

## *A tudattalan identitás*

*Pintér Judit Nóra*

A narratív identitás Ricoeur (1999) által kidolgozott elmélete a személyes identitást érintő több kérdésre plauzibilis megoldást ad, azonban léteznek olyan fenomének, amelyek megkérdőjelezik az elmélet átfogó érvényét, ilyen a trauma vagy a nosztalgia. A trauma esetében egy olyan eseménnyel van dolgunk, amely radikalitásával és jelenkarakterével ellenáll a szubjektum azon integrálási kísérleteinek, amellyel egy értelmezett elbeszélés keretei között akarja tudni azt. A nosztalgia tekintetében pedig éppen az az érdekes, hogy egyrészt általa a múltat *hiányként* éljük meg, ha tetszik *vesztésként* birtokoljuk, másrészt sokszor nem is vagyunk tudatában bizonyos helyzetekhez fűződő mély kötelékeinknek, amíg valamilyen asszociáció elő nem hívja azokat. A trauma és a nosztalgia tehát éppen azt az időszámítást bontják meg, amelynek egy elbeszélés a felállítására törekszik, sőt, amelyben az elbeszélés maga létrejöhet.

A trauma „nem múltó jelenként” konzerválódik a szubjektum számára, egy olyan sérült jelentésrendszer hozva létre, amely mégis a self egyetlen otthona lesz azután. A szubjektumra mintegy átruházódik a trauma idegensége. A trauma egyszerre válik identitás-építővé és identitás-rombolóvá. Lerombol, vagy a legnagyobb mértékben is kétségbe vonja az addigi identifikációs hálózatot, és helyette a saját valóságát iktatja be, egyfajta *traumatizált identitást*. Ilyenkor a túlélő, mint egy báb hordozza a trauma élethetetlen és elbeszélhetetlen igazságát. Úgy tűnik, hogy integrálhatatlanságuk ellenére az ilyen radikális cezúrák sokkalta élesebben rajzolják ki identitásuk vonalait avagy keverik ki árnyalatát, semmint sok, jól narrativizálható esemény.

A nosztalgia hasonlóképpen megkérdőjelezi az identitás episztemológiáját. Bár nosztalgikus emlékeink a legsajátabb emlékeink, mégis egyben a legnehezebben is artikulálhatók, amelyek személyes identitásunk egészét átítatják. Próbáljuk visszaidézni az atmoszférát, amely kisgyerekként a szülői házban körülvevett minket! Még ha minden ízünkben érezzük is, lehetetlen szavakba önteni az élmény komplexitását, és azt, amit számunkra jelent. Mégis ezekben az emlékekben bújjik meg az az igazság, amely elárulja a szubjektumnak, hogy ki ő. Tehát bár össze vagyok kötve szagokon, képeken, tárgyakon, álmokon, vágyakon keresztül a múltammal

– azonban mégsem egyértelmű, hogy az identitásom kontinuitását, Ricouer elnevezésével, az ipszeitásomat hogyan teremtik meg ezek az összeköttetések.

A nosztalgiában különös módon tapasztalom meg a múltam, egyrészt otthonra lelek benne, másrészt fájdalommal tölt el hiánya.<sup>1</sup> De ha valóban identitásom része, ha valóban „én magam vagyok”, akkor miért vágyódom mégis utána, miért nem elég nekem akként, ami: emlékként, hiszen pusztá emlékeimhez ebben a tekintetben semleges a viszonyom, azaz megelégszem velük, mint múltam részeivel, nem akarom őket újra jelenné tenni.

