

KRZYSZTOF ŚWIREK



OD TOŻSAMOŚCI DO UTOŻSAMIANIA. INSPIRACJA PSYCHOANALITYCZNA

ABSTRACT. Krzysztof Świrek, *Od tożsamości do utożsamienia. Inspiracja psychoanalityczna* [From Identity to Identification. Psychoanalytical Inspiration] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 33-48, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

Modern subject is interested in studying his or her identity, however this act of examination nullifies its object: showing it as problematical or even non-existent, impossible to maintain as coherent entity. As time passes, the problem radicalizes itself, as it is shown in the works of theoreticians of ‘late modernity’: identity is often treated as a project, non-conclusive process of seeking the optimal states of well-being. As the various ‘identity crises’ go on, it is stated in various ways, that even subjectivity itself is waning. Maybe focusing on individual, as someone who has particular identity is not the best way of entangling this knot of problems. Interesting inspirations come from psychoanalysis. Firstly, psychoanalytical theory shows us, that individual with particular traits is not the same, as subject, and that subject is always-already ‘deconstructed’, divided. Secondly, problems with identity may be elucidated, when we turn to psychoanalytical theories of identification. In fact, what we often call ‘identities’ is better to be understood as partial and even theatrical identification with some content. The article shows how certain concepts of Freud and Lacan can be used to clarify complex or even obscure problems that haunt the notion of ‘identity’ as a source of meaning, used by social sciences.

Krzysztof Świrek, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa, krzysztof.swirek@gmail.com

Nowoczesny podmiot zwykło się rozumieć jako zwrócony w stronę siebie, zajęty analizowaniem siebie, refleksyjny. Badanie samego siebie stało się dla niego nie tyle środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu (np. panowania nad sobą), ile celem samym w sobie. Podmiot ten zastanawia się nad tym, co oznacza bycie „sobą” na wszystkich możliwych płaszczyznach.

Problematyka tożsamości wyłania się więc jako pytanie o samego siebie, ponawiane bez końca. Komentatorzy tak zwanej „późnej nowoczesności” opisują radykalizację tego procesu: podmiot nie tylko chce poznać siebie, ale także stwarza siebie w procesie refleksji, projektuje siebie, jak przekonywał Anthony Giddens w swojej wpływowej pracy *Nowoczesność i tożsamość* (Giddens 2007). Ta radykalizacja jest też zaostreniem czegoś, co można nazwać problemem z tożsamością. W artykule tym podejmę próbę skrótowego opisu owego problemu i zarysuję możliwość wyjścia poza jego antynomie, możliwość oferowaną przez teorię psychoanalityczną.

Nowoczesny problem

Podmiot nowoczesny niejednokrotnie zmagał się ze sobą jako wewnętrznie sprzecznym, obcym innym ludziom i samemu sobie. Jego tożsamość ujawniała więc pewną fakturę, a w końcu szwy ukazujące wielość „kombinowanych” elementów tam, gdzie jednostka spodziewała się odnaleźć spójną treść. Badanie siebie aż do najdrobniejszych poruszeń myśli i uczucia było ideałem nowoczesnej literatury od Rousseau po Prousta. Czasem materiał „rozchodził się w rękach”, jak w przypadku najbardziej radykalnego z nowoczesnych autorów, Jamesa Joyce’a, u którego introspekcja zaczepiająca się na sprzecznościach tożsamości (Irlandczyka, katolika, pisarza w *Portrecie artysty z czasów młodości*) przechodzi w strumień świadomości, a w końcu w nakładanie się fraz, które oscylują wokół pewnych strzępów sensu (w *Ulissesie*). Nie inaczej jest u Witolda Gombrowicza, u którego badanie siebie można ułożyć w kolejne fazy radykalizacji: od tautologii Ja wydartego jakiegokolwiek treści (w słynnym otwarciu *Dziennika*), po dekompozycję jednostkowego świata, okazującego się zbieraniną obiektów, pomiędzy którymi zawiązuje się nici sensu nie bardziej uzasadnione niż rojenia paranoika (w *Kosmosie*). Innymi słowy, jednostka nowoczesna rozkłada swoją tożsamość na czynniki pierwsze mocą własnego spojrzenia. A skoro ów proces dezintegracji jest tak łatwy, powstaje pytanie, czy tożsamość była tam uprzednio, czy nie jest raczej czymś, co spodziewamy się w sobie znaleźć, niż na co natrafiamy.

Nowoczesność wiąże się więc tyleż z badaniem tożsamości, co roszczeniem do jej posiadania. Analizowane przez Michela Foucaulta dyskursy wyznania (zob. Foucault 2010a: 195–199; Foucault 2010b: 21–33), które domagają się od jednostki określenia siebie, są zarazem dyskursami dostarczającymi jednostce gotowych kategoryzacji. W medycynie, psychologii, ale też, dodajmy, w polityce demokratycznej, funkcjonują gotowe zestawy

kategorii, z których należy wybierać. Tak funkcjonował nowoczesny dyskurs „prawdy o sobie”, który domagał się od jednostki określenia. Przykłady Foucaulta dotyczyły między innymi płci, seksualności czy duszpasterskiego badania sumień, ale nie inaczej rzecz się ma z tożsamością narodową. Jak wiadomo, kategorie narodowe są zawsze kategoriami projektującymi raczej niż odkrywającymi pewną tożsamość. Nic dziwnego, że z miejsca stają się problematyczne: odkąd ktoś dowiaduje się, że jest Polakiem, odąd też nie przestaje pytać: co to znaczy nim być. Odpowiedź nie może zostać znaleziona, bo kategorie klasyfikacji, choć można przypisywać im rozmaite treści, nie niosą same w sobie żadnego znaczenia. Wskazania na historię, kulturę, język są tylko przybliżeniami, ale żadne z nich nie może być pełną odpowiedzią na kluczowe pytanie. Istotniejsze więc wydaje się projektujące wyznaczenie własnej tożsamości niż odkrywanie jej, i tak nieobecnego, „sensu”.

