

Identitás

Földes Györgyi

Felütés

Emmanuel Carrère *A bajusz* című 1986-os regényében (CARRÈRE 2006) – melynek a szerző által írt és rendezett 2005-ös filmadaptációját a magyar mozik is játszották, s Cannes-ban díjat nyert – a főhős egy hirtelen ötlettől sugallva levágja évek óta hordott, sűrű bajszát. A bevasárlásból hazaérkező felesége ezt a változást nem látszik észrevenni, mint ahogy közeli barátai sem. Mikor aztán rákérdez, a kedvese azt állítja, soha nem volt bajsza, s mintha minden ismerőse – barátok, kollégák – egyetérténeket vele; az idegenek pedig fotóját megnézve – mellyel elbizonytalanodott hősünk már önmaga számára szerezne igazolást – ragaszkodnak hozzá, hogy azon sem látnak bajszot. Több hasonló jelenet, csavar után a főszereplő egyre inkább elveszti a talajt a lába alól, házassága lassan tönkremegy (hiszen a hozzá legközelebb álló emberben elveszti a bizalmát), munkahelyét hátrahagyva egy dél-ázsiai kompon köt ki, ahol a köztességben, az eldöntetlenségben kis időre megnyugvást lel. Majd nyaralni próbál, felesége azonban hirtelen megjelenik szállodájában, mintha csak közös vakációjukat töltenék együtt, teljes egyetértésben, s nem reagál az azóta újból kinőtt bajszára sem – a férfi pedig bemegy a fürdőszobába, és ismét borotválkozni kezd. Ezúttal azonban bőrét is lenyúzza arcszőrzetével együtt, majd a borotvával elvágja saját nyakát.

Nehéz megítélni, valójában egy örülettörténettel van-e dolgunk (s ez esetben ki vesztette el józan esztét, a névtelen főhős vagy a nő), vagy hogy esetleg egy abszurd léthelyzetben nem is tehetünk fel efféle kérdéseket, hiszen egy olyan szférában vagyunk, ahol tér, idő, logika, tulajdonság, identitás nem létezik, vagy mindenesetre megborul. A regény viszont remek példája annak, hogy az identitás és vele együtt az ún. ontológiai bizonyosságérzet rendkívül sebezhető; elég egy aprócska körülménynek, a testnek vagy a szűk környezet viselkedésének megváltoznie a személlyel szemben, hogy kilétére vonatkozó meggyőződése, a külvilághoz való viszonya alapjaiban sérüljenek. Az identitás alapját ugyanis – legalábbis egyes pszichológiai megközelítések szerint – az ontológiai bizonyosságérzet adja; annak tudata, hogy szabadon cselekszem, azonos vagyok a saját testemmel, hogy életem, életelbeszélésem (önéletrajzi narratívám) az enyém, hozzám tartozik. Ha ez az érzés megbillen, bizonytalanság uralkodik el az egyéni saját magára vonatkoztatva, ontológiai bizonytalanságérzet hatja át gondolkodását.

Ennek az élménynek fontos tünete még, hogy kérdéssé válhat a különbségtétel külső és belső között (mely életérzés leginkább a 19–20. század fordulóján a szimbolista-szecessziós-dekadens szövegekben érhető tetten, Hermann Bahrnál, Hugo von Hofmannstahlnál, Gustav Meyrink *A gölemjében*). R. D. Laing skót pszichiáter álláspontját Erős Ferenc így foglalta össze: „Az egyén mindennapi életkörülményei között is érezheti magát inkább valószínűtlennek, mint valóságosnak; átvitt értelemben inkább halottnak, mint élőnek, a világtól való elhatárolódását körvonalazatlannak láthatja, ennél fogva identitása és autonómiája is kétségessé válhat. Elveszítheti saját idői folytonosságát, személyes konzisztenciájának és belső összetartozásának, szubsztancialitásának élményét, képtelenné válhat arra, hogy elhiggye: bensője valódi, jó, értékes. Úgy érezheti, hogy saját énje részlegesen levált testéről. Az ilyen személy számára a külvilág éppoly bizonytalan, mint amennyire önmaga is az.” (ERŐS 1993, 76.)

Fogalomtörténet

Az *identitás* szó az *identitas*, *-atis*, 'azonosság' jelentésű középkori latin szóból ered, amely a klasszikus latinban is meglévő *idem* (*eadem*, *idem*) 'ugyanaz' névmásból képzett főnév. Bár olykor nem csupán az 'önazonosság', hanem az 'azonosság' jelentésében is alkalmazhatjuk a magyarban az *identitás* szót, ebben az értelemben különösen tudományos (matematikai, logikai, metafizikai) szövegekben fordul elő, míg az *identité* / *identity* szavak a franciában és az angolban a köznyelvben is 'azonosság' jelentenek. A *Dictionnaire Larousse* szerint például az *identité* mindezekre vonatkozik:

1. két vagy több, tökéletes hasonlóságot mutató létező közötti viszony; 2. két vagy több olyan létező tulajdonsága, amelyek egyazon realitás különböző aspektusait képezik, és egyetlen létezőt alkotnak (például felismerni két égitest azonosságát); 3. valakinek vagy egy csoportnak állandó, alapvető és individualitását, egyediségét adó jellege (pl. valaki keresi az identitását, nemzeti identitás stb.); 4. tény- és jogi adatoknak az együttese, amelyek segítségével egyéníthetünk valakit (ilyenek például a születési hely és idő, név, keresztnév, leszármazás); 5. két vagy több gondolati tárgy jellegzetessége, amelyek bár különböznek megnevezésükben, tér- és időmeghatározásukban, pontosan ugyanolyan meghatározással bírnak.

Természetesen úgy is felfoghatjuk, hogy a magyarban leginkább használatos harmadik jelentést tekintve is egyfajta azonosságról van szó, csak átvitt értelemben, itt csupán hipotetikus – valójában csak metaforikus értelemben létező – azonosságról beszélhetünk. A nagyobb jelentésmező sok mindent elárul annak vonatkozásában is, hogy filozófiai (logikai, metafizikai) értelemben az egy adott személy önértelmezésére, önazonosságára, énképére tett reflexiók természetesen nem függetlenek az egyéb vonatkozásoktól: például az analitikus filozófiában a személyes azonosság gyakran a metafizikai azonosság fogalmával kapcsolatban vetődik fel, mint a szükséges és elégséges közös tulajdonság számának meghatározása két dolog azonosságának bizonyításához – ugyanis elvezethet a személyes identitás kérdésének „tartósság”-aspektusához is, vagyis hogy hogyan tekinthető például valaki ugyanannak a személynek két egymástól távol eső időben.

