
HELIKON

IRODALOM- ÉS KULTÚRATUDOMÁNYI SZEMLE

Poszthumanizmus

2018

4

HELIKON

IRODALOM- ÉS KULTÚRATUDOMÁNYI	REVUE
SZEMLE	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA	DU CENTRE DE RECHERCHE
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT	DES SCIENCES HUMAINES
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK	DE L'ACADÉMIE HONGROISE
FOLYÓIRATA	DES SCIENCES

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

FÖLDES Györgyi

főszerkesztő / directrice de la revue

VARGA László

a szerkesztőbizottság elnöke / président du comité de rédaction

T. ERDÉLYI Ilona

HITES Sándor

KALAVSZKY Zsófia

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

RÁKAI Orsolya

SÓRÉS Zsolt

SZENTPÉTERI Márton

SZILI József

HUNYADI-ZOLTÁN Emese

technikai szerkesztő / révision des textes

SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11–13. Tel.: +36-1-279-2762, fax: +36-1-385-3876

E-mail: helikon@btk.mta.hu

<http://www.iti.mta.hu/helikon.html>

2018/4. – LIX. évfolyam	2018/4. – LIX. année
Megjelenik negyedévenként	Revue trimestrielle

Poszthumanizmus

A Helikon jelen számában a poszthumanizmus interdiszciplináris diskurzusáról olvashatók tanulmányok. A poszthumanizmus egy olyan heterogén gondolkodási mód, mely történeti és módszertani értelemben a posztstrukturalizmus örököse, annak a bűvópataként megjelenő kritikai attitűdnek a technokulturális kiterjesztője, melyet a 20. századi filozófiatörténetben antihumanistának (is) neveztek. Ugyanakkor az az antihumanizmus fogalmába beleértett negációval és destrukcióval szemben a poszthumanizmus nem egyszerűen az „ember halálát” posztulálja, hanem arra kérdez rá, hogy hogyan változik meg az „ember” státusza a modernitás humanista projektjeinek posztmodern kritikái mentén. A poszthumanizmus tehát úgy viszonyul a humanizmushoz, ahogy egyes értelmezők szerint a posztmodernitás a modernitáshoz, vagyis érlelődő lehetőségek „beváltási formájaként” (Wolfgang Iser), illetve egyfajta (ön)kritikai perspektívaként képződik meg. A kritikai perspektíva mindenekeelőtt arra az eurocentrikus, maszkulin és antropocentrikus univerzalizmusra irányul, mely humánideológiaként próbálja az ember fogalmát kizárási és marginalizálási gyakorlatok segítségével „normalizálni”. Ezzel a normatív és univerzalista humanizmussal szemben a poszthumanizmus a kizárt és nem-antropocentrikus Másikat próbálja bevonni a technokulturális termelésbe, illetve rámutatni arra, hogy az Ember önmaga „kitüntetettséget” már mindig is a nem-emberrel szembeni belső szorongásától hajtva konstruálja meg. Az antropocentrizmus decentralizálásának projektje számos következménnyel jár a kultúráról való gondolkodás szempontjából, hiszen az „aszimmetrikus antropológia” (Bruno Latour) korrekciója a természet és kultúra, kultúra és technológia, technológiai és természet oppozícióinak dekonstrukcióját is magával vonja. Az Ember humanizmus által megkonstruált határainak elbizonytalanodása az emberi és állati, szerves és szervetlen, fizikai és nem-fizikai közti határátlépések sorát teszi elgondolhatóvá, mely vizsgálódások társadalmi relevanciáját a kortárs biotudományok exponenciális fejlődése is megerősíti. Mindez ahhoz vezet, hogy a kortárs technokulturális kondíciók között egyre inkább nem-emberi és/vagy hibrid ágensek mentén értelmezzük önmagunkat, ami a művészettel kapcsolatos viszonyunkat is radikálisan átalakítja, hiszen felveti az „emberkritikus”, embertelen és/vagy ember utáni esztétika lehetőségét is. Ezt az átalakuló, nem-humán fordulatok által tagolt, kulturális térképet rajzolják körül azok a poszthumanizmussal hálózatos kapcsolatban álló rokondiskurzusok (*animal studies*, újmaterializmus, spekulatív realizmus, antropocén diskurzus stb.), melyek az antropocentrizmus felforgatásának alternatív lehetőségeit kutatják. Jelen számunkban arra teszünk kísérletet, hogy a poszthumanizmus fogalma mentén próbáljunk betekintést adni ebbe a dinamikusan változó gondolati térbe, áttekintve a kritikai irányzat filozófia- és kultúrtörténeti kontextusát, illetve hangsúlyozva annak kultúraelméleti és esztétikai vonzatait.

Kötetünket NEMES Z. MÁRIÓ szerkesztette. A szövegek kiválasztásában és a fordítások lektorálásában közreműködött HORVÁTH MÁRK, LOVÁSZ ÁDÁM, BARTHA ÁDÁM ÉS KERESZTURY DÓRA.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Posthumanism

The current edition of *Helikon* contains a variety of articles and texts dealing with interdisciplinary discourses relating to what is known as posthumanism. Posthumanism is a heterogeneous mode of thought, in many ways connected with poststructuralism. As a matter of fact, it may even be said to constitute a technocultural extension of poststructuralism's critical attitude, also known as antihumanism by the 20th century French theorists. However, as opposed to the negation and destruction implied in antihumanism, posthumanism not only postulates the „death of man”, but also questions in a deeper way the ontological status of human beings, and how the humanist project can be reinterpreted, or even abandoned, in light of postmodern cultural shifts in late modernity. Posthumanism relates to humanism in many ways analogously to the manner in which postmodernism connects with modernity. It is a mode of „fulfilling promises” (Wolfgang Iser) whilst also engaging in a reflexive (self)critique of humanist concepts. The critical perspective is directed at Eurocentric, masculine and anthropocentric universalism, which has for too long contributed to the normalization of institutional exclusion and marginalization. As opposed to normative and universalist humanism, posthumanism seeks to include the excluded and non-anthropocentric Other into technocultural production, while also highlighting the fact that, to quote Donna Haraway, „we have never been human”. The privileging of the Human has always been construed along the lines of a paranoia directed toward the nonhuman or, worse, less-than-human. The project of decentering anthropocentrism has several important consequences for both culture and cultural studies. As Bruno Latour emphasizes, the correction of „asymmetrical anthropology” demands a different understanding and even a thoroughgoing deconstruction of such dyads as „nature/culture”, „culture/technology”, or „technology/nature”. The Human envisioned by humanism is an artificial construct, and its destabilization makes possible a radical theoretical transgression of such categories as human or animal, organic or inorganic, physical and nonphysical. Ideas relating to the permeability of ontological boundaries have been given new impetus through the exponential growth of contemporary biotechnologies, a turn that demonstrates the actuality of the posthuman perspective. Contemporary technocultural conditions entail a reinterpretation of our own position through the lens of nonhuman and/or hybrid agents. This has profound effects upon aesthetic perception too, for it allows us to envision the possibility of „human-critical”, nonhuman or posthuman artworks. The present cultural landscape, full of non-human turns, presents us with a myriad of discourses closely interlinked with posthumanism (animal studies, new materialism, speculative realism, actor-network theory, ecological discourses relating to the Anthropocene, etc.), whose common goal is an unsettling of anthropocentrism. The present issue is an attempt to introduce readers to this varied landscape of dynamically evolving ideas, with an emphasis on posthumanism's philosophical-and critical context and provenance, as well its cultural theoretical and aesthetic aspects.

The issue was edited by MÁRIÓ NEMES Z. Translations were chosen and revised by MÁRK HORVÁTH, ÁDÁM LOVÁSZ, ÁDÁM BARTHA and DÓRA KERESZTURY.

THE EDITORIAL BOARD

Posthumanismus

In dieser Ausgabe von Helikon können wir über den interdisziplinären Diskurs des Posthumanismus lesen. Der Posthumanismus ist eine heterogene Denkweise, die in historischer und methodologischer Hinsicht der Erbe des Poststrukturalismus ist. Gleichzeitig postuliert der Posthumanismus nicht einfach den „Tod des Menschen“ im Gegensatz zu der im Konzept des Antihumanismus enthaltenen Negativität und Zerstörung, sondern fragt, wie sich der Status des „Mannes“ mit der postmodernen Kritik an modernistischen humanistischen Projekten ändert. Die kritische Perspektive bezieht sich in erster Linie auf den eurozentrischen, männlichen und anthropozentrischen Universalismus, der als menschliche Ideologie versucht, das Konzept des Menschen durch Ausgrenzungs- und Marginalisierungspraktiken zu „normalisieren“. Im Gegensatz zu diesem normativen und universalistischen Humanismus versucht der Posthumanismus, das ausgeschlossene und nicht-anthropozentrische Andere in die technokulturelle Produktion einzubeziehen. All dies führt dazu, dass wir uns als nicht-menschlicher und / oder hybrider Agent unter den gegenwärtigen technokulturellen Bedingungen verstehen, was auch unser Verhältnis zur Kunst radikal verändert, da es die Möglichkeit einer „menschekritischen“ oder unmenschlichen Ästhetik eröffnet. In dieser Ausgabe versuchen wir, einen Einblick in diesen sich dynamisch verändernden Gedankenraum entlang des Konzepts des Posthumanismus zu geben, den philosophischen und kulturhistorischen Kontext der kritischen Richtung zu überprüfen und seine kulturellen und ästhetischen Implikationen zu betonen.

Die vorliegende Textsammlung wurde von NEMES Z. MÁRIÓ zusammengestellt. MÁRK HORVÁTH, ÁDÁM LOVÁSZ, ÁDÁM BARTHA und DÓRA KERESZTURY trugen zur Auswahl und dem Lektorieren der Texte bei.

DIE REDAKTION AUSSCHUSS

TANULMÁNYOK

NEMES Z. MÁRIÓ

*Ember, embertelen és ember utáni:
a poszthumanizmus változatai*

Amikor Wolfgang Iser a posztmodernitás és a modernitás antagonisztikus kapcsolatát próbálja megvilágítani, amellel érvel, hogy a „posztmodern gondolkodás kongruens a modernség speciális vívmányaival”.¹ Ezalatt azt érti, hogy a posztmodernitás nem valamiféle cezúraszerű utániságban különbözik el abszolút módon a modernitástól, hanem a modernitásban érlelődő lehetőségek „beváltási formájaként” jön létre. Ezért állíthatja Lyotard alapján, hogy „nem csupán a posztmodern gondolkodás és a modern művészet homológiája nyilvánvaló, hanem e gondolkodás genealogikus inspirációja is csak a művészetben keresztül válik világossá.”² Ennek a tézisnek a bizonyítására idézi Iser a modernitás jelentős képzőművészenek, Jean Dubuffet-nek egy 1951-es nyilatkozatát, akit mint posztmodern *avant la lettre*-t szeretne bemutatni. Dubuffet szerint a művészetben mélyreható szellemi változás és újraorientálódás megy végbe, melynek négy sarkalatos pontja van: (1.) a nyugati antropocentrizmustól való elhatárolódás, (2.) a logika primátusának és az ész monokultúrájának meghaladása, (3.) a műalkotások alapjává a tudatosan megszervezett poliszémia válik, (4.) a Szép esztétikai fogalmának, és ezzel párhuzamosan a vizualitás primátusának a relativizálása a Szellem javára. Ez a négyszeres Dubuffet-féle „elbúcsúztatási” stratégia jelképezi azokat a poétikai lehetőségeket, melyek beváltási formájaként a posztmodern esztétikai gondolkodás körülírhatóvá válik.

A poszthumanizmus kontextusa szempontjából, a négy pontból a továbbiakban az első mutatkozik fontosnak, melyet dehumanizálási stratégiának lehet nevezni:

Ahogy a modern művészet megpróbált túllépni az emberin – a kozmikus (Malevics), az intenció nélküli (szürrealizmus) vagy az anyagi (arte povera) irányába –, úgy a posztmodern gondolkodás is az emberre vonatkozó humanisztikus koncepciók meghaladására törekszik. Már a „posztmodern” kifejezés is szignalizálja (mások mellett) az emberre vonatkoztatott haladáskoncepciók elbúcsúztatását, és az ember „dezidentifikálása” felé mutat; és valami

¹ Wolfgang Iser, *Esztétikai gondolkodás*, fordította Weiss János (Budapest: L' Harmattan Kiadó, 2011), 61.

² Uo., 73.

hasonló játszódik le az inhumánushoz való odafordulásban is. Az, hogy ez az utóbbi kifejezés mind Apollinaire-nél, mint Adornónál, mind pedig Duffet-nél és Lyotard-nál kulcsfogalom, egy olyan összefüggésre utal, amelyből világos lesz, hogy a posztmodern megvetőinek egyúttal a modernséget is meg kell vetniük.³

Az ember „dezidentifikálása” és az „inhumánushoz való odafordulás” azokat a tendenciákat jelölik, melyek a modernista humanizmus „nagy elbeszélésének” a meggyengülését, illetve belső feszültségeit tematizálják. A történeti avantgárd irányzatok művészetantropológiai értelemben a humánideológiák válságára adott reformációs, illetve deformációs válaszoknak is tekinthetőek, de ez a krízis-tapasztalat – a nagybetűs Ember „elbúcsúztatásának” szükségessége – a különböző irányzati esztétikáktól függetlenül is a modernitás egyik alapvető esztétikai-ideológiai szignatúrája.

A fenti gondolatmenet számos később tárgyalandó kérdést előrevetít, miközben azt próbálja szemléletessé tenni, hogy a poszthumanizmushoz társított emberkritikai diskurzus a posztmodernizmus szélesebb kontextusába integrálható, illetve már a modernítésben inkubálódott problémafelvetések kifejlésének tekinthető. Ebből következik az is, hogy a poszthumanizmus, a posztmodernizmushoz hasonlóan, nem kezelhető a modernitás és a humanizmus reflektálatlan lezárásaként, hiszen számos ponton „olvassa vissza” és „váltja be” ellenlábasai gondolati struktúráit. Többek között erre is utal Pramod K. Nayar, amikor a poszthumanista diskurzus főbb témáit, illetve módszertani és ideológiai hátterét összegzi:

Egyfelől a poszthumanizmus csupán utal arra az ontológiai állapotra, ahogy sok ember él jelenleg, tehát kémiai, műtéti vagy technológiai úton módosított, átformált testekkel vagy közeli, hálózatos kapcsolatban gépekkel és más organikus formákkal. Másfelől a „poszthumanizmus” főleg annak kritikai megtestesüléseként az ember új konceptualizációjára tesz kísérletet. A poszthumanizmus olyan kulturális reprezentációkat, hatalmi kapcsolatokat és diskurzusokat tanulmányoz, amelyek történetileg az embert a többi életforma fölé, bizonyos központi, irányítói szerepbe helyezték. Mint egy filozófiai, politikai és kulturális megközelítés érdeklődésének terében egyebek mellett a technológiailag módosított ember, a hibridizált életformák, az állatok társadalmiságának új felfedezései, valamint az élet új megértése áll. A kritikai poszthumanizmus a humanizmus radikális átdolgozásaként túl akar jutni a gondolkodás hagyományos humanista módjára, amely az autonóm, önközpontú individuális emberre alapozódott. Erre a meghaladásra azért van szükség,

³ Uo., 75.

hogy az embert olyan elrendeződésként vehesse számba, ami együtt fejlődik más életformákkal, és egybeolvad a környezetével és a technológiával.⁴

A „radikális átdolgozás” mozzanatát a továbbiakban az úgynevezett kritikai poszthumanizmusra jellemző dekonstrukciós felfogás szerint elemzem, vagyis a „posztság” és a humanizmus parazitisztikus viszonyrendszerének rekonstrukciója mentén próbálom körvonalazni a poszthumanizmus lehetséges kontextusait, irányzatait és határait.

Mindenekelőtt arra érdemes rámutatni, hogy a poszthumanizmus esetében nem beszélhetünk egy határozott és koherens gondolatrendszeréről, hiszen olyan beszédmodok heterogén összességéről van szó, ahol közös halmazba kerülnek és elkeverednek a cyberpunk regények jövővíziói, posztmodern teoretikusok gondolatmenetei, pszeudo-vallásos dogmák, a legújabb természet- és kultúratudományos kutatások eredményei és a futrológiai spekulációk.

A tudomány és a technológia nyelvét a sci-fi metaforikus nyelvrendszere úgy fordítja ki, hogy elhomályosítja a tudat és tudatalatti, a fizikai és fenomenológiai valóságok, az alany és a tárgy, az egyén és a csoport, a valóság és a szimulákrum, az élet és a halál, a test és a szubjektivitás, valamint a jövő és a jelen közti határokat.⁵

A módszertani és regiszterbeli heterogenitás mellett léteznek irányzatos differenciák is, hiszen ahogy a diszkurzív látképet rendszerezni kívánó tanulmányában Francesca Ferrando fogalmaz, a poszthumán egyfajta gumifogalommá vált, amely

tartalmazza a (filozófiai, kulturális, és kritikai) poszthumanizmust, a transzhumanizmust (olyan variánsok formájában, mint az extropizmus, a liberális és demokratikus transzhumanizmus, számos egyéb irányzat mellett), az új materializmusok (a poszthumanista fogalmi kereten belüli, sajátosan feminista fejlemény), valamint az antihumanizmus, poszthumántudományok és a metahumántudományok szerteágazó területeit.⁶

Emellett a poszthumanizmus vonzáskörébe sorolhatók azok az utóbbi évtizedekben erőre kapó posztantropocentrikus diskurzusok,⁷ mint az *animal studies*

⁴ Pramod K. NAYAR, *Posthumanism* (Cambridge, Malden: Polity Press, 2014), 3–4.

⁵ Scott BUKATMAN, „Postcards from the Posthuman Solar System”, in *Posthumanism*, edited by Neil BADMINGTON, 98–112 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000), 108.

⁶ Francesca FERRANDO, „Poszthumanizmus, transzhumanizmus, antihumanizmus, metahumanizmus és az új materialitások. Különbségek és viszonylatok”, fordította Lovász Ádám, *Helikon* 4 (2018): 394.

⁷ Ezeket a diszkurzív mozgásokat lehetséges tehát posztantropocentrikus és/vagy non-humán „fordulatként” is értékelni, noha a fordulat kifejezés megint csak számos tudományfilozófiai kérdést vet fel.

vagy az antropocént tematizáló ökokritikai gondolkodás, de a spekulatív realizmus egyes fejleményeit ugyancsak lehet ebből a szempontból interpretálni.

Ebből is látható, hogy mennyire összetett fogalmi hálóról van szó, melyen belül élénk demarkációs küzdelmek folynak. Így különösen sokatmondó a kultúratanulmányos poszthumanizmus nyolcvanas évekbeli születésénél bábáskodó Donna Haraway külön utas stratégiája, aki legutóbbi műveiben elutasítja mind a poszthumánt, mind az antropocént, hogy a *chthulucén* fogalmának bevezetésével ajánljon új terminológiát a fajok egész hálózatát letapogató nem-antropocentrikus észlelési stratégiára. Ugyanakkor a poszthumanizmussal mint gumifogalommal való elégedetlenség mellett megjelenik az „irányzatháló” intézményesítésére való törekvés is. Rosi Braidotti például az ebben a számban olvasható *A poszthumántudományok felé* című írásában amellet érvel, hogy a humántudományok akkor válhatnak képessé jelenlegi válságuk feloldására, amennyiben a technológiai és geopolitikai változásokra reagálva jelentős mértékben adaptálódnak.

Olyan új gondolkodási sémákra és elméleti keretekre van szükségünk, amelyek lehetővé teszik, hogy számot vessünk a már megkezdődött hatalmas változásokkal és átalakulásokkal. Legfőképpen pedig a saját szubjektivitásunk poszthumanista és posztantropocentrikus nézőpontból történő újraértelmezésére van szükség.⁸

Ez a projekt megint csak a poszthumanizmus és a posztmodernizmus közti kapcsolatot látszik erősíteni, hiszen megoldást próbál kínálni a tudás azon válságra, melynek gyökerét Lyotard a modernitás két nagy legitimációs elbeszélésének, a Szellem dialektikus és az Ember emancipatorikus narratívájának az összeroppanásában azonosítja.⁹

A hangsúly itt az ember és a technológia megváltozott viszonyán van. A természet/kultúra dualista különbségtétel összeomlott, helyére pedig viszszaacsalási rendszerek, interakciók és kommunikációs transzferek bonyolult, hálózati alapú modelljei kerültek. A tudásnak ez a komplex rekonfigurációja kiszorítani és elmozdítani látszik a humántudományok emberközpontú magvát. Végzetes kimenetelű krízis helyett azonban ezen kihívás új, globális, *ökológiai* dimenziókat is megnyithat.¹⁰

A poszthumanista irányzatokat nehéz közös nevezőre hozni, de ha elfogadjuk David Roden szisztematizáló felvetését, akkor világossá válik, hogy a legkülön-

⁸ Rosi BRAIDOTTI, „A poszthumántudományok felé”, fordította Lovász Ádám, *Helikon* 4 (2018): 435.

⁹ Vessd össze Jean-François LYOTARD, „A posztmodern állapot”, fordította Bujalos István, Orosz László, in Jürgen HABERMAS, Jean-François LYOTARD, Richard RORTY, *A posztmodern állapot* (Budapest: Századvég Kiadó, 1993), 69–81.

¹⁰ BRAIDOTTI, *A poszthumántudományok felé*, 442–443.

bőzőbb pozíciók eltérő mértékben és módon, de egyaránt osztoznak a humanizmus és/vagy az antropocentrizmus kritikai megítélésében: „A poszthumanizmus minden formája kritizálja az élet és a valóság felfogásának emberközpontú (antropocentrikus) módjait. Ám a humanizmus nem minden formája egyformán antropocentrikus, vagy ugyanolyan módon antropocentrikus.”¹¹ A humanizmuskritika mentén azonban megint csak szembesülnünk kell a már korábban említett parazitisztikus viszonytal, illetve a poszthumanizmus történetiségével, hiszen az antihumanizmusnak nevezett kritikai attitűd a múlt század több fontos filozófiai vitájában,¹² illetve már a posztstrukturalista gondolkodás klasszikusainál is felbukkant.

A poszthumanista geneológiák ebből a szempontból legtöbbször *A szavak és dolgok* Foucault-jához mennek vissza, aki a 20. századi gondolkodás egyik központi elhivatottságának látta az antropológiai szendergés Nietzschétől ihletett megszakítását:

Ha a visszatérés felfedezése valóban a filozófia vége, az ember vége, akkor az ember vége a filozófia kezdetének visszatérése. Napjainkban már csak az eltűnt ember által hagyott űrben lehet gondolkodni. Mert ez az üresség nem mélyíti hiányt; nem kívánja meg valamely űr betöltését. Nem több és nem kevesebb egy tér redőjének kisimításánál, amelyben végre ismét lehet gondolkodni.¹³

Az „ember halálának” sokat idézett és kommentált bejelentése ugyanakkor távolról sem egyértelmű állásfoglalás, ugyanis nem az ember „kiszervezését” jelenti a gondolkodásból, hanem az ember antropológiai igazságának felfedését. Az ember önmaga hiányára ébred fel antropológiai szendergéséből, ugyanakkor saját távolléte nem semmisséget jelent, hanem a gondolkodás terének megnyílását. Foucault már Kant *Antropológiájához* írott bevezetőjében megfogalmazza azt a felismerést, miszerint az ember igazságát nem valami eredet és/vagy lényegiség alkotja, hanem az a képessége, hogy jelentéscserék nyitott médiumává tud válni egy nyelvi ökonómiában.¹⁴ Ez a felfogás nem az emberről való gondolkodást lehetetleníti

¹¹ David RODEN, „Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus”, fordította KERESZTURY Dóra, *Helikon* 4 (2018): 406.

¹² Ilyen volt mindenekelőtt a Jean-Paul Sartre és Martin Heidegger között végbemenő úgynevezett humanizmus-vita, mely nagy hatást gyakorolt arra a folyamatra, ahogy a második világháború utáni francia filozófia megpróbálta legyűrni saját humanista tradícióját. Vess össze Jacques DERRIDA, „The Ends of Man”, *Philosophy and Phenomenological Research* 30, 1. sz. (Sep., 1969): 31–57, 34., és Tom ROCKMORE, *Heidegger and French Philosophy – Humanism, Antihumanism, and Being* (London, New York: Routledge, 2003), 64.

¹³ Michel FOUCAULT, *A szavak és dolgok*, fordította ROMHÁNYI Török Gábor (Budapest: Osiris Kiadó, 2000), 383.

¹⁴ Michel FOUCAULT, *Einführung in Kants Anthropologie*, fordította Ute FRIETSCH (Berlin: Suhrkamp, 2010), 95.

el, hanem azon esszencialista antropológiák ellen lép fel, melyek egy univerzális és időtlen instancia (az Ész, a Szellem, a Nyelv stb.) mentén középpontosítják a diskurzust, vagyis felügyelik és elnehezítik a jelentések cseredinamizmusát.

Történeti értelemben a humanizmus egy civilizációs mintává fejlődött, amely Európa önképeként az önreflexív ész univerzalizáló erejét kínálta. Ez az öntömjénező elképzelés úgy tartja, hogy Európa több mint pusztán geopolitikai helyszín, sokkal inkább az emberi ész univerzális attribútuma, amely bármilyen tárgyra vonatkozatható. Európa mint univerzális tudat túllép önnön sajátosságain, vagy még inkább egyszerre tételezi a transzcendencia hatalmát, mint saját megkülönböztető karakterjegyet és a humanista univerzalizmust, mint önnön különösségét (partikularitását).¹⁵

Mindezek miatt már ezen a ponton érdemes kiemelni, hogy a posztstrukturalista antihumanizmus sem tekinthető egyszerűen az emberről való beszédet véglegesen berekesztő – antropofugális¹⁶ – diskurzusnak, hiszen a belőle kifejlődő alternatív antropológiai nézetek sem egyszerűen tagadják a humanizmust, hanem a szubjektum új vízióit vetik fel.

A humanizmus kritikái kapcsán tehát helyesebb a humanizmusok kritikáiról beszélni. Ezzel azt a foucault-i figyelmeztetést szeretném kihangsúlyozni, miszerint a humanizmus látszólagos transzparenciája ellenére fogalmilag nehezen rögzíthetőnek mutatkozik, hiszen egyrészt történeti jelenségek (az antik humanizmus, a keresztény humanizmus, a 15–16. század reneszánsz humanizmusa, a német klasszika neohumanizmusa, a szocialista humanizmus stb.) megnevezésére szolgál, másrészt meghatározott ember- és világképet exponál, ugyanakkor nem tisztázott, hogy ez a két dimenzió milyen viszonyban áll egymással. „Ez egy téma, vagy inkább téma-együttes, ami több alkalommal, különböző időkben is felbukkant az európai társadalmakban. Mivel ezek a témák mindig értékítéletekhez kötődnek, érthetően nagymértékben változtak mind tartalmukat, mind az általuk megőrzött értékeket tekintve.”¹⁷ A klasszikus szellemtörténeti jellegű humanizmuskutatás mindezek miatt el is utasítja a szisztematikus elemzést a történeti rekonstrukció javára, és ennek fényében hangsúlyozza az antikvitás folyamatos újraértelmezésének a feladatát, mint a humanista kultúra teremtésaktusának állandó megújítását a Bildung struktúrájában.¹⁸ A poszthumanizmus(ok) szempontjából mindez azt a problémát veti fel, hogy a legtöbb elemző számára a humanizmus nem történeti differenciáltságában jelentkezik, hanem ideológiai alak-

¹⁵ BRAIDOTTI, *A poszthumántudományok felé*, 441.

¹⁶ Vessd össze Ulrich HORSTMANN, *Das Untier* (Wien, Berlin: Suhrkamp, 1985), 9.

¹⁷ Michel FOUCAULT, „Mi a felvilágosodás?”, fordította SZAKOLCZAY Árpád, in *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*, szerkesztette SZAKOLCZAY Árpád (Budapest: MTA Szociológiai Kutatóintézete, 1991), 97.

¹⁸ Horst RÜDIGER, *Wesen und Wandlung des Humanismus* (Hamburg: Hoffman und Campe, 1937), 26.

zatként, melyet maga a humanizmuskritika konstruál a Felvilágosodáshoz társított – gyakran sematizált – ellenségképként.

Egy filozófus *humanista*, ha úgy gondolja, hogy az emberek jelentősen különböznek a nonhumánoktól, és ezt a különbözőségi állítást *filozófiai antropológiával* is megtámogatja: számba veszi az emberi létezés központi jellemzőit és ezek kapcsolatát a *nonhumán* létezés hasonlóképpen általános aspektusai-val. Egy humanista filozófia *antropocentrikus*, ha olyan kiemelt státuszt adományoz az embereknek, amellyel az összes vagy a legtöbb nonhumán nem rendelkezik.¹⁹

David Roden meglehetősen sommás definíciójában például a filozófiai antropológia és a humanizmus együtt járásának szükségszerűsége is megkérdőjelezhető, mely kitétel nem veszi figyelembe a német filozófiai antropológia olyan 20. századi nem-esszencialista változatait, melyek épp a humanizmusba beleíródó metafizikai terhektől próbálták felszabadítani az antropológiai gondolkodást, párhuzamosan Heidegger antropológia- és humanizmuskritikájával.

Az ideológiai alakzatteremtés gyakorlatát figyelhetjük meg a posztstrukturalizmus másik nagy „antihumanistájánál”, Althussernél is, aki az emberi természet humanista ideológiáját két egymást kiegészítő és elválaszthatatlan posztulátumra bontja fel. Az első posztulátum kimondja, hogy létezik egyetemes emberi lényeg, míg a második szerint e lényeg elszigetelt egyének attribútuma, akik ennek valóságos szubjektumai. Althusser amellet érvel, hogy a két posztulátum egysége egy empirikus és idealista paradigma egyidejű fennállását implikálja, ugyanis ember és lényeg kölcsönviszonya egyszerre feltételezi a szubjektum empirizmusát és a lényeg idealizmusát.²⁰ A francia szerző egy elméleti antihumanizmussal véli meghaladhatónak a humanista paradigmát, de ez már elvezet a minket érintő problematikától. Jelen kontextusában az a fontos, hogy az emberi természet humanista ideológiája megfeleltethető egy módszertani apriorizmusnak, mely az emberi struktúra univerzális és ontologizáló „lényegrögzítését” (*Wesensfixierung*) eredményezi.²¹ Ezen a ponton íródik bele a humanista ideológia struktúrájába az antropocentrizmus, ugyanis a lényegrögzítés elfedi ember és élet megalapozhatatlanságát, mert úgy teremt lezárt világot, hogy az ember statikus fogalmához képest központosítja és hierarchizálja a létezés régióit. Mindezzel együtt jár az ember atomizálása – erre utalt Althusser a szubjektum empirizmusával – és a természettől (a nem-emberitől) való egyértelmű elhatárolása, annak a többek kö-

¹⁹ RODEN, *Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus*, 406–407.

²⁰ LOUIS ALTHUSSER, „Marxizmus és humanizmus”, in LOUIS ALTHUSSER, *Marx – az elmélet forradalma*, 57–79 (Budapest: Kossuth Kiadó, 1968), 68.

²¹ Vesd össze Helmuth PLESSNER, „Macht und Menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der Geschichtlichen Weltansicht”, in Helmuth PLESSNER, *Gesammelte Schriften*, BD. V. 135–234 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 153–154.

zött Kantra visszavezethető tételnek az elfogadása, hogy az ember csak önmagát denaturalizálva válhat a kultúra és a morál szubjektumává. Itt megint rengeteg ellentmondással szembesülünk, ugyanis a nem-emberitől való egyértelmű elhatárolás maga is ideológiai művelet, hiszen csak az antropológiai lényegrögzítés előzetes elfogadása által válhat lehetővé az ember határainak – az Ember „kontúrjának” – végleges lezárása.

Giorgio Agamben szerint a lényegrögzítés feladatát a humanizmus úgynevezett antropológiai gépezete látja el.²² Ez egy olyan ideológiai diskurzrendszer, mely az ember/természet, ember/állat stb. dichotómiák mentén stabilizálja az ember fogalmát. A humanizmus antropológiai gépezete ugyanakkor csak látszólag statikus, hiszen kizáró és bezáró műveletek által felügyeli az esetleges határsértő eseményeket, vagyis a humanizáció és animalizáció aktsaival folyamatosan felülírja az élet nyitott immanenciáját, melyet Agamben az antropológiai eldöntetlenség tereként ír le. Az eldöntetlenségnek és kiismerhetetlenségnek ez az intenzitásónája emberi és nem-emberi szabad interferenciáit hordozza, melyet az Egység és Azonosság paradigmájában mozgó humanista ideológia csak a homogenizáció stratégiájával tud megközelíteni, a differenciák igenlő rekonstrukciója helyett.

Az uralkodó Nyugat humanizmusa az emberi faj egységének eszméjét csupán idealizált formájában vázolta fel. Ez a humanizmus nem tudatosította sem önmaga említett visszasságait, sem azt, hogy önromboló mellékhatásokat hordoz magában. E fonák humanizmus egyrészt istenként jelenítette meg az embert azáltal, hogy egy objektív világgal szembeállított abszolút szubjektumnak tekintette, mely a neki lényegénél fogva idegen természet legyőzésére és annak meghódítására hivatott; másrészt az önromboló mellékhatások abból keletkeztek, hogy az ember eszméjét a racionális, fehér bőrű nyugati felnőtt férfi maskulin, fizikai jellemvonásaira és az általa létrehozott technikai civilizációra alapozta; ezt az emberképet egyúttal szembeállította a primitívvel, a nem-indusztriális, a nő, a nem-felnőtt stb. tökéletlenségével, nem-megfelelőségével, perverzítésével vagy dekadens jellegével.²³

Az antropológiai gépezet tehát a kulturális-természeti Másság kirekesztésében érdekelt, annak a tapasztalatnak az elfedésében, hogy az ember nem rögzíthető heterogenitás és homogenitás dichotómiájában. Az ideologikus humanizmus általunk (re)konstruált, és a poszthumanizmusok számára mérvadó modelljében az antropológiai gépezethez társul még egy temporális dimenzió is,

²² Giorgio AGAMBEN, *Das Offene: Der Mensch und das Tier* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003), 38.

²³ Edgar MORIN, „Az ember belső megkettőződöttsége”, fordította BALOGH István, in *Antropológia az ember halála után*, szerkesztette Dietmar KAMPER, Christoph WULF (Budapest: Jászóveg Műhely Kiadó, 1998), 15–27, 112.

hiszen az ember denaturalizációja mind individuális, mind kollektív síkon, teleologikus módon értelmeződik. Elfogadhatjuk, hogy a „humanitás nemünk művésze, valami, amivé a természeti lénynek – az embernek – föl kell fejlődnie, hogy ne süllyedjen brutalitásba”,²⁴ de az antropológiai gépezet esszencializáló működése olyan zárt pályára kényszeríti ezt a folyamatot, ahol „eredet” és „cél” fogalmait ideológiai mátrix rögzíti és tölti fel. Egy ilyen pályán nincs helye a történeti egzisztencia szabad létesülésének, illetve olyan „szökésvonalaknak” (Gilles Deleuze), melyek az ember emberré válását a mássá-válás dinamikájában szórják szét.

A poszthumanizmus úgy is értelmezhető tehát, mint az antropocentrikus lényegrögzítését „feltörő” és a nem-humanista szubjektumok termelését felszabadító kritikai beszédmód. A fogalom hasonló módon jelenik meg először az akadémiai diskurzusban Ihab Hassan *Prometheus as Performer. Toward a Posthumanist Culture?* (1977) című írásában. Hassan Prométheuszt, az embereknek tüzet ajándékozó mitikus titánt nevezi ki a poszthumanitás hőséne, mely választás abból a szempontból is elgondolkodtató, hogy ez a figura és a hozzá kapcsolt titanizmus fogalma már a 18. század végi humanizmusban is jelentős szerepet töltött be, vagyis ezen a ponton is érzékelhetjük a diszkurzív parazitizmust.

Először is meg kell értenünk, hogy az emberi forma – beleértve az emberi vágyakat és azok külső reprezentációit – radikálisan megváltozni látszik, és ránk hárul a feladat, hogy újratervezzük azt. Meg kell értenünk, hogy ötszáz évnyi humanizmus a végéhez közeledik, humanizmusként valami olyasmivé változik, amit poszthumanizmusnak kell hívnunk.²⁵

A poszthumanizmus ebben a kontextusban az emberről való beszéd olyan változata, mely a humanizmus értékvilágának destabilizálódása, illetve felbomlása utáni állapotban próbálja újradefiniálni azt a megüresedett helyet, amit a humanizmus Embere foglalt el. (Illetve – Foucault gondolatmenetére visszautalva – a hiány betöltése helyett az így megképződő jelentésszóródást próbálja felgyorsítani.) Ez a törekvés tekinthető a 20. század eleji antropológiai válságok betetőződésének is, melyek az embert egyrészt ismeretelméleti, történeti és antropológiai szempontból relativizálták, másrészt ezt a relativizációt egy alapvető kulturális megújulás iránti vágyakozással kapcsolták össze. Hassan ezt úgy fejezi ki, hogy az „újratervezés” performatív módon a kozmoszba szórja szét a humanizmus ember- és testképe számára központi jelentőségű vitruviusi ember struktúráját. Prométheusz mint performer az antropomorfizmus decentrálását viszi színre, vagyis a formaadás gesztusába beleíródik a formák szétvetésének az eseménye is.

²⁴ Karl Löwith, „Natur und Humanität des Menschen”, in Karl Löwith, *Sämtliche Schriften 1. Mensch und Menschenwelt* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1981), 259–294, 103.

²⁵ Ihab HASSAN, „Prometheus as performer: Toward a posthuman culture?”, *The Georgia Review* 31, 4. sz. (1977): 830–850, 831.

Hassan kozmoszfogalma ugyancsak performatív karakterű, ami azt jelenti, hogy nem valamilyen autonóm és eredendő nem-emberi dimenzióról van szó, hanem a prométheuszi létesítésben, alakulásban és átváltozásban felnyíló lehetőségtérről, a leendés szökésvonalainak olyan térképéről, amely tudomány, mítosz, technológia és képzelet hibridizációjaként keletkezik a poszthumán érzékelésben: „Magunk vagyunk ez a performansz, performálunk és performálódunk minden pillanatban. Mi vagyunk a fájdalom és az öröm az Ember számára, aki nem akar többé Ember maradni. Mi vagyunk a Föld és az Ég, a Víz és a Tűz. Mi vagyunk a szenvedély változó formái.”²⁶ Ebbe a „mi”-be megint csak bele lehet hallani a deleuze-i sokaság hangját, egy olyan kaotikus kórust, mely a humanista individualizmus „valakiságról” lemondva a metamorfózis szenvedélyére bízta magát.

A poszthumanizmus fenti modelljével szemben (melyet Neil Badmington, Pramod K. Nayar és Herbrechter kategorizálása alapján kritikai poszthumanizmusnak nevezhetünk) meg kell különböztetnünk a kultúratudományok helyett inkább a természettudományok, alapvetően az NBIC (a nanotechnológia, a biotechnológia, az informatika és a kognitív tudomány szavak angol változatából képzett betűszó) felé orientálódó transzhumanizmust. Ez azért is releváns, mert a témát érintő legtöbb félreértés a két irányzat közti ideológiai érintkezésből származik, miközben arra is lehetőségünk adódik, hogy a humanizmussal kapcsolatos eltérő viszony rekonstruálásával a kritikai poszthumanizmus „posztságát” is pontosabban körvonalazhassuk.

A transzhumanisták szcientista helyzetértékelése szerint az exponenciális ugrásokkal fejlődő tudományok – mindenekelőtt a biológia és a biokémia – olyan technológiai eszközöket szolgáltatnak az emberiségnek, melyek eddig elképzelhetetlen mértékű beavatkozásokat tesznek lehetővé az ember biológiai és antropológiai struktúrafeltételeibe.

Az „ember feljavítása” [*human enhancement*] kulcsfogalom a transzhumanista reflexióban; ezen normatív cél eléréséhez a kulcsot a tudomány és a technológia nyújtják, létező, keletkezőben lévő vagy spekulatív keretként – a regeneratív orvoslástól a nanotechnológiáig, az élettartam radikális meghosszabbításától az elme-feltöltésen át egészen a kionikáig, hogy csak egy pár jövő- és jelenbeli technológiát említsünk.²⁷

Ezek a beavatkozások és technológiai in(ter)venciók az ember genetikailag kódolt sajátosságait is képesek lesznek megváltoztatni, s megnyithatják az utat a „technológiai szingularitás” (Vernor Vinge) azon állapota felé, amiben irányíthatjuk saját evolúciónkat. A „messianisztikus” transzhumanizmus paradigmájában ezt az utópikus állapotot jelöli a poszthumanizmus kifejezés, vagyis jelen korunk

²⁶ Uo., 850.

²⁷ FERRANDO, *Poszthumanizmus, transzhumanizmus, antihumanizmus, metahumanizmus és az új materialitások. Különbségek és viszonylatok*, 395.

csupán átmenet, tranzitállomás az emberi kondíció végleges meghaladásának folyamatában. A poszthumanizmus így értelmezett állapotának elérése megszakítja az emberi fejlődés évmilliók történetét – melyben addig biztonságosan fennmaradt és konzerválódott az emberi természet, a *natura humana* – és az evolúciót nyitott jövőjű fajként bírálhatjuk felül. A transzhumanista vízió szerint a poszthumanitás világában olyan variációi és metamorfózisai létesülnek majd az addig emberként ismert entitásnak, amelyeket a kiborg, mutáns, klón jelenleg rendelkezésünkre álló kategóriái csupán metaforikusan előlegeznek meg.

A kortárs biotechnológia által támasztott legnagyobb veszély az a lehetőség, hogy megváltoztatja az emberi természetet, és ezáltal a történelem „poszthumán” korszakában találjuk magunkat. Szándékomban áll bizonyítani, hogy ez a lehetőség nem vehető félvállról, ugyanis a létező emberi természet tölti meg állandó tartalommal azt a fogalmat, amelyet önmagunkról mint fajról alkotunk. A vallás mellett az emberi természet az, ami meghatározza legalapvetőbb értékeinket. Emberi természetünk alakítja és korlátozza a különféle politikai rendszereket, ezért az a tudomány, amely képes újraformálni azt, ami vagyunk, vélhetően igen kártékony módon befolyásolhatja a liberális demokráciát és magának a politikának természetét.²⁸

A messianisztikus transzhumanizmussal filozófiai szempontból az a fő probléma, hogy a meghaladni kívánt emberi lényezet esszenciálisnak tartja, hiszen ehhez a pontosan azonosíthatónak tartott szubsztanciához képest tételezi forradalmian újnak és nyitottnak a poszthumán állapotot. Vagyis azáltal, hogy teátrális módon „bevégezni” akarja a humanizmus narratíváját, elválaszthatatlanul belevonódik a meghaladni kívánt paradigmába. Egy újabb és újabb végső fázis tételezése csupán az eredeti történet struktúráját és univerzalitását erősíti, mert nem dekonstruálja azt a fogalmi modellt, ami a megalkotásához vezetett. A poszthumanitás, mint feltételezett és teljes elragadtatással várt „végső idő”, az eszkatologikus gondolkodás teológiai-történetfilozófiai alakzatát vetíti vissza az ember természettörténetére, és egy metafizikai kozmológia restituálása felé mutat.

A messianisztikus-eszkatologikus transzhumanizmus retorikája megfeleltethető annak a regiszterkeverő beszédmódnak, melyet Jacques Derrida apokaliptikus tónusként ír le. Ez a beszédmód – illetve hangnem – valójában nem igazságot/tudást közvetít, hanem egyfajta értelemeltérítésként működik, melyet demisztifikálni kell.

Nem tudjuk megtagadni ezt az Aufklärungot, és nem is szabad megtagadnunk, törvény ez és sors, nem tagadhatjuk meg azt, ami az éberség, a világos

²⁸ Francis FUKUYAMA, *Poszthumán jövődönk – A biotechnológiai forradalom következményei*, fordította TOMORI Gábor (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2003), 470.

elméjű virrasztás, a megvilágító magyarázat, a kritika és az igazság rejtélyes vágyaként lép fel parancsoló erővel, ám olyan igazság vágyaként, amely ugyanakkor magában őrzi az apokaliptikus vágyat, ezúttal mint a világosság és a reveláció vágyát, hogy demisztifikálja, vagy ha jobban tetszik így, dekonstruálja magát az apokaliptikus diskurzust, s vele mindazt, ami a látomásra, a vég közelségére, a teofániára, a parúziára, az utolsó ítéletre spekulál.²⁹

Az eszkatologikus transzhumanizmus dekonstrukciója azzal az eredménnyel szolgál, hogy az ember alkonyában való virrasztás a humanista diskurzus apokaliptikus megőrzését – a „vég” felől való konzerválását – feltételezi. Neil Badmington ezzel összefüggésben érvel amellett, hogy ebben az ideológiai mintázatban a humanizmus „hidra-természete” nyilatkozik meg.³⁰ Ezt úgy kell érteni, hogy a humanizmus a mitológiai hidrához hasonlóan immunis a közvetlen destrukcióval szemben, a transzgresszió „hamis kijáratot” (*false exit*) képez(het) csak, hiszen minden „kívülség”, illetve idealisztikus „ki-lépés” magával viszi a bensőt – a humanista tartalmi mozzanatot – az apokalipszisen „túlra”. Ugyanakkor lehet, hogy nem is a hidrával való hiábavaló küzdelem a valódi cél, írja Badmington, hanem a hidratermesztet exponálása. Ebből a perspektívából a poszthumanizmus épp annyira *poszthumanista*, mint amennyire *poszthumanista*.³¹ Ezt úgy kell érteni, hogy a kiépítendő poszthumanizmus olyan kritikai magatartás, amely a humanizmusban történik meg, vagyis „ismétli” és/vagy „idézi” a humanizmust, de az antropocentrikus gondolkodásmód dekonstrukciója útján. „A katasztrófa itt talán maga az apokalipszis katasztrófája, fordulata és visszahajlása [*pli*] és vége, vég nélküli berekesztődés, vég nélküli vég.”³² Vagyis az embernek nincs vége, mert a katasztrófa az ember beveződésének a „visszahajlása”. A Derrida által használt *pli* kifejezés a Foucault-idézetben is olvasható redőre utal, vagyis az ember végének a visszahajlása épp annak az ürességnek a felnyílása, amely megnyitja az Ember nélküli ember diskurzusát. Ennek értelmében a poszthumanizmus nem fejthető vissza valamiféle tiszta humanizmussá, de nem is tud teljesen embertelenné válni, hanem inkább az emberi struktúra nem-esszencialista kritikai elméleteként kell felfogni, mely „a differencia és identitás újraelosztásához járul hozzá, vagyis nem redukálja a nem emberit az emberitől való különbözőzésre, hanem a két

²⁹ Jacques DERRIDA, „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről”, fordította ANGYALOSI Gergely, in Immanuel KANT, Jacques DERRIDA, *Minden dolgok vége*, 34–93 (Budapest: Századvég Kiadó, 1993), 71.

³⁰ Neil BADMINGTON, „Theorizing Posthumanism”, *Cultural Critique* 53 (Winter, 2003): 10–27, 14., és Neil BADMINGTON, *Alien Chick – Posthumanism and the Other within* (London, New York: Routledge, 2004), 109–121.

³¹ BADMINGTON, *Theorizing Posthumanism*, 15.

³² DERRIDA, *A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről*, 91.

tényező közti rezonancia és interferencia játékában szórja szét a különböző identitásformákat.”³³

Az önreflexív szempontok érvényesítésével világossá válik, hogy a kritikai poszthumanizmus ellentétes a messianisztikus transzhumanizmussal, ugyanis míg előbbi exponálja és dekonstruálja a humanizmus esszencialista mozzanatait, addig az utóbbi érintetlenül átörökíti azokat. Itt nem csupán az emberi természet apokaliptikus – meghaladva megőrző – konzerválására kell gondolni, hanem arra, hogy a transzhumanizmus pozitív programjának gyökerei (is) a 18. századi, racionalista humanizmusba nyúlnak vissza. Az ember korlátlan tökéletesíthetőségének – a *perfectibilitas* – felvilágosult gondolata jelenik itt meg szcientista és intenzifikált változatban.³⁴ A transzhumanizmus víziója a testetlen és virtualizált tudatról annak a fundamentális antropológiai dogmának az alakváltozata – melyet filozófiatörténeti értelemben a humanizmushoz kapcsolhatunk –, miszerint az ember animális eredetétől való menekülésben jön létre a materialitás határainak transzcendálása.

A kritikai poszthumanizmus ugyanakkor felforgatja ezeket az értékdualizmusokat, hiszen ebben a kontextusban az eszközszerűségétől megfosztott technológia betörése az emberi struktúrába a modernista szemlélet számára dekódolhatatlan (se nem „progresszív”, se nem „regresszív”) idegenségeseményként jelenik meg. Donna J. Haraway *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években* című klasszikus szövegében a kiborgot nevezi ki a poszthumanista kontextus reprezentatív képviselőjének, aki/ami a meghaladni kívánt fallogocentrikus és humanista metafizika hagyományos fogalmi dichotómiáinak felfüggesztése által létesül. Ezek közül három alapvetőt nevez meg a szerző, az állat és ember, organizmus és gép, testi és testetlen közti oppozíciót, melyek a Haraway paradigmájában immár átjárhatóvá váltak, ugyanakkor a kiborg/poszthumán dekonstrukció fő célpontja a természet és kultúra közti fundamentális megkülönböztetés. Ebből a rétegzett – az ironia, intimitás, elhajlás felé orientálódó – perspektívából tekintve a kiborg „testbe vetettségünk” drámájának poszthumán formája: „természetesen szerves és kulturálisan/gépileg (re)konstruált, egyszerre biológiánkat (felül)író fiktív szövegeink, valamint megélt (gépiesült) társadalmi valónk terméke.”³⁵

Antropológiai perspektívából az a legérdekesebb Haraway szövegében, ahogy a kiborgok és a humanista kultúra organikus modelljei közti összefüggést elemzi:

³³ Judit HALBERSTAM, Ira LIVINGSTONE, „Introduction: Posthuman Bodies”, in *Posthuman Bodies*, edited by Judit HALBERSTAM, 12–20 (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 10.

³⁴ Vess össze Cary WOLFE, *What is Posthumanism?* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010), 15.

³⁵ KÉRCHY Anna, „Tapogatózások. A test elméleteinek alakzatai”, *Apertúra*, hozzáférés: 2009.12.01., <http://apertura.hu/2009/tel/kerchy>.

Az organizmusok és az organikus szemléletű, holisztikus politikák az újjászületés metaforáira támaszkodnak, és mindig a reprodukív szex forrásaihoz folyamodnak. Én úgy látom, hogy a kiborgoknak inkább van közüik a regenerációhoz, és gyanakvóak a reprodukív mátrixszal, illetve a legtöbb születéssel szemben. A szalamandránál a sérülés – például egy végtag elvesztése – utáni regeneráció magában foglalja a szerkezet újraképződését és a funkció helyreállítását, megkettőződés vagy más különös topográfiai képződmény létrejöttének állandó lehetőségével a korábbi sérülés helyén. Az újránövesztett láb lehet szörnyűséges, dupla, erőteljes. Mindannyiunkat bőségesen megsebeztek. Regenerációt igényelünk, nem újjászületést, és újjáalakításunk lehetőségei magukban foglalják egy irtózatos, nemek nélküli világban való bizakodás utópisztikus álmát.³⁶

A poszthumán kiborg újjászületés helyett a regeneráció, változás, mássá-levés poétikáját választja, hiszen az újjászületés organikus-holisztikus modellje a reprodukív mátrixhoz, illetve a humanista kategóriapárokhoz való rejtett visszatérést jelentené. A kiborg-paradigma azonban nem örökíti át az előző modellek pszeudoteleologikus mozzanatait, vagyis nem folytatást, illetve fejlődést képvisel, hanem egy „változási zónát” (Gottfried Benn) tár fel az emberi struktúrában. A változási zóna a szerkezet újraképződését teszi lehetővé, vagyis egy olyan antropológiai újrafarmálást, mely az emberit a nem-emberi irányába lendíti ki, ugyanakkor ez az esemény nem tiszta oppozíciók, hanem a kevert minőségek hibridlogikája mentén valósul meg.

A már többször említett Rosi Braidotti poszthumanizmus értelmezése sokat köszönhet a Haraway-féle kiborgfeminizmusnak, főként ami a „holisztikus politikák” dekonstrukcióját illeti. Ugyanakkor ebben a koncepcióban az ember fogalma „mögött” feltűnik egy másik, a kortárs „technoemésztés” által ugyancsak újrakonfigurált fogalom, az *élet*, melynek biopolitikai vonzatai fundamentálissá válnak Braidotti számára. A módszertani kiindulópontot a biosz/zoé kettőssége képezi, mely az emberi élet aspektuskülönbségét exponálja. A biosz az élet/szervesség antropomorf oldalát képviseli, vagyis azt a dimenziót, mely az ember kollektív és individuális életvitelének formaegységeit strukturálja. A zoé ezzel szemben az élet/szervesség nem-emberi oldala, az a nem-antropomorf dimenzió, mely határközégként a biosz elkülönülését segíti, ugyanakkor folyamatos intervencióval fenyegeti. A humanista diskurzus antropológiai gépezete ennek a két dimenzióknak a tiszta elkülönítésén (természet és kultúra oppozíciója stb.), illetve a határvonalak felügyeletén dolgozik, hiszen a konceptuális kizárások/bezárások segítségével az ember fogalma diszkurzív módon ellenőrizhető. A poszthumanizmus felforgató politikáját ebben az összefüggésben az jellemzi, hogy afirmatív módon viszonyul a nem-antropomorf zoé-

³⁶ Donna J. HARAWAY, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, fordította Kovács Ágnes, *Replika* 11 (2005): 107–139, 135.

hoz, vagyis igent mond mindarra, ami nem emberi, hogy ebben az igenlésben emberi és nem-emberi új konstellációit fedezze fel.

Ahhoz, hogy a zoét ismét értelemmel töltsük meg, fontos a biosszal szembeni defamiliarizáció és diszidentifikáció, az antropozon túli új referenciapontok kialakítása. A bioszt el kell mozdítani a képzelt hierarchia csúcsáról, az emberi életet pedig vissza kell helyezni egy komplex, hálózatos relationalitásba. Ez a szubjektumképződés domináns modelljétől való elszakadást jelenti, ami magában foglalja a klasszikus intézmények és reprezentációs formák (mint például a klasszikus gender rendszerének) szubverzóját. Ezért a poszthumán gyakorlat egy radikális elmozdulás a racionalitástól a relationalitás felé.³⁷

A zoé radikálisan immanens dimenziója felé való megnyílás olyan diverzitást és hibriditást szabadít fel, mely összeköti a poszthumán szubjektumot az organikus élet minden megnyilvánulásával, pontosabban a materialitás rekonceptualizálása által az organikus fogalmát is kibővíti.

A nem-emberközpontú megközelítésmód dekonstruál minden fajok közti felsőbbrendűséget, beleértve azokat a kulturális képzeteket is, amelyek az emberi természet egyedülállóságáról, kiválasztottságáról vagy kiválóságáról szólnak. Nagymértékben megnehezedett az *anthropos* és az ő [his] saját biopolitikája közötti különbség megtalálása. A biopolitika mentén az ember megkülönböztetni igyekszik önmagát az állatoktól és egyéb nem-emberi ágensektől, a zoétól, és így konstruálja meg önmagát emberként. Ezen ideologikus különbségtétel helyett előtérbe kerül – a neurális, digitális és ökológiai keretrendszerekben – egy természet-kultúra kontinuitás, amely a kiterjesztett szubjektum relációs entitásként való testi és ökológiai beágyazottságát hangsúlyozza.³⁸

Azonban ne gondoljuk, hogy ezzel teljesen meghaladtuk az antropológiai perspektívát, hiszen Bruno Latour szimmetrikus antropológiája is egy olyan perspektíva megteremtésére invitál, melyben „kiigazítható” a humán és nem-humán ágensek közti antropocentrikus hierarchia egy mellérendelő viszonyrendszer érdekében. A zoé felől elgondolt és gyakorolt élet a természet és kultúra közti „nagy elválasztás” (*Great Divide*) revideálása a természet-kultúra kontinuitás javára, ugyanakkor a kiterjesztett szubjektum poszthumanizmusa több antropológus szerint is leírható az *animizmus* posztmodern vagy amodern változatként.³⁹

³⁷ Kiss Kata, „A gondolkodás képének átformálása. Poszthumán praxis a 21. századi feminizmusban”, *Helikon* 4 (2018): 461.

³⁸ BRAIDOTTI, *A poszthumántudományok felé*, 443.

³⁹ Vesd össze Philippe DESCOLA, „Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice”, in *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, edited by Philippe DESCOLA and Gísli PÁLSSON (London: 1996), 82–102., és Eduardo Viveiros DE CASTRO, „Perspektivtausch: Die Verwandlung von Objekten

Az ökológiai beágyazottság kérdése ugyanakkor továbbvezet minket az ember-élet-természet fogalomlánca, hiszen a nagy elválasztás dekonstrukciójában az Ember és a Természet halála kölcsönösen feltételezik egymást.

Amint megkérdőjeleződik az *anthropos* középponti jelentősége, akkor az Ember, és a vele szembeállított mások közötti határvonalak is leomlanak egy olyan dominóeffektus keretén belül, amely új, váratlan perspektívákat is megnyithat. Miképpen a humanizmus válsága bevezeti a poszthumánt, azáltal pedig lehetővé teszi a szexualizált és rasszosított emberi mások önfelszabadítását az úr-szolga dialektika alól, úgy az *anthropos* válsága szintén lehetővé teheti a naturalizált mások felszabadulását. Az állatok, rovarok, növények és a környezet, sőt a bolygónk és a kozmosz egésze kerülnek itt számításba. Saját geológiai korszakunk elnevezése, az „antropocén”, egyaránt hangsúlyozza az *anthropos* által megszerzett, technológiai közvetített hatalom erejét, valamint ennek potenciálisan destruktív következményeit.⁴⁰

A biogenetikus kapitalizmus és a technotudományok előretörése olyan átalakuláshoz vezet a kulturális-társadalmi szemléletben, mely a humanizmus és az újkori természettudomány statikus, prediszkurzív és eredendő természetfogalmának eltűnését eredményezi. Jutta Weber szerint poszthumán kondíciók között a természet dinamikus és nyitott, identikus mag vagy középpont nélküli önmenedzselő rendszer, melyben a fizikai és a nem-fizikai, illetve az organikus és a nem-organikus közti határok folyékonyak.⁴¹ Ebből ugyanakkor az is következik, hogy a Haraway által technoemésztsésként nevezett folyamat mentén a kultúra naturalizálódik, miközben a természet konstrukciós jelleget ölt, hiszen „az egyik nem lehet többé felhasználható forrás vagy bekebelezés tárgya a másik számára.”⁴²

Az antropocén fogalma a geológiából érkezik ebbe a kultúratudományos kontextusba. A Paul Crutzenhez és Eugene Stoermerhez köthető, de egészen a felvilágosodásig visszakövethető elképzelés szerint egy új földtörténeti korszakfogalomra van szükség, hogy kifejezhessük azt a geológiai változást, melyet az emberi civilizáció fejlődése és a hozzá köthető ipari forradalmak sorozata indított el. Véget ért a holocén, és átléptünk az antropocén korszakba, ami azt jelenti, hogy az ember vált domináns geológiai ágenssé, mert a planetáris bioszférába való gazdasági-technológiai-ipari behatás nemcsak ökológiai, hanem földtani dimenzióval is rendelkezik. Az antropocén-tézis Bruno Latour szerint megfordítja Galilei

zu Subjekten in Indianischen Ontologien”, in *Animismus. Revisionen der Moderne*, Hg. Irene ALBERS und Anselm FRANKE (Zürich: diaphanes, 2012), 73–96.

⁴⁰ BRAIDOTTI, *A poszthumántudományok felé*, 443.

⁴¹ Vess össze Jutta WEBER, „Vom Nutzen und Nachteil posthumanistischer Naturkonzepte”, in *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, Hg. Gernot BÖHME und Alexandre MANZEL, 221–247 (München: Wilhelm Fink Verlag, 2003), 226.

⁴² HARAWAY, *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*, 109.

híres mondatát: a Föld nem önmagától mozog, hanem mozgatják, mégpedig nem isteni, hanem emberi hatalmak. Ugyanakkor kétséges, hogy ez a következtetés egy újfajta antropocentrizmushoz vezetne, hiszen inkább arról van szó, hogy el kell felejtenünk az autonóm természet- és embertörténetet, hogy egy heterogén antropocén-diskurzusban gondolhassuk el emberi és nem-emberi planetáris viszonyrendszerét.

A poszthumanizmus szempontjából mindez azt a kérdést veti fel, hogy milyen viszony gondolható el a planetáris Másikhoz képest. Az ökológiai válságok által felrajzolt nem-emberi dimenziók, illetve az emberi faj tényleges kihalásával is számoló diskurzusok jelölik ki a kritikai poszthumanizmus szemléleti határait. Azt az átlátszatlan sávot, melyet a „nonhumanizmus”, a „spekulatív poszthumanizmus”, a „kihalás etikája” vagy az „idegen fenomenológiája” próbál feltérképezni.⁴³

A kritikai poszthumanizmus az ember–nonhumán dualizmus háttérbe szorulására adott reakció a leghaladóbb akadémiai bölcsészettudományok területén – az autonómnak és önmaga számára megmutatkozóan feltételezett emberi szubjektum teljes körű újragondolása „az antropocentrikus gondolkodás dekonstrukciójának céljából”.⁴⁴ E „dekonstrukció” annak a számtalan módnak a bemutatásából áll, ahogy azok a szövegek, amelyek leírják vagy elképzelik az ember transzcendens és elkülönített voltát a gépi vagy az anyagi természethez képest, kudarcot vallanak az ember elszigetelésében ezektől a – gyakran fenyegető – embertelen Másikoktól. [...] A spekulatív realistákat irritálja a szubjektivitás olyasfajta textuális dekonstrukciója, mint amire Badmington és Wolfe vállalkozik a műveiben. Úgy érvelnek, hogy az antropocentrizmus és az emberi kivételességtudat megszüntetéséhez el kell mozdítanunk a filozófiai vizsgálódások fókuszát a szubjektivitásról (vagy annak dekonstrukciójától) a nonhumán dolgok kozmikus sokasága felé [*the great outdoors*].⁴⁵

David Roden spekulatív realista szempontból elégtelennek – a humanizmus üledékeitől még mindig túlzottan terheltnek – bélyegzi a kritikai poszthumanizmus módszertanát a radikális alteritás felé való előretérés projektjét tekintve. A nonhumán sokaság ezen elgondolása ugyanis a „humanista hidra” és minden „korrelacionalitás” teljes felszámolását feltételeznél, mely követelménynek az iteratív ismétlésnek elkötelezett kritikai modell nem tud megfelelni.

⁴³ Vessd össze Bruce CLARKE, „The Nonhuman”, in *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, edited by Bruce CLARKE and Manuela ROSSINI (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 141–152.; Claire COLEBROOK, *Death of the PostHuman: Essays on Extinction 1–2* (London: Open Humanities Press, 2015); Ian BOGOST, *Alien Phenomenology, Or, What It's Like to be a Thing* (London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012).

⁴⁴ BADMINGTON, *Theorizing Posthumanism*, 15.

⁴⁵ RODEN, *Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus*, 424, 431.

A kritikai poszthumanizmus határsávjához elérve érdemes visszafordulni oda, ahonnan elindultunk, mégpedig az esztétikai kontextushoz. Ahogy az Welsch szövegéből kiderült, a dehumanizáló és antropológiakritikai tendenciák integráns részei a modernitás esztétikai ideológiájának. Ennek a felismerésnek a klasszikus dokumentuma José Ortega y Gasset *A művészet dehumanizálódása* (1925) című esszéje, melyben az „új, artisztikus” művészeti törekvéseket művészetszociológiai szempontból elemzi. Elemzésének egyik központi felismerése, hogy az új művészet az addigi művészeti korszakokhoz képest radikálisabban osztja fel saját közönségét. Egyrészt létrejön a beavatott műértők elitisztikus közössége, másrészt az új művészet élvezetére-megértésére teljesen képtelen tömeg. Ezt a befogadásszociológiai hasadást abból az antropológiai premisszából vezeti le Ortega, hogy az új művészet mozgatórugói nem „generikusan emberiek”, illetve hogy a művészi befogadás során két ellentétes erő feszül egymásnak, az „emberi dolgok” – realitás és referencia humanizált dimenziója – iránti érzékenység és a tisztán virtuális esztétikai transzparencia iránti affinitás.⁴⁶ Az új művészet felborítja a két dimenzió közti egyensúlyt, és egy olyan úgynevezett ultra-tárgyakból álló absztrakciós világ megteremtésére törekszik, melynek kiépülése az emberi oldal széttörését, vagyis a művészet antropológiai mozzanatának dehumanizációját eredményezi. Ugyanakkor Ortega kiemeli, hogy a dehumanizációs effektus nem elsősorban a generikus emberi összefüggések teljes felfüggesztésében, valamiféle totális – ezért is idealisztikus – absztrakcióban jelentkezik a leghatékonyabban, hanem egy olyan eljárásban, amely az emberi princípiumot (az emberi háromfokozatú – személyek, élőlények, szervetlen dolgok – hierarchiáját) decentralizálja. Ezalatt azt értem, hogy itt egy olyan antropológiai színrevitel nyer esztétikai érvényességet, mely az emberi mozzanatok antropológiai és dezantropológiai közös játékerében, vagyis fel- és leépülésük performatív egységében mutatja be. Ortega számára tehát nem az ember nélküli ultravilág testesíti meg a dehumanizációs esztétikát, hanem egy olyan megjelenítés, melyben az ember áldozatként/fogolyként, vagyis maradványszerű formájában – mint a távollét médiuma – van jelen. Ez a stratégia több szempontból megfeleltethető a kritikai poszthumanizmus dekonstruktív szemléletének, hiszen az ember maradványszerű felmutatása annak a redőnek/redőzésnek az eseményeként is felfogható, melyben az Ember bevégződése hajlik vissza önmagára. Ebben a hurokban, (ki)nyílásban vagy ürességben formák „dialektikus negációja” (Georges Didi-Huberman) megy végbe, vagyis egy olyan formaközteség tárul fel, ahol az emberi-állati, növényi-gépi stb. formák egymást inkorporálják és „imitálják”.⁴⁷

Az „inhumánushoz való odafordulás” (poszt)modernista ideológiájának számtalan változata lehetséges, ezért is tartom relevánsnak ebben az összefüggés-

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, „A művészet dehumanizálódása”, fordította JUHÁSZ Anikó, in José ORTEGA Y GASSET, *Regény, színház, zene – Esszék a művészetéről* (Budapest: Nagyvilág Könyvkiadó, 2005), 24.

⁴⁷ Georges DIDI-HUBERMAN, *Formlose Ähnlichkeiten oder die Fröhliche Wissenschaft des Visuellen nach Georges Bataille* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2010), 147.

ben a technoemésztés és a dialektikus negáció mozzanatainak hangsúlyozását. A zoé afirmációja mint esztétikai stratégia a vitális formátlanság nem-mimetikus színre vitelét jelenti a planetáris Másikkal való viszony újrendezésének reményében. Ami a vitális formátlanságban, mint lehetőség megjelenik, az az ember antropológiai-esztétikai Mászá-válása, mely nem tökéletesedést és/vagy újjászületést céloz meg, hanem a létezés megnyitását önnön megalapozhatatlanságára. Az „ember nélküli” művészet egy kritikai poszthumanista esztétika szempontjából kikerülhetetlen kísértés, hiszen az ember nem kerülheti el szembesítését azzal, ami mindig is eltéríti/kitéríti önmagából, ugyanakkor az őt „defiguráló” Mászág nem valami abszolút „külső”, hanem az ember-voltában „benn” rejlő idegenség. Vagyis minden xenoesztétika végső soron a kísértetiesség mentén íródik vissza az esztétikai tapasztalatba, mert a poszthumán kritikai szubjektum feltétele a humán „eredet” elmozdulásának és szétszóródásának érzékelése.⁴⁸

⁴⁸ A tanulmány elkészítésében nagy segítséget jelentett Horváth Márk *Transzgresszió és poszt-humanitás Georges Bataille filozófiájában* című szakdolgozata (kézirat). A szöveg az azonos című, Horváth Márkkal és Lovász Ádámmal közösen jegyzett, a PRAE.HU gondozásában 2019-ben megjelenő monográfia részét képezi.

FRANCESCA FERRANDO

*Poszthumanizmus, transzhumanizmus,
antihumanizmus, metahumanizmus és az új materializmusok*

Különbségek és viszonylatok

BEVEZETŐ

A kortárs akadémiai vitákban a poszthumán egy, az ember fogalmának újra-definiálása szempontjából nélkülözhetetlen és időszerű fogalomná vált, különösen a késő 20. és korai 21. századi onto-episztemológiai, tudományos és biotechnológiai változások következtében. A jelen filozófiai mezeje, amely azóta kialakult, számos mozgalmat és irányzatot tartalmaz. A poszthumán jelzót sokszor meglehetősen tágan és átfogóan használják, számos perspektívára utalva, ami a szakértők és laikusok között egyaránt komoly módszertani és elméleti zavarhoz is vezetett. Nem túlzás azt állítani, hogy a poszthumán gumifogalomná vált, amely tartalmazza a (filozófiai, kulturális és kritikai) poszthumanizmust, a transzhumanizmust (számos egyéb irányzat mellett olyan variánsok formájában, mint az extropizmus, a liberális és demokratikus transzhumanizmus), az új materializmusok (a poszthumanista fogalmi kereten belüli, sajátosan feminista fejlemény), valamint az antihumanizmus, a poszthumántudományok és a metahumántudományok szerteágazó területeit.

A legnagyobb fogalmi zavar kétségtelenül a poszthumanizmus és a transzhumanizmus terén található. Ennek számos oka van. Mindkét irányzat specifikusan az 1980-as, 1990-es években¹ alakult ki, a fentiekhez hasonló témák vonzásában. Csaknem azonos emberképpel dolgoznak, mely szerint az emberi állapot rögzítetlen és változó, azonban nem ugyanazokat az elméleti alapokat és perspektívákat osztják. Továbbá a transzhumanista diskurzusokon belül a poszthumanizmus fogalma mint olyan, transzhumanista módon átértelmeződött, ami még inkább összezavarja a poszthumán megértését: egyes transzhumanisták szerint az emberi lények oly mértékben alakíthatják át önmagukat, hogy emberutánivá, poszthumánná válnak – ez egy feltételezett állapot, amely a jelenlegi transzhumán korszak után következhet be. Ezt a megközelítést semmi esetre sem téveszthetjük

¹ Tisztázandó, hogy mindkét mozgalom messzebbre nyúlik vissza. A transzhumanizmus mint filozófiai attitűd legkorábbi explicit megfogalmazásáért lásd: Julian HUXLEY, „Transhumanism”, in Julian HUXLEY, *New Bottles for New Wine: Essays* (London: Chatto & Windus, 1957), 13–17. A poszthumán és poszthumanizmus kifejezések a posztmodern irodalomelméletben keletkeztek, Ihab Hassan klasszikus művében, lásd Ihab Habib HASSAN, „Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?”, *The Georgia Review* 31, 4. sz. (1977): 830–850., valamint Ihab Habib HASSAN, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture* (Columbus: Ohio State University Press, 1987).

össze a (filozófiai, kulturális és kritikai) poszthumanizmus posztantropocentrikus és poszt dualista álláspontjával. Jelen esszé arra vállalkozik, hogy az ezen két, egymástól független, ugyanakkor összefüggő nagy mozgalom közötti különbségeket tisztázza. Amellett kívánok érvelni, hogy a poszthumanizmus, az ember fogalmának radikális onto-egzisztenciális átkódolásával, a transzhumanizmusnál jóval átfogóbb megközelítést kínál.

TRANZHUMANIZMUS

A transzhumanista mozgalom az ember fogalmát nem kizárólag annak múltja és jelene miatt problematizálja, sokkal inkább azon lehetőségek mentén kritizálja, amelyeket biológiai és technológiai evolúciós folyamatai hordoznak. Az „ember feljavítása” (*human enhancement*) kulcsfogalom a transzhumanista reflexióban; ezen normatív cél eléréséhez a kulcsot a tudomány és a technológia nyújtják,² létező, keletkezőben lévő vagy spekulatív keretként – a regeneratív orvoslástól a nanotechnológiáig, az élettartam radikális meghosszabbításától az elmefeltöltésen át egészen a krionikáig – hogy csak egy pár jövő- és jelenbeli technológiát említsünk. Számos áramlat létezik a transzhumanizmuson belül: a libertárius transzhumanizmus, a demokratikus transzhumanizmus és az extropizmus. A tudomány és a technológia képezik ezen pozíciók központi fókuszát, azonban eltérő hangsúlyokkal. A libertárius transzhumanisták a szabadpiacot tartják az ember feljavításának legmegbízhatóbb intézményi hátterének.³ Ezzel szemben a demokratikus transzhumanizmus a technológiai eszközökhöz való egyenlő hozzáférés eszméjét részesíti előnyben, melyek ellenkező esetben bizonyos kiváltságos társadalmi-politikai osztályok kezébe kerülhetnek, ami tovább erősítheti a fennálló faji és nemi politikai erőviszonyokat.⁴ Az extropizmus, az alapítója, Max More nyomán úgy összegezzhető, mint a folyamatos haladás, önátalakítás, praktikus optimizmus, intelligens technológia, nyitott társadalmiság (információ és demokrácia), önrányítás és racionalitás fontosságát hangsúlyozó nézet.⁵ Az olyan fogalmak hangsúlyozása, mint a racionalitás, haladás és optimizmus mind arra utalnak, hogy a transzhumanizmus általánosságban a felvilágosodásból eredez-

² 1998-ban szerzőknek egy nemzetközi csoportja írta meg a *Transzhumanista Kiáltványt* (*Transhumanist Declaration*), ami online is elérhető: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>. Az első két pont ekképpen fogalmaz: „(1) Az emberiséget alapvető módon formálhatja át a tudomány és a technológia a jövőben. Az emberi lehetőségeket radikálisan bővítheti a korosodás és a kognitív hiányosságok, a szenvedés és a Földhöz való rögzültség meghaladása. (2) Hitünk szerint az emberiség potenciálja többnyire megvalósítatlan még. Lehetségesek olyan jövőök, amelyekben az emberi állapot elképesztő mértékben bővíthető.”

³ Ronald BAILEY, *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution* (New York: Prometheus Books, 2005).

⁴ James HUGHES, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (Cambridge: Westview Press, 2004).

⁵ Max MORE, *Principles of Extropy*, hozzáférés: 2018.11.10., <http://www.extropy.org/principles.htm>.

teti önmagát,⁶ és ebből adódóan nem kívánja meghaladni a racionális humanizmust. A humanizmus továbbvitele miatt a transzhumanizmus ultrahumanizmusként is definiálható.⁷ Ezen teoretikus elhelyezés a transzhumanista reflexió radikalizmusát igencsak megkérdőjelezhetővé teszi.

A nyugati világban az ember történetileg egy hierarchikus világrend részeként tételeződik. Ez a szimbolikus struktúra, amely az emberi kiváltságosság eszméjén nyugszik, miképpen a lét nagy láncolatának tradicionális eszméje sugallja,⁸ nemcsak az embernek az állatok feletti uralmát legitímálta, hanem hosszú időn át az ember birodalmán belül is érvényesült, táplálva a szexista, rasszista, osztályalapú, homofób és etnocentrikus előítéleteket. Másképpen mondva, nem minden emberi lény számított egészen emberinek: a nők, az afroamerikaiak, a melegek és leszbikusok, a speciális képességűek sok más egyéb emberrel együtt a társadalom és az ember fogalmának peremén helyezkedtek el. A rabszolgaság intézménye idején a szolgák a tulajdonos személyes tulajdontárgyát képezték, ezáltal pedig szabadon értékesíthetők voltak. Ennek dacára, a transzhumanista reflexiók, ultrahumanista vállalkozásaik hevéletében, nem foglalkoznak kellő elmélyültséggel az ember fogalmának kritikai és történeti számvetésével, amely így – félrevezetően – generikus, mindenkire érvényes módon ábrázolódik.⁹

Továbbá, mivel a transzhumanisták kitartóan amellett érvelnek, hogy a tudomány és technológia képezik az ember átfogalmazásának leghatékonyabb módját, megkockáztatják a technoreduktivizmus veszélyét: a racionális gondolkodáson alapuló technológia a haladás útján megállíthatatlanul előrehaladó hierarchikus projektté válik. Tekintetbe véve azon empirikus körülményt, hogy a Föld népességének többségét egyelőre még a pusztta túlélésproblémák foglalkoztatják, a kívánatos jövőkkel foglalkozó reflexiót nem redukálhatjuk az ember tech-

⁶ James Hughes a *Transzhumanista Kiáltványban* lát egy momentumot, amelyben a felvilágosodás eszmeisége hangsúlyosan érvényesül: „A Kiáltvány révén a transzhumanisták lényegében a felvilágosodással, demokráciával és humanizmussal való folytonosságukat hangsúlyozzák.” (*Transzhumanista Kiáltvány*, 178.) Hasonlóképpen, Max More szerint „a humanistákhoz hasonlóan, a transzhumanisták az észet, haladást és az emberi jólétet hangsúlyozó eszmeiséget afirmálják, bármilyen vallási tartalom helyett. A transzhumanisták egyszerűen messzebbre viszik a humanizmust azáltal, hogy az emberi végességet vonják kérdőre a tudomány és technológia, valamint a kritikus és kreatív gondolkodás alkalmazása révén.” [A transzhumanista irodalmak számottevő hányada online formátumban látott napvilágot, ezért nem minden hivatkozás tartalmaz oldalszámot.]

⁷ Bradley B. ONISHI, „Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman”, *Sophia* 50, 1. sz. (2011): 101–112.

⁸ Platónnál, Arisztotelésznél és az Ószövegségben gyökerezve, a lét nagy láncolatának eszméje az anyag és élet egy hierarchikus struktúrája (beleértve az olyan hipotetikus formákat is, mint az anyagokat és démonokat), ami Istennel kezdődik. Ez a világgép a kereszténységben is túlélt a középkoron át egészen a 18. századig. Egy klasszikus tanulmány erről a témakörrel: Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

⁹ Francesca FERRANDO, „The Body”, in *Post- and Transhumanism: An Introduction I*, edited by Robert RANISCH and Stefan L. SORNGNER (Frankfurt am Main: Peter Lang Publisher) – kiadás alatt.

nológiai viszonylataira, máskülönben igencsak szűk, osztály- és technológiacentrikus regiszterben maradnánk.¹⁰

Ezen fenti okoknál fogva – noha a biológiai és technológiai területek kölcsönhatásairól érdekesítő gondolatokat fogalmaz meg – a transzhumanizmus összességében mégis olyan hagyományokban ragad benn, amelyek túlságosan leszűkítik a látómezőnket. A transzhumanizmusnak a technológia és a tudomány erejére való támaszkodását kritikus szemmel kell vizsgálnunk; egy kevésbé központosított, sokoldalúbb megközelítésmód nagyon is gazdagítaná a vitát. Ebben az értelemben gondolom úgy, hogy a poszthumanizmus jóval ígéretesebb kiindulópontként szolgálhat.