W ten sposób nowoczesność nie tylko „wywołuje” tożsamość, ale od razu funduje też problem tożsamości, jako zjawiska widmowego, które istnieje w sposób trudny do uchwycenia i opisania. Z tożsamością jest więc jak z czasem w słynnym paradoksie: wiemy, czym jest, dopóki o niej nie myślimy. Skoro tylko zaczniemy o niej myśleć, wszelkie partykularne treści rozchodzą się w rękach jak nici, poza którymi ukazuje się pustka.

Także „powroty silnej tożsamości” są wrażliwe na ten paradoks. Manuel Castells w początkowych latach nowego tysiąclecia postawił tezę, że kluczową polityką współczesnych czasów jest polityka tożsamościowa. Pierwsze przykłady owych mocnych tożsamości rozważane przez autora to radykalny islam i chrześcijański fundamentalizm (zob. Castells 2008). Wydaje się, że rzeczywiście są to przykłady wskazujące, iż tożsamość odgrywa wielką rolę, wyznaczając kluczowe podziały polityczne; powrót tożsamości daje się zresztą wpisać w popularną narrację o współczesnym społeczeństwie, w którym powiększająca się niepewność życia i pracy ma być kompensowana przez wyraziste struktury sensu, a takim źródłem sensu dla jednostki ma być w pierwszej kolejności właśnie tożsamość.

Jednak i w tej, nowo odkrytej silnej tożsamości szybko rozpoznajemy niestabilność i kruchość cechującą każdą tożsamość nowoczesną. Zestawione przez Klausa Theweleita (zob. Theweleit 2016b: 169–201) relacje o drogach życiowych rozmaitych młodych dżihadystów pochodzących z Europy pokazują pewien wzorzec szybkiej przemiany, błyskawicznego nawrócenia, często łączonego z jakąś postacią życiowego kryzysu (rozpad marzeń o karierze, wejście na trudny rynek pracy, a przede wszystkim – co podkreśla Theweleit – problem z budowaniem relacji z innymi i odnalezieniem się w roli seksualnej). Silna tożsamość to identyfikacja z niejednokrotnie szcątkową treścią.

Więcej wazą nie tyle sens odnajdywany w takich czy innych treściach, ile praktyki organizujące życie i samo doświadczenie walki o coś. Odnalezienie tożsamości pozostaje więc przygodne i prawdopodobnie pozostawałoby krótkotrwałe, gdyby nie możliwość działania zapewniana przez organizację (w przypadku analizowanym przez Theweleita – przez sieci terrorystyczne, dostarczające swoim bojownikom broń, a często także możliwość szybkiego zostania męczennikiem). Tożsamość jest więc „zawieszona” na tym, co przygodne, praktykowane, co zapośredniczone zewnętrznie.

Tożsamość składana

Jednostkę główny teoretyk tak zwanej późnej nowoczesności ujmuje jako twórcę projektu własnej tożsamości (Giddens 2007). Tutaj jednostka nie poszukuje już prawdy o sobie, ale stara się niejako owej prawdzie pomóc. Tożsamość tego typu jest więc przesiąknięta specyficznym typem myślenia terapeutycznego, w którym jednostka jest zarazem lekarzem i pacjentem. Nieprzypadkowo głównym materiałem Giddensa są poradniki – racją jest tu nie tyle ich faktyczna popularność, ile sposób, w jaki egzemplifikują logikę myślenia wszechobecną we współczesnej kulturze. Nie tyle to, co konkretnie owe poradniki projektują, ile jaką relację jednostki do siebie zakłada poradnik jako typ wypowiedzi. Jednostka dzięki poradnictwu składa siebie, dobierając kolejne elementy potrzebne jej do zbudowania pozytywnego obrazu. Nie próbuje więc odkryć uprzedniej prawdy o sobie, stara się natomiast zbadać siebie, opisać za pomocą rozmaitych miar i wzorców, które ułatwiają pracę nad sobą i dalsze ulepszanie siebie.

Wedle takiej logiki zbudowana jest popularna zabawa w „psychotesty”, które za pomocą zestandaryzowanych pytań nie odkrywają przed jednostką „kim jest”, ale jakie cechy wykazuje. Podobne miary stosuje się wobec wielu innych wymiarów życia, np. wzorców aktywności fizycznej, pracy czy odżywiania się. Ta autokontrola byłaby niepełna bez wymiaru estetycznego, formowania siebie jako zgodnego z modą, funkcjonującą jako kolejne zjawisko, które umiejscawia jednostkę w pewnej przestrzeni dystansów czasowych i społecznych. Znów, jak w przypadku tożsamości nowoczesnej, odnajdujemy tu odpowiedniość wobec pewnych procesów politycznych. Jednostka w nowoczesności napotykała wielkie projekty polityczne domagające się określenia, jak procesy budowania tożsamości narodowej czy wielkie konflikty polityczne na osi prawica–lewica. Projekty te działały wedle binarnej logiki, w ramach której ktoś może opowiedzieć się „za nami”

lub „przeciwko nam”. Polityka w późnej nowoczesności mniej orientuje się na silne tożsamości narodowe czy polityczne (co najwyżej oferując je jako figury stylu), a więcej – na testy, sprawdziany i modelowanie zachowań społecznych zgodne z pewnym ideałem ekonomicznej wydajności. Znow przydatny będzie Foucault, jako ten, który pierwszy opisał pewien rodzaj polityki, realizującej się poprzez oddziaływanie na jednostki, traktowane jako racjonalnie kalkulujący przedsiębiorca siebie (Foucault 2011: 227–232; o koncepcji Foucaulta w kontekście współczesnych praktyk zarządzania i dyskusji wokół nich zob. Cooper 2015). Modelem staje się tożsamość doświadczająca „optimum” dobrostanu: psychicznego, fizycznego, społecznego. Jest ona łączona, wiązana, a niekiedy – „łatana” z różnych praktyk i doświadczeń.