Az *identitás* szó tövével felfedezhető *id* egyúttal a pszichoanalízis által leírt személyiségmodell egyik legalapvetőbb (rész)fogalma is, amely Freud második koncepciójában az emberi mentális apparátus egyik fontos – legrimitívebb – eleme. A bécsi professzor ugyanis addig használt modelljét, a *tudattalan–tudatelőttes–tudatos* hármas struktúráját *Das Ich und das Es*-ben (1923) az *Es–Ich–Über-Ich* szerkezetre cseréli, s ehhez az *Es* fogalmát Friedrich Nietzsche-től, illetve Georg Groddeck német pszichiátertől kölcsönözi. Ezt a könyv angol változatában James Strachey az itt szereplő *Es-t Id*-nek fordítja, a mai magyar terminológiában pedig tőle veszik át az *id–ego–szuperego* hármas rendszert (bár *ösztonén–én–felettes én* formában is szokás magyarítani). Az *id* egyfajta energiaraktár, amelyet az örömev szabályozta ösztönök működtetnek, s a személy a gyors kielégítésükre törekszik; tartalma tudattalan, és vagy velünk született vagy elfojtott, ezért a mélybe merült tapasztalatokból áll. Az *id* egy személyiségmodell része tehát, s folyamatos konfliktusban van a másik két résszel, az *egóval* (az énnel, a személyiség végrehajtó fórumával) és a *szuperegóval* (a felettes énnel, a társadalom értékeinek és erkölcsi normáinak belső képviselőjével).

Az identitás tehát az én-fogalommal függ szorosan össze, valaki énjének jelentését jelöli önmaga számára; történelmileg nézve a modern én-felfogás a laicizálódással, a világ „varázstalanításával” jött létre. Ennek empirista (John Locke, David Hume) változata szerint a lelki folyamatok – amelyek nem szubsztanciálisak – ugyanúgy mechanikus magyarázatokat igényelnek, akárcsak a természettudomány tárgyai. (Locke arra is kitér, hogy inkább a tudat folytonosságával, semmint a szubsztancia folytonosságával magyarázható, hogy valaki két időpontban ugyanaz marad.) A kartézianus én-meghatározás viszont az én-élményén alapuló

törölt : LOCKE 2003

saját tapasztaláson – a gondolkodási képességen mint kiinduló felismerésen – nyugszik (Descartes: „Gondolkodom, tehát vagyok”). A romantikusok máshol, az én-élmény tudattalan összetevőiben (érzések, álom, képzelet, vágy) keresik az én lényegét (CSEPELI 2001, 517). Edmund Husserl és általában a fenomenológia az észlelésben ismeri fel az ént: annyi vagyok, amennyit észlelek, illetve amennyit élményeimből tapasztalatként meg tudok fogalmazni magam számára – ebből áll fel az egóm –, percepcióm viszont erősen testi tapasztalat (is), amellyel a világ részét képezem (tudat, világ, és emberi test, mint érzékelő dolog bonyolult módon összefonódik, összekapcsolódik) (HUSSERL 2000; MERLEAU-PONTY 2007, 2012).

A modern identitás kialakulásának folyamatát Aleida Assmann máshonnan megközelítve írja le (ASSMANN 2012, 191–197). Szerinte az archaikus társadalmakban a csoporton belüli szerepek és státuszok határozták meg a személyiséget, melyeket a befogadás, elfogadás, integráció rituáléi készítettek elő, s melyek eleve kizárták az önmeghatározás és autonómia lehetőségét. A modern társadalomban viszont a személy újabb változata jelenik meg, az alapvetően belső impulzusok, küzdelmek mozgatta szubjektum, amelynek kialakulása egyfelől az 1700 körül bekövetkezett politikai, gazdasági, kulturális, természettudományos fejlődés következménye, másrészt a polgári liberalizmus és a 17. századi korai puritán önéletírói gyakorlat és a középosztálybeli regény műfajának megszületésére vezethető vissza. John Locke a korai puritán autobiográfia praxisát átgondolva írta meg az identitásról szóló szövegét, amely az *Értekezés az emberi értelemről* (1690) kiegészítése *Of Identity and Diversity* címmel (1694), s amelyben az identitás két formáját állítja szembe egymással: az *idem-identity*-t (amely anyagi azonosságot jelöl, s tárgyakra is igaz lehet, mint például egy könyv két példánya) és az *ipse-identity*-t, amely a minden időben azonosnak tekintett énre vonatkozik (és ekképpen csakis öntudattal rendelkező embereket jelölhet). Minthogy az emberek magukat az őket érintő radikális változások ellenére ugyanazon személyként határozzák meg, Locke fő kérdései a személyes identitást illetően a személy önreflexióját és számonkérhetőségét érintik.

Lord Shaftesbury nemesi-liberális megalapozottságú meglátásai viszont arra világítanak rá, hogy a szabadság eszménye a modern szubjektum szempontjából nélkülözhetetlen, ezért számára a társadalmi kontrollt az *udvariasság* – a szociabilitás erénye – biztosítja. Az Istenhez/Sátánhoz tartozás választásának lehetőségét a nyersség/udvariasság opciója váltotta fel, mondja Lord Shaftesbury, s az az udvarias ember, aki dialogikus, bensőleg sajátította el a társadalmi normákat, és képes személyes döntéseit tekintve általánosítani és absztrahálni. Aleida Assmann hangsúlyozza, hogy a középosztály ezen kulturális normája, miszerint valaki képes a cselekvésre, önmeghatározott, öntudatos és önmegalkotó identitás, voltaképpen máig érvényesnek számít, noha a '70-es évek óta az irodalomelméleti (marxista, pszichoanalitikus, posztkoloniális, dekonstrukciós) diskurzusok, melyek kétségbe vonták az egység és a totalitás ideálját, némileg kikezdték az alapjait (ASSMANN 2012, 197).

Az én legösszetettebb pszichológiai meghatározását a magyar szakirodalomban talán Pataki Ferencnél találhatjuk meg: az én által jelölt komplex és strukturált pszichikus képződmény „egyrészt az egyéni lét és az egyéni pszichikus működés szubjektív folytonosságának, azonosságának és koherenciájának hordozója, másrészt az önreflexió sajátos tárgya, a társadalmi »tárgyiság« sajátos típusa (az én mint folyamat, illetve az én mint tárgy), s mint ilyen az egyén társadalmi viselkedésének szabályozó és ellenőrző pszichikus szerve” (PATAKI 1982, 53–54).

A személyes identitás problémája rendkívül komplex, hiszen igen nehéz megragadni, ki az az „én”, s élénk viták övezik, hogy a kérdést milyen aspektusból érdemes a leginkább megközelíteni. A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* a következő felvetések köré szervezi a személyes identitás témáját (OLSON 2017):

1) *Ki vagyok?* A filozófián túl a személyes identitás általában olyan személyes tulajdonságokra vonatkozik, amelyeket a személy magáénak érez, kötődik hozzá, amelyekről

törölt: 1694-ben

törölt: LOCKE 2003

törölt: .

