

Patricia MacCormac

## Az identitás eltűnése?<sup>1</sup>

Mit jelent poszt-világban élni? Azon a ponton vagyunk, ahol már sokféleképpen elhangzott, hogy poszthumán világban élünk, hogy mindig is poszthumánok voltunk, s most az örök transzhumán állapot elérésére kell törekednünk, ahol a szubjektum fogalma régóta a múlté, de a szubjektivizálódás és a rétegződés, mely során az én szubjektummá válik és egy hierarchikus vertikális rendbe helyeződik, továbbra is az egyes ember életének alakító erőiként működnek, legyenek akár saját jogon elismert egyének, az ő létük is veszélyeztetett, sebezhető, hiánnyal telített. Olyan világban élünk, ahol a minoritárius szubjektumok között folyó küzdelmek épp annyira kiszámíthatatlanok, mint a többségi rendszerek és a minoritárius csoportok közti harcok (a minoritárius csoportok nem a 'kisebbségek', hanem mindazok, akiknek kisebb hozzáférése van a hatalomhoz, azaz a túlnyomó többség). A feministák – mint a legnagyobb és legsokfélebb csoport, akik egyszerre küzdenek a nekik tulajdonított ágencia vezérelte szubjektum fogalma ellen, és a szubjektum utáni puszta vággyal – tűnhetnek a legalkalmasabb kiindulópontnak arra, hogy megkezdjük az identitás napjaink politikai aktivizmusában elfoglalt státuszának Kharübdiszét megvitatni. Tetszőlegesen és esetlegesen, világunkat rendre két nemre bontják, noha számtalan más módon is lehetőség lenne a különbségtételre, ahogy a binárisok helyett a sokféleségükben burjánzó distinkciók megtételére is. A rassz, a szexualitás, a fogyatékoság, az osztály, a minoritáriusság számtalan szubjektumformációt hoz létre; a szubjektumok izomorf bináris választások számtalan aprólékos részletéből tevődnek össze, ahol az egyik mindig a domináns elem (rendszerint fehér, férfi, heteroszexuális, és így tovább) míg a másodlagos elem a „minden más”, ami egyúttal azt is jelenti, hogy 'kudarcként' érzékelődik és ez lesz a domináns olvasat. A gondolkodás története során a kudarc érzékelése maga lett kudarcként megjelölve, különböző szubjektumok láthatatlanná tételét eredményezve. Ez az identitáspolitikák terén a különbözőségek reprezentációjának programjait hozta magával, a jogi, erkölcsi és tudományos szempontból emberi lénynek tekintés célkitűzését. Ez

---

<sup>1</sup> A cím az eredetiben „Wither identity?”, Patricia MacCormac *The Abuman Manifesto: Activism for the End of the Anthropocene* (London: Bloomsbury Academic, 2020, 35–66.) című monográfiájának első fejezete. Külön köszönettel tartozunk a Szerzőnek, hogy hozzájárult munkája magyar fordításához és ennek érdekében közbenjárt a Kiadónál is.

a fejezet az ahumán fogalma (*'abuman'*) mellett érvel, amellett, hogy hagyjunk fel azzal, hogy embernek tekintsenek. Ez a kijelentés polémikus, éppen azért, mert számtalan emberi és nem emberi lény várja ma is ennek a pillanatnak az eljövételét. Az identitáspolitiká régóta kritizálja a poszthumán filozófiát, amiért az lemond az identitás fogalmáról a metamorf leendések és a transzformatív poszt-szubjektivitás kedvéért, míg a poszthumán filozófia képviselői (mint jómagam is) identitáskritikájukban továbbra is azzal küzdenek, hogy miként ismerjék el az elnyomás számtalan formájának sötét történetét anélkül, hogy megtartanák az ezeket a történeteket fogva tartó identitás fogalmát. Ezt a számomra egyáltalán nem feloldhatatlan, látszólagos ellentmondást fogom áttekinteni, hogy megelőlegezzem a későbbi fejezetek mozgósításra hívó üzenetét.

Napjaink identitáspolitikája és a posztstrukturalista politika között feszülő konfliktus önmaga csodálatos ellentmondás. Az elsősorban az Egyesült Államokban működő elismerést kereső csoportok, kisebbségek, és jogfosztottak az alulreprezentált identitások elismeréséért, illetve a sztereotipikus, és ezért többnyire befeketítő, az identitásukkal össze nem egyeztethető reprezentációik ellen küzdenek. A feminista korporealizmusnak nevezett iskola posztstrukturalizmusa az identitás képlékenyebb fogalmát hozta létre, amely a kritikai potenciálját veszített szubjektívizálódás helyett a leendés (*'becoming'*) kategóriáját részesíti előnyben. Ez az iskola semmi esetre sem menthető fel az alól, hogy része van a minoritárius csoportok folytatódó elnyomásában (ahol látszólag önellenmondásba keveredik), de egy sokhangú közösséget keres. Ebben az elnyomásban én magam is bűnrészes vagyok. Arra teszek kísérletet, hogy egyensúlyozzak saját, a sok más filozófus által osztott, identitáspolitikával szemben létező averzióim és annak belátása között, hogy ez az averzió olyan, különféle életkörülmények folytán létező identitáspolitikák elutasításhoz is vezethet, amelyeket kétségkívül számításba kell vennünk. Azonban nem egyértelmű, hogy a problémával való foglalkozás szükségképp elismerést is jelent-e. Linda Martin Alcoff és Satya P. Mohanty is ennek a látszólag megoldhatatlan helyzetnek a komplexitásáról beszél: „Nyilvánvalóan, tantermi helyzetekben és a társadalomban általában káros módon is lehet az identitást elismerni, a diszkrimináció céljával. De az hamis dilemma, ha azt feltételezzük, hogy *vagy* el kell fogadjuk az identitás használatának eleve ártó formáit, *vagy* tegyünk úgy, mintha azok nem léteznének” (2006, 7). A korporeális feminizmus szerint az identitás sem nem eleve ártó, sem nem eleve üdvözlendő módon használt fogalom, és nem is tekintető nem-létezőnek vagy haszontalannak. Olyan szimultaneitást tételez, ami ellenáll minden *vagy/vagy* felállásnak, és ebben az értelemben olyan leendéseként definiálja az identitásokat, mely az időt és teret palimpszesztként gondolja el. Térbeliségét illetően létezésünket úgy

tapasztaljuk meg vagy rendezzük el taktikusan, mint önmagunkkal való immanens találkozást, mely egyben minden mással való találkozás is, olyan kapcsolatok sorozata, amelyek ellenállnak és elutasítják a nekik előírt szubjektivizálódást, miközben, bár tudatában vagyunk és figyelünk ezekre az előírt kategóriákra, ugyanakkor mégis elfoglaljuk őket, mert ebben a viszonyrendszerben a többiek nyitottsága kérdéses. Ugyan leendhetünk, de a társadalom visszatart bennünket a létben. Ahogy Gilles Deleuze és Félix Guattari írja: „Organizálva leszel, organizmus leszel. Artikulálsz a tested – különben elromolsz (*depraved*). Jelölő és jelölt leszel – különben pusztán deviáns vagy. Szubjektum leszel, odaszögezve; a kijelentés alanyába visszahajlított artikulálódott szubjektum – különben csak egy csavargó vagy” (1987, 159). Az identitáspolitika nem annyira a jelölő rendszert akarja megváltoztatni – ez az ahumán kiáltvány alapvető küldetése –, mint inkább a jelölő ragokat kívánja megváltoztatni, hogy átírja a jelölttel társított értéket és tulajdonságokat, átrendezze azok elrendeződését mintha egyetlen kijelentés lenne, s így egységes, együtt küzdő közösségeket hozzon létre. Mint előttem már sokan rámutattak (komplexen érvelő feminista kritikusoktól férfi fehér-lovag ’megmentőig’), a rendezetlenségnek ez az ünneplése könnyű két fehér kiváltságos francia férfi számára, de mivel az identitáspolitika csak a nyugati fehér patriarchátus szintaxisára szorítkozik, elég lesz-e akkor csak a jelölőket megváltoztatni? Megtehetjük-e mindkettőt egyszerre abban az értelemben, hogy míg térbelileg leendünk, közben a társadalom arra emlékeztet bennünket, hogy kismizett, deviáns csavargók vagyunk, és így magunknak követeljük az ilyen megnevezéseket a ránk és másokra gyakorolt affektív hatásuk elismerése révén? Azt állítom, hogy igen, mert a szubjektivitás mobilitása nem kell, hogy egy teljesen másfajta, történelem nélküli világba vigyen bennünket. Ez az ellentmondás időbeli vetülete. Leendéseinknek hosszú, egyéni és közösségi története van; nem a semmiből indulunk. Így szökésvonalra léphetünk anélkül, hogy elfelednénk azt a pályát, ahonnan érkeztünk. A legtöbb minoritárius csoport éppen azért szeretne a leendés útjára lépni, mert nem szeretnék, ha a múlt ismételten ránk vetítené szubjektumpozícióinkat és nem szeretnék a jövőben ugyanazt a helyet elfoglalni a világban.

A fluiditás, változás, és leendések fogalmait kritizáló identitáspolitika utáinak nevezett felfogás szerint, Paddy McQueen szavaival,

az identitás alapvetően esetleges és fluid jellegének kritikátlan ünneplése figyelmen kívül hagyná, hogy ezek az esetleges normák miként „jönnek létre, mint mélyen körülhatárolt testi diszpozíciók”, amelyek „újra meg újra szükségszerűen, természetesként megélt diszpozíciók” (McNay 2014, 82). Következésképp [Chantal] Mouffe identitás-fogalma és a folytonos agonizmus politikai modellje nem számol azzal, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek milyen mélyen rögzültek, s hogy az elnyomás mennyire

mélyen megélt tehetetlenség, eszköztelenség, és elszigetelődés érzetével járhat. Az identitás formálhatóságának, nyitottságának pusztá hangsúlyozása csak minimálisan veszi figyelembe ezt a helyzetet és képtelen létrehozni a helyzet átalakításához elengedhetetlenül szükséges radikális politikai ágenciát. (2015, 78)

A számtalan, fentiekhez hasonló megállapítás három fontos ponton kritizálja az identitáspolitikát, melyekkel ugyan kellemetlen lehet szembenézni a minoritárius csoportok számára, mégis ezek tartják őket a „jelölön kívüli” tartományban, miközben új értékekkel és tulajdonságokkal igyekszünk felruházni őket. Az első egyfajta önmagunkba feledkezés (és ezt tapintattal és érzékenységgel igyekszem mondani, bár lehet, hogy végsősoron ez nem lehetséges), mely következtében bizonyos önmagaság-technológiák – öntudat, önértékelés, az énnel azonos tagokból álló közösség – elnyomják az organizmus bármiféle értelemben vett konnektivitását a világban, mind azokhoz, akik kevésbé képesek az önkifejezésre (a kevésbé ágensek), mind az elnyomókhoz. Ez az antropocentrikus hübrisz elidegeníthetetlen alapja, még ha a majoritárius csoportok ritkán is tanúsítanak önreflexiót, s önérdeküket rendre semleges egyetemességnek álcázzák.

Az identitáspolitikai második nehézsége az, hogy a szubjektumok láthatóvá és érvényessé tétele során nem számol a kapitalizmus és jelölőrejsimjeinek változó állapotával, ahol a jelölőrejsim szüntelen szoktatja és alakítja a társadalomban a szubjektumot ahhoz, hogy önmagát reprezentációként fogyassza, hogy az én az őt a folytonos veszteség állapotában pozícionáló ideológiák és árucikkek tulajdonlás-sémája szerint valósítsa meg önmagát, s ezzel az elidegenedés és kiszolgáltatottság érzetét működtesse oly módon, hogy az kizárólag a hatalmat teszi kívánatossá, a kapcsolódást pedig a majoritárius szignifikáció manipulálásának elérése révén tünteti megvalósíthatónak. Ezért marad fenn a minoritárius politika ’hozzáadó’ logikája; mert a kapitalizmus az elnyomás szüntelenül megújuló és egyre kifinomultabb módjait hozza létre. A fluid identitás és az identitáspolitikai szembeállításának harmadik nehézsége a legfontosabb a kiáltvány szempontjából. Ez a poszthumanizmus és az ahumán közötti különbségből adódik. Ahhoz, hogy a kollektív gyülekezés és viszonyok etikusak lehessenek, fel kell hagyjunk azzal, hogy a saját pozícionkat mások fölé és elé helyezzük; bár sok esetben ez az identitáspolitikai lényege – az *én* identitásom. Az ahumán *pontosan* a dehumanizálást célozza, mert a leglényege, hogy leszámoljon az ember kivételezettségének gondolatával és a másért kezdjen szerveződni – anélkül, hogy akár csak megkísérelje, hogy megismerje, megértse, vagy akár csak a közelébe kerüljön annak a másnak. Ez az elsődleges technikája a különbözőség általános politikájával karöltve, nem pedig a különbségek végeláthatatlan taxonómiája. Ezért annyira fontos Adams

munkája. Adams kritikája az „emberi lény mindenek fölöttisége” tézis szószólói ellen irányul és mutat rá talán leginkább az identitáspolitika érthető, de nárcisztikus jellegére, és rokonítja azt minden más antropocentrikus politikával, azok legkorlátozóbb és eugenikus formáit is beleértve. Nem azt állítom, hogy az identitáspolitika legfőbb célja a kirekesztés. A szubjektifikáció számos posztstrukturalista kritikája, függetlenül attól, hogy mennyire radikális vagy transzgresszív, azt hangsúlyozza, hogy mi az, ami kirekesztődik, amikor az identitás nevében valami elismerést nyer. Foucault is messzemenően kritikus ezzel a felfogással szemben a „Előszó a határsértéshez” (1998) című tanulmányában, mert azzal, ha arról beszélünk, hogy mi maradt ki, továbbra is a jelölés piramisának csúcsa marad az elérendő cél. A kérdés az lesz, ki foglalja majd el ezt a nagyon korlátozott helyet a csúcson, mert az antropocentrizmus a jelölés során egyszerre sztratifikál is, így még ha létezne is nem izomorf bináris vagy pluralitás, továbbra is az egyeduralomra való törekvés maradna a legitimizáló mozzat, és nem a mit lehetne még befogadni iránti nyitottság, és mindez még az előtt, hogy elismernénk, ezek a kategóriák állandó változásban vannak, akár tudomásul akarjuk ezt venni akár nem. Vajon adott kisebbség pontosabb vagy igazabb módon való láthatóvá tétele inkluzív vagy kizáró? Minden esetben mindkettő és csak időleges. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a diszkomfort érzetét adó identitáspolitikára van szükségünk a saját identitásunk láthatóságának komfortérzetére törekedés helyett. A diszkomfort etikájának érdekében, mondja Foucault,

A látható igazság nem akkor tűnik el, amikor egy másik, frissebb vagy élesebb lép a helyére, hanem amikor az ember elkezd azokat a feltételeket feltérképezni, amik lehetővé tették láthatóságát: az ismert elemeket, melyek megerősítését szolgálták, a sötét foltokat, melyeket nyilvánvalósága eredményezett, és mindazokat a messzi dolgokat, melyek titokban fenntartják, ‘nyilvánvalóvá’ teszik. (1994, 447)

A minoritárius csoportok a hatalmat, a láthatóságot kiérdemelőket vitruviuszi emberi lényként felmutató hatalmat, a fehér férfit tartó támaszok (igen, azt a fehér férfit, akit annyira frusztrálóan folyton emlegetek, tudom). Az ahumán visszaköveteli sötét foltjainkat, annak a sötét kontinensnek a megértését, hogy látunk a sötétben és nem vagyunk Eurüdiké, úgyhogy „baszódj meg Sigmund Freud és véletlenül sem érdekel, Jacques Lacan, hogy válaszoljak a szükségedre!”; visszaköveteljük Oswald de Andre „Kannibál Kiáltványának” kijelentését: „Megeszünk kolonializmus!”; visszaköveteljük a „kiirtjuk a fajokat” heteronormativitásának queerségét; és a legsötétebb sötétet, ahol a legkiszolgáltatottabbak a legnyomorúságosabb környezetben élnek, úgyhogy akadjon a torkotokon a ’boldog’ hús és tej! Egyenlőség vagy megoldás lenne a megvilágosodás? Elégséges, ha láthatóvá tesszük a

legelnyomottabb identitásokat, vagy a láthatóvá tétel és az életkörülményeknek a kényelmetlen kapcsolódások mentén, a 'miként' receptje nélkül történő átalakítás az etikusabb eljárás? A leendés a világ igei lényege, ami cselekvés és a 'hogyan'-ra kérdez rá és nem definiál, nem a 'mit' kérdését teszi fel. Teljesen elhatárolódom a minoritárius identitások fetiszizálásától, melyek olyan sok posztstrukturalista leendést tartanak fenn, különösen azoktól, ahol a kutató megélt tapasztalata egyáltalán nem hasonlít a papírra, képernyőre, vászonra vitt másik megélt életéhez. A másikért harcolni abszolút luxus, a kiváltságos sokak privilégiuma, beleértve magamat is. Mégis, ez a kiáltvány pontosan azon a ponton mondja, hogy „Elég!” , ahol a domináns és az elnyomott másik ember egyaránt végtelen számú, konkrét megnyilvánulásaikban (jóllehet a domináns megnyilvánulásai valamelyest konzisztensnek tűnnek) a végső antropomorfikus célnak, a jelölés csúcsának elérésére törekszenek a jóllét, a hatalom, vagy az önmeghatározás révén, a szabadság minden más formája helyett, *a nem-humán másik kárára*.

És ebből van igazán elégünk.

## A nem-humán és az emberi képmutatás

„Az állatjogi mozgalom sajnálatos módon modernista követelés, mint ahogy a posztmodernizmust is áthatja a modernista gondolkodást... az autonóm, egységes egyén eltűnik a posztmodernizmus közegében, *kivéve* az étkezés során” (Adams 2009, 61, 70). Ez az erőteljes kijelentés ma is olyan erősen ragad magával, mint mikor először olvastam Adams *The Sexual Politics of Meat [A hús szexualpolitikája]* (1990) című munkájában, amikor afeletti megbotránkozását fejezi ki, hogy egy cicamentő állatmenhely támogatója sokkás szendvicseket, vagy egy feminista konferencia a fogadáson mindenféle húst, tejterméket, tojást kínál. Ekkor az 'interszekcionalitás' fogalma éppen csak alakulóban volt még, mégis a legtöbb feminista pontosan ismerte, megtapasztalta, mit jelent a faji, szexuális, osztály, testi képességek, vagy bármilyen más minoritárius szempont elidegeníthetlensége a feminista léttől. Nem szükséges elismételnem, hogy a feministák legerőteljesebb megnyilvánulásaikban mindig is harcoltak más identitások jogaiért, mint a nő létének is alkotó elemeiért, köztük a színesbőrű nők jogaiért, a szexuális kisebbségi és transz jogokért, és azokért is, amik nem alkotó részei a nők identitásának (ld. a leszbikusoknak az AIDS áldozataiért végzett munkáját az 1980-as években az USA-ban). A feminizmus történelme során gyakran találta magát olyan helyzetben, ahol a színesbőrű feministák kérték számon a rasszizmusra gyakran vak fehér feministákat, vagy megemlíthetjük napjainkban az úgynevezett TERF (transzfób, kirekesztő, radikális feministák) feministák és a transz nők között zajló küzdelmet (melynek nagy része jogos,

egy részét a média gerjeszti, ugyanakkor teljes egésze szem elől téveszteni látszik a közös ellenséget, a patriarchátust). Ezek összetett kérdések, melyeknek nem szolgáltattam még igazságot és melyekre majd visszatérek, de közös bennük, hogy mindegyik identitás-alapú probléma, s így mindegyikük az antropomorf elismerés-diszkurzus keretein belül fogalmazódik meg (ami természetesen egyben biztonságot, sérülékenységet, ágenciát és jogokat is megfogalmazó diszkurzus, ám továbbra is egy antropomorf társadalmi szerződés keretein belül), mert végsősoron mindegyikük az embert helyezi előbbre még akkor is, amikor a humán-nem-humán viszonyokat tárgyalják. Egyetlen jelölt marad feltűnően hiányzó, az, aminek Adams a fallogocentrikus tekintet tükrében a nem-humán nevet adja a *Neither Man nor Beast*-című művében [*Sem nem férfi, sem nem állat*]. Ez a hiányzó jelölt a nem-humán és a vele való viszonyaink. Fiatal kutató koromban, amikor a filozófiát elsősorban feministáktól tanultam, néha megdöbbenem tapasztaltam, mikor neves feministákkal ültem le ebédelni, hogy a helyzet azokra a családi ebédekre hasonlít, amikor valamelyik résztvevő váratlanul rasszista vagdalkozásokra ragadtatja magát, vagy amikor felfedezed, hogy valamelyik barátod elképesztően elszánt homofób. Jóllehet kegyetlennek tűnnek ezek a helyzetek, pontosan olyan, amilyenek Adams leírja őket, nyilvánvaló, jól látható kivétel, ami, noha nem vagyok logocentrikus, teljességgel értelmezhetetlen számomra. Eltekintve a helyzet egyetlen lehetséges olvasatától, az emberi képmutatás kivételezettségi tudatától, ami egyként sajátja az identitáspolitikának és a posztstrukturalizmus képlékeny identitás fogalmának (és valószínűleg ezek ezen a ponton érintkeznek egymással): addig amíg engem és a fajomat nem érinti (a diszkurzusait is beleértve), nem számít. Számtalan variációja létezik az ilyen érveknek és kigyószerűen álnok retorikai fordulatoknak (másnéven kifogásoknak), ami azt igyekszik alátámasztani, hogy bármelyik vagy akár az összes minoritárius miért marad a zoizmust nem tisztelő felfogáson belül (malzoan) (akik tiszteletlenül bánnak az álatokkal, amikor nem abolicionista vegánok: mal=rossz, zoan=állati élet). Ezek leggyakoribb változata az, amit Adams az „emberi lét minden előtt” érvként említ, a filozófiát és pszichológiát jellemző felfogás, mivel a humanista pszichológia szerint ’az ember mindene előtt’ felfogás a kognitív előfeltétele annak, hogy empátiát érezhessünk a nem-humán állati lények irányában; ami nyilvánvalóan nem talál semmilyen rokonszenvre az ahumán felfogásban. De Adams megemlíti a furcsán amorf malzoiánus „Nem tudom megtenni” érvet is, az esetleges mentegetőzés, amire az ember a nem-vegánoktól számíthat egy asztaltársaságban. Miért mentegetőznek egy másik emberi lénynek, akit nem fálnak fel kannibalisztikusan? Ebben rejlik az érvelés lényege, ami visszavisz bennünket az antropocentrikus jelrendszerek kérdéséhez. Itt érthető meg az állattudományok eredendő etikátlansága. Az abolicionizmus kivételével

minden, a nem-humán állatokról szóló beszédmod az emberek között zajlik és végső soron csak az emberekről szólhat – a mi akaratunkról, a mi 'szükségeinkről', a mi véleményünkéről és mentegőzéseinkről. Kimerítően írtam máshol arról, hogy miként hagyta cserben a nem-humán állatot a kontinentális filozófia és a poszthumanizmus (2012, 2014, 2017), de ott a kritikám célpontja könnyebb volt: öntelt fehér férfi filozófusok, akiktől semmi jót nem vártam. Ez viszont most probléma, mert a feminizmustól, ahogyan a nőktől is általában azt várnánk, hogy többet adjanak és tegyenek, jobban dolgozzanak meg, legyenek jobb példák. Tehát azt kérem, hogy ne tekintsék ezt a fejezetet ennek az elvárásnak a megnyilvánulásaként, jóllehet hazudnék, ha azt állítanám, hogy ne várnam el bármilyen nemű feministától, hogy jobbnak bizonyuljon. De ez az én problémám és nem a feminizmusé. A kognitív disszonancia láttán mégis zavarba jövök. Az identitás-politikának számtalan „az ember mindennek előtt” kijelentése van a fajról és nemről, és az abolicionista vegánizmusról, mint kulturálisan érzéketlen és gazdaságilag megvalósíthatatlan felfogásról; míg a poszthumán elmélet azt állítja, hogy mivel az identitás flexibilis, nem kötelezheti el magát egyetlen abszolutizmusra törekvő aktivista gyakorlat mellett sem. Mindkét érvelés pusztán szembeszegülés egy megvalósítható és közvetlen potenciállal bíró ökozófiai ('ecosophical') aktivizmussal szemben, ami exponenciálisan tudná csökkenteni a szenvedést a földön. A kultúra kérdése az emberi kérdése, ami többnyire kiváltságos fehér emberek által hangoztatott felvetés egy megvalósíthatatlan pásztori idillt megidéző fantazmagóriáról, ami nem tud vegán lenni, következésképp így aztán ők maguk sem. Legjobb esetben, ez a gondolatmenet pusztán antropológiai szemantika. A faj és a feminizmus metszéspontjában valóban érvényes felvetés a gazdasági kérdések felvetése, de az, hogy megtagadjuk az állatokat azért, hogy a fajvédelemnek és a feminizmusnak igazságot szolgáltassunk, semmi esetre sem. Az elnyomásnak ezeket az összefüggéseit és az abolicionista kérdéseket számtalan filozófus magáévá tette, köztük Adams, A. Breeze Harper (akit Sistah Vegan néven is ismerünk), Elena Wewer. és Tara Sophia Bahna-Jones. A vita a faj kontra abolicionizmus között összetett és kívül esik az ahumán diszkurzuson, mert, mint arra a fenti szerzők rámutatnak, alapvetően a humán jegyében zajlik. A bonyolult érvelések arról árulkodnak, hogy a számtalan érvelés, vita, és végtelen mennyiségű diszkurzív akrobatika végül mind a humánról, a „mi felel meg leginkább az ember érdekeinek” jegyében folytatott humán-közi eszmecsere csupán. Az abolicionista vegánokat folyton magyarázkodásra kényszerítik, és csak ritkán veszik figyelembe azt, amit tesznek, amit Serres méltóságnak ('grace') nevez, aminek a lenni hagyni ('leaving be') a lényege:

Az, aki semmi, akinek semmije nincs, aki elhalad és félre lép. Ellép mindenféle erő elől, bármitől, bármilyen döntéstől, bármiféle



determinációtól... A méltóság a semmi, nem más, mint az ellépés. Nem illetni a földet az erőnkkel, nem hagyni nyomát nehézkedésünknek, nem hagyni nyomot, semmit sem hátra hagyni, átengedni, félre lépni az útból... táncolni azt jelenti, hogy helyet adni, gondolkodni azt jelenti, hogy ellépünk és helyet adunk, átadjuk a helyünket. (1997, 47)

A lenni hagyni bonyolult fogalom, amire majd visszatérek (nem azonos a „figyelman kívül hagyni” -val, nagyon is körültekintően navigál), de most azt szeretném megállapítani, hogy a lenni hagyni egyszerre aktivista és diszkurzív. Az állattudományok teljes tárháza az állatokról, az állatokért és „velük” beszélő emberek beszédfolyamából áll. A poszthumán tudomány állathoz fordulása, az ún. ’állat-fordulat’, ekvivalenciákat állít fel egy poszthumán jövő és az ember által elgondolt állati viselkedések között, olyan kooptáló gesztus, ami semmivel sem jobb, mint a növé-leendés fogalma. Az abolicionista vegánok állatokkal szemben tanúsított törődése viszont olyan törődés, ami megszabadítja az állatokat az emberi kifejezés rájuk erőltetésétől, ami az állatok érzéseit kizárólag az emberi érzésekre lefordítva tudja értelmezni, behatárolni. Nincs szükség arra, hogy a mellett érveljünk, hogy a nem-humán ezt vagy azt megérdemelné, akár úgy, hogy az emberrel ekvivalencia sorba rendezzük őket (elég a delfin- és csimpánz-fetisisztákból, akiket nem érdekel a közönséges tehén), akár úgy, hogy az érzelmekre apellálunk (a ’néma’ állat érv). A nemhumán állatok itt vannak és semmivel sem kevesebb joggal élnek a földön, mint mi (jóllehet a környezetet megváltoztató romboló indíttatásaink messze felelősebbé tesznek bennünket). A modernitásnak és a posztmodernitásnak nincs többé szüksége az állatokra az ember túléléséhez; de ha úgy is lenne, mi teszi az embert kiváltságosabbá az állatnál? A vegánizmus fellendülése során feléledt az állati jogok régi paradoxona, ami nem lép túl „az állatok elég jók ahhoz, hogy az embert helyettesítsék az élveboncolás során, de nem elég jók ahhoz, hogy tiszteljük őket” elven, egy sereg olyan újabb malzoianus bölcsességgel, amit a ’mindenevő, bingó!’ névvel illethetünk – ’noha az oroszlánok’, ’a tehének ki fognak halni’, ’mit tennél egy lakatlan szigeten’ (a teljes, kimerítő felsorolásért látogasson el a [vegansidekick.com](http://vegansidekick.com) honlapra). Ezek a fárasztó érvelések felszínesek és az abszurditásuk szórakoztató. A filozófia és a kultúra számtalan egymástól eltérő irányzatának a tovább éléséről tanúskodnak: a morálfilozófia megmagyarázhatatlan és nagyon valószínűtlen szcenáriónak felvázolásáról, az ’egészség’ fantazmagóriájának és az én-technológiáknak azon téves felfogásáról, ami a növényi-alapú táplálkozást összetéveszti a vegánizmussal és a nők testének további kontrollálását szolgálja csupán (Wright & Adams 2015), és arról a haszonelvű évről, mely szerint több emberi lény akarja a nem-humán lényeket hatalmába hajtani és legyilkolni, mint ahány nem. Meglehetősen ironikus érv, a teljesen ökozófikus szemléletű haszonelvűség

tükrében, ahol nem-humán állatok százmilliárdjainak véleménye tér el hétmilliárd emberi lény véleményétől, ami föld élőlényeinek 0,01 %-kát teszi ki csupán (Carrington 2018). A listát a végtelenségig lehetne bővíteni, de mindegyikük ugyanabból a pontból ered, az emberi lény kivételességének gondolatából. Még a 'jólét' és a 'párbeszéd' is az emberi lényekre vonatkozik. A teljesen békén hagyni gondolata, az emberi faj kihalására vonatkozó konklúzió teljességgel elgondolhatatlan, mert az ember nélküli bolygót apokaliptikus végnek semmint a világ kezdetének fogják fel. Ez a szöveg különösen fárasztó azzal az elképesztően egyszerű méltósággal szemben, hogy itt és most minden egyes nap minden egyes percében szinte minden egyes emberi lénynek lehetősége lenne nem részt venni a nem-humán állatok mindenre kiterjedő öldöklésében, kínzásában és leigázásában. A szenvedések könnyítését és csökkentését előidéző viszonylag könnyű teendőinek materiális aktualitása meghökkentően alapvető, mégis a mindenféle antropocentrizmus hosszadalmas apológiái malzoianus gyakorlataik mellett szüntelenül elképesztik az abolicionistákat. Mert a harcunk hadban állás, Adams szerint a könyörület háborúja, ami a maguknak emberi jogokat követelő emberi lények és a magukat ahumánnak definiálók között zajlik, akiket én abolicionista vegánoknak nevezek, aki saját fajtájuk ellen küzdenek azoknak a szabadságáért, akik szabadsága nem kedvezne feltétlenül saját ahumán státuszuknak, s ők mégis küzdenek értük. Bizonyos értelemben ezt a harcot úgy is lehet érteni, anélkül, hogy újabb binárist állítanék fel, mint ami a jelöletlen anyagi valóság és (az állatot, amit itt eszel meggyilkolták – igen, a gyilkosságról csak szavakban beszélünk, de annak nyers valósága ott van a tányéron) és a minden tapasztalatot üres valutává, posztmodern hóborttá, véleményé silányító antropocentrikus jelölő gyakorlatok között zajlik. Egyetlen önstilizáció sem tud szembe szállni a tányéron felszolgált gyilkossággal, legyen az akár vegán vagy nem, akár divatos, akár nem, akár posztumán, akár nem. Nincs mód arra, hogy ezt úgy alakítsuk szimbólummá, hogy az ne jelentené egyben azt, hogy megtagadjuk a nem-humántól anyagi létezését. Az abolicionista vegánok nem vádaskodók. Tanúi lehetnek és számonkérhetik a malzoianust, de a cselekedet már ezt megelőzően megtörtént. Az áldozat ott van a tányéron, az állatkertben, a laboratóriumban, éheznek a megtizedelt élő környezetében, ott lóg a falon, vagy az emberi testen. Lyotard azt mondja: „Ha azonosulunk a halálunkat elrendelő jogalkotóval, mentesülünk minden későbbi olyan pillanattól, amikor a nevünket tartalmazó kifejezés jelöltjei legyünk” (1988:100). Az abolicionisták a malzoianusok öngazolásának céltábláivá váltak azok abbéli igyekezetében, hogy a szemünk előtt kiterített halált az állati jogokra vagy az állattudományokra hivatkozva tisztázzák, amit Lyotard az athéniai nyomán a „halódnai, hogy elkerüljük a halált” (*dying in order not to die*) esetének nevez. A tét, hogy melyik

embercsoport nyeri meg az érvek harcát, nem az, hogy ki fog meghalni vagy hogy milyen jövő vár ránk a nem-humán lények halála után (nevezetesen a földünk élővilágának jelenleg 60%-át kitevő emlősök pusztulása után; ld. Carrington 2018). A sokat vitatott, a napjainkban zajló nem-humán holokauszt és a Második Világháborúban megtörtént holokauszt között felállított ekvivalenciát sokan védelmükbe vették, köztük például a zsidó Nobel-díjas Isaac Bashevis Singer és J. M. Coetzee, vagy Charles Patterson (2002). Marjorie Spiegel (1997) is ezzel az összehasonlítással indítja a rabszolgaságról szóló monográfiáját. Nem az elkalandozás szándéka vezet, mikor őket említem, hanem hogy rámutassak arra, hogy még a legkétségbe esettebb igyekezet is azoktól, akik maguk is átérték vagy a legmélyebben együtt éreznek a holokauszttal, hogy embertársainknak rámutassanak arra, hogy nem akarhatjuk és nincs szükségünk a most zajló nem-humán holokausztra, hasadáshoz vezet magában a diszkurzusban. Ez azt bizonyítja, hogy itt eleve az ahumán 'diszkurzus' van játékban, kérések és tényközlések formájában, ami rámutat a joggyakorlat önös érdekeire, amikor lehetővé teszi (csöppet sem meglepő módon a tejipar támogatását élvező, ld. Moodie 2016) „tudományos” kutatás számára, hogy „bebizonyítsa”, „szükségünk” van az olyan dolgokra, mint a tejtermék, felerősítve ezzel a társadalmi szerződésnek a jelölés és alávettség nélküli természettel kötött szerződésünket elhomályosító hatását. Az abolicionisták viszonya a nem-humán állatokkal, szemben a közfelfogással, nem feltétlenül közvetlenebb vagy empatikusabb (jóllehet néhányoké az). A nőkhöz hasonlóan, akikről rendre azt mondják, hogy érzelmesebbek és ezért nagyobb a valószínűsége, hogy anyáskodók és gondoskodók legyenek, a vegánizmus is az ilyen, a logocentrikus fallikus, igazságot magának vindikáló, maszkulin malzoianizmust megerősítő érzelem-diszkurzussal találja szembe magát. Az ökofemnizmussal és annak alapvető állításaival az identitás posztmodern játékossága áll szemben, ami egyszerre jelent egyfajta feminizálást, vagy nem eléggé férfiasnak láttatást is, ami végső soron egyet jelent a kevésbé emberivel. Vagyis a feminista férfi és a vegán férfi (bármit is jelentsen a férfi ebben a kontextusban) egyazon sorba rendeződik, miközben a nők „természetesen” valószínűbb, hogy vegánok „természetes empátiájuk” következtében. A sztereotipikus és felületes antropocentrikus jelölések, melyek mindent a jól ismert standard izomorf binárisokra redukálnak, könnyen alkalmazkodnak a posztmodern pózoláshoz, ahol is megjelentek az olyan vegánok, akik magukat „bizonyos megszorításokkal” mondják vegánnak, vagy a „Feminista vagyok” feliratú pólót viselő férfiak, akik ugyanakkor kerülnek a házimunkát vagy fetiszizálják a nő(i)séget. Adams eredeti kritikája, mely szerint a modernitás állatjogi küzdelmei posztmodernizálódtak, állati (beavatási) szertartássá alakultak az identitás-játék spektákulummá változása során, bárhová nézzünk, mindenütt itt van a „Mi vagy te; mi vagyok

én?” rendre hangoztatott kérdésben. Napjaink állatjogi kérdése sokkal inkább a ki vagyok kérdésének megválaszolását, semmint a tényleges állatjogi aktivizmust implikálja; bár a vegánizmus erősödése és egy sor különféle élelmiszer elérhetővé válása (csökkentve a malzoianus kifogásokat) pozitívabb és etikusabb képet mutat, mint az emberek egymás között hangoztatott számtalan érve, a legyilkolt és alávetett nem-humán matériává redukálása a humán fogyasztás során. (Sajnos, ezt a populáció növekedése váltotta ki, amiről a későbbiekben lesz majd szó.)

## Mit jelent az egyenlőség?

Sok tekintetben az egyenlőség a feministák és más minoritárius csoportok számára is nimbuszától megfosztott fogalommá lett. Többnyire az identitáspolitikához kötődik és ezért sem a különbözőséget hangsúlyozó feminizmus, sem a kontinentális filozófia nem azonosul vele. Az egyenlőség legalább akkora mítosz, mint a humanizmus transzcendentális szubjektuma, amit az igazságosság vagy a hozzáférés szavakkal helyettesítenek, ami a szubjektumok hasonlóságának feltételezésén alapul – egyenlő szabadság egyenlő emberek számára. A különbözőséget hangsúlyozó feminizmus, elsősorban a kontinentális filozófiai iskola ihletésére, elutasítja az egyenlőséget a különbözőség és sokféleség nevében. Mindkét feminista iskola mélyen elkötelezett az egyenlőség amorf eszméjének egyfajta érték- és hozzáférés politika jegyében, és talán – egyfajta régimódi fordulat jegyében – ideje újra gondolni, mit is jelent az egyenlőség ökozófiai értelemben. Nem követek semmilyen bevett egalitáriánus vagy morálfilozófiai felfogást. A kifejezést ökofilozófiai nézőpontból, a lehető legnyersebb és legalapvetőbb értelmében használom, hogy feltehessem napjaink erkölcsi alapkérdését: mikor azt mondjuk, hogy az egyenlőségre vágyunk, mit is jelenthet az? Az a gyanúm, hogy ez, még a legtisztább szándéktól vezérelt erkölcs esetében is, az antropocentrizmus hibájába esik. Az a felfogás vezérli, bármilyen frusztráló is, hogy az egyenlőség nem elérhető, még elméletileg sem, megvalósíthatatlan az aktivista gyakorlatban. Derűlátóbban azonban azt mondhatjuk, a kérdés időnként az antropocentrizmus olyan sokkoló előfeltevéseivel tud szembesíteni bennünket, ami kifordít önelégültségünkől és kreatívabbá tesz aktivizmusunk során, mert az antropocentrikus rendszerek összeomlásakor semmi másra nem támaszkodhatunk, csak a képzeletünkre. Másokkal ellentétben, az 'egyenlőség' kifejezést Joan Dunayer hihetetlenül inspiráló, a fajizmust (*speciesism*) ahumán szempontból kritizáló munkája nyomán használom, ezért is hozzá fordulok az egyenlőség definíciójához: „Minden érző lény (nem-humán és humán) azonos értékű” (2004, 124). Ez az egyszerű kijelentés két fontos elemből tevődik össze: az egyik problematikus, a másik

nyilvánvaló. A problematikus elem az 'érzőség' (*sentience*) mivel ez a kifejezés hosszú antropocentrikus genealógiára tekint vissza az organizmusok közötti ekvivalencia megállapítása kapcsán; éppen ezért Morten Tonnessen és Jonathan Beaver inkább a „bioérzőség” (*biosentience*) kifejezést használja, náluk „a szubjektív tapasztalat minden élő rendszer elidegeníthetetlen jellemzője” (2015, 48). Ezt a gondolatmenetet viszi tovább Christine Korsgaard analitikus filozófiai munkája (2019), amely azonos törődéssel fordul minden másik érzőség felé, lett légyen az bármi, mert annak érzőségét sohasem tudjuk megérteni saját feltételei mentén. A bioérzőség leginkább a spinozai érveléssel rokon, mely szerint minden élő rendszer rendelkezik a kifejezés és az érzés képességével, és saját vágyuk és akaratuk magánvaló, egyedüli manifesztációjaként létezik, térben és időben szüntelen metamorfózisban. Ebben az értelemben valamennyi organizmus és szervezett környezeti tér bioérző lény. Dunayer szerint minden 'régi' és 'új' fajizmus a filozófiában, jogban és a közjóban az érzőséget az érzellemmel bíró emberi privilégiumaként tartja számon, és az ember(i) felsőbbrendűséget magától értetődőnek tételezi. Míg a régi típusú fajizmus az Isten és ember egymás hasonmásaiként elgondolt viszonya és az ebből fakadó emberi kiváltságosság feltevése körül forog, az újabb fajizmus-elméletekben is az embertől mért különbözőség mértéke bizonyul meghatározónak az 'egyesek egyenlőbbek, mint mások' elv alapján. Bár a hierarchikus struktúra valamelyest enyhült, de konkrét formái velünk maradnak. Itt vannak továbbra is nem csak nyelvi szinten, de a minoritárius csoportok tagjaival szemben gyakorolt más elnyomó gyakorlatokban is, legyen szó a munkamegosztás, a rabszolgatartás vagy a szexuális erőszak, formáiról – ezek az igazán releváns ekvivalens rendszerek. Az állatok szenvedései az ezen minoritárius emberi lények által elszenvedettekhez hasonlatosak. A hierarchia többé vagy kevésbé meredekebb rendje az a struktúra, amely az emberi és nem emberi lények által elszenvedett igazságtalanság valamennyi formáját működteti; ez a struktúra a probléma és nem az egyenlőségre érdemes lény (emberi) természete. Az élet megszervezése antropocentrikus. Kategorizálás, taxonómia, fajta, nemiség, rassz, szexualitás és képesség alapon tagadja meg az életet. Az antropocentrizmus rendjében az egyes organizmusok ezen kategóriák mentén jelennek meg, a hozzájuk rendelt életlehetőségek és felhasználhatóság alapján lesznek kevésbé szabad életre vagy halálra ítélve. Mi sem esik messzebb a szabadságtól. Mikor a kategorizálás maga alá gyűri az életet, az élet anélkül jelenik meg, hogy saját életlehetőségei formát ölthetnének. Dunayer legáltalánosabb fogalmát alkalmazhatjuk ennek a megragadására, az „érték”-et. A „minden élet egyenlő” tézis azt sugallja, hogy előbb felmérjük az élet adott formáját majd ez után mérlegeljük, hogy mennyire „ér fel” az élet más formáihoz. Ez továbbra is azt előfeltételezi, hogy az élet adott formáját előbb kategorizálni kell ahhoz, hogy érzékeljük. Az

egyenlőségnek ez a felfogása az élet értékét az érzékeléstől teszi függővé. Dunayer a fajizmus ellenes jogalkotás és filozófia fókuszát a jóllétről az abolicionizmusra helyezi, ahol az értékek egyenlők. Napjaink globalista antropocentrikus gyakorlatainak érték fogalma a nemhumán fogyasztóknak tekinti – akár mert azokat emberi fogyasztásra (táplálkozásra, szórakozásra) alkalmasnak ítéli, vagy mert a fejlődés járulékos veszteségének ítéli. Dunayer szerint a régebbi és az újabb fajizmus törvények érvelésének abszurditását akkor láthatjuk be, ha megértjük, hogy ezek elsősorban azt a célt szolgálják, hogy olyan gyakorlatokat védelmezzünk, amelyekre nincs mentségünk, különösen nem az emberi történelemnek ezen a pontján. Az érték ma az „ember számára érték” értelemben definiálódik. Az értéknek a pusztán élet jogán eleve értékes felfogása továbbra is kellemetlen és/vagy elgondolhatatlan a filozófia számára. Még azon irányzatok számára is, amelyek az élet létének taxonómiákon túl mutató megjelenéséből indulnak ki. (Vagy, még ha az életnek ez a filozófiai felfogása jelen van is, a filozófusok kevésbé hajlamosak a nem-fajizmuson alapuló filozófiát aktivistaként is megélni.) Az állati jogok nevében fellépők kérdései ebben a struktúrában retrospektívek a javasolt megoldásaikban. Dunayer szavaival: „Míg nem csökkentjük a társadalom fajizmuson alapuló gyakorlatát, csak a tüneteket kezeljük, ahelyett, hogy a betegséget gyógyítanánk” (2016, 161). Az értékek egyenlősége nem támaszt az élő organizmussal szemben semmiféle előfeltételt azon túl, hogy önmaga kifejeződése. Különösen nem működtet semmiféle központi értékelési referencia pontot. Olyan sok etikai értekezés nyugszik azon a kritériumon, hogy meg kell szüntetni az áldozatra nehezedő ama kényszert, hogy bizonyítsa, miért nem kellene, hogy áldozat legyen. Ezviszont azzal egyenértékű, mintha arra kényszerítenénk az adott organizmust, hogy azt is bizonyítsa, miért kell egyáltalán engedni, hogy legyen, hogy nevezze meg önnön értékét. A humán antropocentrista ész láthatatlan, központi, névtelen és arctalan istene minden élő organizmussal szemben követeléseket támaszt, anélkül, hogy számot adna saját pozíciójáról, és a magának vindikált saját semleges, végtelen bölcsességéről. A másik értékét nem tekinthetjük egyenlőnek, mikor ez az antropocentrikus istenség *a beszélő majoritárius emberi lényre* alapozza értékrendjét. Lyotard azt kérdezi: „Azért van, ha a túlélők nem beszélnek, mert nem tudnak beszélni vagy mert hasznukra van, ha nem élnek a nekik adatott beszélés képességével? A szükség viszi őket a hallgatásra vagy szabadon döntenek így? Avagy rossz a kérdés megfogalmazása?” (1988, 10). A másikkal szemben megfogalmazott elvárás, hogy értékelje saját értékét, az erőszak egy formája. Ennek legegyszerűbb példája, amikor a nem-humán állati lény leölése közben hallatott üvöltését, vagy a megkínzott állat kiáltását nem tekintik nyelvnek. Az állatok beszéde nem szolgál értékük bizonyítékeként; kényelmes figyelmen kívül hagyása, vagy az automatikus

karteziánus „az állatok gépek” felfogás, kétségkívül gonosz tudatlanság, amely közvetlenül megmutatja az antropocentrikus emberi lény érzéketlenségét a más organizmusok megnyilvánulásaival szemben, a jelen helyzet mélységesen etikátlan voltát. A kifejezés helyett követelni ugyanaz az etikátlan kommunikációs struktúra, mint érzéketlenségnek mutatkozni mások megnyilvánulása iránt. Spinoza találóan fogalmazza meg ezt: „Azt állítom, hogy a világ sokkal boldogabb hely lenne, ha az ember ugyanannyira tudna csendben maradni, mint beszélni” (1957, 30). Spinoza az emberi testet a természeti világ olyan megnyilvánulási formájának tekinti, amely sokkal komplexebb, mint bármi, amit az emberi művészet, ész, vagy gondolkodás létre tud hozni; és leszögezi, hogy az emberi gondolkodás képtelen akárcsak felfogni is a természet törvényének komplexitását (1957, 29–31). Egyformán hangsúlyos állítás itt mind az antropocentrikus diszkurzus rendek kimeríthetősége, mind az emberi gondolkodás hübrisze, az elme képtelensége a legegyszerűbb organizmus komplexitásának felfogására. A tudomány fejlődése során az antropocentrikus gondolkodás térhódítása mindig meg fogja akadályozni, hogy egyenlő értéknek lássuk a minden életben egyszerre jelen levő egyszerű és komplex értékét. Az elvárások, a kérdések antropocentrikus impulzusok. A csend, a lenni engedés, nyithat utat a fajizmuson túli pozícióhoz, a világ birtoklása helyett a világhoz tartozás felé. A régi és új keletű fajizmus egyaránt értékelő megfigyelésként és a másiktól elvárt megszólalásként – antropocentrista beszédként felismerhető megszólalásként – definiálja a csöndet; ez az egyenlő érték előfeltétele. Ugyanakkor a természettel kötött szerződésben a csend nem más, mint a csend és a megfigyelés óvó, szimmetrikus pozíciót elfoglaló együttélése. Az új keletű fajista érvelés annyiban mond ellent a réginek, hogy a nem-humán állatoknak negatív jogokat garantál (passzivitást, ahol az emberek kötelessége a nem-humán lényekért szót emelni), semmint pozitív hibákat (az állatok gépek, az állatoknak nincs ágenciájuk, az állatok nem hasonlítanak az emberre). Zipporah Weisberg kritizálja napjaink új fajizmusának ezt a negatív értéken alapuló aktivizmusát, mert az elvitatja az állatok saját jövőjüket alakító ágenciáját, bár a feladat nehézsége éppen abban rejlik, hogy miként figyeljünk oda és halljuk meg ahumán módon a kevésbé nyilvánvaló kéréseket. Egyúttal szembeszáll a posztstrukturalista filozófiák egy másik vonulatával, ami az anyag valamennyi formájának, az élő és élettelen, a szerves és szervetlen anyagnak egyaránt egyfajta „ágenciát” tulajdonít. Ez a napjainkban egyre nehezkesebb igyekezetté válik a poszthumán filozófia bizonyos területein, ahol egy szék semmiben sem más, mint egy tehén vagy egy emberi lény. Weisberg így fogalmaz:

A kanti ágens fogalmához való ragaszkodás továbbra is fenntartja az antropocentrizmust és bizonyos értelemben, tisztességtelen. Azt állítani,

hogy minden élő és élettelen ágens, vagy egybemosni az egyén cselekedeteit a teljes körű ágenciával, megfosztja a fogalmat politikai és etikai jelentőségétől, és azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elhomályosítja az előttünk álló feladat sürgető voltát, az állatok védelmét az embertől rendre elszenvedett atrocitásoktól. Ha valóban meg akarjuk valósítani a felszabadítást, elengedhetetlen az az előfeltevés, hogy minden tudatos és érző humán és nem-humán állati lényben egyaránt ott van és számtalan formában ölt testet az ágencia. (2010, 78)

Weisberghez és Dunayerhez hasonlóan én is azt gondolom, hogy a feladatunkat nem lehet teljesen elválasztani az ember-központú vállalkozásoktól, mindenképp attól a valamennyi minoritárius csoportot sújtó leértékelő gesztustól, hogy a dominánsra jellemző értéket használjuk. Weisberghez hasonlóan, a nem-humán lények felszabadítását egy potenciálisan anarchista, de legalább is kommunista és kifejezetten antikapitalista vállalkozásnak látom. De, Weisbergtől és Dunayertől eltérően, nem vagyok meggyőződve arról, hogy előbb önmagunkat kellene megőriznünk a többiek egyenlősége előtt. És ez az a pont, ahol elveszíthetem az olvasót. Ha minden élet egyforma értékkel bír, ugyanakkor bizonyos életek több erőforrást élnek fel vagy veszélyeztetik a többi élet szabadságát, akkor nem a hiányuk, semmint a megőrzésük hordozza-e az értéket? Lehet-e a megsemmisülés pozitív metamorf változás? Az ember halálának gondolata részletesen kifejtésre kerül majd ebben a kiáltványban, de ezen a ponton két állítást teszek. Az első, hogy fajista vagyok, de csak egy faj tekintetében, az embert illetően. A másik az, hogy aktivista nézőpontból legalább annyi, ha nem több, a szabadság világához vezető morális elégedettség jár, ha nem értékeljük magunkat, mint amikor igen. Ahogy már mondtam, ez nem mártíromság és nem is nihilisztikus kétségbeesés. De ha valóban elkötelezettjei vagyunk az anti-fajista szabadság etikájának, akkor kellemetlen valóságokkal is szembe kell nézzünk. Noha az egyes, valószínűtlen szituációk felvázolása nem hasznos, még ha a morálfilozófia rendre él is ezekkel (meghálnál-e egy katicabogárért X szituációban, és így tovább), ökoofikus nézőpontból szinte képtelen az az állítás, hogy az ember cselekedetei a földön értéket képviselnek az általunk elkövetett pusztítás. Ezért aztán mielőtt túl mélyre ásnám magam ebbe a sírgödörbe, arra kérem az Olvasót, hogy próbáljon meg egyenlő értékűként gondolni valamennyi élőlényre. Ennek előfeltétele, hogy hagyjunk fel az egyén gazdaságának és az ön-megőrzés gazdaságának elsődlegességével abban a világban, amit az élet sokfélesége jellemez.



## Queer-e az élet (avagy... vajon mennyire queer a filozófia)?

Inkább az aktivista filozófia és nem az identitás filozófia mellett kötelezem el magam. Ugyan az identitás, annak relatíve nem-reprezentációs állapotában is, szükséges tehertételként velünk marad, egyfajta fordított dialektika következtében rója ránk a legnagyobb tehertételt. Azt akarom mondani, hogy a minoritárius csoportok azért küzdenek, hogy meghallják őket, láthatóvá váljanak. Ez minden életnek kijáró jog, még ha az adott egyes élet ennek a felszabadulásnak részeként azt is választja, hogy láthatatlan és néma marad. A reprezentáció, az elfogadás és a jogok kötelezettsége terhes, mert az elnyomottra terheket ró. A kategorizálás, a szubjektum vagy a fajtság artikulációja ugyanakkor nem a minoritárius csoporttól jön – hanem a hatalom pozíciójából. A megnevezés hatalmából, a név hatalmából, nem pedig az egyes organizmus érték-, lehetőség-, jog-, és hely-megnevezéséből. A fallogocentrizmus trükkje abban áll, hogy láthatatlanságban és hallhatatlanságban tartja a másikat, miközben a láthatóságáért és hallhatóságáért küzdő, a fogalmak hálójában küszködő foglyául ejti. Akár a nem-humán, mi is olyan tudásrendszerrel küszködünk, amit nem mi hoztunk létre és amelyből nem profitálhatunk. A találékony csiki-csuki, ami figyelmen kívül hagyja a másikat, miközben a szubjektummá válás jellemzőit erőlteti rá az a paradoxon, ami az identitáspolitikát termeli ki, meg a minoritárius csoportok közötti számtalan belső harchoz vezet, ahelyett, hogy a küzdelem reprezentációkat felülről erőltető és az azt – alulreprezentáltsága, helytelensége, vagy grotesksége miatt – elvitatók között zajlana. Természetesen, hasonlóképp jártam el én is az identitáspolitika kritikája során. Miért várnék el többet a minoritárius csoportoktól? Miért lelnék sokkal inkább egymásra a nem, a rassz, a szexualitás és fogyatékoság, osztály vagy akár a fajta kapcsán kirekesztést elszenvedők, semmint a majoritárius Isten-férfi örökösen hiányzó jelöltjével, a mostanra szinte mitikus, de mindent egybevetve túlságosan is valós gazdag, fehér, nyugati férfival? A válasz nem nyilvánvaló. De az árulás iránya fontos lehet. Igen, a fajtám árulója vagyok. De a fehér, jobb oldalra szavazó nők sokkoló számaránya tanúsítja, hogy az identitás megtagadása nem feltétlenül azonos mértékű az árulók között. Számtalan irányt vehet. Mindig az identitás elárulásával jár – amit többnyire kedvező jelenségnek gondolnak a poszthumanizmus szempontjából. De talán nem minden poszthumán identitás árulás jó: amikor azt látjuk, hogy fehér nők szavaznak erőszakos, nőgyűlölő rasszista fehér férfiakra, meleg fehér férfiak éltetik a visszatérést a hagyományos értékekhez és egyfajta eugenikához a rasszizmus és a szegénység megmagyarázása érdekében; amikor azt látjuk, hogy a munkásosztály tagjai a menekülteket okolják szegénységükért és nem az uralkodó osztályt. A fehér feminizmus elismerte a rasszizmusban játszott

bűnrészességét, dacára az ellene folytatott küzdelmeinek, mert pontosan érti, hogy az elnyomó intézmények lebontása melletti elkötelezettség során a jószándék nem elég, nem elég az intézményesült felfogás levedléséhez; de azért is, mert a nőgyűlölő világgal szemben a pusztá önérdék is elégséges akadálynak bizonyulhat a napi életben maradásért folytatott küzdelmek során. Az interszekcionalitás minden résztvevőt üdvözöl és az egyet nem értést a tanulási folyamat részének, semmint a fejlődés kudarcának tekinti. Személy szerint nekem a legkedvesebb minoritárius politikai rendszer a *queer* elmélet. De bevallom, annak nem az USA-ban kidolgozott változata, ami az LGBTQI jogokért folytatott aktivizmust helyettesítő elméletként vettek át, s amit a legtöbb posztmodernista feminista mélységes gyanakvással figyel, mert abban a pillanatban, ahogy elismerte, el is törölte a leszbikusokat. Az én *queer* fogalmam megegyezik a szó alapfogalmával tér és idő szempontjából egyaránt. A *queer*nek semmi köze az identitáshoz – annál inkább a cselekvéshez. A *queer mozog*, mozgásban van. Mozog az időben – így az identitás nincs jelen, de a minoritáriusság iránti rendíthetetlen elkötelezettség igen. Mozog a térben, mert taktikus és bármely adott térben a legnagyobb szükséglet szenvedő minoritáriusság érdekeit hangoztatja. A *queer* ellenáll mindenféle szubjektivizálódásnak és stratifikálódásnak. Az önérdék forrása a véletlen összeütközés lehet, de a *queer* elszántan elutasítja, hogy önmaga pusztá létét állítsa az aktivizmus hangoztatásának pozíciójával szemben, ami vagy egybeesik vagy nem az egyén személyes hasznával. A *queer*nek nincs motivációja, s ez teszi veszélyessé a majoritárius szemében, aki saját motivációját a 'logika' és az 'objektivitás' mögé rejti. A *queer* az én értelmezésemben mindenekelőtt sohasem individuális; nem ismer el semmiéle hierarchiát vagy taxonómiát a fajok között. Elszántan állítja az ember(i) halálát az élet valamennyi, nem diszkriminatív módon definiált formájának felszabadítása érdekében. Chrysanthi Nigianni szerint a *queerség* „az az erő, ami változást tud kiváltani és eredményezni az elméletben, ami a bevett gondolkodástól és diszciplínáktól eltérő deviáns gondolatmeneteket képes létrehozni, képes a *queert queerré* tenni, azaz önmagát aláásni, hogy szembeszálljon bármiféle normalizálódással” (2009, 1). Colebrook bizonyítja, hogy a *queer* elmélet mint teória mennyire összeegyeztethetetlen az identitáspolitikával (2009, 18–19). Grosz véleménye szerint azért van szükségünk a *queerre*, mert „a különbözőség, a másféleség, másság fogalmakat nehéz az elnyomás humanista és fenomenológiai paradigmájába integrálni, mert az minden szubjektum (de többnyire a *legtöbb* szubjektum) elismerésére törekszik a pusztá általános humanitás modellje nevében” (1995, 211). Feladja bárminemű nemhumán túlélésének lehetőségét. Noreen Giffney szerint a *queer* kategóriájának felvetése azzal jár, hogy „minden egyes kérdés, ahelyett, hogy megoldásra vezetne, újabb kérdések sorát eredményezi, folytonosan

frusztrálja megismerési törekvéseinket, a vágyra és vágyódásra nyit teret” (2009, 1). Ugyanazért, amiért Giffney a *queer* fogalmát ajánlja és azért is, mert a *queer* gyakran rendelődik az ’elmélettel’ szókapcsolatba, én is azt állítom, hogy a *queer* a filozófiai (anti-)identitás formája a fajizmus ellenes ahumán aktivizmus céljaiért folytatott küzdelemben. Az ahumán elmélet szerint a filozófus és az aktivista pozíciója ugyanaz: változást kiváltani, gazdanövénynek lenni, miközben megszabadulunk a parazita embertől, új kérdéseket tenni fel, amelyek megnyitják az embert a társadalmi szerződésen túli természetes világ felé. Serres azt mondja:

A filozófusnak többé nincs igaza és nem racionális, nem az esszencia vagy az igazság védelmezője. A politikus feladata, hogy helyesen járjon el és racionális legyen, a tudós dolga, hogy igaza legyen és racionális legyen; az igazságnak már így is számtalan felelőse van, a filozófus anélkül, hogy hozzájuk csatlakozna az igazság leplébe burkolózna, mint valami védő pajzsba vagy mellvértbe, nem énekel és nem is imádkozik, hogy éjszakai félelmekkel szövetkezzen, mert a lehetőséget akarja szabadjárára engedni. Az előre beláthatatlan és törekeny feltételeket tarja szemmel, bizonytalan, változó, függő a pozíciója, arra törekszik, hogy az elágazások és szétválások lehetőségét fenntartsa... A filozófus feladata, a filozófus szenvedélye a lehetséges változásainak negentropikus hívása. (1977, 23)

Serres a tudományos osztályozást és az igazság keresését az erőszak egyik megnyilvánulási formájának látja (1977, 97), míg a filozófus szerepét az én-en túli, világgal való törődéssel társítja. Munkáiban egyaránt kritizálja a politikát és a tudományt, amiért az igazságra hivatkozva, az igazságot az emberi intervenciótól független objektív megfigyelésnek, az emberi hasznot és értéket mélyen konzerváló jogi kinyilatkoztatásnak állítva, igazából az igazság mögé rejtik önös érdekeiket. Az „igazság” szó ebben az esetben mellvért és fegyverzet, mert kivédi az elszámoltatást. A poszt-igazság szervezte világunkban az igazságnak, „vitatott terep” definíciója még komplexebbé tette a fogalmat. A hamis hír és az igazság tagadása valós, míg az igazságra hivatkozás gyakorta esetleges és különböző tőke vezérelte tereket és értékeket szolgál, melyek egyaránt fenntartják az emberi és nem emberi szubjektumokra vonatkozó hagyományos felfogást. A filozófus sérülékenysége elengedhetetlen, a világ törekenységének megóvása áll a filozófiai navigáció és kreativitás középpontjában, s ugyanígy van ez az aktivizmusban is. A filozófus, aki az aktivizmus nélküli filozófiára esküszik, nem filozófus. A folytonosan változó filozófiánk közepette kell éljük életünket. Identitásunk kihangsúlyozása vagy megőrzése, lett légyen az bármilyen minoritárius is, lehet hasznos vagy taktikus, de ha ebben áll a célunk, akkor nem vagyunk filozófusok. Akkor antropocentrikus humanisták

vagyunk, és nem érdekeljük meg az aktivista vagy filozófus nevet a természet világában. A nem-reflektív és nem-reaktív filozófia megtartja a múltból azokat a problémákat, amelyek katalizálják a kérdéseit, de amelyek új kérdéseket vetnek fel, semmint a régieket oldják meg – talán a különbözőség és az egyenlőség közötti különbséget. A kérdések *queerek*. Újabb kérdésekkel válaszolnak. Serres szerint a filozófia sodródása ez: „Ubi? Quo? Unde? Qua?” (2015, 27). Hol vagyunk? Hová megyünk? Honnan jövünk? Min keresztül vezet az út? Ezeknek a kérdéseknek a perspektivikus jellege a filozófia *queer* lényegéről árulkodik. A „Hol?” térbeli és időbeli, környezetünkkel és annak többi élőlényével áll relációban, a folytonos áthaladás és bolyongásaink inflektív tulajdonságára utal. Óvja a világ törekénységét, egyben elég bátor is ahhoz, hogy egyre kérdezzen és elfogadja a válasz lehetetlenségét annak tudatában, hogy az aktivizmus helyteremtés a másik kivirulására. Serres szenvedély fogalma a *queer* elméletben megnyilvánuló vágy-politikáról tanúskodik. A klinámen (Harold Bloom 'clinamen' fogalma) különböző időpontokban és különféle módokon áll elő, ami felerősíti, hogy megkérdezzük: „Ubi? Quo? Unde? Qua?” Filozófia szenvedélyünk, akár a *queer* vágy, túl van az élvezeten és a kielégületlenségen. A *queer* filozófia örökös ereje mindig ott van, és mindig ott van a politikusban és a tudósban is, de annak legrosszabb formájában, a hatalom akarásában, az antropocentrikus kivételezettség gondolatában nyilvánul meg.

Segíthet-e nekünk az ahumanizmus abban, hogy *queer* fajtává váljunk? Azt az intersztíciós, közbenső, ideiglenes fajt eredményezi-e az ahumanizmus, ami megnyithatja az utat a szabadsághoz megtizedelt természeti világunkban? Lehet, hogy a fajom *queerré* tételén fáradozom, de végsősoron fajtám eltűnésének módját keresem, elméletben és gyakorlatban egyaránt. Azaz, lehetséges, hogy a jövővel való viszonyunkat igyekszem *queerré* tenni. A jelölés és a szubjektivizálódás merev rendszereitől való elválás teszi lehetővé, hogy *queer* viszonyba lépjünk a világgal, mert csak kérdéseket tehetünk fel. Hogyan hallgatunk oda a világra? Hogyan tudunk a bennünket nagyon másként érintő, az emberi jelölési gyakorlatoktól eltérő módon működő nyelveken és kifejezéseken érteni? Egész idő alatt egyre tanuljuk meghallani, miközben küzdünk saját fajunk elszánt kivételesség tudata ellen. Aktivisták, abolicionalisták, mindazok, akiknek kevesebb értéket tulajdonítanak, mindig is köztes létezők voltak. A feminizmus és az antirasszizmus gazdag története, minden, a másféleségen alapuló *queer* igyekezet a köztes-lét pozíciójába helyez bennünket, mert Serres kérdései a minoritárius számára sohasem voltak a hagyományos humanista filozófia felfogása mentén megválaszolhatók. Az általam javasolt *queer* elmélet és Serres nyújtotta aktivista filozófia és a hagyományos filozófia közötti különbség nem pusztán a ki és mi kérdéséről a hol kérdésre történő elmozdulásban áll, hanem a filozófia újra definiálásában:

a közelebről meg nem határozott, elvont „igazság” keresésének metafizikus nárcisztikus luxus kalandja helyett a konkrét testek szenvedéstől és pusztulástól való megszabadításának szükségességét valló filozófiaként, az olyan életért, amit gyakran sokkal nehezebb megélni, mint nem élni. A történetét tekintve a minoritarianizmusból származó *queer* filozófia felelőssége, hogy a másikért, nevezetesen a nem-humán állati lényekért gyakorolt filozófia legyen, akinek nincs szüksége a filozófiára. A *queer* filozófia önös haszon nélkül való megszólalás. A hatékonyságát korlátozó tudományos élet tereiben, a konferenciákon zajló eszmefuttatások nélkül aktivizál. A filozófiaként élt élet, élő organizmus, odafigyelő, gyakran szomorú és kétségbeejtő, de a világ és nem az én iránti elköteleződés szenvedélye vezérli. Düh, frusztráltság és öröm. Könyörületlen az ember kivételességével szemben, akkor is, ha azzal vádolják, hogy abszurd és abban az illúzióban ringatja magát, hogy le akar számolni ezzel a fajjal. A kreativitásban leli örömét, ami nem tűri a borongás vagy az áldozat kiváltságosságát. Ideje felhagyni az antropocentrizmus bizonygatásával. Legfőbb ideje, hogy az emberi lények felhagyjanak az emberi létezéssel. Valamennyien.

*Barát Erzsébet  
Szegei Tudományegyetem*