Problem autentyczności, tak istotny dla jednostki nowoczesnej, w późnej nowoczesności zmienia swój charakter: jak zauważa Slavoj Žižek (2008c: 92–93), jednostka we współczesnej kulturze jest bombardowana nakazami rozkoszy. W pierwszych dekadach XX w. freudowskie pojęcie superego kojarzyło się z surowymi ojcowskimi zakazami. W drugiej połowie tego stulecia (i współcześnie) zmienia się ono w nakaz rozkoszowania się. Problem autentycznego przeżycia wewnętrznego zostaje zastąpiony przez model doświadczania pełni: intensywnego spełnienia w pracy, miłości, przyjaźni, konsumpcji.

Sztandarowym przykładem mogą być współczesne reklamy, na których znajdujemy raz po raz figurę osób rozkoszujących się tym lub tamtym: przejażdżką samochodem, odpoczynkiem na plaży, joggingiem w miejskim parku. Haczyk polega na tym, że w kulturze, dla której ideałem jest doświadczanie optimum sprawności, dobrobytu, społecznego uznania, obrazy te są tyleż przynętą dla konsumenta, co nagłym przypomnieniem o tym, że „nie ma czasu do stracenia”: należy się rozkoszować. Kto nie korzysta z pełni doświadczenia, ten zaniedbuje siebie i staje się obciążeniem dla innych. Nawiązując do zestawień, których mistrzem był Weber, kontrastujących świat przednowoczesny z nowoczesnym, jeśli dawniej dzwon z wieży kościelnej przypominał wierzącym, że „czas jest bliski”, to dziś wiele treści reklamowych (czy parareklamowych, jak artykuły na temat zdrowego trybu życia w popularnej prasie i portalach internetowych) jest przypomnieniem o tym, że stracona jest każda chwila, w której nie żyjemy pełnią życia. Znow ma to swój korelat polityczny: o studentach francuskiego maja 1968 r. Jacques Lacan powiedział, że „system umieszcza ich na wystawie”, tak aby publiczność mogła ich podziwiać: „patrzcie, jak się rozkoszują” (Lacan 2007: 208). Jak się wydaje, studencka rewolucja, wesoło obojętna dla wymogów rzeczywistości, symbolizowanych przez

konserwatywną i mało ruchliwą francuską partię komunistyczną, mogła stać się dla Lacana pokazem późnokapitalistycznej logiki młodości, przygody, życia pełnią doświadczenia.

O ile jednostce w nowoczesności jej własna tożsamość rozpływała się po skierowaniu na nią badawczego spojrzenia, o tyle tożsamość konstruowana w późnej nowoczesności jest nieskończonym wysiłkiem wiązania ze sobą różnych doświadczeń w celu osiągnięcia niemożliwego, oddalającego się z każdą chwilą „optimum”. Każdy osiągnięty cel jest bowiem tylko wstępem do następnego, każde doświadczenie zajmuje czas, stracony dla wielu innych przeżyć. Poszczególne elementy projektu tożsamościowego są wymienne, znoszą się nawzajem, nie sposób ustalić jakiejś hierarchii pomiędzy nimi. Tymczasem superego, jak wskazywał Sigmund Freud, nie zna zasady rzeczywistości: im silniej próbujemy spełnić jego żądania, tym bardziej karmimy jego surowość (Freud 2009a: 213–215, 225). Mówiąc innym językiem, językiem tradycji filozoficznej, rewersem pędu do spełniania wszelkich pragnień jest lęk – człowiek realizujący wszystkie swoje zachcianki jest dla siebie, i innych, dyktatorem, a dyktator to figura kogoś, kto w najwyższym stopniu pobił samemu sobie i w najwyższym stopniu boi się o własne życie (Platon 2009: 283–290).

W przypadku obu wersji tożsamości mamy więc do czynienia z jej problematycznym statusem: kiedy chcemy ją badać, orientujemy się, że przedmiot badania nie istnieje: znika pod spojrzeniem jednostki lub jest zaledwie zlepkiem praktyk i doświadczeń rozkoszy i lęku. W obu przypadkach mamy do czynienia ze „złą nieskończonością”: tożsamość odsuwa się, ilekroć zdaje się, że możemy ją ująć w jakąś formułę, lub rozpada się na szereg niespójnych elementów, pomiędzy którymi brak zasady organizującej. Jak wybrnąć z tego problemu? Pewne rozwiązanie sugeruje teoria psychoanalityczna.

„Miejsce” podmiotu

Problem z tożsamością, załamanie wiary w siłę tożsamości rozumianej jako podstawa działań jednostki, procesu uspołniania jednostkowego świata, dał asumpt do mówienia o kryzysie lub nawet śmierci podmiotu. Różne są wersje tej koncepcji. Podmiot ma zanikać jako nietrwały efekt działań humanistycznych dyskursów. Swój śmiertelny kryzys ma też przeżywać podmiotowość zdobywczą, której celem i racją istnienia był tryumf nad naturą. W szczególności posthumanizm utożsamia kryzys podmiotowości z rozpadem tradycyjnej, zaborczej tożsamości: męskiej, „zachodniocentrycznej”, mieszczańskiej.