úgy gondolja, hogy az határozza meg személyként, az teszi személlyé. (Valaki például úgy vélheti, hozzátartozik az identitásához, hogy filozófus vagy hogy szereti a zenét, míg az, hogy férfi vagy hogy Yorkshire-ben lakik, kevésbé; de az is előfordul, hogy valaki épp az utóbbi két vonást érzi inkább a sajátjának, az előző kettőt esetlegesnek.)

2) *Személynek lenni (personhood)*: mi szükséges és mi elégséges ahhoz, hogy valaki személynek – a nem személy (egy csimpánz, egy marslakó vagy egy számítógép) ellentétének – érezze magát? Erre a felvetésre többnyire bizonyos speciális mentális képességek megléte a válasz, mások kevésbé erős összefüggést feltételeznek a személy léte és a mentális tulajdonságok között.

3) A *tartósság (persistence)* az identitáselméletek egy fontos érve, tudniillik, hogy két egymástól távol eső időpillanatban ugyanarról a személyről beszélhetünk-e, hogy egy tizenöt éves fiú azonos személyként létezik-e egy kilencvenéves idős emberben, vagy az előbbi már megszűnt létezni. Miképp mondhatjuk azt egy megsárgult gyermekkori fotóra, hogy „ez itt én vagyok”?

4) *Bizonyíték*: miféle konkrét bizonyítékok léteznek arra vonatkozóan, hogy ma valaki ugyanaz, mint tegnap volt? Ilyen például az egyes szám első személyű emlékezés (amely azonban változhat). Ilyen még például az ujjlenyomat (de természetesen azt is elvesztheti valaki az ujjával együtt, miközben ő maga marad egyazon személy), vagy a DNS.

5) *Populáció*: nem egyszerűen annyian vannak egyszerre a Földön, ahány emberi organizmus, mert a tudatban lehet szakadás. Egy adott organizmushoz akár több tudat is tartozhat például az agyi féltekék közötti fő kapcsolat elvágása miatt; sőt, bizonyos marginális elméletek szerint emiatt mindenkiben eleve két tudat létezik egyszerre.

6) *Mi vagyok, mi tesz emberré?* Mi az én, test vagy lélek, anyag vagy részben, esetleg kizárólag immateriális? Hol fekszik térben a határunk, ha egyáltalán rendelkezünk térbeli kiterjedéssel? Szubsztanciák vagyunk-e (metafizikai értelemben független tényezők), vagy mentális állapot(ok), aspektus(ok) sora, percepciók kötege, esetleg folyamat, eseményláncolat? Vagy valójában nem is létezőnk?

7) *Mi a lényeges az identitásban?* Mi *tartósságunk* gyakorlati jelentősége? Miért fontos, hogy én maradjak, aki vagyok, és nem egy másik lép a helyembe? Ha valakinek az agyát átültetik egy másik ember fejébe (mely operációt egyikük sem kérte), melyik személy lesz felelős az így eredményezett személy tetteiért? Ki lesz ilyenkor az én?

Kontextusok

Peter L. Berger és Thomas Luckmann szerint a személyes identitás az emberi faj életformájához tartozik. Az, hogy ember vagyok, egyfelől azt is jelenti, hogy emberi testem van, de azt is, hogy önmagamat személyként tételezem, és hogy más emberekkel személyközi kapcsolatokat létesítek: rendelkezem személyes identitással, illetve létrejön szociális identitásom is, amely hozzátartozik az előbbihez. A személyes identitás mint életforma Luckmann szerint egyrészt az evolúciós folyamat analitikusan különféle dimenzióinak kölcsönhatása révén jött létre, amelyek közé a test anatómiai és fiziológiai evolúcióját, az egyéni tudat fejlődését, a társadalmi szerveződés individualizált formáinak kialakulását sorolhatjuk, illetve az is szükséges hozzá, hogy az egyén is eltávolodjék énjének „itt és most” történő pozicionálásától, változó környezetét tipikus dolgok világának, az egymást követő eseményeket pedig tipikus események történetének fogja fel (BERGER–LUCKMANN 1998).

Mint láttuk, a modern identitáselméletek egyik kulcsfogalma az önazonosság és ezzel együtt a tartósság kritériuma: mindvégig fontos kérdésük, hogy miként tekinthető valamely személy önmagával azonosnak, korábbi cselekedeteiért felelősnek mindazon változások ellenére, amely testében, jellemében, szellemi képességeit tekintve végbemegy. A *Routledge Encyclopedia of Philosophy* szerint háromféle válasz érkezett a történelem folyamán erre a

problémára, s ezek folyamatosan vitában álltak/állnak egymással: az első egyetlen immateriális szubsztancia vagy lélek megléte, amely esszenciálisan biztosítja tehát ezt az állandóságot, a második a pszichológiai kontinuitás, a harmadik pedig a biológiai kontinuitás elve (SCHECHTMAN 2011). Másfelől megközelíthetjük az identitás kérdését a (saját) elbeszélte életösszefüggés felől is, hiszen az élettörténet problémája – a látszat ellenére – nem a nyelven kívülre vezet minket, nem az érzékek és a tiszta intuíció közvetlenségéhez kell folyamodnunk, hanem rendelkezünk egy olyan sajátos nyelvi közvetítéssel, amely hozzátartozik az élettörténethez: az elbeszélő beszédmóddal. Az identitás egyike azon fogalmaknak, amelyek a leggyakrabban jelennek meg narratív megközelítésben a tudomány több területén is, különös tekintettel a filozófiára. A *narratív identitás* fogalmát Alasdair MacIntyre alapozta meg, aki szerint az individuális élet egysége egy egyedi életben megtestesült narratíva/történet egységeként fogható fel (MACINTYRE 1999).

A narratív identitás talán leg többször idézett verziója Paul Ricœur 1990-es *Soi-même comme un autre* című, többféle filozófiai, elméleti tradíciót – a narratológiát, a husserli és lévinasi fenomenológiát, a pszichoanalízist, az austini és searle-i cselekvésfilozófiákat – dialógusba emelő munkája, amely az én újrakonstruálását a másokra való állandó ráhagyatkozás révén véli megvalósíthatónak: az önmagaság, az ipszeitás – amelyet alapvetően a cselekvés határoz meg – nem az alteritás ellenében jön létre, hanem éppen általa. Ricœur szerint a narratív identitás az azonosságnak azon formája, amelyre az elbeszélő funkció révén lehet szert tenni. Az azonosság fogalmában két különböző – noha összeérő, összefonódó – jelenséget különíthetünk el. Az „idem” (azonos, tökéletesen hasonló) jelleget, amely az időbeli változhatatlanságot implikálja, azt, hogy valaki egyfajta egyenletességben ugyanannak bizonyul, illetve az „ipse” (önmagaság, ő maga) jelleget, amikor egy individuum úgy azonos önmagával, hogy a jelző nem jelent állandóságot, változatlant, inkább a „más”, az „idegen” ellentéte. A nyelvi közvetített, reflektált élettörténetben e két tulajdonság dialektikája érvényesül, az elemek összekapcsolódási módját, az életösszefüggést (Dilthey-nál *Lebenszusammenhang*) tekintve. Ugyanis ez képes feloldani azt a látszólagos ellentmondást, miszerint az életnek egyfelől mintha lenne egy szilárd, az időbeli változásoktól független magja (például, hogy azonos név jelöl minket, s azt a sajátunknak tekintjük), másfelől az emberi tapasztalatok mintha ennek ellenkezőjét mutatnák testi-lelki változásainkat illetően (mi a közös a gögicslő, selymes bőrű kisbabában és a sokat megélt, törődött idős emberben). Ricœur a narratív identitás kérdését az irodalmi hermeneutika oldaláról, az olvasó énjének megkonstruálása felől közelíti meg. Elgondolásai első szinten nyilvánvalóan tényleges irodalmi textusokat érintenek, ám ezzel az ipszeitással foglalkozó narratív módszerrel végső soron már túllép a narratológia szűk keretein. A fő tét itt már az, hogy „mennyiben járulhat hozzá a történet poétikája az énnel kapcsolatos problematikához: a „narratív közvetítés az önmegértés jelleget hangsúlyozza”, a fiktív személyiség azonosságának olvasó általi elsajátítása ezen interpretáció kitüntetett jellege lesz (RICŒUR 2001, 23).