POSZTHUMANISTA TECHNOLÓGIÁK

Miközben a poszthumanizmus és a transzhumanizmus közös érdeklődést mutat a technológia iránt, az a mód, ahogyan megközelítik ezt a fogalmat, már strukturális eltérésre világít rá. Igaz, a technológia történeti és ontológiai dimenziója kulcsfontosságú kérdés, amikor a poszthumanista projekt megértéséről van szó, azonban a poszthumanizmus nem a technológiát mint olyat helyezi figyelmének középpontjába, mivel ezzel önmagát csupán az esszencializmus és a technoreduktivizmus újabb formájaként leplezné le. A technológia se nem fenyegető „másik”, amitől félnünk, vagy ami ellen lázadnunk kell (egyfajta neoludditizmus formájában), se nem olyan isteni tulajdonságokkal bíró megmentő erő, mint ahogyan egyes transzhumanisták hajlamosak beállítani (például amikor külső erőként szólítják, és az ember megváltását remélik tőle, valamilyen posztbiológiai elképzelt jövő keretén belül). Mindenekelőtt, a transzhumanizmus és poszthumanizmus egyaránt közös abban, hogy elfogadja a technogenezis teóriáját.¹¹ Ez annyit jelent, hogy a technológia eredendően részét képezi az emberi alkatnak. Több mint pusztán funkcionális eszköz arra, hogy megszerezzünk valamit (legyen szó energiáról, fejlettebb technológiáról, vagy akár a halhatatlanságról). A technológia a poszthumanista vitákba mindenekelőtt a feminizmuson keresztül érkezett, Donna Haraway kiborgfogalmán, valamint a dualista határ-

¹⁰ „Az a harmincmillió amerikai, aki jelenleg az internetre rákapcsolódik, olyan virtuális tapasztalatokban részesül, amelyek a képernyő egyik oldalán lévő materiális test, valamint a számítógépes szimulákrumként fennálló test közé repedést vezet be. Am milliónyi egyéb állampolgár számára a virtualitás nem képezi a világuknak még csak halvány lehetőségét sem. A globális kontextuson belül a virtualitás tapasztalata továbbra is egzotikus. Érdemes figyelembe venni, hogy jelen állás szerint a föld népességének 70 százaléka még csak nem is telefonált soha életében.” Lásd N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 20.

¹¹ N. Katherine HAYLES, „Wrestling with Transhumanism”, in *H+: Transhumanism and its Critics*, edited by Gregory R. HANSELL, William GRASSIE, et al. (Philadelphia: Metanexus Institute, 2011), 215–226.

vonalak általa véghezvitt dekonstruálásán keresztül.¹² Megkérdőjeleződtek az olyan határok, mint az ember és nem-ember, a biológiai szerveződések és a gépek, a fizikai és nem-fizikai valóságszintek, valamint a technológia és a szubjektivitás közötti elválasztások.

Az emberi és technológiai dimenzió közötti elválaszthatatlanság nemcsak antropológiai¹³ vagy paleontológiai kérdés,¹⁴ hanem ontológiai probléma is. A technológia mint ontológiai téma, a poszthumanista kereten belül már megjelenik Martin Heidegger *Kérdés a technológiáról* (*The Question Concerning Technology and Other Essays*) című esszéjében is, ahol azt írja: „A technológia sohasem pusztán eszköz. A technológia a feltárásnak egy módja.”¹⁵ A poszthumanizmus éppen ilyen feltárásként vizsgálja a technológiát, újra hozzáférve annak ontológiai jelentőségéhez egy kortárs környezetben, ahol a technológia többnyire csupán technikai eljárásként tétéleződik. További releváns szempontot kínálnak a poszthumanizmus számára az „én technológiái”, miképpen Michel Foucault definiálta azokat.¹⁶ Az én technológiái lebontják az én/másik elkülönítését egy relációs ontológia alkalmazásán keresztül,¹⁷ az egzisztenciális feltárás munkáján keresztül, megnyitva a teret a poszthumán etika és alkalmazott filozófia számára. A poszthumanizmus mindenekelőtt praxis. A mód, ahogyan szemügyre vesszük a lehetséges jövőket, nem elvonatkoztatható az aktuális megvalósulástól: a poszthumán posztdualista megközelítésekben a „micsoda” egyenértékű a „hogyanal”. A poszthumanizmus tekintetbe veszi az úrutazást, azonban a posztmodern és posztkoloniális felismerésekből táplálkozva, nem támogatja a világűr kolonizálását, ami gyakran előkerül a transzhumanista irodalomban. Ez jó példa arra vonatkozóan, hogy miképpen nyilvánul meg a transzhumanista és poszthumanista megközelítések eltérő elméleti háttere.

¹² Donna J. HARAWAY, „Kiborg kiáltvány. Tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, fordította Kovács Ágnes, *Replika* 51–52 (2009): 107–139.

¹³ Arnold GEHLEN, *Man in the Age of Technology*, translated by Patricia LIPSCOMB (New York: Columbia University Press, 1980).

¹⁴ André LEROI-GOURHAN, *L'Homme et la Matière* (Paris: Albin Michel, 1943); lásd még André LEROI-GOURHAN, *Gesture and Speech*, translated by Anna BOSTOCK BERGER (Cambridge: MIT Press, 1993).

¹⁵ Martin HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William LOVITT (New York: Harper Torchbooks, 1977), 12.

¹⁶ Michel Foucault ezt a gondolatot életművének egy kései szakaszában vezette be. 1984-ben, kevéssel a halála előtt beszélt a szubjektum technológiáiról szóló könyv ötletéről. 1988-ban, a vermonti egyetemen tartott 1982-es előadása nyomán látott napvilágot egy poszthumusz tanulmánya: Michel FOUCAULT, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. MARTIN, Huck GUTMAN, Patrick H. HUTTON (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), 16–49.

¹⁷ Karen BARAD, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham, London: Duke University Press, 2007).

POSZTHUMANIZMUS

Bár a poszthumanizmus gyökerei a posztmodernizmus első hullámaig vezethetők vissza, a poszthumán fordulatot voltaképpen a kilencvenes évek feminista teoretikusai hajtották végre, leginkább az irodalomkritika területén – amit összefoglalóan kritikai poszthumanizmusnak hívok a továbbiakban. Ezzel párhuzamosan a *cultural studies* is elkezdte használni, kialakítva egy sajátos területet, amelyet kulturális poszthumanizmusnak nevezhetünk.¹⁸ Az 1990-es évek végére a (kritikai és kulturális) poszthumanizmus átalakult egy jóval fókuszáltabb filozófiai irányba, annak érdekében, hogy újból hozzáférhetővé váljanak azok a filozófiai eszközök is, amelyeken keresztül megkérdőjelezhetjük a korábbi antropocentrikus és humanista feltevéseket. Ez utóbbit nevezem filozófiai poszthumanizmusnak. A poszthumanizmust egyszerre definiálja a szakirodalom poszthumanizmusként és posztantropocentrizmusként¹⁹ – a poszt az ember fogalmához képest, a humanizmus a történeti valósághoz viszonyítva. Mindkét említett konstrukció hierarchikus társadalmi képződményeken és emberközpontú hiedelmeken alapul. A fajközpontúság (*speciesm*) minden formájának kritikája alkotja a poszthumán kritikai megközelítés egyik legfontosabb ismervét. Az emberi kiváltságosság poszthumán meghaladása azonban nem helyettesítendő más típusú felsőbbrendűség-komplexusokkal (miképpen a gépeket istenítő nézetek szorgalmazzák). Hasznos szinonimaként a poszthumanizmus kapcsán éppenséggel a posztexkluzivizmust is alkalmazhatjuk: a mediációnak egy olyan empirikus filozófiáját jelölve ezáltal, amely a létezés legkülönfélébb formáinak a kibékítésére vállalkozik. Nem alkalmazza a poszthumanizmus a közvetlen dualizmusnak semmilyen formáját, sem annak ellenkezőjét; minden polarizáló jellegű ontológiai misztifikálás leleplezésére vállalkozik, a dekonstrukció posztmodern gyakorlatának segítségével.

A poszthumanizmust nem érdekli az eredetiségigény: túllép a kizárások politikáján. Ez azt implikálja, hogy szükség van az újdonság feloldására is, ami Gianni Vattimo szerint a posztmodern egyik ismertetőjegye.²⁰ Annak érdekében, hogy az „újat” posztulálhassuk, a diskurzus középpontját kellene megadnunk, mivel ilyenkor mindig választ kell adni a „mihez képest?” kérdésre is. A gondolkodás mint emberi képesség újdonsága azonban nagyon is relatív, továbbá helyhez és helyzethez kötött: ami az egyik társadalomban radikálisan újszerűként hat, az a másikban közismert is lehet.²¹ Ezenkívül a hegemon perspektívák nem ismerik el azokat az

¹⁸ A kulturális poszthumanizmust illetően lásd Judith HALBERSTAM, Ira LIVINGSTON, *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); Neil BADMINGTON, *Posthumanism* (New York: Palgrave, 2000); Andy MIAH, „Posthumanism in Cultural Theory”, in *Medical Enhancement and Posthumanity*, edited by Bert GORDIJN and Ruth CHADWICK (Berlin: Springer, 2008), 71–94.

¹⁹ Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013).

²⁰ Gianni VATTIMO, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, translated by Jon R. SNYDER (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988).

²¹ Minden civilizációban, amikor létrejön egy új információ, szükségképpen elvesznek más információk. Ennél fogva a korábbi, elveszett információk újbóli felbukkanása újszerűként is hathat. Immanuel Velikovskij (pszichoanalitikus) az emberi fajt olyan lényként értelmezi, amely folyamatos

ellenálló pozíciókat, amelyek egy-egy kulturális-történeti paradigmán belül állhatnak fenn, ezáltal letagadva azokat a belső önellentmondásokat, amelyek minden diszkurzív képződményt jellemeznek. Amit a poszthumanizmus tematizál, az nem csak a nyugati diskurzus hagyományos középpontja – amit már önnönmaga perifériái eleve radikálisan dekonstruáltak (a feminista, kritikai, queer és posztkolonialis elméletek felől, hogy csak néhány példát említsünk). A poszthumanizmus túl van minden központosításon, abban az értelemben, hogy az érdeklődésnek számtalan területét, lehetséges fókuszát ismeri el; a középpontnak mint olyannak a legitimitását hatályon kívül helyezi, legyen szó hegemon vagy szubverzív centrumokról.²² A poszthumanizmus centrumok végtelen sokaságát ismeri el; érdeklődésének középpontjai változóak, nomadikusak, végeselek. Perspektívái plurálisak, többretegűek, annyira átfogóak és befogadóak, amennyire csak lehetséges.

Ahogy a poszthumanizmus egyre több figyelmet kap, és lassan mainstream pozícióvá kezd válni, új kihívásokkal szembesül. Példaként említhetjük azt, miképpen viaskodnak egyes szerzők az egzotikus különbség kategóriájával. Ebbe olyan létezők tartoznak, mint a robotok, a biotechnológiai kimerák, a földönkívüli életformák, de anélkül hogy feltétlenül kitérnének mindazon különbségekre is, amelyek az emberi dimenziót is áthatják, elkerülve ezzel a „marginalizált” emberek problémáját – gondolhatunk itt a feminizmusra vagy a kritikai kisebbségkutatásra (*critical race studies*).²³ A poszthumanizmus semmilyen hierarchikus rendszer legitimitását nem ismeri el: nincsenek az alteritásnak magasabb vagy alacsonyabb formái: a nem-emberi különbségek éppoly érdekesítőek, mint az emberek közötti különbségek. A poszthumanizmus olyan filozófia, amely a relációk és a létezés sokféle rétegének elgondolását hivatott elősegíteni, poszthierarchikus modelleken keresztül. Ezáltal elgondolhatunk emberen túli jövőket is, ami az emberi képzelőerőnk határait is kitágítja.

ÚJ MATERIALIZMUSOK

Az új materializmusok egy további irányzatot képeznek a poszthumanista elmélet világán belül.²⁴ Diana Coole és Samantha Frost hangsúlyozza, hogy „a

amnéziában szenved. Lásd Immanuel VELIKOVSKY, *Mankind in Amnesia* (New York: Doubleday, 1982). Továbbá érdemes a hagyományos keleti spirituális tudással is összevetni a nyugati tudományos felfedezéseket, miképpen tette Fritjof Capra fizikus: Fritjof CAPRA, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Boston: Shambhala, 1975).

²² Francesca FERRANDO, „Towards a Posthumanist Methodology: A Statement”, *Frame. Journal For Literary Studies* 25, 1. sz. (2012): 9–18.

²³ Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).

²⁴ A fogalom Rosi Braidottitól és Manuel DeLandatól származik. Lásd Rick DOLPHIJN, Iris VAN DER TUIN, *New Materialism. Interviews & Cartographies* (Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012). Az „új” jelzőnek ebben a témakörben való problematizálásáért lásd Nina LYKKE, „New Materialisms and their Discontents”, in *Entanglements of New Materialism; Third New Materialism Conference* (Linköping: Linköping University, 2012).

kritikai materializmusok nem szinonimák a marxizmus kortárs feléledésével”,²⁵ sokkal irodalmibbak, és az anyagot a materializáció folyamatainak termékeként értelmezve a feminista elmélethez kapcsolódnak. Már a kilencvenes évek közepe és vége felé megjelent egy, a testi regiszter megragadására vonatkozó igény a feminizmus részéről,²⁶ és ezen igény jóval materialistább formát öltött a 21. századra. Az új materializmusok filozófiai értelemben egy reakciót képeznek a késő posztmodernitás reprezentációs és konstruktivista radikalizmusával szemben, amely meglehetősen levált a materiális dimenzióról. Ez az elmélet visszacsempész egy belső dualizmust a megfigyelés és leírás alapján módosítható mozzanatok, valamint a külső valóság között, az utóbbi pedig ezen redukció folytán megközelíthetetlené válik.²⁷ Annak ellenére, hogy az új materializmusok gyökerei a posztmodernizmusban találhatók, az új materialisták szerint a természet/kultúra dualizmus felmondása révén a posztmodern túlságosan is nagy hangsúlyt fektetett a konstrukcióra. Ez a preferencia számtalan genealógiai elbeszélést állított elő, amelyek bármilyen természetesként elgondolt tényező konstruált jellegét hangsúlyozzák,²⁸ kapcsolódva ezzel a Judith Butler munkásságához köthető radikális konstruktivista feminista hullámhoz.²⁹ Ez a tendencia kétségkívül eredményezett bizonyos intellektuális egyensúlyzavarokat: ha a kultúra nem is, de a természet ezekben a konstruktivista diskurzusokban nagymértékben zárójelbe került. Karen Barad, az új materialisták egyik legismertebb képviselője, ironikusan jegyzi meg Judith Butler *Jelentős testek* című kötetére³⁰ utalva, hogy „a nyelv jelentős. A diskurzus jelentős. A kultúra jelentős. Úgy tűnik, mintha manapság minden számítana, kivéve az anyag maga.”³¹ Az új materializmusok nem vá-

²⁵ Diana H. COOLE, Samantha FROST, „Introducing the New Materialisms”, in *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, edited by Diana H. COOLE and Samantha FROST, 1–45 (Durham, London: Duke University Press, 2010), 30.

²⁶ Lásd Elizabeth A. GROSZ, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1994). Továbbá Vicky KIRBY, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal* (New York: Routledge, 1997).

²⁷ Ennek a fajta radikális konstruktivizmusnak egyik képviselője volt Ernst von Glasersfeld filozófus, aki saját ismeretelméletét a következő munkájában fejtette ki: ERNST VON GLASERSFELD, *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning* (New York: Routledge, 1995).

²⁸ A konstruktivizmus és reprezentáció egy poszthumanista kritikájáért lásd John A. SMITH, Chris JENKS, *Qualitative Complexity. Ecology, Cognitive Processes and the Re-Emergence of Structures in Post-Humanist Social Theory* (London: Routledge, 2006), 47–60.

²⁹ Lásd Veronica VASTERLING, „Butler’s Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment”, *Hypatia* 14, 3. sz. (1999): 17–38, 17.: „Az elmúlt évtized során a feminista elméleten belül egy új irányzat jelent meg: a radikális konstruktivizmus. Judith Butler munkássága kapcsolódik legszorosabban ehhez az új paradigmához. A posztstrukturalista és pszichoanalitikus elmélet kreatív újrahasznosítása révén, Butler új perspektívákat nyit meg a biológiai nem, a társadalmi nem és a szexualitás vizsgálatában. Ennek a perspektívának a legismertebb tézise, amelyet Butler a *Jelentős testek* című munkájában fejt ki, az, hogy nemcsak a nem, hanem a nemileg kódolt test materialitása is diskurzívan alkotott.”

³⁰ Judith BUTLER, *Jelentős testek. A „szexus” diskurzív korlátairól* (Budapest: Új Mandátum Kiadó, 2005).

³¹ Karen BARAD, „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, 3. sz. (2003): 801–831, 801. [A szójáték

lasztják külön a nyelviséget és az anyagot: a biológia éppen annyira kulturálisan közvetített, mint amennyire a kultúra materialisztikusan konstruált. Az új materializmusok úgy tartják, hogy amit anyagként ismerünk, az materializációs folyamatok végterméke, összeegyeztetve a tudományt a kritikai elmélettel, valamint a kvantumfizikát a posztstrukturalista és posztmodern érzékenységgel, hogy amit anyagként ismerünk, az materializációs folyamatok végterméke. Az anyag nem tekinthető statikus, rögzített, passzív valaminek, amely formálásra vár egy külső erő által, sokkal inkább materializációs folyamatként írható le. Ez a folyamat dinamikus, változó, eredendően összefonódott, elhajló és performatív, de nem tekinthető szubsztanciálisnak, és nem redukálható a materializáció folyamatok összességévé sem.

ANTIHUMANIZMUS, METAHUMANIZMUS, METAHUMÁNTUDOMÁNYOK ÉS POSZTHUMÁNTUDOMÁNYOK

A poszthumanizmuson belül jelentős különbségek vannak, és ezek mindegyike sajátos diskurzust igényel. A transzhumanista viták középpontjában a modern racionalitás, haladás és szabad akarat kérdései állnak, melyek radikális kritikája képezi az antihumanizmus magvát.³² Ez a filozófiai pozíció a poszthumanizmushoz hasonlóan a posztmodernitásban gyökerezik, ám számos tekintetben el is tér attól.³³ Az ember fogalmának dekonstrukciója központi jelentőségű az antihumanizmus számára: ez rokonítja leginkább a poszthumanizmussal. Azonban a két mozgalom között jelentős eltérés található azok morfológiájában, pontosabban a poszt- és anti- előtagokban. Az antihumanizmus levonja az ember halálának konzekvenciáit, miképpen ezt már egyes posztstrukturalista gondolkodók, mint például Michel Foucault, megtették.³⁴ Ezzel szemben, a poszthumanizmus nem függ semmilyen szimbolizált haláltól: az antihumanizmus a halott/élő dualizmuson alapul, míg a poszthumanizmus eleve érvényen kívül helyez minden dualizmust egy posztdualisztikus folyamatontológia alkalmazásával.

A poszthumanizmus tudatában van annak, hogy a hierarchikus humanista előfeltevések nem egykönnyen eltörölhetők vagy mellőzhetők. Ebben az értelemben

nem igazán adható vissza a magyar nyelvben. Barad mondata ekképpen hangzik: „Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter.”]

³² Megjegyzendő, hogy az antihumanizmus nem egységes mozgalom. Erre vonatkozóan lásd Béatrice HAN-PILE, „The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, in *Foucault and Philosophy*, edited by Timothy O’LEARY and Christopher FALZON (Malden: Wiley-Blackwell, 2010).

³³ Itt és most arra a filozófiai irányzatra összpontosítok, amely a nietscheánus-foucault-i hagyományból alakult ki. A marxista antihumanizmust, amely Louis Althusser és Lukács György nevéhez fűződik, lásd Tony DAVIES, *Humanism* (New York: Routledge, 1997), 57–69.

³⁴ Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, fordította ROMHÁNYI Török Gábor (Budapest: Osiris Kiadó, 2000).

közelebb áll Jacques Derrida dekonstruktív megközelítéséhez, mint Foucault-hoz.³⁵ A poszthumanista elmélet bemutatásához nélkülözhetetlen a metahumanizmus is, amely szorosan kapcsolódik Gilles Deleuze hagyományához.³⁶ Ebben a megközelítésben a test (mint amorf szignifikációk) helyszíneként tételeződik, ami a hálózatként felfogott testiség kinetikus viszonyaira utal. Nem keverendő össze a metahumanitással, amely fogalom az 1980-as években annak érdekében jött létre, hogy a képregények és a szerepjátékok körüli narratívákban leírja a szuperhősöket és a mutánsokat – azóta specifikusan működik a *cultural studies* kontextusaiban.³⁷ Végül a poszthumán tudományok fogalmát kell megemlítenünk, amely az akadémiai életben egyre elterjedtebb, és egy belső elmozdulást jelöl a humán tudományoktól a *poszthumán tudományok* irányába. Ez utóbbi a fókusz az emberi állapotról a poszthumán felé tereli; jelölheti továbbá azon jövőbeni nemzedékeket is, amelyek valamilyen evolúciós értelemben az emberiség leszármazottai.

KONKLÚZIÓ

A poszthumán diskurzus a különböző álláspontok és mozgalmak folyamatos változásából álló összetett folyamatot képez, ami az emberi állapot újradefiniálásából indul ki. A poszthumanizmus, transzhumanizmus, új materializmusok, antihumanizmus, metahumanizmus, metahumanitás és poszthumán tudományok mind lehetőségeket kínálnak arra vonatkozóan, hogy elgondolkodhassunk bizonyos egzisztenciális fejleményeken. Jelen esszé a különböző irányzatok közötti különbségek tisztázásához kívánt útmutatóként szolgálni, különösen a transzhumanizmus és poszthumanizmus hasonlóságai és különbségei tekintetében. A transzhumanizmus nagyon gazdag módon járult hozzá a technológiai és tudományos fejlemények, valamint az emberi faj evolúciója közötti kölcsönhatások konceptualizálásához. Azonban még mindig benne marad egy humanista és emberközpontú perspektívában, ami jelentősen gyengíti a pozícióját: egy „Humanity Plus”-fajta mozgalom, amelynek célja az „emberi állapot felemelése”.³⁸ A fajközpontúság kritikája viszont integráns részét képezi a poszthumanista megközelítésnek, amely egy posztantropocentrikus és poszthumanista episztémét alkalmazva kíván hozzájárulni decentralizált és nem hierarchikus létmódok megvalósításához. A poszthumanizmus, noha vizsgálja a tudomány és technológia területeit, nem ismeri fel ezekben azt a középpontot, amelyre korlátozódni

³⁵ Lásd: Jacques DERRIDA, *Grammatológia*, fordította Marsó Paula (Budapest: Typotex Kiadó, 2014).

³⁶ Jaime DEL VAL, Stefan LORENZ SORGNER, „A Metahumanist Manifesto”, *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal* IV/II, hozzáférés: 2011.08.01., http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011_08/metahuman_manifesto.html.

³⁷ A „metahumán” fogalma a DC Comics képregényeiből ismeretes.

³⁸ A Humanity+ (<http://humanityplus.org>), amely jelenleg az egyik legismertebb transzhumanista oldal, állítása szerint „a Humanity+ célja az emberi állapot feljavítása. Célunk az, hogy új gondolkodók nemzedékeit informáljuk az emberiség következő lépéseit illetően.” Utolsó hozzáférés: 2018.11.10.

kellene, és nem limitálja önmagát a technológiai vállalkozásokra – sokkal inkább kitérít a horizontot a technológiai létmódok konceptualizálása irányában.

A poszthumanizmus (értve ez alatt a kritikai, kulturális és filozófiai poszthumanizmust egyaránt, valamint az új materializmusokat is) adekvát elméleti megközelítésnek tűnik az antropocén, mint geológiai korszakban. Miképpen az antropocén planetáris szinten jelzi az emberi tevékenység kiterjedtségét, úgy a poszthumán decentralálja az emberit a diskurzus szintjén. Az antihumanizmussal összhangban, a poszthumanizmus hangsúlyozza az ember végességének felismerésének etikai szükségességét: egy olyan ökológiától függünk, amelynek megsérülése az emberi állapotot is negatívan befolyásolja. Ebben a keretben, az ember nem autonóm ágensként tételeződik, hanem egy hálózat tagjaként. Az emberek a „leendés” materiális csomópontjai; ezek a „leendések” a létezés technológiáiként funkcionálnak. Azok a módok, amiképpen az emberek belakják a bolygót (ahogy étköznek, viselkednek, hogy milyen viszonyokba kapcsolódnak bele) úgy hozzák létre azt a hálózatot, amely meghatározza, hogy kicsodák és kicsodák: nem léteznek testetlen hálózatok. Valamennyi hálózat egyben materiális is, a hálózatok ágenciái pedig meghaladják a politikai, társadalmi és biológiai emberi dimenziókat (miképpen azt az új materialisták hangsúlyozzák). A kitérített poszthumán horizont nyilvánvalóvá teszi, hogy az esszencializmus, reduktivizmus vagy bármely egyéb előítélet korlátoz bennünket az elkerülhetetlenül sokdimenziós hálózatok elgondolásában. A poszthumanizmus egy kritikai és dekonstruktív pozíciót foglal el, amelyet a múlt elismerése is áthat, miközben hozzájárul a fenntarthatóbb jelen- és jövőbeni alternatívák kiépítéséhez is. Jelenkori filozófiai környezetünkön belül a poszthumanizmus egy sajátos egyensúlyt kínál az ágencia, az emlékezet és a képzelet között, abban a reményben, hogy harmonikus örökséget hagyhatunk magunk után, az összekapcsolt létezés ökológiájában.³⁹

(Francesca FERRANDO, „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism and New Materialisms and Relations”, *Existenz* 8, 2. sz. [2013]: 26–32.)

Fordította: Lovász Ádám⁴⁰

³⁹ Külön köszönet illeti Helmut Wautischert és Ellen DeLahunty Robyt.

⁴⁰ A fordítást az eredetivel egybevetette Bartha Ádám.

DAVID RODEN

Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus

BEVEZETÉS

A humanizmus, a transzhumanizmus és a poszthumanizmus kifejezéseket gyakran használják a filozófusok, a kritikai elmélet képviselői és a hivatásos jövőkutatók, de sokszor nem eléggé árnyalt módon.

Neil Badmington és Katherine Hayles például kritizálja a tudat számítógépre való letöltésének „nyilvánvalóan poszthumanista célját”, azzal érvelve, hogy ez egyfajta hiperhumanizmus tünete, amely újratermeli az anyagtól független és autonóm emberi szubjektum dualista fikcióját, amelyet Descartes metafizikája ír le.¹ Badmington egy másfajta (kritikai) poszthumanizmusra tesz javaslatot a humanizmus filozófiai korrekciójaképpen. Ahelyett, hogy feltöltött elmékről és jövőbeli intelligens robotokról álmodozna, a kritikai poszthumanizmus kísérletet tesz a humanizmus megértésére és dekonstrukciójára, nyomon követve annak belső feszültségeit és fogalmi ellentmondásait.

Ahogy a következő két fejezetben látni fogjuk, ezzel az elemzéssel nem az a fő probléma, hogy a Badmington, Hayles és mások által folytatott dekonstrukciós projekt intellektuálisan nem gyümölcsöző, hanem az, hogy összekever két nagyon különböző típusú, jövőre vonatkozó spekulációt. Az első a *transzhumanista* programhoz tartozik az emberi természet tökéletesítésére és az ember személyes autonómiájának ápolására a technológia eszközeinek segítségével. A transzhumanizmus tehát egy etikai állítás, miszerint az ember képességeinek *tökéletesítése* a technika segítségével kívánatos cél (ha minden a várakozások szerint halad). A második fajta jövőre vonatkozó elképzelés – a *spekulatív poszthumanizmus* (SP) – nem arra vonatkozó normatív követelés, hogy milyennek *kellene lennie* a világnak, hanem metafizikai állítás arról, hogy *milyen lehetne*. A spekulatív poszthumanisták számára a poszthumánok olyan technológiai úton előállított létezők, akik már nem emberek. Az SP nem foglal állást a poszthumán életek etikai értékével kapcsolatban. Például nem az ember tökéletesedéseként vagy apoteózisaként értelmezi a poszthumánt, ahogy azt a transzhumanista filozófus, Nick Bostrom teszi a *Why I Want To be a Posthuman When I Grow Up* (2008) című szövegében.

A valódi *poszthumán* lehetőségekkel szembeni ellenállás a kritikai poszthumanisták és a transzhumanisták részéről jelentős filozófiai tévedés, és nem egyszerűen szemantikai hiba. Ha az SP álláspontja helyes, a poszthumánok létezése lehetséges. Ez a lehetőség kétségkívül fontos a jelenlegi és a jövőbeli emberek számára, akiknek a technológiai tevékenysége esetleg létrehozza őket (lásd 5. és 8. fejezet).

¹ Neil BADMINGTON, „Pod Amighty!; or, Humanism, Posthumanism, and the Strange Case of Invasion of the Body Snatchers”, *Textual Practice* 15, 1. sz. (2001): 5–22, 5–6.

Az SP következményeinek megértéséhez tehát tisztáznunk kell a különbséget a transzhumanizmus és a humanizmus különféle kritikái között, amelyeket a poszt-humanizmus gyűjtőfogalom alá szokás sorolni (lásd § 1.4.). A spekulatív poszthumanizmuson és a kritikai poszthumanizmuson kívül további két álláspontot fogok meghatározni – a spekulatív realizmust és a naturalizmust –, melyek kritikája az antropocentrikus feltevésekkel szemben egyaránt fontos a könyvben megvitattakkal kapcsolatban.

Ahogy a következő három fejezetben látni fogjuk, a humanizmust sokan hiányosan elemezték azok közül, akik akadémiai munkájuk részének tekintik „kritizálni” és alternatívákat keresni rá. A poszthumanizmus minden formája kritizálja az élet és a valóság felfogásának emberközpontú (antropocentrikus) módjait. Ám a humanizmus nem minden formája egyformán antropocentrikus, vagy ugyanolyan módon antropocentrikus. Descartes dualista megkülönböztetését az önmaga számára transzparens emberi elme és a szigorú mechanikai törvények által irányított világ között sok állítólagos poszthumanista tekinti a modern humanizmus ismérvének. Mégis, a karteziánus dualizmus kevesebb antropológiai korlátozást vezet be a dolgok természetére nézve, mint a szubjektivitás transzcendentális filozófiái, amelyeket Kant és az örökösei hirdetnek. A *transzcendentális humanizmus* nem elég, hogy etikai szempontból kiváltságosnak tekinti az embert (amit az olyan humanisták nem tesznek, mint Arisztotelész és Pico della Mirandola), de úgy kezeli az emberi élet és szubjektivitás néhány absztrakt sajátosságát, mint a világban lévő rend meghaladhatatlan eredetét. Egyelőre rögzítsük, hogy milyen fogalmi megkülönböztetésekben állapodunk meg.

1.1. HUMANIZMUS ÉS ANTROPOCENTRIZMUS

A humanista szónak sokféle használati módja és jelentése van. Néha például azokra használják, akik a védelmükbe veszik minden emberi létező méltóságát, amellyel közös morális természetük ruházza fel őket, vagy azokra, akik lemondanak a vallásos moralitásról az emberi érzésekben és cselekedetekben megalapozott erkölcs kedvéért. Bár az ilyen elképzelésekkel is számolni fogunk a poszthumanizmus és (még inkább) a poszthumánok természetének tárgyalása során, kevésbé lesz központi, mint az emberi és a nonhumán közti különbség filozófiai elgondolása. Tehát ahelyett, hogy e fogalmak szokásos használatához folyamodnék, egyszerűen meghatározom azt az általános értelmet, ahogy a humanizmus és az antropocentrizmus terminusokat használni fogom ebben a könyvben.

Egy filozófus *humanista*, ha úgy gondolja, hogy az emberek jelentősen különböznek a nonhumánoktól, és ezt a különbözőségi állítást *filozófiai antropológiával* is megtámogatja: számba veszi az emberi létezés központi jellemzőit és ezek kapcsolatát a *nonhumán* létezés hasonlóképpen általános aspektusaival.

Egy humanista filozófia *antropocentrikus*, ha olyan kiemelt státuszt adományoz az embereknek, amellyel az összes vagy a legtöbb nonhumán nem rendelkezik.

Ezeket a definíciókat nem szántuk precízen kidolgozottnak vagy történeti szempontból árnyaltak. Annak kiemelése a feladatuk, ami minden humanizmusban közös. Ha egy filozófiából hiányzik a filozófiai antropológia, nem lehet humanista. Ha nem biztosít speciális státuszt az embernek, nem antropocentrikus. Az elnagyoltság filozófiai erény ott, ahol segít pontosan meghatározni fontos hasonlóságokat és különbségeket.

Ahogy itt használjuk, a humanizmus vonatkozhat istenhívőkre, akik istenek vagy egy isten létezésében hisznek, és ateistákra, akik elutasítják ennek lehetőségét vagy nem foglalkoztatja őket a kérdés. Jean-Paul Sartre *Existentialism and Humanism* című művében amellet érvel, hogy az emberi egzisztencia megelőzi annak esszenciáját. Ez azt jelenti, hogy az ember radikálisan szabad és önmagát meghatározó cselekvő, akinek létezése elsődleges minden arról alkotott koncepcióhoz képest, hogy minek kellene lennie.² Sartre leírása a radikális emberi szabadságról ateizmusára épül. Úgy érvel, hogy mivel nincs Isten, az embereknek a papírvágó késtől vagy a kalapácstól eltérően nincs meghatározott funkciójuk vagy rendeltetésük. Az emberek ily módon azok, amivé cselekedeteik által önmagukat teszik. Ugyanakkor Pico della Mirandola reneszánsz filozófus *Az ember méltóságáról* című könyvében az ember önmaga megformálására való képességét egyfajta esszenciális „hiányban” alapozza meg, amit Isten biztosít neki a teremtés pillanatában:

„A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedveszerintvalóbb a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik.”³

Az én definícióm az antropocentrizmusról hasonlóképpen általános. Nem minden ember – nem-ember megkülönböztetés antropocentrikus. Nem antropocentrikus kijelenteni azt, hogy az ember az egyetlen állat, aki autót vezet vagy az egyetlen nem szőrös főemlős. Ezek az állítások az ember egyedi leírását nyújtják, de nem adományoznak neki kitüntetett helyet a világ rendjében. Mi több, nem minden humanizmus ugyanazon a módon vagy ugyanolyan mértékben antropocentrikus. Arisztotelész etikája jó példa a visszafogott antropocentrizmusra.

² Jean-Paul SARTRE, *Existentialism and Humanism*, translated by Philip MAIRET (London: Methuen, 1948), 2–3.

³ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, „Beszéd az ember méltóságáról”, fordította KARDOS Tiborné, in *Reneszánsz etikai antológia* (Budapest: Gondolat Kiadó, 1984). [2014.]

A *Nikomakhoszi etikában* azt állítja, hogy az élő dolgok közül egyedül az ember fogékony az értelemre.⁴ Az értelem teszi lehetővé az ember számára, hogy figyelmen kívül hagyjon vagy elfojtson érzelmeket és vágyakat, és ápolja az olyan társadalmilag jóváhagyott diszpozíciókat, mint a nagylelkűség, a bátorság vagy a barátság. Az a tény, hogy különbséget tudok tenni olyan alapelvek között, mint például az egyenlőség és a szabadság, lehetővé teszi számomra, hogy a viselkedés alternatív elveinek tekintsem ezeket.

Arisztotelész kiváltsággal ruhazza fel az embert azzal, hogy egyedül az emberi állatnak tulajdonít értelmet. Ez azt jelenti, hogy vannak olyan erények – mint például a barátság vagy a metafizikai igazságokon való elmélkedés –, amelyekre csak az emberek törekedhetnek. A *Politikában* azt is felveti, hogy a létezők közt fennáll egyfajta hierarchia értelmességük fokozata szerint oly módon, hogy a kevésbé eszes kiszolgálja azok szükségleteit, akik feljebb állnak az értelem rangsorában.⁵

Mindazonáltal Arisztotelész elismeri, hogy a nonhumán élőlények is rendelkeznek a természetüknek megfelelő jó tulajdonságokkal. Az állatok törekednek az élvezetre, de az emberre jellemző erkölcsi erényeket sem az állatok, sem az istenek nem mutathatnak fel.⁶ Keekok Lee érvelése szerint ez a fajta antropocentrizmus kevésbé erőszakos, mint azok a modern filozófiai álláspontok, amelyek azt az állítást fejezik ki, hogy az emberi szubjektum minden érték és értelem forrása a világban.⁷

A „kiábrándult” világ víziójáért, amelyből hiányzik az immanens vagy emberfüggetlen morális rend, közösen felelősek a 17. század olyan tudós-filozófusai, mint Descartes és Galilei, akik azzal érveltek, hogy a világot matematikailag kifejezhető törvények irányítják, nem pedig célok és „végső okok”, ahogy Arisztotelész tartotta.⁸ Azonban a radikális antropocentrizmusnak az a szószólója, akinek a hatása a leginkább tartós, a 18. századi filozófus, Immanuel Kant. Kant egy olyan filozófiai szemléletmódot vezetett be, amelyre ebben a könyvben „transzcendentális humanizmusként” fogok hivatkozni. A transzcendentális humanizmus képviselői azt állítják, hogy az emberek nem pusztán reprezentálják a világot, de aktívan alakítják is, értékkel, formával és értelemmel ruházva fel azt (§ 3.3.).

Kant azt is kijelenti, hogy a természetben semmi sem önmagában véve értékes. Csak az értelmes és autonóm tevékenységre képes létezők tekinthetők „öncélnak”. Értelem híján az állatok csak emberi célok eszközei lehetnek:

⁴ ARISTOTLE, „Nicomachean Ethics”, in *Complete Works of Aristotle*, edited by J. BARNES (Princeton: Princeton University Press, 1982), 1098a.

⁵ ARISTOTLE, „Politics”, in *Complete Works of Aristotle*, edited by J. BARNES (Princeton: Princeton University Press, 1982), 1.81256b16–1.81256b22.; Keekok LEE, *Philosophy and Revolutions in Genetics: Deep Science and Deep Technology* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 8.

⁶ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1153b, 1145a.

⁷ LEE, *Philosophy and Revolutions in Genetics: Deep Science and Deep Technology*, 9.

⁸ Michael J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 175.

Azoknak a lényeknek, amelyeknek létezése ugyan nem a mi akaratunkon, hanem a természetén nyugszik, ennek ellenére, ha ésszel nem bíró lények, mégis van értékük, de csak viszonylagos értékük, mint eszközöknek, ennél fogva *dolgoknak* nevezik őket, ezzel szemben az eszes lényeket *személyeknek* nevezik, mert természetük – amennyiben minden önkényt korlátoz (s a tisztelet tárgya) – már azzal tüntette ki őket, hogy öncélok, vagyis nem szabad őket pusztán eszközként felhasználni.⁹

Később részletesebben foglalkozunk a kanti transzcendentális humanizmussal és néhányval annak sokféle modern változata közül (lásd 3. és 4. fejezet). Píllanatnyilag elég annyit megjegyezni, hogy az az általános jellemzés, amit a humanizmusról adtam, az ember-nonhumán felosztás egymástól nagyon különböző felfogásaira alkalmazható.

1.2. TRANZHUMANISTA ETIKA

A legtöbb filozófiai humanista rendelkezik valamilyen elképzeléssel arról, hogy mi az, ami az emberi életnek kitüntetett értéket és méltóságot kölcsönöz, függetlenül attól, hogy hasonló státuszt biztosít-e a természetes vagy természetfeletti élet egyéb formáinak. A humanisták különféle előírásokat és módszereket dolgoztak ki ezeknek az értékes attribútumoknak a védelmére és gondozására. Vállalva a túlzott leegyszerűsítés kockázatát, e célok elérésére mindaddig kizárólag a *politika* és a *nevelés* bizonyult megbízható módszernek. Arisztotelész például szokásként tekint az olyan morális erényekre, mint a bátorság és a nagylelkűség. Mindegy, hogy jó vagy rossz, egy szokás nem természetes úton fejlődik ki, hanem ki kell alakítani nevelés és szabályozás útján, hogy a gyerekek és a felnőtt polgárok megtanuljanak megfelelő módon viselkedni. Az etika formális tanításai csak ez előtt a politikailag megalkotott háttér előtt érthetők meg.¹⁰

Az olyan republikánus humanisták, mint Machiavelli, Rousseau és Charles Taylor, Arisztotelészt követve úgy tekintenek a politikára, mint arra a környezetre, ahol az ember maradéktalanul emberré válik.¹¹ Kant szintén amellet érvel, hogy az embernek fegyelmzésre és nevelésre van szüksége, hogy teljes mértékben autonóm lényvé váljék, „aki képes kötelességből cselekedni, és úgy is tesz”.¹² Előírásai között találunk válogatást gyerekeknevelési tanácsokból (például Locke

⁹ Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, fordította BERÉNYI Gábor (Budapest: Gondolat Kiadó, 1991), 61.

¹⁰ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1095b.

¹¹ Isaiah BERLIN, „The Originality of Machiavelli”, in *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, edited by Nigel WARBURTON, Jonathan PIKE and Derek MATRAVERS, 43–58 (London: Routledge, 2000), 47.; Charles TAYLOR, *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

¹² Kate A. MORAN, „Can Kant Have an Account of Moral Education?”, *Journal of Philosophy of Education* 43, 4.sz. (2009): 471–484, 477.

javaslatát, miszerint a gyerekcipőket úgy kellene tervezni, hogy beengedjék a vizet, ezzel is megóvva a gyerekeket attól, hogy túlságosan ragaszkodni kezdjenek a kényelemhez), de a morális érzék kiművelésére vonatkozó előírásokat is.¹³

A transzhumanisták is csatlakoznak ahhoz az etikai nézőponthoz, amely az embert egyedülállóan autonóm vagy önmagát megformáló állatnak tekint. Akár csak humanista elődeik, a transzhumanisták is úgy gondolják, hogy az olyan, embert megkülönböztető adottságok, mint az értelem, az együttérzés és az esztétikai élvezet képessége eredendően értékesek, így fejleszteni és védelmezni kell őket.¹⁴ Mindazonáltal úgy vélik, hogy azok a hagyományos módszerek, amiket a humanisták használtak ezek ápolására, egészen mostanáig korlátozottak voltak az ember biológiai meghatározottságai, és általánosabb szinten a természet által.¹⁵

A transzhumanisták abban reménykednek, hogy felhasználhatják a korszerű technológiák gyümölcseit a hagyományos humanizmus véges eszköztárának kibővítésére, bízva abban, hogy a várható fejlődés az úgynevezett NBIC – technológiasoport területén soha nem tapasztalt ellenőrzést fog biztosítani az emberek számára saját természetük és testi adottságaik fölött. Az NBIC a „nanotechnológia, a biotechnológia, az informatika és a kognitív tudomány” rövidítése („Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology, Cognitive Science”). A nanotechnológia nagyon gyors és precíz, atomi méretű gyártási technikákból áll. A biotechnológia az élet és az élő rendszerek genetikai/szubcelluláris szintű átalakítására szolgáló eszközök összessége. Az informatika a számítástechnikát és kibernetikus technológiákat foglalja magában, például a mesterséges intelligenciát (*Artificial Intelligence* – AI) és az agy-számítógép interfészeket (*Brain-Machine Interfaces* – BMI). Végezetül, a „kognitív tudomány” gyűjtőfogalom az olyan diszciplínák számára, mint az idegtudomány, a mesterséges intelligencia és az elmefilozófia, amelyek fokozatosan feltárják az emberi és a nonhumán elmék működését (§§ 1.3., 2.1.).

Az 1998-as *Transzhumanista Nyilatkozat* – amelyet a transzhumanista világmozgalom számos fontos és aktív tagja aláírt, többek között Anders Sandberg, Nick Bostrom, David Pearce, Max More és Natasha Vita-More – kifejezetten explicit mindkét ponttal kapcsolatban. Az egyes és a kettes cikkelyben ez áll:

(1) Az emberiség radikálisan meg fog változni a technológia által a jövőben. Előre látjuk az emberi állapot újratervezésének lehetőségét, beleértve az olyan paramétereket, mint az öregedés elkerülhetetlensége, az emberi és a mestersé-

¹³ Uo., 477–478.

¹⁴ Nick BOSTROM, „Why I Want To Be a Posthuman When I Grow Up”, in *Medical Enhancement and Posthumanity*, edited by Bert GORDIJN and Ruth CHADWICK, 107–136 (New York: Springer, 2008).

¹⁵ Stefan Lorenz SORGNER, „Perfecting Human Beings: From Kant and Nietzsche to Trans- and Posthumanism”, *Paper presented at the 5th International Conference on Kant and Nietzsche, Università del Salento* (April, 2013): 18–19.; Jürgen HABERMAS, *The Future of Human Nature*, translation by William REHG, Max PENKSY and Hella BEISTER (London: Polity Press, 2005), 28.

ges intelligencia korlátozottsága, a nem szabadon megválasztott pszichikum, a szenvedés és a Föld bolygóra való bezártságunk.

(2) Módszeres kutatást kell folytatni, hogy megértsük a közeledő fejlesztéseket és azok hosszú távú következményeit.¹⁶

A kultúra és a művelődés általi önformálást ki kell egészíteni a technológiával. Éppen ezért a transzhumanisták úgy gondolják, hogy hozzá kell adni a *morfológiai szabadságot* – a fizikai és a mentális alak szabadságát – az olyan hagyományos szabadságjogokhoz, mint a helyváltoztatás szabadsága és a szólásszabadság.¹⁷ Szabadságunkban kéne állnia a megtestesülés új formáinak felfedezése, annak érdekében, hogy továbbfejlesszük a tradicionális humanizmus eredményeit.

(4) A transzhumanisták támogatják azok morális jogait, akik mentális és fizikai (beleértve a reprodukív) képességeik kiterjesztésére kívánják használni a technológiát, így növelve a kontrollt saját életük fölött. Személyes fejlődésre törekszünk, túl a jelenlegi biológiai meghatározottságainkon.

Számos transzhumanista szerint az NBIC technológiák legfontosabb alkalmazása az ember kognitív képességeinek növelése és tökéletesítése lesz. Ahogy okosabbak leszünk, jobbá válunk majd a személyes és a társadalmi célok megvalósításában. E célok közül néhány talán morális szempontból csodálatra méltó lesz: például az éhezés vagy a szűkölködés megszüntetése újfajta mezőgazdasági vagy gyártási eljárásokkal, gyógymódot találni betegségekre, vagy jobbá válni a szociálpolitika átgondolásában.¹⁸

A racionalitás gyakorlása számos kognitív képességet követel meg: érzékelést, munkamemóriát és hosszú távú memóriát, általános intelligenciát és az olyan kulturális eszközök alkalmazására való képességet, mint a nyelvek vagy a következtetési módok. Úgy tűnik, hogy a 20. században jelentősen növekedett az általános intelligencia szintje az iparosodott országokban – különösen a skála alsó végén. Mindez talán megmagyarázható az olyan modern szociális intézkedésekkel, mint a szerves ólom eltávolítása a festékekből és a benzinből, a javuló táplálkozás és az ingyenes közoktatás.¹⁹

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy van határa a környezeti faktorok gondolkodásra gyakorolt kihatásának, mivel az agyunk teljesítménye korlátozott a kopo-

¹⁶ World Transhumanist Association and others, *The Transhumanist Declaration*, hozzáférés: 1998., <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>. [Transzhumanista Világszövetség].

¹⁷ Nick BOSTROM, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14, 1. sz. (2005): 1–25.; Nick BOSTROM, „In Defence of Posthuman Dignity”, *Bioethics* 19, 3. sz. (2005): 202–214.; Stefan LORENZ SORNGNER, „Nietzsche, The Overhuman, and Transhumanism”, *Journal of Evolution and Technology* 20, 1. sz. (2009): 29–42.

¹⁸ Anders SANDBERG, Nick BOSTROM, „Converging Cognitive Enhancements”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093, 1. sz. (2006): 201–227, 201.

¹⁹ Uo., 210.

nyánkban található neuronok sebessége, kapcsolódásai, zajossága, sűrűsége által. A jelenleg élő legnagyobb tudósok, filozófusok vagy művészek nem intelligensebbek vagy kreatívabbak, mint Arisztotelész, Descartes, Leibniz vagy Newton.

A Bostromhoz vagy Kurzweilhez hasonló transzhumanisták számára az intelligencia igazán jelentős megnövelése olyan technológiákat követel meg, amelyek valahogy megnagyobbítják vagy felerősítik a pusztán agyunk erejét. Néhány ezek közül az értelmi képességeket tökéletesítő genetikai beavatkozással vagy drogok használatával járna. Ingmar Persson és Julian Savulescu a Doogie egér megteremtésére hivatkozik, akit genetikailag módosítottak, fokozva az NR2B neuroreceptor termelődését. Doogie egér „javuló emlékezeti teljesítményt mutatott, mind az emlékek megszerzésének, mind azok megőrzésének tekintetében”.²⁰ Arra is van valamennyi bizonyíték, hogy serkentő mágneses mező használata az idegrendszeri aktivitás ösztönzésére (transzkraniális mágneses stimuláció) javíthatja az emlékek kezdeti kódolását vagy megszilárdulásukat a hosszú távú memóriában.²¹

Más intelligencianövelő technológiák azt követelhetik meg, hogy az ember rákapcsolja a neurális hálózatát egy számítógépes hardverre. Számos kora 21. századi ember hordozható számítógépes eszközökre hárítja át az olyan unalmas feladatokat, mint a telefonszámok memorizálása vagy a helyi éjjelnappali tisztító megkeresése. A legtöbb transzhumanista azt állítja, hogy a biológiai alapú kogníció kihelyezésének folyamata nem-biológiai platformokra hajlamos felgyorsulni, ahogy a mesterségesen intelligens eszközeink egyre intelligensebbek lesznek, és ahogy egyre jobb módszereket dolgozunk ki arra, hogy a számítógépes hardvereket rácsatlakoztassuk a mi neurális hálózatunkra.²² Az agy-számítógép interfészek, mint a BrainGate BCI megmutatják, hogy a számítógépes rendszereket lehetséges közvetlenül az idegszövethez csatlakoztatni, ami lehetővé teszi a tetraplégias páciensek számára, hogy a gondolataikkal irányítsanak olyan eszközöket, mint a robotkarok.²³ Már dolgoznak az agy-gép-agy interfészekeken (*Brain-Machine-Brain Interface* – BMBI), amelyek mesterséges kommunikációs kapcsot

²⁰ Egyébként a jelentős javulás bizonyítékai mindeddig kétértelműnek tűnnek. Ingmar PERSSON, Julian SAVULESCU, „The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity”, *Journal of Applied Philosophy* 25, 3. sz. (2008): 162–177.

²¹ Roumen KIROV, Carsten WEISS, Hartwig SIEBNER, Jan BORN, Lisa MARSHALL, „Slow Oscillation Electrical Brain Stimulation During Waking Promotes EEG Theta Activity and Memory Encoding”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106, 36. sz. (2009): 15460–15465.

²² Jelenlegi becslések szerint az agy nyers adatfeldolgozási sebessége körülbelül 100 teraflopsig terjed (száztrillió lebegőpontos művelet másodpercenként). A világ leggyorsabb szuperszámítógépei jelenleg tízszeresen haladják meg ezt. A fejünkben lévő leggyorsabb neuronok maximum tüske-frekvenciája 200 Hz körül van. A világ leggyorsabb tranzistoraié jelenleg tízmilliószor nagyobb ennél, 2 GHz körül van. Rádásul az 1950-es évek óta a számítógépes összetevők adatfeldolgozási sebességének növekedése – integrált áramkörök – Moore törvénye szerint alakult: hozzávetőlegesen megkétszereződött minden két évben. Ha ez a tendencia kitart a következő néhány évtizedben, a mesterséges adatfeldolgozási sebesség feltehetőleg jelentős mértékben meg fogja előzni a biológiai rendszereket.

²³ Leigh R. HOCHBERG, Mijail SERRUYA, „Neuronal Ensemble Control of Prosthetic Devices by a Human with Tetraplegia”, *Nature* 442, 7099. sz. (2006): 164–171.

lóelemmel helyettesítik a sérült összeköttetéseket az agyi területek között. Például Guggenmos és munkatársai (2013) kimutatták, hogy BMBI használata egy patkány agyában a neurális kapcsolatok helyettesítésére az első és a hátsó motoros rendszer és az érzékelő területek között látványosan helyreállíthatja az étel megragadásának képességét, ami a károsodás miatt elveszett.

Ezek a fejlesztések alátámasztják azt a tézist, miszerint azok a biológia alkotórészek, amelyek megalapozzák az ember szellemi életét, helyettesíthetők funkcionálisan egyenértékű eszközökkel vagy olyan rendszerekkel, amelyek nagyságrendekkel gyorsabbak, mint a biológiai számítógépek. Kurzweil például úgy gondolja, hogy a nanoeszközök egy napon majd felhasználhatók lesznek az agy eredeti neurális hálózatának nem-invazív jellegű stimulálására vagy vizsgálatára, kiterjesztve ezzel a lassú, organikus elménket hatékonyabb és szerkezetileg változatos kognitív rendszerekké.²⁴

Ahogy a neuroprotézisek az évszázad során fejlődnek, elképzelhető, hogy az emberek vagy transzhumánok a jövőben egyre inkább megkülönböztethetetlené válnak az általuk használt technológiától. Az emberek „kiborgokká” vagy kibernetikus organizmusokká válnak, akárcsak a Borg a *Star Trek* tv-sorozatban, akinek számos gondolkodással, érzékeléssel kapcsolatos funkciója, sőt még a tudata is ki van helyezve az egyre gyorsabbá és kifinomultabbá váló számítógépes eszközökre. Amint a *Trek* rajongói tisztában vannak vele, a Borg nem egy vonzó ideál a humanisták számára, akik nagyra becsülik az individuális autonómiát és értelmet. A Borg technológiai rajntelligencia – akár egy hangya- vagy termeszkolónia –, amelynek egyes tagjai a szuperorganizmus kibontakozó céljainak rabszolgái (lásd § 2.1., 2. jegyzet). Azonban sokan úgy érvelnek, hogy azok, akik a kiborgokat megszállt és gyarmatosított testeknek tekintik, nem képesek belátni, hogy az ember mindig is kiterjesztette magát eszközök segítségével. Andy Clark filozófus felvetése szerint a technológia integrációja a biológiaiba az első kovaeszközök elkészítése óta meghatározza az emberiséget. Azt állítja, hogy „született kiborgok” vagyunk, akiknek a szellemi élete olyan kulturálisan megkonstruált szegmensekbe helyeződött ki, mint a nyelvek vagy az archívumok.²⁵

Meglehet tehát, hogy a transzhumán jövőt, amit itt felvázolok, olyan létezők népesítik majd be, akiknek vágyai, értékei és tettei felismerhetők lesznek a régi és a modern humanisták számára. Lehetséges, hogy e transzhumán leszármazottak szintén megbecsülik majd az autonómiát, a társas hajlamokat és a művészi kifejezést. Talán csak *sokkal jobbak* lesznek a racionalitás, az érzékenység és a kifejezés

²⁴ A nem-invazív vizsgálatok terén a legújabb fejlemények kevésbé optimista magyarázataért lásd: Richard JONES, *Brain Interfacing with Kurzweil*, hozzáférés: 2009.02.11., <http://softmachines.org/wordpress/?p=450>; Ray KURZWEIL, *The Singularity is Near* (New York: Viking Press, 2005), 317.

²⁵ Austen CLARK, *Natural-born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (New York: Oxford University Press, 2003); Donna. J. HARAWAY, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, fordította Kovács Ágnes, *Replika* 51–52 (2005): 107–139.

terén – jobbak az emberlétben. Lehet, hogy ezek a készségek olyan testekben kapnak helyet, amelyeket technológiailag módosítottak korszerű biotechnológiai eljárások által, hogy egészségesebbek, és az öregedéssel vagy a sérüléssel szemben ellenállóbbak legyenek, mint a mieink. De azok a képességek, amelyek meghatározzák a humanista tradíciót, egyáltalán nem magától értetődően függenek egy meghatározott fajta fizikai formától.

A transzhumanistákat annak lehetősége is érdekli, amelynek Ben Goertzel informatikus az Általános Mesterséges Intelligencia (*Artifitial General Intelligence* – AGI) nevet adta, ugyanannál az oknál fogva, amiért érdeklődnek a kognitív képességek tökéletesítése iránt általánosságban. Egy AGI olyan robot vagy számítógépes rendszer lenne, akinek a gondolkodása megközelíti vagy felülmúlja az emberi gondolkodás hatókörét és rugalmasságát. Rengeteg félkész, keskeny („narrow” AI) vesz körül minket, de ezek olyan szoftvert tartalmaznak, amelyet egy adott feladattartományon belüli gyors és hatékony működésre terveztek.²⁶ Minden rendszer intelligensnek számít, ha „optimalizál” – képes jó megoldásokat találni problémákra különböző komplex környezetekben. Például megtalálni a legközelebbi potenciális élelmiszerforrást vagy elkerülni a ragadozókat. Ilyen mértékben intelligensnek tekinthető egy jó internetes keresőmotor vagy az útvonaltervező szoftver, amelynek telekommunikációs hálózata képes megtalálni a legrövidebb útvonalat egy hálózaton keresztül. De képességeik *területspecifikusak* – az emberekkel ellentétben nem tudnak átváltani más feladatokra, például asztalt találni egy zsúfolt étteremben, megérteni egy barát szöveges üzenetét vagy megfontolni egy alternatív karrierlehetőséget.²⁷ Az igazi AGI – mint a fiktív Data parancsnok a *Star Trek – Next Generation*ből – intellektuális rugalmasságát problémák széles területére képes alkalmazni, akárcsak az emberek. Azonban az AGI olyan fiktív ábrázolásai, mint a Data, talán csak a mi otthonos antropocentrikus feltételezéseinket tükrözik vissza arról, hogy milyen lenne a mesterséges intelligencia. Shane Legg és Marcus Hutter úgy érvelnek, hogy az intelligencia absztrakt definíciója – optimalizálásra való képesség komplex környezetek tartományában – a lehetséges intelligenciák matematikai sorba rendezését implikálja. A jelenlegi biológiai emberek is valahol ezen a skálán találhatóak, mivel képességeink céljaink megvalósítására komplex környezetekben kiemelkedő, de korlátozott.²⁸ Azonban elképzelhetők olyan szereplők ezen a téren, akik kognitív rugalmasság terén felülmúlják az emberek jelenlegi verzióját.

²⁶ Ben GOERTZEL, „Patterns, Hypergraphs and Embodied General Intelligence”, in *Proceedings IJCNN'06. International Joint Conference Neural Networks* (2006): 451–458.

²⁷ Hamid R. EKBI, *Artificial Dreams: The Quest for Non-biological Intelligence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

²⁸ Shane LEGG, Marcus HUTTER, „Universal Intelligence: A Definition of Machine Intelligence”, *Minds and Machines* 17, 4. sz. (2007): 391–444, 405.

Az AGI kilátását számos transzhumanista úgy tekinti, mint ami „ambivalens lehetőséget” hordoz magában jóra és rosszra.²⁹ Az intelligencia mennyiségének megnövekedése a bolygón hozzájárulhat számos olyan társadalmi és technológiai probléma megoldásához, amelyek jelenleg megoldhatatlannak tűnnek. Mégis, az olyan írók, mint Bostrom, tisztában vannak azokkal a veszélyekkel, amelyekkel a valódi szuperintelligencia megalkotása járna. Például a mesterséges szuperintelligencia megjelenése talán irrelevánsná tenné a biológiai gondolkodók intellektuális törekvéseit a gépi intelligencia szédítő tempójával szemben. Ahogy az informatikus és kriptográfus Irving Good írta:

Mivel a gépek tervezése egyike ezeknek az intellektuális tevékenységeknek, egy ultraintelligens gép még jobb gépeket tudna tervezni; akkor pedig kétségtelenül „intelligenciारobbanás” történe, és az emberi intelligencia messze lemaradna. Ennél fogva az első ultraintelligens gép lenne az utolsó találmány, amit az embernek létre kellene hoznia, feltéve, hogy a gép elég engedelmes ahhoz, hogy elmondja nekünk, hogyan tarthatjuk az uralmunk alatt.³⁰

Ez egy komoly figyelmeztetés. Ebben az esetben talán még az lenne a legjobb forgatókönyv, amely szerint az embereket feleslegessé teszik a gépi teremtmények, akik egyre gyorsuló sebességgel maguk mögött hagyják őket (lásd § 1.4.). A szellemi képességek tökéletesítése és a fejlesztések az NBIC technológiák egyéb területein tehát hozzájárulhatnak az olyan tradicionális humanista értékek ápolásához, mint az autonómia vagy az egyén önfejlesztésre való képessége. Mégis, az AGI távlataira vonatkozó rövid fejtegetésünk megmutat egy olyan lehetőséget, amiben a kognitív tökéletesítés meg is hiúsíthatja e humanista célokat.

Persson és Savulescu felvetik, hogy az egyéb fejlesztések az NBIC technológiák területén szintén jelentős mértékben veszélybe sodorhatják az emberi létezését ezen a bolygón – például azzal, hogy megkönnyítik a garázsfanatikusok és a pszichopáták számára, hogy fegyverként használjanak kórokozókat, vagy halálos nanorobotokat engedjenek szabadon a környezetbe. Azt állítják, hogy az erkölcsi nevelés hagyományos eszközei, mint például az antirasszista oktatás, nem tudtak megszabadítani minket a kialakult hajlamainktól – például attól, hogy képtelenek vagyunk együtt érezni a közvetlen korcsoportunkon kívül állókkal –, ami kevésbé illeszkedik ehhez a technológiai szempontból változékony világhoz.³¹ Úgy érvelnek, hogy éppen ezért a drogok használata vagy a geneti-

²⁹ Nick BOSTROM, Milan M. CIRKOVIC, „Introduction”, in *Global Catastrophic Risks*, edited by Nick BOSTROM and Milan M. CIRKOVIC, 1–30 (Oxford: Oxford University Press, 2011), 17.

³⁰ Irving John GOOD, „Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine”, *Advances in Computers* 6 (1965): 31–88, 33–34.

³¹ PERSSON, SAVULESCU, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, 166–168.

kai javítás az emberek önzetlenebbé, együttműködőbbé és lelkiismeretesebbé tételére igazolható, ha a dolog végső kimenetele e kockázatok csökkentése.

A morális tökéletesítés felhasználása általános társadalmi célok eléréséhez etikai szempontból veszélyes terület. Alsóhangon a kanti feltevés elutasítását implikálja, miszerint a személyes autonómia mindenekfelett való érték. Felhasználhatósága szintén vitatható feltevéseken alapul a moralitás evolúciós bázisával kapcsolatban, amelynek megfontolására nincs elég helyünk itt. Mindazonáltal Persson és Savulescu indítványa érzékelteti, hogy miért remélik a transzhumanisták, hogy az NBIC technológiák használata kijavíthatja azokat a káros morális hajlamokat, amiket a politikának és az oktatásnak nem sikerült kordában tartania.

1.3. LÉLEKMOTOROK: TRANZHUMANIZMUS ÉS METAFIZIKA

Az hogy *mennyire* válhatnak minden korlátozástól mentessé és hatékonyá a transzhumán elmék és testek, vitatható, mivel a tökéletesedés mértéke egyaránt függ hipotetikus technológiáktól és néhány hevesen bírált állítástól a metafizika és a kognitív tudományok területén.

Néhány transzhumanista például abban reménykedik, hogy az NBIC területén végbemenő fejlődések leolvashatóvá teszik a neurális kapcsolatok mintázatát, amely az emberi agy számára lehetőséget teremt az elme és az én létrehozására, és képesek lesznek átmásolni azt gyors és erős számítógépes rendszerekre éppúgy, ahogy manapság egy Word fájl tartalmát feltöltjük és hozzácsatoljuk egy e-mailhez. A feltöltött embereknek – így hangzik a történet – ugyanolyan tapasztalataik, meggyőződéseik és vágyaik lennének, mint a biológiai testtel rendelkezőknek, de potenciálisan halhatatlan lélekmotorok üzemeltetnék őket a biológiai sejtek kusza és túlságosan is ideiglenes összekapcsolódása helyett.³² Az elme feltöltése lehetővé tenné az emberek számára, hogy teljes mértékben megmeneküljenek a haláltól, feltéve, ha gondoskodnak arról, hogy elég biztonsági másolatot hagyjanak hátra.³³

Nem tudjuk, hogy lehetséges-e az elme feltöltése. Ennek lehetősége metafizikai elméletek egy csoportján múlik, amely szerint az elmék, a mentális állapotok (például a meggyőzések és a tapasztalatok) és a szellemi képességek (mint például az értelem és az intelligencia) függetlenek a hordozótól. Azonban az elme és az intelligencia akkor lenne hordozótól független, ha az emberi testtől nagyon különböző anyagi elrendeződések által is létre lehetne hozni azokat. Nevezetesen lehetségesnek kéne lennie, hogy az olyan mesterséges rendszereknek is legyenek mentális állapotaik és tapasztalataik, mint például a számítógépeknek, nem csu-

³² Michael HAUSKELLER, „My Brain, my Mind, and I: Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading”, *International Journal of Machine Consciousness* 4, 1. sz. (2012): 187–200.

³³ Anders SANDBERG, Stuart ARMSTRONG, *Indefinite Survival through Backup Copies*, § 3.2., hozzáférés: 2012., <http://www.fhi.ox.ac.uk/indefinite-survival-backup.pdf>.

pán az olyan biológiai, nem-mesterséges rendszereknek, mint az emberek és a nonhumán állatok.

Messze a legismertebb és legbefolyásosabb ezek közül a metafizikai elméletek közül a funkcionalizmus. A sejtés, amely megalapozza a funkcionalizmust abban áll, hogy a mentális állapotokat az határozza meg, amit csinálnak – a szerepük –, nem pedig a belső sajátosságaik. Például a fájdalmat funkcionális szempontból olyan állapotként írhatjuk le, amit fizikai sérülés okoz, és ami irtózó reakciót vált ki a sérülés okával szemben. Jelen funkcionális állapot esetén a sérülés az input, és az ellenézés az output. A funkcionális állapotok tehát relacionálisan, az input és az output vonatkozásában kerülnek meghatározásra. Az input lehet környezeti inger vagy egy másik mentális állapot. Az output éppígy lehet az eredetitől eltérő mentális állapot vagy annak viselkedésbeli következményei (például a fájdalom forrásának elkerülése).

Ha a mentális állapotokat egyedül oksági szerepük határozza meg (az input-output összefüggése), akkor bármelyik mentális állapot *sokszorosan megvalósítható* minden olyan hordozón, ahol valami betölti ezeket a szerepeket: nem-biológiai hordozón például éppígy, mint biológiai. Analógiás módon számos különböző fajta rendszer tekinthető úgy, hogy a *Fehér Mosás* funkcionális állapotában van, ha egy korábbi időpontban behelyezett piszkos fehér ruhák tiszta fehér ruhák lesznek a kimenet egy későbbi időpontjában.³⁴ Tehát ha a funkcionalizmus álláspontja helyes, egy olyan mentális állapot, mint egy fagyí ízének a megtapasztalása, megtapasztalható általad, de ugyanúgy a funkcionális másolatod számára is, aki megfelelően kifinomult szinten másolta le a te neurális szerveződésedet.³⁵ Ha feltesszük, hogy lehetséges a sokszoros megvalósulás, nem csak az emberek, hanem a macskák vagy a polipok, sőt a marslakók, a csillagközi porfelhők, a szellemek vagy a robotok is rendelkezhetnek elmével, feltéve, ha a megfelelő típusú funkcionális szerveződéssel bírnak.

Ahogy azt Gualtiero Piccinini megjegyezte, a funkcionalista tézis többféleképpen is kifejezhető. Én úgy mutattam be, mint arról szóló állítást, hogy mit jelent egy rendszer esetében egy bizonyos mentális állapot, például egy meggyőződés vagy egy vágy megvalósítása. Azonban a legabsztraktabb szinten megfogalmazva az az állítás, miszerint „az elme az agy »funkcionális szerveződése«, vagy bár-

³⁴ Egyes rendszerek talán olyan módon *valósítják meg* ezt a kapcsolatot, ahogy a modern mosógépek – automatikusan lefuttatnak egy mosóprogramot. Más rendszerek esetleg emberi mosómunkásokat foglalkoztató kioszkok lennének, ahol a bementi nyíláson átveszik a piszkos vásznakot, beáztatják, és mosószerrel raknak rá, majd kiöblítik mielőtt kiadnák a tiszta ruhákat a második nyíláson. A *Harry Potter* világában a mosógépek talán szorgalmas tündérmánókat és koszeltávolító tündérport használnának ugyanehhez a hatáshoz. A *Fehér Mosás* állapotának kivitelezési részletei sokszorosán végrehajthatók különböző rendszerekben, amelyek különböző módon valósítják meg ugyanazt az absztrakt viszonyt.

³⁵ Lásd: David J. CHALMERS, „Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia”, in *Conscious Experience*, edited by Thomas METZINGER, 309–328 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995).

mely más olyan rendszeré, amely funkcionálisan egyenértékű az aggyal.”³⁶ Az általánosabb megfogalmazás kulcsfontosságú a feltöltött halhatatlanságra irányuló transzhumanista törekvések számára, mivel elképzelhető, hogy az a funkcionális struktúra, amely segítségével az agy mentális tartalmakat hoz létre, sokkal mélyebb szinten található, mint az egyes mentális állapotok: például az egyes neuronok és a különféle kémiai üzenetközvetítő rendszerek szintjén, amelyek szabályozzák az idegsejtek tüzelését.³⁷

Tehát a megfelelően teljes körű funkcionális esetben egy testbe beágyazott idegrendszer számítógépes szimulációja, ahol az egyedi emberi elme minden funkcionális szerepét betölti valami, *annak az elmének az emulációja lenne, nem nélkülözve egyetlen feltételét sem az intencionalitásnak (reprezentációnak) vagy a tudatos tapasztalatnak.*³⁸

Ez nyilvánvalóan alátámasztaná az „elmefeltöltés” metafizikai lehetőségét, mivel lehetővé tenné, hogy az elméket rendkívül tartós és rugalmas lélekmotorok működtessék a törekeny biológiai rendszerek helyett. Az olyan előrelépések a számítástechnika és az idegtudomány területén, mint Kurzweil elmélete a neuroprotézisekről, az emberi elmék nem-biológiai platformokra való áttelepítéséhez vezethet, amelyek elképzelhetetlen mértékben gyorsabbak és sokkal erősebbek, mint a biológiai úton kifejlődött testek.³⁹

Ahogy azt korábban már megjegyeztem, sokan vitatják azt a funkcionista állítást, miszerint az elme és a mentális tulajdonságok függetlenek a hordozótól. Ned Block híres érvelése szerint a funkcionális megfelelően absztrakt változata azt implikálná, hogy az emberi népesség – mondjuk Kína népessége – meg-

³⁶ Gualtiero PICCININI, „The Mind as Neural Software? Understanding Functional-ism, Computationalism, and Computational Functionalism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 81, 2. sz. (2010): 269–311, 270.

³⁷ Alexis PHILIPPOU, *You Should Obliterate Your Self: A Defence of Mind Uploading*. Master’s thesis, Department of Philosophy. The Open University, 2013.

³⁸ Egyes filozófusok boldogan elismerik, hogy a mentális állapotok különböző típusai (meggyőződések, vágyak) funkcionális szerep kérdései egy adott organizmuson belül, de elutasítják a funkcionális reprezentációs tartalom tekintetében (Jerry Alan FODOR, Ernest LEPORE, *Holism: a shopper’s guide* [Oxford: Blackwell, 1992]). Mások funkcionalisták a tartalommal kapcsolatosan, de nem azon tulajdonságok viszonylatában, amelyek megkülönböztetik a tudatos állapotokat, mint például a fogfájást vagy a rózsaszín látását. Ha egy gépet abba a funkcionális állapotba helyezünk, amelyben az agyi ízlelő mezőm van, amikor a fagyó ízét érzem, nem szükségszerűen hozza létre az íz élményét a gépben. Ha ez így van, akkor az ember mentális szoftverének lemásolása vagy megközelítőleg megismétlése egy mesterséges platformon, például egy robotban inkább eredményezhet egy szellemileg kifinomult „zombi” létrehozását, mint egy olyan lényét, aki a fenomenológia teljes eszköztárának birtokában van. Mindazonáltal ha elfogadjuk a tudat funkcionista megközelítését, amit olyan filozófusok képviselnek, mint Daniel Dennett és Michael Tye, a mesterséges tudat lehetőségei valamivel tisztábban látszanak (Daniel Clement DENNETT, *Consciousness Explained* [London: Penguin, 1991]; Michael TYE, *Consciousness, Colour and Content* [Cambridge: MIT Press, 2002]; Michael A. COHEN, Daniel Clement DENNETT, „Consciousness Cannot Be Separated from Function”, *Trends in Cognitive Sciences* 15, 8. sz. [2011]: 358–364.). Nick BOSTROM, Anders SANDBERG, *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, hozzáférés: 2008.03.01., <http://www.fhi.ox.ac.uk/brain-emulation-roadmap-report.pdf>.

³⁹ KURZWEIL, *The Singularity is Near*, 198–202.

szervezhető lenne úgy, hogy létrehozzon egy emberi elmét egy órára, ha elegendő mennyiségű ember egyezne bele, hogy össze legyenek kötve rádió útján, s így továbbíthatnák a jeleket egymásnak oly módon, ami nagy pontossággal valósítja meg a neuronok input-output működését az emberi agyban.⁴⁰

Egy ilyen létező képes lenne létrehozni egy ember funkcionális diagramját – bár egy időskálán jóval lassabban –, azonban első ránézésre kifogásolhatónak tűnik (egyesek számára) az az állítás, hogy ennek az egyesített lénynek van elméje. Néhány funkcionalista e kifogással szemben azzal érvel, hogy az emberek, akár csak a nemzetek, neuronokból és más funkcionális alkotórészekből összeálló egyesített létezők.⁴¹ Mások talán olyan módon szeretnék módosítani a funkcionalizmust, hogy eleve kizárják a Kína-agyat és fajtáit.

Block ellenvetése azért üdvözetes, mert utal rá, hogy létezik egy alapvető metafizikai kérdés azzal kapcsolatban, hogy a mentális tulajdonságok *milyen mértékben* függetlenek a hordozójuktól. Végül is elképzelhető, hogy az elmék képesek olyan felületen működni, amely nagyban különbözik az emberi testtől, de ezek az elmék talán jelentősen különböznenek az emberi elméktől (§§ 1.4., 3.1., 3.2.). Ez a lehetőség nagyon különböző kérdéseket vet fel a transzhumanisták számára – akik emberi típusú elméket remélnék más módon létrehozni – és a spekulatív poszthumanisták számára, akik a technológia útján létrehozott nonhumánok lehetőségét támogatják.

1.4. POSZTHUMANIZMUS

Akár csak a humanizmus, a poszthumanizmus – avagy az antropocentrizmus filozófiai kritikája – különböző változatokban létezik. Mindegyik szembehelyezkedik az emberközpontú világnézet valamelyik formájával. Azonban eltérő területekre vonatkoznak, és gyakran ellentétes érvelési és elemzési módszereket használnak:

1. A spekulatív poszthumanizmus (SP) – ennek a könyvnek az elsődleges tárgya – szembehelyezkedik az emberközpontú gondolkodással a modern technológia hosszú távú hatásaival kapcsolatban.
2. A kritikai poszthumanizmus széleskörű támadás a modern filozófia és az intellektuális élet állítólagos antropocentrizmusa ellen (§ 1.1.).
3. A spekulatív realizmus szembehelyezkedik az ember-világ kapcsolat filozófiai privilegizálásával a kantianus és a posztkantianus transzcendentális filozófiában.
4. A filozófiai naturalizmus szintén szembehelyezkedik azzal az elképzeléssel, hogy a filozófiai igazságállítások megítélhetők transzcendentális néző-

⁴⁰ Ned BLOCK, „Troubles with Functionalism”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9 (1978): 261–325.

⁴¹ Austen CLARK, „Beliefs and Desires Incorporated”, *The Journal of Philosophy* 91, 8. sz. (1994): 404–425.

pontból, de természettudományos elméleteket használ a filozófiai állítások korlátozására. Ezzel szemben, miközben a spekulatív realisták hasonlóképpen ellenségesek a transzcendentalizmussal, sokan szemben állnak a naturalizmussal is, azon az alapon, hogy a tudomány csak egy másik módja az elme-független valóság lefordításának olyan formátumára, amit az emberek képesek megérteni.

Az elvi és stílusbeli különbségek ellenére a poszthumanista csoportok érdeklődése átfedésben van egymással. Az SP azt veti fel, hogy lehetséges az olyan technológiai úton létrehozott nonhumánok létezése, akik esetleg nagyon más módon tapasztalják és értik meg a világot, mint az emberek. Tehát akárcsak a spekulatív realizmus, nem tud úgy tekinteni a valóságra, mint az ember mentális vagy társadalmi konstrukciójára, és akárcsak a kritikai poszthumanizmus, érzékeny az emberi nézőpont bármifajta privilegizálására. Amellett is fogok érvelni, hogy a filozófiai naturalizmus hatékony fegyvert jelent a transzcendentális humanizmussal szemben (lásd 3. és 4. fejezet). Mindazonáltal az is megtámogatható érvekkel, hogy az SP-t nem szükséges összekötni a filozófiai naturalizmussal. Most pedig nézzük meg sorban a poszthumanizmus egyes típusait.

1.4.1. Spekulatív poszthumanizmus

A radikális fejlődés eshetősége, amit az előző két részben tárgyaltunk, egyesek szerint arra utal, hogy az NBIC technológiák együttes fejlődése a jövőben a létezés új, poszthumán formájához vezethet: az intelligencia felemelkedéséhez és nagy erejű nonhumánokhoz. Amint azt jeleztük, különösen a mesterséges intelligencia fejlődése eredményezhet – Good terminusával élve – „intelligenciarobbanást”, ami az embereket kognitív szempontból feleslegessé tenné, vagy még rosszabb következményekkel járna. Virnor Vinge informatikus nagy hatású tanulmánya nyomán erre a hipotetikus eseményre gyakran hivatkoznak „technológiai szingularitásként” is.⁴²

Akárcsak Good, Vinge is azt állítja, hogy ha létrejönne egy szuperintelligencia, képes lenne létrehozni még intelligensebb lényeket, olyan növekedést idézve elő a gondolkodás területén, amely a mi jelenlegi képességeinknél jóval magasabb intellektuális szintekre vezetne. E technológiának a pontos formája Vinge érvelésének szempontjából nem lényeges. Lehet egy hatékony módszer a kognitív képességek tökéletesítésére, forradalmi áttörés a gépi intelligencia vagy a mesterséges élet területén, esetleg valami olyan eljárás, ami még nem látható előre. Ahogy David Chalmers rámutatott, ennek a technológiának „kiterjeszhetőnek” kell lennie olyan mértékben, hogy a teljesítmény növekedése ennek megfelelő növeke-

⁴² Vernor VINGE, *The Coming Technological Singularity*, hozzáférés: 1993., <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/WER2.html>.

dést idézzem elő a létrehozott intelligenciában. A jelenlegi egyetlen eszközünk az emberivel egyenértékű intelligencia létrehozására nem kiterjeszthető: „A jobb szexből nem következik, hogy a gyerekek zsenik lesznek”.⁴³

Az intelligencia növelésének fokozatos fejlődésre képes technológiája Vinge szerint elvezetne egy olyan pontig, amelyen túl a bolygón lévő emberi és a nonhuman élet biológiai korlátait meg lehetne szüntetni. A poszthumán elmék, amiket ez a folyamat létrehozna, olyan határtalanul óriásiak lennének, hogy nincs modelünk az átalakító lehetőségeikre nézve. Következésképpen egy távoli tartományt foglalnának el Legg és Hutter intelligencia-rangsorában (lásd § 1.3.). A technológiai szingularitás jelentőségét úgy érthetjük meg legjobban – Vinge kijelentése szerint –, ha analógiába állítjuk az intelligencia korábbi forradalmaival.