Ślepą plamką tego dyskursu, jak zauważa choćby wspomniany już Žižek, staje się próba doprecyzowania pojęcia podmiotu. Jeśli ma być to „podmiot kartezjański”, to można od razu odpowiedzieć, że jego dekonstrukcja nie nastąpiła ani teraz, ani kilkadziesiąt lat temu, ale u jego narodzin. Podmiot kartezjański został ukonstytuowany w dyskursie filozoficznym dzięki abstrahowaniu od konkretnej treści; wyłania się nie pomimo, ale dzięki kryzysowi doświadczania świata, dzięki wątpieniu, „przejściu przez moment szaleństwa” (por. Žižek 2000: 34–35).

Na ten wymiar podmiotowości wskazuje doświadczenie psychoanalityczne¹. Freud zauważa, że aparat psychiczny człowieka pozwala mu nie tylko wyrzekać się własnych życzeń, ale czerpać rozkosz z wyrzeczenia. Nie tylko znosić cierpienia, ale też rozsmakowywać się w nich. Wśród pragnień animujących ludzkie życie psychiczne bardzo ważne jest życzenie braku zaspokojenia, niezaspokojenie jest więc także źródłem satysfakcji (zob. Freud 2007: 140). I nietrudno zauważyć, że ten właśnie proces obserwujemy w związku z różnymi historycznymi postaciami kryzysów tożsamości: podmiot badający siebie nie tylko nie rozpada się pod wpływem krytyki, którą sam kieruje przeciwko partykularnym treściom swojej tożsamości (takim jak religia, pochodzenie społeczne, własna seksualność czy narodowość), ale niejako utwierdza się w swojej sile, nawet jeśli jest to siła wyłącznie negatywna. Figurą podmiotowości, która realizuje się poprzez wskazywanie swojego niezaspokojenia, rozczarowania figurami autorytetu, a więc tymi, które najwięcej wazą w określaniu jednostkowej tożsamości – jest kobieta-histeryczka, czyli osoba, która oprotestowuje męską władzę nad swoim życiem, porządek społeczny, w którym jest przedmiotem wymiany (o wymianie kobiet jako instytucji społecznej zob. Irigaray 2003; por. Theweleit 2016a: 373–378). Dlatego też w psychoanalizie, jak komentuje Žižek, podmiot histeryczny, nieutożsamiony ze sobą jest modelem podmiotowości jako takiej (zob. Žižek 2008b: 122–123).

Ta podstawowa intuicja psychoanalizy i jej doświadczenia (będącego zwróceniem się podmiotu analizującego siebie przeciw własnej jednostkowej historii, własnym zahamowaniom, własnym przesądom) zostaje rozwinięta w pracach Lacana i jego komentatorów. To tam wyraźne staje się rozróżnienie pomiędzy partykularnymi treściami, poprzez które zazwyczaj

¹ Tu i w innych miejscach, kiedy powołuję się na psychoanalizę, rozumiem przez nią nie „teorię psychologiczną” (jak się ją czasem rozumie), ale właśnie „doświadczenie” o charakterze społecznym. Tak rozumiana psychoanaliza jest typem teorii antropologicznej, jak przedstawia to np. Pierre Legendre (zob. Legendre 2010).

definiuje się tożsamość, a samą podmiotowością jako czymś odrębnym i niezależnym, jako w pewnym sensie pustą formą, którą uzyskujemy po wzięciu w nawias wszystkiego, co można poddać wątpieniu (Milner 2017: 45–49). Podmiot nie jest tu związany ze świadomością, nie jest świadomym „ja”, nie oznacza podmiotu wypowiedzi, nie oznacza osoby (nie oznacza więc określonej jednostki, np. mężczyzny z klasy średniej lub kobiety z klasy robotniczej). Jest raczej zakładany, a jeśli ujawnia się w mowie, to w specyficzny sposób.

Podmiot nie jest tożsamy z tym, co wypowiedane, ale jest oznaczany, ujawnia się poprzez wtrącenia, momenty zawahania, które ani nie potwierdzają, ani nie zaprzeczają wypowiedanej treści. Bruce Fink (1995: 38–39) komentuje ten sposób ujawniania się podmiotu w mowie, przywołując przykład Lacana i podając własny. Lacan pisze o ujawnianiu się podmiotu poprzez wtrącenie *ne* (przeczenie), pojawiające się na przykład w wyrażeniu *ne pas?* („nieprawdaż?”). W skróconej formie owo *ne* nie jest otwartym zaprzeczeniem, pełni funkcję wzmocnienia wypowiedzi, ale równocześnie wprowadza moment zawahania. Porównałbym to wyrażenie do polskiego kolokwialnego „co nie?”, które zdaje się zarazem podawać w wątpliwość treść wypowiedzi i nakłaniać odbiorcę do przyznania racji – typową odpowiedzią na takie wyrażenie jest aprobujące kiwnięcie głową. Polski odpowiednik jest jednak niedoskonały, ponieważ wspomniane przez Lacana *ne* nie jest wyrażeniem potocznym i ma również funkcję gramatyczną – jak pisze Fink, jest nie tylko zgodne z normą językową, ale wręcz spodziewane w pewnych wyrażeniach – podczas gdy polskie „co nie?” pełni funkcję potwierdzania zgody między rozmówcami, moment wahania jest więc dużo słabiej zaznaczony. Przykładem Finka jest angielskie słowo *but*, które najprościej można przetłumaczyć jako „ale”, jednak pełni też różne inne funkcje w wypowiedziach. W zdaniach typu *one cannot, but*, których przykłady podaje Fink, to samo słowo wyraża przeczenie i wzmocnienie, i o to też chodzi w oryginalnym przykładzie Lacana. Moment zawahania bierze w nawias treść wypowiedzi i zaznacza dystans, rozziew, to, że podmiot nie odnajduje się w pełni w łańcuchu znaczących w swojej wypowiedzi.

Jaki polski odpowiednik można by znaleźć dla tych przykładów? Polskie „nieprawdaż?” wyraża zarazem przeczenie i wzmocnienie, jest jednak nieco pretensjonalne w mowie i pełni niemal wyłącznie funkcję retoryczną. Na szczęście nie ma konieczności, aby znaleźć tylko jedną taką formę. Można poszukiwać jej we wszystkich formułach, które zdają sprawę z momentów, w których jest się zaskoczonym przez pytanie o własne pragnienie. Są to te wypowiedzi, w których odkrywamy konfuzję spowodowaną własnymi

zachowaniami: kiedy wyjaśniamy swoje przejęzyczenia, gafy i nieporozumienia, które wskazują na wymiar pragnienia. Podmiot ujawnia się przez te formuły o tyle, o ile owo wahanie nie jest świadomą grą wypowiadającego, ale zaskakuje go – precyzyjniej mówiąc, zaskakuje jego „ja”, odsłania rozdziew podmiotu tam, gdzie „ja” wydawało się królować.

Te wszystkie typy dyskursu wahanie wskazują na wymiar pragnienia, które zawsze odniesione jest do Innego, którego nie należy mylić z innym jako podobnym do nas człowiekiem. Inny oznacza wirtualną istotę, będącą gwarantem języka i wymiany symbolicznej – kimś „trzecim”: w interakcji, gwarantem tego, że nie wyczerpuje się ona w rywalizacji z innymi ludźmi, ale zawiera odniesienie do prawa regulującego działanie symboli. W dyskursie nauk społecznych tego rodzaju problematyka symbolicznych związków wiąże się z kwestią daru i dystrybucji darów jako instytucji regulującej relacje społeczne. W psychoanalizie lacanowskiej podmiot jest rozpatrywany w relacji do pewnego fundamentalnego pytania formułowanego wobec Innego: „kim jestem?” (Lacan 2006: 459). Nasze pragnienie odnosi się zawsze do pragnienia Innego: to, czego pragnę, to pragnienie Innego, najważniejszą kwestią jest zatem odpowiedź na pytanie, co widzi we mnie Inny.

Tą drogą, jak sądzę, zbliżamy się do owego „podmiotu wahanie” i sposobu, w jaki jego istnienie może zostać zaznaczone. Uwidacznia się także różnica między tym podmiotem a „ja” (*ego*) jako pewną instancją psychiczną, podobnie jak różnica między podmiotem a jednostką obdarzoną konkretnymi cechami, takimi jak wiek, płeć, społeczne pochodzenie. Widać wreszcie, że ten podmiot nie może być w pełni obejmowany przez żadną tożsamość – nieważne, czy rozumianą jako spójne źródło sensu czy też jako patchwork pożądaných elementów składających się na projektowaną jednostkę-optimum. Podstawowa korzyść z takiego wyróżnienia podmiotu polega na tym, by zjawisk będących kryzysem tego, co zrazu nazywano tożsamością, nie brać za kryzys podmiotowości jako takiej. Drugą korzyścią jest szansa, by precyzyjniej i za pomocą innych pojęć ująć zagadnienia związane z tożsamością.

Od tożsamości do utożsamienia

Lepiej niż pojęcie podmiotu nadaje się do tego pojęcie identyfikacji – aby więc zrozumieć problem z tożsamością, warto odwołać się do czegoś, co można określić raczej jako utożsamienie. Jeśli tożsamość rozumieć jako odpowiedź na pytanie, „kim jestem”, to rozmaite identyfikacje są jednostkowymi próbami odpowiedzi na to pytanie. Na pytanie o tożsamość można więc odpowiadać rozmaicie, a każda z tych odpowiedzi wskazuje na pewien typ identyfikacji.

Psychoanaliza wskazuje, że identyfikacje nie są tożsame z tym, co aktualnie wiemy na swój temat. Kluczowe identyfikacje są w znacznej mierze nieświadome, czyli – odwołując się do zgrabnej definicji Lacana – są tym, co wiemy, nie wiedząc o tym. Brzmi to paradoksalnie, ale wyraża wartość rozważenia myśl: jeśli mówimy choćby, że jesteśmy kobietą czy mężczyzną (ale też katolikiem, Polką itd.), to oprócz tego, że wiemy, że grubsza, jakie są cechy definicyjne kobiety i mężczyzny, oprócz tego, że jesteśmy w stanie długo rozwozić się nad ich wizerunkami społecznymi, nasze przekonania są uzupełniane przez skojarzenia, których nie jesteśmy świadomi. Socjalizacja trwa długo, składają się na nią szeregi interakcji, struktur znaczących, obrazów, których byliśmy świadkami i które zostawiły w nas ślady. Niektóre z nich pozostawiają po sobie nieoczywiste skojarzenia, które nie mogą być wkomponowane w to, co wiemy, w sposób świadomy albo inaczej niż w trybie ledwie wyczuwalnej aluzji, ale nie oznacza to, że nie istnieją. Nie są to też treści, o których musimy spekulować: ujawniają się na różne sposoby, muszą być jednak wyinterpretowane z materiału – a typowym materiałem psychoanalizy są przecież nie tylko wypowiedzi pacjentów, ale także (a może przede wszystkim) mity, literatura, ważne wydarzenia historyczne i tym podobne, słowem – wszystko to, co jest też skądinąd typowym materiałem nauk społecznych (i nauk o kulturze). Nie należy też tych treści mylić z „pełnią”: nieświadome skojarzenia nie mogą być „dodane” do świadomych, by można było dzięki nim otrzymać pełny obraz tego, co znaczy być kobietą czy Polakiem. Jeśli pewne treści pozostają nieświadome, to właśnie dlatego, że nie przystają do reszty: ludzkie identyfikacje nie składają się w spójne całości – jest tak choćby z ową obiegową klasyfikacją tożsamościową, jaką jest „Polak-katolik” – ta zbitka słowna już wyraża pęknięcie między narodowym partykularyzmem a religijnym wymiarem powszechności.

Interesujące aspekty identyfikacji przedstawia Freud w relatywnie późnym, pochodzącym z 1923 r., tekście *Ego i Id*. Freud twierdzi przede wszystkim, że identyfikacje są powiązane z „wyborem obiektu” – a więc z miłosnymi wyborami podmiotu (choć należy je też od wyboru obiektu odróżnić, por. uwagi Freuda w 2009b: 86). Ponieważ najwcześniejsze wybory miłosne człowieka są otoczone zakazami i niemożliwe do zrealizowania w rodzinie, wyjściem z sytuacji w strukturze psychicznej jest identyfikacja z kochanym obiektem, oznaczająca częściowe przejęcie jego cech. Dzięki temu można wyrzec się obiektu (czego wymagają zakazy), a równocześnie osłabić stratę dzięki zaoferowaniu jakiejś części siebie jako zastępcy zakazanego obiektu. W tym samym tekście Freud twierdzi, że właśnie ja jest sumą takich przeszłych związań z różnymi obiektami, oferującą się temu,

czyli nieświadomości, jako obiekt miłosny. Jest więc też sumą obronnych identyfikacji. Nie inaczej jest z inną instancją, kojarzoną powszechnie z modelem freudowskim, czyli podstawową formą idealizacji: superego lub, jak również nazywa go Freud w przywołanym tekście, *ideałem ego*. Ideał ego, będąc śladem pierwotnej i najsilniejszej identyfikacji z obiektem, jest także skrajnie ambiwalentny – wyraża bowiem wiele cech, które są wzorcowe („musisz być taki jak ja”), i takich, które są zakazane („nie wolno ci być takim, jak ja”)².

Ten bogaty tekst wskazuje na cały zestaw cech identyfikacji: po pierwsze, są wielorakie. Po drugie, mogą zawierać sprzeczne cechy. Po trzecie, ich wielorakość i ambiwalencja jest dla podmiotu źródłem cierpienia. Stąd przyjmowane są zawsze w sposób złożony, teatralizowany, niepełny (bo są jedynie częściowe i implikują nieprzyjemną dla podmiotu treść). Dodajmy jeszcze, odwołując się do wcześniejszego ujęcia problemu z tekstu *Psychoanaliza zbiorowości i analiza „ja”*, że najczęściej wiążą się z treścią jakoś ograniczoną: Freud zawęży je wręcz do jednej kluczowej cechy (Freud 2009b: 87).

Oczywiście, większość identyfikacji, o ile rozgrywają się one w obszarze jakoś zorganizowanych opozycji, to identyfikacje przede wszystkim symboliczne: odnoszą się do pewnego pola, ustrukturyzowanego na podobieństwo języka, które najłatwiej można zrozumieć jako pole powiązanych w pewien porządek elementów znaczących. Nazwą psychoanalizy (precyzyjniej: tej szkoły, którą wiąże się z nazwiskiem Lacana) dla takiego pola jest pojęcie porządku symbolicznego, a dla ludzkich działań w ramach tego pola – działanie w „rejestrze symbolicznego”. Przykładem identyfikacji tego rodzaju są momenty, kiedy zajmujemy miejsce w pewnej strukturze pozycji: np. zmiana miejsca w rodzinie (z dziecka na rodzica, z osoby samotnej na osobę w związku) wymaga jakiejś formy identyfikacji symbolicznej z pozycją w strukturze relacji międzyludzkich.

Inne odpowiedzi na pytanie o to, kim jestem, nie mają charakteru językowego, ale są na przykład identyfikacjami z pewnym obrazem siebie (lub innego) – obrazem przyciągającym uwagę, ośrodkowym dla naszego sposobu widzenia samych siebie. Jak twierdził Lacan (1987), na tej drodze buduje się identyfikacja dziecka z własnym ciałem jako całością, która może być koordynowana właśnie poprzez obraz, odbicie lustrzane jako reprezentację obrazu siebie. Identyfikacji tego typu także towarzyszy znaczący, ponieważ akompaniamentem dla spojrzenia dziecka w lustro jest zazwyczaj mowa innych osób.

² Koncepcji tej nie należy mylić z wprowadzonym przez Lacana rozróżnieniem ideału ego i ego idealnego (na ten temat zob. Žižek 2008a: 97–99).

Identyfikacje ujawniają więc ciekawy paradoks: to, w jaki sposób widzimy i rozumiemy siebie, otrzymujemy z zewnątrz, w postaci pozycji w ramach porządku symbolicznego i w postaci istotnych obrazów. Dla przykładu, identyfikacja narodowa zazwyczaj oznacza identyfikację z jakąś pozycją w ramach klasyfikacji językowych (co oznacza „być Polakiem” wobec, dajmy na to, „bycia Niemcem”, określa się zazwyczaj językowo, jedna kategoria bowiem zakłada istnienie kategorii innych), ale zawiera także komponenty wyobrazeniowe w postaci np. pewnego obrazu siebie, który będzie zarazem podstawą miłości i nienawiści, zarówno do „swoich”, jak i „obcych”. Psychoanaliza, według mojej wiedzy, nie pozwala przewidywać, na jakiej drodze wybiera się te, a nie inne znaczące, i te, a nie inne obrazy. Są pewne zwyczajowe drogi tego procesu, ale stanowią one generalizowane z doświadczenia reguły. Pewne jest natomiast to, że teoria psychoanalityczna odżegnywała się od biologicznego schematu, który czyniłby takie identyfikacje koniecznymi fazami rozwoju (zob. np. Lacan 2015: 297). W sposobie, w jaki podmiot radzi sobie z identyfikacjami, istotna jest jego historia i relacje społeczne, w których jest zanurzony. Także naturalizacja utożsamień – na przykład w formie przekonania, że jesteśmy typowymi przedstawicielami własnego narodu (lub przeciwnie, że jesteśmy jego wyrzutkami czy częścią przeklętą) – wynika z relacji, w których ustanawia się podmiot.

Konsekwencje

Wprowadzając to podstawowe rozróżnienie między podmiotem a treścią określaną przez niego (bądź przez innych) jako jego tożsamość oraz, z drugiej strony, rozróżniając i przenosząc nacisk z tożsamości na utożsamienie, możemy zauważyć kilka interesujących kwestii.

Po pierwsze, stany, które nazywa się „kryzysami tożsamości”, nie są tożsame z kryzysem podmiotu (choć z pewnością osłabiają jego zdolność działania, a niejednokrotnie także jego subiektywne poczucie istnienia). Lepiej rozumieć je jako kryzysy utożsamienia, związane z tym, że porządek symboliczny, podobnie jak agresywne czy miłosne wyobrażenia, jest podatny na zmiany. Pewne znaczące mogą tracić na znaczeniu, inne zyskiwać, co jest istotne dla sposobu, w jaki jesteśmy włączeni w rejestr symbolicznego i możliwe w nim operacje. Przykładem takiej zmiany w rejestrze symbolicznego są wydarzenia rewolucyjne, takie jak upadek pewnej zasady rządzenia i ustanowienie innej (np. obalenie monarchii i zastąpienie jej republiką).

Podobny efekt mają zasadnicze zmiany prawne i instytucjonalne – np. upadek państwa, jego podział i związana z tym zmiana statusów prawnych. W tym sensie upadek państwa polskiego jest rodzajem fundującej traumy, która ma zasadnicze znaczenie dla samopozostawania podmiotów identyfikujących się symbolicznie z polskością przez całą dobę nowoczesną. Podobnie jest z obrazami samych siebie, które również podatne są na kryzysy – w tym sensie każda porażka jest w jakiejś mierze rozpoznawana także jako kłam zadany pozytywnemu obrazowi siebie, z którym identyfikują się całe grupy.

Po drugie, utożsamienia, jak wspominałem wyżej, mają najczęściej charakter pewnego emblematu. Rozpoznała to choćby Jadwiga Staniszkis, opisująca w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku fenomen czegoś, co nazwała „pęknięciem potocznej świadomości”. Komentowane przez nią badania pokazywały, że osoby na poziomie deklaracji identyfikujące się najsilniej z etosem przypominającym solidarnościowy i najbardziej opozycyjny wobec władzy w warstwie zgeneralizowanych ocen moralnych nie były wcale najsilniejszymi zwolennikami zmian ustrojowych. Te same osoby potrafiły na poziomie deklaracji quasi-tożsamościowych wyrażać skrajny dystans wobec ustroju społecznego, a równocześnie pozytywnie odnosiły się do poszczególnych rozwiązań faktycznie funkcjonujących w realnym socjalizmie (Staniszkis 2006: 254–255). Autorka bardzo słusznie zauważa, że silne identyfikacje tożsamościowe zyskują na atrakcyjności właśnie dzięki temu, że są abstrakcyjne – wcale nie muszą łączyć się z praktykami i nie muszą być spójne z innymi poglądami na konkretne sprawy. Nie wymagają zmiany siebie i swojego otoczenia, pełnią jednak silną rolę jako zbiór wyidealizowanych treści. Ten naddatek ogólności, oderwania od konkretnego codziennego życia, nazwałbym właśnie aspektem tożsamości jako emblematu.

Wiąże się to z kolejną cechą, którą jest zarazem pewien naddatek (naddatek afektacji, naddatek wyrazu), jak i potencjalna krótkotrwałość: tak, jak kończy się przedstawienie, tak jednostki utożsamiające się z kimś lub czymś mogą uznać w pewnym momencie, że „gra jest skończona”. Jest to widoczne w fenomenie „byłych tożsamości”, z których w Polsce jedną z wyrazistszych jest choćby kategoria „byłego komunisty”, czyli, mówiąc precyzyjnie, kogoś, kto utożsamiał się niegdyś, ale nie utożsamia się już dłużej – narracje takich osób często przypominają narracje duchów, „byłych osób”.

Po trzecie, warto jeszcze raz podkreślić wielorakość identyfikacji. Utożsamienia podążają różnymi drogami. Rozpatrywane na poziomie intersubiektywnym przypominają owe nagłe „prądy społeczne”, które na chwilę odmieniają działanie i myślenie jednostki poza jej wiedzą (Durkheim 1968: 33–34). W tych momentach pewne obrazy, słowa, a nawet cechy osobiste

stają się silnie „naładowane”, działają przyciągająco bądź odpychająco. Przyciągają miłosne przywiązanie (któremu najczęściej towarzyszy identyfikacja) lub – przeciwnie – prowokują wstręt (jak w przypadku uprzedzeń). Czasem wstręt i fascynacja spotykają się, przyciągnięte przez ten sam niepokojący szczegół.