Az én elsajátításának tehát két fontos mozzanatát kell említenünk: az önmegértés úgy zajlik le, hogy az én indirekt módon, különböző kulturális jelek alkotta kerülőutakon jut el saját magához. Másrészt az identifikáció során az én a Másik révén alakítja újra saját magát: „önmagunk azonosításának folyamatába mindig belopózik a másikkal való azonosulás [...] identifikáció révén szert tenni egy személyiségalakzatra azt jelenti, hogy képzeleti változatok játékának rendeljük alá magunkat, amiből az én képzeleti változatai jönnek létre” (RICŒUR 2001, 23). Ahogy Rimbaud állította *Látmok-leveleiben*: „Je est un autre” (Az én az valaki más) (RIMBAUD 1975, 134-144).

A narratív identitás koncepcióját Tengelyi László részleges kritikával illette. Továbblepésként a diakritikai módszert javasolja, vagyis az általunk magunkról mesélt történetek diakritikai szituációban való vizsgálatát, olyan helyzetekben, amikor valamiért – (élet)válságok, balesetek – korábban hitelesnek gondolt elbeszéléseink átgondolására kényszerülünk: ezek a

törölt: -

törölt: .

beszámoló, amelyek eredetileg valamilyen módon súlyozottak, szakaszoltak voltak, s ezáltal belerendeződtek valamilyen életösszefüggésbe, az új helyzetben helyesbítésen, átrendezésen esnek át, s új, esetleg addig elfojtott értelemösszefüggések is hozzájuk rendelődnek (TENGEI 1998).

Az én magával kapcsolatos véleménye elválaszthatatlan másoktól, ők pedig az én reakcióim által alakítanak ki képet önmagukról. Vagyis mindketten interakcióban, a másik tükrében látjuk meg önmagunkat: *ego* és *alter* leszünk egy folyamatos, pingpongszerű csereviszonyban (lásd Cooley interakciós teóriáinak *looking-glass self* fogalmát [COOLEY 1902], vagy George H. Mead szimbolikus interakciós-szociálbehaviourista elméletét [MEAD 1973]). A másik által életre keltett én jelentése kölcsönös egyetértés műve, amit állandóan aktualizálni kell, meg kell vívni érte, Lothar Krappmann kifejezetten „egyensúlyozó identitást” emleget (KRAPPMANN 1980). „A személyi identitás a mindenkor társas helyzetbe kölcsönösen bevitt életrajzi elemek és várakozások által meghatározott interszubjektív térben alakul, amely viszont találkozásra módosul.” (CSEPELI 1997, 521.)

Az identitás pszichológiai oldalában megkülönböztetjük az identitás szociális oldalát, amelyen a személy csoportba tartozásából eredő jellemzőit értjük: az egyén ön meghatározása csoport(ok)hoz is kötődik (nemzeti, etnikai, vallási, nemi identitás stb.). Jerome S. Bruner és Carol Fleisher Feldman szerint azért fonódik össze egymással személyes és szociális identitás, mivel egyfelől az egy csoportba tartozó személyek egyedi élettörténetei – amelyeket megosztanak egymással – létrehozzák a csoport szociális identitását, viszont a csoport szociális identitása megteremti tagjainak személyes identitását (a csoporttag egyéni élettörténete az elbeszélő személy csoporttagságának megfelelő szociális identitás jellemzőit is magán viseli) (BRUNER–FELDMAN 1996). A személyes és a szociális identitás szoros kapcsolatát eszerint az magyarázza, hogy a kultúra minden esetben valamely mikrokultúra révén áll a személy rendelkezésére, így a szociális csoportok életében való részvétel elengedhetetlen a személyes identitás kidolgozásához.

A szociális identitás pszichológiai elméleteinek két nagy vonulata létezik, a kognitív és a narratív pszichológiai megközelítés, bár ez a kettő gyakran ötvöződik is. Egyfelől, a pszichológiai (kognitív) elképzelés szerint a szociális identitás konstrukciójához szubjektív tapasztalatok is kapcsolódnak, s mivel a személy szociális identitása bizonyos helyzetekben aktualizálódik, a szociális identitáshoz kapcsolódó ezen tapasztalatokat állapotként érdemes elgondolni (ezt identitásállapotnak is nevezhetjük). Másfelől viszont ezen identitásállapot minősége összefügghet az élettörténeti elbeszélés narratív struktúrájával is (PÓLYA 2007, 7–9).

Jan Assmann a Maurice Halbwachs-i kollektív emlékezetre épülő kulturális emlékezet fogalmát kidolgozva azt állítja, hogy a személyes és kollektív identitás között paradox viszony áll fenn: bár csak egyének rendelkeznek ténylegesen emlékezettel, de a kollektívumok jelentősen, definitíve befolyásolják tagjaik emlékezetét, s az ebben az értelemben az mégiscsak kollektív produktum lesz. Jan Assmann meghatározása szerint kollektív emlékezeten az emberi emlékezet egyik külső dimenzióját érti, a mimetikus emlékezet (cselekvések, közöttük rítusok is), a tárgyak emlékezete és a kommunikatív emlékezet mellett, mely három másik forma voltaképpen átvezet hozzá (ASSMANN 1999).

A *performatív identitás* legfontosabb verzióját Judith Butler alkotta meg *gender (queer)* indíttatású munkáiban (BUTLER 2005, 2006). Az amerikai filozófus nő összetett tranzakciókat ír le szubjektum, test és identitás között. Austin beszédaktus-elméletét felhasználó érvelése szerint az identitás kívülről formálódik, a testet és vele együtt a nemet, továbbá az ezek nyomán kialakuló szubjektumot egy társadalmi szinten és ismétlések révén előadott performatív diszkurzus valósítja meg (amely tehát a mondás aktusa által valósítja meg, amit mond). Az eredet nélküli normák ismétlései, az újramondások meg is alkotják azokat a testeket, amelyeket irányításuk alá vonnak, vagyis egyszerre képviselnek szabályozó és

teremtő erőt is, amennyiben behatárolják, differenciálják azokat a testeket, amelyeket az ellenőrzésük alatt tartanak.

