

NEMES Z. MÁRIÓ

# A vitalizált anyag(iság) poszthumanista kontextusai

nemes.z.mario@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-8367-2045

HELIKON

## Posthumanist Contexts of Vital Materiality

### Abstract

This paper discusses the posthumanist contexts of inorganic materiality. From this perspective, the positivist conception of passive matter, interpreted within a mechanical-chemical framework, cannot be maintained, because the organic-based conception of all life is not sufficient to understand the entities that take an active role in planetary existence. The question is no longer who or what is a living body, but who or what acts as an influential agent in the more-than-human world.

Keywords: materiality, vitalism, critical posthumanism, anthropology, post-anthropocentrism

*Helikon* 69 (2023) 4  
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.9

A kortárs kultúratudomány posztantropocentrikus fordulatainak alapja a kutatási fókusz áthelyeződése az ember mint jelentésadó központról a legkülönbözőbb nem emberi (*non-human*) vagy a „több mint emberi” (*more-than-human*) viszonyrendszerekre. Ez a fókuszáthelyezés ugyanakkor nem új középpontot hoz létre, hanem egymással versengő „ontológiai nyalábokra” veti szét a humanista modernségnek az antropológiát és metafizikát az emberi szubjektum dominanciája alatt egyesítő világgépét. Ontológiai nyalábok alatt itt azokat a korábban marginalizált „valóságokat” értem, amelyek az emberi állapot valamifajta esszencialista meghatározása felől nézve értékszegénynek minősültek. Ennek kapcsán a legszemléletesebb példa Martin Heidegger híres demarkációs gondolata az 1929–1930-as *A metafizika alapfogalmaiból*, mely szerint a létezők három nagy csoportját kell megkülönböztetni, mégpedig a világnélküli (kő), a világszegény (állat) és a világgépző (az ember, pontosabban a jelenvalólét) létezőket.<sup>1</sup> Ez a struktúra egyrészt a jelenvalólét biologizáló felfogásával szemben próbálja kimunkálni a nyelv privilégiumával világhoz jutó emberi létkezelést, másrészt a világnak ezt a megértésre alapozott fogalmát próbálja elhatárolni az állatra jellemző „környezettől” (*Umwelt*). A hasonló – valamilyen emberi monopólium (nyelv, szellem, munka, játék stb.) mentén súlyozott – ontológiai felosztások meglehetősen gyakoriak voltak a német filozófiai antropológiában, és már itt felfigyelhetünk arra a sajátosságra, ahogy az élettelen tárgyak világnélküli dimenziója ennek az antropológiai klasszifikációnak a „néma” peremét képezi. Mintha a „kő” és a „jelenvalólét” közti különbség sokkal egyértelműbb lenne Heidegger és kortársai számára, mint az „állat” és „ember” közti, noha élet és élettelen viszonyának megértése alapvetően befolyásol minden „élőlényekkel” kapcsolatos filozófiai kérdést. (Persze az más irányba tereli az értelmezést, ha – ahogy Heidegger – már eleve nem az „élet” vagy a „természet”, hanem a „lét” irányában tájékozódunk.) Ennek kapcsán írja Benjamin Bühler, hogy a szervetlen világ elemei (dolgok, tárgyak, anyagok) a benne foglalt és egyszerre kizárt harmadik szerepét játsszák, hiszen nélkülük nem határozható meg az „élet”, ugyanakkor gyakran mégis jelöletlen, hallgatag, üres helyek maradnak a kultúraelméleti diskurzusban. Legfeljebb kísértetként térnek vissza, a kultúra „kristályosodásának” (*Kristallisation*) poszthistorikus rémképében, idézi fel

<sup>1</sup> Martin HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, ford. ARADI László és OLAY Csaba, Sapientia Humana (Budapest: Osiris Kiadó, 2004). A Heidegger-életműben diverz módon alakuló kérdések ökológiai értelmezéséhez vö. MAROSÁN Bence Péter, „Sorsközösségben a természetel: Az ökofilozófia és ökoetika heideggeriánus megalapozási kísérletei”, *Liget* 30, 7. sz. (2017): 48–61.

Bühler Arnold Gehlen kritikai metaforáját.<sup>2</sup> Ennek magyarázata a humanista kultúrakép organikus implikációiban rejlik, melyhez képest a szervetlenség világa statikus, megmerevedett és élettelen formák fenyegető kísértetjárásaként jelenik meg. „Nem Isten halt meg, hanem a tárgyak!” – hangzik Erhart Kästner Nietzsche-parafraze, ami az euroatlanti modernitásnak az inorganikussal szembeni szorongásait fejezi ki, miszerint a fogyasztó társadalom és a szekuláris modernség egy olyan állapotot hozott létre, ahol a tárgyi világ túltermelését tapasztaljuk, miközben – más korokkal ellentétben – ezeket a tárgyakat „halottaknak” tekintjük, hiszen eszközzé redukálva őket elvitatunk tőlük mindenfajta aktivitást.<sup>3</sup> Az élettelen animálódásától és az emberi állapot eltárgyiasodásától való – egymást dialektikusan kiegészítő – kulturális félelmek ebből a perspektívából a szervetlen világgal kapcsolatos antropocentrikus diszkrimináció jeleinek is tekinthetők.

A továbbiakban az inorganikus anyagokkal kapcsolatos posztantropocentrikus pozíciókat a kritikai poszthumanizmus perspektívájából fogom vizsgálni. A kritikai poszthumanizmus az ontológiai nyalábok hálózatos világát egy decentralizált emberkép felől tekinti át, vagyis átdolgozva és kibővítve ugyan, de megtartja a humán fókuszot (ezért nem sorolható az ún. nonhumán irányzatok közé), ugyanakkor bármiféle esszencialista antropológiai ideológiához kritikusan viszonyul.<sup>4</sup> A kritikai poszthumanizmus bizonyos értelemben tekinthető egyfajta posztmodern filozófiai antropológiának is, pontosabban egy olyan tudásformának, amely a posztmodern kondíciók között kiüresedő filozófiai antropológia diszciplináris helyét foglalta el. A 20. századi filozófiai antropológiai szerzők közül mindenekelőtt Helmuth Plessner nem esszencialista gondolkodása tűnik alkalmasnak a kritikai poszthumanizmus antropológiatörténeti megelőlegezésére. Jelen keretek között ez azért lehet releváns, mert a kritikai poszthumanizmus egyes irányzatai – például Rosi Braidotti

<sup>2</sup> Benjamin BÜHLER és Stefan RIEGER, *Bunte Steine: Ein Lapidarium des Wissens* (Berlin: Verlag Suhrkamp, 2014), 12.

<sup>3</sup> Vö. Hartmut BÖHME, *Fetishism and Culture: A Different Theory of Modernity* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2014), 25–26, <https://doi.org/10.1515/9783110303452>. A tárgyak „eleven-ségének” kérdése, vagyis az animizmus problémája a nem modern társadalmak és a nyugati modernség ontológiai attitűdje közti viszony bonyolult kulturális antropológiai, ideológiai és posztkolonialista kontextusát is felveti. Nem véletlen, hogy a kortárs posztantropocentrikus diskurzusok egy része hevesen érdeklődik az animizmus antropológiai újraértelmezése iránt, mely az úgynevezett „ontológiai fordulat” keretében ment végbe. Ehhez vö. Irene ALBERS és Anselm FRANKE, *Animismus: Revisionen der Moderne* (Zürich: diaphanes, 2012).

<sup>4</sup> A poszthumán és a nonhumán közti viszonyrendszerhez vö. BÄDER Petra és NEMES Z. MÁRIÓ, „Poszthumanizmus és irodalom: Elméleti és irodalomkritikai vonatkozások”, *Filológiai Közlemény* 68, 1. sz. (2022): 5–35.

feminista poszthumanizmusa<sup>5</sup> – nagy hangsúlyt fektetnek a poszthumán szubjektumok megtestesült (*embodiment*), vagyis materiális mivoltára, melyet egyrészt a transzhumanizmus virtualizáló tendenciáival kapcsolatos ellenállásként, másrészt a planetáris bioszba való szolidáris integrálódás etikai gestusaként (is) értelmezhetünk. Plessner számára az ember testi egzisztenciája ugyancsak központi szerepet játszik, hiszen amit az antropológiai tekintet az emberen meglát, és nem veszít többé szem elől, az az ember eleven teste.<sup>6</sup> Plessner „testies” antropológiája, „biofilozófiája” (Christian Dejung) szerint az excentrikus pozicionalitás kategóriája az embernek „mint élőlénynek” (*Lebewesen*) a specifikus szerveződési formáját írja körül. A fogalom legelőször *A szerves fejlődés fokozatai és az ember*<sup>7</sup> című írásban kerül kifejtésre, ahol Plessner a növény–állat–ember hármasságot a szerves élet egymásra épülő „fokozataiként” (*Stufen*) különíti el és kapcsolja össze. Ez a hármasság visszaidézheti Heidegger demarkációs rendszerét, ugyanakkor itt nincsen ontológiai szakadék az egyes kategóriák között, hiszen minden fokozat tartalmazza az őt megelőzőt, mert csak arra ráépülve tudja saját lényegét kibontani, s ezzel a szerves fejlődés folyamatát mozgásban tartani. A szerves fejlődésnek ez az önfeltáró mozgása az emberben teljeseedik ki, mert nála válik az organikus élet alapkategóriája – az élő testet az élettelen testtől elkülönítő pozicionalitás – excentrikus karakterűvé. Az excentrikus pozicionalitás által meghatározott ember leírása számos ponton összekapcsolható a poszthumán szubjektivitással. Plessnernél az ember mindig nyitott kérdés (*eine offene Frage*) marad, egy homo absconditus, aki mind önmaga, mind pedig mások számára megfejthetetlen, bár állandóan saját megalapozhatatlanságnak felnyitására törekszik: ez alkotja létezésének történetiségét.<sup>8</sup> Vagyis a filozófus antropológiai alaptétele szerint az ember azáltal definiálható, hogy formálisan nem definiálható. Hogy mi az ember, arról az ember dönt, mégpedig folyamatosan, kultúrájának és történelmének minden pillanatában újra és újra. Meghatározása mindig önmeghatározás, hiszen azzá lesz, amivé kultúrája által teszi magát, de átmeneti

<sup>5</sup> Rosi BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism* (Cambridge: Polity Press, 2022).

<sup>6</sup> Joachim FISCHER, „Philosophische Anthropologie: Zur rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft”, in *Unter offenem Horizont: Anthropologie nach Helmuth Plessner*, szerk. J. Friedrich B. WESTERMANN, 251 (Frankfurt am Main, [k. n.], 1995); Christoph WULF, *Az antropológia rövid összefoglalása*, ford. KÖRBER Ágnes (Budapest: Enciklopédia Kiadó, 2007), 15.

<sup>7</sup> Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1928). (A továbbiakban *Stufen*.)

<sup>8</sup> Vö. Helmuth PLESSNER, „Homo absconditus”, in Helmuth PLESSNER, *Gesammelte Schriften VIII*, szerk. Günter DUX, Odo MARQUARD és mások, 353–366 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003).

formáit és identitásait mindig saját antropológiai meghatározatlanságából kiindulva konstruálja meg. Ez a kényszer és lehetőség antagonizmusaként megértett állapot az excentrikus pozícionáltsággal, az az önmagán-kívülséggel azonosítható, amely expresszív karakterűvé teszi az emberi létezőt, vagyis olyan lényé, akit középpont nélkülsége állandó önmeghatározásra motivál. Ezek az önmeghatározási kísérletek azonban mindig illuzórikusak, átmenetiségük oka pedig abban az antropológiai struktúratörvényben rejlik, hogy az ember, Plessner filozófiája szerint, nem gondolható el a leplezés és a leleplezés állandó játékától függetlenül. Poszthumanista szempontból ez az antropológiai meghatározatlanságot konstitutív erőre emelő dinamikus emberkép termékeny alapját képezheti azoknak a kritikai gesztusoknak, amelyek a humanizmus-ideológia lényegrögzítéseinek fellazítását és revízióját szolgálják. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a poszthumanista elméletek egy része ezt a lehetőséget egy specifikus szubjektum-, kultúra- és technológia-történeti pillanathoz társítja, amely megfeleltethető a posztmodern technokapitalizmus kialakulásának. Plessner számára természetesen nyilvánvaló, hogy az excentrikus pozícionáltság mindig egyfajta mediális-kulturális megelőzöttség által artikulálódik, vagyis az ember önteremtő „önkívülsége” mindig rá van utalva a közvetítési apparátusok médiaantropológiai rendszerére. Ugyanakkor itt egy „vertikális és horizontális”<sup>9</sup> irányban egyszerre előrehaladó antropológiai vizsgálatról van szó, ami azt jelenti, hogy Plessner az embert a természeti folyamatok produktumaként (*Naturereignis*)<sup>10</sup> és a szellemi-történeti valóság alanyaként egyszerre szemléli. Plessner hangsúlyozza azt is, hogy a kulturális teljesítmények tényleges megértése csak akkor lehetséges, ha olyan álláspontot foglalunk el, amelyből az ember biológiai természete is látható, és az emberi teljesítmények összefonódottsága az emberi organizmussal világos lesz. Jelen dolgozat témájához ez a következő belátással járul hozzá: az excentrikus pozícionáltság és a mindenkor technokultúra viszonyát nem lehet függetleníteni az organikus test lényegstruktúrájának kutatásától, mivel Plessner számára nem különülnek el az emberi test megértésének lehetőségfeltételei az organicitás átfogó értelmezésétől.<sup>11</sup> Sőt, a két terület feltételezi egymást, hiszen az eleven test tapasztalata csak akkor közelíthető meg, ha egyáltalában az elelenség (*Lebendigkeit*), illetve az organicitás kategóriájával is konfrontálódik az elemzés. Plessner a pozícionáltság kidolgozása során azt a

<sup>9</sup> Stephan PIETROWITZ, *Helmut Plessner* (Freiburg–München: Verlag Karl Albert GmbH, 1992), 274.

<sup>10</sup> Vö. Helmut PLESSNER, „Der Mensch als Naturereignis”, in PLESSNER, *Gesammelte Schriften VIII*, 267–284.

<sup>11</sup> FISCHER, „Philosophische Anthropologie...”, 254.

vitát tartja szemé előtt, mely a gestaltelméletet képviselő Wolfgang Köhler és a neovitalizmust képviselő Hans Driesch között zajlott le.<sup>12</sup> Plessner rekonstrukciója szerint ebben a vitában Driesch azt az álláspontot képviselte, hogy az organikus lényegkaraktere a struktúrája összességében mutatható ki, mely utóbbi szükségszerűen többet jelent, mint egy anorganikus alakzat részelemeinek szummatív addíciója. Driesch vitalizmusa szerint ez a struktúra a tisztán mechanikus kauzalitásnak fölérendelten működő entelecheia-elv<sup>13</sup> alapján jön létre. Köhler ellenben amellet érvelt, hogy laboratóriumi körülmények között, elektromos és kémiai ráhatások segítségével az élettelen anyagokban is kimutatható olyan strukturális egész-karakter, melyet a vitalizmus az organikus lényegjellemzőjének tart. A vita megoldatlan maradt. Driesch szerint Köhler egyrészt összetéveszti az anorganikus működési egységet (*Wirkungseinheit*) az organikus egészszel (*Ganzheit*), másrészt a kísérletek csak azt bizonyítják, hogy az élettelen struktúrák nem önmagukból kiindulva, spontán belső dinamikából mutatnak az organikus egészre *utaló* jellemzőket. A vitalizmus alapján az eleven alakképzés mint „autonóm és automorf” működés helyeződik szembe az anorganikus „heteronóm és heteromorf” alakképződésével.<sup>14</sup> Plessner nem akar olyan metafizikai implikációkat feltételező, s módszertanilag kezelhetetlen fogalmat alkalmazni, mint az entelecheia,<sup>15</sup> de az organikus pusztá alakkarakterét sem kívánja elfogadni. Driesch neovitalizmusa túl „magas komplexitású” (*überkomplex*), mert egy öndinamikus és metafizikai vezérfogalmat választ, míg az alakelmélet túl „alacsony komplexitású” (*unterkomplex*), mert a fenomént csak részeinek specifikus elrendezettsége alapján próbálja megérteni.<sup>16</sup> Mindezek alapján Plessner a kérdést egy új aspektusból közelíti meg. Tézise a következő: „A szemlélet azon tárgyai, amelyek egy alapvetően divergens külső-belső viszony létükhöz tartozóan és

<sup>12</sup> A pozicionalitás fogalmának rekonstrukciója során a *Stufen* harmadik (*Die These* című) fejezetére hagyatkozom.

<sup>13</sup> Az entelecheia Driesch neovitalista koncepciójának alapfogalma, mely az élőlényt meghatározó immanens, szellemi természetű faktor és célszerű (finalisztikus-teleologikus) tevékenységével építi fel az élőlény testét mint organikus egészt.

<sup>14</sup> *Stufen*, 95.

<sup>15</sup> Plessner a *Vitalismus und ärztliches Denken* című cikkében (in Helmuth PLESSNER, *Gesammelte Schriften IX*, szerk. Günter DUX, Odo MARQUARD és mások, 7–27 [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980–1985]) a vitalizmust az orvosi gyakorlatban, az orvos és beteg kapcsolat szempontjából hasznosnak ítéli, de a fogalmi vizsgálódás aspektusából az irányzat eredményeit nem tartja továbbgondolhatónak.

<sup>16</sup> Vö. Joachim FISCHER, „Exzentrische Positionalität: Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie”, *DZPhil* 48 (2000): 265–288, 272, <https://doi.org/10.1524/dzph.2000.48.2.265>.

tárgyszerűen fellép, elevenek.”<sup>17</sup> Ez azt jelenti, hogy a mindennapi szemléletben egy organikus test mindig egy felmutathatatlan, nem térszerű benső (*Innen*) külső oldalaként jelenik meg. Vagyis az eleven mint olyan a belső és a külső kettős aspektusában áll egyszerre, de úgy, hogy ez a divergens kettős aspektus a testen tárgyszerűen felmutatható tulajdonságként lép fel. Annak érdekében, hogy a kettős aspektusviszony szerkezetét meghatározza, Plessner a határ (*Grenze*) fogalmát vezeti be. A határ fogalma egy dialektikus karakterű konstrukció, amely arra szolgál, hogy az alakzaton (*Gebilde*) fellépő iránydivergencia tényezői (vagyis a belső és a külső) elkülöníthetők, és fogalmilag kezelhetők legyenek. Plessner gondolatmenete szerint a befelé irányulás és a kifelé irányulás csak úgy választhatók el egymástól, ha adott valami, ami ezekkel az irányulásokkal szemben *semleges*. Ebben a semleges zónában, ami maga nem foglal el területet, a két irány egymásnak feszül, és egyszerre indulnak ki onnan. Ez a határ plessneri értelemben. A határ dialektikus kontinuitást visz a két irányvonatkozás közé, anélkül, hogy önmagában kész, illetve statikus lenne, hiszen olyan kezdetet és egyszerre végződést hordoz, ami zárja az egyértelmű rögzítettséget.<sup>18</sup>

A határ fogalmának kidolgozása az organikus és anorganikus test megkülönböztetése során kap releváns szerepet. Előljáróban ezt úgy lehetne összefoglalni, hogy minden organikus testhez (az anorganikussal szemben) a határ sajátként társul, s egy specifikus, kettős szerepben nyilvánul meg: egyszerre *lezár* és *felnyit*, vagyis környezetével szemben behatárolja-elfedi, de egyúttal felnyitja-közvetíti is a testet. A határfunkció szimultán kettőssége okozza az élő testen tárgyszerűen megjelenő kettős aspektivitást (a test mindig egy felmutathatatlan benső külső oldala), vagyis azt a karakterisztikumot, melyet Plessner az eleven test lehetőségfeltételének tart.

Az organikus és az anorganikus testnek a határviszonyaikban megmutató különbségét explicálva, Plessner leszögezi, hogy minden tárgyszerű testnek (*Dingkörper*) van egy szemléleti határa, amely kezdődését, illetve végződését jelöli. Ez az alakzat peremeként (*Rand des Gebildes*) működő határ azonban önmagában nem megfogható absztrakt entitás, mert az élettelen test ott ér véget és ott kezdődik, ahol a külső médium véget ér, vagy elkezdődik. Plessner az ilyen határt *kontúrnak* nevezi.<sup>19</sup> A kontúr esetében nem lehetséges az, ami az organikus test határa esetében igen, hogy a határ abszolút divergens irányok átcsapási zónájává (*Umschlagzone*) váljék. A kontúr Plessner sze-

<sup>17</sup> *Stufen*, 89.

<sup>18</sup> PIETROWITZ, *Helmuth Plessner*, 344; *Stufen*, 100.

<sup>19</sup> PIETROWITZ, *Helmuth Plessner*, 347.

rint csak térhatár, amelyhez relatív iránydivergenciák tartoznak. Az organikus testek esetében olyan határról van szó, amely egyszerre kontúr és aspektushatár is, és abban lényegileg egymásba át nem vezethető aspektusok átcsapása megy végbe. Ez akkor lehetséges, ha a test azon felül, hogy pusztán határolt, magát a határátmenetet (*Grenzübergang*) mint sajátját birtokolja, vagyis ha a határ ontikusan tartozik hozzá. Ilyen sajátként értett határátmenet nem jön létre ott, ahol a határ csupán egy üres átmenet a test és az érintő médium között. Plessner tehát elhatárolja annak két módját, ahogy a test önmaga határaihoz viszonyulhat, s felfogása szerint csak az egyik viszonyulási módban lehetséges a határátlépés, ami az organikus testet az anorganikussal szemben kitünteti. Ha a határviszonyulás két módját sémaformába hozzuk,<sup>20</sup> akkor az anorganikus test esetében a következő relációt kapjuk:

#### I. Anorganikus test <<<Határ>>>Határoló médium

Ebben az esetben a határ pusztán virtualitás, egy üres közöttiség (*leeres Zwischen*). Nem sajátja sem a testnek, sem a határoló médiumnak. Relatív módon ugyan mindkettejükhöz hozzátartozik, de csak mint tiszta átmenet. Lényege kimerül a „határolásban”.

#### II. Organikus test <<< Organikus test >>> Határoló médium

Az organikus test esetében a határ hozzátartozik a testhez, vagyis már az „ó” határáról beszélhetünk, nem pedig egy relatív és üres „között-ről”. Ezért a test a belülről a külsőbe vezető átmenetet (határaitban létezve) önmaga hajtja végre. A határ ezen létmódja miatt a test elkezdődése és befejeződése nem a rajta kívüli, határoló médiumtól függ. A test önmaga és a médium határa, ezért egyszerre önmagával és a médiummal is szemben áll, mert csak így válhat egy abszolút külső-belső iránydivergencia átcsapási zónájává.

