet meg bennünket (noha Freud fóbia-elemzése már a 1980-as abjekt-könyv egyik alapvető referenciája volt), elválaszthatatlan a kritikától. Azaz az értelmezés folyamatától, mely egyfelől irodalomelméleti, másfelől egyre nyil-

⁹ Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Ed. de Minuit, 1993.

¹⁰ „Julia Kristeva dans les polyphonies du temps”, interjú David Zerbibbel in *L'Humanité*, 2004. június 30.

vánvalóbb társadalomelméleti – „politikai” – aspektust kap. Hiszen a lelki apparátus kristevai koncepciója alárendelődik a szemiotikus (biologos) és szimbolikus (ethos) kettős regiszterének. A tudattalan tehát az ösztönök és a jelentés, a testi (szomatikus) és a lelki (pszichikus) kereszteződésében helyezkedik el, vagyis nem kizárólag nyelvi, de nem is tisztán ösztön-eredetű, ahogy azt Lacan vagy Freud gondolta. Ez a *közt*i lelki apparátus csakis instabil és sérülékeny alanyi/tárgyi (jelentő) kapcsolat implikálhat. Ezért állnak Kristeva kritikai és klinikai érdeklődésének középpontjában éppen azok a köztes, bizonytalan, a társadalom által legtöbbször marginalizált identifikációk, amelyek megértése, valamint a mögöttük meghúzódó *lázadás* tér- és időrendszerének megalkotása jelenti a legnagyobb kihívást az intim felől a társadalmi felé nyitó pszichoanalízis számára – legyen szó abjekcióról, szerelemről, gyászról, melankóliáról, az idegenről, „a nőiről”, vagy éppen „a lélek új betegségeiről” (Kristeva, 1993).

E határesetekre jellemző tárgyi rendszer elméletét és irodalmi „esettanulmányait” (Dosztojevszkij, Bataille, Céline) Kristeva a *Pouvoirs de l'horreur* (1980) című könyvében vázolja először. Míg az énnak „tárgya” van, amely a pozitív Ödipusz után a vágyak metonimikus láncába illeszkedik, a felettes én egy „bukott” tárggyal, egy „nem-tárggyal” barikádolja körbe magát. Ezt a „tárgyat” nevezi Kristeva abjektnek, illetve az „objet” mintájára „abjet”-nek. Maga az abjekció „a létező lázadása mindaz ellen, ami létezését fenyegeti”. Az abjekt ambivalens, mert egyszerre jelzője mindannak, ami tisztátalan, beteg, utálatos és viszolygást kelt, vagy éppen szent és érintetetlen. Abjekt a holttest, a vér, a leeső maradék, minden, ami a szubjektum számára elviselhetetlen, mert elgondolhatatlan, s mint olyan, a gondolat – az értelem – határához kényszerít. Az abjekt magát a törvényt, a szimbolikus rendet fenyegeti, így éppen e törvény sérülékenységének jele (miként a nárcizmus – szerelem – az én és a másik közötti „úr” jele, vagy ahogy a költői nyelv heterogenitása az incesztus kényszeres jele). Félelmet kelt, „kiborító”, mert odavezeti, „odaajítja” a szubjektumot, ahol szubjektum *még* nincs, illetve oda, ahol *már* nincs: a lehetetlenbe, „aközé”. Éppen ahhoz a

még-el-nem-választott anyai és tisztátalan, a kultúrán még innen lévő *dologhoz*, amelynek elvesztésével szemben a melankolikus intoleráns, amit a nárcisztikus depresszív oldhatatlan szomorúság formájában (az egyedül lehetséges affektív pólék útján) önmagába vetít. Imádva gyűlöl, még ölni is képes érte, önmagát... (Kristeva, 1987). Az abjekt-könyv egyik legszebb tanulmánya Céline művészetét és antiszemitizmusának kulcsát is éppen ebben az ambivalens tárgyi viszonyban látja. Az anyja keresztnevén (!) publikáló Céline a zsidó figurájára vetíti e tisztátalan tárgy iránti averzióját, a zsidó figurával azonosítja azt a számára elviselhetetlen abjektet, amit nem is rejtett nemi vágy hordozójaként (önmagából) likvidálni akar.