Mint Aleida Assmann is jelzi, a nyugati világ egyik legfontosabb, a személyes identitást érintő kérdését (*Ki vagyok?*) manapság mintha egy másik, a kollektív identitásé (*Kik vagyunk?*) váltaná fel, vagy legalábbis problematikusabbá válása gyakran előtérbe helyezi. A 18. századtól a 20. századig a kollektív identitást olyan tényezők határozták meg, mint a terület, faj, nyelv, vallás, vagy a különböző „nemzeti szellemek”, amelyeket Herder felelősnek tekintett a „nemzeti karakter” kialakulásáért. Az elmúlt pár évtizedben erősödött meg az a tendencia, hogy a kollektív identitásról leválasszák a szubsztanciális elemeket, de-esszencializálják ezeket a fogalmakat, diszkurzív alakulatként kezelve azokat: kulturális konstrukcióként, amelyek soha nem adóttak, hanem szimbólumrendszerek és a hozzájuk társított értékek építik fel őket. A kultúrák opciókat, „programokat” kínálnak az identitás felépítéséhez, amelyek lehetővé teszik az egyén számára, hogy valamely – vagy akár több – csoporthoz tartozónak érezze magát, és kívülről láthatóvá is teszik ezt az odatartozást. Az ilyen programok többnyire csak totalizáló ideológia vagy totalitárius állam esetében homogén alakulatok (lásd például George Orwell *1984* című regényét). S míg a 19. század a nemzeti identitások kora volt, melyek a kulturális egységességen alapultak és a mitologizált történelem fontos szerepet játszott megteremtésükben, helyüket az etnikai identitások vették át, amelyek köztes dimenziót képviselnek individuális és nemzeti identitás között. Az etnikai identitás másik fontos vonása, hogy mivel kulturális meghatározottságú, szembeállítható a biológiai rassz – például bőrszín – meghatározta identitással is (ASSMANN 2012, 204–205).

törölt: -

törölt: .

Kultúratudományos jelentőség

A posztstrukturalista elméletek térhódítása óta az identitáselméletek eredeti formájukban nem használhatók, újragondolva, újraértékelve azonban mégis érvényesnek bizonyulnak. Az identitás itt már eleve egy folyamatos, vég nélküli, performatív éntre épül, azaz egy elmosódott, decentralizálódott pozíciót elfoglaló szubjektumra. Michel Foucault korai – archeológiai beállítottságú – szövegei alapján (FOUCAULT 2000, 2001) egyenesen a diszkurzív gyakorlat megteremtette, egymástól is függetlenedett szubjektumpozíciókról beszélhetünk. Az identitások soha nem egységesek, fragmentáltak és töredezetek, diszkontinuitás és diszlokáció jellemzi őket, s többszörösen konstruáltak, különböző, gyakran kereszteződő és egymásnak ellentmondó diskurzusokon, gyakorlatokon és pozíciókon keresztül. Stuart Hall szerint ezért talán ajánlatosabb identifikációról, mintsem identitásról beszélni, hiszen az identifikáció egy konstrukció, egy soha be nem fejezett folyamat; az önalkotásé, amely soha nem vezet totalitáshoz (HALL 1996). A kollektív identitás mint olyan **nem azonos tehát a csoporthoz tartozó egyének együttes, homogénként elképzelhető tudatával**, vagyis egy olyan tudattal, amellyel a közös múlttal és elődökkel rendelkező emberek együttesen bírnának, és amely képes lenne egy „egységet” vagy egy olyan kulturális hovatartozást biztosítani a többi, felszíni különbség alatt – nem egy adott helyhez, közösséghez, kultúrához köthető, hanem folyamatosan mozgásban van, és a többi transzkulturális áramlattal egyetemben gondolatok és ideológiák, emberek, áruk, képek sokaságából épül fel.

törölt: nem azonos tehát a csoporthoz tartozó egyének együttes, homogénként elképzelhető tudatával

Az identitások specifikus hatalmi modalitásokon és működéseken belül különbözőséget és kizárást jelölnek, a szimbolikus határok rögzítését vonják maguk után: az is fontos számukra, ami kint marad, a konstitutív kívüljére van szükségük. Nem egy identikus, természetesen létrejött egység jelei tehát. Ezt a kizáráson alapuló eljárást Jacques Derrida, Jacques Lacan, Judith Butler és Homi Bhabha elméletei mutatják be, amelyeknek közös feltevésük, hogy az identitások csak azért tudnak identifikációs és kapcsolódási pontként funkcionálni, mert képesek kizárni, elhagyni, kívülre, abjektálttá tenni – minden identitás margóján egy többlet van, az identitásnak van ugyanis egy elhallgatott, kimondatlan másikja, amelyik hiányzik

belőle. Hall idézi Derridát, aki szerint az identitás megalkotása mindig valaminek a kizárásán keresztül történik, és egy erős hierarchia kialakításán a két pólus között (férfi/nő, fehér bőrű / fekete bőrű), amelyek közül a második fogalom mindig arra korlátozódik, ami az első esszencialitásával szemben áll (pl. fehér/fe fekete, amelyből az elsőt tekintik emberi lénynek: HALL 1993, 5). Bhabha és Hall posztkoloniális nézőpontjából: azok az „egységek”, amelyekkel az identitások azonosnak válik magukat, a hatalom és a kizárás működésének (naturalizált, túldeterminált lezárási folyamatának) eredményei (BHABHA 1994; HALL 1996). Az identitáspolitikát voltaképpen ezeket a hatalmi játszmákat játssza ki. A modern identitás nagy hangsúlyt fektet a belső hangra és az autenticitás képességére (olyannak lenni, aki önmaga számára igaz, TAYLOR 1997), az autentikus élethez való jog kinyilvánítására, hogy a marginalizált csoportok (nők, bennszülöttek, *queer* társadalomhoz tartozók, szegények stb.) sértetlenül élhessék meg saját identitásukat. Az identitás ugyanis egy olyan konstrukció, amelynek ugyanakkor „igazsá”, autenticussá is kell lennie, hogy az egyén bensőleg elfogadhatóan, teljesen a sajátjának érezze, különben frusztrációs forrássá válik. A feminista (*gender*) identitáspolitikát feladata a nők önmegértésének artikulációja, anélkül, hogy a biológiai nőiségre szűkítenék azt (eszerint a kedvezőtlen női tapasztalat nem annyira a megváltozhatatlan szexuális differencia, mint társadalmi igazságtalanság eredménye). Az identitáspolitikát az utóbbi évtizedekben nagyobb árnyaltságra törekedett a korábbi, az elismertetésért küzdő polgárjogi mozgalmak után: ezek a csoportok mint nők, mint leszbikusok, mint feketék küzdenek az érdekeikért és nem az „egyetemes emberiség” nevében, a mindnyájunkban meglévő emberi tulajdonságokra hivatkozva követelik befogadásukat, még csak nem is különbözőségünk ellenére, hanem éppen a különbözőnek kijáró tisztelet okán.