És mi fog történni egy vagy két hónappal (esetleg egy nappal vagy kettővel) azután? Csak analógiákkal tudok utalni rá: az emberi faj felemelkedése. A poszthumán korszakba kerülünk. És minden tomboló technológiai optimizmusom mellett néha arra gondolok, hogy nyugodtabb lennék, ha ezer év távolságából tekinthetnék ezekre a transzcendentális eseményekre... húsz helyett.⁴⁴

Úgy tűnik, hogy a mai ember nem alkalmasabb a szingularitás utáni berendezkedés megértésére, mint amennyire egy patkány vagy egy majom a tömegközlekedés vagy a disztributív igazságosság koncepciójának felfogására.⁴⁵

Az a kijelentés, hogy a szingularitás lehetséges, jól példázza a spekulatív poszthumanisták álláspontját, noha az *nem merül ki ennyiben* – emellett a későbbi fejezetekben érvelni is fogok (5. fejezet). A poszthumánok ebben az értelemben a mai emberek hipotetikus, távoli leszármazottai, akik *már nem emberek* technológiai átalakulás következtében. Azért alkottam meg a „távoli leszármazott” kifejezést, mert ha kizárólag az emberiség biológiai utódait vennénk figyelembe mint a poszthumán faj lehetséges jelöltjeit, az rendkívül korlátozó lenne. AZ NBIC technológiák jövőbeli kiterjesztése magába foglalhatja a reprodukciós folyamat olyan biotechnikai átalakítását, mint például az emberek klónozását, a transzgenikus vagy mesterséges genetikai anyag bevezetését vagy olyan látszólag egzotikus eljárásokat, mint az elmefeltöltés. Tehát azok a lények, akik indokolják a poszthu-

⁴³ David J. CHALMERS, „The Singularity: A Philosophical Analysis”, *Journal of Consciousness Studies* 17, 9–10. sz. (2010): 9–10, 18.

⁴⁴ VINGE, *The Coming Technological Singularity*.

⁴⁵ Talán valaki csábítást érez arra, hogy a szingularitás utáni világot a kanti magában való dologhoz hasonlítsa, amely nem képes arra, hogy megjelenjen a tér és az idő által meghatározott tapasztalati világban, így örökké ismeretlen kell hogy maradjon számunkra (lásd 3. fejezet). A Rodenben (David RODEN, „Deconstruction and Excision in Philosophical Posthumanism”, *The Journal of Evolution & Technology* 21, 1. sz. [2010]: 27–36.; David RODEN, „Sonic Art and the Nature of Sonic Events”, *Review of Philosophy and Psychology* 1, 1. sz. [2010]: 141–156.) mindazonáltal megfontolom és elvetem a transzcendencia fogalmának alkalmazhatóságát a szingularitásra vagy általánosabban a poszthumánra.

mánnal való foglalkozásunkat, keletkezhetnek modifikált biológiai leszármazás útján, az AI-technológiák fokozatos kiterjesztésével (beleértve az emberi és/vagy nonhumán tervezők lehetőségét), szintetikus organizmusokból való kvázi-biológiai leszármazáson keresztül, vagy valami olyan technogenetikai eljárás útján, ami még nem látható előre!⁴⁶

Amint azt hangsúlyozni fogom a kritikai poszthumanizmus tárgyalása során, alapvető fontosságú annak tudatosítása, hogy az SP metafizikája független a transzhumanizmus etikájától. Valaki támogathatja a transzhumanista etikát, amely szerint az emberi képességek kiterjesztése erkölcsi prioritás és politikai jog, és közben hiteltelennek tarthatja az olyan állításokat, hogy a jelenlegi emberek távoli leszármazottai poszthumánná válhatnak. Hasonlóképpen, a spekulatív poszthumanizmus ellentmondásmentesen összefér a transzhumanizmus etikájának vagy bármelyik olyan technológiai programnak az elutasításával, amely a poszthumanizmus megvalósításának lehetőségét hordozza. Valaki gondolhatja úgy, hogy az emberiség poszthumán leágazása komolyan veendő metafizikai lehetőség, de messze van a kívánatostól.⁴⁷ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az SP nélkülözné a maga etikai és politikai implikációit, de ezek csak akkor válnak láthatóvá, ha megértettük a poszthumán leágazás elméleti kereteit.

1.4.2. Kritikai poszthumanizmus

A kritikai poszthumanisták úgy érvelnek, hogy a nyugati humanizmus alapja a racionális, önálló szubjektum dualista felfogása, akinek természete önmaga számára transzparens, és akit, ahogy Veronika Hollinger fogalmaz, „nem a tárgyi világgal való interakciói határoznak meg”.⁴⁸ Nem meglepő tehát, hogy sokan René Descartes-ot tekintik az őshumanistának, mivel kompromisszummentes szigorúsággal tesz különbséget az ember transzparens önismeretre való képessége és az énhöz képest „külső” fizikai természetéhez való, összességében bizonytalanabb hozzáférése között.

Descartes önismereti transzparenciáról szóló állítását híres „gonosz szellem” gondolatkísérletével támasztja alá, amit az *Elmélkedések az első filozófiáról* első része végén alkalmaz azon meggyőződéseink kiszűrésére, amelyek nem ellenállóak a radikális kétellyel szemben. A gonosz szellemről (*malin génie*) – aki éppoly hatalmas, mint Isten (mondhatni Isten gonosz ikertestvére) – azt feltételezzük, hogy szimulációként létrehozta az elménkben a fizikai valóság égszét:

⁴⁶ A távoli leszármazott további jelentősége tisztábbá válik, amikor az SP teljesebb kifejtését nyújtom az 5. fejezetben (§ 5.3.).

⁴⁷ David RODEN, *Agar on Species Relativism and Cultural Relativism*, 5. fejezet, hozzáférés: 2012., <http://ene.myindustry.net/blog/?p=3400>.

⁴⁸ Veronica HOLLINGER, „Posthumanism and Cyborg Theory”, in *The Routledge Companion to Science Fiction*, edited by Mark BOULD, Andrew BUTLER, Adam ROBERTS and Sherryl VINT, 267–287 (Oxford: Routledge, 2009), 273.

Fölteszem tehát, hogy nem Isten, aki a legjobb, aki az igazság forrása, hanem valamely gonosz szellem, amely igen nagy hatalommal rendelkezik s ravasz is egyben, minden igyekezetével azon van, hogy megtévesszen engem. Fölteszem továbbá, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel ez a gonosz szellem vet cselet a hívés bennem lévő képességének. Önmagamát úgy fogom tekinteni, mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzékem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint hamis vélekedés.⁴⁹

Annak érdekében, hogy ez a megtévesztés sikerülhessen, az elme tartalmának függetlennek kell lennie a világtól. Tegyük fel, hogy csak akkor lehetséges számomra, hogy vélekedéseim legyenek a fizikai tárgyokról, ha a fizikai tárgyak léteznek. Ez esetben nem lenne lehetséges számomra, hogy alapvetően tévedjek ezek létezésével kapcsolatban, ha a fizikai világ szimuláció. Descartes ismeretelmélete tehát előfeltételez egy olyan elképzelést, amelyet manapság „internalizmus” néven ismernek. Az internalisták azt állítják, hogy gondolataink és intencióink értelme állandó, függetlenül a lehetséges realitásoktól, amelyekre a gondolkodó szubjektum autonóm hatalmánál fogva vonatkoztatja ezeket.⁵⁰ Descartes azt is elvárja, hogy ezek a tartalmak transzparenssek és direkt módon evidensek legyenek a szubjektum számára. Ez lehetővé teszi mentális állapotaink létének és tartalmának közvetlen vizsgálatát, még azokban az esetekben is, amikor nem létezik az adott tárgy, amelyre a mentális állapot vonatkozik. Tehát az elme belső birodalma védelmet nyújt a szkeptikus kétely ellen, amit a „gonosz szellem” gondolatkísérletben támasztottunk.

Azt az elképzelést, miszerint az emberi szubjektivitás önmagát meghatározó „belső birodalom, amely képes ellenállni a szkeptikus kételynek”, egymás után kritizálták és fogalmazták újra az idealista és az empirista hagyományhoz tartozó későbbi filozófusok, például Kant.⁵¹ Ez a mozgatórugója Descartes híres és sokak által vitatott szubsztanciadualizmusra épülő metafizikájának is, amely szerint az elmék és a fizikai testek egymástól különböző entitások, teljes mértékben eltérő tulajdonságokkal.

Hayles és Badmington szerint a poszthumán terminus adekvát módon vonatkoztatható a modernitás kései szakaszára, amikor a Descartes által filozófiai örököseire hagyományozott, önmagát hitelesítő, független emberi szubjektum igazolászerepe megrendült. Ez a megrendülés részben technotudományos eredetű.

⁴⁹ René DESCARTES, *Elmélkedések az első filozófiáról*, fordította BOROS GÁBOR (Budapest: Atlantisz Kiadó, 1994), 30–31.

⁵⁰ Az internalizmust elutasítják az úgynevezett „aktív” vagy „folyamat” externalisták, akik megtestesült aktivitásként tekintenek az elmére, és a szemantikai externalisták, mint Donald Davidson, akik úgy érvelnek, hogy gondolataink tartalma a környezetünkkel való interakcióink által jön létre (§§ 2.1., 5.7.).

⁵¹ Frank B. FARRELL, *Subjectivity, Realism, and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 11., lásd § 3.3.

Descartes dualista megkülönböztetését belső és külső, elme és gép között nehezebb lett fenntartani, amióta a digitális forradalom megmutatta, hogy a gondolkodási műveletek végrehajthatók kellőképpen strukturált gépi eljárások segítségével – egy olyan álláspont, amely világos kifejezést kap Donna Haraway *Kiborg Kiáltványában*:

A huszadik század végének gépei teljességgel bizonytalanná tették a természetes/mesterséges, elme/test, önfejlesztő/külsőleg tervezett közötti különbségtételeket, és sok más megkülönböztetést is, melyeket korábban organizmusokra és gépekre alkalmaztak. Gépeink nyugtalanítóan elevenek, mi magunk pedig félelmetesen élettelenek vagyunk.⁵²

A kritikai poszthumanizmus az ember-nonhumán dualizmus háttérbe szorulására adott reakció a leghaladóbb akadémiai bölcsészettudományok területén – az autonómnak és önmaga számára megmutatkozóan *feltételezett* emberi szubjektum teljes körű újragondolása „az antropocentrikus gondolkodás dekonstrukciójának céljából”.⁵³ E „dekonstrukció” annak a számtalan módnak a bemutatásából áll, ahogy azok a szövegek, amelyek leírják vagy elképzelik az ember transzcendens és elkülönített voltát a gépi vagy az anyagi természethez képest, kudarcot vallanak az ember elszigetelésében ezektől a – gyakran fenyegető – embertelen „Másikoktól”.

Hayles számára semmi sem kevésbé poszthumán, mint azok a jövőre vonatkozó forgatókönyvek a feltöltött halhatatlanságról vagy a kibernetikusan kiterjesztett tudatról, amelyeket fentebb részleteztünk. Ezek ahelyett, hogy megkérdőjeleznék az antropocentrizmust, egyfajta úrben játszó drámai történetként írják újra, amelyben az emberiség belerajzolja az arcát a csillagokba. Úgy gondolja, hogy ezt a hiperhumanizmust az a felvetés szemlélteti a legjobban, hogy az elme képes lehet felülemelkedni a testen lélekmotorokra való feltöltés által.

Hans Moravec *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* című könyvét olvastam, élvezettel figyelve robotjai ötletes változatosságát, amikor rábukkantam arra a részre, ahol emellett érvel, hogy hamarosan lehetséges lesz letölteni az emberi tudatot egy számítógépre. Illusztrációképpen kigondol egy képzeletbeli jelenetet, ahol egy robotsebész összepüresíti az emberi agyat egyfajta koponyaüregi zsírleszívással, leolvassa az információt minden egyes molekuláris rétegről, ahogy egyesével eltávolítja ezeket és átmásolja az információt egy számítógépre. Az operáció végén a koponyaüreg üres, és a páciens, aki immár a számítógép fémtestének a lakója, felébredve pontosan olyannak tapasztalja meg a tudatát, mint előtte. Hogyan lehetséges, kérdeztem

⁵² HARAWAY, *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*, 110.

⁵³ Neil BADMINGTON, „Theorizing Posthumanism”, *Cultural Critique* 53, 1. sz. (2003): 10–27, 15.

magamtól, hogy valaki Moravec nyilvánvaló intelligenciájával higgyen abban, hogy az elme elválasztható a testtől? Még ha fel is tesszük, hogy lehetséges egy ilyen elválasztás, hogy gondolhatja valaki, hogy a tudat egy teljesen különböző közegben változatlan marad, mintha nem lenne semmilyen kapcsolata a testtel, amely magába foglalja. Döbbenet kezdtem felismerni, hogy messze nincs egyedül.⁵⁴

Elaine Graham szintén azt gondolja, hogy a poszthumán utódajt úgy kell elgondolnunk, mint a racionális én apoteózisát, aki képes igába hajtani utálatosként és fenyegetőként felfogott testi természetét.⁵⁵

Hayles, Graham, és Badmington talán jogosan bírálják a transzhumanistákat, hogy nem elég elővigyázatosak a közvetítés és a szubjektivitás felfogásával kapcsolatosan, de a filozófiai naivitás vádjával szemben számos módon lehet védekezni. Elemzésük ugyanis összekeveri a *metafizikai* állítást a nonhumán utódlásról és az *etikai* törekvést halálnak kitett biológiai létünk meghaladására. Ahogy rövid felfedezőutunk az elmefeltöltés metafizikájának terén megmutatta – és Hayles felismerni látszik ezt –, a nem-biológiailag létrehozott elmék *csak* akkor emlékeztetnének a mienkre, ha nagyon nagyvonalúak vagyunk a hordozósemlegességgel kapcsolatban. Tehát miközben bírálják a transzhumanizmust antropocentrikuságra való hajlamáért, figyelmen kívül hagyják azt az eshetőséget, hogy a poszthumán leszármazás talán *poszthumánokhoz* vezet, nem pedig önmagunk újbóli megismétléséhez: az „Emberiség 2.0-hoz”. A (kritikai) poszthumanizmus kifogásait a (spekulatív) poszthumanizmussal szemben a következő fejezetben fogjuk részletesebben fontolóra venni.

Ahogy a dekonstrukcióra való hivatkozásaim sugallhatták, a kritikai poszthumanizmus programját erősen befolyásolták a dekonstrukció legfőbb filozófiai képviselőjének, Jacques Derridának a művei. Hayles egészen odáig megy, hogy azt állítja, hogy „a dekonstrukció az információs kor gyermeke”, Derrida javára írva azt a meglátást, hogy a beszéd kiborg aktus, soha nem egyszerűen jelenlévő vagy távollévő, hanem a művelettől és a kontextustól függ, amely túlnő a beszélő szubjektum tudatosságán vagy megértésén.⁵⁶

Érdeemes hangsúlyozni, hogy Hayles a dekonstrukció terminussal a szubjektivitásról, nyelvről és textualitásról szóló filozófiai állítások egy csoportját jelöli, amelyet Derrida rendkívül nagy terjedelmű életműve során újra meg újra továbbfejlesztett. Akárcsak a kognitív tudomány és a mesterséges intelligencia képviselői, Derrida úgy érvel, hogy az a rendező tevékenység, amit egyes filozófusok a

⁵⁴ Katherine N. HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 1.

⁵⁵ Elaine L. GRAHAM, *Representations of the Post Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 2002), 9.; Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 2.

⁵⁶ HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 44.

szubjektumnak vagy a nyelvnek tulajdonítanak, átláthatatlan és nagyon alapszintű műveletektől függ, amit egyfajta „generalizált írásként” lehet elgondolni – ez egy olyan metafora, amely az írás kétes státuszára épít, amennyiben az egy külsődleges technikai közvetítőnek tekinthető, amely függetleníti az értelmet annak forrásától, azaz a beszélőtől vagy a gondolkodótól, és megteremti a megnyilatkozás kontextusát. Ez a szakasz egy fontos korai esszéből, a *Freud és az írás színtere* címűből való, és összefoglalja Derrida arra irányuló kísérletét, hogy összetettebbé tegye és komplikálja az emberi szubjektum hagyományos, a jelentések uraként való felfogását:

Az írás „szubjektuma”, ha ez alatt a szerző valamiféle szuverén magányosságát értjük, nem létezik. Az írás szubjektuma kapcsolódások rendszere a hordozó, a psziché, a társadalom, és a világ között. Ebben a jelenetben, ezen a színtéren a klasszikus szubjektum pontszerű egyszerűsége nem található meg.⁵⁷

A dekonstrukció ugyanakkor pont annyira, amennyire filozófia, olvasási stratégia is egy adott szöveg széttartó és ellentmondásos elemeinek kimutatására. Fontosabb műveiben, ahol kifejti elképzelését a „generalizált írásról”, Derrida úgy érvel, hogy azok a filozófiai szövegek, amelyek a megismerés transzparenciájának eszményét fogalmazzák meg, kénytelenek kompromittálni ezt az ideált, tehát utalni annak függőségére valamitől, ami idegen a jelenlététől; az elmúlt jelen vagy az eljövendő jelen „pótlékára”: az emlékezetre, a reprezentációra vagy az írásra.⁵⁸

E szövegek alapján Derrida úgy gondolja, hogy az egyes humanisták által hirdetett racionális szubjektivitás egy olyan előállító rendszer függvénye, amely textuális különbségek és ismétlések legapróbb egységeiből van szöve (Derrida érvelésének további tárgyalását lásd § 2.1.). Rodolphe Gasché a gondolkodásnak ezt a textuális „infrastruktúráját” a „tükör foncsorozásához” hasonlítja: a matt lemez a tükör alatt, amely lehetővé teszi a filozófiai reflexiót, miközben ő maga láthatatlan marad a visszatükrözött tekintet számára.⁵⁹

Badmington *Theorizing Posthumanism* című művében ezt a stratégiát alkalmazza, amikor Descartes *Értekezés a módszerről* ötödik részének egy olyan szakaszát elemzi, amely látszólag példaszzerű megvalósítása annak az „ontológiai tisztaságnak”, amelyet a poszthumán kor éppen most érvénytelenít. A filozófus itt azzal az érveléssel támasztja alá a szubsztanciadualizmusát, hogy egyetlen gépezet (egyetlen fizikai test) sem lehet képes előállítani az átlagember fluid általános intelligenciá-

⁵⁷ Jacques DERRIDA, *Writing and Difference*, translated by A. BASS (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 226–227.

⁵⁸ Jacques DERRIDA, *Grammatológia*, fordította MARSÓ Paula (Budapest: Typotex Kiadó, 2014).

⁵⁹ Rodolphe GASCHÉ, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (London: Harvard University Press, 1986).

ját, mivel ez végtelen összetettségű gépet követelne meg. Az emberi elme és a hozzá tartozó gépezetek következőképpen tökéletesen különböző ontológiai tartományba tartoznak.

Descartes elismeri, hogy egy olyan fajta összetett automata, amely ismerős lehetett a 17. századi olvasó számára, képes lehet imitálni a mozgást és az emberi nyelv hangjait, valamint az érzékszervi ingerekre adott sajátosan emberi reakciókat, „pl. ha az egyik helyen érintik, kérdi, hogy mit akarnak tőle; ha más helyen érintik, kiabál, hogy fáj neki s több efféle”.⁶⁰ Azonban az emberszabású majmok értelmi szintjéhez egy mechanikai rendszernek speciális, minden helyzethez illeszkedő célmechanizmusok integrálására lenne szüksége (informatikai terminusokkal élve, egy *look up table* integrálására).⁶¹ Miközben ezek a helyzetek a végtelenségig váltakozhatnak, és mégis értelmes reakciót váltanak ki egy józan felnőtt emberből, egy olyan gépi rendszerhez, amely képes lenne értelmes választ adni minden helyzetre, végtelen számú alkotórészre lenne szükség. Mivel az értelem „egyetemes eszköz, amelynek minden lehető esetben hasznát vehetjük”, és végtelen komplexitás nem lehetséges, az értelmes elmének olyan nem kiterjedt, anyagtalán szubsztanciának kell lennie, amely elkülönített a testtől.⁶²

Badmington úgy érvel, hogy az elmének és a gépnek ez az elválasztása kevésbé tiszta, mint amilyennek tűnhet, mert azt implicálja, hogy egy olyan fizikai rendszer, amely elég összetett ahhoz, hogy rugalmas teljesítményt nyújtson, funkcionális szempontból értelmesnek tekinthető. „Az értelem”, írja Badmington, amely már nem képes „megkülönböztetni minket az állatoktól, megtalálná párját, tökéletes és halálos hasonmását”.⁶³ Aztán jön a drámai fordulat:

Más szóval, ha közelebbről megvizsgáljuk, Descartes ontológiai tisztasága mögött ott rejlik a valódi értelem, amely szerint, Philip K. Dick regényéből kölcsönözve egy sort, „az élő és az élettelen dolgok tulajdonságokat cserélnek”. Teljes mértékben a szándékai, és minden valószínűség ellenére, Descartes elkezd Deekardra hasonlítani, az *Álmodnak-e az androidok elektronikus bárányokkal?* és a *Szárnyas fejevadász* (rendezte Ridley Scott, 1982) zaklatott főhősére, aki képtelen meghúzni a határt valódi és hamis között.⁶⁴

Tehát ha az emberiség funkcionális kategória – nem pedig olyasvalami, amiről valamiféle belső megkülönböztető jegy, például a halhatatlan lélek megléte vagy hiánya dönti el, hogy vonatkoztatható-e valakire –, akkor az embert szimuláló

⁶⁰ René DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, fordította ALEXANDER Bernát (Budapest: Kossuth Kiadó, 1991), 71.

⁶¹ Lásd Michael WHEELER, *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step* (Cambridge: MIT Press, 2005), 32–34.

⁶² DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, 71.

⁶³ BADMINGTON, *Theorizing Posthumanism*, 18.

⁶⁴ Uo., 12.

robot és az ember közt önmagában véve semmiféle különbség nincs. Ez a meglepő kölcsönösség a *Csillagközi romboló* című tv-sorozat tetőpontján teljesedik ki.

Ebben egy szökevénycsoport, amely emberekből és a cylonok humanoid verziójából áll – az utóbbiak olyan robotok, akiket emberek hoztak létre, akárcsak a *Szárnyas Fejvadászban* a replikánsokat, de fellázadtak, és végül atomtámadással elpusztították az emberek otthonát – emberek és gépek közösségét hozza létre, ahol a korábbi ellenségek együttműködnek közös politikai céljaik elérésének érdekében, egymásba szeretnek, és cylon-ember hibrid gyerekeket nevelnek.

Sokatmondó, hogy ez a társadalmi szövetség csak akkor válik lehetővé, miután a cylonok egy csoportja megszavazza az elmefeltöltő technológia elpusztítását, amely korábban halhatatlanná tette őket (lásd § 1.3.). Ezt megelőzően a cylonok funkcionálisan halhatatlan visszatérőként képesek voltak arra, hogy haláluk után feltöltsék elméjüket egy klónozott testbe. Ez a technológiai képesség túlságosan mássá tette őket ahhoz, hogy integrálhatók legyenek az emberek felismerhetően liberális, észak-amerikai stílusú köztársaságába. Poszthumán infrastruktúrájuk megsemmisítése ironikus módon lefekteti a közös állam alapjait, ami mindkét csoportnak egyformán érdekében áll.⁶⁵ De az ember-poszthumán ellentétéről a kiborg társadalmi szövetségre való áttérés azt is implikálja – még egyszer –, hogy az emberek és a gépek a történelmi és technológiai viszonyaik miatt különböznek funkcionálisan, *nem* pedig biológiai, illetve gépi származásuk ellentéte miatt (lásd 5. fejezet). *Mindketten* – Haraway terminológiája szerint – kiborgok, természetes és mesterséges bizonytalan keveredései, ami megingatja az oppozíciókat a rögzült politikai identitások között.⁶⁶

Az etikai és a politikai komplikáció szelleme Haraway poszthumanista ontológiájának célja, mint ahogy az olyan újabb poszthumanista teoretikusoké, mint Rosi Braidotti (lásd 8. fejezet). Ahogy Haraway fogalmaz:

A kiborg nem ismerné fel az édenkertet; nem porból lett, és nem álmodhat arról, hogy porrá lesz. Talán emiatt szeretném látni, hogy felforgathatják-e a kiborgok a nukleáris hamuvá válás apokalipszisé, amely felé az Ellenség megnevezésének mániákus kényszere hajt minket.⁶⁷

A kiborgok nem gyászolják elveszett eredetüket vagy a halcyon múltat; a kiborgok hasonlóképpen nem ismerik el az egyetemes történelmet, lemondanak a megbékélés álmáról olyan kísérleti szövetségek javára, mint ember és gép összekapcsolódása a *Csillagközi romboló*ban. Braidotti azt állítja, hogy a szintkülönbség kiegyenlítése elmék, gépek és élő szervezetek között, ami megnyitja a teret a szubjektivitással való ilyesfajta kísérletezés előtt, egyfajta globális biopolitikában is

⁶⁵ David RODEN, „Cylons in the Original Position: Limits of Posthuman Justice”, in *Battlestar Galactica and Philosophy: Knowledge Here Begins Out There*, edited by Jason EBERL, 141–151 (New York: Wiley Blackwell, 2008).

⁶⁶ HARAWAY, *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*, 109.

⁶⁷ Uo.

kifejeződik, ahol az élőlények a felügyelet és a kizsákmányolás korlátozó rendszereibe vannak bekapcsolva.⁶⁸ Ő és Claire Colebrook azt is képviselik, hogy az emberek jogaira és jólétére összpontosító liberális politika alkalmatlan az olyan kérdések kezelésére, mint a klímaváltozás vagy az ökológiai kimerülés problémája az úgynevezett „antropocén” korban, amikor is az emberek „a bolygón lévő összes életet befolyásolni képes geológiai erővé váltak”.⁶⁹

A könyv későbbi részeiben olyan módozatokat fogok javasolni, hogy a poszt-humánnak ez az etikai-politikai felfogása néhányat megvilágíthasson az SP által felvetettet legsúlyosabb problémák közül. Azonban ez azt is megköveteli, hogy a poszt-humán lehetőségének kiterjedtebb analizését nyújtsuk, mint amit a kritikai poszt-humanizmus szövegeinek többsége megengedhet magának.

Badmington dekonstruktív Descartes-olvasata jól szemlélteti a kritikai poszt-humanizmus egyes filozófiai korlátait. Egyfelől ez inkább ered a textualista meg-szállottságból a fogalmi kifejezés árnyalatai iránt, mint a gondolatok kifejezése vagy a dolgok iránti szenvedélyből, amelyekre a fogalmak vonatkoznak. Például Badmington nem veszi észre, hogy Descartes érvelése a gépi intelligencia ellen az *Értekezésben* nem az ember-gép különbség mellett megfogalmazott érv, hanem az ember-gép különbségből *kiindulva* érv a szubsztancia-dualizmus *mellett*. Az állítólagos különbség ember és gép között nem az érvelés konklúziója, hanem a premisszája. Azt feltételezi, hogy nyilvánvaló *funkcionális különbségek* vannak emberek és gépek, emberek és állatok között. Az egyértelmű választóvonal az ember és a hozzátartozó másik között nem válik kétely tárgyává, Descartes számára ennek megmagyarázása a fontos.

Az elméleti szigorinak e hiánya beszívárog a kritikai poszt-humanisták humanizmusról adott elemzésébe. A legtöbben elmulasztják végiggondolni a fent említett különbséget antropocentrizmus és a humanizmus között. Cary Wolfe például azzal kezdi a *What is Posthumanism?* című könyvét, hogy egy *Wikipédia*-bejegyzést idéz a humanizmusról, amely az emberi személy méltóságának és erkölcsi autonómiájának kozmopolita ideájaként határozza meg azt – amit mi a humanizmus egyik fajtájaként azonosítottunk az § 1.1-ban.⁷⁰ A következő oldalon *A szavak és a dolgok* erre emlékeztető befejezését idézi, ahol Foucault híres kijelentését teszi, miszerint „az ember a legutóbbi kor találmánya. És olyasvalami, ami talán a végéhez közeledik”, az eltűnését egy emberi archoz hasonlítva, „amelyet a tengerpart homokjába rajzoltak”.⁷¹

⁶⁸ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, § 8.2.

⁶⁹ A felszínen az utolsó állítást nehéznek tűnik igazolni. Ha a jelenlegi környezeti problémák az ember rossz gazdálkodásának a következményei, akkor a megoldásuk az emberi intézmények és gyakorlatok megváltoztatását követelni meg. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, 66.; Claire COLEBROOK, „Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change Is Not Really Human”, *Oxford Literary Review* 34, 2. sz. (2012): 185–209, 188.

⁷⁰ Cary WOLFE, *What Is Posthumanism?* (London: University of Minnesota Press, 2010), XI.

⁷¹ Michel FOUCAULT, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock Publications, 1970), 387.

Wolfe felveti, hogy a kortárs poszthumanizmus gyökerei az akadémiai bölcsészettudományok területén az ember foucault-i elemzéséig vezethetők vissza. Mindamellettsaját poszthumanizmusát – akárcsak Hollinger és Hayles – az anyagiság elfogadásával identifikálja (szembeállítva a transzhumanizmussal, amelyet, akárcsak Hayles és Badmington, úgy tekint, mint a „humanizmus fokozását” a technológia eszközeinek segítségével).⁷²

Ez a leszármazás pontos lehet, amennyire tudom. Ha ez így van, akkor van némi zavar a történetben. Ahogy Béatrice Han-Pile hangsúlyozza, Foucault humanizmusa nem az az etikai humanizmus, amelyet a kozmopolitizmussal vagy az individuális önformálás reneszánsz ideáljával szokás összekapcsolni.⁷³ Amihez még hozzá kell tennünk, hogy nem is az a humanizmus, amely elme, test és animalitás elválasztásához kötődik (lásd 2. fejezet). Sokkal inkább kapcsolódik Kant *elfordulásához* a karteziánus ontológiától (amely szerint az önmaga számára transzparensz subjektum reprezentálja az elmétől független természetet) a transzcendentális szubjektivitás irányába, amely aktívan alakítja a természetet (§§ 1.1., 3.3.). Ennek ellenére Kant támogatja a kozmopolitizmust a transzcendentális filozófia keretein belül. De az olyan különböző humanisták létezése, mint Mill, Chomsky, Strawson, Rawls és Taylor, megmutatja, hogy számos különböző módon lehetséges alátámasztani azt az állítást, hogy a legtöbb ember megkülönböztetett morális kompetenciával rendelkezik. A kozmopolitizmusnak nem minden formája előfeltételezi a transzcendentális humanizmust, amely Foucault szeméi előtt lebeg.

A különböző emberek és humanizmusok további összekeverése, amikor Wolfe azt állítja, hogy Daniel Dennett, a dualizmus egyik szenvedélyes ellenfele, megadja magát a karteziánusnak, mikor azt mondja, hogy az emberek egyedülálló kulturális képességgel rendelkeznek a reprezentáció reprezentálására – azt hinni, hogy azt hiszik stb.⁷⁴ De ha valamit, akkor Dennett egyfajta kanti felfogást fejez ki a kultúra elsajátításának képessége és a bölcsesség közti kapcsolatról – a tudat, hogy az értelemmel szemben felelősséggel tartozó gondolkodók vagyunk. Ahogy azt Lee Braver és mások megjegyezték, Kant transzcendentális filozófiája azzal azonosítja a gondolkodásnak e képességét, hogy valaki funkcionális fogalmakban gondolkodik, nem pedig a gondolkodó belső attribútumainak a fogalmaiban – amelyek Kant számára minden esetben megismerhetetlenek.⁷⁵

Amint azt a 3. fejezetben látni fogjuk, a humanizmus transzcendentális formái nagyon is élők az emberi szubjektum fenomenológiai és pragmatista elméletei-

⁷² WOLFE, *What Is Posthumanism?*, XV.

⁷³ Béatrice HAN-PILE, „The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, in *Foucault and Philosophy*, edited by Timothy O’LEARY and Christopher FALZON, 118–142 (Oxford: Blackwell, 2010).

⁷⁴ WOLFE, *What Is Posthumanism?*, 38.

⁷⁵ Ameddig az értelmes, öntudattal rendelkező gépek, mint a Borg vagy a replikánsok talán kétségeket támasztanak a karteziánus dualizmussal szemben, de nem vonnák kétségbe a kanti egyenletet a racionalitásról és az értelemről. Lee BRAVER, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 54–55.; § 3.3.

ben. Ezek közül mindegyik elutasítja mind a szubsztanciadualizmust, mind Descartes állítását, miszerint az ember szellemi élete transzparens önmaga számára.

A racionális szubjektum funkcionális jellemzése szintén maga után von egyfajta dualizmust; nem szubsztanciadualizmust, hanem a nyelv és a leírás dualizmusát. A dualista megjelölés ebben az esetben olyasvalakit jelöl, aki elfogadja, hogy csak fizikai dolgok és események léteznek, és hogy minden szimbolikus (individuuális) mentális esemény megegyezik fizikai történésekkel. Ugyanakkor tagadja, hogy a mentális események közötti racionális vagy normatív összefüggéseket le lehet írni fizikai módon.⁷⁶ Meglepő módon a testi folyamatok értelmezése, mint például az idegsejtek biokémiája, nem járul hozzá semmivel a pszichológiához ebben a tekintetben. Legjobb esetben igazolja materialista világnézetünket annak megmutatásával, hogy a szimbolikus pszichológiai tényállások hogyan „valósulnak meg” vagy „fordulnak elő” a fizikai állapotokban. De ez a metafizikához járul hozzá, nem a pszichológiához. E „magyarázati dualizmus szerint” – ahogy Mike Wheelers hivatkozik rá – „a rugalmas, intelligens cselekedet fogalmi és elméleti szinten független marad a cselekvő fizikai megtestesülésének természettudományos megértésétől”.⁷⁷

Igazság szerint az olyan poszthumanista és feminista teoretikusok, mint Hayles, Braidotti és Elisabeth Wilson, valamint a gondolkodás „megtestesült” megközelítésének képviselői, mint Wheeler, a szubjektivitás testi, a fizikai manifesztációhoz kötött természete mellett érvelnek, és feltehetően szembehelyezkednek a magyarázati dualizmussal (lásd § 2.1.).⁷⁸ De a dualizmusok összekeverése csupán aláássa a test és az én újbóli összerakásának a programját.

1.4.3. Spekulatív realizmus

A spekulatív realistákat irritálja a szubjektivitás olyasfajta textuális dekonstrukciója, mint amire Badmington és Wolfe vállalkozik a műveiben. Úgy érvelnek, hogy az antropocentrizmus és az emberi kivételességtudat megszüntetéséhez el kell mozdítanunk a filozófiai vizsgálódások fókuszát a szubjektivitásról (vagy annak dekonstrukciójától) a nonhumán dolgok kozmikus sokasága felé (*the great outdoors*). A legtöbb spekulatív realista elutasítja a transzcendentális humanizmust valamilyen formában – tehát a kantianus és a posztkantianus törekvéseket, hogy a dolgokat az emberi szubjektivitáshoz és a fogalmi gondolkodáshoz való viszonyának tekintetében értsük meg. A spekulatív realizmus mindeddig legin-

⁷⁶ Donald DAVIDSON, *Essays on Actions and Events* 1 (Oxford: Oxford University Press, 2001), 207:25.

⁷⁷ WHEELER, *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*, 51.

⁷⁸ Lásd különösen Wilson kiváló leírását arról, hogy Derrida generalizált írásról alkotott elmélete milyen módon segít megérteni a dermografizmus (testre írás) jelenségét (Elisabeth A. WILSON, „Introduction: Somatic Compliance-Feminism, Biology and Science”, *Australian Feminist Studies* 14, 29. sz. [1999]: 7–18.).

kább példaszerű művében (*After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*) Quentin Meillassoux „korrelacionistának” nevez minden olyan filozófiát, amely úgy tartja, hogy a gondolkodás csak a gondolkodás és annak tárgya közötti kapcsolatot tudja elképzelni; sohasem az abszolút objektumot a megismeréssel való összefüggése nélkül.⁷⁹ Harman, Grant, és Meillassoux azzal érveltek a korrelacionisták ellen, hogy bármely valóságot, amely megérdemli ezt a nevet, abszolút-ként, az emberi szubjektivitástól függetlenként kell elgondolni, tehát mélységesen nonhumánként és „weirdként”. Harman eleven stílusban foglalja össze a programjukat:

Végső soron Kant által ösztönözve a korrelacionisták az ember-világ kapcsolatra összpontosítanak, mint a filozófia egyetlen lehetséges témájára. Ez lett a kimondatlan központi dogmája minden kontinentális és a számos analitikus filozófiának. A spekulatív realista gondolkodók szembehelyezkednek ezzel a hitvallással (bár nem mindig ugyanazon okok miatt), és a világhoz való realista hozzáállást védik. De a józan észre alapozó, a kezek és a biliárdgolyók elmén kívüli létezésének unalmas kérdéseivel foglalkozó középkori realizmus jóváhagyása helyett a spekulatív realista filozófiák megdőbbernek a valós idegenszerűségtől: az idegenszerűségtől, amely nem leplezhető le a józan ész eszközeivel.⁸⁰

A spekulatív realisták egy némiképp marginális, megosztott sejtet képeznek a posztkantianus európai gondolkodás hatása alatt álló filozófusok között, és szenvedélyes verbális harcokat folytatnak az interneten a Brassier és Meillassoux által szemléltetett racionalista szárny – akik, akárcsak Descartes, bátran következtetnek a valóság elméletére a gondolkodás belső követelményeinek figyelembevétel alapján – és egy élénkebb tábor olyan filozófusokkal, mint Harman vagy Levi Bryant, akik ragaszkodnak az ontológia elsőbbségéhez az ismeretelmülethez képest. Ahogy a nevükből sejthető lehet, a *spekulatív poszthumanizmus* igyekszik befeccskendezni némi realista attitűdöt a poszthuman jövő filozófiai tárgyalásába azáltal, hogy felismerik és formalizálják a posztumánok függetlenségét attól, ahogy jelenleg elgondoljuk őket.

1.4.4. Filozófiai naturalizmus

Valószínűsíthető, hogy a második világháború utáni angolszász filozófiában a filozófiai naturalizmus a meghatározó áramlat. A legtöbb filozófiai naturalista – azt gyanítom – közömbös lenne azzal kapcsolatban, hogy a poszthumanisták kö-

⁷⁹ Quentin MEILLASSOUX, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, translated by Ray BRASSIER (London: Continuum, 2010).

⁸⁰ Graham HARMAN, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), VII–VIII.

zé soroltuk őket, de mivel a naturalisták kínálnak néhányat a legerősebb, érvekkel legjobban alátámasztott kifogások közül a humanista – különösen a *transzcendentális* humanista – gondolkodással szemben, fontos, hogy öntudatosabb és érdekldőbb kollégáik mellett tárgyaljuk őket.

A naturalista filozófia filozófiai antropológia helyett inkább a természettudomány igazsággeneráló gyakorlataihoz fordul a világ metafizikai felépítésével kapcsolatos állításainak igazolásához. A naturalisták úgy gondolják, hogy az emberi tudás esendő főemlősök terméke, akiknek biológiai felépítése nem biztosítja a szükséges eszközöket ahhoz, hogy biztos tudást szerezhessenek a világ mélyebb struktúrájáról. A filozófiai naturalisták úgy tekintenek az alapvető igazságok megszerzésére – és azok bebiztosítására a felülvizsgálattal szemben, amelyhez a tudomány, a történelem és az újabb megfigyelések vezethetnek – irányuló korábbi kísérletekre, például Kantéra, mint nyilvánvaló kudarcra, mivel állításuk szerint összekeverik az antropológiai tényeket azzal kapcsolatban, hogy milyen szabályszerűségek irányítják a gondolkodásunkat a világra vonatkozó tényekkel. Ahogy James Ladyman és Don Ross megjegyezte, „a naturalizmus, egyebek mellett, az a metafizikai hipotézis, miszerint az objektív világot nem korlátozzák az értelem vagy az ésszerűség normái”.⁸¹

A funkcionalizmus (§ 1.3.) a naturalizmus működésének egy példája az elmefilozófia területén, mivel a mentális állapotok típusainak oksági szerepként való értelmezése kínál egy olyan lehetőséget, ahogy a mentális jelenségek a kortárs természettudomány ontológiai keretrendszerén belül értelmezhetők. A 4. fejezetben amellet fogok érvelni, hogy a szubjektivitás naturalista leírása hatékony fegyver a transzcendentális filozófiákkal szemben, amelyek a poszthumán lehetőségek antropocentrikus korlátozottsága mellett érvelnek.

A naturalizmushoz fogunk fordulni tehát a *poszthumán* [*weird*] elméletének igazolásához.

1.5. ELŐRETEKINTÉS

Megvizsgáltunk néhányat azok közül a filozófiai álláspontok közül, amelyek különbségei és hasonlóságai meghatározóak lesznek ebben a könyvben: a humanizmust, a transzhumanizmust és a poszthumanizmust. Jóllehet valószínűleg a kritikai poszthumanizmus a leginkább látható formája az antiantropocentrikus gondolkodásnak az akadémiai bölcsészettudományokon belül, felfedeztünk néhány hiányosságot legfontosabb képviselőinek humanizmusról adott elemzésében – beleértve azt, hogy elmulasztják a transzhumanizmus normatív állításainak és az emberek nonhumán leszármazottairól tett spekulatív-metafizikai állításoknak a megkülönböztetését. A 2. fejezetben amellet fogok érvelni, hogy az a szá-

⁸¹ James LADYMAN, Don ROSS, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 288.

mos kritikai poszthumanista által képviselt feltételezés, miszerint a poszthumán jövőkép valójában csak szélsőségesen felnagyított humanizmus, nem pusztán fogalmi tévedés, hanem az antiantropocentrizmus programjának elárulása, mivel a valódi poszthumánok lehetősége sokkal nagyobb kihívásokat támaszt a humanista filozófiák irányelveivel szemben, mint a dekonstrukció vagy az azzal szövetséges támadások az emberi szubjektum integritása ellen.

(David RODEN, „Humanism, transhumanism and posthumanism”, in *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human* [New York: Routledge, 2015], 9–34.)

Fordította: Keresztury Dóra

EGYÉB HIVATKOZÁSOK

- GUGGENMOS, David J., Meysam AZIN, Scott BARBAY, Johnatan D. MAHNKEN, Caleb DUNHAM, Pedram MOHSENI and Randolph J. NUDO. „Restoration of Function after Brain Damage Using a Neural Prosthesis”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110, 52. sz. (2013): 21177–21182.
- MORAN, Dermot. „Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two ‘Internal Realists’?”. *Synthese* 123 (2000): 65–104.

ROSI BRAIDOTTI

A poszthumántudományok felé

BEVEZETŐ

Tagadhatatlan, hogy az elmúlt harminc év során a fejlett liberális demokráciákon belül nagymértékben megnőtt a humántudományokat érő bírálatok száma. Emellett nagymértékű negatív konszenzus alakult ki, különösen a jobboldali és populista pártokat támogatók körében, mely szerint a humántudományok pénzügyileg fenntarthatatlanok, a privilegizált kevesek luxushobbijának számítanak, és méltatlanok a közfinanszírozásra. Jelen tanulmánynak nem célja részletesen elemezni ezen tudományterület válságát – utóbbi adott történeti és társadalmi mozzanatok tekinti az 1989 utáni európai világrenden belül. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a humántudományok művelőinek idejüknek aránytalanul nagy részét kell a saját tudományuk létjogosultságának védelmezésére fordítaniuk.

Cikkemben először is az egyetem 21. századi szerepét övező tágabb kérdéskörben kontextualizálnám ezt a vitát, majd az „új” humántudományok mellett kívánok érvelni, amelyeket összefoglalóan poszthumántudományoknak (*Posthumanities*) nevezek. Tézisem egyszerű: a humántudományok képesnek bizonyulhatnak jelenlegi válságuk és önellentmondásaik túlélésére, amennyiben jelentős mértékű átalakításokra és adaptációkra szánják rá magukat (reagálva a technológiai és geopolitikai változásokra). Olyan új gondolkodási sémákra és elméleti keretekre van szükségünk, amelyek lehetővé teszik, hogy számot vessünk a már megkezdődött hatalmas változásokkal és átalakulásokkal. Legfőképpen pedig a saját szubjektívitásunk poszthumanista és posztantropocentrikus nézőpontból történő újraértelmezésére van szükség. Már eleve egy nem-eurocentrikus átmeneti állapotban élünk, melynek alapja az intenzív mobilitás. Mi több, ezeket az emancipált (posztfeminista), multietnikus társadalmakat a magas fokú technológiai közvetítettség is jellemzi. Ezek se nem egyszerűek, sem nem lineárisak; sokkal inkább többrétegű és belső ellentmondásokkal terhelt jelenségek. Összekapcsolódik az ultramodernség és a neoarchaizmus, aminek következtében kéz a kézben jár a high-tech és a neoprimitivizmus, a közép pedig kizáródik. A humántudományoknak nagyfokú kreativitásra van szükségük ahhoz, hogy ezen kihívásokkal megbirkózzanak. Tanulmányom középső szakaszában néhány konkrét példát is közlök azokról az új trendekről, amelyeket összefoglalóan poszthumántudományoknak hívok.¹

¹ Jelen tanulmány keretei között támaszkodom azokra az anyagokra, amelyeket kötetemben, *The Posthuman*ben (2013), kiváltképpen annak 4. fejezetében is tárgyalok (*Posthuman Humanities: Life Beyond Theory*).

A „VÁLSÁG”

Kezdjük a kontextussal! A humántudományok bajai nem elvonatkozthatók az egyetem helyét illető vitáktól. A vita rövid történeti felvezetése szemléltetheti a válság kiterjedtségét. Az az európai reneszánsz modell, amely a tudóst az akadémiai humanizmus eszmeisége mentén hosszú ideig olyan művészként vagy mesteremberként azonosította, aki – minden külső korláttól mentesen – türelemmel és szorgalommal végezte a kutatásait, véget ért. Helyette jött egy modern „fordista” modell, amely az egyetemet, lényegét tekintve, az akadémiai javak tudásgyáráként képzei el. Martha Nussbaum azon vélekedése (*Cultivating Humanity*), mely szerint a reneszánsz ideát máig megtestesítenék a szabad művészeteket oktató amerikai egyetemek, nem több nosztalgikus és elitista ábrándnál. Immanuel Kant a *A fakultások vitája* című munkájában, az ipari termelés mintájára bevezeti a modern egyetem mint tudásgyártó nagyüzem koncepcióját. Kant felosztja az egyetemet: egyfelől „magasabb” fakultásokra – jogtudomány, orvostudomány és teológia – amelyek praktikus orientáltságúak, másfelől „alacsonyabb” fakultásokra – szabad művészetek, bölcsészettudományok, természettudományok –, melyek a kritika funkcióját látják el, és ezért visszahúzódnak a hétköznapi, praktikus világ elől.² Ez az elképzelés számos tekintetben továbbra is érvényes, még ha át is ment bizonyos módosításokon. Ezek közül talán a legfontosabb a 19. századi von Humboldt-féle modell, mely szerint az egyetem elsődleges szerepe az elitek kiválasztása, valamint az intelligens – az utóbbi időkig kizárólag hímnemű – polgárok szelekciója. Alapvetően ez a két modell érvényesül a mai napig Európában.

Bill Readings a modern egyetemet illető kíméletlen kritikájában amellet érvel, hogy az egyetem, mint intézmény poszthistorikus abban az értelemben, hogy „túlélte önmagát, egy olyan korszak túlélője, amely önmagát a nemzeti kultúra fejlesztése, afirmációja és rögzítése köré szerveződött.”³ Minden korábbi modellt, a kantianust, a humboldtit, sőt a brit gyarmatosító elképzelést, amelyet John Henry Newman kardinális képviselt, radikálisan destabilizált a globális piacgazdaság működése. A nemzetállam hanyatlása negatív konzekvenciákkal jár az egyetem, azon belül pedig különösen a humántudományok számára. Jelenünk akadémiai életének kulcsfigurája többé nem a professzor – érvel Readings –, hanem az adminisztrátor, az egyetem pedig nem tekinthető immáron a nemzeti identitás egyik alappilléreinek, vagy a nemzetállam és az állami apparátus ideológiai legitimációs eszközeinek:

Az egyetem most már nem szívja ki parazita módjára az erőforrásokat jobban, mint ahogyan azt a tőzsdék vagy a biztosítócégek teszik az ipari termelésel. Miképpen a tőzsde, az egyetem is a tőke önismeretének egy terepe, és a

² Egy kortárs példa a kantianus egyetemfelfogásról: Gregg LAMBERT, *Report to the Academy* (Colorado: The Davis Group Publisher, 2001).

³ Bill READINGS, *The University in Ruins* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 6.

tőke azon képességét testesíti meg, hogy a kockázatkezelés mellett a menedzsmentből kipréseljen még valamilyen hozzáadott értéket. Az egyetem esetében ez a kisajtolás az információ értékével történő spekuláció sikerességén múlik.⁴

Ebben a kontextusban az oly sokat hivatkozott „kiválóság” nem jelent semmi kézzelfoghatót az akadémiai tőke transznacionális cseréjén kívül. Egy pusztán „techno-bürokratikus ideállá”⁵ degradálódik, nem rendelkezik semmilyen tartalommal, az akadémiai mércék „dereferencializálódása” pedig negatív és pozitív következményekkel is jár. A negatívumok tekintetében a pontosan meghatározható referensek hiánya azt jelenti, hogy a „kiválóság” értékét lényegében a pénz, a piaci kereslet és a fogyasztói megelégedettség jelöli ki. Pozitívum ugyanakkor, hogy a „dereferencializáció” megnyithat új tereket is „amelyekben megtanulhatjuk másképpen elgondolni az ország és a közösség fogalmait.”⁶ Mihez kezdjünk manapság az egyetemmel?

Nézzük meg azt a klasszikus konzervatív képet, amelyet John Searle testesített meg, amikor védelmébe vette a nyugati racionalista hagyomány főbb értékeit, a humántudományok normatív alapjaiként jellemezve azokat. Szorosan beágyazódva az igazság egy realista gyakorlatába – a racionalista hagyomány döntően textuális, és az elméletet önkritikus módon alkalmazza. Lineáris gondolkodáson alapul, mivel azt feltételezi, hogy a nyelv feladata a hatékony kommunikáció. Ennél fogva az igazság a reprezentáció pontosságán alapul, amely – az igazság korrespondenciaelmélete alapján – az állításokat a megfigyelhető, faktuális valóságokkal alapozza meg. Ebből következően a tudásnak objektívnek kellene lennie: az igazság az elmétől független külső valóságon alapul, nem pedig szubjektivista interpretációkon. A racionalitás uralkodik, és a formális értelem – szemben a praktikus értelemmel – saját belső logikával bír, amely bizonyossági és érvényességi kritériumokat nyújt. Az intellektuális standardok nem újratárgyalhatóak, mert a „kiválóság” objektív mércéire épülnek.

Az egyetem hagyományos ideája állítólag ezeket az elveket testesíti meg. Ezzel állítja szembe Searle a posztmodern egyetemet, amelyet az igazságról szóló olyan antirealista elméletek tartanak a markukban, amelyek az akadémiai gyakorlat tudományosságát összességében gyengítik. A tananyag reprezentatív jellege nemi, faji és etnikai szempontok mentén – Searle számára elfogadhatatlan módon – fontosabbá válik, mint annak igazságértéke, ez pedig egy üres intellektuális egalitarizmust vezet be a multikulturalizmus álcája alatt. Ily módon a kutatási területek választása és a képviselni kívánt politikai ügyek összekeverednek, ami a hagyományos humántudomány módszereit összezavarja, és aláássa azok tekintélyét. Searle-lel szemben egy ékesszóló válaszában Richard Rorty bírálja a racionalizmus túlzott hangsúlyozását, „a nyugati monoteista vallás szekularizált ver-

⁴ Uo., 40.

⁵ Uo., 14.

⁶ Uo., 124

ziójaként”.⁷ A realizmus és a valóságghűség igénye jelentésnélküli fogalmak, vagyis „tartalom nélküli elnevezések”.⁸ A tudomány sokat hangoztatott objektivitása, az interszubbektivitáson és a szociális interakción alapul. Hangsúlyozva a társadalmi-politikai tényezők fontosságát a jelentések és az igazságok formálásában, Rorty egy pragmatista megjegyzéssel reagál: „Az egészséges és szabad egyetem egyaránt számol a generációváltás fontosságával, a radikális vallási és politikai nézeteltérésekkel, valamint az új szociális feladatokkal. Teszi a dolgát, amennyire tudja.”⁹

Az elmélet problémája és a tudományháborúk következményei folyamatosan kísértik ezt a diszkussziót. Searle konzervatív megjegyzései helytállóak, amennyiben a humántudományok önvédelmi reflexei iránti érzelmi elkötelezettségének kifejeződéseiként értelmezzük azokat. Kíméletlenül bírálja a posztmodern gondolkodókat a kialakult helyzetért. Saját megközelítésének megrögzött posztmodernizmus-ellenességével szemben a magam részéről Searle racionalista pozíciójának súlyos módszertani nehézségeire hívnám fel a figyelmet. Nem segít a humántudományok jelenkori helyzetén, ha lelőjük azokat a posztmodern teoretikusokat, akik hírt hoznak a humanista mesternarratívák csődjéről. Sajnálatos fejlemény, hogy a humanista felsőoktatás jövőjét érintő komoly igényű vitákat is beárnyékolják az 1990-es évek tudományháborúi, valamint a feminizmusról, posztmodernizmusról, multikulturalizmusról és a francia elméletről szóló meddő közelharok. Joan Scott kiválóan karikírozza ki a posztmoderneknak hibáztatásának abszurditását:

Mintha a posztmoderneknél okozták volna az összes diszciplináris bizonytalanságot, amelyek a jelenlegi kutatókat érintik. Mintha a posztmodern képviselőinek a tudományból való száműzése egyszer és mindenkorra pontot tehetne azoknak a kérdéseknek a végére, amelyek az egyetemisták demográfiai változásaiból, a posztkoloniális kritika megjelenéséből, a filozófiatörténetnek legalább a 19. századig visszanyúló fejleményeiből, a hidegháború véget éréséből, vagy az elmúlt évek súlyos gazdasági korlátaiból erednek.¹⁰

John Dewey¹¹ elgondolására támaszkodva, mely szerint az egyetem diszciplináris közösséget alkot, Scott helyteleníti a posztmodernről és a tudásról szóló, erősen átpolitizált vitákat, amelyek túlhangsúlyozzák a tudományos elméletek vélt politikai implikációit, anélkül hogy az eszmékkel magukkal foglalkoznának.

⁷ Richard RORTY, „Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?”, *The Future of Academic Freedom*, edited by Louis MENAND (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 21–42, 33.

⁸ Uo., 26.

⁹ Uo., 28.

¹⁰ Joan SCOTT, „Academic Freedom as an Ethical Practice”, *The Future of Academic Freedom*, edited by Louis MENAND (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 163–180, 171.

¹¹ Dewey kulcsfontosságú szerepet játszott az American Association of University Professors 1915-ös megalapításában.

Louis Menand még messzebbre megy, azt állítva, hogy a konzervatív politikai erők tudatosan manipulálják a tudományháborúkat az egyetemek belső akadémiai ügyeibe való beavatkozások legitimálása végett, különösen a feminizmust, multikulturalizmust és posztkolonializmust érő támadások vonatkozásában. Ez utóbbi kritikai fonalat Edward Said veszi fel, aki a humántudományok identitásválságát az eurocentrikus tananyagoknak az amerikai egyetemekről történő kiszorulásával magyarázza, ironikusan hozzátéve:

Egyes kritikusok úgy reagáltak, mintha az egyetem vagy az akadémiai szabadság alap természete került volna veszélybe a túlzott átpolitizáltság miatt. Mások még messzebbre mentek: számukra a nyugati kánon – vagy, ahogy a kritikusai nevezik: a Halott Fehér Európai Férfiak sokasága – kritikája egyenesen egy új fasizmus megjelenését vetítené előre. Ez pedig szerintük a nyugati civilizáció végét, és a rabszolgaság, a gyermekházasság, a bigámia és a hárem visszatérését jelentené.”¹²

Minden iróniától függetlenül világos, hogy a konzervatívok haragjának valószínűségi célpontja az a kettős veszély, amelyet az új tudományterületek fellépése jelent az eddig intézményesült diszciplínák számára: egyfelől a radikális episztemológiáik, másfelől a módszertani interdiszciplinaritásuk révén. A diszciplináris határok leolvadása és a régebbi diszciplínák ebből következő hatalomvesztése nem annyira elméleti, mint adminisztratív krízis. Miként Menand rámutat, a diszciplínák deszegregációja – mivel nem időtlen képződmények, hanem történetileg kontingens diszkurzív alakzatok – önmagában még nem jelent problémát a kutatók számára, akik közül számos mindent megtesz a folyamat előmozdítása érdekében. Ellenben nagyon is valószínűségi problémát jelent az adminisztrátorok számára (akik a humántudományok önkormányzását vezetik), és „minden lehetőséget vagy bizonytalan helyzetet kihasználnak, hogy csökkenthessék a kiadásokat és megszorításokra kényszeríthessék a fakultásokat.”¹³

Ahelyett, hogy beszállnák a polémiába, inkább abból az empirikus imperatívusból indulnák ki, hogy gondolkodjunk globálisan, ám cselekedjünk lokálisan. Alakítsunk ki olyan intézményi keretet, amely aktualizálja azokat a poszt-humanista gyakorlatokat, amelyek „méltók a mi időnkhez”,¹⁴ és mindeközben ellenállnak az ugyanebben az időben tapasztalható erőszaknak, igazságtalanságnak és vulgaritásnak. Saját állapotunk történeti jellegével szembesülni annyit jelent, mint kifelé gondolkodni, ki a valószínűségi világba, hogy felelősséget

¹² Edward SAID, „Identity, Authority and Freedom: the Potentate and the Traveller”, *The Future of Academic Freedom*, edited by Louis MENAND (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 214–228, 214, 215.

¹³ Louis Menand, *The Future of Academic Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 19.

¹⁴ Rosi BRAIDOTTI, *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti* (New York: Columbia University Press, 2011).

vállalhatunk azokért az állapotokért, amelyek saját helyünket meghatározzák. Az episztemikus és az etikus kéz a kézben járnak, áthaladva a harmadik évezred egyre bonyolultabb tájain. Szükségünk van mindenekelőtt fogalmi kreativitásra és intellektuális bátorságra ahhoz, hogy méltóvá válhassunk feladatunkra, mert nincs visszaút.

Noha a lelkigondozás és a nemzedékek közti igazságtalanság még soha nem tematizálódott annyira az egyetemek falai között, mint napjainkban, az is kétségtelenül igaz, hogy a hidegháború vége óta az egyetem elsődlegesen olyan kutatásfejlesztési terep lett, amely a társadalmi fejlődést, az ipari növekedést és a technológiai újítást (beleértve a hadiipart is) szolgálja. Ez különösen az Egyesült Államokra igaz, ám Európa és Ázsia számottevő része is alárendelődik ennek az utilitarista modellnek. Andrew Wernick szerint az 1960-as évek óta az egyetem *multiversity*-vé (multiegyetemmé) mutálódott, ami különböző szociális és gazdasági funkciókat lát el, és nem ritkán összefonódik a társadalmi tér és a geopolitika hidegháborús logikát követő militarizálódásával. A *multiversity* fogalmát 1963-ban alkotta meg a kaliforniai egyetem akkori kancellárja, Clark Kerr, utalva azon feladatok és hatáskörök robbanásszerű növekedésére, amelyeket az egyetem ellát. Az egyetem mutációja azonban tovább fokozódott olyannyira, hogy a következő húsz év során „az egyetemek átvették a vállalatok logikáját, a hatékonyságra kezdtek összpontosítani és maguk mögött hagyták a hagyományukat. Professzionális menedzserek vezetése alatt poszthistorikus, emlékezet nélküli intézményekké lényegültek át.”¹⁵ Amint a tanári testületek és diákszervezetek fokozatosan elvesztették befolyásukat a neoliberális gazdasági logikával szemben, a humántudományok elhagyták alapelveiket, és mára nem többek intellektuális luxustermékekénél.

Megfordítható egyáltalán ez a trend? A globalizált korban az egyetemnek melyik modellje az, amely a leginkább működőképes? Amellett kívánok érvelni, hogy a poszthumán váltás legalább annyira fontos témát érint, mint az egyetem társadalmi szerepe és felelőssége. Hogyan képes hatni egymásra az akadémiai és a civil szféra napjaink globalizált és technológiailag mediatizált világában? A digitális forradalom kikövezi az utat egy részleges válasz előtt: az új kampuszok virtuálisak lesznek, és ennél fogva eredendően globálisak. Ez azt is jelenti, hogy a transzcendens értékek univerzális műveltségideáljának korszaka, amelyeket Searle oly hevesen védelmez, véget ért. Ezt helyettesíti az egyetem mint lokalizált tudástermelés és globális kognitív adatcsere-központ infrastrukturális víziója. Ez nem feltétlenül jár se az egyetem dehumanizálásával, se a társadalmi beágyazottságának megváltozásával, azonban új alapokat jelent, amiből az elszámoltathatóság új formái következnek.

¹⁵ Andrew WERNICK, „University”, *Theory, Culture & Society* 23, 2–3 sz. (2006): 557–579, 561. [SAGE Journals.]

VÉGZETES HIBÁK

Hogyan fest a humántudományok helyzete ebben a változó történelmi kontextusban? Két olyan tényezőt kell megemlítenünk, amely potenciális hibaként jelenik meg a humántudományok hagyományos gyakorlatában. Az első a strukturális antropomorfizmus (Haraway), a második pedig a módszertani nacionalizmus (Beck). Az előbbi lényegét tekintve a természettudományok és a technológia kultúrájával, gyakorlatával, valamint intézményi létével szembeni ellenérzés, vagy az azokkal ténylegesen fennálló összeférhetlenség formáját ölti. Ez megnehezíti a humántudományok arra irányuló képességét, hogy válaszokat kínálhassanak az élettudományok, valamint a kommunikáció és tudás mediatizáltságának fokozódására. Különösen ez utóbbi ténye teszi szükségessé a kulturális sokszínűség figyelembevételét, amely olyan területeken is érezhető, mint a globalizált kereskedelem politikai gazdaságtana, az állandósult háborúk vagy a növekvő biztonsági apparátusok.

A módszertani nacionalizmus fontos körülmény, mivel az európai humántudományok önreprezentációjába eredendően bele van építve. A humanizmus az Ember klasszikus ideáján alapszik, ami maga is a klasszikus antikvitás és az olasz reneszánsz 18. és 19. századi interpretációin nyugszik. Mondanunk sem kell, hogy ezen ideál elsősorban maszkulin, fehér, erős testű és városiasan kifinomult, testi, szellemi, diszkurzív és spirituális. Röviden ezt az eszményképet hívja Genevieve Lloyd „az ész emberének”. Az emberi ész egyedülállóságába, önszabályozó és eredendően morális képességeibe vetett bizalom nélkülözhetetlen részét képezi a humanista krédónak. Az Ember eme víziója szolgált hosszú évszázadokon át az ember általánosan elfogadott reprezentációjaként, ahogy a teleologikus, racionális haladás ideájában összekapcsolta a racionális gondolkodást és az emberi készségek biológiai, diszkurzív és morális kiterjesztését.

Történeti értelemben a humanizmus egy civilizációs mintává fejlődött, amely Európa önképeként az önreflexív ész univerzalizáló erejét kínálta. Ez az öntömjénező elképzelés úgy tartja, hogy Európa több mint pusztán geopolitikai helyszín, sokkal inkább az emberi ész univerzális attribútuma, amely bármilyen tárgyra vonatkoztatható. Európa mint univerzális tudat túllép önnön sajátosságain, vagy még inkább egyszerre tételezi a transzcendencia hatalmát mint saját megkülönböztető karakterjegyét és a humanista univerzalizmust, mint önnön különösségét (partikularitását). Az eurocentrizmus több mint egy kontingens attitűd: strukturális elemét képezi a fennálló kulturális gyakorlatainknak, hatással van elméleteinkre, intézményeinkre és pedagógiai módszereinkre.

Hangsúlyozandó, hogy ezen az univerzalista pózon és bináris logikán belül a különbség csakis pejoratív töltettel rendelkezhet. A nyugati racionalista hagyományban a szubjektivitás a tudattal, az univerzális racionalitással és önszabályozó etikai viselkedéssel azonosítódik, míg a Máság ennek negatív és szekuláris ellentétéként határozódik meg. Ez a fajta megbélyegződés gyakorlatilag az alacsonyabb rendűként való besorolásnak feleltethető meg, ami esszencialista, sőt

végzetes konnotációkkal bír azok számára, akik másokként definiálódnak. Ezek a szexualizált, rasszosított és naturalizált mások eldobható testük révén a nem egészen emberi emberek tömegei.¹⁶ Mindnyájan emberek vagyunk ugyan, de némelyek végül halandóbbnak bizonyulnak, mint mások. A feminista és posztkolonialis tudományterületek az elmúlt harminc év során arra tanítottak bennünket, hogy a mások történetei – mivel az európai és más térségek történetében egyaránt a végzetes kizárás és diszkvalifikálás jutott nekik osztályrészül – felvetik a hatalom és a kizárás problematikáját.

Mire Michel Foucault a humanizmus úttörő kritikáját publikálta *A szavak és a dolgok*ban (1966), a radikális diskurzusokban már élénk vita folyt az ember ideája körül, egyes politikai csoportok pedig már zászlajukra tűzték az antihumanizmus gondolatát. A Foucault által megfogalmazott ember halála annak a kifejeződése, hogy mély morális és episztemológiai válságban vagyunk, amely átvágja a bináris oppozíciókat, és meghaladja a politikai spektrum különböző pólusai között fennálló különbségeket.

Edward Said arra figyelmeztet bennünket, hogy a humanizmusnak maga mögött kell hagynia az öntelt eurocentrizmust, és nyitottá kell válnia a különbségekre és az alternatív kulturális hagyományokra. Ez a humántudományok művelői részéről is perspektívaváltást igényel

a humanistáknak fel kell ismerniük, némi veszélyérzettől nem mentesen, hogy az identitás politikája és a nacionalista elvek mentén szerveződő oktatási rendszerek alapvetően továbbra is döntő jelentőséggel bírnak, a megváltozott diszciplináris határoktól és kutatási témáktól függetlenül.¹⁷

A megismerés kortárs európai szubjektumainak meg kell felelniük annak az etikai elvárásnak, hogy elszámoltathatók legyenek arról a hosszú ideje tartó határról, amely még napjaink politikáit is átjárja (nemcsak a történelmük miatt).¹⁸ Spivak szintén erre a problematikára utal az ember válságának retorikáját és politikáját érintő kritikájában. Az, hogy a kortárs egyetem intézményi struktúrája milyen mértékben támaszkodik még mindig a nemzetállamra, égető kérdés, miképpen az is, képes-e egyáltalán egy ennyire ősi intézmény hozzájárulni a posztnacionális perspektívák megfogalmazásához.¹⁹

A nyugati egyetemmel szembeni második vád az antropocentrizmus, más problémákat vet fel, amelyek sokkal inkább a humántudományok és természettudományok kulturális különbségeire utalnak. A hangsúly itt az ember és a techno-

¹⁶ Rosi BRAIDOTTI, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006); Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013).

¹⁷ Edward W. SAID, *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), 55. [Magyarul megjelent: Edward SAID, *Orientalizmus*, fordította Pécsi Benedek (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2000).]

¹⁸ Miképpen érvelt emellett már Morin, Passirini, Balibar és Bauman is.

¹⁹ Jürgen HABERMAS, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003).

lógia megváltozott viszonyán van. A természet/kultúra dualista különbségtétel összeomlott, helyére pedig visszacsatolási rendszerek, interakciók és kommunikációs transzferek bonyolult, hálózati alapú modelljei kerültek. A tudásnak ez a komplex rekonfigurációja kiszorítani és elmozdítani látszik a humántudományok emberközpontú magvát. Végzetes kimenetelű krízis helyett azonban ezen kihívás új, globális, ökozófiai dimenziókat is megnyithat.²⁰

Amint megkérdőjeleződik az *anthropos* középponti jelentősége, akkor az Ember, és a vele szembeállított mások közötti határvonalak is leomlanak egy olyan dominóeffektus keretén belül, amely új, váratlan perspektívákat is megnyithat. Miképpen a humanizmus válsága bevezeti a poszthumánt, azáltal pedig lehetővé teszi a szexualizált és rasszosított emberi mások önfelszabadítását az úr-szolga dialektika alól, úgy az *anthropos* válsága szintén lehetővé teheti a naturalizált mások felszabadulását. Az állatok, rovarok, növények és a környezet, sőt a bolygónk és a kozmosz egésze kerülnek itt számításba. Saját geológiai korszakunk elnevezése az „antropocén”,²¹ egyaránt hangsúlyozza az *anthropos* által megszerzett, technológiai közvetített hatalom erejét, valamint ennek potenciálisan destruktív következményeit.²² Az „ember” többé nem minden dolgok mércéje.

Fokozott morális és kognitív pánik övezi azt a felismerést, hogy egy posztantropocentrikus fordulat elé nézünk. Legyen szó a szociáldemokrata Jürgen Habermasról, Peter Sloterdijkéről vagy a liberális Francis Fukuyamáról, számos befolyásos kortárs gondolkodó fogalmaz meg aggályokat az emberi természet jövőjét illetően. A magam részéről kevésbé aggódnék, mivel veszély helyett észrevehetünk pozitív lehetőségeket is egy természet-kultúra kontinuum képződésében. Vagy Franklin, Lury és Stacey megfogalmazását kölcsönvéve: a globális természetek és globális kultúrák sokszínű összeállásában.

A nem-emberközpontú megközelítésmód dekonstruál minden fajok közti fel-sőbbrendűséget, beleértve azokat a kulturális képzeteket is, amelyek az emberi természet egyedülállóságáról, kiválasztottságáról vagy kiválóságáról szólnak. Nagymértékben megnehezedett az *anthropos* és az ő (*his*) saját biopolitikája közötti különbség megtalálása. A biopolitika mentén az ember megkülönböztetni igyekszik önmagát az állatoktól és egyéb nem-emberi ágensektől, a *zoétól*, és így konstruálja meg önmagát emberként. Ezen ideologikus különbségtétel helyett előtérbe kerül – a neurális, digitális és ökológiai keretrendszerekben – egy természet-kultúra kontinuitás, amely a kiterjesztett szubjektum relációs entitásként való testi és ökológiai beágyazottságát hangsúlyozza. Az új emberi és nem-emberi kapcsolódások, beleértve a biológiai „wetware”-ból és inorganikus „hardware”-ból együttesen al-

²⁰ Felix GUATTARI, *Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm* (Sydney: Power Publications, 1995).

²¹ Az elnevezést a Nobel-díjas vegyész, Paul Crutzen fogalmazta meg először 2002-ben, azóta pedig széleskörűen elfogadott fogalomná vált.

²² Paul RABINOW, *Anthropos Today* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

kotódó gépi elrendeződéseket is,²³ az általunk felvázolt perspektívaváltás közép-pontjában helyezkednek el, ami által eltávolodunk az ember mint *anthropos* ideájától. Ezt a mozgást egyfajta „antropológiai kivonulásként” értelmezhetjük (az ember kilép a teremtés csúcának eddig domináns konfigurációjából)²⁴ – összefoglalóan, a fajok kolosszális hibridizációjaként.

HOGYAN KEZELHETIK MINDEZT A HUMÁNTUDOMÁNYOK?

Mi a helye a humántudománynak mint globalizált vállalkozásnak a globalizált kultúra eme hálózatában,²⁵ amely immáron nem tartja fenn alapelveként a tér és idő egységét? Mi lehet az akadémiai kutatóintézetek feladata az aluról építkező tudományosság²⁶ és a közösségi újságírás korában? Az antropocentrizmus elmozdítása és a faji hierarchiák összezavarása nyitva hagyja az ember definícióját, ami a humántudományok intézményi gyakorlatára nézve távolról sem veszélytelen. Whimster így kommentálja e területek mai paradox helyzetét: „az ember tudományának vagy meg kell tanulnia embertelenné lenni, vagy ellenkező esetben humanistának kell maradnia, lényegében feladva a tudományosságot.”²⁷

Szemben a vészjóslókkal, én amellet kívánok érvelni, hogy a technológiailag közvetített posztantropocentrizmus a biogenetikai kódok, a telekommunikáció, az információs technológia és az új média számos eszközét használhatja fel annak érdekében, hogy elősegítse a humántudományok saját megújulását. Át kell gondolnunk a „megismerő szubjektum” fogalmát, amely napjainkban még mindig áthatja az új humántudományokat is. A posztumán szubjektivitás alapvető módon formálja át a humanista gyakorlatok identitását azáltal, hogy nagyobb hangsúlyt fektet a heteronómiára, a viszonyulásmódok sokféleségére az eddigi önreferenciális diszciplináris autonómia és tisztaságigény helyett, a nomadikus radikális immanenciával helyettesítve a transzcendentális észet (Braidotti, *The Posthuman*).

Korunkban az evolúciós, kognitív, biogenetikai és digitális transzdiszciplinaritás diszkurzív frontjain egyaránt látunk olyan elmozdulásokat, amelyek átvágják a klasszikus humántudományok és egyéb diszciplinák határvonalain. Ezen új tudományterületek mind posztantropocentrikus premisszákon alapulnak, és az életet mint technológiailag közvetített zoét hangsúlyozzák, ami elkerülhetetlenné teszi a faji egalitarizmus kinyilvánítását (Braidotti, *Transpositions*). A posztantropocentrikus humántudományok népszerűségét mi sem bizonyítja

²³ James J. BONO, Tim DEAN, Ewa ZIAREK PŁONOWSKA, *A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy* (New York: Fordham University Press, 2008), 3.

²⁴ Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

²⁵ Tiziana TERRANOVA, *Network Culture* (London: Pluto Press, 2004).

²⁶ Lásd <http://www.citizensciencealliance.org/>.

²⁷ Sam WHIMSTER, „The Human Sciences”, *Theory, Culture & Society* 23, 2–3. sz. (2006): 174–176, 174. [SAGE Journals.]

jobban, mint az *Animal Studies* (állatfilozófia) és az *Eco-Criticism* (ökokritika) terén zajló kutatások exponenciális növekedése. Mindkét terület olyan ütemű növekedésnek indult, hogy komoly nehézségek elé állítanak bárkit, aki átfogó vizsgálatot kíván végezni velük kapcsolatban.²⁸ Mivé válnak a humántudományok ennek következtében? Vagy másképpen: mi köze van az ember poszthumanista felfogásának a tudomány horizontjának eltolódásához? És milyen következményekkel jár ez a humántudományok intézményi szerepére nézve?

A poszthumanista gondolkodók elfogadják saját történeti jellegüket, miközben tartózkodnak a kognitív pániktól. Érvelésük egyszerű: ha a múltban az emberiség kutatásának tárgyát az ember, a humanitásnak pedig az ember képezte, úgy a poszthumán állapotban a poszthumánt kell kutatnunk. Ez az új típusú, megismert és megismerő szubjektum az emberi és nem-emberi, planetáris és kozmikus, adott és konstruált alkatrészekből álló komplex elrendeződés, ami a gondolkodásmódunk radikális átalakítását követeli meg. Mindez nem annyira elvont, amilyenek hangzik. A következőkben néhány konkrét példára utalnék.

Az első a humánökológia (*Environmental Humanities*) gyors növekedése, ami az emberi tevékenység geológiai hatásainak felismeréséből származik. A fenn tartható humántudomány (Braidotti, *Transpositions*) vagy „antropocén humántudomány”²⁹ néven ismert interdiszciplináris terület jelentős módszertani és elméleti újításokat vezetett be. Egyszer és mindenkorra véget vetett annak az előítéletnek, mely szerint létezik valamilyen denaturalizált társadalmi rend – elvágva minden környezeti és ökológiai alaptól. E modernista téveszmével szemben a kölcsönös függőség komplex egymásra rétegzettségét hangsúlyozza. Másodsor, a humánökológia aláhúzza a humántudományok lehetséges jövőbeni szerepét a klímaváltozással kapcsolatos közéleti párbeszédekben. Különösen azon szociális és kulturális tényezők értelmezésén keresztül, amelyek befolyásolják e problémák nyilvános megjelenítését. A klímaváltozás mértéke és következményei egyaránt olyan jelentőséggel bírnak, hogy szinte kizárják a valószínű ábrázolást. A humántudománynak és a kultúrakutatásnak kell betöltenie a társadalmi képzelet hiányosságait, azaz elgondolhatóvá tenni az elgondolhatatlant.

A klímaváltozásnak a történelemtudományt illető implikációiról Dipesh Chakrabarty azt írja, hogy a „mélytörténelem”³⁰ (*Deep History*) felé kell elmozdulni. Ez a megközelítés kombinálná a geológiai és társadalmi-gazdasági történelmet, együttesen vizsgálva a planetáris tényezőket a kulturális változásokkal, ame-

²⁸ Nemrég kiadásra került egy bevezető kötet az állatelméletbe (Gross és Valley), ellenben már egy ideje elérhető egy jó bevezető az ökokritikához (Glottfely és Fromm). Nemrég alakult a *The Journal of Ecocriticism*, míg a nagy presztízsértékkel bíró PMLA-kiadvány 2012-es száma az állat kérdésének volt szentelve. Számos fiatal kutató számára (Rossini és Tyler) az állat kérdése jelenti a leglényegesebb poszthumán kérdést.

²⁹ A szerző köszönetet mond Debjani Gangulynek és Poul Holmnak a megvilágító kifejezésért.

³⁰ Dipesh CHAKRABARTY, „The Climate of History: Four Theses”, *Critical Enquiry* 35 (2009): 197–222. [JSTOR.]

lyek közösen formálták az emberiség történetét az elmúlt több százezer év során. A történeti szubjektivitás elméletei így sajátos módon kombinálódnak a „fajta-gondolkodással” (*species thinking*). Nézetem szerint ez a tudás nonantropocentrikus fordulatát is maga után vonja, ami a Föld szerepét is felértékeli, az emberi szubjektumok agenciája mellé állítva annak hatóképességét.

A mentalitásbeli változások nagysága szinte ellenáll a reprezentációnak. Chakrabarty állítása szerint további kritikai vizsgálódást igényel „a globalizációról szóló jelenkori historiográfia és a klímaváltozás antropogénikus elméletei által támasztott új historiográfiai igény közötti különbség.”³¹ Ez arra késztet minket, hogy összeházasítsuk az olyan gondolkodásmódokat, amelyek eddig különállóak voltak, nemcsak a diszciplináris határok jelenléte miatt – gondolunk itt a föld-, az irodalom- és a történelemtudomány közötti distanciára – hanem általánosságban a humántudományok antropocentrikus elfogultságai miatt is. Válság helyett ezt az új fejleményt ihlető lehetőségként is felfoghatjuk a tudományterület szempontjából. Megkérdőjelezi azokat a pesszimista kulturális sémákat is, amelyek a fajták sebezhetőségére, az emberi kihalásának lehetőségét helyezik a középpontba, egyfajta negatív bizonyosság gyanánt. Chakrabarty intuíciói a klímaváltozás által generált mélytörténetet illetően megkérdőjelezik azokat az általánosan elterjedt hipotéziseket is, amelyek a nyugati unverzalizmus posztkoloniális kritikáit övezik. Ez utóbbi belátást itt és most nem áll módomban bővebben kifejteni.