Úgy tűnik, hogy a nosztalgikus viszonyulás a *tudattalan identitással*, az önazonosság tudattalan építőelmeivel összekötő viszony a lelki szerkezetben. Tudattalan, amennyiben felbukkanásáig nem tudtunk jelentőségéről, nem befolyásolható felbukkanása vagy eltűnése, akaratlan nem mélyíthető a rá való emlékezés, ahogyan az Prousttól és Deleuze-től megtanultuk (Deleuze, 2002), olyan dolgokat idéz fel, amelyekre akár nem is emlékeztünk és a tudatos énünkkel rossznak ítélt dolgok iránt is feléledhet. Egyszerűen általa életre kel mindaz, amit – Ullmann Tamás kifejezésével – a „tapasztalat tudattalanja” őriz (Ullmann, 2010). Ugyanakkor mindezek ellenére a nosztalgia mégis megalapozza az identitásunkat, akárcsak a koragyerekkor, vagy akár az intrauterin élet folytonos aknamunkát végző, időszámítás előtti emlékezete. Identitásunk tudattalan dimenziói tehát egy olyan álláspontra pozicionálják a szubjektumot, amelynek csak nagyjából ismeri koordinátáit, ezért feszítő kérdés, hogy hogyan horgonyozódik le itt mégis a személyes identitás?

A nosztalgia identitáshoz való viszonya ugyanakkor szintén kettős, akárcsak a traumáé: egyszerre alapozza meg és vet kontrasztot annak a tudatnak, aki a jelenben vagyok. Egyrészt identitásépítő, hiszen ezek az emlékek szingularitásom zálogai, csak nekem nosztalgikus egy személyes emlékem<sup>2</sup>. Másrészt pedig identitásromboló, mivel diszkontinuitásra épül: a nosztalgia érzése egy „akkort” és egy „mostot” teremt (Tannock, 1995), amelyek között áthidalhatatlan szakadék tátong. A mítoszok Jan Assmann által feltárt két funkciója, azaz, hogy a jelennek megalapozó vagy annak kontrasztot vető „emlékezésről” van-e szó, a nosztalgia és identitás viszonyának megértéséhez is elvezet minket. A nosztalgia ugyanis mint hőskor vagy aranykor jelenik meg a szubjektum számára, amelyet mindig szakadék választ el a jelentől, ennek ellenére mégis betölti az identitás megalapozásának feladatát. A nosztalgia múltja nem veszít az erejéből, amellyel hatni képes, amellyel jelen képes lenni a szubjektum életében.<sup>3</sup> Az érte való

---

<sup>1</sup> Tudat kizárólag azért létezik, mert emlékezni tud, de ezzel együtt azonban meg is hiúsul az emlékezet, ezt hívja Derrida „a gyász törvényének” (Derrida, 2001, 115).

<sup>2</sup> Bár kollektív nosztalgiák is részei lehetnek identitásomnak, amelyekre nem is emlékezhetem, csak fantáziáim vannak róla mások emlékezete alapján.

<sup>3</sup> Hiszen tudjuk Freudtól, hogy a tudattalanban nincs idő.

sóvárgás eszerint nem más, mint egyfajta személyes aranykor után való sóvárgás. A nosztalgia így egy személyes mitológiát tart életben és tesz időről időre, mintegy varázsütésre hozzáférhetővé. Az általa hordozott tapasztalat nem múltbéli *emlékké*, hanem örökérvényű *mitosszá* válik, olyan abszolút múlttá, amelytől „a tovahaladó jelen mindig azonos távolságban marad” (Assmann, 1999, 78.). Tehát hiába távolodunk az időben, ettől a múlttól nem tudunk eltávolodni (Pintér, 2008a).

\*

Ricoeur az identitáshoz az időiségen és az elbeszélésen keresztül közelít. Megkülönbözteti egymástól a *dologi* azonosságot (identitást) és az önazonosságot (ípszeitás) (Ricoeur, 1999). A narratív identitás elmélete szerint az önazonosság az élettörténet egységében áll, amely ugyanolyan jellegű, mint a történetek egysége. Az élettörténet egysége megengedi tehát a változást, a mássá válást is, hiszen az elbeszélte élettörténet képes egységbe foglalni az életünk során történt változásokat. Amennyiben a történetet magát tesszük meg a személyes azonosság hordozójának, az garantálni látszik, hogy az ember önmaga marad, anélkül, hogy ugyanaz vagy ugyanolyan maradjon.