Mint fentebb láthattuk, az identitáspolitikákban a másik, s még újabb szempont az esszencializmustól, illetőleg a dichotómiában való gondolkodástól való félelem. Ha az ugyanis általánosításokat szül egy társadalmi csoportot illetően, fegyelmező funkcióvá is alakulhat a csoporton belül: nem csupán leírja, hanem elő is írja, hogy azoknak milyen önértéssel kell bírnuk, s a feltételezett felszabadító identitás épp az autonómiát akadályozza meg (egyik zsarnokságot a másikra cseréli). A domináns alcsoporthatárakénti vízióját a nagyobb csoport tagjainak csoportidentitására: a fekete nők vagy a meleg fekete férfiak ismét a peremre szorulhatnak az afro-amerikai identitáspolitikát heteroszexuális és maszkulinista önmegértésének keretei között. A konstruktivista elméletek ellenben segítik a köztesség (a mimikri, hibriditás tapasztalatának) megélését, hiszen az identitás(ok) megélése valójában meglehetősen távol esik az egységesség normájától.

A posztmodern identitáspolitikát megfelelő terepe tehát a köztesség, és ennek részeként másfelől a hibrid identitásstratégia is – példa lehet erre az írónő, Gloria Anzaldúa esete, aki olyan hibridként jellemzi saját *mestiza* identitását, amelynek külön-külön is marginalizált összetevői (chicana, americana, leszbikus, feminista) kölcsönhatásban léteznek (ANZALDÚA 1999, 101). Bhabha szerint (BHABHA 1994) ez a hibrid stratégia vagy diskurzus nem egy egyetlen tudás vagy egy normatív, hegemón praxis felől határozza meg önmagát, hanem egy olyan tárgyalási terep próbál megnyitni, ahol ugyan egyenlőtlen a hatalmi helyzet, de az artikulációja igazságos. Az ilyesféle tárgyalás nem jelent asszimilációt vagy kollaborációt: a hibrid köztes képviselést tesz lehetővé, amely elutasítja a társadalmi ellentétek bináris reprezentációját, s egyfajta dialektikában találja meg a hangját, amely nem törekszik kulturális uralomra vagy fensőbbiségre. Úgy mutatja meg ezt a részleges kultúrát, hogy abból nyilvánvaló módon egy olyan közösség szemlélet, illetve a történeti emlékezet olyan verziói jöhetnek létre, amelyek a kisebbségi pozíciók számára elfogadható narratív formát képesek biztosítani; a belüli kívüllét, a részt az egészben. Ennek a hibridizációnak nyelvi dimenziója is van, hiszen a posztkoloniális aspektusból az identitás egyben egy nyelvi performanciaesemény is: ez adja a lényegét Braj Kachru „világangolok”-modellje egyik

törölt: is

törölt: abban az értelemben

törölt: .

meghatározó elemének, a bilingvális kreativitásnak, minek eredményeképp a kreatív nyelvi folyamatok két vagy több nyelv ismeretéből jönnek létre. Ez írónál olyan szövegek létrehozását eredményezi, melyeknek több nyelv a lingvisztikai forrása (KACHRU 1990), a beszélőknél pedig olyan „verbális stratégiák alkalmazását jelenti, ahol a beszélők pszichológiai, szociológiai és magatartásbeli okokból finom nyelvi kiigazításokat eszközölnek” (KACHRU 1985, 20). A hibriditás az anyanyelvi–nem anyanyelvi dichotómiája felszámolásának első lépése: eszerint a keveredést nem nyelvi hibaként kell értelmeznünk (MÓZES 2015).

Az identitás köztességéhez lehet kapcsolni a mimikri jelenségét is, amely előbb a kolonialista szituáció sajátja is volt (lásd Robinson Crusoe Péntekjét, aki szokásaiban egyre inkább hasonlít „gazdájához”), voltaképpen azonban a posztkolonialista helyzeté is, bár egyfajta újraformálódásban. Bhabha a mimikri fogalmának megalkotásakor Lacan *camouflage*-konceptióját veszi át: a mimikri hatása az álcázás (BHABHA 1984). Edward Said úgy írja le a koloniális diskurzust, mint a dominációra jellemző szinkronikus és panoptikus látás (az azonosságra való igény, a pangás) és a történelem diakrón volta (változás, különbség) közötti feszültséget: a mimikri egy ironikus kompromisszum (SAID 2000). A koloniális mimikri a vágy a megreformált, felismerhető Másik után, amelyik ugyanakkor a különbözőség szubjektuma is, majdnem ugyanaz, és mégis más (majdnem fehérnek lenni, de mégsem ugyanannak). A mimikri diskurzusa az ambivalencia körül szerveződik, s hogy hatásos legyen, folytonosan létre kell hoznia saját elcsúszását, többletét, eltérését. A koloniális diskurzus egy formája, amely annak kereszteződésében található, ami tudott és megengedhető és ami ugyan tudott, de rejtve kell maradnia; egy határok között használt diskurzus, de egyúttal olyan is, ami a szabályok ellenében hat.

A feminista irodalomkritikában a mimikrit tudatos válaszként használják, kísérletként annak a helynek a megtalálására, ahol a nő a diskurzus kizsákmányoltja lesz. Luce Irigaray szerint a nőnek ezért saját kiindulási pontját el kell távolítania a testétől, át kell tennie a logosz hatalmát képviselő diskurzusba: annak elveit vizsgálnia, hogy működési mechanizmusát felismerve megzavarhassa azt. „A filozófiai *logosz* uralma onnan ered, hogy minden »másikat« alávet az Önazonos ökonómiájának, félrevezeti, eltévelyíti, aláveti az Önazonosban.” (IRIGARAY 2002, 486.) Nem direkt módon kell elutasítania a helyzetet (az a férfiként való megszólalás igényét jelentené): „ha egy nő mimikrit játszik, ezzel tulajdonképpen kísérletet tesz arra, hogy meglelje azt a helyet, ahol kizsákmányoltként van jelen a diskurzus által, és ezt anélkül teszi, hogy hagyná magát alávettként értelmezni. [...] Azért teszi, hogy »megjelenítse«, visszanyerje a játékos ismétlődések segítségével azt, amit elrejtendőnek gondoltak: hogy a nőiség működhet a nyelvben” (IRIGARAY 2002, 487), erre pedig megfelelő eszközök az ezen önazonossági elvre épülő eljárások: az analógia, a hasonlat, a szimmetria, a dichotomikus ellentétek – erre szolgál az ún. női írás.