A poszthumanista tudományos pozíció hasznosságának egy további kitűnő példáját nyújtja az úgynevezett One Health Movement, amely a közegészségügy reformját illetően a következőképpen fogalmaz:

Felismervén, hogy az emberi egészség (beleértve az ember-állat viszonyok által is közvetített mentális egészség fontosságát is), az állati egészség és az ökoszisztéma szervesen összetartoznak, a One Health missziója arra irányul, hogy minden faj egészségét és jólétét növelje, elősegítse és védelmezze azáltal, hogy lehetőséget teremt az orvosok, állatorvosok és egyéb egészségügyi és környezettudományi szakértők együttműködésére, előmozdítva a vezetés és menedzsment szintjén is az ilyen jellegű kollaborációt.³²

A mozgalmat Rudolf Virchow (1821–1902) munkássága ihlette, aki a zoonózis (*zoonosis*) fogalmát megalkotva azt a pozíciót képviselte, hogy nem volna szabad megkülönböztetnünk az állati és emberi orvostudományokat. Az elmúlt tizenöt év során egyre erősödik ennek a nézetnek a támogatottsága a különböző tudományterületek képviselői körében. A One Health kezdeményezés egy merész interdiszciplináris szövetségi rendszer, amely egyesíti az orvosokat, természetgyógyászokat, állatorvosokat, fogorvosokat, ápolókat és egyéb orvos- és környezettudományi

³¹ Uo., 216.

³² Lásd <http://www.onehealthinitiative.com/mission.php>, köszönettel tartozom kollégámnak Anton Pijpersnak.

érdekeltségű szereplőket, valamint diszciplínákat. Mégpedig azon egyszerű tézis mentén, hogy az emberek és állatok struktúrái között izomorfizmus áll fenn az immunológia, bakteriológia és vakcina-fejlesztés terén. Az ember egyre inkább veszélyeztetve van az olyan betegségek által, mint a madárinfluenza, amelyek egyik állatfajról átlépnek a másikra.

A globális korban a One Health Initiative az egyre gyakoribb nemzetközi járványok (például a kergemarhakór) hatására, az emberek és állatok körében elterjedt közös betegségekre hívja fel a figyelmet. Az állatok körében számos olyan krónikus betegséget is találunk, mint a szívbetegség, a rák, a cukorbetegség, az asztma és az ízületi gyulladások, amelyek az embernél is gyakoriak. Ebből következően fontos a komparatív orvostudományok szerepe, különösen a különböző állatfajok körében megfigyelhető betegségfolyamatok tekintetében. Szintén hangsúlyozandó az orvosok és állatorvosok közötti kollaboráció megerősítése, mind a hétköznapi gyógyítási gyakorlatok, mind a kutatások terén. A környezeti beágyazottság alapelvét követve, a One Health Initiative tágabb értelemben is az ökológiai és társadalmi fenntarthatóságra törekszik.

Az emberi és állati közegészségügyi problémákat csak fokozza a városiasodás, a globalizáció, a klímaváltozás, a hadviselés, a terrorizmus és a természeti erőforrások mikrobiális és vegyi szennyeződése, amelyek mind hozzájárulnak az új egészségügyi veszélyek kitermelődéséhez.³³ Az orvosoknak és az állatorvosoknak össze kell fogniuk az ökológiai egyensúly szempontját is figyelemmel kísérendő szakértőkkel annak érdekében, hogy válaszokat találhassunk a járványokra, a fokozódó vegyi kitétségre, fenntartható környezetet teremtve ezzel szociális és individuális szempontból egyaránt. A One Health egy tökéletesen posztantropocentrikus fogalom, amely összehozza az emberekkel foglalkozó orvosokat, az állatorvosi szakmát és a közegészségügy képviselőit.

Egy másik szintén jelentős terület a digitális humántudományok (*digital humanities*) N. Katherine Hayles által bevezetett paradigmája, amely számos fontos tematikus és módszertani kérdéssel foglalkozik. A digitális humántudományok egyik legaktuálisabb témája annak vizsgálata, miképpen formálja a tudomány az írást, valamint milyen szerepe van a médiának – Gutenbergtől egészen a 3D nyomtatásig – az emberi tudás alakításában. Ahogyan a humántudományok álltak a 16. század fejleményeinek homlokterében, amikor a nyugati világ megismerte a nyomdát, úgy jelenleg is a gondolkodás élvonalába kerülhetnének – és ebben nincsenek egyedül.

Ez egy új és innovatív napirend, amely a humanizmus és antropocentrizmus tanulságaira építkezik – egy valóban új program a humántudományok számára a 21. században.

³³ Forrás: Wikipedia, One Health Initiative, „Mission Statement”, *One Health Initiative*, hozzáférés: 2012.04.26., [http:// www.onehealthinitiative.com/mission.php](http://www.onehealthinitiative.com/mission.php).

Ahelyett, hogy visszafordulnának az univerzális, transzcendentális ész és a morális jószág letéteményeseként elgondolt humántudomány nosztalgikus víziójához, miképpen Martha Nussbaum³⁴ szorgalmazza, tézisem szerint előre kell mozdulnunk egy sokféleségen alapuló poszthumán jövőbe. Aktívan kell törekednünk arra, hogy áthangszereljük a humántudományok akadémiai területeit egy új globális kontextusban, ennek a célkitűzésnek megfelelő etikai keretrendszerének kifejlesztése mellett. Az afirmáció, nem pedig a nosztalgia útját kell követnünk: nem a filozófiai metadiskurzus idealizációit, hanem az önátalakítás jóval pragmatikusabb feladatát a szabad kísérletezésen keresztül.

A HUMÁNTUDOMÁNYOK „RENDES” TÁRGYA NEM AZ „EMBER”

Jelen tanulmányom keretei között amellel érveltem, hogy a poszthumán elméletnek a szubjektum új víziójára van szüksége, amely a folyamatontológia tanulságaiból kiindulva megkérdőjelezi a szubjektivitásnak a racionális tudattal való azonosítását, ellenállva az objektivitás és linearitás kettős igényének.³⁵ Egy kollektív tudatossághoz jutunk, egy nem-szintetikus transzverzális megértéshez, amely a bennünket összekötő viszonyokra irányul. Ily módon a komplexitást mint fogalmat és valóságos viszonyt egyaránt a poszthumán szubjektum etikájának és episztemológiájának középpontjába helyezzük (Braidotti, *Transpositions*).

Ezen nézetnek fontos következményei vannak a tudományos tudás termelésére nézve. A tudományos kutatás a domináns nézet szerint törvényszerűségekből indul ki, amelyek keretet szabnak a tudományos gyakorlatnak, objektíven ellenőrizhetővé téve a tiszteletreméltó, elfogadható és finanszírozható tudás határait. Ezáltal a tudományos kutatás szabályai lefektetik azt is, hogy egy elme mit tehet, gátakat szabva ezzel gondolkodásunk struktúráinak. A poszthumán gondolat ezzel szemben a gondolkodó szubjektumnak, a szubjektivitás evolúciójának és a gondolkodás struktúrájának egy alternatív perspektívájából indul ki.

Jelentős inspirációként szolgálhat ehhez Gilles Deleuze és Félix Guattari kijelentése, mely szerint a gondolkodás feladata elsősorban új fogalmak megalkotása. Ily módon ugyanis párhuzamba lehet állítani a filozófiát, a tudományt és a művészetet. Nem szabad ezt összekeverni a határok teljes elmosásával, sokkal inkább a tudás három ágának közös végcéljára hívja fel a figyelmet. Deleuze és Guattari szüntelenül hangsúlyozzák azokat a finom különbségeket, amelyek a gondolkodás három stílusát, a filozófiát, a tudományt és a művészeteket jellemzik. Ami közös minden gondolatban, az az intenzív, önátalakító életenergiától való függő-

³⁴ Martha C. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); Martha C. NUSSBAUM, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

³⁵ Az objektivitás fogalmának történetéről lásd Lorraine DASTON, Peter GALISON, *Objectivity* (New York: Zone Books, 2007).

ség.³⁶ Ez az alapvető folytonosság tartja fenn a leendés ontológiáját, ami a poszt-humanista nomadikus gondolkodás hajtómotorja is egyben. Amennyiben a tudomány már számot vetett az aktualizálódott és azonosítható világgal, úgy kevésbé lesz nyitott a leendések vagy differenciálódások alapvetőbb szintjeire, amelyekre Deleuze spekulatív monista ontológiája figyel. A filozófia előnyt élvez a reáltudományokkal szemben, mivel finomabb eszközöket szolgáltat a fürkésző tudat számára, amely ezáltal közelebb kerülhet az immanencia virtuális síkjához, az univerzum generatív erejéhez, egyszóval a „káoszmoszhoz”,³⁷ amely embertelen és állandó fluxusban van. A gondolkodás a viszonylatokba történő belépés végtelemül sokféle módszerének egyike, egy mód arra, hogy hassunk és hassanak ránk, hogy fenntartsunk minőségi változásokat és kreatív feszültségeket, ami a gondolkodást a művészettel oly szorosan rokoníthatóvá teszi. Ebből adódóan pedig a kritikai elméletnek is rendkívül fontos szerep jut.

A monista ontológia, amely által képesek vagyunk az életet átfogó, vitalista, önszerveződő anyagként felfogni, azt is lehetővé teszi, hogy a kritikus gondolkodó egy új szövetségben egyesíthesse újra a filozófia különböző ágait, a tudományokat és a művészeteket. Dinamikus kortárs lehetőségnek látom ezt, ami újra-definiálhatja a „puha” humántudományok és a „kemény” természettudományok viszonyát is. Sokféle módon közelíthetünk ahhoz a vitális anyaghoz, amely a szubjektivitás és a planetáris, kozmikus viszonylatok esetében is konstituáló erővel bír. Ebből azt az átmeneti konklúziót is levonhatjuk, hogy a poszthumanista kritikai elmélet egyik téje a tudományos gyakorlat számára éppen a tudományos törvényeknek az áthangolásában rejlik, mégpedig annak érdekében, hogy a gondolkodó szubjektumot komplex szingularitásként, affektív elrendeződésként, valamint relációs, vitális entitásként gondolhassuk újra.

A humántudományoknak képtelenség az antropocén poszthumán korszakában tovább ragaszkodniuk az emberhez mint a kutatás rendes, elfogadható tárgyához. Ellenkezőleg, ezeknek a tudományterületeknek a javára válna, ha a humanista ember birodalma alól egyszer és mindenkorra felszabadulnának, hogy minél többféle módon hozzáférhessünk posztantropocentrikus módon az olyan fontos témákhoz, mint a tudományos és technológiai fejlemények, az ökológiai és társadalmi fenntarthatóság, illetve a globalizáció összetett kihívásai. Egy ilyen fókuszváltás pedig más társadalmi és tudományos aktorok részéről is közreműködést követel.

Nézetem szerint a humántudományoknak fel kell karolniuk azokat a lehetőségeket, amelyeket a poszthumán állapot kínál. A humántudományoknak jelenleg szabadságukban áll, mentesen minden típusú hagyományos vagy intézményi kényszertől, hogy emberi és humanista kutatási célokat tűzzenek ki maguk elé. Tudjuk azonban azt is, hogy ezen tudományterület bővelkedik olyan mód-

³⁶ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

³⁷ Felix GUATTARI, *The Three Ecologies* (London: The Athlone Press, 2000).

szertani és elméleti lehetőségekben, amelyek lehetővé tennék a jelenlegi tudományos és technológiai kihívásokkal való szembenézést. Az a kérdés, mivé válhatnak a humántudományok egy olyan poszthumán korszakban, amikor az ember és az *anthropos* uralma véget ért.

Másképpen szólva, a humántudományok olyan mértékben élhetnek és prosperálhatnak, amilyen mértékben hajlandóságot mutatnak a poszthumán irányában történő radikális átalakulásra. Ahhoz, hogy méltók legyünk korunkhoz, pragmatikusnak kell lennünk: szükségünk van olyan gondolati sémákra és alakzatokra, amelyek lehetővé teszik számunkra az aktív válaszadást a már megindult átalakulásokra. Sőt mi több, ezeket az emancipált (posztfeminista), multietnikus társadalmakat a magas fokú technológiai közvetítettség is jellemzi. Ezek se nem egyszerűek, se nem lineárisak, hanem sokkal inkább többrétegű és belső ellentmondásokkal terhelt jelenségek. Összekapcsolódik az ultramodernség és a nearchaizmus, aminek következtében kéz a kézben jár a high-tech és a neoprimitivizmus, a közép pedig kizáródik.

A kortárs tudástermelésben kulcsfontosságú alapérték a non-profit elv, ám ez a perspektíva is elkerülhetetlenül hozzákapcsolódik a remény társadalmi horizontjaihoz – ennyiben a jövő fenntarthatóságába vetett hiten is alapul (Braidotti, *Transpositions*). A jövő nem több és nem kevesebb mint a nemzedékek közti szolidaritás és az utókor iránti felelősségvállalás. Azonban egy közös álom is konszenzuális hallucináció.³⁸ Collini nagyszerűen fogalmaz, amikor a következőt írja: „mi csupán egy nemzedék erejéig vagyunk a gondozói egy komplex intellektuális hagyatéknek, amit nem mi hoztunk létre, és amit nincs jogunk lerombolni.”³⁹

(Rosi BRAIDOTTI, „Working towards the Posthumanities”, *Trans-Humanities Journal* 7, 1. sz. [2014]: 155–176.)

Fordította: Lovász Ádám⁴⁰

EGYÉB HIVATKOZÁSOK

- BALIBAR, Etienne. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- BECK, Ulrich. „The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails”. *Theory, Culture & Society* 24, 7–8. sz. (2007): 286–90. [*SAGE Journals*.]
- DAVIES, Tony. *Humanism*. London: Routledge, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and Repetition*. London: The Athlone Press, 1994.

³⁸ Ez a kibertér William Gibson által adott definíciója.

³⁹ Stefan COLLINI, *What Are Universities For?* (London: Penguin Books, 2012), 199.

⁴⁰ A fordítást az eredetivel egybevetette: Bartha Ádám.

- DERRIDA, Jacques. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Szavak és a dolgok*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Budapest: Osiris Kiadó, 2000.
- FRANKLIN, Sarah, Celia LURY and Jackie STACEY. *Global Nature, Global Culture*. London: Sage, 2000.
- FUKUYAMA, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the BioTechnological Revolution*. London: Profile Books, 2002.
- GLOTFELTY, Cheryll and Harold FROMM, eds. *The Ecocriticism Reader*. Athens and London: University of Georgia Press, 1996.
- GROSS, Aaron and Anne VALLELY. *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*. New York: Columbia University Press, 2012.
- HARAWAY, Donna. *Modest_Witness Second_Millennium. FemaleMan_Meets_Onco-Mouse: Feminism and Technoscience*. London and New York: Routledge, 1997.
- KANT, Immanuel. *The Conflict of the Faculties*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.
- KERR, Clark. *The Uses of the University*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- KUNG, Hans. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Methuen, 1984.
- MORIN, Edgar. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard, 1987.
- NEWMAN, John. *The Idea of a University*. London: Longmans, Green & Co., 1907.
- PASSERINI, Luisa, ed. *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice, 1998.
- ROSSINI, Manuela and Tom TYLER, eds. *Animal Encounters*. Leiden: Brill, 2009.
- SAID, Edward. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, 2004.
- SEARLE, John R. „Postmodernism and the Western Rationalist Tradition.” *Campus Wars*. Edited by John ARTHUR and Amy SHAPIRO, 28–48. Boulder: Westview Press, 1995.
- SLOTERDIJK, Peter. „Rules for the Human Zoo: A Response to the ‘Letter on Humanism’”. *Environment and Planning D: Society and Space* 27 (2009): 12–28.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

KISS KATA

A gondolkodás képének átformálása

Poszthumán praxis a 21. századi feminizmusban

„A feminizmus nem humanizmus” írja Rosi Braidotti, az új materialista filozófia képviselője.¹ A kijelentés elsőre ellentmondásosnak tűnhet, hiszen a kisebbségek helyzetének jobbításán fáradozó mozgalom elvrendszerét valamilyen általános emberi értékrend mentén szokás elképzelni. Valójában a humanizmus kritikája, a poszthumán tendencia a feminizmus egész szellemiségéből következik. A feminizmus alapgondolata a nők emancipációja, de az emancipáció épp azért szükséges, mert a nők valamilyen oknál fogva kevésbé részesülnek az univerzálisnak gondolt emberi jogokból. Amennyiben az ember fogalma képtelen lefedni a nőket és más „kisebbségeket”, úgy érdemes megvizsgálni, vajon helytálló-e a klasszikus emberfogalom. A poszthumán feminizmus alapvetése, hogy az ember fogalma nemcsak idejétmúlt és hamis, de egyenesen káros is, amennyiben a humanitásból kirekesztett életek kevésbé értékesek.

A poszthumán gondolkodás nem egy marginalizált jelenség a tudomány fő irányzatainak peremvidékén: kultúránk egészére kiterjedő szellemi áramlat, hasonlóan a felvilágosodás programjához a 18. században. A felvilágosodás megkérdőjelezte és átformálta kora intézményeit, szokásait és erkölcsi normáit. A poszthumán ugyanígy tesz. Mint program, az emberi valóság radikális átalakítására vállalkozik, a tudat működésétől a politikai életen át, minden életterületen. Célja a humanitás koncepciójából önkényesen kiszoruló embercsoportok, életmódok, gondolkodási formák emancipációja.

A poszthumanitás valójában annak belátása, hogy a társadalmi igazságosság problémája megoldhatatlan a humanista szubjektum kategóriáinak megőrzésével, ezért szükségszerű azon túllépni. A poszthumán feminizmus nemcsak az eurocentrikus emberfogalmon túli, merőben inkluzív etikai gyakorlatot vezet be, hanem abból következően az ontológia és episztemológia klasszikus keretrendszerét is felbomlasztja és rekonfigurálja. A nőiség kizárt nézőpontjából vonja kritika alá a létezés alapkategóriáit és a megismerés feltételeit. A továbbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy a feminizmus és poszthumanitás kapcsolata hogyan értelmezi át az ember, a különbség, az élet és az anyag fogalmát.

¹ Rosi BRAIDOTTI, „Four Theses on Posthuman Feminism”, in *Anthropocene Feminism*, edited by Richard GRUSHIN, 21–48 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017), 22.

1. A KLASSZIKUS EMBERFOGALOM KRITIKÁJA

1.1. Antihumanizmus a tudományban

A poszthumanitás nem egy merőben új jelenség. Tulajdonképpen ez határozza meg az utóbbi ötven év humántudományos és kritikai vizsgálódásait. Ez az antihumanista fordulat, az ember klasszikus fogalmának decentralizálása a gondolkodás terében. Az ezt megelőző tudományos paradigma a jelenségeket csak az emberrel való viszonyrendszerében tudta értelmezni, miközben feltételezett egy szubjektumtól független objektív valóságot. A klasszikus emberfogalom megkérdőjelezésében Nietzsche, Marx, Freud és Heidegger úttörők voltak, megalapozva a 20. századi strukturalista, posztstrukturalista és a legkülönfélébb kritikai irányzatokat.

Mit jelent pontosan az antihumanista nézőpont? A fordulat feltételezi, hogy az események és jelenségek karakterét és működését valójában a mögöttük meghúzódó nagyobb struktúrák, viszonyok, kontextusok határozzák meg, szemben az egyes emberi aktorokkal. Ebből következik, hogy az ember individuális élete önmagában értelmezhetetlen, a létezés csak más dolgokhoz való viszonyaiban tárulhat fel. A humánus ezért nem centruma, csak egy eleme a struktúra egészének.² Ebből az is következik, hogy az ember nem ura valóságának, sokkal inkább annak kitétt és alávetett létező. A kritika célja a tradicionális emberfogalom és a hozzá társított esszencializált értékek relativizálása.

1.2. A kanti szubjektum

Michel Foucault az ember meghatározásának genealógiai vizsgálata során arra jut, hogy a modern humanitásfogalom az európai felvilágosodás szellemi programjához köthető történeti képződmény. A 18. században eszkalálódó társadalmi, gazdasági és kulturális változások mellett elengedhetetlen volt újrafogalmazni az emberség kritériumait. A korábbi meghatározás már nem állt összhangban a városiasodással, a polgári étellel, az újfajta jogi berendezkedéssel, a gazdasági termelés és fogyasztás feltételeinek megváltozásával, a kulturális javakhoz való hozzáférés és elosztás kritériumaival. Szükségessé vált egy ezekhez alkalmazkodó alany megalkotása.

Foucault számára az új alany megfogalmazásában Immanuel Kant filozófiájának volt a legjelentősebb szerepe.³ Kant kopernikuszi fordulata, miszerint nemcsak az emberi megismerés igazodik a tárgyakhoz, hanem a tárgyak is a megis-

² OLAY Csaba, ULLMANN Tamás, *Kontinentális filozófia a XX. században* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2011).

³ Michel FOUCAULT, „Mi a felvilágosodás?”, in *A modern politika-filozófia dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl – Michel Foucault írásaiból*, szerkesztette SZAKOLCZAY Árpád (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Intézete, 1991).

meréshez, megváltoztatta az észhasználathoz való hozzáállást. Az alapvetően kaotikus érzsokaságokból álló világot az emberi elme rendszerezi, és az apprehenzióban értelemmel tölti meg. A megjelenő világ annyiban értelmes, amennyiben alárendelt az emberi intuíció szabályainak.⁴ Ezzel Kant transzcendentális szubjektuma egy univerzális és személytelen, abszolút Én,⁵ aki saját észhasználatán keresztül ad értelmet a világnak.⁶

A kanti filozófia a modern európai szubjektumfelfogás két alaptételét is implikálja. Egyrészt előfeltételezi, hogy minden ember rendelkezik a racionális gondolkodás képességével, azaz minden ember – legalábbis az ész használatában – egyenlő. Másrészt amennyiben minden ember képes az objektív belátásra és ezzel az öntörvényadásra, nemcsak egyenlő, de szabad is. A szabadság alapja a racionális észhasználat. Az ész használata, a világra és önmagunkra való reflexió képessége emeli ki az embert a többi létező közül, élete így nem pusztán létezés, hanem értelmes élet. Ebben a szellemben a felvilágosodás az észben látja az emberi létezés esszenciáját. Ez az, amitől ember az ember, és amitől a létezők képzeletbeli hierarchiájában kiemelheti a legfelsőbb helyet.

1.3. A kizárás gyakorlata

A társadalmi egyenlőség és szabadság gondolata által motivált új, felvilágosult szubjektum absztrakt ideálja, illetve a valóság rendezett, szisztematikus és objektív rendszere azonban nem a valóságot tükrözi, hanem egy ideált. A racionális szubjektumfogalom csak bizonyos, nem oda illő konceptuális elemek kizárásával születhetett meg.⁷ Példa erre, hogy az ugyancsak ebben a korban kibontakozó kapitalista termelés csak a gyarmatok természetes erőforrásainak önkényes birtokbavételével és az emberi munkaerő kizsákmányolásán keresztül jöhetett létre. Azok a polgári jogok, melyeket az európai lakosság a 18-19. század óta élvezhet, csak kizsákmányolás árán valósulhatott meg.

A modernitás alanya csak annyiban képes az embert mint teljes, egész, racionális és autonóm szubjektumot látni, amennyiben tekintetét elfordítja azokról, akik nem esnek bele a fenti kategóriákba. A kizárás alá azon társadalmi csoportok estek, melyek a racionalitás képzeletbeli spektrumán valamilyen okból távolabb voltak az ideális kanti alanytól. A nők, gyermekek, elmebeteg, fogyatékkal élők,

⁴ TENGELYI László, „Kant,” in *33 híres bölcséleti mű*, szerkesztette BORBÉLY Gábor és BOROS Gábor (Budapest: Móra Könyvkiadó, 1995), 200–253.

⁵ Kant számára a szubjektum tisztán filozófiai koncepció, ami megelőz minden tapasztalatot, pszichológiai meghatározottságot, kulturális és történelmi szükségszerűséget.

⁶ Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, fordította Kis János (Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2004).

⁷ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer: sovereign power and bare life* (Redwood City: Stanford University Press, 1998); Judith BUTLER, „Jelentős testek”, in *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturáliszmustól a posztkolonialitásig*, szerkesztette BÓKAY Antal (Budapest: Osiris Kiadó, 2002), 538–559.

a gyarmatok őslakói és az állatok mind a konceptuális kizárás áldozataivá váltak. A kizárás egyben elszegényítés, így a modern ember fogalma pusztán csak egy absztrakt, antropomorf és eurocentrikus maszkulinitásra referál. A kizárt tartományok felismerése a kritikai gondolkodás alapja, mivel ezek az elemek mutatnak rá az uralkodó diskurzus hatáira, a normatív rezsim erőszakos és esetleges kategorizációjára.

2. A FEMINIZMUS ANTIHUMANISTA TENDENCIÁI

2.1. Mozgalmak és tudományok

A különböző tudományos diszciplínák saját történeti hagyományaikon keresztül jutnak el az antihumanizmus gondolatához. A társadalmi mozgalmak azonban már jóval korábban felfedezik maguknak a humanizmus kritikáját. Az ember fogalmára vonatkozó kérdésfeltevés a feminizmus számára is alapvető. A tudományok antihumanista fordulata közvetlen következménye a kisebbségi mozgalmak megjelenésének a politikai palettán. A feminizmus vagy a feketejogi mozgalmak előbb jelennek meg az utcákon, és csak később kapnak teoretikus megalapozást.

Az, hogy az univerzális emberi valójában részleges nézőpontot takar, legjobban a kizárt perspektívájából válik világossá. A szabad emberi létezés privilégiumaiban a nők sem elméleti, sem gyakorlati értelemben nem részesültek egyenlő módon a férfiakkal. Nőként létezni a legtöbb korban és kultúrában másságot jelent. Ez a kirekesztett, a Másik, az abjektált pozíciója. Manapság ezért egyre elterjedtebbek azok a *studies*ok, melyek a kizárt csoportok perspektíváját teoretizálják és reprezentálják.⁸ Alapító gondolatuk, hogy amennyiben az univerzális emberi kategóriák nem illenek a populáció háromnegyedére, úgy kénytelenek vagyunk rekonfigurálni gondolkodásunk referenciapontjait.

2.2. A humanizmus feminista kritikája

A racionális ész és az absztrakt maszkulinitás az univerzalitás igényével lép fel, amit Vanda Shiva a gondolkodás hegemon *monokultúrájának* nevez.⁹ Ebben a diszkurzív és materiális gyakorlatként felfogott szubjektivitás azonos a racionális, önszabályozó és öntörvényadó tudattal. A humanizmusba oltott absztrakt maszkulinitás átszővi társadalmi valóságunk egészét, az intézményrendszerek működését, kulturális szokásainkat, hétköznapi cselekvéseink körét. Az uralkodó dis-

⁸ Ilyenek például a *gender studies*, *feminism studies*, *queer studies*, *race studies*, *postcolonial studies*, *cultural studies*, *media studies*.

⁹ Vanda SHIVA, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (London: Zed Books, 1993).

kurzus kirekesztő aktusai még a létezés legelemibb szintjeibe is behatolnak (így például a nyelvbe). Szakadatlanul működnek, működésükben pedig újra is termelik önmagukat. Társadalomban elfoglalt helyünket és szerepeinket még mindig a felvilágosodásból öröklött racionalitás diskurzusa határozza meg.

A társadalmi nem (gender) kategóriája a testek szimbolikus jelölésének egy esete. A nemi különbségek sosem biológiailag determináltak, hanem kulturálisan kódoltak. Butler szavaival élve, a társadalmi nem koncepciója már preszubjektív szinten foglyul ejti a test anyagosságát, megjelöli, kategorizálja és leszűkíti lehetőségeinek terét.¹⁰ A szimbolikus rend a jelölő aktusban esszenciával ruházza fel az anyagot, ez az esszencia azonban nem természettől adott lényeg, hanem az uralkodó diskurzus terméke. A gender attól válik politikai kérdéssé, hogy a megjelölés, megnevezés, kategorizálás lehetősége a mindenkori hatalom érdekeit szolgálja. A hegemón kulturális tulajdonképpen az emberek kormányozhatóságát segíti elő.¹¹

A humanista szubjektum a bináris oppozíciókból emelkedik ki azzal, hogy mindig elkötelezi magát az ellentét valamely végpontja mellett. Az ember az oppozíciók alapján az, aki nem-nő, nem-bennszülött, nem-sérült, nem-gyermek, nem-érző, nem-anyagi.

Ez a kizárásokkal megteremtett férfi az, akinek nincsen gyermekora, nem emlős, így nem eszik, nem ürít, nem alávetett élet és halál szükségszerűségeinek, mindig az anyagi javak birtokosa, nyelve eredeti és lefordíthatatlan.¹²

Ebből a nézőpontból az oppozíció másik eleme csakis radikális másság lehet.¹³ A humanizmus különbségfogalmának központi eleme, hogy áttörhetetlen falat emel az Én és a Másik közé. Ebben a bináris gondolkodásmódban a különbség a Másik; a Másiként létezés pedig eleve pejoratív. Azok a csoportok, akik kizáratnak az univerzális emberi kategóriájából, mind szimbolikus, mind egzisztenciális értelemben kiszolgáltatottakká válnak.

A legelső nőjogi kezdeményezések még a felvilágosult humanizmus értékrendszerében mozogtak. A feminizmus – Mary Wollstonecrafttól Simone de Beauvoir-ig – a klasszikus emberi keretrendszerében gondolkodott.¹⁴ A jogi emancipáció ez alapján a nők felzárkóztatása a maszkulin értékek szintjére. Az az állítás, hogy a nők egyenlők a férfiakkal azt implikálja, hogy az egyenlőség lehetősége csakis az univerzálisan elgondolt emberség kategóriájába való beavatáson

¹⁰ BUTLER, *Jelentős testek*.

¹¹ Michel FOUCAULT, „Governmentality”, in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham BURCHELL, Colin GORDON and Peter MILLER (Chicago: University of Chicago Press, 1991) 87–104.; Michel FOUCAULT, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008).

¹² BUTLER, *Jelentős testek*, 555.

¹³ Jacques DERRIDA, „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában”, *Helikon* 1–2 (1994).

¹⁴ BRAIDOTTI, *Four Theses on Posthuman Feminism*, 21.

keresztül lehetséges. Ez egy neohumanista hozzáállás, amely a kizárás problémáját az ember fogalmának kibővítésével próbálja feloldani. Azaz a korai feminizmus bár belátja, hogy az ember kritériuma korlátolt, a humanitás koncepcióját mint olyat nem teszi kérdésessé. A humanitás behatóbb kritikája idővel elengedhetetlenné vált a kisebbségi mozgalmak számára. A kritika lényege az univerzális szubjektivitás gondolatának destabilizációja és a Másik fogalmának dekonstrukciója, ami a kisebbségi létmódok komplexitásának észrevételével és a róluk alkotott fogalmak elmélyítésével lehetséges.

2.3. A poszthumán feminista szubjektum

Az antihumanista gondolkodás annak beismerése, hogy a klasszikus emberfogalom a valóság megismerésének konceptuális gátja. Az emberi tudás szituált tudás. A részleges nézőpont univerzalizálása és a világ szétszabdálása radikális különbségekre az egyenlőtlenségek folytonos újratermeléséhez vezet. Ezért humanitásban gondolkodni nem pusztán akadály, regresszív vagy reaktív, hanem a társadalmi gyakorlat szintjén veszélyes és kártékony.

A feminista gondolkodás és praxis egészen a hetvenes évekig megőrzi a reaktív emberfogalmat, mivel általános emberi értékek és mércék mentén elemez társadalmi problémákat. A nyolcvanas évek közepétől azonban a poszthumán tendenciák megsokszorozódnak a feminista szövegekben, elsősorban Donna Haraway *Kiborg kiáltványának* hatására.¹⁵ A kiáltvány egy új feminista gyakorlatot vezet be azzal, hogy összekapcsolja a posztstrukturalista kritikai gondolkodást a jelen átpolitizált technikai tendenciáival. Haraway számára a technológia az, ami a tapasztalat szintjén is láthatóvá teszi a bináris oppozíciók hamisságát, mivel a technológiai fejlődés kérdésessé teszi a kizárólag emberi és nem-emberi közti határvonalat. A változás hatására az emberi létezés nem pusztán konceptuálisan, de biológiai szempontból is kérdésessé válik.

A technológiai eszközök és az emberi test fúziója az élet megannyi területén megnyilvánul, például az orvostudományban. A sérült testrészek protézisekkel pótolhatók. A testbe ültethető peacemaker képes szabályozni a szív működését, ezzel életben tartani tulajdonosát. Laboratóriumi egerek szolgálnak Petri-csészéként az ember betegségeit gyógyító medicinák kikísérletezésében. Ezzel párhuzamosan az internet és a mesterséges intelligencia tettenít minket. A közösségi média felületein úgy lehetünk jelen, kapcsolódhatunk emberekhez, eseményekhez, tudásokhoz, hogy ahhoz fizikailag nem szükséges jelen lennünk. A technológia megvilágítja a fajok közti közösséget is. A vakvezető kutya, habár önálló létező, egyben a nem látó emberi szem pótléka is. Sokaknak diszfunkcionális szerveit állatiakkal képes pótol-

¹⁵ Donna J. HARAWAY, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, *Replika* 51–52 (2005): 107–139.

ni az orvostudomány. Azaz a 21. századi ember számára az emberi és nem-emberi élet közti fúzió nem csupán lehetőség, hanem létfeltétel is.

Haraway manifesztuma azzal, hogy rávilágít ezekre a fúziókra, egy feminista exodust kezdeményez az antropomorfizált gondolkodás síkjáról. Ez a posztantropocentrikus fordulat. A kiborg a feminista mitológia alakja, a modern technikai feltételek mellett folytatott létezés szupermetaforája. Rámutat, hogy a kései kapitalizmusban mindannyian az organikus és a nem organikus hibridjei vagyunk. A kiborg már nem fikció, és nem is a laboratórium szülötte, hanem a modern lét mindennapos tapasztalata, a társadalmi valóság materializált kifejezője. Benne az olyan dichotómiák, mint természet/kultúra, emberi/állati, organizmus/gép, felbomlanak, mert képes az ellentéteket egyszerre, egy időben magában hordozni, azaz transzgresszálja és fuzionálja a létezés kategóriáit. Negatív identitás, amennyiben nem a különbségek, hanem azok a relációk jellemzik, amelyek az emberi individualitást problematizálják. A kiborg dekonstruálja a klasszikus ember fogalmát.¹⁶

A poszthumanitás gondolata hidat képez a feminista elmélet és gyakorlat közt. Poszthumán, de nem posztpolitikai, amennyiben a klasszikus ember fogalmát decentralizálja, de nem kíván a helyébe semmilyen új, univerzális vezérlő elvet helyezni, szemben a neohumanizmussal. Radikálisan emancipatórikus, hiszen a gondolkodás terébe visszahelyezi azokat az elemeket, amiket a racionalitás kizár: a nőt, az idegent, a bennszülöttet, a menekültet, a testi fogyatékos, az állatit, a tárgyit, az irracionalitást. Ezért a poszthumán gondolkodás nem absztrakt, hanem szélsőségesen empirikus. Annak belátása, hogy a valóság alapvetően kaotikus és preverbális, értelemmel a tudat reflexiója és a gondolkodás kategóriái ruházzák fel. Ez részben visszatérés a kanti apprehenzió gondolatához, azonban a poszthumanitás elveti azt a feltételezést, hogy a világ rendezése az univerzális emberi tudat gondolkodási struktúráin keresztül megy végbe: a poszthumanitás a valóságot univerzális és centrális szervezőelv nélküli spontaneitásként, eseményként tételezi. E kaotikus valóság tudata a végletekig inkluzív, a létezés legszélesebb rétegei felé fordul. Elfogadja, hogy a gondolkodás mindig szituált, más tudásokkal és nézőpontokkal való relációban létezik, ezért a tisztán objektív nézőpont felvétele eleve lehetetlen. Beismeri, hogy minden tudás részleges, ugyanakkor ezzel a beismeréssel nyitja meg a lehetőséget a létezés megannyi egyenlően értékes formája felé. Ezzel képes demisztifikálni a bináris oppozíciók eredményezte ontológiai polarizációt és a konjunktív szintézis (vagy-vagy) helyére a mellérendelő konnektív szintézist (...és-és-és...) állítja.

¹⁶ Uo., 132.

2.4. A különbségek átértékelése

A kiborg alakjával fémjelzett feminista poszthumanitás a bináris oppozíciók feloldásával átértékeli a klasszikus különbségfogalmat is. Episztemológiai szempontból a radikális másság feltételezése gátolja a megismerést, hiszen csak kizáráson és asszimiláción keresztül tud viszonyulni a megismerendő alanyhoz/tárgyhoz. A racionális tudat a megértésben bekebelezi, deflorálja a valóságot. Ezt a tendenciát Gayatri Chakravorty Spivak az episztemikus erőszak fogalmával jelöli.¹⁷ Az erőszak olyan helyzetekben lép fel, amikor például az eurocentrikus kategóriákban gondolkodó tudományok interpretációjukban rákényszerítik saját fogalmi kereteiket és teleológikus gondolkodásukat más népekre és kultúrákra, figyelmen kívül hagyva e kultúrák saját önértelmezési keretét és valóságát.

Az episztemikus erőszak azonban ennél több. Mindenhol jelen van, ahol a jelenségeket merev kategóriák alá kívánjuk vonni egy univerzális és objektív nézőpontból. A valaminek a nevében való beszéd mintha azt jelentené, hogy a diskurzus sehol sem ütközik határokba, a tudat a különbség minden formáját képes magába foglalni és domesztikálni. Az oppozíciókban való gondolkodás az antropocentrikus ökonómia része. Ebben az ökonómiában a radikális különbségtétel és a kizárás szükségszerű a jelöléshez. A poszthumán feminista episztemológia tulajdonképpen a különbségek figyelembevétele. Ezért a feminista elmélet és a különböző kritikai tudományok¹⁸ élen járnak a tudástermelés rekonfigurációjában. A kisebbségek számára a különbség nem pusztán teoretikus, hanem létkérdés is, hiszen a különbségtétel a kizárás eszköze.

A különbség átértelmezése Gilles Deleuze filozófiájának is központi témája. A *különbség és ismétlés* filozófiai programja úgy ragadja meg a különbséget, ahogy azt tapasztaljuk, nem pedig úgy ahogy a diskurzus tradícióin alapuló gondolkodás reprezentálja.¹⁹ A különbség a tapasztalat *itt és most*jában empirikus, nem konceptuális. A klasszikus, Platóntól eredeztetett filozófiai gondolkodásban a különbség az, ami az azonos ellentéte. Azaz a különbség eleve alárendelt az azonosság fogalmának. A hasonlóság, identitás, oppozíció, analógia fogalmi azonban nem képesek lefedni a megélt tapasztalat realitását. Ezek csak leegyszerűsítik, elszegényítik a tapasztalatot azért, hogy megegyezzenek a nyelvi tudat kategóriáival. A tapasztalat megéléséhez a különbség fogalmát fel kell szabadítani a klasszikus filozófiai hagyomány alól. Ehhez Deleuze egy olyan különbségfogalmat dolgoz ki, ami nem az azonossággal való kapcsolaton nyugszik.

A valóság minden aspektusa különbség, ez a különbség azonban fokozati és intenzitásbeli. A megértés processzusához ki kell lépni az elválasztó különbség fogalmából és a dolgokban inherens intenzitásbeli eltérésekre kell koncentrálni.

¹⁷ Gayatri Chakravorty SPIVAK, „Can the Subaltern Speak?“, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary NELSON, Lawrence GROSSBERG (Champaign: University of Illinois Press, 1988), 271–313.

¹⁸ [...] az embertudományok peremvidékén, úgy mint [...]

¹⁹ Gilles DELEUZE, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires De France, 2015).

nunk. A poszthumán tudástermelés szubjektuma ezért nyitott, a deleuze-i értelemben vett komplex *assemblage*, az emberi és nem-emberi, az evilági és kozmikus, az adott és megcsinált határán.²⁰ Ennek elképzeléséhez a gondolkodás kategóriáit folytonosan transzgresszálni kell, mert éppen a transzgresszív potenciál az, ami felszabadít.

3. AZ ÉLET FOGALMA A ZOÉ DIMENZIÓJÁBAN

A poszthumán állapot nemcsak a humanitás kulturális örökségének meghaladása, hanem az antropocentrikus gondolkodásmód kimozzgatása is. Braidotti szerint nem a klasszikus humanizmus a gondolkodás átformálásának legnagyobb gátja, mivel az már eleve az antropocentrikus gondolkodás eredménye. Számára az antropocentrizmus egy egyensúlyi állapot felbomlása.²¹ Az antik gondolkodás az életet két típusra osztotta: a *biosz* az emberi létezés, míg a *zoé* az olyan nem-emberi életet jelenti, mely minden létezőt mint vitalitást foglal magába. Az antropocentrizmus kibillentli a két szféra egymást kiegészítő és alátámasztó egyensúlyát. Arisztotelész *Politikájában* például a boldog élet csakis a bioszon, a társadalmon, kultúrán keresztül érhető el.²² Azaz az európai gondolkodás hagyománya értéke-sebbként tünteti fel az emberi létezést a többi létmódhoz képest. A klasszikus humanizmus pusztá következménye az antropocentrizmus évszázadokra visszanyúló tradíciójának.

A *zoé* szférája az állati lét, a növényi lét, a természet önszervező folyamatai. E felől az élet egy dinamikus és automatikus rendszer, vitális energia. A *zoét* a természet minden területén – a növények növekedésétől kezdve az időjárás törvényéig – annak gépiesen szerveződő mechanizmusaiban figyelhetjük meg. Az emberre is folyamatosan hatnak ilyen mechanikus erők. A vér áramlása, az emésztés átalakító folyamatai vagy a hő termelése és leadása mind a *zoé*, a vitális energia mechanizmusainak eredménye.

A La Mettrie-féle embergép a *zoé* felől megközelített létezés korai filozófiai példája.²³ Nála minden élő szervezet mechanikus gépezetként működik, amit a vitális energia mozgat. Az energia minden létezőben azonos, ezért köztük – például emberek és állatok – folytonosság, univocitás van. Különbségeik csak az energia intenzitásától függenek. Az univocitás feltételezésével La Mettrie és Deleuze életfogalma impliciten poszthumán.

²⁰ BRAIDOTTI, *Four Theses on Posthuman Feminism*, 29.

²¹ Uo., 26.

²² SZIGETI Attila, „A homo sacer és a tanúsítás etikája”, in *A bölcsesség koszorúja – Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*, szerkesztette HORVÁTH Andor, Soós Amália (Kolozsvár: Pro Philosophia, 2014), 261–274.

²³ Julien-Offray de LA METTRIE, „Az ember-gép”, in *La Mettrie: Filozófiai művek* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981), 395–457.

A politika és társadalom színterén a vitális energiával szemben az emberi élet felsőbbrendűségét élvez. Azonban az, hogy egy adott kultúra mit tekint emberi életnek, térben és időben változó. A görög demokrácia önrendelkező jogi alanya például csak jómódú görög férfi lehetett. Ezzel a biosz (politika) szférájából eleve kirekesztettek voltak az alacsony státuszúak, nők és rabszolgák. Ugyanígy szorultak vissza a pusztán természeti létezés szférájába a kolonizált területek népei. Buffon 1700-as években írt természettudományokat összegző enciklopedikus művében, a *Histoire Naturelle*-ban, az afrikai őslakosokat a majmok közé sorolja, amelyet az akkori tudomány eszköztárával igazol is.²⁴ De hasonlóan kiszorult Európa zsidó lakossága az ember fogalmából a harmadik birodalom viszonyrendszerében, vagy manapság a menekültek, akiknek többé sem saját hazájuk, sem más országok nem biztosítják azokat az emberi jogokat, melyek lehetővé tennék az emberhez méltó életet.

Agamben számára ez a nekropolitika.²⁵ Az emberi élet és a hozzá kapcsolt értékek az uralkodó diskurzustól függően bármikor átcsúszhatnak a zoé, a pusztai élet kategóriájába, amit az univerzális emberi jogok nem védenek, így problémamentesen elpusztíthatóak. Agamben szerint ezért nem a Foucault által meghatározott biopolitika az egyetlen tendencia, mely meghatározza a jelen hatalmi formációját, hanem a nekropolitika is. A nekropolitikai hatalom afelett dönt, hogy mely életet érdemes élni hagyni és melyet nem.

A zoé felől elgondolt vitális élet értékének felmutatása a feminista praxis egyik legfontosabb feladata kell hogy legyen, hiszen a női létezés is a zoéba való visszacsúszás folyamatos fenyegetettsége. A női élet mint zoé jelenik meg például azokban a nacionalista diskurzusokban, amelyek a nők létezésének értelmét a pusztai reprodukcióra redukálják. Ahhoz, hogy a zoét ismét értelemmel töltsük meg, fontos a biosszal szembeni defamiliarizáció és diszidentifikáció, az antropozon túli új referenciapontok kialakítása. A bioszt el kell mozdítani a képzelt hierarchia csúcsáról, az emberi életet pedig vissza kell helyezni egy komplex, hálózatos relationalitásba. Ez a szubjektumképződés domináns modelljétől való elszakadást jelenti, ami magában foglalja a klasszikus intézmények és reprezentációs formák (mint például a klasszikus gender rendszerének) szubverzióját.²⁶ Ezért a poszthumán gyakorlat egy radikális elmozdulás a racionalitástól a relationalitás felé.

²⁴ Sander L. GILMAN, „Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature”, *Critical Inquiry: Race, Writing, and Difference* 12, 1. sz. (Autumn 1985): 204–242.

²⁵ AGAMBEN, *Homo sacer: sovereign power and bare life*.

²⁶ BRAIDOTTI, *Four Theses on Posthuman Feminism*, 30.

4. AZ ANYAG SZEREPE A POSZTHUMÁN FEMINIZMUSBAN

Felmerül a kérdés, hogy a fentiekben leírt radikális gondolatok hogyan valószínűsíthetőek meg a hétköznapi életben? Ehhez eleve szükséges, hogy rekonceptualizáljuk nemcsak az ember, a különbség, az élet, de végső soron az anyag fogalmát is. Az anyag ontológiai helye a feminizmus egyik központi kérdése. Ha a társadalmi nemet mint jelölőt dekonstruáljuk, mi lesz a testtel, a test anyagságával? Milyen státuszt tulajdoníthatunk neki, ha mind a gendert mind a biológiai nemet szociális konstrukciónak tekintjük? Az anyaghoz való feminista viszonyulás két nagy ága a szociálkonstruktivista és az új materialista irányzat.

4.1. Szociálkonstruktivista anyagfelfogás

A biológiai nemet hajlamosak vagyunk a természet által determinált szükségszerűségként, valamiféle esszencialitásként felfogni, melyhez utólag, a biológiából következő társadalmi, kulturális szerepek társulnak. Ez egy eredendő ok-okozati viszonyt feltételez szex és gender közt. Butler konstruktivista alapképről fordítja meg ezt a kauzális viszonyt. Valójában a társadalmi nemhez kapcsolódó történelmi-társadalmi normák konstruálják a biológiai nemet és a testfelfogást.²⁷

A gender mint kulturális kategória az, ami létrehozza a hétköznapi életben az alapvetőnek gondolt biológiai nem kategóriáit, azaz a társadalmi nem diszkurzív gyakorlatai konstituálják a testet. A radikális különbség forrására nem a testen, hanem a gondolkodáson belül kell rámutatni, mert ez határozza meg az anyagságot is. A test anyagsága erőszaktételek sorozatán keresztül teremtődött meg. Az uralkodó beszédmód a jelölés aktusával behatárolja és formálja a testet mint materiát. Foucault-t idézve, a test nem létezik a hatalomtól független anyagsággal.²⁸ A test materialitása a hatalom megtestesülése. A jelölés az érthetőség és közölhetőség mentén megy végbe. Ami nem jelölhető az anyagban, az a diskurzuson kívül esik.

Butler számára a nemiség performatív kényszer. Olyan kulturálisan indokolt gyakorlat, melyben az egyén az adott diskurzus szabályait követve folyton-folyvást ismétli saját identitását és a hozzá kapcsolódó kategóriákat, például a hétköznapi életben alkalmazott klasszikus nemi szerepekben. Ebben az ismétlődő mechanizmusban teremti meg és tartja fent a normatív nemi identitást. Társadalmi kényszer, mert a rögzített identitását minden cselekvésében újra és újra ki kell nyilvánítania, ha az egyén nem akar a kizárás áldozatává válni.

Az uralkodó diskurzus kritikájához először azokat a kirekesztő eljárásokat kell értelmezni, amiken keresztül létrejönnek a testet határoló kategóriák, köztük a társadalmi nemek. Butler ezt a nyelv területére mint a gondolkodás alapstruk-

²⁷ BUTLER, *Jelentős testek*.

²⁸ Michel Foucault, *Felügyelet és büntetés: a börtön története* (Budapest: Gondolat Kiadó, 1990).

túrájára összpontosítja. A nyelv konstituálja a testet, amennyiben a jelölő aktus kijelöli, behatárolja azt. A jelölési mód azonban nem magától értetődő, nem fejez ki semmifajta eredendő lényegiséget, azt mindig az uralkodó diskurzus határozza meg, amely jelenleg a humanizmus racionális emberfogalma. A kritika feladata épp ezért annak kibillentése és megkérdőjelezése.

Butler a paródia módszerét mint szubverzív kritikai gyakorlatot vezeti be. A paródia a struktúra totalitását célozza meg, karakterisztikumait a végletekig felnagyítja, ezzel megkérdőjelezve annak abszolút jellegét.²⁹ A paródia csak egy olyan nézőpontból lehetséges, amely a struktúrához képest egyszerre külső és belső is. Ilyen a kizárt pozíciója. Mivel a szubjektumformáló diskurzusok térben és időben változnak, az identitások is állandó változásban vannak. A fluid identitás és paródia kifejező alakja a queer szubjektivitás.

A queer felülírja a heteroszexuális mátrix kétnemű modelljét, mert nem tesz különbséget a férfias és nőies attribútumok közt, önkifejezéséhez azokból csak a számára kívánatos elemeket alkalmazza. Ez a kevert identitás túllép a férfi/nő keretrendszerén és egyfajta posztgender létmódot demonstrál. A queer azáltal destabilizálja az identitást, hogy rámutat annak átmenetiségére és kontextustól való függésére, ezzel a különbségek ökonómiáját kívánja megteremteni felülírva a heteroszexuális mátrix kétnemű modelljét. Mivel képes egyesíteni a különbségeket, alakjában a bináris oppozíciók értelmüket veszítik. Azaz a konstruktivista nézőpont szerint az emberi tudat számára nincs anyagiság a hatalmi diskurzuson túl, ugyanakkor a diskurzus határai tágíthatóak, a kizárt tartományok beemelhetőek az olyan szubverzív kritikai létmódokon keresztül, mint a queer-identitás, ami egy primer poszthumán létmód.

4.2. Új materialista praxis

Az új materialista feminista irányzatok bár nem tagadják a konstruktivista érvrendszert, mégis úgy vélik, létezik anyagiság a jelöléstől függetlenül. Braidotti az anyag tagadhatatlan jelenlétéből indul ki. Ez legelemibb szinten megtestesült-ségünkben következik.³⁰ Antropocentrikusnak lenni nem egyszerűen a gondolkodásból fakad, ez anyagi meghatározottság is. Emberi megtestesülésünket nem hagyhatjuk figyelmen kívül a világhoz való viszonyunkban. Gondolkodásunk ebből következően mindig és eleve antropocentrikus lesz, de ez csak annyit jelent, hogy mindig egy megtestesült nézőpontból tekintünk a világra. Ennek belátása csupán saját határaink beismerése. Ez hozzásegít ahhoz, hogy elismerjük más vitalitások lehetőségét is.

Azaz az új materializmus az anyagiságot a zoé felé fordulással rekonceptualizálja. A gondolkodás képét el kell tolni a biosz irányából a zoé radikálisan immanens

²⁹ Judith BUTLER, *Undoing Gender* (London: Routledge, 2004).

³⁰ Rosi BRAIDOTTI, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006).

dimenziója felé. Ez egy rizomatikus diverzitást eredményez, amely elmozdítja a tudományokat az interdiszciplináris hibriditás felé, megtörve a hierarchikus intézményi protokollok ismételtetését. Ez lenne a zoé alapú tudományos módszer. A nyitottá válás, a zoé felől elgondolt vitális élet egy radikális és nomád immanenciafilozófia. A poszthumán szubjektum nemcsak saját fajával áll kapcsolatban, hanem minden vitalitással. Az élő anyag, saját megtestesült húsunk összekapcsol bennünket az organikus élet minden megnyilvánulásával: állatokkal, rovarokkal, a földdel vagy a levegővel. Ontológiai szempontból minden zoé alapú lét egyenlő, intelligens és önszervező életenergia.

Braidotti szerint a vitalitás gondolata képes lenne megszüntetni a társadalmi nem és a biológiai nem közti különbségtételt. A szexualitás szerinte alapvetően vitális energia, ami megelőzi és átíveli a társadalmi nem fogalmi határait. A szexualitás a nem reprodukzív értelemben felfogott játékos és perverz szexuális energia, ami már identitásképződésünk előtt is eleve jelen van, poszt- és preidentitás. A társadalmi nem ehhez képest a társadalom kormányozhatóságának eszköze csupán. A szexualitás vitális energiáit foglyul ejti a gender dichotómia mint szimbolikus jelölőrendszer, amely a fegyelmelés és kormányozhatóság okán ejti csapdába a testet éppúgy, ahogy Butler is feltételezi. Minden emberi lény már eleve szexualizált, azaz léteznek szexuális különbségek, de ez egy sokaságként elgondolt különbség, nem kettős.

Braidotti a szimbolikus rendszer jelölő aktusát (például szex-gender rendszerben) a leendés praxisával váltaná fel: földdé-leendés, testtelenné-leendés, nomáddá-leendés, kisebbségivé-leendés. Azaz a konzervált és fixált szubjektivitással szemben például az állattá válás kreatív, kísérletező élménye áll, melyben minden szilárd forma széthullik, s mögötte pusztán erők és intenzitások sokasága marad. Állattá válni az identitás feloldását jelenti, ember és állat kölcsönösen de- és reteritorizálják egymást.³¹

Ebben a szexualitás vitális energiája központi fontosságú. Mint preszubjektív életerő, eloldoz a bináris oppozíciók által kialakított identitástól. A szexualitás deterritorializálja a gendert, az ödipális szubjektivitást és az erre épülő intézményeket. Ez egy új gondolkodásformát, egy radikálisan immanens relationalista dimenziót nyit meg, ami nem egy új identitás létrehozása, hanem a zárt identitás rákapcsolása a létezők egy szélesebb körű hálózatára. Az új materialista és poszthumán etika eltörli az egység és totalitás képzetét, az ödipális narratívát az eredendő veszteségről, a hiányról és az elkerülhetetlen szeparációról. A test egy esemény, nem egy merev szubjektum, mikor állattá válunk, terhes szubjektivitásunk illúziójától szabadulunk meg. A perspektívaváltás, a poszthumán gondolkodás csak a leendés aktusán keresztül lehetséges Braidotti szerint. Azaz az új materia-

³¹ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka – A kisebbségi irodalomért* (Budapest: Quadmon Kiadó, 2009).

lizmus a zoéhoz való radikális visszatérés programjával értékeli újra az anyag szerepét, ami kifogatja a biosz fogalmaiban való gondolkodás képét.

KONKLÚZIÓ

A nem-emberi élet, a zoé felé fordulás ontológiai, episztemológiai és etikai jelentőséggel bír. Ontológiai értelemben megnyitja az olyan klasszikus fogalmaknak a konceptuális kereteit, mint létezés, anyag, különbség. Episztemológiai értelemben a gondolkodás képét formálja át, a racionális hagyományból a relationalitás felé fordulva. Etikai szempontból új értelemmel tölti meg a minden élet egyenlő alapelvét, hiszen amennyiben a létezés határait kitérítjük a nem-biosz típusú élet felé, úgy szélesebb körű köteleességekkel tartozunk, nemcsak az emberi kisebbségért, hanem az állatok vagy a természet létéért.

A feladat tehát poszthumáná válni, ami annak megélése, hogy a létezők kölcsönösen függnek egymástól. A feminizmus szempontjából a poszthumánitás elengedhetetlen politikai gyakorlat, amely nem szakít a politikával, pusztán relációontológiai alapon átrendezi a politikai aktorok helyiértékét. A feminista gondolkodás úgy tud egyszerre poszthumán és politikai maradni, ha fókuszában nem klasszikus emberfogalom kibővítése, hanem az uralom és kizárás struktúráinak figyelembevétele kerül. Így válik egyenértékűvé például a környezetvédelem a társadalmi egyenlőtlenségek problémájával.

Akik korábban kirekesztődtek az ember fogalmából és a politikai döntéshozás teréből, most szót követelnek maguknak, ezzel hosszú évszázadok óta elnyomott feszültségeket hozva a felszínre. A klasszikus emberfogalomból kirekesztettek az univerzális európai tudat *unheimlich*jei. Nem könnyű velük szembenézni, hiszen arra világítanak rá, hogy saját önmeghatározásunk, az, amit korábban emberinek gondoltunk, a legkevésbé sem felel meg annak, ahogy léteünk. Ezért mindaz, amit vakfoltként igyekeznek kiszorítani a humanitás, rettenettel telve köszön viszsza. A poszthumán gondolkodás ezért fájdalommal és lemondással jár, ugyanakkor szükségszerű a jelen szocio-kulturális konfliktusainak kezeléséhez és saját létezésünk felszabadításához.

Derrida és a komplexitás valósága¹

Azokat az értelmezési stratégiákat fogjuk követni, amelyek szembeszegülnek bizonyos klisékkel. Mi sem fogadjuk el ugyanis minden további nélkül, hogy a derridai gondolkodásmód metafizika ellenes lenne, hogy a valóságot (vagy a materialitást) csakis a diskurzusok által sokszorosan közvetített jelöltként határozná meg, s egyáltalán: hogy fogalmi eljárása a humántudományok korábban szokványos horizontjain belül maradna mint „emberi, túlságosan is emberi” megközelítés. A dekonstrukcióval kapcsolatban ma is gyakran előkerülnek ezek a vádak, így Lee Bravernek a Kant által kijelölt ösvényeken haladó, kontinentális antirealizmusokat tárgyaló művében,² vagy Graham Harman kritikai diagnózisában,³ miszerint Derrida a korrelacionizmus tipikus képviselője, hiszen lehetetlennek tartja a valóságnak az episztemikus képességeinken a merő alanyiségünkön túlnyúló megragadását. E bírálat szerint Derridát a valóság legfeljebb mint a hozánk képest radikális alteritást megtestesítő, kvázivallásosan elgondolt Másik foglalkoztatta. Mint Jack Reynolds írja:

[...] általános előítélet lett, hogy [...] a dekonstrukció nem több mint valamiféle textuális vagy lingvisztikus idealizmus. Miután felszabadította magát a „valóságos” világ elnyomó hegemoniája alól, a szöveg átadhatja magát a szabad játék végtelenségének, s figyelmen kívül hagyhatja a hűségesebb reprezentációval kapcsolatos kérdéseket.⁴

Így tehát a derridai gondolkodásmód csupán annyiban tudja figyelmeztetni a tárgyra irányítani, amennyiben azok szemantikai dimenzióira, relacionális és elkülönböződő képzeink értelmezési hálójában elfoglalt helyére összpontosít – e „makroredukcionista” megközelítés közepette elsikkad maga a dolog. Mintha ez a filozófia egyenesen a metafizika és a valóság ellenében meghozott ösdöntésen alapulna, s közben képtelennek bizonyulna az emberközpontúság tényleges de-centrálására.

¹ A szerző e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlesztésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa volt.

² Lee BRAVER, *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 431–497.

³ Graham HARMAN, *Grammatology*, 2011, hozzáférés: 2018.09.30., <https://doctorzamalek2.wordpress.com/2011/11/13/grammatology/>.

⁴ Jack REYNOLDS, *Michael Marder: The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*, 2010, hozzáférés: 2018.09.30., <https://ndpr.nd.edu/news/the-event-of-the-thing-derrida-s-post-deconstructive-realism/>.

Az ellenstratégia különösen fontos eleme az arra való rámutatás, hogy Derrida korántsem a „metafizika végének” jegyében avagy az antimetafizikai deflacionizmus szellemében járt el. Nem arról van szó, hogy a dekonstrukció csakis a metafizikai örökségen élősködve, annak határain mozogva fejtheti ki önnön posztmetafizikai tevékenységét, hanem arról, hogy Derrida szerint „semmi sem hiteltelenítheti a transzcendentális vagy ontológiai kérdéshez való jogot”.⁵ Amiként Derrida kitüntetett ihletforrása, Heidegger sem volt olyannyira metafizikaelenes beállítottságú,⁶ mint gondolni szokás, s amiként a másik fontos ösztönző, Lévinas afirmatívan viszonyult a metafizikához (mint a derridai *Erőszak és metafizikában* olvashatjuk: „felszabadította a metafizikát”),⁷ úgy Derrida célkitűzése sem az általában vett metafizika leépítése volt, hanem inkább az újragondolása, megújítása.⁸ Mint fogalmaz: „a metafizika mint az ontológia bírálata joggal tekinthető filozófiailag elsődlegesnek”.⁹ A metafizikai gondolkodás tehát nagyon is rászolgál az igenlésünkre, amennyiben kritikusan tud viszonyulni azon fogalmi hagyományokhoz, amelyek a differenciálatlan jelenlét és az alteritásmentes „Ugyanaz” nézőpontjában rekedtek. Ugyanitt Derrida „a külvilág valóságának komolyan vételéről”¹⁰ szól, s úgy vélekedik, hogy a husserli elemzések sok tekintetben gazdagabbak a lévinasiaknál, mivel a redukálhatatlan másságok szélesebb skáláját veszik figyelembe, így a testeket, a transzcendens és a természeti dolgokat. Ezek a dolgok, mondja, kívül találhatók. Azaz a derridai gondolkodásmódban megtalálható a metafizikára mint a tényleges, nem pusztán a belső dialektikus ellenpárjaként felfogott exterioritás megragadására való törekvés. E kívüliség korántsem csupán az emberi alteritást jelenti, hanem mindazt, ami az alanyiségünkre visszavezethetetlen, s ennyiben eleve „nem-humán” vagy „posztumán”.

Gyakran feltételezték a „jelenlét metafizikájának” derridai bírálatáról, hogy általános metafizika ellenességet takar. Úgy véljük, ennél sokkal közelebb áll az igazsághoz a Giorgio Agamben által nyújtott értelmezés, amely szerint Derrida éppenséggel a jelenlét kimondhatatlanságát hangsúlyozó, a hiány, a megvonás és a tagadás metafizikáját előnyben részesítő sokrétű modern törekvésekhez kapcsolódik. Agamben többek között azzal tér el a derridai gondolkodásmódtól, hogy úgy véli, nem elegendő azonosítani, majd kiforgatni és leépíteni az egyes diskurzív gyakorlatokban működő ellentétpárokat, ugyanis a hatalmi mechanizmusok sokszor maguk is éppen az ellentétpárok „dekonstruálásán” alapulnak.

⁵ Jacques DERRIDA, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 363.

⁶ Erről lásd például: Peter WOLFENDALE, *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes* (Electronic Edition: Urbanomic Media Ltd., 2014), 107–110.

⁷ Jacques DERRIDA, „Violence et Métaphysique”, in Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 123.

⁸ Vessd össze: A. W. MOORE, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things* (New York: Cambridge University Press, 2012), 512–542.

⁹ DERRIDA, *Violence et Métaphysique*, 143.

¹⁰ Uo., 182.

Így például a biopolitika éppenséggel oly módon kulminálódhat a koncentrációs táborban, hogy súlyos következményeket előidézve felfüggeszti zoé és biosz, törvény és norma stb. binaritását. Ennek okán Agamben arra kér bennünket, hogy „az aprócska szupplementumszerű, a szélesebb, soha vissza nem nyerhető más-ságokra utaló más-ságok vég nélküli elhalasztása”¹¹ helyett az ellentétpárokat természetesen felfüggesztő mechanizmusokra figyeljünk. Mindenesetre Agamben arra jut, hogy önmagában véve „az ingadozási tényező nem ássa alá a metafizikát, hanem annak intrinzikus része”.¹² Nem kielégítő a binaritások dekonstruálása, hiszen ezt a munkát maguk az egyes metafizikák (s emellett a biopolitikai gyakorlatok) is elvégzik. Összegezzük hát az agambeni eszmefuttatást: azzal, hogy – afféle „abszontológusként” – a hiányt, a tagadást és a megvonást igyekszik kijátszani a jelenlét ellenében, Derrida a metafizika keretei között marad, s *mutatis mutandis* tovább pörgeti a megöröklött kategóriákat.

Arányban értünk egyet az agambeni értelmezéssel, hogy úgy látjuk: a derridai filozófia a dolgok (ön)megvonásának metafizikáját is kínálja. Am a derridai filozófia ennél szövevényesebbnek tekintendő, hiszen nem állítja a(z ön)megvonásnak, a hiánynak a jelenléthez képesti elsődlegességét. Egyértelműen azt sugallja ugyanis, hogy „a nyom [...] nincs sem jelen, sem távol”.¹³ Mondhatni azzal, hogy számon tartja a prezencia és az abszencia folyamatait is, egyfajta önmagára csavarodó metafizikát, másod-, harmad- és sokadrendű „metametafizikát” művel, amely inspiráló lehet a poszthumanista gondolkodás számára is. Hiszen Derrida a nyom fogalmát a legkevésbé sem szűkítette a nyelvi vagy a szűken értett írással kapcsolatos jelentésére, ellenkezőleg, a valóság alapvető szerkezetét vélte meghatározni általa (s ennyiben számára „az írás az általában vett nyom egyik képviselője”¹⁴ csupán). A nyomszerűsödés voltaképpen nem más, mint amit *A hang és a fenomén* ekképpen ír le: „maga a dolog mindig megvonódik [*se dérobe*]”.¹⁵ Derrida ezt nem antirealista szellemben fogalmazza meg, nem a valóság nemlétére vagy a megismerés számára való elérhetetlenségére utal, hanem pontosan annak excesszusszerű sokrétűségére, túl-bőségére. Nem lefokozza a valóst, hanem az alanyiségünkön – s ezzel egyúttal: a humanitásunkon – túláradónak minősíti. Kétségtelen ugyan, hogy a derridai gondolkodás többször is bírálatt alá vonja a „naiv realizmust” és kételyét fejezi ki a „végső referens” rögzíthetőségét illetően, ám ebből egyáltalán nem következik számára a valóságfogalomnak a filozófia eszköztárából történő kizasítása.

A közismertté lett dekonstruktív tézisek, miszerint nincs egyértelmű fordíthatóság, illetve nincsen semmi a szövegen kívül, nem feltétlenül antirealista jellegű-

¹¹ William WATKIN, *Agamben and Indifference* (London, New York: Rowman–Littlefield International, 2014), 25.

¹² Uo., 110.

¹³ Jacques DERRIDA, *Limited Inc* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 83.

¹⁴ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), 238. [Magyarul: Jacques DERRIDA, *Grammatológia*, fordította MARSÓ Paula (Budapest: Typotex, 2014).]

¹⁵ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 2009), 117.

ek. Derrida még a szövegiség tekintetében is így vélekedett: „abból, amit »szövegnek« nevezek, mindazok a struktúrák fakadnak, amelyeket »valósnak« mondanak, [...] minden valóság szerkezete a differenciális nyom”,¹⁶ s a „szöveg [...] nem függeszti fel [...] a valóság [...] referenciáját”.¹⁷ Nem véletlen, hogy a kortárs spekulatív tendenciáktól és újrealizmusoktól függetlenül is akadtak realista olvasatai a derridai filozófiának, mindenekelőtt John D. Caputo *A dolgok szeretete – Derrida hipperrealizmusa*¹⁸ vagy Michael Marder *A dolog eseménye – Derrida posztdekonstruktív realizmusa*¹⁹ című műve révén. Míg Caputo Derrida „realizmus nélküli realizmusát” és a dologi szingularitás semmi másra visszavezethetetlen valóságosságát elemzi (amely csakugyan maga a dolog lévén kibújik az „ontológiai realizmus” házasított *res-fogama* alól), Marder megállapítja, hogy a derridai filozófia szerint magának a dolognak a természetéből fakad, hogy túlcserél mindazon, amit totalizáló hajlamainkból fakadóan leigázni kívánnánk – ennyiben a dekonstrukció a szuverénnek hitt, emberközpontú alanyiségunkon túlra nyúl.

Érdeemes megemlíteni még néhány kortárs, szintén realista szellemű, a nyomszerűsödést nem-humán folyamatként, „egyetemes logikaként” meghatározó értelmezést. Például Martin Hägglundét, aki a nyomfogalmat az élőlények véges életére, túlélésére helyezte ki *Radikális ateizmus* című művében.²⁰ Metafizikai érvei szerint a nyomszerűsödés nem más, mint a tér és az idő szoros összefüggése a pillanatok szükségszerű váltakozásában: az idő mint öntagadó folyamatosság, mássá-válás lehetetlen valaminek a térbeliesülése nélkül, másrészt pedig az időiesülés nélkül a térbeli pontok sem maradhatnak meg önmaguként (a tér szimultaneitása temporális jellegű). Míg a hägglundi megközelítésben a nyomszerűsödés minden véges élőlény jellemzője, addig Catherine Malabou és Deborah Goldgaber felfogásában a nyom még általánosabban, materialista módon definiálható. Kettejük értelmezése annyiban különbözik, hogy míg Malabou szerint Derrida a nyomszerűsödést túlságosan lehatároltan, mint írásbeli mechanizmust (inszkripciót) definiálta (s ezért alternatív stratégiaként Malabou bevezeti a formálhatóság, a plaszticitás fogalmát),²¹ addig Goldgaber leszögezi, hogy már maga a derridai nyomfogalom sincs a korlátoltan felfogott „grafikai” aspektusokra szűkítve: a *grammé* általánosságára utal, „a genetikai beiródástól azokig a program-

¹⁶ DERRIDA, *Limited Inc*, 148.

¹⁷ Uo., 137.

¹⁸ JOHN D. CAPUTO, „For Love of the Things Themselves – Derrida’s Hyper-Realism”, *Social Semiotics* 11, 1. sz. (2001): 37–57.

¹⁹ MICHAEL MARDER, *The Event of the Thing – Derrida’s Post-Deconstructive Realism* (Toronto: University of Toronto Press, 2009).

²⁰ MARTIN HÄGGLUND, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

²¹ CATHERINE MALABOU, *La plasticité au soir de l’écriture: Dialectique, destruction, déconstruction* (Paris: Léo Scheer, 2005).

szerű láncolatokig, amelyek az amóbát vagy a gyűrűsférget határozzák meg”.²² A nyom ősmaterialitása eszerint azt jelenti, hogy a nem-humán anyag is retencionálisan differenciálódva bontakozik ki, nem csupán az emberi jelölőrendszerek.

Mondhatni, az általánosan értett nyom a feltétele mindennemű differenciának, mint Derrida sugallja: „a nyom nélkül, mint ami a másikat másikként tartja meg az azonosban, semmilyen differencia nem működne és semmilyen jelentés nem jelenhetne meg”.²³ Hadd említsük meg végül az objektumorientált ontológia (vagy saját kifejezésével: az ontikológia) jegyében eljáró Levi Bryantot,²⁴ aki ha nem is tartja Derridát realistának, arra jut, hogy a nyom vagy a *différance* fogalmának számottevő realista következményei lehetnek, mi több, kimutatható, hogy „maguk a struktúrák, amelyeket az antirealizmus leírt, a megvont [*withdrawn*] tárgyak struktúrái”.²⁵ Így hát a derridai értelemben vett halasztódás (mint a heideggeri módon felfogott visszahúzódás és rejtőzködés variációja) végső soron maguknak a dolgoknak a természetét fejezheti ki – a virtuális gazdagságukban mindenkor megmaradó dolgok vonják meg magukat bármilyen relációs differenciálódást, bármilyen helyi jellegű megjelenítődést megelőzően. Ennek megfelelően Bryant szerint poszthumanista gondolkodásmódra van szükség, hogy egyszerre ragadhassuk meg a dolgok jelenlevővé és távollevővé válását.²⁶

Mit jelent pontosan a valóságnak a nyomszerűsödés révén történő (ön)megvonása? Láthattuk, hogy egyetemesnek tekinthető folyamatokról van szó,²⁷ tér és idő egymásba való átcsapásáról, s e mechanizmusok önmagukra diagonálisan visszaülő szedimentálódásáról és teremtő előrehaladásáról. A nyomszerűsödés annyiban általános, hogy minden jelenléthez a nem-jelenlét destabilizáló (vagy stabilizáló), „kísérteties” többlete társul, amelynek okán mindennemű adottság mint önreflexív konzisztencia egyúttal szükségképpen „nem-konzisztens egész”²⁸

²² Deborah GOLDGABER, „Programmed to Fail? On the Limits of Inscription and the Generality of Writing”, *The Journal of Speculative Philosophy* 31, 3. sz. (2017): 445.

²³ DERRIDA, *De la grammatologie*, 92.

²⁴ Levi L. BRYANT, „The Time of the Object: Derrida, Luhmann, and the Processual Nature of Substance”, in *The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy*, edited by Roland FABER, Andrew GOFFEY (London, New York: Bloomsbury Academic, 2014), 71–91.

²⁵ Levi L. BRYANT, *Graham on Derrida*, 2011, hozzáférés: 2018.09.30., <https://larvalsubjects.wordpress.com/2011/11/13/graham-on-derrida/>.

²⁶ Derrida újrealista olvasatához lásd még: Peter GRATTON, *Speculative Realism. Problems and Prospects* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2014), 204–216. Érdemes kiemelni Maurizio Ferraris értelmezését is, amely a derridai filozófiát társadalomontológiai kontönsben mutatja, lásd például: Maurizio FERRARIS, *Manifesto of New Realism* (New York: SUNY Press, 2014), 56. Továbbá Derrida spekulatív megközelítéséhez: David RODEN, *Speculative Posthumanism*, 2007, hozzáférés: 2018.09.30., https://www.academia.edu/20077300/Speculative_Posthumanism. Lásd még: Clayton CROCKETT, *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism* (New York: Fordham University Press, 2017).

²⁷ Derrida „egyetemesnek és szükségszerűnek” tekintette a nyomszerűsödést, lásd: DERRIDA, *Limited Inc*, 70.

²⁸ Erről lásd: Lynn Sebastian PURCELL, „Two Paths to Infinite Thought: Alain Badiou and Jacques Derrida on the Question of the Whole”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*

is. A dolgok nem pusztán humán végességünk, a reprezentálás és a formalizálás korlátai következtében nem adódhatnak a maguk teljességében – a maguk számára, önprezentálásuk logikájának keretében is megvonásra vannak ítélve.

Minden komplex rendszerként működő dolog legalább részben elfedi létének előfeltételeit, azaz olyan múltat implikál, amelynek „nem lehet nyomára jutni”, amely szükségszerűen elfeledettként biztosítéka a fennállónak.²⁹ A mindinkább autopoietikussá váló funkcionálás egyik követelménye az önnön genezissel szemben is támasztott operatív zártság. Másrészt pedig a dolog mint komplex rendszer olyan kapcsolatokra tehet szert, amelyek új, előrejelezhetetlen tulajdonságokat, emergens szinteket és supplementumszerű adalékokat eredményezhetnek – a dolog ennyiben mindig csupán eljövendő.

A *complexus* etimológiájában is a *plexus*, a *plectere* folyamataira utal, a szövetre, az összefonódásra, az egybeolvadásra. Ennek megfelelően tekinthetjük a dolgot mint komplex, eseményszerűen kibontakozó rendszert redőződésnek,³⁰ amelyben az egymásra göngyölgő iterábilis múlt és heterogén jövő, az előfeltételek és az eljövendő kapcsolatok, azaz a hiányszerű „nem-egyidejűségek” mindenkor kizökkenthetik biztonságából a jelenlétet. Maga a dolog különbözik így el magától diakronikusan és szinkronikusan, avagy halasztódik és távolodik el önmagához képest. Ennyiben nem igaz, amit François Laruelle állít, hogy a derridai filozófia csak laterális, mélységek nélküli mozgást végez,³¹ s az sem, amit Harman konstatál, hogy Derrida csupán a jelenlétben belüli zavart elemzi.³² Ugyanis Derrida a(z ön)megvonást valós, a dologra magára jellemző műveletként meghatározva tárgyalja a jelenlevővé és távollevővé válás rögzíthetetlen folyamatait. Mint Marder fogalmaz, „maga a dolog eksztatikus, önmagában valóan van önmagán kívül, más (még) önmagához képest is”,³³ avagy Derridával szólva, „a *différance* maga a dolog”.³⁴ Ennek kétségtelenül vannak episztemikus hozadécai is, *A disszeminációban* például ezt olvashatjuk: „a jelenlét jelen eredetének megvonása [*dérobement*] [...] minden igazság (megnyilvánulásának) feltétele”.³⁵ Hadd idézzük az *Erőszak és metafizika* meglátásait is a dolog (ön)megvonásával kapcsolatban: „amit

8, 1. sz. (2012): 151–176. Vesd össze: Chung CHIN-YI, *The Relation of Badiou and Žižek to Derrida*, 2015, hozzáférés: 2018.09.30., <http://www.springmagazine.net/badiou-zizek-derrida/>.

²⁹ A „múlt, amely sohasem volt jelen” gondolatával Derrida olyanokhoz csatlakozik, mint Marc Richir, Emmanuel Lévinas vagy Maurice Merleau-Ponty. Erről lásd: Mark Lošonc, *Vreme, svest i kompleksnost. Temporalnost u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji* (Beograd, Novi Sad, Sremski Karlovci: IFDT – IKZS, 2018), 116, 358.

³⁰ A redő derridai fogalmához lásd: Leonard Lawlor, „The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze”, in *Between Deleuze and Derrida*, edited by Paul Patton, John Protevi (London, New York: Continuum, 2003), 76.

³¹ Lásd például: François Laruelle, *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy* (London, New York: Continuum, 2010), 123.

³² Harman, *Grammatology*.

³³ Marder, *The Event of the Thing – Derrida's Post-Deconstructive Realism*, 18.

³⁴ Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie* (Paris: Éditions Galilée, 1991), 58–59.