Możemy znaleźć różne przykłady, które oddają działanie owych elementów. Proponuję znów skierować się w stronę domeny politycznej, konkretniej – do analiz narodowego socjalizmu. Liderzy nazistowscy byli w wyraźny sposób teatralni, przesadni, a nawet karykaturalni w swojej ekspresji. Theodor W. Adorno zauważył, że ta „klownada” nie tylko nie była dla nich przeszkodą w zdobyciu i utrzymaniu władzy, ale była dokładnie tym, czego oczekiwała publiczność propagandowego rytuału, sama daleka od emocjonalnej prostolinijności i naiwności (Adorno 1994: 166–167). Emocjonalna przesada mówcy połączona ze stereotypizacją wypowiedzi składają się na swego rodzaju „znak tożsamościowy”, który stanowi dla widzów podwójną gratyfikację. Pozwala przerwać tabu, które „społeczeństwa klasy średniej nakładają na wszelkie ekspresywne zachowania (Adorno 1994: 166), po drugie, elokwencja mówcy pozwala milczącemu „człowiekowi z tłumu” odegrać się za własne milczenie (Adorno 1994: 167).

Zawieszam na chwilę sąd o tym, czy Adorno miał rację we wszystkich elementach swojej wypowiedzi, zwróciłbym natomiast uwagę na jedno, w naszym kontekście interesujące, przypuszczenie. Te same elementy w nazistowskim teatrze władzy, które mogą uderzać dzisiaj jako odstręczające: np. histeryczny, zachrypnięty głos *Führera* czy groteskowo modulowany głos jego ministra propagandy, mogły swego czasu działać także jako elementy przyciągające uwagę, jako „haczyki” na słuchaczy spragnionych właśnie, jak pisze Adorno, naddatku teatralności – wielkiego, masowego teatru, jakim w dużej mierze był zewnętrzny wizerunek nazizmu. To, co może uderzać w historii, to niestandardowość owych elementów przyciągających i odpychających, często uderzająca właśnie arbitralnością w historycznych przykładach tego, co ubóstwiane lub wyszydzane w innych. Ta arbitralność przypomina, że ów społeczny prąd prowadzący do utożsamienia lub dezidentyfikacji osiąga moment, po którym wyczerpuje się, zostaje zużyty.

Te szkicowe uwagi nie wyczerpują, rzecz jasna, wszystkich implikacji zastosowania psychoanalitycznych pojęć, jednak pomagają, mam nadzieję, rozświetlić problematykę tożsamości, która tak często przypomina gabinet luster, mniejsza o to, czy wiernych czy zniekształcających, ustawionych jednak w taki sposób, że trudno rozpoznać wśród nich podstawowe kierunki.

Przedstawiane tu pojęcia mają właśnie charakter analityczny, co oznacza, że całość obrazu (tożsamości jako społecznych „ognisk sensu” i kulturowych patchworków) rozbijają na elementy składowe, czasem tak niepozorne, jak zaraźliwe manieryzmy, których rozprzestrzenianie świadczy jednak o ciągłym działaniu mechanizmów utożsamienia.

Literatura

- Adorno Th. (1994), *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*, w: idem, *The Stars Down to Earth*, London: Routledge.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa: PWN.
- Cooper C. (2015), *Entrepreneurs of the Self: The Development of Management Control Since 1976*, „Accounting, Organisations and Society” nr 47.
- Durkheim E. (1968 [1895]), *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa: PWN.
- Fink B. (1995), *The Lacanian Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Foucault M. (1999), *Prawdziwa płęć*, przeł. A. Lewańska, w: idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór i oprac. T. Komendant, przeł. T. Komendant, B. Banasiak i in., Warszawa: Aletheia.
- Foucault M. (2010a), *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN.
- Foucault M. (2010b), *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M. (2011), *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN.
- Freud S. (1976 [1923]), *Ego i Id*, w: idem, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Freud S. (2007 [1900]), *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud S. (2009a), *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. R. Reszke, w: idem, *Pisma społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud S. (2009b), *Psychologia zbiorowości a analiza „ja”*, przeł. R. Reszke, w: idem, *Pisma społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Giddens A. (2007), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Irigaray L. (2003), *Rynek kobiet*, przeł. A. Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(3).
- Lacan J. (1987), *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego* (Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym, Zurich, 17 lipca 1949), „Psychoterapia” nr 4.
- Lacan J. (2006), *On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis*, w: idem, *Ecrits*, przeł. B. Fink, New York–London: W. W. Norton & Co.
- Lacan J. (2007), *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII*, przeł. R. Grigg, New York–London: W. W. Norton & Co.
- Lacan J. (2015), *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan. Book X*, przeł. A.R. Price, Cambridge: Polity Press.

- Legendre P. (2010), *Inny wymiar prawa*, przeł. A. Dwulit, „Kronos” nr 3.
- Milner J.C. (2017), *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. M. Gusin, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Platon (2009), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Staniszkis J. (2006), *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University, Wydawnictwo DANTE.
- Theweleit K. (2016a), *Męskie fantazje*, przeł. M. Falkowski, M. Herer, Warszawa: PWN.
- Theweleit K. (2016b), *Śmiech morderców. Breivik i inni. Psychogram przyjemności zabijania*, przeł. P. Stronciwilk, Warszawa: PWN.
- Žižek S. (2000), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London–New York: Verso.
- Žižek S. (2008a), *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Žižek S. (2008b), *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia.
- Žižek S. (2008c), *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa: Muza.