A trauma és a nosztalgia vizsgálata azonban azt a problémát mélyíti el, hogy hogyan képes azonosulni a szubjektum egyáltalán a *saját élményeivel*? Feltétlenül identikusnak érzem-e azokat magammal? A narratív identitás elméleti keretében ez azt jelenti, hogy el kellene tudnom *beszélni* mindazt, ami felépít, ami létrehozza azt, aki vagyok, amihez pedig interpretáció, értelmezés, azaz a tudat reflexiók tevékenysége elengedhetetlen. Felmerül azonban a kérdés, hogy feltétlenül igényli-e az identitás a tudatosságot? Azaz csupán az lennék-e, amit el tudok beszélni?

Evidens, hogy számos olyan jelenség létezik, amely ugyan építőköve önazonosságunknak, de kérdés, hogy valaha bele volna illeszthető egy narratívába. Identitásunkon sok esemény sokkal inkább *nyomot hagy*, nem pedig értelmileg „megfejtve” reprezentálódik – azaz sok értelem *szimbolikusan fejeződik ki benne, nem pedig egy történetben mi fejezzük ki*. A probléma tehát a kifejezés – kifejeződés szempontjából is megfogalmazható. Bár fenoménként megjelenik számunkra az önazonosság (érzése), de ebben a fenoménben, az identitásban nem *feltétlenül* és *csupán* kifejezzük (mondjuk egy történetben) azt, amivel azonosítjuk magunkat, hanem *kifejeződik* benne rengeteg (tudattalan) történet – félelmeink, múltunk, nosztalgiánk, traumáink, apánk interiorizált tekintete.

Önazonosságunkat, úgy tűnik tehát, az élettörténet szakadásai legalább annyira építik, mint az élettörténet koherenciája. Ricoeur megfogalmazásában „önmagunk megértése interpretáció” (Ricoeur, 1990, 138.), az értelmezés tehát kitüntetett közvetítést kap az elbeszélésben, nélküle nincs elbeszélés. Egy nem értelmezhető élmény azonban hogyan illik bele a ricoeuri sémába, hiszen, ha nincs értelmezés, akkor nincs elbeszélés és így elbeszélte azonosság sem?

A trauma esetében éppen azt látjuk, hogy más struktúrát mutat, mint egy hétköznapi tapasztalat, azaz nem integrálható feldolgozott tapasztalatként az élet-történetbe, megmarad egyfajta kimerevített *élménynek*, amely sokkal inkább „nyersanyag”, semmint kidesztillált értelem (Pintér, 2008b), Merleau-Ponty szóhasználatával egyfajta „vad értelem”.

Ugyanakkor természetesen a töréseknek is megszületik valamiféle elbeszélése, de egyáltalán nem biztos, hogy az egy értelmezett vagy éppen lelkileg is elfogadható történet lesz, amellyel azonosulni vagyok képes. Például elmesélhetem, hogy milyen módon voltam részese egy tömeges népirátásnak, de koránt sem biztos, hogy a történetnek pusztán a megléte identikussá is képes tenni ezzel az élménnyel, vagy, hogy az elbeszélés képes kifejezni azonosulásom problematikusságát, ön-emésztő mivoltát. Történet tehát születhet, de közel sem biztos, hogy személyes identitásom szempontjából *releváns* történet. A *terápia* feladata például ezt a történetet addig gyúrni, amíg az valóban elsajátítható lesz.

Az ilyen radikális cezúrák azonban mégis részesei lesznek identitásunknak: ezeknek a nagy horderejű eseményeknek a következményeit, hozományát érezzük, amikor arról beszélünk, „kik vagyunk mi”. Sokszor anélkül színezik át az énkép egészét, hogy manifesztálódni benne, hacsak nem tünetként, tagadásként, üres helyként. Az ilyen események tehát sokszor passzív módon *fejeződnek* ki identitásunkban, anélkül, hogy *kifejeznénk* azokat mondjuk egy történet vagy történetek keretei közt. Az önazonosság, bármit is jelentsen, jelentős részben tehát tudattalanul alakul, semmint a tudat értelemadó tevékenysége nyomán.