³⁵ Jacques Derrida, *Dissemination* (London, New York: Continuum, 1981), 165–166.

a dolgok megosztanak másokkal az az, hogy valami rejtőzködik bennünk, s csak is anticipálás, analógia vagy apprezentálás révén jelezhető”.³⁶ A dolgok „titkos belsője” tehát, legalábbis részben, elérhetetlen, nem csupán számunkra, hanem maguk a dolgok számára is. E nem-egybeesés, önmagától való elválasztottság, öneltlérlés értelmében sugallja Derrida, hogy az adott dologgal szükségszerűen és „belülről fakadóan” együtt jár a nem-dolog (*non-chose*). Így „a dekonstrukció a maradványok (visszafogott) realizmusa, amely [...] elismeri a dolognak a szuverén alanyiságon túli életét”,³⁷ s mint maga Derrida is leszögezi – nyilvánvalóan a valós lacani fogalmát is felelevenítve –, „a valós ez a nem negatív, belső lehetetlen [*im-possible*], ez a lehetetlen [*im-possible*] eljövendése vagy invenciója az eseménynek. [...] Ily módon semmi sem »realistább« a dekonstrukciónál”.³⁸

Amikor „komplex rendszerekről” beszélünk, csaknem egy oximoronnal élünk. Hiszen a komplexitás mint az eljövendő holisztikus többletek vagy az önmegvonó multidimenziók horizontja is egyfajta kreatív rendszerességet fejez ki (nem pedig pusztá zavarosságot, köznapi értelemben vett káoszt), és – legalábbis az általunk tárgyalt keretek között – a rendszer sem fogható fel maradéktalanul teljesként, lehatároltan konzisztensként. S amiként a komplexitásfogalom is messzemenően meghaladja a humanitás kereteit (így napjaink komplexitáselméleteiben is éppen úgy utalhat a hangyák sztigmerikus együttműködésére, mint a szél és a víz turbulenciát is előidéző képes örvénylésére vagy a neuronok összekapcsolódására),³⁹ akként a rendszer koncepciója is alkalmas az emberközpontúságon való túllépésre. Úgy tűnik, hogy a derridai filozófia nagymértékben integrálta magába a rendszerelméleteket⁴⁰ és a kibernetika⁴¹ egyes változatait, s talán még a recensebb komplexitáselméletek hatása is kimutatható benne.⁴² Érdemes komolyan venni, amikor például Derrida

³⁶ DERRIDA, *Violence et Métaphysique*, 182.

³⁷ REYNOLDS, *Michael Marder: The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*.

³⁸ Jacques DERRIDA, *Paper Machine* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 96. Vésd össze: C. WIGHT, „Limited Incorporation or Sleeping with the Enemy. Reading Derrida as a critical realist”, in *Realism Discourse and Deconstruction*, edited by Jonathan JOSEPH, John Michael ROBERTS (London, New York: Routledge, 2004), 205.

³⁹ A komplexitáselméletekbe való filozófiai bevezetésként szolgálhat: Cliff HOOKER ed., *Philosophy of Complex Systems* (Oxford: Elsevier, 2011). A komplexitáselméletekbe való egyéb bevezetéseket áttekintettük itt: LOSONCZ Márk, „Marx, a rendszerteoretikus, a komplexitás gondolkodója”, in ANTAL Attila és mások, *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák* (Budapest: Napvilág Kiadó, 2018), 70–86.

⁴⁰ Erről részletekbe menően lásd: Christopher JOHNSON, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

⁴¹ Lásd: Christopher JOHNSON, „The Cybernetic Imaginary”, in *Reading Derrida's of Grammatology*, edited by Sean GASTON, Iam MACLAHAN (London, New York: Continuum, 2011), 12–14. Vésd össze: Cary WOLFE, *What is Posthumanism?* (London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), 7–8.

⁴² Lásd: Paul CILLIERS, *Complexity and Postmodernism* (London, New York: Routledge, 1998), 41–47. A derridai filozófiának a luhmanni komplex rendszerelmélet felől történő értelmezéseit tekinti át: Thomas KHURANA, „Jacques Derrida (1930–2004)”, in Oliver JAHRHAUS, Armin NASSEHI (Hrsg.), *Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2012), 300–304. Lásd még: Oliver HUMAN, Paul CILLIERS, „Towards an Economy of Complexity: Derrida, Morin and Bataille”, *Theory, Culture and Society* 30, 5. sz. (2013): 24–44. Rika PREISER, „Deconstruction and Complexity: A Critical

az elkülönöződést mint szisztematikus játékot határozza meg,⁴³ vagy a nyomok rendszeréről beszél,⁴⁴ amiként azt is, amikor a komplexitás redukálhatatlanságát emeli ki, azt, hogy „soha nem kellene leegyszerűsíteniünk [...] vagy egyszerűséget mímelniünk, amikor ilyesmiről nincs szó”,⁴⁵ illetve az egyszerűség nélküli szintézist.⁴⁶

Nyilvánvaló, hogy a derridai filozófia, amennyiben a komplex rendszereket dinamikusnak és termékenynek tekinti, szembeszegül a redukcionizmus két válfajával: azzal, amely – afféle lapos ontológia jegyében – a részeket az egyneműsített egészben oldja fel, s azzal is, amely a holisztikusan bővülő, nyitott egészeket minden további nélkül a részekre vezeti vissza. A hiánytalan önjelenlétet mindkét tekintetben lehetetlenné teszi a többletek szükségszerű képződése. E felfogás szerint az egyes részek (és az egyes rendszerek) olyannyira összekapcsolódnak, hogy az izolált entitásokként való tárgyalásuk még ideáltipikus modellezésként sem állja meg a helyét. Az eredendően visszatarthatatlan nyomszerűsödés gondolata nem holmi könnyed monizmust takar, miszerint minden összefügg mindennel, hanem pontosan a még nem és a már nem létező konnexiók koncepciója fakad belőle. Mint Derrida sugallja, „minden »elem« a sorozat vagy a rendszer elemeinek a benne levő nyomaira való utalásként konstituálódik. [...] Sem az elemekben, sem a rendszerben nincs sehol olyasmi, ami egyszerűen jelen- vagy távollevő lenne.”⁴⁷

Szó sincs arról, hogy e konnekcionista megközelítés általában véve figyelmen kívül hagyná a rendet, a stabilizáló strukturális mintákat, a komplex rendszerek „apollóni” oldalát. Nincs ugyan olyan központi elem (szubjektum vagy szubsztancia), amely a hierarchia csúcsát elfoglalva felelne a komplex rendszer egészének megszervezéséért, ám vannak helyi jellegű interakciók és olyan összefüggéseik, amelyek a hozzávetőleges koherencia forrásai. A komplex rendszernek voltaképpen előnyére válik, hogy sosem lehet minden átfogóan „rendszeres”. Így a dekonstrukció azt mutatja meg, hogy – Derrida szavaival: – „a rendszer nem működik, s ez a diszfunkcionalitás nem csupán megszakítja a rendszert, hanem kezeskedik a rendszer iránti vágyról”,⁴⁸ vagy lakonikusabban, Johnson értelmezésében, „a rendszer azért működik, mert nem működik”.⁴⁹ A komplex rendszer nem lehet tisztán önaffektív jelenlét, hanem sokkal inkább önhasonló (*self-similar*) elemek burjánzó láncolata, amelyet sosem lehet teljességében uralni a készen talált normák, kódok, programok vagy bárminemű parancs révén. Mint Gödel-elemzése

Economy”, *South African Journal of Philosophy* 32, 3. sz. (2013): 261–273. William RASCH, Cary WOLFE, *Observing Complexity. Systems Theory and Postmodernity* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000).

⁴³ Jacques DERRIDA, *Marges* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), 11.

⁴⁴ DERRIDA, *De la grammatologie*, 95.

⁴⁵ DERRIDA, *Limited Inc*, 119.

⁴⁶ DERRIDA, *De la grammatologie*, 69.

⁴⁷ Jacques DERRIDA, *Positions* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), 37–38.

⁴⁸ Jacques DERRIDA, Maurizio FERRARIS, *A Taste for the Secret* (Malden: Polity Press, 2001), 4.

⁴⁹ JOHNSON, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, 190.

illusztrálja,⁵⁰ Derrida védelmébe veszi az egész koncepcióját, de szem előtt tartva, hogy az olyasmire utal, ami egyszerre von magával rekurzív konzisztenciaalakzatokat, s a totalitást megtörő eseményeket is. Mindez nagyban emlékeztet a hisztérezisre vonatkozó komplexitáselméleti tézisre, miszerint „a komplex rendszereknek történelmük van [...], a múltjuk társfelelős a jelenkori viselkedésükben”,⁵¹ amiként az emergencia komplexitáselméleti elemzéseire is.⁵² Nem-lineáris, vissza- és előrecsatoló mechanizmusokról beszélhetünk, amelyek erősítik vagy kioltják egymást, *s après coup* vagy *à venir* túlsordulnak a fennálló szabályokon, minimális eltérések révén olykor maximális következményeket előidézve.

Végül említsük meg a komplex rendszerek „elkerítésének”, az önreferencialitásnak, az eldönthetetlenségnek a paradoxonait. Láthattuk, hogy az operatív zártság valójában nem a nyitottság ellentétéként kezelendő, hanem pontosan a nyitottság lehetőségfeltételeként. A komplex rendszerekre jellemző, hogy az önmaguk és a környezetük közti különbséget megismétlik magukban, s további belső differenciálódásra képesek (*reentry*), amiként az is, hogy a környezetükben hagyják másságuk nyomát (például az allopoiézis, a külső teremtés jegyében). A paradoxonokat fokozva Derrida annak szükségszerűségéről beszél, hogy a külső a belső intimitásában legyen, illetve – afféle extimitás gyanánt – fordítva. „A külső értelme mindig belül volt jelen, bezárva a külsőn kívülre”,⁵³ s a „külsőhöz való minden viszony »logikája« komplex és meglepetésszerű”.⁵⁴ Elmosódik a kívül/belül kettőssége, a határ, a kontextualitás, s ez egyúttal azt is jelenti, hogy eredendő nehézségekkel, eldönthetetlenségekkel, vakfoltokkal szembesül, aki a komplexitást megszámlálni vagy beszámítani igyekszik. A teljes jelenlét lehetetlensége tehát nem csupán a temporalizáció terminusaiban írandó le, hanem mindenkor ki kell egészíteni a specializáció közepette támadó kihívásokkal. Hasonlóképpen, amikor a komplex rendszer önmagára mint önmagára utal, ennek keretében egyúttal mindenképpen referálnia kell az önmagától való elkülönbődéseire – önonozossága mellett „parakonzisztens”⁵⁵ önidegenségére is. Miként lehetséges hát a komplex rendszerek identitása? „Az élő jelen az önmagához képest való nem-azonosságából lép elő és a retencionális nyom lehetőségéből”, amely „az élő jelennek a külsőhöz való intim viszonyát alkotja, a külső iránti meg-

⁵⁰ Lásd: Paul LIVINGSTON, „Derrida and Formal Logic: Formalising the Undecidable”, *Derrida Today* 3, 2. sz. (2010): 221–239.

⁵¹ CILLIERS, *Complexity and Postmodernism*, 4. Érdemes lenne egyszer ebből a szempontból elemezni Deleuze és Guattari nyomszerűsödés-bírálatát, amely úgy tűnik, a derridai modellt túlságosan „molárisnak”, „nem-rizomatikusnak” tekinti.

⁵² A kérdéstről szóló tengernyi szakirodalomból Manuel DeLanda emergenciatanulmányára hívjuk fel a figyelmet, amely sok tekintetben közel áll a derridai megközelítéshez: Manuel DELANDA, „Emergence, Causality and Realism”, in *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, edited by Levi BRYANT, et al. (Melbourne: Re-press, 2011), 381–393.

⁵³ DERRIDA, *De la grammatologie*, 52.

⁵⁴ DERRIDA, *Positions*, 162.

⁵⁵ Ezt illetően lásd Graham Priest Derrida-értelmezését: Graham PRIEST, „Derrida and Self-Reference”, *Australasian Journal of Philosophy* 72, 1. sz. (1994): 103–111.

nyílását általában véve.”⁵⁶ Mondhatni, ha a komplex rendszerek meg kívánnak szabadulni önnön paradoxonjaiktól, azzal elkerülhetetlenül újabbakat gerjesztenek – nem kerülhetnek ki a paradoxonok végtelenített örvényéből. A komplexitás önmagán mindenkor túlnyúló nem-teljesség.

Az elmondottakból kitűnik, hogy a komplex rendszerek ilyen felfogása korántsem szűkíthető az emberi keretekre, hanem messzemenően meghaladja azokat. Hogy előrehaladván a derridai életmű mindinkább az animalitás és a szervesség, az élet és a halál, a mechanikai és technikai műveletek poszthumanista jellegű kérdéseivel bővült,⁵⁷ nem tekinthető pusztán véletlennek vagy mellékszálnak, hanem a nyomszerűsödés megragadásának mikéntjéből fakad. Derrida leszögezte, hogy a nyom új fogalmát ki kell terjeszteni az antropológiai határokon túlra, hiszen meghaladja a „»humán/nemhumán« ellentétet”,⁵⁸ „mindenütt megvan, azaz jócskán a humanitáson túl is [partout, c'est-à-dire bien au-delà de l'humanité]”.⁵⁹ Azt is sugallta, hogy „a logocentrizmus mindenekelőtt az állattal kapcsolatos tézis”,⁶⁰ s visszamenőleg úgy értékelte, hogy voltaképpen minden dekonstruktív gesztusával megkérdőjelezte az ember és az állat közti határt.⁶¹ Így aztán leszögezhetjük, hogy Derrida nem egyszerűen az emberi diskurzusokra jellemző szemantikai holizmus,⁶² a jelentések feltart-hatatlan többletképződésének gondolkodója, hanem elvben mindazon komplex rendszereké, amelyekben a vissza- és előreccsatoló folyamatok túlcsoportosulnak az önjelelén. Az alanyiségünket nem pusztán a valamiképpen még mindig emberi kötődésű jelölők és jelentések vonatkozásában zökkenti ki vélt szuverenitásából (mondván, hogy sokkal inkább ezek konstituálják a szubjektivitást, mintsem fordítva), hanem a komplexitás jóval szélesebb skáláin is, legyenek azok organikusak, mechanikusak. Tünetértékű, hogy a poszthumanista gondolkodás egyik alapműve, Cary Wolfe *Mi a poszthumanizmus?* című könyve a komplex rendszerek luhmanni elmélete mellett a derridai filozófiát tekinti első számú ihlető forrásának, pontosabban azt, ahogyan a dekonstrukció „az önreferenciális autopoieízis komplexitásait és paradoxonait”⁶³ elemzi.

⁵⁶ DERRIDA, *La voix et le phénomène*, 95–96.

⁵⁷ A kérdés hatalmas szakirodalmából felhívjuk a figyelmet néhány átfogó jellegű írásra: Matthew CALARCO, „Deconstruction is not Vegetarianism: Humanism, Subjectivity, and Animal Ethics”, *Continental Philosophy Review* 37 (2004): 175–201.; Christopher JOHNSON, „Derrida, the Machine and the Animal”, *Paragraph* 28, 3. sz. (2005): 102–120.; Kelly OLIVER, „Sexual Difference, Animal Difference: Derrida and Difference 'Worthy of Its Name'”, *Hypatia* 24, 2. sz. (2009): 55–76.; Cary WOLFE, *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory* (Chicago, London: University of Chicago Press, 2003), 62–78.

⁵⁸ Jacques DERRIDA, Elisabeth ROUDINESCO, *For What Tomorrow...: A Dialogue* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 63.

⁵⁹ Jacques DERRIDA, Jean-Luc NANCY, „Eating Well’, or the Calculation of the Subject”, in *Who Comes After the Subject?*, edited by Eduardo CADAVA et al. (New York, London: Routledge, 1991), 109.

⁶⁰ Jacques DERRIDA, *The animal that therefore I am* (New York: Fordham University Press, 2008), 27.

⁶¹ DERRIDA, ROUDINESCO, *For What Tomorrow...: A Dialogue*, 63.

⁶² Úgy tűnik, ebben az irányban halad Samuel C. Wheeler értelmezése: Samuel C. WHEELER III, *Deconstruction as Analytic Philosophy* (Stanford: Stanford University Press), 2000.

⁶³ WOLFE, *What is Posthumanism?*, XXI.

Összességében véve úgy tűnik, hogy nem elhanyagolható részben a poszt-humanista elmélet testesíti meg, amit Derrida új típusú gondolkodásként jelzett előre. Ám felvethető a kérdés, hogy nem egy ambivalens törekvésről van-e szó, amelyet humanista poszthumanizmusként⁶⁴ is leírhatnánk, azaz olyan gondolkodásmódként, amely következtetéseiben megszabadult ugyan az emberközpontú előítéletektől, ám alapvető attitűdjében mégsem. Mintha Derrida a humanitás elsődlegességének megkérdőjelezését csakis egy „emberi, túlságosan is emberi” perspektíva keretében tartaná elképzelhetőnek: mint az emberi és az animális közti különbségnek a filozófia története során kifejtett – predekonstruktív, Arisztoteléstől Heideggerig terjedő – paradigmáinak átalakítását, a különböző (jogi, etikai és egyéb) diskurzusok hangsúlyainak eltolását. Vagy problémaközpontúban tekintve: mintha Derridát a nem-humán csupán az emberhez való viszonyában foglalkoztatná, például az ember és a macska tekintete kereszteződésének formájában,⁶⁵ az emberben belső idegenként működő vírusként,⁶⁶ az ember és a technológia által alkotott komplexumként⁶⁷ vagy a politikai rend legitimitásának és törvényességének alapjait inherensen aláásó bestialitásként.⁶⁸ Eszerint Derrida, ez az önéletrajzíró állat, *animal autobiographique*, a módszertanában humanista maradt, vagyis őt a nem-humán entitások és folyamatok mindenekelőtt mint az emberi alanyiségunkhoz képest – dialektikus párokként – pozicionált infrahumán jelenségek érdekelték, teszem azt az állatok mint nem-emberi, de az ember számára való állatok. Röviden szólva, a nem-humánt mindössze mint önnön korrelatív másunkat tárgyalta. A humanizmust csupán egy humanista poszthumanizmussal helyettesítette, nem annyira magával a tőlünk mentes nem-humanitásra összpontosított (így az interanimalitás, az interobjektivitás stb. viszonyaira), hanem a róluk alkotott szimbolikus és imaginárius képzeleteinkre. Ennyiben Derrida „lázadása”⁶⁹ a „világméretű antropológiával szemben”⁷⁰ felemásnak tekinthető, s amivel ő maga vádolta Deleuze-t, hogy ugyanis csak az emberi szuverenitás nézőpontját megtartva irányíthatta figyelmünket az állattá válás (*devenir-animal*) felforgatónak mondott folyamataira, vele kapcsolatban is felvethető. A poszthumanista gondolkodás felróhatja, hogy a derridai filozófiában túl nagy mértékben őrződtek meg a humanizmus maradványai, hogy nem volt képes nyitni a természettudományok felé és renaturalizálni a gondolkodásunkat (azaz voltaképpen tisztelőben tartotta a diszciplináris – a diszciplinákat illető és egyúttal fegyelmező – felosztásokat), hogy miközben szembeszegült az egyneműsítés stratégiáival

⁶⁴ Uo., 124–126.

⁶⁵ DERRIDA, *The animal that therefore I am*.

⁶⁶ Lásd JOHNSON, *Derrida, the Machine and the Animal*, 104.

⁶⁷ Lásd: Nathan VAN CAMP, „Negotiating the Anthropological Limit: Derrida, Stiegler, and the Question of the ‘Animal’”, *Between the Species* 14, 1. sz. (2011): 57–80.

⁶⁸ Lásd: Jacques DE VILLE, „Deconstructing the Leviathan: Derrida’s The Beast and the Sovereign”, *Societies* 2 (2012): 357–371.

⁶⁹ DERRIDA, ROUDINESCO, *For What Tomorrow...: A Dialogue*, 67.

⁷⁰ DERRIDA, *The animal that therefore I am*, 54.

(így az „állat” általánosító kifejezésével vagy az emberek és a kifejezetten plurálisan értett állatok közti különbség elmosásával), figyelmen kívül hagyta az egyes rétegek és entitások közti átjárási lehetőségek zömét.

Nem azért fogalmaztuk meg e kritikai szempontokat, hogy végül egyoldalúan állást foglaljunk, hanem hogy rámutassunk: ami a poszthumanista látásmódot illeti, a derridai filozófia státusza többértelmű, s ennyiben maga is felelős a recepció ingadozásaiért a korrelacionizmus vádja és az emberin túlra kerülésért való dicséret között. Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy ami a struktúrákhoz való viszonyára jellemző, az a komplex rendszerekkel kapcsolatban is érvényes: nem pusztán külső leírásra törekszik, hanem igyekszik „belakni őket”, önön szempontjaik szerint is megragadni paradoxonjaikat, szükségszerű többleteiket. Talán hasonlóképpen közelíthetne a poszthumanista elmélet is a derridai gondolkodáshoz, azaz követnie kellene inherens kihívásait és bizonytalanságait, azon belátásokig is, amelyek belülről feszítik szét – a dekonstrukciót elkísérnie Derridán túlra.

SMID RÓBERT

*A szuverenitás lehetőségei az ökológiai krízisekben – avagy az antropocentrikus gondolkodás tévútjai az ökokritikában**

MIÉRT POSZTHUMÁN AZ ÖKOLÓGIAI GONDOLAT, ÉS MIT JELENT EZ VÉGSŐ SORON?

A természetről való beszédmódok történeti és kortárs alakzatai hajlamosak az ökológiát valami elkerített dimenzióként pozicionálni, akár térben értjük ezt, akár a konceptualizálhatóságának módja tekintetében. A természetet olyan diszkurzív rezervátumba kényszerítik, amely a mindennapi élettől elválasztott tartalékként (*reserve*) szilárdítja meg azt: így bármikor kihasználhatjuk nyersanyagokért, feltöltődésért vagy látványosságért. Örökös készenlétben és kényelmes távolságra lelhető fel: karnyújtásnyira, mégis a civilizált élettől kellően messze. Az ökológia minden ökonomizálása,¹ vagyis a természet és valamennyi csatolt tartozékának (klíma, állatfajok stb.) intézményesítése azonban semmi többet nem ér el, mint hogy egy eredendő hibriditásra hívja fel a figyelmet – úgy az ökológiában, mint abban az antropomorfizáló perspektívában, amely az intézményesítést egyáltalában végrehajtja.

Az ökológiát a maga szuverenitásában megragadni annyit tesz, mint alapjaiban reflektálni az ember benne elfoglalt helyére, továbbá azt problematizálni, mi nevezhető emberinek ökológiai kontextusban: az élet önmagától való elkülönülő-

* A dolgozat az *In Memoriam Jacques Derrida: TOPOLITICS – PASSION – POST-TRUTH – SOVEREIGNTY* konferencián elhangzott előadás magyarra fordított, írásos változata.

¹ Ezt akár Heidegger közismert *Technikschrijfjének* Ge-Stell (állvány, állítvány) fogalmával is kapcsolatba lehet hozni, amely „elragadja az »állományba« kényszerített vagy állított embertől annak hatalmát, hogy önfeltárulkozásának ágense lehessen” pontosan azzal, hogy megköveteli tőle, „hogyan valamilyen, illetve inkább egy meghatározott relációba lépjen a környezetével, azzal, ami nem ő.” Lásd: KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Színonomiák: Közeledések Heideggerhez* (Budapest: Ráció Kiadó, 2016), 50. Ily módon a természet állományként kezelése egy olyan visszahatással bír, hogy maga az emberi válik meghatározottan előállítottá, ami egy újabb kölcsönhatásban csak még egyértelműbben írja be a környezethez való hozzáférés antropocentrikus mintáit. Ennek mentén a kultúra-natúra-oppozícióban az előbbi felől az utóbbin végrehajtott elrendezés vagy rendszerezés azt eredményezi, hogy az ember bevett fogalmán történő tényleges túllépéstől zárja el magát az ökológiára irányuló gondolkodás, amikor egy eleve meghatározott módon gyarmatosított, agrárlogisztikai területet (vesd össze Timothy MORTON, *Being Ecological* [Cambridge: MIT Press, 2018], 24.) tesz meg a poszthumán „poszt”-jának biztosítékaként; akár mint a másikkal való találkozás lehetőségét, akár mint valami emberen túlit. Az erről az eredendően végrehajtott ökonomizációról való megfeledezés pedig azt eredményezi, hogy a természettől az annak vizsgálatára szolgáló tudományos módszerekig minden csak újbóli végrehajtására szolgál a rendszerezésnek, vagyis a környezet poszthumánként azonosítható elgondolása maga is a Ge-Stell egyik funkciója vagy formája marad. Az ember technicizáltsága csak az ökonomizáló tevékenységének önmagára visszahulló produktumaként rögzülhet. Vesd össze Martin HEIDEGGER, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009), 290.

dése (akár a zoé/biosz dichotómiában, akár az ökonomizált és a rendszertelennek tekintett – mert az ökonomiai szervezethez kívül eső – életmodellek tekintetében) vagy éppen az a pozíció, ahonnan a természet szuverenitása kinyilvánítható? A posztumán perspektíva azért is célravezető e vizsgálódásban, mert benne rejlik az emberen túliság mellett annak potenciálja is, hogy az ember nem emberi ágenciáira lehessen rámutatni, ezzel pedig dekonstruálni lehet olyan oppozíciókat, amelyek az ökológiáról való gondolkodást fogva tartják. Ennek egyik sarokpontja a szuverenitás kérdése, amely az ember cselekvőképességében, hatalmában és felelősségében játszik szerepet a természettel való interakciói során – jelen dolgozat azonban a fogalmat és annak működését éppen az utóbbi felől kívánja értelmezni.

A 9/11-es terrortámadásokat és a 2015-ös migrációs válságot követően hozzászoktunk ahhoz, hogy konstans rendkívüli állapotban élünk, így a krízisek kezelése, azok megsokasodásának felismerése – már csak azért is, mert értelmezésükben a végtelen szemiozsis modellje tűnik egyeduralgkódónak, amennyiben a kortárs népvándorlás egyik kiváltó oka a globális felmelegedés, így a migrációs hullámokban egyre nagyobb számban találunk klímamenekülteket² – is rutinmunkának tűnhet: a krízis valamennyi intézményes területen³ alapértelmezett állapottá válik, melynek ökológiai gyökerei már nem is annyira elrejtve húzódnak a föld alatt. Valahányszor az erről szóló híreket fogyasztjuk, kénytelenek vagyunk visszatartani magunkat attól, hogy behódoljunk a ma már klisének számító, de apokaliptikusságában (vagy félreértelmeztségében) a kilencvenes évek óta nem tompuló szólamnak, amely a történelem végét hirdeti.

Amennyiben viszont az időjárás-jelentés is hasonló hatást vált ki bennünk, akkor a hétköznapi életet és a rendkívüli eseményeket elválasztó időbeli (a távoli jövőben következik be valamilyen katasztrófa) vagy térbeli (egy másik kontinensen/országban történik mindez) határvonal meghúzásának kényelmes technikájára végképp lehetetlennek tűnik ráhagyatkozni. Hovatovább, a szinkronikusságok párhuzamosságának köszönhetően, ténylegesen megjelenhet előttünk a „minden dolgok végének” víziója: ha az idej nyár forrósága Európában ugyanazt a hőmér-

² Lásd erről a prognosztizációt: Matthew TAYLOR, „Climate change »will create world’s biggest refugee crisis«, *The Guardian* (2 Nov. 2017). A klímamenekültrekről készült EU parlamenti jelentés pedig az intézményes praxisok összehangolását sürgeti: a migrációs hullám kezelése, a globális felmelegedés megfékezése és az emberi jogok érvényesítése a 2050-ig előre jelezhető, potenciálisan katasztrófális állapotok megelőzése érdekében kéz a kézben kell járjanak, vagyis a különféle ratifikációk (az 1951-es menekültügyi egyezmény, a párizsi éghajlatvédelmi egyezmény stb.) egymásra vonatkoztatása elkerülhetetlennek látszik. Joanna APAP, *The Concept of „Climate Refugee“*, hozzáférés: 2018.05.01., [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2018/621893/EPRS_BRI\(2018\)621893_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2018/621893/EPRS_BRI(2018)621893_EN.pdf).

³ A klímamenekültek ugyanis nem illeszthetők be a jelenleg fennálló jogi keretek közé, ha a nemzetközi jognak pusztán az emberi méltóságot vagy a személy helyváltoztatáshoz való jogát érintő kontextusában közelítjük meg a kérdést. Elkerülhetetlen lesz a problémát a klímavédelmi eljárásmodokkal és intézményekkel kiegészítve kezelni, a klímamenekülteket egyben elhatárolva a politikai, háborús stb. menedékkérőktől: Sumudu ATAPATTU, „»Climate Refugees« and the Role of International Law”, *Oxford Research Group*, hozzáférés: 2018.09.12., <https://www.oxfordresearchgroup.org.uk/blog/climate-refugees-and-the-role-of-international-law>.

sékletet idézte elő Kölnben, mint Ljubljanában, akkor valami nincs rendben a természettel; ugyanígy a tengerentúlon a Florence hurrikán pusztítása a dél-keleti és közép-atlanti államokban csak fokozta a hírfogyasztók rémületét (bárhol éljenek is), amely az időjárás homogén extrémításából ered. A magyar köztársasági elnök ráadásul azzal nyitotta meg a parlament 2018-as őszi ülészakát, hogy felvázolta egy Mad Max-szerű jövő lehetőségét, amelyben az országok a visszaszoruló természeti erőforrások és az ivóvízkészlet felett fognak hadat viselni egymás ellen. Az ilyesfajta ökológia katasztrófák szcenáriói mindig a mi felelőségünkkel kezdődnek, és ez a felelőség az első elem egy olyan kauzális láncban is, amely alapján bátran vádolhatjuk magunkat azzal, hogy a végítélet órájának mindkét mutatóját tizenkettőre állítottuk.

Dolgozatomban e kortárs pánik beszédmódjai mentén vizsgálom meg a natura és kultúra viszonyát (a társadalmi képzelőerő és gyakorlatok felől), a középpontba állítva az ökológiai krízis gondolatalakzatát. Amellett érvelek, megtartva a kései Derrida szuverenitáselméleti nézőpontját, hogyan lehetséges a jelen ökológiai fenyegetettségének diszkurzív mintáira reflektálni úgy, hogy a természet szuverenitásának lehetősége ne leválasztott vagy elkülönített térben és formában jelenjen meg: tehát az ökológia elgondolhatóságára ne az antropocentrikus beállítódás nyomja rá a bélyegét. Az ökonomizáció formái és az anyatermészet elpusztítása közötti diszkurzív kapocs ugyanis jó kiindulópontként szolgál azon feltételek archeológiájához, amelyekre a poszthumán perspektíva érvényesítését akadályozó dichotómiák épülnek; tagjaik elvágólagosságának eredménye olyan libikókalógika, amely a legtisztábban akkor mutatja meg magát, amikor egy krízist a kultúra totális elpusztításának előestéjeként állítunk be. A szuverenitás lehetőségét tehát egy ökológiai katasztrófa esetén abban a poszthumán diszpozícióban keresem, ahol az a kulturalitás és az intézményesség antropometrikus vonásaihoz képest bár külsőlegesnek mutatja magát, nem a természettel szemben határozódik meg, és főképp nem olyan természetkonceptióra alapozódik, mint a kolonizálásra és ökonomizálásra magát felkínáló vadon.

Kérdéses persze, hogy egy alapvetően az antropocént érintő vizsgálódás miént is lehet poszthumán, ha a geológiai-ökológiai éra elnevezése már eleve egy olyan nárcizmust tükröz, melyet az ember-természet viszony egyirányú meghatározottsága kodifikál, vagyis az előbbi tagnak az utóbbin hagyott lenyomata garantálja azt, hogy a természetten keresztül az ember újra szembesüljön önmagával egy rendezett és alávetett, állományban tartott, tehát végső soron civilizált másikként. A találkozás így értve eleve elrendelt formáját csak megerősíti az, amit Rosi Braidotti „kompenzatorikus humanizmusnak” nevez, vagyis az emberi nyomhagyással, a geomorfizmussal együtt járó hitet abban, hogy környezetromboló tetteink visszafordíthatók, és hogy amit az ember beírt az ökológiába, azt képes is lesz kitörölni: holott „az emberi társadalmak értékeinek ilyen mély episztemológiai, etikai és politikai krízisében a humanista értékek privilegizáltságának kiterjeszté-

se egyéb területekre [tudniillik az emberen túlra] nehezen tekinthető önzetlen és nagyvonalú, vagy akár különösebben produktív lépésnek”.⁴

Amennyiben a természet rehabilitálására irányuló, de tulajdonképpen a pusztításával egyívású elrendezési műveletek megakadnának, vagyis a kontroll kicsúszna az ember kezei közül (az elharapódzó üvegházhatás ennek eklatáns példája), akkor találnánk magunkat szemtől szemben a természet tényleges monstrouzitásával és abnormalitásával. A civilizált/barbár dichotómia megkomponáltságával szemben az ökológiai szörnyeteg így értett alakja merőben különbözik attól a bestialitástól, amelyre a kultúra felől olvasunk rá a vadonra.

Amennyiben az erdei kabinokkal és lombházakkal felosztott, az úgynevezett „glamping” trendjével pedig végképp spektakulummá berendezett vad természetben már nem egy olyan képet látunk, amelyhez képest saját civilizáltságunk inverz módon⁵ meghatározható, akkor az ökológia abnormalitása éppen a normává tett abomináltságától való devianciájában érhető tetten a krízisek során (hogy tudniillik nem úgy viselkedik, ahogyan idomítottuk), ami a társadalom abnormalitásba fordulásában lel nyugvóponton – és tulajdonképpen intézményes vizsgálata is itt történhet meg. Ennyiben az extrém időjárás és az abnormalis viselkedés között feltételezett ekvivalencia alapján, a bestiális emberi cselekedetek (fosztogatás, illetéktelen behatolás stb. krízishelyzet idején) és a természet monstrouzitása (hurrikánok, áradások, forróságok stb.) között is párhuzamosságot posztulálhatunk. Hogy ez mennyire rendelkezik genealógiával, azt megválaszolhatja a tény, hogy az antropocén kezdete egybeesik a társadalmi test szabályozásának és kordában tartásának új technikáival, mely utóbbiakat egy olyan megközelítési mód tett lehetővé, amely intézmények keresztmetszetében munkálkodva egyszerre kutatta a természetet és a természetet is, ezáltal pedig úgy az ökonómia, mint az ökológia terén kijelölte azt, amit normálisnak lehet tekinteni.⁶ Ez a kétirányúság azonban nem illeszthető be maradéktalanul a foucault-i biopolitika sémáiba (a szabályozás tekintetében), ugyanis ökológia és ökonómia antropocénbeli keresztbekapcsolásának az „alapja már nem a politikai ökonómia, hanem egy olyan ökológia, amely sémákat, fogalmakat, modelleket és elméleteket szolgáltat annak érdekében, hogy egy ökológikus szabályozó tudásról képet lehessen alkotni.”⁷

Vagyis az antropocén kezdete és a szerves szervezethez modelljének a társadalomszabályozás intézményes keretei közé történő integrációja által alkotott genealógia arra az ambivalenciára épül, hogy bár a természet megerősített fogalmi karanténba lett zárva, mégis e koncepcionális szegregációja óta formatív rajta a hatásunk. Másképp megfogalmazva: az első ipari forradalom idejéből származik

⁴ Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 79. (Köszönöm Bordás Máténak, hogy felhívta a figyelmemet erre a koncepcióra.)

⁵ Vesd össze MORTON, *Being Ecological*, 96.

⁶ Benjamin BÜHLER, *Ökologische Gouvernementalität: Zur Geschichte einer Regierungsform* (Bielefeld: Transcript, 2018), 12.

⁷ Uo., 19.

az a tudományos ökológia, amely egyáltalában és elsőként tudással szolgált a kollektív életformák és nem emberi populációk struktúráiról, tulajdonságairól, dinamikájáról,⁸ és technikaként transzponálódott a társadalomszabályozás területére, miközben eltörölte saját eredetét az „ismétlésségében” (vagy rekurziójában) akképpen, hogy az általa létrehozott modern ökonómia uralma alá hajtotta a természetet.⁹ Erre alapozva vált lehetségessé olyan tranzakciókat is megvalósítani, amelyek nemcsak folyamatos határsértést követnek el saját alapjuknál – vagyis áthágják a szépen kijelölt mezsgyét kulturalitás és naturalitás között (egybecsúszva a természetest és az abnormálist, normát és devianciát, annak érdekében, hogy a civilizáltság és vadság ellentéte beíródhasson, miközben előbbi szervezettsége épp az utóbbi később feltételezett zabolátlanságából lett kialakítva, legyen szó a társadalmi test 19. századi kordában tartásáról vagy az antropocénnek mint korszaknak a jelenkori koncepcionalizálásáról) –, de az általuk kivitelezett tudástranzfer ökonomikus alapjai alatt búvópatakként aktív ökológia szuverén dinamikájára éppen az intézményesítetttségükből fakadó eredet-törlesekényszerrel hívták fel a figyelmet.

A KULTÚRKATASZTRÓFÁK LIBIKÓKALOGIKÁJA

Az IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) új jelentésére érkezett sajtóreflexiók különösen sokat elárulnak ökonómia és ökológia kortárs szétszalazhatatlanságáról a jelen krízishelyzeteiben. Visszatérő frázisként szerepel bennük a saját halálos ítéletünk aláírása,¹⁰ ami a szuverenitás kérdését érinti, viszont azt csak kizárólagosságok mentén képes definiálni. Vagyis vagy mi vagyunk a szörnyeteg, aki a rezervátumában ámokfutásba kezdett, és aki most alattvalóként a szuverén természet jobb belátására bízva várja ítéletét, vagy pedig visszaélve saját szuverenitásunkkal a szörnyeteg – akit legkésőbb legalábbis a 19. században megszelídítettünk annak érdekében, hogy lojális (ki)szolgálónk legyen, és min-

⁸ Uo., 19.

⁹ Uo., 183. Ez az ambivalens, széttartó mozgás összefüggésbe hozható azzal, amit Latour a modernség önmegalapozó eljárás módjaként azonosít: ez a hibridizáció és a purifikáció egymást feltételező, a modernnek szemlélete által mégis elválasztott folyamata. Az előbbi lépéssel a modernség natúra és kultúra elemeiből mixel új entitásokat, utóbbival pedig két jól elszeparálható ontológiai zónát hoz létre a hibridekből; emberiként vagy nem-emberiként címkézve fel őket. „Mihelyst figyelmünket egyidejűleg a purifikáció és a hibridizáció munkájára irányítjuk, azonnal megszűnünk teljesen modernnek lenni [...] Úgyanakkor megszűnik az is, hogy valaha is modernnek lettünk volna [*we stop having been modern*], mert retrospektíve ráeszmélünk arra, hogy e két gyakorlatkészlet már mindig is működött abban a történeti periódusban, amely mostanában véget érni látszik.” Bruno LATOUR, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 11. [Magyarul megjelent: Bruno LATOUR, *Sohasem voltunk modernek*, fordította GECSER Ottó (Budapest: Osiris Kiadó, 1999).] – Köszönöm Keresztes Balázsnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a rokoníthatóságra.

¹⁰ Lásd „Why the IPCC’s report on global warming matters: A new report produces an odd mixture of alarm and apathy”, *The Economist* (13. Oct. 2018); Amal AHMED, „For Some Poor Countries, Climate Science Comes Too Late”, *The Atlantic* (15 Oct. 2018).

den kívánságunkat lesse – miattunk haldoklik végelgyengülésben. Ugyanez a logika köszön vissza azokban a hangokban, amelyek Jair Bolsonaro megválasztása után (amikor az elnök bejelentette, hogy az őserdők kitermelésének engedélyezését a brazil gazdaságot megerősítő lépésként tartja számon), a nemzetállam szuverenitását állították szembe a globális ökológiai szuverenitással.¹¹ Holott sokkal célravezetőbb lenne inkább arra rákérdezni, hogy az antropocén jelenkori viszonyai között az erőszak monopóliuma a természettel szemben mennyiben rendelhető továbbra is nemzetállami keretek közé, ha tekintetbe vesszük az éghajlaton gyakorolt globális erőszak geotörténeti aspektusait.¹² A halálos ítéletünk egyidejű kiszabása és ellenjegyzése a libikókalogikánál (vagy a szuverén nemzetállam és a kollektív szörnyeteg, vagy a szörnyeteg nemzetállam és a szuverén természet) komplexebb megközelítést követel meg; olyat, amely lehetőséget biztosít arra, hogy natúra és kultúra, a szörny és a szuverén kettős kötéseinek genealógiáját éppen a jelen ökológiai krízise felől térképezzük fel.

Eva Horn alapvető munkájának egyik magyarul is hozzáférhető részletében plauzibilis látéletét adja annak, ahogyan az ökológiai katasztrófa diszkurzív markerei egyszerre írják be a progresszió és a regresszió mozgásait. Egyfelől a „minden dolgok vége” azt vetíti elő, hogy az ember a legprimitívebb létállapotára redukálódik, másfelől viszont éppen ez a regresszió biztosítja annak lehetőségét is, hogy a társadalmi képzés újraindulhasson;¹³ az animalitás kulturális tabula rasája egy tökéletes társadalmi rend ígétét hordozza magában.¹⁴ A katasztrófától való retteget ennélfogva mindig együtt jár a kultúra restaurációjára irányuló törekvessel is – nem úgy, ahogy az volt, hanem egy morálisan nemesebb állapotában –, ami a szörnynek a szuverenitásba való utópisztikusan problémátlan transzformációjával számol, ezzel párhuzamosan pedig a kultúra iránti humanista vágyat re-

¹¹ Lásd Scott WALLACE, „Brazil’s new leader promised to exploit the Amazon – but can he?”, *National Geographic* (31 Oct. 2018).

¹² Bruno LATOUR, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (London: Polity Press, 2017), 275.

¹³ Vesd össze Eva HORN, „A holnapután időjárása: A klímakatasztrófa rövid képzettörténete”, *Prae* 1 (2017): 47.

¹⁴ A posztapokaliptikus filmekben ez általában egy zárt óvóhelyen történő nevelésben ölt testet, ami egyben egy ideális társadalom megalkotásába kulminál néhány évtized eltelte után. A *Hasadás* (rend. Xavier Gens, 2011.) mintha pontosan ennek a felvilágosodástól örökölt szcenáriónak tartana görbe tükröt akkor, amikor a megsemmisült civilizáció néhány túlélője szabad teret enged az animalitásnak – a gyilkosságtól az orgiáig – a totális reménytelenségben, anélkül, hogy ebből a mélységből bármifajta magasságba vezetne út. A csavar a történetben akkor következik be, amikor rájuk találnak a rendfenntartók: nem az okozza a néző sokkját, hogy a világ mégsem pusztult el teljesen, hanem hogy mindössze néhány nap alatt sikerült a szereplőknek teljesen kilépniük a társadalmi rendből. A katasztrófaszcenárióknak ebből a szempontból legérdekesebb példája Antal Nimród gondolatilag alulértékelt *Wayward Pines* c. sorozata, ahol a progresszió-regresszió-ambivalencia evolúciós szinten valósul meg: a teljesen tönkretett bolygón a természeti viszonyokkal szemben védelmet nyújtó burán kívülre szorult emberek alkalmazkodtak az új környezeti hatásokhoz, ezzel viszont bestiális szintre züllöttek (vissza) – az evolúciós gondolat ilyesfajta paradoxonja egyébként J. G. Ballard prózájának is központi témája.

kultivációként artikulálja. Valahányszor az ökológiai katasztrófa mint egy lehetséges jövő szcenáriója válik uralkodó gondolatalkazzá, az ökológia elkerülhetetlenül a kultúra bástyái közé vonódik vissza az olyan értelmezéseknek köszönhetően, mint hogy például a természet visszafoglalja azt, ami őt joggal megilleti. Az az egyszerű feltevés tehát, hogy a természet kontrollálhatatlan előretörése ellenünk dolgozik – ennyiben pedig egyszerre hordozza magában a kultúra eltörlésének fenyegetését és újjáalkotásának ígérését –, közel kerül ahhoz, amit Giorgio Agamben antropológiai gépezetként azonosított. A gépezet kettős működés módja, amellyel az antropomorfizációt és az animalizációt hajtja végre¹⁵ nem pusztán azt előfeltételezi, mi az emberi, de mindent, ami a kulturalitáson kívüliként láttatódik, már eleve belülről száműzöttnek tünteti fel a következőképpen: az antropomorfizáció minden egyes aktusa feltételezi az animalizációt, azaz a nemhumán az emberben való elszeparálását, ezt a nemhumán tényezőt aztán egy transzpozíció révén bestializálja.¹⁶

Hogy az ökológiának az antropomorfizáció mechanizmusait áthágó, a természetre erőltetett, törvényt sértő dinamikája éppen egy nem kalkulálható monstrouzitást és egy olyan krízisállapotot állít elő, amely az ember ágencia- és kontrollvesztésével jár együtt, az mindenesetre csak egy posztumán perspektíva applikációjával explifikálható. A természet túlnövése nem az embert fenyegeti, mindössze annak a gépezetnek a működésébe zavar bele, amely oppozíciók mentén rendezi el állományszerűen az embert és környezetét, ezáltal pedig homogenizálja az ökonómia és az ökológia folyamatait. A jelen ökológiai krízise pedig pontosan arra mutat rá, hogy a dichotómiák mentén történő kontaminálás helyett a szabályozás és szervezethez hasonló formáinak kapcsolatba hozatala vezethet eredményre – teret engedve a köztük megképződő kölcsönhatásoknak, egyúttal hangsúlyozva az interakciók kétirányúságát. Ekképpen a szuverenitás kérdésében ember és természet viszonyának libikókalógikája csak akkor haladható meg, ha az intézményesített folyamatok globalizációs formái és az emberi faj történetének globalitása összeolvadnak, vagyis – akár, mint a klímamenekültek figurája esetén – belátjuk, hogy a metafizikai oppozíciókra történő redukciók kivitelezhetetlenek a kortárs viszonyok között. A krízishelyzet ezért elsősorban, mint azt Dipesh Chakrabarty a klímátörténet diszkurzív formáit vizsgálva megállapította, az egyértelmű kodifikáció csődjeként, azaz hogy a hibriditás rémeként¹⁷ jelentkezik.

¹⁵ Giorgio AGAMBEN, *The Open* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 37.

¹⁶ Lásd még ehhez SMID Róbert, „A ló meghal, a médium él: Médiumgenealógiák az antropológiai differenciához mint kultúrtechnikához”, *Partitúra 2* (2018): 69–90.

¹⁷ E terminus azon latouri értelemben olvasandó itt, melynek alapján nagyon is érvényben van egy új rendszerező technika. Ez már nem azon alapul, hogy egy adott elemet egy adott csoportba szükséges sorolni – még akkor sem, ha akár több csoportnak is lehetne a tagja –, hanem a különböző csoportképzési módokon és azok egymással való viszonyain dolgozik. Vessd össze Bruno LATOUR, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press,

Mert a klímakatasztrófa

következményei csak akkor értelmezhetők, ha az emberre életformaként tekintünk, és az emberiség történetét, mint a bolygón lévő élet történetének részét nézzük. Ugyanis végső soron, a globális felmelegedés nem a geológiai bolygót fenyegeti egymagában, hanem azokat a biológiai és geológiai feltételeket, amelyekről a holocén óta az emberi élet túlélése függ.¹⁸

Nemhiába határozta meg már Heidegger is úgy a növekedést phüsziszként, hogy az alapvetően természettörténet: túl a természet/történelem oppozíción az ember olyan primordiális tapasztalataként (*Urerfahrung*) adódik, melyet Derrida olvasatában annak szuverenitása ural, ami felszínre hozza az ökológiai saját ökonomiáját – az évszakok változását, a nappal éjszakába fordulását, a csillagok mozgását stb.¹⁹

Az ökológiai krízisekben azonban a növekedést felváltja a túlélés, melynek a társadalmin túli rendszerfeltételeit elsősorban az emberi felelősség annullálása építi ki: katasztrófa helyzetekben a túlélésre alapozó ágencia felhatalmazása mellett (tehát például, hogy a boltok fosztogatása bocsánatos bűnné avanszál) a természet szuverenitása továbbra is meggondolatlan marad, kimerül ugyanis a társadalmi szabályok részleges felfüggesztésének látszólagos okozatiságában. Ugyanígy, amennyiben az említett IPCC-jelentést kritizáló cikkek azzal hozakodnak elő, hogy a szöveg szenvtelensége az 1.5 °C általános növekedés kapcsán mennyire nem illik a várható következményekhez (például bizonyos méhfajok teljes eltűnése), és hiányolják belőle a tömeges migráció említését mint legfenyegetőbb következményt, azzal ismét csak a Mad Max jövőképét jelenítik meg exkluzív szcenárióként.²⁰ Hogy az ökológia milyen mértékű ökonomizálását hajtják végre ezek a beszédmodok, az abban mérhető le, hogy akár a saját túlélésünket teszik a természet túlélésének függvényévé – ami annyiban mindenképp tautológia, hogy a természetnek meg kell őriznie egy olyan állapotot, amely a mi túlélésünket garantálja –, akár a kohabitáció szofisztikáltabb és kölcsönösen kedvezőbb formáinak kialakítására, fantáziájára hagyatkoznának rá, lényegében nem különböznek attól az antagonisztikus ellentétől, amely az ember túlélését a természet túlélése ellen játssza ki azzal, hogy animalizálva az előbbit, a természet szuverénjének engesztelő áldozatává minősíti őt, vagy éppen végleg elaltatja a természetet, mint egy végelgyengült állatot. Az akadály mindkét felfogásban ugyanott jelent-

2005), 28. Ez az ökológiai krízisek intézményközi figuráit tekintve különösen lényeges különbség, hiszen lehet, hogy azokban pont ez a velünk élő, ám észre nem vett hibriditás a legijesztőbb számunkra.

¹⁸ Dipesh CHAKRABARTY, „The Climate of History: Four Theses”, *Critical Inquiry* (Winter 2009): 213.

¹⁹ Jacques DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain II* (Paris: Éditions Galilée, 2010), 74. Vesd össze még KULCSÁR-SZABÓ, *Színónímiák: Közeledések Heideggerhez*, 57.

²⁰ Bob WARD, „The IPCC global warming report spares politicians the worst details”, *The Guardian* (8 Oct. 2018).

kezik: „a világ nélkülünk”²¹ vagy a „világ utánunk”²² paradigmái (melyek egyaránt annak a kérdését vetik fel, hogy a természet „saját jogán” mit hajt[hat] végre) mindössze megerősítik az ember saját központi ágenciájába vetett hitét, amely mindig egy befejezett (úgy is, mint igeidő, és úgy is, mint lefutott kör) jövőből artikulálódik. Hornt parafrázálva: nem nehéz észrevenni, hogy az ember visszatekint saját magára és önmegsemmisítésére.²³ Készséggel aláírja a halálos ítéletét, mert hajtja annak a látásának a vágya, hogy megtudja: mit is hagy hátra.

Nem az önkritikus értelmezési módot kell megtalálni, hiszen azt a kompenzatorikus humanizmus önostorozása már érvényesíti – némi narcizmussal átítatva –, hanem egy olyan poszthumán perspektívát, amely felől a halálos ítélet és a szuverenitás működésmódjai interakcióba kerülnek (mégpedig pont az ember ágenciáját véve kritika alá). Derrida szemináriuma a halálbüntetésről – amely a *La bête et le souverain* előzményeként szolgál – itt azért jöhet kapóra, mert a rendkívüli állapot krízisét nem a totális pusztítással azonosítja, hanem a megkegyelmezés aktusával. Abszolút kivételként a kegyelem az ítélet fonákja, ami a biztosnak tűnő következmény linearitásába belezavar; a kalkulálható katasztrófát valami ténylegesen előre nem láthatóval helyettesíti.²⁴ Ennélfogva a kegyelem foganatosítása felfüggeszti mind a megbocsáthatatlant, mind pedig a visszafordíthatatlant²⁵ – két olyan diszkurzív alakzatot, amelyek konstitutív elemei a fenyegetettségnek, melyeket a természet általunk véghezvitt elpusztításáról szóló jóslatok és prognosztizációk táplálnak.

Ugyanakkor ezek komplementereként mindig megmarad annak halvány reménye is, hogy „időben vagyunk”; még akkor is, ha percekkel járunk a huszonegyedik óra előtt, az önmagán túlnőtt iparosítás és globalizáció folyamatai visszafordíthatók – azzal szemközt, hogy mindez a természet váratlan és kontrollálhatatlan, ám katasztrófaszcenárióként kalkulálható előretörését is eredményezi –, ami maga egy krízisállapot a krízis előtt. Egy krízis *avant la lettre*, amely kiterjed a tágas jelenünkre, egyszerre megalkotva a saját múltját (tehát mindazon folyamatokat kumulálva, amelyek ehhez a krízisállapothoz vezettek), és eltol egy jövőt, amely katasztrófális szcenárióként már konstitutív, rendkívüli állapotként pedig a jelenlévő krízis számára konstans. Míg azonban lelkesen vesszük magunkra halálos ítéletünket és ellenjegyezzük azt, aközben háttérben marad, hogy az ítélet miként is került eredetileg kiállításra, illetve mely hitelesí-

²¹ Lásd Alan WEISMAN, *The World Without Us* (New York: Thomas Dunne Books, 2007).

²² Lásd Jan ZALASIEWICZ, *Die Erde nach uns: Der Mensch als Fossil der fernen Zukunft* (Heidelberg: Spektrum, 2009).

²³ Vesd össze HORN, *A holnapután időjárása: A klímakatasztrófa rövid kézzeltörténete*, 42.

²⁴ Jacques DERRIDA, *Séminaire: La peine de mort I* (Paris: Éditions Galilée, 2012), 81. Ez viszont furcsa módon pontosan azon reménykedés ellen hat, amely a kockázatmenedzsment társadalmi imaginációjának a követhető módon lefolyó katasztrófaszcenárióit élteti. Vesd össze Benjamin BÜHLER, *Ecocriticism: Grundlagen – Theorien – Interpretationen* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2016), 176.

²⁵ DERRIDA, *Séminaire: La peine de mort I*, 72.

tő aláírás ellenében²⁶ történik meg a túlélés. Bár úgy tűnik, hogy a kegyelem egy ökológiai katasztrófában ki van zárva, hiszen máskülönben az elkerülhetetlen vég nem alapozhatná meg a jelen krízisét, a megkegyelmezés éppen ebben a „kivüliségében” nyújtja annak az alapját, hogy a krízis kiteljesedjen: az ökológia katasztrófát megelőző krízist az abba vetett hit táplálja, hogy kegyelmet kaphatunk. Ezt visszaolvasva a temporális relációkra, nem tűnik indokolatlannak Latour azon megállapítása, hogy a „minden dolgok vége” nem előrelátható vagy megjósolható, mindössze prédikálni lehet róla vagy imádkozni érte: „»a vég« mindig valamifajta eredmény, majd végesség, végül reveláció, de mindig is az időben és idővel”²⁷ jön el. Ha az általa javasolt Gaia koncepciója valamifajta re-materializációt és rehistorizációt hajt végre, akkor ez leginkább abban érhető tetten, hogy a természet törvényei nem merülnek ki okok és okozatok ökonomikus egymásra következésében,²⁸ vagyis intézményesség és természet kölcsönös színre vitelei a phüszisz természettörténeteként, azazhogy ökonomia és ökológia krízisgenealógiájaként írják be magukat a jelen hibridjei közé.

A KETTŐS KÖTÉS A SZUVERENITÁSBAN

Derrida pontos analízise szerint gyakran redukálódik annak jelentősége, hogy

a halálos ítélet egy jogi fogalom, amennyiben az a büntetés-végrehajtáshoz kapcsolódik, vagyis a szabályok és előírások egy olyan halmazához [...], mely feltételezi [...] egy harmadik fél intervencióját; egy döntésre felkért hatóságét [autoritét], amely nem érdekelt a résztvevő felek ügyében, vagy éppen a felek felett áll, ennél fogva [a halálbüntetés] par excellence vagy legalábbis potenciális autoritása az államnak, egy jogi-állami vagy jogi-politikai típusú intézménynek.²⁹

Máshogy megfogalmazva, az intézményesítés vezérli a diskurzust a krízisről, amely megelőzi önmagát és a katasztrófát, az ezek közötti kapocs pedig a legkevésbé sem mutatja magát egyértelműnek, ha figyelembe vesszük, hogy annak a halálbüntetés legalább annyira kiemelt alakzata, mint amennyire a kegyelemben reménykedés implicite velejárója.³⁰ Ezért amikor Derrida szembeállítja egymással

²⁶ Vessd össze Jacques DERRIDA, „Countersignature”, *Paragraph 2* (2008): 7–42.

²⁷ LATOUR, *Facing Gaia*, 204.

²⁸ Uo., 205.

²⁹ DERRIDA, *Séminaire: La peine de mort I*, 82. Ez a megállapítás még akkor is érvényben maradhat, ha Latour szerint egyáltalán nem szükséges, hogy a szuverenitást ugyanazokkal a vallási, politikai vagy tudományos diskurzusokkal tömjük ki, amelyek eddig leválaszthatatlannak tűntek róla. Érve szerint ugyanis, a természet jelenlegi állapota (*state*), akárcsak a nemzetállamok kortárs berendezkedései már köszönőviszonyban sincs a régi időkkel (LATOUR, *Facing Gaia*, 276.).

³⁰ Lásd ehhez a „suicidal prophecy” fogalmát, melyet Bühler Robert K. Mertonra hivatkozva a jelen konstitutivitásában betöltött sajátos szerepe miatt tart fontosnak a krízishelyzeteknél: az önbe-

a kivégzés mechanikusságát és a halálbüntetés eltörlésének, illetve az abolicionizmusnak a szenvedélyét,³¹ akkor nem nehéz párhuzamot vonni ebből két másik attitűddel, amelyek a klímaváltozást érintik, de nem felelnek meg annak a kétosztatúságnak, hogy valaki hisz-e a klímaváltozásban vagy sem. Az előbbi csoporton belül létrejött ugyanis egy újabb csoportba rendeződés, méghozzá azok között a próféták között, akik hidegfejjel jósolják meg, hogyan fognak globálisan végbemeni a dolgok számunkra, és azon elkötelezett természetvédők között, akik helyben cselekszenek az univerzális ökológia fenntartása érdekében (avagy „Think global, act local!”). Miközben mindkét tábor meg van győződve a természet szuverenitásáról, logikájuk nagyon közel áll ahhoz, amit Derrida a halálbüntetés különös kegyetlensége és a kegyelem (mint rendkívüli állapot) különbségével írt le.

Ha azonban az ökológiai szuverenitás újfent egy határvonalra kerül, vagyis a természet egyszerre a kultúra rekapitulációjaként és a kulturalitástól tökéletesen idegenként van beállítva, akkor a halálbüntetés kiszabását megtenni a szuverenitás alapjául egyben azt is jelenti, hogy a természet nem szolgáltatathat a továbbiakban sziklaszilárd támpontot arra, mi az emberi és mi nem. Az ökológiai krízisben tehát leginkább a természetnek az az állományosítása számolódik fel, amelyhez képest felmutatható lenne a monstrozitás – akár mint a vadtság a civilizáltsággal szemben, akár mint a katasztrófa jövőbe transzponált fenyegetése –, helyette a fenyegetettség abban jelentkezik, hogy egyrészt a jövő a jelenben végződik mint a kodifikáció felfüggesztése,³² másrészt a krízis felhívja a figyelmet a bennünk működő veszélyre is: a szörnyeteg kiszabadult a rezervátumból a szomszédságunkba.³³ Ha az anyatermészet valami szent és sérthetetlen, ugyanakkor kihasználható, kitermelhető rezervátumállomány, illetve ha könnyű megjósolni a lépéseit (a fajok elpusztulását, a várható időjárást stb.), de szeszélyes is annyira, hogy megbocsásson nekünk, ez nem pusztán ambivalens reprezentációja az ökológiának, hanem egy olyan hibrid is (mint Derrida farkasembere [Freud és Lacan mentén]), amelyet bármikor, amikor a krízishelyzet úgy kívánja, be lehet vetni.

Akár a félelem, akár a rettegés táplálja, a katasztrófa szörnyetege a krízis törvény(szerűség)ének egyszerre lehet az eredete és az áthágása is. Mint a per-

teljesítő jóslattal ellentétben az öngyilkos prófécia olyan mértékben módosítja a cselekvések irányultságát, hogy gyakorlatilag önmagát semmisíti meg – jelenléte a prognosztizált jövőhorizonttal teljesen mértékben ellentétes jövőt eredményez. BÜHLER, *Ecocriticism*, 177.

³¹ DERRIDA, *Séminaire: La peine de mort I*, 83.

³² Vesd össze még ehhez Hans Ulrich GUMBRECHT, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture* (New York: Columbia University Press, 2014), 55.

³³ Morton ezzel kapcsolatban éleslátóan jegyzi meg, hogy az ökológiai beállítottság, a természetféltség olyan főbiákat (és róluk szóló beszédmódokat) szül, melyek szerkezetükben megegyeznek a kisebbségekre irányulókkal, illetve a pszichés, szexuális és társas intimitástól való rettegés formáival. Ennélfogva a globalizáció beláthatatlan méretei helyett – ami az ökológiai krízist ismét csak eltávolítja az embertől – az abnormalitás, a queerség intimitásának és közelségének (f)elismerésére kellene fókuszálni. Vesd össze Timothy MORTON, „Queer Ecology”, *PMLA* (March 2010): 278.

manens rendkívüli állapot hibridje, az ő intimitása és közelsége a tényleges ökológiai krízis a krízis előtt, és az általa szított fenyegetésnek a végletekig vitele történik akkor, amikor „a szuverenitás iránt tiszteletet szül”, illetve annak ellentétét is végrehajtja, vagyis „azt a kihívást, amelyet a szuverén támaszt mint a szuverenitás tulajdonképpeni manifesztációját.”³⁴ Hogy itt a szuverenitás az intézményességé vagy a természeté, azt már nem lehet egyértelműen eldönteni. A nátura-kultúra-dichotómia ugyanis teljes mértékben funkcionálisan ratifikálódik, amennyiben a szörny maga is pusztá konvencionális,³⁵ ez ugyanakkor nem a megszelídítésével jár együtt, merthogy még vérszomjasabbnak és vadabbnak mutatja magát. Az ezzel szembeni védelem viszont már egyértelműen az intézményességhez, és nem a természethez tartozik. Az a félelem, amely a törvények betartását szüli, nem konvergál ugyanakkor egy olyan biztosítékkal, amely a katasztrófa elkerülését szavatolná, mely utóbbi oly jellemző a krízis-állapotra és az abban rettegő szubjektumokra.

Ez a biztosítási kötvény (*police d'assurance*), amely gyakorlatilag rábízta a szuverénre annak elvét (*police*), hogy védje a biztonságot, egyik félelemtől a másikig terjed. Azért intézményesítjük a szuverenitást, mert rettegünk (az életünkért, a testi épségünkért), ennek következtében szeretnénk biztonságban lenni, és ezért betartjuk azokat a törvényeket, melyeket pontosan azon félelem alapján lehet betartatni, amely a megszegésükkel járó büntetésből fakad.³⁶

Bár Derrida arra a vékony határmezsgyére mutat rá, amely a „félelem tárgya (*sujet*)” és a „természetes személy (*sujet*)”³⁷ között húzódik, hozzáteszi, hogy a szuverenitás minden esetben olyan protézis, amely egy hártát von a szubjektum köré.

Mindazonáltal ez a hártya kétirányú ereszték is, mivel az ökológia ökonomizációja egy kiszámítható természetet eredményez abból a szempontból, hogy védelemként egy olyan szörnyeteggel szemben mutatja fel magát ez az eljárás, mely szörny nem szelídítetlen, hanem teljesen száműzött a kulturalitás területéről, és a félelmetessége pontosan ebből a kizártságból fakad, amit viszont az e helyiértéken történt intézményesítettsége eredményezett. Más szóval a természet az, ami ellen szükséges a védelem (például az elemek tombolásakor), de amelyhez máshol és máshogy lehetetlen is lenne hozzáférni, mint azon intézményes jogosítványok segítségével, amelyeket a kultúra rendelkezésünkre bocsájt; ennyiben a természet mindig bestializált és fenyegető marad, a krízis pedig nem növeli ezt, csak transzponálja, azazhogy a spektakuláris monstrouzításának kódjainak egyértel-

³⁴ Jacques DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain I* (Paris: Éditions Galilée, 2008), 70.

³⁵ Derrida ezt Hobbes Leviathánján demonstrálja akkor, amikor azt proszterikus szörnyként azonosítja, mely teljesen híján van mindenfajta természetességnek a konvencióival és szerződéseivel. Uo., 71.

³⁶ Uo., 72.

³⁷ Uo., 72.

műségébe zavar bele.³⁸ Arra vagyunk kondicionálva, hogy féljünk tőle, ugyanakkor féltsük is, míg ezzel párhuzamosan a kondicionálás azokból a regulatív és elrendező mechanizmusokból fakad,³⁹ amelyek révén egyáltalában hozzáférhetővé (és már mindig is koncepcionalizálhatóvá, ökonomikussá válik) az ökológia. A vizsgálati módok pedig mind arra vannak kihegyezve, hogy valami abnormálisat és fenyegetőt találjanak számunkra a természetben.

Ez az abnormalitás azonban nem spektakulummként tételeződik, hanem sokkal inkább egy olyan autopsziaként, amely az orvosi boncolás során a mütőben történik:⁴⁰ egyszerre érdeklődő (*curieuse*), ám tárgyiasító tekintettel, precíz, de korlátozó, gyógyító (*curatif*) és elsajátított, tanult nézésirányt feltételez.⁴¹ Derrida ennek kapcsán a modern állatkert és a pszichiátria közötti párhuzamra hivatkozik, hiszen egyrészt mindkettő az életkörülmények javítását szolgálta a 19. században, másrészt pedig a határvonal megerősítésével éltek az új intézményességek kialakítása során; egy új ökoszisztéma ökonómiáját teremtették meg.⁴² A határvonalak megalkotása márpedig maga is egy technika, amely többé nem a kölcsönös láthatóság szolgálatába állítódott – mint amikor a mozgást korlátozó ketreccsokkal vette körbe az élőlényeket –, hanem a modernitás árkait ásta ki. Ezzel viszont már nem a határ áthághatóságát problematizálta, hanem annak oszthatósága vált kérdésessé (tehát a rácsok tagoltságával ellentétben az árok zárt egysége), így a határ gondozása további technikák kialakítását követelte meg. Ez utóbbi pedig olyan

³⁸ Timothy Clark kifejezése, az „anthropocene disorder” pontosan a fentebb emlegetett libikóka-logikának az érvényesíthetlenségére, ezáltal pedig a dichotómiák fenntartásának a végére vonatkozik, amennyiben az ökológiai folyamatok teljes mértékben felszámolták az arányokat. Méghozzá úgy, hogy az arányvesztésünket magát sem tudjuk már semmihez mérni. Timothy CLARK, *Ecocriticism on the Edge: The Anthropocene as a Threshold Concept* (New York: Bloomsbury Publishing, 2015), 147.

³⁹ Derridához hasonlóan Latour is Hobbesra hivatkozva mutat rá a modernnek alkotmányának a jelen dolgozat 9. jegyzetében felvázolt két gyakorlatkészlet miatti fonákságaira. Ha csak a hibridek felől vizsgáljuk a kérdést, akkor mindenhol vegyes entitásokat látunk, ha csak a purifikációra figyelünk, akkor a natúra és kultúra totális elválasztottsága határozza meg vizsgálódásunkat. Bár Hobbes a technikától a törvényeken keresztül a természetig, mindent bevont az államtestbe, külön kezelte a tudomány és a politika területeit. Ennyiben a Hobbes-kortárs Robert Boyle hiába érvel a felosztás ellentétes oldaláról, tulajdonképpen a modern alkotmány (*constitution*) megalapozó praxisait erősíti tovább. Ugyanis Boyle-nál „a hatalom, mely megengedi a néma tárgyaknak, hogy a hűséges és fegyelmezett tudósokon keresztül megnyilatkozzanak”, ugyanazon eljárással garantálja a természet szuverenitását, mint ahogy Hobbesnál „az állampolgárok osztoznak egy közös hangon a szuverén átfordításával és áruulásával, aki csak azt mondja, amit ők is”, ezzel egy társadalmi testet létrehozva (LATOUR, *We Have Never Been Modern*, 30.). Előbbi esetben a természet szuverenitása azon nyugszik, hogy már mindig is ott volt, az ember pedig csak felfedezi a nem emberi titkait, utóbbinál pedig az ember alkotta társadalom garantálja az emberi ágencián átszűrt szuverenitását az államnak.

⁴⁰ A mütőben a színre vitt holttest és a boncolási műveletek követésének látványával megvalósuló képzés intézményességét egyszerre adja vissza a „théâtre d’opération” kifejezés (DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain I*, 395.), amelyet ugyanakkor az erőszak hiánya miatt elkülönít a kegyetlenség színházától (DERRIDA, *Séminaire: La peine de mort I*, 107.). Habár mindkettő bír egyfajta aneszteziológus potenciállal, vagyis a színre vitel szenvtelensége kulcseleme a működésüknek.

⁴¹ DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain I*, 395.

⁴² Uo., 396.

újabb ökonomizálást feltételez, amely a természettel való interakció mikéntjét az oszthatatlan szuverenitást elmélete felől vonja kérdőre.⁴³

A határ ilyen újfajta formájával szembesülünk ma azokban a nemzeti parkokban, amelyek éttermekkel, postahivatalokkal és egyéb, a komfortfokozat növelésére szolgáló intézményekkel saját infrastruktúráját alakítanak ki. Ezekben az ökoszisztémákban a természet gondozása pontosan azon intézmények révén jelenik meg, amelyek a határ tudatosítását, a természet limitáltságát és elkerítését hajtják végre úgy, hogy már eleve hibriden kodifikált interakciós módokat kínálnak fel.⁴⁴ A városokban kialakított közösségi kertek ugyanezt a kortárs interakciós modellt követik, azonban ezeknél a krízis interszekcionális természete sokkal inkább előtérbe kerül, és a politikummal egyértelműbben párosul: a társadalmi krízis, a hajléktalanok integrációja kapcsolódik össze a betondzsungelben az organikus természet iránti vágygal. Amennyiben a technikát itt továbbra is a fentebb részletezett, kiterjesztett jelentésében értjük, tehát nem korlátozzuk a társadalmi szférára, hanem a gondozás éppen a határ előállítását és fenntartását szolgálja, akkor ezek a kertek pontosan arra mutatnak rá, hogy az emberségnek van olyan aspektusa, amelyet a természetben nem találunk meg (az elesettek gondozása), viszont ezt végső soron ugyanannyira integráljuk a természetbe azzal, hogy a természet által integrálunk.⁴⁵ Ökonómia és ökológia illetően összefonódása a határhelyzetben egyszerűen azt is eredményezi, hogy a kertek közelebb visznek minket a természethez. Ezt úgy hajtják végre, hogy felhívják a figyelmet az abban lévő hiányra, amelyet pótolni kell: egyszerre vonják az ökonómia alá a természet fékezetlen növekedését és ökológizálják az urbanisztikus terjeszkedést, vagyis a határral végzik el az expanzió osztását (egy feltételezett határ mindkét oldalán), kultúra és natúra térfelén is, ezzel a köztük lévő differenciát felszámolva:

A szerkezeti elrendezésünkkel egy olyan nyitott körbekerítést [*open enclosure*] valósítanak meg (egy körbekerített területként a szabadban), amely az őt alaktalanul szegélyező környezetnek emberi léptéket ad az eligazodásban – ami nem csupán térbelileg értendő, hiszen a nyugalom is egyfajta orientáltságot feltételez.⁴⁶

Ez az ökológiailag újraértett szuverenitás azonban nem éppen egy olyan abomináció nyugszik – az ökológia észrevétlen hatalomátvételén az ökonomikus szervezethez –, amely a bevett ember-természet-viszony par excellence

⁴³ Uo., 412.

⁴⁴ Lásd Bruno LATOUR, *Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children = Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*, edited by Michael Sheltenberger, Ted Nordhaus (Oakland: The Breakthrough Institute, 2011), 25.

⁴⁵ Vess össze Robert Pogue HARRISON, *Gardens: An Essay on the Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), 41.

⁴⁶ Uo., 43.

megsértése, s maga is ökológiai krízisként szimptomatizálódhat? E békés és befogadó helyek elsősorban nem azt a konfliktust jelenítik meg, amely alapvetően aláássa a békés együttéléshez szükséges szerveződési hierarchiát kultúra és natura között, hovatovább a legtisztábban megmutatja azt a közönyt, amelyet a természet táplál a társadalmi rendszerek mulasztásai iránt?⁴⁷ Változtat-e ez valamit a természeti és a társadalmi abnormalitásnak a dolgozat elején tételezett ekvivalenciáján, ha a szegregáció feloldását egy belső határvonal megalkotásának a technikája kísérli meg?

A SZUVERENITÁS ABNORMALITÁSA MINT ÖKOLÓGIAI KÉRDÉS

Az abnormalitás vagy a szörnyeteg kirekesztése, majd technikai integrációja és kezelése Foucault eminens figuráját juttathatja eszünkbe: a leprásokét,⁴⁸ akik egy rendszeren belüli szegregáció alakzataként funkcionálnak, ezzel pedig a térrendezés hatalomtechnikai diskurzusát hüposztazálják. A kortárs viszonyoknál viszont Foucault már disszeminációt emleget az abnormalitás kapcsán, vagyis egy monolit és kezelhető, rendszerezhető egész helyett a normátlansággá rögzült antiphüszisz több, kisebb szimptomába oszlott el.⁴⁹ Ha ezt a regionális extremitásokra olvassuk rá, és kiegészítjük azzal, hogy az abnormalisoknak bélyegzett individuumok sosem magukban jelennek meg a bíróságon – vagyis nem természetes személyek, hanem a róluk szóló jelentés alapján állítódnak elő –,⁵⁰ akkor épp a természet természetellenes viselkedésével szembesülünk, vagyis a hatalomtechnikai diskurzus egyre inkább az ökológia abnormalitásáról, határsértéseiről (szélsőséges időjárás, városi közösségi kertek stb.) szóló beszédmódokhoz kezd közelíteni. Foucault meghatározása szerint az abnormalitás nem más, mint a természetellenesség természetes formája.⁵¹ A természet monstrouzitása pedig – csakúgy, mint Derridánál – a határ technikai megalkotásával számol fel mindenfajta ökonómiát, amennyiben a szörnyeteg „úgy szül szorongást, hogy megszegi a törvényt anélkül, hogy erre bármifajta válasz érkezne” az intézmény felől; „vagy erőszakot – az elnyomás tiszta és egyszerű formáját –, vagy gondoskodást szül, illetve szánalmat vált ki.”⁵²

Azonban a monstrouzitás abnormalitásba fordulása nem a technikáknak köszönhető, sokkal inkább ennek fordítottja igaz: ehhez a változáshoz maguk az el-

⁴⁷ Lásd még ehhez LATOUR, *Facing Gaia*, 277.

⁴⁸ Lásd Michel FOUCAULT, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977–1978* (London: Palgrave Macmillan, 2009), 24. Illetve Michel FOUCAULT, *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974–1975* (London, New York: Verso, 2003), 47. [Magyarul megjelent: Michel FOUCAULT, *A rendellenesek*, fordította BERKOVITS Balázs (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 1915).

⁴⁹ Uo., 328.

⁵⁰ Uo., 40.

⁵¹ Uo., 56.

⁵² Uo., 56.

járásmódok igazodtak.⁵³ Ismét a határ oszthatatlanságának kérdéséhez jutunk, amennyiben a természet szörnyűsége az extrém időjárási körülményekkel való szembesülésben és még inkább az azokra való magyarázatkeresésben nyilvánul meg, ezzel a boncoló és korlátozó nézőpontot követelve magának az ökológiai interakcióinkban. Ahogy Derrida is tette, a pszichiátriát itt az állatkertre olvasva, az autopszikus nézőmód a szenvtelenségével nem csak fűtötte a szenvedélyeket (tudósok vs. környezetvédő aktivisták vs. politikai újságírók), és nemcsak kilúgozta a természetet, de azt az állatok szaporodásától⁵⁴ az irányított napszakokig (például a vombatok sötétségben tartása nappal, hogy a látogatók meg tudják nézni őket) újraszabályozta. Ez kettős barbárságot⁵⁵ indítványoz a motivációban: egyrészt a szegregációét, másrészt a másikról feltételezett bestialitást, ez utóbbihoz kapcsolódva pedig a nyugodt körülmények megteremtésének erőszakos aktusát (mint a városi kerteknél) azért, hogy a szörny ne jöjjön elő a másikból – holott a deviancia már a korlátozó, szervező, kordában tartó eljárás módban is benne van, az ökonómia ökológizálódva eleve abnormalitásként nyeri el helyi értékét.

Ezeket a relációkat kitérítve nem nehéz az ökológiai katasztrófákat olyan szcenáriókként pozicionálni, amelyekben a szuverenitás intézményesített, önfegyelmű technikákon nyugszik, s ezek kritikáját szükséges annak fényében elvégezni, hogy azok normativitássá emelése ne eredményezzen megint libikókalógiát. Amennyiben a szubjektivitás és a szuverenitás formálódását egy transzindividuális folyamat metastabilizálja, vagyis nemcsak egymáshoz, hanem saját magukhoz képest is meghatározódnak, úgy az alakulási folyamataik nemcsak kölcsönhatásba lépnek egymással, de gyakorlatilag az egyik a másik replikájává módosul a szuverén-szubjektum viszonyban. Az eredeti probléma tehát a halálos ítélet aláírása és az ehhez az aktushoz szükséges szuverenitás – már csak azért is, mert a túlélés reménye egy olyan jelenben létezik, amelynek jövője végzetesként fixálódott, ugyanakkor kifutási végpontként eltolódott – a homogenitását és objektivitását mutatja fel. Tehát az intézményesítés homogenizáló hatását, hogy magát a szuverenitás alakulási folyamatát kiiktatja, majd monolit tömbként egy olyan objektumként írja be,⁵⁶ amely létrehozza a saját szubjektumát azzal, hogy nem pusztán elrendeződés, hanem maga az elrendező ágencia.

Mindazonáltal a szuverén így nem maradhat érintetlen a saját maga által kivitelezett mechanizmusok visszahatásától sem. Bernard Stiegler szuverenitásértelmezése annyiban szolgálhat e tekintetben orientációként, hogy megállapítása szerint a

⁵³ Uo., 110.

⁵⁴ Ahogy az antiphiusziszt Heidegger is meghatározta egy olyan mechanikus rendezettségként, amely mindent előre lát, és a lehető leggyorsabban kíván megoldást találni mindenfajta rendelleneségre, így a növekedéssel szemben a tenyésztés (*Züchtung*) intézményesített műveletét mutatja fel. HEIDEGGER, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, 294.

⁵⁵ Vesd össze FOUCAULT, *Abnormal*, 130.

⁵⁶ Bernard STIEGLER, *Taking Care of Youth and the Generations* (Stanford: Stanford University Press, 2010), 169.

felügyelet és büntetés genealógiáját vizsgálva és a szubjektum hermeneutikáját tárgyalva Foucault túlzó jelentőséget tulajdonított a fegyelmezésnek, ami nemcsak abban érhető tetten, hogy valamennyi intézményességben ilyesfajta funkciót látott, hanem hogy e műveletet tette meg az alapparadigmának a szuverenitás és szubjektivitás kialakulásának kérdéskörében.⁵⁷ Ezért bár Foucault-nak a diskurzusanalízisen alapuló genealógiái nem kevés aktualitással rendelkeznek a kortárs governmentális és a neoliberális ökonómia kiterjedtsége tekintetében,⁵⁸ hajlamosak elvéteni mindent a társadalmin kívül, illetve magát a társadalmin kívülit úgy posztulálni, hogy annak alapjai nem különböznek a fegyelmező elrendezés intézményes formáitól. A társadalom önszabályozása is egy rendkívüli állapot kitartása révén történik meg, amikor a polgárháború a hatalom megragadására irányul, nem pedig azzal szemben lép fel, ugyanakkor a hatalom nem elnyomja az ilyen társadalmi felzúdulást, hanem szítja és fenntartja azt.⁵⁹ Mert amennyiben tényleg alapvetőként, ennyiben pedig saját tárgyát is előállítóként ismerhető fel Foucault-nál felügyelet és büntetés dialektikája, valamint a fegyelmezés nem egy már kész entitáson kerül végrehajtásra, hanem maga hozza létre a szubjektumot, ennek mandinere pedig, hogy objektivizálódik, intézményesül a fegyelmezést gyakorló hatalom, úgy ebben a rendszerben egyedül a szuverénhez képest lehetséges szubjektumról beszélni. Ezzel részben egy klasszikusnak tűnő szubjektum–objektum viszonyhoz jutunk, viszont mivel a szubjektum mindig ellene megy a büntetés intézményesített formájának (azzal is, hogy mindig fenntartja a reményét a katasztrófa elkerülhetőségének), ebben a lázadásban pedig pontosan az intézmény inskripcióis praxisainak tárgyává válik, a köztük lévő viszony, az objektum felcserélhetősége a szubjektumra (és *vice versa*) pontosan azon hatalomtechnikai ökonómia kulturális komplementere, amely nem a szörnyet szelidíti meg, hanem a szuverenitást objektivizálja.

A szubjektivizáció és az objektivizáció mintáinak konvergálása annak alapján történik meg a foucault-i kontextusban, hogy a szuverénnek mint objektumnak ellenálló alattvalóként a szubjektum maga is tárgyasul. E viszony interiorizálása pedig egy transzindividuális folyamatként értelmezhető, amely ugyanakkor bármilyen más, a kulturalitáson kívüli viszony alapdiszpozíciójává válik – amennyiben a szörnytől való félelem és a szörnyért való aggodalom ugyanazon reláció eltérő olvasatai lehetnek attól függően, hogy kinek a szuverenitása felől indítunk. Ha Stiegler úgy fogalmaz, hogy ez az alapviszony Foucault-nál az „ami az *enyém*, azzá leszek én”⁶⁰ frázissal írható le, akkor ez a valamivé válás egy olyan szuverenitást feltételez, amely eleve proto-individualizáción nyugszik, vagyis eminens és feltétel nélküli objektumként szubjektumképző. Fixált pontként bármit maga alá tud rendelni – idealizált és teljhatalmú, ökonómián kívüli, ugyanakkor szükséges

⁵⁷ Uo., 154.

⁵⁸ Lásd például Thomas LEMKE, *Foucault, Governmentality, and Critique* (London: Routledge, 2012).

⁵⁹ Vessd össze Michel FOUCAULT, *The Punitive Society: Lectures at the Collège De France 1972–1973* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 29–32.

⁶⁰ STIEGLER, *Taking Care of Youth and the Generations*, 170.

egy szubjektum/objektum-féle dichotomikus viszony ahhoz, hogy önmagán kívülként mutassa fel magát ahhoz képest. Ennyiben a szuverenitás a krízishelyzet paradigmaticus velejárója: egyszerre konstans rendkívüli állapot és annak parabázisa, ami a szuverenitást olyan protézisnek mutatja, amely ellen éppen védene (lásd ennek temporális horizontjához jelen dolgozat 24. és 38. jegyzeteit).

Ez a fajta konstans inverzió és megelőzöttség a technológiának az ökológiát elrendező munkájában is tetten érhető. Horn megfigyelése alapján⁶¹ sajátos logikai kettős kötés azonosítható az ökonomizáció és az annak tárgyául szolgáló ökológia között, amennyiben bizonyos alapvető technikák a klímával való interakcióink eredményei (például a tűz fűtésre használata, a vadászat mint nem pusztán a hús megszerzésére, de a bunda begyűjtésére irányuló tevékenység stb.). Manapság viszont a technológiák inkább az időjárás kontrollját kísérlik meg, azazhogy az extrém időjárásnak való ellenállás eszközei (a felhőbombázástól a légkondicionáltságig). Ugyanez az interakció vetődik fel Latour Gaia szuverenitáskonceptiója kapcsán is, amellyel mind az ökológiát, mind pedig a vizsgálati technikákat közös rendszerben tárgyalja, vagyis az elrendezési technikákat eleve ahhoz az ökológiához társítja, amelyeken azok végrehajtásra vagy kivitelezésre kerülnek. Ez egy olyan poszthumán perspektívát feltételez, amely megérti a kétirányú kapcsolatot natúra és techné között is – derridai értelemben ez a határ megalkotásának adekvát módja, és a heideggeri növekedés természettörténetének a Ge-Stell alól való felszabadítása (lásd jelen tanulmány 1. és 55. jegyzeteit).

Egyrészt a klímaváltozás a tudományok folytonosan változó önmegértését mozgatja a természet újraértésének kikényszerítésével, másrészt tisztán megmutatja, hogy ennek a diskurzusnak a faktualitása nem antropocentrikus tényezőkön és antropometrikus dichotómiákon alapszik, hanem azon modelleken és mértékeken, amelyek az ökológia kritikai koncepcionalizálásában vizsgálati és vizsgált tényezőkké válnak szét. Vagyis az „[ö]konomizáció mért mértékeket eredményez, amelyek nem összekeverendők a mérő mértékekkel.”⁶² Az ökológia ágensei ebben a keretben nem arra szolgálnak, hogy naturalizálják a diskurzust, hanem hogy egy olyan ökopolitikai diskurzust materializáljanak, amelyek megakadályozzák a túl gyors állományformálásokat az ökonomizáltság bevett eljárásmodjai alapján.⁶³ Az ökológia szuverenitása ebben az új kontextusban annak függvényévé válik, hogy az extrém vagy abnormális ökológiai eseményeket a konstans krízishelyzet megkomponáltságának belátásával miként lehetséges értelmezni és kommunikálni. Vagyis az arra való ráeszmélés bír tétellel, hogy a szuverenitás már alapvetően az ökológiában, nem pedig azzal szemben helyezkedik el.

⁶¹ Eva HORN, *Air Conditioning: Taming the Climate as a Dream of Civilization = Climates: Architecture and the Planetary Imaginary*, edited by James GRAHAM, et al. (New York: Lars Müller Publishers, 2016), 235.

⁶² Bruno LATOUR, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 408.

⁶³ Lásd ehhez Latour kísérletét a szimuláció és a szerepjáték határán: LATOUR, *Facing Gaia*, 260.

DARIDA VERONIKA

Poszthumán színterek

„EMBEREN TÚLRA MENNI”

Honnan ered a kortárs színház érdeklődése a poszthumán színterek iránt? Mi az oka annak, hogy egyre több olyan előadással találkozhatunk, melyek eddig ismeretlen perspektívák feltárására vállalkoznak? Már nem elég érdekesek a színpadon ábrázolt emberek és emberi történetek? Vajon képes lehet az ember (a színházi alkotó) arra, hogy egy nem emberi tapasztalatot közvetítsen a színpadon keresztül? Túl tudunk-e lépni az emberi nézőpontra?

A poszthumán törekvéseket felmutató színházat valószínűleg ugyanaz az igény hívta elő, mint a poszthumán filozófiákat. Vagyis azt mondhatjuk, hogy eredeti motivációjuk egy válság.¹

A színház emberábrázolásaként való, ifflandi definíciója a 21. században már távolról sem kielégítő. A klasszikus humanista értékek – melyek biztos emberképet és emberismeretet feltételeznek – régóta nem meghatározók a színházban. Az ember, ahogy sok más térről, a színpadiról is lassan kiszorul, vagy legalábbis háttérbe kerül. Ebben azonban nincs semmi váratlan vagy új, hiszen már a 20. század elejének nagy színházi forradalmárjai (Appia, Craig, Artaud) is arról beszéltek, hogy a színész csupán egy – és távolról sem a legfontosabb – színpadi elem; a világitás, a látvány, a zene legalább ilyen fontos eleme az előadásnak.² Sőt, már ekkor felmerült a színész eltávolításának (bábbal, fényvel, árnyékjátékkal való helyettesítésének) a gondolata. Az emberalak tehát a színházi reprezentációban sem tekinthető többé minden dolgok mércéjének.

A nem-emberközpontú kérdésselvetések a 20. század végére és az új évezred elejére még nagyobb hangsúlyt nyertek, elsősorban a technológia megállíthatatlannak tűnő fejlődése miatt. A színházban az új technológiák megjelenése a korábban lehetetlennek tűnő utópiák megvalósulását is jelentette: például napjainkban az emberalak egyszerűen helyettesíthető egy vetített képpel vagy egy robottal.

„Gépeink nyugtalanítóan elevenek, mi magunk pedig félelmetesen élettelenek vagyunk” – mondja Donna J. Harraway a *Kiborg kiáltványban*,³ és ez a tény a színház számára egyszerre jelenthet veszélyes fenyegetést és izgalmas kihívást. A transzhumán nézőpont, mely szerint a robotok teljesen átvehetik az ember szerepét ugyan ritka, de az android színház (mely a Maeterlinck színházutópiára

¹ Rosi BRAIDOTTI, „Working towards the Posthumanities”, *Trans-Humanities Journal* 7.1 (2014): 155–176.

² Erről lásd: DARIDA Veronika, *Színház – utópiák* (Budapest: Kijarat Kiadó, 2010).

³ Donna W. HARRAWAY, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, *Replika* 51–52 (2005): 107–139.

nyúlik vissza) napjaink robotszínházában megvalósulni látszik – habár a robotszínházi kísérletek közül is érdekesebbek azok, melyekben az emberalak és a robot együttesen jelenik meg a színpadon. Erre példa az osakai egyetemen folytatott Robot Theater Project, melynek egyik előadása a Trafóban is látható volt: az Oriza Hirata által írt és rendezett *Az átváltozás*. A Kafka-novella új változatában nem egy azonosíthatatlan féreggé (bogárrá, ganajtúróvá, csótánnyá) történő átalakulásról van szó, hanem a főszereplő robotként ébred. Méghozzá egy csodálatos, mimikára képes, szelíd és mélabús robot testét ölti magára. Ezáltal viszont a novella hátborzongató idegensége teljesen megszűnik. Kafkánál, ahogy Deleuze kiemelte, az „állattá-leendés” egy szökésvonalat próbál meg kirajzolni még akkor is, ha ezen a szereplő képtelen végigmenni (Gregor Samsa „állattá-leendésének deterritorizációs folyamata egy ponton megakad” és „halállá-leendés” lesz).⁴ Ez a robotszínház viszont nem foglalkozik az emberi világból való meneküléssel, épp ellenkezőleg: a szabad átiratban egy empatikus közeg próbál meg viszonyulni az új, átváltozott családtaghoz, hosszú és épületes beszélgetéseket folytatva vele, bár az az alapvető kérdés végig megválaszolatlan marad, hogy a szuperintelligens high-tech robot miért képtelen az ágyból való kikelésre. Hozzátehetjük, hogy a nézők számára a humanoid robot színpadi jelenléte csak pár percig érdekes, az előadás emiatt hamar a teljes érdektelenségbe fullad.

Persze a robotok színpadi alkalmazására találhatunk jó példákat is, ahol nem szenzációvadász bemutatásukra épül az egész darab. Ilyen Romeo Castellucci és a Societas Raffaello Sanzio *Tragedia Endogonia* előadássorozatának brüsszeli epizódja, melyben egy kisgyermeket (egy körülbelül egyéves kislányt) látunk a színpadon, egy rideg, üres térben. Mögötte a háttérben feltűnik egy robot (Hans). Ez a robot, szemben az osakai humanoid szuperrobottal, csupán egy absztrakt próbabábura emlékeztető fej, melynek négyyszögletes szeme és szája időnként mozogni kezd, és ekkor a holland ábécé betűit ismételteti monoton géphangon. Ebben a jelenetben a gyerek és a robot találkozása egy előre kiszámíthatatlan színpadi eseményt jelentett, ahol az előzetes alapelv az volt, hogy abban a pillanatban, amikor a kislány nagyon megijed vagy sírni kezd, a függönyt leeresztik. Ez a képsor ugyanakkor nem csupán az emberi és a nem-emberi (az idegen, a más) találkozására mutatott rá, hanem a nyelven kívüli állapotot is illusztrálta. A gyermek, aki a nyelv előtti (*infans*) állapotot képviselte, az ábécé hangjait egy robot közvetítésén át hallotta, így az emberi beszéd alapja egy nem-emberi csatornán keresztül jutott el hozzá.

A nyelvi tapasztalat (*experimentum linguae*) és a nyelv előtti állapot olyan problémák, melyek Giorgio Agambent, napjaink talán legmeghatározóbb olasz filozófusát is folyamatosan foglalkoztatják.⁵ Castellucci azon rendezők közé tartozik, akik tudatosan használják a filozófiai referenciákat, a filozófiai szövegeket pedig

⁴ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *KAFKA. A kisebbségi irodalomért*, fordította KARÁCSONYI Judit (Budapest: Quadmon Kiadó, 2009), 30.

⁵ Giorgio AGAMBEN, *Infanzia e storia* (Milano: Giulio Einaudi Editore, 1978).

olyan izgalmas forrásnak tekintik, melyekből számos inspirációt meríthetnek. Ebben az esetben ez különösen igaz Agamben *L'Aperto* című művére, melyre Castellucci sokszor hivatkozik. Színháza azt a nyitott térséget vagy tartományt kutatja, melybe az állat nyújthat bevezetést.⁶ Ahogy egy beszélgetésben megfogalmazza: „Az állat beinvitál minket a *nyitott*ba, a nem narratív dimenzióba, a valódi veszély zónájába”.⁷

Az állat (a géphez hasonlóan) csak önmagát jelentő prezencia a színpadon, azonban szemben a gép előre programozható tevékenységével, az állat kiszámíthatatlan viselkedése valódi veszélyforrás. Így bár Castellucci előadásáiban gyakran találkozhatunk új technológiák alkalmazásával, az igazi kihívást mégis az állat színpadi szerepeltetése jelenti számára.

Mielőtt azonban rátérnénk ennek a példákkal való illusztrálására, vessünk egy rövid pillantást Agamben *L'Aperto* című könyvére, mely egy nagy Heidegger-interpretációként is olvasható, hiszen tőle származik az a gondolat, mely szerint az állat „világban szegény” (*weltarm*), szemben a világ nélküli (*weltlos*) kővel és a világgépző (*weltbildende*) emberrel. Ez a tézis, különösen az állatra vonatkozó része, számos vitát kiváltott. Könyvében Agamben is erősen szembefordul egykori mestere gondolataival, amikor azt írja:

Heidegger volt az utolsó, aki még hitt abban, hogy az az antropológiai gépezet, mely minden esetben eldönti és kompenzálja az ember és az állat, a nyitott és a nem nyitott közötti különbséget, az emberi történelem és sors létrehozója lehet.⁸

Agamben szerint viszont épp ezt az „antropológiai gépezetet” kell felszámolni, és ennek első döntő lépése az emberi és állati közötti különbségtétel megszűntetése. Ahogy a könyv végén olvashatjuk:

Ahhoz, hogy hatástalanítsuk azt a gépezetet, mely saját emberről való elképzelésünket is irányítja, rá kell mutatnunk arra a központi ürességre, arra a hiányra, amely – az emberen belül – különválasztja az állatot és az embert, és amely ebben az ürességben felfüggesztve tart minket.⁹

Milyen lehetne az emberi és az állati differencia eltűnése utáni állapot? Talán ahhoz hasonló, amit Tiziano egy festménye, a *Nimfa és pásztor* ábrázol (melyet Agamben könyve legvégén részletesen elemez). A kései Tiziano-mű egy nem lé-

⁶ Rilke *Nyolcadik duinói elégia*jára utalva: „Tárt szemmel szemlélik az állatok a Nyitottat” (Rónay György fordítása). Rainer Maria RILKE, *Versek* (Szeged: Yctus, 1995) 264.

⁷ Romeo CASTELLUCCI, „A letter about a goat that gave its name to tragedy”, in *The Theatre of Societas Raffaello Sanzio* (London: Routledge, 2007), 47.

⁸ Giorgio AGAMBEN, *L'Aperto* (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2002), 78.

⁹ Uo., 94.

tező, idilli természetképet mutat. A kép előterében, egy állatbőrön heverve, hátulról láthatjuk a nimfát, aki visszafordul a nézők felé. A nőalak szinte teljesen meztelen, csak egy fátyol van a hátára és a bal karjára vetve. A mellette ülő, felöltözött pásztor csak nézi őt, de nem ér hozzá. Már túl vannak szerelmük beteljesülésén, túljutottak a vágyon. A háttérben egy furcsán megtört, félig kiszáradt, félig lombot hajtó fatörzsre egy állat – valószínűleg egy kecske – próbál felkapaszkodni, de alakja szinte kivehetetlen, annyira egybeolvad a természettel. Ez az enigmatikus festmény, Agamben értelmezése szerint, a blanchot-i munkátlanságot (*désœuvrement*) ábrázolja. Az időtlenség érzetét keltő kép egyszerre jelenít meg egy kezdeti és/vagy végállapotot; vagyis túl van az időn. Mint ahogy az itt ábrázolt létezés-mód is túl van a léten. Egy egyszerre emberi és állati, vagy úgy is fogalmazhatnánk, poszthumán állapotot mutat.

A festmény ugyanakkor néma. Ezt a nyelv előtti vagy nyelven túli létmódot kutatja Castellucci színháza is. Az imént már megvizsgáltuk a *Tragedia Endogonidia* jelenetét, mely egy robot hangját úgy jelenítette meg, mint ami dekonstruálja az emberi beszédet egyfajta poszthumán nyelv gyanánt. Az állati hangok viszont teljesen kívül állnak az emberi beszédartományon. Így a „kecskeének” is (a *tragoidia* eredeti jelentése) egy értelmezhetetlen, titokzatos hangon szólal meg. Hogyan írható le a meghallásakor szerzett nyelvi tapasztalat? Az állati hang kérdése szempontjából Agamben egy másik szövege, a *La linguaggio et la morte* utolsó fejezete a legtanulságosabb, mely *A gondolkodás vége* címet viseli. Egy erdei séta leírása kapcsán a szerző felidéz mindazt az auditív tapasztalatot, melyet ilyenkor az állati hangok sokféleségéről szerezhetünk. Hol marad ehhez a hangzásbeli gazdagsághoz képest az emberi hang? Beszélhetünk egyáltalán sajátos emberi hangról? Olyan tiszta és elkülönült értelemben, ahogy az állatok esetében, semmiképp sem. Az ember az egyetlen beszélő és gondolkodó lény, de beszéde és gondolkodása, Agamben tézise szerint, épp sajátos hangnélküliségét hivatott leplezni. Az emberi gondolkodás a nyelvben keresi a hangot, pontosabban a hang atopozsát. Így a nyelv veszi át a helyét: a nyelv lesz az ember hangja – miközben az erdei séta leírása arra is rámutat, hogy az ember az állatvilághoz a csend révén kerülhet a legközelebb.

A *Tragedia Endogonidia* utolsó epizódja (*Cesena*) szintén egy éjszakai utat jelenít meg az erdőben, de ott ez egy üldözött gyermek menekülése lesz. A kisiút a fák mögül titokzatos állati tekintetek kísérik (őzek, szarvasok vigyázó pillantásaként), azonban az emberek által jelentett veszélytől ezek sem óvják meg. A gyermek utáni hajtóvadászat így tragikusan zárul, az üldözők utoléri és kegyetlenül meggyilkolják. Fontos azonban megemlíteni, hogy a darab eredeti elképzelése szerint a megvert és meggyalázott gyermek állattá változott volna: egy szelíd és bölcs elefánttá.¹⁰ A gyermek állattá-leendésének ugyanis, Castellucci szerint, két-féle értelmet tulajdoníthatunk: a nyelv elvesztése vagy az emberi nyelvről való

¹⁰ Romeo CASTELLUCCI, „Why I need an elephant”, in Dorota SEMENOWICZ, *The Theatre of Romeo Castellucci and Societas Raffaello Sanzio* (New York: Palgrave, 2016), 177.

lemondás egyrészt a felnőttek világának tagadását jelenti, másrészt a *conditio humanát* állati létmóddá változtatja. Ugyanakkor a végső változatban a gyermek feláldozása szintén az ember állathoz való hasonlóságára utalt, hiszen a színházban az állat volt az első áldozat. Az őstragédia a tragédia eredeti szertartásaként az isteneknek bemutatott áldozatot jelentette, és csupán a modern tragédiában az istenek távozása vagy halála után vette át az ember az állat szerepét.

Érdeemes megjegyezni, hogy a kortárs színházban hasonló elképzelésekkel elsősorban Valere Novarina darabjaiban, rendezéseiben és teoretikus írásaiban (különösen *A test fényei* aforizmagyűjteményében) találkozhatunk. Novarina színháza az antropofánia színháza, mely az ember eltűnését mutatja fel, miközben az antropolátria (az ember bálványként való imádása) elleni küzdelem színtere. Ebben a színházban egyfajta emberábrázolási tilalom működik. A színész itt arra törekszik, hogy túllépjen az emberen, amit egyrészt az állathoz való közeledés révén („a színházban a nézők az első beszélő állati tapasztalatára lelnek rá”),¹¹ másrészt az áldozatiság hangsúlyozásával („valahányszor belép egy színész, az emberből az áldozat jelenik meg, minden emberi mögöttes nélkül”)¹² próbál elérni. Így juthatunk el ahhoz a poszthumán nézőponthoz, mely szerint: „az ember – egy hordozás helye: nem az ember, hanem az állat, amelyben az ember hordozása és felmutatása történik”.¹³

Ám ugyanígy, jelen gondolatmenetünkhöz kapcsolódva, felidézhetjük azt a novarinai fragmentumot, mely akár Castellucci színházának az ars poeticája is lehetne:

A velünk szemben belépő színész végre lehetővé teszi számunkra, hogy ne emberből legyünk, ne kelljen többé embernek lennünk! A színház egyike azon ritka helyeknek, ahol kikísérletezhetjük azt, ami mindenütt tiltva van nekünk – és ami rendkívüli derűre ad okot: a *kilépést az emberből*. „Emberentúlra menni.” Az emberi képmást felmutató színész áldozatával egy pillanatra az ember többé már nem kötelező számunkra.¹⁴

„LEVÁGOTT KECSKE VAN BENNEM”

A Romeo Castellucci vezette Societàs Raffaello Sanzio társulat 1981-ben alakult meg. A szokatlan névválasztás oka, hogy – a korábban képzőművészeti tanulmányokat folytató – Castellucci szerint Raffaello festményeit tökéletes külső forma jellemzi, mely elrejtja a belső, gyötrelmes, ám láthatatlan küzdelmet. A kezdetben barátokból (köztük Castellucci nővéréből és feleségéből) összeálló csapat azonnal elhatárolódik a hivatásos, kőszínházi közegtől, és szabad kísérletezéseket

¹¹ Valère NOVARINA, *A test fényei*, fordította RIDEG Zsófia (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2008), 19.

¹² Uo., 83.

¹³ Uo., 108.

¹⁴ Uo., 95.

folytat egy cesenai birtokon, a társulat bázisán. Ez az önkéntes kivonulás teszi lehetővé számukra, hogy a legkülönbözőbb területeken végezzenek kutatásokat, így a színház mellett a képzőművészet, a zene, a filozófia, a teológia, az orvostudomány (különösen a virológia, bakteriológia, immunológia) terén.

Működésüket végig meghatározza a reprezentáció következetes kritikája. Színházukat ezért az ikonoklasztia (képrombolás) színházának is nevezik. „A színháznak és a művészetnek egyetlen olyan formája sem érdekel – állítja Romeo Castellucci – amely képtelen szembesülni saját nemlétének tényszerű lehetőségével.”¹⁵ A képrombolás lényege azonban sohasem öncélú: azért kell „felgyújtani a hagyomány hatalmas és gondolatszegény archívumát”, hogy később ezek a romok rajzolhassák ki az eredeti szerkezetet.¹⁶ A képrombolás gesztusa a színpadi alakokat is érinti, hiszen minden szerep „alá van aknázva belülről” és „saját végleges eltűnésének a hírnöke”. A színpadi alak csak úgy élheti túl az általa éltetett rombolási dühöt, ha elégeti önmagát. Ahogy Castellucci szemléletesen megfogalmazza: „Giacometti szobrai nagyon hasonlítanak ahhoz, amit én a színész szerkezeteként aposztrofálok. Olyan ez, mint amikor egy égő háznak meglátjuk a szerkezetét, azt, amitől áll.” De ugyanígy idézhetnénk a *Képrombolás* egy másik mondatát is, mely szerint „a színész létezése a színpadon egy eunuch erőszakos létezéséhez hasonlít; a tekintete kérdő, mint egy kutyáé, és egyidejűleg a képromboló szenvedését is tükrözi”.

Minden új alkotásnak a rombolás az előfeltétele. A színházi teremtés kiindulópontja sohasem a semmi, sokkal inkább valamilyen tevékeny, folyamatosan keletkezésben levő, formálódó káosz (ennyiben erősen kapcsolódnak Félix Guattari *Chaosmose* gondolatához).¹⁷ Úgy is mondhatnánk, hogy az alkotókat sohasem a valóság, hanem a potencialitás érdekli: a végtelen és nyitott lehetőségek.

Visszatérve a Societas Raffaello Sanzio *Tragedia Endogonia* ciklusát megelőző történetéhez, hangsúlyoznunk kell, hogy első bemutatóik gyermekelőadások voltak. Már ekkor is a gyermek infantilis – nyelv előtti, nyelven kívüli – színháza állt érdeklődésük fókuszában, melyet a későbbiekben is mintának tartanak. Az eljövendő gyermekkor ideája a *Tragedia Endogonia* számos pontján feltűnik, de legszembetűnőbb a berlini epizód végén látható sírkerti jelenet, az a különös feltámadáskép, melyben a halott gyerek egy olyan léten túli világba vezet be minket, melynek szereplői (a csőrében sajtot tartó holló és a jetyszerű lények) egyszerre meseszerűek és hátborzongatóan idegenek. A szimbolikus álla-

¹⁵ Romeo CASTELLUCCI, *Képrombolás a színpadon és a test visszatérése*, hozzáférés: 2008.11.07, <http://szinhaz.net/2008/11/07/romeo-castellucci-keprombolas-a-szinpadon-es-a-test-visszaterese/>. [A továbbiakban az idézetek innen származnak.]

¹⁶ Hasonló gondolat jelenik meg Agambennél is, a *L'uomo senza contenuto* végén, ahol a filozófus az esztétika destrukciójáról beszél. Lásd Giorgio AGAMBEN, *L'uomo senza contenuto* (Macerata: Casa Editrice Quodlibet, 1994), 172.

¹⁷ Félix GUATTARI, *Chaosmose* (Paris: Éditions Galilée, 1992).

tok szerepe elsősorban az, hogy a gyerekek felfedezzék saját képzeletviláguk erejét, a felnőttek pedig visszataláljanak ehhez az eredeti tapasztalathoz.

A valódi állatok is korán megjelennek a társulat előadásában, először az 1988-as *Alla bellezza tanto anticában* két kígyó és egy bárány, majd az 1989-es *La Discesa di Inannában* már bárányok, kecskék és majmok szerepelnek. A kicsit későbbi, ismertebb előadásokban is fontosak: a *Gilgamesh*-ben (1992) kutyák és egy bagoly, az *Oresteiában* (1995) pedig majmok alkotják az Eumenidák karát. De az élő egyedek mellett fontosak az utaló elemek is: mint az *Oresteiában* a fehér nyulaknak öltözött gyermekek kara (mely az *Alice csodaországbanra* utal), vagy a *Julius Ceasarban* (1997) feltűnő faltörő kos, mely az első felvonásban még horizontálisan, mintegy a függőnyt áttörve jelenik meg, a második felvonás elején viszont már vertikálisan, fellógatva, áldozati kellékként. Ezt a faltörő kost az avignoni fesztiválon installációként is kiállítják. Gyakori szereplők még a lovak, akik először az *Utazás az éjszaka mélyére* vetített képsorain tűnnek fel, a háború brutálisan lemészárolt, ártatlan áldozataiként.

Azért soroltuk fel ilyen részletesen a korábbi előadások állatszereplőit, mert ezek nagy része a *Tragedia Endogonidiában* is megjelenik. Néhány példát kiragadva: egy faltörő kos a bergeni, egy csimpánz (akiről sokáig eldönthetetlen, hogy valódi állat, vagy egy beöltözött ember) a római, egy ló pedig a párizsi és a cesenai epizódban tűnik fel. Az avignoni előadás első székseit nyúlábok foglalják el, ők lesznek az elsődleges nézők. A kecske motívuma pedig – a kecskéekre utalva – értelemszerűen végig jelen van, de legerősebben szintén az avignoni epizódban, ahol ő az, aki a nézőket beinvitálja a színpadi térbe.

Mindezek tükrében, ismét fel kell tennünk a kérdést, hogyan értelmezhető az állati jelenlét a Societas Raffaello Sanzio színpadán? Castellucci társulata számára elsősorban az állat tanító funkciója a meghatározó, ők tekinthetők a színészek legfontosabb mestereinek. Már utaltunk rá, hogy a társulat tagjai többnyire amatőrök, mert a rendező elveti a különböző színészi technikák műfogásait, és a valódi színházi jelenléteket keresi. A prezencia azonban az állatot sokkal inkább jellemzi: meggyőzőbb, mint a legjobb színész, mivel nem képes a színlelésre. A teste tiszta élet és kommunikáció, maga az intenzitás, az állandó készenlét. Vagy, ahogy a *Képrombolásban* olvashatjuk: „Az állat teljesen otthon érzi magát a színpadon, mert nem tökéletesíthető”. Nem véletlen, hogy Castellucci állandó hivatkozási alapja a cirkusz, melynek kapcsán megjegyzi: „ha a cirkuszban összehasonlítom az emberek és az állatok színrelépését, megdöbönt ez utóbbiak pontossága”. Az állatnak azonban nem csupán mozgása és viselkedése, de mimikája is tökéletes, hiszen az állat arca, rezzenéstelenül vizslató tekintete olyan, akár egy „protomaszk”. Továbbá, ahogy már említettük, az állat felfedi, láthatóvá teszi a színház eredetét, alapító mozzanatát: hiszen a színész csupán az állatot helyettesíti a színpad áldozati oltárán. Mindezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy Castellucci nem színpadi felbukkanásukról, hanem visszatérésükről beszél. A színház erejét az ő jelenlétük adja. A színész teste pedig csupán az állat felmu-

tatásának színtere. Ezért írhatja Castellucci a *Képrombolás* enigmatikus *Széljegyzeteiben* (*disjecta membra*), hogy „majom lovagol rajtam [...] kutyaként menekülök”.

Ezen a ponton jutunk el (vagy vissza) alapvető referenciánkhoz: a *Tragedia Endogonia* (2002–2005) előadássorozatához. A tragédia iránti faszcináció a *Széljegyzetekből* is nyilvánvaló: „a tragédia, mint tény rettenetesen vonz. Csatatervet kell készíteni a tragédia ellen. A tragédia az egyetlen méltó ellenfél, amellyel az embernek meg kell küzdenie”.

A *Tragedia Endogonia* nem kevesebbre vállalkozik, minthogy a tragédia egész fogalmát és jelentéskörét újragondolja napjaink európai társadalmi felől. A címben az *endogonia* a mikrobiológiából kölcsönzött szó, mely belső nemzést jelent, folyamatos (ön)reprodukción, és ezáltal egyfajta halhatatlanságot. Az új tragédia tehát egy organikus, belső keletkezésű, önmagából létrejövő képződmény.

A 21. század nyitányán született, egyszeri és megismételhetetlen eseménysozatra tizenegy részben, tíz különböző városban került sor, melyek egyfajta kört alkottak (Cesena volt a kiindulási és a végpont). Az egyes epizódokat (a görög tragédiában az *episzodion* a két kardal közötti részt jelentette) a városok neve fémjelzte: Cesena, Avignon, Berlin, Brüsszel, Bergen, Párizs, Róma, Strasbourg, London, Marseille, Cesena. Minden egyes előadás az adott városból merített ihletet, a saját ontogenezisét állította színpadra. A végeredmény (amit a társulat videó dokumentációja őriz), nem alkotott egy összeálló egészet, de nem volt egymástól teljesen független töredékek láncolata sem, hiszen számos motívum (köztük sok állatmotívum) többször visszatért. A rendező szerint minden epizód olyan volt, mint egy meteor, mely elhaladása közben gyengéden megérinti ugyan a világ felszínét, de nem hagy nyomot.

Lényeges kiemelnünk, hogy ez az egyedülálló projekt a létrehozás minden fázisában állandó kockázatot jelentett. Castellucci és társulata viszont azt az álláspontot képviseli, hogy a kockázat a művészet természetes feltétele. Minden autentikus műalkotás veszélyes, hiszen velük szemben a néző lemeztelenítettnek, védtelennek érezheti magát. A valódi szépség tapasztalata egyfajta örök kiszolgáltatottság, kitettségérzés, mely a vackából kivert kutya állapotához hasonlít.

A *Tragedia Endogonia* beszéd nélküli színházának (ahol a beszéd legfeljebb csak foszlányok, fragmentumok révén jelent meg) célja a színház saját nyelvének felfedezése volt. A színház valódi nyelve ugyanis nem a beszéd (ahogy ezt Artaud kegyetlen színházának kiáltványából tudjuk),¹⁸ sokkal inkább egy térbeli és költői (a szavak nélküli költészet értelmében vett) nyelv, melyben minden hieroglifává vagy gesztussá válik. Az avignoni epizódban egy kecske patája által rajzolt jelek jelentek meg az új nyelv rejtjeles szavaiként, a cesenai epizód ismeretlen nyelven felhangzó gyászéneke pedig a kecskeének egyfajta újraértelmezése volt. Ugyan-

¹⁸ „Más szóval: nem befejezettek és szentnek számító szövegekhez kell fordulnunk, hanem éppen az a feladat, hogy a színház ne legyen a szövegnek alárendelve, hogy visszatáljunk egy olyan egyedülálló nyelvhez, amely félúton van a gesztus és a gondolat között.” Antonin ARTAUD, *A könyörtelen színház*, fordította BETLEN János (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1985), 147.

csak ebben az első epizódban már felbukkant az egész előadássorozatot végigkísérő egyik fő motívum: a bestialitás. A darab elején egy a bőréből (szó szerinti értelemben) kibújni próbáló alak tűnt fel a színen, akinek az arcát maszk takarta, a maszk mögül állati szőr lógott ki, női nemi szerve pedig fedetlen volt. A néző egy hisztérikus jelenléttel találta magát szemben úgy, ahogy Deleuze elemezte Bacon festményeit¹⁹ (melyek Castellucci számára örök referenciák). Szinte láthatóvá vált az állattá válás folyamata, melynek során a test és az arc egyre inkább deformálódik, az állati vonások egyre erőteljesebben érvényesülnek, míg végül már eldönthetetlen, hogy a szemben álló lény vajon állat vagy ember. Castelluccit a bestialitás színpadi megjelenítésében a kettő közötti, „homályos és szétválaszthatatlan zóna” foglalkoztatta. Eközben a nézőt még erőteljes hang- és fényhatások is érték, úgyhogy az előadás valóban az egész idegrendszerre hatott. Castellucci itt ismét Artaud kegyetlen színházának eszméjéhez tért vissza, mely nem csupán a bemutatott dolgok miatt kegyetlen (a meztelenség, erőszak, vér képei), hanem sokkal inkább a rendezés – *mise en scène* – erőszakossága révén.

Ebben az előadássorozatban a színpad egyszerre volt áldozóoltár és mézár-szék (a szétszórt állati belsőségeket gyakran fel kellett takarítani a padlóról), profán és szakrális hely, ahol a legnagyobb mocskokban való megmerítkezés vezetett el a megtisztuláshoz és a szépség másfajta megtapasztalásához. Ezen a színpadon a megkérdőjelezhetetlen és evidens szépséget leghitelesebben az állatok jeleníteték meg (például az utolsó epizódban a meggyilkolt gyermek üres ágya előtt mozdulatlanul álló – néma kegyeletet tanúsító – ló alakja).

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a *Tragedia Endogonidiában* az állati jelenlét legkülönbözőbb – hol elbűvölő, hol provokatív – formái jelentek meg. Castellucci egyrészt valódi állatokat állított a színpadra, másrészt az azok felidézésének materiális vagy virtuális formáival élt, miközben a minden emberben fellelhető, eredendő bestialitással is szembesített. Arra törekedett, hogy a nézőt elvezesse ahhoz az alapvető felismeréshez, hogy az emberi és a nem-emberi tapasztalat egymástól szétválaszthatatlan: az állati tapasztalat az emberi tapasztalat szerves része. A filozófiai gondolat színpadi megjelenítése nyomán pedig a néző is megérthette vagy átérezhette, hogy mit jelent Castellucci elsőre enigmatikusnak tűnő kijelentése: „Néma birka van bennem. Levágott kecske van bennem.”

EGYÉB HIVATKOZÁSOK

- AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Casa Editrice Quodlibet, 1994.
 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*. Milano: Giulio Einaudi Editore, 1992.
 AMBERSON, Deborah, Elena PAST. *Thinking Italian Animals*. New York: Palgrave, 2014.

¹⁹ Gilles DELEUZE, Francis Bacon. *Az érzet logikája*, fordította SEREGI Tamás (Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2014).

- CASTELLUCCI, Claudio and Romeo. *Les Pelèrins de la matière*. Paris: Les Solitaires Intempestifs, 2001.
- KELLEHER, Joe, Nicolas RIDOUT. *Contemporary Theaters in Europe*. London: Routledge, 2006.
- PERRIER, Jean-Louis. *Ces années Castellucci*. Paris: Les Solitaires Intempestifs, 2014.
- SEMENOWICZ, Dorota. *The Theatre of Romeo Castellucci and Societas Raffaello Sanzio*. New York: Palgrave, 2016.
- TACKELS, Bruno. *Les Castellucci*. Paris: Les Solitaires Intempestifs, 2005.
- TEDESCO, Salvatore. *Romeo Castellucci: Estetika*. Milano: Meltemi Editore, 2018.
- The Theatre of Societas Raffaello Sanzio*. London: Routledge, 2007.

*Guillermo del Toro szubterrán szörnyei
és a poszthumanitás szimbolikus tétje*

Mit jelent a szörny a poszthumanitás korszakában? Mielőtt felfejtenénk a poszthumanizmus történetiségét, fontos kitérnünk a szörny ontológiai státuszára. A szörnyrel kapcsolatosan Jeffrey Jerome Cohen hét tézist fogalmaz meg, amelyen keresztül egy szörnyelmélet körvonalazható: 1. a szörny teste egyben egy kulturálisan kódolt test is; 2. a szörny mindig megszökik a hozzáférhetőség elől; 3. a szörny alakja a kategóriák válságának előhírnöke; 4. a szörny a különbség megtestesüléseként olvasható; 5. a szörny a lehetséges határain mozog; 6. a szörnytől való félelem egyben vágyakozás is; 7. a szörny a leendés küszöbén található.¹ Meglátásunk szerint nem ez az egyetlen lehetséges elemzési módszer a szörnyek feltérképezésére, viszont módszertani szempontból – egyszerűsége és rugalmassága folytán – mégis használhatónak tűnik. Ellenben kiegészítésre szorul, mivel Cohen felsorolását túlságosan is sterilnek érezzük. Szükséges egy másik szempont bevezetése is, nevezetesen az alantasság intenzitásfoka. Barbara Creed a horror műfaj kapcsán a „szörnytest” (*body-monstrous*) szerepét emeli ki. A *Horror and the Carnavalesque* című klasszikus tanulmányában amellet érvel, hogy a horror, azon belül pedig a testi integritását elhagyó, széteső testtel bíró szörny tétje a testi határvonalak elhagyása, a külső és belső teljes egymásba omlasztása.² Legmagasabb intenzitásfokán a szörnyű test mutálódik, dezintegrálódik és elvérzik, kiengedve olyan testnedveket, amelyeknek – emberi kulturális kódjaink alapján – belül kéne maradniuk. Normális esetben külső és belső elkülönül egymástól, a bőrfelület membránja meggátolja a találkozást.

Jelen tanulmányunk keretén belül értelmeznénk del Toro néhány szörnyét, Cohen non-antropocentrikus fogalmi hálójának és a poszthumanizmus kínálta fogalmi keret segítségével. A szörnyszerűség ott válik leginkább kézzelfoghatóvá, amikor a membrán megszakad, a világszintek közötti repedések pedig kitágulnak, feltárva az emberi szféra eltűnésének lehetőségét is. Célunk az, hogy a *monster studies*, az *animal studies* és a poszthumanizmus elméleti belátásait alkalmazva új hermeneutikai szempontokkal gazdagíthassuk a del Toro filmművészetéről szóló szakirodalmat. Hangsúlyozandó, hogy szemben a del Toro-szakirodalom fő sodrával, mi elsősorban nem a politikai vagy ideológiai aspektusokat vagy az emlékezetpolitikai dilemmákat emeljük ki, hanem a filmjeiben feltűnő különböző szörnyek autonóm létmódjai kerülnek vizsgálatásunk középpontjára.

¹ Jeffrey Jerome COHEN, „Monster Culture (Seven Theses)”, in Jeffrey Jerome COHEN, *Monster Theory. Reading Culture* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1996), 3–26.

² Barbara CREED, „Horror and the Carnavalesque: the Body-Monstrous”, in Leslie DEVEREAUX and Roger HILLMAN, *Fields of Vision. Essays in Film Studies, Visual Anthropology, and Photography*, 127–159 (Berkeley: University of California Press, 1995), 136.

ba. Ezzel együtt a szörnyek megértéséhez bizonyos narratív elemek nélkülözhetetlenek bizonyulnak.

Tanulmányunk keretén belül del Toro bestiáriumából elsősorban azokat a szörnyeket emeljük ki, amelyek testi határvonalai elbizonytalanodnak vagy egyenesen szétesnek. A szilárdság és puhaság kettőssége rendszeresen az alantas légység dialába torkollik. Még az olyan esetekben is, amikor egyébként az emberi rend látzólag győzedelmeskedik a szubterrán káosszal szemben – mint például a *Mimic* (1997) vagy a *Tűzgyűrű* (2013) című filmekben –, a szörny testének változékony jellege sokszor rendkívül ambivalens következményekkel kérdőjelezi meg az emberi kultúránk határvonalait. Részletesebben a következő szörnyek értelmezésére vállalkozunk: a Júdás-faj a *Mimic*ből, a Sápadt Ember az *A Faun Labirintusából* (2006), a *Tűzgyűrű*ből ismert kaijuk, a *A kór* című trilógiában és tévésorozatban szereplő strigoioik (2014–2017), valamint *A víz érintésének* főszereplője, a kétéltű, nyirkos testű, emberszabású hibrid lény (2017).

A szörny testének látványa megzavarja az egységes elméletek és szokványos megközelítési módok szűkességét. Cohen szerint a szörnyekről való kulturális érdeklődés rámutat arra, hogy a poszthumán korban a történelem már fragmentumok sokaságából, valamint össze nem illő, szétfolyó részletek halmazából alkotódik.³ Ebben az értelemben del Toro filmjei maguk is műfaji szörnyszülötteket alkotnak, hiszen közismert körülmény, hogy a mexikói filmrendező nagy előszeretettel nyúl korábbi filmzsánerekhez és stílári elemekhez. Olyannyira, hogy már-már felmerül a giccsesbe való áthajlás gyanúja. Glenn Ward például a műfaji kölcsönzések fontosságát hangsúlyozza del Toro filmművészetében, amely – nézete szerint – oszcillál az emlékezet hitelesítő szerepe, valamint a komikus módon túlzásba vitt reflexivitás metafikatív, a valóság látszatát folyamatosan megtörő alkalmazása között.⁴ Az ironikus hangvételű megjegyzések, a szándékosan nyilvánvalóvá tett kölcsönzések, az újrafelhasznált filmtörténeti toposzok mind arra utalnak, hogy del Toro realizmusa szándékosan elnagyolt, nála a realista ábrázolás sem képes fenntartani önnönmaga határvonalait. A *Tűzgyűrű* kapcsán egy kritikus kiemeli az elhasználdott jövő fontosságát, ami szintén visszautal az alantasságra, hiszen a legsérülékenyebbnek mindig a már rothadásnak indult testek és diskurzusok bizonyulnak.⁵ A történetiség teste is ütött-kopott, idejétmúlt. A filmek visszatérő elemét képezi a letűnt kulturális sémák és evolúciós formák visszatérése, feltámadása, váratlan, újbóli felbukkanása. A régmúlt kísértetei megtörik a lineáris idő képzetét, újra látunk dinoszauruszszerű lényeket vagy sok ezer

³ COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*, 3.

⁴ Glenn WARD, „There is No Such Thing.” Del Toro’s Metafictional Monster Rally”, in Ann DAVIES, Deborah SHAW and Dolores TIERNEY, *The Transnational Fantasies of Guillermo del Toro* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 13.

⁵ Niamh THORNTON, „Pacific Rim. Reception, Readings, and Authority”, in Ann DAVIES, Deborah SHAW and Dolores TIERNEY, *The Transnational Fantasies of Guillermo del Toro*, 121–143 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 130.

éves zombi-vámpírokat. Metaesztétikai szempontból a filmek maguk is porózus, szétfolyó szerkezetet mutatnak.

De mit jelent mindez a poszthumanizmus szempontjából? Miképpen függ össze del Toro gyűjtögető, brikolázs technikája a poszthumanitással mint kulturális-társadalmi állapottal? A poszthumanitást – Rosi Braidotti nyomán – összefüggésbe hozhatjuk a nem-linearitással.⁶ A nagybetűs Ember haladásának teleológiáját felváltják a heterogenitás szerteágazó történetiségei. A poszthumanizmus azon posztmodern felismerésből eredeztethető, mely szerint érvényüket veszítették – elhasználták – a nagy, modern, progresszív narratívák, valamint az ember központi, szervező szerepébe vetett humanista hit. Mint Braidotti fogalmaz, a poszthumanizmus kiindulópontjaként

a felvilágosodás alapvető premisszáinak hanyatlása [szolgál,] nevezetesen az emberiség mint önszabályozó és teleologikus észhasználat által jellemezhető lény haladása, valamint az Ember állítólagos tudományosan racionális módon végrehajtható tökéletesíthetősége. A poszthumanista perspektíva a humanizmus hanyatlásából indul ki, azonban messzebb megy az alternatívák kutatásában.⁷

Ha mindehhez hozzátesszük a *monster studies* perspektíváját, akkor nem riadhatunk meg a legszélsőségesebb, a legembertelenebb perspektíváktól sem. Morális értelemben képmutató gesztussá lényegül át a *A kórban* ábrázolt, vámpírok által bevezetett emberfeldolgozó üzemek működése miatti felháborodásunk, hiszen modern civilizációnk eleve feldolgozható nyersanyagként tekint a környezetre, miközben a modern biológia éppen oda vezet bennünket vissza. A humanizmus által ki-rekesztett és marginalizált szereplők visszatérnek az őket elnyomó kulturális kódok letűntével, azonban ez távolról sem kecsegtet békés vagy utópikus megoldási lehetőséggel. Braidotti szembeállítja a többségi emberiség krízisét a kisebbségek nomadikus létesülésével.⁸ Nagyszerűen megfigyelhető a fejlett társadalmakban dúló demográfiai vitákra való reflexió a *Mimic* című filmben. Első pillantásra a *Mimic* a jelenben játszódik, a késő 20. századi New Yorkban. Csakhogy a jövőre való vonatkozás nélkülözhetetlen részét képezi a narratívának, mivel egy, a város gyerekeit fenyegető, csótányok által terjesztett betegség tombol városszerte. A látszólag végleges megoldást egy rovarszakértő, Dr. Susan Tyler nyújtja, aki kifejleszt egy Júdás-faj megnevezésű, az imádkozó sáska és a csótány génállományának felhasználásával készített rovar, amely kiirtja az eredeti csótányokat. Csakhogy – Dr. Tyler szándékával ellentétben – a Júdás-faj maga is elszaporodik. Ironikusan szembeállítódik a génmódosított rovarfaj szaporasága az emberi főszereplők terméketlenségé-

⁶ Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (London: Polity Press, 2013), 163.

⁷ Uo., 37.

⁸ Uo., 38.

vel, hiszen párjával, a járványügyi központ igazgatójaként dolgozó dr. Peter Mannel képtelennek bizonyulnak a gyermeknemzésre.

Visszatérő szempont a horror műfajban a szörny termékenységevel szembeállított emberi meddőség, gondolhatunk itt a del Toróra is jelentős hatást gyakorló *Alien*-filmekből ismert xenomorfok szaporaságára.⁹ Az emberiség a *Mimic* által sugalmazott meglátás alapján egyszerre meddő és túlszaporodott, a két jelenség mintha egymásra halmozódna. Itt is az ironia válik operatívvá, hiszen a patológiázás mint biopolitikai instrumentum kétirányúnak bizonyul. Többször is látjuk felülnézetből a New York utcáin hemzsegő embertömegeket, ami elkerülhetetlenül implikálja a járványügyi, közegészségügyi nézőpontnak az ember ellen való megfordíthatóságát is. Felülről szemlélve az emberiség holmi kártevőnek is tűnhet, ami nem is különbözik olyannyira az általa lenézett patkánytól vagy csótánytól. Del Toro – nyugtalanító módon – arra figyelmezteti a nézőt, hogy bizonyos élőlények lefokozását és az ember ontológiai leértékelését csak kis lépés választja el egymástól. Csupán a szerencse műve, hogy nem létezik nálunk fejlettebb faj, amely ránk alkalmazza a nagyvárosi életben szokványossá vált higiéniai eljárás-módokat, kiirtási gyakorlatokat.

A poszthumanista elmélet szerint az állatok lefokozása, elhasználhatósága kulcsfontosságú elemét képezi minden humanizmusnak. Ebből a szempontból a humanizmus egyetlen formája sem problémamentes: ki kell rekeszteni mindazt, ami nem emberi ahhoz, hogy a humanizmus antropológiai gépezete működhessen. A kirekesztés eredendően hozzátartozik a humanizmus öndefiniálásához.¹⁰ Ezzel együtt a poszthumanizmus többet jelent az állatnak valamilyen emberi etikai kódba történő bevonásánál. A poszthumanisták – az interkonnektivitás hangsúlyozásán keresztül – mindenekelőtt a kettősségekben való gondolkodást kívánják meghaladni, a termelőerők dinamizmusának nem-hierarchikus affirmálása okán.¹¹ Erre vonatkozóan egy nagyon érdekes és teljesen reflektált szimbolikus reprezentációt találunk del Toro részéről a *Mimic*ben. Chuyt, egy latin amerikai bevándorló autista fiát látjuk egy ponton, amint két ember nagyságúra nőtt mutáns csótány között áll. Del Toro kifejezetten ontológiai és teológiai jelentőséget tulajdonít ezen kulcsjelenetnek:

[...] itt látható, ahogy a szimmetria vizuális témájával játszom, azzal, hogy ki az emberibb, a rovarok vagy az emberek? Aztán van ez a kompozíció, ahol Chuyt két mutáns rovar közé helyezem. Olyasmi, mint az Atya,

⁹ Kimberley JACKSON, *Technology, Monstrosity, and Reproduction in Twenty-First Century Horror* (New York, London: Palgrave Macmillan, 2013); Barbara CREED, „Alien and the Monstrous-Feminine: An Imaginary Abjection”, in Annette KUHN, *Alien Zone. Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema* (London: Verso, 1990), 128–144.

¹⁰ Giorgio AGAMBEN, *The Open. Man and Animal*, translated by Kevin ATTELL (Stanford: Stanford University Press, 2003).

¹¹ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, 71–72.

a Fiú és a Szentlélek hármassága. Szándékosan odaraktam Chuyt, hogy a jövő szent családjának vallási ikonképe legyen.¹²

Jól jelzi a korábbi, emberközpontú, a monoteista világgéppel való teológiai szakítás igényét az is, hogy az említett jelenet egy elhagyott templomban játszódik. Chuy apja – a templomban rejtőzködő, megnevezhetetlen gonoszság jelenléte utalva – a következőképpen figyelmezteti fiát: „van Krisztusunk a feszületen, de az nem egy szent hely.” Megerősíti ezt a gyanúkat az is, hogy később a felfedezésre vállalkozó Chuy szemén keresztül meglátjuk a feszületet: továbbra is a helyén van, ám lefejezett, megcsonkolt állapotban. Az ateizmus tehát lényeges szerepet tölt be a del Toró-i világlátásban, ez pedig nem elvonatkoztatható a poszthumanizmus igényétől. Az emberbe vetett hit eltűnésével együtt jár az Isten képmásaként funkcionáló, teológiailag megalapozott ember kitüntetett helyébe vetett hit felszámolása is. Minden jel szerint az Isten és ember együttes halálának problematikája áthatja az egész del Toró-i életművet.¹³

A szörnyek felmutatják az ember utáni folyamatok sokféleségének élet és halál mezsgyéjén elhelyezkedő lehetőségeit is. Miképpen a *Mimic*ben sem ér véget a vallásosság vagy *A víz érintésében* a társadalmiság az emberrel, úgy általánosságban is elmondható, hogy a szörnyek esetében sem záródik le az élet a halállal. Michelle Ballif a zombi műfajok kapcsán az ember utáni jövőtől való félelem, valamint a poszthumán jövő immanens, már jelenlévő jellegének ambivalenciájára utal.¹⁴ Kitűnően példázza a poszthumanitás immanenciáját, hogy a *The Strain*ben, a *Tűzgyűrű*ben és az *A víz érintésében* egyaránt a humánus altalaján megbúvó, már előzetesen jelenlévő ágensekkel van dolgunk. Ősi szörnyek, nyálkás istenségek, valamint az emberi történelmet végigkísérő vámpírok törnek be az eddig mesterségesen purifikált társadalmakba. A poszthumán állapot megtöri a lineáris idő képzetét, visszatérnek korábban meghaladottnak vélt neoparchaizmusok és neoprimitivizmusok.¹⁵ Lehetetlennek bizonyul bármiféle teleológia fenntartása a nem-lineáris idő dominanciája következtében.

Ez utóbbi szempont eklatáns példáját nyújtja az egyes kommentátorok által „hibridfilmként” jellemzett *Tűzgyűrű*, amely egyesíti a kaiju-műfajt a mechával,

¹² Kivonat a következőből: Guillermo DEL TORO, Marc ZIKREE, *Guillermo del Toro's Cabinet of Curiosities. My Notebooks, Collections, and Other Obsessions* (New York: Harper Design, 2013), 259.

¹³ Ez utóbbi szemponttól kitérnő összefoglalást nyújt Sunand Tryambak Joshi esszéje, amely részletesen tárgyalja del Toro igencsak összetett vallási nézetét és bonyolult személyes viszonyulását a katolicizmushoz. Sunand Tryambak JOSHI, „The Magical Spirituality of a Lapsed Catholic. Atheism and Anticlericalism”, in John W. MOREHEAD, *The Supernatural Cinema of Guillermo del Toro. Critical Essays* (Jefferson: McFarland & Company Publishers, 2015), 11–22.

¹⁴ Michelle BALLIF, „Zombies/Writing. Awaiting Our Posthumous, Monstrous (Be)Coming”, in Sidney I. DOBRIN, *Writing Posthumanism, Posthuman Writing* (Anderson: Parlor Press, 2015), 79–80.

¹⁵ Rosi BRAIDOTTI, „Working towards the Posthumanities”, *Trans-Humanities Journal* 7, 1. sz. (2014): 155–176.

azaz a japán szörnyműfajt a robotfikcióval.¹⁶ A kaijuk pikkelyes, romboló szörnyek, amik hatalmas felfordulást okoznak a Csendes-óceánt övező városokban. Mint kiderül, egy neuron-összekapcsolódási kísérlet folytán a szörnyek csupán előfutárai a párhuzamos univerzumban élő, sokmilliárd éves parazita civilizációnak, lényegileg céljuk az emberi civilizáció elpusztításában és a Föld légköri viszonyainak lerontásában merül ki. A hozzáférhetetlenség – Cohen negyedik szempontja – kitűnően érvényesül ebben az esetben, mivel az evolúció egész történetét is átértékeli az ősi, lovecraftianus földalatti civilizáció felfedezése (a dinoszauruszok is csupán „hírnökök”, előreküldött felderítőegység voltak). Párhuzamos tudományos ismeretekre, a paranormalitásba hajló felfedezésekre jutunk.

A poszthumán jövő a *Tűzgyűrű*ben egy ember előtti, hozzáférhetetlen civilizáció újraeledéseként adódik, ami sajátos kimeríthetetlenséggel is felruhazza az eseményeket. Csupán egy véletlen folytán tudunk meg bármit is a kaijukat küldő rejtett civilizációról, valamint a földi élet felszámolására törekvő idegenekről. Motoko Tanaka – az eredeti, 1954-es *Gojira* filmre utalva – kiemeli, hogy a szörny legyőzését követően sem bizonyosak az emberi szereplők abban, hogy a veszély végérvényesen elhárult.¹⁷ A Godzillával való hasonlóság a kaijuk esetében nem merő véletlen, voltaképpen mindkét szörny mesterséges kísérletezés terméke. Miképpen Godzilla egy radioaktív mutánsként olvasható, úgy a kaiju mesterségesége is előtérbe kerül, amikor látjuk a megrepedt bőre alól világító húst és vért. Első látásra ezek a mutánsok – a biolumineszcenciájuk folytán – hasonlóságokat mutatnak bizonyos mélytengeri élőlényekkel, legyen szó cápákról vagy halakról. Csakhogy itt is a brikolázstechnika érvényesül, mivel egyszerre hüllőszerű és hal-szerű sajátosságokat is mutatnak, illetve izmos, szinte antropomorf karokkal is rendelkezhetnek – sőt az egyik „ötös fokozatú” kaiju még csápokkal is bír. Amint egy riportműsor részletéből kitudódik, vérük erősen környezetszennyező, ami szintén a pusztításra törekvő mérnöki precizításra utal. Látszólagos véletlenszerűségük és kaotikusságuk mögött egy magasabb szintű, idegen szervezési elv, egy, az emberitől idegen teleológia sejlik.

A *Tűzgyűrű* szörnyeivel kapcsolatban elkerülhetetlen a *Jurassic Park*kal való aszociáció, mivel mindkét esetben alapvetően génmódosított, mesterséges élőlényekkel találkozunk. Mint John O’Neill fogalmaz: „a *Jurassic Park* azért tudományos fikció, mert a tudomány maga is a fikciónak egy módja. A génmódosítás képviseli a tudomány, a tervezés, a piacosodás ideális és praktikus kölcsönös megtermékenyítését.”¹⁸ Az új biotechnológiák által feltárt lehetőségek rámutatnak, hogy a kultúra és élettudományi határok elmosódnak, az írás pedig kiterjed a bio-

¹⁶ THORNTON, *Pacific Rim. Reception, Readings, and Authority*, 122.

¹⁷ MOTOKO TANAKA, *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 139.

¹⁸ JOHN O’NEILL, „Dinosaurs R-US. The (Un)Natural History of *Jurassic Park*”, in Jeffrey Jerome COHEN, *Monster Theory. Reading Culture* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1996), 293.

lógiai leendések szintjére is. Ugyanakkor a *Jurassic Park* keretén belül kudarcot vall az a túlságosan is emberi törekvés, amely a felvilágosodás óta az önrendelkezés megvalósítására törekszik.¹⁹ Szemben az emberek által létrehozott őslénypark látványos kudarcával, a *Tűzgyűrűben* egy jóval sikeresebb, irányított káoszt találunk a kaijuk szándékos szabadon engedése kapcsán. A zűrzavar csupán látszólagos, alatta egy infrastrukturális hatalom található, amely visszahúzódik az emberi megismerés kezdetlegessége elől. Ez utóbbi nagyon érdekes és szubverzív del Toró-i szempont, ami a *A kór* című sorozatban is előtérbe kerül: ugyanis ebben egy örökéletre áhító milliárdos lepaktál egy sok ezer éves vámpírkirályal, a Mesterrel, a társadalom káoszba történő átfordítása és a vámpíruralom elősegítése céljából. Újabb és újabb rétegei léteznek a különböző rejtélyes folyamatoknak, a rend mögött található káosz alatt is felfedezhetünk látens, poszthumanisztikus rendeket és terveket, a manipuláció szintjei pedig del Toro paranoiás világlátásában szinte a végtelenig nyúlnak. Ki tudja, hány száz millió év óta tervezi a *Tűzgyűrűben* szereplő föld alatti rovarfejű, intelligens faj a Föld feletti hatalomátvételt?

Mint említettük, gyakori eszköz del Torónál az analógiákon keresztül alkalmazott, sokszor humoros telitalálatként funkcionáló ironia. Kétség sem férhet hozzá, az antropocén által meghatározott jelenünkben van valami komikus abban, amiképpen egy emberi szereplő elborzad a földönkívülieknek/-alattiaknak a Föld légköre megváltoztatására irányuló terveitől. Az ironián kívül az analógia mint tükrözési taktika vonatkoztatható del Toro filmtechnikájára. Aligha véletlen del Toro számtalan, B-kategóriás filmekre történő utalása. Ez megköveteli tőlünk a nem-tudásból kinyerhető bölcsességre való nyitottságot is. A filmrendező egy interjúban saját módszerére reflektálva elárulja a „hülyeség” iránti vonzalmát: „teljesen komolyan vehetetlen fogalmakat szedek össze, és egy próféta vak hitével közelítek feléjük. A világnak prédikálom: Vámpírok! Robotok! Nem számít, én hiszek mindannyiukban.”²⁰ A realizmus igénye megköveteli tőlünk a szenzualitás elfogadását, érzékeink tanúságtételének afirmációját. Del Toro realizmusa filozófiai alakra hozva megfeleltethető egy nem-eliminatív jellegű materializmusnak. Ebben az ontológiában az analógia fontos közvetítő szerepet tölt be. Del Toro sajátos evolúcióelméletében az analógia egy konkrét megnyilatkozási formáját alkotja a mimikri. Szörnyei kénytelenek adaptálódni ahhoz a környezethez (és ahhoz a filmhez), amelyben éppen találják magukat. A *Mimic* mutáns csótányai megtanulják utánózni az emberi arcot. Sok száz nemzedék alatt hasonlatossá válnak az ekkortájt New York metróalagútjaiban lakó, valóban kirekesztett és dehumanizált hajléktalan populációhoz.²¹ A társadalmi igazságtalanságra történő asz-

¹⁹ Uo., 305.

²⁰ ATX Television Festival, „The Strain (TV series) Q&A with Guillermo del Toro, Carlton Cuse and cast”, YouTube, hozzáférés: 2016., <https://www.youtube.com/watch?v=ZjjCwFWNNC4>.

²¹ Laura PODALSKY, „Of Monstrous Masses and Hybrid Heroes: Del Toro’s English-Language Films”, in Ann DAVIES, Deborah SHAW and Dolores TIERNEY, *The Transnational Fantasies of Guillermo del Toro*, 99–121 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 104.

szociáció túlságosan is sematikus filmolvasatra utal, mert a *Mimic*ben elhangzó tézis szerint a mimikri stratégiáját választó szörny önnönmaga vadászaihoz válik hasonlatossá. Áldozat helyett – a film során egy-két személyt valóban szétmargognak és megölnék a nagyra nőtt csótányok – itt az ember nagyon is domináns állatfajként reprezentálódik. Cohen harmadik tézise alapján a szörny a háttérvonalak végleges összezavarásának lehetőségét hordozza. „A horizont, ahol a szörnyek lakoznak”, írja Cohen, „a hermeneutikai kör széleként is értelmezhető: a szörnyszerűség kiutat jelent a hermeneutikai útvonalról, egy meghívást arra vonatkozóan, hogy újabb spirálokat, új és összekapcsolt világlátásokat ismerjünk meg.”²² Szimptomatikus, hogy a kollektív intelligencia lehetősége többször is ábrázolódik del Toro műveiben. A *Mimic*ben az enzimek segítségével kommunikálnak – a valós társas rovarok mintájára – a Júdás-faj tagjai, a *Tűzgyűrű*ben a kaiju-gyártó szubterrán civilizáció egy hatalmas, idegsejtekre emlékeztető városban él, amelyet teljes tudati egybekapcsoltság jellemez, a *A kór*ban pedig az emberi világot felforgató strigoiook agya szintén a Mester akaratával vannak összekapcsolva. Ezek a típusú szörnyek szupplementumok, olyan konnektivitás részesei, amely meghaladja még a legfejlettebb, hálózati alapú emberi társadalmak szervezési képességeit is.

A mienknél jóval kiterjedtebb összeesküvések is léteznek. Jól példázza a kategoriális zavart a strigoi esete. Kezdetben a nyugati eurocentrikus racionális tudományosság paródiájaként funkcionáló Dr. Ephraim Goodweather kizárólag orvostudományi regiszteren belül hajlandó kezelni a vámpírvárványt. Számára ez nem jelent többet merő betegségnél, tudományos módon kordában tartható új vírusról. Mielőtt be nem avatja a holokauszt-túlélő vámpírvadászt, Sertrakiant, az nem ébred rá, hogy a New York utcáit decivilizáló, egyre inkább felforgató történések egy civilizációs invázió előszelét képezik, a Mester uralma megérkezésének baljós előkészületeit alkotják. A sorozat folyamán a járványhorror összes fogásával találkozunk, ami legfőképpen a mitológiai regiszterbe való átmenet előkészítését szolgálja. Valószínűtlenül sok időnek kell eltelnie, míg az arrogáns, racionális tudóskarikatúra igazat ad a vámpírvadásznak, és belátja a patológiai regiszter elégtelenségét.²³ Már csak azért is érdekes ez, mert a *A kór* által ábrázolt világból teljességgel hiányoznak a mediatizáltság azon reflexív elemei, amelyek egy ilyen helyzetben valósággal előkerülnének. A néző hiányolhatja az egyéb filmekre való utalásokat a karakterek részéről, miközben már a *A kór* nyitóepizódjában is számtalan zsánerre, így a repülőgép-szerencsétlenségeket tematizáló műfajokra is tesz explicit utalásokat del Toro.²⁴ Ugyanígy érdekességként regisztrálhatjuk a közösségi média teljes hiányát a *Tűzgyűrű*ben, ami kérdéseket vet fel a jövő médiaarcheológiájáról. Nem könnyű eldönteni, miképpen tudunk számot vetni egy le-

²² COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*, 3–26, 7.

²³ Julia ECHEVERRÍA, „Pathogens, vermin and strigoi: Contagion science and vampire myth in Guillermo del Toro’s *The Strain*”, *Journal of Science & Popular Culture* 1, 1. sz. (2018): 43–57, 44–45.

²⁴ Uo., 47.

pusztult, elhasználódott, roncsolt jövővel. A japán apokalipszisábrázolások kapcsán Tanaka azt is megjegyzi, hogy a nagy modernista narratívák eltűnése sohasem tekinthető végleges, egyszer és mindenkorra adott tényezőnek. Az apokalipszis mint fikció lehetővé teszi a kifordított haladás történelemfilozófiai projektjének reprezentációját, ez viszont távolról sem szabadít fel bennünket a történelemfilozófiai keret alól.²⁵ Patogenizált formában, önmaga ellentétéként, összcivilizációs degradációként tér vissza a haladás eszméje az apokalipszisben. A *Tűzgyűrű* például gyümölcsöző módon olvasható egyfajta politikai allegóriaként: az antropomorf harci robotok összecsapása a bizarr külsejű kajjukkal tekinthető a transzhumanizmus és poszthumanizmus küzdelmeként is.

Del Toro nem hagy kétséget afelől, hogy az emberi győzelmet preferálja – vagy talán mégsem? Ez utóbbi lehetőséget, a *species traitort* (faji árulót) kitűnően ábrázolja a *Tűzgyűrű 2: Lázadás*, amelyet – noha nem del Toro rendezte – mégis az első installáció folytatásaként funkcionál. Ebben egy örült tudós, Dr. Newton Geiszler immáron permanens tudati kapcsolatba lépett a kajjuk civilizációjával, sőt komikusan erotikus viszonyban áll egy kajju-aggyal. Elhatározza, hogy az emberinél fejlettebb civilizációval szövetkezve véget vet az emberiség történetének. Ennyiben egyfajta poszthumanista, mizantróp politikát képvisel, ami nem elvonatkozatható a radikális ökológia bizonyos anarchista irányzataitól sem.²⁶ Érdekes momentum, hogy Geiszler nincsen egyedül ebben, mert egy másik jelenetben – szintén a *Tűzgyűrű 2*-ben – látunk tömeges kajju-imádó tüntetéseket is. Tehát dacára annak, hogy az olyan teoretikusok, mint Francesca Ferrando, igyekeznek a poszthumanizmust elválasztani bármilyen felsőbbrendűség-gondolattól vagy öngyűlölő mizantrópiától,²⁷ mégsem mondhatjuk azt, hogy a mizantrópia sötét lehetőségét egészen kizárhatjuk a poszthumanizmus köréből. Szeretnénk hinni, hogy a poszthumanizmus a békés együttélés harmóniáját hozhatja el, de az irányzat szerteágazó volta nem teszi lehetővé a higiénikus, mesterséges purifikációt.

Itt a differencia radikalitását, valamint az autofágia lehetőségét is fel kell vetnünk. Miképpen botránnyos módon a *A kór* rasszista vámpírajai az embert vágóhídra küldik, úgy *A Faun labirintusában* ismételten találkozunk a fogyasztás momentumával, azonban itt egy kifejezetten antropomorf szereplő részéről. A Halvány Ember egy földalatti üregben helyezkedik el, és látszólag nyugodt álmát alussza egy ételekkel és italokkal bőségesen ellátott asztal mellett. Furcsa ellentétre figyelhetünk fel a bőséges táplálékok gusztusos frissessége és a Halvány Ember öreg,

²⁵ Motoko TANAKA, *Apocalypse in Contemporary Japanese Fiction* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 46–48.

²⁶ A mizantrópia és az emberi kihalást affirmáló civilizációellenes pozíciókat megfogalmazó anarcho-primitivizmus egyik leghírhedtebb folyóirata a *Species Traitor* volt. Kevin TUCKER, *Essays from Species Traitor*, hozzáférés: 2014.07.13, <https://theanarchistlibrary.org/library/kevin-tucker-essays-from-species-traitor>.

²⁷ Francesca FERRANDO, „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism and New Materialisms and Relations”, *Existenz* 8, 2. sz. (2013): 26–32., valamint Francesca FERRANDO, *Philosophical Posthumanism* (London: Bloomsbury, 2019).

megnyúzott, tönkretett, vérszegény külseje között. Cohen kiemeli, hogy a szörny korporalitása a különbség, a radikális differencia testet öltöttsége egy olyan, az emberi fantázia határait feszegető elkülönülés megtestesülése, amely különösen riasztóvá, de egyben különlegessé is teszi ezeket a lényeket.²⁸ Dialektikus, redukálhatatlan különbség áll fenn a szörny világa és a felszíni emberi dimenzió között. Ugyanakkor a szubterrán jelleg del Torónál megfertőzi az emberi társadalmat is. A modern társadalmakat áthatja a biztonságpolitikai paranoia, a szubverziónál való félelem. Christina Wilkins összeköti a *A korbán* szereplő strigoiook tombolását a szeptember 11-i terrortámadásokkal.²⁹ A fertőzés már elérte a centrumot, minden összeomlani látszik, amint a köztünk élő szörnyűség felemészti a jövőt. Hasonlóan a Halvány Ember is megtestesít egyfajta látens vámpírikus lehetőséget, ami alulról zabálja fel a nyugati civilizáció jövőjét képviselő gyermekeket. Rejtekhelyének boltozatán több ókoriként ható freskót látunk, amelyeken a vérszegény szörny elrabolt (vagy felajánlott?) gyermekeket tép szét. A széttépetésnek a modern paranoiás biztonságpolitikai gépezet képtelen gátat szabni. Hiába ígéri *A Faun labirintusa* idején fellépő francóisták a maradéktalan rendteremtést, a katolikus Spanyolország testének megtisztítását minden bomlasztónak bélyegzett baloldali patogénektől, a Halvány Ember továbbra is megtalálható, a civilizáció alapzatát a káosz és a borzalom adja. Dolores Tierney olvasata szerint a Halvány Ember „a fasiszta és holokauszti brutalitás sűrített verzióját képezi.”³⁰ Anélkül, hogy el kívánnánk vitatni az emlékezetpolitikai aspektust – a poszthumanista olvasás nem helyezi érvényen kívül az emberi emlékezetet, valamint a történeti emlékezet igényét –, mégis ebben a megállapításban némi reduktívizmust érzünk. Az értelmezési imperializmussal szemben a poszthumanizmus a töredezettséget preferálja a hermeneutika szintjén is. Sokkal mélyebb jelentést is felfedezhetünk a Halvány Emberben, egy primordiális borzalmat, aminek csupán felszíni tünetét képezi a fasiszta, autoriter politika. Vidal kapitányhoz, a francóista tiszthez hasonlítani a Halvány Embert szinte banalizáló gesztus, mivel ezáltal a szörny alteritását visszahelyezzük egy morálisan értelmezhető emberi kulturális kódba. Márpedig a szörny kvintesszenciális ismervét Cohen a kulturális kódokba való visszailleszthetőség lehetetlenségében éri tetten. A szörny azt mutatja meg számunkra, hogy a jó és a rossz – mint etikai kategóriák – erőteljes mozgékony-sággal, embertelen mobilitással bírnak, amit egyáltalán nem könnyű rögzíteni, ha egyáltalán szükséges.³¹ Túlságosan kényelmes megoldás elhatárolni önmagunkat a dehumanizált alteritástól.

²⁸ COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*, 8.

²⁹ Christina WILKINS, *Religion and Identity in the Post-9/11 Vampire. God is (Un)Dead* (New York: Palgrave Macmillan, 2018), 143–191.

³⁰ Dolores TIERNEY, „Transnational Political Horror in *Cronos* (1993), *El espinazo del diablo* (2001), and *El laberinto del fauno* (2006)”, in Ann DAVIES, Deborah SHAW and Dolores TIERNEY, *The Transnational Fantasies of Guillermo del Toro* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 161–183, 178.

³¹ COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*, 12.

Ezt jól példázzák a szintén halvány, krónikus vérszegénységben szenvedő strigoik. A vámpírok nem egykönnyen elválaszthatóak az emberiségtől, mert túlnyomórészt megfertőződött, átalakult emberekből állnak. Ily módon a *A kór*-ban ábrázolt vérszívás-jelenetek éppenséggel az önfelemésztődés mintájaként is olvashatóak. Az önmagát megvédeni képtelen emberi civilizáció végül átfordul a teljes önfelemésztésbe. Túlságosan egyszerű volna lehatárolni a vámpírismust az embertől, noha Tierney pontosan ezt teszi, amikor a fasizmussal mint letagadandó mássággal azonosítja a Halvány Embert. Annyira különbözne tőlünk az az eszmeiség, amelyet az ő pazar vacsorája tár elénk? Amennyiben Tierney állítását részben elfogadva arra jutunk, hogy a Halvány Ember ténylegesen „vitathatatlanul gonosz”,³² akkor ez a gonoszság mégsem választható el saját fogyasztói étvágyunktól. A Halvány Ember asztala kényelmetlen kérdéseket vet fel az emberi faj által élvezett bőségről is. A tündérek figyelmeztetésének ellenére a főszereplő kislány, Ofelia megkóstolja az asztalon heverő gyümölcsöt, ezáltal életre keltve a vérengző, gyermekevő szörnyet. Ezzel del Toro egyértelmű utalást tesz a fogyasztás veszélyeire is: az önfelemésztődés civilizációjának lakóiként bennünket is felelősség terhel az élővilág állapotáért, azért a globális, holokausztszerű pusztításért, amelyet a modernitás idéz elő a földön. Hibás a Halvány Ember tanulságát kizárólag valamilyen múltbéli, eszményi gonoszságra vagy történeti traumára visszavezetni, hiszen a Halvány Ember a jövő nemzedékeinek életvilágát elfogyasztani kívánó mohóságot is szimbolizálja, mi magunk is meg vagyunk átkozva a szűnni nem akaró, a jövő felfalására irányuló luciferiánus étvágygal. Felvetnünk azt is, hogy a Halvány Ember antihumanizmusa mögött a minden lehetséges és etikai kategória határait szétfeszítő kozmikus étvágy rejlik. A poszthumanizmusnak számolnia kell a nehezen értelmezhető vagy nehezen megragadható jelenségek hirtelen feltűnésével is. A Halvány Ember értelme rejtve marad Ofelia és a nézők előtt egyaránt, hiszen nem kapunk előre legyártott, narratívába illeszthető magyarázatot az emberevés praxisára. Cohen kiemeli, hogy a szörnyet nem lehet egyetlen episztemológiai rendszerbe sem pontosan úgy beleilleszteni, hogy annak bizonyos aspektusai meg ne szöknének az értelmezés szűkösségétől.³³ Az öreg, megnyúzott földalatti szörny nem csak gyermektesteket fal fel, hanem minden jövőre irányuló narrativitást is széttep.

A jövő bizonytalansága, valamint a reprodukció és szexualitás feszültsége tetten érhető az *A víz érintése* (2017) című filmben is. Ellentétben az eddigi alkotásaival, del Toro a giccsesként ható románc műfaját választotta a jelen tanulmány megírása idején legújabbnak számító filmjéhez. Amikor a szörny torz, taszító voltáról beszélünk, hajlamosak vagyunk elfelejteni a vágy formálhatóságát. Miként Dr. Greiszler is beleszeret a mások által undorítóként jellemzett kaiju-agyba, úgy *A víz érintésének* latina főszereplője, Elisa Esposito is beleszeret egy lovecraftiánus

³² TIERNEY, *Transnational Political Horror in Cronos* (1993), *El espinazo del diablo* (2001), and *El laberinto del fauno* (2006), 179.

³³ COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*, 12–13.

hatású, névtelen akvatikus mutánsba. Itt a lovestory toposza hivatott a felvilágosodás racionalizmusának, valamint a határvonalak fenntarthatóságába vetett hit lebontására. Miként Nemes Z. Márió fogalmaz az akvatikus, fajok közötti románc műfaja kapcsán, „a szépnek és szörnyetegnek ez a találkozása az antropológiai és esztétikai kategóriákat egyaránt kioltja, hiszen a tengermély terra incognitájára nem terjednek ki a Felvilágosodás ideológiai normái.”³⁴ A szörnyre irányuló vágy összekapcsolódik az óceáni érzésre való nyitottsággal. Az 1960-as években játszódó film főszereplője számára túlságosan szűkös a kortárs amerikai közeg. Hispán származása, némasága és alacsony társadalmi státusza okán a környezet nem tekinteli Elisát teljes értékű embernek. Így marginalizált szereplőként közelebbi kapcsolatba kerülhet az óceáni érzés végtelenjét megtestesítő vízi lényvel, mert részben már ismeri – a humanitáson belülről – a széleken töltött élet gyötrelmeit. Nemes Z. kiemeli, hogy a lovecraftianus vízió szerint, amely legesszenciálisabban az *Árnyék Innsmouth felett* című elbeszélésben érhető tetten, a szörnyre válás mint degenerációs folyamat médiumaként mindenekelőtt a nemi érintkezés szolgál.³⁵ Ez az eredetileg főbikus elbeszélésmód, a faji keveredéstől való lovecrafti rasszista irtózat válik del Toronál egyfajta fétissé, a szexualitásnak egy kitüntetett, erotikus, vonzó regiszterévé. Többre képes a vízi lény, férfiként többet kínál, mint az Elisa életében lévő, többnyire közömbös, középosztálybeli férfiak. Azonban *A víz érintésében* az átesztétizált, giccyszerű elemekkel operáló ábrázolásmód ellenére, ami a szörnyet egyértelműen szimpatikus karakterként, már-már áldozatként állítja be, mégsem egészen mentes az ambivalenciától. Míg az *Árnyék Innsmouth felett* undorító halemberei képesek az utódnemzésre, addig a reprodukció helye *A víz érintésében* igencsak kérdéses marad. Nem tudjuk meg, hogy a rejtélyes szörnyvel történő elmerülésük közepette Elisa valaha is teherbe fog-e esni, vagy sem. A vízi mutáns zöldes, biolumineszcens bőre és természetfeletti képességei egyaránt a humanizmus határvonalain való áthaladást testesítik meg, hívogatván egy emberen túli ismeretlen mélység felé. Cohen hatodik tézisében megállapítja, hogy a szörny riasztó, idegen külseje ellenére a vágyakozás tárgya is lehet, sőt potens kilépési fantáziákat is indukálhat.³⁶ Egy örömteli örvénylésben Elisa kiszabadul a domináns normatív struktúrákból és a tudományos racionalitást megtestesítő titkos állami laborból, amely az emberi dimenzióból is kilöki a szörnyvel együtt. Ily módon a történet végső tanulsága politikai értelemben ambivalens marad, hiszen Elisa képtelennek bizonyul az emberi struktúrákon belül bármilyen igazságosságra törekvő emancipatív stratégia érvényesítésére. A szörny kiutat mutat számunkra a humanitás territóriumából, egy nyálgás, hínáros, nyirkos, ragadós, mélységes káosz felé.

³⁴ NEMES Z. Márió, „Tengermélyi gótika. Akvatikus románcok”, *Filmvilág* 2 (2018): 4–7, 4.

³⁵ Uo., 5.

³⁶ COHEN, *Monster Culture (Seven Theses)*, 17.

VIDOSA ESZTER

Határsértés és hibriditás

Szétbomlasztott valóság Bartók Imre szövegeiben

Bartók Imre *A patkány éve* (2013), *A nyúl éve* (2014) és *A kecske éve* (2015) című regényei a fokozott nyelvi és műfaji hibriditásnak köszönhetően szokatlan olvasási stratégiát követelnek a befogadótól. A trilógia a poszthumanista irodalom égisze alatt született monumentális, figyelemreméltó vállalkozás, amely azonban bizonyos pontokon érezhetően nehezen működteti a befogadáshoz szükséges stratégiát vagy stratégiákat. Jelen tanulmányban ezeknek a stratégiáknak a jellegzetességeire és esetleges buktatóira szeretnék rávilágítani, valamint megmutatni, hogyan dolgozik együtt Bartók szétbomlasztott, túlbujánzó posztapokaliptikus valósága a monstrumként örvénylő, összetett narratívával. A kérdés messze túlmutat a regények kritikai sikerének mérlegelésénél: a kortárs poszthumanista irodalmi színtérre szánt szöveg a poszthumanizmus kontextusaihoz, az irodalomelmélet kapcsán pedig többek között az újabb narrációpoétikai tendenciák megismeréséhez vezethet. Ezek feltérképezésének érdekében tanulmányomban hangsúlyt fektetek a műfaji sokszínűség narratív tétére, majd kiemelt szövegrészek részletesebb bemutatásával megvizsgálom a trilógia narrációpoétikai eszközeinek működését, mindezt elsősorban a több tekintetben megfigyelhető hibriditás lehetőségeit szem előtt tartva.

George Sarton, a 20. század első felében alkotó kémikus és történész *The New Humanism* című szövegében, bizonyos tekintetben a poszthumanista elméletek előzményeként, a kötete címében is jelölt új humanizmus terminust használta a human- és természettudományok elválaszthatatlansága mellett érvelve.¹ A poszthumanizmus fogalmának elterjedését az 1990-es évekre datálhatjuk, bár a poszthumanizmus kérdéskörével *What Is Posthumanism* című tanulmánykötetében foglalkozó Cary Wolfe felfedezi a fogalom első nyomait az 1945-től 1953-ig tartó *Macy conferences* kibernetikával foglalkozó előadásaiban,² ahol a kifejezést olyan tudósok használták, akik biológiai, mechanikai és kommunikációs folyamatok kapcsán mozdították ki az ember, illetve a *Homo sapiens sapiens* addigi, privilegizált helyzetét a jelentés, az információ és a megismerés kérdéseivel kapcsolatban. Wolfe a poszthumanizmus definiálása során a klasszikus humanizmus fogalma felől indul, de ko-

¹ „Ezt az új irányzatot bátorítok új humanizmusnak nevezni, mert bár mélyen humanista, mégis éles ellentétben áll azzal a régi humanizmussal, amit elsősorban az erősen tudományellenes előítéletekkel lehet a leginkább jellemezni.” (George SARTON, *The history of science and the new humanism* [New York: H. Holt and Company, 1931], 9. – Fordítás Vidosa Eszter.)

² Az olyan kibernetikával foglalkozó tudósok, mint Gregory Bateson, Warren McCulloch vagy Norbert Wiener olyan új biológiai, mechanikai és kommunikációs modelleket kívántak kidolgozni, amely törölte az emberi és a *Homo sapiens sapiens* privilegizált pozícióit a jelentés, információ és megismerés problémáit illetően. Cary WOLFE, *What is Posthumanism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), 12.

rántsem azért, hogy a két terminust egymással ütköztesse: N. Katherine Haylesszal³ vitázva Wolfe a poszthumanizmust nem a megtestesülés (*embodiment*) meghaladásaként érti, hanem olyan fogalomként, amely szemben áll a testtől való elszakadás (*disembodiment*) és az autonómia (Hayles által egyébként okkal kritizált) humanizmustól örökölt fantáziáival (XV.). Utóbbi az ember mesterséges evolúcióját, tehát bizonyos attribútumok, a test, az elme, az érzelmek, vagy akár a betegségekkel szemben való ellenállás felerősítését jelenti, azt a transzhumán állapotot, ami valójában csak a poszthumanizmushoz vezető folyamatként fogható föl. Wolfe poszthumanizmus-fogalma saját meglátása szerint Jean-François Lyotard paradox posztmodern-felfogásával analóg, amennyiben egyszerre bizonyul humanizmus előttinek és utáninak: „Az ember immár nem csak biológiai, de technológiai fogalom is, ami a humán minőségek protézisszerű koevolúcióját jelenti az őt körülvevő eszközökkel és a külső archiválási mechanizmusokkal, például a nyelvvel vagy a kultúrával” (XV.). Wolfe szerint azonban nem elégedhetünk meg az *ember* evolúció, az ökológia vagy a technológia felől újraértett fogalmával: azt is tisztázni kell, hogyan ütköztethető a gondolkodásunk a felsoroltakkal. Wolfe a poszthumanizmus korábbi szakirodalmát ismer(tet)ve egyértelmű képet fest arról, milyen elméleti modellt érdemes követni a fogalom használata során, viszont hangsúlyozza, hogy nem lehet egyszerűen a humanizmus utáni korszakként vagy kultúráként tekinteni rá, mert így továbbra is a történelmi változások humanista narratívájára kellene támaszkodni. Utóbbit Wolfe elutasítja annak ellenére, hogy kiemelt célja a humanizmus egyébiránt nem elhanyagolható vágyait és elvárásait új keretek közé helyezni.⁴

Bartók Imre trilógiájára úgy is tekinthetünk, mint a magyar poszthumanista ősrégény megírására tett kísérlet, mely talán épp a humanizmus vágyainak és várásainak dekonstruálására és újrafogalmazására törekszik.

Akár a klasszikus humanista elképzelések újragondolásaként, például a test újírásának lehetőségeként,⁵ akár már létező állapotként⁶ definiáljuk a poszthu-

³ A kötet gyakran idézi N. Katherine Hayles 1999-ben megjelent *How We Became Posthuman* című munkáját, amely a poszthumanizmust, a kibernetikus diskurzust és a kiborgot mint kulturális jelenséget vizsgálta olyan szerzők művein keresztül, mint Philip K. Dick science-fiction szövegei, vagy Bernard Wolfe 1952-es *Limbo* című regénye.

⁴ A szerző egy interjúban fejti ki a gondolatait a kötetrel kapcsolatban: szemléletes példaként hozza fel a gondolathoz, hogy a legtöbb nyugati civilizációban nevelkedett egyén egyetért az állati jogokkal, és az állatokkal való kegyetlenkedés elítélésével kapcsolatban. Véleménye szerint viszont „a humanizmus által használt elméleti és filozófiai keretek a vágyott cél ellen fordítják a szóban forgó diskurzust.” A teljes videó elérhető az alábbi linken: <https://www.youtube.com/watch?v=5NN427KBZII>.

⁵ Paul Sheehan *Posthuman Bodies* című kötetében hangsúlyos ez a definíció. Paul SHEEHAN, *Posthuman Bodies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

⁶ Sós Dóra a *Poszthumán álmaink* című szövegében veti össze a transz- és poszthumanizmus kifejezéseket, Kevin LaGrandeur szövegének segítségével: a transzhumanizmus egy projekt az emberi faj módosítására bármilyen magas szintű tudományos módszer segítségével, beleértve a genetikai tervezést, a digitális és biotechnológiát. A felvilágosodásig, humanizmusig visszavezethető irányzat centrumában az ember áll. A fő szempont a normál emberi funkciók és adottságok jobbítása, fejleszté-

manizmust, kétségtelen, hogy a testről, szubjektumról, társadalomról való gondolkodásunkat új keretek közé helyezi. A mesterségesen kiterjesztett, augmentált testek látványa például átformálja a természetes, naturalizált testről való gondolkodásunkat, a mesterséges intelligencia fejlődése felforgatja mindazt, amit a szubjektumról gondolunk, és így tovább. A 21. század poszthumanista törekvései nemcsak világirodalmi, hanem a kortárs magyar irodalom színterein is egyre jobban kitapinthatók: az irányzat hatásai, mint a technológia és kibernetika változásai vagy a testi hibriditás ábrázolásának ezekkel a változásokkal összefüggő tendenciái kulcsfontosságúak a poszthumanista tematikát egyébként kifejezetten programszerűen magukénak valló hazai kortárs szerzők költészetében, például Tóth Kinga vagy Nemes Z. Márió lírájában. A kifejezetten poszthumanista ihletű kortárs magyar epika kevésbé látszik termékenynek, így kevés az olyan prózai szöveg, amely jelentősen formálta volna a hazai kortárs értelmezői diskurzust. Bartók Imre trilógiája az a kivétel, amely módszeres a poszthumanista szempontok játékba hozását tekintve, emellett irodalmi kísérletként is figyelemreméltó. A trilógia a poszthumanizmus jelenségével foglalkozó nemzetközi elméleti diskurzusban és kritikákban felmerülő szinte valamennyi interpretációs stratégiát mozgásba hozza, továbbá Bartók korábbi munkásságát, a vele készült interjúkat⁷ olvasva is egyértelmű, hogy a szerző eleve ebbe az alakuló irodalmi hagyományba szánta a hibrid textuális monstrumként életre kelő trilógiát. Azzal is számot kell vetnünk, hogy a szöveg célja minden bizonnyal ennek a hagyománynak az átformálása, kiforgatása is lehetett.

A szövegek ambivalens kritikái fogadtatását illetően sokatmondó a trilógiáról értékítéletet kifejező kritikusoknak nemegyszer egymással ellentmondó véleménye. A magyar kortárs poszthumanizmus törekvéseit jól ismerő irodalomtörténészek és kritikusok ennek a hagyománynak a lehetőségei és kritikus pontjai felől közelítették meg a szöveget. A trilógiáról írt kritikájában Sipos Balázs „eretneknek” nevezi Bartók Imrét:

A derűs játékkedv és a fogékony kíváncsiság hiánya még nem bűn, ám úgy tűnik, az irodalmi masinéria nem akarja érteni, hogy ha egyszer a szerző is az irodalom intézményei között nevelkedett (Bartók diplomás filozófus-esztéta), akkor hogyan lehet, hogy a célja nem a táborban való letelepedés, hanem a szökés. Hogyan lehet, hogy Bartók ismeri ugyan a tábori hagyományt (eretnek, nem dilettáns!), mégis a kijutással kísérletezik? Az ilyen eretnek szöveg-

se, kiterjesztése. Az emberi agyműködés és érzékelés fokozása, az emberi életminőség (egészség, élethossz) javítása áll középpontban, nem pedig emberi minőségeink alárendelése más, fejlettebb életformák lehetőségének. A poszthumán kifejezést ők az ember következő stádiumának tartják, hipotetikus fogalom egy majdani „új-emberre”. Sós Dóra G., „Poszthumán álmaink”, *Opus 3* (2016).

⁷ Interjú Bartók Imrével: VÁRKONYI Zsolt, *Itt nem elpusztulnak a dolgok, hanem átalakulnak*, hozzáférés: 2015.05.29., <http://www.librarius.hu/2015/05/29/bartok-imre-itt-nem-elpusztulnak-a-dolgok-ha-nem-atalakulnak>.

nek talán nem a táborbeli helyét kellene megtalálni, hanem a pontot, ahol lyukat üt a kerítésen.⁸

A szövegek olvasása viszont ettől a gondolattól függetlenül is lehet problematikus. Csuka Botond *A patkány évét* tárgyaló kritikájában ezt a problémát érintve úgy vélekedik, hogy a regény éppen az átfogó interpretációkban bízó, a szövegben egyértelműen kijelölt centrumokat váró olvasókból kíván csúfot üzni.⁹ Az említett recenziók lelkesedésével is szembehelyezkedve fejt ki a véleményét *A patkány évről* Radics Viktória: kritikájában kifogásolja, hogy Bartók Imre, a klasszikus és a modern filozófiák kritikus olvasója mégis bizalmat szavaz a bestseller és trashműfajoknak.¹⁰ A kritikus kiemeli a szöveg elnagyoltságát, a kidolgozatlanságot, a nyelvileg kiérlelt filozófia és az írói felelősség hiányát. Radics nem vitatja a poszthumanista értelmezési keret helyénvalóságát, amelyet poszthumán teóriák együtteseként nevez meg, ám hozzáteszi, hogy ezek a regényben inkább leszerepelnek, semmint kibontakoznak. Radics elsősorban nem a poszthumanista hagyomány felől olvassa a szöveget, így érthető, hogy nem elégszik meg a poszthumán próza textuális kísérleteivel: érvelésének kevésbé vitatható pontja, hogy a számára pszeudotudományosnak és pszeudofizikusnak tűnő első kötetben a monumentalitás ellenére sem tud kibontakozni, hogy mi is a poszthumanizmus tétje – ő azok közé a befogadók közé tartozik, akik ezt elvárják a szövegektől. Olyan egyértelmű olvasói tapasztalatot hiányol, amelyek nem engedik, hogy a „mindegy kultúrája” helyett a jelentésrétegeket és az utalásokat letisztultabban működésbe hozó, az előállított kaotikusság ellenére is egyértelmű irányvonalakat kijelölő narratíva jellemezze a regényt. Ezen a ponton felmerülhet a kérdés, hogy csak a poszthumanista hagyomány ismeretében, vagy az azt érintő elvárásokkal sikerül-e teljes mértékben élvezni és érteni a regényeket? A kérdés odáig vezethet, hogy elég jól sikerült-e mindhárom szöveg ahhoz, hogy prekonceptiók, a témában való jártasság, elvárások, a szöveg és a cselekmény az előbbiekből adódó automatikus egymásra vetítése nélkül is működjön? A szöveg összetettségét vizsgálva kétség sem férhet ahhoz, hogy a szerző a felsoroltakra nagy figyelmet fektetve, illetve azok koherens összefűzését célul kitűzve komponálta meg a regényeket, amelyek olvasásakor mégis kérdéses marad, hogy meddig lehet feszegetni a szöveg és a befogadói aspektusok határait. Még pontosabban: olyan vezérszavak, mint a hibriditás vagy a kaotikusság mennyire engedik meg, hogy félretegyük az olvasás folyamatának a szerző és az olvasó közötti felelősségen és bizalmon álló támpilléreit?

⁸ SIPOS Balázs, *Kreatív evolúció*, hozzáférés: 2016.01.28., <https://m.magyararancs.hu/konyv/kreativ-evolucio-98024>.

⁹ CSUKA Botond, *Elszabadult tenyészet*, hozzáférés: 2013.09.07., kulter.hu/2013/09/elszabadult-tenyeszet.

¹⁰ RADICS Viktória, *A mindegy kultúrája*, hozzáférés: 2014.01.23., <http://www.magyararancs.hu/konyv/a-mindegy-kulturaja-88402>.

A trilógiát részletes tanulmányban bemutató Bene Adrián gondolatmenetét izgalmassá és informatívvá teszi, ami a trilógia recepciójának általában sokatmondó hiányossága: bár a kritikák rámutatnak a Bartók által működtetett narratív eljárásokban rejlő lehetőségek termékenységre és fontosságára, mégsem mutatják meg, hogy egészen pontosan mi történik a szöveggel ezek játékba kerülésekor. Míután a poszthumán tematikával kapcsolatos feszültségek feloldatlannak mutatkoznak, legalábbis nem vezetnek könnyedén az olvasót a történet jelentésrétegeinek és szimbolikájának le- és megfejtéséhez, a regényekben felvetett elméleti problémák jelentőségéről kevés recenzió ejt érdemben szót. Jelen szövegben nem az a célom, hogy Benéhez hasonlóan részletesen elemezzem és értékeljem a trilógia kritikai recepcióját, mégis úgy gondolom, hogy a szöveg megismerésében és általam sem vitatott jelentőségének alátámasztása érdekében érdemes éppen arra a választóvonalra rámutatni, amely a szövegbeli lehetőségeket és tág értelmezési spektrumot, valamint az ezeket kétségbe vonó kritikusai véleményt választja el egymástól. Ennek oka, hogy textuális kísérletként Bartók szövegei mintha pontosan a befogadói stratégiák között kirajzolódó tengelyen akarnának egyensúlyozni. A trilógiát dicséző kritikák azt mutatják, hogy a szöveget értelmezők többnyire egy, már adott diszkurzív keret eszközeivel próbálják megragadni és legitimálni a jellegzetességeit: bináris oppozíciókban gondolkodva az élet–halál, természet–technológia, humán–transzhumán, humán–poszthumán, valódi–virtuális, hús–gép, emberi–animalisztikus, mesterséges–organikus, egészséges–torz stb. ellentéppárokkal. Ezeknek a dichotómiáknak a jelentőségét a teljes trilógia tekintetében is gyümölcsöző lehet részletesen vizsgálni, jelen írás viszont a szöveg transzgresszivitására összpontosít, mert véleményem szerint elsősorban ezzel a módszerrel tárható fel, hogy mi áll az említett befogadói ellentmondások hátterében.

Mindhárom kötetben hangsúlyos, de talán *A patkány évében* és *A nyúl évében* a legmeghatározóbbak a krimi, vagy Bényei Tamás fogalmát használva az anti-detektívtörténet műfaji sajátosságai. A klasszikus és anti-detektívtörténet mint elbeszélői formáció között elhelyezkedő, azokat magába foglaló és mindkettő részeként is értelmezhető metafizikus detektívtörténet Bényei által kiemelt jellegzetessége is jól illeszkedik a szövegekhez, amennyiben a krimi sémából kölcsönzött elemeket általános bölceleti jellegű kérdésfeltevések szolgálatába állítja oly módon, hogy a nyomozás folyamata a megismerés metaforájaként szerepel.¹¹ Bényei kiemeli, hogy a hasonló szövegekben sokszor kettős allegorikusság jön létre, miután a nyomozás nemcsak a megismerés folyamatát, hanem az olvasását is allegorizálja. „A kettős allegorikusság révén olyan dimenziók íródnak bele a krimiszüzsébe, olyan síkokra helyeződik át a rejtély és a megfejtés keresése, hogy az elbeszélés nem maradhat meg a klasszikus krimi által kiszabott határok között.”¹²

¹¹ BÉNYEI Tamás, *Rejtélyes rend* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000), 17.

¹² Uo., 19.

Bartók Imre szövegeiben is tetten érhető e (kettős) allegorikusság működés módja. *A patkány éve* első jeleneteinek egyike egy formailag hagyományosnak tetsző krimi-jelenet: „Előrelépett, és óvatosan kitérte az ajtót. Az előszoba üres volt. Intett Briannek, hogy jöjjön. Hangtalanul léptek beljebb a homályos, szokatlanul párás helyiségbe. [...] Amint a küszöbhez értek, földbe gyökerezett a lábuk. McCarthy-nak igaza volt. Az áldozatok valóban összenőttek.”¹³ A jelenet azonban voltaképpen csak egy panel és (többnyire leíró-hangulatkeltő) eszköz a sok közül – nem vezet hagyományos meg- vagy feloldáshoz. A történet protagonistáinak, azaz a három filozófusnak, Martinnak, Karlnak és Ludwignak a (ki)útkereséseit is lehet nyomozásként olvasni. A trilógia történései során a gondolkodók bioapokalipszist idéznek elő New Yorkban, majd felfedezik, megküzdenek vagy menekülnek az újonnan létrejött életformáktól, Berlinbe érkezve pedig szembeszállnak az új életformák legfenyegetőbbikével, hogy végül Görögországban kössenek ki. A második kötet még szintén New Yorkban játszódik, ahol a főhősök hosszúra nyúló nyomozást folytatnak egy hatalomra törő titkos szekta után. Az olvasó velük együtt nyomoz, hiszen az ezzel párhuzamos történetstál főszereplője, Gonyolék csetlését-botlását végigkísérve sem egyértelmű, mi és miért zajlik a háttérben, a narratíva azonban zavarja, akadályozza a befogadást, lépten-nyomon terhelte, túlságosan elnyújtotta teszi. Ahhoz, hogy az olvasó lépést tudjon tartani a szöveggel, egyszerre kell egy, a krimiből ismerős nyomozási folyamatához hasonló olvasási stratégiát alkalmazni a meglehetősen egyenetlen tempóban haladó cselekmény befogadásához, és az elbeszélés egymástól idegen kódjait együtt olvasni, és ezzel párhuzamosan újra és újra elszakadni az olvasói nyomozás sikerének illúziójától. A szöveget, és így az olvasó fókuszpontjait ugyanis többek között a megidézt műfajokhoz kapcsolható jellegzetes narrációpoétikai megoldások ambivalenciája és élénk váltakozása is folyamatosan megtöri és eltéríti: ez a következő párbeszéd a témával ellentétben álló stílusbeli hanyagsága és az utána leírás minősége között is érezhető.

– Nem tudom. Rémlik, hogy Ortega y Gasset tiszteletére. Meg valami Unamónót is emlegettek.

– Unamuno! – kiáltott Martin.

– Ez az a csávó, aki szerint Isten azért nem felel az emberek imáira, mert ateista? – kérdezte Karl.

– Igen.

Odakint puha lepedőként terültek szét az újabb és újabb felhőrétegek. Az eső egyre csak hullt, és minden csepp hozzátette a magáét a város szüntelenül bugyborékoló, rejtett metabolizmusához.¹⁴

¹³ BARTÓK Imre, *A patkány éve* (Budapest: Libri Könyvkiadó, 2013), 36.

¹⁴ BARTÓK Imre, *A nyúl éve* (Budapest: Libri Könyvkiadó, 2014), 147–148.

Már az első kötet olvasásakor egyértelművé válik, hogy ezt a szétziláltságot taktikaként is lehet értelmezni, sőt a szöveg nemcsak tudatosan választja ezt a stratégiát, de erre – a soha nem látott pusztulást előidéző és az enyészetből kibomló különös virágzást közvetlen közelből figyelő – dialógusokkal is reflektál:

– Mi nem akarunk tudni, minket nem érdekel a megismerés! – folytatta Ludwig. – Mi csak élni szeretnénk.¹⁵

A detektívtörténet, vagyis a krimi és az anti-detektívtörténet viszonyrendszerének vizsgálata során Bényei több olyan megállapítást is tesz a krimiről, amelyek arra világítanak rá, hogy a kritikai diskurzus mindkettőben könnyű prédára, könnyen megoldható feladatra talál.¹⁶ Bartók a krimi, a horror, a trash, a sci-fi, a komédia és az akció elnagyolt elemeinek inkonzisztensnek mutakozó beépítésével mozdítja a szöveget a tömegkultúra felé, ami kifejezetten posztmodern jellegzetesség, ám a Bartók-szövegek esetében a kritika mintha többször sem tudná ezt a helyén kezelni. A műfaji váltakozás egy folyamatos határátlépéseket igénylő befogadói hozzáállást kíván, a szöveg csak ezt érvényesítve működik. A befogadói pozíció sajátosságaihoz kapcsolhatjuk Charles Jencks kultúrakutató és építészet-történész az irodalomtudományokba is átszivárgott *double coding* terminusát, melynek lényege, hogy a posztmodernisták populisták és elitisták jelrendszereket egyaránt alkalmaznak, hogy változatos eredményeket érjenek el egy még hibridebb stílus elérésének céljából. A kettős kódolásból fakadó ellentmondások és nehezen összeegyeztethetőség a trilógia olvasói tapasztalatát is megnehezíti, ugyanakkor a javára válik, hogy az együttműködés elérésével intenzíven összekapcsolja a befogadót a szöveggel. Bartók az elit- és a populáris kultúrából vett jeleket szemérmetlen merészséggel vegyíti, azt sugallva, hogy a trilógia nagy vállalásaként egyszerre próbálja meg működtetni a krimi többek között a posztapokaliptikus sci-fivel, a szatírával, a horrorral és az akcióval, olyan mutáns szöveggomolyagot létrehozva, amely nem képes intencionált maradni, miután az olvasó destabilizálására irányuló szándék túl nagy erővel veszi át az irányítást. A monstrumként örvénylő szöveg egyik legfontosabb jellegzetessége tehát ez a műfaji káoszra fajuló keveredés, amely végül olyan mértékben szabja át az olvasás menetét, hogy az olvasónak ki kell alakítania egy újszerű befogadói technikát, amelynek lényege a folyamatos kizökkenés, elbizonytalanodás. Am nemcsak az lényeges tehát a trilógia kapcsán, hogy a kettős kódolás mennyire uralja a trilógia szövegeit, hanem hogy a populáris és a magas-irodalom feszültségét meglóvalgó műfaji hibriditás milyen módon és minőségben csapódik vissza a szövegről.

A hibriditásból fakadó egyenletlenség legszembetűnőbb példája a populáris hollywoodi mozifilmek esztétikáját idéző akciójelenetek beépítése mindhárom

¹⁵ BARTÓK, *A kecske éve* (Budapest: Libri Könyvkiadó, 2015), 490.

¹⁶ BÉNYEI, *Rejtélyes rend*, 22.

szövegbe. Az ilyen szöveghelyek dinamikája és nyelvhasználata szintén befolyásolja a narratívát: rendszeresen fordul elő, hogy a hősök valamilyen váratlan szituációval találják szemben magukat, esetleg ők idézik elő az aktuális helyzetet, ám sokszor ez is hasonló szöveghelyeket generál a trilógiában, és többszöri olvasás után – az akciófilmeket idéző mozgalmasság ellenére – monotoníához vezethet. Néhány példa:

– Ez nem túl biztató – mondta Karl.

– Ne majrézz – felelte Martin. – Aki a kicsit nem becsüli, az a nagyot nem érdemli.¹⁷

Vagy:

– Csak nem gondoltátok, hogy...

A szavait elnyomta a robbanás hangja. Brian a földre vetette magát és mellük gurult.¹⁸

A három filozófus mindhárom kötetben ezen a popcorn-nyelven kommunikál egymással: a kontraszt a dőlt betűvel szedett részek, a szignifikáns belső monológok, vagy akár a gondosan megkomponált, mesterkélttségben is hatásos szóvirágok és az említett dialógusok közötti szórakoztató átlépésből adódik. Az interpretációs nehézségek ugyanakkor ezekre a klisékkel és fárasztó poénokkal operáló szöveghelyek adagolásából származnak. Bartók a ponyvaszerű sematikusság és nyelvhasználat jó-ízlésének határáig merészkedik, ami provokatív, izgalmas megoldás is lehetne, azonban ez olyan gyakran ismétlődik, hogy repetitívé válik, így lesz a kritika által jogosan kifogásolt túlírtás és monotonia szövegeinek egyik összetevője. Hasonló mondható el a humor mozgósításáról a szövegekben, csak egy példát említve:

– Tehát ezzel vágta ki magad a polipból?

– Á, dehogya, ezzel a heréimet borotváltam le. A körmeimmel törtem utat magamnak.

Karl szeme elkerekedett a meglepetéstől.

– Mégis mit gondoltál, te mesüge? – mondta Martin még mindig köhögve.

– Persze, hogy a késsel vágta ki magam.¹⁹

A szöveg határsértő gesztusai a poszthumanista prózában, így Bartók szövegeiben is sokrétű olvasói tapasztalatot generálhatnak, a trilógia kevésbé kidolgo-

¹⁷ BARTÓK, *A kecske éve*, 45.

¹⁸ BARTÓK, *A nyúl éve*, 443.

¹⁹ BARTÓK, *A kecske éve*, 140–141.

zott, így öncélúnak mutatkozó epizódjai viszont egyértelművé teszik, hogy a következetesség a transzgresszív játékosságnál is hiányérzetet kelthet.

Mintha a trológia kényszeresen reflektálni akarna a szöveg hol töredezett, hol túlírt jellegéből és monotóniájából fakadó elnehezülésére: ez a filozófusok vérontáshoz és a hajmeresztő kalandokhoz való inkonzisztens hozzáállásán is látszik, és a szövegben is bizonyítást nyer, például: „Honecker arca, ha ez még egyáltalán lehetséges volt, úgy tűnt, még jobban eltorzult.”²⁰ A megfégezhetetlenül burjánzó szövirágok között rendszeresen az idézetekhez hasonló logikájú mondatokba ütközünk, amelyek vagy a látottak leírásának lehetetlenségét, a szöveg aktuális kudarcát, sőt akár hiábavalóságát konstatálják repetitív, cinikus textuális gesztusként. Ennek is köszönhető az az elveszettségérzet, ami a trológia egyik legmeghatározóbb tapasztalata, és ami – legyen megfontolt írói szándék vagy kifejtetlenség az oka – vésszesen könnyen átsap monotóniába és fásultságba, és nem feltétlenül mozgósít az érzett hiány kitöltésére. A kérdés, hogy miért engedi ezt ilyen zavaró mértékben meg a szöveg, továbbá a szereplők elveszettségtapasztalatának az olvasóra vetítése a trológiával foglalkozó kritikákban is többször felmerül.²¹ Súlyos és jelen szövegben kifejtésre nem kerülő irodalomelméleti kérdés lehet az a felelősség, amelyet Bartók Imre vélhetően szánt szándékkal figyelmen kívül hagy: szabotálja a befogadói folyamat és tapasztalat egyenletességét, és pontosan azt teszi, amit a trológia főhősei, akik megkísérlik megsemmisíteni, darabjaira szedni és eltörölni az embert, mindent, ami a humánhoz köthető úgy, ahogyan a szöveg magát a humán egységként tételezett olvasót is. Ahogy viszont Karl, Ludwig és Martin küldetése, a szövegé sem ér itt véget: az elveszett, kapaszkodóitól megfosztott és majdhogynem teljes mértékben semmissé tett olvasói szubjektum váratlanul újra összeáll, éppen úgy, ahogyan a főszereplők térnek vissza újra és újra a küldetéseikhez, a céljaikhoz, a gondolataikhoz és a meggyőződéseikhez.

A visszatérés motívumait és a repetitivitást érdemes további szempontok alapján vizsgálni a trológiában. Az akciófilmes esztétika és a kalandregények dinamikája ötvöződik a szöveg videojátékszerű narratív egységeiben: ilyen, amikor egy-egy váratlan jelenet, menekülés vagy összecsapás után a filozófusok pusztítást hagynak maguk körül az adott, pillanatnyi célt sikeresen teljesítve, például egy mutáns lény eliminálásával.

Kar és Ludwig mintha felvételen nézték volna, ahogy Martin ujjai megfeszülnek a fegyveren. Minden superlassításban történt körülöttük – a szörnyeteg cséphadaróként dolgozó és tépő karmai, a vér, amely szétspriccelt a szobában mindenfelé, saját gondolataik lágyan és kimérten hömpölygő folyama.²²

²⁰ BARTÓK, *A patkány éve*, 283.

²¹ SIPOS, *Kreatív evolúció*.

²² BARTÓK, *A nyúl éve*, 68.

A trilógia több epizódjában megfigyelhető ez a huzavonaszerű játékdinamika: a hősök váratlanul nagy veszélybe kerülnek, gyorsan kell cselekedniük, izgalmas, gyors és filmszerű villanásokkal pörgő leírást kapunk, elbizonytalanítás következik (például valaki nagyon közel kerül a halálhoz), majd a végén mindhárman – hajsza! híján ugyan, de – megmenekülnek. Az ilyen jelenetek egyrészt parodisztikusak, másrészt egyszerre forgatják ki és építik be az akciófilm-es videojátékos képiséget és retorikát, jelen esetben a *bullet time*-t.²³ Az akciófilm és a videojáték közötti különbségtételt azért is látom elengedhetetlennek, mert amíg a nyelvhasználat és a képiség tekintetében az előbbi domináns, a szöveg ritmusa az utóbbit is erősen igazolja: a szereplők meghatározott, ám a tapasztalatok terén ismeretlen, legalábbis ismeretlennek tűnő irányba haladnak, a fokozatosan nehezedő akadályokat sorra küzdik le, az útjukba akadó mellékszereplőket és környezetet pedig többnyire teljesen maguk mögött hagyják, ha egy szakasz véget ér. Ezek a szereplők hirtelen a megsemmisítendő vagy a feláldozható kategóriába kerülnek, érdemi visszautalás ritkán történik rájuk, a történet egészét tekintve pedig szubjektumként jelentéktelenek.²⁴ A hasonló jelenetek (a cselekmény alakulásának tekintetében) különösebb tét nélküli szerepeltetése ahhoz vezethet, hogy az olvasó rövid időn belül megunhatja őket és egy újabb kötelező elemként tekinthet rájuk, még akkor is, ha nem teljesen kiszámítható, hogy mikor kerülnek sorra, és ha izgalmat ígérő, filmszerű dinamikával dolgoznak.

A regényekben gyakran találhatunk olyan betéteket, amelyek ehhez hasonlóan főként a hangulatfokozásra, az atmoszférateremtésre fókuszálnak, és kidolgozottság hiányában nem gazdagítják a történet jelentésrétegeit. *A nyúl éve* egyik rövid epizódjában a filozófusok útját keresztezi a bioapokalipszist túlélő idős házaspár, akik azonban rövid időn belül csúnya halált halnak. Történetüket a gondolkodók utazásába ékelt közjátékával egyetemben a fentebb idézett groteszk, naturalisztikusan ábrázolt akcióhorror-jelenet szakítja meg. Hasonló dinamikájú érzelmi váltásokkal és jelenetekkel addigra már olyan rendszerességgel szembe-síti a szöveg az olvasót, hogy nem tud újszerű érzéseket kiváltani, továbbá ezeken a szöveghelyeken az elbeszélői nyelvet tekintve sem tartogat már sok meglepetést. A szöveg feltett szándéka mégis a sokkhatás fokozása: lépcsőzetesen adagolja az egyre arcpirítóbb szituációkat, a kezdetekben leírt anomáliáktól kezdve, a gyámoltalan idősek széttrancsírozásának leírásán és a végtelenségig torz szexrabszolga lány szerepeltetésén keresztül egészen a kecskefejű fő gonosz beléptetéséig, azonban lexikailag már a kezdetektől olyan erős és kíméletlen, hogy egy idő után nehezen tudja fokozni ezeket a minőségeket. Bartók obszcén, riasztó és ambivalens szöburjánzásainak fokozhatatlansága tulajdonképpen fordított mecha-

²³ Az akciófilmekben gyakran alkalmazott, a videojátékok esetében eszközként szolgáló jelenetlassítás.

²⁴ Ilyen például a Jerry nevű férfi átváltozása és halála (*A patkány éve*) vagy az idős német házaspár meggyilkolása, valamint a Montgomery nevű férfi átváltozása/megsemmisülése (*A nyúl éve*).

nizmusával aláássa azt, hogy mindvégig hatásosan lehessen tetézni, így felszámolja a hatást, a mértéktelenséggel pedig a kiábrándultságig hajthat.

Bene Adrián szintén a kritikai fogadtatás ambivalenciából kiindulva térképezi fel a bartóki narratíva jelentőségét. Esszéjének végén hangot ad annak a gondolatnak, hogy

a szöveg a posztstrukturalizmus óta akkor az igazi, akkor élvezhető, ha interaktív, bevonja az olvasót az értelemadásba, és lehetőleg több bejárata van, vagyis többféle értelmezésre is lehetőséget ad. Ezek ugyanakkor nem véletlenszerűek, szövegbéli kulcsok/nyomok irányítják az olvasót, vagy ha úgy tesszük, képeznek elágazásokat a labirintusban.²⁵

Lezárásként hozzáteszi, hogy:

[...] a szöveg címzettjei azok a feltételezett olvasói kategóriák (mint beleértett olvasók), akik vélhetően (a szerző elképzelése alapján), így vagy úgy – popkulturális utalások szintjén, vagy költői és filozófiai nyomokon elindulva, többek között – képesek dekódolni, összerakni a maguk olvasatát.²⁶

Úgy gondolom tehát, hogy a trilógia műalkotásjellegét kissé túlzottan köti az olvasói kapacitáshoz, valamint ízléshez. Szintén vitatható, hogy Turi Márton kritikáival²⁷ szemben kevésbé ért egyet azzal, hogy a testi széthullás vagy burjánzás erőteljes szövegszervező elem lenne. Véleményem szerint a szöveg ezen – a befogadás szempontjából véve is – kardinális rétegét nem szabad ennyiben hagyni. Bene úgy gondolja, hogy „a posztthumán történetvilág, a burjánzó, figuratív stílus távolról sem tükröz sem mély létfilozófiai reflexiót, sem egyfajta radikálisan nem antropocentrikus narratív szemléletet.”²⁸ Már volt szó arról, hogy az érezhetően ironikus és szándékosan túlírt, ám ennek tudatában sem kevésbé túlterhelt nyelv a műfaji hibriditás és a különböző, ehhez rendelhető kódok szertelen használata bizonyos pontokon túlságosan kirekesztheti az olvasót – akár fogékony ezeknek a kódoknak az (együtt)olvasására, akár nem. Annak érdekében, hogy pontos képet kapjunk arról, hogyan működik a regényekben ez a kirekesztő gesztus, és milyen hatása van a testtapasztalatok alakulására, a dekonstruált testképekről, majd pedig a trilógia narrációpoétikai eszközeiről is szót kell ejtenünk.

Bartók trilógiájában számtalan példát találunk a transzgresszív testleírásokra és a testhatársértő entitásokra: ilyenek a növényekkel elegyedő holttestek vagy a kiborg-filozófusok is. Kiss Attila a Bartók-trilógia szempontjából módfelett rele-

²⁵ BENE Adrián, *Hibridprogram*, hozzáférés: 2016.08.13., www.muut.hu/archivum/20506.

²⁶ Uo.

²⁷ TURI Márton, *Bonctanilag látni a világot*, hozzáférés: 2013.07.23., <https://www.muut.hu/archivum/2487>.

²⁸ BENE, *Hibridprogram*.

váns posztmodern filmek kapcsán mutatja meg, miért izgalmas a kibernetikus organizmusok játékba hozása: a testhatárok vizsgálatát a horrorfilmek kontextusaiban, a testnedveket, a szexuális és a csonkolt testrészek megjelenítését kiemelve végzi el.²⁹ Tanulmányának fontos kérdése, hogy mennyire hatnak megterhelőnek a társadalom és a kultúra hagyományos szerkezetére az olyan jelentések, mint a tér és az idő felemésztése, történelem kigúnyolása, minden más invenció leértékelése? Miért okoz a nézőnek örömet a helyüktől megfosztott, megcsonkított testrészek, egy ijesztő szörnyeteg látványa és a hibriditás tapasztalata? Kalmár György szerint „a horrorfilm olvasható a jelentés lezáratlanságának, a szubjektum instabilitásának a diskurzusaként is.”³⁰ Ezen állítás Kalmár szerint főként abból fakad, hogy a klasszikus horrorfilmek általában nem érnek véget, ellentétes nézőpontok ütköztetésével hatnak a szubjektumra (szadizmus és mazochizmus, önmagunk és az idegenség, élvezet és félelem stb.), illetve pontosan a szubjektum lehetetlenségével jelenítik, teremtik meg annak lehetőség feltételét. Szignifikáns párhuzamot fedezhetünk fel a gondolattal a *Lét és idő*ben, a lelkiismeret hívásjellegét kifejtő résznél: „A szorongás által hangolt hívás teszi csak lehetővé a jelenvalótlát számára, hogy kivetítse magát legsajátabb lenni tudására.”³¹ A horrorfilm, a kiborg, illetve a posztthumán test azáltal láttat, hogy szétbont, mélyebbre ás, megkérdőjelez.

Az emberi test dekonstruálása ugyanakkor a tudományos gondolkodás velejárója: a 18. században élt filozófus és orvos, Julien Offray de La Mettrie a test működésének megértésére tett kísérletek során annak leírásakor mechanikus alkatrészekkel vont párhuzamot. Az *ember mint növény* című szövegében megfeszülő és elernyedő rugókról, a test sajátos rezgéseiről, mechanikus mozdulatairól ír: „A test csupán egy óra, és a friss nyirok az órásmester.”³² Kempelen Farkas Az *emberi beszéd mechanizmusa* című írásában, a gép-ember analógia segítségével kívánta feltérképezni az emberi és állati nyelvek működését, lehetőségeit, ezáltal a beszélőszervek és a test megértése kapcsán szintén egy mechanikus alapokon álló terminológiát alakított ki. Beszélőgéphez részletes leírást is mellékel: minden beszélőszervet egy-egy alkatrészekből álló eszközzel (síp, fújtató) feleltetett meg, amelyet az eredeti működése alapján másolt le.³³ Az ember technológiai létező-

²⁹ Kiss Attila Atila, „Felületkezelés: a Crash szemiográfiája”, *Apertúra* 2 (2006): 1., hozzáférés: 2006., <http://apertura.hu/2006/osz/kissat>.

³⁰ KALMÁR György, *Testek a vásznon – Test, film, szubjektivitás* (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012), 59.

³¹ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, fordította VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István (Budapest: Gondolat Kiadó, 1989), 322.

³² Julien Offray de LA METTRIE, *Filozófiai művek*, fordította HORVÁTH Henrik, ZIGÁNY Miklós (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981), 445.

³³ Kempelen pipázó törökje szintén felfogható az emberi és a gépi határok felfogatásaként: a híres sakkozógépet, ami tükrök és egyéb furfangos apró eszközök segítségével reagált vetélytársának lépéseire, egy benne rejtőző ember működtetett. KEMPELEN Farkas, *Az emberi beszéd mechanizmusa, valamint a szerző beszélőgépeinek leírása* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989).

ként történő elgondolását az optikai eszközök, a teleszkópok, mikroszkópok, kamerák, vetítógépek megjelenésével is felerősítette: az érzékelés tapasztalatának mibenléte, reprezentálhatósága illetve természetessége a tudományok és a művészetek terén is felértékelődött. Peter Bexte az őrjöngő optika korszakának nevezi a 17. századot: „Akkoriban kezdett a médium, a kép és az érzékelés háromszöge abba a forgásba, amely még a jelent is hajtja”,³⁴ az ember pedig már feltétlenül nem hihetett annak, amit lát. A szem működését érintő kísérletekkel és boncolásokkal párhuzamosan pedig elkezdtek kísérletezni képelőállító gépekkel, például mikroszkópokkal, kamerákkal és vetítőkkel. Bexte elméletének érdekessége, hogy az eleven, ezáltal camera obscurává vált szemet is úgynevezett pillanatgépként, méghozzá a legelsőként emlegeti, azaz egy organikus, emberi-állati alkatrészt tekint gépszerűnek. Friedrich Kittler a látás történetének áttekintésekor is már-már gépszerűen működő médiumként gondol a szemre: „sugárzó testként szolgált, s ennek a tevékenységei érték vagy metszték az evilági dolgokat, majd visszajelezték a szellemnek”,³⁵ és az ő elképzelése szerint is a *siècle des Lumières*, azaz a 18. század jelentett igazi fordulópontot az optika történetében. A szem komplex episztemológiája hozzájárul ahhoz, hogy a látást sokszor másnak vagy többnek tekintsük egyszerű organikus jelenségnél – ez a logika ugyanakkor az egész emberi testre is érvényesíthető. Mi a tétje a normatív testképek szétzilálásának? Michel Foucault a test dekonstruálódását az utópiák gondolatával kacsolja össze:

[...] mindenekelőtt a test ellenében, a test eltörlésére születtek meg az utópiák [...] egy minden helyen kívüli hely, de egy olyan hely, ahol a testem test nélkülivé válik, testem szép lesz, tiszta, átlátszó, fénylő, fürge, mérhetetlen hatalmú, végtelen kiterjedésű, megszabadított, láthatatlan, védett és örökké változó.³⁶

Ennek az örökké változó, a saját kereteiből kiszakadó anyagnak a jelenléte figyelhető meg a posztmodern feminista filozófus, Donna J. Haraway 1985-ben megjelent kiáltványában, amelyben a századvégi társadalmi viszonyok vizsgálatokor a minden tekintetben posztthumán kiborg entitások segítségével képzel el egy ideálisan, utópikus társadalmat. A test- és identitáshatárokat feszegető kibernetikus organizmus számára a „társadalmi és testi valóságunkat leképező fikció és nagyon termékeny párosítások fantáziadús forrását”³⁷ jelenti. Haraway elképzelése szerint az élő szervezet és a gép közötti viszony mindig a határokért folyó harc volt, legyen szó hatalomról, szaporodásról vagy termelésről: ezek összezavarásával a szocialis-

³⁴ Peter BEXTE, „Az őrjöngő optikáról”, fordította ADAMIK Lajos, in *Pillanatgépek*, szerkesztette KÉKESI Zoltán, PETERNÁK Miklós, 29–36 (Budapest: Múcsarnok – C³ Alapítvány, 2009), 29.

³⁵ Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, fordította KELEMEN Pál (Budapest: Magyar Műhely Kiadó, Ráció Kiadó, 2005), 44.

³⁶ Michel FOUCAULT, „Az utópikus test 2”, fordította URBÁN Bálint, *Tiszatáj* 68 (2014): 84–88, 84.

³⁷ Donna J. HARAWAY, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, fordította KOVÁCS Ágnes, *Replika* 51–52 (2005): 108.

ta-feminista kultúrához és elmélethez kíván hozzájárulni. Haraway kiborg mítosza az áttört határokról szól, annak előnyeiről és veszélyeiről, a test meghatározásának és újraértelmezésének problematikusságával a középpontban.

A 2013-as *Organs & Ecstasy* című kiállításon tizennégy magyar alkotó, fotográfusok, filmesek és képzőművészek rendhagyó módon mutatták be, hogy mit jelent számukra a határsértő test ábrázolása, amely Bartók Imre poszthumanizmus elképzelésére is egyértelműen hatással volt. A tárlatról írt beszámolójában többször is Nietzsche-re hivatkozik a kiállított művek elemzésekor, és ezek tükrében kifejti, hogy a kiforgatott testképek hogyan világítanak a kulturális és politikai kódok mentén megkonstruálódó gépezetre, amit testnek, pontosabban egész (szép, egész, egészséges stb.) testnek nevezünk. Recenziójában körvonalazódik annak a transzgresszív testfelfogásokat működtető diskurzusnak az elméleti alapja, amely összeolvasható a trilógia testpoétikájával.

Nietzsche tétele kettős értelemben veendő: az ember nem tekinthető rögzítettnek egyrészt az univerzumban betöltött helyét illetően, másrészt nem rögzített önmagához való viszonyában sem, ugyanis nincsen végleges alakja, és külső „látszata” (maszk) és belseje (az alaktalan élet) között, ha nem is szükségszerű, de mégis gyakran feltámadó konfliktus támad. Amit a legtágabb értelemben testnek gondolunk, valójában meglepően flexibilis létezéssel bír: elpusztul, feltámad, újjászületik, átszervezi magát, öregszik, fiatalodik stb. – sorvadásra, és jobb napokon regenerációra is képes érzés- és gondolatömlő.³⁸

Bartók Imre minden kétséget kizáróan ennek a kaotikus, (testi) határátlépésekre alapozó testfelfogásnak a megvalósítására törekszik a trilógiában, ám nem csak az olyan magától értetődő poszthumanista kérdésfelvetésekkel, mint hogy meddig számít valami emberinek, meg lehet-e különböztetni a természetest és a mesterségeset, és egyáltalán érdemes-e ilyen kategóriákról beszélnünk, hanem a részletesebben a testre fókuszáló narrációpoétikai eszközökkel is.

A narratíva működtetése során szembeűnő az az elbeszélői nyelv, amellyel a szöveg nemcsak a leírások aktuális fókuszában lévő testekről, hanem a fikció teljes posztapokaliptikus-poszthumán világáról rajzol eleven, folytonosan mozgásban lévő képet, ezzel is – legfőként *A nyúl évében* – egy szünni nem akaró transzformáció érzetét keltve. A hagyományos értelemben vett *emberit* már csak nyomokban, vagy az elbeszélői nyelvnek köszönhetően már csak abszurd módon tartalmazó testleírásokra a szereplők nem reflektálnak érdemben (hogy a saját testtapasztalatot tekintve mi történik, arra a későbbieknek térek ki), így többnyire csak afféle eleven díszletként funkcionálnak, amelyek egybeolvadnak azzal a térrel, amely lassan bekebelezi őket. Mindhárom szöveg hasonló stratégiával dolgo-

³⁸ BARTÓK Imre, „A szervek lázadása”, *Balkon 2* (2013): 34–37, 36.

zik, ennek működését szeretném szemléltetni, elsőként *A nyúl éve* 155–156. oldalán olvasható részletével: „Ekkor a hullámzó tömeggé formálódó alakok valóban előrébb léptek.” Az elbeszélés egybemossa az individuuum testét, egyúttal összekapcsolja az egy emberként hullámzó tömeg által uralt, antropomorffá és fenyegetővé váló tér látványával. A leírás folytatódik: „Az egyik pillanatban fenyegetőek voltak, a másokban azonban egészen ártalmatlannak tűntek, mint megannyi buszgatásra váró, Asperger-kóros tinédzser.” Elbizonytalanítás és az emberi szólamhoz való nyakatekert, horrorfilmes retorikát idéző visszatérés következik. Az olvasó ezen a ponton feltételezheti, hogy az elbizonytalanítás ideiglenes, ugyanis a narrátor rendszeresen megjelenő testleírásai hasonló dinamikával dolgoznak: ehhez mérten lesz a mondat utolsó szintagmájának többszörösen ambivalens hatása, hiszen az Asperger-szindróma az interperszonális kommunikáció tekintetében ambivalens állapot, ugyanakkor a tinédzserkor és a buszgatás kifejezések is olyan egymással összeütköztethető regisztereket idéznek meg, amelyek testi transzgresszió nélkül is határátlépésben végződnek. Mindemellett a kép hasonlatként is túlzónak, túlírtnak így erőltetetten mesterségesnek vagy mesterkéltnek hat, és mind a hangulat, mind a jelentés tekintetében riasztó ellentétképet formálva ékelődik be az előző mondat után. „Pillanatokra felvillanó, kifordult szemhéjuk ezernyi árnyalatban csillogott. Minden véraláfutás idegen kórkép volt, minden pislogás egy értelemmel teli, éppen kihunyó égitest felfénylése.” A következőkben a magából kiforduló, a saját anyagát a felszínre hozó test esztétikai tapasztalatának felforgatását idézi elő a szöveg: a hús felsejlésének, az ideális állapotában megbonthatatlanak tetsző testrészek nyers részletezésének gyönyöréhez baljós jelentésréteg társul az értelem fényének halálát, valójában pedig magát a halált egyetlen pillanatba sűrítő képpel. A jelenet ambivalenciáját itt egy kaotikus hangzásbéli tapasztalat fokozza: „Morogtak és brummogtak, duruzsoltak és karattyoltak, burukkoltak és nyávogtak, hogy ebből a groteszk kórusból végül egyetlen zümmögés legyen ismét, amelyet a téboly propolisza tart össze.” A hangutánzó szavak zavaró sokfélesége után ismét beszédes utalás következik arra, hogy a szöveg által kirajzolódó, új szabályokat lefektető világnak a hibridizáció által felcserélődött, megváltozott értékei a nyelviség visszafordíthatatlan felbontását és újrastrukturálását is maga után vonják. A téboly propoliszához hasonló ellentmondást rejtő szóképek különösen az első kötet végétől, tehát a bioapokalipszis bekövetkezése után elárasztják a szövegeket, például a főhősökhöz verődő Gonyolék nevű mutáns testének részletezéskor, az apokalipszisen keresztülment, mutáns lényektől hemzseggő New York látképére pillantáskor, vagy az Emily nevű mutánszal való kényszerített közösülés bizarr és visszataszító leírásakor. Az általuk megképződő leírások a szerves és szervetlen, élő és halott, emberi és állati, növényi és gépi anyagok közötti tényleges és jelképes határsértésekre fókuszálnak: „az ízületek és csontocskák konkáv forráskagylói”,³⁹ „megszámálhatatlan

³⁹ BARTÓK, *A nyúl éve*, 304.

sorozatban szunnyadnak a kicsiny, fotoszintetizáló agyak⁴⁰ vagy: „Vesszeje akkorára duzzadt, mint egy vízvezeték. Fonnyadt redőinek tektonikája külön tudományt érdemelt volna”.⁴¹ A szétzilált test képi tapasztalata tehát mindenképpen uralja, és a befogadás mechanizmusainak tekintetében szervezi is a szövegeket: elbizonytalanít, elborzaszt, sokkol, a csapongó dinamika, a minőséget és mennyiséget is érintő ambivalens nyelvi megoldások pedig valóban nehézkessé és kihívássá teszik az olvasást. A naturalisztikusan részletező leírások *A patkány évében* az erőszakos jelenetek halmozásának köszönhetően kifejezetten öncélúnak hatnak. „Jerry még állt ugyan a lábán, de a lába és a feje között már nem sok maradt belőle. Egyetlen, vérző csont volt, egy leégett gyertyaszál.”⁴² A dolgozat elején említett, műfajokat és nyelvi regisztereket érintő váltakozásokkal egyetemben az öncélú erőszak még inkább nehezíti az egyébként is problematikus olvasási folyamatot. A narráció szintjén jelentkező kaotikusság csak akkor működhet, ha azt az olvasó tudatosan rávetíti a pre- és posztapokaliptikus határsértések következtetésének tapasztalatára.

A szöveg az öncélúság és a befogadhatóság határain egyensúlyoz, amit az első két kötet esetében a kifejezetten reflexiómentes, lebutított, akciófilm-jelleg működtetésével provokál ki:

– Teszek rá! Tojok az egészre! Ha jönnek, jöjjenek! Kifüstölöm őket Manhattanból, bármennyi is legyen, bármilyen is legyen, jöjjön, aminek jönnie kell!⁴³

Érdeemes megvizsgálni azokat az epizódokat is, amikor az épp tömeggyilkos szerepben lévő filozófusok ártatlanok testével játszanak, a pusztítás morális kérdéseit figyelmen kívül hagyva:

Ludwig eközben egy biomechanikus számológép segítségével rácsatlakozott az egyik megbénított hölgyre, akiben az imént eltüntetett kövér nő barátját sejtette. Különböző algoritmusokat és egyenleteket táplált a másik testébe, és ötletszerűen kísérletezett azon, mi volna, ha például tüdeje működését a Pitagorasz-tétel bizonyítása szerint hangolná át [...] A másik arca erre gyors ütemben kékülni kezdett, mellkasa behorpadt, így hát Ludwig sietve visszavonta az utasítást, és mással próbálkozott. „A legnagyobb prímszám szobra” – gondolta.⁴⁴

Ez a jelenet ugyancsak megidézi a szórakoztató műfajok nyelvét, miközben mégis beemeli a poszthumanista-dekonstruktív testírás regiszterét. A műfaji

⁴⁰ BARTÓK, *A kecske éve*, 422.

⁴¹ BARTÓK, *A nyúl éve*, 367.

⁴² BARTÓK, *A patkány éve*, 284.

⁴³ BARTÓK, *A nyúl éve*, 125.

⁴⁴ BARTÓK, *A patkány éve*, 260.

hibriditáshoz kapcsolható szövegbéli jellegzetesség, hogy miközben ez a nyelv sokkoló részletességgel tárja elénk a testi határátlépések folyamatait, kiemelve a külön életre kelt belső szerveket, testnedveket és a test fölött elhatalmasodó betegség, elváltozásokat, a szereplők szólamaival a szövegbe kerülő humor kíméletlenül kizökkenti és eltéríti az olvasót. Ez azért is valósulhat meg, mert ezek szintén nem magas-irodalmi hagyományhoz igazodnak: jó példa erre a Radics Viktória által is kiemelt viccelődés Ludwig (Wittgenstein) homoszexualitásával, vagy például az egyik szereplő nevének olcsó, a szórakoztató irodalom színvonalát idéző kifacsarása:

- Már amennyiben Kuttyulék...
- Gonyoléknak hívnak.

Majd:

- Persze, ha egyáltalán igaz, amit ez a Gondolék elmondott.
- Gonyoléknak hívnak – mondta a gumó, – és persze, hogy igaz!⁴⁵

A három kötet a műfaji, nyelvi változatosság miatt nagy figyelmet, türelmet és mindenekelőtt a hibriditás mint narrációs és a nyelvet átíró minőség elfogadását igényli a befogadótól. A jelzőktől roskadozó, túlbujánzó leírások, amelyekben többször észrevehető valamilyen szokatlan, kontextuson kívüli és nem ritkán zavaró elem, ugyanúgy kimozdítják az olvasót, mint a klasszikus műveltséget feltételező gondolatok a ponyvairodalom nyelvi eszközeivel történő szakvakba öntése.

Még ha a halál kiszikkadt deltájában járok is, megannyi partra evickélt, fuldokolva hápogó piranha között, nem félek akkor sem a logikusoktól, a megtévesztés megannyi elágazásától, sem ezektől a dörmögő druidáktól itt előttem, mert nálam van a Fegyver és a Gránát és a húst cafatokra szakító Villanás.⁴⁶

A kiragadott részben az egyértelmű bibliai utalás mellé kerül az akció tükrében a ponyva- vagy trashirodalom, talán a *Gyalog galopp* Szent Kézigránátra is alludálva a populáris kultúra, és a csiszolatlan humorral, a mesterkéltséggel, játékos pátozzal is játszik. A trilógiában több tekintetben jelentkező leterheltség akkor is érződik, amikor megfigyeljük, hogy a trilógia mennyire gazdagon és szertelenül bánik az intertextusokkal, a következetlenségre mintegy szándékosan rájátszva, például az *Alkonyat*-szérián át egészen Lacanig. *A patkány éve*

⁴⁵ BARTÓK, *A nyúl éve*, 146–147.

⁴⁶ Uo., 156.

Hörderlin *Germánia* című versével indít mottóként, de bibliai utalásokkal is dolgozik: „Úgy hívnak engem, Légió, mert nem egyedül vagyok ebben az emberben, hanem rajtam kívül még számtalan másik is belebújt.”⁴⁷ A szövegek mindazonáltal, a feladatot az olvasóra hagyva, nem aknázzák ki az intertextusokban rejlő lehetőségeket, ahogy a három főszereplő filozófus figurájában lévő lehetőségeket sem.

Bartók Imre trilógiája rendhagyó szöveg, mely folyamatosan mozgásban tartja a befogadó értelmezési mezőit, és semmi esetre sem engedi, hogy az olvasó figyelme, a hibrid monstrumra vetett tekintet megállapodhasson. Mindezt olyan szeretlen, túlcsonduló és csapongó narrációs eszközökkel igyekeznek elérni, amelyek utat nyithatnak egy kiábrándult, monoton olvasói tapasztalatnak is – ez olyan egybehangzó kritika, amit a szöveggel foglalkozó valamennyi recenzió és tanulmány jogosan érint – attól függetlenül, hogy a poszthumanista próza ígéretes új lehetőségeket mutató szövegeként könyvel-e el a trilógiát, vagy kétkedéssel fogadja az új irányokat.

A hibriditás fogalomtörténetének tisztázásakor Nemes Z. Márió összefoglalása rámutat arra, hogy a hibriditás eredetileg biológiai fogalom, jelentésének szóródását pedig a természettudományos és a kultúratudományos diskurzus közti módszertani transzfernek köszönheti.⁴⁸ Ez a gondolat rávetíthető a poszthumanizmus fogalomtörténetének alakulására is, különös tekintettel Cary Wolfe elméleteire, továbbá a természettudományok és az irodalom párhuzamos vizsgálatának elengedhetetlenségét hangsúlyozó Katherine N. Hayles szövegeire is. A rendszerelméletet az autopoetikusággal összekötő Cary kifejti,⁴⁹ hogy Humberto Maturala és Francisco Valera az úgynevezett autonóm biológiai rendszerek dinamikájának elméletéhez hasonlóan a világot egy zárt információs egységként képzelik el. A két biológus a gondolatot hangsúlyozta, hogy az organizmusok olyan módon felelnek a környezetükre, ahogyan azt a belső szerveződésük előre meghatározza – egyetlen céljuk, hogy előállítsák azt a szerveződési módot, amelyek rendszerként határozzák meg őket, nem csak önkitermelők, hanem autopoetikusak is. Az autopoetikus rendszereket Wolfe a derridai dekonstrukcióval köti össze, kihasználva a jelentés általa felszabadított paradox és dekonstruktív dinamikáit.⁵⁰ Mindezt végül a zártságtól való nyitottság (*openness from closure*) elvével foglalja össze, amely nagyban meghatározza, hogyan fordul a poszthumanizmus különféle elméleteihez, irányaihoz és kérdéseikhez. A különböző tudományterületekről érkező teóriák összekapcsolásának hatékonysága a poszthumanizmus nagy tétje: az interdiszciplinaritás problematikuságára Wolfe a zártságra való nyitottságban lát megoldást.

⁴⁷ Lukács 8.31. Az idézetet továbbá a Marvel-képregényekből ismert, transzhumán jellegű szuperhőseire történő utalásként is olvashatjuk. BARTÓK, *A patkány éve*, 283.

⁴⁸ KRICSFALUSI Beatrix, KULCSÁR-SZABÓ Ernő, MOLNÁR Gábor Tamás, TAMÁS Ábel, *Média- és kultúratudomány Kézikönyv* (Budapest: Ráció Kiadó, 2018), 278.

⁴⁹ WOLFE, *What is posthumanism?*, 15.

⁵⁰ Uo., 26.

Katherine N. Hayles számára ugyanakkor az autopoetikusság végképp felforgatta a poszthumanizmustól elválaszthatatlan kibernetikus paradigmát: a hangsúly már nem a jelekre, az üzenetre vagy az információra, hanem a rendszer komponenteinek interakciójára került. A poszthumanizmust definiálni kívánó Wolfe-hoz és Hayleshez hasonlóan a már említett hibriditás fogalommagyarázat azt is kiemeli, hogy filozófiai szempontból a hibrid nem a szintézisben nyer értelmet, hanem épp a motívumok különbségében. Stross „hibrid elevenesség” fogalma pontosan az, amit Bartók Imre poszthumanista szövegei megvalósítanak: jelentőségük a heterogén elemek egymásnak feszülését⁵¹ szem előtt tartva mutatkoznak meg igazán.

⁵¹ Uo., 26.

SZEMLE

BARTHA ÁDÁM

*A kutya, amelyik nem ugatott*¹

A befektetési szaknyelv valamilyen különös oknál fogva kimondottan szeret állatos képekkel leírni piaci jelenségeket. Az olyan közismert metaforák mellett, mint a *bika* vagy a *medve*, van egy kép, amelynek világos irodalmi alapja van. Ez az úgynevezett *kutya, amelyik nem ugatott*. A szakirodalomban ezek olyan piaci események, melyek eseményjellegét az adja, hogy valami nem történt meg.² Ennek alapja az *Ezüstcsillag* című Sherlock Holmes-novellában található, melyben Holmes, szokásától eltérően úgy old meg egy ügyet, hogy nem abból von le következtetéseket, ami megtörtént, hanem abból, ami nem történt meg. Amikor Ross ezredes egy helyen megkérdezi a nyomozót, hogy van-e még valami, amiről úgy gondolja, hogy figyelemre méltó, Holmes így válaszol: „A kutya különös viselkedése aznap éjszaka”. Mikor az ezredes közli, „de hiszen a kutya semmit sem csinált”, Holmes visszavág: „Éppen ez a különös.”³

Ez a bevezető azért bírhat jelentőséggel Donna Haraway és Lovász Ádám köteteinél egyaránt, mert mindkét szerző erősen támaszkodik arra a teoretikus és módszertani elvre, amely szerint fontos, hogy milyen történetekkel mesélünk el történeteket. Ha ezt elfogadjuk kiindulási pontnak, akkor könnyedén alkalmazhatunk rajta egy csavart, vagyis felvethetjük, az is fontos, hogy milyen történetekkel *nem* mesélünk el történeteket. Egy narratíva fölvázolása során ezek az el nem mesélt történetek lennének azok a kutyák, amelyek nem ugattak.

Haraway szövegének alapvető, narratológiai értelemben is konstituáló elemei az egymás mellé helyezett történetek, melyek kapcsolódási pontjai gyakran rendkívül nehezen fölfejtethők. A szinte már legendásan nehezen olvasható szerző azonban nem egy sajátos szöveglabirintust akar létrehozni. Célja elsősorban annak az egységes elbeszélésnek a dekonstruálása, amely az ember kivételes helyzetét (*human exceptionalism*) állítja a narratíva középpontjába – beillesztve ezzel könyvét az életművének sorozatába, a legismertebb műnek számító *Kiborg kiáltványtól* a

¹ Felhasznált irodalom: Donna J. HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham, London: Duke University Press, 2016); Lovász Ádám, *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája* (Budapest: Gondolat Kiadó, 2018).

² Ha például hirtelen pánikhangulat tör ki a globális pénzügyi piacokon, és az összes menedékeszköz árfolyama emelkedik, de a leghagyományosabb menedékeszköznek számító aranyé valamiért mégsem, az – mármint az árfolyam stagnálása – eseménynek számít.

³ Magyarul lásd: Sir Arthur Conan DOYLE, *Ezüstcsillag*, fordította D. WALLASZKY Teodóra, in Sir Arthur Conan DOYLE, *Sherlock Holmes emlékiratai* (Budapest: Szukits Könyvkiadó, 2014), 28.

Staying with the Trouble közvetlen előzményeként is olvasható *When Species Meet*ig. Azonnal fölmerülhet a kérdés, hogy mindez mennyiben kapcsolható be egy poszthumán diskurzusba, főleg mivel maga Haraway a könyvében többször is explicit módon jelzi, hogy ő maga úgy kívánja visszautasítani az emberi kivételességet, hogy közben ne kelljen bevezetnie helyette a poszthumánt mint gondolati rendszert. Számára ugyanis a poszthumán végső soron egy rendszertani kategória, amely mellett ott állnak például az állatok, a növények vagy az emberek. Ha azonban a poszthumán (mint komplex diskurzus) inkább egyfajta ismeretelméleti keret, amely visszautasítja az ember kiemelt pozícióját a „történetben”, akkor Haraway szövege könnyedén nevezhető a poszthumán képviselőjének.

A fenti kérdés helyett talán érdekesebb egy másik problémára koncentrálni Haraway kötete kapcsán. Nevezetesen arra, hogy a szerző elmozdul az „antropocén” fogalmától, és sokkal inkább a „kapitalocén” kategóriájával igyekszik leírni a Föld jelenlegi időszakát. Mint ismeretes, az antropocén mint javasolt földtörténeti kor, már az 1960-as években megjelent a közbeszédben, és egyes tudósok annak leírására kívánták használni, hogy az ember már nem csupán passzív megfigyelője a bolygó változásainak, hanem aktív alakítója is. Haraway azért kívánja meghaladni az antropocént mint önálló leíró kategóriát, mert meglátása szerint a fogalom ott véti el a lényegét, hogy túl nagy szerepet szentel a haszonelvű individuumnak. A kapitalocén ezzel szemben, egyértelműen utalva a tőkére mint *fogalomra*, lehetővé tenné, hogy ne az emberi aktivitás álljon az elemzés középpontjában. A kérdés nem az, hogy például az éghajlatot befolyásoló károsanyag-kibocsátás összefügg-e emberi aktivitással (természetesen igen), hanem az, hogy mindez mennyiben fakad a racionális individuum saját logikájából.

Ezen a helyen válik fontossá Haraway „poszthumán” nézőpontja. A kapitalocén ugyanis lehetővé tenné, hogy úgy tekintsünk a kapitalizmusra (amely nem egyenlő a piacgazdasággal), mint amely fogalmi rendszerként gyakorol hatást a Föld minden élőlényére és a természet egészére. Vagyis a kapitalizmus ebben az elbeszélésben nem olyasmi, amelyet az emberek egy csoportja vagy az emberi faj racionálisan, a saját érdekei szerint alakít, hanem amely a saját fogalmaiból fakadó meghatározottságok és előírások alapján önmagát működteti. A szöveg egyik legnagyobb problémája, hogy éppen ez a kérdéskör marad kifejtetlenül. Mi több, a kötet számos helyén úgy tűnik, Haraway éppen abba a csapdába lép bele, amely elkerülését az ember/tőke különbségtétel lehetővé tenné. Bár a szöveg eklekticizmusa sokszor megnehezíti a teoretikus állítások egyértelmű dekódolását, mégis gyakran úgy látszik, a szerző az „eurocentrikus”, „nyugati” (sokszor a „maszkulinitással” is összefüggésbe hozott) civilizációt és filozófiát azonosítja a kapitalista észlelésmóddal. Haraway érvelésében ennek meghatározó eleme az individualizmus, azonban itt ez nem társadalom- vagy politikafilozófiai kategória, sokkal inkább a világ alapvető észlelésmódjára vonatkozik. Így kapcsolódna össze az antropocén és a kapitalocén, mivel Haraway számára a kapitalizmus észlelésmódja alapvetően az emberi individuum kivételességéből fakadó észlelésmód is egyben.

Itt azonban fontossá válik, hogy Haraway milyen történekkal nem meséli el ugyanezt a történetet. Talán nem lenne mellékes megvizsgálni, hogyan lehetséges, hogy Kína,⁴ illetve számos ázsiai gazdaság miként érhetet el – és érhet el ma is – igen komoly sikereket a kapitalista termelési viszonyok között, miközben a társadalmi észlelési és viszonyrendszerei igencsak eltérnek az „eurocentrikustól”. Egy ilyen alternatív történet abban lehetne Haraway segítségére, hogy kiélezze az antropocén és a kapitalocén észlelésmódjai közti ellentétet. Ez az ellentét pedig abból fakad, hogy a kapitalizmus mint absztrakt fogalmi rendszer, nem egy speciális emberi észlelésmód, hanem éppen abban áll a logikája, hogy bármely tetszőleges emberi világerzékelési módnak keretet tud adni. A kapitalizmus tehát nem *egy* észlelésmódot konformizál és általánosít, hanem a legszélesebb körben képes fölkarolni az emberi észlelésmódok sokaságát. Ereje tehát nem egyetlen érzékelési mód abszolutizálásából fakad, hanem abból, hogy rendkívül hatékonyan képes fölhasználni az észlelésmódok sokszínűségét, nemcsak egyfajta „természeti” keretet adva azoknak, hanem aktívan ösztönözve is azokat. Emellett további érdekes szempontokat adna a diskurzushoz annak megvilágítása, hogy az antropocén fogalma a hidegháború időszakában jelent meg, vagyis nem volna érdektelen – legalább történeti kontextusban – reflektálni a kapitalista és a szocialista észlelésmódok ellentéteire és hasonlóságaira.

A probléma részben abból fakad, hogy Haraway szövegszerkesztési és narrációs gyakorlata inkább az általa föltételezett megoldást, mintsem a kérdésföltévést támogatja. Az egymás mellé helyezett, gyakran anekdotikusnak ható történetek ugyanis sajátos performatív aktusokként hatnak a kötet egészében. Éppen úgy, mintha maguk is azt szolgálnák, hogy a különböző szövegen belüli elbeszélések az olvasó számára is egy olyan észlelésmódot tegyenek lehetővé, melynek során az egyértelmű linearitás és dekódolási lánc megszűnik, az elemek pedig egy rizomatikus hálózatban érnek össze. Az antro- és kapitalocén dekonstrukciója tehát nem egy frontális narratív támadásban történne meg, hanem az egész narratíva szétszalazásán és átalakításán keresztül.

A szálak átformálása konkrétan is megjelenik a szövegben a rendre visszatérő *String Figure* használatában. Ez elsősorban a magyar „cérnalevevős játékra” utal, melynek során az egyik játékos egy meghatározott rend szerint fölfűzi kezeire a cérnát, melyet aztán a másik játékos meghatározott módon átvesz, és ez ismétlődik. Haraway azonban tovább bonyolítja a helyzetet, amikor a játék kezdőbetűiből (SF) további fogalmakat kezd el működtetni: *science fiction*, *speculative feminism* [spekulatív feminizmus], *science fantasy* [tudományos fantázia], *speculative fabulation* [spekulatív fabuláció], valamint *science fact* [tudományos tény]. Haraway nyelvi és narrációs megoldásai azonban nem öncélúak, amennyiben úgy olvassuk őket, mint a szöveg által fölvázolt észlelésmód gyakorlati, textuális kivetüléseit.

⁴ Ehhez a kérdéshez lásd például: Giovanni ARRIGHI, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century* (London, New York: Verso Books, 2007).

Ez az észlelésmód a *When Species Meet*-ben fölvezet – de a most vizsgált szövegben is használt – „társfajok” (*companion species*) koncepciójának továbbgondolása egy olyan szoros kapcsolati rendszerben (*kinship*), amely alapvetően problematizálná a földi fajok együttélésének narratíváit. Miután a társfajok fogalma korábban megkísérelt lebontani olyan emberközpontú nézőpontból fakadó bináris oppozíciókat, mint a háziállat/vadállat, a *Staying with the Trouble*-ban már a fajok teljes hálózatára kiterjedve módosul az észlelésmód, amennyiben a földi élővilág folyamatos kapcsolatát feltételezi.

Így jutunk el Haraway „chthulucén” (*chthulucene*) fogalmához, amelyről könynyedén lehetne asszociálni H. P. Lovecraft legendás szörnyére, Cthulhura, azonban az írásmódbeli különbség nem hiba vagy pusztán véletlen. Haraway maga *expressis verbis* kijelenti, hogy a chthulucén nem közvetlenül Lovecraft szörnyéről kapta a nevét, hanem a *Pimonia chthulhu* nevű pókfajról – amely nevét viszont már Lovecraft szörnye ihlette. Az etimológiai problémákat figyelmen kívül hagyva, Haraway kijelenti, hogy a chthulucén legfontosabb tényezője a mindent átérző csáp, amely az érzékelések hálózatszerű összetettségével függ össze. A chthulucén korszaka tehát arra utal, amikor a fajok észlelésmódjai oly módon alakulnak át, hogy a környezetüket érzékelő földi lények csápjakkal letapogatva észlelnék a körülöttük lévő világot. A csápban rejlő komplexitás is abból fakad, hogy a fajok és az élővilág történetei is olyan sokszálú rendszerben kapcsolódnak össze, mint ahogy a csápokkal rendelkező élőlény képes letapogatni a környezetét. Mindazonáltal Haraway teljes teoretikus koncepciója igen nehezen elválasztható Lovecraft 1926-os elbeszélésétől, különösen, hogy a *Cthulhu* hívása az alábbi bekezdéssel kezdődik:

A legirgalmasabb dolog a világon, azt hiszem az, hogy az emberi elme képtelen kapcsolatot teremteni a különálló események között. A tudatlanság nyugalmas szigetén élünk a végtelenség fekete óceánjának közepén, s nem úgy rendeltetett, hogy messzire utazzunk innen. A tudományok – melyek közül mindegyik a maga irányában tör előre – mindeddig nem sokat ártottak nekünk; ám egy napon sor kerül majd a szerteágazó tudás mozaikköveinek összeillesztésére, s ez a valóságnak oly rémületes távlatait fogja megnyitni, hogy vagy eszünket veszítjük e kinyilatkoztatástól, vagy a halálos világosság elől egy új sötét kor békéjébe és biztonságába menekülünk.⁵

A Haraway által fölvezetett csápos letapogatás metaforája ugyanígy az érzékelések olyan sokszínű tárházát szabadíthatja rá az érzékelőre, ami egyértelműen kiszakítja az alanyt a „tudatlanság nyugalmas szigetéből”. Mindazonáltal a *Staying with the Trouble* történetei sokkal kevésbé reflektálnak arra a „rémületes

⁵ Az elbeszélés elérhető online: Howard Phillips LOVECRAFT, *Cthulhu hívása*, fordította KORNIA Zsolt, hozzáférés: 2018.11.12., http://hplovecraft.hu/index.php?page=library_etexts&id=10&lang=magyar.

távlatra” vagy „halálos világosságra”, amely ebből eredhet. Haraway szövege sokkal inkább egy „New Age” jellegű koncepcióban gondolkodik, amelyben az érzékelések kiterjesztése egy Gaia-szerű földanyában kapcsolják össze a bolygó fajait. Így pedig az is világosabbá válhat, a szerző miért szeretné olyan nagyon elkerülni a chthulucén kapcsolatát Lovecraft szörnyével. Fennáll a gyanú, hogy Haraway éppen azt kívánja kiküszöbölni, hogy a koncepcióját olyan történettel is el lehessen mesélni, amelyben az újfajta észlelésmód eredményeként szörnyek törnek elő a mélyből.

Lovász Ádám kötete deklaráltan támaszkodik Haraway elméleteire – elsősorban a *Kiborg kiáltványra* –, azonban van egy fontos eltérés a két szerző megközelítésmódja között. Míg Haraway a chthulucéne keresztül egy szimpoietikus észlelésmódot vázol föl, addig Lovász számára sokkal inkább az autopoieszisz kerül előtérbe. A szimpoieszisz Harawaynál a fenti „megoldás” része, amennyiben számára az autopoieszisz – vagyis egy rendszer önreferenciális műveleteken keresztüli önfenntartása és a környezetétől való önlehatárolása – lényegileg illúzió, hiszen Harawaynál valójában semmi nem áll önmagában, vagyis semmi nem ténylegesen önszerveződő. A szimpoieszisz éppen ezért itt nem értékválasztás vagy egyfajta megközelítés, hanem szükségszerűség. Ezzel szemben Lovász számára a kérdés az, hogy autopoietikus szerveződések hogyan állnak elő és kerülnek kapcsolatba egymással a kiterjesztett észlelés segítségével: „Élni és észlelni annyi, mint együtt létezni az interkorporeális jegyében.” (*Az érzet deterritorializációja*, 26.)

A kötet teljes érvrendszere azt igyekszik alátámasztani a legkülönbözőbb példákkal – a horrorfilmekről a szoptatásig –, hogy az észlelő szervezetek az érzékelési felületeik fluiditása, illetve rögzíthetetlensége miatt képesek a kiterjesztett észlelésre. Ezt a rendszert pedig nem fogja össze semmilyen totalitás, ami igaz az érzékelés fogalmi kereteire is. Az áramlásokban rejlő elkülönöződési potenciál ugyanis olyan szökésvonalakat képez, melyek lehetővé teszik a totális rögzítettség előli menekülést. Az „egymásba átfolyó, bizonytalan határvonalú felületek” (*Az érzet deterritorializációja*, 28.) összekapcsolódási lehetőségeinek tehát nincs szükségszerű iránya. Az olyan szerzők, mint Gilles Deleuze, Félix Guattari vagy Elizabeth Grosz elméletei úgy támaszthatják alá Lovász érvrendszerét, hogy teoretikusan megtámogatják a fluiditásban rejlő szabadság koncepcióját. Pontosan ez a szabadságfogalom lesz Lovász kötetének igazi tétje.

Lovász érdeme, hogy nem társít előjelet a szabadsághoz. Így a „dark web” mélyén szabadon burjánzó alt-right mozgalom és a női test(kép) fluiditásából adódó radikális feminizmus ugyanarra a lapra kerül, hiszen morfológiailag a két jelenség számos ponton összekapcsolódik, ahogy az észlelésmód deterritorializálódik, vagyis az áramlások elmoszák a stabilitást és a rögzíthetőséget. A subredditek anonim csoportjainak „játéka” ugyanolyan játék, mint amely a test(kép) folyékonyágából fakad. A szükségletek által gerjesztett energiák utat követelnek és találnak maguknak függetlenül attól, hogy etikailag milyen előjelet társítunk hozzájuk.

Az ezt alátámasztó történetek sokasága azonban könnyen elterelheti a figyelmet arról, hogy Lovász milyen történetekkel *nem* meséli el a történetét. Egy ilyen el nem mesélt történet főszereplője lehetne Tay, a Microsoft által 2016-ban kifejlesztett chatbot,⁶ melynek szerepe az volt, hogy miután „szabadon engedték” a Twitteren – egy tizenéves lány identitásával – az emberi felhasználókkal folytatott interakciók alapján posztoljon saját tweeteket (Twitter-üzeneteket). A botrány akkor robbant ki, amikor a Microsoftnak mindössze tizenhat órával az elindítás után le kellett állítania Tayt, mivel a tweetjei elkezdtek egyre keményebben militáns és antiszemita hangot megütni. Bár a Microsoft hivatalos közlése szerint rosszindulatú „trollok” támadásainak tudható be a sajnálatos eredmény, a jelenség fölvetette azt a kérdést, hogy milyen problémák származhatnak abból, ha a mesterséges intelligenciát etikailag-politikailag neutrális entitásként kezeljük. Röviden, mi történik, ha a mesterséges intelligencia, miközben letapogatja az emberi interakciókat, éppenséggel a legrosszabbat tanulja el? Számunkra ebből az a fontos, hogy Tay észlelésének és „identitásának” fluiditása, elektronikus csápjainak kiterjesztése az internetre olyan eredményt hozott, amely alátámaszthatta, az identitás és az érzékelés fluiditása (általában véve) egyáltalán nem szükségszerűen jár (a baloldali politikai filozófia értelmében vett) emancipatorikus eredménnyel. Lovász Ádám kötete mögött tehát az a metatörténet is fölrajzolható, amely megmutathatja (részben az említett *alt-right* példán keresztül is) miként vált lehetőséggé, hogy a rögzített világészlelési és interpretációs határok áttörésének (eredetileg baloldali) transzgresszív gyakorlatait a politikai (szélső)jobboldal meglepően hatékonyan képes magáévá tenni.

Ezzel párhuzamosan az a kérdés is fölmerül, nem lehetséges-e, hogy a fluiditás – a maga immanens antagonizmusaival – eleve adott a szubjektumban? Vagyis – miként Slavoj Žižek fogalmaz – az emberi szubjektum éppen azért lehet emberi, mert sohasem lehet „teljes ember”, tehát soha nem érheti el azt a pontot, ahol tökéletesen képes azonosulni önmagával.⁷ Žižek éppen ezért utasítja el azokat az emancipatorikus politikai törekvéseket is, melyek az elidegenedés/eldologiasodás meghaladását egy teljes emberi szubjektum visszatérésében látják. A Microsoft chatbotja azt bizonyította be, hogy a „kiterjesztett észlelés” transzgresszív aktusai egy olyan szabadságot hoznak létre, melynek iránya eleve eldönthetetlen. Nem azért, mert a „jó” irány könnyen eltéríthető („trollok” által), hanem azért, mert ez a szabadság éppen az észlelés irányainak rögzíthetetlensége miatt, nem fog szükségszerűen egyetlen kívánatos etikai-politikai irányhoz sem tartozni.

Tay (Sherlock Holmes-i értelemben vett) különös esete az volt, hogy rászabadulva az internetre összeillesztette a tudás mozaikköveit, és ezzel megnyitotta egy lehetséges valóság „rémületes távlatainak” egy potenciális formáját. A kérdés

⁶ Olyan mesterséges intelligencia által vezérelt program, amely képes automatikusan és azonnal reagálni a felhasználók által küldött üzenetekre.

⁷ Slavoj ŽIŽEK, *Disparities* (London, New York: Bloomsbury Publishing, 2016), 28–29.

az, hogy – Lovecraft felvetését föloldozva – eszünket veszítjük-e a kinyilatkoztatástól vagy elmenekülünk-e „egy új sötét kor békéjébe és biztonságába”?

A második opciót egy olyan nézet- és észlelési rendszer képviselhetné, amely abból indul ki, hogy igenis megteremthető nemcsak a fogalmi keretek, de az önreferenciális identitások egyértelműsége is. Egy ilyen „sötét kor” erőszakkal kísérelhetné meg föloldani a fluiditásban rejlő belső ellentmondásokat, arra az illúzióra támaszkodva, hogy létezik olyan „teljes ember”, amely mentes az identifikációs rövidzárlatoktól. Az első opció, vagyis az „eszünk elvesztése” azonban nem föltétlenül valamifajta örületet jelöl, a szó patológikus értelmében. Jelentheti az emberi racionalitás környezetből való elidegenedésének lebontását az „emberi kivételesség” megszüntetése céljából. Ez azonban magában rejtheti azt a csapdát – és Haraway ehhez sokszor nagyon közel áll –, hogy célként tűzi ki a visszatérést Gaiához és az „organikus társadalomhoz”, amely azt eredményezi, hogy a természettől és a környezetünktől való elidegenedés megszüntetését a szabadság fölázása révén érzük el.⁸ Az ember ugyanis így teljesen összekapcsolódik és azonosul az őt meghatározó Rend szubsztanciájával, és éppen az elkülönözésben rejlő szabadságot hagyja maga mögött. A „teljes ember” vágyának elvetésével tehát itt együtt jár a teljes azonosulás Gaiával, aki Harawaynél hangsúlyosan „nem egy személy, hanem egy „komplex rendszerszintű jelenség”, amely megalkot és összetart (*compose*) egy élő bolygót (*Staying with the Trouble*, 43.).

Haraway számára a *staying with the trouble* annyit jelent, mint fölállni a jelent (annak minden veszélyével és kockázatával együtt), vagyis a megoldás nem a visszatérés az „édeni múltba” vagy az előremenekülés az „apokaliptikus vagy üdvözítő jövőbe” (*Staying with the Trouble*, 1.). A jelen fölállása azonban azzal is jár, hogy – Žižeket követve – föltesszük a kérdést, az „ember” milyen fogalmát vonatkoztatjuk magunkra, amikor visszatekintünk a múltba vagy előretekintünk a jövőbe?⁹ Mindezt pedig úgy kell megtennünk, hogy észben tartjuk, a fluiditásból fakadó szökésvonal – miként Deleuze és Guattari nyomán Lovász is figyelemzetteti az olvasóit – „nemcsak emancipatív politikai lehetőségekkel kecsegtet, hanem éppenséggel a lehető legrosszabb, legkárosabb, legéletellenesebb virtualitásokat is magában foglalja.” (*Az érzet deterritorializációja*, 205.)¹⁰ Ennek a kettőségek talán a legjobb példája a „szervek nélküli testek” problémája. Lovász hangsúlyozza, hogy Deleuze és Guattari elmélete alapján „a leendések világában jóformán bármi, ami hajlamos a közös rajzásra [mivel a szervek nélküli test a sokaság kaotikus gyűjteményeként válik teljessé – Bartha Ádám], ami szakadásokat és réseket vezet bele a hálózatokba, szervek nélküli testnek tekinthető” (*Az érzet deterritorializációja*, 193.).

⁸ Lásd Uo., 36.

⁹ Uo., 28.

¹⁰ A fentiek kapcsán Žižek Deleuze filozófiájáról és annak politikai következményeiről elmondott „alternatív története” itt különösen érdekes lehet. Lásd: Slavoj ŽIŽEK, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (New York, London: Routledge, 2004).

Nem véletlen, hogy Lovásznál a legfontosabb politikai kérdéseket akkor teszi föl Deleuze és Guattari, amikor rákérdeznek: „Mely vonalakat fogod megszakítani, és melyeket fogod kibővíteni vagy folytatni?” (Az érzet deterritorializációja, 200.) A „szétrepedés” és a „deterritorializáció” azok a politikai műveletek, melyeken keresztül a szervek nélküli testek feltépnek egy hálózatot. Az emberről szóló (emberi) történetek diszkurzív hálózatainak feltépése épp ilyen politikai tettnek, vagy pontosabban, eseménynek számít. Eseménynek, amennyiben kikényszeríti az ember fogalmának újradefiniálását. Éppen ezért fontos, hogy milyen történetekkel beszéljük el az ember történetét. Ennek a történetnek a dekonstruálása ugyanis nem jár szükségszerű eredménnyel. Úgy tűnik, a jelen igazi feladata a jövő bizonytalanságának föl vállalása, vagyis annak fölkarolása, hogy nincs egyértelmű, teleologikus kimenetele az emberi tapasztalat és az emberről alkotott fogalom radikális átalakulásának. Ahogy pedig a valóság egyre rémületesebb távlatai nyílnak meg, egyre inkább nemcsak tudományos, de etikai és politikai kötelesség is szembenézni a saját szörnyeinkkel. Még akkor is, ha épp az tesz minket *emberré*, hogy ezek az ősi szörnyek a lényegünkhöz tartoznak.

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

- ALBERS, Irene und Anselm FRANKE Hrsg. *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich: diaphanes, 2012.
- ANDERS, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck, 1956.
- BADMINGTON, Neil ed. *Posthumanism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
- BADMINGTON, Neil. *Alien Chic. Posthumanism and the Other Within*. New York: Routledge, 2004.
- BALLIF, Michelle. „Zombies / Writing. Awaiting Our Posthumous, Monstrous (Be)Coming”. In *Writing Posthumanism, Posthuman Writing*, edited by Sidney I. DOBRIN, 79–98. Anderson: Parlor Press, 2014.
- BANERJI, Debashish AND Makarand R. PARANJAPE eds. *Critical Posthumanism and Planetary Futures*. Berlin: Springer, 2016.
- BARAD, Karen. „Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter”. *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 28, 3. sz. (2003): 801–831.
- BARDINI, Thierry and Dominique LESTEL. *Journey to the End of the Species. Guide to Singular Metamorphoses*. Paris: Dis Voir, 2011.
- BARKHAUS, Anette und Anne FLEIG. *Grenzoerläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.
- BARTHES, Roland. „The Great Family of Man”. In *Posthumanism*, edited by Neil BADMINGTON. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
- BELL, David and Barbara M. KENNEDY eds. *The Cybercultures Reader*. London and New York: Routledge, 2000.
- BELTING, Hans. *Kép-antropológia*. Fordította KELEMEN Pál. Budapest: Kijárat Kiadó, 2003.
- BÉNYEI Tamás. *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikai és politikái*. Pécs: Pro Pannónia Kiadói Alapítvány, 2013.
- BOGOST, Ian. *Alien Phenomenology, Or, What It's Like to be a Thing*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- BOLZ, Norbert and Andreas MÜNDEL. *Was ist der Mensch?* München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- BÖHME, Gernot und Alexandra MANZEI Hrsg. *Kritische Theorie der Technik und der Natur*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press, 2013.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Egy nomád térképei*. Fordította VÁNDOR Judit és AGÁRDI Izabella. Budapest: Balassi Kiadó, 2007.

- BROWN, Steven T. *Tokyo Cyberpunk. Posthumanism in Japanese Visual Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- BUKATMAN, Scott. „Postcards from the Posthuman Solar System”. In *Posthumanism*, edited by Neil BADMINGTON, 98–112. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
- BUTTERFIELD, Elizabeth C. *Sartre and Posthumanist Humanism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.
- BÜHLER, Benjamin und Stefan RIEGER. *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*. Berlin: Suhrkamp, 2006.
- BÜHLER, Benjamin und Stefan RIEGER. *Bunte Steine. Ein Lapidarium des Wissens*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- BÜHLER, Benjamin. *Ökologische Gouvernamentalität. Zur Geschichte einer Regierungsform*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018.
- CAMPANA, Joseph und Scott MAISANO eds. *Renaissance Posthumanism*. New York: Fordham University Press, 2016.
- CECCHETTO, David. *Humanesis. Sound and Technological Posthumanism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2013.
- CHUN, Wendy and Hui KYONG. „Crisis, Crisis, Crisis; or, The Temporality of Networks”. In *The Nonhuman Turn*, edited by Richard GRUSIN, 139–166. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2015.
- CLARKE, Bruce. *Neocybernetics and Narrative*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2014.
- CLARKE, Bruce. *Posthuman Metamorphosis. Narrative and Systems*. New York: Fordham University Press, 2008.
- CLARKE, Bruce. „The Nonhuman”. In *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, edited by Bruce CLARKE and Manuela ROSSINI, 141–152. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- COHEN, Jeffrey Jerome ed. *Inhuman Nature*. Washington, DC: Oliphant Books, 2014.
- COHEN, Tom, Claire COLEBROOK and J. Hillis MILLER. *Twilight of the Anthropocene Idols*. London: Open Humanities Press, 2016.
- COLEBROOK, Claire. *Death of the PostHuman. Essays on Extinction Vol. 1*. London: Open Humanities Press, 2015.
- COLEBROOK, Claire. *Sex After Life. Essays on Extinction Vol. 2*. London: Open Humanities Press, 2015.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. *L'AntiOedipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. *Mille Plateaux*. Paris: Editions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. *Kafka. A kisebbségi irodalomért*. Fordította KARÁCSONYI Judit. Budapest: Qadmon Kiadó, 2009.

- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. *Mi a filozófia?* Fordította FARKAS Henrik. Budapest: Múcsarnok Nonprofit Kft., 2013.
- DERRIDA, Jacques és Immanuel KANT. *Minden dolgok vége*. Fordította ANGYALOSI Gergely, MESTERHÁZY Miklós és NYIZSNYÁNSZKY Ferenc. Budapest: Századvég Kiadó, 1993.
- DERRIDA, Jacques. „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában”. Fordította GYÍMESI Tímea. *Helikon* 1–2 (1994): 21–35.
- DERRIDA, Jacques. „The Ends of Man”. *Philosophy and Phenomenological Research* 30, 1. sz. (Sep. 1969): 31–57.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Translated by Janet LLOYD. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *La ressemblance informe*. Paris: Editions Macula, 1995.
- DINELLO, Daniel. *Technophobia! Science Fiction Visions of Posthuman Technology*. Texas: University of Texas Press, 2006.
- DIONNE, Craig. *Posthuman Lear. Reading Shakespeare in the Anthropocene*. New York: Punctum Books, 2016.
- DOBRIN, Sidney I. ed. *Writing Posthumanism, Posthuman Writing*. Anderson: Parlor Press, 2015.
- EDWARDS, Erin E. *The Modernist Corpse. Posthumanism and the Posthumous*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2018.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- FERRANDO, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- FERRANDO, Francesca. „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism”. *Existenz* 8, 2. sz. (2013).
- FERRANDO, Francesca. „The Body”. *Post- and Transhumanism. An Introduction*, edited by Robert RANISCH and Stefan Lorenz SORGNER. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- FÖLDES Györgyi. *Test – Szöveg – Test. Testreprezentációk és a Másik szépirodalmi alkotásokban*. Budapest: Kalligram, 2018.
- FOSTER, Thomas. *The Souls of Cyberfolk. Posthumanism as Vernacular Theory*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A szavak és a dolgok*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Budapest: Osiris Kiadó, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A rendellenesek*. Fordította BERKOVITS Balázs. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2014.
- FUKUYAMA, Francis. *Poszthumán jövődönk. A biotechnológiai forradalom következményei*. Fordította TOMORI Gábor. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2003.

- GLOTFELTY, Cheryll and Harold FROMM eds. *The Ecocriticism Reader*. Athens, London: University of Georgia Press, 1996.
- GÖCKE, Benedict Paul und Frank MEIER-HAMIDI. *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018.
- GRAHAM, Elaine P. *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- GROSS, Aaron and Anne VALLELY. *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*. New York: Columbia University Press, 2012.
- GRUSIN, Richard ed. *The Nonhuman Turn*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2015.
- HALBERSTAM, Judith and Ira LIVINGSTONE eds. *Posthuman Bodies*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- HARAWAY, Donna J. *Kiborg kiáltvány. Tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*, 2009. Hozzáférés: 2009.06.01., <https://hironok.files.wordpress.com/2009/06/haraway.pdf>.
- HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, Donna J. *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2007.
- HARRISON, Ariane Lourie ed. *Architectural Theories of the Environment. Posthuman Territory*. New York: Routledge, 2013.
- HARRISON, Ariane Lourie. „Charting Posthuman Territory”. In *Architectural Theories of the Environment. Posthuman Territory*, edited by Ariane Lourie HARRISON, 3–36. New York: Routledge, 2013.
- HASSAN, Ihab. „Prometheus as Performer. Toward a Posthumanist Culture?”. *The Georgia Review* 31, 4. sz. (1977): 830–850.
- HAUSKELLER, Michael, Thomas D. PHILBECK and Curtis D. CARBONELL eds. *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018.
- HAYLES, N. Katherine. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies In Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- HAYLES, N. Katherine. „Traumas of Code”. In *Critical Digital Studies. A Reader*, edited by Arthur KROKER and Marilouise KROKER, 39–58. Toronto, London: University of Toronto Press, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Levél a „humanizmusról”*. Fordította BACSÓ Béla. In Martin HEIDEGGER, *Útjelzők*, 293–334. Budapest: Osiris Kiadó, 2003.
- HERBRECHTER, Stefan. *Posthumanism. A Critical Analysis*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.

- HÓDOSY Annamária. *Biomozzi. Ökokritika és populáris film*. Szeged: Tiszatáj Könyvek, 2018.
- HORN, Eva. *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2014.
- HORSTMANN, Ulrich. *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*. Wien, Berlin: Suhrkamp, 1985.
- HORNYIK Sándor. *Idegenek egy bűnös városban. Művészettörténeti és vizuális kultúrák*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, 2011.
- HORVÁTH Márk. *A halál nekromediális szimulációja. Elmúlás és gyász a digitális technológiák korában*. Szombathely: Savaria University Press, 2017.
- IVÁCSON András Áron. *ANTHhumanizmus, TRANSZhumanizmus, POSZT-humanizmus*, 2015. Hozzáférés: 2018.11.15., <http://filkvar.weebly.com/kezd337lap/antihumanizmus-transzhumanizmus-poszthumanizmus>.
- KAMPER, Dietmar und Christoph WULF. *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- KAMPER, Dietmar und Christoph WULF. *Das Schwinden der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- KAMPER, Dietmar. *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*. München: Carl Hanser Verlag, 1973.
- KAMPER, Dietmar és Christoph WULF szerk. *Antropológia az ember halála után*. Fordította BALOGH István. Budapest: Jósözveg Műhely Kiadó, 1998.
- KAUFFMAN, Linda S. *Bad Girls and Sick Boys. Fantasies in Contemporary Art and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- KÉRCHY, Anna. „Tapogatózások. A test elméletének alakzatai”. *Apertúra*, 2009 tél. Hozzáférés: 2018.11.15., <http://apertura.hu/2009/tel/kerchy>.
- KÉRCHY, Anna ed. *Posthumanism in Fantastic Fiction*. Szeged: AMERICANA eBooks, 2018.
- KING, Edward and Joanna PAGE. *Posthumanism and the Graphic Novel in Latin America*. London: University College London, 2017.
- KITTLER, Friedrich. *Optikai médiumok*. Fordította KELEMEN Pál. Budapest: Magyar Műhely Kiadó, Ráció Kiadó, 2005.
- KITTLER, Friedrich. „Lejegyzőrendszerek 1800/1900. Előszó”. Fordította ZSELLÉR Anna. *Prae* 4 (2014): 19–34.
- KITTLER, Friedrich. „A szimbolikus világa – a gép világa”. Fordította FENYVES Miklós. *Prae* 4 (2014): 104–118.
- KLUGE, Sven, Ingrid LOHMANN und Gerd STEFFENS. „Menschenverbesserung. Transhumanismus”. *Jahrbuch Für Pädagogik*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014.
- KNOX, Jeremy. *Posthumanism and the Massive Open Online Course. Contaminating the Subject of Global*. New York: Routledge, 2016.

- KOOSSED, Jennifer L. *The Bible and Posthumanism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.
- KRICSFALUSI Beatrix, KULCSÁR SZABÓ Ernő, MOLNÁR Gábor Tamás és TAMÁS Ábel szerk. *Média- és kultúratudomány*. Budapest: Ráció Kiadó, 2018.
- KROKER, Arthur. *Exits to the Posthuman Future*. Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press, 2014.
- KRÜGER, Oliver. *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 2004.
- KUBY, Candace R., Karen SPECTOR and Jaye Johnson THIEL eds. *Posthumanism and Literacy Education*. New York: Routledge, 2019.
- KUTHEN, Martin. *Weißer und schwarzer Posthumanismus. Nach dem Bewusstsein und dem Unbewussten*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.
- LAKE, Christina Bieber. *Prophets of the Posthuman. American Fiction, Biotechnology, and the Ethics of Personhood*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.
- LANDGRAF, Edgar, Gabriel TROP and Leif WEATHERBY. *Posthumanism in the Age of Humanism. Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2018.
- LATOUR, Bruno. *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Fordította GECSEK Ottó. Budapest: Osiris Kiadó, 1999.
- LECHTE, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers. From Structuralism to Post-Humanism*. New York: Routledge, 2007.
- LEWIS, Tyson E. and Richard KAHN. *Education out of Bounds. Reimagining Cultural Studies of Posthuman Age*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- LIPPIT, Akira Mizutta. *Electric Animal. Toward a Rhetoric of Wildlife*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- LOH, Janina. *Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2018.
- LOVÁSZ Ádám. *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2018.
- LYOTARD, Jean-François. *The Inhuman: Reflections on Time*. Translate Geoffrey BENNINGTON and Rachel BOWLBY. Cambridge: Cambridge Polity Press, 1991.
- MAHON, Peter. *Posthumanism. A Guide for the Perplexed*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- MARCHESINI, Roberto. *Over the Human. Post-humanism and the Concept of Animal Epiphany*. Berlin: Springer, 2017.
- MAYS, Chris, Nathaniel A. RIVERS and Kellie SHARP-HOSKINS eds. *Kenneth Burke + The Posthuman*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2017.

- MCQUILLEN, Colleen, Julia VAINGURT eds. *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*. Boston, MA: Academic Studies Press, 2018.
- MIAH, Andy. „A Critical History of Posthumanism”. In *Medical Enhancement and Posthumanity*, edited by Bert GORDIJN and Ruth CHADWICK, 71–94. New York: Springer, 2008.
- MONTROSO, Alan. „Human”. In *Inhuman Nature*, edited by Jeffrey Jerome COHEN, 39–60. Washington, DC: Oliphaunt Books, 2014.
- MORAVEC, Hans. *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- MORAVEC, Hans. *Robot. Mere Machine to Transcendent Mind*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.
- MORE, Max and Natasha VITA-MORE eds. *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Malden, MA, Oxford, UK, Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2013.
- MORILLO, John. *The Rise of Animals and Descent of Man, 1660–1800: Toward Posthumanism in British Literature between Descartes and Darwin*. Newark: University of Delaware Press, 2017.
- MORTON, Timothy. *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- MORTON, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- MORTON, Timothy. *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2016.
- MOSSMAN, Kenneth L. and Hava TIROSH-SAMUELSON eds. *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.
- NAYAR, Pramod K. *Posthumanism*. Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press, 2014.
- NEMES Z. MÁRIÓ. *Képkötő elevenség. Esztétika és antropológia a humanitás határvidékén*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2015.
- NEMES Z. MÁRIÓ. „Kacsacsőrű-emplős-várás Kenguru-szigeten. A kortárs fiatal költészet poszt-antropocentrikus viszonyai”. *Prae* 1 (2017): 90–107.
- O’GORMAN, Marcel. *Necromedia*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2015.
- O’HALLORAN, Kieran. *Posthumanism and Deconstructing Arguments. Corpora and Digitally-driven Critical Analysis*. New York: Routledge, 2017.
- PASULKA, Diana Walsh and Michael BESS. *Posthumanism. An Introductory Handbook*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018.
- PAKKA, Jussi. *Insect Media. An Archaeology of Animals and Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

- PARIKKA, Jussi. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- PETERSON, Christopher. *Monkey Trouble. The Scandal of Posthumanism*. New York: Fordham University Press, 2017.
- PLANT, Sadie. *Zeros and Ones. Digital Woman and the New Technoculture*. New York: Doubleday, 1999.
- PLESSNER, Helmuth. *Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1928.
- PFEIFFER, K. Ludwig. *A mediális és az imaginárius. Egy kultúranropológiai médiaelmélet dimenziói*. Fordította KEREKES Amália. Budapest: Magyar Műhely Kiadó, Ráció Kiadó, 2005.
- RANISCH, Robert and Stefan LORENZ SORGNER eds. *Post- and Transhumanism. An Introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- RINGROSE, Jessica, Katie WARFIELD and Shiva ZARABADI eds. *Feminist Posthumanisms, New Materialisms and Education*. New York: Routledge, 2018.
- RODEN, David. *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*. London, New York: Routledge, 2014.
- RUTSKY, R. L. *High Techné. Art and Technology from the Machine Aesthetic to the Posthuman*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999.
- RYAN, Derek and Mark WEST eds. *Modernist Ethics and Posthumanism, Twentieth-Century Literature*. Durham: Duke University Press Books, 2015.
- RYAN, Derek. „Following Snakes and Moths. Modernist Ethics and Posthumanism”. In *Modernist Ethics and Posthumanism. Twentieth-Century Literature*, edited by Derek RYAN and Mark WEST, 287–304. Durham: Duke University Press Books, 2015.
- SERRES, Michel: *Le Parasite*. Paris: Grasset, 2014.
- SHARON, Tamar. *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*. Netherlands: Springer, 2014.
- SLOTERDIJK, Peter. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- SLOTERDIJK, Peter. „Az emberpark szabályai (válasz Heidegger humanizmus-levelére)”. Fordította BOROS János. *Jelenkor* 10 (2000): 1026–1041.
- SMART, Alan and Josephine SMART. *Posthumanism. Anthropological Insights*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- STREIM, Gregor. *Das Ende der Anthropozentrismus. Anthropologie und Geschichtskritik in der deutschen Literatur zwischen 1930 und 1950*. New York, Berlin: Walter de Gruyter, Berlin, 2008.

- TAYLOR, Matthew A. *Universes Without Us. Posthuman Cosmologies in American Literature*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2013.
- THACKER, Eugene. *Biomedica*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- THACKER, Eugene. *After Life*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2010.
- THOMSEN, Mads Rosendahl. *The New Human in Literature. Posthuman Visions of Changes in Body, Mind and Society after 1900*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- TIMÁR Andrea. „A tenger és a kagyló. A katasztrófa már megtörtént, avagy a poszthumán poétikák lehetőségei”. In *Verskultúrák. A líraelmélet perspektívái*, szerkesztette KULCSÁR SZABÓ Ernő, KULCSÁR-SZABÓ Zoltán és LÉNÁRT Tamás, 304–316. Budapest: Ráció Kiadó, 2017.
- TOFFOLETTI, Kim. *Cyborgs and Barby Dolls. Feminism, Popular Culture and the Posthuman Body*. London, New York: I. B. Tauris Publisher, 2007.
- WARK, McKenzie. *Molecular Red. Theory for the Anthropocene*. London, New York: Verso, 2016.
- WEINSTONE, Ann: *Avatar Bodies. A Tantra for Posthumanism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2004.
- WHITE, Ryan: *The Hidden God. Pragmatism and Posthumanism in American Thought*. New York: Columbia University Press, 2015.
- WHITEHEAD, Patrick M. *Expanding the Category „Human”. Nonhumanism, Posthumanism and Humanistic Psychology*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 2017.
- WOLFE, Cary. *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthuman Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2009.

A bibliográfiát készítette: Horváth Márk és Nemes Z. Márió.

KÖNYVEK

Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 229.

A filozófiai poszthumanizmus területének elismert és gyakran idézett gondolkodója Rosi Braidotti, akinek nagyszabású, átfogó igényű könyve a poszthumanizmus diskurzusába is kiváló bevezetőül szolgálhat. Legalábbis abba az irányzatába, amely a kontinentális filozófia hagyományából építkezik, elsősorban a hatvanas, hetvenes évek posztstrukturalista gondolkodóit és főképp a foucault-i szubjektumelméletet tekintti előképének, és amelyre rendszerint kritikai poszthumanizmus néven hivatkoznak. Braidotti világosan és arányosan tagolt műve négy fejezetre van felosztva, de egyetlen központi kérdésfeltevés köré rendeződik: hogyan kell elgondolnunk a poszthumán szubjektumot. Braidotti ambíciója egy olyan szubjektumelmélet kidolgozására irányul, amely számot vet a jelen viszonyaival, egyaránt reflektálva a kor tudománystechnológiai vívmányaira és a fejlett kapitalizmus jellegzetességeire.

Az első fejezetben (*Post-Humanism: Life beyond the Self*) Braidotti a humanizmus szubjektumfelfogásának problematikussága mellett érvel, majd felvázolja a poszthumanizmus (hangsúlyozottan csupán egyik lehetséges) genealógiáját, rámutatva a folytonosságra a posztstrukturalista gondolkodók antihumanista törekvései és a poszthumán elméletek között. Ugyanakkor a humanizmus és az antihumanizmus zsákutcába jutott vitáján való túllépésként értékeli a poszthumanizmust, mivel az új, kreatív utakat kínál a szubjektivitás meghatározására. A második fejezetben (*Post-Anthropocentrism: Life beyond the Species*) az antropocentrikus gondolkodás korlátaira hívja fel a figyelmet, és az állatokkal, a technológiával, valamint a Földdel való kapcsolat újra-gondolására törekszik. Ennek érdekében egy olyan vitalista-materialista ontológiát dolgoz ki, amely kivezet az antropocentrikus gondolkodás területéről, és éppen ezért egyenlőbb és etikusabb viszonyok kialakításának az alapja lehet.

A harmadik fejezet (*The Inhuman: Life beyond Death*) kettős célt követ: egyfelől elhatárolja egymástól a modernitás embertelen aspektusait és a specifikusan a poszthumán érára jellemző embertelen gyakorlatokat, amelyeket elsősorban a fejlett kapitalizmusból és annak újfajta technológiájából vezet le (ide sorolja többek közt a gazdasági válság és a klímaváltozás következményeit, a fegyveres humanitárius intervenciókat, a terrorizmust, az újfajta háborús technológiákat stb.). Másrészt egy olyan lehetséges, pozitív értelmét is meghatározza az embertelen fogalmának, amely szintén a materialista-vitalista ontológiából következik, és amely lehetővé teszi a halálhoz való viszony újragondolását, kollektív és személyes szinten egyaránt. A negyedik fejezetben (*Posthuman Humanities: Life beyond Theory*) arra a kérdésre igyekszik választ adni, hogy milyen szerepet tölthetnek be a humán tudományok – és az egyetlen intézménye – az átrendeződött tudományos mezőben; mennyiben képesek érvényes nyelvet kínálni a poszthumán játéktér leírására, amelyet a különböző technológiához kötődő tudományágak dominálnak. Ezek mellett azok a termékeny interdiszciplináris megközelítések jelentenek konkurenciát a bölcsészettudományok számára, amelyeket angolszász területeken a *studies* megjelöléssel illetnek (*gender studies, postcolonial studies* stb.). Braidotti inspirációforrásként tekint ezekre – szubjektumelmélete sokat merít a feminista és posztkolonialista elméletek antiuniverzalizmusából. Braidotti elutasítja a bölcsészettudományok jelentéktelenné és időszerűtlenné válásának narratíváit és a jelenlegi válságban a megújulás, az új, kreatív eszközök kifejlesztésének lehetőségét fedezi fel. Ugyanakkor a tárgyterület és világlátás tekintetében hagyományosan antropocentrikus humán tudományok esetében az alapok újragondolásának szükségességére is felhívja a figyelmet.

Braidotti szubjektumelméletének megalkotása során abból indul ki, hogy az a szubjektivitáskonceptió, amelyet univerzális érvényűként és természetesként tapasztalunk meg, csupán hu-

manista szubjektumideál, tehát nem független történeti és társadalmi tényezőktől. Rávilágít ennek normatív és kirekesztő jellegére, mivel olyan bináris oppozíciókat képez meg, ahol a humanizmus emberideálja és a tőle különböző, alacsonyabb rendűként megjelölt „másikok” állnak szemben egymással. Braidotti azt állítja, hogy ez az emberkép inherens módon szexista, nacionalista, rasszista és eurocentrikus, és egyértelműen felelőssé tehető azokért az elnyomó gyakorlatokért és rendszerszintű erőszakos cselekedetekért, amelyek azok ellen irányulnak, akik nem tartoznak bele a humanizmus szubjektumfogalmába. Braidotti szerint a humanizmus története tele van „beváltatlan ígéretekkel és el nem ismert brutalitással”, éppen ezért égető szükség van a szubjektivitás újragondolására.

Braidotti olyan nem individualista és nem a racionális tudatra épülő szubjektummodellt dolgoz ki, amely az én és a környezet kapcsolatából indul ki. Olyan függőségi viszonyt ír le, ahol a felek kölcsönösen részt vesznek egymás szubjektivitásának kialakításában. Braidotti nem csupán a többi emberrel, hanem a non-humán „másikokkal” – az állatokkal, a növényekkel, a technológiával és magával a bolygóval – való szoros és bensőséges viszonyunkat is kiemeli. A szubjektumot nem egységként gondolja el, hanem relacionális létezőként: sokféle erő kereszteződésében álló, „emberi és non-humán, földi és kozmikus, adott és létrehozott” tényezők bonyolult hálózataként.

Ugyanakkor elhatárolódik attól az állásponttól, amely – a biokapitalizmus, a klímaváltozás és egyéb fenyegetettség miatti – közös sebezhetőségen, illetve annak tudatán keresztül gondolja el az élőlények összekapcsolódását, rámutatva az elképzelés rejtett humanista premisszáira. Ehelyett egy olyan metafizikai keretbe illeszti szubjektumelméletét, amely lehetővé teszi az összetartozás pozitív értelmének kidolgozását. Braidotti Spinoza monista ontológiájából indul ki, de teóriáját a technológia, az idegtudomány, a kognitív tudomány és az informatika terén elért legújabb fejlesztésekre való hivatkozással is megtámogatja. Egy olyan vitalista, materialista ontológiát képvisel, amely az anyag önszerveződő (autopoétikus) struktúrájának tételezésével kerül el test és lélek, illetve természet és kultúra dualizmusát.

Ontológiájának alapegysége a *zoé* (az élet) fogalma, amely megelőzi az individuális létezést és

összeköt egy mással minden élő. Az önszerveződő, intelligens anyagból kiinduló materializmus teszi lehetővé az antropocentrizmus meghaladását, és egy olyan álláspont kialakítását, amely megnyitja a teret az állatokkal, a növényekkel, a technológiával és a Föld bolygóval való viszony új alapokra helyezése előtt, immár nem az úr-szolga viszony mintájára elgondolva, hanem kvázi egyenlő felek kapcsolataként. Braidotti állítása szerint ez az ontológiai álláspont lehetővé teszi a halálhoz fűződő viszonyunk újraírását is. A *zoé* olyan állandóan mozgásban lévő kozmikus energiaként, a keletkezés folyamatos mozgásaként fogja fel, amely személytelen és embertelen. Az embertelen másik, pozitív értelme tehát a keletkezés vitális áramlata, amelyben feloldódik élet és a halál dualizmusa, és ahol a halál pusztán a *zoé* egyik állapotaként jelenik meg (mint a szubjektum érzékelhetetlenné válása).

A könyv az elméletalkotás stratégiáira is javaslatot tesz – kiolvasható belőle, hogy Braidotti hogyan képzel el a filozofálás poszthumán módját (amelyet a kritikai elmélet megújításaként is értekel). Gondolkodásának két fontos jellegzetessége a törekvés az afirmatív gondolkodásra és az ismeretlenné tétel stratégiája (*tactic of defamiliarization*). Az afirmáció terminusát Braidotti – Deleuze nyomán – a természetlen kritika ellenfogalmaként használja. Olyan megközelítést indítványoz, amely a kritikát a gondolkodás kreatív, új útjainak keresésével kombinálja – magát a filozófiát eleve fogalmak teremtéseként határozza meg, akárcsak Deleuze. Ezzel összefüggésben vezeti be az ismeretlenné tétel taktikáját. Ez olyan filozófiai praxist jelent, amely szembe megy azzal a – Braidotti szerint akadémiai körökben is túlságosan elterjedt – gondolkodásmóddal, amely vélekedésekre (*doxa*) támaszkodva alakítja ki álláspontját, és a józan észre hivatkozva devalvál minden eredeti, kreatív – és épp ezért esetenként konstraintív – elképzelést. Braidotti a filozófia feladatát éppen hétköznapi meggyőződéseink, és így a domináns, normatív nézőpont és reprezentáció megkérdőjelezésében látja. Az ismeretlenné tétel stratégiájának célja végső soron a gondolkodás túllépése a rögzített énen, s ilyen értelemben ez a módszer szorosan összekapcsolódik a szubjektivitás problematikájával.

Kovács Eszter, Iszlámismeret Csehországban a 16–17. század fordulóján (Budapest: PPKÉ BTK Történettudományi Intézet, OSZK, 2017), 247.

Kovács Eszter 2009-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történelemtudományi Doktori Iskolájában szerzett PhD fokozatot. Kutatási területe a cseh–magyar kapcsolatok a 16–18. században. 2015-ben adta ki „*Légy cseheknek pártfogója, magyaroknak szószólója...*”: *Cseh–magyar jezsuita összefüggések a kezdetektől* című monográfiáját. Kezdetben érdeklődése a két nemzet közötti kapcsolatok feltérképezésére irányult, a cseh anyag szisztematikus vizsgálata során azonban kérdésirányai megváltoztak. Ennek eredményeképpen vizsgálata centrumába a cseh irodalomban felbukkanó török és iszlám hatás került. 2017-ben jelent meg *Iszlámismeret Csehországban a 16–17. század fordulóján* című kötete. A szerző két nagyobb részre osztja munkáját. Az első részben bemutatja a török és az iszlám témájának megjelenését a 16–17. századi cseh irodalomban, különös tekintettel Bartoloméj Dvorský *Proti Alchoranu Totiž Zakonu Tureckemu a Saracenskému a falessnému gijch náboženstvíj* (1542) és Václav Budovec *Anti-Alkorán to gest: Mocnj a nepřemoženj důvodowé toho, že Alkorán Turecký z ďábŕa possel, a to půwodem Aryánů s wědomým proti Duchu Swatému rauhánjm* (1614) című cseh nyelvű munkáira. A második részben százhatvan oldalas fordítást közöl a már említett két mű legjellemzőbb részéből, amelyet közösen készített el Boros Attilával.

A török és az iszlám a 16–17. századi cseh irodalomban című első alfejezetben röviden összefoglalja a mohácsi csatát követő csehországi helyzetet. A csatavesztés után a cseh korona országainak fel kellett ismerniük, hogy az oszmán-török fenyegetés valós veszély. A 16. század első felétől egyre nagyobb teret kapott a török téma a cseh irodalomban. 1542-ben jelent meg az első jelentősebb cseh nyelvű *Korán*-cáfolat, Bartoloméj Dvorský ultraquista teológus műve.

A második alfejezet röviden bemutatja Dvorský életrajzát, munkamódszerét és legjelentősebb művét. Dvorský Královében született. Prágában szerzett bakkalaureusi fokozatot 1522-ben, majd az ultraquista egyház papjává szentelték. A *Proti Alchoranu* írásakor kouřimi plébános volt. Fontosnak tartotta, hogy felhívja a figyelmet az isz-

lám vallás veszélyeire, mivel úgy vélte, tanai egyszerűek, kellemes életet ígérnek és nagyon hasonlóak a keresztény valláshoz. Művében ezért úgy polemizált az iszlám vallással, hogy előszámlálta mindazokat a keresztény hittételeket (áteredő bűn, Jézus Krisztus istensége, Szentháromság), amelyeket az iszlám hit elutasított. Összehasonlította a *Koránt* és a *Bibliát*, hogy bizonyítsa, a két könyv közötti hasonlóság csak látszólagos.

A keresztény felekezetek közötti hitvitákban mind a katolikus, mind a protestáns tábor sugalmazott könyvként fogadta el a *Bibliát*. Az iszlámmal folytatott polémia során azonban nincs közös pont a szemben álló felek között, ezért a *Korán*-cáfolat belső logikája egészen másként épül fel. Könyve első részében Dvorský összefoglalja a két vallás hittételei közötti legfőbb különbségeket. Minthogy elsősorban hitükben bizonytalan keresztényeknek írja ezt a fejezetet, nagy hangsúlyt fektet azokra a keresztény hittételekre, amelyeket az iszlám vallás elutasít, de a keresztény vallás számára a legmélyebb tanítások, ezért a legnehezebben megérthetőek is. Mindezen tételek bizonyításához legfőbb forrása a *Biblia*, ritkábban hivatkozik Alexandriai Szent Cirille, Aquinói Szent Tamásra, a szentviktori iskola teológusaira, Avicennára és Averroësre. Végül a török hódítás okait részletezi. Elődeihez hasonlóan az isteni büntetés eszközeként tekint a törökökre. Úgy véli, hogy csak akkor győzhetik le őket a keresztények, ha bűnbánatot tartanak, és erkölcsileg megújulnak.

A kötet *II. Piusz pápa* című harmadik alfejezete röviden bemutatja Aeneas Sylvius Piccolomini iszlámpolemikái írását, amelyet 1604-ben Šimon Lomnický z Budče fordított csehre. Ez egy *II. (Hódító) Mehmednek* írott, ténylegesen el nem küldött, de már a 15. században nyomtatásban is közzétett levél, amelyben a pápa vallási, világi és humanista érvekkel próbálja bizonyítani a keresztény hittételek igazságát. Arra próbálja rávenni Mehmedet, hogy térjen át keresztény hitre, és így lehetővé válhat számára a Német-római Birodalom császári trónjának az elnyerése és az Európa fölötti uralom.

A negyedik alfejezetben Kovács Eszter részletesen bemutatja Budovec életét, munkásságát és legfontosabb munkáját, az *Anti-Alkoránt*. Václav Budovec 1551-ben született Červené Janovi-

cén. Wittenbergben tanult. 1577 őszén Joachim Zinzendorf császári követ kíséretében utazott Konstantinápolyba. Útja során elsajátította az arab és a török nyelv alapjait és megismerkedett az iszlám vallással. 1584-ben tért vissza Prágába, az *Anti-Alkoránt* már ott állította össze. 1614-ben engedélyezték a kiadását, ami összefüggött a protestánsok javuló csehországi helyzetével. Budovec a rendi felkelés idején a téli király feltétlen híve volt. A fehérhegyi csatát követően elfogták, és 1621. június 21-én huszonhat társával együtt kivégezték.

Noha Budovec műve megírásakor fenyegető veszélynek érezte a török európai jelenlétét, politikai érdeklődését két egymással szorosan összefüggő kérdés határozta meg: az egyik a protestánsok helyzete a Habsburg Birodalomban, a másik a török európai térnyerése. Műve forrásként Theodor Bibliander latin *Korán*-kiadását és a *Bibliát* használta fel. Elődjéhez hasonlóan összevetette a *Koránt* és a *Bibliát*, nehogy az előbbi a vallások közötti hasonlóságok miatt vonzóvá váljon a keresztény olvasók számára. Az *Anti-Alkorán* célja, hogy a törökkel harcoló keresztény vitézek számára iránymutatást adjon. Munkája az előszót követően három nagy fejezetre tagolódik. Műve bevezetőjében saját konstantinápolyi tapasztalatait mondja el. Az első részben Bibliander latin nyelvű munkájáról ad cseh nyelvű összefoglalást, amelyben ismerteti az iszlám vallás tételeit és bemutatja a *Koránt*. A második részben saját véleményét mondja el az iszlám vallásról. Ebben a fejezetben Budovec kitér a keresztények ellen felhozott muszlim vádakra, a felekezetek közötti ellentétekre és a *Biblia*-hamisítás vádjára. A harmadik fejezet több alfejezetre áll, az első az emberi történelmet egy nap történéseihez hasonlóan huszonnégy órára osztja. A tizenkettedik órára helyezi Jézus születését, a huszonnegyedik órára Jézus második eljövételét és a végítéletet. Budovec könyvét két bibliai idézettel zárja (Józs 23, 14–16. és Iz 25, 7–8.). 1616-ban kiadta *Circulus horologi lunaris et solaris* című latin nyelvű művét, amelyben tartalmi és szövegszerű átfedések találhatóak az *Anti-Alkoránnal*. Mindkét mű hitvéddő irat, amelyekben kifejeződik a szerző véleménye a végítélet napjának közeledtéről. Luther Márton és Philipp Melancthon törökképe is szoros kapcsolatú ezekhez az elképzelésekhez. Budovec szemléletmódjára nagyobb hatással

vannak a lutheri-melancthoni hagyományok, mint a huszita tradíció.

A kötet második részében Kovács Eszter Dvorský és Budovec műveinek legjellemzőbb részleteit adja közre magyar fordításban. A kötet első részében kifejtett gondolatmenetet bemutató szövegrészeket gyűjtötte ki (Dvorský művéből az előszót követő 1–4., 10–12., 15., 18. és 25. könyvet, Budovec *Korán*-polemikájából pedig hosszabb-rövidebb egységeket).

Magyarországon nemrég Kecskeméti Gábor 2007-ben megjelent, „*A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szöveg, írás*”: *A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján* című monográfiája ismertette Václav Budovec életét, konstantinápolyi követi tevékenységét és a huszonhét cseh vértanút övező legendát. A témával kapcsolatos összefüggések szempontjából fontos megemlíteni Szörényi Lászlónak a 2008. évi akadémiai közgyűlésen Mátyás királyról elmondott előadását is, amelyben részletesen elemezte II. Pius nevezetes levelét és annak politikai hátterét. E kutatások eredményeit Kovács Eszter nem használta fel újonnan megjelent kötetében.

A szerző nem törekedett arra, hogy a teljesség igényével áttekinthesse Dvorský és Budovec tevékenységét és magyarországi kapcsolatait. Ehelyett a török és az iszlám témájának megjelenését vizsgálta a 16–17. századi cseh irodalomban a két szerző *Korán*-polemikáján át. A kötet hiánypótló munka, mivel vizsgálata unikális módon a magyarországi irodalomtörténetben kevésbé ismert két cseh nyelvű *Korán*-cáfolat gondolatmenetének részletes bemutatására helyezi a hangsúlyt, és először ad közre a művekből hosszabb-rövidebb fordításokat magyarul.

PAPP INGRID

BARTHA-KOVÁCS Katalin, PENKE Olga, SZÁSZ Géza szerk., Programok és tanulmányok, FLEA (Felvilágosodás – Lumières – Enlightenment – Aufklärung), 6 (Szeged: JATE Press, 2017), 216.

A Szegedi Egyetem Francia Tanszéke által 2012-ben elindított tudományos szakfolyóirat legújabb száma – Szász Géza előszavának címét átvéve – a felvilágosodás-kutatás új irányainak

bemutatására vállalkozik. Amint azt az előző szerzője is hangsúlyozza, a kiadvány a tanulmányok sokféleségén keresztül az interdiszciplináris megközelítés melletti elköteleződést igyekszik demonstrálni, erre hivatott utalni a kötet címében szereplő „program” szó. Ezen elv mentén a huszonegy tanulmányt felvonultató kötet három részre tagolódik: a legnagyobb rész franciá tematikájú írások *Irodalom és filozófia, Esztétika és művészetelmélet, Eszme- és művelődéstörténet* címszavak alatt szerepelnek. A sorozat elnevezésében négy nyelven is felváltalt eszmétörténeti korszak, a felvilágosodás kronológiai határait tudatosan kiterjesztő szemlélet magyarázza, hogy egyes tanulmányok kilépnek a 18. század kereteiből, visszanyúlnak a 17., sőt a 16. századig, illetve átvezetnek a 19. századba. Ez az időbeni kiterjesztés, csakúgy, mint az interdiszciplináris megközelítés, mindenképpen örvendetes, hiszen reflektál az egyre inkább teret nyelő francia és angolszász gyakorlatra.

Az első nagy tematikus rész Albert Sándor Condillac nyelvfilozófiájáról írt tanulmányával indul, melyben a szerző – Condillac munkásságának elemzésén túl – kiemeli a nyelvről való 18. századi gondolkodás nem kellőképpen elismert jelentőségét, s egyben hiányolja a legfontosabb szerzők műveinek magyar fordítását. Aradi Csenge Eszter az angolszász eredetű kognitív metaforaelmélet tükrében elemzi Pascal és La Rochefoucauld műveit, és az interdiszciplináris vizsgálódás ezen új módszertani lehetőségével egyben illusztrálja is a kötet programadó célkitűzését. Orbázi Melinda Lesage pikareszk regényeiről írt tanulmányának egyik fontos, újszerű eleme, hogy vizsgálatába bevonja az író elfeledett műveit is (*Estevanille Gonzalez, Le Bachelier de Salamanque*). Ízelítőt kapunk még Penke Olga készülő monográfiájából, amely *Magyar Voltaire* címmel dolgozza fel a francia gondolkodó hazai recepciójának történetét. Átfogó tanulmányát egy rendkívül hasznos függelékkel, Voltaire magyar fordításainak időrendi táblázatával egészíti ki, melyben a kiadási év mellett feltünteteti a fordítót, illetve a szöveg műfaját és témáját. Az első tematikus rész lezárásaként Székesi Dóra különösen eredeti tanulmányát olvashatjuk a francia „monstruositás”-fogalom magyarországi hatásáról.

A második tematikus egységre pozitív értelemben nyomja rá bélyegét a nyitó tanulmányt

jegyző Bartha-Kovács Katalinnak a 18. századi festészethez kötődő művészetelméleti munkássága. Ő maga egy készülő Watteau-tanulmánykötet előszavával jelentkezett, melyben a „világteremtő” festő 21. század eleji aktualitását emeli ki. Szól a Watteau-kötet írása során felmerülő kérdésekről, problémákról, az újszerű megközelítés nehézségeiről. A továbbiakban Bartha-Kovács Katalin három tanítványának írásait olvashatjuk: Molnár Luca rendkívül eredeti témához nyúlt, amennyiben Watteau művészetét veti össze a festőről szóló 18–19. századi költeményekkel. Prohászka Erzsébet munkáját egy igazságtalanul lenézett, de az utóbbi időben újra felfedezett területnek szenteli, tanulmánya ugyanis a társadalmi viszonyok tükröződését vizsgálja a „kis műfajok” kategóriájába tartozó 17–18. századi zsáner- és portréfestészetben. Részben a festészet műfajánál maradva, Szabolcs Enikő az előzőnél jóval kurrensebb témával, a romok poétikájával foglalkozik, Diderot-tól Chateaubriand-ig vizsgálva ezt a fontos képzőművészeti és irodalmi toposzt. A második tematikus részben kapott helyet Fogarasi György tanulmánya, melyben a 18. századi esztétikai gondolkodásban központi szerepet játszó „fenséges” fogalom korabeli brit elméleteit tekinti át, míg Ocsvai Dóra a víz 18. századi szimbólumrendszeréről írt doktori disszertációjának főbb téziseit és elemzési szempontjait foglalja össze, és felvázol egyéb lehetséges, szintén a víz szimbolikájához kapcsolódó kutatási irányokat.

Az eszme- és művelődéstörténettel foglalkozó utolsó rész mutatja a tematikai szempontból legváltozatosabb képet. Balázs Péternek a belga nemzetűdat kialakulásáról szóló tanulmánya egy készülő és magyar nyelven hiánypótló műbe nyújt bepillantást. Hasonlóan hiánypótló Kovács Eszter Madame du Châtelet-nek, a francia felvilágosodás ithon gravessé ismert alakjának szentelt írása, illetve Krasszói Olga érdekes kultúr- és társadalomtörténeti tanulmánya a 18. század végi német származású magyarországi könyvkereskedőkről, melyben bemutatja e réteg kulcsszerepét a „külföldi, modern, szekularizálódott irodalom” hazai terjesztésében. Ez utazási irodalom erősebben reprezentált témakörébe tartozik Gausz Ildikó írása az első nyomtatott francia útikönyvről, illetve Sulyok Anita Casanova-tanulmány, melyben a velencei kalandort utazóként,

útleíróként tárgyalja. Szász Géza a – 19. századra klisévé váló – konstantinápolyi utazás Magyarországot érintő szakaszáról szóló irodalom bemutatására vállalkozott. A tisztán történelmi tárgyú írások közé tartozik Hegyi Ádám tanulmánya a 18. századi Békés megyei hétköznapi élet egyháztörténeti forrásairól, Péter Róbert írása a szabadkőművesség kutatásának új irányairól, Tóth Ferenc tanulmánya, amely a történettudomány új eredményeire támaszkodva tekinti át Bercsényi László életútját, illetve Vajda Zoltán írása az amerikai fehér nők közötti osztálykülönbségekről Thomas Jefferson értelmezésében.

Végezetül mindenképpen kiemelendő e több éve létező tudományos fórum egyik jelentős érdeme, mégpedig az, hogy megnyilvánulási lehetőséget kínál ifjú kutatóknak is, így a legújabb kötet szerzői között a szegedi Francia Tanszék és más intézmények oktatóin kívül ismét szerepelnek a francia irodalmi doktori program hallgatói, elismerést érdemlő, rendkívül színvonalas tanulmányokkal.

CSEPPENTŐ ISTVÁN

Réka LENGYEL, Gábor TÜSKÉS ed., *Learned Societies, Freemasonry, Sciences and Literature in 18th-Century Hungary. A Collection of Documents and Sources* (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézete, 2017), 247.

A 18. század közepétől kezdődően néhány magyarországi tudós, írói csoport vagy akár egyetemi oktató számára sürgető kérdéssé vált a tudományos munka intézményesítése, nem csupán az egymástól távol levő kutatói életművek központosítása, hanem a tudományos gondolkodás legitimitásának biztosítása céljából is. Ha a magyar felvilágosodás egyik legfontosabb törekvésének ezt az intézményesítést tekintjük, akkor talán joggal beszélhetünk a felvilágosodás-projekt kudarcáról, hiszen a 18. század végén, a 19. század legelején csak ideiglenesen működhetett egy-egy ilyen tudós társaság, és annak ellenére, hogy a 19. század harmincas éveiben végre megalkul, és azóta folyamatosan működik a Magyar Tudományos Akadémia, a tudományos gondolkodás hasznossága időről-időre megkérdőjelező-

dik, a tudományos intézmények léte pedig veszélybe kerül. Hogy mennyire nehéz tudományos innovációkat felmutatni egy intézmények nélküli társadalomban, arra jó példa volt a 2017 októberében megrendezett *Aufgeklärte Sozietäten, Literatur und Wissenschaft in Mitteleuropa* című konferencia és a *Fénykeresők. Felvilágosult társaságok, irodalom és tudomány Közép-Európában* című kiállítás, mely az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének XVIII. Századi Osztálya és a Magyar Nemzeti Múzeum együttműködésében, a Humboldt Stiftung támogatásával jöhetett létre. A konferencia kísérőkötetje volt a fenti nagyon értékes forráskiadvány Lengyel Réka és Tüskés Gábor szerkesztésében, valamint ugyancsak ekkor jelent meg a kiállítás katalógusa is.

Ahogy a konferenciának, úgy ennek a kötetnek is jól kitapintható célja, hogy a magyar törekvéseket elhelyezze az európai folyamatokban, hogy rávilágítson arra, hogy ezek a tervezetek egy alapvetően európai felvilágosult gondolkodási stratégia adaptálásai voltak a magyar viszonyokra. Míg a magyar kutatás folyamatosan hivatkozott az európai párhuzamokra, a német, francia vagy angol szakirodalomban a legritkább esetben találkozunk azzal a jelenséggel, hogy referenciaként magyar próbálkozásokat említene meg. Ezért is üdvözlendő a törekvés, hogy a gyakran kéziratban maradt, vagy a nyelvi elszigeteltség miatt ismeretlenül heverő szövegeket most bekapcsolják a nemzetközi szakirodalomba.

A kötet két fő részre oszlik, az első fejezet az akadémiai mozgalom és tudós társaságok történetének tizenhét forrásszövegét, a második pedig a szabadkőművesség magyarországi történetéhez köthető tizenhárom textusát tartalmazza. Vannak itt programszövegek, tervezetek, beszédek, levelezésrészletek, jelentések és regényrészlet is, tehát nem a műfaji koherencia, hanem a tematika határozta meg a szerkesztők választásait. Az átláthatóság természetesen korlátokat szabott, mégis megpróbált teljességre törekedni: a szövegek időbeli szórása a 18. század harmincas éveitől a századvégig tart, és térben is átfojga a Marosvásárhelytől Bécsig terjedő keletnyugati tengelyt. A kötet minden bizonnyal láthatóvá kívánja tenni azt a bizonytalanságot is, ami az egyes tudós társaságok nyelvválasztását

illeti: a 18. században szinte ugyanolyan jogosultsága lehet azoknak az elképzeléseknek, amelyek a latin nyelvű tudományosságot preferálják, vagy amelyek az eljövendő tudós társaság nyelvének a birodalom közös – bár csak rövid ideig hivatalos – nyelvét, a németet tekintik. A latin és német nyelvű szövegeket tehát a szerkesztők eredetiben közlik, bár természetesen ezekben az esetekben sem marad el a rövid, angol nyelvű bevezető, amelyben mind a szerző törekvéseit, mind pedig az olvasható szöveg(részlet)et kontextualizálják. Továbbgondolandó kérdéseket vet fel az az itt felszínre kerülő probléma, hogy míg a 18. század végére egyre fontosabbá vált a magyar nyelvű tudományosság megteremtésének igénye, és így a tudományos törekvések összefonódtak a nemzeti nyelvű tudományosság problémakörével (a tudós társaságok emiatt gyakran nyelvművelő csoportosulásokból alakultak ki), most éppen az ennek a paradigmának a jegyében magyar nyelven született szövegek szorulnak fordításra azért, hogy nemzetközi kontextusban is értékelhetővé váljanak. Így ezeket a szerkesztők angol fordításban közlik, s természetesen ezekben az esetekben sem marad el a kontextualizálás. Bár mind a tervek kudarcára, mind pedig az államberendezkedés miatt hátráltatott törekvésekre magyarázatot kaphatunk, véleményem szerint még így is nehéz lesz követni egy külföldi olvasónak, hogy az egyes városokhoz köthető intézményi törekvések hogyan is kapcsolódhattak össze, kialakulhatott volna-e egy központosított, a megszólalás autoritását is biztosító intézményrendszer. Ilyen szempontból talán segíteni lehetett volna a megcélzott nemzetközi közönséget a nyelvválasztás koherenciájával. A kötet végén található angol nyelvű rövid biografikus összefoglalókban például zavart okozhat, hogy míg Marosvásárhely vagy akár Nagyszeben csupán a magyar névén szerepel, Bécs angolul, Trencsén vagy Lőcse esetében zárójelben a mai szlovák név is fel van tüntetve (Pozsony esetében nem), Varasd a német névén található, a nagyszebeni St. Andreas zu den drei Seeblättern páholy neve kizárólag magyar nyelven olvasható. Egy magyar nyelvű olvasónak minden bizonnyal nem okoz problémát a fent jelzett zavar, a megcélzott nemzetközi olvasóközönség esetében viszont még akár az is problémás lehet, hogy a Szent András páholyként megnevezett szabadkőmű-

ves csoportot a kötet más helyein a német névvel illetett csoportosulással azonosítsa. Mindez persze nem von le semmit a vállalkozás értékéből: azáltal, hogy a német, latin, magyar nyelvű akadémiai törekvések, az ezeket szorgalmazó tudósok egymás mellé kerülnek ebben a kötetben, talán az is láthatóvá válik, hogy a szabadkőművesség és az akadémiai mozgalom milyen mértékben járult hozzá a korabeli társadalom európai szintre emeléséhez.

BIRÓ ANNAMÁRIA

IN MEMORIAM

VARGA LÁSZLÓ
(1939–2018)

Varga László személyében olyan munkatársunkat és barátunkat gyászoljuk, aki kerek ötven évet töltött folyóiratunk szerkesztőségében. 1968-ban nevezték ki belső munkatársnak, 1975-ben tagja lett a szerkesztőbizottságnak, 1986-tól társszerkesztő, majd 1992-től felelős szerkesztő volt. Főszerkesztőként 2000-tól 2016-ig dolgozott, ezután pedig haláláig a szerkesztőbizottság elnökeként vett részt munkánkban.

Varga László 1960 és 1965 között végezte tanulmányait magyar–francia szakon az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, miközben szakkollégista volt az Eötvös Collegiumban. Az egyetem elvégzése után rögtön bekerült az MTA Irodalomtudományi Intézetébe, ahol az Irodalomelméleti Osztályon kapott feladatokat mint tudományos segédmunkatárs. Első tanulmánya 1966 májusában az Intézet Kritika című folyóiratában jelent meg: az „Állásfoglalás” rovatban *Beckett és a korszerűség* címmel értő elemzéssel szolt hozzá a *Godot-ra* várva 1965-ös bemutatása után felcsapó heves vitához. A kortárs francia dráma, az abszurd és az avantgárd mindvégig érdeklődése középpontjában állt, s szívügyének tekintette a francia kultúra ismertetését és terjesztését is. Az *Eszmei és irodalmi találkozások* című francia–magyar kapcsolattörténeti kötetben (1970) *A mai francia dráma Magyarországon* címmel közölt hosszabb tanulmányt. Más kiadványokban megjelent cikkei mellett folyóiratunk hasábjain francia és olasz szerzők irodalomelméleti munkáiról írt alapos ismertetéseket. 2002-ben jelentette meg *A nem lineáris dráma* értelmezését, melyet a színháztudományi szakirodalom jelentős művei között tartanak számon.

A hetvenes évek derekán Varga László aktívan részt vett a fiatal irodalomtörténészek körében zajló oktatási reformtervvitákban, titkára volt az MTA Irodalomtudományi Bizottságának, tudományos titkár volt az Irodalomtudományi Intézetben. Műfajelméleti cikkeket írt a *Világirodalmi Lexikonba*, az *Esztétikai Kislexikonba*, és több mint hatvan szócikket készített az Új Magyar Irodalmi Lexikonnak.

A rendszerváltás előtt nem egyszer személyesen bátor kiállást tanúsított fontos politikai ügyekben, 1973-ban pénzadományt gyűjtött a kutatóintézetekből elbocsátott filozófusok, később pedig a Solt Ottilia alapította SZETA javára, a Helikonban fordítási munkákat biztosított a Demokratikus Charta aláírása miatt az ELTE-ről eltávolítottaknak.

Varga László született jó tanár volt, egyik életeleme volt a tanítás. A hetvenes évek közepén tanított Király István tanszékén az ELTE-n, és 1997-től csaknem tíz évig volt az Eötvös Collegium Magyar Műhelyének vezetője. Mindvégig figyelemmel kísérte a legújabb irodalmi és irodalomtudományi áramlatokat, imponáló tájékozottsága révén bármely irodalomelméleti kérdésre kapásból kimerítő választ tudott adni. Szorgalmának, mindenre kiterjedő figyelmének és perfekcionizmusának legnagyobb nyertese folyóiratunk, a *Helikon* volt. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy életműve volt a *Helikon*. Az évek során, ahogyan egyre nagyobb funkciót kapott a szerkesztőbizottságban, úgy növekedett szerepe a tematikus számok kiválasztásában és előkészítésében. Ahogyan ő maga *A Helikon a magyar irodalomtudományban* című írásában (1997/111.) leírta, a hetvenes évekre a *Helikon* publikációs stratégiája már jórészt megszabadult a kezdeti „beszűkült látókörű irodalomtörténetírás” megszorításaitól (tegyük hozzá, hogy jórészt az akkori főszerkesztő, Köpeczi Béla tekintélyének köszönhetően). Ettől kezdve a *Helikon* három tudományterületet fogott át rendszeresen: az összehasonlító irodalomtudományt, a művelődéstörténetnek az irodalommal határos részeit és az irodalomelméletet. A tematikus számok e három kategóriához kapcsolódtak, s itt első sorban az általa felsoroltak közül azokat a számokat említeném, melyek létrejöttét Varga László – köszönhetően mindig aktuális irodalomelméleti tájékozottságának és tudásának – minden bizonnyal személyesen is szorgalmazott: *Strukturalizmus* 1968/1., *Irodalomtudomány és szemiotika* 1973/2–3., *A modern stilisztika* 1970/3–4., *A modern poétika* 1974/3–4., *A retorika újjászületése* 1977/1., *Tudomány-e az irodalomtudomány?* 1976/4., *Recepcióutató és befogadásesztétika* 1980/1–2., *Beszédaktus-elmélet* 1983/2., *A jelentésteremtő metafora* 1990/4., *Az amerikai dekonstrukció* 1994/1–2., *A stílus diszkurzív elmélete* 1995/3. – és még folytathatnánk a felsorolást olyan tematikus számok címeivel, melyek a cikk megjelenését követő évtizedekben jelentek meg. Más témákat pedig lapszámszerkesztőként is jegyez, azaz ezekben az összeállításokban ő maga válogatta, gondozta rendkívüli felkészültséggel a szövegeket: *Intertextualitás* 1996/1–2. (Angyalosi Gergellyel közösen), *Kanonok a kis népek irodalmában* 1998/3., *Változatok a dialógusra* 2001/1–2.

A *Helikon* évtizedeken keresztül leginkább Varga László tevékenységének köszönhetően működött a magyar irodalomtudomány egyik legmeghatározóbb folyóirataként, ez volt az irodalomelmélet talán legfontosabb referenciapontja, tájékozódási lehetősége. Folyóiratunk e megkezdett úton folytatja publikációs tevékenységét, célja továbbra is a kortárs irodalom- és kultúratudományi irányok követése, bemutatása és értelmezése. Varga László emlékét így őrizzük meg a leghűségesebben.

KARAFIÁTH JUDIT

TARTALOM

Poszthumanizmus

TANULMÁNYOK

NEMES Z. MÁRIÓ: Ember, embertelen és ember utáni: a poszthumanizmus változatai	375
FRANCESCA FERRANDO: Poszthumanizmus, transzhumanizmus, antihumanizmus, metahumanizmus és az új materializmusok. Különbségek és viszonylatok (Fordította: LOVÁSZ ÁDÁM)	394
DAVID RODEN: Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus (Fordította: KERESZTURY DÓRA)	405
ROSI BRAIDOTTI: A poszthumántudományok felé (Fordította: LOVÁSZ ÁDÁM)	435
KISS KATA: A gondolkodás képének átformálása. Poszthumán praxis a 21. századi feminizmusban	452
LOSONCZ MÁRK: Derrida és a komplexitás valósága	466
SMID RÓBERT: A szuverenitás lehetőségei az ökológiai krízisekben – avagy az antropocentrikus gondolkodás tévútjai az ökokritikában	478
DARIDA VERONIKA: Poszthumán szinterek	496
HORVÁTH MÁRK – LOVÁSZ ÁDÁM: Guillermo del Toro szubterrán szörnyei és a poszthumanitás szimbolikus tétje	506
VIDOSA ESZTER: Határsértés és hibriditás. Szétbomlasztott valóság Bartók Imre szövegeiben	518

SZEMLE

BARTHA ÁDÁM: A kutya, amelyik nem ugatott	537
---	-----

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

545

KÖNYVEK

ROSI BRAIDOTTI: The Posthuman / KERESZTURY DÓRA	555
KOVÁCS ESZTER: Iszlámismeret Csehországban a 16–17. század fordulóján / PAPP INGRID	557
BARTHA-KOVÁCS KATALIN, PENKE OLGA, SZÁSZ GÉZA: Programok és tanulmányok / CSEPPENTŐ ISTVÁN	558

RÉKA LENGYEL, GÁBOR TÜSKÉS, ed.: Learned Societies, Freemasonry,
Sciences and Literature in 18th-Century Hungary.
A Collection of Documents and Sources / BIRÓ ANNAMÁRIA 560

IN MEMORIAM

Varga László (1939–2018) / KARAFIÁTH JUDIT 563

CONTENTS

Posthumanism

STUDIES

MÁRIÓ Z. NEMES: Man, Inhuman and after Man: Variants of Posthumanism	375
FRANCESCA FERRANDO: Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism and New Materialisms. Differences and Relationships (Translated by ÁDÁM LOVÁSZ)	394
DAVID RODEN: Humanism, Transhumanism, and Posthumanism (Translated by DÓRA KERESZTURY)	405
ROSI BRAIDOTTI: Working towards the Posthumanities (Translated by ÁDÁM LOVÁSZ)	435
KATA KISS: Transforming the Image of Thought. Posthuman Practice in 21st Century Feminism	452
MÁRK LOSONCZ: Derrida and the Reality of Complexity	466
RÓBERT SMID: The Possibilities of Sovereignty in Ecological Crises. Anthropocentric Fallacies in Ecocritics	478
VERONIKA DARIDA: Posthuman Stages	496
MÁRK HORVÁTH – ÁDÁM LOVÁSZ: Guillermo del Toro's Subterranean Monsters and the Symbolic Stake of Posthumanity	506
ESZTER VIDOSA: Violation and Hybridity. Disintegrated Reality in the Texts of Imre Bartók	518

REVIEW

ÁDÁM BARTHA: The Dog that Didn't Bark	537
---------------------------------------	-----

SELECTED BIBLIOGRAPHY	545
-----------------------	-----

BOOKS	555
-------	-----

IN MEMORIAM	563
-------------	-----

INHALT

Posthumanismus

STUDIUMS

MÁRIÓ Z. NEMES: Mensch, unmenschlich und nach der Tod des Menschen: Varianten des Posthumanismus	375
FRANCESCA FERRANDO: Posthumanismus, Transhumanismus, Antihumanismus, Metahumanismus und neue Materialismen. Unterschiede und Beziehungen (Übersetzt von ÁDÁM LOVÁSZ)	394
DAVID RODEN: Humanismus, Transhumanismus und Posthumanismus (Übersetzt von DÓRA KERESZTURY)	405
ROSI BRAIDOTTI: Auf dem Weg zu Posthumanwissenschaften (Übersetzt von ÁDÁM LOVÁSZ)	435
KATA KISS: Das Bild des Denkens transformieren. Posthumane Praxis im Feminismus des 21. Jahrhunderts	452
MÁRK LOSONCZ: Derrida und die Realität der Komplexität	466
RÓBERT SMID: Die Möglichkeiten der Souveränität bei ökologischen Krisen. Anthropozentrische Irrwege in der Ökokritik	478
VERONIKA DARIDA: Posthumane Bühnen	496
MÁRK HORVÁTH – ÁDÁM LOVÁSZ: Die subterrane Ungeheuer von Guillermo del Toro und der symbolische Einsatz des Posthumanismus	506
ESZTER VIDOSA: Verletzung und Hybridität. Desintegrierte Realität in den Texten von Imre Bartók	518

REZENSION

ÁDÁM BARTHA: Der Hund, der nicht gebellt hat	537
--	-----

AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE

545

BÜCHER

555

IN MEMORIAM

563

HELIKON
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955–1962
Vegyes tartalmú számok

1963

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Budapest, 1962)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2–3. sz. A kelet-európai avantgárd
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai
(Az AILC IV. Kongresszusa – Fribourg, 1964. – előadásaiából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966

- 1–2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Esmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3–4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek
(Az AILC V. Kongresszusa – Belgrád, 1967. – anyagából)
- 3–4. sz. Az irodalom és a társzművészetek

1969

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3–4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3–4. sz. Modern stilisztika

1971

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3–4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971)

1972

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa

- 3 – 4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede
1973
1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
- 2 – 3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974
1. sz. Az AILC kanadai kongresszusa (Montreal, 1973. augusztus 13–19.)
 2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
- 3 – 4. sz. Modern poétika
- 1975
1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa-kutatások
- 3 – 4. sz. Az európai romantika
- 1976
1. sz. Szubkultúra és underground
- 2 – 3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977
1. sz. A retorika újjászületése
 2. sz. Az AILC VIII., budapesti kongresszusa (1976. augusztus 12–17.)
Különböző kultúrákban eredő irodalmak kapcsoltai a XX. században
 3. sz. Az AILC VIII., budapesti kongresszusa.
Összehasonlító irodalomtudomány és irodalomelmélet
 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda szerepe a kelet-európai népek társadalmi,
kulturális és politikai fejlődésében (1777–1848)
Budapest, 1977. szeptember 5–8.
- 1978
- 1 – 2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
 3. sz. Érték és társadalom. Transzgresszív elemzések
 4. sz. Új magyar világirodalom-történet
- 1979
- 1 – 2. sz. Az ázsiai népek irodalma
 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban
(FILLM XIV. Kongresszus, Aix-en-Provence, 1978)
- 1980
- 1 – 2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
- 3 – 4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981
1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek –
A regény fejlődése
- 2 – 3. sz. Régi és új hermeneutika
4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982
1. sz. A Vormärz-irodalom és néhány magyar vonatkozása
- 2 – 3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa

1983

1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
- 3 – 4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984

1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
- 2 – 4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?

1985

1. sz. A FILLM budapesti kongresszusa – A polonisztika Magyarországon
- 2 – 4. sz. Az olasz irodalomtudomány napjainkban

1986

- 1 – 2. sz. A műfordítás távlatai
- 3 – 4. sz. Szájhagyományok és irodalom a mai Afrikában

1987

- 1 – 3. sz. A posztmodern amerikai irodalom
4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgárd

1988

- 1 – 2. sz. Kanadai irodalmak
- 3 – 4. sz. A stilisztika útjai és lehetőségei

1989

1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
2. sz. A felvilágosodás és nemzeti fejlődés
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
- 3 – 4. sz. A szövegkiadás új elmélete és gyakorlata: a szövegek keletkezés-kritikája

1990

1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
- 2 – 3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
4. sz. A jelentésteremtő metafora

1991

- 1 – 2. sz. A biedermeier kora – nálunk és Európában
- 3 – 4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában

1992

1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
- 3 – 4. sz. A Név hatalma

1993

1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
- 2 – 3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány

1994

- 1 – 2. sz. Az amerikai dekonstrukció
3. sz. A kortárs olasz irodalom
4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban

1995

- 1 – 2. sz. Posztszemiotika. A szubjektum-elméletek és a mai irodalomtudomány
3. sz. A stílus diszkurzív elmélete
4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány

- 1996
- 1 – 2. sz. Intertextualitás
 - 3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?
 - 4. sz. A posztkoloniális művelődéstudomány
- 1997
- 1 – 2. sz. A félmúlt klasszikusai
 - 3. sz. Hermeneutika az orosz századelőn
 - 4. sz. A lehetséges világok poétikája
- 1998
- 1 – 2. sz. Az újhistorizmus
 - 3. sz. Kánonok a kis népek irodalmában
 - 4. sz. Textológia vagy textológiák?
- 1999
- 1 – 2. sz. A szó poétikája
 - 3. sz. Latin-amerikai irodalomelmélet
 - 4. sz. Kulturális antropológia és irodalomtudomány
- 2000
- 1 – 2. sz. A romantika tétjei
 - 3. sz. A korszakok alakzatai
 - 4. sz. (Új) filológia
- 2001
- 1. sz. Változatok a dialógusra
 - 2 – 3. sz. Dante a XX. században
 - 4. sz. Az interpretáció érvényessége
- 2002
- 1 – 2. sz. A *Poétika* újraolvasása
 - 3. sz. Autobiográfia-kutatás
 - 4. sz. A multikulturalizmus esztétikája
- 2003
- 1 – 2. sz. A minimalizmus
 - 3. sz. Mikrotörténetírás
 - 4. sz. Kísérleti irodalom
- 2004
- 1 – 2. sz. Petrarca: hermeneutika és írói személyiség
 - 3. sz. A hipertext
 - 4. sz. Wittgenstein poétikája
- 2005
- 1 – 2. sz. A kritikai kultúrakutatás
 - 3. sz. Régi az újban
 - 4. sz. Vico körei
- 2006
- 1 – 2. sz. Kritikai szubjektivizmus
 - 3. sz. Frege aktualitása
 - 4. sz. Relevancia
- 2007
- 1 – 2. sz. Alteritás, poétika, filozófia
 - 3. sz. Ökokritika
 - 4. sz. Etikai kritika

2008

- 1. sz. A második olvasat
- 2 – 3. sz. A közvetítés poétikája
- 4. sz. Az autonómia új esélyei

2009

- 1 – 2. sz. Eszmetörténet és irodalomtudomány
- 3. sz. Szimbólum- és allegóriaelméletek
- 4. sz. A jövőbelátás poétikái

2010

- 1 – 2. sz. Térpoétika
- 3. sz. A félre-értelmezett futurizmus
- 4. sz. A szerző poétikája

2011

- 1 – 2. sz. Testírás
- 3. sz. Meghekkelt valóságok
- 4. sz. Új gazdasági kritika

2012

- 1 – 2. sz. A Helikon repertórium 1955–2011
- 3 – 4. sz. Boccaccio 700

2013

- 1. sz. Narratív design
- 2. sz. Kognitív irodalomtudomány
- 3. sz. Corpus alienum
- 4. sz. Esztétika és politika

2014

- 1. sz. Cseh dekadencia
- 2. sz. Funkció történet és kontextuális-kulturális narratológia
- 3. sz. Az archívumok elméletei
- 4. sz. Komparatistikai kutatások az ezredfordulón

2015

- 1. sz. A kreatív írás-oktatás és a kortárs amerikai próza
- 2. sz. Transznacionális perspektívák az irodalomtudományban
- 3. sz. Horatius *Ars poeticája*
- 4. sz. Az ólomévek kultúrája és utóélete – A terrorizmus az olasz művészetekben és irodalomban

2016

- 1. sz. Az addikció kulturális és kritikai elméletei
- 2. sz. Biblioterápia, irodalomterápia
- 3. sz. Műfaj és komparatistika
- 4. sz. Szabadkőművesség. Új irányok a 18. századi európai maszonéria kutatásában

2017

- 1. sz. A százéves dada
- 2. sz. Hálózatelmélet és irodalomtudomány
- 3. sz. Sokarcú modernség és irodalomtörténet-írás
- 4. sz. Fénykép és irodalom

2018

1. sz. Tzvetan Todorov, a közvetítő
2. sz. Nem természetes narratológia
3. sz. Próza a posztmodern (próza) után
4. sz. Poszthumanizmus

HU ISSN 0017-999X



MTA

Bölcsészettudományi
Kutatóközpont

**Irodalomtudományi
Intézet**

Kiadja az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Irodalomtudományi Intézet

Felelős kiadó: Fodor Pál, MTA BTK főigazgató

Nyomdai előkészítés:

MTA BTK Történettudományi Intézet
tudományos információs témacsoport

Vezető: Kovács Éva

Tördelőszerkesztő: Hudecz Andrea

A fedél és a tipográfia Benkő Anna munkája

Nyomdai munkák: Argumentum Kiadó és Nyomda Kft.

F. v.: Láng András