„Inklinációk”. Kortárs ~~női~~ filozófia

A *Helikon* jelen számának kulcsfogalmai a *relacionalitás* (vagy kapcsolatiság), valamint az *inklináció* (hajlam, hajlékonyság, odahajlás, elhajlás), melyeket a nyugati filozófiai tradíció privilegizált fogalmai, például az individualitás, az autonómia és a (fel)egyenes(edett)ség árnyékából hívunk elő. Hangsúlyossá tesszük a pulzálást, az affektivitást, az érzelmeket, s ezen keresztül az (új) materialitást és a plaszticitást, felszabadítva ezeket a szilárdság, a szellem, az objektivitás és a tekintet hatalma alól. Szerzőink többek között a dekonstrukcióval szembesített racionális gondolkodás segítségével mutatnak rá a 20. századi nyelvi fordulat vakfoltjaira.

A kötetet Radvánszky Anikó és Timár Andrea szerkesztették.

“Inclinations”. Contemporary ~~Female~~ Philosophy

The papers of this volume are organised around the concepts of “relationality” and “inclination”, which, in Enlightened Western philosophy, have often been underprivileged compared to “individuality” “autonomy”, and “rectitude”. They also bring into the foreground “affects”, “emotions”, (new) “materialisms”, and “plasticity” to liberate them from the dominance of “solidity”, “the spirit” and the “objective gaze”. In doing so, the papers also reveal the blind spots of the 20th-century linguistic turn.

This issue is edited by Anikó Radvánszky and Andrea Timár.

«Inclinations»: Philosophies ~~féminines~~ contemporaines

Les concepts clés de ce numéro sont *la relationnalité* (ou les rapports) et l'inclinaison (penchant, souplesse, inclination, déclinaison), qui (jusqu'à présent) étaient éclipsées par les concepts privilégiés de la tradition philosophique occidentale, tels que l'individualité, l'autonomie et le redressement/la droiture. Nous soulignons la pulsation, l'affectivité, les émotions et, à travers elles, la (nouvelle) matérialité et la plasticité, en les libérant du pouvoir de la solidité, de l'esprit, de l'objectivité et du regard. Dans l'ensemble, nos auteurs mettent en évidence les taches aveugles du tournant linguistique du 20e siècle à l'aide d'une pensée rationnelle renforcée par la déconstruction.

Ce numéro a été dirigé par Anikó Radvánszky et Andrea Timár.

TANULMÁNYOK

Radvánszky Anikó – Timár Andrea

„Inklinációk”. Kortárs ~~női~~ filozófia

timar.andrea@btk.elte.hu
ORCID: 0000-0002-1983-1790

radvanszky.aniko@btk.ppke.hu
ORCID: 0009-004-7815-9772

HELIKON

“Inclinations”. Contemporary ~~Female~~ Philosophy

Abstract

The papers of this volume are organised around the concepts of “relationality” and “inclination”, which, in Enlightened Western philosophy, have often been underprivileged compared to “individuality” “autonomy”, and “rectitude”. They also bring into the foreground “affects”, “emotions”, (new) “materialisms”, and “plasticity” to liberate them from the dominance of “solidity”, “the spirit” and the “objective gaze”. In doing so, the papers also reveal the blind spots of the 20th-century linguistic turn.

Keywords: relationality, inclinations, affects, emotions, plasticity, female, philosophy

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.1

A *Helikon* jelen számának szerkesztőiként sokat gondolkodtunk azon, hogy mi legyen a folyóiratszám címe, szerepeljen-e benne a „női", legyen-e „kortárs női filozófia". Bár ez a szám női (születésükkor nőként azonosított) szerzők írásait tartalmazza, tény, hogy ha egy lapszám csak férfiak írásait tartalmazza, akkor a címben általában nem szerepel az a kitétel, hogy „férfi". Nehezen lehetne elképzelni egy olyan lapszámot, amely azt a címet viseli, hogy „Kortárs férfi filozófia", hacsak a benne szereplő szerzők nem kifejezetten a maszkulinitás témáját járják körül. Márpedig ez a folyóiratszám *nem* a genderről szól, nem is a „nő" kérdését vizsgálja, és a szerkesztők (ezúttal) nem tekintik feladatuknak, hogy a nemi binaritást felforgassák. Most másról szeretnénk beszélni. Arról, hogy a 21. században számos olyan új és megkerülhetetlen kérdés bukkant fel a filozófiában, az irodalomelméletben, valamint a kritikában, amely eddig háttérbe szorult, ám a kortárs angolszász szakirodalomban mára megkerülhetetlenné vált.

Kiindulópontunk a *relacionalitás*, amelyet a nyugati filozófiai tradíció privilegizált fogalmával, az individualitással szemben helyezünk előtérbe. Hannah Arendt (1906–1975) szerint: „Az emberi ügyek birodalma tulajdonképpen az emberi kapcsolatok hálójából áll, amely mindenütt létezik, ahol emberek élnek együtt."[1] Míg azonban Arendt számára az emberi ügyek birodalma kizárólag a „politikai" *(bios)*, ez hordozza az új megszületésének lehetőségét *(natalitás)*, a kötetünkben szereplő szerzők nagy része a relacionalitást a biológiai értelemben vett születéstől, vagy épp a fogantatástól kezdődően gondolja el.

Az első tanulmány Adriana Cavarero (1947–) munkásságát tárgyalja. Cavarero szerint a felvilágosult nyugati filozófia az embert biológiai értelemben a kezeivel szabadon gesztikuláló, előre tekintő *homo erectus*ként, morális értelemben pedig autonómként és önazonosként határozta meg. Ez a meghatározás Cavarero szerint kiszorította az „inklinációt", vagyis a hajlamot, a lehajlást, az elhajlás, vagy a hajlékonyságot mint kevésbé, vagy nem-egészen emberit, s ezzel együtt az ember azon interszubjektív dimenzióit is mintegy kivetette magából, amelyek a gondoskodásban, az ölelésben, a vágyban, a szerelemben, s a sebezhető, a kiszolgáltatott iránti odaadásban mutatkoznak meg. A felvilágosult nyugati filozófia tehát szerinte nem mond eleget, vagy nem elégséges módon beszél az ember eredendően relacionális állapotáról. Szerinte az egyén helyett a másikkal, a többiekkel való relációiban élő, ám unikális embert kell a fókuszba helyeznünk, az interszubjektivitást, valamint a közösségi, a politikai létezést. Az inklinációt tehát nem gyengeségként, hanem ép-

[1] Hannah Arendt, „A kapcsolati háló és a lejátszódó történetek: Részlet *Az emberi állapot*ból", ford. Pályi Márk, *Holmi* 26, 5. sz. (2014): 552–556.

pen ellenkezőleg, emberi állapotként érdemes felmutatni, amelyben mindannyian osztozunk, sőt, osztoznunk kell.

A sebezhetőség, a kitettség a felvilágosult nyugati filozófiában szintén felértékelt autonómia ideáljával szemben is megjelenik, miközben az etikait a legtöbb szerző az erre válaszul adható, vagy épp az eredendő, s minden más viszonyt megelőző gondoskodásban és felelősségben látja. Szerzőink ugyanakkor arra is választ keresnek, hogy ez az eredendő etikai kapcsolat hogyan válik politikaivá a (nem csak emberiként értett) közösségben. Mert bár a sebezhetőségben az állatokkal, a növényekkel, az egész Földdel osztozunk, az emberi kitettség mégsem egészen ugyanaz, mint az állatoké. Emberi testen, mint ezt látni fogjuk, ugyanis *nem* pontosan azt értjük, mint a nem-emberi testen. Míg ugyanis az emberi testet sokáig az emberi „léleknek" vagy a „szellemnek" alávetettként, annak „másikaként" gondolták el, biológiai testünk nem elválasztható az affektusoktól, az érzésektől és a tudatosabb érzelmektől sem, ahogy ezt többek között az *új materialitás-* és az *affektuselméletek* is megmutatják. Az érzelmek pedig, többek között Martha Nussbaum szerint, nem szemben állnak a racionalitással, hanem jórészt együttműködnek a kognícióval. Fontos szempont ugyanakkor, hogy, mint látni fogjuk, az új affektus- és érzelemelméletek nem pusztán antropológiai, hanem elsősorban politikai elméletek: képviselői a politikai érzelmek vagy a politika keltette érzelmek szerepét is vizsgálják, az érzelmek közösségi működését is szem előtt tartva.

A sebezhetőséggel, testtel vagy az érzelmekkel kapcsolatos meglátások, vagy épp a relacionalitás gondolata természetesen nem új keletű, nem kellett a 21. századig várnunk, hogy felértékelődjenek, hiszen a „régi görögök" vagy épp a 18. századi morálfilozófusok is írtak már ezekről. Jelentőségük *számunkra* inkább abban rejlik, hogy azon elméletek ellen hatnak, amelyek a testet, a hangot, az affektusokat és az érzelmeket nyelvi konstrukcióknak, retorikai hatásoknak, vagy nyelv működésének következményeinek tekintetik, a relacionalitásról pedig pusztán a differencia (a különbség és a különbözőség) vagy a *différance* előfeltételeként gondolkoznak. A 20. századi elméletekben a kritikai vizsgálódás ideálja ugyanakkor jórészt az objektivitás, a kanti érdekmentesség vagy a foucault-i orvosi tekintet volt, a kritikust pedig individuális és autonóm diagnosztának szerették látni, aki „leleplezi" a „nyelv", a „diskurzusok" minden gyanúra okot adó működését. A kötetünkben szereplő írások kritikusan tekintenek Derrida írásfordulatára, és az „érdekmentes", „objektív" orvosi tekintet működését is vizsgálódás tárgyává teszik, anélkül, hogy egy új objektivitást állítanának fel. A dekonstrukció ugyanakkor számukra is megkerülhetetlen, s így az írás-fordulatot *nem* valamiféle tradicionális, poszt-

modern előtti álláspontból kritizálják, hanem épp ellenkezőleg, a dekonstrukcióval edzett gondolkodás segítségével mutatnak rá többek között a 20. századi nyelvi fordulat vakfoltjaira.

Sápy Dóra tanulmánya Adriana Cavarero munkásságának legfontosabb szeletét mutatja be. Cavarero nemcsak a testi sebezhetőségre, de minden egyes test egyediségére és megismételhetetlenségére hívja fel a figyelmet, s Arendtet követve a szingularitást hangsúlyozza és állítja szembe a filozófiai tradícióban szerinte gyakori általánosításokkal és egyetemes definíciókkal. Megőrzi az arendti különbségtételt a „mi" és „ki" között, amellyel kapcsolatban Arendt így fogalmaz:

> Abban a pillanatban, amikor arról beszélnénk, *kicsoda* valaki, elemi szókészletünk tévútra vezet, és arról kezdünk beszélni, *micsoda* ő: minősége leírásába bonyolódunk bele, amiben bizonyára osztozik másokkal, akik hozzá hasonlók; […] ennek eredményeként kicsúszik a kezünkből sajátos egyedisége. Ez a kudarc a lehető legszorosabb rokonságban áll a filozófia lehetetlen törekvésével, hogy elérkezzen az ember definíciójához, hisz minden meghatározás az ember *milyen*ségéről, vagyis minőségeiről szól, amiben föltehetően osztozik más élőlényekkel, miközben sajátos különbségét azzal lehetne leírni, miféle „kicsoda" ő.[2]

Cavarero a „kicsoda" szingularitását tartja szem előtt, ám ehhez szerinte nemcsak az ember politikai dimenziója tartozik hozzá, vagyis az, ahogy az ember a közösségben megmutatja magát (beszél és cselekszik), hanem az emberi test szingularitása is. *Horrorism* című művében például rámutat, a horror (az ártatlan testtel szemben elkövetett erőszak) pontosan azáltal dehumanizál, hogy a test figurális egységét, egyediségét, vagyis az emberi test méltóságát támadja.

Cavarero ugyanakkor szintén Arendt nyomán állítja, hogy az ember szingularitása a külvilág számára a történetmesélésen keresztül mutatkozik meg. Arendt (jóval Paul Ricœur narratív identitás-elméletének megjelenése előtt!) így fogalmaz: „Ha tudni akarjuk, *kicsoda* (volt) valaki, ismernünk kell a történetét, aminek ő maga a hőse – másként fogalmazva az élettörténetét; minden más, amit tudunk róla, esetleges munkásságával együtt, amit maga mögött hagy, csupán arról árulkodik számunkra, *micsoda* (volt) ő."[3] Cavarero az emberi egyediséget mindig egy másik, egy *hozzátartozó* általi retrospektív elbeszé-

[2] Arendt, „A kapcsolati háló…".
[3] Uo.

lésen keresztül gondolja megmutathatónak és megőrizhetőnek, s szerinte minden ember tulajdonképpen arra vágyik, hogy utólag valaki elmesélje a történetét; az identitást és a narrációt tehát a vágy szoros kapcsa fűzi össze.

A kötet második, *Billy Budd dadogása* című tanulmányában *Timár Andrea* Arendt, Eve Sedgwick és Cavarero írásait között alakít ki párbeszédet. Kiindulópontja Arendt *A forradalomról* (1963) című műve, s ezen beül Herman Melville *Billy Budd* (1891) című kisregényének Arendt-féle elemzése. Arendt itt fejti ki a részvéttel, a ragályos érzelmekkel és az absztrakt jóval *szembeni* nézeteit, és ehelyett az érdekmentes, képviseleti gondolkozáson alapuló politikai ítélkezés mellett érvel, melynek Kant esztétikai ítélete a modellje. Arendt tehát ebből a szempontból tipikusan a 20. század szülötte, hiszen az érzelmeket, a hajlamokat, a testet ki akarja szorítani a politikai térből. A tanulmány Arendt után Eve Sedgwick *Billy Budd* elemzését vázolja fel, amely a *queer studies* paradigmatikus szövege, és elsősorban a szereplők között keringő homoerotikus vágyakra koncentrál. Ugyanakkor lehetséges válasznak is tekinthető Arendt Kant inspirálta elemzésére, hiszen éppen a hajlam politikailag felszabadító erejét helyezi a középpontba. A harmadik olvasatot Adriana Cavarero munkássága inspirálja, aki Emmanuel Lévinas és Judith Butler írásaiból is sokat merít. Fókusza Billy Budd dadogása, s a kérdésfölvetés, hogy a beszédképtelenség következtében pusztító erőszakot hogyan lehet *megelőzni*. Konklúziója a dadogásra, vagyis az artikulálatlan beszédre (a „mondottra") képtelen, de a kommunikációra, jelentésre vágyó („mondó") emberhez való odafordulás, odahajlás, az iránta érzett felelősség etikáját hangsúlyozza.

Gyuris Kata írása arra világít rá, hogy a jelenleg a dekolonizáció területén tevékenykedő, nagyon különböző kulturális beágyazottsággal rendelkező kortárs feminista női filozófusok munkája hogyan reflektál a kiszolgáltatottság, a sebezhetőség filozófiájára, elsősorban Judith Butler nyomán. Butler a kétezres években egyre hangsúlyosabban kezdett foglalkozni erkölcsfilozófiai témákkal és morális, valamint politikai kérdések egymáshoz való közelítésével. Butler az itt felelevenített írásában megkísérli végigvezetni a különböző típusú életek megképződését és az életek sebezhetőségének és gyászolhatóságának feltételeit a politika hatalmi diskurzusainak keretei között. Egyik fontos érve, hogy bizonyos életeket nem ismerünk fel élőként, pontosabban olyan élőként, amelynek *joga van* az élethez, ezért gyászolni sem tudjuk ezeket. A dekoloniális kritika egyik fő motívuma éppen a gyarmati viszonyrendszert reprezentációs és kommunikációs stratégiákkal akár tudatlanul is fenntartó keretek megkérdőjelezése, amelyek között bizonyos életek nem meggyászolhatók. A tanulmány megmutatja, hogy az indiai Chanda Talpade Mohanty,

az argentin Maria Lugones és a nigériai (joruba) Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí miként hozza be a nők és szexuális kisebbségek kérdését a dekoloniális diskurzusba, és próbálja meg a társadalmi nem, a rassz és a gyarmatosítás összefüggéseit feltárni.

Réz Anna Martha C. Nussbaum munkásságát tárgyalja. Az elmúlt évtizedekben Nussbaum egy olyan politikaelméletet dolgozott ki, amely megőrzi a klasszikus liberális filozófia kulcsfontosságú értékeit – legfőképp az emberi individuum méltóságának és autonómiájának feltétlen tiszteletét –, ám számos ponton el is szakad ettől a tradíciótól. Röviden bemutatja a Nussbaum és gyakori szerzőtársa, Amartya Sen által kidolgozott képességszemléletet, Nussbaum ebből szervesen következő feminista álláspontját, neosztoikus érzelemelméletét, végül pedig etikáját, amely az Adam Smith-féle együttérzés irodalmi művekre alkalmazott modelljén alapul. Nussbaum filozófiai kutatásait az az alapállás határozza meg, hogy ragaszkodnunk kell az emberi létezés egy, a kortárs politikai filozófiában megszokottnál tartalmasabb, gazdagabb leírásához. A globális igazságossági törekvéseknek pedig szerinte azt a célt kell kitűzniük maguk elé, hogy minden ember egyenlően férjen hozzá az emberi élet szempontjából lényegi képességekhez, és lehetősége legyen ezeket gyakorolni. Számos munkája bírálja azokat a társadalmi gyakorlatokat, amelyek megfosztják a nőket az autonóm életvitel képességétől, s ezzel összefüggésben példái és esettanulmányai sokszor a periférikus, fejlődő országok, azon belül is India társadalmi gyakorlatait helyezik középpontba.

Az ötödik tanulmány szerzője *Chantal Mouffe*, aki az agonisztikus politika egyik legfontosabb képviselőjének számít. Mouffe szerint a liberális gondolkodás racionalista és individualista uralkodó irányzata nem tudja befogadni a társadalmi élet pluralista jellegét a pluralizmusból fakadó konfliktusokkal együtt. Mivel ezekre a konfliktusokra nem létezhet racionális megoldás, az emberi társadalmakat szerinte az antagonizmus dimenziója jellemzi. A liberális politikaelmélet azonban fennmaradása érdekében tagadja ezt a dimenziót. Egyik alaptézise ugyanis a racionalista hit, miszerint elérhető számunkra egy észérveken alapuló egyetemes konszenzus. Mouffe azonban hangsúlyozza, hogy a demokratikus politikát nem lehet megérteni anélkül, hogy ne ismernénk el a „szenvedélyek" és a csoportidentifikáció politikai térben elfoglalt szerepét. Az antagonizmus is a racionális konszenzus határaira mutat rá. Mouffe szerint ugyanakkor amellett, hogy a konfliktusok politikai értelemben szükségesek, és nem jöhet létre végleges racionális konszenzus, ezeknek nem antagonisztikus (ellenségek közötti), hanem agonisztikus (ellenfelek közötti) konfliktusoknak kell lenniük. A demokratikus politika egyik központi

kategóriája ugyanis az „ellenfél". Az ellenfél az, akivel osztjuk a „szabadságot és egyenlőséget mindenkinek" demokratikus elvét, miközben nem értünk egyet ennek értelmezésében. Az ellenfelek azért harcolnak egymás ellen szenvedélyesen, mert azt akarják, hogy saját értelmezésük váljon egyeduralkodóvá, azaz hegemónná, miközben egyik fél sem kérdőjelezi meg, hogy az ellenfelüknek is van joga a saját álláspontja győzelméért harcolni. Ezt az ellenfelek közötti konfrontációt nevezzük „agonisztikus harcnak", amely Mouffe szerint az életteli és dinamikus demokrácia feltétele.

Willow Verkerk tanulmánya a feminista ágencia problémáját járja körül a későkapitalizmusban, és az eldologiasodás és a szexuális tárgyiasítás közötti filozófiai összefüggést vizsgálja. Az első részben Lukács eldologiasodás-fogalmát a kapitalista kizsákmányolás és az önelidegenedés problémájának meghatározásához szükséges alapvető fogalomként tárgyalja. A második részben a tárgyiasítás problémáját elemzi, és Catharine MacKinnon, Elisabeth Anderson és Martha Nussbaum munkáinak segítségével vizsgálja meg a patriarchátus működését. A harmadik részben pedig a performatív ágencia és a kiborg-feminizmus fogalmait térképezi fel, illetve Judith Butler, Donna J. Haraway és Rosi Braidotti nyomán vizsgálja a feminista aktivizmus pozitívabb kilátásait.

A hetedik tanulmányban *Timár Eszter* a feminista újmaterializmust *(feminist new materialism)* mutatja be. Ez sokban hasonlít a vele egyidejűleg alakult affektuselmélethez: az anyagiság fogalmának segítésével mindkettő az érzékelő testet mint az élet alanyát helyezi a középpontba. Mindkét irányzatban találunk olyan elhatároló gesztusokat, amelyek szerint a nyelvi fordulat után ideje lenne egy anyagi fordulatnak. Ez az anyagi fordulat a feminista újmaterializmus számára a feminizmus Descartes-kritikájának újrafogalmazását tette lehetővé, az affektuselmélet számára az affektusok – az érzékiség, az érzet és az érzelem politikai aspektusai – mint az élő anyag jelenségei kerülnek reflektorfénybe. Mind a feminista újmaterializmusnak, mind az affektuselméletnek egyik fő elméleti hátterét Deleuze munkásságának angolszász lenyomata adja. Az anyagi fordulat tehát el kíván válni a nyelvi fordulattól – annak ellenére is, hogy Deleuze mellett változó intenzitással hivatkozik Foucault vagy Derrida munkásságára –, illetve az angolszász elméletben ahhoz kapcsolódóan jelentőssé váló pszichoanalitikus kritikától.

A kötetünkben nem részletesen tárgyalt közelmúltbeli „affektív fordulat" *(affective turn)* az irodalom- és kultúraelméleteket, valamint az antropológiát, a történelmet, a szociológiát, továbbá a politikaelméletet is befolyásolta. Hátterében Silvan Tomkins amerikai pszichológus munkássága áll, aki különbséget tesz az affektusok *(affect)*, az érzések *(feeling)* és az érzelmek *(emotion)* kö-

zött, aszerint, hogy melyik hol áll a közös, testi, biológiai működésünktől a tudatossághoz, az individualizációhoz és a tapasztalathoz vezető skálán. Az érzések és az érzelmek felértékelésének hosszú előtörténete van, amely legalább David Hume vagy Adam Smith 18. századi morálfilozófiájáig, vagy épp a szentimentális és romantikus irodalomig nyúlik vissza, s egészen Nussbaumig jelen van. Azonban a legújabb affektuselméletek jellemzően szkeptikusak az empátia, az együttérzés és a közös vagy egyetemes érzelmek hagyományos fogalmaival kapcsolatban. Ugyanakkor túl akarnak lépni a freudi pszichoanalitikus kereten is, amely az elfojtás logikájára támaszkodik. Elvetik az érzelmek belsőségességének (így a *belülről ki*fejezett saját érzelmek) és a pusztán kívülről, a környezet triggerelte érzelmek (például a tömeg generálta fanatizmus) logikáját is. Sara Ahmed a *The Cultural Politics of Emotions* (2004, 2014) című művében például az érzelmek kulturális politikájáról ír, arról, hogy az érzelmek (például a fájdalom, gyűlölet, félelem, undor, szerelem/szeretet) hogyan cirkulálnak, hogyan alakítják a politikai társadalmi diskurzusokban is megjelenő viszonyokat, s egyben jönnek létre ezeken keresztül. Az érzelmek „igazságosságával" kapcsolatban is fontos kérdéseket tesz föl, visszakanyarodva többek között a „gyász" problémájához, melyet Judith Butler kapcsán már érintettünk. Lauren Berlant *Kegyetlen optimizmus*a (*Cruel Optimiusm*, 2011) azt vizsgálja, hogy az affektív kötődések hogyan strukturálják a felfelé irányuló általános fantáziákat; a kegyetlen optimizmus az ő értelmezésében olyan kettős kötés, amelynek során ragaszkodunk egy tárgyhoz, pontosabban egy ideá(l)hoz (például munkahelyi biztonság, társadalmi előrejutás, párkapcsolat, nemzeti hovatartozás), miközben az valójában fenyegetést jelent ránk nézve. Sianne Ngai *Csúnya érzések* (*Ugly feelings*, 2005) című könyvében többek között az irritáció, az irigység, az undor, a szorongás, a paranoia vagy épp az unalom és a sokk paradox szintézise, a „sztuplimitás" kulturális reprezentációit vizsgálja. Szerinte ezek a látszólag kisebb jelentőségű, politikailag kétértelműbb érzések (szemben a nagyszabású haraggal, a gyűlölettel vagy a szégyennel) a legalkalmasabbak a modernitás leírására, a modernitást kifejező és a modernitásban keletkező megannyi politikai frusztráció megragadására.

A nyolcadik tanulmányban *Horváth Márk* Catherine Malabou filozófiai munkájának központi fogalmát, a plaszticitást elemzi. A plaszticitás Malabou filozófiájában az emberi szubjektivitáshoz és az agy materialitásához kapcsolódó konceptus, amely egyúttal a jelenkor komplex próbatételeiben is termékenyen alkalmazható. Malabou nem csupán az emberi szubjektivitás plaszticitását hangsúlyozza, hanem azt is, hogy a humán- és természettudományoknak újra kell értelmezniük határaikat és alkalmazkodniuk kell az antropocén kor kihívá-

saihoz. A „plaszticitás plaszticizmusa" Malabou munkájának kulcsfontosságú eleme, amely lehetővé teszi az emberen kívüli valóság ontologizálását, valamint az antropocén korban történő értelmezését. A tanulmány a plaszticitáselmélet részletes elemzésére vállalkozik, és a fokozatos, előre látható változást megkülönbözteti a robbanásszerű és megmagyarázhatatlan változástól. A destruktív plaszticitás a szubjektivitás és az emberi identitás mélyrétegeit érintve visszaágyazza a szubjektumot az inorganikusság tartományába. A plaszticitás ontológiai és spekulatív jelentőséggel is rendelkezik, ami segíthet a posztantropocentrikus emberkép és szubjektivitás kidolgozásában, különösképpen az ökológiai válság kontextusában.

Széplaky Gerda írása megmutatja, hogy a női filozófia kiemelt szerepet játszhat az ember és a természet közötti kapcsolat újrarendezésében. Az általa bemutatott ökofeminista filozófia egyrészt a nők és a természet fölötti uralom összefüggéseinek természetét tárja fel; másrészt bírálja a nyugati, kanonikus filozófia nőkről és természetről alkotott – a patriarchális értékekkel szemben elfogult – nézeteit, hipotéziseit, fogalmait; harmadrészt alternatívákat kínál ezen elfogult álláspontokkal szemben. Az ökofeminizmus amellett, hogy hangsúlyozza a nyelv szerepét az elnyomó fogalmi keretek kialakításában, ismeretelméletileg – a feminista ismeretelmélet kiterjesztéseként – egy újabb teoretikus vizsgálódási perspektívát nyit fel: azt vizsgálja, hogy a nemi identitás hogyan befolyásolja nemcsak a tudáshoz való hozzáférést, hanem a tudásról, valamint a kutatásról, az igazolásról, a módszerekről alkotott elképzeléseket – kifejezetten a nők és a természet közötti kapcsolatra fókuszálva.

Mint arra a tanulmány rámutat, az ökofeminista ismeretelméleti megközelítés lehetővé teszi *a nemek szerinti környezeti perspektíva* vizsgálatát, amelyben mást jelent a tudáshoz való hozzáférés, valamint az igazolás módja a nők számára. Ez egyúttal arra is rávilágít, hogy a tudás nem objektív, amiként a tudást megszerző – nemileg nem semleges – individuum sem pártatlan és független létező. A hagyományos kutatási módszertanok kritikájának is tekinthető ez az ismeretelméleti perspektíva, hiszen az fogalmazódik meg benne, hogy egy kutatás témáját mindig tágabb, rétegzettebb (történelmi, gazdasági, társadalmi, nemi stb.) kontextusban kell vizsgálni. Mindezen teoretikus fejlemények nem függetlenek az ökofeminista politikai aktivizmus megjelenésétől és annak elméleti hátterétől. A feminista politikai filozófia bírálja azokat a politikai kereteket (beleértve a nyilvános szféra által kínált mozgásteret, a politikai beszédet, a szolidaritás kifejezésének lehetőségeit), amelyek nem képesek megfelelően kezelni a feminista aggályokat. Az

ökofeminista politikai filozófia tovább megy: kiterjeszti a demokrácia természetére vonatkozó bírálatot az ökológiai álláspontokra, víziókra.

A tanulmány utolsó szakasza az 1980-as években születő ökofeminista filozófia jellegadó sajátosságait mutatja be. Ez a filozófiai irányzat nemcsak a környezetvédelmi kérdésekre, hanem a társadalmi egyenlőség és tudás objektivitásának megkérdőjelezésére is összpontosít. A radikális ökofeminista filozófiák, például a mélyökológia, az emberi test és a természet szubjektumként történő kezelését támogatják, kiemelve a természet önértékét és az élővilág egyenjogúságát. Az ökofeminista filozófia azonosul azzal a mélyökológiai attitűddel, amely a vizsgálódást a környezeti válság bölcseleti, fogalmi gyökereinek feltárásával kezdi. Ugyanakkor alapvető különbségek vannak a két irányzat között; szembenállásuk a „mélyökológia–ökofeminizmus-vitában" csúcsosodott ki. A mélyökológia a kanonikus nyugati filozófiát egyfelől azon uralmi beállítottsága miatt kritizálta, amely alapvetően meghatározza az ember–természet kapcsolatot; másfelől az „önmegvalósítás" elve miatt.

A tanulmány végezetül a kortárs filozófia legradikálisabb ökofeminista álláspontját mutatja be, Donna Haraway *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* című művét. Haraway ebben a műben az „alternatív kultúra" elgondolásához kínál egy új paradigmát, s a *chthulucén* fogalma köré építve, az ismeretlenekkel létesített rokonság eszméjére felfűzve a természethez, a Földhöz és annak minden lakójához fűződő kapcsolatunkat kívánja újrakonfigurálni.

Radvánszky Anikó tanulmánya Julia Kristeva pszichonanalitikus orientációjú szemiotikai elméletének legfontosabb sajátosságainak bemutatásán keresztül arra a kérdésre keresi a választ, hogy a filozófusnőnek mennyiben sikerül pozitív másságként leírnia a női lét és a nőiség sajátosságait. Kristeva korai műveiben az egyedfejlődés korai – Lacan felfogásában – „nyelvi állapotnak" tételezett szakaszára fókuszál. Az anyaméhben töltött idő alatt és a születés után, a csecsemőt az anya testéhez fűződő fiziológiai kapcsolatban még nem szerveződik teljes értékű hozzáférés a szülői testhez, a nyelvhez és más társadalmi kódokhoz, mindazonáltal a jelentés egy „jelentés előtti módozatban", a gyermeki gügyögéshez hasonlóan az ismétlődések ritmusában, az intonációban – azaz nem a jel és a predikáció szintjén – létrejön. E Kristeva által szemiotikusnak elnevezett modalitás megelőzi a rendezett tartományt, a társadalmilag hasznos nyelvet, és a jelentés testi, libidinális „nyersanyagaként", lendületet és a felforgató potenciált biztosítva minden jelentésnek, időről időre újra felbukkan olyan sajátos szemiotikai gyakorlatokban, mint a művészet vagy a költői nyelv. Számára a költői nyelvhasználat sajátossága abban rejlik,

hogy „heterogenitásánál" fogva ellenáll a jelentésnek, mégpedig úgy, hogy kikezdi, elmozdítja azt, s ezen túlmutatóan a jelentés egyidejű megképzésével és felrúgásával destabilizálja a szubjektum identitását is.

Abból a tényből kiindulva, hogy Kristeva a költő nyelv heterogenitását az anyaihoz fűződő preszimbolikus kapcsolat kontextusából vezeti le, vagyis számára a preödipális érzéki terület – amelyet a nyelv és a propozicionális jelentés társadalmi szabályai később megneveznek, fegyelmeznek és elfojtanak – az egyedfejlődés materiális és anyai kezdeteit jelenti, vele szemben gyakran megfogalmazzák azt a kritikát, hogy e nyelvi modalitások nemekhez rendelésével esszencializálja a szemiotikai és a szimbolikus kategóriákat. E meglátások alaposabb mérlegeléséhez a tanulmány írója szemügyre veszi az életmű *Khóra*-elemzéseit. Az esszencializmus vádjának tisztázása érdekében Platón dialógusának kristevai és derridai értelmezésének összefüggései alapján a „szemiotikai khóra" feminin jelentőség lehetőségeinek feltárását végzi el.

A kötet záró tanulmányában *Horváth Orsolya* amellett érvel, hogy a nő kitüntetett módon filozófiai lény. Ennek bizonyítására először egy úgynevezett nőfilozófia fogalmát kísérli meg bevezetni és tisztázni, majd annak sajátosságainak bemutatását tűzi ki célul. Értelmezésében a nőfilozófia 1. filozofál, nem csak filozófiatörténetet ír, vagy ír újra; 2. tárgya a nő; 3. a nőléthez való hozzáférés azonban mindenekelőtt a „Mit jelent nőként, női módon filozofálni?" kérdést állítja előtérbe.

A szerző a női specifikumok felfedezéséhez a fenomenológiai megközelítést javasolja. A fenomenológiai módszer ebben az esetben azt jelenti, hogy a nőlétet nem az ok-okozati láncolat horizontján, azaz nem az empirikus adódások szintjén, hanem az ezen az oksági láncon túlmutató értelemképződés nyomán közelítjük meg. Alapvető állítása szerint a nő fenomenológiai értelemben más módon van a világban, mint a férfi, és ez a különbség mutatja meg a nő esszenciális karakterét, valamint határozza meg a nőfilozófia módszertanát. Megközelítésének alapvetését az a meglátás adja, hogy a nő egyedülálló módon „szervesül a világban", a világon nem oksági láncolatösszességet értve, hanem értelemképző és -hordozó, interszubjektív közösséget. A nő világba tartozása olyannyira elemi beágyazottság, olyan számtalan finom szállal kapcsolódik a világegészbe mint egyfajta jelentéshálózatba, hogy annak mozgásaira közvetlenül reagál, mintegy átveszi ezeket a világmozgásokat, a világ rezdüléseire rezonál. A nőfilozófia alapvető nehézségei abban rejlenek, hogy a női létezést anélkül kellene filozófiai fogalmakká alakítani, hogy elveszítené eredeti szervesültségét és ellenállását a reflexiónak.

Helikon_2023_2_Könyv.indb 203 2023. 11. 20. 12:05:19

Sápy Dóra

Adriana Cavarero

Arendtől a poszturális etikáig

sapid@student.elte.hu
ORCID: 0009-0007-1929-1345

Adriana Cavarero: From Arendt to Postural Ethics

Abstract

The article serves as an introduction to the Italian feminist thinker Adriana Cavarero. Despite the attention and the positive reception her works have received internationally, Cavarero is still a relatively unknown figure in Hungarian feminist culture. First, a few appearances of Cavarero in Hungarian writings are discussed. Then, her position within the international philosophy scene is introduced through her dialogue with Judith Butler. Hannah Arendt is highlighted among the thinkers whose works have influenced Cavarero since her thoughts are the foundation for many of Cavarero's works. Besides Arendt's influence, Cavarero's strong connection with works of literature and art is also demonstrated The three books to be discussed (*Relating Narratives*, *Horrorism*, and *Inclinations*) were chosen to show the main direction of Cavarero's interests, e.g. uniqueness, vulnerability, or defencelessness, while also showcasing their diversity, featuring such concepts as the narratable self, horrorism, or inclination.

Keywords: relationality, postural ethics, inclination, horrorism, narratability

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.2

Már egy gyors internetes keresésből is kiderül, hogy Adriana Cavarero olasz feminista gondolkodó kevéssé ismert és idézett hazánkban. Az elenyésző számú magyar nyelvű találattal szemben tengernyi angol nyelvű weboldalt és cikket olvashatunk, természetesen az olasz nyelvűek mellett.[1]

Magyarul a legrészletesebben Zsák Judit 2009-es, a *Többlet Filozófiai Folyóirat*ban megjelent, új olasz feminizmussal foglalkozó írásában olvashatunk Cavareróról. Zsák célja, hogy a hazai feminista kultúra figyelmébe ajánlja a kortárs olasz feminizmus képviselőit, köztük Adriana Cavarerót.[2] Zsák hangsúlyozza Cavarero pozitív fogadtatását Amerikában, sőt nemzetközi szinten is.[3] Cavarero korai munkáira koncentrál, például az 1990-ben megjelent *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica (In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy)*, mely művében Cavarero az arendti „natalitás" fogalmát felhasználva igyekszik újraírni a platóni nőalakokat.[4] Zsák fejtegetéseihez hozzáfűzhetjük, hogy Hannah Arendt gondolatai nemcsak ebben a munkában jelentősek, hanem Cavarero ezt követő többi művének is alappillérei. Az arendti natalitás fogalma visszaköszön például a 2014-es *Inclinazioni: Critica della rettitudine (Inclinations: A Critique of Rectitude)* című könyvében, amelyről a későbbiekben részletesebben is szó lesz. Cikke végén Zsák megemlíti Cavarero nagysikerű *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione (Relating Narratives: Storytelling and Selfhood)* című 1997-es művét mint „gender-szempontú narrációelméletet".[5] Az elmúlt években Timár Andrea többször hivatkozott Adriana Cavarero filozófiájára, mint amely szembemegy többek között a Foucault-féle biopolitikával is.[6]

[1] Ezért a könnyebb és szélesebb körű elérhetőség miatt az itt tárgyalt művek címét első említésükkor mind olasz, mind angol nyelven feltüntetem, a későbbi említések esetében viszont csak a rövidített angol címre szorítkozom. Hozzám is ezeknek a fordításoknak köszönhetően jutottak el Cavarero gondolatai, következésképpen az alább szereplő valamennyi magyar nyelvű idézet saját fordítás.

[2] Zsák Judit, „Diotima szerepe az új olasz feminizmusban", *Többlet Filozófiai Folyóirat* 3 (2009): 95–110, 95.

[3] Uo., 97–98. Erre konkrét példa, hogy a 2000-ben angol fordításban *Relating Narratives* címmel megjelent művéről Judith Butler és Catherine Battersby is elismerően írtak, ajánlásuk a könyv első oldalán olvasható.

[4] Uo., 107. Lásd Adriana Cavarero, *Nonostante Platone: Figure Femminili nella Filosofia Antica* (Roma: Editori Riuniti, 1990).

[5] Zsák, „Diotima szerepe…", 109. A *Relating Narratives*ről később részletesen szó lesz.

[6] Timár Andrea, „Biopolitika és narrativitás a Covid-19 pandémiában: Foucault, Butler, Arendt, Cavarero és az embernemadat.hu oldal", *Helikon* 67, 1. sz. (2022): 56–67. Lásd ezen kívül Timár a jelen *Helikon*-számban is olvasható, *Billy Budd dadogása: Arendt, Sedgwick, Cavarero* című tanulmányát.

Cavarero magyarországi ismeretlensége nem sokat változott az elmúlt években.[7] A legfrissebb, kimondottan Adriana Cavarerónak szentelt írást a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár honlapján találjuk, a 2021-ben megjelent, Cavarero, Judith Butler és Bonnie Honig közreműködéséből született *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence* című kötet ismertetése kapcsán.[8] A poszt nem is az adott kötetet, sokkal inkább Cavarero munkásságát, főként a 2007-es *Orrorismo: ovvero della violenza sull'inerme (Horrorism: Naming Contemporary Violence)* című könyvében megfogalmazott gondolatait ismerteti meg az olvasókkal. A kötetben közreműködő szerzők egyébként Cavarero „poszturális etikájára" reagálnak, amelyet az *Inclinations*ben mutatott be és fejtett ki részletesen.

A fentiekből már látszik, hogy Cavarero és Butler párbeszédet folytatnak egymással, de ez a párbeszéd messzebbre nyúlik vissza a most hivatkozott kötetnél.[9] Ennek köszönhetően Cavarero és Butler neve gyakran tűnik fel együtt a kortárs feminizmus témájában írott munkákban. Ann V. Murphy egyenesen egy új, korporiális humanizmus két legfontosabb képviselőjeként írja le őket.[10] Murphy elismeri, hogy a két filozófus nem fogalmaz meg nyílt és egyértelmű elméletet az emberi jogokról, „etikai ontológiájuk" azonban egy olyan humanista etika felé mutat, amelynek alapja a testi sebezhetőség, melyben minden egyes egyedi emberi test osztozik.[11] Különbség azonban Butler és Cavarero között, hogy míg Butler egy általános és anonim testi sebezhetőségről ír, amelyben minden emberi test osztozik, addig Cavarero „alt-

[7] Cavarero neve és a *Corriere della Sera* napilapnak adott nyilatkozata 2016 szeptemberében ugyan több magyar hírportálon is feltűnt egy kiskorú prostituált ügyében hozott bírósági ítélet kapcsán, de ezekben csak mint a Veronai Egyetemen filozófiát oktató professzorra és az *In Spite of Plato* szerzőjére hivatkoztak rá. A cikket lásd például: [sz. n.], *Sajátos büntetést kapott egy kiskorú prostituált ügyfele*, hozzáférés: 2023.08.19, https://www.atv.hu/kulfold/20160923/sajatos-buntetest-kapott-egy-kiskoru-prostitualt-ugyfele.

[8] [sz. n.], „A hét könyve: Adriana Cavarero, Judith Butler, Bonnie Honig – *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence:* Sebezhetőség, horror és etika", *Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár*, hozzáférés: 2023.04.27, https://fszek.hu/sociology/szgy-kulfoldi-szakkonyvek-a-het-konyve-cavarero-toward-a-feminist. Lásd Adriana Cavarero, Judith Butler és Bonnie Honig, *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence* (New York: Fordham University Press, 2021), hozzáférés: 2023.08.26, https://doi.org/10.5422/fordham/9780823290086.001.0001.

[9] Butler részletesen foglalkozik például a *Relating Narratives*szel 2005-ös *Giving an Account of Oneself* című művében, míg Cavarero *Horrorism* című könyvében reagál Butler 2004-es *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* című munkájára.

[10] Ann V. Murphy, „Corporeal Vulnerability and the New Humanism", *Hypatia* 26, 3. sz. (2011): 575–590, 575, https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01202.x.

[11] Uo., 578.

ruista ontológiája" minden egyes test egyediségére és megismételhetetlenségére hívja fel a figyelmet.[12]

A legerősebben azonban kétségtelenül Hannah Arendt hatása érvényesül, akinek gondolatait Cavarero gyakran használja munkái kiindulópontjaként, ezeket mélyíti tovább. Erre azért is szükség van, mert – ahogyan ő fogalmaz – Arendt bizonyos kérdésekben nagyon „szűkszavúnak" bizonyul – ilyen például a már említett natalitás fogalma.[13] Cavarero Arendtet követve mindig az egyediséget, a szingularitást hangsúlyozza és állítja szembe a filozófiai tradícióban szerinte oly gyakori általánosításokkal és egyetemes definíciókkal. Arendt mellett hatással van rá Platón, Thomas Hobbes, Michel Foucault vagy épp Jacques Derrida is. A legerősebben azonban kétségtelenül Hannah Arendt hatása érvényesül, akinek gondolatait Cavarero gyakran használja munkái kiindulópontjaként, ezeket mélyíti tovább.

Cavarero munkái azonban nem korlátozódnak kizárólag filozófiai vagy politikai fejtegetésekre, az irodalom és a képzőművészet úgyszintén fontos részei. Ahogyan egyik fordítója fogalmaz: „Cavarero számára a műalkotások, irodalmi szövegek és filozófiai diskurzusok nem csupán a társadalmi valóságok passzív reflexiói. […] Ehelyett kulturális örökségünk jobb megértéséhez szükséges mátrixként kezeli a művészetet és a filozófiát."[14] Az általam kiválasztott három könyvön keresztül reményeim szerint egyszerre mutathatom be Cavarero gondolkodásának fő vonulatát, de egyben a tárgyalt témák és ezzel érdeklődésének sokszínűsége is megmutatkozhat.

Relating Narratives

Ebben a munkában Cavarero kiindulópontja az arendti *mi* és *ki* közötti különbség[15], míg vezető irodalmi szálnak Karen Blixen dán író életét és történeteit tekinthetjük.[16] Cavarero Blixen egyik gyermekkorában hallott történeté-

[12] Uo.

[13] Adriana Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, ford. Amanda Minervini és Adam Sitze, Square One: First-Order Questions in the Humanities (Stanford: Stanford University Press, 2016), 102.

[14] Paul A. Kottman, „Foreword", in Adriana Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, i–xii (Stanford: Stanford University Press, 2016), viii.

[15] Lásd erről a jelen számban: Timár, „Billy Budd dadogása…".

[16] Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, ford. Paul A. Kottman, Warwick Studies in European Philosophy (London: Routledge, 2000); Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957); Karen Blixen, *Volt egy farmom Afrikában*, ford. Gy. Horváth László (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2014).

vel vezeti be művét, és ennél nem is választhatott volna érzékletesebb példát. A történetben egy tó mellett élő férfi egy éjjel furcsa zajra riad fel. Lemegy a partra, ahol ide-oda szalad, a hang forrását keresve. Végül megtalálja, hogy a zajt egy lyuk okozza a gáton. Kijavítja, és aludni tér. Reggel, amikor kinéz az ablakon, meglepve látja, hogy lábnyomai egy gólya alakját rajzolták a tópart földjére. Blixen felteszi a kérdést, hogy vajon ő és mások is egy gólyát fognak-e látni, ha elkészül az élete rajza. A történet jelentősége a rajz figurális egységében rejlik. A gólya nem egy előre kidolgozott minta, amely vezeti az élet folyását, éppen fordítva: az élet hagyja maga után az egységes rajzolatot. A gólya rajzához hasonlóan egy élettörténet is csak távolról szemlélve mesélhető el a Másik által, aki nem szereplője annak, vagyis „nem járkálta össze a rajzot". Blixen életének rajza pedig sohasem lehet azonos a történetben szereplő gólya rajzával, hiszen minden emberi lény egyedi és megismételhetetlen.[17]

A görög mítoszok kedvelt témái Cavarerónak; ebben a kötetben többek között Oidipusz és Odüsszeusz élettörténetével foglalkozik részletesebben. Szerinte Oidipusz tragédiájának pontosan az az oka, hogy a Szfinx kérdésére mindössze azt tudja megmondani, *mi* az ember, azzal viszont nincs tisztában, hogy *ki* ő, hiszen nem ismeri születésének történetét. Itt két külön diskurzusról beszélünk: a filozófiáról és a narrációról. Míg az első a „*Mi* az ember?" kérdésre keresi a választ, és egyetemes értelemben foglalkozik az Emberrel, addig az utóbbi a „*Ki* ő?" kérdést teszi fel, és egy adott valaki identitására figyel. Oidipusz történetéből általában az oidipuszi vágyat szokás kiragadni, Cavarero azonban rámutat, hogy Oidipusz számára saját élettörténete megismerésének vágya, tehát, hogy megtudja, *ki* ő, ugyanilyen mértékben jelen van a történetben.[18]

Bolyongásai során Odüsszeusz a phaiák udvarba kerül álruhában, és itt hallja meg a saját hőstetteiről szóló történetet egy vak rapszódosz előadásában. Az elbeszélést hallva Odüsszeusz könnyezni kezd. A reakciót látva a phaiák király megkérdezi, ki ő, mire Odüsszeusz tulajdonnevével felel, és elkezdi maga mesélni saját történetét. Cavarero „Odüsszeusz-paradoxonnak" nevezi ezt a jelenetet, és mivel Arendt is részletesen foglalkozott az *Odüsszeia* ezen részletével, az ő gondolatait segítségül hívva igyekszik feloldani a paradoxont.[19] Szerinte azonban Arendt átsiklik a jelenet egy fontos részlete felett, mégpedig azon, hogy a rapszódosz éneke és Odüsszeusz vágya, hogy hallhassa saját történetét, váratlanul találkoznak, a hős voltaképpen ezért kezd el sírni. Ahogyan

[17] Cavarero, *Relating Narratives…*, 1–4.
[18] Uo., 7–14.
[19] Uo., 17–24; Hannah Arendt, *The Life of Mind* (New York: Harcourt and Brace, 1971).

azt már Oidipusz esetében is megfogalmazta, az identitást és a narrációt a vágy szoros kapcsa fűzi össze. A történet felfedi Odüsszeusz narrálható identitását és egyben vágyát, hogy elmeséljék a történetét.[20] Cavarero Jean-Luc Nancytól kölcsönöz formulát a létezőről, amelyet így egészít ki: „Pontosan azért, mert felfedhető *(exposable)*, egyben narrálható *(narratable)* is."[21]

Cavarero szerint Odüsszeuszhoz hasonlóan minden egyes emberi lényre igaz, hogy vágyik meghallani saját életének történetét a Másiktól. Mindannyian úgy tekintünk saját magunkra és másokra is, mint akiknek az egyedi identitása narrálható. Ez akkor is így van, ha valakivel először találkozunk, és nem ismerjük az élettörténetét, hiszen ekkor is tudjuk, hogy ő is rendelkezik ilyennel. Nem a történet részletei számítanak, hanem maga a narrálhatóság. A Másik is mindig egy narrálható én, teljesen függetlenül bármiféle textustól. Bár a textus nem lényeges az én narrálhatóságának szempontjából, mégis szükségszerű reifikációs tulajdonsága miatt. Egy amnéziás személy is tudja, hogy ő egy narrálható én, sőt azt is tudja, hogy mások is azok – annak ellenére, hogy története és történeteik egyetlen részletére sem emlékszik, tehát elvesztette a történet textusát. Viszont a mások által elmondottak alapján igyekszik reifikálni, vagyis megtestesíteni magát.[22] Cavarero szerint valójában a „gólyára", tehát az egységre vágyunk.[23] A születés pillanatában az egyediség *(uniqueness)* mellett megvan az egység *(unity)* is, ám az idő múlásával ez elveszik. Az egység pedig nem más, mint az én élettörténetének elmesélése az elejétől a végéig, vagyis születésétől a jelen pillanatig.[24]

A kötet második nagy egységében a nőkre kerül a hangsúly. Cavarero tovább szövi a filozófia és a narráció különbözőségéről vallott nézeteit. A filozófiai diskurzus maszkulin, elsősorban az egyetemessel foglalkozik. Oidipusz a saját kárán tanulja meg, hogy a filozófia absztrakt nyelvének használata megakadályoz minket abban, hogy felismerjük a létező arcát, amely mindig egyedi és megismételhetetlen.[25] Cavarero szerint van egy árnyalatnyi igazság a sztereotípiában, miszerint a nők fogékonyabbak az egyediségre. Ennek az adottságnak köszönhetően a nők ősidők óta remek mesélők. A narráció Cavarero szemében tehát egyértelműen feminin művészet.[26]

[20] Cavarero, *Relating Narratives…*, 32.

[21] Uo., 33. Lásd Jean-Luc Nancy, „Introduction", in *Who Comes After the Subject?*, szerk. Eduardo Cadava, Peter Connor és Jean-Luc Nancy, 1–8 (New York: Routledge, 1991).

[22] Cavarero, *Relating Narratives…*, 33–37.

[23] Uo., 37.

[24] Uo., 38–39.

[25] Uo., 49–52. Oidipusz ezért nem ismerte fel a szüleit.

[26] Uo., 53–54.

Egy olasz feminista kötetben megjelent igaz történettel fűzi tovább a gondolatait.[27] A történetben szereplő barátnők, Emilia és Amalia egymásnak mesélve hoznak létre egy arendti értelemben vett politikai teret, hiszen nekik – mint annyi másik nőnek – nem adatott meg az a politikai tér, mint például Odüsszeusznak, ahol megmutatkozhatnak *(appear)*.[28] Cavarero ebben a történetben is a narráció utáni vágyra és a Másik szükségességének tényére mutat rá, akárcsak Gertrude Stein partnere, Alice Toklas különös önéletrajzának elemzésekor.[29] A mű utolsó nagy egysége magukról az elbeszélőkről szól, így jelenik meg Seherezádé alakja, valamint Karen Blixen is visszatér. Ezzel *Az ezeregyéjszaka meséi*hez hasonlóan Cavarero munkája is keretbe kerül a dán író által.

Horrorism

Mondhatjuk, hogy Butlerhez hasonlóan Cavarero is a Közel-Keleten zajló konfliktusokra, ezek következményeire és általában véve az erőszakra fordította a figyelmét 2001. szeptember 11. után.[30] Cavarero ebben a munkájában ismét két nagyon érzékletes példát hoz bevezetésként.[31] Az első egy Bagdadban végrehajtott öngyilkos merényletről szól, a másik pedig egy iraki faluban zajló esküvőről, amelybe amerikai rakéták csapódtak. Az első eseményt „terrorizmusnak" bélyegezték, míg a másikat „háborús balesetnek", az áldozatokat pedig a háború „járulékos veszteségeinek" nevezték. Igaz ugyan, hogy a két szemben álló oldal erőszakos cselekedeteiről beszélünk, az mégis közös bennük, hogy mindkettő stratégiai célt szolgált, és az áldozatok mindkét esetben védtelen civilek voltak. Cavarero szerint a *terror* és a *háború* szavak nemhogy megvilágítanák, inkább elfedik a napjainkban zajló erőszakot, hiszen,

[27] A kötet angol fordításban is megjelent, lásd „The Milan Women's Bookstore Collective", in *Sexual Difference: A Theory of Social-Symbolic Practice*, ford. Teresa de Lauretis és Patrizia Cicogna (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

[28] Cavarero, *Relating Narratives…*, 55–66.

[29] Uo., 81–93. Lásd Gertrude Stein, *Alice B. Toklas önéletrajza*, ford. Szobotka Tibor (Budapest: Gondolat Kiadó, 1974). Stein elvileg Toklas önéletrajzát írta meg, ami már önmagában érdekes megközelítés, ám a történet valójában magának Steinnek az élettörténete, Toklas szemén keresztül. Életrajz és önéletrajz egymásra rétegződik. Stein kielégíti narráció iránti vágyát, Alice Toklas pedig a szükséges másik, akin keresztül ezt megteheti.

[30] Lásd Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004).

[31] Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, ford. William McCuaig, New Directions in Critical Theory (New York: Columbia University Press, 2011).

bár gyakran és fennen hangoztatják őket, ezeknek a kifejezéseknek nincs meghatározott jelentésük. Ezenfelül ezek minden esetben a harcosok szempontját veszik alapul az erőszak megnevezéséhez, nem pedig az áldozatokét. Cavarero ebben a művében igyekszik az áldozatok szempontjából megnevezni az erőszakot, így nem *terrorizmusról* vagy *háborúról*, hanem „*horrorizmusról*" ír. Elismeri, hogy egy neologizmusnak vannak veszélyei, de úgy véli, napjainkban, amikor az erőszak célpontjai és áldozatai kifejezetten a védtelenek, szükség van egy új kifejezésre. Cavarero abban is újat hoz, hogy kijelenti: akármennyire is élen járnak a férfiak az erőszakos cselekedetek elkövetésében, a horror arca női arc, mégpedig a mitológiai Medusza és a gyerekgyilkos Médeia arca.[32]

Cavarero először etimológiai irányból közelít a *terror*, *horror* és *háború* kifejezésekhez. A terror a félelem fizikai megélése, amely a test remegésében nyilvánul meg, és a túlélés reményében menekülésre készteti azt, hiszen a terror az életet fenyegeti.[33] A horror ezzel szemben megbénítja a testet, és a félelem helyett inkább az undor jellemzi. Cavarero azt állítja, hogy a horrort a halandó Gorgó, Medusza testesíti meg a legjobban, akinek bénító tekintete volt a fegyvere. Ezzel rámutat a kapocsra a horror és a vizualitás között: a horror jelenetei annyira visszataszítóak, hogy képtelenség végignézni őket. Medusza voltaképpen egy levágott fej – írja Cavarero –, és „nincs is más, ami nagyobb irtózatot váltana ki a testből, mint saját magának a feldarabolása és az erőszak, amely szétszaggatja őt".[34] A horror nem az életet, hanem a test figurális egységét, emberszerűségét, emberi méltóságát fenyegeti. A terrorral ellentétben a horror nem elégszik meg a gyilkolással, hanem a test egyediségét támadja. Itt nem az emberi élet a tét, hanem az emberi állapot maga – más szóval a horror dehumanizálja az emberi testet.[35] A háborúban azonban mind a terror, mind a horror jelenetei helyet kapnak. Példaként az *Iliász* szolgál, amelynek kapcsán lényeges, hogy a homéroszi hősök szimmetrikus és kölcsönös harcokat folytatnak, hiszen fegyveres támad fegyveresre.[36]

Meduszához visszatérve, az ő példájából az is világossá válik, hogy az egyediség az arcon, a görögök szerint a legegyedibb testrészen fejeződik ki leginkább. Ebből az is következik, hogy érje bár az erőszak a test valamely más részét, a horror mindig megjelenik az arcon. A szemeknek nyilvánvalóan fontos szerepük van a történetben, Cavarero Thalia Feldman ötletét alapul véve

[32] Uo., 1–3.
[33] Uo., 4–6.
[34] Uo., 8.
[35] Uo., 7–9.
[36] Uo., 10–13.

azonban inkább Medusza üvöltésre nyitott szájára fókuszál.[37] Így ír például Caravaggio híres *Medusza*-portréjáról, erről pedig Edvard Munch *A sikoly* című alkotására asszociál. *A sikoly* személytelensége azután a Londont 2005. július 7-én ért bombatámadásról készült fényképek egyikére irányítja a figyelmét: a képen egy megsérült nő látható, akinek az arcát fehér gézmaszk fedi. Cavarero amellett érvel, hogy a nő mint egyedi lény hogyan változik személytelenné a horror hatására. A nő nincs egyedül a fotón, egy férfi öleli át.[38] Cavarero úgy véli, a férfi felismerte a nő sebezhetőségét, és az erőszak által ütött sebre, *vulnus*ra gondoskodással reagált.[39] Itt bontakozik ki Cavarero fő gondolata arról, hogy a sebezhetőségre, amely születésünk pillanatától jellemez bennünket, kétféle válasz adható: a sebzés és a gondoskodás.[40]

Medusza után Médeia története kerül sorra. Az erőszak célja Médeia esetében a sebezhető, de még inkább a védtelen gyermekek megtestesült egyediségének elpusztítása.[41] Az, hogy az elkövető egy anya, akitől gondoskodást várnánk, még borzalmasabbá teszi a bűnt – így Médeiát, aki *vulnus*szal, sebzéssel válaszol a sebezhetőségre, tekinthetjük a Madonna ellentettjének.[42] Cavarero kiemeli, hogy sebezhetőség és védtelenség gyermekkorban ugyan egybeesnek, de nem szinonimái egymásnak. Egész életünkben sebezhetők vagyunk, beleértve a felnőttkort is, a védtelenség azonban függ a körülményektől. Egy felnőtt is visszaeshet a védtelenség állapotába, például betegség vagy valamilyen baleset folytán. A védtelen személy sem védekezni, sem elmenekülni nem képes az őt érő erőszaktól, mindössze passzív elszenvedője annak.[43] A védtelenséget művileg is elő lehet állítani – erre Cavarero a tortúrák példáját hozza és járja körül többek között etimológiai szempontból. A kínzás eltorzítja a testet, így beleillik a horrorról alkotott képbe. Ahogy az öngyilkos merényletek is, hiszen az áldozatoknak nincs lehetőségük felkészülni a támadásra, tehát védtelenek testei tépődnek darabokra.[44]

A horrorizmus ugyan nem a modern kor vívmánya – írja Cavarero –, a 20. században mégis rengeteg borzalmas példát találunk. Auschwitz ezek közül

[37] Lásd Thalia Feldman, „Gorgo and the Origins of Fear", *Arion* 4 (1965): 484–494.

[38] Cavarero, *Horrorism*…, 14–19.

[39] Cavarero az eredeti olasznyelvű műben is a latin *vulnus* szót használja a sebre, így fordítója ezt az angol nyelvű szövegben is tiszteletben tartja.

[40] Cavarero, *Horrorism*…, 20.

[41] Uo., 26.

[42] Uo., 27. A Médeia és Madonna közti ellentét a sebezhetőségre adott válasz tekintetében az *Inclinations* című munkában is megjelenik.

[43] A védtelenek ellen elkövetett erőszakban tehát nincs olyan szimmetria, mint az *Iliász* párbajozó harcosai között.

[44] Cavarero, *Horrorism*…, 30–32.

is kiemelkedik. Cavarero Primo Levi *Akik odavesztek és akik megmenekültek* című művét idézi fel a téma tárgyalásához.[45] A Levi által élőhalottaknak vagy „muzulmánnak" *(Muselmann)* nevezett áldozatok esete Cavarero értelmezésében a horror egy újabb, egyben paradox formájára mutat rá. Ezek az áldozatok ugyanis, bár a táborok védtelenségbe taszították őket, paradox módon nem voltak sebezhetők többé, nem érdekelte őket a fájdalom.[46] Auschwitz kapcsán *A totalitarizmus gyökerei* című könyv sem maradhat ki; ebben Arendt gyakran használja a „horror" kifejezést, de nem definiálja azt. Cavarero ennek ellenére úgy véli, Arendt pontosan érzi, hogy a horrornak ontológiai vonatkozása van.[47]

A kötet következő fejezeteiben Cavarero a horror erotikához, gyönyörhöz és vizualitáshoz fűződő kapcsolatát tárgyalja. Így ír például Georges Bataille-ról vagy éppen Susan Sontag *A szenvedés képei* című munkájáról,[48] illetve a harcosok által érzett gyönyörről a háborúban. A háborúk azonban nem szimmetrikusak többé – írja Cavarero –, az erőszak célpontjai elsősorban a védtelenek.[49] Ha valóban az áldozatok szempontjából szeretnénk megnevezni az erőszakot, akkor azt a fajtáját, amely „először véletlen lénnyé alakítja az egyedi lényt", horrorizmusnak kell neveznünk. Az angol *casualty* kifejezés talán a legbeszédesebb, hiszen ebben benne van, hogy ezek az emberek teljesen hétköznapiak, csupán véletlenül voltak éppen ott és abban az időben, ahol és amikor az erőszakot elkövették.[50] Cavarero számára a horrorizmust napjainkban a magukat felrobbantó és ezzel mások testi egységét is széttépő merénylők testesítik meg. A kötet utolsó fejezeteiben részletezi azokat az eseteket, amikor a horror elkövetői nők. Őket tekinthetjük Medusza és Médeia modern kori megfelelőinek, legyenek akár önmagukat felrobbantó csecsen nők vagy az Abu Ghraib börtönben a rabokat kínzó amerikai nők.

[45] Lásd Primo Levi, *Akik odavesztek és akik megmenekültek*, ford. Betlen János, Mérleg (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1990).

[46] Cavarero, *Horrorism*…, 32–34.

[47] Uo., 40–41. Lásd Hannah Arendt, *A totalitarizmus gyökerei*, ford. Braun Róbert, Seres Iván, Erős Ferenc és Berényi Gábor (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992).

[48] Lásd Susan Sontag, *A szenvedés képei*, ford. Komáromy Rudolf, Mérleg (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2004).