A „közti” tipikus megtestesítője, az idegen. A kívülről jött, így a társadalom margójára szoruló maga is abjekt, a xenofóbia, abjekció. Erről a pszichoanalízis intim szférájából a politikum felé tekintő Kristeva az *Étrangers à nous-mêmes* [Idegenek önmagunk számára] (1988) című könyvében beszél, felvázolva az idegengyűlölet nagyszabású történelmi tablóját a görögöktől kezdve, a zsidó-keresztény hagyományokon át, a reneszánsz és a felvilágosodás gondolkodóinak idegenségről alkotott nézeteinek bemutatásával. Kant „pacifista univerzalizmusa” és Herder „nacionalizmusa” után, Freud *Unheimlich*-fogalmát elemezve érvel a pszichoanalízis felismerésének „társadalmi” érvényesítése mellett. A tudattalan felfedezésével ugyanis az idegen a lélekbe helyeződik vissza („involuál”), elveszíti patológikus jellegét, hiszen az ember feltételezett egységébe integrálódik az az egyszerre biológiai és szimbolikus (társadalmi) másság, amely integráns része az „ugyanannak”. A pszichoanalízis „transzverzális kis igazsága” (ami Kristeva szemében maga a felforgató „revolúció”) ugyanis az, hogy az idegen nem egy másik faj, vagy egy ismeretlen nép: az idegen bennünk van, nem marginalizálható, mivel az idegenség „immanens része” az otthonosnak, a familiárisnak. Ilyen váratlan, oda nem illő transzverzális igazságra „taníthatná” a pszichoanalízis etikája a politikát is, mégpedig egy „új típusú kozmopolitizmus” formájában, amely „a kormányok, a gazdaság és a piac transzverzálisában működve olyan társadalmat alapozhatna meg, amely a vágyakozó,

romboló, félénk, üres és lehetetlen tudattalannak a tudására épül.” (Kristeva, 1988, 284).

Az abjekthez való rendkívül személyes és intim kapcsolatunkat a képiség forradalma (de nem revolúciója) radikálisan átalakította. Mondhatni banalizálta és normativizálta azt a felületet, amely különösségünk magja volt. A virtuális mediatizálása révén ugyanis a „látvány társadalmában” (Baudrillard) nemcsak a művészet és valóság határai mosódnak össze, de a képi (képzelet alkotta) is összekeveredik a valósággal. Ennek következtében felszámolódik az a távolság, az a tér és idő, amely eddig az erőszakos ösztöneink reprezentációkká szublimálásához megadatott. Vagyis megszűnt, megszűnőben van az abjekció eredeti korlátozó/védő szerepe, amely a szimbolikus tiltással a személyiség körvonalait erősítette meg. A *Les nouvelles maladies de l'âme* (1993) című kötetben diagnosztizált újkeletű pszichoszomatikus bajokat – a lélek új betegségeit – a képzelet megbetegedésének tulajdoníthatjuk. Az ember ugyanis elveszítette képzelőerejét, mi több, annak adottságát is, hogy elképzelje saját életének értelmét.

Kristeva elgondolásában a pszichoanalízis feladata éppen eme hiányzó tér újbóli berendezése, lelki apparátusunk képrögzítő képességének, azaz a *signifiance* folyamatának helyreállítása lehetne. Abból, amit a beteg (avagy Lacannal szólva az analizáló) a díványon fekvé melodikus, ritmussal, szünetekkel vagy éppen szemantikai polivalenciákkal teli történetében mond az „analitikusi kés” a transzfer és ellen-transzfer köztes megértésében egy-egy darabot hasít ki – ezért is fájdalmas minden analízis. Ez a vágás segíti világra azt a többszörös jelet, amelynek idő-terében (ez az idő a tudattalan időfogalma, a freudi *Zeitlos*) mint többértékű másik a körvonalait elvesztett én képet és képességet szerez arra, hogy saját határait beutazva újjászülessen.

Az „önnön-utazás” tervét (a revolúciót, vagy ahogy az 1994-es Proust-monográfia¹¹ fogalmaz, a „transzszubsztanciációt”, az átlé-

¹¹ *Le Temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, 1994.

nyegülést), amely a saját másik határának folyamatos eltolása révén sikerülhet, az utóbbi tizenöt év regényírói tevékenysége teljesíti ki (*Les Samourais*, 1990; *Le Vieil Homme et les loups*, 1991; *Possessions*, 1996; *Meurtre à Byzance*, 2004). A polár műfajához Kristevát Dosztojevszkij és a halálöszön Freudja vezette, aki élete utolsó éveiben csak krimit olvasott. Az abjektre épülő krimi ugyanis a tudattalan működési elvének rendelődik alá, amennyiben – Bernard-Henry Lévy szavaival – „pontosan ahhoz az egyszerre elviselhetetlen és vonzó helyhez vezeti olvasóját, ahol a halálöszön eltörli az időt. A bűntett azért káprázatos, mert rámutat a psziché alapvető működésére, arra, hogy képes felfüggeszteni az időt, mi több, a gyilkosság pillanatában, önmagát is kirekeszti az emberi időből.”¹² Ezt az élményt – az időn kívüli időutazás eseményét nyújtja a halálöszön erejének szimbolizálásával a pszichoanalízis – ahogy régen az ima, vagy az olvasás tette (Kristeva, 2005). Érthető tehát, miért hangsúlyozta Kristeva a norvég állam által odaítélt Holberg-díj átadásakor, hogy személyében a társadalomtudományok „másik” igazságát, ezen belül is a tudattalan freudi felfedezését ismerte el a világ (Kristeva, 2005, 157).

¹² Bernard-Henry Lévy: „Bloc-note: La Byzance de Julia Kristeva”. In: *Le Point*, n°1640, 2004. február 19.