
TANULMÁNYOK

NEMES Z. MÁRIÓ

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

Amikor Wolfgang Iser a posztmodernitás és a modernitás antagonisztikus kapcsolatát próbálja megvilágítani, amellyel 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 futurológiai 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 gumifogalomra 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 kultúratudományos 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, *öko-zófiai* 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. Vesd 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 évmillióis 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 érték dualizmusokat, 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 Vessd 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 reproduktív szex forrásaihoz folyamodnak. Én úgy látom, hogy a kiborgoknak inkább van közüik a regenerációhoz, és gyanakvóak a reproduktív 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 reprodukciós 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 határközégeként 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 affirmatív 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 technoemésztesnek 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 feltételezné, mely követelménynek az iteratív ismétlésnek elkötelezett kritikai modell nem tud megfelelni.

⁴³ Vesd 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 színrevitel és dezantropológiai színrevitel 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 bevégeződése 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” Máság 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.