[49] Cavarero, *Horrorism*…, 60–65.

[50] Uo., 76.

Inclinations

Cavarero ebben a munkájában fogalmazza meg korábban már említett posztu-rális etikáját. Többek között a filozófiából és a képzőművészetből vett példákon keresztül vizsgálja – és egyben kritizálja – az *egyenességet*, amely évezredek óta az ember egyik legfőbb jellemzőjeként van definiálva. Az egyenességről vallott nézetek azonban kétségkívül férfiakra, férfitestekre vonatkoznak, így Cavarero azt a testtartást igyekszik bemutatni, amely a nőket is jellemezheti. Szerinte a kapcsolatokban való oda- és lehajlás – egyszóval inklináció – természetesebb ábrázolása egy emberi alaknak, mint az elszigetelt egyenesség.[51]

A filozófia általában véve megveti az emberi inklinációkat, vagyis hajlamokat, célja az egyenesség, módszere pedig a vertikalizálás. A filozófia és a teológia szemében az inklinációk gyakran azonosak a szenvedélyekkel, így veszélyesek, hiszen kibillenthetik egyensúlyából a szubjektumot.[52] Cavarero a vertikalitás és az inklináció tekintetében elemzi például Platón barlangmítoszát, Hobbes *Leviatán*ját, Lévinas több munkáját, de legfőképpen Kantnak a gyerekekről és az anyákról vallott nézeteit. Arendt is foglalkozott az inklinációkkal Kant kapcsán: szerinte „minden inklináció kifelé irányul, az énből kifelé hajlik bármi felé, ami rám hatással van a külvilágból".[53] Ezzel szemben Kant filozófiájában az egyenes, tehát szabad és autonóm ember alakja a fontos. Az autonóm én egyenesen, stabilan áll, nincs szüksége másokra, nem támaszkodik senkire. Az inklináció fenyegeti ezt az autonómiát, mert kibillenthetné stabilitásából.[54]

Mivel az egyenes póz a férfiak kiváltsága ebben a tradícióban, a nők számára egyfajta meggörnyedő, gyermekét óvó „tyúkanyó"-pózt képzelhetünk el „ideálisnak", amely bár nem egyenes, legalább a kibillenéstől is védve van. Az anya itt mintegy ráül a gyermekére, szinte megfojtja őt.[55] Cavarero azonban nem a gyermekére ráülő alakban látja a megoldást. Arendt gondolatát véve kiindulópontnak az egyenes tengelyből kifelé hajló női alakot keres és talál például Leonardo da Vinci *A szűz és a gyermek Szent Annával* című festmé-

[51] Cavarero, *Inclinations…*, vii–viii. Többnyire igyekszem az *inklináció* szót használni, hogy érzékelhető legyen Cavarero szóhasználata. Ahol nem egyértelmű, hogy milyen értelemben szerepel a szó, ott kifejtem; például: *odahajlás*, *lehajlás*, *hajlam* vagy akár *tehetség*.

[52] Uo., 1–3.

[53] Hannah Arendt, „Some Questions of Moral Philosophy", in *Responsibility and Judgement*, szerk. Jerome Kohn, 49–146 (New York: Schocken, 2003), 81.

[54] Cavarero, *Inclinations…*, 5–6.

[55] Uo., 9.

nyén.[56] Mária alakja eltér az egyenestől, kifelé, gyermeke felé hajlik, de nem dől rá. Testtartása teljes nyugalomról és legfőképpen egyensúlyról tanúskodik.[57] A gyermek sebezhetőségére és védtelenségére (lásd fentebb) az anya odahajlással reagál, így az inklinációt tekinthetjük az altruista etika testtartásának.[58] Az egyenesen álló férfi alakja mellett, neki nem alárendelve, ferde vonalként megjelenik a relacionalitást képviselő női alak. Cavarero kijelenti, hogy ez a két testtartás remekül példázza egyrészt az individualista, másrészt a relációs ontológiát.[59]

A relacionalitás fókuszába gyakran kerül az újszülött alakja, hiszen tökéletes példája az egyoldalú függésnek, ám az anya alakja gyakran a háttérbe szorul.[60] Ez figyelhető meg Arendt natalitás-gondolatánál is, amelyet Cavarero túl absztraktnak tart. Bár az újszülött megmutatkozik *(appear)* Mások előtt, ezek a Mások nincsenek megnevezve. Az anya alakja hiányzik a jelenetből, mintha a gyermek a semmiből születne. Cavarero szerint a natalitás ily módon, bár fókuszba állítja a születést, amelyet addig figyelmen kívül hagytak a filozófusok, nem dönti meg igazán az individualista ontológiát, mert pontosan az az aszimmetria hiányzik belőle, amelyet az újszülött teljes függése és kiszolgáltatottsága, illetve az anya erre adott válasza teremt meg.[61] Éppen ezért Cavarero megkísérli – ahogy ő fogalmaz – „geometriailag desztillálni az anyaság retorikáját, és ráhelyezni, akár egy átlátszó fóliát, a filozófiai szubjektum retorikájára, annak érdekében, hogy kiemelje a különbségeket a két ontológiai, etikai és politikai modell között".[62]

A fent összefoglaltak adják az *Inclinations* gerincét, ugyanakkor érdemes még néhány kérdésfelvetésre kitérni a munkában még helyet kapó rengeteg kisebb, de rendkívül érdekes téma közül. A Madonna-ábrázolások mellett Cavarero többek között Barnett Newman *Ádám* és *Éva* című festményeit is elemzi. Szerinte Newman egyértelműen a patriarchális kánont követi, hiszen míg az *Ádám*-képen a vertikális vonalak uralkodnak, addig az *Éva*-festmény csupán az üresség re, az egyenes hiányára hívja fel a figyelmet.[63] Az olasz barokk festő, Artemisia Gentileschi munkáin keresztül pedig a művészi inklinációról, vagyis a tehetségről és ennek lehetséges pozitív vagy éppen negatív

[56] Uo., 97. Az angol nyelvű kiadás borítóján is ez a Leonardo da Vinci-festmény látható.
[57] Uo., 9.
[58] Uo., 102.
[59] Uo., 10.
[60] Uo., 13.
[61] Uo., 114–119. A natalitás fogalmáról lásd Arendt, *The Human Condition*.
[62] Cavarero, *Inclinations*…, 14.
[63] Uo., 18–20.

megítéléséről ír.[64] A képzőművészeti példák a téma geometriai és poszturális jellege miatt természetesen többségben vannak, de a fent bemutatott Cavarero-művekhez hasonlóan itt sem hiányozhatnak az irodalmi példák – így a „hajlamok" kapcsán szó esik például Anna Karenináról és Emma Bovaryról, illetve Virginia Woolf *Saját szoba* című írása külön fejezetet kap.[65]

[64] Uo., 89–96.

[65] Lásd Virginia Woolf, *Saját szoba*, ford. Bécsy Ágnes és N. Kiss Zsuzsa, Mérleg (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2017).

Helikon_2023_2_Könyv.indb 216 2023. 11. 20. 12:05:20

Timár Andrea

Billy Budd dadogása

Hannah Arendt, Eve Sedgwick és Adriana Cavarero[1]

timar.andrea@btk.elte.hu
ORCID: 0000-0002-1983-1790

HELIKON

Billy Budd's Stutter: Hannah Arendt, Eve Sedgwick and Adriana Cavarero

Abstract

The paper establishes a conversation between the writings of Hannnah Arendt (1906–1975), Eve Sedgwick (1950–2009) and Adriana Cavarero (1947–). Its starting point is Arendt's analysis of Herman Melville' *s* novella *Billy Budd* (1891), in *On the Revolution* (1963). Here, Arendt expresses her views against compassion and contagious emotions, and argues for a disinterested political judgment modeled on Kant's aesthetic judgment. Secondly, the paper outlines Eve Sedgwick's analysis of *Billy Budd*, a paradigmatic text of queer studies, which focuses on homoerotic desires circulating among the characters. The third part is inspired by the work of Adriana Cavarero. Cavarero, while drawing on Arendt's theory of relationality, Judith Butler's theory of corporeal vulnerability, Emmanuel Levinas's distinction between the „saying" and „the said", and his concept of „responsibility", equally offers a critique of Arendt's political theory.

Keywords: Cavarero, Arendt, Sedgwick, compassion, queer, studies, relationality

[1] A tanulmány hosszabb változatát lásd Andrea Timár, „Critiques of Violence: Arendt, Sedgwick, and Cavarero: Respond to Billy Budd's Stutter", *Critical Horizons* 24, 2. sz. (2023): 164–179, https://doi.org/10.1080/14409917.2023.2233112.

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.3

Hannah Arendtet nem elsősorban feminista filozófusnak tekintik, noha az ő írásai is olvashatók a genderszempontok tükrében. A nőkérdéssel szemben távolságtartó, számára a női lét – akárcsak a zsidóság – olyan meghatározottság, amelynek nem lehet relevanciája a szabadság politikai terében.[2] Az esszenciális identitás Arendt számára börtön, az előre meghatározottság tere, amely nem hagy utat a véletlennek, a változásnak, a szingularitásnak. Arendt szövegei ugyanakkor olvashatók az identitás nem esszencialista felfogásának lenyomataként is. Miként erre Bonnie Honig szintén rámutat, Arendt számára az identitás, bár születéskor meghatározott, nem meghatározó, hanem performatív. Arendt szerint az unikálisan emberi élet a politikai térben, az emberi kapcsolatok hálójában születik meg, ahol az ember tettei és beszéde által szabadon határozza meg önmagát.[3] Mint látni fogjuk, az emberi létezés alapvető relacionalitásának gondolata máig meghatározó a feminista filozófia számára,[4] miközben az, hogy az artikulált beszéd az unikálisan emberi letéteménye-se, az arendti filozófia egyik vakfoltjának tekinthető.

Az alábbiakban három filozófusnő, Hannah Arendt (1906–1975), Eve Sedgwick (1950–2009) és Adriana Cavarero (sz. 1947) írásairól lesz szó. Kiindulópontom Arendt *A forradalomról* (1963) című műve, s ezen belül Herman Melville *Billy Budd* (1891) című kisregényének Arendt-féle elemzése. A filozófusnő e művében fejti ki a részvéttel, a ragályos érzelmekkel és az absztrakt jóval *szembeni* nézeteit, és köztudottan egy érdekmentes, képviseleti gondolkozáson alapuló politikai ítélkezés mellett érvel, amelynek Kant esztétikai ítélete a modellje.[5] Arendt után Eve Sedgwick *Billy Budd*-elemzését vázolom fel, amely a „queer studies" paradigmatikus szövege, és elsősorban a szereplők között keringő homoerotikus vágyakra koncentrál. Ugyanakkor lehetséges válasznak is tekinthető Arendt Kant inspirálta elemzésére, hiszen éppen a hajlam, az elhajlás (az inklináció) politikailag felszabadító erejét helyezi a közép-

[2] Vö. „Zsidónak, nőnek lenni számomra életem vitathatatlan tényeihez tartozik […] ami adatott, és nem pedig amit létrehoztam." Hannah Arendt, *Jewish Writings*, szerk. Jerome Kohn és Ron H. Feldman (New York: Shocken Books, 2007), 466.

[3] Hannah Arendt, „A kapcsolati háló és a lejátszódó történetek: Részlet *Az emberi állapot*ból", ford. Pályi Márk, *Holmi* 26, 5. sz. (2014): 552–556.

[4] Lásd erről a jelen *Helikon*-számban Széplaky Gerda írását, aki a relacionalitást a nem emberi állatokra is kiterjeszti.

[5] Lásd erről magyarul többek között: Demeter M. Attila, „Politikailag gondolkodni, történelmileg látni: Hannah Arendt a politikai gondolkodás módszeréről", *Kommentár* 2 (2020): 29–41; Kovács Gábor, „Arendt és az emberi állapot", *Liget* 33, 6. sz. (2020): 93–143; Olay Csaba, „Arendt Kant-értelmezése", *Világosság* 45, 10–12. sz. (2004): 149–155; Timár Andrea, „Az együttérzés ellen: Hannah Arendt poétikája", *COGNITO – Kognitív Kultúraelméleti Közlemények* 1, 1. sz. (2022): 117–131, https://doi.org/10.14232/ncognito/2022.1.117-131.

pontba. Azt állítja, hogy a patriarchális nyugati filozófia – és ebből a szempontból Arendté is idetartozik – „másikja", vagyis mindaz, amit rendre elutasít, éppen a femininnek tekintett szentimentalizmus, az érzékenység, az elhajlás vagy a hajlam. Azonban Sedgwick szerint ezeknek is fontos, felszabadító erejük van.[6] A harmadik olvasatot Adriana Cavarero munkássága inspirálja, különösképpen *Inclinations: A Critique of Rectitude* (2016), *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression* (2005), valamint *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (2000) című művei. Cavarero nem ír a *Billy Budd*ról, de miközben kritikával illeti a *homo erectus*, vagyis a felegyenesedett, autonóm individuum képzete körül kibontakozó felvilágosult nyugati filozófiát, Hannah Arendt relacionalitás-elméletéből, valamint Judith Butler és Emmanuel Lévinas filozófiájából is sokat merít. Ugyanakkor az emberi egyediséget mindig egy másik, egy *hozzátartozó* általi retrospekítv elbeszélésen keresztül gondolja megmutathatónak és megőrizhetőnek.[7]

A *Billy Budd*[8] című kisregény egy lázadással fenyegető hadihajón játszódik a 19. században. Három főszereplője van. Az egyik Billy, a „Szépfiú", aki Arendt értelmezésében az ártatlanságot és az abszolút jóságot testesíti meg. Egyetlen hibája, hogy dadog. A másik főszereplő Claggart, a strázsamester, aki Arendt szerint a „természetes gonoszságot" jelképezi. A konfliktus akkor keletkezik, amikor Claggart – ismeretlen okból – megrágalmazza Billyt; azt állítja, hogy Billy titokban lázadást szervez a hajón. A harmadik főszereplő Vere kapitány, aki Arendt olvasatában a „politikai Erény" képviselője.[9] A kapitány Claggart vádja, pontosabban rágalma hallatán Billyt és Claggartot is magához rendeli a kabinjába. Az ártatlan Billyt a rágalom annyira megdöbbenti, hogy képtelen válaszolni, dadogni kezd. Majd frusztrációjában, hogy nem tudja kifejezni magát, halálos ütést mér Claggartra. Vere kapitány tisztában van Billy ártatlanságával, ennek ellenére mégis halálra ítéli.

[6] Erről lásd még a jelen *Helikon*-számban: Timár Eszter, „Affektus és Klein a feminista elméletben…" című tanulmányát, valamint Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (Durham: Duke University Press, 2006), https://doi.org/10.1515/9780822388074.

[7] Erről lásd a jelen *Helikon*-számban: Sápy Dóra, „Adriana Cavarero: Arendtől a posztturális etikáig"; Gyuris Kata, „Sebezhetőség és dekolonizáció: a diszkurzív keretek újragondolása Judith Butlertől Maria Lugonesig"; valamint Timár Andrea, „Biopolitika és narrativitás a Covid-19 pandémiában: Foucault, Butler, Arendt, Cavarero és az embernemadat.hu oldal", *Helikon* 68, 1. sz. (2022): 56–67.

[8] Herman Melville, *Billy Budd*, ford. Szász Imre (Budapest: Scolar Kiadó, 2008).

[9] Erről lásd ebben a *Helikon*-számban: Chantal Mouffe, „Mi az agonisztikus politika?", ford. Bodroghi Csilla.

Arendt Melville *Billy Budd*ját a francia forradalmat kritikával illető *A forradalom*[10] című művében elemzi. Számára Billy halálos ütése a beszédet, a dialógust helyettesítő erőszak, amely a francia forradalmi terror allegóriája. Arendtet Walter Benjamin erőszak-kritikája is inspirálja, amikor azt állítja, hogy a néma erőszak – bármi legyen is a kiváltó oka – kívül esik a politikai szférán, amely a beszéddel együtt létező tettek nyilvános tereként értett emberi kapcsolatok hálója. *Az emberi állapot*ban így fogalmazza meg a beszéd politikailag performatív erejét, a politikai közösségre gyakorolt hatását: „A »ki« fölfedése a beszéden keresztül és egy új kezdet elindítása a cselekvés által mindig egy már létező hálóba kerül, ahol érezni lehet a közvetlen következményeit."[11]

Arendt szerint az embernek csak a beszéd és a tettek révén mutatkozik meg a szingularitása, az egyedisége, a másoktól való különbözősége, az, hogy „kicsoda" ő; s ebben különbözik az állatoktól is. Mint barátnőjének, Mary McCarthynak szóló levelében megfogalmazza: „Az ember nemcsak abban különbözik az állattól, hogy megválaszthatja, hogyan jelenik meg a nyilvánosságban […], hanem a beszéd révén is."[12] Az emberi természet, a biológiai szükségletek, a test szférája, ahonnan szerinte a néma erőszak is ered, önmagában ugyanis nem tenné lehetővé, hogy egymástól megkülönböztethetők legyünk.

Emlékezhetünk rá, hogy Arendt számára tehát éppen Billy ártatlanságának természetességéből következik tettének erőszakossága: dadogása, beszédképtelensége miatt marad kívül a politikai szféráján. Ebből a szempontból Arendt olvasatában Billy természetes ártatlansága és Claggart „természetes gonoszsága" egyaránt *nem* politikai, hiszen mindkettő a természethez köthető. Arendt velük szemben állítja példának Vere kapitányt, aki a politikai erényt *(political Virtue)* testesíti meg. A kapitány nem lágyul el a Billy iránti természetes együttérzésétől; Billy iránt érzett részvétét felülírják a közösség, a hajó egész legénységének érdekei. Arendt szerint ugyanis a politikai ítéletnek mindig a plurális közösség összes tagjának érdekeit kell képviselnie.[13] Vere kapi-

[10] Hannah Arendt, *A forradalom*, ford. Pap Mária (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1991).

[11] Lásd Arendt, „A kapcsolati háló…"; Sápy, „Adriana Cavarero…"; Gyuris, „Sebezhetőség és dekolonizáció…" című tanulmányait.

[12] Hannah Arendt, szerk., *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949–1975* (New York: Harcourt Brace, 1995), 364.

[13] Lásd „A politikai gondolkodás mindig »reprezentatív« jellegű. Ez azt jelenti, hogy úgy alkotunk »véleményt« egy adott politikai kérdésről, hogy megpróbáljuk a képzelet révén felidézni azoknak az álláspontját, »akik nincsenek jelen«, azaz önnön tudatunkban *képviseljük* őket […]. Minél több ember álláspontja van jelen a tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnék én az

tány felidézi, elképzeli a tengerészek véleményét az ítéletalkotás előtt, és ennek alapján dönt úgy, hogy a helyes politikai döntés az, ha kivégzi Billyt, és megelőzi, hogy a lázadásra hajlamos tengerészek úgy gondolják, egy gyilkosság büntetlenül maradhat. Van azonban egy ember, akinek a véleményét a kapitány nem vette figyelembe, és ez nyilvánvalóan Billy Budd – mint látni fogjuk, éppen ez, éppen ő mutathatja meg Arendt érvelésének vakfoltját.

Már most is jól látható, miféle kritikákkal illethető Arendt feminista szempontból: a test és a természet kiszorítása a politikai szférából vagy az ítélet prioritása az érzelmekkel és eminens módon a részvéttel szemben nem kifejezetten a feminista filozófusokra jellemző. Ugyanakkor az a tény, hogy Arendt ilyen nagy hangsúlyt fektet a közösségre és a politikaira, amelynek az értelmét kizárólag az emberi kapcsolatok hálójában értelmezhető emberi létezésben látja, szembenállást is jelez azzal az androcentrikusabb filozófiával, amely a közösség helyett az individuumra, a mások és a mások képviseletének imperatívusza helyett az önazonosságra és a személyes autonómiára helyezi a hangsúlyt. Többek között a közösségnek, a pluralitásnak és elsősorban a *relacionalitásnak* az egyénivel, az individualitással szemben prioritást élvező koncepciója az, ami a későbbi feminista filozófusokra is hatással volt.

Mielőtt azonban rátérnék Arendt kritikájára, felelevenítem egy másik értelmezését a történetnek, Eve Sedgwick paradigmatikus queer-olvasatát. Sedgwick saját értelmezésében elsősorban arra koncentrál, hogy Billy Buddot a novellában mindenki „Szépfiúnak" hívja, és hogy a hajón történteket szerinte az elfojtott homoerotikus vágyak keringése generálja. Amellett érvel, hogy Claggartot valójában a Billy iránti homoerotikus vonzalom mozgatja, ám tagadja ezt a vonzalmat. Billy testét Sedgwick, akárcsak Arendt, a francia forradalommal kapcsolja össze, de nem az erőszakból adódóan, hanem mert az egy vonzó, ám tiltott test, amely a rendet felforgató vágyakat generál. Sedgwick Vere kapitány ítéletét a homoerotikus vágyak kordában tartására tett kísérletként értelmezi, vagyis Arendttel összhangban ő is azt állítja, hogy Vere Billy megbüntetésével vet gátat a lázadásnak, a forradalomnak. Sedgwick ugyanakkor kritikával illeti a femininhez kapcsolt érzések, a részrehajlás elfojtását, és ebben határozottan eltért Arendttől. Arendt ugyanis mindenfajta szentimen-

---

ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem." Ford. Demeter M. Attila, in Demeter M. Attila, *Korunk politikai filozófiája* (Cluj Napoca: Pro Philosophia Egyetemi Műhely Kiadó, 2018). Demeter fordítása a következő szöveg alapján készült: Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 1968), 241.

talizmust elvet – az irodalmi szentimentalizmust is –, azt állítva, hogy az érzelmesség menekülés a politikai valóság elől.[14]

Adriana Cavarero: felelősség/felelet, odahajlás

Adriana Cavarero szerint a felvilágosult nyugati filozófia többek között Kant nyomán az embert biológiai értelemben a kezeivel szabadon gesztikuláló, előretekintő *homo erectus*ként, morális értelemben pedig autonómként és önazonos individuumként határozta meg. Ez a meghatározás Cavarero szerint kiszorította az „inklinációt", vagyis a hajlamot, a lehajlást, az elhajlást vagy a hajlékonyságot mint kevésbé vagy nem egészen emberit, és ezzel együtt mintegy kivetette magából az ember azon interszubjektív, realcionális dimenzióit is, amelyek a gondoskodásban, az ölelésben, a szenvedélyben, a sebezhetőségben és a kiszolgáltatott iránti odaadásban mutatkoznak meg.[15] Az „inklinációt" és a relacionalitást tehát nem gyengeségként, hanem – éppen ellenkezőleg – olyan emberi állapotként mutatja meg, amelyben mindannyian osztozunk, sőt osztoznunk kell.

Billy dadogását Arendt némaságként értelmezi, és ezzel Billyt rögtön kívül helyezi a politikain, vagyis tulajdonképpen azon, ami Arendt számára az unikálisan emberi életet jelenti. Pedig igenis vannak olyan emberek, akik nem tudnak beszélni, mert akár fiziológiai, akár társadalmi vagy politikai okokból nem képesek rá. Arendt elemzését olvasva tehát joggal lehet az az érzésünk, hogy igazságtalanság történt, és hogy az erőszaknak nem kellett volna eszkalálódnia, sőt, hogy az erőszaknak (a gyilkosságnak, majd Billy kivégzésének) meg sem kellett volna történnie.

Adriana Cavarero nyomán most egy olyan olvasatot ajánlanék, amely nem ért egyet a kapitány ítéletével – Billy büntetését illetően nem tekinti a politikai közösség fennmaradását szolgáló, szükséges rossznak –, ugyanakkor nem is lágyul el, nem a Billy iránti részrehajlás vagy éppen a gyilkosság megbocsátása mellett teszi le a voksát. Sokkal inkább *megelőzi vagy megakadályozza* az erőszakot, ahelyett, hogy az erőszakos ítélet, vagyis a kivégzés révén továbbgörgetné azt, vagy éppen a megbocsátás révén elismerné a létjogosultságát.

[14] Lásd erről: Andrea Timár, „Against Compassion: Post-traumatic Stories in Arendt, Benjamin, Melville, and Coleridge", *Arendt Studies* 6 (2022): 223–246, https://doi.org/10.5840/arendtstudies202211444.

[15] Lásd ebben a *Helikon*-számban: Sápy, „Adriana Cavarero…".

Hogy megértsük Cavarero filozófiájának alapjait, vissza kell térnünk Arendthez, elsősorban Arendtnek a „ki és mi" közti híres különbségtételéhez. Arendt így ír: „Minden meghatározás az ember *milyen*ségéről, vagyis minőségeiről szól, amiben föltehetően osztozik más élőlényekkel, miközben sajátos különbségét azzal lehetne leírni, »kicsoda« ő."[16] A „kicsodaság" az, amiben az ember egyedisége, sajátos volta, másoktól való különbözősége megmutatkozik. Cavarero szintén különválasztja a „mi"-t a „ki"-től, és ezzel együtt – pontosabban ezzel párhuzamosan – a lévinasi „mondás" és a „mondott" közötti különbséget is feleleveníti. A „mondás" a „kinek", a „kicsodának", a „mondott" a „minek", a „micsodának" felel meg: azt, hogy „mi" az ember, az azonosság szabálya diktálja, míg a „kiséget" a különbözőségé. Cavarero magát a „mondást" az emberi hanghoz, a „mondottat" pedig az artikulált beszédhez, a jelentéshez köti. A *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression* című könyvében kifejti, hogy a nyugati filozófia túlságosan is a beszédre mint jelentésre helyezi a hangsúlyt, és így kiveti magából a hangot, amely a testhez kötődik, pontosabban a torokhoz, a hangszálakhoz, a tüdőhöz. Márpedig szerinte éppen a „megtestesült hang", valamint „a jelentés *szándéka*" teszi az emberi egyedet egyedivé. Azt ugyanis, hogy *mit* mondok, a mondottat más is reprodukálhatja, a jelentés maga megismételhető. Az emberi hang, maga a mondás, a hanghoz kötődő kicsodaság azonban szinguláris.

Cavarero itt természetesen Kristevához és a szemiotikus anyai kórához is visszanyúlik,[17] amely egyben a sírás helye is, vagyis a jelentés nélküli kommunikációé, azé a vágyé, hogy a másik hajoljon oda, halljon meg, ismerje fel és el az iránta támasztott igényemet. A kicsodaságnak a szinguláris hangban való megmutatása és megmutatkozása a testen keresztül így az ember primer sebezhetőségét is felfedi. És ezzel el is jutunk Cavarero gondolkodásának egy másik nagyon fontos eleméhez, mégpedig a relacionalitáshoz. Az unikális, szingulárisan egyedi személy ugyanis csak a másikkal, a plurális és unikális másokkal való relációban létezik. Szemben az androcentrikus nyugati filozófia *homo erectus*ával, az autonóm individuummal, aki egyenesen áll, előrenéz és szabadon használja a kezeit, a relációban létező ember a másik felé hajlik, akár segélykérően, akár odaadóan, akár gondoskodással, miközben a kezei nem szabadok, hanem segítenek vagy segítséget kérnek. Cavarero Judith But-

[16] Lásd Arendt, „A kapcsolati háló…", ford. Pályi Márk, *Holmi*, hozzáférés: 2023.09.26, https://www.holmi.org/2014/05/a-kapcsolati-halo-es-a-lejatszodo-tortenetek-palyi-mark-forditasa.

[17] Lásd erről a jelen *Helikon*-számban: Radvánszky Anikó, „»Az anyai terület visszavétele«: Nő(iség), jelölődés és tér összefüggései Julia Kristevánál" című tanulmányát.

lerrel együtt tehát az ember másoknak való *kitettségét* hangsúlyozza, amely kiválthat erőszakot[18] éppúgy, mint gondoskodást. A felelet és a felelősség elsődlegessége azonban Lévinas hatását mutatja.

Cavarero könyvének utolsó fejezetében Primo Levit idézi. Levi leírja, hogy a felszabadulás után a táborban feltűnt egy Hurbinek nevű, három év körüli kisfiú, aki állandóan ugyanazt a hangsort ismételgette, amelyet senki nem értett és nem értett meg, mert valamilyen ismeretlen nyelven szólt. Mégis lehetett tudni, hogy beszélni szeretne, hogy van valami, amit mondani akar. Lehet, hogy kenyeret kért? Vagy szomjas volt? Vagy keresett valakit vagy valamit? Nem értették. Mégis volt egy tizenöt éves, életerős magyar fiatalember, Henek, aki a szárnyai alá vette, gondoskodni kezdett róla, odahajolt hozzá, és megpróbált segíteni rajta: takarót, élelmet, italt vitt neki. Annak ellenére, hogy a segélykérő érthetetlen hangokat adott ki, hogy nem tudott mások számára érthetően beszélni, a fiatalember felelt neki, gondoskodott róla. Cavarero szerint tehát nem a beszéd, a mondott, a jelentés, hanem maga a mondás, az egyedi hang, a jelentés iránti szándék az, ami unikálisan emberi, és ami felelős választ vár. Ez a felelősség ugyanakkor *nem* feltétlenül anyai. A felelősségnek nincs neme: bárki válaszolhat a sírásra, aki odahajol, aki elismeri, hogy a másik mondani akar valamit, és válaszra méltatja.

Itt szeretnék visszatérni a *Billy Budd*hoz. Cavarero alapján esetleg levonhatnánk azt a hibás következtetést, hogy ha a kapitány ideális politikai döntéshozó, akkor meg kellett volna bocsátania Billynek, ahelyett, hogy megbüntette volna. De láthatjuk, hogy Vere kapitány választása tulajdonképpen nem abban állt, hogy felmenti vagy kivégezteti Billyt, hagyja élni vagy megöli, ahogyan azt egy foucault-i elemzésben olvashatnánk. Mert amikor idáig jutunk a történetben, akkor már túl vagyunk azon a ponton, ahol megszülethet a jó politikai döntés. A *Billy Budd* narrátora így fogalmaz:

> Claggart […] röviden megismételte a vádat. […] Billy első hallásra nem értette meg. Mikor megértette, arcának barnáspirosát mintha fehér lepra borította volna el. Úgy állt, mint akit megbéklyóztak és a száját felpeckelték […] Beszélj, ember! – mondta Vere kapitány […] Beszélj! Védd magad! E felszólítás azonban csak furcsa kézmozdulatokat és hörgést csalt ki Billyből; […] feszülő feje és egész teste görcsös és hasztalan igyekezetben dőlt előre, hogy engedelmeskedjen a parancsnak, beszéljen és védje magát. […] Nem kell sietned, fiam. Van időd, várj nyugod-

[18] Lásd erről a jelen kötetben Sápy Dóra tanulmányát Cavarero *Horrorism* című műve kapcsán: Sápy, „Adriana Cavarero…".

> tan. A szándékolt hatással ellentétben ezek az atyai hangú szavak kétségkívül Billy szívéig hatoltak, s a matrózt még hevesebb beszédbeli erőfeszítésre ösztönözték – ezek az erőfeszítések egy időre még fokozták nyelve bénulását, és olyan kifejezést idéztek arcára, hogy azt gyötrelem volt látni. A következő pillanatban gyorsan, mint az éjszaka elsötött ágyúból kilövellő lángnyelv, Billy jobb karja kivágódott, és Claggart a földre zuhant.[19]

Az idézetből jól látszik, hogy a hang, vagyis a hörgés és a furcsa kézmozdulatok ellentétben állnak a beszéddel, mintegy megakadályozzák azt. A jelentés, a kommunikáció vágya gátat vet a jelentésteli beszédnek: csak fokozza a nyelv bénultságát. Billyt megsebzi a hamis vád, a rágalom. Másképpen fogalmazva, Claggart ékesszólása, jelentéssel teli beszéde, a hazugság halálos sebet ejt, és ez váltja ki a védekezés vágyát, az artikulálatlan hangot, a segélykérést. Jól látszik tehát az is, hogy Arendt téved, amikor egyenlőségjelet tesz Billy és Claggart „természetessége" közé: Billy karaktere természetes módon ártatlan, infans, nem tud beszélni. Claggart azonban ékesszóló, és éppen a nyelv, az ékesszólás mint beszédaktus által ejt halálos sebet. Vagyis lehet, hogy gonoszsága „természetes", de beszédtette a politikai térre hat, itt fejti ki hatását a közösségre.

Vere kapitány azonban ahelyett, hogy Billy hangját, „mondását" (Lévinas) segélykérésként, az igazságtalan rágalommal szembeni tehetetlen ellenállásként értelmezné, és odahajolna Billyhez, beszédet, jelentést akar kisajtolni Billyből, mintegy belekényszerítve őt a „mondott" szimbolikus rendjébe. Egy Cavarero-féle politikai tér azonban azt is lehetővé tenné, hogy az erkölcs ne álljon szemben a törvénnyel, az igazságérzet ne álljon szemben egy olyan politikai ítélettel, amely végső soron azt az erőszakot viszi tovább, amelynek elfojtására lenne hivatott. Egy cavarerói politikai térben a puszta hang, a mondás, a kommunikáció vágya, szükséglete rögtön válaszra találna, és az artikulálatlan hangra az érdeklődő odahajlás, az odafordulás lenne a felelet. Ez a válasz pedig nem megbünteti és továbbgörgeti, hanem *megelőzi* az erőszakot, elejét veszi az erőszaknak. Másképpen fogalmazva, ha Vere kapitány, aki tudott Billy ártatlanságáról, nemcsak a beszédre (Claggart), majd annak hiányára (Billy), hanem az artikulálatlan, de emberi hangra, a hamis vád, a rágalom okozta seb manifesztációjára is felelősen válaszol, és Billyhez hajol, akkor minden erőszak megelőzhető lett volna: nem történik meg a gyilkosság, és a gyilkosság erőszakos büntetésére, a kivégzésre sem lett volna szükség.

[19] Melville, *Billy Budd*, 144.

Cavarero inklináció-etikája az irodalomkritikusok számára is érdekes. Cavarero – Arendt nyomán – azt állítja, hogy a másik történetének elbeszélése az, ami a másikat a „miből" „kivé" teheti.[20] Vagyis megmenti Arendtet Arendttől, hiszen Melville Billy történetének elbeszélésén keresztül nemcsak azt tárja föl, „mi" volt Billy, hogy mit tett és mit (nem) mondott, hanem elsősorban azt, hogy „ki volt ő".

> Ha tudni akarjuk, *kicsoda* (volt) valaki, ismernünk kell a történetét, aminek ő maga a hőse – másként fogalmazva az élettörténetét; minden más, amit tudunk róla, esetleges munkásságával együtt, amit maga mögött hagy, csupán arról árulkodik számunkra, *micsoda* (volt) ő.[21]

HELIKON

[20] Lásd Timár, „Biopolitika és narrativitás…".
[21] Arendt, „A kapcsolati háló….".

Gyuris Kata

Sebezhetőség és dekolonizáció

A diszkurzív keretek újragondolása Judith Butlertől Maria Lugonesig

gyuris.kata@btk.elte.hu
ORCID: 0000-0002-8023-5584

HELIKON

Vulnerability and Decolonization: Reframing Discourse from Judith Butler to Maria Lugones

Abstract

This paper seeks to retrace Judith Butler's main arguments about precarity and vulnerability as well as the possibilities and limits of grievability within the context of feminist decolonial discourse. By reading works by Chandra Talpade Mohanty, Maria Lugones and other feminist decolonial thinkers together, the paper aims to show how these philosophers' main considerations of representation and gender draw on Butler's ideas and ethical commitment in order to advocate for an active decolonization of existing (colonial) frames of interpretation.

Keywords: vulnerability, decolonization, feminism, Judith Butler, Chandra Talpade Mohanty, Maria Lugones, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.4

A kortárs dekolonizációs diskurzus, amelyből egyelőre viszonylag kevés jutott el Magyarországra, első látásra inkább a posztkoloniális kultúraelméletek tovább- és átgondolásának tűnik, semmint egy teljesen önálló, újszerű mozgalomnak. Leegyszerűsítve elmondható, hogy a dekolonizáció a posztkolonializmusnak a gyarmatosítás különböző történelmi és társadalmi szférákban megjelenő örökségére, az identitásra és a reprezentációra reflektáló, az ezekről kialakult diskurzust megbontani szándékozó hagyományát viszi tovább. Fontos különbség viszont, hogy ez az új mozgalom sokkal inkább összefonódik a főként angolszász kultúrkörben elterjedő érdekérvényesítés és képviselet *(advocacy)* célkitűzéseivel és eszköztárával, emiatt bizonyos értelemben militánsabb. Konkrét aktivizmusra sarkall, nem csak az arról való gondolkodásra. Arról viszont talán kevesebb szó esik, hogy a posztkolonializmus örököseként a dekolonizáció beágyazódik egy másik filozófiai irányzatba is: a sebezhetőség és a kiszolgáltatottság diskurzusaiba.[1] Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy megmutassa, hogyan reflektál a dekolonizáció területén tevékenykedő, nagyon különböző kulturális beágyazottsággal rendelkező kortárs feminista női filozófusok munkája a kiszolgáltatottság filozófiájára, elsősorban Judith Butler nyomán.

Butler a kétezres években egyre hangsúlyosabban kezdett foglalkozni erkölcsfilozófiai témákkal és morális, valamint politikai kérdések egymáshoz való közelítésével. Joó Mária hangsúlyozza, hogy Butlernek természetesen már a *gender studies* keretében kifejtett munkássága sem volt mentes ezektől a morálpolitikai megfontolásoktól,[2] újabb művei pedig ennek talán a továbbgondolásaként is értelmezhetők. Azt is látni fogjuk, hogy a tanulmány második felében tárgyalt dekolonista női filozófusok számára is fontos kérdés lesz a társadalmi nem, méghozzá pontosan a butleri megkonstruáltság és performativitás szempontjából. 2004-ben jelent meg a *Precarious Life [Kiszolgáltatott élet]*,[3] Butler első olyan műve, amelyben megkísérli végigvezetni a különböző típusú életek megképződését a politika hatalmi diskurzusainak keretei között.

[1] Joó Mária és Barát Erzsébet nyomán e tanulmányban a „kiszolgáltatottság" és a „kiszolgáltatott élet" kifejezéseket használom az angol *precarity* szó magyar megfelelőjeként, az angolból egyenesen fordítható „prekariátus" helyett. Habár a prekariátusnak is van relevanciája szociológiai vetületben mint olyan fogalomnak, amelyet egy egyre szélesedő körben megjelenő, veszélyeztetett társadalmi csoport leírására használhatunk, filozófiai kontextusban szerencsésebbnek érzem Joó és Barát fordítását. Joó Mária, „Embernek lenni sötét időkben: Butler és Arendt nyomán", *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris e-Folyóirat* 9, 1. sz. (2019): 1–13.

[2] Uo., 5.

[3] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London–New York: Verso, 2004).

Ezzel párhuzamosan a szubjektum etikai konstrukciójával is foglalkozik a 2005-ben kiadott *Giving an Account of Oneself [Elszámolás önmagunkkal]*[4] című könyvében. E művében többek között az érdekli, hogyan ismerhető meg a Másik az Én saját korlátainak (f)elismerése és elfogadása révén. Elmondható, hogy saját identitásunk külvilág felé való (re)prezentálhatóságát a mindenkori normatív diskurzus határozza meg, így a külvilág által felismert reprezentáció jelentősen eltérhet a szubjektumon belül megképződő énképtől. Butler érvelése szerint pontosan ennek az ellentmondásos helyzetnek a (f)elismerése tud elvezetni oda, hogy meglássuk: ha saját identitásunkat is csak homályosan tudjuk megragadni és megmutatni a külvilág számára, nem várhatjuk el, hogy a Másikat valaha is teljes valójában megismerjük. Tehát fel kell ismernünk, hogy csakúgy, mint önmagunk prezentálása, a Másik megismerésére tett kísérlet is bukásra ítéltetett, erkölcsi szempontból pedig pont ennek a korlátoltságnak az elismerése vezethet el új megközelítések felé. Illetve paradox módon e hiányosság által válik a szubjektum mégis valamennyire (f)elismerhetővé és lesz majd képes másokat is (f)elismerni, mely tézis Butler morálfilozófiai írásainak fontos részét képezi.[5] Összességében a Másik felé nyitáshoz nem csak az Én korlátjainak el- és felismerése szükséges, hanem az Ént és a Másikat körülvevő, az e két szereplő szubjektumkonstrukcióit meghatározó világ mechanizmusainak kritikus szemlélete is.

Ez el is vezet a Butler által részletesen tárgyalt kiszolgáltatottság és sebezhetőség fogalmaihoz. Joó Mária is hangsúlyozza, hogy Butler számára ez a két fogalom határozza meg az alapvető emberi állapotot; értelmezésében a sebezhetőség és a kiszolgáltatottság ontológiai természetű.[6] Ugyanakkor *Frames of War [A háború keretei]* című könyvében Butler azt is mondja, hogy az élet mindig eleve politikai,[7] vagyis nem pusztán biológiai, és pontosan emiatt érzékelünk bizonyos életeket sebezhetőnek, azaz gyászolandónak *(grievable)*, míg másokat nem. Butler mindezt a World Trade Center elleni 2001-es támadás kontextusában írja, de természetesen kiterjeszthető bármilyen társadalmi diskurzusra,

[4] Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005).

[5] Uo., 42–43. Butler érvelése felépítésekor nagyban támaszkodik Emmanuel Lévinasra (és az *Arc* koncepciójára), illetve Adriana Cavareróra, akinek *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* című, 2000-ben megjelent művéből merít leginkább. Cavarero munkásságáról Sápy Dóra e folyóiratszámban megjelent írásában lehet részletesebben olvasni.

[6] Joó, „Embernek lenni sötét időkben…", 4–5. Ezek a gondolatokat Butler a *Precarious Life* című kötetében fejti ki.

[7] Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?* (London–New York: Verso, 2009), 1.

amelyben megjelenik egyfajta szenvedéshierarchia.[8] Butler egyik fontos érve, hogy míg bizonyos életeket nem ismerünk fel élőként, pontosabban olyan élőként, amelynek *joga van* az élethez, s ezért a fennálló biopolitikai rendben sebezhetőként *(vulnerable)* értelmezhető, addig gyászolni sem tudjuk ezeket. Azt viszont már tudjuk, hogy az önmagunkkal való elszámolásnak meg kell előznie a Másik életének életként, majd pedig gyászolandó életként való felismerését. *A háború keretei*ben ezen túlmutatóan a sebezhetőség és a gyászolhatóság fogalmait hangsúlyozottabban helyezi társadalmi kontextusba, és nem csupán a két fogalom ontológiai természete kerül előtérbe, hanem azoknak a társadalmi normáknak a hatásmechanizmusai is, amelyek bizonyos életek kiszolgáltatottságát maximalizálják, míg másokét minimalizálják.[9] A címben is szereplő „háború keretei" kifejezés azokra az értelmezési és reprezentációs struktúrákra utal, amelyek mentén megképződnek a gyászolhatóság feltételei. (Itt gondolhatunk médiareprezentációkra, verbális vagy vizuális hatalmi diskurzusokra, stb.) Butler egyik fő konklúziója szerint ahhoz, hogy megszüntessük a fájdalom- és szenvedéshierarchiát, illetve hogy sebezhetőként és gyászolandóként ismerjünk fel minden életet, az akár észrevétlenül is megszokott értelmezési keretek megértésén és felbontásán keresztül vezet az út.[10]

Ezzel tulajdonképpen el is érkeztünk a dekoloniális kritika egyik fő motívumához: a gyarmati viszonyrendszert reprezentációs és kommunikációs stratégiákkal akár tudattalanul is fenntartó keretek megkérdőjelezéséhez.

[8] Timár Andrea például a Covid-19 pandémia kapcsán ír a gyászolandó, illetve nem gyászolandó életek körüli diskurzus mentén elengedhetetlenül megképződő fájdalomhierarchiákról, lásd Timár Andrea, „Biopolitika és narrativitás a Covid-19 pandémiában: Foucault, Butler, Arendt, Cavarero és az *embernemadat.hu* oldal", *Helikon* 68, 1. sz. (2022): 56–67. Timár a foucault-i biopolitikához köti a Butler által felállított dichotómiát. Ugyanez fedezhető fel a kameruni filozófus, Achille Mbembe nekropolitika *(necropolitics)* fogalmában is, aki a gyarmati és a rabszolgalét kapcsán beszél azokról a halálvilágokról *(death-worlds)*, amelyekben a nem meggyászolandó testek és életek egyfajta élőhalott létre kényszerülnek, lásd Achille Mbembe, *Necropolitics*, ford. Steven Corcoran (Durham–London: Duke University Press, 2019), https://doi.org/10.1215/9781478007227-004. A nigériai-amerikai író, Teju Cole pedig a *The New Yorker*ben publikált egy cikket a *Charlie Hebdo* szerkesztősége ellen intézett támadás kapcsán, lásd Teju Cole, „Unmournable Bodies", *The New Yorker*, hozzáférés: 2023.09.24, https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/unmournable-bodies. Cole Butlerhez és Mbembéhez hasonlóan azt tárgyalja, hogy bizonyos életek elvesztése, illetve bizonyos testek szenvedése – és itt egyértelműen nem fehér testekre gondol, a mexikói civilek ellen rendszeresen elkövetett brutális támadásokat szembeállítva a párizsi terrortámadással – nemcsak kevesebb nyilvánosságot kap, de a foucault-i biohatalom rendszerében kevesebb együttérzésre is számíthat.

[9] Butler, *Frames of War…*, 2–3.

[10] Uo., 51.

A továbbiakban néhány, a globális Dél országaiból származó kortárs női filozófus munkáját fogom áttekinteni, akik mindannyian a dekoloniális kritika által kínált keretrendszerben dolgoznak. Az indiai Chanda Talpade Mohanty, az argentin Maria Lugones, illetve a nigériai (joruba) Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí elsősorban a nők és a szexuális kisebbségek kérdését hozzák be a dekoloniális diskurzusba, és a társadalmi nem, a rassz és a gyarmatosítás összefüggéseit igyekeznek feltárni.

Mohanty egyik legismertebb írásában, az eredetileg 1984-ben kiadott *Under Western Eyes [Nyugati szemmel]*[11] című esszéjében amellett érvel, hogy a „harmadik világbeli nő" egy olyan monolitikus diszkurzív konstrukció, amelyet a nyugati tekintet képez meg és tart fenn, ezáltal pedig pontosan a cselekvőképességétől *(agency)* fosztja meg tárgyát. Spivakhoz hasonlóan arra is felhívja a figyelmet, hogy a nyugati feminizmus beszédmódja hamis és univerzalizáló reprezentációját adja a globális Dél egyébként rendkívül sokszínű női lakosságának, ezzel pedig gyakran delegitimálja az itt élő vagy innen származó nők életélményét, céljait és nem nyugati reprezentációit.[12] Spivak ugyanis a rengeteget idézett, 1988-ban megjelent *Szóra bírható-e az alárendelt? [Can the Subaltern Speak?]* című írásában az özvegyáldozat indiai hagyományának példáján keresztül azt mutatja meg, hogy a globális Dél női lakosságának hangját vagy a nyugati feminista diskurzus, vagy a gyarmatosított területek őslakos patriarchátusa sajátítja ki, a szubaltern nőnek pedig ezért egyáltalán nincsen hangja.[13]

Néhány évvel ezután, illetve részben Mohantyval párhuzamosan vezeti elő Kimberlé Crenshaw is interszekcionalitás-elméletét,[14] amely az Egyesült Ál-

[11] Chandra Talpade Mohanty, „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary 2* 12, 3. sz. (1984): 333–358, https://doi.org/10.2307/302821.

[12] Mohanty esszéjének Neil Lazarus adja fontos kritikáját, amely magyar fordításban is megjelent: Neil Lazarus, „A »Nyugat fétise« a posztkoloniális irodalomban", ford. Adorján István, *Filológiai Közlöny* 49, 1–4. sz. (2003): 35–54. Bár Lazarus egyetért Mohantynak a globális Dél női lakosságának reprezentációjával kapcsolatban megfogalmazott kritikájával, úgy látja, hogy a Mohanty által használt „Nyugat" kifejezés hasonlóan homogeneizáló, és hasznosabb lenne a kapitalista-imperialista társadalmi viszonyok működési mechanizmusaira koncentrálni a Lazarus számára sokkal semmitmondóbb Nyugat-fétis helyett. Uo., 47–48.

[13] Gayatri Chakravorty Spivak, „Can the Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, szerk. Cary Nelson és Lawrence Grossberg, 271–313 (Basingstoke: Macmillan Education, 1988). A (feminista) posztkoloniális tanulmányokban mérföldkövet jelentő írás magyar fordításban is megjelent: „Szóra bírható-e az alárendelt?", ford. Mánfalvi Alice és Tarnay László, *Helikon* 42, 4. sz. (1996): 450–483.

[14] Kimberlé Crenshaw, „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum* 1 (1989): 139–167, https://doi.org/10.4324/9780429500480-5.

lamok bonyolult történelmi-társadalmi kontextusában a rassz és egyéb tényezők bevonásával együtt, összetettebben értelmezi a társadalmi nem fogalmát. Bizonyos értelemben mindketten a homogén értelmezési stratégiák megbontása mellett érvelnek, hiszen – ha Butler gondolkodását követjük – ezekben a homogén kategóriákban elvész a sebezhetőség felismerésének lehetősége, legalábbis olyan értelemben, hogy nem tudjuk *jól látni* a sebezhetőség valódi dimenzióit, ha minden egybemosódik, és egy megbonthatatlan tömbként tűnik fel. Ezért is fontos eleme Mohanty gondolatrendszerének a transznacionális szolidaritás, amelynek az ő értelmezésében nem csupán elméletben, hanem a gyakorlatban is meg kell valósulnia. A monolitikus keretek dekolonizálásához pedig egy olyan lévinasi és butleri etikán alapuló aktivizmusra van szükség, amely képes lehet láthatóvá és gyászolhatóvá tenni a tömbkategóriákba szorult egyének kiszolgáltatottságát és sebezhetőségét.

Ennél egy fokkal még radikálisabban érvelnek a latin-amerikai dekoloniális filozófusok. Az argentin Walter Mignolo ír arról – Johannes Fabian Afrika-kutató antropológus nyomán –, hogy mivel a gyarmati gondolkodás egyik építőköve az egyidejűség tagadása *(denial of coevalness)*, az alternatív, gyakran az őshonos *(indigenous)* lakossághoz köthető tudásformák vagy idejétmúltként és primitívként képződnek meg, vagy rosszabb esetben kitörlődnek a történelemből, hiszen esélyük sincs helyet nyerni a domináns, elvileg vegytiszta tudományon alapuló nyugati tudással szemben.[15] Honfitársa, Maria Lugones részben Mignolo munkásságára építkezve fogalmazza meg, hogy ennek a történelmi kisatírozásnak egyik fontos eleme a nemi szerepek átalakítása, tulajdonképpeni gyarmatosítása abban az értelemben, hogy a gyarmatosítók megérkezésével felülíródtak a korábban létező, a nyugatitól akár jelentősen eltérő, hagyományos nemi szerepek, és a nyugati ideál vált mérvadóvá. Lugones értelmezésében az, ahogyan jelenleg a társadalmi és biológiai nemet értelmezzük a Latin-Amerikában fellelhető őshonos kultúrákban, egyértelműen nyugati konstrukció. Ráadásul a társadalmi nem gyarmati jellege *(the coloniality of gender)* Lugones

Bár Crenshaw alapvetően a kritikai rasszelmélet *(critical race studies)* kereteiben dolgozik, a tudományág értelmezési stratégiái és célkitűzései sok tekintetben egybecsengenek a dekolonizációval. Mohanty, Lugones és Oyěwùmí a gyarmatosítás alatt rögzült, az őslakos kultúrák episztemológiáját gyakran eltagadó reprezentációs struktúrákkal foglalkoznak, viszont mindhárman egyesült államokbeli egyetemeken oktattak vagy oktatnak jelenleg is, az országban éltek vagy élnek, és állampolgárságot is szereztek. A Crenshaw-féle interszekcionalitás tehát nemcsak nem fehér nőként megélt valóságuk része, hanem elméleti munkásságuk egy fontos párhuzama is.

[15] Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Westen Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham–London: Duke University Press, 2011), 151–153, https://doi.org/10.1215/9780822394501-001.

szerint túlságosan szűk keretek között értelmeződik, pedig akkor tudjuk igazán megérteni az összetettségét, illetve azt, hogy mi húzódik a hegemón és homogeneizáló nyugati értelmezés mögött, ha pontosan azt keressük, amit ez a keretrendszer elrejt és eltagad.[16] Lugones és Mignolo értelmezésében is egyértelműen arról van szó, hogy az őslakos kultúrák biológiai és társadalmi nemre vonatkozó felfogásai a civilizált–primitív skálán a primitív kategóriába sorolódnak, ezért sok esetben láthatatlanná válnak. Bár Mohantyval ellentétben Lugonest a reprezentáció mellett hangsúlyosabban érdeklik a megélt valóságok, Mohantyéhoz hasonló konklúzióra jut, amikor azt mondja, hogy szemantikai szempontból a társadalmi nem gyarmati jellege miatt a „gyarmatosított nő" kifejezés teljesen kiüresedik, nem is rendelkezhet valódi jelölttel.[17]

Lugones munkássága sok szempontból összefonódik a nigériai Oyèrónkẹ́ Oyěwùmíével, írásaiban is gyakran hivatkozik a hagyományos joruba kultúra és a nyugati feminizmus együttélési lehetőségeivel foglalkozó kutatóra.[18] *The Invention of Women [A nők megalkotása]* című könyvében Oyěwùmí amellett érvel, hogy a nem – akár társadalmi, akár biológiai értelemben – a gyarmatosítást megelőző időben egyáltalán nem képezte részét a joruba társadalmi berendezkedésnek, ellenben egyik szervező eleme a nyugati társadalmaknak.[19] Tehát a nemi szerepek szigorú leosztása gyakorlatilag a nyugati gyarmatosítókkal együtt jelent meg a prekoloniális joruba törzseknél, mégpedig Oyěwùmí érvelése szerint a hatalomgyakorlás egyik alapvető eszközeként.[20] Itt fontos megjegyeznünk, hogy a hatalomgyakorlás természetesen nem csupán magában a gyarmatosítással járó fizikai erőszakban nyilvánul meg, hiszen ugyanilyen fontosak azok az értelmezési és reprezentációs struktúrák, amelyeket a mindenkori elnyomó hatalom rákényszerít az elnyomottakra. Oyěwùmí szerint a társadalmi nemek bevezetése a joruba társadalmi berendezkedésbe egészen egyszerűen azt az üzenetet közvetítette, hogy az ember

[16] Maria Lugones, „The Coloniality of Gender", in *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, szerk. Wendy Harcourt, 13–33 (London: Palgrave Macmillan, 2016), 23, https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2.

[17] Maria Lugones, „Toward a Decolonial Feminism", *Hypatia* 25, 4. sz. (2010): 742–759, 745, https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x.

[18] Az Oyěwùmí, Lugones és Mignolo gondolatrendszerei közötti mélyebb összefüggésekről, illetve a társadalmi nem szerepéről a dekoloniális diskurzusban Azille Coetzee ír részletesebben: Azille Coetzee, „Woman, Time and the Incommunicability of non-Western Worlds: Understanding the Role of Gender in the Colonial Denial of Coevalness", *Feminist Theory* 22, 3. sz. (2021): 465–482, https://doi.org/10.1177/1464700120987391.

[19] Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 1997), 31.

[20] Uo., 32.

fogalma monolitikus, meghatározó létélményei pedig csakis a Nyugattól származhatnak.[21]

Bár Mohanty, Lugones és Oyěwùmí három különböző társadalmi kontextusban elemzik a feminizmus dekolonizációs lehetőségeit, mindannyiukban közös, hogy Butlerhez hasonlóan a sebezhetőség felismerésének hiányára és ennek folytán a gyászolhatóság elmaradására igyekeznek valamilyen megoldást javasolni. Értelmezésükben a hiba azokban a reprezentációs és diszkurzív keretekben rejlik, amelyek meghatározzák, mit tartunk felismerhetőnek és ezáltal eléggé emberinek ahhoz, hogy együtt tudjunk érezni kiszolgáltatott helyzetével. Mohanty arra mutat rá, hogy a túlságosan homogeneizáló, hatalmi pozícióból meghatározott ábrázolások akkor is dehumanizálóvá tudnak válni, ha nem is feltétlen ez volt az eredeti szándékuk, így pedig végső soron ugyanúgy ellehetetlenítik az együttérzést. Lugones és Oyěwùmí ehhez hasonlóan a történelem általi eltagadás mögött rejlő *valós* életeket igyekeznek feltárni, vagy legalábbis felhívják rá a figyelmünket, hogy a felismerés a hatalmi diskurzus által eltörölt történetek napvilágra hozásával kezdődik. Ami ugyanakkor nem egyszerűen azt jelenti, hogy valahogyan vissza kell térnünk a gyarmatosítás előtti időkbe, hiszen ez nemcsak lehetetlen, hanem bizonyos értelemben romantizáló nosztalgiázás is lenne, mint ahogy lehetetlen lenne visszatérni a Butlert ihlető 2001-es terrortámadás előtti vélt vagy valós ártatlanabb időkbe. Lugones megoldásként azt javasolja, hogy próbáljuk meg más szemmel vizsgálni az értelmezést és a befogadást gúzsba kötő kereteket: ne úgy tekintsünk a gyarmati létre és a gyarmatosítottra, ahogyan azt a gyarmati diskurzus előírja, hanem inkább koncentráljunk annak az ellenállásnak a folyamatára, amellyel a gyarmatosított gyakorlatilag a kezdetek óta próbál kitörni ezekből a keretekből. Lugones megfogalmazásában a gyarmatosított kénytelen egy törött (diszkurzív) lokációban *(fractured locus)* létezni, de éppen ez az a konfliktus, amelyben meg tud képződni egy olyan újfajta szubjektum, amely akár az ezen a lokáción kívül létező számára is felismerhetővé válhat.[22] Mindez értelmezhető a sebezhetőség és a gyászolandó életek kontextusában is, amennyiben nemcsak az Én, hanem a fájdalom- és szenvedéshierarchiákat fenntartó értelmezési keretek korlátait is (f)el tudjuk ismerni, aztán pedig kétségbe vonni. Olvasatomban Lugones viszont egyszerre inspirálódik a butleri etikából, és tovább is lép rajta: a passzív, létező keretek felismerése és lebontása helyett az aktív ellenállásra helyezi a hangsúlyt, ezzel pedig a dekolonista kritika aktivizmust előtérbe helyező diskurzusába csatlakozik be.

[21] Uo., 16.
[22] Lugones, „Toward a Decolonial Feminism", 748.

Réz Anna

Az ember, a maga teljességében. Martha Nussbaumról

annarez@gmail.com
DOI: 0000-0002-9605-6599

HELIKON

Human Beings, Taken As a Whole. On Martha Nussbaum

Abstract

In recent decades, Martha C. Nussbaum has developed a political theory that retains the key values of classical liberal philosophy - above all, the unconditional respect for the dignity and autonomy of human individuals - but also breaks from this tradition at crucial points. But Nussbaum does much more than this: her rich oeuvre provides a complete, positive vision of human existence and well-being. Nussbaum's philosophical explorations in various fields are guided most of all by the basic position that we should insist on a richer, more meaningful description of human existence than is usual in contemporary political philosophy, and that we should make full use of our basic capacities, intellectual and emotional, even if we know that they sometimes lead us astray. This essay briefly introduces the capability theory developed by Nussbaum and Amartya Sen, Nussbaum's feminist position and finally her neo-Stoic theory of emotions.

Keywords: Martha Nussbaum, capability theory, political philosophy, feminism, theory of emotion, liberalism, well-being, Aristotle, Stoic philosophy, Amartya Sen

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.5

Liberalizmusból, akárcsak a közéletben, a kortárs angolszász politikafilozófiában is sokféle akad. Martha C. Nussbaum az elmúlt évtizedekben, részben szerzőtársával, Amartya Sen filozófussal és Nobel-díjas közgazdásszal közösen, egy olyan politikaelméletet dolgozott ki, amely megőrzi a klasszikus liberális filozófia kulcsfontosságú értékeit – legfőképp az emberi individuum méltóságának és autonómiájának feltétlen tiszteletét –, ám számos ponton el is szakad ettől a tradíciótól.

Ám ennél Nussbaum sokkal többet tesz: gazdag életműve az emberi létezés és jóllét teljes, pozitív víziójával szolgál. Ez utóbbit – a vízió pozitív jellegét – azért is érdemes kiemelni, mert napjaink liberális egalitárius elméletei elsősorban valaminek – elsősorban valamiféle egyenlőségnek és valamiféle igazságosságnak – a *hiányából* vezetik le normatív követeléseiket. Ezzel szemben Nussbaum elmélete tartalmas állításokat fogalmaz meg arról, mit jelent embernek lenni, és hogy ebből következően mi a jó az embereknek, milyen a jó, teljes, kibontakozott élet. E gondolatok kifejtéséhez Nussbaum rendszeresen visszanyúlik korai kutatási témájához, az antik görög filozófiához: míg a jó élet fogalmának kidolgozásakor az arisztoteliánus, érzelemelmélete tekintetében a sztoikus hagyományt gondolja újra.

Nussbaum filozófiája és életútja már csak azért is rendhagyó, mert termékeny filozófiai életművén kívül számos alkalommal alkalmazta filozófiai elveit a jog és a nemzetközi policy-making területén. A Chicagói Egyetem jogi karának egyetemi tanáraként évtizedekig oktatott jogászokat, szakértőként állást foglalt jogalkotási eljárásokban, az 1980-as, 1990-es években pedig a helsinki Világgazdasági Intézetben Sennel együtt tanácsadóként dolgoztak azon, hogyan lehet alkalmazni az általuk kidolgozott képességszemléletet napjaink globális igazságossági törekvéseiben. Mindemellett Nussbaum kiterjedt feminista életműve is arról tanúskodik, hogy a szerző absztrakt politikaelmélete meglepően világos válaszokat ad napjaink legsürgetőbb társadalmi igazságossági kérdéseire.[1]

[1] Jelen tanulmányból terjedelmi okokból kimarad, de ugyanez mondható el Nussbaumnak az állati jogokkal kapcsolatos közelmúltbeli munkásságáról is, amely szintén a képességszemlélet direkt alkalmazása. Lásd Martha Nussbaum, *Justice for Animals* (New York: Simon & Schuster, 2023). Követve az arisztoteliánus gondolatmenetet a szerző az állati élet(ek)nek, csakúgy, mint az emberinek, meghatározza azon lényegi összetevőit, amelyek nélkül az adott állat nem élhet a fajának megfelelő, ahhoz méltó életet. Ez az elgondolás erős riválisa lehet az állati jogok utilitarista védelmének (lásd például: Peter Singer, „Minden állat egyenlő", ford. Körmendy Pál és Mund Katalin, in *Környezet és etika*, szerk. Lányi András és Jávor Benedek, 39–56 [Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2005]), amely azért bírálja a nagyipari állattartás mai gyakorlatát, mert az felesleges szenvedést okoz az állatoknak. Nussbaum hasonló konklúzióra jut, de eltérő úton: az ipari állattartás azért is erkölcsileg elfogadhatatlan, mert az így tartott

A továbbiakban röviden bemutatom a Nussbaum és Sen által kidolgozott képességszemléletet (1.), majd Nussbaum ebből szervesen következő feminista álláspontját (2.), végül pedig az általa kifejtett neosztoikus érzelemelméletet (3.). Mint az reményeim szerint a szöveg végére kiviláglik, Nussbaum különböző területeken végzett filozófiai kutatásait az az alapállás határozza meg leginkább, hogy ragaszkodnunk kell az emberi létezés egy, a kortárs politikai filozófiában megszokottnál tartalmasabb, gazdagabb leírásához, mint ahogy ahhoz is, hogy érdemes a maguk teljességében kihasználni alapvető képességeinket, intellektuális és érzelmi kapacitásunkat, még akkor is, ha tudjuk, hogy ezek időnként tévútra vezetnek bennünket.

Szükségletek, képességek, esszencializmus

A disztributív igazságossági elméletek – tehát azok a normatív politikafilozófiai elméletek, amelyek arra keresik a választ, hogyan osszuk szét a (részben véges) javakat igazságosan az emberek között – első lépésben arra kell választ adjanak, hogy mik egyáltalán azok a javak, amelyeket egyenlően kellene elosztanunk. Jogok? Erőforrások? Esélyek? Vagy maguknak az emberi viszonyoknak kellene egyenrangúnak lennie, nem pedig hierarchikusnak vagy elnyomónak? Nussbaum Amarty Sennel közösen kidolgozott elmélete karakteresen másfajta választ ad: a globális igazságossági törekvéseknek azt a célt kell kitűzniük maguk elé, hogy minden ember egyenlően férjen hozzá az emberi élet szempontjából lényegi képességekhez, és lehetősége legyen gyakorolni ezeket. Nussbaum *Human functioning and social justice: In defense of Aristotelian essentialism*[2] című tanulmányában a következő listáját adja a jó élethez szükséges képességeknek:

1. Lehetőség egy teljes élet leélésére (a lehetőségekhez képest); a túl korai halál elkerülése; az élet befejezése akkor, amikor még érdemes azt élni.
2. Lehetőség az egészséges életre, a kielégítő táplálkozásra, a szexuális kielégülésre, megfelelő lakhatásra és szabad mozgásra.

állatok nem gyakorolhatják a természetüknek megfelelő képességeiket. Véleményem szerint ez a meglátás pontosan rezonál arra a megrendülésre, amelyet a ketrecbe zsúfolt, növekedésre, mozgásra, társas interakciókra képtelen állatok látványa ébreszt bennünk.

[2] Martha C. Nussbaum, „Human functioning and social justice: In defense of Aristotelian essentialism", *Political theory* 20, 2. sz. (1992): 202–246, https://doi.org/10.1177/0090591792020002002.

3. Lehetőség arra, hogy elkerüljük a szükségtelen fájdalmat és élvezetes élményeket éljünk át.
4. Lehetőség mind az öt érzékszervünk használatára; lehetőség arra, hogy dolgokat elképzeljünk, végiggondoljunk, megindokoljunk.
5. Lehetőség arra, hogy kötődjünk tárgyakhoz és emberekhez; hogy szerethessük azokat, akik szeretnek minket és törődnek velünk, és elgyászolhassuk őket, amikor már nincsenek velünk. Általánosabban: szeretni, gyászolni, vágyakozni valaki iránt és hálát érezni felé.
6. Lehetőség arra, hogy kimunkálhassuk a jóról való saját elképzelésünk, és kritikusan felülvizsgálhassuk saját élettervünket.
7. Lehetőség arra, hogy másokkal és másokért élhessünk; hogy törődhessünk másokkal és kifejezhessük a törődésünket; hogy családi és más társasági viszonyaink lehessenek.
8. Lehetőség arra, hogy együtt élhessünk és törődhessünk állatokkal, növényekkel és a természeti világgal.
9. Lehetőség a játékra, nevetésre, feltöltődésre.
10. Lehetőség arra, hogy a saját életünket éljük és ne másokét; hogy életünket a saját környezetünkben és a saját összefüggésében élhessük.[3]

Hogyan, minek alapján jut el Nussbaum ehhez és éppen ehhez a listához? A képességszemlélet arisztoteliánus alapokon nyugszik; központi tézise szerint léteznek az emberi életnek olyan univerzális és esszenciális jellemzői, funkciói, amelyek nélkül az élet nem emberi élet többé. Az arisztoteliánus hagyományban ez a tézis masszív metafizikai előfeltevéseken nyugodott: Arisztotelész szerint nemcsak minden élőlénynek, de számos élettelen tárgynak is van belső szubsztanciája, lényege, az ember esetében pedig csak az emberre jellemző racionális lelke. Arisztotelész az élő organizmusok mintájára elképzelt metafizikájában így minden létező szert tesz egy, csak a fajtájára jellemző célra, munkára, rendeltetésre, amely egyszerre jellemzi (deskriptív jelleggel) az adott dolog működését, és jelöli ki (normatív igénnyel) az adott faj vagy dolog *célját*.

Nussbaum úgy szakad el ettől a – kortárs filozófiában finoman szólva nem magától értetődő – metafizikai tradíciótól, hogy annak normatív implikációit

[3] Más helyeken némileg különböző listával dolgozik, lásd például: Martha Nussbaum, *Emberi jogok és emberi képességek*, hozzáférés: 2023.09.01, https://www.enisszavazok.hu/martha-nussbaum-emberi-jogok-es-emberi-kepessegek/.

megtartja. A fenti lista, szemben Arisztotelész eredeti elméletével, nem valamifajta, az emberi tapasztalathoz képest külsődleges metafizikai elmélkedés eredménye, hanem *belsőleg* következik – legalábbis a szerző állítása szerint – az emberek történeti önmegértéséből. Ha megfigyeljük, hogyan élik az emberek szerte a világon a mindennapjaikat, hogyan értelmezik a saját életüket, hogy milyen történeteket mesélnek egymásnak, akkor ki tudjuk rajzolni az emberi szükségleteknek, törekvéseknek, igényeknek azt a rendszerét, amelyet a fenti lista tükröz.

Ha jól belegondolunk, ez annyira nem is merész állítás. Abból, hogy az emberek világszerte lényegesnek tartják a fenti képességeket, még nem következik, hogy ne lennének gyakorta hatalmas különbségek abban, ahogyan ezeket az egyes kultúrák egyfelől interpretálják, másfelől egymáshoz képest súlyozzák. Pusztán a széles körben tapasztalható erkölcsi egyet-nem-értések megfigyeléséből tehát nem következik, hogy egy ilyesfajta lista összeállítása képtelen vagy illegitim célkitűzés volna.

Mindazonáltal azt kár lenne tagadni, hogy a képességszemlélet teleologikus szemléletmódja erős feszültségben áll a liberális politikafilozófia talán legmeghatározóbb hagyományával. Immanuel Kant például, akinek kulcsfontosságú szerepe volt a liberális politikaelméletek normatív megalapozásában, kitartóan érvelt amellett, hogy a boldogságra irányuló előírások (imperatívuszok) azért sem lehetnek kategorikusak, mert a boldogság minden ember számára mást jelent, következésképpen eltérő eszközökkel tudják azt elérni. Ugyanezen okból volt mélyen problematikus a paternalizmus számos felvilágosodás kori szerző számára (lásd például Tocqueville munkásságát): mind elvi, mind gyakorlati szempontból megengedhetetlennek tartották, hogy az állam polgárai akaratával szembe helyezkedve képviselje azok (állítólagos) érdekeit vagy jóllétét. A hasonló listák ráadásul sokszor önkényesnek tűnnek, a fennálló politikai hatalom módszerének arra, hogy természetesnek állítsa be azokat a politikai és erkölcsi értékeket, amelyeket propagálni kíván.

Nussbaum több írásában is kitartóan védelmezi a képességszemléletet annak liberális kritikusaitól. Legfontosabb megfontolása az, hogy a képességszemlélet csak annyit vár el az államoktól és szupranacionális jóléti szervezetektől, hogy mindenki számára *lehetőséget nyújtsanak* a fenti képességek gyakorlására – az egyénnek nem kötelessége élni is ezzel a lehetőséggel. Tehát ha valaki önként lemond a szexualitás, a családalapítás, a természeti világgal való kapcsolódás örömeiről, lelke rajta – ez már nem igazságossági kérdés. Hasonlóképp azt sem írja elő az elmélet, hogy az egyes nemzetek vagy kultúrák *miként* valósítsák meg a fenti képességekhez való hozzáférést: mivel a kér-

déses képességeket más és más közösségek nagyon különbözően értelmezhetik, a helyi megoldásoknak erre a sajátos önmegértésre kell támaszkodnia.

Feminizmus és liberalizmus

Nussbaum liberális feminizmusa közvetlen folytatása és alkalmazása azoknak az univerzalista és liberális elveknek, amelyek a képességszemlélet alapját képezik. Feminista munkássága nagyobbrészt azokat a társadalmi gyakorlatokat bírálja, amelyek megfosztják a nőket az autonóm életvitel képességétől (lásd a lista 6-os és 10-es pontját), vagy a férfiakéhoz képest sokkal kevesebb lehetőséget adnak számukra olyan alapvető képességek gyakorlására, mint az egészséges életmód és táplálékbevitel, vagy az oktatás.[4] Következésképpen példái és esettanulmányai sokszor a perifériás, fejlődő országok, azon belül is India társadalmi gyakorlatait helyezik középpontba.[5]

Ennyiben Nussbaum feminizmusa a lehető legtávolabb áll a liberális feminista azon – jobbára a szocialista és a radikális feminizmus berkeiben népszerű – karikatúrájától, akit kizárólag olyan szimbolikus elismerési kérdések foglalkoztatnak, mint a női kvóták a felső vezetésben, vagy a jómódú nyugati nők lehetőségei a munka és a magánélet összeegyeztetésére. Míg politikai filozófiájában a liberális kritikusokkal, addig feminista írásaiban a tőle „balra" állókkal folytatja a jóindulatú vitákat.[6] Ezen viták tétje, hogy egy univerzalista és individualista – az egyének személyes jóllétét szem előtt tartó – feminista elmélet képes-e tartalmas, rendszerkritikus válaszokat adni olyan mélyen megbúvó egyenlőtlenségekre, mint amilyen a privát és a nyilvános szféra nemi felosztottsága, vagy a nők testi kizsákmányolása a nők elleni erőszak, a prostitúció- és pornóipar, az emberkereskedelem vagy a béranyaság gyakorlata által.

Nussbaum – bár elméletéből ez nem feltétlenül következne – valóban sok hagyományos vitakérdésben a liberális álláspont mellett tette le a voksát: ki-

[4] Nussbaum feminizmusáról remek összefoglaló szöveget írt magyarul: Joó Mária, „Feminista liberalizmus-liberális feminizmus ma: Martha Nussbaum", *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat* 7, 2. sz. (2017): 106–122.

[5] Például Martha C. Nussbaum, „India: Implementing Sex Equality through Law", *Chicago Journal of International Law* 2, 1. sz. (2001): 35–58.

[6] Martha C. Nussbaum, „The Future of Feminist Liberalism", *The American Philosophical Association Centennial Series* (2013): 679–708, https://doi.org/10.5840/apapa201399.

állt a prostitúció/szexmunka jogi legalizálása mellett,[7] mi több, külön tanulmányt szentelt azon tézisének, miszerint a tárgyiasítás önmagában nem rossz dolog.[8] Érdemi ellenfelének mégsem a baloldali és radikális feminizmust tekinti. Talán legélesebb hangú, leggúnyosabb – egyben legszórakoztatóbb – kritikáját Judith Butlerrel szemben fogalmazza meg[9], aki állítása szerint nyelvi, szimbolikus küzdelemként írja újra a feminizmust, amelyben a korlátozó, elnyomó rendszerek ellen pusztán nyelvi játékokkal, ironikus performanszokkal lehet küzdeni (mármint azoknak a gender studies-ban képzett nőknek, akik erre képesek). Nussbaum, ahogy azóta is sok, a posztmodernként címkézett fordulattal elégedetlen feminista, azt sürgeti, hogy a mozgalom és teoretikusai ne forduljanak el azon törekvésüktől, hogy magát a társadalmat, benne pedig a nők materiális élethelyzetét tegyék jobbá.[10]

A Butlerrel szembeni markáns kiállás csak egyetlen eleme annak az átfogó küzdelemnek, amelyet Nussbaum az erkölcsi relativizmus és szubjektivizmus, jobbára a kontinentális és posztmodern szerzőknél tapasztalható trendje ellen folytatott az 1980-as és 1990-es években), amikor az ún. „posztmodern" még érvényes és divatos világképnek hatott.[11] Az érvelés sokrétű, de központi tanulsága pofonegyszerű: amennyiben nem kötelezzük el magunkat bizonyos univerzális értékek mellett, mint amilyen a személyes, politikai és testi auto-

[7] Martha C. Nussbaum, „»Whether from reason or prejudice«: Taking Money for Bodily Services", *The Journal of Legal Studies* 27, 2. sz. (1998): 693–723, https://doi.org/10.1086/468040.

[8] Martha C. Nussbaum, „Objectification", *Philosophy & Public Affairs* 24, 4. sz. (1995): 249–291, https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00032.x. Ezt a nézetét később finomította: Martha C. Nussbaum, *Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability and Reconciliation* (New York: WW Norton & Company, 2021). Lásd erről a jelen számban: Willow Verkerk tanulmányát.

[9] Martha C. Nussbaum, „The Professor of Parody", *New Republic* 220, 8. sz. (1999): 37–45. Tartok tőle, hogy inkább az angolszász gondolkodási tradíció képviselői fogják mulattatónak találni. Ugyanakkor meg kell jegyezni., hogy az itt hivatkozott Nussbaum cikk 1999-es, és Judith Butler azóta a legtöbb politikafilozófiai és etikai kérdésben állást foglalt, különös tekintettel a marginalizált csoportok materiális élethelyzetére. Lásd erről a jelen *Helikon* számban: Gyuris Kata, „Sebezhetőség és dekolonizáció: A diszkurzív keretek újragondolása Judith Butlertől Maria Lugonesig" (a szerk. T. A. megjegyzése).

[10] Az elmúlt évtizedek elméleti és aktivista fordulatai, különös tekintettel a feminista és az LMBT+ mozgalom egyre szorosabb, ám súlyos ellentmondásokkal terhelt viszonyára, azt jelzik, Nussbaum intelmeit nem sokan vették komolyan.

[11] Nussbaum és Sen másik gyakori célpontjai az utilitarista közgazdászok, akik kizárólag a haszon terminusaiban képesek leírni az emberi jóllétet vagy épp nyomort. Lásd például: Amartya Sen, „Utilitarianism and Welfarism", *The Journal of Philosophy* 76, 9. sz. (1979): 463–489, https://doi.org/10.2307/2025934.

nómia, akkor a progresszív igazságossági küzdelmek talajvesztetté válnak, és végső soron valamifajta újtradicionalizmusba vagy a fennálló gazdasági és ideológiai status quo apológiájába torkollnak, azaz a pontos ellenkezőjébe mindannak, amit magukról állítanak. Amennyiben nem tudjuk vállalni annak ódiumát, hogy tartalmas erkölcsi állításokat tegyünk, és azokat megvédelmezzük, nem fogjuk tudni megjavítani a világot, hiszen még azt sem fogjuk tudni, mégis mitől lenne jobb.

Érzelmek és racionalitás

Míg politikafilozófiájában Nussbaum az arisztoteliánus hagyományt élesztette újra, addig érzelemelmélete sztoikus alapokon nyugszik. Az érzelmek filozófiai szakirodalmában a legkomolyabb választóvonal az ún. kognitivista és non-kognitivista elméletek között húzódik. Míg a non-kognitivista érzéselméletek olyan érzésekként tekintenek az érzelmekre, amelyek különböző testi változások eredményeképpen jönnek létre, addig a kognitivista elméletek azt állítják, hogy az érzelmek – és különösen az olyan komplex érzelmek, mint amilyen a gyász, a féltékenység vagy a bűntudat – nem jöhetnek létre bizonyos kognitív állapotok (hitek, meggyőződések, ítéletek) nélkül. Tehát míg a legegyszerűbb non-kognitivista elméletek képviselői szerint az érzelmek fizikai változások lecsapódásai, és így kognitív tartalom és racionális jóváhagyás nélkül jönnek létre, addig a kognitivista elméletek arra a propozicionális tartalomra helyezik a hangsúlyt, amely az adott érzelmet életre hívja és megkülönbözteti más érzelmektől. Ilyen kognitív tartalom lehet a harag esetében az, hogy „(ő) kárt okozott nekem", a gyász esetében az, hogy „örökre elvesztettem valakit, aki fontos volt számomra", és így tovább. A legtöbb (kognitivista vagy non-kognitivista) érzelemelmélet azonban ténylegesen kevert: elismerik mind azt, hogy az érzelmeknek vannak fizikai, érzésszerű komponensei, de azt is, hogy rendelkeznek valamifajta propozicionális tartalommal.

Egyes sztoikus filozófusok (a források szerint főként Khrüszipposz) a kognitivizmus legradikálisabb formáját képviselték: e szerint a nézet szerint az érzelmek *azonosak* az ítéletekkel. Amikor gyászt érzek, az annyit tesz, hogy úgy ítélem, hogy egy szerettem elvesztése rossz számomra; amikor neheztelek a másikra, akkor úgy ítélek, hogy ahogy a másik bánt velem, az méltánytalan. A legtöbb érzelem pedig hamis ítélet – hamis, mert olyan dolgoknak tulajdonít értéket (jó, rossz, méltányos, méltánytalan), amelyek valójában semlege-

sek. Innen ered a sztoikusok hírhedett ódzkodása a szenvedélyek legtöbb fajtájától.

Nussbaum ezt az érzelemelméletet örökíti tovább, de anélkül, hogy elfogadná a sztoikusok értékelméletét.[12] Visszatér ahhoz a gondolathoz, hogy az érzelmek nem mások, mint ítéletek: olyan értékítéletek, amelyek révén az egyén a saját jóllétének szempontjából nagy jelentőséggel ruház fel olyan dolgokat és személyeket, amelyek a befolyásán kívül állnak. Ám ezzel, *pace* Khrüszipposz, nincs is semmi baj: hiszen a jóllétünk szempontjából *valóban* nagy jelentősége van számos olyan dolognak, ami kívül áll a befolyásunkon.[13]

A kognitivista érzelemelméletek ezen formáival szemben nyilvánvaló kifogások vethetőek fel. Először is, ez a javaslat semmilyen módon nem ad számot arról, hogy az érzelmeknek van egy sajátos megélésük, fenomenális jellegük, amivel az ítéletek nem rendelkeznek. Nem ugyanaz azt *gondolni*, hogy a másik méltánytalanul bánt velem, mint *felháborodni* a viselkedésén. Nussbaum ezen a ponton hajthatatlan: amellett érvel, hogy az érzelmek sajátos fizikális megélése és a belőlük következő cselekvési hajlandóságok pusztán organikus következményei annak, hogy az adott értékítéletet valóban komolyan gondoljuk.

De az sem tűnik különösképp meggyőzőnek, hogy minden egyes érzelmünk mögött tudatos, explicit ítélet állna. Amikor meglepődünk, megijedünk, vagy undort érzünk valami iránt, akkor ezek az érzések látszólag mindenfajta racionális és tudatos megfontolás nélkül törnek ránk.[14] Ezen a ponton Nussbaum is pontosítani próbálja az elméletét, oly módon, hogy addig finomítja az ítélet fogalmát, hogy abba a nem feltétlenül tudatos és artikulált gondolatok is beleférjenek.

Ám függetlenül a konkrét filozófiai projekt tarthatóságától, Nussbaum kognitivista törekvéseinek tágabb tétje van: érzelmi életünk visszavezetése a racionalitás szférájába. Nussbaum elméleti ellenfele itt az a hume-iánus hagyomány, amely az érzelmeket és más affektív állapotokat teljes mértékben kivonja a racionalitás sztenderdjeinek hatálya alól. Nussbaum központi meg-

[12] Itt is hasonló stratégiával találkozunk, mint az arisztotelészi funkció esetében: Nussbaum egyes fontos elemeket beépít, míg másokat elutasít az antik elméletből.

[13] Martha C. Nussbaum, *Upheavals of thought: The intelligence of emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[14] Hogy minden érzelem – mi több, minden mentális tartalom – racionális jóváhagyás eredményeként jön létre, azt a sztoikusok is inkább stipulálták, mintsem hogy érveltek volna mellette. A kései sztoa pedig pontosan ezen megfontolás hatására fontos pontokon módosította az érzelmekről alkotott felfogásukat. Lásd Catherine Newmark, „Sztoikus emóciófilozófia: apathia és eupathia között", in *Az érzelmek filozófiája: Szisztematikus-történeti tanulmányok*, szerk. Boros Gábor és Szalai Judit, 46–59 (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2011).

állapítása az, hogy kognitív és affektív képességeink nem szemben állnak egymással, hanem összedolgoznak; érzelmeink egyik legfontosabb funkciója pedig éppen az, hogy feltárják és egyben pontosítsák értékítéleteinket.

Ezért érvelhet Nussbaum amellett, hogy az érzelmeknek helye van a közéleti, politikai kérdések megvitatásában – és hogy a kérdéses érzelmi folyamatokat a műalkotások befogadásának mintájára érdemes elképzelnünk.[15] A (narratív szerkezetű) művek beleérző, empatikus képességünk és irodalmi képzeletünk révén érzelmeket ébresztenek bennünk: átéljük, milyen lehet az adott szereplő helyzetében lenni. Ám annak ellenére, hogy olvasás vagy filmnézés közben félünk, szorítunk a főhősnek, ellenszenvet érzünk, és így tovább, ezek az érzelmeink végső soron mégiscsak *pártatlanok*: nem kötődik személyes érdekünk ahhoz, hogy az egyik vagy a másik szereplőnek, vagy egy bizonyos végkifejletnek drukkoljunk. Hasonlóképp, elfogulatlan, mégis érzelemteljes szemlélőként kellene hozzáállnunk közös kérdéseink megvitatásához is: a hideg számítás mellett át is élni, milyen lehet annak a honfitársunknak a sorsa, aki tőlünk radikálisan különböző élethelyzetben van, és ezt a tudást – amelyet érzelmeink tártak fel – visszaforgatni a politikai döntéshozatalba.

Nussbaum természetesen tisztában van azzal, hogy érzelmeink sokszor torzítanak, részrehajlóak vagy előítéletek által fűtöttek. Az elfogulatlan szemlélő Adam Smith-től kölcsönzött elgondolása épp azt a célt szolgálná, hogy szét tudjuk szortírozni a „megbízható" és a „megbízhatatlan" érzelmi reakciókat. És bár mindig lesznek vitás kérdések, még mindig jobb elvégezni ezt a munkát, érvel a szerző, mint az empátia által nyert tudást egy az egyben száműzni a közéleti színtérről.

A nussbaumi modell művészetfilozófiaként meglehetősen sivár lenne. A műalkotások többek puszta empatikus gyakorlatoknál, és értékük nem merül ki abban az instrumentális értékben, hogy új tudással szolgálnak tőlünk nagyon különböző emberek életéről. De Nussbaum a *Költői igazságszolgáltatásban* nem is művészetfilozófiát ír: a műbefogadás sokkal inkább modellként szolgál annak az ideálnak a kifejtéséhez, amelyet a közéleti diskurzusok és döntéshozatal működéséről kifejt.

[15] Martha C. Nussbaum, *Költői igazságszolgáltatás*, ford. Pápay György (Budapest: MMA Kiadó, 2021).

Összegzés

Martha Nussbaum gazdag, több filozófiai diszciplínára kiterjedő életműve végső soron az emberi élet teljességét veszi védelmébe. Arra sarkall, hogy elméletalkotás közben nyugodtan fogadjuk el az embereket olyannak, amilyenek, ahelyett, hogy lecsupaszított, absztrakt individuumokat állítanánk a helyükbe. Mindebben pedig ott munkál az a derűs és humánus gondolat, hogy az emberi élet minden szegmense – fizikai szükségleteinktől az érzelmi működésünkig – méltó a figyelemre és a megbecsülésre; hogy még mindig jobb szembesülni az emberi hiányosságokkal és tévedésekkel, és szívós munkával megpróbálni kigyomlálni azokat, mint gyanakvásból (vagy kényelemből?) elfeledkezni arról, kik is vagyunk valójában.

Helikon_2023_2_Könyv.indb 245 2023. 11. 20. 12:05:21

Chantal Mouffe

Mi az agonisztikus politika?

Az utóbbi években a politika agonisztikus megközelítéseinek egyre nagyobb a befolyása. Azonban ezek az elméletek nagyon sokfélék, ami gyakran okozott némi zavart. Mivel itt azt szeretném megvizsgálni, hogy a saját, agonizmusról alkotott felfogásom mennyire releváns több területen is, ezért az elkövetkezőkben egyértelművé teszem megközelítésem sajátosságait, és azt, hogy miben különbözik más agonisztikus elméletektől. Tehát azzal kezdem, hogy felidézem annak az elméleti keretnek az alaptételeit, amely *a politikai*ról való gondolkodásomat meghatározza, ahogyan azt az Ernesto Laclauval közösen írt *Hegemony and Socialist Strategy (Hegemónia és szocialista stratégia)* című könyvünkben[1] kidolgoztuk.

Ebben a könyvben amellett érveltünk, hogy két kulcsfogalom szükséges a politika természetének megértéséhez: az antagonizmus és a hegemónia. Mindkettő azt mutatja, milyen fontos elfogadnunk azt a radikális negativitást, amely az antagonizmus mindig jelenlévő lehetőségében mutatkozik meg. Úgy gondoljuk, hogy a radikális negativitás dimenziója lehetetlenné teszi a társadalom teljes totalizációját, csakúgy, mint a megosztottságon és a hatalmi berendezkedésen való túllépést. Mindez viszont szükségessé teszi, hogy megbékéljünk a végső alap hiányával és a minden rendet átható eldönthetetlenséggel. A mi szóhasználatunkban ez azt jelenti, hogy fel kell ismerni mindenfajta társadalmi rend „hegemón" jellegét, és a társadalmat olyan gyakorlatok sorozatának termékeként kell elképzelni, amelyek célja a rend megteremtése az esetlegességek közepette. Mi „hegemón gyakorlatoknak" nevezzük azokat, amelyek révén egy adott rend létrejön, és a társadalmi intézmények jelentése rögzül. E megközelítés szerint minden rend esetleges gyakorlatok ideiglenes és bizonytalan artikulációja. A dolgok mindig lehetnek másképp is, és minden rend más lehetőségek kizárásán alapul. Minden rend a hatalmi viszonyok egy adott konfigurációjának kifejeződése. Az, amit egy adott pillanatban „természetes" rendként fogadunk el, tudniillik amit a közvélekedés ekként tart nyilván, az leülepedett hegemón gyakorlatok eredménye. Soha nem egy olyan mélyebb objektivitás megnyilvánulása, amely kívül állna azokon a gyakorlatokon, amelyek létrehozták. Ezért minden rend ki van téve a hegemóniaellenes

[1] Ernesto Laclau és Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Politics* (London–New York: Verso, 2001[2]).

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.6

gyakorlatok kihívásainak, amelyek megpróbálják szétdarabolni, hogy aztán a hegemónia egy másik formáját építsék fel.

Ezeket gondolatokat a *The Return of the Political (A politikai visszatérése)*, a *The Democratic Paradox (A demokratikus paradoxon)*, illetve az *On the Political (A politikairól)* című könyveimben fejtettem ki a *politikai* fogalmával kapcsolatban, melyen az emberi társadalmakra jellemző, azok természetéből fakadó antagonisztikus dimenziót értettem.[2] Ennek megfelelően *a politika* és *a politikai* megkülönböztetését javasoltam. A *politikai* az antagonizmusnak erre a dimenziójára utal, amely ugyanakkor sokféle formát ölthet, és különböző társadalmi viszonyokban jelenhet meg. Ezt soha nem lehet megszüntetni. A *politika* viszont olyan gyakorlatok, diskurzusok és intézményrendszerek együttese, amelyek valamiféle rendet kívánnak létrehozni, miközben az emberi együttélést olyan körülmények között akarják megszervezni, amelyek, mivel *a politikai* dimenziója mindig érinti őket, állandóan lehetséges konfliktusokkal teltek.

Amint azt írásaimban többször hangsúlyoztam, a politikai kérdések nem pusztán szakértőkre váró technikai kérdések. A valódi politikai kérdések során egymással konfliktusban álló alternatívák között kell dönteni. Ezt a liberális gondolkodás racionalista és individualista uralkodó irányzata nem tudja befogadni, nem képes a társadalmi élet pluralista jellegével szembesülni, a pluralizmusból fakadó konfliktusokkal együtt. Mivel ezekre a konfliktusokra nem létezhet racionális megoldás, az emberi társadalmakat az antagonizmus dimenziója jellemzi.

A pluralizmus tipikus értelmezése a következő: a világban sokféle nézőpont és érték létezik, de az empirikus korlátok miatt soha nem leszünk képesek mindegyiket alkalmazni; együttesen azonban harmonikus és konfliktusmentes halmazt alkothatnak. Megmutattam, hogy a liberális politikaelmélet ezen ága fennmaradása érdekében tagadja *a politikai* antagonisztikus dimenzióját. Az ilyen típusú liberalizmus egyik alaptézise a racionalista hit azt illetően, hogy elérhető számunkra egy észérveken alapuló egyetemes konszenzus. Nem csoda tehát, hogy *a politikai* a liberalizmus vakfoltja. Azáltal, hogy előtérbe helyezi a döntés kikerülhetetlen pillanatát – abban az értelemben, hogy egy eldönthetetlen területen kell döntést hozni -, az antagonizmus a racionális konszenzus határait mutatja meg.

[2] Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London–New York: Verso, 1993); Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London–New York: Verso, 2000); Chantal Mouffe, *On the Political* (London–New York: Routledge, 2005).

A *politikai*nak és ezzel együtt az antagonisztikus dimenziónak a tagadása miatt a liberális elmélet nem képes megfelelő módon elgondolni a politikát. A *politikai* antagonisztikus dimenzióját nem lehet eltűntetni, nem lehet letagadni, vagy azt várni, hogy magától megszűnjön. Ez tipikus liberális gesztus lenne, márpedig éppen ez a tagadás vezet a liberális gondolkodást jellemző tehetetlenséghez is. A liberalizmus ugyanis tehetetlen, amikor antagonizmusokkal és az erőszak olyan formáival szembesül, amelyek elvileg ahhoz a „letűnt korhoz" tartoznak, amikor az észnek még nem sikerült kordában tartania az archaikus szenvedélyeket. A liberalizmus jelenleg is ezért képtelen megragadni a hidegháború óta kialakult új antagonizmusok természetét és okait.

Másrészt a liberális gondolkodás saját individualizmusa miatt is vak a politikaira, ugyanis képtelen megérteni a kollektív identitások kialakulását. Pedig a politika kezdettől fogva kollektív azonosulási formákkal foglalkozik, mindig is arról volt szó, hogyan alakul ki a „mi" az „ők"-kel szemben. A liberális racionalizmus fő problémája itt az, hogy a „lét mint jelenlét" esszencialista felfogásán alapuló társadalmi logikát alkalmaz, és az objektivitást úgy fogja fel, mint ami a dolgok sajátja. Nem ismeri fel, hogy az identitás különbségként konstruálva létezhet, hogy minden társadalmi objektivitás hatalmi aktusok révén jön létre. Tagadja, hogy a társadalmi objektivitás bármely formája végső soron politikai, és következésképp magán viseli a megképződését meghatározó kirekesztések nyomait.

Több könyvemben is használtam a „konstitutív kívüliség" fogalmát e tézis kifejtéséhez, és mivel ez döntő szerepet játszik érvelésemben, most újra elmagyarázom. A fogalmat Henry Staten vezette be, utalásképpen Jacques Derrida „szupplementum", a „nyom" és az „elkülönböződés" terminusaira.[3] Staten célja az volt, hogy rávilágítson, az identitás megteremtése mindig magában foglalja a különbség létrehozását is. Derrida ezt a koncepciót nagyon elvont szinten fejtette ki, ugyanakkor az objektivitás bármely formájára vonatkoztatja. Én a magam részéről arra törekedtem, hogy a derridai gondolatnak a politika területén jelentkező következményeit helyezzem előtérbe, és megmutassam a jelentőségét a politikai identitások megképződése szempontjából. Azt állítom, ha megértjük, hogy minden identitás viszonylatokban létezik, relacionális, és hogy a másság tételezése előfeltétele bármely identitás létezésének – vagyis érzékeljük, hogy létezik valami „más", amely a minket körülvevő „külsőt" alkotja –, akkor megérthetjük, hogy a politika, amely mindig kollektív identitásokkal foglalkozik, miért a „mi" megképződéséről szól, amelynek a lehetőségfeltétele az „ők"-től való elhatárolódás.

[3] Lásd Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy ilyen viszony szükségszerűen antagonisztikus. Sok *mi-ők* viszony csupán a különbségek felismeréséről szól. De mindig fennáll annak a lehetősége, hogy a *mi-ők* viszony átforduljon *barát-ellenség* viszonyba. Ez akkor következik be, amikor a többieket, akiket eddig egyszerűen csak másnak tekintettünk, úgy kezdjük érzékelni, mint akik a *mi* identitásunkat kérdőjelezik meg és a *mi* létünket fenyegetik. Ettől a pillanattól kezdve, ahogy Carl Schmitt rámutatott, a *mi-ők* viszony bármely formája – legyen az vallási, etnikai vagy gazdasági – az antagonizmus terepévé válik. Fontos tudomásul venni, hogy a politikai identitások kialakulásának lehetőségfeltétele egyúttal egy olyan társadalom „lehetetlenségi feltétele" is, amelyből kiküszöbölhető az antagonizmus.

Az agonisztikus modell

Az antagonizmus e mindig jelenlévő lehetőségének összefüggésében dolgoztam ki azt az elméletet, amit a demokrácia „agonisztikus" modelljének nevezek. Eredeti szándékom az volt, hogy a liberális demokratikus intézmények „metaforikus újraírását" nyújtsam - egy olyan új leírást, amely képes megragadni, mi a tétje a pluralista demokratikus politikának. Azt állítottam, hogy a demokratikus politika és az azt érő kihívások megértéséhez a demokratikus politikaelmélet két fő megközelítése helyett egy harmadik alternatívára van szükség.

Az egyik megközelítés, az aggregatív modell úgy látja, hogy a politikai szereplőket az érdekeik mozgatják. A másik pedig, a deliberatív modell az ész és az erkölcsi megfontolások szerepét hangsúlyozza. Mindkét modell figyelmen kívül hagyja azonban a kollektív identitások fontosságát és az affektusok döntő szerepét az előbbiek kialakulásában. Azt állítom, hogy a demokratikus politikát nem lehet megérteni anélkül, hogy elismernénk a „szenvedélyek" politikai térben elfoglalt szerepét. A demokrácia agonisztikus modellje azokkal a kérdésekkel foglalkozik, amelyeket a másik két modell a racionalista, individualista értelmezési keretei miatt nem tud megfelelően kezelni.

Hadd idézzem itt fel röviden azt, amit a *The Democratic Paradox*ban fejtettem ki. Ebben a könyvben arról beszéltem, hogy ha elismerjük a *politikai* dimenzióját, akkor belátjuk, hogy a pluralista liberális demokratikus politika egyik fő problémája, hogy megpróbálja hatástalanítani az emberi kapcsolatokban meglévő potenciális antagonizmust. Véleményem szerint az alapvető kérdés nem az, hogy hogyan juthatunk el egy konszenzushoz kirekesztés nélkül, mert ez egy olyan „mi" megteremtését igényelné, amelyhez nem ren-

delődhetne „ők”. Ez azért lehetetlen, mert, ahogy az imént megjegyeztem, a „mi” megalkotásának feltétele éppen az „ők”-től való elhatárolódás.

A legfontosabb kérdés tehát az, hogyan lehet ezt a *mi-ők* megkülönböztetést, amely a politika konstitutív eleme, a pluralizmussal összeegyeztethető módon létrehozni. A konfliktusokat a liberális demokratikus társadalmakban nem lehet és nem is szabad megszüntetni, mivel a pluralista demokrácia sajátossága éppen a konfliktusok elismerése és legitimálása. A liberális demokratikus politika alapkövetelménye, hogy a többieket ne ellenségnek tekintsük, akiket el kell pusztítani, hanem ellenfeleknek, akiknek az eszméi ellen lehet harcolni, akár hevesen is, de nem kérdőjelezhető meg a joguk, hogy megvédjék eszméiket. Másképpen fogalmazva, az a fontos, hogy a konfliktus ne „antagonizmus” (ellenségek közötti küzdelem), hanem „agonizmus” (ellenfelek közötti küzdelem) formájában jelentkezzék.

Az agonisztikus nézőpont szerint a demokratikus politika központi kategóriája az „ellenfél” kategóriája. Az ellenfél az, akivel mindketten osztjuk a „szabadságot és egyenlőséget mindenkinek” demokratikus elvét, miközben nem értünk egyet ennek értelmezésében. Az ellenfelek azért harcolnak egymás ellen, mert azt akarják, hogy saját értelmezésük váljon egyeduralkodóvá, azaz hegemónná, de nem kérdőjelezik meg, hogy az ellenfelüknek is van joga a saját álláspontja győzelméért harcolni. Ezt az ellenfelek közötti konfrontációt nevezzük „agonisztikus harcnak”, amely egy életteli és dinamikus demokrácia feltétele.[4]

A jól működő demokrácia megkívánja a demokratikus politikai álláspontok konfrontációját. Ha ez hiányzik, mindig fennáll a veszélye annak, hogy ezt a demokratikus konfrontációt megkérdőjelezhetetlen erkölcsi értékek vagy eszszencialista identifikációs formák konfrontációja váltja fel. A konszenzus túlzott hangsúlyozása és a konfrontációtól való idegenkedés apátiához és a politikai részvételtől való elforduláshoz vezet. Ezért van szükség a liberális demokratikus társadalomban a lehetséges alternatívákról szóló vitára, és arra, hogy a társadalom világosan elkülöníthető demokratikus pozíciók köré csoportosított politikai identifikációs formákat biztosítson.

Bár a konszenzus kétségtelenül szükséges, azt eltérő véleményeknek kell kísérniük. Konszenzusra van szükség a liberális demokráciát alkotó intézményekről és a politikai társulást meghatározó etikai-politikai értékekről. De mindig lesznek nézeteltérések ezeknek az értékeknek az értelmét és megvalósításuk módját illetően. Ez a konszenzus ezért mindig „konfliktusos konszenzus” lesz.

[4] Ennek részletesebb kifejtését lásd a *The Democtratic paradox [A demokratikus paradoxox]* című, 4. fejezetben.

Egy pluralista demokráciában a közös etikai-politikai elvek értelmezésével kapcsolatos nézeteltérések nemcsak legitimek, hanem szükségesek is. Ezek lehetővé teszik az állampolgári identifikáció különböző formáit, és egyben a demokratikus politika alapját képezik. Ha a pluralizmus agonisztikus dinamikája az identifikációk demokratikus formáinak hiánya miatt akadályozva van, akkor a szenvedélyeket nem lehet demokratikus módon kifejezni. Így megnyílik a terep arra, hogy elszaporodjanak a nacionalista, vallási vagy etnikai típusú esszencialista identitások körül artikulálódó politikák különböző formái, valamint a nem vitatható erkölcsi értékek miatti konfrontációk, az erőszak minden megnyilvánulásával együtt, amely rendszerint az ilyen konfrontációk velejárója.

A félreértések elkerülése végett hadd hangsúlyozzam még egyszer, hogy az „ellenfél" fogalmát határozottan meg kell különböztetnünk attól, ahogyan a fogalmat a liberális diskurzusban használják és értelmezik. Ugyanis az „ellenfél" általam javasolt értelmezése során, és a liberális nézettel ellentétben, az antagonizmus nem megszűnik, hanem „szublimálódik". Amit a liberálisok „ellenfélnek" neveznek, az valójában csupán „versenytárs". A liberális teoretikusok a politikát semleges terepként képzelik el, ahol különböző csoportok versengenek a hatalmi pozíciók megszerzéséért, azzal a céllal, hogy kiszorítsanak másokat, elfoglalják a helyüket, ám anélkül, hogy megkérdőjeleznék a domináns hegemóniát, illetve a hatalmi viszonyokat magukat felforgatnák. Itt egyszerűen a különböző elit csoportok versenyeznek egymás között.

Az agonisztikus politikában azonban az antagonista dimenzió mindig jelen van, mivel a tét az egymással szemben álló hegemón projektek közötti küzdelem, amelyek racionálisan soha nem egyeztethetők össze, mivel az egyiket mindig le kell győzni. Ez egy valódi konfrontáció, amely olyan demokratikusan szabályozott feltételek között zajlik, melyeket az ellenfelek elfogadnak.

Azt állítom, hogy csak akkor tudjuk feltenni a demokratikus politika legfontosabb kérdését, ha elismerjük a *politikai* antagonisztikus dimenzióját. A liberális teoretikusok véleményével ellentétben a kérdés nem az, miként lehetséges kompromisszum az egymással versengő érdekek között, és nem is az, hogy hogyan lehet „racionális", azaz teljesen inkluzív, kirekesztés nélküli konszenzusra jutni. Szemben azzal, amit sok liberális hinni akar, a demokratikus politika sajátossága nem is az, hogy le tudja küzdeni a *mi-ők* szembenállást, hanem az, hogy lehetőséget teremt arra, hogy ez a szembenállás sokféleképpen létrejöhessen. Az sem a demokratikus politika feladata, hogy a szenvedélyeket kiiktassa vagy a magánszférába szorítsa vissza annak érdeké-

ben, hogy a nyilvános szférában racionális konszenzus jöhessen létre. Sokkal inkább az, hogy „szublimálja" ezeket a szenvedélyeket azáltal, hogy a demokratikus tervek felé csatornázza be őket, és a demokratikus célok köré kollektív azonosulási formákat épít.

Agonizmus és antagonizmus

Az előbbiekben tehát felvázoltam, hogy az agonizmus és az antagonizmus milyen szoros kapcsolatban áll egymással, most pedig rátérek arra, hogy mi különbözteti meg az agonisztikus politikáról alkotott sajátos felfogásomat számos más agonisztikus felfogástól. Vegyük például Hannah Arendt koncepcióját. Véleményem szerint az „agonizmus" arendti értelmezésével az a fő probléma, hogy nála – tömören összefoglalva – „antagonizmus nélküli agonizmusról" van szó. Ezt úgy értem, hogy bár Arendt nagy hangsúlyt fektet az emberi pluralitásra, és határozottan állítja, hogy a politika a közösséggel és az egymástól különböző emberek közötti kölcsönösséggel foglalkozik, nem ismeri el, hogy ebből a pluralitásból antagonista konfliktusok erednek. Szerinte politikailag gondolkodni annyit jelent, mint kifejleszteni azt a képességet, hogy a dolgokat képesek vagyunk sokféle nézőpontból szemlélni. Ahogy Kantra és a „kibővített gondolkodás" eszméjére hivatkozik, jól mutatja, hogy pluralizmus-felfogása nem különbözik alapvetően Habermasétól, hiszen az övé is az interszubjektív egyetértés horizontjába íródik be. Valóban, Arendt Kant esztétikai ítéletében azt látja meg, hogy az az interszubjektív megegyezés hogyan hozható létre a nyilvános térben.

A megközelítéseik közötti jelentős különbségek ellenére Arendt később Habermashoz hasonlóan a közéletet olyan térként képzeli el, ahol konszenzusra lehet jutni. Sőt, írásaiban találhatunk olyan megfogalmazásokat, amelyek akár Habermastól is származhattak volna. Egy 1970-ben adott interjújában például – az ún. „Reif-interjúban" – a képviseleti rendszerrel szemben egy alternatív politikai szerkezetet vázolt fel, és bírálta a pártok szerepét. Azt javasolta, hogy a pártokat a döntéshozatalra alkalmasabb „tanácsokkal" váltsák fel. „Ha csak tízen ülünk egy asztal körül, és mindenki kifejti a véleményét, illetve meghallgatja a többiek véleményét is, akkor a véleménycsere révén racionális véleményt formálhatunk."[5]

[5] Hannah Arendt, „Thoughts on Politics and Revolution", in Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, 199–234 (New York: Harvest Books, 1969), 233.

Kétségtelen, hogy nála a konszenzus a különböző nézőpontok ütköztetésén és vélemények cseréjén alapul (a véleményt a görög *doxa* értelmében értve) és nem egy racionális „Diskurs"-ból ered, mint Habermasnál. Ahogy Linda Zerilli is megjegyezte: míg Habermasnál a konszenzus azáltal jön létre, amit Kant „disputieren"-nek nevezett, vagyis a logikai szabályok által korlátozott érvek ütköztetése révén, addig Arendtnél a „streiten"-ről van szó, ahol az egyetértés meggyőzéssel, nem pedig megdönthetetlen bizonyítékok segítségével jön létre.[6] Azonban sem Arendt, sem Habermas nem képes elismerni, hogy a konszenzus minden formája hegemón jellegű, és az antagonizmus vagyis az a momentum, amit Lyotard viszálynak *(le differend)* nevez, megszüntethetetlen.

Az agonizmusról alkotott felfogásom eltér attól az Arendt által inspirált felfogástól is, amelyet Bonnie Honig terjesztett elő *Political Theory and the Displacement of Politics (Politikaelmélet és a politika elmozdulása)* című könyvében.[7] Honig szerint a politikával kapcsolatban kétféle látásmód létezik: a Kant, John Rawls vagy Michael Sandel munkáiban kifejtett erényé *(virtue)*, illetve a Machiavelli, Nietzsche és Arendt által tételezett virtusé *(virtù)*. Honig szerint a virtus perspektívájának lényege az agonisztikus verseny, amelynek révén a polgárokat arra ösztönzik, hogy az irányelveket és eszméket nyíltan vitassák meg, és szálljanak szembe minden olyan kísérlettel, amely a vita megszüntetésére irányul. Bár egyetértek a vita fontosságával, ugyanakkor nem gondolom, hogy az agonisztikus harc mibenlétét leírhatnánk egyszerűen úgy, mint egy problémák vagy identitások folyamatos megvitatásából álló folyamatot. Meg kell értenünk a hegemónia megformálódásának döntő szerepét is, és azt, hogy nemcsak a fennállót kell megkérdőjelezni, hanem új formákat és új intézményeket is létre kell hozni.

Honig agonisztikus elméletének problematikus voltát jól példázza a feminista politikáról alkotott elképzelése. A *Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity (Az agonisztikus feminizmus felé: Hannah Arendt és az identitáspolitika)* című cikkében kifejti, hogy Arendt munkásságának az a jelentősége a feministák számára, hogy egy performatív agonisztikus politikát kínál fel, amely ahelyett, hogy reprodukálná és reprezentálná azt, „amik" va-

[6] Linda Zerilli, „We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory* 33, 2. sz. (2005): 158–188, https://doi.org/10.1177/0090591704272958.

[7] Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

gyunk, agonisztikus módon, új identitások létrehozásán keresztül megalkotja azt, „akik" vagyunk.[8]

Bár Honig elismeri, hogy Arendt soha nem állította magáról, hogy feminista, úgy véli, hogy Arendt agonisztikus politikája, amely szerint az „én" a sokféleség komplex csomópontja, amelynek különböző identitásai mindig performatívak, különösen inspiráló a feminista politika számára. Honig szerint Arendt filozófiája megmutatja, hogy a feminizmust a biológiai nem-társadalmi nem különbségének, valamint a szexualitás jelentésével, gyakorlatával és politikájával kapcsolatos viták színtereként képzeljük el. Ahogy Mary Dietz megjegyzi, Honig „kisajátítja Arendtet azért, hogy kiszabadítsa az identitást és a nő fogalmát a korlátozó kategóriák alól, amelyek a cselekvést a puszta létre redukálják, és eltörlik a különbözőséget az egyenlőség kedvéért."[9]

Ennek eredményeképpen az identitás helyébe „identitások" lépnek, és a nő már nem a feminista politika egyszerű kiindulópontja. Egy ilyen feminizmus azonban, mondja Dietz, a politika nyilvános terét a vita verbális játékaként fogja fel, ahol a központi kérdés nem az, hogy mit kellene tennünk, hanem az, hogy kik vagyunk.

Véleményem szerint ez nem elég ahhoz, hogy elgondolhassuk a feminista politika megfelelő formáját. Nem hiszem, hogy az agonisztikus küzdelemnek kizárólag a „ki vagyok" dekonstrukciójára és az identitások megsokszorozódására kellene összpontosítania, azon az áron, hogy nem foglalkozunk vele, hogy mit kellene tennünk állampolgárként. Itt Honig felé ugyanazt a kritikát fogalmazhatnánk meg, amelyet Hannah Pitkin fogalmazott meg a *Justice: On Relating Private and Public (Igazságosság a magán- és a nyilvános szférában)* című írásában Arendttel szemben, akinek a szemére veti, hogy túlságosan nagy hangsúlyt fektet a cselekvésként értett szabadságra, amikor a beszédaktusokról és az „én" megmutatásáról ír, miközben nem veszi elég komolyan az igazságosság kérdését, azt, hogy mit kell tenni.[10]

Ehhez hasonlóan hiányosságokat találhatunk egy másik agonisztikus teoretikus, William Connolly írásaiban is.[11] Connollyre nagy hatással volt Nietzsche,

[8] Bonnie Honig, „Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity", in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, szerk. Bonnie Honig (University Park, PA: Penn State University Press, 1995).

[9] Mary Dietz, „Feminist Receptions of Hannah Arendt", in Honig, *Feminist Interpretations*…, 17–50.

[10] Hanna Fenichel Pitkin, „Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory* 9, 3. sz. (1981): 327–352.

[11] Például: William E. Connolly, *Pluralism* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

így megpróbálta az „agon" nietzschei felfogását összeegyeztetni a demokratikus politikával. Ő a demokrácia radikalizálódását szorgalmazza, hogy a polgárok elköteleződjenek a demokrácia mellett, és egy agonisztikus vita résztvevőivé váljanak, amely megakadályoz minden lezárási kísérletet. E vízió központi eleme az „agonisztikus tisztelet" fogalma, amely Connolly szerint egyrészt az ember identitásért folytatott küzdelmének közös egzisztenciális állapotából fakad, másrészt végességünk felismerése alakítja ki. Az agonisztikus tisztelet számára a mély pluralizmus *(deep pluralism)* a legfőbb erény, és ezt tartja a legfontosabb politikai erénynek mai pluralista világunkban is.

Kétségtelen, hogy az agonisztikus küzdelemben részt vevő ellenfelek között szükség van tiszteletre, ugyanakkor fel kell vetni egy fontos kérdést az agonisztikus tisztelet határaival kapcsolatban. Lehet-e minden antagonizmust agonizmussá alakítani, azaz minden álláspontot legitimnek elfogadni és bevenni az agonisztikus küzdelembe? Vagy létezik olyan követelés, amelyet ki kell zárni, mert nem lehet része a konfliktusos konszenzusnak, amely biztosítja azt a szimbolikus teret, ahol az ellenfelek legitim ellenfélként ismerik el egymást? Más szóval, elképzelhető-e pluralizmus antagonizmus nélkül?

Ezek azok a lényeges politikai kérdések, amelyekkel Connolly nem foglalkozik, és ezért nem hiszem, hogy az ő teóriája elméleti keretet adhatna egy hatékony demokratikus politikához. Ahhoz, hogy elgondolhassuk, hogyan kell politikailag cselekedni, nem kerülhető meg a döntés mozzanata, ez pedig a határok megállapítását, a befogadás illetve kizárás terének meghatározását jelenti.

Egy olyan megközelítésmód, amely elkerüli a döntés mozzanatát, nem lesz képes megkérdőjelezni az uralkodó hegemóniát és átalakítani a fennálló hatalmi viszonyokat. Connolly „agonisztikus tisztelet"-koncepciója egy „pluralista ethoszt" javasol, de ez nem elegendő ahhoz, hogy – miként ő állítja – egy új, átalakuló demokratikus politikát hozzon létre. Én is fontosnak tartom a pluralista ethosz szükségességéről szóló gondolatait, azonban egy valódi politikai megközelítés megköveteli azt, hogy foglalkozzunk a pluralizmus korlátaival. Akárcsak Bonnie Honignál, Connollynál is hiányzik az a két dimenzió, amelyről azt állítottam, hogy a politika szempontjából központi jelentőségű: az antagonizmus és a hegemónia.

Az Arendt és Nietzsche által inspirált agonisztikus elméletek fő hiányossága az, hogy mivel a fő hangsúlyt a lezárás elleni küzdelemre helyezik, képtelenek megragadni a hegemóniáért folytatott harc természetét. A megzavarás politikáját *(politics of disturbance)* támogatják, ezáltal figyelmen kívül hagyják e harc másik vetületét, amely egy alternatív hegemónia felépítéséről szól.

A demokrácia radikalizálódásához nem elég felrúgni az uralkodó eljárásrendet és feloszlatni a fennálló berendezkedést.

Ha elismerjük, hogy az antagonizmus megkerülhetetlen, és hogy minden rend hegemón rend, nem kerülhetjük el, hogy szembenézzünk a politika alapvető kérdéseivel: melyek az agonizmus határai, és melyek azok az intézmények és hatalmi formák, amelyeket létre kell hozni ahhoz, hogy lehetővé váljon a demokrácia radikalizálódása? Ennek érdekében nem kerülhetjük el a döntést, és az szükségszerűen magában foglal egyfajta lezárást. Lehet, hogy egy etikai diskurzus elkerülheti ezt a mozzanatot, de egy politikai biztosan nem.

Az, hogy ezek az elméletek nem tudnak mit kezdeni a lezárás szükséges mozzanatával, mely *a politikai* alapját képezi, annak a megközelítésnek a szükségszerű következménye, amely a pluralizmust a sokféleség puszta felértékelésének tekinti, és ezáltal tagadja a konfliktus és az antagonizmus konstitutív szerepét. Az általam kidolgozott elmélet ezzel szemben elismeri a társadalmi megosztottság konstitutív jellegét és a végső megbékélés lehetetlenségét.

Mindegyik megközelítés azt állítja, hogy a modern demokratikus körülmények között a népet nem lehet „egy entitásként" kezelni. De míg az első megközelítés az emberek közösségét „összetett" képződménynek tekinti, a másodikban a nép „megosztottnak" tűnik. Csak akkor lehet politikai módon gondolkodni, ha a megosztottságot és az antagonizmust egyaránt kiiktathatatlannak ismerjük el.

Etika vagy politika

Tisztában vagyok azzal, hogy a jelenlegi korszellem nem kedvez a *politikai* ilyenfajta értelmezésének, mivel sokkal népszerűbb az a tendencia, hogy a politikai teret etikai szempontból gondoljuk el. Számos, különböző elméleti horizontról érkező szerző tudna példát szolgáltatni erre az „etikai fordulatra", de most Alain Badiou-ról ejtek néhány szót. Badiou esete azért különösen érdekes, mert első pillantásra nem gondolnánk, hogy ő „az etikai táborhoz" tartozik. Pedig, ahogy Oliver Marchart állította, a politikáról alkotott felfogását valóban az etika oldalán kellene elhelyezni.[12] Marchart Badiou politikai gondolkodásáról szóló fejtegetése segíthet megerősíteni a saját elképzelésemet, nevezetesen azt, hogy jelenleg *az etikai* kiszorítja *a politikai*t.

[12] Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748624973.001.0001.

Badiou különbséget tesz a *politika* és a *politikai* között, de az ő megkülönböztetése eltér az enyémtől. Ő a „le politique" *(a politikai)* kifejezést a hagyományos értelemben vett politikai filozófiára, a „la politique" *(politika)* kifejezést pedig saját álláspontjának megjelölésére használja. Ahogy Marchart megjegyzi, Badiou fő célpontja Hannah Arendt, mert utóbbi azt állítja, hogy az igazság nem tartozik a politikai szférájába. Ezzel szemben Badiou szerint egy olyan politikai filozófia, amely a vélemények pluralitását szorgalmazza, és kizárja az igazság fogalmát, a parlamentarizmus politikájának előmozdításához vezet. *A politikai*nak a vélemények pluralitásaként való jellemzésével szemben Badiou a politika szingularitását tételezi, amelyet olyan szubjektumok hoznak létre, akiket az igazság eseményéhez való szinguláris viszonyuk határoz meg, és nem a közöttük lezajló véleménycsere.

A politika – állítja –, az igazság és az esemény rendje, és kitart amellett, hogy az esemény bekövetkezése érdekében félre kell tenni minden tényt, és hűnek kell lenni valamihez, ami nem a valóságban adott. Az esemény ugyanis a valóságnak egy múló megszakítása. Az eseményt nem lehet megjósolni, mivel az az adott helyzet, az adott állapota megszakítása. A szubjektum döntése, hogy hű marad egy eseményhez, hozza létre az igazságot. Így fogalmaz: „Igazságnak" (egy igazságnak) az eseményhez való hűség valós folyamatát fogom nevezni: azt, amit ez a hűség az adott helyzetben létrehoz."[13]

Badiou politikáról alkotott felfogását vizsgálva Marchart joggal mutat rá, hogy „azzal, hogy elméletének politikai részét a hűség fogalma köré építi, ahogyan azt az *Etika* és a *Szent Pál* című könyveiben teszi, Badiou a politika etikai perspektíváját részesíti előnyben. Ennek eredményeként a politikai cselekvés etikai, sőt kvázi vallási erőfeszítéssé válik, hogy gondolkodásunk és cselekvésünk révén hűségesek maradjunk egy adott eseményhez."[14] És amikor azt kérdezi, hogy Badiou-nál „a feltétel nélküli politikáját" *(politics of the unconditional)* még mindig joggal nevezhetjük-e politikának, vagy nem kellene-e inkább etikáról beszélni, úgy gondolom, de igen, Badiou politikája etika. Egyetértek azzal is, hogy a feltétel nélküliség szigorú etikája egyértelműen ellentétben áll a politika területével, amely mindig *a feltételes*sel foglalkozik. Hogyan fogjuk megvalósítani az „igazság politikáját" a reálpolitika terepén? Egy ilyen kérdés nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen nemcsak a Badiou által

[13] Alain Badiou, *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993). Angolul: Alain Badiou, *Ethics* (London–New York: Verso, 2001), 42. Egy másik magyar fordítás: „»Igazságnak« (*egy* Igazságnak) nevezzük egy eseményhez való hűség valós processzusát. Azt, amit ez a hűség előállít egy helyzetben." Ford. Szigeti Csaba, hozzáférés: 2023.08.18, http://ujnautilus.info/alain-badiou-letezik-e-masik-az-etika.

[14] Marchart, *Post-Foundational Political Thought…*, 129.

elutasított liberális demokratikus pluralizmussal, hanem a radikális demokrácia bármely projektjével is. Így tehát politikai zsákutcába vezet minket.

Álláspontom szerint a politika terepe nem lehet *a feltétel nélküli* területe, mert döntést igényel az eldönthetetlenségben. Ezért az a rend, amelyet egy adott hegemón hatalmi konfiguráció révén hoznak létre, mindig politikai, vitatható rend; soha nem lehet azzal igazolni, hogy egy magasabb rend diktálja, és vagy mintha ez lenne az egyetlen legitim rend.

Amint azt korábban kifejtettem, a rend megteremtéséhez meg kell húzni a határokat, és szembe kell nézni a lezárással. Ez a határ azonban egy politikai döntés eredménye; egy bizonyos *mi-ők* alapján jön létre, és éppen ezért kontingensnek és vitathatónak kell tekinteni. A demokratikus politikát az egymással szemben álló hegemón projektek közötti konfrontáció jellemzi, egy olyan konfrontáció, amelyben nincs lehetőség a végső megbékélésre. Egy ilyen konfrontáció politikai és nem etikai szempontú felfogása ugyanakkor egy sor stratégiai kérdéshez vet fel azzal kapcsolatban, hogy egy adott politika milyen típusú „mi" létrehozására törekszik, és milyen egyenlőségi láncolatot kíván létrehozni.

Ez nem történhet meg anélkül, hogy ne határoznánk meg egy ellenfelet, egy „ők"-et, amely a „mi" számára „konstitutív külső" tényező lesz. Ezt nevezhetjük „*a politikai* pillanatának": amikor felismerjük a társadalmi megosztottság konstitutív jellegét és az antagonizmus megszüntethetetlenségét. Ezért azok az elméletalkotók, akik nem képesek vagy nem hajlandók elismerni ezt a dimenziót, nem tudnak hatékony segítséget nyújtani a radikális politika természetének elgondolásához.

Mouffe, Chantal. „Chapter 1. What is Agonistic Politics". In Chantal Mouffe, *Agonistics: Thinking the World Politically*. London–Brooklyn: Verso, 2013.

Fordította: Bodroghi Csilla

Helikon_2023_2_Könyv.indb 258 2023. 11. 20. 12:05:22

Willow Verkerk

Eldologiasodás, szexuális tárgyiasítás és feminista aktivizmus

Bevezetés

Lukács György az eldologiasodást 1922-ben olyan folyamatként írta le, amelynek során élőlények, személyközi viszonyok és bármely szubjektív tulajdonság dologszerű jelleget ölt. Rosi Braidotti kortárs feminista terminológiát alkalmazva úgy fogalmaz, hogy „a biogenetikus kapitalizmus opportunista politikai gazdaságtana az árucsere és a nyereség érdekében árucikké teszi a *zoét*/az Életet, azaz a humán és nonhumán intelligens matériát".[1] A kortárs kapitalizmusban nemcsak a munkánk, hanem bármely megnevezhető tulajdonságunk eladható árucikk a piacon. Napjainkig magyarázó erejű Donna Haraway állítása, miszerint a fehér kapitalista patriarchátus által uralt ipari társadalomból „az uralom informatikája" felé tartunk.[2] Nagy a kereslet az információ (vagy az adatok) uralására, ahogyan arra a képességre is, hogy értékesítsünk, módosítsunk és elfogyasszunk minden élő és élettelen dolgot.

Amikor Lukács amellett érvelt, hogy az árufetisizmus a modern kapitalizmus korának problémája, előre látta azt a későkapitalizmusban rejlő lehetőséget, hogy bármilyen lehetséges alternatívát áruvá tegyen.[3] Lukács gondolatai a mai napig segítenek bennünket abban, hogy megértsük, hogyan normalizálja a politikai gazdaságtan a humán szubjektumok és a személyközi viszonyok tárgyiasítását, valamint az emberi tulajdonságok potenciális piaci értékükre redukálását. Jelen tanulmány célja, hogy az eldologiasodás és a szexuális tárgyiasítás közötti kapcsolat vizsgálatának segítségével közelebb kerüljön a ké-

[1] Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 61.

[2] Donna J. Haraway, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években", ford. Kovács Ágnes, *Replika* 51–52 (2005): 107–139, 119. [Donna J. Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, 161–162 (New York: Routledge, 1991).]

[3] Lukács György, „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata", in Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, ford. Tandori Dezső, 147–307 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2023), 148. [Georg Lukács, „Reification and the Consciousness of the Proletariat", in Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, ford. Rodney Livingstone, 83–222 (Cambridge: MIT Press, 1971), 84.]

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.7

sőkapitalizmus nőkre gyakorolt hatásának feltérképezéséhez. Álmodhatunk egy „*posztgender*" világról, de (még) nem tartunk ott. A jelenlegi politikai gazdaságtan pedig úgy láttatja a nőket, mint akik a reproduktív funkcióikhoz kapcsolódó, piacképes tulajdonságok kiváltságos készletével rendelkeznek. A szexuális tárgyiasítás egyszerre formálja a nőket vásárlóerővel rendelkező fogyasztókká és elfogyasztható tárgyakká.

Ha meg szeretnénk érteni, milyen kihívásokkal szembesülnek a nők a poszthumán korban, a kizsákmányolásnak a kapitalizmus által támogatott, de azon túl is mutató társadalmi, technológiai és biopolitikai médiumait is figyelembe kell vennünk. Jelen tanulmány a feminista ágencia problémáját tárgyalja a késő kapitalizmusban, és megvizsgálja az eldologiasodás és a szexuális tárgyiasítás közötti filozófiai összefüggést. Az első részben Lukács eldologiasodás-fogalmát a kapitalista kizsákmányolás és az önelidegenedés problémájának meghatározásához szükséges, alapvető fogalomként tárgyalom. A második részben a tárgyiasítás problémáját járom körül, és Catharine MacKinnon, Elisabeth Anderson és Martha Nussbaum munkáinak segítségével vizsgálom meg a patriarchátus uralmát. A harmadik részben feltérképezem a performatív ágencia és a kiborg-feminizmus fogalmait, és Judith Butler, Haraway és Braidotti nyomán megvizsgálom a feminista aktivizmus kilátásait.

Eldologiasodás és önelidegenedés

Lukács értelmezésében az árufetisizmus és a hozzá kapcsolódó gyakorlatok megváltoztatják az érzékelésünket, és az emberi élet legmélyébe hatolnak. A világban való lét emberi módját szocioontológiai szinten, alapjaiban alkotják újra annak érdekében, hogy összhangban álljon az értéktermeléssel. A lukácsi eldologiasodással foglalkozó szakirodalom vitatott pontja, hogy a fogalom erkölcsi vagy szocioontológiai kritikát fogalmaz-e meg, vagy kell-e megfogalmaznia.[4]

Véleményem szerint az eldologiasodásnak éppen a szocioontológiai olvasata fontos a kiborg-performativitás és a feminista aktivizmus szempontjából. Így a lukácsi eldologiasodást erkölcsi kritika helyett társadalmi ontológiaként érdemes olvasnunk, mivel igazságértékű állításokat fogalmaz meg, nem csak

[4] Két, ezzel a problémával foglalkozó kortárs tanulmány: George Hull, „Reification and Social Criticism", *Philosophical Papers* 42, 1. sz. (2013): 49–77, https://doi.org/10.1080/05568641.2013.774723; Timo Jütten, „What is Reification?: A Critique of Axel Honneth", *Inquiry* 53, 3. sz. (2010): 235–256, https://doi.org/10.1080/00201741003784606.

polemikusakat.[5] Ez a megközelítés lehetőséget biztosít az etikai motivációk sokszínűségére az eldologiasodás problematizálásában, és hogy Lukács gondolatait kortárs etikai és politikai kritikák tükrében olvassuk, amelyek az elidegenedés feminista felszámolását és az ágencia kérdéseit tárgyalják.

Lukács szerint az eldologiasodás alapjaiban változtatja meg az emberek elképzelését arról, hogy mit tudnak kínálni egymásnak és kapni egymástól. A „racionalizáció" folyamata tárgyiasítja az emberi tulajdonságokat, és ezek olyan dolgokká válnak, amelyeknek nincs emberi jellegük. Ennek eredményeképpen egy mechanizált életpraxis fedi el az érzelmek és az empatikus értékek világát. Az eldologiasodás annak a hegemonikus rendnek a szocioontológiai normalizálását jelenti, amelyben a termelés és a nyereség a legfontosabb értékek. A mechanizáció túlmutat a munkáson, és az egész társadalmat kezdi el átformálni, amikor a „szabad munkás" „munkaerejét szabadon, mint valami »birtokában lévő« árut, mint valamiféle »tulajdonában« álló dolgot bocsáthatja áruba a piacon".[6] Problémát jelent ugyanakkor, hogy a munkaerő és az egyéni tulajdonságok tárgyiasítása önelidegenedést eredményez. Amikor a társadalomban az árucikk válik általános mértékegységgé, saját uralma alá hajtja a tudatot, amely így egy „második természetet" fejleszt ki.[7]

Lukács számára a fejlett kapitalizmusban és az eldologiasodásban való létforma megegyezik az önelidegenedéssel, hiszen az egyén elidegenedett minden olyan tulajdonságától, amelyek korábban emberi lénnyé formálták őt – személyes jelentőségük immár ahhoz az értékhez kötődik, amelyet árucikként képviselnek. Annak ellenére, hogy az eldologiasodás „minden egyes, a kapitalizmusban élő ember számára maga a szükségszerűen közvetlen valóság",[8] Lukács állítja, hogy a különböző osztályok nagyon eltérően tapasztalják meg ezt a folyamatot. Miközben a burzsoáziában az önelidegenedés a visszaigazolás érzését kelti, mivel ez kultúrájának ismerős terméke, amelyből haszna származik, a proletariátus úgy érzi, megsemmisül, és az önelide-

[5] Egyetértek Honneth állításával, miszerint Lukács olyan folyamatként látja az eldologiasodást, amelynek során a társas viselkedés nem felel meg az ontológiai tényeknek. Axel Honneth, *Reification and Recognition: A New Look at an Old Idea*, szerk. Martin Jay, ford. Joseph Ganahl (Oxford: Oxford University Press, 2008), 20, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195320466.003.0002

[6] Lukács, „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata", 157. [Lukács, „Reification and the Consciousness of the Proletariat", 91.]

[7] Uo., 151. [Uo., 86.]

[8] Uo., 293. [Uo., 197.]

genedés legelembertelenítőbb vonásain keresztül szembesül saját „tehetetlenségével".[9]

Honneth „torzult tudatként"[10] írja le azt a folyamatot, amelynek során az egyént az emberi érzések és kapcsolatok világából egy olyan világba utalják, amelyben a munkaerő, az emberi tevékenységek és tulajdonságok egyszerű, a kapitalizmusban megvásárolható és eladható dolgokként értelmeződnek. Annak ellenére, hogy nem biztos, hogy ez Lukács helyes olvasata, felvet néhány kérdést. Ha a fejlett kapitalizmusban a második természet vált az új létmóddá, merre keressük a változást? Egy korábbi, tiszta, elsődleges, „bukás" előtti állapothoz kell visszatérnünk? És ami még fontosabb: hogyan ébredünk tudatára ennek a második természetnek? Hogyan hatolhatunk át az önelidegenedés hálóján?

Lukács gondolatmenetében az eldologiasodás alakíthatatlan folyamat, amelyet a hatásait megtestesítő cselekvő nem tud megváltoztatni. Csak egy osztály, egészen konkrétan a proletariátus kollektív cselekvői buktathatják meg az árufetisizmust. Ez a megközelítés jelentősen különbözik azoktól a kortárs, többek között Butler és Haraway által kidolgozott ágencia-elméletektől, amelyek elégtelennek gondolják az osztályalapú felszabadítás elméletét. Lukács számára az aktivizmus a jelenlegi kényszerhelyzet kollektív megértésén keresztül valósul meg; a változás nem haladhat egy korábbi állapot felé, csak előremutatóan, tárgyalásokon és újrakisajátításon keresztül. Ahogyan majd látni fogjuk, Haraway is ennek a megközelítésnek az alkalmazását javasolja a kiborg-feministák számára.

Lukács eldologiasodás-fogalmának ugyanakkor vannak korlátai, ahogyan ezt be is ismeri *Bevezetés az új kiadáshoz* (1967) című szövegében. Lukács megkísérel „minden ideológiai jelenséget annak gazdasági alapjaira hivatkozva megmagyarázni".[11] Elmulasztja figyelembe venni, hogy a hatalom politikai gazdaságtanon túli forrásaiból származó ideológiai indoktrináció egész em-

[9] Lukács Marxot idézi: „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja, és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne." Lukács, „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata", 233. („The property-owning class and the class of the proletariat represent the same human self-alienation. But, the former feels at home in this self-alienation and feels itself confirmed by it; it recognizes alienation as its own instrument and in it possesses the semblance of a human existence. The latter feels itself destroyed by this alienation and sees in it its own impotence and the reality of an inhuman existence." Lukács, „Reification and the Consciousness of the Proletariat", 149.)

[10] Honneth, *Reification and Recognition*…, 25.

[11] Lukács, *History and Class Consciousness*…, xvii.

bercsoportok, így a nők vagy kisebbségi csoportok kizsákmányolásához és tárgyiasításához vezetett.[12] Ahogyan Fredric Jameson is kiemeli kritikájában, Lukács „episztemológiai elsőbbséget" biztosít a munkásosztálynak.[13]

A feminista aktivizmusnak arra van szüksége, hogy olyan módon értse meg a későkapitalizmusbeli eldologiasodást, amely lehetővé teszi a változást és egy olyan individuális ágencia létrejöttét, amely nem kizárólag osztálytudaton alapul. Haraway állítja, hogy „[a] marxizmus legtöbb változata nagyon is jól látja az uralmat",[14] de nem képesek felismerni azokat a változásokat, amelyek már megtörténtek, és még meg is fognak történni. Az a nosztalgia, amelyet Honneth idéz fel a kapitalizmus előtti, jóval „természetesebb" vagy úgynevezett „emberi" kor iránt, ironikusnak tűnhet, hiszen a nőket érintő elnyomás az idő előrehaladtával csökkent, ezek a változások pedig a kapitalista társadalomban zajlottak le. Ahogyan arra Butler is rámutat, a kapitalizmus struktúrái kitettek a társadalmi hatásoknak vagy az egyének beszédaktusainak.[15] A struktúrák nem fosztják meg az egyéneket attól, hogy performatív ágenciára találjanak ezekben a rendszerekben.

Annak érdekében, hogy megértsük a nők különleges helyzetét a későkapitalizmusban, feminista írók egy másik csoportja felé kell fordítanunk a figyelmünket, akik életpraxisként értelmezik a női szexuális tárgyiasítás következményeit.

Feminista problémák: szexuális tárgyiasítás és eldologiasodás

Lukács kapitalizmuskritikájában a nők – ahogyan a férfiak is – elszenvedik a kapitalizmus elembertelenítő hatásait. Ugyanakkor a nőket ezen túlmenően korlátozzák a férfidominancia ideológiai struktúrái is, amelyek kihasználják a női szexualitást. „A feminizmus számára a szexualitás az, ami a marxizmus

[12] Honneth kritizálja Lukácsot, mert állítása szerint Lukács az eldologiasodást kizárólag gazdasági körülmények eredményeként határozza meg. Lukácsot „strukturális vaksággal" vádolja, amely „abból az előítéletből táplálkozik, hogy kizárólag gazdasági erők vezethetnek emberek emberi tulajdonságainak eltagadásához. Lukács egyáltalán nem igyekezett ismereteket szerezni azokról az ideológiai meggyőződésekről, amelyek egész embercsoportok deperszonalizációjához, és így egyszerű dolgokként való értelmezésükhöz vezettek. Kizárólag a kapitalista árucserének a társadalmi aktorok viselkedésére gyakorolt hatásaira fókuszált, és így képtelen volt számot vetni az eldologiasodás bármely más társadalmi forrásával." Honneth, *Reification and Recognition*…, 78.

[13] Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (London: Verso, 2009), 214.

[14] Haraway, „Kiborg kiáltvány…", 128. [Haraway, „A Cyborg Manifesto…", 172.]

[15] Judith Butler, „Performative Agency", *Journal of Cultural Economy* 3, 2. sz. (2010): 147–161, 148–149, https://doi.org/10.1080/17530350.2010.494117.

számára a munka: az, ami a leginkább sajátod, de amit a legteljesebb módon eltulajdonítanak"[16] – írja Catharine MacKinnon. Azok a kihívások, amelyekkel a nők szembesülnek, különböznek a férfiak elé állított akadályoktól, mivel a szexualitás áruvá tételéhez kapcsolódnak, ezt célozzák. Habár az 1982-es MacKinnon-szöveg születése óta számottevő változások történtek, a kurrens politikai gazdaságtan, amely továbbra is törekszik a legpiacképesebb emberi tulajdonságok kizsákmányolására, megőrizte a patriarchális érdeklődést a szexualitás eltárgyiasítása és a reproduktív munka iránt. Emellett a nagy mennyiségű tőkét termelő, egyre inkább medikalizált kozmetikai ipar által támogatott kívánatosság esztétikája abból indul ki, hogy a nők értéke a férfiak tekintetében megkonstruálódó szexuális vonzerőben rejlik. A férfiak és a nők között uralkodó szexuális egyenlőtlenség azzal jár, hogy a kapitalizmusban a nőknek más jellegű lehetőségeik vannak az ágenciára. Így az eldologiasodás feminista megértésére van szükségünk, amely figyelembe veszi ennek a folyamatnak a szexuálisan tárgyiasító jelenségeit is.

MacKinnon állítja, hogy – hasonlóan a munkásokhoz, akiknek az osztálytudata munkájuk kihasználásán keresztül szilárdul meg – a nőket saját szexualitásuk férfiak általi kihasználásán keresztül határozzák meg biológiai nemként.[17] Szexualitásuk tárgyiasításával uralkodnak a nőkön, ők azonban ironikus módon egyfajta személyes jelentőséget nyernek ebből a tapasztalatból. A szexuális tárgyiasítás azt az „igazságot" teszi természetessé, hogy a nők szerepe az, hogy szexuálisan vonzóak legyenek, vagy azzá váljanak a férfiak számára. „A tárgyiasítás a nők életének nem kizárólag pszichológiai, viselkedésbeli vagy ideológiai, hanem materiális valóságává teszi a szexualitást."[18] A szexuális eltárgyiasítás a patriarchális befolyás szocioontológiai normalizációját is magában foglalja, amelynek során a nők számára a vonzerő válik a legfontosabb céllá. MacKinnon nyomán – azokhoz a munkásokhoz hasonlóan, akik egy eltorzult életpraxisban élnek – a nők szexuális jegyeiket saját identitásuk alkotóelemeinek tartják, és elidegenednek egy olyan létmódtól, amely más tulajdonságaikat értékeli. Ez az eldologiasodás egy formája. Ugyanakkor a női szexuális vonzerő egy olyan útként is értelmeződhet, amely nagyobb szabadságot biztosít. Csereeszköz, egy árucikk, amelyhez női terméke-

[16] Catharine MacKinnon, „Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, 3. sz. (1982): 515–544, 515, https://doi.org/10.1086/493898.

[17] Uo., 516.

[18] Uo., 539.

ken keresztül lehet hozzájutni, vagy egy olyan tulajdonság, amelyet a nő saját személyében hordoz, hogy aztán eladja azt a piacon.[19]

A női szexualitás és a reproduktív funkciók használatát igénylő munka a leginkább kitett a kapitalista politikai gazdaságtan eldologiasító és kizsákmányoló tendenciáinak – mindamellett, hogy fontos lehetőség rejlik benne a politikai változásra. Hasonlóan Honneth Lukács-értelmezéséhez, Anderson nyomán a szexualitáshoz és a reproduktív funkciókhoz kapcsolódó női munka piaci értékének meghatározása egyet jelent azzal, hogy árat rendelünk a munkához, és így csökkentjük annak emberi értékét. Ez a nőknek olyan érdemeket tulajdonít, amely nem tükrözi „valódi" értéküket. Anderson véleménye szerint a nőket dolgokká alakítják, használatukért értékelik ahelyett, hogy elismernék emberi méltóságukat.[20] Anderson kantiánus érveléssel igazolja a használattal kapcsolatos erkölcsi problémákat, amikor azt állítja, hogy „a használat az értékelés alacsonyabb rendű, személytelen és kizárólagos módja. Olyan magasabb rendű értékelési módokkal állítható szembe, mint a tisztelet. Valamely dolog egyszerű használata megegyezik azzal, ha azt teljesen alávetjük a használó céljainak, a dolog belső értékeinek figyelembevétele nélkül."[21]

Anderson a szexmunka legalizálása ellen érvel. Állítása szerint ha a szexet áruba bocsátják, csökken, ami „emberi és jó a szexualitásban," valamint elvész a szexualitás ajándékjellege, amelyet kölcsönös elismerésen és vonzalmon keresztül osztanak meg egymással a felek.[22] A szexmunkás autonómiáját fenye-

[19] MacKinnon érvelése szerint így válik a női vonzerő áruvá: „Az árucikk értékéhez hasonlóan a női szexuális vonzerőt is fetisizálják: úgy tűnhet, mintha ez a tárgy saját tulajdonsága lenne, spontán és inherens, független attól a társadalmi összefüggéstől, amely létrehozza, és attól az erőtől, amely igényt formál rá." Uo., 540. MacKinnon amellett érvel, hogy az eldologiasodás kényszere mindenhol jelen van, a nők számára ez saját valóságuk. Uo., 542.

[20] Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 8–10.

[21] Uo., 144. Anderson amellett érvel, hogy a női munka áruvá tétele, mint például a béranyaság és a prostitúció tiszteletlen a nőkkel szemben, és sérti autonómiájukat. Állítása szerint egy nő akkor autonóm, ha „magabiztosan tud saját ura lenni olyan alapelvek és értékek alapján, amelyeket reflektáltan támogat". Uo., 142. Az autonómiát ugyanakkor befolyásolhatják és potenciálisan veszélyeztethetik „függőségek, kényszerek, fóbiák és más neurózisok, amelyek olyan módokon befolyásolhatják az adott személyt, amelyeket ő nem tud reflektáltan támogatni". Uo. Ezen túlmenően Anderson amellett érvel, hogy külső forrásokból származó, az uralkodást és a megbélyegzést létrehozó társadalmi rendszerek is alááshatják az autonómiát. Uo. Állítása szerint a reproduktív munka vagy az egyén szexualitásának áruba bocsátása hatást gyakorol a női autonómiára, elsősorban azért, mert sok esetben, akár minden alkalommal kényszer hatására valósul meg.

[22] Uo., 154.

getik, mivel „aláveti magát a férfi utasításainak,”[23] és „saját személyes igényeit”[24] figyelmen kívül hagyva felhasználhatóvá válik; vagyis a vásárló kisajátítja a szexmunkás szexualitását anélkül, hogy gondolna emberi mivoltára. Anderson szerint a szexmunka minden nő méltóságát fenyegeti azáltal, hogy elnézi a nők iránt tanúsított tiszteletlen viselkedést. Érvelésében így az állam indokoltan tiltja be a szexmunkát.[25]

Anderson szexmunka elleni érveiben felfedezhetünk néhány szembeötlő problémát. Hasonlóan Honneth Lukács-félreértelmezéséhez, feltételezi, hogy van egy sokkal „természetesebb” állapot, amelybe visszatérhetünk, és hogy azok a nők, akik nem végeznek szexmunkát, „tiszták”. Ebben a megvilágításban a szexmunka egy jobb állapotból való bukásként értelmeződik. Anderson feltételezi, hogy a szex „ajándékából” egyenlően részesülnek a férfiak és a nők, ugyanakkor nem veszi figyelembe, hogy azok a kényszerítő tényezők, amelyek jelen vannak a szexmunkában, és amelyek jelenlétét a férfidominancia elősegíti, megjelennek a házasságban és más legális szexuális kapcsolatokban is. Anderson nem veszi megfelelően figyelembe, hogy a szexmunkával kapcsolatos problémák mélyebb intézményes és társadalmi problémákban gyökereznek, amelyek a szexuális egyenlőtlenséggel állnak kapcsolatban. Az elembertelenítő szerepek, amelyek uralkodóak minden férfiak és nők közötti – illetve azonos nemű párok közötti – szexuális kapcsolatban, és amelyek súlyosbodnak a szexmunkában, olyan patriarchális és puritán értékek által strukturáltak, amelyeket a kapitalizmus által létrehozott problémákon túl is figyelembe kell vennünk. Ahogyan azt feminista szexmunkások írásai is alátámasztják, a beleegyezésen alapuló szerződéses tárgyalások részét képezik a szexmunkához köthető kapcsolatoknak, de a szexmunka jogerős betiltása és a puritán attitűdök csorbíthatják a beleegyezés lehetőségfeltételeit. A szexmunkásokhoz való tiszteletlen viszonyulás általában a szexualitást övező szégyenkezés eredménye, és azon nők ellen irányuló harag, akik saját maguk határozzák meg szexualitásukat.[26]

A szexmunkát azért hoztam fel példaként, mert Anderson elemzése kiválóan bemutatja, hogy mi a probléma azzal, ha egy szexuális tárgyiasításhoz kapcsolódó feminista problémát egy olyan intézményes és elméleti keretben közelítünk meg, amely nem kapcsolódik hozzá, vagy nem veszi figyelembe azokat a nőket, akik ebben élnek. Míg Anderson úgy gondolja, hogy az intéz-

[23] Uo., 156.
[24] Uo., 154.
[25] Uo., 156.
[26] Lásd Carol Queen, „Sex Radical Politics, Sex-Positive Thought, and Whore Stigma”, *Whores and Other Feminists*, szerk. Jill Nagle, 125–135 (New York: Routledge, 1997).

ményes rend megváltoztatásával, kívülről kell megközelíteni a problémát, más feministák felismerik, hogy az aktivizmus belülről történik, ennek pedig része a tudatosság növelése.[27] Így elengedhetetlen beszélgetést kezdeményezni és együttműködni szexmunkásokkal, hogy az ő álláspontjukat is figyelembe vegyük. Az atyáskodó szabályozások hatástalanok. A valódi segítség az, ha meghallgatjuk tapasztalataikat, biztosítjuk számukra a megfelelő támogatást, hogy munkájuk biztonságos és önmegerősítő *(empowering)* legyen, valamint kilépési stratégiát ajánlunk azoknak, akik szeretnének kiszállni. Azt is fontos figyelembe venni, hogy a szexmunkásként dolgozó, politikailag tudatos nőknek mekkora hatalmuk van abban a tekintetben, hogy megváltoztassák a szexualitással kapcsolatos megbélyegző álláspontokat.[28]

A női szexuális tárgyiasítás különböző fokozatai egy skálán helyezkednek el – ennek legkendőzetlenebb megvalósulását a szexiparban láthatjuk. A szexmunka nehéz témájának ismertetésével arra szerettem volna rámutatni: még ha úgy is tűnik, hogy a női szexuális tárgyiasítás átvette az uralmat az egyén életvilága fölött, ez nem zárja ki az ágencia lehetőségét, és nem is eredményezi szükségszerűen, hogy a nőtől megtagadják emberi mivoltát. A nőket érintő szexuális tárgyiasításnak káros és felszabadító aspektusai egyaránt vannak, és egy pontos leírásnak mindkét oldalt figyelembe kell vennie.[29] Habár a nőket korlátozza az önelidegenedéshez hozzájáruló szexuális tárgyiasítás, mivel formálja az értékeiket és a törekvéseiket arra, hogy vonzóak legyenek a férfitekintet számára, a tárgyiasítás nem minden formája káros vagy rossz. Fontos figyelembe vennünk a kontextust, mivel egyes esetekben a tárgyiasítás tapasztalata a szexuális élet élvezetes aspektusa,[30] valamint önként választott bevételi forrás vagy politikai változás színtere. Nussbaum megállapítja, hogy bár erkölcsileg elfogadhatatlan, hogy eszközzé tegyünk egy másik embert, elfogadható, ha az eszközzé tétel egy olyan kontextusban történik, amely jóváhagyólag viszonyul a másik emberi mivoltához.[31] Egy Nussbaumot meghaladó feminista szexmunkás perspektívájából bizonyos nők számára a nagyobb

[27] MacKinnon, „Feminism, Marxism…", 520.

[28] Queen az aktivista szexmunkás szerepét így foglalja össze: „Támogatjuk ügyfeleink küzdelmét a hagyományos maszkulin szexualitás ellen, hogy átlépjük a maszkulin határokat, és lázadjunk a saját szextől való félelmünk által létrehozott merev korlátok ellen." Állítása szerint a szexmunkások tanítóként vannak jelen ügyfeleik és egymás életében annak érdekében, hogy megkérdőjelezzék a szexuális identitásról és a szexuális gyönyörről alkotott normatív fogalmainkat. Queen, „Sex Radical Politics…", 134–135.

[29] Ahogy erre Martha Nussbaum is utal, lásd a jelen számban Réz Anna tanulmányát.

[30] Martha Nussbaum, „Objectification", *Philosophy & Public Affairs* 24, 4. sz. (1995): 249–291, 251, https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00032.x.

[31] Uo., 289.

ágencia felé vezető út lehet, ha megtanulják, hogyan játsszák el a tárgyiasítást iróniával, hogyan nyerjenek belőle erőt *(self-empowerment)*, vagy hogy egy szexpozitív megközelítéssel miként destigmatizálják a női szexualitást.[32] Annak érdekében, hogy megértsük, pontosan mi az a performatív ágencia, és hogyan ismétli, utánozza és kérdőjelezi meg a későkapitalizmus normatív rendszereit, Butler, Haraway és Braidotti szövegeit hívom segítségül.

Performatív ágencia és poszthumán feminizmus

Haraway szerint a feministák és a marxisták hibáznak, amikor hierarchikus dualizmusok, morális felsőbbrendűség, a természet vagy az ártatlanság perspektívájából kívánnak forradalmi alanyt létrehozni.[33] Lukácsnak a proletariátus aktivista potenciáljáról szóló elképzelése azonban közelebb áll Haraway kiborg-feminizmus-fogalmához, mint gondolnánk. Egyetértenek abban, hogy a későkapitalizmusnak kell a kiindulópontnak lennie azok számára, akiket a leginkább elembertelenít, hogy a kísérletezésen és az újrakisajátításon keresztül lépjenek a jövőbe. Az egyéni ágenciára és a progresszív politikai cselekvésre való törekvés magában foglalja, hogy megtanuljuk használni a hegemón rend nyelveit és eljárásait, ezeket pedig olyan szatirikus módon hajtsuk végre, hogy azt alapjaiban forgassuk fel. Braidotti szavaival: „A poszthumán feministák a felforgatást nem ellen-identitások létrehozásában ragadják meg, hanem az identitások egyszerű kimozdításában úgy, hogy kiforgatják a szexualizált, rasszizált és naturalizált kölcsönhatások egységesített mintázatait."[34]

Braidotti és Haraway gondolatmenetébe illeszkedve Butler elemzése is megkérdőjelezi Lukácsnak azt a gondolatát, hogy az egyén nem képes belülről jelentős változást előidézni. Butler amellett érvel: a piac nyitott rá, hogy számos különböző tényező alakítsa, többek között társadalmi intézmények és jelentésstruktúrák, egyéni beszédaktusok és technológiai hálózatok.[35] A világban való lét sajátos módjainak szocioontológiai naturalizációja – akár nőként, akár munkásként – egy performatívan létrehozott piac terméke, amely olyan folyamatossággal ismétlődik, hogy látszólag kevés változatnak enged

[32] Lásd Nina Hartley tárgyiasítás-leírását egy szexmunkás perspektívájából: Nina Hartley, „In the Flesh", in *Whores and Other Feminists*, szerk. Jill Nagle, 57–65 (New York: Routledge, 1997). Lásd más feminista szexmunkások történeteit is ebben a gyűjteményben.

[33] Haraway, „Kiborg kiáltvány…", 131. [Haraway, „A Cyborg Manifesto…", 176.]

[34] Braidotti, *The Posthuman*, 99.

[35] Butler, „Performative Agency", 148–150.

teret.[36] A performatívumok mint ismétlődések azonban elkerülhetetlenül magukban hordozzák a kudarcot, mivel nem egymás pontos másai.[37] A későkapitalizmus hanyatló, de sokoldalú karaktere, „amely az áruvá tétel érdekében különbözőségeket hoz létre",[38] magában foglalja, hogy nyitott a manipulációra és a változásra. A performatív ágencia butleri fogalmának értelmében az emberek rátalálhatnak a formálhatóságra a szexista, rasszista és homofób hegemón rendben, így ágenciájuk kifejtésével felidézhetik és áthághatják a rendszer eldologiasító gyakorlatait. Butler kijelenti, hogy „a performativitás egy olyan pozitivizmust ellenpontoz, amely eleve behatárolt fogalmakkal dolgozik azzal kapcsolatban, hogy hogyan definiáljuk a társadalmi nemet, az államot és a gazdaságot".[39]

Létfontosságú azonban szem előtt tartani, hogy a későkapitalizmus hatásai burjánzóak és a legtöbb esetben nem erkölcsileg vezéreltek. „A későkapitalizmus a deterritorializált különbözőségek sokszorosítója, amelyeket az »új, dinamikus és alku tárgyát képező identitások« címén és a fogyasztási cikkek végtelen választékaként dobozolnak be és adnak el. Ez a logika a mennyiségi lehetőségek elburjánzását és vámpírszerű fogyasztását indítja be."[40] Jelen társadalmunk tehát nemcsak lehetővé fogja tenni a performatív ágencia és kiborg-személyiségek megjelenését, de meg fogja tanulni azt is, hogyan tegye áruvá őket. Újra fel kell tennünk magunknak a kérdést, hogy az, amit belső erőként *(empowerment)* érzékelünk, nem egy újabb formája-e az árufétisnek, amely állandósítja az önelidegenedést.

Haraway úgy látja, hogy a világ drámaian átalakul egy ipari és szerves elrendeződésből egy olyan polimorf világrendbe, amelyet az információ dominanciája ural. Ebből az állapotból nincs visszaút, sem ideológiai, sem materiális szinten.[41] Az embereket egyre inkább a statisztika és az előrejelzés eszközeivel sorolják rendszerekbe; megszűnnek „szentek lenni önmagukban".[42] Napjainkban a tőke – ahogyan azt számos közösségimédia-felület is mutatja[43] – magában foglalja az emberi információk adattárolóit a genetikus

[36] Uo., 149.
[37] Uo., 153.
[38] Braidotti, *The Posthuman*, 58.
[39] Butler, „Performative Agency", 147.
[40] Braidotti, *The Posthuman*, 58.
[41] Haraway, „Kiborg kiáltvány…", 119. [Haraway, „A Cyborg Manifesto…", 161–162.]
[42] Uo., 120. [Uo., 163.]
[43] Braidotti hasonló következtetésre jut: „Napjainkban a valódi tőkét az egyének biogenetikus, neurális és mediatikus információit tartalmazó adatbankok jelentik, ahogyan ezt a Facebook sikere egy jóval hétköznapibb szinten illusztrálja." Braidotti, *The Posthuman*, 61.

információktól a fogyasztói tendenciákig. A nyereséget pedig olyan információk birtoklásából halmozzák fel, amelyeket korábban személyes információként kezeltünk. Míg Haraway jelenlegi politikai gazdaságtanunkat az uralom informatikájának nevezi, Braidotti biogenetikus kapitalizmusról beszél, mivel ez a rendszer „befektet és nyereséget halmoz fel minden élőlény tudományos és gazdasági ellenőrzéséből, valamint áruvá tételéből".[44] „Nők, állatok, növények, gének és sejtek"[45] nemzőképességét használja ki, és korlátlan a vásárlás, valamint az eladás lehetősége. Az aktivizmusnak jelenleg számolnia kell azzal a kihívással, hogy azt az uralmat, amely ellen küzdenie kell, nem lehet egyetlen okra visszavezetni, ahogyan azt a korai feministák és marxisták gondolták, hanem számos különböző okot kell számba venni.[46] Ennek értelmében az aktivizmus nem működhet úgy, ahogyan korábban gondoltuk, és meg kell tanulnunk, hogyan közelítsük meg a változást különböző perspektívákból – akkor is, ha ezek még befejezetlenek és tökéletlenek.

Haraway egy új „énként" („szelfként") határozza meg a kiborgot, egy olyan társadalmi-feminista politika mintájaként, amely a bio- és a kommunikációs technológiákra támaszkodva, valamint az információ formálásán keresztül valósítja meg a testek és a társadalmi viszonyok újraalkotását.[47] Azt állítja, hogy a kiborg koncepciója transzformatív és politikai potenciált hordoz magában, hiszen a modern gépszerkezet mobilitásán, fluiditásán és mindenhol jelenlevőségén keresztül megkérdőjelezi az Úr mindenütt jelenvalóságát és spiritualitását.[48] „A kiborg-egységek irtózatosak és törvénytelenek; jelenlegi politikai körülményeink között aligha reménykedhetünk erőteljesebb, az ellenállás és az átstrukturálás céljaira alkalmasabb mítoszokban."[49] Az aktivizmus politikai potenciálja nem abban áll, hogy valaha létezett egy előzetes teljesség vagy természetes állapot, hanem „azon eszközök megragadása révén [születik meg] melyekkel megjelölheti a világot, amely őt másikként jelölte meg". Ezek az eszközök a történetek újramesélését célozzák annak érdekében, hogy kimozdítsák a naturalizált identitásokat és a hierarchikus dualizmusokat.[50] Haraway állítása szerint a technológiai kultúra segít abban, hogy felnyissuk a korábban privilegizált dualizmusok hierarchiáit, mivel az organikus és a mechanikus közötti határok jóval cseppfolyósabbá váltak. Az

[44] Uo., 59.
[45] Uo., 95.
[46] Haraway, „Kiborg kiáltvány…", 118. [Haraway, „A Cyborg Manifesto…", 160.]
[47] Uo., 121. [Uo., 164.]
[48] Uo., 111. [Uo., 153.]
[49] Uo., 113. [Uo., 154.]
[50] Uo., 130. [Uo., 175.]

ember és az állat, a férfi és a nő, a valós és a virtuális, valamint „az önfejlesztő [és a] külsőleg tervezett”[51] közötti határok fedésbe kerülnek egymással.

Haraway és Butler kritizálják azt a gondolatot, hogy a nők *(women)* mint kategória mobilizálható lenne. Érvelésüket arra alapozzák, hogy a „nő” *(„female”)* nem egyértelműsíthető. Ahelyett, hogy valamilyen „természetes” azonosítást keresnénk emberek között, mint a társadalmi nem, az osztály vagy a rassz, Haraway amellett tör lándzsát, hogy koalíciókra, politikai rokonságra és összetartozásra van szükségünk. Ha ez nem valósul meg, „[a] feminizmus taxonómiái ismeretelméleteket hoznak létre azzal a céllal, hogy kordában tartsák a női tapasztalat hivatalos verziójától való elhajlásokat”[52] – ahogyan az Anderson szexmunka-értékelésében is megmutatkozott. Amennyiben a nőket egy politikai csoportként értelmezzük, az értelmezés annyiban problematikus, hogy szükségszerűen arra törekszik, hogy egy zászló alatt összesítse nők sokszínű tapasztalatait. Ezáltal elmulasztja elismerni e tág kategória változatos és megkerülhetetlen érdekeit. Végül egyetlen feminista hanggá asszimilálja a többhangú diskurzust anélkül, hogy elismerné ezt az eljárást.[53] Ezzel az érveléssel Haraway a feminista diskurzuson belüli jelentős, a mai napig releváns problémára hívja fel a figyelmet: a nők jobban kötődnek társadalmi osztályukhoz és kulturális hátterükhöz, mint más nőkhöz. A fehér feministák például – legyenek akár szocialisták, akár liberálisok – nem vették figyelembe többek között a színes bőrű nők, a transzneműek és a szexmunkások érdekeit. Haraway úgy látja, hogy a feministák tévedtek, amikor „az uralmat egyetlen okra akart[á]k visszavezetni forradalmi hang[ju]k biztosítása érdekében”.[54] (Ahogyan Lukács is tévedett, amikor kizárólag a burzsoáziára koncentrált.) Az a feltételezés, hogy az uralom egyetlen okra vezethető vissza, valójában szintén az eldologiasodás egy formája.

Egyetértek azzal, hogy a „nő” *(„woman”)* esszencialista megközelítésének támogatása nem ismeri fel a női hangok többhangú karakterét, és elnyomja a nők egyéni sajátosságait és ellentmondó érdekeit.[55] Ha azonban arra kérdezünk rá, hogy a későkapitalizmus hogyan hat a nőkre, a kérdéssel nem azt érjük el, hogy a „nő” limitált kategóriáját még inkább korlátozzuk. Inkább

[51] Uo., 110. [Uo., 152.]

[52] Uo., 115. [Uo., 156.]

[53] Haraway ellenvetése a marxista és szocialista nézőpontokkal szemben az, hogy egyesítik a „többhangú” különbözőségeket, amelyek „az antikolonialista diskurzusban és gyakorlatban láthatóvá” váltak, és totalitásként mutatják fel magukat, ahelyett, hogy elismernék, elemzéseik csak részlegesek. Uo., 118. [Uo., 159–160.]

[54] Uo. [Uo., 160.]

[55] Uo. [Uo.]

segít megértenünk, hogy az emberi élet piaci áruvá tételének és a férfidominancia szexuálisan tárgyiasító erejének összessége hogyan formálja az állam által nőként elismert egyéneket. A szexuális különbségek sarkított formái a mai napig jelen vannak, és továbbra is aktívan meghatározzák az életünket. Ezzel nem azt szeretném feltételezni, hogy van egy általános életpraxis, amelyben minden nő osztozik, vagy hogy létezik egyetlen női nyelv, amelyet mindannyian beszélhetünk. Ugyanakkor amint megértjük, hogy milyen szerepet foglalnak el a jelentés ideológiai rendszerei az önelidegenedés támogatásában, megtanulhatjuk leépíteni ezeket a hatásokat, és új „összeolvadások”[56] vagy új performatív lehetőségek létrehozására fordíthatjuk őket a későkapitalizmusban. A gépek, az állatok, valamint minden ember nemi szerepe és szexualitása innovációs forrást biztosít a feminista kiborgok számára. Haraway véleménye szerint a jelenben nem az a feladatunk, hogy rájöjjünk, mi a hamis tudat, és mi a tiszta tudat. Az én véleményem az, hogy továbbra is rá kell kérdeznünk arra, hogyan tudjuk mérsékelni az önelidegenedést a későkapitalizmusban azáltal, hogy proaktívan megtanuljuk felhasználni az új „örömök[et], tapasztalatok[at] és a játékszabályok megváltoztatására jó eséllyel pályázó erők[et]”[57] a dolgok hegemonikus rendjének megváltoztatása érdekében.

A tanulmány bővített változata eredetileg *Eldologiasodás*, *szexuális tárgyiasítás és feminista aktivizmus (Reification*, *Sexual Objectification*, *and Feminist Activism)* címmel jelent meg *A tőke bűvöletében: Eldologiasodás és spektákulum (The Spell of Capital: Reification and Spectacle)* című kötetben. [*The Spell of Capital: Reification and Spectacle*, szerkesztette Samir Gandesha és Johan Frederik Hartle, 149–162, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017, https://doi.org/10.5117/9789089648518.]

Fordította: Tarnai Csillag

HELIKON

[56] Uo., 128. [Uo., 173.]
[57] Uo. [Uo.]

Timár Eszter

Affektus és Melanie Klein a kortárs angolszász feminista elméletben

etimar@ceu.edu
ORCID: 0000-0003-2307-5729

HELIKON

Affect and Melanie Klein in the Contemporary Anglo-Saxon Feminist Theory

Abstract

In response to the editorial request that I discuss the post-2000 work of some feminist thinkers I especially enjoy teaching, in this article I reflect on the work of Eve Sedgwick and Elizabeth A. Wilson. Both are important figures in feminist and queer theory and their work gets often cited as field-defining in affect theory and feminist new materialism, two considerable theoretical developments since 2000. My point of departure is the interest in matter, embodiment, and life shared by these developments, an interest motivated to a significant extent by a reaction to the linguistic turn and a trauma-oriented psychoanalytic inquiry of preceding decades. I focus on two texts by each in highlighting their engagements with Melanie Klein's theory of psychic positions. I suggest that these engagements maintain an interest in loss and melancholia as crucial for critical inquiry even if the current theoretical domains that keep their work in circulation are more interested in an affective materiality that is based on a politics of affirmation.

Keywords: depressive position, reparation, affect theory, feminism, queer theory

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.8

Felkérést kaptam, hogy írjak arról, kiket tanítok szívesen a 2000 utáni angolszász feminista elmélet képviselői közül. A választásom néhány percnyi gondolkodás után Eve Kosofsky Sedgwickre és Elizabeth A. Wilsonra esett. Engem is meglepett, milyen gyorsan összeállt ez a névsor, igaz, az valamivel tovább tartott, amíg meg is értettem, hogy miért őket választom. Az ezredforduló utáni kortárs angolszász feminista elmélet egyik legismertebb vonulata az úgynevezett feminista újmaterializmus *(feminist new materialism)*.[1] Több jellemzőében hasonlít a vele egyidejűleg alakult affektuselmélethez: ezeket az elméleti-filozófiai irányzatokat egy viszonylag komplex, elméletileg heterogén és gyakran egymást átfedő idézethálózat élteti.[2] Az anyagiság fogalmának segítésével mindkettő az érzékelő testet mint az élet alanyát helyezi a középpontba, a kontinentális filozófia különböző alakjaira hivatkozva. Mindkét irányzatban találunk olyan elhatároló gesztusokat, amelyek szerint a nyelvi fordulat után ideje lenne egy anyagi fordulatnak. Ez az anyagi fordulat a feminista újmaterializmus számára a feminizmus Descartes-kritikájának újrafogalmazását tette lehetővé, az affektuselmélet számára az affektusok – az érzékiség, az érzet és az érzelem politikai aspektusai – mint az élő anyag jelenségei kerülnek az érdeklődés középpontjába. Mind a feminista újmaterializmusnak, mind az affektuselméletnek egyik fő elméleti hátterét Deleuze munkásságának angolszász lenyomata adja. Az anyagi fordulat tehát el kíván válni a nyelvi fordulattól – annak ellenére is, hogy Deleuze mellett változó intenzitással hivatkozik Foucault vagy Derrida munkásságára –, illetve az angolszász elméletben ahhoz kapcsolódóan jelentőssé váló pszichoanalitikus kritikától. Az affektuselméletben ezt láthatjuk Brian Massuminál, a feminista újmaterializmusban pedig Rosi Braidotti szövegeiben.[3] Braidotti, aki 2004-ben bevezette az „újmaterializmus" kifejezést, Spinoza és Deleuze nyomán az igenlés és a sokféleség politikájának nevében határolódik el a nyelvi fordulattól (mint a negativitás filozófiájának eredményétől) és a pszichoanalízis olyan elméleti

[1] Christopher N. Gamble, „What is New Materialism?", *Angelaki* 24, 6. sz. (2018): 111–134, https://doi.org/10.1080/0969725X.2019.1684704.

[2] Az affektuselmélethez lásd Melissa Gregg és Gregory J. Seigworth, „An Inventory of Shimmers", in *The Affect Theory Reader*, szerk. Melissa Gregg és Gregory J. Seigworth, 1–25 (Durham: Duke University Press, 2010), https://doi.org/10.1515/9780822393047-002.

[3] Lásd például: Rosi Braidotti, „Affirmation, Pain and Empowerment", *Asian Journal of Women's Studies* 14, 3. sz. (2008): 7–36, https://doi.org/10.1080/12259276.2008.11666049; Brian Massumi, „The Autonomy of Affect", *Cultural Critique* 31 (1995): 83–109, https://doi.org/10.2307/1354446.

megközelítéseitől, melyek szerinte a negatív érzelmi keretezés foglyai.[4] A feminizmus szempontjából ez az elfordulás leginkább Judith Butler munkájának hatásaira adott reakció: Butler első kötetei ugyan erősen foucault-iak, de legalább annyira támaszkodnak Derrida és Freud – illetve a Freud nyomában kialakult későbbi pszichoanalízis – szövegeire.[5]

A CEU Gender Studies tanszékének oktatójaként rendszeresen tanítok kortárs feminista és queerelméletet, így a feminista újmaterializmus és az affektuselmélet területéről is válogatok szövegeket a különböző órákhoz. Személyes elméleti érdeklődésem ugyanakkor egy ideje már a queerelmélet, a dekonstrukció, a biodekonstrukció, illetve egyre inkább az ezeket a területeket informáló pszichoanalitikus szövegek felé fordult (a biodekonstrukció nagyban támaszkodik Derrida 1975 és1976 közötti *La vie la mort* című szemináriumára, illetve annak 2020-tól franciául és angolul is megjelent kiadására; e szeminárium nagy részét Freud *Halálösztön és életösztönök* című írásának elemzése teszi ki).[6] Ezért mindig érdekeltek azok a feminista és queerelméletbeli szövegek – ezekenbelül pedig az elméletek közös halmaza–, amelyek (részben) a biológia felől érkeznek a feminista újmaterializmusba, és még ér-

[4] Braidotti kifejezése az eredeti szövegekben „affirmative politics" vagy „affirmative ethics," erről bővebben magyarul lásd Rosi Braidotti, *Egy nomád térképei*, ford. Agárdi Izabella és Vándor Judit (Budapest: Balassi Kiadó, 2007).

[5] Fontos megjegyezni, hogy míg az újmaterializmusnál érthető okokból mindig találunk a hivatkozott szövegeknél valamilyen anyagi vonatkozást (gyakran a testiség kapcsán), az affektuselméletbeli hivatkozásoknál ez nem mindig áll fenn (ahogy az újmaterializmusnál a deleuze-i indíttatás sem jellemez minden szöveget). Mivel a feminista elmélet számára az érzelem fogalma kiemelt jelentőségű amiatt, hogy a nyugati gondolkodás a nőiséget gyakran az érzelmek túláradásával jellemezi, ezért itt sokkal többfajta elméleti háttérrel találkozhatunk az érzelmek és az affektus tárgyalására. Deleuze és Spinoza jelentősége mind az affektus, mind az újmaterializmus jelölte területeken véleményem szerint azzal jár, hogy azok a munkák, amelyek a feminista elméletben az érzelem vagy az affektus kérdéseihez kapcsolódnak, de nem fókuszálnak az anyagiságra, a testiségre, illetve az ezekhez társított arra való igyekezetre, hogy a nyelvi fordulatra anyagi fordulattal válaszoljanak, az affektuselméletben nem feltétlenül kapnak akkora jelentőséget. Kivételek akadnak: Sara Ahmed vagy Lauren Berlant szövegeit megtaláljuk Gregg és Seighworth *The Affect Theory Reader*-ében (az előbbi a boldogság, az utóbbi az optimizmus fogalmának ideológiai kritikáját nyújtja, így, bár kritikusak, beilleszthetők a pozitív érzelmeket előnyben részesítő elméleti keretbe). Az ezredforduló utáni vonatkozó feminista elmélet áttekintéséhez lásd Kristyn Gorton, „Theorizing Affect and Emotion: Feminist Engagements", *Feminist Theory* 8, 3. sz. (2007): 333–348, https://doi.org/10.1177/1464700107082369.

[6] Jacques Derrida, *La Vie la Mort: Séminaire (1975–1976)*, szerk. Pascale-Anne Brault és Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2019); angolul: *Life Death*, szerk. Pascale-Anne Brault és Peggy Kamuf, ford. Pascale-Anne Brault és Michael Naas (Chicago: University of Chicago Press, 2020), https://doi.org/10.7208/chicago/9780226701141.001.0001.

dekesebbek, ha mindeközben a dekonstrukció felől is inspirálódnak, mint például Vicki Kirby, esetleg Donna Haraway szövegei. Sedgwick és Wilson viszont olyan megkerülhetetlen nevek, akiknél egyszerre van jelen valamiféle biológiai referencialitás és valamilyen pszichoanalitikus megközelítés, bár Sedgwick feltehetően mind a biológiai referencialitást, mind a pszichoanalitikus megközelítést hárítaná magától.

Sedgwick és Wilson különböző elméleti háttérrel, illetve más korszakban jelentek meg a feminista és queerelmélet színterén. Sedgwick a Yale-en, az amerikai dekonstrukció egyik központjában irodalmárként szerezte a diplomáját, majd első két könyvével – ezek bőven az ezredforduló előttiek – egyik meghatározó alakja lett a queerelméletnek. Mind a *Between Men*, mind a *The Epistemology of the Closet* című könyvében modern angolszász regények elemzésével igyekezett rámutatni, hogy a modern homoszexualitás mint diszkurzív jelenség hogyan formálja az úgynevezett domináns társadalom heteronormatív működését: míg első könyvében a homoszocialitás fogalmával írja le, hogy a nemek viszonyában a férfi–nő viszony (mint romantikus vágy) a férfiak közti viszony elsőbbségének rendelődik alá – vagyis, hogy a nők az alkalmat szolgáltatják a rivalizálásra mint intenzív érzelmi kapcsolatra –, a második könyvben azt mutatja meg, hogy a modern homoszexualitás mint titkolható és titkolandó esszencia központi szerepet játszik a modern nyugati gondolkodásban.[7] Ezekben a művekben, amelyek a kilencvenes évek elejétől meghatározták a humántudományok hozzáállását a nemi szerepekhez, illetve a heteronormativitáshoz, ha találunk is biológiai vagy pszichoanalitikus vonatkozást, az a kritika tárgya, nem pedig az eszköze. Sedgwick 2003-ban megjelent *Touching Feeling* című kötete – és különösen annak *Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You [Reparatív és paranoid olvasás, avagy amilyen paranoiás vagy, szerinted ez az esszé valószínűleg rólad szól]*[8] című írása – hozott nagy fordulatot abban, ahogyan Sedgwicket ezek után idézni kezdik. Bár ebben az esszében ő maga is

[7] Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985), https://doi.org/10.7312/sedg90478; Eve Kosofsky Sedgwick, *The Epistemology of the Closet* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1990). Magyarul elérhető: Andrew Parker és Eve Kosofsky Sedgwick, „Performativitás és performancia", ford. Müllner András, *Apertúra*, hozzáférés: 2023.08.26, https://www.apertura.hu/2010/osz/parker-sedgwick-performativitas-es-performancia.

[8] Az esszé címe játék Carly Simon *You're So Vain* című számának refrénjével. Eve Kosofsky Sedgwick, „Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is about You", in Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, 123–152 (Durham: Duke University Press, 2003), https://doi.org/10.1215/9780822384786.

állítja, hogy az itt lefektetett érvelés szignifikáns fordulatot jelent eddigi írásai fősodrához képest, ha megnézzük, a cikkbeli elméleti háttér már legelső publikációiban megjelenik.[9] Ez az elméleti háttér Silvan Tomkins és Melanie Klein ötvözete. Az 1980-as években indult, részben a saját munkáival fémjelzett bölcsész queerelmélet kritikai hagyománya, amelyet Ricœur terminusával határoz meg: a gyanú hermeneutikájában a feladat az, hogy újra meg újra lerántsuk a leplet a nyugati gondolkodásbeli homofóbia központi szervező erejéről.[10]

Sedgwick számára mind Klein, mind Tomkins a queerfeminista elmélet politikai szövetségeseként jelenik mert, mivel jelentősen eltérnek a freudi heteronormatív(ként értelmezett) pszichoanalitikus alapvetéstől. Klein személyiségelmélete Sedgwick szerint nem hagyatkozik semmilyen normatív fejlődésnarratívára (mint a freudi pszichoszexuális fejlődési fázisok): életünk során mindig ugyanazon két pozíció között pendlizünk. Tomkins rendszerében a szexualitás, a klasszikus pszichoanalízissel szemben, nem központi elem, jelentőségét a pszichében az affektusok eredményezik. Sedgwick úgy gondolja, hogy mindkét gondolkodót érheti kritika – habár csak Tomkins biologizmusát említi –, az előbbiek miatt ezek az elméletek azonban nem könnyen engednek teret heteronormatív vagy homofób értelmezéseknek, illetve alkalmazásoknak.

Míg Melanie Klein neve a nemzetközi tudományosságban jól ismert, Silvan Tomkins neve sokak számára teljesen ismeretlen – angol nyelvterületen is. Tomkins az amerikai pszichológia jelentős alakja. Tőle származik a tanítványa, Paul Ekman által népszerűsített elmélet, amely szerint minden ember egy adott számú érzelmi reakció megélésének és kifejezésének képességével születik. (Tomkins szerint ez a szám kilenc; azóta a pszichológia hatra, néhol ötre csökkentette.) Bár Tomkins jól ismerte a pszichoanalízist – első diplomáját színdarabírásból szerezte, a doktori disszertációját pedig filozófiából írta –, Darwin nyomán úgy gondolta, hogy mentális életünk fő szervező eleme a biológiailag velünk született affektusokból az egyéni történet alatt kialakult mintázatok érzelmi szkriptekbe való rendeződése lesz.[11] A biológiai alap itt a különböző – kül-

[9] Eve Kosofsky Sedgwick, „Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, 1. sz. (1993): 1–16, https://doi.org/10.1215/10642684-1-1-1.

[10] Paul Ricœur, „Az interpretációk konfliktusa", ford. Martonyi Éva, in *Ikonológia és műértelmezés 3.: A hermeneutika elmélete*, szerk. Fabiny Tibor, 139–150 (Szeged: JATEPress, 1998).

[11] Az általam tárgyalt mindkét szerző adott ki kézikönyvet Tomkinsról – mindketten Adam Frankkel közösen: Adam Frank és Eve Kosofsky Sedgwick, szerk., *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* (Durham: Duke University Press, 1995); Adam Frank és

ső és belső – érzékelések kiváltotta, velünk született differenciált reakciókészség: az affektusok célja az inger természetére reagáló figyelem felkeltése és irányítása. (Az affektus itt nem érzelmet jelent, hanem az érzelmek időbeli kialakulásának alapegységeit jelöli.) Bonyolítja a megértést, hogy Tomkinsnál az „affektuselmélet" kifejezésnek más értelme is van, mint a részben az ő hatására indult kritikai affektuselméletnek: az ő szövegeiben ez a kifejezés az érzelmi élet kialakulása során kifejlődő, az affektusokra alapozó, de egyéni mintázatokba rendeződő és mindig az adott pillanatra vonatkozó értelmezési kereteket nyújtó érzelemkezelési stratégiát is jelenti. Tomkins szerint a paranoia az egyik ilyen, alapvetően szégyenkezelési affektuselmélet eredménye: minél gyakrabban kapcsol be az elménkben egy-egy szituációban, amikor alapvetően a szégyent akarjuk elkerülni, annál erősebb paranoiás affektuselméletről beszélhetünk. A paranoiás affektuselmélet Tomkinsnál egy olyan affektust kezelő rendszer, amely a pozitív érzelmek megélésének lehetőségénél fontosabbnak tartja, hogy a negatív érzelmeket el tudjuk kerülni: fontosabb, hogy ne szégyenüljek meg, mint hogy esetleg jól érezzem magam. (Tomkinsnál a szégyen egy segéd-affektus, egy már megtapasztalt pozitív affektusérzetre adott reakció.)

Sedgwick ennek a teóriának a tükrében érti meg, hogy a queerelméletben eddig miért érezhettük úgy, hogy a gyanú hermeneutikája adta kritikai keret elégséges a queerelmélet elméleti célja számára. (Ez a cél lehet a heteronormativitás mindent átszövő jelenlétének kimutatása.) Sedgwick számára itt az a fontos, hogy Tomkins szerint a paranoia azt preferálja, hogy el tudjuk kerülni a negatív érzéseket, nem pedig azt, hogy minél pozitívabb érzésekkel járó tapasztalatokat szerezzünk. Minél erősebb a gyanú hermeneutikája, annál inkább csak azt tudjuk újra meg újra objektív igazságként leszögezni, hogy a minket körülvevő heteronormativitás fóbiásan viszonyul a heteroszexualitás tekintélyét kikezdő szempontokhoz.

Sedgwick ezen a ponton Melanie Klein tárgykapcsolati munkásságától a pozícióelmélethez fordul. Egyrészt azért, mert itt is szignifikáns szerepe van a paranoia fogalmának, hiszen az egyik pozíciót, az életünket inkább meghatározót paranoid-szkizoid pozíciónak nevezi, másrészt a másik, a depresszívnek nevezett pozíció jelentette nehézségekben rejlő érzelmi előnyök miatt. Terjedelmi korlátok miatt most főként a másodikra fókuszálok, mivel mindkét szerző számára kulcsfontosságú a jóvátétel *(reparation)* fogalma. Klein szerint a depresszív pozíció a mentális integrálóképesség hatására jelenik meg, az alábbi módon:

Elizabeth A. Wilson, *A Silvan Tomkins Handbook: Foundations for Affect Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020), https://doi.org/10.5749/9781452965802.

> Azzal a lépéssel, hogy a többi embert már nem hasítja csak jóra és roszszra, hanem egész tárgyként éli meg őket, a gyermek nagyon sokat nyer. Csillapodik a paranoid szorongás, a gyermek fájdalmát és csalódottságát nem merő rosszindulat és gonoszság okozza, hanem az esendőség és a kitartás hiánya. Ahogy az üldöztetés megcsappan, kevésbé lesz szükség a hasítás őrködésére; a csecsemő azt tapasztalja magán, hogy tartósabb, szilárdabb lett, és csökkent annak veszélye, hogy külső vagy belső erők összemorzsolják vagy beszennyezzék. […] Amikor a csecsemő kezdi összevonni a jóság és a rosszaság élményét az egész, tárgy iránti ambivalens (egyszerre szeretetteljes és gyűlölködő) kapcsolatba, a paranoid-szkizoid pozíció által nyújtott lelki egyensúly megrendül. Nem pusztán a sátánian gonosz mell, hanem az egész anya, aki csalódást vagy kudarcot okoz a csecsemőnek, és így a vágyakozás, a frusztráció és a kétségbeesés fájdalmával oltja be őt, semmisül meg a csecsemő gyűlölködő képzelődéseiben (miközben az anya jó emlője érintetlen és védett marad). A jóság és éppígy a csalódás egyetlen forrása az az egész tárgy (mind a külső anya, mind a megfelelő belső egésztárgy), melyet a csecsemő dühös képzelődéseiben éppen most semmisített meg. Amikor a csecsemő tönkreteszi a kudarcot okozó egész tárgyat, eltávolítja oltalmazóját, illetve végső menedékét, elnéptelenítve felépülő világát, valamint megsemmisítve saját bensőjét. Klein ezt a szívszorító rettenetet és bűnérzetet, amelyet a gyermek maga okozott azzal, hogy saját pusztító késztetéseivel súlyosan károsította szeretett tárgyait, depresszív szorongásnak nevezte el, azt az élményszerveződést pedig, amelyben a gyermek mind szeretettel, mind gyűlölettel viszonyul az egész tárgyakhoz, depresszív pozíciónak.[12]

Mindez Sedgwick esszéjében így jelenik meg:

> [A paranoid-szkizoid pozíció] fogalmának legérdekesebb része számomra, hogy Klein ezt a pozíciót mindig egy másik pozícióval való ingázó kapcsolat kontextusában szemléli: ez a depresszív pozíció. A kleini csecsemő, illetve felnőtt számára a paranoid pozíció – melyet érthető módon a gyűlölet, irigység és szorongás jellemez – a veszélyre érzékeny, szörnyű éberség pozíciója. A veszély forrását itt azok a gyűlölséggel és irigységgel teli résztárgyak jelentik, amelyeket a pszi-

[12] Stephen A. Mitchell és Margaret J. Black, *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*, ford. Balázs-Piri Tamás (Budapest: Animula Kiadó, 2000), 131–132.

> ché kivetít a világba, abból kitermel és belsővé tesz. Ezzel szemben a depresszív pozíció egy szorongáscsökkentő teljesítmény, melyet a csecsemő, illetve a felnőtt csak ritkán, és gyakran csupán rövid időre tud elfoglalni. Ebben a pozícióban lesz képes arra, hogy saját magára hagyatkozva gyilkos résztárgyait valami egészszerűvé (bár hangsúlyoznám, hogy ez nem feltétlenül már valami előtte is meglevő egész) rakjon össze vagy „javítson ki". Az ily módon saját magunk számára specifikusan összeállított egész tárgy már alkalmas arra, hogy egyrészt azonosuljunk vele, másrészt táplálék és vigasz forrásaként szolgáljon. Klein egyik szava a reparatív folyamatra a szeretet.[13]

Fontos különbség a két szöveg között, hogy míg az egyikben a megváltozott minőségű, mély szorongás kapja a végső hangsúlyt, addig Sedgwicknél az a fontos, hogy a táplálék, a vigasz és a szeretet hármasa a depresszív pozíció által nyújtott ajándékok, amelyek által jobban és kevésbé védekezőnek érezhetjük magunkat – ha csupán rövid ideig is. Ezzel a tomkinsi és kleini kettős olvasattal Sedgwick – aki elismeri, hogy szövege a paranoid kritika paranoid kritikája – arra buzdít, hogy merjük felismerni: a gyanú hermeneutikája egyrészt nem tud új dolgokat mondani, másrészt nem nyit utat a pozitív affektusok politikai relevanciája felé, harmadrészt szükségszerűen képmutató abban a tekintetben, hogy képtelen elismerni, hogy az általa képviselt igazság érzelmi töltetű, és mint ilyen, nem az egyetlen, hanem partikuláris. Nem arról van szó, hogy a gyanú hermeneutikájában fogant queerelméleti munkák hibásak. Ellenkezőleg: nagyon is „igazuk van", ám amennyiben élvezetesek, az azért van, mert nem kizárólag a gyanú hermeneutikáját szolgálják, hanem általuk élvezhetjük a reparatív olvasás nyújtotta előnyöket. Ez a fajta olvasás – és itt a Yale-en végzett Sedgwick

[13] „The greatest interest of Klein's concept lies, it seems to me, in her seeing the paranoid position always in the oscillatory context of a very different possible one: the depressive position. For Klein's infant or adult, the paranoid position – understandably marked by hatred, envy, and anxiety – is a position of terrible alertness to the dangers posed by the hateful and envious part-objects that one defensively projects into, carves out of, and ingests from the world around one. By contrast, the depressive position is an anxiety-mitigating achievement that the infant or adult only sometimes, and often only briefly, succeeds in inhabiting: this is the position from which it is possible in turn to use one's own resources to assemble or 'repair' the murderous part-objects into something like a whole – though, I would emphasize, *not necessarily like any preexisting whole*. Once assembled to one's own specifications, the more satisfying object is available both to be identified with and to offer one nourishment and comfort in turn. Among Klein's names for the reparative process is love." Kosofsky Sedgwick, „Paranoid Reading…", 128.

gondolhat mind az írásra, mind az olvasásra – nem kecsegtet vaskosan általános igazságokkal, valamiféle affektív jóllétet mégis szolgál.