Az 1990-es évektől az internet népszerűvé válásával és a mindennapi élet legmeghatározóbb szegmenseibe való belépésével a felhasználónak új identitásai alakultak ki, melyeket az *online identitás* gyűjtőfogalma alá sorolhatunk be: ez tartalmazza a világhálón szereplő személyiség valós vagy fiktív azonosító jeleit. Az online identitás két legnyilvánvalóbb típusa a *digitális*, illetve a *virtuális identitás*. A digitális identitás, amely egy információhalmaz, biztosítja az egyén beazonosítását különböző infokommunikációs eszközök segítségével, ami lehetővé teszi az internetes ügyintézkést (e-kereskedelem, kormányzati ügyfélkapu, vonalkódos olvasójegy, biometrikus útleve). Ezek a digitális azonosítórendszerek ezért valós emberek valós adatait kezelik, saját akarattuktól függetlenül. A virtuális világot – mely egy háromdimenziós világ, s leképezheti akár a valós világot is, de lehet fantasy is – számítógépek generálják, s benne különleges segédeszközökkel (fejhallgató, speciális kesztyű) szabadon lehet „közlekedni”. Ebben a képzeleti térben (*cyberspace*) – saját választás révén – virtuális identításra lehet szert tenni. A virtuális identitás köztes jelenség abban az értelemben, hogy a

cybertérben a felhasználó elméje jelen van, a fizikai teste viszont nincs (csak az érzékeit tekintve: KOKSWIJK 2007, 22).

Pszichológiai kutatások szerint a saját életükkel elégedett emberek – például játékokban – hajlamosabbak a saját aktuális énjüket tükrözni képes avatárokat választani, míg a kevésbé boldogabbak olyan tulajdonságokkal rendelkező avatárokat választanak inkább, amilyenekkel rendelkezni szeretnének: élvezik, hogy erőt, hatalmat, vonzó külsőt mutathatnak mások felé; esetleg nemet váltanak. Kamaszkorban az identitás fejlődésének küzdelmei közepette a tinédzserek a közösségi média olyan fórumain, mint a Facebook, Instagram, Snapchat stb. gyakran kreálnak olyan avatárokat, amely ugyan nem hasonlít jelenlegi identitásukhoz, de az internet anonimitása lehetővé teszi számukra, hogy a nem biztonságosnak vagy kivitelezhetőnek érzett identitásukat is megteremtsék és kiéljék rajta keresztül (TREPTE–REINECKE 2010). Másfelől a virtuális valóság egy olyan környezetet teremt, amelyben az elképzelt én akár károkat is okozhat másoknak olyan magatartással, amelyet nem engedne meg magának a valós életben, csak egy maszk, egy hamis identitás mögül.

Mint Nemes Z. Márió a nem esszencialista antropológiára alapozva megjegyzi, a poszt/transzhumanizmus esetében nem érdemes koherens gondolatrendszerrel beszélni, hiszen többféle filozófiai/esztétikai/elméleti irányzat, teória kereszteződésénél található: ilyenek a posztmodern elméletirők gondolatmenetei, egyes pszeudovallásos dogmák, természettudományos felfedezések, futurologiai teóriák, cyber punk regények jövőképei (NEMES 2015, 179–180). Valójában az 1970-es évek terméke, Ihab Hassan (HASSAN 1977) ugyanis már ekkor beszél az embertudományos beszédmódok küszöbön álló paradigmaváltásáról, a fél évezrede egyeduralgoló humanizmus végéről, illetve poszthumanizmussá alakulásáról, amikor az emberi forma lényegileg megváltozik. Ezen futurologiai elképzelés szerint a biológia és biokémia olyan felfedezésekkel jelentkezik majd, amelyek alig elképzelhető változásokat hoznak majd (akár genetikailag is kódolt sajátosságok transzformációját is) az ember biológiai és antropológiai struktúrafeltételeit illetően – sőt, messianisztikus változata szerint az ember jelen adottságait figyelembe véve csupán átmeneti fázist jelent az emberi kondíció végleges megváltozása felé vezető úton.

A poszthumanizmus egy beszédmód tehát, amely az embert ismeretelméleti, történeti és antropológiai szempontból relativizálja, és a humanizmus értékvilágának destabilizációja, illetve felbomlása után megpróbálja újradefiniálni azt a megüresedett „helyet”, amit annak előtte a humanizmus embere töltött be. Ez persze egyfelől egy olyan testképet, testkonstrukciót jelöl (ennek egyes megvalósulásai a fantázia igen változatos termékei lehetnek, kiborgok, ember-állatok, monstrok stb.), amely a mindenkor kulturális kontextusból születik, s nem rögzített: a rajta végzett technikai, esztétikai, szexuális vagy interszjektív műveletek szerint variálható; következésképpen a testhez rendelődő identitás is képlékeny, hibrid és elcsúszó. Donna Haraway posztfeminista kiborg-manifestumát szokás a poszthumanizmus alapító szövegei között említeni, amely meghaladni kívánja a fallogocentrikus és humán metafizikát, és felfüggeszteni az abban meggyökerezett fogalmi dichotómiákat ember / állat, organizmus / gép, testi / testetlen között (HARAWAY 2002). A kiborg elmosza a határt testi és nem testi között, láthatatlan és mindenütt jelenvaló, egyszerre oppozicionális és haladja meg a dualista gondolkodást, a régi hierarchikus uralmi viszonyokból egy új uralmi hálózatba vezet, amelyet (annyi más között) élő szervezet helyett a biotikus összetevő, a szexuális szerepben való organikus szakosodás helyett az optimális genetikai stratégiák, ész helyett mesterséges intelligencia, a szaporodás helyett másolódás épít fel. A kiborg fegyvere egy eleve szubverzív írásmód, de ez is hozza létre: harc a nyelvért és a kommunikáció ellen, az egyedüli, minden jelentést lefordító kód – a fallogocentrizmus fő dogmája – ellen. Másfelől viszont a szennyezéshez és a zajhoz, állat és gép törvénytelen fűzőihoz ragaszkodó kiberpolitika már nem hisz a preödipális állapot édeniségében és nem álmodik „közös nyelvről vagy hajdani együttéléstről, amely védelmet ígér az ellenséges, a

maszkulin »szeparáció« ellen”, „olyan szövegek játékába vagyunk beírva, amelynek nincsen véglegesen kitüntetett olvasata vagy megváltástörténete”, ezért aztán nem is kell tisztaságból, anyai gondoskodásból levezetnünk a törekvéseinket (HARAWAY 2002, 515). A fenti irányvonalak egyik legfőbb képviselője, a *par excellence* kiborg a színes bőrű nő, amely egyszerre egy abszolút marginalitás és roppant erőteljes szubjektivitás. Haraway többek között Cherrie Moraga *Loving in the War Years* (MORAGA 1983) című, elegyes műfajú (alapjában autobiografikus) írását hozza példaként, amely a történetmondó narrátor nyelvét is ilyen eredetnélküli és (részben) hibrid nyelvnek mutatja. A mű „olyan személy identitását térképezi fel, aki sosem tudott az eredeti nyelvén, sosem telepedett meg a kultúra kertjében, törvényes heteroszexualitásban, ezért nem is alapozhatja az identitását mítoszra vagy az ártatlanság elvesztésére, és a természetes, anyai vagy apai névhez való jogra” (HARAWAY 2002, 514–515).