A szociálpszichológia az identitás egyes régióit szerepnek hívja, ami ahhoz a belátáshoz vezet el, hogy az identitás szituatív, azaz sok összetevője referenciális. Attól függ, hol vagyok, milyen helyzetben. Egy stabil identitás-összetevőm háttérbe szorulhat bizonyos élethelyzetekben: például nem sokat számít, hogy könyvelő vagyok egy túszerződés közepén. Az identitás tehát – akár a tengerfelszín – hullámzik: kisebb-nagyobb hangsúllyal, de bizonyos állandósággal vannak jelen, kerülnek felszínre vagy buknak alá átmenetileg a különféle identitásregiszterek avagy szerepek. *Általában* ezekkel az eszmékkel és jellemzőkkel azonosítom magam, de *ma* a fájó fogam (is) vagyok, *ma* a szexuális vágyam is vagyok. Merleau-Ponty-val szólva, az identitás nem rögzített, hanem bizonytalan és ingatag megragadás jellemezi (Merleau-Ponty, 2006).

Elképzelhető az is, hogy egy narratívám nem tükrözi a „valódi” avagy tudattalan identitásom: egy férfinak lehet például egy sokat mesélt története arról, hogyan falja a nőket, de az nem szerepel a történetben, hogy éjjelente férfiakra álmodik. *A narratív identitás tehát lehet hamis, önáltató* – amikor „valójában” nem olyan vagyok. De arról nem szívesen beszélek – még magamnak sem. Kérdés tehát, hogy mit vallok be magamnak, és mit akarok elmesélni másoknak. A pszichonálízis természetesen nem ütközik meg az ilyesmin, hiszen az elfojtások jól ismert mezején jár. Eleve azzal a gyanúperrel él, hogy az én tudatos állításai önmagáról csak

kapargatják, vagy méginkább elkendőzik a valóságot. A pszichoanalízis számára a történetek státusza nem sokban különbözik az elvételekétől vagy az álmokétól: azok önmagukon túlra utalnak, valami mást jelentenek. Azonban mi egyáltalán az önazonosság? Amivel én azonosnak tartom magam, vagy, amivel – mondjuk a tüneteim alapján – valaki más szerint azonos vagyok? Azonban ha az identitás alapjának nem az önazonosítást tekintjük, feloldhatatlan problémákba ütközünk.

Akárhogy is legyen, azt mindenesetre el kell vetnünk, hogy olyan mértékben lenne identitásom, amilyen mértékben képes vagyok reflektálni magamra. Hiszen az „ez vagyok”, nem egyenlő az önismerettel, tehát a „miért vagyok ez”-zel. A kérdésre, hogy ki vagyok én, meg tudom mondani például, hogy én az vagyok, aki imádom az epret, így vagy úgy látom a dolgokat stb.. De nem kell, hogy szükség-szerűen legyen egy elbeszélhető folyamatábrám is, egy történeté összeálló *értelmezés*, amely felvette magába addigi életem minden identitásépítő kockáját, értelmezni tudta és kifejezni volt képes az egész károszt egy „egységes történet keretei közt”, ahogyan Ricoeur fogalmaz.

Az identitás részben ugyanakkor valóban narratív. Pszichonaltikus hasonlattal élve a felszínén – mint a tudat és a tudatelőttés a tudattalan „felszínén” – elbeszélhető, azonban, ami ebben az elbeszélésben megjelenik, az nem feltétlenül *tudatosan megjelentett*. Az identitás egy része tehát megjelenik, de a szerkezete, kialakulásának, (kialakulásomnak elbeszélhető) története nem. Úgy tűnik tehát, hogy nem vagyunk saját magunk hatástörténeti hermeneutái, ellenben identitásunk folyama és változása az éltünk során: az életünk lenyomatát, *életünk hatástörténetét* viseli magán.

Azonban sokszor mi magunk sem tudjuk jobban interpretálni magunkat, mint például a művész a művét, ha már a gadameri hermeneutikánál tartunk. Vajon kitüntetettebb interpretátorai lennének saját életünknek, mint saját művünknek – vagy más művének? Maximum egyfajta művészi igazságigénnyel léphetünk fel.<sup>4</sup> Hiszen ha egy idegen ránk néz, könnyedén megállapíthatja, hogy szorongunk vagy szerelmesek vagyunk épp, miközben ez számunkra még akár csöppet sem tudatosult, és tiltakozunk, mint a művész a művét elemző kritikusok ellen, hogy „én nem ilyesmit értettem rajta”! Ez azonban azt jelentené, hogy magunkat ismerhetjük meg a legkevésbé, hiszen magunkra látunk rá a legkevésbé? Azért ennek mégis ellentmond az intuíciónk.

---

<sup>4</sup> Spence (1982) megkülönbözteti egymástól a *történeti igazság* és a *narratív igazság* fogalmát: eszerint a pszichoanalitikus konstrukciónak – *függetlenül* attól, hogy a bennük foglalt események ténylegesen megtörténtek-e a valóságban, vagy sem – *narratív igazságuk* van: koherens egységbe foglalják a páciens számára az analízis során felbukkant anyagot. Mi több, mondja Spence, a pszichoanalízis jelentős részben a pszichoanalitikus konstrukciók esztétikai élményt is biztosító narratív igazságának köszönheti gyógyító hatását, nem csupán az analízis során feltárt történeti igazságnak.

Az identitás tehát egy áramló fenomén, akár a husserli tudatfolyam, a freudi tudattalannal avagy Merleau-Ponty prereflexív régióival átmosva. Az elbeszélte azonosság Freud manifeszt álmára hasonlít, amelyben ott bujkál a látens álomtartalom, amely hordozza ugyan az „igazságot”, de a manifeszt nélkül nem menne semmire. Az igazság így a kifejezés-kifejeződés és az értelmezés játékában jön létre újra és újra. Ennek a folyamatnak soha nincs vége, hiszen, ahogy Gadamer írja: soha nem kerülhetünk a végső tudás birtokába, mert mindig tanulhatunk még valamit a tárgyról, ami végül is mindig magunkra mutat vissza: hiszen minden tapasztalat öntapasztalat is egyben (Gadamer, 2003).

Jelentős probléma a fenomenológia számára, hogy egy narratíva lehet, hogy kifejezi az identitásomat, de nem feltétlenül az én számomra. Mert mit mondunk akkor xy identitásáról, ha a *története*i és a *tünete*i különböző dolgokról árulkodnak? Mit mondunk, ha *nekem* és *neki* mást mond a története? Hiszen én is, ahogy ő, interpretálok: ő az életét, én a történetét.

A pszichoanalízis a történeteken innen és túl azonosítja a szubjektumot. Az ember értelmezi az *életét*, ami által létrehozza történetét, majd a *történetét* értelmezi újra és újra (egyedül vagy a pszichoanalitikusával), ezáltal új életeket is létrehozva. Ugyanis minden értelmezés átalakítja a múltat, hiszen ha más szempontból nézünk a múltra, akkor mást is látunk, ami által új történet, új múlt, tehát új identitás is születik. Azaz az ember újra és újra valami mást ismer fel önmagaként.

## IRODALOM

- ASSMANN, JAN (1999). *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz.
- DERRIDA, JACQUES (2001). *The Work of Mourning*. Chicago: University of Chicago.
- DELEUZE, GILLES (2002). *Proust*. Budapest: Atlantisz.
- GADAMER, HANS-GEORG (2003). *Igazság és módszer*. Budapest: Osiris.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (2006). *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan.
- PINTÉR JUDIT NÓRA (2008a). Nostalgia és otthonosság, *Kellék*, (36) 2008, 2: 101-109.
- PINTÉR JUDIT NÓRA (2008b). Trauma, változás, tapasztalat. *Aspecto*, (1) 2008, 1: 65-77.
- RICOEUR, PAUL (1990). *Onself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- RICOEUR, PAUL (1999). Az én és az elbeszélte azonosság. In: uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (373-412). Budapest: Osiris.
- SPENCE, DONALD P. (1982). *Narrative truth and historcial truth*. New York: W. W. Northon.
- TANNOCK, STUART (1995). Nostalgia critique. *Cultural Studies*, 9(3): 453-464.
- ULLMANN TAMÁS (2010). *A láthatatlan forma – sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.