Elizabeth A. Wilson közvetlenül az ezredforduló előtt, a pszichológia felől érkezett a feminista és queerelméletbe; fő érdeklődési területe a pszichológia és a biológia keresztmetszete. 2004-es második könyve, a *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body (Pszichoszomatikus: a feminizmus és a neurológiai test)* arra hív fel, hogy a feminista elmélet a descartes-i test–elme különbséget a biológia segítségével, ne annak ellenében igyekezzen újragondolni.[14] Itt még Freud korai szövegeit olvassa, amelyek szerinte azért értékesek, mert ekkor még nem válik el nála élesen a psziché és a test, mint a későbbi, klasszikus Freudnál. *Gut Feminism (Zsigeri feminizmus)* című legutóbbi könyvében Wilson a depresszió, a biológia és a feminizmus kapcsolatát elemzi.[15] A kiindulópont nála is a feminizmus és a biológia viszonyának kritikája: az addigi, csaknem egyöntetű antibiologizmus a két kötet között eltelt tíz évben naiv biológiaimádattal egészült ki, főként a neurológiai eredményekre támaszkodva. Wilson azt akarja megmutatni, hogy a biológia egyszerre dinamikusabb és kevésbé determinisztikus, mint ahogyan ez a kétféle hozzáállás elgondolja. Ferenczi Sándor „biológiai tudattalan" fogalmát Melanie Klein kései munkásságával ötvözve állítja, hogy a zsigeri, emésztéssel kapcsolatos testi jelenségek maguk „tárgykapcsolatok – nem egyszerűen a tárgykapcsolatok reprezentációi, sem pedig (még ennél is konzervatívabban) a tárgykapcsolatok biológiai alapjai".[16] Vagyis amennyiben „a fantázia a [testi] szubsztrátum archaikus képessége, akkor a béltraktus rutinszerű tevékenységei (lenyelés, anyagcsere, perisztaltika, ürítés) szükségszerűen pszichésen nyitottak a veszteség következményeire".[17]

Ám ez csupán mondanivalójának egyik része. Másik, ugyanilyen fontos része a kézirat újraszerkesztése közben lett nyilvánvaló Wilson számára: azt vette észre, hogy „kézirata erőteljesen az epés agresszió feminista elméletbeli

[14] Elizabeth A. Wilson, *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (Durham: Duke University Press, 2004), https://doi.org/10.1515/9780822386384.

[15] Elizabeth A. Wilson, *Gut Feminism* (Durham: Duke University Press, 2015), https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpr18. A továbbiakban ebből a könyvből idézek.

[16] „I want to argue that the actions of the gut are object relations – not simply the representation of object relations, or (more conservatively still) the biological bases for object relations." Wilson, *Gut Feminism*, 78.

[17] „If, as Ferenczi and Isaacs have argued, phantasy is an archaic capacity of the substrata, then the routine actions of the gut (ingestion, metabolism, peristalsis, excretion) must be psychically alive tothe consequences of loss." Uo., 78.

szükségszerű jelenléte mellett érvel".[18] Erre azért van szükség, mert a feminista elmélet ezzel eddig egyszerűen nem tudott mit kezdeni: bár a depresszió és a düh gyakran tárgyai a feminizmusnak, az nem kap figyelmet, hogy a depresszióban a düh ugyanúgy irányul a világ felé, mint befelé, az egóra. Valamint amellett teszi le a voksát – és itt Kleinnel összhangban a queerelmélet úgynevezett „antiszociális" vonulatára (például Leo Bersani és Lee Edelman munkáira) támaszkodik –, hogy a negativitás születéstől jelenlévő része a szocialitásnak és a szubjektivitásnak. Ez számára nem „antiszocialitást", hanem olyan elméleti hátteret jelent, amely meg tudja emészteni ezt a társaslétbeli és alanyiságbeli alapvető negativitást.[19] Sedgwick fenti tanulmányának hatását is ennek fényében bírálja. Az, hogy „lelkesen igyekszünk a kritikai elméletet valamiféle reparatív (keserűségtől mentes) módon átkeretezni", éppen attól foszt meg minket, hogy szembenézzünk a feminista düh természetével.[20] Kritikával illeti azt a tendenciát, „amely a jóvátételt *(reparations)* agressziómentesen képzeli el".[21] Az ő olvasatában „a jóvátételnek nem célja a szadizmus felszámolása", a megértéséhez viszont szükséges, hogy „felismerjük a szadista támadások elkerülhetetlen voltát, hogy azok belőlünk fakadnak, illetve azt, hogy bár a rosszindulat némileg csökkenthető, az efféle támadások teljes mértékben nem számolhatók fel".[22]

A fentiek alapján azt is mondhatnánk, hogy Wilson szinte Sedgwick ellenében fogalmazza meg a feminista elmélet korlátait feszegető gondolatait, és nyilvánvalóan nagyon különböznek abban, amit a queerelmélet vagy a feminista elmélet érzelmi politikájáról gondolnak. Amikor Sedgwick és Wilson különböző szövegeit tanítom – és szinte minden órámon tanítom mindkettőt –, az a célom, hogy megismertessem őket az itt kifejtett elméleti háttérrel (Klein, Tomkins). Kihasználom, hogy mind az affektuselmélet, mind a feminista új-

[18] „The second major consideration of this book emerged from the presentation, revision, and rereading of the manuscript, and it is not something that I had anticipated in the early parts of the project: I found myself making a strong case for the necessary place of aggression (bile) in feminist theory." Uo., 5.

[19] Uo., 6. Az „antiszociális fordulathoz" lásd Judith Halberstam, „The Anti-Social Turn in Queer Studies", *GJSS* 5 2 (2008): 140–156.

[20] „After Eve Kosofsky Sedgwick's (1997) influential essay on paranoidreading, there has been a lot of enthusiasm for moving theory into areparative (nonbitter) mode." Wilson, *Gut Feminism*, 70.

[21] „The real difficulty is the tendency to figure reparationas nonaggressive." Uo., 71.

[22] „Crucially, reparation is […] not an attempt to abolish sadismitself. In fact, I would argue that, [it requires] first of all, the recognition that sadistic attacks are inevitable, that they can originatefrom me, and that while their viciousness can be down-regulated, such attacks cannot be eradicated." Uo.

materializmus tekintélyként hivatkozik rájuk: Sedgwicket azért tartják számon, mert Tomkins biologizáló – vagy legalábbis akként értelmezhető – rendszere megfelel annak, ahogyan az affektuselmélet Spinoza nyomán az érzetekről mint anyagi ágenciáról gondolkodik. Emellett a pozitív érzelmek által keretezett tapasztalatok megélésének hangsúlyozása megfelelni látszik annak, amit a nyelvi fordulattól (és a pszichoanalízistől) való elfordulás fémjelez. Wilson – hasonlóképpen – azáltal válik az újmaterializmus egyik főalakjává, hogy a test biológiai értelemben vett mentális ágenciáját hangsúlyozza. Azáltal viszont, hogy Tomkins mellett mindketten Melanie Klein munkáihoz nyúlnak, forgalomban tartják a melankólia fogalma körüli elméleti szókincs használatát – annak ellenére, hogy az affektuselmélet és az újmaterializmus közös nevezőjének dominánsnak, metafizikai vonulata éppen a pszichoanalitikus megfontolásokkal és a negatív érzelmekkel társított nyelvi fordulat ellenében értelmezi önmaga motivációit.

Helikon_2023_2_Könyv.indb 283 2023. 11. 20. 12:05:23

Horváth Márk

Plaszticitás és posztantropocentrizmus

Catherine Malabou filozófiája

purplemark@hotmail.com
ORCID: 0009-0001-9162-936X

HELIKON

Plasticity and postantropocentrism: Philosophy of Catherine Malabou

Abstract

French theorist Catherine Malabou has been one of the defining figures of continental philosophy for decades. Coming from the theories of postmodernism and deconstruction, Malabou developed an independent, neomaterialist philosophical position. The central element of Malabou's thought is a strongly speculative idea about plasticity and the plasticity of man, which is also embedded in neuroscience. Malabou's philosophy is permeated by a neo-materialist description of subjectivity and a discourse with neuroscience. Another notable element of Malabou's oeuvre is that she successfully combines postmodern deconstruction, speculative realistm and new materialism. Another important element of her oeuvre is the theory of neuroplasticity coming from the neurosciences, which fixes the subject's plasticity not in the soul or psyche, but in the materiality of the brain. For a precise interpretation of Malabou's theory of plasticity, we examine the different occurrences of the concept in different stages of Malabou's philosophical career.
In our study, we seek the answer to whether Malabou's neomaterialist plasticity theory can fill the subjectivist blind spot of contemporary posthuman and speculative or neorealist philosophies. Can the French author's image of man be applied in the time of the anthropocene?

Keywords: anthropocene, deconstruction, Malabou, plasticity, speculative realism

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.9

Az elmúlt évtizedek humán- és kultúratudományos vizsgálódásait áthatotta a posztantropocentrikus, vagy másképpen nonhumán fordulat. A humanizmus és a modernitás rögzült emberképétől való elmozdulást elsősorban a globális kapitalizmus technológiai innovációival és komplex változásaival, valamint az ökológiai válsággal és az antropocénnel szokták magyarázni.[1] Az olyan új irányzatok, mint a különböző poszthumanizmusok, a spekulatív és új realizmusok, valamint a cselekvőhálózat-elméletek egyaránt e megváltozott természetkulturális állapotot kívánják tematizálni.[2] Sikerül rögzíteniük a humánum decentralizációja jelentette megváltozott helyzetet, sokszor nagyon inspirálóan és komplex módon ragadják meg – például az antropocén-elmélet – az ökológiai válságban való lét problematikáját, valamint sokrétűen írják le a technológia jelentette kihívásokat és lehetőségeket az emberi társadalmak kapcsán. A különböző posztantropocentrikus elméletek értelmezni próbálják ezt az átformált, technológiailag komplex természetkulturális állapotot, amelyben az ember egyszerre alakítja geológiai erőként a földrendszer működését, és mégis ki van téve az ökológiai válság fenyegető és elbizonytalanító jelenlétének.

Van azonban a posztantropocentrikus filozófiáknak egy kevésbé vizsgált oldala, amely nagy valószínűséggel abból adódik, hogy a különböző poszthumanizmusok, spekulatív és új realizmusok elsősorban a humanizmus rögzült emberképével és mindennemű antropocentrizmussal számolnak le. Több újrealista elmélet és posztantropocentrikus filozófia „dolgot" csinál az emberből (Harman, Morton), míg egyes újrealista eliminativista elmefilozófiák (Brassier, Metzinger, Patricia és Paul Churchland, Roden) egyenesen megkérdőjelezik a szubjektumot. A posztantropocentrikus filozófiák és a lapos ontológiák (Latour, Bryant) buktatója lehet, hogy nem számolnak eléggé a szubjektív és objektív jelenségek közötti különbségekkel, pedig nyilvánvaló,

[1] Az antropocén elméleteinek magyar nyelvű részletes bemutatásához lásd Horváth Márk, *Az antropocén* (Budapest: Prae Kiadó, 2021) című kötetét.

[2] Jelen tanulmányban nincs mód a poszthumanizmus teljeskörű filozófiai, antropológiai, és esztétikai vizsgálatának megtételére. A poszthumanizmus magyar nyelvű részletes bemutatásához lásd Horváth Márk, Lovász Ádám és Nemes Z. Márió, *A poszthumanizmus változatai* (Budapest: Prae Kiadó, 2019) című kötetet. A poszthumanizmus és a posztantropocentrikus kultúratudomány kapcsán magyar nyelven lásd még: Nemes Z. Márió, *Képalkotó elevenség*, Cogito könyvek (Budapest: L' Harmattan Kiadó, 2015); Horváth Márk és Lovász Ádám, *A határsértés technológiái* (Budapest: Kijárat Kiadó, 2021). A spekulatív realizmus és az objektum orientált ontológia magyar nyelvű monografikus bemutatásához lásd Horváth Márk, Losoncz Márk és Lovász Ádám, *A valóság visszatérése: Spekulatív realizmusok és újrealizmusok a kortárs filozófiában* (Újvidék: Forum Kiadó, 2019); Graham Harman, „Az OOO-val szembeni négy leggyakoribb ellenvetés", ford. Lovász Ádám, *Ex Symposion*, 99. sz. (2018): 10–15, 10.

hogy alapvetően eltérő egy, a képzeletünkben létező entitás és egy materializálódott objektív létező. Gyakori kritika és kérdés azonban, hogy milyen lehet az antropocén vagy a poszthumán elméletek szubjektum-, vagy emberképe. Mi jellemzi, mi határozza meg a poszthumán, természetkulturális viszonyok közötti ember önképét, milyen a pszichéje, milyen lelki és szellemi folyamatok jellemzik a sötét ökológia által beárnyékolt létezését ennek az újszerű, hibrid szubjektumnak.

Catherine Malabou francia teoretikus évtizedek óta az egyik meghatározó alakja a kontinentális filozófiának. Malabou Jacques Derrida tanítványaként a posztmodern és a dekonstrukció elméletei felől érkezve egy önálló, markáns újmaterialista pozíciót dolgozott ki, amelynek központi eleme a plaszticitásról és az ember plasztikusságáról szóló, erőteljesen spekulatív, mégis az idegtudományba is beágyazott elképzelés. Az antropogenikus környezetváltozás és az antropocén időszakában nem túlzás azt állítanunk, hogy a „plasztikusság korát" éljük.[3] Tanulmányunkban arra keressük a választ, hogy a malabou-i újmaterialista plasztikusság-elmélet betöltheti-e a kortárs poszthumán és spekulatív vagy újrealista filozófiák szubjektivizmussal kapcsolatos hiányait? Alkalmazható-e a francia szerző emberképe az antropocén és az ökológiai válság során átformálódó és beomló földrendszer funkcionalitásának idején? Összeegyeztethetők-e Malabou szubjektumképének központi állításai a kortárs technológiafilozófia és komplexitás-elméletek radikális posztantropocentrizmusával? További kérdés, hogy vajon mit kezdhetünk a plaszticitás fogalmával, ha azt a megváltozott természetkulturális viszonyok megragadására alkalmazzuk. Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre megkíséreljünk válaszolni, meg kell vizsgálnunk röviden Malabou életművét, valamint részletesebben fel kell tárnunk filozófiájának központi fogalmát: a plaszticitást.

Cristopher Watkin is összekapcsolja Malabou materialista plasztikus szubjektivizmusát olyan kortárs filozófiai irányzatokkal, mint a spekulatív realizmus és az új materializmus. Sőt az irányzat olyan központi figurái is filozófiai párbeszédben állnak Malabouval, mint Graham Harman vagy Quentin Meillassoux. Ennek okát Watkin abban látja, hogy bár a derridai dekonstrukció felől érkezik Malabou, mégis filozófiájának központi fogalma, a plasztici-

[3] Justin Clemens, „The Age of Plastic: Or Catherine Malabou on the Hegelian Futures Market", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 6, 1. sz. (2010): 153–163.

tás, teljes mértékben a materializmussal kapcsolódik össze.[4] Sőt, a materializmusnak egy nagyon sajátos és spekulatív módját alkalmazza a francia filozófus, amely több egyezést is mutat a kortárs újmaterialista filozófiákkal. Malabou alapállítása az, hogy a korai 21. század társadalmi valóságának és szubjektumának kölcsönös megragadásához egy újfajta materializmusra van szükség, amelyet Watkin és Malabou alapján plasztikus materialitásnak vagy a plaszticitás materializmusának nevezhetünk.

Ahogy korábban már említettük, az életmű másik fontos elemének tekinthető az idegtudományok felől érkező neuroplaszticitás elmélete, amely a szubjektum plaszticitását nem a lélekben vagy a pszichében, hanem az agy materialitásában rögzíti. A destruktív plaszticitás következtében a veszteség és a destrukció az agyban materializálódnak. Ezekre az összefüggésekre a különböző neurobiológiai kísérletek mutatnak rá.[5] Harman nézetében Malabou a neuroplaszticitást és egyben az ember plaszticitását nem egy fizikai valóságától megfosztott lélekben vagy a testen belül attól elkülönülve létező szellemben rögzíti, hanem az elme materialitásával kapcsolja azt össze.[6] Malabou újmaterialista neuroplasztikus álláspontját a *Que faire de notre cerveau? [Mit lehet tenni az agyunkkal?]*, valamint a *Les Nouveaux Blessés [Az új sérültek]* című kötetekben járja körül. Malabou szerint az emberi szubjektivitás központi plaszticitását igazolják a különböző agyi sérüléseket és traumákat követő új idegi kapcsolódások és összefüggések, amelyek a destruktív plaszticitás és a plasztikus metamorfózis biológiai és materiális értelemben történő kódolásaként értelmezhetőek.[7] A neurobiológia és a kortárs idegtudomány rámutat, hogy az agy valójában az organizmus olyan plasztikus egységét fedi fel, amelyben a kogníció nem elkülöníthető az érzelmektől, és ahol a test és a lélek egy elválaszthatatlan egységet alkot. A neuroplaszticitás valójában az affektivitás és a racionalitás, valamint a humántudományok és a természettudományok különös és roppant előremutató párbeszéde.

Malabou filozófiáját tehát a szubjektivitás újmaterialista és az idegtudományokkal diskurzust folytató leírása hatja át. További figyelemreméltó eleme Malabou életművének, hogy sikeresen ötvözi a posztmodern dekonstrukciót,

[4] Christopher Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 77–78, https://doi.org/10.1515/9781474414746.

[5] Catherine Malabou, *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity* (Cambridge: Polity Books, 2012), 18.

[6] Graham Harman, „Malabou's Political Critique of Speculative Realism", *Open Philosophy* 4, 1. sz. (2021): 94–105, 94–95, https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0167.

[7] Malabou, *Ontology of the Accident*…, 19–20.

valamint a posztmodern nyelvközpontúságát és antirealizmusát maguk mögött hagyó spekulatív realistákat és új materialistákat. Malabou behatóan foglalkozott a frankofón posztmodern kontinentális filozófián túli filozófiai irányzatokkal, amint arra utalnak a spekulatív realista Meillassoux-val és Adrian Johnstonnal való együttműködései is. Ezek a roppant heterogén együttgondolkodások és a plaszticitás elméletének nyitottsága lehetővé teszi számunkra, hogy Malabout az antropocén és a poszthumán kor szubjektuma leírásának egyik központi teoretikusának tekintsük. Malabou pályáján végigtekintve láthatjuk, hogy maga a plaszticitás elmélete is rugalmas és dekonstruálható, ami lehetővé teszi a plaszticitás fogalmának posztszubjektivista, sőt poszthumanisztikus értelmezését is. E központi jellegzetességeknél fogva a posztmodern és az azt követő újmaterialista és újrealista filozófiák, valamint a spekulatív materialista szubjektivizmus és a poszthumanizmus között Malabou a plasztikus plaszticitás fogalmával olyan hidat képezhet, amely a szerzőt az antropocén és a poszthumán fordulat megkerülhetetlen teoretikusává emeli. Esszénkben kitérünk nem csupán az ember plaszticitásának a korai pályát meghatározó pozitív, hanem az érett filozófiai korszakot átható ambivalensebb és a negatív aspektusokat is a destruktív plaszticitásba sűrítő szakaszára is.

A különböző diszciplinák és filozófiai irányzatok közötti határok elmozdításának fontosságára mutat rá Malabou egy, a bölcsésztudományok jövőjével foglalkozó rövid tanulmányában. Más posztantropocentrikus teoretikusokhoz hasonlóan Malabou is úgy vélekedik, hogy a humántudományok és a természettudományok közötti határokat újra kell rajzolni, amelyhez szükség van a határ fogalmának és az elválasztási mechanizmusoknak az átértelmezésére. Malabou szerint „minden irányzat és diszkurzív gyakorlat jövője alapvetően kapcsolódik össze határainak plaszticitásával”.[8] A különböző tudományok alkalmazkodóképességét és jövőorientáltságát az mutatja meg, hogy mennyire tudnak új formákat fogadni a külvilágtól, és mennyire képesek új formákat biztosítani különböző új diskurzusoknak. A humántudományok Malabou szerint akkor maradhatnak előremutatóak és fontos részei a megváltozott természetkulturális viszonyrendszereknek, ha képessé válnak saját plaszticitásuk és az új antropocén ökológiához való alkalmazkodóképességük elgondolására. Érdemes felidéznünk Rosi Braidotti érveit, aki Malabouhoz hasonló módon érvel a humántudományok plasztikus átformálása mellett, azonban ő posztmhumántudományoknak nevezi ezt változási folyamatot: „a humántudományok képesnek bizonyulhatnak jelenlegi válságuk és önellentmondásaik túlélésére,

[8] Catherine Malabou, *The Future of the Humanities*, hozzáférés: 2023.10.08, http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/281/L_avenir_des_sciences_humaines. Saját fordításom.

amennyiben jelentős mértékű átalakításokra és adaptációkra szánják rá magukat. Olyan új gondolkodási sémákra és elméleti keretekre van szükségünk, amelyek lehetővé teszik, hogy számot vessünk a már megkezdődött hatalmas változásokkal és átalakulásokkal. Legfőképpen pedig a saját szubjektivitásunk poszthumanista és posztantropocentrikus nézőpontból történő újraértelmezésére van szükség".[9] Mint látjuk, Malabou maga is szorgalmazza a diszciplináris határok dekonstruálását, valamint saját plaszticitásfogalmának és elméletének önreflexív és plasztikus alkalmazását a körülöttünk lévő természetkulturális viszonyok kapcsán. Malabou filozófiája így az önreflexív és dinamikusan értelmezhető plaszticitáson keresztül azon „plasztikus tudásformának" tekinthető, amely előremozdíthatja a humán- és kultúratudományokban a transzformációt, elkerülve ezzel a túlságosan megszilárdult diszciplináris határokat, valamint a „humántudományok stagnálását".[10] Így az a kísérletünk, hogy Malabou plasztikus szubjektumképét posztantropocentrizálva továbbgondoljuk, valójában nem esik távol a francia teoretikus utóbbi évtizedben történő teoretikus elmozdulásától. Nem csupán arról van szó, hogy Malabou plasztikus emberképe alkalmas lehet a poszthumán irányzatok vakfoltjának tekinthető szubjektivitás spekulatív leírására, hanem arról is, hogy a Watkin által is az életmű központi elemének tekintett önreflexív plaszticitás – tehát a plaszticitás plaszticitása – fel is kínálja a malabou-i szubjektivista elméletet az antropocén drámaian átformálódó és beomló földrendszer funkcionalitása értelmezése részére, hiszen ezen változásokat is értelmezhetjük a valóság plasztikussá válásaként.

Természetesen nem azt kívánjuk állítani, hogy a különböző kötetekben hol Hegelből, hol Heideggerből vagy az idegtudományokból kiinduló változásfogalom, illetve a plasztikus emberkép és szubjektivitás teljes mértékben azonos lenne a földrendszertudomány, valamint a geológia által feltárt antropocén természetkulturális viszonyrendszerével. Hiszen éppen arra hívtuk fel a figyelmet tanulmányunk elején, hogy még a legradikálisabban spekulatív poszthumán elméleteknek is figyelembe kell venniük és vizsgálniuk kell a szubjektivitás sajátos jelenségét. Malabou filozófiájának szubjektivista jellege tehát egyszerre előnye és hátránya is elméletének, hiszen megkérdőjelezhetetlen materializmusa ellenére Harmanhoz vagy Meillassoux-hoz képest Malabou nem elég realista, míg a posztmodern dekonstrukció vagy a marxista társadalomelmélet számára pedig túlságosan spekulatív módon materialista. Ennek tükrében

[9] Rosi Braidotti, „A poszthumántudományok felé", ford. Lovász Ádám, *Helikon* 59, 4. sz. (2018): 435–452.

[10] André Keet, „Plastic Knowledges: Transformations and Stagnations in the Humanities", *Alternation* 21, 2. sz. (2014): 99–121, 100–101.

Malabout egy antirealista, ám erőteljes posztantropocentrikus tendenciákkal rendelkező materialista és szubjektivista filozófusnak tartjuk, akinek életműve az önreflexív és önmagára nyitott plaszticitáson keresztül spekulatív továbbgondolásra és poszthumanista átértelmezésre kínálkozik fel.

De ahhoz, hogy be tudjuk kapcsolni Malabou filozófiáját a kortárs posztantropocentrikus szubjektivitásról szóló diskurzusba, meg kell vizsgálnunk plaszticitás fogalmának központi jellegzetességeit, és általánosságban fel kell vázolnunk Malabou filozófiai pozícióját. Kjetil Horn Hogstad szerint a francia filozófus munkássága a változás fogalmának újragondolását teszi lehetővé. A változás nem csupán egy folyamat vagy egy stabilnak tűnő struktúra átalakulását jelenti, hanem Malabou életművében a plaszticitáson keresztül a változás ontologizálódik. Hogstad „három pillanatként" írja körül azon szerzőket, akiket tovább gondolva és dekonstruálva Malabou megalkotja saját plasztikus ontológiáját és filozófiai rendszerét.[11] Malabou filozófiájára Hegel, Heidegger és Derrida tette a legnagyobb hatást.

Malabou plaszticitás-fogalmának bemutatása során elsősorban *Ontologie de l'accident: Essai sur la plasticité destructrice [A baleset ontológiája: esszé a romboló plaszticitásról]* című, érett korszakában született műre fogunk támaszkodni, miközben felidézzük a korai pályaszakasz változást tematizáló munkáit, amelyekben elsősorban Hegelre és Heideggerre támaszkodik. Az *Ontologie de l'accident* azért tekinthető kiemelkedően fontos kötetnek a malabou-i plaszticitás-fogalom megértése kapcsán, mert a változás és a plasztikus átformálódás ebben a kötetben alakul ki a negativitással és a destrukció potencialitásával átitatott jellege, amely az antropocén fenyegetései közepette a poszthumán állapot szubjektivitás-fogalmává teheti azt. Ahogyan említettük, Malabou pályájának érett szakaszában a plaszticitás ambivalens és komplex fogalom, amelynek egyaránt része a felszabadító és eksztatikus önformálást lehetővé tevő plasztikusság és a baleseteket jellemző destruktív plaszticitás, amely a személyiség hirtelen, drámai és totális átformálódását jelenti. Azonban nem feledkezhetünk meg az életmű korábbi fontos műveiről, amelyek az *Ontologie de l'accident*-tal egy filozófiai négyességet, vagy négyes elrendeződést alkotnak. A korai Hegel interpretációja, amely Malabou disszertációja, azaz az 1996-os *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique [Hegel jövője: plaszticitás, temporalitás, dialektika]* című mű fontos kiindulópont, hiszen a plaszti-

[11] Kjetil Horn Hogstad, „Towards a Plastic Starting Point: Rethinking Ethical-political Education with Catherine Malabou", in *Rethinking Ethical-political Education*, szerk. Torill Strand, Contemporary Philosophies and Theories in Education 16, 153–165 (Berlin: Springer Cham, 2020), 154, https://doi.org/10.1007/978-3-030-49524-4_10.

citás fogalmát itt vezeti be a kontinentális filozófiába Hegel időfilozófiáját átdolgozva. A négyes szerkezet második eleme a heidegger-i változást tematizáló *Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie [A Heidegger-változás, a fantasztikusról a filozófiában]*, amelyben a plaszticitás a változást ontologizáló fogalommá lép elő. Malabou pályáját végigkísérte a mestertől és egyben a francia posztmodern dekonstrukciótól való elmozdulás, amelynek kulcsmomentumának a *La Plasticité au soir de l'écriture [A plaszticitás az írás alkonyán]* tekinthető, amelyben saját plaszticitás-koncepcióját elkülöníti a derridai dekonstrukciótól. A derridai dekonstrukciótól való távolságtartására mutat rá a *Voyager avec Jacques Derrida – La Contre-allée* című kötet is *[Utazás Derridával – A mellékút].*

Ez utóbbi művében vezeti be az önreflexív plaszticitás – tehát a plaszticitás plasztikusságának – figyelemreméltó elméletét, amelyet több későbbi értelmező mellett Watkin is az életmű központi elemének tekint. A plaszticitás plaszticizmusa teszi lehetővé számunkra, hogy e materialista, ám szubjektivista malabou-i fogalmat az antropocén természetkulturális viszonyrendszerei közepette ontologizálhassuk, és kiterjesszük az emberen kívüli valóság egészére.

A *L'Avenir de Hegel*ben három fő koncepció jelenik meg, a hegeli dialektika a temporalitás és Hegel időfilozófiájának újragondolása a plaszticitás fogalmán keresztül. Már ebben a művében is megfigyelhető, hogy Malabou elmozdul a posztmodernre és a posztstrukturalizmusra jellemző, és a korban a francia filozófiában uralkodó Hegel-olvasatoktól, hiszen Hegel-interpretációjára nem gyakorol jelentős hatást sem Koyré, sem a Bataille-on és Foucault-n keresztül a posztmodernt átitató Kojève. Hogstad rámutat, hogy Malabou valójában Heideggerrel szemben Hegel temporalizációját nem tekinti lineáris, leegyszerűsítő „vulgáris időnek", amelyben nincs helye a változásnak, a váratlannak, az akcidenciának.[12] Malabou a negativitás energiáját kívánja visszacsempészni a hegeli időfilozófiába a plaszticitás előtérbe helyezésén keresztül. Malabou arra kíván rámutatni, hogy a negativitás is részét képezi ennek az időfilozófiának, és nem csupán az a lineáris fejlődés-koncepció, amelyet Heidegger kritikával illet. A fogalmat Hegel esztétikai elméletéből és a plasztikus művészetről szóló elmélkedéséből kölcsönzi, rámutatva arra, hogy az esztétika a kortárs kontinentális filozófia számára kiemelkedő jelentőségű. A forma kívülről történő fogadása és a belső önformálódás dialektikus energiája áll a plaszticitás fogalmának középpontjában, a totális passzivitás,-a külső hatásoknak való kitettség, valamint a belső aktivitás kö-

[12] Uo., 155.

zötti ambivalens feszültség. Hogstad Malabou spekulatív plaszticitás fogalmát így írja körül: „a plaszticitás az a mód, amely alakítja és irányítja a kapcsolatot az idő és a jövő között. A plaszticitás során az idő és a jövő multidimenzionalitása egy variábilis egységgé változik, amelyben a balesetre és a változásra mindig van lehetőség".[13] Az egész dialektikát plasztikussága emeli a *L'Avenir de Hegel* központi gondolatává, amely az ellentétes pontok, a totális telítettség és a teljes üresség közötti feszültséget jelöli, amely a teljes ellenállás és szilárdság, valamint a fluiditás és folyékonyság között feszül. A formát Malabou nem szilárd kontúrral rendelkező alapnak tekinti, hanem plasztikus, fluid egységnek. Elég e kötet kapcsán arra rámutatni, hogy Malabou Hegel időkoncepciójának újraformálásán keresztül jut el korai plaszticitás fogalmáig. Azáltal, hogy Heideggeren és Derridán keresztül újraértelmezi, Hegel időfilozófiájának új aspektusaira mutat rá, és megtalálja saját filozófiájának központi fogalmát, a plaszticitást, amely egy materialista, nem-transzcendentális, mégis non-determinisztikus ontológiát tesz lehetővé, amely – Harman szavaival élve – „a szakadékra alapozódva" a változást és a transzformációt a valóság belső lényegének teszi meg.[14] A plaszticitás tehát nem egy a rendszeren kívüli esemény vagy külső dolog hatása, hanem a szubjektivitásban és a valóságon belül megtalálható vezető elv, amely önmagában is képes az átalakulásra, a változásra. Hogstad rámutat, hogy bár a korai köteteknek a plaszticitás pozitív, vitalista és kreatív oldala kerül előtérbe, mégis már itt felmerül a test felbomlásának és elpusztulásának lehetősége, amely a plaszticitásban rejlő ambivalens potencialitásra utal.[15]

A *Le Change Heidegger*ben a plaszticitás a lét meghatározó sajátosságaként tűnik fel, mint ontológiai változékonyság. Malabou Heidegger filozófiájában az átformálódásnak egy hármas szerkezetét elemzi, amelyeket változásnak, transzformációnak és metamorfózisnak nevez. Malabou tehát a *Wandel*, a *Wandlung* és a *Verwandlung* koncepciói alapján egy hármas szerkezet szerint struktúrálja a heideggeri életművet. Malabou felfigyelt arra, hogy Heidegger a metafizika egészét egy változó, alakítható formaként értelmezte, amelyre a „primordiális transzformáció" lesz jellemző.[16] Míg a hagyományos ontológiák a forma és a struktúra megváltoztathatatlanságára alapozódnak, addig a német gondolkodónál Malabou az ontológiai differencia lehetőségét emeli saját filozófiájának előterébe. A kötetben a plaszticitás helyett az ontológiai meta-

[13] Uo., 158.
[14] Harman, „Malabou's Political…", 103–104.
[15] Hogstad, „Towards a Plastic…," 156.
[16] Uo., 160.

morfózis kifejezést helyezi előtérbe a francia filozófus, és kísérletet tesz a plaszticitás általános ontologizálhatóságának feltárására. Watkin szerint a kötetben Heidegger alapján „a plaszticitás motívumának bevésése megy végbe a lét középpontjába".[17] A változás megelőzi a formát, és a változás tekinthető az eredetnek, a kiindulópontnak. Ez a dinamikus attitűd a gondolkodást és a filozófiát is jellemzi, amelyben a plaszticitás az új fogalmak és irányok felé történő megnyílást jelenti. Watkin szerint a plaszticitás egy immanens mozgás a dialektikus folyamatban, míg a metamorfózis a szubjektivista plaszticitás-fogalom plasztikusságára mutat rá, és sokkal inkább a transzformáció módja kerül előtérbe. A forma primordiális állapotának tekinthető a változás. A plaszticitás plaszticitása lesz az a mód, amelyet Malabou a *Le Change Heidegger*-ben metamorfózisként mutat be. A metafizika is plasztikus forma, változékony és alakuló, ahogy maga a filozófia is változik. Maga a változás és a dinamizmus lesz a filozófiai gondolkodás kiindulópontja. Watkin rámutat, hogy Malabou figyelme azért mozdul el Hegeltől Heidegger irányába, hogy a plaszticitás koncepcióját még inkább kiterjessze és ontologizálja. Watkin szerint Malabout az foglalkoztatja, hogy „megvizsgálja a metabolikus erejét és képességét (a metamorfózisnak), hogy változást hozzon létre".[18] A plaszticitás plasztikusságának felfedezésén és a filozófiai koncepció meghajlításán keresztül válik ontológiai jellegűvé. A plaszticitás a lét lényegi elemévé változik, és nem csupán egy meghatározott létezőnek a transzformációját jelenti. A lét, a valóság és a valóságban szereplő létezők plasztikusak, tehát a plaszticitás nem csupán a szubjektivitás mélyrétegeiben szunnyad, hogy a statikus és amúgy stabil létezőket átformálja. Egyértelműen a Heidegger-kötet változás- vagy metamorfózis-fogalmához kapcsolódhat a malabou-i plaszticitás-fogalmának spekulatív posztantropocentrikus továbbgondolása. Itt az antropocén geológiai és földrendszertudományos, alapvetően természettudományos elméletei jelentik a Heidegerre alapozódó plasztikus és metamorfikus lét materializációját. A földtörténeti, geológiai korszakok igazolják a bolygó felszínének folyamatos, dinamikus változását és e változások kaotikus, komplex voltát.

A Derridával foglalkozó kötetben tovább alakul az önreflexív és önmagára hajló plaszticitás-fogalom ontologizációja, valamint a plaszticitás materialitásán át történő megkülönböztetése a derridai dekonstrukciótól. A változás és a plasztikusság magára a dekonstrukcióra is igaz, tehát a dekonstrukció és a posztmodern elméleteit sem tekinthetjük állandónak és stabil kiindulópontnak. Mala-

[17] Watkin, *French Philosophy*…, 89.
[18] Uo., 90.

bou elmozdulása az újmaterializmus és a természettudományok felé jobban érthetővé válik a derridai dekonstrukciót tematizáló kötetein keresztül.

A plaszticitás nem egy esemény, vagy nem egy külső behatás eredménye, hanem „a plaszticitás erői a látszólag sima felszín alatt húzódnak meg, mint egy tartalék vagy egy dinamit".[19] Érdekes, hogy az ok nélkül bekövetkező trauma vagy baleset következtében a szubjektumban egy komoly változás vagy hasadás mehet vége, amely hatására „egy új, példátlan és idegen személy kel életre a személyen belül".[20] Érdemes felhívni a figyelmet már itt, hogy az antropocén jelentette – a földrendszer funkcionalitásában beálló – változást is az antropocén mint ökológiai irányzat központi teoretikusai hasadásként vagy szakadásként tematizálják. A plasztikus szubjektivitás teszi lehetővé, hogy furcsa és deformált figurák jöjjenek létre „a sebből, a semmiből és a hasadásból".[21] Fontos, hogy sem temporális, sem térbeli értelemben strukturálisan a plaszticitás nem elkülöníthető a szubjektumtól. Nem kívülről kerül a plasztikusság az emberbe, nem időbeli változások hatására jelenik meg, hanem a szubjektivitás mélyrétegeiben meghúzódva, bentről kezd sajátos működésbe. Az antropocén szubjektivitás kiemelkedő leírására alkalmas a destruktív plaszticitás, amelyet megzavarodások, katasztrófák vagy betegségek áldozatainál figyel meg Malabou. Azonban a plasztikus szubjektivitás nem kibékíthető a régi énünkkel, nem kínál feloldozást és valójában nem az elnyomásból vagy valamilyen fenyegetés hirtelen feltűnéséből származik. A destruktív plaszticitás „olyan létmód, amelynek nincs eredettörténete", amely egy időn kívüli átkozott formának tekinthető.[22]

Malabou kötetében a plaszticitás ambivalensként is értelmezhető aspektusát kétféleképpen is megnevezi. Legtöbbször a destruktív plaszticitást alkalmazza, míg néha a robbanékony plaszticitás kifejezéssel él. E kései kötetben is feltűnik a plaszticitás hegeli, alapvetően a képzőművészetekből merített értelmezése, amely a külső formára való megnyílást és a belső formálásnak dialektikáját és kettősségét jelenti. A hegeli alapokon nyugvó malabou-i plaszticitás tehát a „a forma kívülről történő fogadása és belülről történő adása közötti egyensúlyként" értelmezhető.[23] Azonban Malabou szubjektivációról szóló koncepciója egy különös materializmust takar, amely a neurális kapcsolatokat és az idegtudományt hívja segítségül. Harman nézetében a destruktív plasz-

[19] Malabou, *Ontology of the Accident*…, 1.
[20] Uo., 1–2.
[21] Uo., 2.
[22] Uo.
[23] Uo., 3.

ticitás elmélete alapvetően a szakadékosságra és a hiányra alapozódik, azonban az idegtudományokon keresztül mégis egy sajátos új materializmussal állunk szemben.[24] A plaszticitás az idegi kapcsolódások formáiban végbemenő változásokat jelenti, amelyek Malabounál meghatározzák a szubjektivitás és a személyiség konstrukcióját. A destruktív vagy robbanékony plaszticitás azonban nem elkülöníthető a korábbi életműben taglalt kreatív vagy teremtő plaszticitástól, hiszen a kortárs filozófiának az antropocénben el kell gondolkodnia „a pusztítás plasztikus művészetéről".[25] Malabou szerint a destrukció is teremtő és formát adó erő, és a pusztításnak is megvannak a sajátos formát adó és formákat létrehozó eszközei. A kései pályaszakaszt meghatározó, ambivalens plaszticitás lényege az, hogy „a plasztikus konstrukció nem mehet végbe bizonyos fokú negativitás nélkül".[26] Azonban nem a totális destrukcióra, a teljes deterritorializációra épül Malabou filozófiája, hiszen „a konstrukció egyfajta ellensúlyozó formája a destrukciónak".[27] Minden alkotás és minden változás egy destruktív ellenpólussal vagy oldallal jöhet része. Mindez nem csak a metamorfózisra vagy a változásra igaz, hanem a lét és az élet egésze plasztikus: a destrukció és az akcidencia „nem megy szembe az élettel, hanem éppen lehetővé teszi azt".[28] Malabou több helyen is a plasztikusságot kivezeti a szubjektumból és kapcsolatba hozza a valóság egészével. A poszthumanizmus és az antropocén kapcsán a szubjektivitásból kivezető plasztikusság elgondolásait tudjuk jobban alkalmazni.

Míg a fokozatos, előre várható és megjósolható változásra gyakran használják a plasztikusság fogalmát, addig a robbanásszerű és hirtelen, meg nem magyarázható változásra már annál kevésbé. Pedig a negatív vagy destruktív plaszticitást pontosan a forma, a korábbi általános identitás elpusztítása jellemzi. Nagyon érdekes, hogy a szubjektumban és a létben feltáruló kirobbanásra váró életerőre vagy energiára Malabou nagyon hasonló kifejezéseket használ, mint a földrendszer funkcionalitásának összeomlásáról értekező antropocén kutatók. A földrendszer drámai katasztrofális beomlásának időszakában az ökológiai válság természettudományos vizsgálata mellett fontos a destruktív plaszticitás által leírható szubjektivitás értelmezése. Malabou szerint „a destruktív, dezorganizációs robbanóerő vagy energia virtuális módon mindannyiunkban ott szunnyad, készen arra, hogy manifesztálja magát, hogy

[24] Harman, „Malabou's Political…", 102.
[25] Malabou, *Ontology of the Accident*…, 4.
[26] Uo.
[27] Uo.
[28] Uo.

testet öltsön vagy önaktualizációra tegyen szert bármelyik pillanatban".[29] A metamorfózis, az átalakulás és a változás e drámai, megrendítő változatát Malabou szerint korábban nem igazán tematizálta a filozófia. Malabou a destruktív plaszticitást ontológiai és egzisztenciális téttel bíró jellegzetességként írja le, amelyet mégis a szubjektivitás és az emberi identitás mélyrétegeibe helyez. E deterritorializálódó mélység realista deszubjektivizációjára van szükség ahhoz, hogy az antropocén és a poszthumán kor szubjektivitásához eljuthassunk. A kortárs geofilozófia és spekulatív realizmus jeles képviselője, Iain Hamilton Grant juthat eszünkbe, különösen főművének tekinthető *Philosophies of Nature after Schelling* című 2006-os kötete. A természetfilozófiai és filozófiatörténeti könyv célja nem egyéb, mint az emberi szubjektum kitüntetettségének aláásása, leépítése és a történetiségnek egy átfogó naturalizálása. Grant a platonizmus, a német idealizmus – kiváltképpen Schelling természetfilozófiája –, valamint Gilles Deleuze ontológiájának ötvözésén keresztül kíván egy szintetikus filozófiai rendszert megalkotni, amit összefoglalóan „transzcendentális geológiának" nevez. Ennek a rendszeralkotási kísérletnek az a tétje, hogy a materializmust és az idealizmust egymással összebékítse, és ezáltal a szubjektumot visszaágyazza az inorganikusság tartományába.

Az *Ontologie de l'accident*-t olvasva sokszor olyan érzésünk van, mintha a valóság vagy a lét egészét áthatná ez a plaszticitás. Malabou nem megy olyan messze, mint az idealizmust a materializmussal vegyítő transzcendentális geológia, de egyértelműen megjelennek könyveiben olyan gondolatok, amelyek a plaszticitás poszthumanisztikus és deszubjektivizált értelmezését is lehetővé teszik. Kötetének elején a negatív vagy destruktív plaszticitás mellé bevezeti a patologikus plaszticitás fogalmát is, amely „egy olyan plaszticitás, amely nem reparálja magát, egy seb vagy heg nélküli plaszticitás, amely ketté vágja az élet fonalát".[30] Ahogy több kötetében, úgy jelen könyvében is Malabou olyan betegeket elemez, akiknek állapota visszafordíthatatlanul megváltozott, és akiknek agyukban materiális értelmében is megfigyelhető a szakadás vagy plasztikus átalakulás. Itt olyan idegenné váló emberi életekről ír, amelyekben végbemegy a szubjektivitás teljes elhagyása és az individuum eltávolodása minden azt megelőző állapottól. Ebben a stádiumban a fájdalom fokozódása minden szimbolikus és külső referenciapont elvesztésével jár együtt.

Malabou az *Ontologie de l'accident*-ben pontosítja a destruktív plaszticitás és általánosságban a plaszticitás eltérését a korábbi változás-diskurzusoktól.

[29] Uo., 5.
[30] Uo.

A valóság és a létező totális megváltozása és elhajlása jellemzi a plaszticitást, amely nem rendezhető vissza a szubjektum korábbi állapotába, eltérően a metamorfózis klasszikus értelmezésétől. Egyértelmű, hogy Malabout az olyan változások foglalkoztatják érett korszakában, amikor a szubjektum többé már nem ura önmagának és saját állapotának. A klasszikus ovidius-i metamorfózisokban csupán a létező externális része és szegmense változik meg, de belső természete változatlan marad. A szubsztancia állandóságára való utalás és alapozás Malabou szerint a nyugati metamorfózis-diskurzusok állandó jellemzője lesz. Az antik mítoszok polimorfizmusát is elégtelennek ítéli a francia filozófus, hiszen az identitásformák eleve végesek, valamint a szubsztanciája a létezőnek viszonylagos állandóságot mutat. A kafkai metamorfózisábrázolást Malabou Deleuze híres értelmezése alapján sikertelennek nyilvánítja.[31] Több problémát említ a klasszikus transzvesztitizmus és metamorfózisok kapcsán, amelyekre e helyen csupán utalunk: egyfelől a lehetőségek rögzített vagy lineáris jellege, a túlzó kategorizálhatóság, a létezőtől függetlenül elgondolható statikus forma elképzelése, valamint a metamorfózisok ciklikussága, illetve a túlságosan könnyen értelmezhető tipológiai sémák előtérbe kerülése.

A plasztikusság a létező és a szubjektum igazi természetét ragadja meg, eltérően a klasszikus metamorfózisoktól. A destruktív plaszticitás mély, szubsztantív és visszafordíthatatlan. A plaszticitás egy „olyan radikális transzformáció, amely elárul egy egzisztenciális mélyréteget, amely megengedi, hogy a szubjektum felismerhetetlenné alakuljon".[32] Az ember plasztikus lehetőségei végtelenek, mivel „képesek vagyunk minden mutációra, kiszámíthatatlan, előre nem jelezhető változásra, amelyek nem redukálhatóak semmilyen tipológiára".[33] A destruktív plaszticitással együtt jár az identitástól és a formáktól való menekülés. Malabou a destruktív plaszticitás kapcsán a poszthumanizmusra jellemző az emberi esszenciától és meghatározott formától való elkülönböződésről ír, amely „egy elhagyott identitás és a személyiség disszocializációja".[34] A destruktív plaszticitás a meghatározhatatlan, megszelídíthetetlen alteritás feltűnését teszi lehetővé, amely az énen belül egy mássá válást jelent. Malabou szerint a destruktív plaszticitás a transzformációnak egy olyan formája, amelyet az önmaga elől menekülő identitás hoz létre. Izgalmas kapcsolat a plasztikus szubjektivitás és a harmani objektumorientált ontológia között a visszahúzódás, a meg nem ismerhetőség aspektusa. Azonban míg

[31] Uo., 16–17.
[32] Uo., 9.
[33] Uo.
[34] Uo., 11.

Malabounál a plasztikus szubjektumra jellemző csupán ez a feltárhatatlanság, addig Harman filozófiai rendszerében már a valóságban szereplő minden dologra jellemző lesz a visszahúzódás.

Fontos rámutatnunk, hogy nemcsak a drámai balesetek és agyi sérülések jelentik a destruktív plaszticitást, hanem a szubjektum mélyén rejtőzik a plaszticitásba beágyazódva a totális átalakulás lehetősége. Traumák és hirtelen események nélkül is képes totálisan átalakulni a szubjektum. A destruktív plaszticitás által jellemezhető szubjektumok „egy véget kezdenek el, amelyben kihelyezik és elbizonytalanítják az élet jelentését".[35] E változások hatására az emberek önmaguk számára is felismerhetetlenek és idegenné válnak. A malaboui plaszticitás-elmélet minden szubjektivizmusa és antropocentrizmusa ellenére erőteljes párhuzamokat mutat a spekulatív poszthumanizmus irányzatával. Az akcidencia és a destruktív plaszticitás új létezőket, átformált és másfajta embereket hoz létre, amelyek nem besorolhatóak a fennálló és rögzült kategóriákba. Egy helyen arról értekezik Malabou, hogy hogyan lehetséges megközelíteni, elgondolni és leírni a szubjektivitás hiánya által jellemezhető embereket, olyan létezőket, akiket a szubjektiváció szakadéka jellemez, az individualitás totális eltávolodása, olyan poszthumán szubjektumok, akik számára semmilyen geneaológia vagy eredet nem létezik. Malabou egyenesen ontológiai menekültként írja le ezeket a klasszikus humanizmus emberképén egyértelműen kívüli létezőket, akik sok hasonlóságot mutatnak Agamben *homo sacer* és *muselmann* elgondolásaival. A destruktív plaszticitás hatására „egy olyan új személy születik, akinek az újdonsága nincs beleírva egyetlen temporalitásba sem".[36] A destrukción keresztül történő identitás váltás értelmezésére vállalkozik a plaszticitás elmélete, amely a kiüresítő és én felszámoló metamorfózisokkal is számol, amely valójában ott rejtőzik „az ontológia és a biológia mélyrétegeiben".[37]

Azonban Malabou antirealista filozófiai pozíciója alapvetően változatlan, hiszen mindvégig drámai változásokon átesett emberekről, akiket az identitásbeli elhagyás vagy felszámolódás jellemez, illetve a posztttraumatikus szubjektivitásról ír. Sőt szubjektivizmusát erősíti, hogy ezek az átváltozott személyek belső és külső világ nélkül léteznek, egy radikális és erőszakos modifikáció állapotában, amely egyben le is választja őket a külvilágtól. A plasztikus szubjektivitás önmagára hajlása vagy önmagába ágyazódása egyértelműen leválasztja Malabout az újrealisták és speulatív realisták anti-

[35] Uo., 13.
[36] Uo., 24.
[37] Uo., 30.

korrelacionizmusáról, hiszen a francia teoretikus bizonyos fokon egy dekonstruált vagy destruált új-antropocentrizmust hoz létre. De az *Ontologie de l'accident* későbbi szakaszában a radikális plaszticitás és az idegenné történő mutáció kapcsán Malabou arról értekezik, hogy azok a létezés egészét érintik, tehát a valóság egészére kiterjeszthetőnek tekinti plaszticitás elméletét. Majd hamar a létezés egészét egy új életforma szubjektív plasztikus középpontjára redukálja, egy minden precedenst megelőző formáról és új személyről beszélve. A plaszticitás tehát ebben a könyvben már egy ambivalens, heterogén állapot, amelyben a teremtő plaszticitás és a destruktív plaszticitás közötti feszültség „a létezés új formájának emergenciáját" hozza létre.[38]

Ahhoz, hogy a szubjektum lényegét alkotó plaszticitás fogalmát posztantropocentrikus módon a földrendszer funkcionalitásának beomlása kapcsán is alkalmazzuk, szükséges Malabou fogalmának spekulatív továbbgondolása, amelyben Watkin értelmezése lesz segítségünkre. Watkin szerint Malabou már a Hegelről szóló korai munkában is rámutat, hogy a plaszticitás nem csupán egy leíró fogalom akar lenni, amely csak az átalakulást, az önformálást vagy a transzformációt jelöli. Malabou a plaszticitást ontológiájának középpontjába emeli. Watkin szerint ez egy dinamikus, aktív és globális, mindenre kiterjedő sajátosság. A plaszticitás már korábban is jelzett önreflexivitása azt is jelenti, hogy a plaszticitás nemcsak valami, amelyről Malabou köteteiben ír, hanem a plaszticitás azt az írásmódot és filozófiai koncepciót is jelenti, amelyen keresztül a francia filozófus az olvasóihoz szól. A plasztikusság a filozófiára és a filozófiai koncepciókra is jellemző lesz, amely a humántudományok diszciplináris nyitásához járulhat hozzá. A földrendszertudományok természettudományos együttműködése révén megalkotott antropocén elképzeléshez hasonlóan a bölcsészetben is megkerülhetetlen a diszciplináris határok plasztikus értelmezése. Hogstad nézetében a plaszticitás új teoretikus és elméletalkotó módszerként a kortárs filozófia új formáinak és irányainak mintájául szolgálhat, amelyben a különböző tudományterületek és irányzatok közötti határok plasztikussá válnak.[39] Harman esszéjében Malabout egy materialista, ám antirealista szubjektivista filozófusnak írja le, akinek koncepciója számos ponton szembekerül a spekulatív realisták és objektumorientált filozófusok koncepcióival. Azonban, ha igazat adunk Watkinnak, és az önmagára visszaható, önreflexív plaszticitást, azaz a plaszticitás plaszticitását tekintjük a malabou-i életmű központi fogalmának, akkor egyben egy posznhumán szubjektivitás leírására alkalmas fogalmat is kapunk, illetve képesek

[38] Uo., 18.
[39] Hogstad, „Towards a Plastic…", 157.

lehetünk felfedezni Malabou szubjektumon túli, valóban realista vonásait, amelyek az antropocén és az ökológiai válság tematizálása kapcsán is figyelemreméltónak bizonyulhatnak. A plaszticitás egészét kívánja megragadni Watkin szerint Malabou, amikor a kreáció és a destrukción keresztül egyaránt feltárja a plaszticitás jelentését. Mindez arra mutat rá, hogy „a plaszticitás lényege valójában maga a plasztikus lét: a plaszticitás nem más, mint a léte a plasztikus dolgoknak".[40] Malabou filozófiájában magát a formát is egy deterritorializálódó, változásra alkalmas jelenségként képzelhetjük el, amely képes folyamatosan változni, alakulni és új formákat adni. Malabou plaszticitás elméletének radikális alkalmazására van szükség ahhoz, hogy felfedezzük a szerző materialista szubjektivizmusa melletti (spekulatív) realizmusát. Megállapíthatjuk, hogy Malabou filozófiai újításai közül elsősorban nem a plasztikus szubjektivitás, hanem a plasztikusság plaszticizmusa lehet alkalmas arra, hogy a spekulatív realizmusok és az antropocén elméletek felhasználhassák saját posztantropocentrikus emberképük és szubjektivitás-fogalmuk kidolgozására. Az antropogenikusan módosult természetkulturális viszonyok megértésében segítségünkre lehet a plaszticitás plasztikus és spekulatív értelmezése, amely megnyitja a fogalmat a valóság rögzíthetetlenségének és dinamikus változékonyságának.

HELIKON

[40] Watkin, *French Philosophy Today…*, 87.

Széplaky Gerda

Az ismeretlen átölelése

Kortárs ökofeminista filozófiai diskurzusok

gerda.szeplaky@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4669-1009

HELIKON

The Embrace of the Unknown: Contemporary ecofeminist philosophical discourses

Abstract

The term ‚ecological feminism' was coined by Françoise d'Eaubonne in a 1974 thesis focusing on the relationship between women and nature, with the intention of drawing attention to the potential of women to bring about an ecological revolution. This new focus first emerged in the areas of philosophy and social sciences, and then, in the early 1990s, also became a philosophical field of inquiry. Ecofeminist philosophy, on the one hand, explores the nature of the ‚unjustified domination' of women and nature and their interrelationships; on the other hand, it criticises the views, hypotheses and concepts of Western, canonical philosophy on women and nature, which are biased against patriarchal values. Thirdly, it offers alternatives to these biased positions, and at the same time, it offers answers to the question of how to save nature in crisis and our human world with it. The paper reviews the main proponents and theories of this discourse.

Keywords: ecofeminist, philosophy, relation between woman and nature, Karen J. Warren, Carolyn Merchant, Donna Haraway, chthulucene

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.10

Bevezetés

Aligha vitathatjuk, hogy jelenkorunk legnehezebb kérdését a fenyegető klímakatasztrófa adja. Hármas bolygóválság sújtja az emberi civilizációt: az éghajlatváltozás, a diverzitás csökkenése, valamint a levegő, a talaj és a víz súlyos degradációja. Az óceánok elsavasodása, a termőföld eróziója, az édesvíz- és ásványianyag-készletek kimerülése, a légköri és időjárási viszonyok megváltozása elindította a hatodik kihalási hullámot. A természet veszélyeztetettsége, egyúttal a természetnek való kiszolgáltatottságunk megtapasztalása mindennapossá vált, életünk része lett, illetve az a kérdés is fontossá vált, hogyan lehetne megmenteni a természetet. Biológusok, ökológusok, klímaszakértők próbálnak erre választ találni, de aligha lehet megkerülni a filozófiai alapok vizsgálatát. Hiszen a természethez fűződő viszonyunkat lényegi módon kell megváltoztatni, ez pedig nem mehet végbe ember- és világképünk újragondolása nélkül. Többek között ezt célozzák a poszthumanista teóriák, a különféle környezetfilozófiák, valamint azok az új etikák, amelyek a nem-emberi létezők és entitások számbavételére törekszenek.

Amikor a hetvenes években az első állatetikai elméletek megszülettek, még úgy gondolhattuk, hogy elsődlegesen az egyenlő jogok kiterjesztése, azaz az elnyomott, alsóbbrendűnek minősített létezők emancipálása a cél. Mára azonban világossá vált, hogy az etikai indíttatású, új bölcseleti áramlatok is az ökológiai válsághoz kapcsolódnak. Úttörő szerepe van ezek művelésében a feminista filozófusoknak, akik – felismerve, hogy a nő és a természet közötti, évezredes bölcseleti párhuzam megértése vagy akár megtagadása, dekonstruálása fontos alap a természettel való viszony újrakonstruálásához – az utóbbi évtizedekben olyan elméleteket dolgoztak ki, amelyeknek immár nem is kifejezetten feminista szempontból, hanem az ember jövőjét illetően van fontos szerepük. A kortárs feminista filozófia fő áramvonalának már nem a női identitás meghatározása számít, hanem az, hogy az antropológia alapvető kérdéseiről, azaz az ember (mint általános értelemben vett létező) identitásáról, az áldozati hierarchiában elfoglalt státuszáról fogalmazzon meg érvényes állításokat.

Mindez plasztikusan csapódik le abban a diskurzusban, amely a növények meghatározásával és az embernek a növényi létezőkhöz való etikai viszonyával kapcsolatban folyik. Az etikai teóriák közül ma a legprogresszívebb kérdé-

seket a növényetikák vetik fel.[1] Itt is meghatározó szerepe van a női filozófiának – „női" alatt nem művelőinek nemi meghatározottságát értve, hanem olyan elméleteket, amelyekhez az alapot a nőiséghez[2] kapcsolódó identitásformák, viselkedésminták, gondolkodásmódok nyújtják. Tanulmányomban azt a jelenleg is eleven, folyamatosan gazdagodó ökofeminista filozófiai diskurzust (pontosabban e diskurzus általam reprezentatívnak ítélt képviselőit) mutatom be, amelyből a *plant studies* kinőtt.

Az ökofeminizmus mint vizsgálódási perspektíva

Az „ökológiai feminizmus" kifejezést Françoise d'Eaubonne alkotta meg egy 1974-es, a nő és a természet viszonyának vizsgálatát középpontba állító értekezésében – azzal a szándékkal, hogy felhívja a figyelmet a nők ökológiai forradalmat előidéző lehetőségeire.[3] Az új fókusz eleinte más bölcseleti és társadalomtudományi területeken jelent meg, s csak később, az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején fogalmazódott meg kifejezetten filozófiai vizsgálódási perspektívaként. Az ökofeminista filozófia egyrészt a nők és a természet fölötti uralom, s ezek összefüggéseinek természetét tárja fel; másrészt bírálja a nyugati, kanonikus filozófia nőkről és természetről alkotott – a patriarchális értékekkel szemben elfogult – nézeteit, hipotéziseit, fogalmait; harmadrészt alternatívákat kínál ezen elfogult álláspontokkal szemben. Az ökofeminista filozófusok többsége különbséget tesz a nők elnyomása és a természet feletti (indokolatlan) uralom között. Érveik szerint csak azokat a lényeket lehet elnyomni, amelyek rendelkeznek racionalitással, kognitív- és érzőképességgel. Mivel a nem-emberi természeti entitások nem sorolhatók ide, ezeket nem lehet elnyomni, csak igazságtalanul uralni. Ökofeminista perspektívában éppen ezért nem elnyomásról szokás beszélni, hanem a természet feletti indokolatlan uralomról.

[1] Erről írt esszémet lásd Széplaky Gerda, „Az Édenkert mint radikális közösség: Növényi létmód és nem-emberi etika", in Széplaky Gerda, *Sem Isten, sem állat: Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából*, 250–324 (Budapest: Prae Kiadó, 2023).

[2] A „nőiség" problematikus kifejezés, amelyet a megfelelő *terminus technicus* hiányában használok. Ez alatt azt a primer szinten, azaz a mindennapi létezésben kínálkozó, reflexió előtti (husserli kifejezéssel) „naiv" tapasztalati horizontot értem, amely radikálisan különbözik a patriarchális kultúra tapasztalati formáitól, s amely (utóbb) az úgynevezett női identitás alapjának bizonyul.

[3] Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort* (Paris: Pierre Horay, 1974).

Karen J. Warren műveiben az indokolatlan uralom és alárendeltség intézményeit, viszonyait, gyakorlatait fenntartó és igazoló, elnyomó fogalmi keretet írja le.[4] A patriarchális, elnyomó fogalmi keret arra szolgál, hogy működtesse nemcsak a nők, hanem a nem-emberi létezők és a természet férfiaknak való alárendeltségét is. Warren összefoglaló kifejezéssel ezeket „uralmi izmusoknak" nevezi, melyek közé a szexizmust, a rasszizmust, a heteroszexizmust és az etnocentrizmust sorolja. Elemzéseiben rámutat az uralmi izmusok általános jellemzőire, melyek a következők: a) értékhierarchikus, fölé- és alárendelő (fel-le) gondolkodás; b) ellentétes, egymást kizáró értékdualizmusok tételezése; c) a felsőbbrendűnek ítélt létezők hatalommal és kiváltságokkal való felruházása; d) uralmi logika, mely abból az erkölcsi előfeltevésből táplálkozik, hogy a megvalósult felsőbbrendűség önmagában is igazolja az alárendeltséget.

Az ökofeminista filozófusok szerint a nyelv – mely a wittgensteini felfogáshoz hűen tükrözi az ember önmagáról és a világról alkotott nézeteit – kulcsszerepet játszik a nőkről, a nem-emberi létezőkről és a természetről alkotott, problematikus fogalmak, illetve az elnyomó fogalmi keretek kialakításában. Erre a legjobb példát az állatiasító, naturalizáló és lealacsonyító metaforák kínálják. A nők nyelvi metaforák általi állativá tétele abban a patriarchális (szexista) kultúrában, amely az állatokat alsóbbrendűnek tekinti, megerősíti és megkísérli legitimálni a nők alsóbbrendű státuszát is.[5] Ennek fonák példája, amikor a természetet nőiesítik el, illetve szexualizálják különböző fogalmakkal és meghatározásokkal. Közismert fogalom az „anyatermészet", melyben önmagában semmi degradálót nem érzékelünk, mi több, hajlamosak vagyunk valamiféle felmagasztalást hallani ki belőle. Csakhogy az „anyai" jelző utal az alacsonyabb státuszú nőiségre, illetve a kiszolgáltatottságra is. Az anyatermészetet lehet uralni, irányítani, meghódítani, megerőszakolni, kibányászni, behatolni a titkaiba, a méhébe… Egyetlen példa a nemi megbélyegzéseket működtető kifejezésekre: a *termékeny talajt meg kell művelni*, ellenben *a parlagon heverő föld* (mely terméketlen, akár a gyermekfoganásra képtelen nő) *haszontalan*. Egyik oldalról a természet és a nem-emberi létezők kizsákmányolását

[4] Karen J. Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12, 2. sz. (1990): 125–146, https://doi.org/10.5840/enviroethics199012221; Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000).

[5] Lásd erről: Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (New York: Continuum, 1990); Joan Dunayer, „Sexist Words, Speciesist Roots", in *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, szerk. Carol Adams és Josephine Donovan, 11–31, Durham (NC: Duke University Press, 1995), https://doi.org/10.1215/9780822381952.

jelölő kifejezések „elnőiesítettek"; a másik oldalról a nők alsóbbrendűsége állatiasító (nem-humanizált) és naturalizált (nem-kulturális) jelzőkkel van fenntartva. A természetet feminizáló és a nőket naturalizáló nyelv nem egyszerűen leírja az indokolatlan patriarchális uralmat, hanem tükrözi és állandósítja.

Carolyn Merchant a nők és a természet indokolatlan uralmának okait történelmi perspektívában kutatja. Álláspontja szerint a kultúra elválasztása a természettől a tudományos forradalom terméke. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* című könyvében[6] arra mutatott rá, hogy két, egymásnak ellentmondó természetkép létezik a történelmi narratívában: egyik az a régebbi, görög természetkép, melyben az organikus természet metaforája a jóindulatú, gondoskodó, tápláló nő; a másik, az újabb, az 1500-as évektől megjelenő, modern természetkép, amelyben a természet már élettelen, tehetetlen, gépies, inaktív. Merchant úgy véli, hogy a föld kizsákmányolását az organikus modellről a mechanikus modellre való átállás segített igazolni, melynek nyomán a természet immár halott anyagként fogható fel. Jó példa erre a bányászathoz való etikai viszonyulás megváltozása: a bányászatot az ókorban tiltották, mert úgy gondolták, hogy azzal „a föld méhét" bányásznák ki. Ennek a gondolatnak az alapját azok a korai görög metaforák jelentették, amelyek szerint a természet élő, tápláló, nevelő nő. A természet inert anyagként való felfogása viszont megszüntette az erkölcsi aggályokat a kizsákmányolásával szemben. Az ökofeminista filozófusok számára Merchant történelmi perspektívája sokat segített a nők és a természet indokolatlan uralmának fogalmi gyökereihez való hozzáférésben.

Az ökofeminista ismeretelmélet – a feminista ismeretelmélet kiterjesztéseként – egy újabb teoretikus vizsgálódási perspektívát nyit fel: azt vizsgálja, hogy a nemi identitás hogyan befolyásolja nemcsak a tudáshoz való hozzáférést, hanem a tudásról, valamint a kutatásról, az igazolásról, a módszerekről alkotott elképzeléseket – kifejezetten a nők és a természet közötti kapcsolatra fókuszálva. Jól szemléltetik az ismeretelméleti perspektíva kérdésfeltevéseit a Chipko-mozgalom történetét elemző ökofeminista filozófiai leírások. 1974-ben az észak-indiai Reniben mindössze huszonhét nő élt, akik összefogtak, és egyszerű, ám annál hatékonyabb lépést tettek az őshonos erdők kivágásának megállítására. A „chipko" hindi nyelven ölelést jelent. A falusi nők körülölelték a fákat, és a testükkel védték meg azokat a kivágástól. A szűk körből induló női tiltakozás az embertelen erdőirtás ellen fellépő népi mozgalommá vált, mely 12 000 négyzetkilométernyi élővilágot men-

[6] Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper and Row, 1980).

tett meg. A nők kollektív társadalmi szerepvállalására is pozitív példát kínáló összefogásnak több rétege is figyelemre méltó, nemcsak a környezetvédelmi kérdések és hozadékok. A faölelő asszonyok akciója rávilágított a helyi lakosság alapvető problémáira, többek között arra, hogy a kereskedelmi célú fakivágásokkal számos őshonos fafajt megkárosítottak. A fakivágás aránytalanul nagy kárt okozott a nőknek is, akik számára alapvető elfoglaltságot jelentett például a tűzifagyűjtés. A nők azon lehetősége is csökkent, hogy fenntartsák a fáktól függő háztartási gazdaságot; továbbá csökkentette a helyi piacra szánt fatermékek készítésével szerzett jövedelmeiket.[7] De ami ismeretelméleti aspektusból fontos: ezek a szegény és tanulatlan falusi nők többet tudtak az erdőről, a fákról, a hasznosíthatóságról, mint a „külső", azaz kultúraidegen, nyugati eszméket elsajátító, szakképzett erdészek, tudósok, szakértők. Ezek a nők tudták, miként lehet az őshonos erdőket többféle célra felhasználni (például élelmiszerekhez, üzemanyagokhoz, szarvasmarhatakarmányokhoz, színezékekhez, gyógynövényekhez, gyógyszerekhez, építőanyagokhoz, háztartási eszközökhöz). Mindazonáltal ezek a nők nemcsak saját érdekeiktől vezérelve indították el akciójukat, hanem a fák ősi tiszteletének hagyománya miatt, melynek megéléshez hozzásegítették őket a természet iránti empátiából táplálkozó energiáik. A természeti iránti empátiát (ahogyan az empátia fenoménjét magát is) hagyományosan a női identitáshoz tartozó attribútumnak szokás tekinteni, jóllehet, azok nem kizárólagosan a női megéléshez köthetők. Az ősi indiai kultúrában a természetet eleve nem elszigetelt egységként fogták fel, hanem az emberhez tartozó világ szerves részeként, ezért ennek a kultúrának a tagjai – tekintet nélkül nemi identitásukra – empátiával viseltettek a természeti létezők iránt. Amikor a Chipko-mozgalom aktivistái (e kultúra örökösei) a fákat átölelték, akkor nem is csak a beleérzésről és a részvétről tettek tanúbizonyságot, hanem a szeretet nyelvét szólaltatták meg. Hiszen az ölelés *(chipko)* egyszerre az anyai, védelmező ösztön gesztusa és a szerelem, a szeretet mozdulata.

Az ökofeminista ismeretelméleti megközelítés lehetővé teszi *a nemek szerinti környezeti perspektíva* vizsgálatát, amelyben – mint a fenti példából is láthatjuk – mást jelent a tudáshoz való hozzáférés, valamint az igazolás módja a nők számára. Ez egyúttal arra is rávilágít, hogy a tudás nem objektív, amiként a tudást megszerző – nemileg nem semleges – individuum sem pártatlan és független létező. A hagyományos kutatási módszertanok kritikájának is te-

[7] Lásd erről: Louise Fortmann és Diane Rocheleau, „Women and Agroforestry: Four Myths and Three Case-Studies", *Agroforestry Systems* 9, 2. sz. (1985): 253–272, https://doi.org/10.1007/BF00147037.

kinthető ez az ismeretelméleti perspektíva, hiszen az fogalmazódik meg benne, hogy egy kutatás témáját mindig tágabb, rétegzettebb (történelmi, gazdasági, társadalmi, nemi stb.) kontextusban kell vizsgálni.

Mindezen teoretikus fejlemények nem függetlenek az ökofeminista politikai aktivizmus megjelenésétől és annak elméleti hátterétől. A feminista politikai filozófia bírálja azokat a politikai kereteket (beleértve a nyilvános szféra által kínált mozgásteret, a politikai beszédet, a szolidaritás kifejezésének lehetőségeit), amelyek nem képesek megfelelően kezelni a feminista aggályokat. Az ökofeminista politikai filozófia tovább megy: kiterjeszti a demokrácia természetére vonatkozó bírálatot az ökológiai álláspontokra, víziókra. Most nem veszem sorra az ökofeminista politikai filozófia különböző ideológiai perspektívák mentén szétszálazódott irányzatait,[8] csak egyet emelek ki, amely szorosan kapcsolódik a kontinentális filozófiához és fenomenológiához. Ez az irányzat a természetet szubjektumként tételezi: cselekvőképességgel, szubjektivitással, „hanggal" és olyan képességekkel ruházza fel, melyek nyomán párbeszédet tud kezdeményezni az emberekkel.

Chaone Mallory egyik tanulmányában az ökofeminista elnyomás-elméletek, a nemi és faji performativitás fogalma, valamint a környezeti aktivizmusok közötti kapcsolatot tárja fel.[9] Tételezése szerint az emberi testhez mint „térhez", amelybe az elnyomó és ellenálló gyakorlatok egyaránt beíródnak, hasonlítható a természet. Rámutat, hogy a természet akkor is cselekvőként lép fel, ha bomlási, pusztulási folyamatok szereplője. Catriona Sandilands ökopolitikai teóriájára[10] hivatkozva azt állítja, hogy a nőket, a természetet, a színes bőrűeket, a különböző képességűeket, a furcsa népeket stb. – diszkurzívan és anyagilag – az „egyenértékűségek lánca" kapcsolja össze. Megfogalmazza a kérdést: a „performatív affinitás politikája" miként segítheti elő mind az emberek, mind a nem-emberi világ emancipációját. Mallory érvelése szerint „a testbe íródó elnyomás és ellenállás" performatív cselekedet, mely megtapasztalható, hatást vált ki, ekként teret nyit az alárendelt hangok, köztük a nem-emberi hangok meghallása előtt. A természet mint szubjektum tételezése az ökofeminista etika szempontjából különösen jelentőségteli.

[8] Lásd erről Warren összefoglalását: Karen J. Warren, „Feminist Environmental Philosophy", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta és Uri Nodelman, hozzáférés: 2023.07.28, https://plato.stanford.edu/entries/feminism-environmental/.

[9] Lásd Chaone Mallory, „Ecofeminism and a Politics of Performative Affinity: Direct Action, Subaltern Voices, and the Green Public Sphere", *Ecopolitics Online Journal* 1, 2. sz. (2008): 2–13, https://doi.org/10.1108/S2041-806X(2008)0000002002.

[10] Vö. Catriona Sandilands, *The good-natured Feminist: Ecofeminism and the quest for Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

Radikális ökofeminsita filozófiák

Az 1980-as évek végén megszülető ökofeminista filozófia közvetlen előzményének a radikális ökofilozófiát tekinthetjük, mely annyiban „radikális", amennyiben nem egyszerűen detektálja a környezeti problémákat, megoldást keresve, hanem visszanyúl azok gyökereihez; kritikai potenciálja pedig abból ered, hogy megkérdőjelezi a kanonikus filozófia alapfeltevéseit a környezeti kérdések vonatkozásában. A legnagyobb hatású radikális álláspontot a „mélyökológia" képviseli, melynek fogalmát és gondolati rendszerét Arne Næss alkotta meg.[11] Az úgynevezett „sekély" ökológiával szemben, amely az „alkalmazott ökológia" kérdéseivel, azaz a környezeti problémák megoldásaival foglalkozik, a mélyökológia arra törekszik, hogy a kérdéseket eredendőbb módon tegye fel, a bölcseleti alapokat is érintve, s ennek mentén mutasson rá a kanonikus filozófiai hagyomány problematikus vagy hibás hipotéziseire, fogalmaira. Næss teóriája a természet önértékét, a létezők egyenjogúságát és egymásrautaltságát hangsúlyozza, s azt az etikai aspektusú álláspontot képviseli, mely szerint az élővilágban fellelhető valamennyi létforma jogosult a fennmaradásra és a megőrzésre, függetlenül attól, hogy mennyire hasznos az emberi faj számára.

Az ökofeminista filozófia azonosul azzal a mélyökológiai attitűddel, amely a vizsgálódást a környezeti válság bölcseleti, fogalmi gyökereinek feltárásával kezdi. Ugyanakkor alapvető különbségek vannak a két irányzat között; szembenállásuk a „mélyökológia–ökofeminizmus-vitában" csúcsosodott ki.[12] A mélyökológia a kanonikus nyugati filozófiát egyfelől azon uralmi beállítottsága miatt kritizálta, amely alapvetően meghatározza az ember–természet kapcsolatot; másfelől az „önmegvalósítás" elve miatt. Næss tételezésében az érett személyiség kifejlődésének három stádiuma van: az egóból fejlődik ki „a társadalmi én (amely magába foglalja az egót); a társadalmi énből pedig a metafizikai én (amely viszont a társadalmi ént foglalja magába). A Természet nagyjából kimarad a személyiség fejlődésének ebből a felfogásából, nem veszi figyelembe közvetlen környezetünket, otthonunkat (a helyet, amelyhez gye-

[11] Lásd Arno Næss, „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry* 16, 1. sz. (1973): 95–100, https://doi.org/10.1080/00201747308601682.

[12] Lásd erről többek között: Jim Cheney, „Eco-Feminism and Deep Ecology", *Environmental Ethics*, 9, 2. sz. (1987): 115–145, https://doi.org/10.5840/enviroethics19879229; Chris J. Cuomo, „Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population", in *Ecological Feminism*, szerk. Karen J. Warren, 88–105 (New York: Routledge, 1994).

rekként tartoztunk), sem azonosulásunkat a nem-emberi lényekkel."[13] Ezért vezeti be az *ökológiai én* fogalmát. Úgy véli, hogy az ember nemcsak a társadalomhoz, az emberi létezőkhöz tartozik, hanem a természethez és a nem-emberi létezőkhöz is. Az önmegvalósítás a személyiség kitágításán és elmélyítésén keresztül e természeti eredethez való eljutást jelenti, egyúttal a túllépést az egyes élőlényeket elválasztó különbségeken. S miközben másokkal azonosulunk, felismerjük, hogy saját önmegvalósításunkat korlátozza, ha a másik önmegvalósítása korlátozást szenved. Ekkor önszeretetünk okán szállunk harcba a korlátozásokkal, így segítve elő mások önmegvalósítását. Næss ennek kapcsán a mások iránti önzetlen odaadásról ír: „kötelességszerűen tekintettel vagyunk mások javára". Ekkor nem a kanti értelmében vett erkölcsös vagy erkölcstelen tetteket hajtunk végre, hanem „*szép* cselekedeteket".

Val Plumwood, aki az ökofeminista filozófia egyik úttörőjének tekinthető, a mélyökológia mindkét alapelvét bírálja.[14] Álláspontja szerint a mélyökológia alapvető tévedése, hogy nem veszi észre, a klasszikus filozófia antropocentrizmusa valójában andropocentrikus, azaz férfiközpontú gondolkodási sémát követ, amely az emberek között nemek szerinti szétválasztást tételez. Az andropocentrizmusként működtetett antropocentrizmus nem vet számot azzal, hogy a filozófiai tradíción belül másképp írható le a nő és a férfi természethez való viszonya, s hogy e tekintetben is dualizmusról van szó. Előbbi mindig is valamiféle azonosítás mentén, a természettel együtt alsóbbrendűként; utóbbi a férfi általi uralom elve mentén felsőbbrendűként lett meghatározva. Mindebből következően vélik úgy a mélyökológusok, hogy a „kultúra kontra természet" dualizmust anélkül is lehet bírálni, hogy a nemek szerinti elemzés megtörténne. Csakhogy – állítja Plumwood – vizsgálat tárgyává kell tenni nemcsak azt, hogy az antropocentrizmus milyen érveket hozott fel a természet feletti uralmának igazolására, hanem azt is, hogy ez miként jelentette a nők feletti uralmat.

Az ausztrál gondolkodó emellett bírálja a mélyökológia második problematikus jellemzőjét, az önmegvalósítás *(self-realization)* elvét is. A mélyökológia leírásában az emberi *self* csak akkor aktualizálódik, amikor összeolvad a kozmosszal mint S*elf*fel. Plumwood szerint ez az elv hamis. Olvasatában a mélyökológia háromféle Ént határoz meg: a megkülönböztethetetlen ént *(Indistinguishable Self)*, a kiterjesztett ént *(Expanded Self)* és a transzcendens ént

[13] Arno Næss, „Önmegvalósítás – avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése", ford. Puszta Dóra, *Liget*, hozzáférés: 2023.08.01, https://ligetmuhely.com/liget/onmegvalositas/.

[14] Lásd Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (New York: Routledge, 1993).

(Transcendent Self). A megkülönböztethetetlen én elutasít minden határt az emberek és a természet között: az ember csak egy szál a nála sokkal nagyobb biotikus hálóban. Ez a kiindulási pont vezet el ahhoz az identitástézishez, amelyben az ember elgondolhatóvá válik ökológiai énként. Plumwood ezt az identitás- vagy azonosságtézist elutasítja, mivel eltöröl minden megosztottságot az ember és a természet között; vele együtt elutasítja a megkülönböztethetetlen én fogalmát és az önmegvalósítás elvét. Egy olyan énfelfogást állít szembe ezzel, amely az embert *kettős meghatározottságúvá* teszi: az én egyszerre folytonos a természettel (ökológiai én) és különül el tőle (egyedi én). Úgy véli, meg kell őrizni a különbséget a sajátos, *egyéni self* és a kiterjesztett, *kozmikus Self* között. A kiterjesztett én tagadja az egyén fontosságát. Márpedig az egyéneknek mint különálló emberi lényeknek megvannak a maguk sajátos kötődései, különféle függőségi viszonyban állnak egymással, melyek mindegyike egyedi. Plumwood ennek kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy a világon még mindig nagyon sok olyan nő van, aki nem rendelkezik ugyanazon jogokkal, mint a férfi, nem jut hozzá ugyanazon oktatási lehetőségekhez, társadalmi, gazdasági státuszhoz – éppen ezért még korai elhagyni az *egyéni self* fogalmát valamiféle ködös, differenciálatlan, kiterjesztett, *kozmikus Self* javára. Az önmegvalósítás elve azért hamis, mert az elkülönülő énnel nem vet számot. A transzcendens én konstrukciójában ráadásul – folytatja bírálatát a filozófus – benne foglaltatik a győzelem tézise is. Az a gondolat, hogy az egyéni énnek le kell győznie sajátosságát azért, hogy öntudatosabb énné alakuljon át. A transzcendens én győzedelmeskedik az egyedi én partikularisztikus kötődései, érzelmei, vágyai felett, melyekkel önmagához és másokhoz kötődik. Plumwood javaslata ezzel szemben olyan egyéni, egyediséggel, sajátosságokkal rendelkező ének tételezése, amelyek érzelmileg egymásra utalt, ökológiai, kölcsönösen függő, relációs lények.

Plumwood ezzel az énkoncepcióval egyszerre utasítja el a racionalizmus (az ember racionális képességekkel való azonosítása) és a karteziánus dualizmus (tudat–test) tételezését. De nem állít radikálisan újat, hiszen a 20. századi kontinentális filozófia jórészt olyan individuumot, olyan szinguláris, egyedi létezőt tételez a filozófia alanyaként, amelyet nemcsak racionalitása, hanem érző-érzékelő képességei, testisége, tudattalanja is meghatároz. Plumwood teóriájának nóvuma inkább abban keresendő, hogy mindezt ökológiai kontextusba helyezve egy olyan nyitott ént tételez, amely nem-emberi létezőkkel is képes kapcsolatba lépni. S mint láttuk, ez nem azonos a mélyökológiai énkoncepcióval: azt azért utasítja el, mert szemben áll a feminizmus érdekeivel, pontosabban azzal a jelenkorunkban is patriarchálisnak nevezhető világgal,

amelyben a nők jogai még nem teljesek. Egyensúlyozni próbál tehát az ökofilozófiai érdek és a feminizmus érdekei között. Ökofeministaként számára is az ember–természet viszony újragondolása, azon belül a nő helyének a meghatározása a legfontosabb feladat.

Egyik esszéjében klasszikus művekből vett idézetekkel mutat rá, hogy a nő természettel való azonosítása miként szolgálta az elnyomását. Majd arról értekezik, hogy erre helytelen azt a válasz adni, amelyet az általa liberálisnak nevezett feminizmus kínál, nevezetesen, hogy el kell utasítani a speciálisan női kapcsolatot a természettel, ez ugyanis „a természetet devalváló és dualisztikusan értelmező tételek" elfogadását jelenti.[15] Az ökofeminizmus célja nemcsak a nők, hanem a természet alárendeltségének a megszüntetése is, amihez az út a dualista értéktételezések felszámolásán és az ember–természet-viszony újraértelmezésén keresztül vezet. A törésvonal az ökofeminista irányzatok, teóriák között abban van, hogy a női identitás természethez kötöttségét miképpen oldják fel (e dilemma elé eleve a patriarchátus állítja őket): „ősi azonosságukat a természettel vagy elfogadják (naturalizmus), vagy elutasítják (és ezzel szentesítik az uralkodó mintát)". Plumwood más választ ad: „A nőket a férfiakkal egyenértékű embernek és a kultúra tagjának kell tekinteni. Férfiaknak és nőknek közösen kell létrehozni egy olyan alternatív kultúrát, mely az emberi személyiséget a természetből eredőnek, nem pedig azzal ellentétesnek tekinti. Eltérő történelmi hátterük következtében persze más-más módon fognak hozzájárulni a folyamathoz." A kritikus ökofeminizmus, amely nem fogadja el „a természet–kultúra kettőssége által létrehozott hamis választási lehetőségeket", ellentmondásba keveredik a feminizmus klasszikus téziseivel. Mert bár „[e]lutasítja a nőket és a reproduktivitást természeti kategóriaként kezelő modellt, óvatosan bánik azzal a törekvéssel is, mely az ellentétes, hímnemű kultúrához idomítana". Az „alternatív kultúra" nem egy nőcentrikus embermodellt vagy a nők lényegéből fakadó „női kultúra" meghatározását jelenti, hanem az ember–természet kettősségén való túllépést.

Végezetül egy olyan teóriát mutatok be, amely a kortárs filozófia legradikálisabb ökofeminista álláspontjának tekinthető. Donna Haraway nagy hullámokat vert Kiborg-kiáltványa után újra a figyelem középpontjába kerülő művet írt *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* címmel,[16] melyben a Plumwood által is óhajtott „alternatív kultúra" elgondolásához kínál egy új pa-

[15] Val Plumwood, „Feminizmus – ökofeminizmus", ford. Magyar Éva, *Liget*, hozzáférés: 2023.08.03, https://ligetmuhely.com/liget/feminizmus-okofeminizmus/. A bekezdésben található további idézetek is innen származnak.

[16] Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2016), https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q.

radigmát a *chthulucén* fogalma köré építve. Haraway ebben a műben a természethez, a Földhöz és annak minden lakójához fűződő kapcsolatunkat kívánja újrakonfigurálni az ismeretlenekkel létesített rokonság eszméjére felfűzve. Ehhez a mindent elborító, csápokkal rendelkező szörny metaforáját alkotja meg, azt a tézist „illusztrálva" általa, mely szerint az ember a másféle, nem-emberi létezőkkel és entitásokkal is hálózatot alkot. A *chthulucén*-kifejezés a görög *khthonios* szóból ered, és olyan elemi (szubterrán) erőkre utal, amelyek démonikus hatást fejtenek ki a Föld felszínén, mintha ezernyi csáp nyúlna ki a földből és kapcsolódna össze kibogozhatatlanul: „a chthulucén nem záródik önmagára, nem alkot kerek egészet, érintkezési zónái áthatóak, és folyamatosan tekervényes végtagokat bocsátanak ki magukból".[17] A *chthulucén* szörnyszerű alakja a haldokló természet metaforája. Haraway tartózkodik attól, hogy az ökológiai pusztítás által mind erőteljesebben sújtott korunkat antropocén korként írja le (teóriája az antropocén-elméletek kritikájának is tekinthető) – ehelyett a *chthulucén* vízióját teremti meg, mellyel, úgy véli, találóbban és teljesebben írható le az a korszak, amelyben ember és nem-ember elválaszthatatlanul összekapcsolódik. A *chthulucén*-fogalom a kettős jelentéstartalom (haldoklás, összekapcsolódás) miatt kínálja a radikálisabb túllépés lehetőségét az antropocentrizmus évezredes hagyományán. A *chthulucén*-létmód eredendő jellemzőjeként a szimpoézist, azaz az együttlétet határozza meg – szemben az autopoézissel, avagy önalkotással, önmegvalósítással. Az amerikai feminista filozófus szerint, ha megtanulunk együtt élni, s akár meghalni más létezőkkel egy sérült földön, az megteremtheti azt a fajta gondolkodást, amely az élhetőbb jövő felépítését, újraalkotását szolgálja.

Haraway műve különleges, víziókkal teli irodalmi nyelven íródott, amelynek visszatérő motívumai a komposzthalom képei. A komposzthalomban nemcsak a pusztulás és az annak nyomán megvalósuló újjászületés eszmeisége dominál, hanem a más létezőkkel, létformákkal való váratlan kombinációk, együttműködések, társulások lehetősége is. Haraway ökofeminista filozófiai-irodalmi víziója radikálisnak tűnhet, de – mint írja – az a krízis kényszerít minket ilyen radikális gondolatokra, amelyben (még) élünk, miközben a természet (már) haldoklik körülöttünk.

Láthatjuk, hogy a kortárs női filozófia egyik legfontosabb irányzatát jelentő feminista ökofilozófia többféle választ és stratégiát kínál arra vonatkozóan, hogyan lehetne a természetet megmenteni, vagy – ha ez már nem lehetséges – együtt haldokolni vele. E radikális feminista filozófiák tételezésében már nem

[17] Horváth Márk fordításában idézem. Vö. Horváth Márk, *Az antropocén* (Budapest: Prae Kiadó, 2021), 205.

egyszerűen empátiáról, részvétről, gondoskodásról, szeretetről (azaz a hagyományosan a nőiséghez társított értékekről van szó) az etikai viszonyulás új paradigmájaként, hanem a másféle, nem-emberi létezőkkel és entitásokkal való *rokonság (kin)* megtalálásáról, elfogadásáról, akkor is, ha számunkra a most még ismeretlen rokonok kísértetiesnek tetszenek. De ami nagyon fontos (s ez az állítás átírja az egész, hátborzongató otthontalanságot tételező metafizikai hagyományt): nem idegenek. Haraway-t idézve: „A rokonság kiterjesztését és újrakomponálását az a tény teszi lehetővé, hogy minden földi létező rokon a legmélyebb értelemben, és itt az ideje gyakorolni a fajok, fajegyüttesek (nem egyenként) történő gondozását. A *kin* egy összeszerelő szófajta. Minden állatnak közös a »húsa« – oldalirányban, szemiotikailag, genealógiailag. Az ősök nagyon érdekes idegeneknek bizonyulnak; az ismeretlen rokonok (a családon vagy nemzetségen kívül) különösek, kísértetiesek, aktívak."[18]

Ezek a gondolatok egy radikális etika megírását teszik szükségessé, ami a növényetikákkal már el is kezdődött. Feltehetően ebben is meghatározó szerepe lesz a feminista filozófiának, amely kezdettől fogva a másság elismertetésén alapul.

[18] Donna Haraway, „Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanities* 6, 1. sz. (2015): 159–165, https://doi.org/10.1215/22011919-3615934, hozzáférés: 2023.08.05, https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/6/1/159/8110/Anthropocene-Capitalocene-Plantationocene.

Helikon_2023_2_Könyv.indb 313 2023. 11. 20. 12:05:25

Radvánszky Anikó

„Az anyai terület visszavétele”

Nő(iség), jelölődés és tér összefüggései Julia Kristevánál

radvanszky.aniko@btk.ppke.hu
ORCID: 0009-0004-7815-9772

Taking back maternal territory

Absract

Through the presentation of the most important features of Julia Kristeva's semiotic theory, the paper answers the question the extent to which the philosopher succeeds in describing the feminine as a positive otherness and femininity. The linguistic modality she calls semiotic precedes the ordered domain, socially useful language, and as the bodily, libidinal 'raw material' of meaning, providing the impetus and subversive potential of all meaning, it reappears from time to time in semiotic practices as specific as art or poetic language. Starting from the fact that Kristeva has highlighted the heterogeneity of poetic language from the context of a presymbolic relationship with the maternal, that is, for her, the the preoedipal sensory field - which is defined by the social rules of language and propositional meaning later named, disciplined and repressed - is the material and maternal and motherly beginnings, he is often criticised for the fact that this linguistic gendered modalities of language, it essentializes the semiotic and symbolic and symbolic categories. In order to reflect on these observations, the author of this paper will look at the analyses of the Khora oeuvre. The charge of essentialism of Plato's dialogue in the context of the Kristeva and Derrida the feminine possibilities of meaning of the semiotic Khora.

Keywords: semiotic theory, Khora, femininity, poetic language, space, feminism, deconstruction

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.11

„[A] beszélőnek az anyához való viszonya valószínűleg az egyik legfontosabb elem azok közül, amelyek a […] szubjektum próbára tételét és folyamatát bevezetik a jelentés struktúrájába.”[1]

„A jel elfojtja a khórát és annak örök visszatérését. Csak a vágy tanúskodik ezentúl a pulzálásról.”[2]

„A khóra mindazzal viselős, ami itt disszeminálódik. Ebbe majd máskor hatolunk be.”[3]

Julia Kristeva a szubjektumról mint nemmel felruházott és beszélő, értelemképző lényről gondolkodva a freudi patriarchális gondolkodásmóddal szemben mindig is arra törekedett, hogy pozitív másságként írja le a női lét és a nőiség sajátosságait. A nyelvészeti-szemiotikai és pszichoanalitikai elméletet társító, Lacan kritikai értelmezéséhez kapcsolódó teoretikus írásai egy részében a fallogocentrizmus kérdésköre, a Szimbolikus rend és a fallogocentrizmus összefüggései foglalkoztatják. Lacannál, mint az jól ismert, a fallosz nem csupán az emberi kultúrát és a társadalmi életet uralma alatt tartó Szimbolikus rendet jelöli, de a férfiak verbális monopóliumhelyzetét is kifejezésre juttatja. Az apa fellépése ugyanis az (egyes személyeket kijelölő és egymástól elkülönítő) nyelv megjelenését vonja maga után, lerombolva a preödipális fázisnak a gyermek és az anya közötti imaginárius egységét. Ebben az összefüggésben a nyelv, az „apa törvényét”, azaz a Szimbolikus rendet valósítja meg, a fallosz pedig az apa és a Szimbolikus rend közti összefüggést jelzi.

Kristeva e lacani gondolatokhoz kapcsolódva vallja, hogy a nyugati hagyományban a nyelv és a kultúra a fallosz bűvköréhez tartozik, ugyanakkor a fallogocentrizmus megállapításán túlmutatóan a nyelv, a törvény és a kulturális reprezentációk szféráját képező Szimbolikus Rendtől elkülöníti a reprezentálatlan, jelöletlen, preödipális periódust, amit ő *szemiotikusnak* nevez el. Noha ebből a dichotómnak kikiáltott felfogásrendből, mint hamarosan látni fogjuk, számos kérdés és kritika fakad, rögtön az elején érdemes hangsúlyoz-

[1] Julia Kristeva, „Egyik identitásból a másik(ba)”, ford. Farkas Anikó, *Helikon* 16, 1–2. sz. (1995): 62–79, 72.

[2] Julia Kristeva, „Bevezetés a megalázottsághoz”, ford. Kiss Ágnes, *Café Bábel* 20, 1. sz. (1996): 169–184, 177.

[3] Jacques Derrida, „A kettős ülés”, in Jacques Derrida, *Disszeminció*, ford. Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán, 51–107 (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1998), 159.

ni, hogy Kristeva törekvéseit legalább annyira a Szimbolikus rend, mint a két rend viszonyrendszerének árnyalása, komplexebb megértése vezérli. Az anya-gyermek a tükörfázist megelőző imaginárius egységére – amely mind a szemantikai, mind pedig tágabb, egzisztenciális értelemben létbe csak később formálódik át, s mint ilyen, csakis a Szimbolikus rend felől közelíthető meg – egy teljes szemiotikai elméletet épít fel.

Korai műveiben tehát az egyedfejlődés e korai – Lacan felfogásában – „nyelvi állapotnak" tételezett szakaszára fókuszál. Az anyaméhben töltött idő alatt és a születés után, a csecsemőnek az anyához fűződő fiziológiai kapcsolatában még nem szerveződik teljes értékű hozzáférése a szülői testhez, a nyelvhez és más társadalmi kódokhoz, mindazonáltal a nyelv egy „jelentés előtti módozatban", – nem a jel és a predikáció szintjén, hanem – a gyermeki gügyögéshez hasonlóan az ismétlődések ritmusában, az intonációban jön létre.[4] E szemiotikusnak elnevezett modalitás megelőzi a rendezett tartományt, a társadalmilag hasznos nyelvet, és a jelentés testi, libidinális „nyersanyagaként" lendületet és a felforgató potenciált biztosítva minden jelentésnek, időről időre újra felbukkan olyan sajátos szemiotikai gyakorlatokban, mint a művészet vagy a költői nyelv. Számára a költői nyelvhasználat sajátossága abban rejlik, hogy „heterogenitásánál" fogva ellenáll a jelentésnek, mégpedig úgy, hogy kikezdi, kijátssza, elmozdítja azt, s ezen túlmutatóan a jelentés egyidejű megképzésével és felrúgásával destabilizálja a szubjektum identitását is. Kristeva szavaival:

> Azok a szemiotikai folyamatok, melyek bevezetik a bolyongást, a bizonytalanságot a nyelvbe, és *a fortiori* a poétikus nyelvbe, szinkronikus szempontból az ösztönkésztetések működésének jelei […], diakronikus szempontból a szemiotikus test archaizmusára vezetnek vissza, mely test, még mielőtt azonosnak, és következésképp jelölőnek ismerné fel önmagát a tükörben, függésben van az anyával szemben. Ezek a szemiotikus folyamatok, amelyek az ösztönkésztetésekhez, az anyához kötődnek, a leendő beszélőnek a jelentésbe és a jelölésbe (a szim-

[4] A testi ösztönkésztetések és a szemiotikus műveletek összefüggésének kutatásairól: „Egy jelenleg folyó munka a gyermekek nyelvelsajátításáról a prefonológiai, pre-predikatív, vagy ha úgy tetszik, a »tükör stádiumot« megelőző szakaszban, és egy másik, a pszichotikus beszéd sajátosságaival foglalkozó kutatás egyaránt azt tűzik ki célul, hogy a lehető legnagyobb pontossággal leírják – a modern fonoakusztika segítségével – a szóban forgó szemiotikus műveleteket (ritmusok, intonációk), és ezek függőségét a test ösztönkésztetéseitől, melyet a vokalizációkat kísérő izom-összehúzódásokon keresztül és a libidóhoz kötődő vagy szublimált katexisben lehet megfigyelni." Kristeva, „Egyik identitásból…", 69.

bolikusban) való belépését készítik elő. […] A nyelv mint szimbolikus funkció az anyához fűződő folyamatos viszony és ösztönkésztetések elfojtása árán épül fel. Ezzel szemben, a poétikus nyelv próbára tett és folyamatban lévő szubjektuma [sujet en procès] (amely számára a szó soha nem kizárólag jel) az ösztönkésztetésekhez és az anyához kapcsolódó elfojtás reaktivizációja árán tartja fenn magát. […] Nem beszélhetünk a poétikus nyelvről anélkül, hogy ne vegyük számításba azt, amit ez az anyához fűződő preszimbolikus és transzszimbolikus kapcsolat mint tévelygést vezet be a beszélő identitásába és diszkurzusának ökonómiájába.”[5]

Már az eddigiekből is látható, Kristeva nyelvelméleti vonatkozásban nem dolgozik egyszerű diszjunkciókkal, a szimbolikus és szemiotikus nem zárja ki kölcsönösen egymást: a jelentés szemiotikusnak nevezett modalitása – olyan modalitás, mely bevezeti a szemiotikus diskurzusba azokat a műveleteket, melyek „a jelentéshez képest heterogének, de mindig tekintettel vannak rá, tagadó vagy többlet-viszonyban állnak vele.”[6] Mindemellett az is tagadhatatlan hogy, a költő nyelv heterogenitását az anyaihoz fűződő preszimbolikus kapcsolat kontextusából vezeti le. A preödipális érzéki terület – amelyet a nyelv és a propozicionális jelentés társadalmi szabályai később megneveznek, fegyelmeznek és elfojtanak – ugyan nem-semleges, vagyis nem kizárólag a nők nyelve, mégis az egyedfejlődés materiális és anyai kezdeteit jelenti. Az a Kristevával szemben gyakran megfogalmazott kritika, amely szerint a nyelvi modalitások nemekhez rendelésével esszencializálja a szemiotikai és a szimbolikus kategóriákat, még inkább megalapozottnak tűnhet, ha szemügyre vesszük az életmű egyik motívumát képező Khóra-elemzéseit.[7]

Írásainak e csoportjában a szimbolikus előtti artikuláció pontosabb megragadásához, valamint a szubjektum – a jelölőhöz fűződő viszonyában megalapozódó – létrejöttének feltárásához Platón kozmológiájának központi fogalmát, a *khóra* értelemlehetőségeit igyekszik a legsokrétűbben feltárni. Mi tehát értelmezésében a khóra? Mielőtt elmélyednénk a *Timaiosz* komplex

[5] Uo., 71. Kristeva a *La révolution du langage poétique* című könyvében Lautréamont és Mallarmé művein keresztül azt mutatja be, hogy a szimbolista költészet milyen pontokon lép át a szemiotikus nyelvi rendbe.

[6] Uo., 69.

[7] Kristeva legfontosabb khóra-elemzéseit lásd Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique* (Paris: Seuil, 1974), 22–30; Kristeva, „Egyik identitásból…”; Kristeva. „Bevezetés a megalázottsághoz”.

meghatározásaiban, a legfontosabb definíciókat érdemes külön is kiemelni.[8] A khóra a dialógusban „valami láthatatlan, *alaktalan fajta* [genosz]-ként kerül elnevezésére, amely mindent *befogad* [ὑποδοχή, hüpodokhé], kikutathatatlan módon [aporótata] részesül a gondolati létezőben, s nehezen fogható fel" (51 a-b), továbbá, amelyet „mindig *ugyanannak kell mondani*; ugyanis […] *befogad* mindent mindörökké; viszont ő maga soha semmilyen alakot, […] sehol és semmiképpen nem ölt fel" (50c). [kiem. R. A.][9] A khóra tehát „teret ad" a létezés formáinak anélkül, hogy ő bármilyen alakot vagy formát öltene, ebből következően szerepe és természete szerint „minden keletkezésnek ő a *befogadója* [ὑποδοχή, hüpodokhé], mintegy *dajkája* (49b)" [kiem. R. A.].

Kristeva khóra-olvasatainak tekintélyes kritikai szakirodalma van.[10] Bírálói jelentős része azt kifogásolja, hogy a nyelv logikai és szintaktikai (szimbolikus) funkcióját megelőző, illetve azok alapjául szolgáló hajtóerők mozgékony és ideiglenes konfigurációját Platón dialógusa nyomán *szemiotikai khórá*nak elnevezve, értelmezését határozottan kiszolgáltatottja a khóra feminin jelentéslehetőségeinek, és ezáltal csupán megismétli azokat a fallogocentrikus sztereotípiákat, amelyeket a feminista diskurzusok kritikával illetnek.

[8] Platón, „Timaiosz", in Platón, *Összes művei III.*, ford. Kövendi Dénes, 307–411 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984).

[9] A szakirodalomban gyakran találkozni a *Timaiosz* 41d szöveghelye alapján a khóra mint „gyűjtőmedence" [hüpodokhé] (41d) azonosítással is, ami azonban tévedés. Az adott részletnél ugyanis nem a hypodoché, hanem a „vegyítőedény" jelentésű κρατήρ szó található. Démiurgosz e vegyítőedényben, amely nem azonosítható a khórával, keveri ki a lelket, két részletben (világlélek, individuális lélek). A khóra meghatározásainak egyike legkifejtettebben: „A látható s egyáltalán érzékelhető keletkezett világnak befogadó [ὑποδοχή] *anyját* se földnek, se légnek, se tűznek, se víznek ne nevezzük, se semminek, ami csak ezekből vagy amikből ezek származtak; hanem ha valami láthatatlan, *alaktalan fajtának* nevezzük, mely mindent befogad, kikutathatatlan módon részesül a gondolati létezőben, s nehezen fogható fel, úgy nemigen csalatkozunk. (*Timaiosz* 51a-b)" Kiemelés: R. A. [A görög terminológiai és filozófiai útbaigazításokért kollégáimnak, Pataki Elvirának és Lautner Péternek itt szeretnék hálás köszönetet mondani. R. A.]

[10] Kristeva khóra-elemzésének legmarkánsabb kritikusai: Tina Chanter, „Kristeva'a Politics od Change: Tracking Essentialism with the Help of a Sex/Gender Map", in *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kriteva's Writing*, szerk. Kelly Olivier, 179–196 (New York: Routledge, 1993), 183; Jacquelin Rose, „Julia Kristeva – take two", in uo., 41–62, 53; Gerardine Meaney, *(Un)Like subjects: Woman, theory, fiction* (New York: Routledge, 1993), 84; Jennifer Stone, „The horrors of power: A critique of Kristeva", in *The politics of theory*, szerk. Francis Baker, Peter Hulme, Margaret Iversen és Diana Loxley, 57–96 (Cokhester: University of Essex, 1983); Gayatri Spivak, „In a Word", interjú Ellen Rooney-val, *Differences* 1, 2. sz. (1989): 124–156, 145, https://doi.org/10.1215/10407391-1-2-124; Judith Butler, „A felforgatás testi aktusai", in Judith Butler, *Problémás nemek: Feminizmus és az identitás felforgatása*, ford. Berán Eszter és Vándor Judit, 153–240 (Budapest: Balassi Kiadó, 2006).

A továbbiakban azt vizsgájuk meg röviden, hogy Kristeva a minden keletkezőnek helyet adó és befogadó khóra, valamint a női princípium – már Platónnál meglévő – társításának milyen új jelentés és jelentőséget próbál adni azáltal, hogy kifejtésében a világ keletkezését tárgyaló ókori dialógusban a nőiség és a jelölés problémakörét szorosan összekapcsolja. S ebből fakadó kérdésünk: a feminitással azonosított khóra bármilyen értelemben hatékony lehet-e a patriarchális rend megkérdőjelezésében?

Folytassuk tehát a legelejéről! Platón a *Timaiosz*ban a khórát az általa addig felállított – az értelmes és örökké önmagukkal azonos – Formák vagy Ideák ontológiai szférája és a fenomenális másolataik közötti kapcsolatra épülő kozmogóniai rendszer szükséges kiegészítéseképpen mutatja be. Minthogy e dualisztikus keretrendszer nem látszik alkalmasnak arra, hogy megmagyarázza az érzékelhető világ keletkezését, Platón a „természet” két előre meghatározott fajtáját egy „harmadik fajtával” *(triton genosz, 48e; 52a)* egészíti ki, amelynek megnevezésére számos képet alkalmaz. Világos, hogy a khórát körülíró metaforák sora – a „befogadó”, a „dajka”, az „anya”, a „lenyomat-hordozó”, a „hely” és a „formátlan plasztikus anyag vagy közeg” – e fogalom megragadásának nehézségeire mutat rá.[11]

Mint ismeretes, a *Timaiosz* által elbeszélt teremtéstörténet jelentősen eltér a judeo-keresztény tradíció teremtéstörténetétől. A Demiurgosz nem a semmiből hozta létre világot, az ő feladata az ex nihilo teremtés helyett sokkal inkább egyfajta rendrakásnak mutatkozik („Az isten […] mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta rendetlenségéből, mert azt gondolta: mindenképp különb a rend.” [30a.]) Vagyis a dialógus elején már kiderül: a rendetlen anyag azelőtt, hogy a világ alkotója megkezdené a munkáját, átalakulásokon megy keresztül. Az anyag az idővel együtt a világ létrejövetelét megelőzően már létezik, azaz a Demiurgosz által rendezett formát kap a „teremtés” folyamatában, hogy mérhető legyen. (A „teremtés” tehát tulajdonképpen egy számolásszerű rendbe tétel. A dolgok arány és mérték, matematikai képletek szerinti elrendezése.) A khóra bárminemű racionális meghatározása, már a fentiekből is látható, komoly nehézségekbe

[11] Platón a khóra szinte minden névadásánál reflektál a névadás esetlegességének gesztusára is, mindemellett legszerteágazóbb metaforája a tér (khóra), amely minden keletkezőnek helyet ad. A metaforikus azonosításoknak – amelyeknek ráadásul ellentmond az a kitétel, amely szerint a khórát „mindig ugyanannak kell mondani” (50c) – döntő szerepet játszanak az egyes interpretációkban. Különféle olvasatai, mint látni fogjuk, az egyes trópusok kritikájára vagy elfogadására is felfűzhetők.

ütközik. Egyrészt, mint a kozmosz kialakulása előtt „helyet" vagy „közeget", állandó mozgás és megosztottság jellemez, másrészt térként „helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek", ezért nélkülöz minden saját lényeget, identitást és formát.

Platón ragaszkodik ahhoz, hogy az érzékeléstől elvonatkoztatott, bizonytalan, instabil, folyamatosan létrejövő, valamivé váló és egyúttal befogadó khórához csak „az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk (52b)". Figyelemre méltó, hogy épp a filozofikus tudással szembemenő „fattyú" logika által jut el odáig, hogy a khórát térnek nevezze: „álmodozván azt mondhatjuk, hogy minden létezőnek szükségképpen valamilyen helyen kell lennie és bizonyos tért kell elfoglalnia, ami pedig sem a földön, sem az égen nincs, az semmi, nem létezik (52c)." Innen nézve, az, hogy a khórát a „női princípiummal" társítja – a harmadik fajtát ugyanis „anyához" hasonlítja, míg az Ideákat és a másolatokat „apaként", illetve „gyermekként" írja le (50d3-5) – természetesen nehéz nem úgy értelmezni, mintha e metafora által ne egy eredeti vagy őseredeti „tér", „térbeliség" vagy, „térbeli közeg" kidolgozását akarná véghezvinni.

Korántsem lényegtelen, hogy amikor Timaiosz a khórát „anyaként", „minden nemzedék dajkájaként" és „minden test befogadójaként" jellemez, valójában az orfikus kozmogóniákra támaszkodva beszél az érzékelhető világ „eredetéről". E kozmogóniák szerint minden létező egy, a kozmosz kialakulását megelőzően már létező és nőneműnek tartott „elemből" vagy „helyből" ered. A „női princípium" és a „térszerű" elem ilyetén társítását a Platón korának görög gondolkodásában elterjedt kép is közvetítette, amely a nőt, pontosabban az anyaméhet a belé vetett magot befogadó és tápláló edényként vagy földként ábrázolta.[12] Platón miközben a „női princípiumra" hivatkozik, és elhatárolja azokat az általános, „térszerű" vonásokat, amelyek az ő kozmológiája által megkövetelt „harmadik fajtát" jellemzik, azt is kijelenti, hogy ez a „nehéz, homályos fajta (49a)" az ész megragadásától elzárkózik. Az a tény, hogy a görög filozófus saját bevallása szerint a khóra – még a Demiurgosz beavatkozása után is – ellenáll a rendnek, az észnek és a mértéknek, és ezzel tulajdonképpen meghiúsítja a kísérletet, hogy alárendeljék a metafizikát strukturáló kategóriáknak, részben magyarázhatja a kortárs, főként posztstrukturalista

[12] Louise Burchill, „Re-situating *the Feminine* in Contemporary French Philosophy", in *Beliefs, Bodies and Being*, szerk. Deborah Orr, Kathleen Earle, Eileen Kahl és Linda Lopez-McAlister, 81–101 (Lanham: Rowman & Littlefield, 2006), 89.

filozófusok e dialógus iránt mutatott kitüntetett érdeklődését.[13] Ezek a megközelítések, melyek legtöbbjének tétje az ontológiai deregionalizáció, vagyis a klasszikus ontológiai és metafizikai értelmezések dekonstruálása, szempontunkból azért is fontosak, mert nagyon különböző perspektívából kérdeznek rá a khórának nevezett „elem”, illetve „tér” nőies attribútumaira.

A platóni dialógus egyik legmarkánsabb értelmezője, Jacques Derrida szerteágazó *Timaiosz*-elemzését e helyt még nagy vonalakban sem célunk végigkövetni, csupán jelezni szeretnénk, hogy a khórát saját vállalkozásának, a dekonstrukciónak kongeniális „fogalmaként”, az elkülönböződés analógiájaként mutatja be. Az, hogy a khóra a mítosz-logosz oppozíciót (valamint az ontológiai dualitást is) megelőző harmadik fajtaként *(triton genosz)* kerül ismertetésre a *Timaiosz*ban, Derrida természetesen nem hagyja figyelmen kívül akkor, amikor a dekonstrukció folyamába beilleszti. Számára az elkülönböződés hasonlóképpen funkcionál, mint khóra, ami eredet előttiként, elsődlegesként, „régebbiként” jelenik meg, és amibe minden megalkotott nyom és jel belevésődik. Az elkülönböződés tehát lényegileg valamilyen korábbit, „régebbit” kíván megnevezni, vagyis a metafizika-kritika szemszögéből nézve a jelenlét és távollét dualizmusát törli el azzal, hogy meghatároz valamilyen ős-eredetit.[14]

[13] A 20. századi khóra-recepciót elsősorban Martin Heidegger, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Charles P. Bigger, John D. Caputo és John Sallis szövegei határozzák meg. Ezek az értelmezések természetesen sokféleképpen párbeszédben állnak egymással. Derrida egyértelmű hatását megfigyelhetjük Kristeva, Bigger, Caputo és Sallis műveiben. Lásd Martin Heidegger, *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály (Budapest: Ikon Kiadó, 1995); Martin Heidegger, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, ford. Vajda Mihály (Budapest: Palatinus Kiadó–Gond Kiadó–Cura Alapítvány, 2009); John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), hozzáférés: 2023.10.08, https://doi.org/10.2307/j.ctt2005rjr; John Sallis, „A platóni chóra”, ford. Betegh Gábor, *Athenaeum* 2, 2. sz. (1994): 25–39. A khóra feminista megközelítéseiről többek között lásd Emanuela Bianchi, „Receptacle/Chōra: Figuring the Errant Feminine”, *Hypatia* 21, 4. sz. (2006): 124–146; Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, ford. G. C. Gill (New York: Cornell University Press, 1985); Adriana Cavarero, *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression* (Stanford: Stanford University Press 2005), 131–138; magyarul: Darabos Enikő, „A khóra és a materialitás mint a női(ség) alternatívái”, in Darabos Enikő, *Nem-játék: Nyelv, nemi szerepek, pszichoanalízis* (Budapest: Jószöveg, 2008), 106–119; Földes Györgyi, *Test-szöveg-test* (Budapest: Kalligram Kiadó, 2018), 57–63.

[14] Derrida khóra-értelmezéséről többek között lásd Herman Rapaport, „Deregionalizing Ontology”, *Derrida Today* 1, 1. sz. (2008): 95–118, hozzáférés: 2023.10.08, https://doi.org/10.3366/E1754850008000109; John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), hozzáférés: 2023.10.08, https://doi.org/10.2307/j.ctt2005rjr; Radvánszky Anikó, „A dekonstrukció eredetei és terei”, in *Térérzékelések, térértelmezések*, szerk. Ádám Anikó és Radvánszky Anikó, 19–29 (Budapest: Kijárat Kiadó, 2015).

A platóni khóra helytelen hely, formátlan forma, megfoghatatlan a létező-nem-létező oppozíción belül, s részben ezekre a megállapításokra alapozva a filozófiai hamar felismerte a tér aporetikus természetét, vagyis azt, hogy se nem olyan, ami „ésszel felfogható és mindig egyformán létező", se nem „keletkező és látható". Derrida arra irányítja a figyelmünket, hogy az, amit Platón a khóra névvel jelöl, dacol mindenféle logikával, s kibújik a hagyományos filozófiai megismerés- és elnevezés-folyamata alól. Ha azonban a khóra tropológiai szövedéke ellenszegül a jelölésnek, és a khóra mint „harmadik fajta" nem rendelhető a bináris oppozíciók valamelyik pólusához, akkor az ősi térbeliség megjelenítésére alkalmazott trópusok közül a „befogadó anya" (51a) vagy a „keletkezés dajkája" (52d) metaforák a metafizika hálójában maradnak. Ennek értelmében a khóra – az „írás" helye – aporetikus jellege (*aporótata*, 51b) révén visszautasítja a feminin jelentésvonatkozásokat is: „Nem tartozik a nők fajtájába *(genosz günaikon)*."[15]

Miközben a *Khóra* a dekonstrukció legkorábbi célkitűzései mentén is elhelyezhető, az eddigiek alapján az is jól látszik, hogy a derridai *elkülönböződés* mozgása szoros összefüggésbe hozható azzal, amit Kristeva – Lacan nyomán – *jelölődés*nek *(signifiance)* nevez, s ami, a korábban már említett, a jelölés folyamatát (a szimbolikust) elbizonytalanító nyelvi modalitásokra vonatkozik, azokra a műveletekre, melyek során a másság felosztja, megszünteti az azonosságot. A jelölődés a szemiotikus modalitásaként felforgatja a jelölés rendjét, megtöri a jelentésesség kritériumát, és bevezeti a szimbolikus diskurzusba azokat a műveleteket, melyek a jelentéshez képest heterogének.[16] Kristeva pszichoanalitikus

[15] Jacques Derrida, „Khóra", in Jacques Derrida, *Esszé a névről*, ford. Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán, 51–107 (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1995), továbbá: 151, 120–121. „Nem fogunk a metaforáról beszélni, de nem azért, mert úgy véljük, hogy a *khóra tulajdonképpen* anya, dajka, befogadó, lenyomathordozó, vagy az arany. A *khóra* gondolása talán éppen azért haladja meg a mítosz és a logosz kétségkívül analóg polaritását, mert túlsodor vagy innen sodor a metaforikus jelentés/tulajdonképpeni jelentés analógiáján" (116). Mindazonáltal *A kettős ülés*ben Derridát (miként a *pharmakon* esetén) az „eredeti beíródás apóriájá"-t irányító skripturális metaforák foglalkoztatják: „[A] hely – a harmadik visszavezethetetlen nem – problémaköre, a paradigmák kettőssége (49a), mindez […] a világ eredetét mint nyomot, azaz a formáknak, sémáknak a *matricában*, a *befogadóban* létrejött lenyomatát határozza meg. Egy olyan matricában és olyan befogadóban, amelyek sehol és soha nem kínálkoztak a jelenlét formájában vagy a forma jelenlétében, minthogy mindkettő feltételezi már a beíródást az anyába." Derrida, „A kettős ülés". 158.

[16] „A *heterogenitás* fogalma nélkülözhetetlen, mivelhogy, bár hangokból képzett, pontos, rendezett és bár megkötéseknek és szabályoknak engedelmeskedik (például az *ismétlés* szabályának, mely egy ritmus vagy egy intonáció egységeit jelzi), a jelölődés *(signifiance)* modalitása, amelyről szó van, nem a jelentés vagy jelölés modalitása: nem jel, sem predikáció, sem

elméletében a khóra szintén a metafizikai kategóriák zártságát meghaladó *heterogenitás* sarkalatos fogalmaként, a fenomenalitásnak való ellenszegülés, a jelölés implicit helytelenségeként működik, mindazonáltal értelmezése olyannyira erőteljesen épít a platóni khóra-leírás feminin vonzataira, hogy azt voltaképp a „nőiség” hiposztázisaként értelmezve helyezi szembe bármifajta ontológiai és metafizikai kisajátítással. A szemiotikus khóra – mint a szimbolikus funkcióval korreláló szubjektivitás és jelentés előtti, illetve azokon túlhaladó modalitás vagy folyamat – nem csupán a „nőihez” kapcsolódik, hanem, mint láttuk, genetikai szinten az anyai testhez is, amely „szabályozó elvként”, az ösztönkésztetéseket csatornázva hozza létre azt a „ritmikus teret”, ahol a jelölődés és a folyamatban lévő szubjektum *(sujet en procès)* feltételei összeállnak. A szubjektum szerkezetének testi, pszichoszomatikus szintjén ugyanis az ösztönkésztetések és az elfojtások áramlása a jelölés „meghajtójaként” működik. A jelölő folyamatban a szemiotikus mozzanat tehát az, ahol – az anyai test hangjaival és ritmusaival összefüggő – ösztönkésztetések levezetődnek a nyelvben.[17]

Az, hogy ez a modalitás a maternálissal áll szétválaszthatatlan kapcsolatban, szempontunkból azért is különösen fontos, mert Kristeva – épp Derrida egy korai elliptikus megjegyzésére támaszkodva – Démokritosz *rüthmosz*-fogalmának „elnémítása” „ontologizálása” miatt kritizálja Platónt.[18] Amikor

jelölt tárgy, így tehát nem egy transzcendentális ego működő tudata. A jelentődésnek ezt a modalitását szemiotikusnak nevezhetjük el a görög *sémeion* etimológiája alapján: megkülönböztető jel, nyom, ismertető jel, előjel, bizonyíték, lenyomat, jelvény – azaz egy bizonytalan, meghatározatlan artikulációra alkalmas *disztinktivitás*, mivel nem utal még (a gyerekeknél) vagy nem utal már (a pszichotikus beszédben) a tétikus tudat számára egy jelölt tárgyra (a tárgyon és a tudaton innen és túl). Platón »Timaiosz« c. dialógusában egy *chorá*ról beszél, egy megnevezhetetlen, valószerűtlen, több elemből összerakott tárolóhelyről *(hypodocheinon)*, a megnevezés, az Egy, az atya előtt létezőről, mely ezáltal olyannyira materiálisan konnotált, hogy még a »szótag rangját« sem érdemli ki.” Kristeva, „Egyik identitásból…”, 69.

[17] Lásd erről: Darabos, *Nem-játék*…, 117; Kelly Oliver, „Kristeva’s Feminist Revolution”, *Hypatia* 8, 3. sz. (1993): 94–114, különösen: 96, hozzáférés: 2023.10.08, https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1993.tb00038.x.

[18] Jacques Derrida, *Positions* (Paris: Minuit, 1972), 100. A *Révolution du langage poétique* és a *Polylogue* című könyvben szereplő elemzésekre értelemszerűen még nem Derrida *Khóra* című könyve, hanem a *Positions* és *A kettős ülés* vonatkozó gondolatmenetei gyakoroltak hatást. A *Position*-ban a Démokrithosz rüthmosz fogalmának platóni „ontologizálása” kapcsán olvasható egyetlen mondat egyúttal *A kettős ülés*ben olvasható következő megállapításokhoz irányítja az olvasót: „A vers válsága (a »ritmusé«, Mallarmé ezt is mondja) az egész irodalmat érinti tehát. A lét által összetört *rüthmosz* válsága (amit kezdetben, egy jegyzetben, Démokritosz felé szálaztunk el) »alapvető«.” Derrida, „A kettős ülés”, 268. Ezt a rejtélyes utalást röviden megpróbáljuk „szétszálazni”: Platón dialógusából világosan kiolvasható, hogy a khórának megvan a saját dinamizmusa, nem egy passzív tér, folytonosan mozog, pontosabban rezeg

ugyanis Platón a khórát alaktalannak, formátlannak írja le, akkor eltörli azt a ritmikusságot, amelyet „elemeinek" változó mozgása sugall. Ezáltal a khórát jellemző végtelenül ismétlődő oszthatóságot, folyton változó konfigurációt, mozgó differenciális sokféleséget mozdulatlan „befogadóvá", mintegy „tárolóhellyé" változtatja.[19] Ezzel kapcsolatban érdemes ismét hosszabban idézni Kristevát:

> A khóra kifejezést Platón *Timaiosz*ából kölcsönözzük, hogy ideiglenes, lényegében mobil, mozgásból és annak pillanatnyi stációiból álló kapcsolódásokat jelöljünk vele. Ezek a bizonytalan és határozatlan kapcsolódási pontok különböznek attól az elrendezéstől, amely eleve következik a reprezentációból, és amely lehetővé teszi a térbeli fenomenológiai intuíciót, hogy létrejöhessen valamilyen geometria. Bár a khóra általunk kifejtett elméleti leírása a reprezentáció diskurzusát követi, amely azt evidenciaként tételezi, maga a khóra mint megszakítás és kapcsolódás – *ritmus* – megelőzi az evidenciát, a valószerűséget, a térbeliséget és az időbeliséget. […] Nem modell és nem másolat, megelőzi, és magában rejti a *figuráció (alakadás)*, vagyis a tükörkép lehetőségét, és vokális vagy kinetikus ritmikus mozgás formájában tűri csupán az analógiákat. Vissza kell majd adni ennek a mozgásnak a hangok és mozdulatok játékát […] a társadalmi test szintjén, hogy kiemeljük a platóni ontológiából és *alaktalanságból*, és visszavezessük Démokritosz ritmikus mozgásához. A tudattalan elméletének köszönhetően a szubjektumról szóló elgondolások lehetővé teszik, hogy ebben a ritmikusan mozgó, állítások és pozíciók nélküli térben

(52e, σείεσθαι) mint valami szeizmikus erő. Ez azonban nem a ritmushoz hasonlóan rendezett mozgás, mert a rendezettség csak a Démiurgosszal jön, épp ezért a prekozmikus állapot leírásban nem fordul elő a rüthmosz (ῥυθμός) szó (sem valamilyen igei formája). Miután a Démiurgosz (vagy egy másik változatban az értelem [48a]) rendet rak ebben a káoszban, válhat a fizikai mozgás (nem csak a lélek mozgása) rendezetté. A lélek mozgása szabályszerű, arányok szerint összerakott, de a lelket a Démiurgosz hozza létre (35a1-b1), míg a khóra eleve ott van. Derrida (és nyomában Kristeva) utalása már csak azért is szükségszerűen kifejtetlen marad, mert Démokritosztól nem maradtak fenn eredeti munkák, későbbi utalásokból vagy parafrázisokból tudjuk, mit is mondhatott. A rüthmosz (ῥυθμός) démokritoszi fogalmáról az egyik forrás Arisztotelész *Metafizikáj*a (A 4. 985b4-21), ahol a szó nemcsak rendezett mozgásra utal, hanem egyúttal alakot (σχῆμα) is jelent. A rüthmosz és ritmus fogalmak kapcsolatáról: Pascal Michon, „From *Rhuthmós* to Rhythm (7th–4th centuries BC)", *Rhuthmos*, hozzáférés: 2023.10.08, https://www.rhuthmos.eu/spip.php?article1909; Émile Benveniste, *Problems in general linguistics* (Florida: University of Miami Press, 1971), 284–286.

[19] Kristeva, *Révolution*…, 24, 16. lábjegyzet; Burchill, „Re-situating *the Feminie*…", 91.

> felfedezzük, hogy a jelentésadás milyen eljárások folyamatán keresztül alakul ki. Maga Platón vezet ide minket, amikor ezt a befogadó helyet tápláló anyaméhnek tekinti, amely még nem egységesült világmindenséggé, hiszen Isten még hiányzik belőle. [kiem. R. A.][20]

Derrida és Kristeva tehát egyként amellett érvelnek, ahhoz, hogy a khórát kiszabadítsuk a metafizikai értelmezési keretből, újra hangsúlyossá kell tenni a platóni ellentmondásos leírásában elhalványulni látszó ritmust és differenciáltságot. Kristeva olyannyira fontosnak tartja a szemiotikus khóra „ritmikus totalitásként” való elgondolását, hogy meglátása szerint a mozdulatlanná váló khóra úgyszólván „aszemiotikussá” is válik. Elmondható, hogy az „eredendő formátlansággal” szemben e ritmikus mozgás természetesen a *térbeliesülés (espacement)* mozgásával is analóg, amely elválaszthatatlan a temporalizációtól és az elkülönböződéstől, az ott tevékeny erők konfliktusától.[21]

A khóra egyfelől „helytelen helyként” és „befogadóként” szolgál azon oppozíciók és dualitások számára, amelyeket maga megelőz, másfelől térbeliesülésként vitathatatlanul magában hord egy genetikus motívumot. Innen nézve talán még jobban látható, hogy Kristeva azért vállalja problémátlanul azt az értelmezési keretet, amely az anyát a khóra metaforájának tekinti, mert leírásai – az ösztönkésztetéseket a jelölőfolyamat részének tételezve – leginkább a nyelv bevezetődésének mozzanataira, a nyelv testi konstitúciójára irányulnak.[22]

[20] Kristeva, *Révolution*…, 24–25.

[21] „*Khóra* egy különálló helyet jelöl, a térbeliesülést, mely disszimmetrikus viszonyt tart fönt mindennel, ami »benne«, mellette, mi több belőle, párt alkotni látszik vele.” Derrida, „Khóra”, 150. A térbeliesülés „[a]zt jelöli, ami eltávolodik önmagától, megtör minden önmagával való azonosságot, minden önmagához való pontszerű hasonlóságot, minden önmagával való homogenitást, minden önmagának való bensőségességet.” Derrida, *Positions*, 108–109.

[22] Fontos mindezt a tanulmány elején felvázolt, a szemiotikai kutatások megújítására irányuló kristevai törekvések kontextusába ismét elhelyezni. Az általa javasolt *szemanalízis*nek nevezett, új irányt követő szemiológia a (testétől, tudatától és történetétől is elszakított) transzcendentális ego helyett alapvetően a beszélő szubjektum foglalkoztatja, mely a „freudi forradalom” nyomán „megosztott szubjektumként (tudatos/tudattalan)” kezel, s éppenséggel azokat a nyelvi működési módokat kísérli meg körülírni, amelyeket a Freud által „ösztönkésztetéseknek” nevezett bio-fizikai folyamatok jelentenek. Abból adódóan, hogy az egyén biológiai működései „megsértik a jelölő és/vagy társadalmi kódokat: jelentés-előttiek és jel-előttiek (vagy jelentésen túliak vagy jelentúliak)”, a szemanalizis a „jelentést nem jelrendszerként, hanem *jelölési folyamatként* fogja fel”. „A nyelvészet tudománya – amely annyiban jött létre tudományként, amennyiben a nyelvre mint társadalmi *kódra* koncentrál – képtelen a nyelvben bármi olyat megragadni, ami nem a társadalmi szerződéshez, hanem a játékhoz, az örömhöz vagy a vágyhoz tartozik […]. Egy olyan jelölési gyakorlat esetében például, mint amilyen a »költői nyelv«, a *szemiotikus diszpozíciót* a nyelv grammatikai szabályaitól való különféle eltéré-

A nyelv szemiotikai dimenziójáról kialakított elmélet egy legerőteljesebb kritikusa, Judith Butler szerint Kristevának az a törekvése, hogy a „nyelven belül megteremtse a paternalista törvények felforgatásának specifikusan feminin színhelyét", azért tekinthető sikertelennek, mert elfogadva, hogy a szemiotika a Szimbolikus alárendeltje, a szemiotikus specifikumait egy „értéktelen hierarchia fogalmain belül feltételezi".[23] Annak a nehéz kérdésnek a mérlegeléséhez, hogy a khóra újraírásának kritikai potenciálja mennyire kielégítő, illetve milyen mértékben kérdőjelezi meg a férfi/nő szembeállításra is visszamutató patriarchális bináris oppozíciókat, érdemes néhány alapvetést ismét feleleveníteni. Az eddigiekből világossá vált, hogy a szemiotikus működésmódban alapozódnak meg azok a nyelvi feltételek, melyek a szubjektum megnyilvánulásának nyersanyagát képezik, és Kristeva elmélete az anya–gyerek kapcsolatra jellemző prediszkurzív, pszichikus ösztönkésztetések jelfolyamattá szerveződését, jelölődését *(signifiance)* hangsúlyozta. Ha az ösztönkésztetések kizárólag a jelölési folyamat részeként tudnak olvashatóvá, értelmezhetővé válni a szimbolikus rendet és a transzcendentális szubjektumot elbizonytalanító működésükben, a khóra szemiotikus potenciálja természetesen a patriarchális, (fallogocentrikus) rendet is megingatni látszik.[24] De ahogy a szemiotikus működésmódokat fenntartó khóra mint nyelvi állapot nem választható külön a szimbolikustól, a szubverzió hangsúlyosan maternális alternatívája sem jelenti a (férfi–női, tudatos–tudattalan szimbolikus–szemiotikus, isteni–szükségképpeni) hierarchia egyszerű megfordítását, ha-

---

sek alkotják: az artikulációs hatások, melyek a fonematikus rendszert visszaviszik az artikulációs, fonetikus alapja felé és következésképpen a hangképzés ösztönkésztetések által irányított alapjai felé". Julia Kristeva, „A rendszer és a beszélő szubjektum", in *Testes könyv II.*, szerk. Kis Attila, Kovács Sándor és Odorics Ferenc, 257–263 (Szeged: Ictus és Jate Irodalomelméleti Csoport, 1997), 257–259.

[23] Judith Butler, *Problémás nem*, ford. Berán Eszter és Vándor Judit (Budapest: Balassi Kiadó, 1990), 154. Butler a khóra metaforáiban olyan retorikai csapdákat lát, melyek megfellebbezhetetlenül informálják a női szerepeket. A „jelölésre váró térként", „gyűjtőmedenceként (hüpodokhé)" is szereplő khóra esetében a formátlan anyagiság és befogadó nőiség képzete jön létre. A bináris oppozíciók értékítéletét termelő társítása akkor is fontos felvetés, ha, mint arról már szó esett, Platón a vegyítőedény (41d) metaforát nem a khórára alkalmazza. „A Timaioszban nem találunk testeket, csupán a heteroszexuális közösülés és a férfi autogenezis fantáziáját garantáló testi pozíciók alakváltozatait. Mert a gyűjtőedény nem nő, csupán az az alakzat, mellyé a nők válnak a metafizikai kozmogóniának ebben az álomvilágában; ami az anyag megalkotása folyamán jobbára tökéletlen marad." Judith Butler, *Jelenős testek: A szexus diszkurzív korlátairól*, ford. Baráth Katalin és Sándor Bea (Budapest: Új Mandátum 2005), 63.

[24] Olivier, „Kristeva's Feminist…", 96; Darabos, *Nem-játék*…, 110–119.

nem sokkal inkább annak dekonstruktív kimozdítására, áthelyezésére *(déplacement)* tett kíséretként értelmezhető.

Ama kérdés kapcsán, hogy Kristeva khóra újraírása vajon továbbra is a férfi/nő bináris oppozíció által megalapozódó fallogocentrikus ontológia reprezentációjaként olvasható, vagyis elmélete éppen annak az atyai törvénynek az állandóságán és újratermelődésén alapul, amelyet elvetni szeretne, érdemes a feminin metaforákon keresztül visszakanyarodni a khóra „befogadó” jellegéhez. Láthattuk, mielőtt az isten rendet teremtett a rendetlenségben, minden, ami csak látható volt, „nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül” (30a), a khóra „mozgása”, „himbálózása”, „rázkódása”, rezgése (52e, *σείεσθαι*) már bizonyos módon előre elrendezte az elemeket. Nyilvánvaló, hogy e platóni tér nagyon távol áll attól a neutrális, mozdulatlan, geometriai és karteziánus tértől, amit mi szokásosan a fogalmon értünk. E teret – amely éppen materiális és korporális jellege folytán mozog – végső soron ontológiai eldöntetlenség jellemez.[25]

[25] „Ítéletem szerint tehát okoskodásom velejében ekként foglalható össze, hogy a Létező, a Tér s a Keletkezés e három külön dolog, megvolt, még mielőtt az ég megszületett volna; s a keletkezés dajkája megnedvesedve és megtüzesedve, továbbá a föld és levegő alakjait is befogadva s elviselve mindama tulajdonságokat, amik ezekkel együtt járnak, mindenféle alakban tűnt fel, és mivel nem hasonló s egyensúlyban lévő erők töltötték meg, egy részében nem volt egyensúlyban, hanem egyenetlenül *himbálózva* mindenfelé maga is *rázkódott* azok hatása alatt, *mozgásával* viszont azokat is rázta; azok pedig a mozgás folytán elkülönülve egyik ide, másik oda sodródott szüntelen […] minthogy maga *rázóeszközként* mozgott, s mennél különbözőbbek voltak, annál inkább elkülönítette őket egymástól, viszont mennél hasonlóbbak, annál inkább egy helyre taszította őket; ily módon egyikük egy, másikuk más helyet foglalt el már akkor is, mielőtt még belőlük megszületett volna a rendezett mindenség.” [kiem. R. A.] Platón, *Timaiosz*, 53a. Lousie Burchill így jellemzi ezt a teret: „Végül is, az archaikus térmátrixot, amelyet Platón a *Timaiosz*ában mozgó, »irracionális« konfigurációként ír le, »mérték és rend« nélkül, a transzcendentális formák uralmának ellenállva és a geometriai objektivitás erőltetésének örökké ellenállva, bizonyára nehéz azonosítani a metafizikai »tiszta jelenlét« »homogén terével«, vagy, ami azt illeti, egy inert, passzív tartóval, amely engedelmesen várja a férfias formák benyomását. Még az »amorfitás« sajátos attribúciója is, amelyet Platón a »tér« formai meghatározatlanságának hangsúlyozására használ, amely mindig is elkerül egy stabil jelölést, miközben egyidejűleg az »erők« állandó mozgékonyságát és egyensúlytalanságát mutatja, nyilvánvalóan nem azonosítható a *partes extra partes* térnek megfelelő homogenitással, izotópiával vagy «passzivitással«, hanem éppen ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy a »tér« egy olyan felfogását nyitja meg, amelyet határozottan az ontológiai eldönthetetlenség »jelöl«.” Burchill, „Re-situating *the Feminie*…”, 93.

Amikor Kristeva a khóra mozgó, ritmikus aspektusát helyezi érvelése középpontjába,[26] a platóni dualista világképpel szemben magát a mozgást ruházza fel ontológiai státusszal: a lét már mindig mozgásban van, a lét maga a mozgás, a valamivé válás folyamata. Az anya alakján keresztül pedig egy létrehozó elvet ontologizál, amely túlárad saját magán, nyitott marad, és kezdetté válhat anélkül, hogy rögzíthetné a benne megnyilvánuló kezdet(ek)et. Általa a kezdetet tehát folyamatként írja újra. Ha Kristeva a khórát az anyai test metaforájához kapcsolja, akkor azt nem azért teszi, hogy az anyait egy csendes, passzív „befogadóként", „tárolóhelyként" vagy akár „gyűjtőedényként" esszencializálja, amelyben létrejöhet a szimbolikus rend. A khóra felé annak Platónnál is meglévő testi és (egyúttal) időbeli leírása miatt fordul. Az anyai test pedig, ahogy erre felhívja a figyelmünket, épp ez a ritka hely, ahol az idő és a tér összevegyül, s ahol együtt és egyszerre gondolhatóak el. Az anakronisztikus khóra tere miként maga a ritmus, az idő és a tér együttes artikulációjának mutatkozik. Értelmezésének eredetisége tehát nemcsak abban fogható meg, hogy figyelemmel van az alany és a nyelv eredetének materiális aspektusai iránt, de abban is, hogy a nyelv testbe „helyezésével", a nyelv testi mozzanatainak leírásakor nem engedi kettéválni az időt és az anyagot.

Kristeva tehát a khórát a kezdet materialista ökonomiájaként írja le, ami lehetővé teszi az eredet valamennyi transzcendentális formájának megkérdőjelezését, s egyúttal arra ösztönöz bennünket, hogy újragondoljuk az anyára és anyagra, a materiálisra és maternálisra vonatkozó előfeltételezéseinket.[27] Olvasata, melynek egyik legnagyobb tétje az, hogy a nőiség, az anya alakja felől dekonstruálja a platonizmust, nem az ösztönös, passzív, természetes, befogadó anyai és férfias, aktív, alkotó (nevet és törvényt adó) Demiurgosz dichotómiája szerint rögzíti a dialógus „világképét". A khóra mint az anyai tér-

[26] Kristeva több ízben hangsúlyozza a khóra mozgó jellegét. A *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection* című művében „»eredendő« lüktetésként" határozza meg. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, 21.

[27] „Az időnek ontológiai státuszt biztosítva a transzcendentális alany elsőbbsége is megrendíthető. A folyamatban lévő alanyról *(le sujet en procès)* vallott kristevai álláspont nemcsak a (jelentésképzés ökonómiához) a nyelvhez képest, de az időhöz képest is megkérdőjelezi a transzcendentális szubjektivitás elsőbbségét. Kristeva khóra-használata implicit módon felveti azt a kérdést, hogy vajon az időt tekinthetjük-e egy stabil és tiszta alany szintetizáló aktivitásának termékeként, s ezáltal az időt pedig transzcendentális realitásnak." Fanny Sodërbäck, „Julia Kristeva face aux féministes américaines", *L'infini* 111 (2010): 86–107, 96. Lásd még: Maria Margaroni. „»The Lost Foundation«: Kristeva'a Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy", *Hypatia* 20, 1. sz. (2005): 78–98, 85, hozzáférés: 2023.10.08, https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0014.

idő, e *helytelen* hely folytonos mozgásával, valamint elillanó, rögzítésein kívül nem létező, megfoghatatlan jelentésével egy olyan diszkurzív működésmódot feltételez, amely éppen a nőiség kulturális reprezentációjának való ellenszegülés terét nyithatja meg.[28]

HELIKON

[28] Azokra a feminista kritikákra, melyek azzal vádolják meg Kristevát, hogy az anya funkciójára redukálja a nőt, s így kizárja a szimbolikus paktumból, többek között *Stabat Mater* című esszéjében válaszol. Ez az írás kulcsfontosságú az anyaság testi vonatkozásainak, illetve a később írásokban egyre erőteljesebben kifejtett etikai kérdéseinek újragondolása szempontjából. E kérdéskörhöz: Julia Kristeva, „A szeretet eretnek etikája”, ford. Gyimesi Tímea, *Helikon* 15, 3–4. sz. (1994): 491–509; Julia Kristeva, „Encore de la parité, ou Des femmes et du sacré”, in Julia Kristeva, *La Haine et le Pardon: Pouvoirs et limites de la psychonanalyse III.*, 131–143 (Paris: Fayard, 2005); Julia Kristeva, „La reliance ou de l'érotisme maternel”, *Revue française de psychanalyse* 75 (2011): 1559–1570, hozzáférés: 2023.10.08, https://doi.org/10.3917/rfp.755.1559; Julia Kristeva, „Az anyaságról”, ford. Mihancsik Zsófia, *Magyar Lettre Internationale* 7, 25. sz. (1997): 69–71; Julia Kristeva, „Maternité selon Giovanni Bellini”, in Julia Kristeva, *Polylogue*, 409–435 (Paris: Seuil, 1977).

Horváth Orsolya

Világgá váló nő

A nő mint kitüntetett módon filozófiai lény

horvath.orsolya@kre.hu
ORCID: 0009-0005-3793-0492

Woman becoming world: Woman as an outstandingly philosophical being

Abstract

In my paper I argue that a woman is a quintessentially philosophical being. According to my thesis it is not enough to work out the history of philosophy from the perspective of women, nor to describe and emphasize the special experiences of a woman's life: what is necessary is to open up at way of woman's philosophizing. Therefore I first try to outline a possible concept of a female philosophy in relation to the phenomenological tradition and contemporary developments. Second, I analyze the woman's being as an integral part of the lived world, or especially of the earth. I will support my analysis with some experiences from the Russo-Ukrainian War. Third, while trying to articulate the a way woman has an unique organic connection to the world, I will claim – following Deleuze's interpretation – that the female philosophy has a distinctive impossibility of its own, which proves its autonomy.

Keywords: female philopshy, feminist fenomenology, woman's life, impossibility of philosophy, sexual violence

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.12

Háziasszonyok és a filozófia

Az 1990-es évek végén történt, hogy filozófia szakos egyetemi hallgatóként együtt utaztunk a metrón az egyik kedves tanárommal. Nagyon komolyan vettem a filozófiát, gyakorlatilag nem érdekelt semmi más, így hát vele is a filozófiáról beszélgettünk. Úgy rémlik, mondhattam valamit a tanár úrnak arról, mit jelent számomra ez az egész, erre nem emlékszem pontosan, de arra igen, ahogyan a filozófia iránt áhítatos rajongással telt szívembe belehasítanak a szavai: „A filozófia szak jó háziasszonyképző." Vérig voltam sértve. Nyilván nem háziasszony akartam lenni, hanem filozófus – mi más? Nyíltan ma már nemigen mondaná azt senki, hogy a nőnek semmi keresnivalója a filozófiában, de úgy sejtem, nem lehetnek kevesen azok, akik valójában ezt gondolják. Vagy legalábbis azt, hogy vannak olyan területei a filozófiának, amelyek nem nőkompatibilisek: a lányok foglalkozzanak feminizmussal, de komoly filozófiai dolgokba ne avatkozzanak.[1]

A következőkben amellett érvelek: nemcsak hogy a nőnek van keresnivalója a filozófiában, és a női megélést tematizálni kell a filozófiában, hanem a női létező kitüntetett módon filozófiai lény. Ehhez először egy úgynevezett nőfilozófia fogalmát próbálom meg bevezetni és tisztázni, amelynek meghaladhatatlan kiindulópontja ez a belátás, majd azt igyekszem felmutatni, hogy a nő eredeti filozófiai mivolta hogyan hozza létre a nőfilozófia saját lehetetlenjét, amely végső soron az érvényességét igazolja.

A nő(i)filozófia fogalma

A női vagy nőfilozófia egyrészt jelenthetne olyan filozófiát, amely rendhagyó, alkotó, vagy valamiért kitüntetett női sorsokra és történetükre, szellemi pályájukra stb. figyel – ekkor azt mondhatjuk, hogy a nőről szól, a nő a tárgya. Másrészt érthetjük úgy is, hogy a női filozófia női narratívát és így reflexiót jelent, vagyis ebben az esetben a filozófia nem azért női, mert a nő a tárgya, hanem azért, mert a nő az alanya, ő az, aki szól, aki hallatja a hangját. Megközelítésemben e két meghatározás egyikét sem tekintem önmagában érvényesnek, vagyis nem gondolom azt, hogy a filozófia attól lenne női, mert a nő a

[1] A kizárás persze kölcsönös, vagy kölcsönös volt: ha a filozófia kizárólag a férfira van tekintettel, akkor nemcsak a filozófia nem kér(t) a feminizmusból, de a feminizmus sem a filozófiából. Vö. Linda Fisher, „Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation", in *Feminist Phenomenology*, szerk. Linda Fisher és Lester Embree, 17–38 (Dordrecht: Kluwer Academic, 2000), 35, https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2_2.

tárgya, sem azt, hogy attól, hogy a nő az alanya. De akkor mégis mire gondolok, amikor azt mondom: nő(i)filozófia? A feminista jelzőtől tudatosan igyekszem elhatárolódni, hogy ezáltal egy csapásra megszabaduljak a kifejezéshez kapcsolódó számtalan, reflektálatlan előítélettől is.

A nőfilozófia meglátásom szerint akkor talál rá *differentia specifica*jára, azaz akkor jelenik meg a maga sajátlagosságában, ha azt a nőnek a filozófiájaként értem. Ezzel azt mondom: a nő a tárgya, ám egyúttal azt is, hogy filozófiai módon az. Ez utóbbi kitételben rejlik a kihívás.[2] Ezzel ugyanis az az igény jut szóhoz, hogy a nőfilozófiának saját – nem analitikus vagy empirikus értelemben vett – módszerrel kell dolgoznia, női módon kell megközelítenie a nőt, mert ez az a hogyan, amitől egyáltalán nőfilozófiává válik. Amíg ezt a női filozófiai módszert elmulasztjuk kidolgozni, amíg nem próbáljuk meg átgondolni, milyen is lehet ez a módszer, addig nemigen beszélhetünk érdemben nő(i)filozófiáról. Elemi filozófiai belátás ugyanis, hogy a gondolkodás tárgyához kizárólag releváns, azaz a tárgyhoz igazodó módon nyerhetünk hozzáférést. Ha a módszer más természetű, mint a tárgy, amelyet feltárni hivatott, akkor szükségképpen meg fogja azt hamisítani. Ennek a módszernek azt kell elősegítenie, hogy a tárgya szóhoz jusson. Értelmezésemben tehát a nőfilozófia 1. filozofál, nem csak filozófiatörténetet ír vagy ír újra; 2. tárgya a nő; 3. a nőléthez való hozzáférés azonban mindenekelőtt a „Mit jelent nőként, női módon filozofálni?" kérdést állítja előtérbe. Ha ez igaz, akkor viszont arra is figyelnünk kell, hogy ki lehet egy efféle filozofálás alanya: lehet más, mint a nő? Attól tartok, hogy – kézenfekvő módon – nem. Amikor tehát a nőfilozófia módszerére kérdezünk rá, akkor ez a kérdés a nőt tárgyként és egyúttal alanyként is tételezi. Ennyiben pedig szintetizálja a korábban különválasztott kétféle értelmezési lehetőséget.

A nőfilozófia – mint amely mindenekelőtt munkába állítható módszert követel, és mint amely ebből kifolyólag soha nem is veszítheti el az erre a módszerre való reflexiós készségét – nem pusztán filozófiai reflexió, hanem transzcendentálfilozófiai reflexió: vagyis azt kérdezi, miként jelenhet meg a nő mint a filozofálás tárgya a filozófiai reflexiót gyakorló nő számára. Megközelítésemben a szóban forgó módszer tehát nem empirikus – ahogyan erre az imént már utaltam –, vagyis nem származhat a történeti, pszichológiai, szociológiai, politikai stb. megközelítések köréből, még ha össze is függ velük, hanem fe-

[2] Úgy látom, az itt megjelenő igény egybecseng a Linda Fisher által megfogalmazott programmal, miszerint a fenomenológiának nem a nőnek a fenomenológiájává kell válnia, miáltal a nő továbbra is kívülálló maradna, hanem magába kell engednie a nőt az azonosulás szintjén, azaz nőivé kell válnia; lásd Fisher, „Phenomenology and Feminism…", 37.

nomenológiai.[3] Először igyekszem tisztázni, mit értek fenomenológiai megközelítésen ebben a kontextusban. És bár én is szívesebben mutatnám fel ennek a fajta filozófiának az igényét egyszerűen magának ennek a filozofálásnak a gyakorlása által, mivel a feminista vagy nő(i)filozófia értelme nemhogy nem kézenfekvő, hanem számtalan súlyos téttel, érdekkel és ennek megfelelően érzelemmel terhelt, megkerülhetetlennek tűnik egyáltalán a fogalomnak a tisztázása.

Mondok egy példát igazolásképpen. Astrida Neimanis könyvében, amelyhez egyébként kifejezetten pozitív módon kapcsolódom, mint ez a későbbiekben nyilvánvalóvá is válik, a bevezető szakaszban egyfajta magától értetődőséggel beszél a „fallogocentrikus rezsimről" a gondolkodásban[4] – mint nyilván sokan mások is –, amit én túl könnyűnek, így filozófiai értelemben elfedőnek, sőt akár gátnak is gondolok egy lehetséges nőfilozófia kidolgozása előtt. Ezzel a módszertani vázlattal eleve annak a női filozófiai gondolkodásnak az igényét igyekszem jelezni, amely önmagát önmagából keresi, amelynek során azonban azon a hagyományon is tájékozódik, amelyben helyet készít magának. Ez a megközelítés közelebb áll Sara Cohen Shabot és Christinia Landry álláspontjához, akik Brentanóra, Husserlre, Merleau-Pontyra és Sartre-ra óriásokként hivatkoznak, akiknek a feminista kutatók (is) a vállukon állnak, és így dolgoznak a specifikus női megélés fenomenológiáján.[5] De ez a keresés, kutatás nem zajos oppozíció jól látható transzparensekkel, hanem inkább a női specifikumokra nyitó/nyitott tekintet.

[3] Fenomenológia és feminizmus szoros kapcsolatáról, illetve ennek kihívásairól, lehetőségéről és feladatáról lásd Linda Fisher elemzését 2000-ből. Érdemes összevetni a közel húsz évvel későbbi fejleményekkel is: Sara Cohen Shabot és Christinia Landry 2018-ban már mint meghaladott múltról beszél arról az időről, amikor a feminista fenomenológia lehetősége még kérdéses volt. Az ő kérdésük már e fenomenológia jelenére, értelmezésükben aktivizmusára vonatkozik: „Az objektivált testi létezés [vagyis az a női megélés, hogy teste tárgy mások számára] szociopolitikai választ követel, amit, úgy hisszük, a feminista fenomenológia fogalmaz meg." Sara Cohen Shabot és Christinia Landry, „The Water We Swim In: Why Feminist Phenomenology Today?", in *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, szerk. Sara Cohen Shabot és Christinia Landry, 1–10 (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018), 6.

[4] Astrida Neimanis, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* (London–New York: Bloomsbury Academic, 2017), 5, https://doi.org/10.5040/9781474275415.

[5] Shabot és Landry, „The Water We Swim In…", 2–3.

A fenomenológiaként értett nő(i)filozófia

A fenomenológiai módszer ebben az esetben tehát azt jelenti, hogy a nőlétet nem az ok-okozati láncolat horizontján, azaz nem az empirikus adódások szintjén közelítjük meg, hanem az ezen az oksági láncon túlmutató értelemképződés nyomába eredünk. Ebben az értelemben a nőlét lényegét vagy mibenlétét kutatjuk, ám anélkül, hogy ezt a mibenlétet eleve valamilyen örök ideaként tételeznénk. Ha így értjük a szóban forgó „esszenciát", akkor is szembe kell azonban néznünk az esszencializmus vádjával. A feminizmus különböző irányzatai rendszerint határozottan elutasítják a fenomenológiai értelemben vett esszencializmust is, a partikularitás jogait követelve, holott a különbözőségeken átívelő strukturális invariabilitás – ahogyan itt értjük az esszencializmust – a feminizmusnak is jellemzője, különben nemigen tudna egyáltalán általános, filozófiai igényű kijelentéseket tenni, vagy programokat megfogalmazni.[6]

A nőlét így értett lényege jelen megközelítésben abból a konkrét létezésből fog, ha nem is feltárulni, de legalábbis fel-felvillanni, a megfelelő módszert követve, amelyet a nőlét lényegének karakterizálásában aztán meg akarunk haladni. Így ez a módszer is – a fenomenológiai megközelítés sajátosságaihoz igazodva – úgynevezett zárójelezéssel él,[7] hogy ezen a módon tisztítsa meg a terepet a látás számára. Ez a zárójelezés jelen esetben azonban nem azt jelenti, hogy amit zárójelezek, az nem fontos. Éppen ellenkezőleg: a vizsgálódás fókusza azon az elemen és annak konkrétságán van, amit zárójelezek. Közvetlenül adódó rétegeit éppen azért hagyom figyelmen kívül, miután alaposan

[6] Vö. Fisher, „Phenomenology and Feminism…", 29. Simone de Beauvoir *A második nem* című könyvének második fő része gyakorlatilag ilyen módszertani belátáson alapul, és már címében is jelzi a fenomenológiai hagyományhoz való kapcsolódását *(L'expérience vécue)*. Ez a rész 2011 előttig, amikor is megjelent a könyv új angol fordítása, *A nő élete ma* címen volt ismeretes az angol olvasóközönség előtt *(Woman's Life Today)*. Magyarul a mai napig csak a könyv rövidített verziója olvasható, amelyben a szóban forgó részt *A gyakorlat* címen fordították le. Mindkettő elfedi Beauvoir fenomenológiai indíttatásait, holott Beauvoir 1949-ben megjelent *A második nem* című könyve tekinthető az első rendszeres nő(i)filozófiának. E fenomenológiaként értett nőfilozófia folytatásához lásd mindenekelőtt: Iris Marion Young, „Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body, Comportment, Motility, and Spatiality", *Human Studies* 3, 1. sz. (1980): 137–156, https://doi.org/10.1007/BF02331805.

[7] Lásd például: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana 3 (Haag: Martinus Nijhoff, 1950), 61–66; vagy egy későbbi bevezetésben: Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1 (Haag: Martinus Nijhoff, 1963), 58–61; magyar nyelven: Edmund Husserl, *Karteziánus elmélkedések: Bevezetés a fenomenológiába*, ford. Mezei Balázs (Budapest: Atlantisz Kiadó, 2000), 29–32.

megfigyeltem őket, mert hozzá akarok férni az értelmükhöz. A zárójelbe tett mozzanatokat tehát nem tekintjük semmisnek, csupán az elemzés fókusza miatt van szükség arra, hogy átmenetileg életlenné váljanak a tekintet számára. A megfelelő fókusz nyomán ugyanakkor ezek a zárójelezésnek köszönhetően a magától értetődőségből a bizonytalanságba száműzött tényezők valóságuknak (értelmüknek) megfelelő módon válnak fokozatosan visszanyerhetővé. Mindezzel még a módszertan általános leírásánál tartunk, és még nem érintettük azokat a specifikus lépéseket, amelyek a nőfilozófiaként értett fenomenológia számára meghatározóak.

Ugyanakkor az eddigiekből már kirajzolódik az így értett nőfilozófia néhány előfeltevése. A legfontosabb minden bizonnyal az, hogy ez esetben az ember nem nővé válik, hanem nőnek születik,[8] vagyis ez a fenomenológia a női létre mint *adottságra*, nem pedig mint társadalmi fejleményre tekint. Ezzel igyekszik vállalni a determinizmusból fakadó problémákat, és úgy dolgozni a női lét lehetőségein, hogy tudatosítsa a determinált adottságokat. Egyúttal igyekszik felvetni azt a kérdést is, hogy a determinizmus tagadása ebben az esetben nem csupán egy „vágyvezérelt" gondolkodás terméke-e. A női létet ugyanakkor adottságként *nem biológiaiként* tekinti: a biológiai meghatározottságok itt csupán az esszenciálisan értett nőlét empirikus megnyilvánulásai. Vagyis ez a nőfilozófia kilép a biológiai nem és a társadalmi nem kettősségének teréből, és a nő esszenciális karakterének napvilágra hozatalán, illetve mindenekelőtt ennek hogyanján, lehetőségén fáradozik. E szerint a nő biológiai adottságaiból nem vezet le semmit, hanem fordítva: a női létező lényegi karakterjegyeinek megnyilvánulását látja a biológiai adottságokon. Nem valamiféle test–lélek dualizmusról beszél természetesen, hanem a biológiai és társadalmi adottságokon és lehetőségeken túl feltárható, értelemképző struktúráról.

Ennek a fenomenológiaként értett nőfilozófiának az a kiindulópontja, hogy tárgya nem a nő egyáltalán, önmagában véve, mint egy izolált szubjektum, hanem a nő a világban.[9] Abból az alapvető fenomenológiai belátásból indulok ki, hogy a nő eleve a világban van, vagyis a nő és a világ együttesen adódik. Ezt az együttes adódást filozófiai értelemben szigorúan vesszük, azaz

[8] Simone de Beauvoir, *A második nem*, ford. Görög Lívia és Somló Vera (Budapest: Gondolat Kiadó, 1969), 197.

[9] Az így értett nőfilozófia nem szakít eleve a fenomenológiai hagyománnyal, mint azt az eddigiekben is láthattuk, hanem alkotó módon felhasználja annak belátásait. Álláspontja nem az oppozíció, hiszen azt állítja: a férfidomináns fenomenológia elér ugyan az egyáltalán emberinek tekinthető létezés egyes sajátosságaihoz, de a fenomenológiai hagyomány gerince a női specifikumokra nem tudott tekintettel lenni. A most tárgyalt témához lásd Martin Heideg-

a nőfilozófia tárgya a nő a világban, és a nőfilozófia alanya sem lehet más, mint a nő a világban. Ez az együttállás határozza meg tehát a módszertant is. Ezzel természetesen még semmi újat nem mondtam, csupán hozzákapcsoltam a nőfilozófiát a fenomenológiai hagyományhoz. Hol mutatkozik meg a nő(i) filozófia sajátlagos karaktere ezen a kiindulóponton?

Világgá váló nő

Tézisem az, hogy a nő fenomenológiai értelemben másképpen van a világban, mint a férfi, és éppen ez a különbség mutatja meg a nő esszenciális karakterét. De hogyan? Nézzünk meg egy leírást, amely véleményem szerint jól példázza ezt a hogyant. Jászberényi Sándor kortárs író 2022. március 3-án közölt egy úti beszámolót Ukrajnából, a háború első napjaiból. Kijevben, az Okhmatdyt gyermekkórházban szembesült azzal, amit így fogalmazott meg: „A légitámadások miatt nincs teje a nőknek. Egyszerűen nem tudnak szoptatni."[10] Ez filozófiai értelemben nem azt jelenti, hogy a bombázás az oka annak, hogy a nőknek elmegy a teje, mert ezzel még semmit sem mondanánk, csupán egy triviális oksági viszonyra mutatnánk rá. A szóban forgó megközelítésben ez a tapasztalat azt mondja: a nő egyedülálló módon szervesül a világban – a világon nem oksági láncolatösszességet értve, hanem értelemképző és -hordozó, interszubjektív közösséget. A nő világba tartozása olyannyira elemi beágyazottság, olyan számtalan finom szállal kapcsolódik a világegészbe mint egyfajta jelentéshálózatba, hogy annak mozgásaira közvetlenül reagál, mintegy átveszi ezeket a világmozgásokat, együtt rezonál a világ rezdüléseivel, jelen esetben megremegéseivel. Az alig hallható neszezések elérik őt, anélkül, hogy fülelnie kellene. A bombázás erejét az életfenntartás lehetetlenné válásával tükrözi vissza. Ez a tudósítás számomra ezt mondja el.

Egy másik képpel élve: ha elképzeljük, hogy a világnak úgyszólván mélysége van, tehát vannak olyan rétegei, amelyek első pillantásra még nem láthatók – ami egyébként a filozófiának is egyik alapvető belátása –, tehát egyes rétegeket le kell bontani ahhoz, hogy mások feltárulhassanak, akkor a nő világba ágyazottságát úgy írhatnánk le, mint amely egészen a mélyrétegekig elér.

GER, *Sein und Zeit*, GA 2 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), mindenekelőtt 71–239. Magyar nyelven lásd Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András és OROSZ István (Budapest: Osiris Kiadó, 2007), 71–212.

[10] JÁSZBERÉNYI Sándor, *Jászberényi Sándor jelenti Kijevből: „A szoptató anyáknak elmegy a teje"*, hozzáférés: 2023.06.30, https://24.hu/kulfold/2022/03/03/orosz-ukran-haboru-kijev-jaszberenyi-sandor-korhaz-riport-gyermekkorhaz.

(A mélyrétegkutatás vagy a lehatolás a mélységekbe a husserli fenomenológia egyik sajátos módszertani képe,[11] persze más értelemben véve, mint ahogyan most próbálok vele dolgozni.) Ez ennek a női fenomenológiának az alapfenoménje: a nő a világ mélyrétegeibe ágyazottan. Ennek elsődleges megnyilvánulása a nő elemi kiszolgáltatottsága vagy kitettsége, ahogyan azt az iménti példából is láttuk.

A nő mint háborús terület

A jelen háború tapasztalatánál maradva, mivel a rendhagyó háborús helyzet eredetibb módon hoz napvilágra alapvető létstruktúrákat, most az előzőnél drasztikusabb példával igyekszem megvilágítani a nő beágyazottságát és ebből fakadó kitettségét. 2022 tavaszán idézte a BBC a következő beszámolót:

> Körülbelül huszonöt lányt és asszonyt 14 évestől 24 éves korig erőszakoltak meg módszeresen Bucsa egyik házának pincéjében az orosz megszállás alatt. Kilencen közülük most terhesek. […] Orosz katonák azt mondták nekik, addig tesznek rajtuk erőszakot, amíg már nem akarnak többé szexuális kapcsolatot egyetlen férfival sem, hogy ne szülhessenek ukrán gyermekeket.[12]

2023 késő telén pedig már a következők fogalmazódtak meg egy európai parlamenti kérdésben:

> Oroszország Ukrajna elleni háborújában a nemi erőszakot fegyverként használják. Az ENSZ szerint több mint másfél millió ukrán személy menekült Lengyelországba. A Lengyelországba menekült személyek

[11] Például: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana 6 (Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 122. Magyar nyelven lásd Edmund Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, ford. Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs és Ullmann Tamás (Budapest: Atlantisz Kiadó, 1998), 155.

[12] Yogita Limaye, *Ukraine conflict: „Russian soldiers raped me and killed my husband"*, hozzáférés: 2023.06.30, https://www.bbc.com/news/world-europe-61071243. „Ukraine's ombudsman for human rights Lyudmyla Denisova says they're documenting several such cases. »About 25 girls and women aged 14 to 24 were systematically raped during the occupation in the basement of one house in Bucha. Nine of them are pregnant,« she said. »Russian soldiers told them they would rape them to the point where they wouldn't want sexual contact with any man, to prevent them from having Ukrainian children.«"

> milliói között orosz katonák által megerőszakolt ukrán nők és lányok is vannak. Ők most olyan országba kerültek, amely erősen korlátozza a reproduktív egészségügyi ellátáshoz, többek között az abortuszhoz való hozzáférést. […] Lengyelországban akkor engedélyezik a terhességmegszakítást, ha a terhes nő életveszélyben van, illetve ha vérfertőzés vagy nemi erőszak áldozata. Ezáltal a nemi erőszak áldozatává vált ukrán nőknek esélyük lenne hozzáférni az abortuszhoz. Azonban a háborús övezetekben elkövetett nemi erőszak eseteit szinte lehetetlen bizonyítani, és ennek következtében sok nőtől még mindig megtagadják az abortuszhoz való hozzáférést.
> Az ukrán nőknek nem marad más választásuk, mint hogy megszüljék az így fogant gyermekeket, vagy hogy bevállalják a nem biztonságos, kockázatos abortuszt, ami a legrosszabb esetben halálos kimenetelű lehet. Az ukránok számára költséges is és nehéz is olyan országba jutni, amely engedélyezi a terhességmegszakítást.[13]

Számunkra ezekből a beszámolókból most az a döntő, hogy a nő háborús területté válhat,[14] pontosabban teste bevonható a háborús térbe: azt el kell foglalni, miénkként kell megjelölni, akár a földet. A hadviselésnek ez a fajtája a reprodukcióban tetőzik: orosz vér szab gátat az ukrán születésnek, egyúttal orosz gyermek születik. A leigázott női test ugyanis nem válik terméketlenné, hanem befogadja az erőszak magvetését. Ezt követően azonban még mindig egészen kiszolgáltatott, ahogy láttuk: mások döntik el, engedélyezik-e számára az abortuszt, vagy sem.

A nő jelen megközelítésben azért válhat ennek az erőszaknak az áldozatává, mert olyan emberi létező, amely kitéphetetlenül szervesült a világba. Olyan, mint a föld, amely hordozza az erőszak nyomait, de szervesültségében eredeti módon kitett az erőszaknak. Ha Heidegger azt mondhatta, hogy a konkrét ember (azaz a Dasein) a világban-van, akkor a nőről azt mondhatnánk, hogy ő maga is a világ, olyan számtalan szál szövi őt bele a világ jelentéshálózatába. A Dasein – aki több vonatkozásban is bizonyosan férfi – bánik valahogyan a világbeli létezőkkel, viszonyul valahogyan a dolgokhoz stb., ám a nő olyan szerves kapcsolatban áll a világgal, hogy benne lüktet, vele rezdül: elsődlege-

[13] Marianne Vind, *A háború elől menekülő ukrán nők és a terhességmegszakításhoz való hozzáférés hiánya*, hozzáférés: 2023.06.30, https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/O-9-2023-000006_HU.html.

[14] Vö. Pető Andrea hiánypótló elemzéseivel: Pető Andrea, *Elmondani az elmondhatatlant: A nemi erőszak Magyarországon a II. világháború alatt* (Budapest: Jaffa Kiadó, 2018).

sen nem viszonyul hozzá, nem bánik vele, és nem gondozza azt. Olyan eredeti módon éli a világot, hogy világgá lesz.

Ezzel persze egészen a poszthumán feminizmus határáig merészkedtünk. Astrida Neimanis fogalmazza meg *A víz testei* című, rendkívül inspiráló könyvében – amelyre korábban már utaltam –, hogy megközelítésében úgy vallja sajátjának a poszthumán megközelítést, hogy eközben nem mond le a humán konkrétságáról sem. Javaslata szerint – írja – „a humán mindig egyúttal többmint-humán".[15] Neimanis a víz testeiről beszél, határozottan ragaszkodva a víz konkrét anyagszerűségéhez, és nem engedve a fluiditás elvont fogalmának.[16] Az ő poszthumán megközelítésében a víz által mind – nemcsak a nők – ugyanannak a mozgásalakulásnak vagyunk a szerves részei. Amivel a mi megközelítésünk annyiban feltétlenül párhuzamot mutat, hogy a nőt – csak őt – a *világegészbe szervesülőként* láttuk, még ha az anyag konkrétságát ezúttal inkább csak metaforaként, a földben találtuk is meg. Áthidalhatatlan különbség ugyanakkor, hogy jelen megközelítésben a nő világba szervesültsége jelenti a nő sajátlagosságát a férfihoz képest: tézisünk szerint a férfiról nem mondható el ugyanez, ezért adható világbeli létezéséről olyasféle leírás, mint amilyet például Heidegger is adott a *Lét és idő* egzisztenciális analitikájában, amelyre az imént utaltam. A fenomenológiai módszert egyébként Neimanis is összeegyeztethetőnek találja a poszthumán feminizmussal.[17]

A nő(i)filozófia saját lehetetlenje

Hová vezet mindez? A nőfilozófia lehetősége után kutatva a világ mélyrétegeibe szervesülő nőlét kapcsán számomra most mindenekelőtt a nőfilozófia saját lehetetlenje a meghatározó. Deleuze mutatja fel talán a legszebben az egyáltalában vett filozófia lehetetlenjét.[18] Ez egy olyan lehetetlen, amitől a filozófia – amíg filozófia – nem tud megszabadulni, bár számtalan trükköt eszelt ki az évszázadok folyamán, hogy úgy tűnjön, maga mögött tudhatja ezt a feszültséget. Deleuze végtelen gyengédséggel beszél ezekről a menekülésekről. Miben áll tehát ez a lehetetlen? Röviden: a filozófia Deleuze és Guattari szerint nem mondhat le a végtelenről, úgy teremt fogalmakat, hogy azokkal síkja végtelenjét akarja bejátszani. Nem ismer határokat. (A határkijelölő filozófiák is

[15] Neimanis, *Bodies of Water…*, 2. „The human is always more-than-human."
[16] Uo., 22.
[17] Uo., 22–26.
[18] Gilles Deleuze és Félix Guattari, *Mi a filozófia?*, ford. Farkas Henrik (Budapest: Műcsarnok Nonprofit Kft., 2013), különösképpen 40–41, 45–47, 51–53.

olyan perspektívából dolgoznak, ahonnan a határkijelölést elvégezhetik.) Ez önmagában még nem jelentene feloldhatatlan feszültséget, ám a filozófia egyúttal arra is igényt tart, hogy fogalmait saját filozófiájának síkján teremtse meg úgy, hogy szigorúan köti magát ehhez a síkhoz, abba nem von be külső, idegen, más síkról származó elemet, vagy nem tesz úgy, mintha ő maga a saját síkján képes lenne olyan elemet teremteni, amely meghaladja ezt a síkot. A filozófia ideális alakjában ily módon koherens, szigorúan immanens a maga síkján, ami önmagában ugyancsak nem jelentene kivitelezhetetlen feladatot, csakhogy ha a végtelenre vonatkozó igénnyel karöltve jár, akkor feloldhatatlan feszültséget teremt önnönmagán belül. Ez a filozófia lehetetlenje, ahogyan Deleuze látja, egyúttal mozgató ereje, teszem hozzá. A filozófia attól az, ami, hogy azonossá válik ezzel a feszültséggel, és eleve egy olyan teremtésnek lát neki, amely nem járhat teljes sikerrel: vagy az immanencia, vagy a végtelen igénye sérül. Ennek az el-nem-érhetőnek az elérési igénye a filozófia, a lehetetlen maga.

A szóban forgó nő(i)filozófiának új, saját lehetetlenje van – ha nem lenne, nem biztos, hogy új filozófiáról lehetne beszélni az esetében, vagyis nehéz lenne érvelni az érvényessége mellett. Hogyan fest ez az új lehetetlen? Ha azt mondom, hogy a nő eredeti módon világba ágyazott, azaz annak mélyrétegeibe szervesült, akkor ezzel a filozofálás pozíciójának értelmezése is megváltozik. Ha ugyanis elfogadjuk a női létnek ezt a sajátosságát, akkor ez azt jelenti, hogy a filozófiai munkában feltárandó réteg és a filozófiai munkát lehetővé tevő filozófiai pozíció egymáshoz viszonyított, átvitt értelemben vett távolsága olyannyira megnő, hogy alig-alig tűnik megugorhatónak. Ebben rejlik a nőfilozófia rendkívülisége: képtelen arra, hogy bármiféle dualitásban gondolkodjon, nem tudja szem elől téveszteni a világot annak mélyrétegeit tekintve, mert eleve onnan fakad. Ám a filozófiai reflexió pozíciójához ennek a nőlétnek ebből a mélyrétegből kell nekiiramodnia, hogy megugorja a filozofáláshoz szükséges távot. A nőfilozófia fogalmai a világ mélyrétegéből feltörő, sőt felszakadó fogalmak, ez a fenomenológia a világ mélyrétegéből feltörő fenomenológia. Olyan ez, mintha a világ egy-egy darabját kellene magával ragadnia a feltörő reflexiónak.

De talán hibát követünk el, ha megugrandó távról vagy feltörő reflexióról beszélünk. Hiszen ezzel nem a bevett férfifilozofálás mikéntjét kérnénk számon a női létezőn? Ha egyetértünk Deleuze-zel abban, hogy a filozófiának saját síkja van, amelyet a filozófia megszületéséhez mindenekelőtt ki kell feszítenünk, és ha elfogadjuk, hogy ez a nő(i)filozófia esetében is igaz, akkor inkább az lenne a nő specifikumaihoz igazodó kérdés, hogy hogyan lehet sí-

kot kifeszíteni nem távol a földtől, hanem a földben. Nem ez a földben kifeszített sík, amely tehát képiesen szólva sáros lenne és poros, nem ez lenne a nőfilozófia síkja? Nem abban rejlik a kihívás, miként lehet úgyszólván nem steril síkot kifeszíteni, tehát nem olyat, ahonnan aztán vissza kell táncolnunk a földhöz, hanem olyat, amely eleve magába olvasztja a földet?

A férfifilozófia kihívása a szervesülés – ez mutatkozik meg a folytonos bajlódásokban a tudat világhoz kapcsolásában, mert ez a fajta filozófia mindig legalább egy lépés távolságot tart a világtól, mindig szakadék áll közte és a világ közt, bármilyen keskeny legyen is az. A nőfilozófia kihívása viszont a kiszakadás, mégpedig abban a specifikus értelemben, hogy fogalmakban láthatóvá váljon az, ami egyébként egészen szervesül a világban úgy, hogy ennek során ne veszítse el eredeti szervesültségét. Itt találjuk tehát ennek az újként értett filozófiának a saját lehetetlenjét: filozófiai fogalmakba sűríteni a nőlétet, amely pedig a világ mélyrétegeibe ágyazottságánál fogva elemi szinten ellenáll a filozófiai reflexiónak.

A lehetetlen ebben az esetben is csapdát állít, ha nem jól közelítjük meg: ha a mélyrétegben lakozás ellenáll a fogalmi alakban megszületésnek, nem kellene egyszerűen rejtve hagynunk ebben a lakozásban? Azt állítom, hogy éppen ellenkezőleg. Az elemi ellenállás éppen azt jelzi, hogy olyan ügyről van itt szó, amely ha csak töredékeiben is a fogalmak terébe tud érkezni, akkor az elemi hatást gyakorol a gondolkodásra és így az életre is. A nőfilozófia saját lehetetlenje a nőfilozófia kimunkálása után kiált. A nő a filozófiai analízisnek maszszívan ellene álló és éppen ezért radikális értelemben véve filozófiai létező, amely saját filozófiát kíván.

Helikon_2023_2_Könyv.indb 341 2023. 11. 20. 12:05:27

KÖNYVEK

Antal Éva

antal.eva@uni-eszterhazy.hu
ORCID: 0000-0001-5245-6470

Pter Ágnes. *A függetlenség ára. Mary Wollstonecraft és Mary Wollstonecraft Shelley öröksége.* Budapest: Jelenkor Kiadó, 2022. 474.

Péter Ágnes az angol romantika jeles hazai és nemzetközi szaktekintélyeként számtalan tanulmányt és öt monográfiát publikált az elmúlt harminc évben. A kor- és stílusrajzot adó *Roppant szivárvány: A romantikus látásmódról* 1996-ban jelent meg, ezt követte az életpályát bemutató Percy Bysshe Shelley és John Keats kötet (*Késbet a tavasz?: Tanulmányok Shelley poétikájáról*, 2007; *Keats világa*, 2010), majd 2017-ben a William Blake művészetét értelmező könyvét adta ki a szerző (*„…ezentúl egybeforr ég, föld s pokol…": William Blake illusztrációi a Jób könyvéhez).* Péter Ágnes könyvei és írásai nagy népszerűségnek örvendenek a romantikával foglalkozó hallgatók, oktatók és kutatók körében, ami nagyrészt az elegáns prózának és a kontextualizált irodalmi elemzéseknek köszönhető.

Jelen kötet némiképp elmozdulást mutat a szerző pályáján, hiszen két radikálisan gondolkodó női szerző életműve kerül a fókuszba. *A függetlenség ára* történetileg az angol romantika időbeli kereteit kitágítva, a 18. század második felétől a 19. század közepéig tartó közel egy évszázados időszakot mutatja be – ezúttal két lázadó és önmagát kereső nőalak írásain keresztül. Mary Wollstonecraft (1759–1797) a felvilágosodás gyermeke és az angol korai, protofeminizmus alakja, „az ún. liberális feminizmus" anyja (18), akinek életéről most jelenik meg az első könyv magyarul. Korábban Péter Ágnes már közölt szemelvényeket Wollstonecraft műveiből az *Angol romantika* című szöveggyűjteményben (ford. Pálinkás Katalin, Kijárat Kiadó, 2003), de fájóan hiányoznak a 18. századi írónő műveinek magyar fordításai, illetve életművének értelmezései. Az angolszász kritikai irodalomban temérdek monográfia és értekezés jelent meg Mary Wollstonecraftról; csak a kalandos életrajzot bemutató kötetből nyolcat számolt össze a recenzens a 2000-es évekből (lásd Nancy E. Johnson és Paul Keen, szerk., *Mary Wollstonecraft in Context*, CUP, 2020).

Nagy felelősség a nőtörténetben ilyen fontos és kiemelkedő gondolkodóknak hangot adni – ezúttal magyarul. A szerző vállalt feladatát így összegzi: „portréjuk megrajzolásához elsősorban önmeghatározó írásaikra fogok hivatkozni, leveleikre es naplóikra, melyekben, ha a maguk konstruálta szerepek néha el is fedik a (megismerhetetlen) valóságot, a szerepjátszás maga is árulkodó jele a nehézségeknek, melyekkel szembekerültek." (15) Péter Ágnes a tőle megszokott közérthető módon vázolja fel a 18. századi patriarchális angol társadalom nőkre nehezedő elvárásait, hogy így előkészítse anya és leánya buktatókkal és küzdelmekkel teli életútjának bemutatását. A „kettő az egyben" *kritikai életrajz* alcíme sokat mondó: Mary Wollstonecraft mellett a William Godwintól született leánygyermek, Mary Godwin, férje után Mary Shelley, itt az anya nevét kapja „örökül" Mary Wollstonecraft Shelley-ként (ez a név áll sírkövén is). A könyv inkább Mary Godwin, a leány története, az első egyharmad szól Mary Wollstonecraftról, ám Péter Ágnes érzékenyen mutatja be azokat a láthatatlan mégis oly erős szálakat és a „kísérteties" párhuzamokat (idézve a szerző jelzőjét), melyek az anya és leánya közötti szellemi kapcsolat textuális bizonyítékai. A rendkívül személyes hangvételű könyvben a női élettapasztalatok korabeli leírásai mellett ezek a legemlékezetesebb mozzanatok. A recenzensnek, aki Wollstonecraft nevelésfilozófiájáról és eszmetörténeti kapcsolódásairól készíti nagydoktori monográfiáját, öröm volt arról olvasni, hogy az anya írásai hogyan épültek be a leány életművébe, hogyan vált Mary Godwin (Mary Wollstonecraft Shelley) radikális gondolkodású édesanyjának első, értő női olvasójává

Helikon 69 (2023) 2
DOI: 10.57226/Hel.2023.2.13

saját önképzésében és intellektuális önmeghatározásában. Az 1830-as évekből származó levélidézetekben, életére visszatekintve, az írónő igen világosan látja anyja és apja örökségének terhét és hármójuk gondolkodásbeli attitűdkülönbségeit (idézve 440, 444–449).

A kötet – a szerzői vállalás szerint – főként anya és leánya leveleit és naplórészleteit közli, így mintegy tobzódik az idézetekben. Mary Shelley 300 oldalas életrajzában az érzelmi hullámzást követhetjük a személyes passzusokban, míg a Mary Wollstonecraftról szóló 150 oldal szigorúbb értelemben vett fejlődéstörténet. Az anya életműve korai halála miatt kétségkívül rövid és töredékesnek tekinthető (alig tíz évet ölel fel), ám a felvilágosodás (leány)gyermekeként kivételes önmegértése látványosan a kor nagyhatású gondolkodóinak, a „szellemi apáknak" a műveivel vitázva alakul. Az alig iskolázott és a disszenterek által felkarolt Mary Wollstonecraft tizenéves korától fogva önálló életre vágyik, nem tűri a korlátokat, és világosan látja az alsóbb osztályok, a szegények és a nők kiszolgáltatottságát. Legkorábbi műveiben az oktatás és a nevelés fontosságát hirdeti: John Locke és Jean-Jacques Rousseau nézeteit értelmezve írja meg nőnevelő kézikönyveit (*Gondolatok a lánynevelésről*, 1787 és *Eredeti történetek a valóságos életből*, 1788). Későbbi politikai írásaiban Edmund Burke-kel vitázik a francia forradalom megítéléséről és az emberek természetes jogairól (*Az emberi jogok védelmében*, 1790), majd a főművének tekintett *A nő jogainak védelmében* (1792) értekezésben Rousseau-hoz kapcsolódva fejti ki nézeteit a nők korabeli helyzetéről. A radikális szemléletű írások mellett hosszabban olvashatunk Wollstonecraft önéletrajzi ihletésű Mária-regényeiről, melyeket Péter Ágnes „az első női nevelődési regénynek" tekint (29), valamint önképzésének termékeiről (olvasókönyvéről, fordításairól és recenzióiról). Wollstonecraft utolsó befejezett műve a *Rövid svédországi, norvégiai és dániai tartózkodás alatt írt levelek* (1796), mely a kor szentimentális útirajzainak (Laurence Sterne) és Rousseau kószáló gondolkodójának *(A magányos sétáló álmodozásai)* hatását tükrözi fenséges északi természetleírásaival, társadalom-filozófiai és pszichologizáló passzusaival. A saját korában is népszerű könyvecske a nagyközönségnek szánt huszonöt levelet közli, miközben Péter Ágnes Wollstonecraft privát szerelmes leveleiből is válogat – később észrevesszük, hogy itt került egymáshoz legközelebb a két megidézett női hang.

Mary Godwin (1797–1851) életútja az anya elvesztésének és hiányának tudatában egy szigorú apával indul, hogy majd a romantika költőgéniuszának, Percy Bysshe Shelley-nek kísérője, „holdfénye" legyen a szeretett férfi haláláig (331–333). Péter Ágnes a kötet egységeiben egyrészt a nagyregényekre fókuszál kiváló műértelmezéseiben *(Frankenstein*, *Valperga*, *Mathilda*, *The Last Man)*, miközben időrendben követi a számtalan utazást és a változó összetételű romantikus „kommuna" érzelmi viszonyrendszerének alakulását. Ez utóbbi igen nehéz feladat, és ezt a szerző, ahogy ígérte, leginkább Mary Shelley naplóinak és leveleinek szűrőjén keresztül láttatja. A feleség és anya szerepkörének realisztikus bemutatása a veszteségek összes fájdalmával – négy gyermekéből hármat eltemet – a gyászmunkában teljesedik ki 1822 után, amikor Percy B. Shelley tragikus halálát követően új naplóba kezd az írónő. *A bánat könyvé*nek *(Journal of Sorrow)* idézeteit kurziváltan közli Péter Ágnes, ami valóban kiemeli ezeket az érzelmi és egzisztenciális vívódásokról szóló részeket. Mary Shelley női hangja a gyászban, a szeretett férj alakjának interiorizációjával válik a legerőteljesebbé, és *Az utolsó ember* apokaliptikus látomás-regényben éri el csúcspontját. Az 1830 után írott művek már inkább a viktoriánus értékrendet tükrözik a *Perkin Warbeck* a történelmi, míg a *Faulkner* az otthonregény műfajában (a hetedik regényt, a *Lodore*-t már csak említi a szerző, 431). A Jelenkor Kiadó azonban azáltal, hogy egyszerre jelenteti meg *A függetlenség ára* című életrajzi kötetet Mary Shelley mind a mai napig legnagyobb hatású regényének, a *Frankenstein*nek 1831-es végső változatával (ezúttal Péter Ágnes saját fordításában Mary Shelley és P. B. Shelley előszavával kiegészítve), aláhúzza a Mary Shelley-kánon konvencionális értékelését, az írónő első regényének szerepét hangsúlyozva az életműben.

Ilyen nagy volumenű kötetben – száz év történéseinek női szempontú bemutatásakor – a primer művekből vett számtalan és igen hosszú idézet mellett a szerzőnek ügyesen kell az irdatlan mennyiségű szakirodalomhoz folyamodnia. Péter Ágnes az angol nyelvű szakirodalomból jó érzékkel (és jó arányérzékkel) válogat, míg az ideillő magyar nyelvű munkáknál esetlegesebbek a választás szempontjai.

A bevezető részben a felvilágosult Anglia társadalmának és a Radikálisok (Radicals) körének eszmetörténeti elhelyezésekor némiképp zavaró a magyar *Nyugat* nőíróinak helyzetéről írni (9–11), míg több 20. századi kitekintés lábjegyzetbe került (lásd a téves Ghandi-utalás a 232. vagy Heller és Vajda cikke a szocialista kommunáról a 103. oldalon). Ugyanakkor számos különleges mellékszál további vizsgálódás tárgya lehet, mint például a *Frankenstein* színpadi, majd zenés átiratának sikere, ahol a Teremtmény megjelölése „(-----)" az előadásposzteren (idézve 361–362), vagy éppen Mary Shelley és női kortársainak viszonya; gondolok itt főként a polgárjogi aktivista Frances Wright-tal folytatott levelezésére (idézve 390–394).

Mindazonáltal a könyv tartalmi erényei mellett a recenzens kénytelen szóvá tenni a kötet szerkesztésbeli hiányosságait. A bekezdések tördelése nem olvasóbarát (az üres sorok nemcsak idézetek előtt és után tagolják, törik meg a szöveget), némely idézetnél hiányzik a forrásmegjelölés, és a tartalomjegyzékben öt helyen eltűnt a Mary Shelley regényeit jelölő alfejezetcím, a Mary Wollstonecraft életművét méltató II. nagy egység pedig alig látszik a hibás tördelés következtében. Ezen túl Mary Wollstonecraft két regénye, *Mary* és *Maria* hősnőjének története több ponton egybemosódik köszönhetően a szerző által használt angol kiadás zavaró címének (vö. *Mary and The Wrongs of Woman*, 28–29, 129–132), Richard Price Rice-ként jelenik meg (22–23). Míg Mary Shelley egyik novellájának hősnője, Despina többször is Despida lesz (345–346), illetve a 19. századi élettörténetben két évszám tévesen szerepel (1919, 241 és 1941, 451). Az értő és odafigyelő szerkesztői olvasat korrigálhatta volna ezeket a bosszantó hibákat. Remélhetőleg a második, javított kiadás igényes szöveggondozó munkája méltón hozzájárul a szerző által vállalt feladat nagyságához, és a két kivételes tehetségű Mary magyar hangja megidéződik majd az irodalom- és nőtörténettel foglalkozó hallgatói és oktatói elemzésekben, esszékben és disszertációkban.

HELIKON

Pálinkás Katalin

kati.palinkas@gmail.com
ORCID: 0009-0009-7986-1842

Éva Antal és Antonella Braida, szerk. *Female Voices: Forms of Women's Reading, Self-Education and Writing in Britain (1770–1830)*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2022. 270.

A *Female Voices* című, Antal Éva és Antonella Braida szerkesztésében megjelent tanulmánykötet hat évtizedet ölel fel: azt az időszakot, amikor az angol irodalomban és közgondolkodásban a női szerzők meghatározó szereplőkké váltak. Témaválasztásában az ebben a folyamatban fontos szerepet játszó, az egész korszakot mélyen átható, a nők számára pedig különösen éles kérdésekkel jelentkező pedagógiai diskurzust jelöli meg.

A címben szereplő kulcsszavak közül az *önképzést* érdemes kiemelni: a tanulmányok szinte mindegyikében központi kérdés, hogy intézményes oktatás hiányában az önképzés milyen módjai elérhetők a nők számára, például az intenzív olvasást és írást is ilyen gyakorlatként értelmezik a szerzők. Az olvasás nemcsak ismeretszerzést jelent, hanem a kritikus gondolkodás lehetőségét, vagy a férfi olvasási gyakorlatokkal szemben akár felforgató női olvasási minták kialakítását is. A női szerzők műfaji és témaválasztásbeli kísérletezései pedig jól példázzák, hogy az írás önképzési folyamat is. A kötet merítése a pedagógiai gondolkodás fontosságát hangsúlyozza: a korszak nőíróinak körében rendkívül népszerű, kifejezetten nevelő célzatú írásokon túl számtalan más műben, levélregényben, színdarabban, életrajzban, fordításban stb. is központi kérdésként fogalmazódnak meg a nőnevelés és női önképzés lehetőségei.

Az első fejezet tanulmányai az interkulturális hatásokat és a fordítás szerepét tárgyalják. Hannah Moss azt vizsgálja, hogyan gondolják újra Madame de Staël *Corinne*-jának brit parodisztikus átiratai a női tehetség és a társadalmi szerepelvárások ütközését. Moss arra a következtetésre jut, hogy még az alapvetően konzervatív szemléletű átiratok sem nélkülözik a problémaérzékenységet és a társadalomkritikát. A korabeli női fordításirodalom egyik népszerű műve Bernardin de Saint-Pierre *Paul és Virginie* című regényének fordítása, amelyet Helen Maria Williams a jakobinus diktatúra

alatt, részben őrizetben, a cenzúra nyomása alatt készített. David Garcia arra mutat rá, hogy a Williams által a fordításba fűzött nyolc saját szonett textuális instabilitást hoz létre, és mellékszövegként, például a számkivetettség megjelenítésével, a fordítás létrejöttének körülményeire reflektál, egyfajta politikai üzenetként is olvasható. A fejezet utolsó tanulmányában Hélène Vidal azt elemzi, hogyan támaszkodik Georgiana Cavendish levélregényeiben és pedagógia célzattal írt színdarabjában többek között Rousseau *Az új Héloïse* című művére, és mennyiben tekinthetőek ezek a nevelődési történetek autófikciónak.