Kapcsolódó szócikkek

Cultural studies | Ember | Emlékezet | Foucault, Michel | Hibriditás | *How We Became Posthuman* (N. K. Hayles) | Performativitás | Test | Tér

Bibliográfia

- ANZALDÚA, Gloria 1999. *Borderlands/La Frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- ASSMANN, Aleida 2012 [2006]. *Introduction to Cultural Studies. Topics, Concepts, Issues*, Schmidt, Berlin.
- ASSMANN, Jan 1999 [1992]. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Atlantisz, Budapest.
- BHABHA, Homi K. 1984. *On Mimicri and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse*, October 28, 125–133.
- BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*, Routledge, London – New York.
- BUTLER, Judith 2005 [1993]. *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól*, ford. BARÁT Erzsébet – SÁNDOR Bea, Új Mandátum, Budapest.
- BUTLER, Judith 2006 [1990]. *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása*, ford. BERÁN Eszter – VÁNDOR Judit, Balassi, Budapest.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas 1998 [1966]. *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*, ford. TOMKA Miklós, Józsoveg, Budapest.
- BRUNER, Jerome Seymour – FELDMAN, Carol Fleisher 1996. *Group Narrative as a Cultural Context of Autobiography = Remembering our Past. Studies on Autobiographical Memory*, szerk. David C. RUBIN, Cambridge University Press, Cambridge, 291–317.
- CARRÈRE, Emmanuel 2006 [1986]. *A bajusz*, ford. FÖLDES Györgyi, Széphalom Könyvműhely, Budapest.
- COOLEY, Charles H. 1902. *Human Nature and the Social Order*, Scribner's, New York.
- CSEPELI György 1997. *Szociálpszichológia*, Osiris, Budapest.
- ERŐS Ferenc 1993. *A válság szociálpszichológiája*, T-Twins, Budapest.
- HALL, Stuart 1996. *Introduction. Who Needs „Identity”? = Questions of Cultural Identity*, szerk. UŐ. – Paul DU GAY, SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi, 18–36.
- HARAWAY, Donna 2002 [1985]. *Kiborg-kiáltvány: tudomány, technológia és szocialista feminizmus az 1980-as években*, ford. BOCSOR Péter = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. Szöveggyűjtemény*, szerk. BÓKAY Antal ET AL., Osiris, Budapest, 503–519.

HASSAN, Ihab 1977. *Prometheus as Performer: Toward a Posthuman Culture? = Performance in Postmodern Culture*, szerk. Michael BENAMON – Charles CARAMELLA, Centre for Twentieth Century, University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, 201–217.

HUSSERL, Edmund 2000 [1931]. *Kartezianus elmékedések. Bevezetés a fenomenológiába*, ford. MEZEI Balázs, Atlantisz, Budapest.

IRIGARAY, Luce 2002 [1998]. *A diszkurzus hatalma. A nőiség alárendeltsége*, ford. MIKLÓS Barbara = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, szerk. BÓKAY Antal ET AL., Osiris, Budapest, 483–490.

KACHRU, B. Baj 1985. *The Bilinguals' Creativity*, *Annual Review of Applied Linguistics* 6, 22–30.

KACHRU, B. Baj 1990. *The Alchemy of English: The Spread, Functions, and Models of Non-Native Englishes*, University of Illinois Press, Urbana.

KRAPPMANN, Lothar 1980 [1971]. *Az identitás szociológiai dimenziói*, ford. FLEISCHER Judit, *Szociológiai Füzetek* 21, 21–41.

KOKSWIJK, Jacob van 2007. *Digital Ego. Social and Legal Aspects of Virtual Identity*, Eburon, Delft.

MACINTYRE, Alasdair 1999 [1954]. *Az erény nyomában*, ford. BÍRÓNÉ KASZÁS Éva, Osiris, Budapest.

MEAD, George H. 1973 [1954]. *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*, ford. FÉLIX Pál, Gondolat, Budapest.

MERLEAU-PONTY, Maurice 2007 [1964]. *A látható és a láthatatlan*, ford. FARKAS Henrik – SZABÓ Zsigmond, L'Harmattan, Budapest.

MERLEAU-PONTY, Maurice 2012 [1945]. *Az észlelés fenomenológiája*, ford. SAJÓ Sándor, L'Harmattan, Budapest.

MORAGA, Cherríe 1983. *Loving in the War Years*, South End Press, Boston.

MÓZES Dorottya 2015. *A posztkoloniális csoportidentitás performatív szemiotikája = A csoportidentitás szemiotikája*, szerk. SZIRMAI Éva – ÚJVÁRI Edit, SZTE JGYPK, Szeged, 89–100.

NEMES Z. Márió 2015. *Képpalkotó elevenség*, L'Harmattan, Budapest.

OLSON, Eric T. 2017. *Personal Identity = The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), szerk. Edward N. ZALTA, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/>.

PATAKI Ferenc 1982. *Az én és a társadalmi azonosságtudat*, Kossuth, Budapest.

PÓLYA Tibor 2007. *Identitás az elbeszélésben. Szociális identitás és narratív perspektíva*, Új Mandátum, Budapest.

RICŒUR, Paul 2001 [1990]. *A narratív azonosság*, ford. SEREGI Tamás = *Narratívák 5. A narratív pszichológia*, szerk. LÁSZLÓ János – THOMKA Beáta, Kijarat, Budapest, 15–25.

RIMBAUD, Arthur 1975 [1871]. *Lettres du voyant*, szerk. GÉRALD SCHAEFFER, Droz, Paris.

SAID, Edward W. 2000 [1978]. *Orientalizmus*, ford. PÉRI Benedek, Európa, Budapest.

SCHECHEMAN, Marya 2011. *Personal identity = Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor and Francis, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/personal-identity/v-2>.

TAYLOR, Charles 1997 [1994]. *Az elismerés politikája = Multikulturalizmus*, szerk. FEISCHMIDT Margit – BABARCZY Eszter – ERDÉLYI Ágnes, Osiris, Budapest, 124–152.

TENGELYI László 1998. *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Budapest.

TREPTE, Sabine – REINECKE, Leonard. 2010. *Avatar creation and video game enjoyment: Effects of life-satisfaction, game competitiveness, and identification with the avatar*, *Journal of Media Psychology* 22/4, 171–184.

törölt: LOCKE, John 2003 [1690]. *Értekezés az emberi értelemről*, ford. CSORDÁS Dávid – VASSÁNYI Miklós, Osiris, Budapest.¶

törölt: éditées et commentées par

törölt: 134-144

törölt: