

KISS KATA

A gondolkodás képének átformálása

Poszthumán praxis a 21. századi feminizmusban

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

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

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

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

1. A KLASSZIKUS EMBERFOGALOM KRITIKÁJA

1.1. Antihumanizmus a tudományban

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

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

1.2. A kanti szubjektum

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

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

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

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

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

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

1.3. A kizárás gyakorlata

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

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

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

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

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

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

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

2. A FEMINIZMUS ANTIHUMANISTA TENDENCIÁI

2.1. Mozgalmak és tudományok

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

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

2.2. A humanizmus feminista kritikája

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ BUTLER, *Jelentős testek*.

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

¹² BUTLER, *Jelentős testek*, 555.

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

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

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

2.3. A poszthumán feminista szubjektum

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Uo., 132.

2.4. A különbségek átértékelése

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

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

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

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

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

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

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

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

3. AZ ÉLET FOGALMA A ZOÉ DIMENZIÓJÁBAN

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

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

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

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

²¹ Uo., 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

4. AZ ANYAG SZEREPE A POSZTHUMÁN FEMINIZMUSBAN

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

4.1. Szociálkonstruktivista anyagfelfogás

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

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

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

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

²⁷ BUTLER, *Jelentős testek*.

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

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

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

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

4.2. Új materialista praxis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KONKLÚZIÓ

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

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

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