Plessner itt vezeti be a *pozicionalitás* fogalmát, melyben saját organicitás-elmélete is összpontosul, s amiből ugyanakkor az excentrikus pozicionalitás emberi kategóriája is érthetővé válik. Láthattuk, hogy mivel a határ az organikus testhez sajátként tartozik hozzá, a test egyszerre önmaga és a médium határa. De, ahogy azt a határ plessneri meghatározása kimondja, a határ ketős funkcióval bír, egyszerre lezár és felnyit. Ebből az következik, hogy amennyiben az élő test saját határa által nemcsak be van zárva, hanem a mé-

<sup>20</sup> Plessner a határviszonyulás első tárgyalásakor egy grafikai jellegű, térhatású ábrát alkalmaz (*Stufen*, 104), majd ezt a pozicionalitás részletes elemzése során „átírja” a fenti sémaformába (*Stufen*, 127).



dium felé nyitott, akkor állapota egy túl-lét (*über-ibm- hinaus-sein*), dinamikus kifelé-irányulás. Viszont, ha a határ másik funkcióját vesszük szemügyre, vagyis az el- és bezárás aspektusát, akkor azt állíthatjuk, hogy az élő test befelé, önmagába irányul (*ibm-entgegen-sein*). Az élő testnek ez az iránydivergenciája csak akkor valósulhat meg, ha a test nem marad meg határai között, hanem állandó átmenetben (*Übergang*) van. Az élő test (a plessneri antropológia szerint) szükségszerűen processzuális karakterű, s mivel a test önmaga határa, melyet folyamatosan meghalad, a test nem más, mint maga az átmenet. Plessner minden ilyen testet, amely tehát a határai közti átmenet dinamikus és a határaiban maradás statikus egységeként értendő, a pozicionalitás karakterével rendelkező testnek nevez.<sup>21</sup> Felvetődik a kérdés, hogy ha az organikus test egy folyamatos átmenet, vagyis önmaga határviszonyulásainak folyamatos végrehajtása (*Vollzug*), akkor mi felelős az állandóságért, illetve bármilyen identikus rögzítettségért? A válasz levezethető az eddigiekből. Az élő test átmenetben-létének (*Übergang-sein*) statikus mozzanata, vagyis a „határaiban álló befelé irányulás” során *megáll* saját határainál.<sup>22</sup> A test ugyan belenyúlik saját határaiba, mégis megtorpan. Ilyenkor egy magában lévő centrális pontra vonatkozik vissza, melynek ugyan nincs térszerű értelemben vett „helye”, mégis a határolt test közepeként (*Mitte*) működik, s így a testterületet rendszerré fogja össze. Ezt a térszerűtlen közepet nevezi Plessner „Selbst”-nek. A térszerűtlen közép a tudatfejlődés lehetőségét jelzi előre, legalábbis Plessner a *Stufen des Organischen* oldalain ebből, a pozicionalitás által lehetővé tett egységpontra vonatkozásból építkezik tovább az emberi szféra felé. Mivel az organikus test rendelkezik egy ilyen pozicionális középpel, vagyis térszerűtlen centrummal, lehetővé válik, hogy a test egységpontra vonatkozása miatt sajátjaként *birtokolja* is részeit. A növények esetében ez a birtoklás még kevésbé problematikus, illetve a fő fogalmi hálót nem kell tovább bontani, de az állati és emberi test már teljesen más differenciálódási fokot jelez az eddigiekhöz képest. Az állati test a növényi testtől eltérően központi idegrendszerrel rendelkezik, ami létrehozza a test belső reprezentációját. Ebből fakad az, hogy az állatnál megjelenik a „testként való lét” (*Körper sein*) és a „testben való lét” (*Körper haben*) megtört kettőssége.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Plessner az élő test folyamatkarakterével az elevenség mint olyan dinamikus, arisztotelészi gyökerekre visszamenő felfogása mellett kötelezi el magát. Ebben az értelemben állítja, hogy az élettől nem választható el a mozgás, s mozgás nélkül nem jöhet létre. *Stufen*, 132.

<sup>22</sup> PIETROWITZ, *Helmut Plessner*, 379.

<sup>23</sup> A Plessner számára alapvető fogalmi kettősség bővebb kontextusához vö. NEMES Z. MÁRIÓ, *Képpalkotó elevenség: Esztétika és antropológia a humanitás határvidékén* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2015), 17–74.

A test belső reprezentációja általi megkettőződés a pozicionális közeget is érinti, mert egyszerre válik a birtoklás (*haben*) szubjektumává és objektumává. Az állat tehát képes reflexív viszonyba lépni önmagával, mivel a testként való lét és a testben való lét distanciájával hasadás támad önmaga és önmaga között. Azonban még nem „totálreflexív”, mert nem képes magára a pozicionális közepre irányulni. „Az állat a közepéből »kifelé« és közepe felé »befelé« él, de nem él középként”,<sup>24</sup> vagyis önmagát nem éli meg. Az állat minden mozgulatában végrehajtja a testként lét és testben lét közti átcsapást (*Umschlag*), de ez az átcsapás nem válik számára problematikussá, mert lénye feloldódik egy relatív itt és mostban. Az ember esetében azonban a pozicionalitás centruma, melynek a testhez való distanciája minden adottság eredője, önmagával szemben is távolságot tart. Tehát az ember mint élő dolog a saját egzisztenciájának közepébe helyezett, de tudja és megéli ezt a közeget, ezért kívül is áll rajta. Ez azt jelenti, hogy az ember háromszoros pozicionáltságot mutat. Testként élő és testben élő lény, de adott számára az ún. totálreflexív pozíció is, amelyből rálát a testként lét és a testben lét közti állandó átcsapásra, így éli meg azt, vagyis önmagát. Ez a pozicionalitás ex-centrikus „helye”, illetve hely-telensége, melyben „[a]z ember énként – melyet az élő rendszer önmagára való teljes visszacsatolása (*Rückwendung*) tesz lehetővé – már nem az ittből és mostban áll, hanem »mögötte«, hely nélkül, a semmiben, a téridőszerű seholban és semmikorban.”<sup>25</sup> Az ember a testként lét és a testben lét fundamentális törésén innen és túl állandó átmenetben van, mint lélek és test pszichofizikailag semleges egysége; az egység nem fedi el a kettős aspektust, nem az ellentétet megbékéltető harmadik. Ő maga (az egység, vagyis az ember) a törés, a hiátus, a közvetítés üres „keresztülje” (*Hindurch*). Látható, hogy az organikus fokozatai a pozicionalitás komplexifikálódása mentén „folyékonyan” mennek át egymásba, ezzel Plessner decentralizálja az emberi létezést, hiszen a metafizikai kitüntettség állapotából áthelyezi az egységes életfolyamatba. Továbbá az élő testek – legyenek azok növényiek, állatiak vagy emberiek – egységes processzuális jellege meg is szünteti az olyan ontológiai demarkációk lehetőségét, amelyre Heideggernél láttunk példát. Az élőlények ugyanannak a „zoénak”, a nem antropomorf összetetnek a képviselői,<sup>26</sup> legfel-

<sup>24</sup> *Stufen*, 237.

<sup>25</sup> *Stufen*, 292.

<sup>26</sup> A zoé és biosz olyan antik eredetű életfogalmak, melyek a poszthumanista és biopolitikai diskurzusban megkerülhetetlenné váltak. Jelen keretek között leginkább Rosi Braidotti értelmezését tekintem mérvadónak, mely szerint a biosz az élet/szervesség antropomorf oldalát képviseli, míg a zoé az élet/szervesség nem-emberi oldalát, mely határközéggént a biosz elkülönülését segíti, ugyanakkor folyamatos intervencióval fenyegeti. A Braidotti-féle poszt-

jebb pozicionalitásuk jellege által meghatározott módon hozzák létre saját „életformáikat”. A kortárs gondolkodás szempontjából ez azért fontos, mert a posztantropocentrizmus egyik fő törekvése épp az életnek mint a létezők közti transzverzális kontinuumnak a nem emberközpontú újragondolása. Ugyanakkor az is kitűnik a plessneri gondolatmenetből, hogy míg az élőlényeket sikerül közös ontológiai keretben értelmezni, ennek ára megint csak az inorganikus dimenzió éles szembeállításával az élet egészével, ontológiai kihatásából.

Az ún. újmaterialista irányzatok<sup>27</sup> olyan filozófiai kezdeményezések, melyek megpróbálják feloldani a fenti szembeállítást, arra hivatkozva, hogy kortárs természet-, techno- és kultúratudományos kontextusban immár nem tartható a passzív, lezárt létkezelésű, csupán mechanikus-kémiai keretek között értelmezett anyag pozitívista képzete, mely a Driesch–Köhler vita – így Plessner antropológiájának – előfeltételét képezte. Ebből a perspektívából nézve az összélet organicitásalapú felfogása nem elégséges ahhoz, hogy egymás mellé rendelje az ontológiai nyálábokat, vagyis egységbe fogja a létező egészében aktív szerepet vállaló entitásokat. Ugyanis a kérdés a továbbiakban nem az, hogy ki vagy mi az élő test, hanem hogy ki vagy mi viselkedik befolyással bíró ágensként a planetáris rendszerben. Jane Bennett, az egyik legelismertebb újmaterialista szerző szerint nem a szerves testek, hanem a történéseket kiprovokáló performatív vitalitás helyeződik a vizsgálat középpontjába, amely a szerves és a szervesetlen anyagoknak egyaránt meghatározója.<sup>28</sup> Vitalitás alatt itt egyfajta hatóerőt kell érteni, az anyagoknak azt a kapacitását, mely nem csupán passzívan akadályozza az emberi akaratot, hanem öntörvényű kvázi-ágensként való megnyilvánulásra is lehetőséget ad. Ennek a fókuszváltásnak számos módszertani következménye van. Egyrészt el kell búcsúznunk

---

humán feminizmus perspektívájából a poszthumanizálódás konstruktív programja a zoé irányába való szolidáris megnyílást, az ember ökológiai integrációját jelenti. Vö. Rosi BRAIDOTTI, „A poszthumán tudományok felé”, ford. LOVÁSZ ÁDÁM, *Helikon* 64 (2018): 435–451.

<sup>27</sup> Az irányzat(ok) elmélet- és filozófiatörténeti kontextusához lásd Sarah ELLENZWEIG és John H. ZAMMITO, szerk., *The New Politics of Materialism History, Philosophy, Science* (New York: Routledge, 2017), <https://doi.org/10.4324/9781315268477>; Ulrike Tikvah KISSMANN és Joost van LOON, szerk., *Discussing New Materialism Methodological Implications for the Study of Materialities* (Wiesbaden: Springer, 2019), <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22300-7>; Victoria PITTS-TAYLOR, szerk., *Mattering Feminism, Science, and Materialism* (New York–London: New York University Press, 2016), <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479878840.001.0001>; és különösen Stacy ALAIMO és Susan HEKMAN, szerk., *Material Feminism* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2008).

<sup>28</sup> Jane BENNETT, *Vibrant Matter: A political ecology of things* (Durham–London: Duke University Press, 2010), VI–XIX, <https://doi.org/10.1215/9780822391623>.

az önidentitással bíró test, illetve a sajátként birtokolt határ plessneri képzetétől, hiszen nem elég, ha megtestesültnek tudjuk Énünket, hanem szerves és szervetlen anyagok konglomerátumaként is el kell gondolni magunkat, ahol a belső és a külső korábbi határfogalmak elbizonytalanodnak. Ezt olyan – a poszthumanizmus számára is fontos<sup>29</sup> – biológusok elméletei is megtámogatják, mint Lynn Margulis elgondolása, miszerint az élet szimbiotikus közösségek sokszorosán összekötött kollaboratív rendszere, amiből az következik, hogy a természet nem versengő individuumokból áll, hanem az individuális testeken túlnyúló önszerveződő hálózatokból.<sup>30</sup> Az élő testről a transzkorporális anyagiságra áthelyezett figyelem az anyag performatív vitalitásának értelmezését is befolyásolja, hiszen a Bennett által „thing-powernek” nevezett „anyagerő” testek/objektumok heterogén konstellációjában érvényesül. Érdekes filozófiatörténeti összefüggés, hogy Bennett többek között a Driesch-féle neovitalizmus hagyományát használja fel saját materializmusa kiépítésére, hiszen az ő anyagerő koncepciója számos hasonlóságot mutat a Johann Friedrich Blumenbachon és Kanton keresztül áthagyományozódott *Bildungstrieb*, illetve entelecheia fogalmával.<sup>31</sup> Az entelecheia egyfajta formatív intenzitást, az élettelen organikus egységge szervező erőt jelent a német vitalista gondolkodásban, mely Driesch-nél hangsúlyozottan sem lelki, sem materiális jellegű nem lehet. (Utóbbit azért zárja ki, mert nem tud elvonatkoztatni az anyagiság mechanisztikus elképzelésétől.) Bennett az anyagerőt hasonlóképpen formatív karakterűnek tartja, de az organikus egészekként felfogott élő testek helyett a szerves és szervetlent átfogó heterogén anyagisághoz rendeli hozzá: ezáltal „életre kelti” a szervetlent, miközben a szerveset is materializálja. Az anyagerő jellemzője egy bizonyos „kívüliség”, ami meggátolja, hogy feloldódjon az emberi megismerésben. Vagyis az anyagok vitális ereje közrejátszhat a jelentéstermelésben, de megvonja magát a jelentéstulajdonítás általi teljes birtokbavételtől. (Részben ez is magyarázhatja az inorganikussal mint „üres hellyel” kapcsolatos korábban már emlegetett hermeneutikai zavarokat.) Mindez lehetőséget adhat az emberi történelem radikálisan nonhumán „materializálására”, hiszen ha az embert magát is mint vitális anyagokból álló komplexumot fogom fel, akkor minden emberi ágencia végső soron visszavezethető az anyagerőre. Ennek a felfogásnak a szélsőséges példája Manuel de Landa nem-lineáris történelemértelmezése, mely az evolúció mélyidejének

<sup>29</sup> Vö. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, 122–125.

<sup>30</sup> Vö. Lynn MARGULIS, *Az együttélés bolygója: Az evolúció új megközelítése*, ford. SCHOKET Zsófia (Budapest: Vince Kiadó, 2000).

<sup>31</sup> BENNETT, *Vibrant Matter...*, 62–81.

perspektívájából az emberi csontfejlődést is egyfajta mineralizációként értelmezi, vagyis az emberi létezőt az ásványi anyagok aktivitásának termékeként látatja.<sup>32</sup>

Az anyagerők tehát anyagok, testek, objektumok, valamint térbeli/időbeli távlatok komplex és nem antropocentrikus rendszerében aktualizálódnak. A bakteriális világok mikrotávlataitól így juthatunk el a planetáris makrotávlatig. Ezeknek a működéseknek a szemléltetésére a Bruno Latour-féle cselekvőhálózat-elmélet is kiválóan alkalmas, melynek értelmében egy aktáns – tehát a performatív vitalitás kvázi-ágense – lehet emberi vagy nem emberi, illetve ezek kombinációja. Az aktáns vagy operátor által generált emergens változás az asszemblázsban, vagyis a létezők specifikus hálózatában elfoglalt helyének, illetve a többi operátor aktivitásának függvényében realizálódik (vagy nem). Bennett szerint az anyagerő *asszemblázsai*<sup>33</sup> nyitott és totalizálhatatlan kollektívák, melyeknek van egy politikai ökológiai dimenziója is. Utóbbi kérdés a továbbiakban fontossá válik, hiszen a posztantropocentrikus irányzatok között nemcsak módszertani vagy metafizikai különbségek, hanem éles ideológiai megosztottság is érzékelhető. Bennettnél az anyag „vitalizálása”, vagyis a vibráló testek heterogén monizmusának ontológiai deklarációja egyfajta poszthumán politikai nyilvánosság kiépítésének az igényét veti fel. Ez ugyanakkor nem az aktánsok tökéletes egyenlőségét hirdeti, csupán az ontológiai hálózatokban megnyilvánuló szereplők közti kommunikációs csatornák kibővítését sürgeti.<sup>34</sup>

Az ideologikus humanizmus túlkapásait korrigálni kívánó elméleti irányokat abból a szempontból (is) meg lehet különböztetni, hogy miképp határozzák meg azt az „elnyomott” Másikat, amit szóhoz akarnak juttatni, vagyis hogy melyik ontológiai nyaláb „valóságosságát” akarják megerősíteni. Ugyanakkor már ebből a megfogalmazásból előtűnik az egyes elméletek sajátosan értelmezett filozófiai realizmusa, miszerint itt a valóság újraelosztásának etikai-politikai programjáról is szó van. Ez az attitűd különösen a cultural studies felől érkező irányzatokra igaz, melyek saját elméleti előfeltevéseik – akár

<sup>32</sup> Manuel DE LANDA, *A Thousand Years of Nonlinear History* (New York: Swerve Editions, 2000), 27.

<sup>33</sup> A Gilles Deleuze és Félix Guattari *agencement*-fogalmának angol fordításaként forgalomba kerülő asszemblázs a kortárs posztantropocentrikus diskurzusok egyik közkezdelt fogalma, melyet a heterogén (léthatárokat keresztbe metsző) ontológiai szerveződések jelölésére használnak – egymástól meglehetősen eltérő módon és értelemben. A fogalom összetett kontextusához lásd Manuel DE LANDA, *Assamblage Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

<sup>34</sup> BENNETT, *Vibrant Matter...*, 104.

korábbi humanista elfogultságaik – felülvizsgálatára (is) törekednek a posztantropocentrikus fordulat kiaknázásával. A tudománytörténeti önkritika kapcsán állítja Richard Grusin, hogy az általa nonhumánnak nevezett áramlatok<sup>35</sup> a hetvenes–nyolcvanas évek „lingvisztikai és reprezentációs fordulatát” kérdőjelezi meg. Vagyis nem csupán az emberi kivételesség elutasításának, illetve a nonhumán ágenciák (újra)felfedezésének van itt fundamentális szerepe, hanem az olyan „denaturalizáló” posztstrukturalista elképzelésekkel (és a posztmodern bizonyos értelmezésével) szembeni ideológiai kritikának is, melynek egyik fő célpontja a társadalmi konstruktivizmus.<sup>36</sup> Brian Massumi szerint az ilyen konstruktivizmus fontos szerepet töltött be a természet(i) adottság mivoltának megkérdőjelezésében, de a nyelvi megelőzöttség és a jelölő rendszerek önreferenciájának abszolutizálása elfedte a természet–kultúra-komplexum kultúrán túli anyagiságát.<sup>37</sup> A nonhumán perspektívájából mindez paradox módon egyfajta implicit antropológiai újra-beíródásként tűnik fel, mely deszubjektíválva is megőrzi a humán szféra ontológiai dominanciáját. Karen Barad a feminista újmaterializmus és a performatív poszthumanizmus ötvözése során egészen konkrétan fogalmaz, amikor kijelenti, hogy „túl nagy erőt adtunk a nyelvnek”,<sup>38</sup> ugyanis a nyelvi fordulat, a szemiotikai fordulat és a *cultural turn* minden létezőt, tehát magát az anyagiságot is „nyelviesíti” és/vagy kulturális reprezentációvá avatja. Mindez Barad szerint leginkább azért problematikus, mert a reprezentációs viták és a „nyelvi monizmus” elterelik a figyelmet a diszkurzív praxisok és materiális jelenségek, illetve a humán és nem-humán ágenciák performatív összjátékáról („intraakciójáról”), mely az ontológia újrafelosztásának és termelésének relacionális

<sup>35</sup> Grusin ide sorolja a cselekvő-hálózatelmélet, az affektus-teóriát, az animal studied, az *assamblage*-elméletet, a mesterségesintelligencia-diskurzusokat, a feminista újmaterializmus(oka)t, a materiális fókusszal bíró médiaelméleteket, a spekulatív realizmust, a neovitalizmust stb. (Vö. Richard GRUSIN, „Introduction”, in *The Nonhuman Turn*, szerk. Richard GRUSIN, vii–xxx [Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2015], viii–ix.) Érdekes módon a poszthumanizmus nem sorolódik be ide, noha történetileg ez a fogalom(kör) tekinthető a posztstrukturalizmust, illetve a posztmodernizmust és a kortárs nem antropocentrikus szemléletváltást összekötő láncszemnek.

<sup>36</sup> Uo., vii.

<sup>37</sup> Brian MASSUMI, „Technical Mentality’ Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon” [interview with Arne De BOEVER, Alex MURRAY, and Jon ROFFE], *Parrhesia* 7 (2009): 36–45, 45.

<sup>38</sup> Karen BARAD, „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs* 28, 3. sz. [Gender and Science: New Issues] (2003): 801–831, 801, <https://doi.org/10.1086/345321>.

viszonyrendszerét alkotja.<sup>39</sup> Jelen keretek között a kritikai poszthumanizmust fogadom el irányadó kontextusnak, ezért a továbbiakban az irányzat egyik legjelentősebb képviselője, Rosi Braidotti felől próbálom jellemezni az anyaggal kapcsolatban felmerülő további kérdéseket. Ugyanakkor itt sem szabad elfeledkezni arról, hogy Braidotti egy politikailag elkötelezett feminista poszthumanizmus élharcosa, akinek elemzéseiben a leíró jelleget folyamatosan áthatja az ideológiailag motivált előíró jelleg. A szerző szerint a kortárs feminista materializmus egy technológiailag közvetített természetkulturális kontinuumot tételez, ami a természet/kultúra és a technológia/anyag közti bináris opozíciók felszámolására törekszik.<sup>40</sup> A kontinuum deklarálása azért fontos, mert ebbe hierarchia mentesen és horizontálisan integrálhatók a korábbi episztémék által ignorált ontológiai nyalábok, ugyanakkor arra is lehetőséget ad, hogy a megtestesült és beágyazott poszthumán szubjektumtól eljussunk az organikusait a nem organikusait összekötő heterogén ökológiáig.<sup>41</sup> A materialista szempont előtérbe kerülése kapcsán Braidotti hasonló magyarázatot ad, mint fentebb Grusin, miszerint az „anyag visszatérése” a nyelvi fordulatra adott válaszreakció. A nyelv „túlereje” azért tűnik fenyegetőnek ebből a perspektívából, mert minden differenciát (biológiai, fizikai, szociális, gazdasági) a nyelvi szignifikáció bináris opozíciók által meghatározott univerzális rendjére redukál, mely a kritikai munkát is testetleníti és derealizálja. Ugyanakkor a poszthumán feminizmus nem vonja kétségbe a nyelv jelentőségét, és nem is akar visszatérni valamiféle esszencialista biologizmushoz, hanem anyag és diskurzus viszonyát kölcsönösen konstitutívnek tekinti, amiben – a társadalmi konstruktivizmus örökségéhez híven – episztemológia és ontológia szétválaszthatatlan együtt járását ismeri fel.

Az anyag fogalmát Braidotti Bennethez hasonlóan vitálisként és önszerveződőként határozza meg, mely a nem emberi világgal való strukturális kapcsolatot implikálja. Ez a vitalitás kiterjesztődik a technológiai apparátusokra is, vagyis egy olyan technomaterializmus jön létre, melynek dinamizmusát és

<sup>39</sup> Uo., 802–803. A poszthumanista, posztantropocentrikus, nonhumán irányzatoknak a nyelvi fordulathoz való hozzáállásuk, illetve a dekonstrukcióval kapcsolatos (affirmatív vagy kritikai) viszonyuk körül heves viták dúlnak a kortárs diskurzusban. Ehhez vö. Claire COLLEBROOK, „Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change Is Not Really Human”, *Oxford Literary Review* 34, 2. sz. [Deconstruction in the Anthropocene] (2012): 185–209, <https://doi.org/10.3366/olr.2012.0041>; Danielle SANDS, „Returning to Text: Deconstructive Paradigms and Posthumanism”, in *Philosophy After Nature*, szerk. Rosi BRAIDOTTI és Rick DOLPHIJN, 195–208 (London–New York: Rowman & Littlefield International, 2017).

<sup>40</sup> BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, 108.

<sup>41</sup> Uo., 109.

nyitottságát nem lehet az anyag/tudat, természet/kultúra vagy a szerves/szeretlen ellentétpárjai mentén redukálni.<sup>42</sup> Azonban ez a dualizmusoktól való elhatárolódás nem jelent valamiféle holisztikus organicizmust sem, mert a kapcsolati differenciák és a hibrid konstellációk elismerése képezi a koncepció ontológiai és egyben politikai-etikai alapját. Előbbi azt jelenti, hogy a közös (emberi és nem emberi) valóságunkban és valóságunkon munkálkodó testek azért poszthumánok, mert heterogén és bakteriális asszemblázsoknak tekintendők, melyeket szociális és technológiai infrastruktúrák modulálnak. Utóbbi kitétel pedig arra vonatkozik, hogy Braidotti szerint a poszthumán feminizmus egalitáriánus módon materialista, vagyis a vitális anyag hullámok interferenciáiban adódó fajközi összekapcsolódások kölcsönös egymásra utaltságot, gondozást és relacionális etikát követelnek meg.<sup>43</sup> A poszthumanista materializmusnak ugyanakkor van egy bizonyos „dialektikus” jellege is, mely összefüggésben áll a kortárs ökológiai és technológiai adottságokkal. A környezeti krízis, illetve a globális pandémiás folyamatok elősegítik, illetve sürgetik az anyaggal kapcsolatos szemléletünk *rematerializálását*, de ezzel párhuzamosan jelen van egy *dematerializációs* hatás is, mely a biogenetikus intervencióknak és az információs technológia interiorizálódásának köszönhető. Vagyis a természetkulturális anyagiságot a két folyamat közti átcsapásokban érzékeljük, ami felidézi a Plessner-féle testben való lét és testként való lét kettősségét, azzal a különbséggel, hogy poszthumanista keretek között az (individuális) test és környezet (el)határoltsága állandó felülvizsgálatra szorul.

A fenti felismerést hangsúlyozza Stacy Alaimo transzcorporalitás-konceptiója is, mely szerint testként/tudatként elválaszthatatlanul össze vagyunk kötve nonhumán szubsztanciákkal és erővel, mely állapot transzverzális mikropolitikai összeköttetések és konstitutív-affektív kapcsolatok eleven rendszerét feltételezi minden létező között.<sup>44</sup> A természetkulturális kontinuumnak ez a transzcorporális jellege radikalizálódik azokban az elképzelé-

<sup>42</sup> A technológia materialitásának, illetve a poszthumanizmus technológiához való viszonyának tárgyalása szétfeszítené jelen kereteket, hiszen alapos médiaantropológiai és médiaarcheológiai kutatásokat igényelne. Ezért itt és most csupán Jussi Parikka koncepciójára hivatkozom, mely a kittleri médiamaterializmust radikalizálja „médiageológiai” irányba. Ennek az elgondolásnak a lényege, hogy a posztantropocentrikus természetkultúra kontinuumot ki kell egészíteni egy médiatermészeti (*medianature*) dimenzióval, mert technológia és természet anyagi-szemiotikus (*material-semiotic*) kapcsolatát a materiális nonhumán realitások hatalom, gazdaság és munka összjátékában határozzák meg. Vö. Jussi PARIKKA, *Geology of Media* (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2016).

<sup>43</sup> Uo., 111.

<sup>44</sup> Vö. Stacy ALAIMO, *Bodily Natures: Science, environment and the material self* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2010).



sekben, melyek a természeti makrotávlatok és planetáris-geológiai mélyidők felé nyitják ki a feminista materializmust. A téma összetettsége miatt most csak egy, a francia fenomenológia „elementarista” hagyományából – mindegyiknek Gaston Bachelard munkásságából – merítő elgondolást szeretnék röviden megemlíteni, mégpedig a kortárs képzőművészetben, illetve kurátori elméletalkotásban nagy karriert befutó<sup>45</sup> hidrofeminizmust.

Astrida Neimanis *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* című kötetében arról értekezik, hogy a „víz” valóságunk fluid textúráját alkotó test-fenomenológiai alapelemnek tekintendő, amely lehetőséget ad számunkra, hogy a dolgokat éles kontúrok és formák közé szorító „száraz” ontológiákat, illetve az azokat megalapozó fallogocentrikus gondolkodást meghaladhassuk.<sup>46</sup> A Neimanis által vizionált hidrofeminista test olyan vízből és vízzé váló entitás, amely a maskulinitással szemben a nőiséget, az egységalkotó individualizmussal szemben a valóságot folytonosan multiplifikáló kollektívizmust, a logo- és antropocentrikus gondolkodással szemben az újmaterialista alapozású poszthumanizmus ember- és természetképét testesíti meg. A szerző szerint megtestesültségünk és víz általi áthatottságunk nem elválasztható egymástól, ugyanis létezésünk „nedves konstitúciója” (*wet constitution*) megelőzi a száraz ontológiák létszférákat elkülönítő mechanizmusait. Vagyis a víz nem egy „másik” világ, amelybe el tudunk merülni, hiszen létezésünk liminális, mely mindig száraz és nedves egyszerre. Ugyanakkor az is fontos, hogy a kortárs technokapitalizmus körülményei között értelmezett „antropocén víz” (*antropocene water*) valójában a műviségtől áthatott „emberalkotta víz”, tehát a nedves konstitúciónk nem egyszerűen valami tiszta természetivel való áthatottságot, hanem egy technológiai-természeti hibriddel való állandó átjártságot jelent.<sup>47</sup>

Az előbbiekből is látható, hogy a különböző feminista posztantropocentrikus elméletek folyamatosan a kapcsolódás, az egymásrautaltság és a hálózatoság motívumait recitálják az anyagiség újraértése érdekében. Zárásképpen kiemelnék azonban egy olyan filozófiai koncepciót, mely épp ezzel a relationalizmussal szemben próbálja önmagát meghatározni. Ez pedig a spekulatív

<sup>45</sup> Magyar példaként kínálkozik a budapesti Trafóban megrendezett *Nedves hálózatok* című csoportos kiállítás (2019. november 15. – 2020. január 5. kurátor: SZALIPSZKI Judit).