A második fejezetben olyan művekről esik szó, amelyek a nők nevelődésének és önképzésének lehetőségeire reflektálnak, és az ezzel kapcsolatos korabeli vitához szólnak hozzá. Mary Hays *The Victim of Prejudice* című regényének diszkurzív kontextusát és a regény női szereplőit elemezve Csikós Janczer Dóra kiemeli, hogy még a leghaladóbb szellemű felvilágosult nevelési elvek is kudarcot vallanak pozitív női minták, megosztott női tapasztalat, szolidaritás hiányában. A társadalmilag meghatározott nemi szerepek rendszerszinten lehetetlenítik el a változást. Séllei Nóra szerint Mary Wollstonecraft *A Vindication of the Rights of Woman* című értekezése olyan szempontból is formabontó, hogy a nők egyenjogúságát célzó nevelés kulcsfeladatának tekinti az értelem és a test egyenlő művelését, az identitásképzésben betöltött egyenlően fontos szerepüket hangsúlyozva. Wollstonecraft nemcsak a férfi és női szerepek bináris kulturális konstrukcióját kritizálja, hanem radikális módon újragondolja a (női) test szerepét is. Anthony John Harding olvasatában Mary Hays hatkötetes *Female Biography* című munkája tudatos újraírása a férfiak által uralt történelemírásnak. Hays amellett, hogy az életrajz pedagógiai lehetőségeit hangsúlyozza, a felvilágosult női gondolkodás hagyományát is dokumentálja. A fejezet utolsó tanulmányában Kiel Shaub azt vizsgálja, hogyan támaszkodott Mary Shelley a *Frankenstein* írásakor azokra a tudományos és művészeti ismeretterjesztő előadásokra, amelyeket ő maga is látogatott, illetve hogyan lehet lenyomata a regényben a női szereplők marginalizáltsága annak, ahogyan a női közönség fokozatosan kiszorult az eredetileg az ő képzésüket is célzó tudományos előadásokról.

A harmadik fejezet tanulmányainak fókusza az olvasás szerepe, valamint műfaji és formai kísérletezések. Hannah Cowley fontos korabeli politikai események ábrázolásához az epikus költeményt választja műfajként, Angela Escott szerint azonban a művet a színdarabokra jellemző írói fogások teszik hatásossá. Kaló Krisztina értelmezésében Clara Reeve *The School for Widows* című levélregényében a levélírás nemcsak az önkifejezés, hanem az önképzés megvalósulásának eszköze is. Mary Tighe kiadatlan naplóit és levelezését elemezve Harriet Kramer Linkin azt mutatja be, hogy Tighe számára élete végéig tudatos projekt volt önmaga elsősorban olvasmányokon keresztüli művelése. A fejezet legérdekesebb írásában Angelika Reichmann a patriarchiális dominanciát felforgató női olvasásmódot vizsgálja Anne Radcliffe *Mysteries of Udolpho* című gótikus regényében, és amellett érvel, hogy a szubverzív olvasási stratégia kulcsszerepet játszik Emily fejlődésében.

Az utolsó fejezet arra keresi a választ, hogyan jelennek meg kortárs közgazdaságtani diskurzusok és a kritikai gondolkodás női szerzők műveiben. Marie-Laure Massei-Chamayou azt vizsgálja, milyen útmutatást ad Jane Austen és Maria Edgeworth a közgazdaságtan alapfogalmairól, hogyan segítik női olvasóikat eligazodni például a házasságkötések mozgatórugóinak feltérképezésében vagy a materializmus veszélyeinek felismerésében, és ezen ismeretek miként ellensúlyozzák a nők tipikus szerepeit. Jean Marcet rendkívül népszerű, nevelő célzattal írt gazdaságtani témájú művei Alexandra Sippel értelmezésében ugyan széles rétegek számára tesznek közérthetővé gazdasági jelenségeket, alapvetően mégis konzervatívak. Anna Jameson Shakespeare női szereplőit bemutató kötetét elemezve Magdalena Pypec azt hangsúlyozza, miként állít Jameson a nők egyenjogúságáért folytatott küzdelemben követendő mintának irodalmi és mitológiai nőalakokat. A rendkívül népszerű kötet a felvonultatott nőalakok sokféleségével a nők kulturálisan elfogadott szerepeit tágítja, esetenként radikálisan.

A felölelt hat évtized szimbolikus végét Mary Wollstonecraft és Mary Shelley munkásságával jelölik ki a szerkesztők. A kötet tanulmányai a legkülönbözőbb műfajokban alkotó női szerzőket és a művekben megjelenő problémafelvetések sokféleségét vizsgálják. A tanulmánykötet erőssége ennek a sokféle hangnak és írásmódnak a bemutatása. A *Female Voices* című könyvet a korszak kutatóin túl a neveléstörténet és olvasástörténet iránt ér-

deklődők is haszonnal forgathatják. Egyes cikkek izgalmas elméleti megközelítései (például szubverzív olvasási stratégiák vagy a testfogalom szerepe) pedig a 18–19. századi brit női szerzők kérdésfelvetéseinek aktualitását hangsúlyozzák.

HELIKON

Földes Györgyi

foldes.gyorgyi@abtk.hu
ORCID: 0000-0002-2604-5800

Rosi Braidotti. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Second edition. New York: Columbia University Press, 2011. 334.

Rosi Braidotti 2011-ben kiadott *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* című, második kiadása nem teljesen azonos 1994-es, sokat hivatkozott kötetével. Tizenhét évvel az előző után erősen átdolgozott, átstrukturált verzió született. A kötet egyfelől „frissítés", reflektálva az azóta bekövetkezett szociális-kulturális változásokra (felvázolva a tudománytörténeti hátteret és a filozófiai szcéna aktuális helyzetét), s részben integrálva a kortárs filozófia és feminista kritika újabb teóriáit is. Másfelől egy érlelődési folyamat eredménye, amennyiben Braidotti szerzői és szerkesztett filozófiai ötleteiben, tanulmányaiban folyton újragondolta, időközben fejlesztette, más aspektusokkal egészítette ki elméletét (etikai aspektus, poszthumán és egyéb kultúraelméletek). Harmadrészt, amint azt előszavában is írja, a reflexiókra, kritikákra is reagálva megpróbálta kiiktatni a következetlenségeket, széttartásokat, amelyeket – ekkor már úgy látja – könyvének 1994-es változata tartalmazott.

Az egyik legszembetűnőbb változás a fejezetek sorrendjének megváltoztatása. A nomád állapot mibenléte – lásd alább – például lényegesen hosszabban van kifejtve, emiatt az elemzőbb jellegű, „esettanulmányként" tálalt fejezetek hátrébb csúsztak. A kötet végén teoretikusabb jellegű szövegeket olvashatunk, ezért némi körkörösség is érzékelhető Braidotti érvelésében. Mindenesetre ezek az elemzések mintha bizonyító erejű illusztrációként szolgálnának magának a nomád szubjektumok mibenlétéről szóló gondolatmenetnek a bemutatásához: ilyen például a biopowerről és az ennek alávetett anyai testről és reprodukcióról szóló fejezet *(Organs without Bodies)*, korunk vizualitásának pornografikus jellegéről, a képek hatalmáról szóló eszmefuttatás vagy az előbbi változathoz képest erősen kibővített *Mother – Monster – Machine* című „rizomatikus" áttekintés, valamint a Clarice Lispector *The Passion According to G.H.* című művének feminista értelmezéseit bemutató szöveg, amelynek fő tétje a feminista szubjektum deperszonalizációs erejének megmutatása. Ugyanakkor – hiszen valóban igen érdekfeszítő elemzésekről van szó – némileg színesítik is az érvmenetet, felrázzák a befogadót az aprólékos argumentáció olvasása közben. (Tegyük hozzá: más, régebbi regényelemzés viszont – a gondolatmenet megváltozásának megfelelően – kiesett ebből a verzióból.)

Rosi Braidotti könyvének újraírását az is motiválta, hogy harmincévnyi posztstrukturalista-posztkolonialista és feminista vitasorozat után továbbra is úgy ítélte meg, nem sikerült konszenzusra jutni arra vonatkozóan, hogy pontosan milyen következményekkel jár a nem egységes (mert „megosztottként", „alakulásban lévőként", nomádként, csomó- vagy éppen rizómaszerűként leírt) szubjektumról vagy másképp a szubjektum egységének elvesztéséről szóló diskurzus megjelenése. Miközben – teszi hozzá Braidotti – „történelmi állapotunkat illetően" egyre sokasodnak körülöttünk a paradoxonok és az ellentmondások (3).

Ezt tárja fel tehát, miközben bemutatja azt a francia filozófiai hagyományt is, amelyből elindult – innen Foucault, Deleuze és Irigaray munkássága a legmeghatározóbb számára –, számos ponton olykor vitázva is az elődökkel. Egyébként érdekes színfoltja a könyvnek az a fejezet, amelyben tényleges nemzedéki tapasztalatait írja le: a Sorbonne volt diákjaként, az „elszalasztott randevúk [értsd: esélyek] nemzedékének" *(la génération des rendez-vous manqués)* tagjaként mutatkozik be, akit még azok avattak be a posztstrukturalista filozófiákba, akik megalapították őket, s ennek megfelelően ő is úgy közelíti meg az elméletet, ahogyan a hetvenes években Deleuze, Lyotard, Foucault és Irigaray tanításában megismerte. Mint külföldi posztgraudális hallgató, Párizsban tagja volt ugyanakkor az úgynevezett Tanulmányi Csoportnak (The Study Group) – amelynek résztvevői között ott volt még többek között Nancy

Huston, Alice Jardine, Jane Gallop és Nancy K. Miller is –, akik elméleti olvasmányaikat igyekeztek összehangolni ténylegesen megélt tapasztalataikkal, ezeket egymás mellett olvasni, olyan politikai meggyőződést kialakítva ezáltal, amely figyelemmel volt a szexualitás, a pacifizmus, az emberi jogok és a fenntartható jövő iránt is.

Visszatérve tehát Braidotti „tanáraira", a társadalmi felelősségvállalás kötelezettségét tőlük is átvehette, hiszen – mint megállapítja – a posztstrukturalista elmélet központi eleme kritikát megfogalmazni az elnyomó tolerancia és a tudástermelésért hivatalosan felelős intézmények konzervativizmusa ellen. Deleuze és Foucault ugyanakkor nyíltan bírálták a marxizmust is és a baloldali politikai előfeltevések korlátait a politikai berendezkedéssel szemben, miközben az egyetemes emberi jogok igényének humanista előfeltevéseit és az emberi ész egyetemes és önkorrekciós érvényességéről szóló kantiánus elképzelést ugyancsak megkérdőjelezték. A hatalmi viszonyok feltárására törekedve belátták ugyanis, hogy ahhoz a megtestesült én mikrohelyzeteiből és az ént alkotó társadalmi viszonyok összetett hálójából kell kiindulni.

Más perspektívából szemlélve a kérdést, láthatjuk, miként szolgál elméleti kiindulópontként Rosi Braidotti számára ez a francia vonulat, amely így vagy úgy, de továbbgondolja a lacani pszichoanalízist is: Foucault-nál a hatalom komplex újrafogalmazása, Derridánál a fallogocentrizmus dekonstrukciója, valamint Irigaray szexuális különbség-elmélete is a lacani pszichoanalízis által épített, szilárd fogalmi alapokon nyugszik, s mindez majd – teszi hozzá Braidotti – Deleuze és Guattari radikális lacaniánizmus-kritikájában csúcsosodik ki.

A testi materializmus jegyében – Nietzsche és Deleuze hatása alatt – Braidotti ugyancsak a megtestesült szubjektum fogalmát vizsgálja, a szubjektivitást testi struktúraként veszi szemügyre, így jut el a szexualitás és a szexuális különbség kérdéseihez. (Máshol pontosítja, hogy az ő értelmezésében a szubjektum megtestesülése nem egyszerűen biológiai vagy szociológiai kategóriaként értendő, hanem átfedésként a fizikai, szimbolikus és szociológiai között.) Braidotti értelmezésében is megfigyelhető, hogy az összetett, állandóan változó szubjektum a pszichoanalízisből kölcsönzi nem egységes struktúráját és tudattalan alapjait, hiszen a test szerinte többfunkciós és összetett, áramlások és energiák, affektusok, vágyak és képzetek helye: „A komplexitás kulcsa az affektív rétegek, az összetett időbeli változók és a belsőleg ellentmondásos idő- és emlékezeti vonalak megléte, amelyek keretbe foglalják megtestesült létünket" (25).

Braidotti női szubjektumát ugyanakkor „nomádnak" nevezi, amelyhez modellül természetesen Deleuze és Guattari minden teleológiát elvetve mozgó, átmeneteket végrehajtó nomádja szolgált *(Mille plateaux)*. (A nomád mód példájaként Deleuze-ék a rizóma figurációját is beveszik koncepciójukba, a nem hierarchikus, inkább televényszerű burjánzást, amely mint titkos, oldalirányú terjedés tágabb értelemben a nem fallogocentrikus gondolkodásmódot is kifejezi – erre Braidotti egyfelől a szubjektum felépítésének kérdését illetően utal, máshol viszont szövegszerkesztési stratégiáját is ekképpen határozza meg.)

S talán a legfontosabb forrása Braidotti koncepciójának Luce Irigaray munkássága, amelynek első fázisát tartja a legnagyobb hatásúnak *(Speculum of the Other Woman*, *This Sex Which Is Not One)*. Az Irigaray által bemutatott, szexualitásában megragadott szubjektum ugyanis nem adottnak tekinthető és megváltoztathatatlan esszencia, hanem összetett és többrétegű. Ezt veszi át Braidotti mint „szexuális különbséget" a nem-egy elveként. Irigaray elméletében a nőiségre mint differenciára, különbségre összpontosít, amelynek szocioszimbolikus helye az állandó átalakulás, a folyamatos valamivé válás. Számára a feminizmus fő tétje a női szubjektum részére egyébként a reprezentáció megteremtésének lehetősége, tekintve, hogy az elvileg reprezentálhatatlannak számít az uralkodó diskurzusban: mindezt a „női nyelv" kérdésére fordítja le, vagyis hogy miképpen lehet ennek a „különbségnek" megfelelő önkifejeződést találni.

Irigaray elképzelésének megfelelően – állítja Braidotti – a szexuális különbség feminizmusának lényege a nem-egy létállapot megtalálása a szubjektum eredeténél, ami a szubjektumon belül minden egyes szubjektum számára érvényes. A szubjektivitásnak ebből a nem egységes vagy komplex látásmódjából következik a nők közötti sokféleség vagy többszörös különbség is. Azaz a szexuális különbség többféle eltérés lehet: elsősorban az egyes embereken belül (radikális antiesszencializmus), de eltérés a „mások" között is (a különbség radiká-

lis politikája). „E feminista projekt tétje a szubjektum teljes keretének újradefiniálása, nem csupán a gender- vagy nemi identitásé. Ez egy sokkal szélesebb körű szimbolikus átalakulás. Az önszeretetből és a hozzám hasonló másik felismerésén keresztül a társadalmi és etikai átalakulás politikai projektjében való részvételig, egészen egy új univerzumig, amelyet többé már nem gyarmatosít az Ugyanaz" (98). (Braidotti máshol úgy határozza meg a törekvését, mint a poszthumanizmus egy szenvedélyes, feminista nomád etikán alapuló formáját.)

Ennek megfelelően Braidotti szerint a nomád szubjektum a kortárs szubjektivitás legmegalapozottabbnak tekinthető alakzata, figurációja, politikailag is alátámasztható képe, amely új keretek, képek és gondolati módozatok megalkotását vonja maga után, túl a fallogocentrikus gondolkodás „perverz módon monologikus mentális szokásain" (22), az ebből következő egység illúzióján és a dualisztikus fogalmi kényszereken. Az általa leírt szubjektum ez utóbbival szemben tehát megosztott, összecsomósodó, rizomatikus, a fragmentáltság, a komplexitás jegyeit mutatja, továbbá – innen a „nomád" jelző – állandóan alakulásban, mozgásban van. A nomád nem metafora, hanem megjelenítés, alakzat, figuráció *(figuration)* – hangsúlyozza Braidotti –, hasonló, mint Haraway kiborgja, Irigaray autoerotizálásra képes „két ajak" képe, Monique Wittig „leszbikusa", De Lauretis „excentrikus" szubjektuma stb., s amely mintegy reflektál saját pozíciójára, azokra az anyagi feltételekre, amelyek fenntartják a saját és az övéhez hasonlító szubjektum-pozíciókat.

Saját szubjektumkoncepcióját, a nomád szubjektumot posztmodern fogalomnak tekinti, amely az ő szóhasználatában leginkább történelmi meghatározottságot jelent, a történelem egy adott pillanatát (melynek jellemzői a fejlett kapitalizmus gazdasági rendszere, az ehhez tartozó munkaerőpiac, a transznacionális mobilitás, a kulturális globalizáció, az informatikai társadalom stb.), amely megváltoztatta a társadalmi és szimbolikus struktúrákat is.

Ugyanakkor Braidotti már az alapozásban világossá teszi, hogy nem kívánja általánosítani, egyetemessé tenni a „nomád szubjektum" fogalmát, nem az emberi állapotra vonatkozó új metaforaként kezeli. Inkább a nomád állapot külső tényezőinek és belső összetettségének figyelembevételével írja le, a foucault-i kartográfia-fogalmat hívva segítségül: mivel a nomadizmusnak annyiféle módozata és formája lehetséges a globalizált világban, a társadalom- és kultúrakritikának egyre differenciáltabban, árnyaltabban kell megközelítenie. Ennek megfelelően a helymeghatározás (lokáció) kartográfiai politikáját javasolja alternatívaként (nők, melegek, színes bőrűek): „A nomád gondolkodás tehát a globalizált világban a mobilitás jelenlegi állapotának politikailag alátámasztott kartográfiája. […] A kartográfia egy elméletileg megalapozott és politikailag tájékozott olvasat a jelenről. A kartográfiai megközelítés azt a feladatot tölti be, hogy elemző és értelmező eszközöket, valamint kreatív elméleti alternatívákat nyújtson a kritikai gondolkodás számára" (4).

A szerző a könyvben számos helyen, szinte ismétlődő jelleggel kitér arra is, hogy a női (szexuális) különbség bemutatásának előtérbe kerülése, a nomád női szubjektum leírása – vagy máshonnan megközelítve a nomád feminista teória – a politikai tételeket tekintve nem zárja ki, sőt involválja az egyéb kisebbségek melletti állásfoglalást. Már a nyitófejezetben, koncepciója bemutatásakor is: „A *Nomadic subjects* az én hozzájárulásom mint európai nomád szubjektumé, aki a sokszínű fehérség terepén keresztül mozog, egy olyan vitához, amelyet a feketék, az antirasszisták, valamint a posztkoloniális és más kritikai gondolkodók helyeztek a térképre. Valami a klausztrofób, önreferenciális, eurocentrikus filozófiai gondolkodásról, amely nem képes megfelelni a sokszínű multikulturalizmus kihívásainak az olyan mediatizált társadalmakban, amilyenekké váltunk" (10).

Vagy máshol, ahol hangsúlyozza, hogy olyan perspektívaváltást kíván elérni, amelyhez módszernek és egyúttal politikai taktikának a „lokáció feminista politikáját" ajánlja, amely a sokféleség és az összetettség figyelembevételére törekszik. „A szubjektum többféleképpen is leírható, posztmodernként/indusztriálisként/koloniálisként, a lokációtól függően. Amennyiben a differenciálódás egyes tengelyei, mint az osztály, a faj, az etnikum, a nem, az életkor és mások a szubjektivitás konstitúciójában keresztezik egymást, és kölcsönhatásba lépnek egymással, a nomád fogalma e többféle lehetőség egyidejű előfordulására utalhat" (25).

A nomád állapottal együtt jár a soknyelvűség, igen gyakran szó szerinti értelemben is: a nomád poliglott, különösen az európai kontinensen, ahol

a határok folytonos változása együtt jár a többszörös földrajzi, etnikai, nyelvi választóvonalak állandó és radikális elmozdulásával. (Braidotti figyelmeztet is korának e tekintetben legelrettentőbb összecsapására, a balkáni háborúkra.) A szerző ugyanakkor vallomást is tesz saját többszörös nyelvi és kulturális hovatartozásáról (olasz–ausztrál, illetve párizsi tanulmányai folytán kötődik a francia filozófiai kontextushoz). A poliglott a kritikus nomád tudatosság egyik változata tehát, aki átutazóban van a nyelvek között, ezért képes egészséges szkepticizmusra az állandó identitásokkal és anyanyelvekkel kapcsolatban, márpedig a nyelvek közötti létezés az identitás dekonstruálásának egyik kiindulópontja. Ugyanakkor, kevésbé szó szerint értelmezve a kérdést, a női identitás is könnyűszerrel társítható a hasonló nomád képekkel: Braidotti szerint a női identitás azonosítása a vándor száműzetésével a feminista tanulmányok egyik toposzává vált, amihez példaként hozza fel az algériai születésű, zsidó származású párizsi Hélène Cixous vagy Seyla Benhabib zsidó-török filozófus munkásságát.

Rendkívül tanulságos Braidotti könyvének azon része, ahol teljes diakrón táblázatot és mintegy földrajzi térképet (német, francia hagyomány, olasz és amerikai iskolák stb.) ad a feminista filozófiai koncepciókról és elvi csoportosulásokról, gyakorlatilag az összes mérvadó feminista gondolkodó koncepcióját rendszerezve: nézeteik összehasonlításával, leszármazási rendjével, illetve filozófiai és politikai potenciáljaival. (Általában a szexuális különbséget és Irigaray nézeteit tekinti origónak, de kifuttatja felosztását a rasszok kérdését előtérbe helyező feminizmus irányaira is.) Ugyanakkor – és a kötetben ez is hangsúlyos elem – Braidotti folyamatos vitában áll a gender studiesszal, ragaszkodva a szexuális különbözőség posztstrukturalista megközelítéséhez, mondván: „Kiindulópontom az, hogy a gender fogalma válságba jutott a feminista elméletben és gyakorlatban, és heves kritikáknak van kitéve, mind elméleti elégtelenségét, mind politikailag amorf és céltalan jellegét illetően. Ahonnan a »gender« leglényegesebb kritikája érkezett: a szexuális különbségek teoretikusai, a posztkoloniális és a fekete feminista teoretikusok, a természettudományokban, főként a biológiában dolgozó feminista episztemológusok és a leszbikus gondolkodók" (141).

Rosi Braidotti a *Nomadic Subjects* második, átírt változatával egy időben, 2011-ben egy lazább szerkezetű tanulmánykötetet is megjelentetett a Columbia University Pressnél *(Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti)*, amelynek hasonló témájú írásait akár együtt is olvashatjuk ezzel a könyvével, s így még átfogóbb képet kaphatunk az életmű és a nomád-elmélet lehetséges leágazásairól (poszthumán aspektus, nemzetiség és európai állampolgárság stb.).

HELIKON

Kéry Anna Lilla

keryannalilla@gmail.com
ORCID: 0009-0002-7880-6090

Michela Murgia. *Ave Mary: E la Chiesa inventò la donna*. Torino: Einaudi, 2012. 170.

A szárd születésű, de leginkább olasz nyelven alkotó, ez év augusztusában elhunyt Michela Murgia (író, drámaíró, aktivista) a kortárs olasz feminista irodalom képviselője. Murgia prózaművészetét egyszerre határozza meg szárd és katolikus identitása, melyek érdekes és sokszor szokatlan megvilágításba helyezik az olyan, a szerző számára kiemelt fontosságú kérdéseket, mint például a nőjogok vagy az aktív eutanáziához való jog. A recenzió tárgyául választott esszékötet, az *Ave Mary: E la Chiesa inventò la donna* egyszerre mélyen vallásos és elkötelezetten feminista nézőpontból teszi fel a kérdést: milyen szereplehetőségei vannak a katolikus egyházban a nőnek? A teológiai és filozófiai diskurzusokkal egyaránt párbeszédbe kezdő, bátor és szókimondó kötet célja nem egyház és nő viszonyának lerombolása, hanem meghívás ennek a viszonynak radikális újragondolására, hogy férfi és nő ne csak Isten előtt legyenek egyenlőek.

A hat fejezet mindegyike a női lét egy-egy fontos mozzanatával foglalkozik. A fejezetek egy személyes (sokszor gyermekkori) élménnyel kezdődnek a *Memorie cattoliche* alcím alatt, melyet aztán az ekként megidézett téma sokoldalú kibontása követ, közéleti (legtöbbször olasz) és vallásos példákkal illusztrálva. A gondolatmenet vissza-visszatérő alakja a századok során folyton változó Mária-kép, mint abszolút viszonyítási pont, ugyanakkor elérhetetlen nőideál, ami példát ad halálra, életre és az

anyaságra is. Murgia racionálisan érvelve mutatja be, hogy az így ábrázolt Szűzanya mennyire tudatos konstrukciója az alapvetően patriarchális értékeket közvetítő egyháznak, s inspiráció helyett hogyan válik a hívő nőktől végletekig eltávolított szimbólummá.

Az első alfejezet meglepő irányból, a halál felől közelít a női szereplehetőségek kérdéséhez. Murgia azonban hamar bebizonyítja, hogy nincs is annál jogfosztottabb helyzet, mint amikor valaki a saját halálának sem lehet főszereplője. A szerző szerint a tömegkommunikációban egyetlen halálábrázolás „megengedett", ez pedig a férfihalálé: a férfiak háborúkban, extrém sportok és hivatásuk végzése közben vagy épp hosszas betegség után halnak meg, és bár ennek ábrázolása a médiában sok szempontból problematikus, a férfi mindig főszereplője saját halálának. Ezzel szemben a női halál vagy tabusított vagy passzív szerep, ábrázolása pedig szinte mindig a férfi relációjában történik meg (akkor is, ha ez távol áll az igazságtól): a nőket megerőszakolják és meggyilkolják, bántalmazzák és abba halnak bele, vagy épp elvesztett társuk utáni bánatukban sorvadnak el. Ebben a dinamikában – az aktív férfihalál *eseménye* és a mellette *passzívan szenvedő* nő – Murgia rögtön a megfeszített Jézus Krisztus és a kereszt alatt álló Fájdalmas Anya párhuzamát fedezi fel. Mária és a halál ambivalens viszonya abban is megmutatkozik, hogy a Szűzanya halálának reprezentációja hiányzik: míg a keresztény jelképiségben Krisztus halála napmint nap megjelenik (például a mindenhol megtalálható feszületeken), Mária halála rejtve marad. A Szentírásban erre nem találunk utalást, a keleti egyházi hagyomány szerint elszenderül, a nyugati hagyományban pedig romlatlan testtel és lélekkel emelkedik fel az Atya színe elé.

Az anyaság ábrázolására az egyházi hagyományban szintén Mária a legerősebb példa, s itt is leginkább a Mater Dolorosa, a szenvedő anya alakjában teljesedik ki. Anyaság és szenvedés elválaszthatatlan összefüggéseire mutat rá Murgia a második fejezetben. A női szenvedés teológiailag jól megmagyarázott, kezdve a bűnbeeső Évától, aki miatt a női nem büntetése a fizikai fájdalom lett: a nő szerepe ebben az egyházi ökonómiában szülni és szenvedni. Éva bűnös igenének jóvátételére pedig Mária beleegyező igenéig kell várni: a Szűzanya mentesül a szülés fájdalmától, a szenvedéstől azonban nem. Ez ugyanakkor nem *önmagában létező* fájdalom, hanem a gyermeke miatt szenvedő anyáé, így elválaszthatatlan a szenvedő Krisztusétól. Murgia ebben a viszonyrendszerben is egyenlőtlenséget feltételez: Krisztus fájdalma mindenkié, Mária fájdalma azonban csak női fájdalom lehet, Krisztus fájdalma önmagában is valós, Mária fájdalma Krisztusából ered. A szerző szerint ez a dinamizmus: a férfi relációjában szenvedő nő, a gyermekéért szenvedő anya ugyancsak olyan szereplehetőségeket kínál a keresztény nőknek, mely a férfi és nő közötti egyenlőtlenséget mélyíti el.

Murgia a könyv harmadik fejezetében tovább szemlézi azokat a női szereplehetőségeket, melyeket az egyház a példaként állított női szenteken át híveinek felkínál. A női szentek által megtestesített ideál passzív: szenved és szolgál, s valamilyen minőségében mindenképp feláldozza magát. Még az olyan laikus szentek is, mint Gianna Beretta Molla, az onkológiai kezelést magzata védelmében visszautasító, a szülés utáni komplikációkba belehaló négygyermekes anya vagy Kalkuttai Szent Teréz is azt az életpéldát állítják a hívő nők elé, hogy a másokért való szeretetben az én szükségszerűen megsemmisül. Ezt a szerepkört rögzítik az olyan értekezések is, mint II. János Pál *Mulieris Dignitatem* című apostoli levele, vagy Hans Urs von Balthasar svájci teológus *Il complesso antiromano* című írása. A szerző szerint azonban a csendes szolgálat és passzivitás női szerepkörei nem fenntarthatóak többé.

A szerző ezután ismét párhuzamba állítja a média és az egyház által megteremtett nőideált. Miért tabusított a női öregedés ábrázolása, miért a fiatalság, hamvasság és ártatlanság a legfőbb értékei egy nőnek? Bár az egyháznak számos eszköze és referenciája volna arra, hogy az öregedést, beleértve a nőit is, pozitív kontextusba helyezze, mégis, a legtöbb nőalak (beleértve a szenteket is) a fiatalságot, szépséget és tisztaságot állítja példaként. Itt ismét megkerülhetetlenné válik Mária, akit elhívásában és anyaságában is ifjú szűzként ábrázolnak, öregedő Máriákkal sem templomokban, sem szentképeken nem találkozunk. A Mária-tiszteletet tovább elemezve a szerző rámutat a szeplőtelenség és szüzesség fogalmainak téves összemosására, és arra, hogyan válik Mária tulajdonképpen bátor (és a patriarchális társadalom ellen lázadó) igene szelíd, beleegyező igenné. A követendő beleegyező szelídség pedig súlyos következményekkel jár: a szüzesség elvesztésének és a beleegyezés

kényszerének összekapcsolódása és hagyományba ágyazódása a fejezetben megidézett *matrimonio riparatore* is: a szokás, mely 1981-ig arra kötelezte a szexuális erőszakot elszenvedett lányokat, hogy hozzámenjenek erőszaktevőjükhöz.

Az elsősorban szelíd és beleegyező Máriához hasonló közkeletű elképzelés, hogy Istent férfiként kell elképzelnünk. Ezt a férfias istenképet dekonstruálja Murgia: miért ne lehetne Isten szeretete egyszerre atyai és anyai? Lukács evangéliumának 15. fejezetében Jézus három példabeszédet mond el a méltatlankodó farizeusoknak, de vajon miért idézzük többször a jó pásztor és a tékozló fiú történetét, mint az asszonyét, aki elvesztette egy drachmáját? Miért olyan provokatív ennek az asszonynak az alakjában Istent felfedezni?

A kötet záró fejezetében a keresztény élet egy utolsó, fontos aspektusát idézi fel a szerző, a házasságét. Mint ahogy a legtöbb témakörben, itt is rámutat a hagyomány, az egyházi tanítás és a mindennapok tapasztalatának feszültségeire. Az egyháznak szükségképpen kellett egy vallásos archetípust keresnie férfi és nő szeretetkapcsolatára. Ádám és Éva bűnbeeső emberpárként nem voltak megfelelőek, Mária és József kapcsolata pedig a házasság egységének testi megvalósulására nem jó példa. Így eshetett választás arra az ószövetségi allegóriára, amelyben Isten és Izrael szövetségét egy férfi és nő közti házassági szövetségéhez hasonlítja. Ennek újszövetségi megfelelője Krisztus és az Egyház szövetsége, ami azonban – emeli ki Murgia – nem lehet igazi példája ember és ember közti házasságnak. Egyrészt, míg Krisztus (a férj megfelelője) egy valaha élt, létező személy, az Egyház (a feleség szerepében) elvont fogalom, tehát nehéz vele azonosulni. Másrészt az Egyház és Krisztus viszonya sohasem lesz egyenlő, Krisztus mindig is az Egyház feje és vezetője lesz, ez pedig megint csak egy olyan alá-fölérendelt dinamikát eredményez, amely a nőt egy engedelmes, magát a férj akaratának alávető feleség szerepében képzeli el.

Az *Ave Mary* számos, kortárs problémán keresztül vizsgálja meg a keresztény egyház által felkínált női szereplehetőségeket, rámutatva arra, hogy ezek, a sokszor rejtett elvárások hogyan kerülnek feszültségbe a mindennapi élettel és gyakran a krisztusi tanítással is

Tóthpál Sarolta Krisztina – Józsa György Zoltán

jozsagyz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4803-6286

tsaci@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9003-4639

Németh Attila. *Dosztojevszkij, a lélek kórboncnoka*. Budapest: Medicina, 2021. 216.

Németh Attila pszichiáter az orvosi szakkönyveket gondozó Medicina Kiadónál jelentette meg újabb, a művészetek és a pszichopatológia összefüggéseit vizsgáló kötetét. Monográfiája a közkeletű Dosztojevszkij-képet nagymértékben árnyalhatja, főképp *Az ördögök* című regény személyiségtípusainak tüzetes elemzése révén: az egyes patológiás rajzokon túl csoportdinamikai aspektusokhoz nyúl. Ha Stefan Zweig „a pszichológusok pszichológusa" jelzőt társítja az orosz író alakjához, a szerző „szenvedélyes szenvedőként" (56) értékeli. Kivált a hősök egyéni lélektanát kutatja, ennek kitüntetett szerepét a művek kompozíciójában, az események alakulásában. Az író és a pszichiátria, illetve a pszichológia összefüggései és kölcsönhatásai rendszerében a kötet érdeme az affektív jellegű részletek kiaknázása, releváns diskurzusok beépítése és kommentálása (magánlevelek). Az „átkeretezés" továbbgondolása szövegalkotási stratégiákat tárhat fel.

A jubileum előtt tisztelgő könyv a magyar szakirodalomban egyedülálló, hiánypótló, átfogó munka (Tényi Tamás speciális témáknak szentelt dolgozatai említendőek e vonatkozásban); három fő egységben Dosztojevszkij életútját, a személyisége és művei közti összefüggésrendszert, végül sajátos lélektanát tárgyalja. Megerősítést nyer, hogy az író pályáját jellemző eszmélkedés összevethető az európai pszichológia és pszichiátria kimagasló korszakának fejlődésívével (197–206). Freud sokat köszönhet Dosztojevszkij szublimáció-értelmezésének (201), az analitikus alakját elővetítő, empátiával és éleslátással rendelkező regényhőseinek (Tyihon; ide sorolható Razumihin), továbbá rendkívüli lélektani megfigyelőképességének, önanalízisre hajló beállítottságának. Kettejük között kapocs lehet Merezskovszkij német fordításban napvilágot látott, Tolsztojról és Dosztojevszkijről szóló sokrétű munkája. Freud

Helikon_2023_2_Könyv.indb 351 2023. 11. 20. 12:05:28

ismerhette ezt a könyvet, ami kitűnik például abból, ahogy *Dosztojevszkij és az apagyilkosság* című értekezésében *A Karamazov testvérek* problematikáját értelmezi. A pszichoanalitikus olvasatok köréből ismert T. Rosenthal 1920-as és I. Jermakov az író kórrajzát és műveinek vallomásos jellegét fejtegető munkája is.

Új „pszichobiográfiai" kötete egyik forrásaként a szerző L. Szaraszkina életrajzát választja, amely – többek között – épít az író feleségének rejtjeles, nemrégiben megfejtett naplójának tényanyagára is. A bő szakirodalomban író és hősei hol a lélekelemző, hol a páciens oldalán tűnnek fel. Dosztojevszkij – ahogy a szerző is kimondja – tagadta a lélekgyógyászat iránti érdeklődését. Ám *Az író naplója*nak tanúsága szerint a „lélek halhatatlanságába vetett […] hit" világlátásában feltétele volt „az emberiség iránti szeretetnek". Dukkon Ágnes 2021-es tanulmányában a „tudattalan" kikristályosodó jelenlétét az orosz írónak C. G. Carus *Psyche* című szakkönyve lefordítását célzó tervével hozza összefüggésbe.

Németh Attila a stigmatizációval szembeni etikai állásfoglalásból indul ki (56). Tévhiteket ír felül a naiv, „martirológiai" narratíva és a kényszermunka során tapasztaltak új megvilágításba helyezése (21), a játékszenvedély és a munkamánia (a nikotin-abúzussal, mértéktelen teafogyasztással együtt) közti „átjárás" (29–35) *A játékos* című kisregény elemzése tükrében (151), talán egzisztenciálisan is explikálható ténye.

A részletes elemzések sorában első a „lélektani regény" műfajához rendelt *A Karamazov testvérek* értelmezése. A három lélekkonstituáló elv a fivérek jellemében tárul fel: Dmitrij (a tudattal kontrasztba állított érzelem), Ivan (racionalitás) és Aljosa (nem ítélkező jóhiszeműség, ideális férfi és az önfeláldozás mintája) szemben Szmergyakovval (az epileptikus, az ösztön-én megtestesülése, az író énjének sajátos prizmán történő kivetítése). A „lépcső" kulcsmotívumának fényében etikai síkon a kategóriák megfeleltethetők a kierkegaard-i triádnak: a *Vagy-vagy* című értekezésben analóg az emberi lét stádiumaival, az esztétikai, az etikai és a vallásos stádiummal. A négy embertípus ennek megfelelően tehát a nyárspolgár, az esztéta, az etikus, illetve a vallásos ember. A lelkiismeret itt a pszichés egyensúly fenntartója. Az *Ördögök*kel szemben a „progresszív" erők részéről megmutatkozott ellenszenv a hatalom gyakorlásának lélektani alapjaira mutat rá. Az istentagadás rendszerét megvalósító rend tulajdonképpen a szabad akarat ontológiáját törli el (87). Erósz és Arész harcának kontextusában az öngyilkosság a hatalmi manipuláció eszköze (Kirillov). Fő tünet a személyiségvesztés; ez a jövő megkonstruálóit jellemző narcisztikus-skizoid alkat. Az ellenzéki vezér kiválasztódásának lélektani mechanizmusa, Sztavrogin fokozott szexuális étvágya és narcizmusa a sztrarec terapeutát idéző habitusával áll szemben. A Szabó Endre tollából származó, régi magyar fordítás a kort hitelesebben tükröző íze indokolhatta *A félkegyelmű* idézett szövegének kiválasztását. Rogozsin féltékenységének, a pszichopátia értelmi, érzelmi, akarati és ösztön komponenseinek gondos vizsgálata mellett a tudatformák és értékrendek ütközése a lelki alkat alkalmazkodóképességét méri, így az újkori berendezkedésben Miskin Krisztus-képből eredő „küldetése" „anakronizmus". A *Bűn és bűnhődés*t Németh Attila *eszmeregény*ként fogja fel (antikantiánus szemlélete adja kohézióját). Ez az eszme a narcisztikus, antiszociális hős logikájában érv a gyilkosságra, apológia; hús-vér embertől elütő jellemét a szakember – az irodalomtörténészekkel egyezően – éppúgy irodalminak, életidegennek látja, akárcsak Szonjáét. Jefimov virtuóz ábrázolása kapcsán a *narcizmus* terminus bevezetése fontos (135–137).

A fogalmilag külön fejezetben tisztázott epilepszia az írónál és regényalakjainál meghatározó. A pszichogén és a valódi epilepsziás roham elkülönítése a szakember számára is okozhat nehézséget (168). A leírt eksztatikus aura az író vallásos világképébe simul. Adalék, hogy a testi fenyítés rohamokat kiváltó hatását Riesenkampf a száműzetés idejére (1857) datálja. Dosztojevszkij türelemmel viselte a megalázó helyzeteket, a nőkhöz fűződő viszonyát feltáró fejezet címében a „háromszög" elem hangsúlyos. Magyarázata lehet ennek a pravoszláv alázat és a „mindent megbocsátás" elve. A szerző gonddal mutatja be Dosztojevszkij nőírókkal kapcsolatos álláspontját.

HELIKON

Rácz Ildikó Mária

ildiko@raczt.hu
ORCID: 0000-0003-2289-7114

С. А. Кибальник. *Тайнопись русских писателей: от Пушкина до Набокова.* Санкт Петербург: Петрополис, 2022. 433 с.

A kriptopoétika fogalma és kutatása meglehetősen új témakör az orosz filológiában. Szergej Kibalnyik erre a kevésbé ismert területre kalauzolja el az olvasót, amikor irodalmi művek rejtett üzeneteit igyekszik feltárni. Monográfiájában az elméleti alapok lefektetésére és a terminológia definiálására vállalkozik, így az olvasónak új szövegértelmezési lehetőséget, az irodalomtörténészeknek alternatív elemzési stratégiát kínál a klasszikus és az újabb kori orosz szerzők műveinek a megértéséhez. A könyv *Bevezető*jében a szerző megemlíti, hogy az orosz Aranykor és a 20. század első felének szerzői esetében a megelőző kriptográfiai kutatások kizárólag az intertextuális kapcsolatok feltérképezésére korlátozódtak. Szükségessé vált tehát annak irodalomelméleti vizsgálata, hogyan éltek az egyes szerzők a kriptográfia nyújtotta lehetőségekkel az orosz irodalom fejlődésének különböző korszakaiban, és ennek milyen egyedi lenyomatai maradtak fenn műveikben. A Szergej Kibalnyik által kidolgozott módszertan az intertextuális kapcsolatokon túl kardinális kérdésként kezeli az önéletrajzi és politikai szubtextusok tanulmányozását. A hagyományos értelmezés és eszköztár kibővítését szolgálja e „prototipikus" szubtextusok mellett további poétikai eszközök, mint a kriptonima, az allúzió, a kriptogramma, a hipertextualitás vagy a kriptoparódia bevonása a kriptopoétikai vizsgálódások tárgykörébe. Az így kidolgozott elemzési módszer új szemantikai dimenzióval gazdagítja az orosz irodalom számos művét, egy olyan speciális szubtextus feltérképezésével, amelyben a következő generációk olvasóinak címzett rejtett, titkos üzenetek kódolódnak.

A kilenc tematikus egységből felépülő könyv első fejezetében *(Kriptográfia Puskin Angelo című elbeszélő költeményében)* a politikai szubtextusra találhatunk példát. A címben szereplő poéma rejtett üzenetének a megfejtésében Szergej Kibalnyik egy autentikus forrásra, az orosz költőóriás titkos *Napló*jára támaszkodik. Az eredetileg francia nyelven, titkosírással készült szövegre csupán az 1970-es években bukkantak rá a Szovjetunióban, a szigorú cenzúra elől kimenekített kézirat egy évtizeddel később, az Egyesült Államokban jelenhetett meg nyomtatásban. A monográfia szerzőjének kutatásához alapul szolgált Jurij Lotman, a tartui strukturális-szemiotikai iskola megalapítójának *Angelo*-tanulmánya (Лотман Ю. М.: *Идейная структура поэмы Пушкина «Анджело». Пушкинский сборник.* Псков, 1973. с. 3–23.), amely ahhoz a népi legendához kapcsolódik, hogy I. Sándor cár nem halt meg Taganrogban, hanem Szibériában álnéven élt tovább. Szergej Kibalnyik az autobiografikus feljegyzéseket a szépirodalmi textussal összevetve az irodalomtörténészek által eddig nem vizsgált hipotézisre keres megfejtési kulcsokat: Angelo figurájában vajon felfedezhetők-e rejtett utalások I. Miklós cár alakjára. A könyv szerzője igennel felel, továbbá megállapítja, hogy Puskin kései írásaira általánosságban jellemző a kriptográfia módszere, hiszen életének ebben a szakaszában a fennálló társadalmi-politikai körülmények következtében, egy drámai élethelyzetben (száműzetés, dekabrista felkelés) csupán műveivel oszthatta meg legbensőbb, titkos gondolatait.

Monográfiájában az olvasónak szánt burkolt üzenetek dekódolásával – anagrammák, drámai prototípusok, fiktív cselekményhelyzetek és valós életesemények párhuzamainak felfedései – Szergej Kibalnyik fényt derít rejtett irodalmi párbajokra (Csernisevszij polémiája Herzennel, Dosztojevszkij Turgenyev-paródiája, Gazdanov erőpróbája Nabokovval) és családi drámák irodalmi reprezentációjára (a Herzen–Ogarjov dráma megjelenítése Dosztojevszkij novellájában) is. Megtudhatjuk, miért kapta Miskin herceg Lev Nyikolajevics Tolsztoj apai- és keresztnevét a *Félkegyelmű* című regényben, milyen másodlagos jelentéssel bírnak Csehov műveiben az orvosi receptek, ahogyan azt is, hogy az Ogarjov–Herzen családi drámán keresztül Dosztojevszkij *Örök férj*ét intertextuális szálak fűzik Herzen *Ki a bűnös?* című regényéhez. A szerző akkurátus elemzéssel támasztja alá, hogy Puskin kései alkotói korszakának több művében idegen szövegek lelhetők fel – Shakespeare-től (*Angelo*), a Grimm testvérektől *(Mese a halászról meg a kis halról)* vagy az arab mesevilágból *(Mese az aranykakasról)* kölcsönzött szüzsék.

Az önéletrajzi szubtextus a vizsgált művek jelentős részének bevett poétikai eszköze. Szergej Kibalnyik detektíveket megszégyenítő magabiztossággal fejti fel a szüzsé szövetébe szőtt másodlagos szövegelemeket Dosztojevszkij, Csehov, Vaginov vagy Gazdanov írásaiban. A könyv harmadik fejezetében *(Dosztojevszkij irodalmi párbaja Turgenyevvel)* a kriptoparódia jelensége válik a vizsgálat tárgyává a két orosz klasszikus irodalmi tusájának fegyvertárába betekintve. Köztudott, hogy az *Ördögök* című regényében Karmazinov, a tehetségtelen író és narcisztikus világpolgár figuráját Turgenyevről mintázza Dosztojevszkij, valamint az is, hogy pályatársa kései műveinek *(Kísértetek*, *Elég*, *Füst)* jellegzetes motívumait karikírozza ki. Szergej Kibalnyik meggyőzően bizonyítja, hogy a Dosztojevszkij-életműben további, a szakirodalom által eddig nem vizsgált Turgenyev-allúziók rejlenek: *A hasonmás*ban az ifjabb Goljadkin alakjában, *A félkegyelmű* Bahmutovjában, a *Feljegyzések az egérlyukból* Zverkov figurájában is megtalálhatók a burkolt turgenyevi vonások.

A monográfia ötödik fejezetében *(Kriptografikus válfajok Csehovnál)* a szerző a farmakológiai szubtextus elemzése során az orvosi receptet az orvosi diplomával rendelkező Csehov prózájának (levelezés, jegyzetfüzetek, humoreszkek, anekdoták) és dramaturgiájának *(Király*, *Három nővér)* mikroszövegeként interpretálja. E fejezet vizsgálódásainak másik fő irányát a hipertextuális szövegértelmezés képezi. Az „orosz Maupassant"-ként emlegetett Csehov alkotóművészete „ugyanannyit köszönhet Flaubert-nek és Maupassantnak, mint Turgenyevnek, Dosztojevszkijnek vagy Tolsztojnak" (252). Szergej Kibalnyik a hipertextualitás egyik példájaként a flaubert-i téma továbbélését vizsgálja a házasságtörés szüzséjére épülő Csehov-művekben. A másik példa Dosztojevszkij *A játékos* című regényének és tágabb értelemben a kurtizánokkal folytatott szerelmi románc tematikus megjelenítésének hipertextuális jelenléte Nabokov első angol nyelven írt regényében.

Az utolsó fejezetben *(Kriptográfia Nabokov és Gazdanov művészetében)* a könyv szerzője ismét egy speciális kriptopoétikai jelenséget vizsgál, a sakk-kriptográfiát. Az orosz származású amerikai író, kritikus és műfordító, Vladimir Nabokov nemcsak szenvedélyes lepkevadász, de sakkfeladvány-készítő is volt. A sakk egyaránt fontos helyet foglalt el az író családi címerében (két medve egy sakktáblát tart a mancsában) és legtöbb regényében. Nabokov 1923-ban, Berlinben oroszra fordítja Lewis Carroll *Alice Csodaországban* című könyvét, amelynek hősnője felfedi Csodaország titkát: „egy nagy sakkjátszma folyik itt az egész világon át". A *Sebastian Knight valódi élete* című regény hősei motivikusan kapcsolódnak bizonyos sakkfigurákhoz, Nabokovnak fel is tették a kérdést, sakkjátszmára épül-e az egész regény. Az író határozottan tagadott, később mégis elismerte, hogy minden regénye többé-kevésbé ezt kísérli meg. Miközben Szergej Kibalnyik azt kutatja, milyen sakk-allúziókat rejtenek magukban a regényben szereplő nevek, az olvasó észrevétlen válik egy virtuális sakkjátszma nézőjévé. A szerző szerint a regény rejtett önéletrajzi szubtextusa Nabokov és Nina Guadagnini románca, titkos üzenete pedig, melynek tárgya a bocsánatkérés, Nabokov feleségéhez, Vera Slonimhez szól.

Szergej Kibalnyik könyvében fellebben a fátyol szerzők és művek rejtett titkairól, burkolt üzenetek kerülnek napvilágra, irodalmi alkotások „tükröződnek" egymásban, írók „párbajoznak". A Puskintól Nabokovig terjedő kriptográfiai kutatásokat grandiózus szakirodalmi ismeretanyag, a szépirodalmi művek sokszínűsége és gazdagsága jellemzi a próza és a dramaturgia területén. A monográfia új távlatokat nyit a kriptopoétika kutatásának elméleti és módszertani kérdéskörében.

HELIKON

TARTALOM

„Inklinációk”. Kortárs ~~női~~ filozófiák

Tanulmányok

Radvánszky Anikó és Timár Andrea:
„Inklinációk”. Kortárs ~~női~~ filozófia 193

Sápy Dóra:
Adriana Cavarero. Arendtől a poszturális etikáig 204

Timár Andrea:
Billy Budd dadogása. Hannah Arendt, Eve Sedgwick és Adriana Cavarero 217

Gyuris Kata:
Sebezhetőség és dekolonizáció. A diszkurzív keretek újragondolása Judith Butlertől Maria Lugonesig 227

Réz Anna:
Az ember a maga teljességében. Martha Nussbaumról 235

Chantal Mouffe:
Mi az agonisztikus politika? (Fordította: *Bodroghi Csilla*) 246

Willow Verkerk:
Eldologiasodás, szexuális tárgyiasítás és feminista aktivizmus (Fordította: *Tarnai Csillag*) 259

Timár Eszter:
Affektus és Melanie Klein a kortárs angolszász feminista elméletben 273

Horváth Márk:
Plaszticitás és posztantropocentrizmus. Catherine Malabou filozófiája 284

Széplaky Gerda:
Az ismeretlen átölelése. Kortárs ökofeminista filozófiai diskurzusok 301

Radvánszky Anikó:
„Az anyai terület visszavétele”. Nő(iség), jelölődés és tér összefüggései Julia Kristevánál 314

Horváth Orsolya:
Világgá váló nő. A nő mint kitüntetett módon filozófiai lény 330

Könyvek

Péter Ágnes:
A függetlenség ára. Mary Wollstonecraft és Mary Wollstonecraft Shelley öröksége / Antal Éva 342

Éva Antal és Antonella Braida, szerk.:
Female Voices. Forms of Women's Reading, Self-Education and Writing in Britain (1770–1830) / Pálinkás Katalin 344
Rosi Braidotti:
Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory / Földes Györgyi 346
Michela Murgia:
Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna / Kéry Anna Lilla 349
Németh Attila:
Dosztojevszkij, a lélek kórboncnoka / Tóthpál Sarolta Krisztina és Józsa György Zoltán 351
С. А. Кибальник:
Тайнопись русских писателей. От Пушкина до Набокова / Rácz Ildikó Mária 353

CONTENTS

„Inclinations". Contemporary ~~Female~~ Philosophy

Studies

Anikó Radvánszky et Andrea Timár:
"Inclinations". Contemporary ~~Female~~ Philosophy 193

Dóra Sápy:
Adriana Cavarero. From Arend to postural ethics 204

Andrea Timár:
Billy Budd's Stutter. Hannah Arendt, Eve Sedgwick and Adriana Cavarero 217

Kata Gyuris:
Vulnerability and Decolonization. Reframing Discourse from Judith Butler to Maria Lugones 227

Anna Réz:
Human Beings, Taken As a Whole. On Martha Nussbaum 235

Chantal Mouffe:
What is Agonistic Politics? (Tranlated by *Csilla Bodroghi*) 246

Willow Verkerk:
Reification, Sexual Objectification, and Feminist Activism (Tranlated by *Tarnai Csillag*) 259

Eszter Timár:
Affect and Melanie Klein in the Contemporary Anglo-Saxon Feminist Theory 273

Márk Horváth:
Plasticity and postantropocentrism. Philosophy of Catherine Malabou 284

Gerda Széplaky:
Embracing the Unknown. Contemporary Ecofeminist Philosophical Discourses 301

Anikó Radvánszky:
Taking back Maternal Territory 314

Orsolya Horváth:
Woman Becoming World. Woman as an outstandingly Philosophical Being 330

Books 342

SOMMAIRE

«Inclinations». Philosophies ~~féminines~~ contemporaines

Études

Anikó Radvánszky et Andrea Timár:
«Inclinations». Philosophies ~~féminines~~ contemporaines 193

Dóra Sápy:
Adriana Cavarero. D'Arendt à l'éthique posturale 204

Andrea Timár:
Le bégaiement de Billy Budd. Hannah Arendt, Eve Sedgwick et Adriana Cavarero 217

Kata Gyuris:
Vulnérabilité et décolonisation. Révision des cadres discursifs de Judith Butler à Maria Lugones 227

Anna Réz:
L'homme dans sa totalité. De Martha Nussbaum. 235

Chantal Mouffe:
Qu'est-ce que la politique agonistique?
(Traduit par *Csilla Bodroghi*) 246

Willow Verkerk:
Chosification, objectification sexuelle et activisme féministe
(Traduit par *Csillag Tarnai*) 259

Eszter Tìmár:
Affect et Melanie Klein dans la théorie féministe anglo-saxonne contemporaine 273

Márk Horváth:
Plasticité et post-antropocentrisme. La philosophie de Catherine Malabou 284

Gerda Széplaky:
Embrasser l'inconnu. Discours philosophiques écoféministes contemporains 301

Anikó Radvánszky:
„La reprise de l'espace maternel" 314

Orsolya Horváth:
La femme devenant le monde. La femme comme être philosophique par excellence 330

Livres 342

HELIKON
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955–1962
Vegyes tartalmú számok

1963
1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Budapest, 1962)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964
1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
2–3. sz. A kelet-európai avantgárd
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965
1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai (Az AILC IV. Kongresszusa – Fribourg, 1964. – előadásaiból)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966
1–2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Eszmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967
1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
3–4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968
1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (Az AILC V. Kongresszusa – Belgrád, 1967. – anyagából)
3–4. sz. Az irodalom és a társművészetek

1969
1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
3–4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970
1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
3–4. sz. Modern stilisztika

1971
1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
3–4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971)

1972
1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
3–4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

1973
1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
2–3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma

1974
1. sz. Az AILC kanadai kongresszusa (Montreal, 1973. augusztus 13–19.)
2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
3–4. sz. Modern poétika

1975
1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
2. sz. Az újabb Délkelet-Európa-kutatások
3–4. sz. Az európai romantika

1976
1. sz. Szubkultúra és underground
2–3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?

1977
1. sz. A retorika újjászületése
2. sz. Az AILC VIII., budapesti kongresszusa (1976. augusztus 12–17.)
Különböző kultúrákban eredő irodalmak kapcsolatai a XX. században
3. sz. Az AILC VIII., budapesti kongresszusa.
Összehasonlító irodalomtudomány és irodalomelmélet
4. sz. A budai Egyetemi Nyomda szerepe a kelet-európai népek társadalmi, kulturális és politikai fejlődésében (1777–1848)
Budapest, 1977. szeptember 5–8.

1978
1–2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
3. sz. Érték és társadalom. Transzgresszív elemzések
4. sz. Új magyar világirodalom-történet

1979
1–2. sz. Az ázsiai népek irodalma
3. sz. A jugoszláv népek irodalma
4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban
(FILLM XIV. Kongresszus, Aix-en-Provence, 1978)

1980
1–2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
3–4. sz. Az orosz szimbolizmus

1981
1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek – A regény fejlődése
2–3. sz. Régi és új hermeneutika
4. sz. Irodalom és felvilágosodás

1982
1. sz. A Vormärz-irodalom és néhány magyar vonatkozása
2–3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa

1983
1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
3–4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984
1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
2–4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?

1985
1. sz. A FILLM budapesti kongresszusa – A polonisztika Magyarországon
2–4. sz. Az olasz irodalomtudomány napjainkban

1986
1–2. sz. A műfordítás távlatai
3–4. sz. Szájhagyományok és irodalom a mai Afrikában

1987
1–3. sz. A posztmodern amerikai irodalom
4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgárd

1988
1–2. sz. Kanadai irodalmak
3–4. sz. A stilisztika útjai és lehetőségei

1989
1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
2. sz. A felvilágosodás és nemzeti fejlődés
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
3–4. sz. A szövegkiadás új elmélete és gyakorlata: a szövegek keletkezéskritikája

1990
1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
2–3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
4. sz. A jelentésteremtő metafora

1991
1–2. sz. A biedermeier kora – nálunk és Európában
3–4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában

1992
1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
3–4. sz. A Név hatalma

1993
1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
2–3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány

1994
1–2. sz. Az amerikai dekonstrukció
3. sz. A kortárs olasz irodalom
4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban

1995
1–2. sz. Posztszemiotika. A szubjektum-elméletek és a mai irodalomtudomány
3. sz. A stílus diszkurzív elmélete
4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány

1996
1–2. sz. Intertextualitás
3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?
4. sz. A posztkoloniális művelődéselmélet

1997
1–2. sz. A félmúlt klasszikusai
3. sz. Hermeneutika az orosz századelőn
4. sz. A lehetséges világok poétikája

1998
1–2. sz. Az újhistorizmus
3. sz. Kánonok a kis népek irodalmában
4. sz. Textológia vagy textológiák?

1999
1–2. sz. A szó poétikája
3. sz. Latin-amerikai irodalomelmélet
4. sz. Kulturális antropológia és irodalomtudomány

2000
1–2. sz. A romantika tétjei
3. sz. A korszakok alakzatai
4. sz. (Új) filológia

2001
1. sz. Változatok a dialógusra
2–3. sz. Dante a XX. században
4. sz. Az interpretáció érvényessége

2002
1–2. sz. A *Poétika* újraolvasása
3. sz. Autobiográfia-kutatás
4. sz. A multikulturalizmus esztétikája

2003
1–2. sz. A minimalizmus
3. sz. Mikrotörténetírás
4. sz. Kísérleti irodalom

2004
1–2. sz. Petrarca: herméneutika és írói személyiség
3. sz. A hipertext
4. sz. Wittgenstein poétikája

2005
1–2. sz. A kritikai kultúrakutatás
3. sz. Régi az újban
4. sz. Vico körei

2006
1–2. sz. Kritikai szubjektivizmus
3. sz. Frege aktualitása
4. sz. Relevancia

2007
1–2. sz. Alteritás, poétika, filozófia
3. sz. Ökokritika
4. sz. Etikai kritika

2008
1. sz. A második olvasat
2–3. sz. A közvetítés poétikája
4. sz. Az autonómia új esélyei

2009
1–2. sz. Eszmetörténet és irodalomtudomány
3. sz. Szimbólum- és allegóriaelméletek
4. sz. A jövőbelátás poétikái

2010
1–2. sz. Térpoétika
3. sz. A félre-értelmezett futurizmus
4. sz. A szerző poétikája

2011
1–2. sz. Testírás
3. sz. Meghekkelt valóságok
4. sz. Új gazdasági kritika

2012
1–2. sz. A Helikon repertóriuma 1955–2011
3–4. sz. Boccaccio 700

2013
1. sz. Narratív design
2. sz. Kognitív irodalomtudomány
3. sz. Corpus alienum
4. sz. Esztétika és politika

2014
1. sz. Cseh dekadencia
2. sz. Funkciótörténet és kontextuális-kulturális narratológia
3. sz. Az archívumok elméletei
4. sz. Komparatisztikai kutatások az ezredfordulón

2015
1. sz. A kreatív írás-oktatás és a kortárs amerikai próza
2. sz. Transznacionális perspektívák az irodalomtudományban
3. sz. Horatius *Ars poetica*ja
4. sz. Az ólomévek kultúrája és utóélete – A terrorizmus az olasz művészetekben és irodalomban

2016
1. sz. Az addikció kulturális és kritikai elméletei
2. sz. Biblioterápia, irodalomterápia
3. sz. Műfaj és komparatisztika
4. sz. Szabadkőművesség. Új irányok a 18. századi európai maszonéria kutatásában

2017
1. sz. A százéves dada
2. sz. Hálózatelmélet és irodalomtudomány
3. sz. Sokarcú modernség és irodalomtörténet-írás
4. sz. Fénykép és irodalom

2018
1. sz. Tzvetan Todorov, a közvetítő
2. sz. Nem természetes narratológia
3. sz. Próza a posztmodern (próza) után
4. sz. Poszthumanizmus

2019
1. sz. Dehumanizáció: az elkövető alakja
2. sz. Térkép és irodalom
3. sz. Közép-európai komparatisztika
4. sz. Gérard Genette, a szerszámkészítő

2020
1. sz. Számítógépes irodalomtudomány
2. sz. Posztmodern gótika
3. sz. Posztszekularizáció
4. sz. Irodalmak Afrikában

2021
1. sz. Genetikus kritika
2. sz. Realizmusok
3. sz. Költői igazságosság
4. sz. Irányok a gyerekirodalom-kutatásban

2022
1. sz. Kultúrorvostan/Orvosbölcsészet
2. sz. Diagrammatológia
3. sz. Transzkulturális emlékezetkutatás
4. sz. Francia színházfilozófia. Mimészisz

2023
1. sz. Krimi
2. sz. „Inklinációk”. Kortárs ~~női~~ filozófiák

HU ISSN 0017-999X

Kiadja a Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Irodalomtudományi Intézet,
Felelős kiadó: Balogh Balázs főigazgató, Kecskeméti Gábor igazgató
Nyomdai előkészítés:
BTK Történettudományi Intézet
Tudományos Információs Osztály
Vezető: Kovács Éva
Tördelőszerkesztő: Hudecz Andrea
A fedél és a tipográfia Baranyai András munkája
Nyomdai munkák: Prime Rate Kft., Budapest
Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter