

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 szubjektivitásunk 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 posztmoderneket hibáztatásának abszurditását:

Mintha a posztmoderneket 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 polémiaába, inkább abból az empirikus imperatívusból indulnak 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 megőrződés 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 hatásról, 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 átvágnak a klasszikus humántudományok és egyéb diszciplínák 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 PLONOWSKA, *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 gondolkodásunk 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>.

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 neoarchaizmus, 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.