<sup>46</sup> Astrida NEIMANIS, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* (London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney: Bloomsbury Academic, 2017), 2, <https://doi.org/10.5040/9781474275415>.

<sup>47</sup> Vö. uo., 156–167. A koncepció esztétikai és médiaelméleti (a víz mint technomédium) összefüggéseire lásd Melody JUE, *Wild Blue Media: Thinking through Seawater* (Durham–London: Duke University Press, 2020), 1–33, <https://doi.org/10.1215/9781478007548>.

realizmus irányzatához kapcsolható filozófusok (Graham Harman, Timothy Morton, Ian Bogost stb.) által képviselt objektum-orientált-ontológia (OOO). Jelen keretek között nincs mód a spekulatív realizmus általános bemutatására,<sup>48</sup> inkább az a mozzanat érdekel, hogy miért vált ki akkora megütközést ez a perspektíva a poszthumán materializmus képviselőiből. Először is érdemes hangsúlyozni, hogy itt egy olyan posztantropocentrikus irányzatról van szó, mely a metafizikai és ontológiai kérdésfeltevések előtérbe állítása és a humanista redukció elkerülése miatt tartózkodik az etikai-politikai-társadalmi állásfoglalástól és értéktételezéstől. Az OOO ún. *lajos ontológiája* alapján a „valóság” diszkrét objektumok sorozatából áll, melyeket – legyenek azok mesterségesek, természetesek, szimbolikusak vagy fizikaiak – nem lehet realitásuk mértéke szerint hierarchizálni. Ezeket az objektumokat „önmagukban” kell vizsgálni, mert ontológiai szempontból az objektumok közti relációk másodlagosak. Ugyanakkor az objektumok „visszahúzódnak” (*withdrawal*) önmagukba, ezáltal sohasem lehet őket a maguk teljességében megismerni, hiszen mindig megőriznek egy obskúrus mélységet, egy redukálhatatlan sötét dimenziót.<sup>49</sup> Mintha az OOO úgy próbálná megoldani az inorganikus világ jelölhetetlenségének történeti problémáját, hogy – ellentétben a poszthumán materializmussal – nem (re)vitalizálja azt, hanem metafizikai szinten totalizálja az élettelenhez társított jelentésnélküli „ürességet”, ezáltal magát a vitálist is „objektifikálja”. Az így kialakított ontológiai tájkép egymáshoz fűződő kapcsolataik hiányában radikálisan idegennek (*alien*), furcsának (*strange*) vagy különösnek (*weird*) tűnő objektumok látképe, melyet megérteni, vagy szuverén módon rendezni és alakítani nem tudunk, csupán az esztétikai rácsodálkozás és borzongás tapasztalatában részesülhetünk.<sup>50</sup> Mindennek van felszabadító mozzanata is, hiszen a valóságnak ez a nem relacionális felfogása ellenáll a kognitív humán erőszaknak, ugyanakkor el is lehetetlenít bármiféle emancipatorikus vagy forradalmi gyakorlatot.

<sup>48</sup> Ehhez már magyar szakirodalom is rendelkezésre áll vö. HORVÁTH Márk, LOSONCZ Márk és LOVÁSZ Ádám, *A valóság visszatérése: Spekulatív realizmusok és újrealizmusok a kortárs filozófiában* (Újvidék: Forum Könyvkiadó Intézet, 2019).

<sup>49</sup> Timothy MORTON, „Here Comes Everything: The Promise of Object-Orientated Ontology”, *quiparle: Critical humanities and social sciences* 19, 2. sz. (2011): 163–190, 165, <https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0163>.

<sup>50</sup> Ezzel magyarázható, hogy miért az objektumokhoz való esztétikai viszonyulás válik alapvetővé a spekulatív realizmusban, (ami paradox módon egyfajta szubjektívizmus visszavezetését is jelentheti a koncepcióba), illetve hogy az esztétikai minőségek közül miért a *weird* kerül az érdeklődés középpontjába. Vö. Thomas LEMKE, „Materialism without matter: the recurrence of subjectivism in object-oriented ontology”, *Journal of Social Theory* 18, 2. sz. (2017): 133–152, <https://doi.org/10.1080/1600910X.2017.1373686>.

Graham Harman több írásában deklarálja, hogy az OOO antimaterialista, illetve egyenesen „immaterialista” elmélet.<sup>51</sup> Amennyiben ugyanis metafizikai értelemben nincsen alapvetőbb, mint az objektumok, akkor miért kellene feltételezni valamiféle szubsztátumot, amire azok felbonthatók lennének? Az így értelmezett materializmus csupán az objektumok „aláásásának” (*undermining*), illetve történeti-kulturális kontextusukban való relacionális eltüntetésüknek (*overmining*) a gyakorlata lenne, ami „realitásuk” megvonódását eredményezné. A materialitásnak és a relationalitásnak ez a kiiktatása poszthumán materialista szempontból a forma és az anyag bináris oppozíciójának újraélesztése, egyfajta esszencializmushoz való visszatérés, mely ontológiai szinten negligálja a dematerializáció és a rematerializáció Braidotti-féle kettős igényét, miközben minden ismeretelméleti szempontot másodlagossá tesz. A valóság önmagukba visszahúzódó objektumok elkülönülő tájképévé rendezése ellehetetleníti a természetkulturális kontinuum differenciális viszonyainak vizsgálatát, vagyis végső soron spekulatíván „világtalanítja” az emberi és a nem-emberi létezők horizontját.

Persze tekinthető ez a humanista antropocentrizmus radikális meghaladásának, ugyanakkor a negatív teológiának ez az esztétizáló változata a nyugati metafizikai hagyományhoz való olyan visszatérést (is) jelent(het), mely összeegyeztethetetlen a posztstrukturalista hagyományból táplálkozó poszthumanista irányzatokkal. Emellett persze az is kérdés, hogy egy ilyen ontológiai pozíció milyen politika- és társadalomfilozófiai szempontokat implikál. Poszthumán feminista szempontból a létezők komplex világának relációk nélküli „ellaposítása” nem demokratizál, hanem *uniformizál*, ami valójában a fogyasztói társadalom eltárgyasított életvilágának ontológiai leképződését és legitimációját adja.<sup>52</sup> Természetesen ez az ideológiakritikai állítás (is) több mint vitatható, de ezen szempontok ütközésének felvetése talán kellően ilusztrálja, hogy milyen diffúz panoráma tárul elénk az anyag(iság) kortárs poszthumán, posztantropocentrikus vagy nonhumán diskurzusait szemlélve.

<sup>51</sup> Vö. Graham HARMAN, *Immaterialism: Objects and Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 2016); Graham HARMAN, „I am also of the opinion that materialism must be destroyed”, *Environment and Planning D-Society & Space* 28, 5. sz. (2010): 772–790, <https://doi.org/10.1068/d5210>.

<sup>52</sup> Vö. Stacy ALAIMO, „Thinking as the Stuff of the World”, *O-Zone: A Journal of Object-Oriented Studies* 1, 1. sz. (2014): 13–21. További – hasonló irányból építkező – kritikai szempontok találhatóak: Rebekah SHELDON, „Form / Matter / Chora: Object-Oriented Ontology and Feminist New Materialism”, in *The Nonhuman Turn*, szerk. Richard GRUSIN, 193–222 (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2015); Jane BENNETT, „System and Things: On Vital Materials and Object-Oriented Philosophy”, in GRUSIN, *The Nonhuman Turn*, 223–240.

Az irányzatok által hangoztatott – gyakran szalmabábok elleni küzdelemnek tűnő – antropocentrizmus- és humanizmuskritika ugyanis egészen eltérő ontológiai álláspontok felvételét eredményezi, melyekből aztán megint csak diverz – kimondott vagy kimondatlan – ideológiai állásfoglalások következnek.

---

HELIKON