

Ökodiskurzusok

Az ökológia fogalmát 1869-ben Ernst Haeckel német botanikus alkotta meg az *oikosz* (ház, élőhely, lakhely, környezet, házigazdaság, család, háznép stb.) és a *logosz* (tudomány) görög szavakból. Míg maga Haeckel az ökológiát az élőlények és környezetük kapcsolatát vizsgáló fiziológiai szakterület megjelölésére használta, mára az ökológia tagadhatatlanul egy új tudományos paradigma hívószavává vált, amely sajátos nézőpontból, új témákkal, módszerekkel és értelmezési keretekkel járulhat az emberi együttélés és gondolkodás megismeréséhez. Az utóbbi nagyjából két évtizedben itthon is érzékelhető a felfokozott érdeklődés az ökológiai diskurzusok iránt; s megjelentek azok az áttekintő tanulmányok is, amelyek a társadalomtudományosabb szempontok felől vizsgálódó *environmental humanities* intézményesülését vázolják fel. Jelen lapszám az ökológiai fókuszú humántudományi kutatások hagyományához kapcsolódva kívánja az *öko-filozófia* és az *öko-kritika* területein a természet és ember múltbeli és jelenkori komplex kapcsolatrendszeréről folyó kutatások egy részét bemutatni. A számot nyitó négy tanulmány az *öko-filozófia* területéhez sorolható, s mint ilyenek, a modernitás számos alapelvét kritikával szemlélve a természettudományosnak nevezett világkép re- és dekonstrukciója során az ember és a természet fogalmainak új dimenzióit körvonalazzák számunka. A kötet második témaköre (*öko-kritika*) a természetábrázolás és természethez való viszony aktuális ideológiai és/vagy retorikai, illetve irodalmi kérdései köré szerveződik. A második részben olvasható szövegek mellett, hogy bemutatják a döntően angol nyelvű szcénát, szemléletükben az öko-kritika harmadik hullámhoz kapcsolódnak, amikor vizsgálat alá veszik az öko-kritika eddig kirajzolódott gondolkodási-diszkurzív mintáit.

A számot RADVÁNSZKY ANIKÓ és SMID RÓBERT szerkesztette.

Eco-Discourses

The concept of ecology was coined in 1869 by the German botanist Ernst Haeckel, combining the Greek words *oikos* (house, habitat, dwelling, environment, household, family, household people, etc.) and *logos* (science). While Haeckel himself used the term “ecology” to refer to the physiological discipline of studying the relationship between living organisms and their environment, ecology has now undeniably become the buzzword for a new scientific paradigm that can contribute to the understanding of human coexistence and thought from a specific perspective, with new themes, methods, and interpretative frameworks. In the last two decades or so, there has been an increased interest in ecological discourses in Hungary, and there have also been some overview studies outlining the institutionalization of *environmental humanities*. This issue aims to present some of the research on the complex relationship between nature and humankind, past and present, in the fields of *ecophilosophy* and *ecocriticism* with regard to the tradition of ecologically focused humanities research. The first four articles belong with the field of *ecophilosophy* and, as such, critically engage with many of the principles of modernity in a re- and deconstruction of what we call the natural worldview, outlining new dimensions of the concepts of man and nature. The second theme of the volume (*ecocriticism*) is organized around current ideological and/or rhetorical and literary issues of representing nature and our relation to it. In addition to presenting the English-language scene, the articles in the second section of this issue belong to the third wave of ecocriticism which scrutinizes thought patterns and discursive formations that have emerged in ecocriticism so far.

The issue is edited by ANIKÓ RADVÁNSZKY and RÓBERT SMID.

Éco-Discours

Le concept de l'écologie a été créé en 1869 par le botaniste allemand Ernst Haeckel à partir des mots grecs *oikos* (maison, habitat, habitation, environnement, ménage, famille, gens du ménage, etc.) et *logos* (science). Si Haeckel lui-même a utilisé le terme écologie pour désigner la discipline physiologique qui étudie les relations entre les organismes vivants et leur environnement, de nos jours, l'écologie est devenue indéniablement un mot à la mode, désignant un nouveau paradigme scientifique qui peut contribuer à l'étude de la coexistence et de la pensée humaines dans une perspective spécifique, avec de nouveaux thèmes, de nouvelles méthodes et de nouveaux cadres d'interprétation. Au cours des deux dernières décennies, l'intérêt pour les discours écologiques s'est accru en Hongrie, et des études synthétisantes ont été également publiées sur l'institutionnalisation des *sciences humaines de l'environnement* d'un point de vue plus proche des sciences sociales. Ce numéro vise à présenter certaines des recherches sur la relation complexe entre la nature et l'homme, dans les domaines de l'*écophilosophie* et de l'*écocritique*, dans le contexte de la tradition de la recherche en sciences humaines axée sur l'écologie. Les quatre articles ouvrant ce numéro s'inscrivent dans le domaine de l'*écophilosophie* et, en tant que tels, s'engagent de manière critique avec de nombreux principes de la modernité dans une re-construction et une déconstruction de ce que nous appelons la vision naturelle du monde, en soulignant de nouvelles dimensions des concepts de l'homme et de la nature. Le deuxième thème du volume (l'*écocritique*) est organisé autour des questions idéologiques et/ou rhétoriques et littéraires actuelles de la représentation et de la relation à la nature. Les textes de la deuxième partie du numéro, tout en présentant la scène anglophone, sont liés dans leur approche à la troisième vague de l'écocritique, lorsqu'ils examinent les modèles de pensée et de discours qui ont émergé dans l'écocritique jusqu'à présent.

Le numéro actuel de notre revue a été établi par ANIKÓ RADVÁNSZKY et RÓBERT SMID.

TANULMÁNYOK

RADVÁNSZKY ANIKÓ – SMID RÓBERT

Ökodiskurzusok

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

rob.smidi@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1949-5870

HELIKON

Eco-Discourses

Abstract

Under the banner of ecology, transdisciplinary approaches have been present from the very beginning. However, as the Anthropocene has become a focal point for many contemporary environmental discourses, eco-discourses have taken a more abstract and theoretical approach to the relationship between humankind and nature. And just as environmental problems cannot be ignored today, it is also true that they cannot be addressed from a single perspective, and that the elements of multi-focal, highly complex ecological problems cannot be understood in isolation, i.e., without their philosophical, social, cultural, and political contexts. This issue aims to present some of the research on the complex relationship between nature and humanity, past and present, in the fields of *ecophilosophy* and *ecocriticism* with regard to the tradition of ecologically focused humanities research.

Keywords: nature, ecology, ecophilosophy, ecocriticism, antropocene, transdisciplinarity, literature, phenomenology, corporality, alterity, inhabiting the earth, nature writing, environmental aesthetics, metadiscourse, ecofeminism, postcolonialism, hybrid bodies

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.1

Az ökológia fogalmát 1869-ben Ernst Haeckel német botanikus alkotta meg az *oikosz* (ház, élőhely, lakhely, környezet, házigazdaság, család, háznép stb.) és a *logosz* (tudomány) görög szavakból. Míg maga Haeckel az ökológiát az élőlények és környezetük kapcsolatát vizsgáló fiziológiai szakterület megjelölésére használta, mára az ökológia tagadhatatlanul egy új tudományos paradigma hívószavává vált, amely sajátos nézőpontból, új témákkal, módszerekkel és értelmezési keretekkel járulhat az emberi együttélés és gondolkodás megismeréséhez. Az ökológia változatainak, aldiszciplínáinak, diskurzusainak napjainkban tapasztalható megsokasodása természetesen az *oikosz* eredetileg is széles körű értelméből is fakad. Humánökológia, társadalomökológia, ökopolitika, ökofeminizmus voltaképp abból adódóan léteznek, hogy az *oikosz* szinte bármily szűk és tág értelemben vett környezetet jelölhet, amelyhez bensőséges kapcsolat fűz bennünket.

Az ökológia zászlaja alatt kezdetektől fogva jelen vannak a több tudományt érintő, transzdiszciplináris megközelítések. Azonban az, hogy mára az ökológia tárgykörében, a biológikumot előtérbe állító értelmezések mellett egyre inkább teret kapnak az ember és természet viszonyának absztraktabb és elméletibb megközelítései is, az az antropocénnek is nevezett jelenkori földtörténeti kor sajátosságaiból is adódik. A vészjósló, sokszor negatív utópiaként elgondolt globális ökológiai krízis különféle aspektusai az 1970-es évektől folyamatosan, egyre összetettebb és szerteágazóbb módokon váltak sokrétű, figyelemre méltó kutatások témáivá. Ahogy a környezeti problémákat mára nem lehet figyelmen kívül hagyni, éppúgy érvényes az is, hogy azokat nem lehet egyetlen nézőpontból átlátni és kezelni; a többfókuszú, igen összetett ökológiai problémák elemeit lehetetlen önmagukban, elszigetelten, azok filozófiai, társadalmi, kulturális és politikai beágyazottsága nélkül értelmezni.

Az utóbbi nagyjából két évtizedben itthon is érzékelhető a felfokozott érdeklődés az ökológiai diskurzusok iránt; az antropocénnel, a klímaváltozással, valamint egyáltalában a természet megváltozott episztemológiai státuszával humán tudományi perspektívából foglalkozó tematikus lapszámok,¹ többszerzős kötetek² és egyszerezős monográfiák³ mellett megjelentek azok az átte-

¹ A *Helikon Ökokritika* (2007/3.), a *Prae Antropocén* (2017/1.), a *Korunk Ökofilozófia* (2018/1.) és a *Helikon Poszthumanizmus* (2018/4.) című lapszámai.

² MOLNÁR László, szerk., *Legyenek-e a fáknak jogaik? Környezeti-etikai szöveggyűjtemény* (Budapest: Typotex Kiadó, 1999); LÁNYI András, szerk., *Természet és szabadság: Humánökológiai olvasókönyv* (Budapest: Osiris Kiadó, 2000); LÁNYI András és JÁVOR Benedek, szerk., *Környezet és etika* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2005); FOGARASI György, szerk., *Az irodalom klímapolitikái* (Szeged: SZTE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 2021).

³ ENDREFFY Zoltán, „...hogy művelje és őrizze...” (Budapest: Liget Műhely, 1999); GYÖRGY Lajos, *Vissza a kozmikus rendhez: Önszerveződés az élővilágban és a társadalomban* (Budapest: Föld Napja Alapítvány, 2000); LÁNYI András, *Az ember fáj a földnek: Utak az ökofilozófiához* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2010); HÓDOSY Annamária, *Biomozzi: Ökokritika és populáris*

kintő tanulmányok is, amelyek a társadalomtudományosabb szempontok felől vizsgálódó *environmental humanities* intézményesülését vázolják fel.⁴

Jelen lapszám az ökológiai fókuszú humántudományi kutatások hagyományához kapcsolódva kívánja az *ökofilozófia* és az *ökokritika* területein a természet és ember múltbeli és jelenkori komplex kapcsolatrendszeréről folyó kutatások egy részét bemutatni. Egyetérthetünk Lányi Andrással, aki szerint „az ökológiai diskurzus igazi tétje csak filozófiai összefüggésekben tárul fel, mert az ember és világa közti viszony legáltalánosabb kérdéseit érinti”,⁵ továbbá az sem vonható kétségbe, hogy a filozófiai megalapozás igénye az emberi beavatkozás következményeképp fellépő környezeti válság és a korunk uralkodó világnézeti összefüggései közötti szoros kapcsolatra is visszavezethető. Általánosságban elmondható, hogy az ökofilozófiák közvetlenül abból a mély belátásból fakadnak, hogy a természet és az ember világa, a 17. századtól kialakuló és jelenleg is uralkodni látszó modern felfogással ellentétben nem választható szét, hanem egymással kölcsönös függésben működik. A nagyon különböző elméleti és módszertani háttérrel rendelkező gondolkodók és irányzatok más-más nézőpontból a természet/ember, természet/kultúra, természet/társadalom, valamint az ezeket megalapozó test/szellem, szubjektum/objektum dichotóm rendszerének történetiségének értelmezésére, a két mező szükségszerű egymásrahatásainak és összefüggéseinek kimutatására törekednek.

A számot nyitó négy tanulmány az *ökofilozófia* területéhez sorolható, s mint ilyenek, a modernitás számos alapelvét kritikával szemlélve a természettudományosnak nevezett világkép re- és dekonstrukciója során az ember és a természet fogalmainak új dimenzióit körvonalazzák számunka. A filozófiai írások közül az első, Moldvay Tamás tanulmánya azokat a kortárs francia gondolkodókat – Michel Serres, Bruno Latour, Félix Guattari – szólaltatja meg, akik a társadalomtudományokat a természettudományokkal, illetve a politikai gondolkodást ökológiai szemlélettel ötvözve adtak eszközt a kezünkbe az antropocén világ leírásához, valamint az ökológikus ágencia lehetőségeinek elgondolására. Ezt követően Popovics Zoltán, Radvánszky Anikó és Corine Pelluchon írásai a fenomenológiai hagyomány ökofilozófiai vonatkozásait tárgyalják a

film (Szeged: Tiszatáj Könyvek, 2018); LÁNYI András, *Bevezetés az ökofilozófiába: Kezdő haladónak* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2020); HORVÁTH Márk, *Az antropocén* (Budapest: Prae Kiadó, 2021); SMID Róbert, *Az ökokritika dilemmái* (Budapest: Századvég Kiadó, 2023).

⁴ VINCZE Richárd, „Az Environmental (Ecological) Humanities kezdetei, állomásai és oktatása”, *Tempevölgy* 46, 2. sz. (2023): 1–17; VINCZE Richárd, „Környezet és humántudomány: Az Environmental Humanities alapvetéseiről, céljairól, kiemelt kutatásairól röviden”, *Studia Litteraria* 62, 1–2. sz. (2023): 129–144, <https://doi.org/10.37415/studia/2023/62/13479>.

⁵ LÁNYI, *Az ember fáj a földnek...*, 10.

„korporalitás”, a „világban lakozás” és az „alteritás” kérdéskörein keresztül, ezen túlmutatóan pedig a környezeti kérdések etikai, ismeretelméleti és esztétikai aspektusára is rámutatnak. Az ökofilozófiai témakörnek szentelt tanulmányokban izgalmas eszmetörténeti folyamatokon keresztül az ökopolitika, ökofenomenológia, ökoetika és környezetesztétika mára már önálló akadémiai diszciplínákká váló területeinek kialakulására és formálódására is ráláthatunk.

A kötet második témaköre (*ökokritika*) a természetábrázolás és természethez való viszony aktuális ideológiai és/vagy retorikai, illetve irodalmi kérdései köré szerveződik. Az *ecocriticism* kifejezés William Rueckert 1978-as tanulmányában tűnt fel először, amely az ökológiai szemléletnek, illetve az ökológiának mint tudományágnak az irodalomértelmezésben való hasznosíthatóságát vizsgálta. Az ökokritika fogalmának elterjedése azonban, ezzel párhuzamosan pedig az ökokritika önálló értelmezési eljárásá válása csak a '90-es években történt meg az angol és az amerikai irodalomkritikában. Persze ezt megelőzően is markánsan jelen voltak olyan interpretációs irányok, amelyek ökokritikusnak bélyegezhetők, mint például az úgynevezett *nature writing* műfaji kategóriájába tartozó művek vizsgálata. A nature writing új megközelíthetőségét tárgyaló kutatások alkották ugyanakkor azt a mezőt, amely az ökokritika első hullámaként azonosítható. Az első hullám arra alapozta értelmező horizontját, hogy a lehatárolható, véges környezet, amelyet a szerző és az olvasó belaknak, nem csupán kulturálisan létezik, de természeti tényezők által is meghatározott (akár úgy is, hogy azok a kulturális reprezentálhatóságot megbolygatják, leépítik), ekképpen pedig a természet az olvasást megalapozó hagyománytörténetnek már mindig is része, de túl is mutat azon, mert túléli az aktuális szerzőt és az aktuális olvasót.⁶ Szintén az első hullámban kezdett az ökokritika a diszciplinarizálódását erősítendő differenciálódni is, aminek egyik példája az amerikai akadémiai közeg két tábora közötti vita: az egyik csoport amellet érvelt, hogy az ökokritikának elsősorban egy közös „ügy” mentén kell szerveződnie (ez a természet iránti elkötelezettséget, a környezetvédelmet jelentené);⁷ a másik viszont mindenfajta politikai cél mellőzése mellett foglalt állást akkor, amikor a szoros olvasást tette meg az ökokritika legproduktívabbnak gondolt fel-

⁶ Herbert F. TUCKER, „From the Editors”, *New Literary History* 30, 3. sz. (1999): 505–507, <https://doi.org/10.1353/nlh.1999.0016>.

⁷ Ursula K. HEISE, „The Hitchhikers Guide to Ecocriticism”, *PMLA* 121, 2. sz. (2006): 503–516, <https://doi.org/10.1632/003081206X129684>.

adataul,⁸ értelemszerűen az akkor már zenitjén túl lévő posztstrukturalizmus utóhatásának nyomát is magán viselve.

Az ökokritika második hulláma már kritikailag viszonyult mindkét tábor diszpozíciójához. Egyszerre vizsgálta felül a referencia kérdését irodalom és környezet, a fikciós és a valós táj közötti relációkban és a természet problémátlannak és evidensnek tűnő koncepcióját. Az ökokritika rövid diszciplínatörténetében innentől eredeztethető a két meghatározó vizsgálódási irány: az egyik a természet és a kultúra folyamatai közötti kölcsönhatásokat elemzi, a másik pedig a természet történeti konstrukcióit. A második hullámban egyszerre jelentett mérföldkövet és fordulópontot Timothy Morton bekapcsolódása az ökokritika önkritikus diskurzusába *Ecology without Nature* (2007) című könyvével, amelynek fő tétele már a címben is szerepel: vagy ökológia van, vagy természet, és ahhoz, hogy az előbbi keretén belül képesek legyünk gondolkodni, szükséges, hogy az utóbbit mint a romantikától örökölt és máig meghatározó koncepciót felülvizsgáljuk.

A harmadik hullám pedig már az ökokritika saját kritikai újraértéseit vonja kritikai analízis alá – a metadiskurzus metadiskurzusa tehát, esettanulmányokkal megtámogatva. A második részben olvasható szövegek amellet, hogy bemutatják a döntően angol nyelvű szcénát, szemléletükben ehhez a harmadik hullámhoz kapcsolódnak, amikor vizsgálat alá veszik az ökokritika eddig kirajzolódott gondolkodási-diszkurzív mintáit. Így értekeznek a természetről mint az ökológikus gondolkodás akadályáról (Smid Róbert), a természet és a femininitás problémátlannak tűnő megfeleltethetőségéről (Hódosy Annamária), az ökokritika posztkoloniális elméletek általi kibővíthetőségéről és érintettségéről (Gyuris Kata), valamint a hibrid testek alkotta hálózatok szüntelen formálódó vitalitásáról (Nemes Z. Márió). A kötetet záró recenziós rovat az ökodiskurzushoz kapcsolódó, közelmúltban megjelent nemzetközi és magyar szakkönyvekre hívja fel az olvasók figyelmét.

⁸ S. K. ROBISCH, „The Woodshed: A Response to »Ecocriticism and Ecophobia«”, *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 16, 4. sz. (2009): 697–708, <https://doi.org/10.1093/isle/isp096>.

MOLDVAY TAMÁS

„Itt már nem tudunk felülnézetből nézni semmit”¹

Guattari, Serres, Latour ökögondolkodásáról

tasmoldvay@yahoo.com
ORCID: 0009-0005-9160-9771

HELIKON

„We can no longer see anything from above”. On Guattari’, Serres’, Latour’s
Eco-thinking

Abstract

The work of Félix Guattari, Michel Serres and Bruno Latour form a loosely knit backbone of French eco-thinking. In the first part of this paper, I will show how the transdisciplinary thinking of these three thinkers, inherited from post-structuralism, transforms at a certain point in their careers into ecosystemic questioning: for Guattari, the notion of transversality; for Serres, the notions of networked communication and translation; for Latour, the hybrid-networked entities and actor-network theory serve as springboards for this. Transdisciplinarity is not only a theoretical attitude but also a policy with practical relevance. In the second half of my paper, I will show how, for these three thinkers, the politics of transdisciplinarity leads to an eco-politics, namely: for Guattari, to a committed, left-wing ecosophy aiming to clean up our mental ecosystem; for Serres, to an idea of contract and symbiotic alliance; and for Latour to a new experience of the terrestrial holobiont embedded in Gaia.

Keywords: ecology, philosophy, transdisciplinarity, transversality, ecopolitics, holobiont, terrestrial, environmentalism, bottom-up democracy, poststructuralism, actor-network theory, Gaia theory, anthropocene

¹ Bruno LATOUR, *Où suis-je? Leçons du confinement à l’usage des terrestres* (Paris: La Découverte, 2021), 17.

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.2

A francia ökogondolkodás három kiemelkedő alakjával fogok foglalkozni: Félix Guattarival, Michel Serres-rel és Bruno Latourral. Hármójuk munkássága laza gerincvonulatot alkot, olykor a nyilvánvaló rokonszenv jeleivel egymás között, amelyet a magam részéről a francia ökológiai reflexiók legfontosabb vonulatának tartok. Így írásomban elsősorban rájuk fogok összpontosítani, s nem fogom a témában a teljes frankofón terepet feltérképezni.

Félix Guattari egész életében elkötelezett baloldali mozgalmár volt, az 1950-es évektől a Lacan-féle pszichoanalitikus iskola és a pszichiátriai reformmozgalom lelkes követője, sőt gyakorlati tesztelője a La Borde pszichiátriai klinika experimentális terepén, aki az 1970-es évektől Gilles Deleuze-zel együttműködve avanszált filozófussá a kettejük által közösen írt *L'Anti-Édipe* (1972, *Anti-Oidipusz*), *Mille plateaux* (1980, *Ezernyi fennsík*) és a magyarul is olvasható *Mi a filozófia?* (1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*) könyvekkel. Az ökológia problematikája Guattari munkásságának kései szakaszában került elő, amiről két utolsó műve, a *Les trois écologiques* (1989, *A három ökológia*) és a *Chaosmose* (1992, *Káozmózis*) tanúskodik, valamint az a paradox tény, hogy a pártszerveződéssel és a politikai reprezentacionalizmussal szemben oly bizalmatlan Guattari 1992-ben a francia zöld párt képviselőjelöltje lett az Île-de-France régióban – ám nem sokkal a választások előtt szívrohamban meghalt.

A Guattarival évre egyidős Michel Serres intellektuális pályája a francia Haditengerészeti Akadémiáról, majd az École Normale Supérieure-ről indult, ahol matematikát, klasszikus irodalmat és filozófiát tanult, foglalkozott a Bourbaki-féle matematikai strukturalizmussal (doktori tézisében Leibniz rendszerének hálózatos topológiáját rekonstruálta), információelmélettel, modern mikrobiológiával (a Nobel-díjas Jacques Monod mellett), ám e szerteágazó érdeklődés dacára – vagy éppen emiatt – Serres elszigetelt maradt a francia akadémiai közegben, amely jobb híján tudománytörténészként skatulyázta be őt. Ezért az 1970-es évektől elkezdett tanítani Amerikában, a Johns Hopkins, majd a Stanford Egyetemen, hogy a következő évtizedekben a két kultúra között ingázzon Hermész, a kommunikáció vándoristenségének oltalma alatt – ontva magából az idők során egyre inkább esszéisztikus hangvételűvé váló könyveit, a *Hermès* könyvsorozatot (az öt kötet 1969 és 1980 között jelent meg), Jules Verne-ről, August Comte-ről, Carpaccióról, Zoláról, Lucretius fizikájáról, és sok egyéb, más témájú művet. 1990-ben jelent meg a magyarul is olvasható *A természeti szerződés* (*Le contrat naturel*), Serres saját besorolása szerint jogfilozófiai munkája, az egyik legolvasottabb írása annak ökológiai aktualitása miatt, jóllehet az „ökológia” szó, mint ő maga is hangsúlyozza, egyszer sem fordul elő benne. Serres – ahogyan egyébként Guattari is –

nem ökológiával, de nem is környezetvédelemmel akart foglalkozni, hanem azzal a tágabb és szövevényesebb háttérrel, amelynek köszönhetően a természet az újkor kezdetén kikerült a jog területéről, megszűnt természetjognak (is) lenni, és pusztá objektummá, környezetté, erőforráskészletté vált az így-úgy elgondolt társadalmi szerződések margóján, hogy éppen ez a jogfosztottság nyissa meg az utat a természettudományok hallatlan sikerei előtt, amelyek napjainkban ökológiai katasztrófák formájában hullanak vissza a fejünkre, kinyilvánítva, hogy a természetnek mégiscsak joga és jogérvényesítő képessége van az emberrel szemben. Serres ezekre a gondolatokra későbbi írásaiban is többször visszatért, így *Le Tiers-Instruit* (1991, *A művelt kívülálló*), *Hominescence* (2001, *Homineszcencia*), *L'Incandescent* (2003, *A parázs*), *Rameaux* (2004, *Gyökerek*), *Le mal propre: Polluer pour s'approprier?* (2008, *Saját bajunk: odapisz-kítunk, hogy elbirtokoljunk?*) és *Biogée* (2010, *Biogea*) című könyveiben.

Serres-hez és Guattarihoz képest Bruno Latour már a következő nemzedéket képviseli. Az ő pályája az 1970-es évek közepén indult egy különös teológiai doktori disszertációval, amely a bibliai egzegézis terén Charles Péguy és Rudolf Bultman elemzési módszereit ötvözi Lévi-Strauss-szal, Derridával, Deleuze-zel, majd innen fordul rá a tudományos szövegek (kutatói feljegyzések, diagramok, laboratóriumi jegyzőkönyvek) egzegézisére az általa meghirdetett szimmetrikus antropológiai program keretében, amely a nyugati modernitás „benszülötteit”, „a tudósok törzsét” veszi etnográfiai vizsgálat alá – ezért szimmetrikus – a maga természetes élőhelyén, a tudás fellegvéraiban, jelesül a kaliforniai Salk Institute-ban, amely az 1970-es években vezető központja volt az agyi hormonok kutatásának. Etnográfiai nézőpontból ezek a hormonok, endorfinok, peptidek és egyéb laboratóriumi izék (hogy Lévi-Strauss etno-szemantikai terminusával éljünk) nem sokban különböznek a primitív törzsi természetmitológiákban szereplő démonikus izéktől, amennyiben a szerepük mindkét esetben az, hogy az adott természetkultúra közegében hatnak, reagálnak, hatásokat gerjesztenek vagy gátolnak – amiből Latour nem a kulturális relativizmus soványka tanulságát vonja le, hanem megpróbálja még élesebb szemmel lekövetni annak a hibrid zónának az ereztét, ahol a társadalmi és természeti, humán és nem humán, konstruált és valós, szimbolikus és fizikai, aktív alanyi és passzív tárgyi még egyetlen heterogén gubancban gabalyodik egymásba civilizációs teljesítményeinkben. Deleuze és Guattari rizomatikus gondolkodása, Serres relációs filozófiája (a hálózat, kommunikáció, transláció, kvázi-tárgy fogalmaival, amelyekkel Latour Serres-nek az 1970-es évek végén a Sorbonne-on tartott előadásait hallgatva ismerkedett meg), François Dagognet és Françoise Bastide materiális

szemiotikája, Steve Woolgar *science studies* stílusú tudásszociológiája, Herold Garfinkel és Philippe Descola etnometodológiája, Michel Callon transláció-szociológiája megannyi ösztönzés és segédeszköz lesz ahhoz a kényes munkához, amelynek legismertebb kifejeletei a Callonnal közösen jegyzett aktor-hálózat elmélet, illetve a modernitás paradigmájának visszavonása a *Sobasem voltunk modernnek* (1991, *Nous n'avons jamais été modernes*) című, magyarul is olvasható könyvben. Latour ez utóbbival voltaképpen már az ökológiai gondolkodás útjára is rálép: „Modernizálunk vagy ökológizálunk, ideje volna választanunk” – summázza majd húsz évvel későbbi visszatekintésében könyve alapvető dilemmáját.² A földgolyó globális modernizálásának elutasítása úgy ölt ökológiai formát Latour gondolkodásában, ahogyan a hangsúlyok áthelyeződnek a társadalomról az emberit és nem emberit egyaránt magában foglaló kollektivitásokra, a társadalmi berendezkedésről az emberek + dolgok képviselési demokráciájára, „az egyvelegek és a hálózatok” parlamentjére, a monista/dualista ontológiákról a kollektivitások ontológiai pluralizmusára, a multikulturalizmus-mononaturalizmus posztmodern párosáról a multinaturalizmusra, vagyis a természetek redukálhatatlan pluralitására, amely utóbbi Latour gondolkodásának utolsó szakaszában már a Természettől, ettől a regulatív eszmétől való megszabadulást feltételezi, hogy helyére léphessen az ízig-vérig ökológiai ihletésű Föld, Gaia, teresztriális ökoszisztéma és a neki megfelelő politikai ökológia, amely a jövőben akár egy új ökológiai osztály megszerveződését is eredményezheti. E gondolatok sorát a *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie?* (1999, *Természetpolitikák: Hogyan léptessük be a tudományokat a demokráciába?*), a *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique* (2015, *Szembenézni Gaiával: nyolc előadás az Új Klimatikus Rendszerről*), az *Où atterrir?* (2017, *Hol érünk földet?*), az *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres* (2021, *Hol vagyok? Leckék a földieknek a bezárkózásról*)³ és a Nikolaj Schultzal közösen jegyzett *Mémo sur la nouvelle classe écologique* (2022, *Megjegyzések az új ökológiai osztályról*) című könyvekben követhetjük nyomon.

A három gondolkodó közül Latour az, aki kifejezetten felkarolja a Gaia-elméletet (míg Guattari kifejezetten elutasítja mint haszontalan mitologizá-

² Bruno LATOUR, „Biographie d'une enquête: À propos d'un livre sur les modes d'existence”, *Archives de Philosophie* 75, 4. sz. (2012): 549–566, <https://doi.org/10.3917/aphi.754.0549>. Latour gondolkodói útjáról lásd még Keresztes Balázs írását Bruno Latour *Hibrid gondolkodás* című kötetében (Budapest: Kijarat Kiadó, 2021).

³ A jelen tanulmány megírása után fél évvel ez és a megelőző 2017-es szöveg magyarul is megjelent: Bruno LATOUR, *Földközelen / Karanténban*, ford. KUN János Róbert (Budapest: Kijarat Kiadó, 2023).

lást), olyannyira, hogy a *Gaia Global Circus* egyik alapítójaként 2013-tól már didaktikus performanszok formájában is közvetíti a hajdani Természet helyére lépő Gaiával kapcsolatos filozófiai észrevételeit.

A TRANZDISZCIPLINARITÁS ÖKOSZISZTÉMÁJA

Mindháromuk gondolkodása reagál valamiképpen a strukturalista mozgalomra, amelynek jellegzetes francia stílusa a tudományterületek közötti nagyvonalú, szabadon csapongó átjárásban mutatkozik meg. Mindannyian interdiszciplináris, mi több, transzdiszciplináris gondolkodók, akik kényelmetlenül szűknek, bornírtnak érzik a tudás departmentalizációját, ezért folyton áthágják a tudományágak közötti válaszfalakat. Nem mintha imposztorok lennének – Deleuze-ék és Latour szerencsétlennek ilyen minőségben Sokal és Bricmont célkeresztjébe kerülni⁴ –, hanem mert a valóság, amelynek a nyomába erednek, erre kényszeríti őket. Könnyen kimutatható, hogy munkásságuk egy adott pontján mindhárman azért lesznek fogékonyak az ökológiai gondolkodásra, mivel kezdettől fogva tudományágakon átívelő, ökoszisztematikus rajzolatokban gondolkodnak. Serres saját bevallása szerint diákéveitől fogva egzisztenciális szenvedésként éli meg a tudásterületek szétszabdaltságát, a „reál/humán” tudományfelosztást, később pedig azt, hogy a jelen filozófiai kérdései iránt érdeklődő professzorként a történelem tanszék katedrájához akarják szegezni.⁵ Serres a specialista szöges ellentéte. Gondolkodásának módszere, sőt

⁴ Lásd Alan SOKAL és Jean BRICMONT, *Intellektuális imposztorok: Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal*, ford. KUTROVÁTZ GÁBOR (Budapest: Typotex Kiadó, 2008).

⁵ Serres így mesélt erről Latournak 1992-ben: „Már az École Normale-ra járva tapasztalható volt a tudományágak elkülönülése, pedig ezt az intézményt mégiscsak azért alapították, hogy a természettudományos és a bölcsész szakos hallgatók összejárjanak, és kölcsönösen inspirálják egymást. A tudományhoz értők műveletlenek, az úgymond műveltek pedig tudatlanok voltak. A fragmentált kultúrához vonzóító dekadens ízlés pusztá visszatükröződése a matematikai és a szabad művészeti szakok iskolás szétválasztásának, annak a társadalmi szakadéknak, amely a hasznos mérnököket elválasztja azoktól, akik a jövőben inkább csak amolyan variété-előadói szerepre lesznek kárhozhatóak. [...] Én fél-vér vagy negyed-vér lettem, összevegyítettem magamban a bölcsészhallgatót a matematikus hallgatóval, differenciál-egyenletekkel öntöttem nyakam az ógörög nyelvgyakorlatokat, és fordítva. A keresztezés – ez az én kultúrideálom.” [...] „Clermont-Ferrandban tanítottam az első könyvem írása idején, és emlékszem a döntésre – melyik hivatalnok vagy miniszter hozhatta? –, hogy szétválasztják a tudományos és az irodalmi művek könyvtárait. De hát hogyan lehetne szétszaggatni Leibniz műveit és lapjait? És Pascalt? És Platónt, Arisztotelészt, Diderot-t? Vagy Lewis Carrollt, és sokan másokat?” [...] „Súlyos szakmai megpróbáltatásokat éltem át, amelyekről nem szívesen beszélek, mert nagyon sok időbe telt, mire kigyógyultam belőlük. Röviden: tudománytör-

éthosza és politikai missziója a kommunikációteremtés a kultúra elszigetelt zárványai között.

A keresztezés – ez az én kultúrideáлом. Feketét a fehérrel, tudományt a bölcsészettel, monoteizmust a politeizmussal, egymás kölcsönös gyűlölete nélkül, a béke megteremtése érdekében, amelyet kívánok, és amelyen dolgozom. [...] Soha semmilyen széttagoltságot vagy tudathasadást!⁶

Guattari a maga részéről olyannyira megveti a rigid akadémiai struktúrákat, hogy még filozófia szakos hallgatóként egyszerűen otthagyja a Sorbonne-t, diplomát sem szerez. Autodidaktaként férkőzik be a pszichiátria és a filozófia belső köreibe, Lacan, Jean Oury és Deleuze mellé – akik valamiképpen mind felnéznek az outsider bennfenteségre és ennek a bennfentesnek a külvilággal fenntartott ezernyi kapcsolatára. Guattari *transzverzálítás*-fogalma is abból az új klinikai házirendből nő ki, amelyet az 1950-es évek közepétől Ouryval közösen terápiás céllal kikísérleteznek, hogy a börtönjellegű intézményes departmentalizációt megpróbálják átszellőztetni, mozgásba hozni, áramoltatni – némileg úgy, ahogy azt ebben az időben Serres szerette volna látni az akadémiai életben –, hogy ezáltal a klinikán gondozott, berögzült pszichés állapotú betegekben elinduljon valamiféle történés, kimozduljanak a zsákutcáikból, kinyíljanak a világ és a társas kapcsolatok felé. A transzverzálítás egy keresztirányú elmozdulás az intézmény szervezeti diagramjának vertikális–horizontális rácsozatában, a heti munkabeosztás táblázatában, amely nem eltörli, hanem kijátssza a vertikális alá–fölérendeltségi viszonyokat (a pszichiáter–beteg, gondozó–gondozott viszonyt, valamint az orvos–ápoló–felügyelő–kiszolgáló személynézet viszonyt), anélkül, hogy a hatáskörök pusztá egymásmellettségére, viszonyok nélküli horizontalitására redukálná azokat. A rácsozat megmarad, de megtelik étellel, sőt valódi funkciója immár az, hogy felerősítse a kizökkenés átlós vektorait.

Ebből a transzverzális praxisból, amely Guattari munkásságának fő iránya és későbbi ökológiai szövegeinek is lényegi referenciája, egyenesen következik a transzdiszciplinaritás eszménye, amelynek egyik gyakorlati megvalósulása a

ténetet kellett tanítanom, de a történelem tanszéken, eltávolítva, kirekesztve, kizárva a filozófiatanításból. Sokat szenvedtem emiatt, és kétségtelenül még mindig szenvedek tőle. Megfosztottak minden szakmai környezettől, diákoktól és kollégáktól, ezzel nehéz együtt élni, ismétlem, úgy, hogy magára hagyják az embert.” Michel SERRES, *Éclaircissement: Entretien avec Bruno Latour* (Paris: Éditions Le Pommier, 2022), 34, 39. (Saját fordítás – M. T.)

⁶ Uo., 34.

Guattari által szervezett FGERRI csoport (*Fédération des groupes d'études et de recherches institutionnelles*), amely pszichiátereket, építészeket, művészeket, színházzal, neveléssel foglalkozó szakembereket fogott össze, illetve az e csoport orgánusaként 1965-ben alapított *Recherches* című folyóirat. „Nem szabadna hagyni, hogy a teoretikus munka a szakemberek foglalatossága legyen” – nyilatkozta Guattari már az *L'Anti-Édipe* megjelenése után, ehhez viszont „egy új értelmiségi nemzedéket, egy új analitikus nemzedéket, egy új militáns nemzedéket kell kikovácsolni, lehetővé téve a különböző területek vegyítését és egymásba folyását”.⁷ Guattari ráadásul a tudományokon túlmenően a politikai aktivizmusra is kiterjeszti a transzdiszciplinaritás követelményét.

Az aktuális társadalmi problémákkal szembesülve a hozzáállásunk csak az lehet, hogy megkérdőjelezzük a hagyományos kultúrát, amely fel van osztva a humán tudományokra, a tudományra, a szcientizmusra – divatos szó újabban – és a politikai felelősségvállalásra. Különösen '68 májusa után fontos és szükséges felülvizsgálnunk ezt a szétválasztást. E tekintetben mind a mai napig megelégedtünk a különféle tudományágak autonomizmusával. Megvan a pszichoanalitikusok külön kis főzőedénye, a politikusoké és így tovább, a többieké. E felosztás revízióját nem az eklekticizmus igénye diktálja, és a revízió nem feltétlenül vezet zűrzavarhoz. Ahogyan a skizofrén beteg sem zavarodottságból megy át az egyik valóságregiszterből a másikba, hanem mert a valóság, amellyel szembesül, erre készíti. A skizofrén, mondjuk így, ismeretelméleti garancia nélkül ered nyomába ennek a valóságnak, és ez a valóság vonszolja magával egyik szinttől a másikig, a szemantika és szintaxis megkérdőjelezésétől a történelem, a fajok stb. tematikájának revíziójáig. Nos, bizonyos értelemben a humán tudományok és a politika mezején tevékenykedőknek ugyanígy „skizofrenizálniuk” kellene magukat. Ami persze nem azonos azzal a fals képpel, amely a skizofrént egy elnyomott állapotként ábrázolja, magába fordult „autistaként” vagy efféleként. Hanem éppen ellenkezőleg, azért, hogy szert tegyünk a skizofrénnak arra a képességére, amellyel minden területre behatol. [...] Ha tartjuk magunkat ahhoz az ideálhoz, hogy a dolgok elkülönülnek egymástól, és bármelyikünk csak egy specialista lehet, akinek saját odújába begubózva kell a maga szakterületén munkálkodnia, úgy egyszer csak azon kapjuk majd magunkat, hogy olyan robbanások következnek be a világban, amelyek előtt teljesen

⁷ „Deleuze et Guattari s'expliquent” (en 1972), in Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes* (Paris: Édition de Minuit, 2003), 303.

értetlenül áll mind a politika, mind az antropológiai elmélet. Ennyiben a szakterületi rubrikák megkérdőjelezése és ezzel párhuzamosan a pszichoanalitikusok, nyelvészek, etnológusok, pedagógusok önelégültségének megingatása nem tudományaik szétzilálását célozza, hanem azok elmélyítését, hogy felnőjenek végre foglalatosságuk tárgyához.⁸

A skizofréniás folyamat radikalitásával gondolkodni a valóságregisztereket keresztülszelve, anélkül, hogy örültek volnánk: ezt jelenti a transzdiszciplinaritás követelménye az *L'Anti-Édipe* nyomán. Amit Guattari itt a széttagolás ideáljának hódoló „hagyományos kultúraként” bírál, azt bírálja majd Latour a maga részéről „a modernitás Alkotmánya” (*la Constitution moderne*) címszó alatt, amely íratlan törvényével elkülöníti és egymással összemérhetetlenné teszi a természetet és a kultúrát, a politikát és a tudományt, valamint a különféle tudományágakat. Hogy az ágazati kutatások bizonyos fokú kooperációját, azaz a szimpla interdiszciplinaritást milyen mély, konstitucionális szakadék választja el a transzdiszciplinaritástól, és hogy ez utóbbit milyen nehéz átültetni a gyakorlatba, vagy akár csak elfogadtatni azokkal, akik az elsőben még nem látnának semmi kivetnivalót, azt jól mutatja Latour helyzetértékelése az 1990-es évek elejéről, amely már a jelentkező környezeti anomáliák ismeretében konstatálja, hogy ezen a téren a Guattari felvetése óta eltelt húsz évben semmi nem változott.

Szellemi életünk siralmas állapotban van. Az episztemológiának, a társadalomtudományoknak, a szövegtudományoknak mind megvan a maguk privilegizált nézőpontja, feltéve, hogy különállóak maradnak. Ha az általunk nyomon követett lények átívelik mindhárom teret, nem találunk megértésre többé. [...] Kritikusaink számára a fejünk felett lévő ózonlyuk, a szívünkben lévő morális törvény és az autonóm szöveg egytől egyig érdekes lehet, de csak különválasztva. Az, hogy egy finom vetélőnek kellene egybeszönie a mennyet, az ipart, a szövegeket, a lelkeket és a morális törvényt, elgondolatlan, elgondolhatatlan, hajmeresztő képtelenség marad.⁹

⁸ „Capitalisme et schizophrénie” (entretien avec Deleuze et Guattari en 1972), in Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes* (Paris: Édition de Minuit, 2003), 328–329. (Saját fordítás – M. T.) A félreértések elkerülése végett: a skizofréniát nem tudathasadást jelent, ahogyan ezt a szót a köznyelv használja – és bármily furcsa, maga Serres is, aki ezen a téren járatlannak mondható –, hanem általános pszichés dezorganizációt, pszichoszomatikus átstrukturálódást.

⁹ Bruno LATOUR, *Sobasem voltunk modernek: Szimmetrikus antropológiai tanulmány*, ford. GECSER Ottó (Budapest: Osiris Kiadó, 1999), 18. (A fordítást kissé módosítottam – M. T.)

A kognitív tudományok megjelenése az 1950-es években, az űrkutatás fejlődése az 1960-as években, az 1968-as alapítású Római Klub, amely már az emberiség előtt álló globális kihívások feltérképezésére vállalkozik (1972-es, nagy visszhangot keltő *The limits to growth* című kiadványa első ízben ad számítógépes modellezésű előrejelzést arról, hogy a jelen exponenciális növekedési ütemű termelési, fogyasztási, szennyezési és demográfiai paramétereket prolongálva milyen sanyarú jövőkép rajzolódik ki az emberiség számára) – mind az interdiszciplináris kooperáció egy-egy jeles példája, a programokban részt vevő tudósok között azonban csak elvétve akad olyan, aki transzdiszciplináris ambícióval vágná bele a kutatásokba.

Az egyik ilyen ritka kivétel az 1960-as években a NASA Mars-programjában dolgozó kémikus, orvos, feltaláló James Lovelock, aki a marsi légkörelemzés gyakorlati kérdéseit transzlálja tovább a földi légkörre, hogy ebből Lynn Margulis evolúcióbíológussal közösen eljussanak a Gaia-hipotézis 1974-es megfogalmazásához. Margulis a versengésen alapuló szelekciós evolúciót bíráló szimbiózis-konceptiójával járult hozzá a Gaia-hipotézishez. Figyelemre méltó szinkronicitásként Deleuze és Guattari is ekkoriban dolgozott a darwini faji leszármazásfán átlépő, rá keresztirányú szimbiózis elméletén, amely a *Mille plateaux Devenir* című fejezetében meghatározza a heterogén multiplicitásokat.¹⁰ A szimbiózis fogalma Serres és Latour ökögondolásában szintén kitüntetett szerepet játszik majd az ember Földdel kapcsolatos parazita magatartásának ellenpontjaként. A Gaia-elmélet sok vitát váltott ki a későbbiekben, de elfogadásának legfőbb akadályát Margulis még az 1990-es évek végén is abban látta, hogy a tudósközösség egyszerűen nem nőtt fel a transzdiszciplinaritás követelményéhez.

A Gaia-elgondolás megköveteli, hogy a geológusok, geokémikusok, légkörkémikusok, sőt még a meteorológusok is a saját területükön túlmenően értsenek a tudományhoz. Tanulniuk kell biológiát, különösen

¹⁰ „A valamivé-válás (*devenir*) nem evolúció, legalábbis nem a rokoni kapcsolat és a leszármazás értelmében vett evolúció – írja itt Deleuze és Guattari. – A valamivé-válás inkább szövetkezés. Ha az evolúció valódi átváltozásokat produkál, azok a *szimbiózisok* kiterjedt területén mennek végbe, amelyek teljesen eltérő fajú és léptékű lényeket hoznak szövetségbe egymással, a leszármaztatás bármifajta lehetősége nélkül. Az átváltozás inkább egy blokkot képez, amely magába szippantja a darazsat és az orchideát, de amelyből nem származtatható le semmilyen darázs-orchidea faj.” „A valamivé-válás és a multiplicitás egy és ugyanaz a dolog [...] minden multiplicitás már eleve heterogén elemek szimbiózisaként jön létre.” Gilles DELEUZE és Félix GUATTARI, *Mille plateaux* (Paris: Édition de Minuit, 1980), 291, 305. (Saját fordítás – M. T.)

mikrobiológiát. De az akadémiai apartheid ellenállást szül. A Gaia elfogadásával olyan lépéseket kellene tenniük, amelyeket a kapcsolódó területeken dolgozók nem szívesen vállalnak.¹¹

Az etimologizálással gyakran és szívesen eljátszozó Serres a szerződés és az analízis ellentétéből kiindulva exponálja ugyanezt a problémát *A természeti szerződésben*. A kontraktus, amely eredetileg kötést, köteléket, kötözösinórt jelent, a modern tudomány analitikai eljárásaiban a kötelékek elvágásához, ezzel pedig az összefüggések hálózatával szembeni vaksághoz és hanyagsághoz vezet.

Analízis alatt olyan műveletek és gondolataktusok halmazát értjük, amelyek eloldozzák egymástól a dolgokat. Minden összeköttetés, akárhol is haladjon, erőket vagy információt továbbít, vagyis valamiféle hatást közvetít. A modern tudomány elvágta ezeket az összeköttetéseket, hogy mindent pontosabbá és kiszámíthatóbbá tegyen. Ezzel a darabokra szabdalással pedig gátat vet az egyetemes hatásoknak. A tudomány ideálja pontosan az ellenkezője a szerződés ideáljának. A tudomány által okozott globális problémák és kihívások azonban most megfordítják a szétszabdalásnak ezt az ideálját, újrakötik azokat a kapcsolatokat, amelyeket az analízis szétbontott. Visszatérünk a szerződéshez. A természettel egészen mostanáig képtelenek voltunk igazán szembesülni: vagy csak a magunk kis mezején adódó tapasztalatokra korlátoztuk, vagy valamiféle elvont fogalmat csináltunk belőle, amelyet alkalomadtán az emberre vonatkoztattunk. S ha a tudományok segítségével tanulmányozni kezdtük, csak még kisebb parcellákra szabdaltuk fel. Tudásunk válságát éppen az okozza, hogy képtelen ezek nélkül a szétválasztások nélkül működni, miközben a felvetődő problémák megoldásához éppen arra lenne szükség, hogy összefüggően tekintsünk rájuk. Ma itt van újra a természet, megújultan és frissen, a születés állapotában: [...] összetett kapcsolatok hálózata ez, amelyben minden illeszkedik mindenhez, minden együttműködik és együtt érez, egy olyan szövetség, amely a legkülönfélébb módokon kapcsolódik össze az immár szintén összefüggővé vált társadalmi és emberi szöveggel. A fonalak, öltések és csomók összessége, különböző rácsozatokba egyesítve és összekötve, a természetet egyszerűen, tisztán és világosan, spekulatív, ugyanakkor

¹¹ Lynn MARGULIS, *The Symbiotic Planet: A new look at evolution* (New York: Basic Books, 1998), 125.

technikai módon határozza meg, valahogy úgy, ahogyan a régi korokban talán álmodoztak erről, mégsem sikerült soha senkinek így elgondolnia és gyakorlatba állítania: szerződések összességéként.¹²

A fenti sorok szerint a természet születése, megújulása jelenkorunk nagyszabású eseménye. Amint ma egyre inkább kénytelenek vagyunk megtapasztalni, a természet nem előttünk áll valamiféle szemrevételezhető tárgyként, nem is alattunk fekszik létünk ontológiai talapzataként, nem mögöttünk bújik meg fenomenális világunk reziduumaiként, nem a fejünk fölött honol a szűkségszerűségek és örök törvényszerűségek zord istenségeként, nem körülöttünk terül el az emberi színjáték kies vagy kietlen környezeteként, a dolgok és történések valamilyen elvont fogalomba rögzíthető, univerzális kereteként: nem, ezeket a rögzített pozíciókat lerázva a természet éppen születőben van, éppen készül, éppen szövődik, csápokot és nyúlványokat eresztve bolyhos hálózattá fonódik – annak megfelelően, ahogyan manapság kezdjük kapiskálni és feltérképezni azokat a finom összeköttetéseket, csatornákat, szerteágazásokat, visszahurkolódásokat, cirkulációkat, amelyeken keresztül információk, kódok és hatások továbbítódnak. Mint Guattarinál, a valóságregisztereket transzverzálisan átszelve, a diszciplináris hierarchizálást és a léptékezés stabil rendjét keresztülhúzva, vagyis heterogén klasztereket, atomi, kemikális, virális, bakteriális, florális, faunális, geológikus, atmoszferikus, klimatikus együtteseket kvázi egyidejűségben mozgósítva, és közben konstatálva, hogy mi magunk sem vagyunk egyebek, mint ennek a szövődéknek a szálai, amint bennük áramlunk, kinyújtózunk, szétterjedünk, mutálódunk – hol szenvedőleg, a hatásait elszenvedve, hol cselekvőleg, amikor a szálak nyomába eredünk, és a transzláció útjait követve magunk szőjük-konstruáljuk tovább a háló szövetét. A születőben lévő természet végső soron egy zsebongó kommunikációs hálózat, amelyet Serres nem Gaiának, hanem egy hozzá nagyon hasonló szóval *Biogeának* nevez (kb. „Életföld”; néha pedig egyenesen Földanyának, amely a mozgásban lévő filozófiai gondolkodásban olykor saját leányunkká, máskor szeretőnké válik).

Ma kezdjük megfejteni a Föld élőlényeiének és inert lényeiének kódnyelveit – igazi élő nyelvek, idegen nyelvek ezek. E lények mindegyike hozzánk hasonlóan információt fogad, továbbít, tárol és feldolgoz. A hajda-

¹² Michel SERRES, *A természeti szerződés*, ford. SEREGI Tamás (Budapest: Kijárat Kiadó, 2021), 129.

ni filozófusok megértették, hogy minden összejátszik és együtt rezonál. Ma már tudjuk, hogy a Biogea beszélget.¹³

Ha ez így van, ebből nyilvánvalóan egy új gyakorlati hozzáállás igénye következik, amellyel bekapcsolódhatunk ebbe a kiterjedt beszélgetésbe – anélkül is inkább, mivel földi lényekként így vagy úgy, de már eleve több milliárd éve érintettek vagyunk benne.

A taktikában kiváló tudományunk épp most, az elmúlt fél évszázadban nyerte meg az antibiotikum-csatát, ám talál-e valamilyen stratégiát a háború megnyerésére, amelynek hosszú evolúciós pályája mégiscsak évmilliókban és évmilliárdokban mérhető? [...] Ahelyett, hogy mindig ideiglenes győzelmekre törekednénk, amelyek hamar végleges vereségbe fordulhatnak, ahelyett, hogy el akarnánk pusztítani ezt a rivális mikrobát, amely annyiszor mutálódik, ahányszor csak szükséges, és szinte bizonyos, hogy az imént felgyógyult gyermek dédunokáit meg fogja tizedelni a jövőben, inkább próbáljuk megfejteni a nyelvét, az általa kibocsátott, tárolt, feldolgozott és fogadott jeleket, hiszen ő is, mi is erre a négy műveletre épülünk. Ha megpróbálunk tárgyalásokat kezdeni vele, ha ezen az úton megosztott kódokkal megpróbálunk közösen letárgyalni egy kölcsönös segítségnyújtást és hasznot biztosító egyezményt, akkor együtt léphetünk át a parazitizmusból a szimbiózisba. Ezért szeretem hallgatni Biogea hangjait, s közben összevetni azokat a miénkkel. Kommunikáció, interferenciák, transláció, terjedés, átjárók és hidak. Hogyan alakulhat át az invazív rendszer kölcsönös párbeszéddé? Hogyan válhat a tárgy alanná? Milyen nyelven beszél ez a szótlán világ? Egy ilyen szövetség nyomán köztünk, az oroszán és az egysejtű organizmus, a szúnyog között ugyanígy szövetségre lépne a nőtény a hímmel, a nővér a fiútestvérrel, a fiú az apával, és így viselkedne az idegen a természetivel, az átutazó az őslakossal, az ember az élőlényekkel, és viszont, az inert világ az élőlényekkel és e kései lények az elsőként érkezőkkel. Közös otthont alkotnánk a Biogea-ban. Ahol az ellenségeskedés vektora az együttműködés vektorába táplálódna vissza. Ha elcsöndesítenénk a háborúskodással kapcsolatos képeket és szándékokat, a tudományunk megváltozna. Szeretném megírni ezt a békeszerződést, vagy legalábbis a szimbiózisnak ezt a

¹³ Michel SERRES, *Biogea* (Minneapolis: Univocal Publishing, 2012), 196. (Saját fordítás – M. T.)

paktumát. Már jó ideje Természeti Szerződésnek nevezem. Immár a tudás, a gyakorlat és az ipar alapjává lett.¹⁴

Látjuk, hogyan szerveződik Serres-nél egyetlen tematikus vonulattá a szegmentálás elutasítása, a kontraktáló-kommunikáló tudomány és vele a transzdiszciplinaritás gyakorlata, amely „a tudásmezőket úgy fogja egybe, ahogyan a dolgok kapcsolódnak egymáshoz”, „olyan együtteseket képezve, amelyeket a területi átfedések, átszövéses és átjárók egyesítenek”,¹⁵ és végül a kommunikációs ökoszisztémaként újjászülető természet, a Biogea, amely a szimbiotikus békeszerződés távlatát nyitja meg a régebbi, uralásra és leigázásra törő tudományos paradigma helyett. Latour tudomány-etnográfija ehhez a hálózatos gondolkodáshoz nagyon hasonló utakon jár.

[A természet és a kultúra közötti] ide-oda ingázás során a transláció vagy a hálózat fogalmára támaszkodunk. Lévén hajlékonyabb, mint a rendszer fogalma, történetibb, mint a struktúráé, és empirikusabb, mint a komplexitásé, a hálózat eszméje szolgáltatja az Ariadné-fonalat ezekhez az egymásba fonódó történetekhez. A munkánk mégis összemérhetetlen marad, mert kritikusaink szokványos kategóriáinak megfelelően három alkotóelemre bomlik. A kritikusok természetté, politikává és diskurzussá változtatják.¹⁶

Ha Guattarinál a skizofrént *maga a valóság*, amellyel szembesül, készítette arra, hogy a valóságregiszterek között ingázzon, Latourt a természeti-kulturális *hibridek valósága* (amilyen például az egyszerre természeti jelenséggént, ipari produktumként, tudományos diskurzusként és politikai témaként jelentkező ózonlyuk) készíteti arra, hogy minden kritika ellenére transzdiszciplináris pályákon mozogva adjon számot e genuin heterogenitás működéséről, a hibrid tárgy-szövetek felépüléséről.

Az ózonlyuk túlzottan társadalmi és túlzottan narratív ahhoz, hogy valóban természeti legyen; az iparvállalatok és az állami vezetők stratégiájában túl sok a kémiai reakció ahhoz, hogy a hatalomra és az érdekre lehessen redukálni; az ökoszféráról folyó diskurzus túl valóságos és túl társadalmi ahhoz, hogy jelentéseffektusokra vezessük vissza. A mi hi-

¹⁴ Uo., 168–172.

¹⁵ Uo., 131.

¹⁶ LATOUR, *Sobasem voltunk modernnek*, 15.

bánk, hogy a hálózatok *egyszerre valósak, mint a természet, narratívák, mint a diskurzus, és kollektívák, mint a társadalom?* Tanulmányozzuk őket, lemondva a kritika minden erőforrásáról, vagy róluk mondjunk le, elfogadva a kritika józan ész diktálta hármass felosztását? Az általunk feltárt parányi hálózatok úgy vannak szétszakítva, ahogyan az irániak, az irakiak és a törökök szakították el egymástól a kurdokat; mihelyt leszáll az éjszaka, átszöknek a határokon, hogy megházasodjanak, és egy közös hazáról álmodoznak, amelyet az őket felosztó három országból hasítanak majd ki.¹⁷

Latour a maga részéről a hálózatos gondolkodás szemantikai-szemiotikai erőforrásait nyomatékosítja. Az 1960-as évek egyik legnagyobb vívmánya a nyelvi fordulat volt, amely a szövegek elemzésénél zárójelbe tette a külső referenciát és a társadalmi kontextust, hogy csak a jelentésre és a jelentésképződésre koncentráljon. Ez a vizsgálódás az immanens szövegmezőben jelek és jelölők hálózatos viszonyrendszerében rekonstruálta a jelentést, a jelentések kapcsolatát, átalakulását, magát a szöveg szerzőjét és olvasóját is, végső soron pedig a teljes történeti-társadalmi mezőt, mint a szöveg ízig-vérig valóságos, de jelentéseffektusok formájában kinyerhető világát – persze nem egy stabil és megszilárdult kozmoszként, hanem értelem-összefüggések, relációk, relatívumok, differenciák, differenciálódások cseppfolyós és megzabolázhatatlanul mutálódó állományaként. A szemiotika a keletkező valóságok kohója, és Latour aktor-hálózat elmélete (*actor network theory*, ANT) nem tesz mást, mint hogy megnyitja ezt a kohót a korábban zárójelbe tett külső referencia és külső kontextus, azaz a természet és a társadalom felé.

A szemiotika gyengesége mindig is az volt, hogy a jelentésképződésnél eltekintett attól, hogy mi is valójában az entitások természete. Amikor azonban a szemiotika elkezd a természet felé fordulni, és a nem emberi entitások bejönnek a képbe, hamar kiderül, hogy a „diskurzus” vagy a „jelentés” szót voltaképpen ki lehet hajítani, anélkül, hogy a naiv realizmusba vagy naturalizmusba való visszaeséstől kellene félnünk. A szemiotikusok csak azért érezték kötelességüknek, hogy a „jelentésre” korlátozzák magukat, mert szövegeket, méghozzá irodalmi szövegeket tanulmányoztak, és nem a dolgokat. Valójában persze tudományosan hittek a dolgok létezésében a jelentésen túl (ahogyan a jó öreg társadalmi kontextusban is, amikor éppen úgy tetszett nekik). Azonban a dol-

¹⁷ Uo., 20.

gok szemiotikája könnyű: egyszerűen csak ki kell hajítani a jelentést a szemiotikából... Ha mármost a szemiotikát pálya-építésként, rend-építésként vagy irányok megteremtéseként fogjuk fel, akkor nem kell megadnunk, hogy az elemzésünk során nyelvről vagy objektumokról beszélünk-e. Ez az elmozdulás újfajta folytonosságot teremt azon praxisok között, amelyeket eddig különbözőeknek tekintettek, amikor a nyelvvel és a „szimbólumokkal” vagy a készségekkel, a munkával és az anyaggal foglalkoztak. Ez az elmozdulás egyszerre emeli a dolgokat a szövegek méltóságára és a szövegeket a dolgok ontológiai státuszára. Az igazán fontos itt az, hogy nem redukción, hanem felemelésről van szó, és ez az új hibrid státusz minden entitásnak megadja egyrészt a textuális jegyek tanulmányozásánál elismert cselekvő jelleget, változatosságot, cirkuláló létmódot, másrészt a „külvilágbeli” dolgok reprezentációjában elismerten meglévő valóságot, szilárdságot, külsődlegességet. Ami elvész, az a reprezentáció és a dolgok közötti abszolút különbségtétel – de az ANT pontosan ezt a distinkciót akarja újraosztani az általam ellenkopernikuszi fordulathoz nevezett váltással. [...] Vagyis a szemiotikai fordulatra épülő ANT először zárójelbe teszi a társadalmat és a természetet, hogy csak a jelentésképződést vegye figyelembe; majd a szemiotika korlátait áttörve, de annak eszköztárát megőrizve cselekvéssel ruházza fel a szemiotikai aktorokat, hogy azok új ontológiai hibridekké, világalkotó entitásokká váljanak. Ezzel az ellenkopernikuszi fordulattal egy teljesen üres keretet alkot, amelyben leírhatjuk, hogyan építi fel bármely entitás a maga világát.¹⁸

Az ANT azzal, hogy hibrid társulásként vagy kollektívumként létező dolgok konstitutív kapcsolódási pályáinak és ezek jellegének, stílusának, stratégiáinak lekövetésére vállalkozik, saját transzdiszciplináris praxisán belül magukat a tudományokat is hibrid kollektívumokként kezeli, amelyek – bármely egyéb hibrid csoportosuláshoz hasonlóan – relatívak, és képlékenyen változnak a leíráshoz követendőül választott aktor hatásgyakorlása szerint. (Ily módon persze már az is félrevezető, ha a tudományok vagy a valóságregiszterek közti ide-oda ingázásról beszélünk, hiszen maga ez az ingázás teremt, módosítja vagy zilálja szét az előbbieket.) Ugyanakkor a redukció, a szűrés, az elhatárolás, a stabilizálás, a standardizálás, az egyneműsítés (de-hibridizáció), az általánosítás is részét képezheti a kollektivitásképzés stratégiájá-

¹⁸ Bruno LATOUR, „On actor-network theory: A few clarifications”, *Soziale Welt* 47, 4. sz. (1996): 369–381. (Saját fordítás – M. T.)

nak. Ezek stratégiák, semmi többek: addig és annyiban érvényesek, amíg és amennyiben egy aktor „cselekszi”, „aktiválja” őket a maga hálózatában, amely hálózatos jellegében semmiben sem különbözik más hálózatoktól, vagyis nem redukáltabb, elhatároltabb, stabilabb, homogénebb, általánosabb a többinél.

Egy egyszerű példa: az 1968-as Apollo-8 program során az űrből készített színes felvételeken vált először mindenki számára átélhető élménnyé a kormfekete űrben lebegő kis kék bolygó képében a globalitás, a globális *oikosz* mint a globális emberiség lakhelye. Ez a megindító kép egyébként Serres *A természeti szerződésében* is felbukkan. A földgolyó fényképe, amennyiben *hat*, amennyiben *előhívja* a globalitás érzését és gondolatát, teljes joggal nevezhető aktornak – Latour definíciója szerint aktor egyszerűen az, ami hatást vált ki: ha van hatás, akkor aktornak is lennie kell¹⁹ –, jelen esetben olyan aktornak, amely a tarka sokféleség általánosításán, egyneművé tételén, unifikálásán, redukálásán dolgozik. A létformák sokasága egyesül a gömbalakzatban, a sokszínűség leredukálódik a kékségre. A kép osztrénzív érvként működik az egységes emberiség létezése és a globalitás kézzelfogható valósága mellett. Mindazonáltal ez a kép a legkevésbé sem *globális* bizonyítéka a globalitásnak, hiszen egy szerteágazó, de távolról sem mindent átszövő, inkább egy nagyon is partikuláris hálózathoz tartozik, nevezetesen a NASA-hoz, az amerikai űrtechnikához, annak különféle diszciplináris, társadalmi, politikai leágazásaival, a fototechnika hálózatához, a fénykép–valóság–igazság viszony kulturális hálózattrendszeréhez, a marketing, a reklámpiar és a *dream industry* hálózataihoz stb. És ugyanígy, a fénykép nem gyakorol globális hatást sem, nem az egész emberiségre hat, csupán néhány hálózatos kollektívára: például a büszke amerikaiakra, a technikai haladás szerelmeseire, a kozmopolitákra, az esztétikai-morális ihletettséggű természetvédőkre. Sokakat viszont egyszerűen hidegen hagy, más hálózatokat pedig – mondjuk a laposföldhívőket – ellenkezésre ingerel.

Latour maga is bizalmatlanul tekint erre a képre, mivel szerinte a globalitás tárgyi megjelenítésével elfedi, sőt elhazudja a lényegét – nevezetesen azt, hogy jelenleg a legkevésbé sem rendelkezünk efféle globalitással, ezzel a globális színtérrel és ezzel a globálisan egyesült kollektivitással. Éppen ellenkezőleg: a megosztottság, a háborúskodás állapotában vagyunk egy a felvétel kozmikus perspektívájából láthatatlan *kritikus zónában*, az élet és a biodiverzi-

¹⁹ „Az aktorokról csak annyi állítható, hogy cselekszenek; szerepkörük a teljesítményükből vezethető le; maga a cselekvés mindig egy tapasztalati próba során, egy kísérleti protokollal kerül rögzítésre, amely vagy elemi, vagy sem.” Bruno LATOUR, *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie* (Paris: Éditions La Découverte & Syros, 1999), 430. (Saját fordítás – M. T.)

tás törékeny, néhány kilométer vastagságú hártyafelületén, ahol bármely lény vagy kollektivitás sorsa ezer szálon függ más lények és kollektivitások sorsától, legapróbb rezdülésétől, a kölcsönhatások és kodeterminációk áttekinthetetlenül komplex szövedékében.

Amikor a társadalomtudósok „a társadalom egészéről”, „társadalmi kontextusról”, „globalitásról” beszélnek, rendszerint egy olyan ívet rajzolnak le a kezükkel, amely soha nem nagyobb egy átlagos méretű töknél. De ez azért van, mert a probléma ugyanaz, amikor a Természetről, a Földről, a Globálisról, a Kapitalizmusról vagy Istenről beszélnek. Mindannyiszor egy szuperorganizmust feltételeznek. Ezzel a kapcsolatok követését egyszeriben felváltja a rész-Egész viszony, és minden gondolkodás nélkül rávágják, hogy az Egész bizonyosan *több*, mint a részek összege. Miközben mindig bizonyosan *kevesebb*. A nagyobb nem azt jelenti, hogy átfogóbb, hanem azt, hogy *több ponton kapcsolódik*. Az ember sohasem olyan provinciális, mint amikor azt állítja, hogy „globális látásmódja” van... A méretskálát nem különböző nagyságú gömbök egymásba dobozása adja – mintha csak matrjoskabábukról lenne szó –, hanem az, hogy a részek milyen számú és főleg milyen kölcsönösségű kapcsolatok kialakítására képesek. Az aktor hálózat elmélet rideg tanulsága, miszerint nincs okunk összemosni egy *kapcsolatokba jól beágyazott* lokalitást a Glóbusz utópiájával, az élőlények mindenfajta társulására érvényes. A globális relokalizációja azért vált ilyen fontossá, mert a Földet magát ma már senki nem képes globálisan megragadni. Ez az antropológia tanulsága. [...] A „kék bolygó” híres képe, dacára az általa kiváltott egyöntetű lelkesedésnek, tartós mérgezést okozott a gondolkodásban. Ez egy amalgám kép, amelyben keveredik a görög istenek ókori kozmológiája, a középkorban a keresztény Istennek tulajdonított hajdani gömbforma és a NASA komplex adatrögzítő hálózata, még mielőtt kivetülne a médiák pixelről pixelre megszerkesztett panorámaképében. Egy dolog biztos: Gaia lakói nem azok, akik a kék bolygót Glóbusznak tekintik.²⁰

Latour ugyanakkor nem tagadja *a priori* az univerzalitás eszményét. Pusztán azt állítja, hogy ez az eszmény megvalósításra vár, és a megvalósításhoz

²⁰ Bruno LATOUR, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique* (Paris: Éditions La Découverte, 2015), 159–160, <https://doi.org/10.3917/dec.latou.2015.01>. (Saját fordítás – M. T.)

először is két dolgot kell elismernünk: azt, hogy az univerzalitást jelenleg semmilyen aktor nem realizálja, és azt, hogy az univerzalitás nem is kényszeríthető ki egyetlen aktornak a többi felett érvényesített univerzalizáló-unifikáló teljesítményével. Az univerzalitás csak a földi élet hálózatainak kapcsolatról kapcsolatra történő feltérképezésével és az aktorok között feltárt érdekellentétek aprólékos, fáradtságos összehangolásával érhető el. Pillanatnyilag tehát a legjobb, amit tehetünk – javasolja Latour kiindulópontként –, hogy a problémát a következő formában vetjük fel:

Ahelyett, hogy abban a hitben ringatnád magad, hogy nincsen ellenséged, mert egy (állítólagosan depolitizált) Természet védelme alatt élsz, *jelöld ki az ellenségeidet, és határozd meg azt a területet, amelyet készen állsz megvédeni.* [...] Legyen szó a génmódosítással kapcsolatos globális vitáról, a halállományok kiszámításáról, a szélturbinák fejlesztéséről, a partvonalak módosításáról, a konfekció-, élelmiszer-, gyógyszer- vagy autóparról, a településszervezésről, a mezőgazdasági technikák átalakításáról, az élővilág védelméről, a szénkörforgás változásáról, a léghőpáratartalmának szerepéről vagy a napfoltok hatásáról, a jéghegyek elcsúszásáról, mindegyiknél olyan problémákkal állunk szemben, amelyek összehozzák az adott téma ellenzőit. Most, hogy a háborús állapot igazolódott, a harcban álló felek immár egyértelműen kinyilváníthatják háborús céljaikat. A taktikai megfontolásokat leszámítva ma már nem szükséges a tudás objektivitására, az emberi haladás vitathatatlan értékeire, a közjóra vagy az emberiség javára való hivatkozásokkal takarózni. Inkább mondd el, *ki* vagy, *kik* a barátaid és az ellenségeid, *kiket* vagy hajlandó feláldozni a boldogságodért, *milyen* idegenek hozhatnak olyan helyzetbe, amely léted fennmaradását fenyegeti, sőt, kérlek, mondd el világosan, *milyen* istenség oltalmába helyezed magadat. Ha túl kegyetlennek talárod ezt az érvelést, ne feledd, hogy az ökológiai válságok nem megfosztottak bennünket az elfogulatlan kívülálló szerepétől, aki képes volt döntőbíróként fellépni minden konfliktusunkban, hanem épp ellenkezőleg, felfedték előttünk, hogy *ez a kívülálló fél soha nem is létezett*, és a 17. század soha nem volt több egy ideiglenes fegyverszünetnél. Ez az a rendkívüli állapot, amelyet az Új Klimatikus Rendszer vezet be. Ez az, ami ismét belekényszerít bennünket a politikába.²¹

²¹ Uo., 281–282.

ÖKOZÓFIA ÉS POLITIKAI ÖKOLÓGIA

Mint látjuk, az ökogondolkodás nem kerülheti el, hogy ne ütközzön bele a politikába, és ne dolgozzon ki valamilyen politikát az ökológiai problematika kezelésére. Még a három gondolkodó közül a legkevésbé – legalábbis a legkevésbé explicit módon – politikus Serres-nél is jól látszik, hogy a békeszerződés és a szimbiotikus együttélés gondolata a politika gyakorlati területére vezet. Guattari gondolkodásának minden rezdülését áthatja a politika. Nála a transzdiszciplinaritás követelményéből következik, hogy bármely tudós tevékenységének ki kell terjednie a politikai felelősségvállalásra is, ahogyan bármely politikus tevékenységének is ki kellene terjednie a tudományokkal való foglalkozásra – nem specialistaként, hanem tájékozott érintettként, Serres „*le tiers instruit*” fogalmának értelmében. Latour vizsgálódásait szintén kezdettől fogva átítatja a politika: a „szimmetria” antropológiai programjának meghirdetése nyilvánvaló demokratikus felhanggal cseng; politika van abban, ahogyan a modernitás kapcsán „alkotmányról” és az alkotmánymódosítás szükségességéről beszél; abban, hogy a természet és a civilizáció köztes szürke zónáját a kurdok kisebbségi létéhez hasonlítja, majd ezt a zónát „L’Empire du Milieu”-nek nevezi, amelynek szuverenitását ideje volna elismerni; vagy amikor ennek logikus folytatásaként repolitizálja a természetet, és társadalmi státusszal akarja felruházni a dolgokat, a nem emberi létezőket, a termőföldet, folyókat, óceánokat, légkört, növényeket és állatokat is, hogy egy parlamentáris képviseleti rendszer keretében – ezt nevezi az etatikus parlamentarizmuson túlmutató „dolgok parlamentjének” – ugyanolyan érdekérvényesítési lehetőséget kaphassanak, amelyet a különböző emberi érdekcsoportok kapnak, ezzel is hozzájárulva a világ élhetővé tételén és a kollektívumok együttélésén való munkálkodáshoz, amit összefoglalóan „kozmpolitikának” nevez; vagy amikor – mint az utolsó idézetben olvashattuk – egyszerűen deklarálja a rendkívüli állapotot, mint amelybe az Új Klimatikus Rendszerrel átléptünk.

De miben is áll pontosan az *ökológiai problematika* a francia gondolkodók számára? Legegyszerűbb egy ténymegállapítással kezdeni: az ökológia eredendően nem francia problematika. Nincsenek gyökerei, előzményei a francia kultúrában. Kívülről, leginkább az angolszász világból szüremkedik be az 1970-es években, amikor a külvilágra nyitott francia entellektüel az érdeklődésétől vezérelve ráakad erre a politikával már erősen átítatott problémagyűttesre. Guattari nagy valószínűséggel Gregory Bateson *Steps to an ecology of mind* (1972) című könyvét olvasva figyelt fel az ökológiára – Bateson egyébként maga is transzdiszciplinaris dimenzióban gondolkodó kultúrantropoló-

gus. Hatásáról mind a „mentális ökológia” tematikája, mind a *Les trois écologiques* Batesontól kölcsönzött mottója (*There is an ecology of bad ideas, just as there is an ecology of weeds*) tanúskodik. Érdeemes felidézni a mottó kontextusát.

Ma már teljesen nyilvánvaló, hogy a valós biológiai világban nem a faj, az alfaj, a család vagy efféle a túlélés egysége. A túlélés egysége az *organizmus* plusz a *környezet*. Keserű tapasztalatból tanuljuk meg, hogy a környezetét pusztító organizmus önmagát pusztítja el. Ha most a darwini túlélési egységet úgy korrigáljuk, hogy az magában foglalja a környezetet és az organizmus–környezet kölcsönhatást, egy nagyon furcsa és meglepő azonosság bontakozik ki: *kiderül, hogy az evolúciós túlélés egysége azonos az elme egységével*. [...] A legtágabb értelemben vett ökológia így nem más, mint az ötletek (*ideas*) és programok kölcsönhatásának és túlélésének tanulmányozása (azaz differenciáknak, differenciák komplexumainak stb. vizsgálata) a cirkuláris rendszerekben. Nézzük most, mi történik, ha elkövetjük azt az episztemológiai hibát, hogy rossz egységet választunk: a faj szembekerül a körülötte élő többi fajjal, vagy szembekerül saját környezetével. Az ember szembekerül a természettel. A Kaneohe-öböl elszennyeződik, az Erie-tó nyálkás, zöld poshadássá válik, és jön az ötlet, hogy „építsünk nagyobb atombombákat, hogy megöljük a szomszédainkat”. A rossz ötleteknek megvan a maguk ökológiája, ahogy a gyomoknak is van ökológiájuk, és a rendszerre jellemző, hogy az alaphiba fertőz. Gyökeret vert parazitaként ágazik szét az élet szövelein, és minden furcsa zűrzavarba fordul. Amikor az ember leszűkíti az episztemológiáját, és a „Csak önmagam, a szervezetem, a fajom érdekel” premissza szerint cselekszik, akkor egyszerűen semminek tekinti a hurokstruktúra többi hurkát. Úgy dönt, hogy meg akar szabadulni az emberi élet melléktermékeitől, és az Erie-tó jó hely lesz ezek elhelyezésére. Elfelejt, hogy az Erie-tó nevű öko-mentális rendszer része *saját* tágabb öko-mentális rendszerének – és ha az Erie-tavat őrületbe kergeti, ez az őrület testet ölt *önmön* gondolkodásának és tapasztalatainak nagyobb rendszerében.²²

Bateson könyve már visszhangozza Rachel Carsonnak a mezőgazdasági növényvédő szerek környezetpusztítását első ízben a nyilvánosság elé táró *Si-*

²² Gregory BATESON, *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology* (San Francisco: Chandler Publications, 1972), 340. (Saját fordítás – M. T.)

lent Springjét (1962), amely az 1960-as évek végére az environmentalizmus és a szerveződő környezetvédő mozgalmak sokat hivatkozott alapművévé vált. Az angolszász világban egymás után alakultak az aktivisták csoportjai: 1969-ben a Friends of the Earth az Amerikai Egyesült Államokban, 1971-ben a Greenpeace Kanadában, 1972-ben az első zöld párt Ausztráliában, majd 1973-ban Angliában is – amit jó néhány éves lemaradással követett a francia zöld párt megalakulása 1984-ben.

Időközben jóformán egyetlen kísérlet történt az ökológiai tematika francia integrálására, mégpedig André Gorz részéről, az *Écologie et politique* (1975), illetve *Écologie et liberté* (1977) című írásaiban, amelyek egy, a sartre-i gondolkodáshoz hasonlóan vegyes – egyszerre fenomenológiai, egzisztencialista-humanista és marxista – álláspontból próbálják egy új ökológiai frontvonallal kiegészíteni a kapitalista berendezkedés bírálatát, és egyúttal, tipikusan francia problémaérzékenységgel, meghaladni az ökológiai küzdelem horizontját a lényegi, a valorizációs etiko-politikai kérdésfelvetés irányában: nem az a fontos, hogy mi ellen, hanem az, hogy *miért* szállunk harcba. Mit akarunk? Milyen világban, milyen értékrendszerben akarunk élni? Milyen az a berendezkedés, amelyben megéri egyáltalán túlélnünk ezen a bolygón? Amelyik méltó az emberi élethez?

Nem kétséges, hogy a kapitalista termelés beleütközik az ökológia korlátaiba, de ez nem fogja végérvényes válságba taszítani. Ezt a korlátot ugyanúgy integrálja majd magába a kapitalizmus, ahogyan a története során felmerülő összes kényszerrel tette. A tevékenységével elszennyezett környezetből újra kell termelnie valamicske „természetes” környezetet, amelynek költsége a magasabb termékárakban csapódik le. Amit persze kevesebben tudnak megfizetni, így egyre inkább kiéleződnek a társadalmi különbségek, kevesebb kiváltságosra több szegény jut – azonban maga a berendezkedés érintetlen marad. Ráadásul a környezetszennyezésnek van egy olyan formája is, ahol még csak fel sem merül az utólagos rekultiváció: az, ahogyan a kapitalizmus technokrata-racionalizáló logikája átszervezi és a maga igényeihez szabja az emberi élet miliójét, „a hétköznapi kultúráját” (*culture du quotidien*), avagy fenomenológiai megfogalmazással az „élményvilágunkat” (*monde vécu*). Az életkörnyezet letarolása elleni értékelvű tiltakozás bevallottan központi mozgatórugója Gorz ökogondolkodásának, és Guattariról – aki az 1980-as években maga is elkezd vissza-visszautalni arra a gondolkodóra, aki ifjúkorában a legnagyobb hatást tette rá, vagyis Sartre-ra – elmondható, hogy ebben a kérdésben Gorzzal egy táborban van.

Guattari az 1980-as évek második felében jelentkezett az általa *ökozófiának* nevezett programmal. Az ökozófia fogalmát gondosan megkülönbözteti az ökológiától, mivel az ökozófia művelésének szerinte három ökológiai diszciplínára kell kiterjedne: a természeti környezet ökológiájára, a társadalmi környezet ökológiájára – amit olykor politikai ökológiának is nevez, és amelyen belül az utolsó írásaiban megkülönböztetett figyelmet szentel a Gorz hétköznapi kultúrájához közeli „virtuális környezet” ökológiájának, vagyis a művészeti-kulturális életkörnyezet ökológiájának –, valamint a mentális környezet ökológiájára, amely a pszichikum és a szubjektíváció ökoszisztémájával foglalkozik. Így az ökológia, a környezetvédelem legjobb esetben is csak egy részterülete lehet az ökozófiának.

Az ökológia eklektikus terminus. Nagyon heterogén valóságokat fog át, ez adja egyben a gazdagságát is. Az ökológia először is egy tudomány, mindenféle ökoszisztéma tudománya. Nincsen határozott körvonala, mivel tekintetbe veszi a társadalmi, városi és családi ökoszisztémákat, valamint a bioszféra ökoszisztémáit is. Az ökológia emellett egyfajta véleményjelenség is lett, amely igen sokféle érzékenységet fed le, a konzervatívoktól vagy akár az ősi értékekhez való visszatérést hirdető reakciósoktól kezdve egészen azokig, akik a régi jobbos–balos polaritás helyett egy progresszív polaritást próbálnak kialakítani. Én megkíséreltem fogalmi kapcsolatot teremteni ezek között a dimenziók között. Így született az „ökozófia” gondolata, amely a három ökológiát – a környezeti, a társadalmi és a mentális ökológiát – összekapcsolja egymással. Mi több, modellező rendszeremben megpróbálom előtérbe helyezni az ökoszisztémái tárgyon túlmutató ökozófiái tárgy fogalmát. Az ökozófiái tárgyat úgy tekintem, mint ami négy dimenzió szerint nyer egységet: az áramlás, a gépezet, az érték és az egzisztenciális territórium dimenziói szerint.²³

Az ökozófia nem egyszerűen összekapcsolja egymással a három ökológiát, hanem Gorz orientációjához hasonlóan egy határozott valorizációs etikopolitikai motivációval kapcsolja őket össze: „A három ökológiai regiszter (a környezet, a társadalmi viszonyok és az emberi szubjektivitás) közötti etikai-politi-

²³ Emmanuel VIDECOQ és Jean-Yves SPAREL, „Entretien avec Félix Guattari” (en 1991), *Chimères: Revue des schizoanalyses*, 28. sz. (1996): 19–20, <https://doi.org/10.3917/chime.028.0019>. (Saját fordítás – M. T.)

kai artikuláció az, amit ökozófiának nevezek.”²⁴ Vagy egy még rövidebb, egzisztencialista stílusú megfogalmazással: „Végső soron az ökozófiái problematika magának az emberi egzisztenciának az új történelmi kontextusokban való létrehozása.”²⁵

Az itt tömören felvázolt ökozófiái programot egy válsághelyzet hívta életre. Guattari (és Deleuze) az 1980-as éveket a beköszöntött télként, a hibernáció éveiként élték meg, amikor az 1968-as tavasz és az azt követő verőfényes intellektuális zsidongás évei után – Franciaországban és különösen Olaszországban, ahol az 1968-as társadalmi forrongás egészen az 1970-es évek végéig elhúzódott – teret nyer a restauráció, visszajegecesedik a társadalom azokba a kategóriákba, realitáshorizontokba, szubjektívációs klisékbe, amelyekből a lázadás egy időre kiragadta²⁶. Egyúttal ez az az időszak is, amikor a világban hatalmas lendülettel kibontakozik a posztindusztriális kapitalizmus, a neoliberalis irányvonal, a globalizáció – Guattari terminológiájával az „integrált világkapitalizmus” – a világméretű tömegtermeléssel, életmódtermeléssel, szubjektivitástermeléssel és persze a marginalitások járulékos kitermelésével, a nyomortermeléssel, gyermekkrabszolgaság-termeléssel, károsanyag- és hulladéktermeléssel. Íme, az új történelmi kontextus.

A filozófiai fogalmak Deleuze-ék felfogásában nem semleges agytornából születnek, hanem az élet sürgető kényszerűségeire reagálnak a fogalomteremtés konstruktív eszközeivel. Ha a *L'Anti-Édipe* és a *Mille plateaux – a Capitalisme et schizophrénie* két kötete – nem volt más, mint a 68 májusában rejülő potencialitások, felszínre tört vágyak, a forrongás heteiben ténylegesen átélt intenzitások filozófiai továbbgondolása – a filozófia a forradalom folytatása más eszközökkel, parafrázálhatnánk Clausewitzet –, úgy az oikosz és az ökozófia fogalmának megjelenése a hibernáció éveiben a 68-as eszmék befagyására és a kapitalizmus ezzel párhuzamos, immár sokadik győzelmére reagál. Amely kapitalizmust – tegyük hozzá rögtön – többek között az is arra ösztönzi, hogy a globalizáció útjára lépjen, és gyártósorait Európán kívülre, a harmadik világba telepítse, hogy a 68-as forrongás iránt tanúsított munkásmozgalmi fogékonyság egy faktorial feljebb srófolta a helyben termelés járulékos kockázatait. Ám nincs-e valami nosztalgikus abban, hogy az idősödő Guattari elkezd az oikoszról beszélni, és a bioszférával kapcsolatos emberi felelősség-

²⁴ Félix GUATTARI, *The three ecologies*, ford. Ian PINDAR és Paul SUTTON (London–New Brunswick, NJ: The Athlone Press, 2000), 28. (Saját fordítás – M. T.)

²⁵ Uo., 34.

²⁶ „Én azok közül származom – írja Guattari a *Les années d'hiver 1980–1985* című könyvében –, akik a '60-as éveket úgy élték meg, mint egy végeérhetetlen tavaszt. Így hát én is valamiféle fájdalmat éreztem, amikor hozzászóltam a '80-as évek hosszú teléhez.”

érzetre apellálni, hogy ennek örvén egy olyan életet védelmezzon, amelynek konzisztenciáját és axiológiáját az időközben megfakult, sokak szemében már csak nevetséges kamaszkori hőzöngésnek ható 68-as ideálok konstituálják? Az ökozófiai környezetvédelem nem a 68-as örökség pusztá „műemlékvédelme”? Nem egy letűnt – Gorz kifejezésével élve – „élményvilág” visszasóvárgása? És pontosan ezáltal: nem éppen azt a forradalmi potenciált hatástalanítja, amely a Guattari-féle filozófiai fogalomalkotást anno érvényessé tette? Kétségtelen, hogy Guattari helyzetértékelését akár efféle megvilágításban is olvashatjuk.

Az oikosz, a világ házának új intelligenciája van születőben. A levegő, a víz, az energia immár emberi ügyekké válnak. A természeti tájak, a növény- és állatvilág lényei egybefolynak a városok hálózatának és a nyomorúság kontinenseinek tájaival. A geopolitikai konfigurációk villámgyorsan változnak, miközben a műszaki tudományok, a biológia, a számítógépes szolgáltatások, a telematika és a média világa napról napra egyre jobban destabilizálja mentális koordinátáinkat. A harmadik világ nyomorúsága, a népesség rákos túlburjánzása, a városi szövetek otromba elszaporodása és degradációja, a bioszféra alattomos pusztítása környezetszennyezéssel, a jelenlegi rendszer képtelensége arra, hogy az új technológiai adottságokhoz igazodó szociális gazdaságot építsen ki, mind olyan tényezők, amelyek adott esetben mozgósíthatják az emberek gondolkodását, érzékenységét és akaratát. Ha ez elmarad, a történet felgyorsul, és talán szakadékba taszít bennünket – amit azonban elleplez előlünk az a szenzációhajhász fantáziavilág, amelyet a média a maga trivializáló és infantilizáló módján legyárt nekünk a valóságból. Az ökológiai válság egy általánosabb társadalmi, politikai és egzisztenciális válság tünete. Egyfajta mentalitásbeli forradalomra van szükség, hogy ne támogassuk többé a produktivizmuson alapuló növekedést, amelyből már minden emberi célszerűség kiveszett. A kérdés röviden ez: hogyan változtassunk a mentalitásokon? Hogyan találjunk fel olyan társadalmi praxisokat, amelyek visszaadják az emberiségnek – ha egyáltalán volt neki valaha – a felelősségérzetet, nemcsak a saját túléléseért, hanem minden élet jövőjéért ezen a bolygón, az állat- és növényfajok jövőjéért, s egyszersmind az olyan inkorporális fajok jövőjéért is, mint a zene, a művészetek, a mozi, az időhöz való viszony, a szeretet és együttérzés mások iránt, a kozmosz mélyén való összeolvadás érzése? Minden bizonnyal újra kell szabni az együttműködés és a kollektív fellépés eszköztárát, egy olyan történelmi helyzethez igazítva, amikor már teljesen

értéküket veszítették a régi ideológiák, társadalmi praxisok és hagyományos politikák.²⁷

Hogy a konfigurációk villámgyorsan változnak? De miért okozna problémát a gyorsaság egy olyan gondolkodás számára, amelynek a „végtelen sebesség” az egyik filozofémája? Hogy a technikai eszközök destabilizálják mentális koordinátáinkat? De hát a mentális koordinátákat a *L'Anti-Œdipe* nyomán már az organizmusok organizációs szintjén is az határozza meg, hogy gépezetek kapcsolódnak össze gépezetekkel. Hogy ne támogassuk a produktivizmuson alapuló növekedést? De hát a *L'Anti-Œdipe* és a *Mille plateaux* maga a produktivizmus (*la production désirante*) dicsőítése. Hogy emberiség? De hát az emberiség olyan totalitásfogalom, amelynek korábban éppen a lebontásán fáradozott Guattari és Deleuze. Állat- és növényfajok, inkorporális fajok? Fajok védelme? Azelőtt nemigen hallottunk *specie*sokról és *specie*sök megóvásáról, csak a faji gondolkodás eltörlését ünneplő átváltozásról (*devenir*), interspecifikus átalakulásokról. Mindazonáltal Guattari nem nosztalgikus gondolkodó. Ő egy aktivista, aki a küzdelem adott fázisában a helyzethez mérten tesz taktikai lépéseket, és ezeket nem lehet elintézni egy legyintéssel holmi teoretikus következetlenségre hivatkozva. Guattari az 1980-as évek végén pontosan érzékeli, hogy ekkoriban a francia társadalom már milyen erősen szimpatizál az ökológiai mozgalmakkal – alig elmaradva a lepenizmus (!) támogatottságától –, ugyanakkor azt is látja, hogy „a helyzet nagyon ingatag. A környezetvédőknek nem lehetnek illúzióik. A támogatás összeeshet, akár egy szuflé.”²⁸ Ebben a kontextusban az ökológiai tematika egy ideig-óráig nyitott időablakban a hatásgyakorlás lehetőségével kecsegteti a militáns gondolkodót, nem filozófiája kvintesszenciájának átadására, hanem a molekuláris erjedés előmozdítására ösztönözve az erre fogékony, filozófiailag azonban nem feltétlenül kiművelt csoportokban – ami gyakorlati célként egyébként mindig is meghatározta Guattari munkásságát a pszichiátria transzverzális praxisától kezdve az *L'Anti-Œdipe* skizoanalitikai kapitalizmuskritikáján át a *La révolution moléculaire* (1977) című kötetben megfogalmazott gondolatokig. Ily módon

az ökozófia feladata nem csupán az, hogy a közös célokhoz egyezési pontokat találjon [a városi munkások, technikusok, kutatók, parasztok, amerikai fekete- és indiánmozgalmak, feminista mozgalmak stb. cso-

²⁷ Félix GUATTARI, „La question de la question” (en 1992), *Terminal*, 57. sz. (1992): 8–9. (Saját fordítás – M. T.)

²⁸ VIDEOCOQ és SPAREL, „Entretien avec Félix Guattari”, 24. (Saját fordítás – M. T.)

portjaiban], hanem még alapvetően az, hogy olyan eljárásokat mozgósítson a kölcsönös ismeretek, tapasztalatszerék, együttműködések, kutatások terén, amelyek hozzájárulnak az általános gazdagodáshoz. A mai aktivistáktól alapvetően nem azt várják el, hogy hirdessék az ígét, hogy megszövegezzék a „helyes programot”, hanem hogy új közösségi szolgáltatások felállításán dolgozzanak: a demokrácia közösségi szolgáltatásain, így például a közvetlen demokrácia „kollektíváin”, a szolidaritás, a kultúra, a helyi közösségek szolgáltatásain.²⁹

Ez a helyi, kisebbségi, molekuláris, mikropolitikai orientációjú praxis, amely „a *socius* folyamatos újrakomponálásának, avagy Max Weber terminológiájával ‘újra-varázslatosításának’ feladatával foglalkozik”,³⁰ ráadásul csak első pillantásra tűnik összeegyeztethetetlennek az „emberiség” totalizáló, többségi fogalmával. Hiszen az integrált világkapitalizmus új történelmi kontextusában a kisebbség–többség reláció is változóban van.

Mára eljutottunk odáig, hogy egész kontinensek marginalizálódnak! Afrika egy iszonyatos kiterjedésű marginalitás! [...] Ott az iszonyatos rabszolgaság az összes ázsiai országban, amelyek az új ipari hatalmak pályájára álltak. [...] A marginalitások ma kevesebb visszhangot kapnak a tömegmédiában, kevésbé divatosak, mint a 60-as években az ellenkultúra idején és a 68-as mozgalomban voltak. Ugyanakkor napjainkban az emberi populációk katasztrófális kirekesztése és marginalizációja zajlik planetáris léptéken. [...] Ebben a helyzetben a fiatalok bandákba tömörülnek, a rockzenéhez, a raphez és egyebekhez fordulnak. Végül is megpróbálnak létrehozni egy pszeudotársadalmat, olykor a bűnözésben, a kábítószerelésben és az önpusztításban... De ahogy csak tudnak, megkapaszkodnak a létezés konstitúciójában, ebben a mindinkább duálissá váló társadalmi kontextusban, amelyben egyfelől ott van a kapitalista arisztokrácia, ez a „jet society”, amely ellenőrzése alatt tartja a hatalmat, a pénzt, a kommunikációs csatornákat, másfelől ott van az emberek tömege, akik teljesen elveszettek léteznek a világban, az iszonyatosan elidegenítő városi környezetben és egy olyan termelési kontextusban, amelyben nem találják a helyüket. Manapság a munkanélküliség nagymértékben érinti a fiatalokat. Ráadásul még a termelésbe

²⁹ Félix GUATTARI, „Écologie et mouvement ouvrier” (en 1992), *Chimères: Revue des schizoanalyses*, 21. sz. (1994): 95–104, <https://doi.org/10.3917/chime.021.0095>.

³⁰ Uő.

bekapcsolódó emberek is marginalizálódnak, még akkor is, ha egyébként integrálódtak a termelési folyamatba.³¹

Guattari ebben az utolsó nyilvános megszólalásában egy olyan panorámaívet rajzol, amelyben a harmadik világ, a marginalizált kontinensek nyomorúságos embertömegei egybefolynak a fejlett nyugati világban élő munkanélküliek, sőt dolgozók tömegeivel: a globális kapitalizmus jelenlegi helyzetében jóformán mindenki, az egész planetáris humán populáció marginalizálódott. Az emberiség lett a kisebbség. Az emberiség totalitásfogalomból minoritássá vált. Mindenkiből harmadik világbeli nyomorult lett. Ebben a helyzetben csak a kisebbségi lét erőforrásaira lehet támaszkodni, amelyek Guattari és Deleuze számára persze mindig is a legértékesebb és leghathatósabb erőforrások voltak: a sokszínűsége, tarkaságra, heterogenitásra, szimbolikus rögzíthetetlenségre, a forradalmivá válásra, egyáltalán a válásra (*devenir*) – amely minden esetben egyedivé válás, szingulárisvá válás is, és amelyet a kései Guattari ezen az alapon összeköt a szubjektívációval –, az alulról építkező csoport-szerveződésre, a csoportok közötti szolidaritásra, az emancipatív kreativitásra, a művészetre, a költészetre. Így olvassuk a *Chaosmose*-ban:

A bolygónkon való túlélésünket nemcsak a környezetrombolás veszélyezteti, de a társadalmi szolidaritás és a pszichés életmódok szövetének degenerálódása is. Ezt a szövetet szó szerint újra fel kell találnunk. A politika újjraalapozását azokon az esztétikai és analitikai dimenziókon keresztül kell véghezvinni, amelyek a környezet, a társadalom és a pszichikum hármas ökológiájában foglaltatnak benne. [...] Nem képzelhető el a *socius* kollektív, a szubjektívítás resingularizációjával párhuzamos újjáépítése a politikai és gazdasági demokrácia új, a kulturális különbségeket tiszteletben tartó koncepciója nélkül, valamint molekuláris forradalmak sokasága nélkül. [...] Az emberi tevékenységek egyetlen elfogadható célja egy olyan szubjektívítás megteremtése, amely a világhoz való viszonyán keresztül folyamatosan gazdagodik. A szubjektívítás megteremtését szolgáló eszközök éppúgy megvannak világvárosi léptéken, mint az egyén nyelvjátékainak léptékén. Ha meg akarjuk ragadni e teremtés belső ösztönzőit – az egzisztencia önalapításának értelemszakadásait –, a költészet ma talán

³¹ Guattari 1992-es interjúja a görög televízióban; lásd: <https://www.youtube.com/watch?v=7M928Npi6tg>. (Saját fordítás – M. T.)

inkább segítségünkre van ebben, mint a közgazdaságtan, a bölcsészettudomány és a pszichoanalízis együttvéve.³²

Guattari kisebbségi gondolkodóként nem ad – elvileg nem adhat – ennél konkrétabb, kollektíve érvényes cselekvési programot, hiszen a konkrétumokat kinek-kinek a maga szintjén kell kidolgoznia. Saját szinguláris perspektívájából azonban rendelkezésre bocsátja annak a szubjektivitásnak a megteremtésével kapcsolatos gyakorlati tapasztalatait, amely a világhoz való viszonyán keresztül folyamatosan gazdagodik. Így hivatkozik vissza az ökológián belül a La Borde pszichiátriai klinikára mint egy sajátos mikroökológiai rendszerre, amely Gregory Batesonhoz hasonlóan az organizmus + környezet egységében próbálja kezelni és a gazdagodás útjára állítani a más környezetben, más öko-mentális rendszerekben megbetegedett pszichéket.

A társadalmi ökológia és a mentális ökológia kitüntetett kutatási területre talált az intézményes pszichoterápia tapasztalataiban. A La Borde klinikára gondolkodom természetesen, ahol régóta dolgozom. Itt mindent megtettünk azért, hogy a pszichotikus betegek tevékeny, felelősségvállalásra ösztönző légkörben éljenek, nemcsak a jó kommunikációs környezet, de a kollektív szubjektíváció lokális tereinek megteremtése érdekében is. Itt tehát nem a betegek szubjektivitásának pusztá rendbetételéről van szó – hogy visszaalakítsuk olyanná, amilyen a pszichotikus krízis előtt volt –, hanem egy *sui generis* konstruktív folyamatról. Például bizonyos pszichotikus betegeknek, akik sanyarú, rurális környezetből származnak, lehetőséget teremtünk arra, hogy szobrászkodjanak vagy színházat csináljanak, videófilmet, zenét alkossanak, noha ezek az univerzumok eddig ismeretlenek voltak előttük. A hivatalnok vagy értelmiségi betegeket ezzel szemben a kétkezi munka fogja bevonítani, a konyhai teendők, a kertészkedés, a fazekasság, a lovak gondozása. A lényeg itt nem pusztán az, hogy a betegek szembetalálkozzanak egy új kifejezésanyaggal, hanem hogy szubjektívációs komplexumok, azaz egyén–csoport–gépezet–csere multiplicitások jöjjenek létre. Ezek a komplexumok szerteágazó lehetőségeket kínálnak az illetőnek arra, hogy újra felépítsen magának egy egzisztenciális testiséget, kikecmergjen az ismétlődő zsákutcáiból, és bizonyos értelemben re-szingularizálja magát. Így olyan transzferek működnek, amelyek nem a szubjektivitás „már eleve adott”, strukturális komplexumokba szilárdult

³² Félix GUATTARI, *Chaosmose* (Paris: Éditions Galilée, 1992), 37–39. (Saját fordítás – M. T.)

dimenzióiból jönnek, hanem az alkotás dimenzióiból, amelyek egyfajta esztétikai paradigmához tartoznak. A szubjektíváció új modalitásait úgy teremtjük meg, ahogyan egy képzőművész teremt új formákat a rendelkezésére álló palettából. Ebben a kontextusban a legheterogénebb összetevők járulhatnak hozzá a beteg pozitív fejlődéséhez: a kapcsolatok az építészeti térrel, a gazdálkodási viszonyok, az, hogy a beteg és a gondozó közösen menedzselik a beteggondozás különféle vektorait, az, hogy a beteg megragadja a külsőre nyíló lehetőségeket, folyamatukban kiaknázza az eseményjellegű „szingularitásokat”. Vagyis bármi, ami hozzájárulhat a másikkal való hiteles kapcsolat megteremtéséhez.³³

A Párizstól kétszáz kilométerre, a Loire-völgyben fekvő La Borde kastély valóságos ökoszisztémaként funkcionál, mind környezeti, mind szociális, mind mentális értelemben. A transzverzális házirend jóvoltából nem börtönként működik, lezárt ajtókkal kívül-belül, hanem a szabad mozgás lehetőségével a termék között, a termék és a konyha között, a belső tér és a külső tér, az udvar, a kertészet, a löistálló, a műhelyek és a többhektáros park között, sőt a klinika és a környező falvak, vagy akár a tágabb külvilág között. (Utóbbinak extrém példája, amikor Guattari az 1968-as diáklázadások idején a párizsi tüntetéseken való részvételre buzdítja a bentlakókat.) A nyílt territóriumok és a köztük csörgedező szabad áramlások intézményes biztosítása gyakorlatilag élő ökoszisztémává varázsolja a pszichiátriát, amely leginkább önnön ökoszisztematikus működésével gyógyítja a betegeket.³⁴ A klinikán dolgozók ma-

³³ Uo., 18–19.

³⁴ Guattari például így ír a klinika konyhájáról, mint az intézményi gyógyítás teljes érvényű terepéről: „A konyha nagyon heterogén funkcionális, szociális és szubjektív dimenziókat egyesít. Ez a territórium bezárulhat önmagába, sztereotip viselkedések és attitűdök színhelyévé válhat, ahol mindenki gépiesen hajlja végre a saját kis refrénjét, de életre is kelhet, beindíthat egy egzisztenciális benépesülést, egy, a verbalitás szintjén túlmutató késztetés-gépezetet, amely hatással lesz a tevékenységében részt vevő vagy akár csak a helyiségen áthaladó emberekre. A konyhából aztán kis operaszínpad lesz: ott beszélgetünk, táncolunk, játszunk mindenféle hangszereken, játszunk a vízzel, a tűzzel, a tésztagyúrással, a szemétdörrel, a tekintélyi és behódolási viszonyokkal. Az ételkészítés helyeként a konyha az anyagáramok, a jelzésáramok és mindenféle szolgáltatásáramok cserekapcsolatainak központja. Ám az áramlások ezen anyagcseréje csak akkor működhet transzferként, ha az egész elrendezés a pszichotikus betegek preverbális komponenseinek befogadását szolgálja. Az atmoszférának, a kontextuális szubjektívációnak ez az ösztönző hatása maga is az adott intézményi részhalmaz nyitottsági fokán (transzverzalizációs együttműködésén) indexálódik az intézmény többi részén. [...] A konyha jó működése ebből a szempontból az intézmény többi részterületén működő szubjektívációs központokkal fenntartott kapcsolatán múlik (így az ételbizottságon, a foglalkozásokról kiadott napi tájékoztatón, a cukrászkodással, üvegházzal, kertgondozással,

guk is transzverzális mozgásban vannak, rotációs rendben váltják egymást a különböző posztokon: így aki az egyik nap orvos vagy felvigyázó, egy másik alkalommal már a konyhában vagy a takarításban segédkezhet, majd valamelyik műhelybe kerül át, vagy a kertgondozó, lóápoló páciensek mellé – nem automatikusan, hanem aprólékos diszkussziók nyomán, amelyek célja részben éppen az, hogy a folyamatos mikropolitikai problematizálással megakadályozzák a sztereotípiák, a szellemi fásultság kialakulását, az áramló kreativitás eltömődését. Ez maga a mentális ökológia, amely az egészséges felvigyázókat is gyógyítja, megváltoztatja, megnyitja a lehetőségek felé, hogy ebben a mentális környezetben, vele kölcsönhatásban az őrület is kimozdulhasson a betegség státuszából, és az egzisztenciális fejlődés hordozójává válhasson, amely kreativitásával visszahat a teljes ökoszisztémára.

Mi több, a La Borde ökoszisztémájában nemcsak a klinika nyílik ki a külvilág felé, hanem Guattari szervezésének jóvoltából a külvilág is megnyílik a klinika, az őrületben rejlő potenciál felé: baloldali aktivisták, barátok, diákok, értelmiségiek, művészek, csepűragók, zsonglőrök áramlanak a környékről, Lyonból, Párizsból a La Borde felé, napokat, heteket vagy akár éveket töltve el ott, hol önkéntes felvigyázóként, azaz művészeti közreműködőként, hol ápoltként, hol – leggyakrabban – mindkettőként. „A világ La Borde-ban van” – jelenti ki Guattari, és valóban, a vágyak, vonzalmak, virtualitások, akcideneciák játékos kiszámíthatatlansággal itt, ebben a molekuláris kohóban szerveződnek össze világgá. Ennek egyik különös, de mégis jellemző példája az, ahogyan Guattari egyik barátja ötletszerűen elhív a Quartier Latinból egy bűvészt, Jean-Baptiste Thierree-t a La Borde-ba fellépni, aki Guattarival találkozva rendszeres vendég/kisegítő/páciens lesz a klinikán, ahol saját pszichés megrekedtsége is elkezd oldódni, majd Guattari biztatására, aki folyamatosan vágyainak valóra váltására sarkallja, ismeretlenül elküld egy levelet

bárral, különféle sportokkal kapcsolatos műhelyeken, a konyhai dolgozóknak és az orvosnak az érintett betegekről folytatott konzultációján...). Az adott intézményi részhezalmazhoz, például a konyhához beosztott pszichotikus így egy jól kidolgozott megnyilatkozás-zónán megy át, amely olykor többé-kevésbé önmagába záródik, szerepeknek és funkcióknak van alávetve, máskor viszont az alteritás univerzumaival kerül közvetlen kapcsolatba, amely kiragadja a beteget az egzisztenciális bezárkózásból. Nem annyira az akarlatlagos elhatározás, mint inkább a tudattalan megnyilatkozás kollektív elrendeződése készíti arra, hogy kezdeményezzen és felelősséget vállaljon. Megjegyzendő, hogy a kollektív itt nem pusztán csoportosat jelent, hanem egy olyan jelleget, amely magában foglalja egyrészt az emberi interszubjektivitás elemeit, másrészt a preperszonális érzékelési és kognitív modulokat, a mikrotársadalmi folyamatokat és a társas képzelet elemeit is. A kollektív jelleg ugyanígy kiterjed a nem emberi, mechanikai, műszaki, gazdasági szubjektív formációkra is. A kollektív fogalma tehát ekvivalens a heterogén multiplicitással.” Uo., 99–101. (Saját fordítás – M. T.)

Svájcba, címzés nélkül, egy újság címlapján véletlenül megpillantott hírességnek, Chaplin lányának. Victoria Chaplin egy hónap múlva már a La Borde-ban van, és Thierrée-vel a cirkuszi műfaj megújításán dolgoznak. A klinika körül megjelennek a cirkuszi sátrak, a manézs, az előadások – a mutatványokba bevont ápolottakkal. Thierrée és Victoria 1971-ben összeházasodnak a klinikán, és az itt életre keltett *Cirque Bonjourral* útjára indul a francia újcirkusz mozgalom – egy szálaként a csoport-tudattalan, a vágy-gépezet, a kollektív szubjektíváció működésének, az *Anti-Oedipe gaya scienzájának*.

A La Borde pszichiátria egy rizomatikus ökoszisztéma, amely ezer nyúlvánnyal kapcsolódik más ökoszisztémákhoz. Ha megértjük, hogyan működik a La Borde, jószerivel megértettük azt is, hogyan működik a csoport-tudattalan és a vágy-gépezet az *Anti-Oedipe* lapjain, a rizóma, a szökésvonal, a molekuláris átalakulás, a „devenir” a *Mille plateaux* lapjain, s hogy mit jelent az ökozófia és a mikropolitika gyakorlata Guattari utolsó írásaiban. Megértjük ennek a filozófiának a velejét.

Az ökozófiáról immár áttérve a Latour által „politikai ökológiának” nevezett gondolatkörre, azt látjuk, hogy a kapitalizmus aktuális állapotának elemzésében és éles bírálatában Latour gyakorlatilag átveszi Guattari kezéből a stafétabotot. Guattari az 1980–1990-es évek integrált világkapitalizmusát vette bírálat alá, és invazív kártékonyságának paradigmaticus figurájaként az ingatlanfejlesztő Donald Trumpot állította elének elrettentő például, mondván:

Ahogy a mutáns, szörnyeteg algák ellepik Velence lagúnáit, úgy szaporodnak el tömegével televíziónk képernyőjén az „elfajzott” képek és megnyilvánulások. A társadalmi ökológia terén az olyan emberek, mint Donald Trump, szabadon elszaporodhatnak, mint valami algafaj, New York és Atlantic City egész kerületeit ellepve, amelyeket a „városfejlesztő” a bérleti díjak emelésével „újjávarázsol”, miközben szegény családok tízezreit űzi el, akiknek többsége hajléktalanságra lesz kárhoytatva, mintegy a környezetökológia halpusztulásának megfelelőjeként. A további algaburjánzás nyilvánvaló jele a harmadik világ erőszakos deterritorializációja, amely egyidejűleg kihat a lakosság kulturális szövetére, élőhelyére, immunrendszerére, klímájára stb.³⁵

Latour már az 1990-es évektől napjainkig ívelő kapitalista érat elemzi tovább, és egy egész könyvet lesz kénytelen szentelni annak a folyamatnak, amelynek groteszk végkifejlete az algaszörny Trump 2016-os elnökké válasz-

³⁵ GUATTARI, *The three ecologies*, 43. (Saját fordítás – M. T.)

tása és a klímaszkeptikus elnök kilépése a párizsi klímaegyezményből. Semmit sem értünk az elmúlt évtizedek politikai folyamataiból – állítja Latour 2017-es *Où atterrir?* című könyvében –, ha nem a centrális jelentőségű klímaváltozástól és a vele kapcsolatos állító vagy tagadó (freudi értelemben *dene-gáló*) viszonyulástól indulunk ki. Az 1990-es évektől egyre erősödő deregulációs irányvonal, a társadalmi egyenlőtlenségek robbanásszerű kiéleződése és a klímaváltozás tagadása Latour szerint nem különálló jellemzői jelenkorunk kapitalizmusának, hanem ugyanannak a jelenségnek három aspektusa. Nevezetesen mindhárom abból következik, hogy

az elit megértette, nincs jövőbeli élet mindenki számára a Földön, úgy döntöttek tehát, hogy megszabadulnak a szolidaritás minden terhétől – ezért a dereguláció. Egyfajta kacsalábon forgó erődítményt kellett felhúzni annak a néhány százaléknak, aki megúsztatja – ezért a társadalmi egyenlőtlenségek robbanásszerű kiéleződése. És hogy az elit elrejtse a közös világból kimenekülés mocskos önzőségét, feltétlenül el kellett utasítania a kétségbeesett menekülés kiindulópontját, a fenyegető veszélyt – ezért a klímaváltozás tagadása.

A jól ismert Titanic-metaforával élve: az uralkodó osztályok megértik, hogy a hajó biztosan elsüllyed. Kisajátítják maguknak a mentőcsónakokat. Megkérlik a zenekart, hogy játsszon tovább még hosszasan altatódalocskákat, hogy az éj leple alatt lelécelhessenek, mielőtt a hajó túlzott megdőlése riadóztatná a többi osztályt.

Ha pedig valaki egy megvilágító példát szeretne, amelyben nincsen semmi metaforikus: az ExxonMobil cég az 1990-es évek elején a tények teljes ismeretében és azután, hogy kiváló tudományos cikkeket publikált az éghajlatváltozás veszélyeiről, egyszer csak fogja magát, és hatalmas összegeket investál mind az eszeveszett olajkitermelésbe, mind az ugyanilyen eszeveszett reklámkampányba arról, hogy valójában nem is fenyeget bennünket semmilyen veszély. Ezek az emberek – akiket immár obskurantista elitnek kell neveznünk – megértették, hogy ha nyugodtan akarnak túlélni, még álmukban sem szabad úgy tenniük, mint ha az emberiség többi részével osztoznának a Földön.³⁶

Latournál tehát már nem csupán a kisebbséggé vált emberiség marginalizációjáról, egzisztenciális kilátástalanságáról van szó, mint Guattarinál, ha-

³⁶ Bruno LATOUR, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique* (Paris: Éditions La Découverte, 2017), 27–28. (Saját fordítás – M. T.)

nem arról, hogy mivel elmaradt az ökozófia által sürgetett hathatós kollektív fellépés, a közelgő katasztrófa végóráiban a rendszer működtetésének haszonélvezői jéghideg számítással egyszerűen leírják az emberiséget mint feláldozhatót, amelynek jelen erőforrásait átcsatornázva bebiztosítják magukat a sötét jövőre, amikor az élhető környezet egy szűk elit luxuskiváltsága lesz – már ha lesz egyáltalán. Hiszen az amerikai kisember vállán felkapaszkodó trumpi profitmaximalizáló politika, ez a „posztpolitikai politika, amely a szó szoros értelmében tárgyaltalan, hiszen kikukázza a világot, amelyben állítólagosan lakik”,³⁷ nem több irracionális önáltatásnál, amellyel a mentőcsónakon menekülők hitegetik magukat, hogy lesz még, marad még földdarab, ahol kiköthetnek az ökokataklizma idején. A politikum mint műfaj tűnik el ezzel, azaz válik pusztá blöffé.

Az a hideglelős benyomásunk, hogy a politika kiüresedett, elvesztette tartalmát. Már nem kapcsol semmilyen sebességfokozatba, már nincs se értelme, se iránya, szó szerint imbecillis lett, vagyis impotens, nem szól másról, mint arról a haladó kinyilatkoztatásról, hogy sem a Globálisnak, sem a Lokálisnak nincs tartós, anyagi létezése. [...] Ha a helyzet mindennek ellenére tisztul, az azért van, mert jelenleg már nem a múlt és a jövő között, a modernizáció elutasítása és elfogadása között vacillálunk, hanem erre a tengelyre 90 fokkal elfordulva, *a régi vektor és egy új vektor között vacillálunk*. Ez a két vektor már nem ugyanabba az irányba mutató időnyílon halad.³⁸

A régi vektor a globalizáció vektora, amely a Lokálisból a Globálisba mutat, jelezve azt a folyamatot, ahogyan a világ az elmúlt évszázadban a modernizáció és a globalizáció útján haladva elmosta a lokalitások határait, és jelezve egyúttal a fordított irányt is, amely felé az antiglobalizációs „reakciók” menetelnének, nevezetesen vissza a Lokálisba, az elzárkózásba, a jól elhatárolható helyek nosztalgikus múltjába – legújabbán a *Make America great again* vagy a *Brexit* jelszavával.³⁹

Az erre merőleges, új vektor, a politikai mozgástér napjainkban tudatosuló új vektora nem a globalizált világ felé mutat, hanem egy új instancia felé, amelyet Latour habozik Földnek, Természetnek vagy Gaiának nevezni, jóllehet

³⁷ Uo., 45.

³⁸ Uo., 46–47.

³⁹ Hogy vacillálásról van szó, azt az is jelzi, hogy a Brexit esetében nagyjából azonos volt a maradás- és kilépéspárti szavazók aránya, míg Trump 2016-os megválasztásakor effektíve körülbelül 2 millióval több ember szavazott Hillary Clintonra, mint Donald Trumpra.

valamilyen – de semmiképpen sem globális – értelemben ezekről van szó, így a fogalom számára inkább a „Terrestre” nevet választja, amelyet Földinek vagy Földbelinek fordíthatnánk. Ez az új vektor a Talajtalan (*Hors-Sol*) és a Földi (*Terrestre*) között feszül ki. A Talajtalan a Trump- és a Brexit-szavazók ábrándos seholsincs-világa, az a logikailag inkonzisztens utópia, hogy a hálózatok, az internet, a világpiac, a globális tőkeáramlás és a profitmaximalizálás világában – amelynek előnyeiről persze a legkevésbé sem akarnak lemondani – lehetséges visszazárkózni a lokális határok mögé, vagyis lehetséges egyidejűleg a lokális föld és a globális föld felé menetelni.

Az ezzel az irrealitással szemben álló teresztriális eszme az új realitás betörésére figyelmeztet, és politikai ágensként vagy húzóerőként e realitás talajának képviseletében politizál. Az új realitás az, hogy jobban össze vagyunk nőve a földi élet talajával, mint azt bármikor is hittük, és mint azt az ember-természet, organizmus-környezet, lokális-globális fogalmait alapul véve egyáltalán elgondolhattuk. Emiatt viszont ezek a fogalmak is irreálissá lettek. Le kell váltanunk őket, más fogalmakban kell gondolkodnunk, amelyek beláttatják velünk valós helyzetünket. Függetlenül attól ugyanis, hogy mit akarunk vagy nem akarunk, milyen politikai célkitűzéseket követünk, függetlenül még attól is, hogy a változó ökológiai rendszerben kihalunk-e vagy életben maradunk, immár nem vagyunk, nem lehetünk és nem is leszünk többé ez az egyszerűen leírható valami: *ember egy természeti környezetben*. Éppenséggel a Földi nem teszi lehetővé, hogy *ez és ilyen szintaxis szerint* legyünk. A Földi ugyanis – és Latour itt Serres korábbi belátását visszhangozza – már nem az emberi cselekvés kerete, környezete, hanem maga is reagáló, cselekvő ágens, a cselekvés történeti dimenziójával. Az ember elhelyezése a természet terében, ez a hajdan nyugodt gondolat egyszerűben mozgalmassá és kiszámíthatatlanná vált.

A tér többé nem a kartográfia tere, annak hosszúsági és szélességi körével. A tér viharos történelemmé vált, amelynek menetében más szereplőkkel osztozunk, más szereplők reakcióira reagálunk. Úgy tűnik, a *geotörténelem* kellős közepén értünk talajt.⁴⁰

És a geotörténelemnek nem főszereplője az ember, hanem csak az egyik ágense a sok egyéb „lovelocki ágens” mellett, amelyek egymásra hatásából a Földi historikusan kialakult mai jellegzetes, éppen történetisége miatt uniká-

⁴⁰ Uo., 49.

lis formájában, amely forma persze csak egy pillanatfelvétel a jelenben is zajló átalakulásairól.

Lovelock érvelése szerint az élőlényeket a Földön megannyi ágensnek kell tekinteni – köti össze Latour a Földi fogalmát a lovelocki Gaiával –, amelyek teljes mértékben részt vesznek bolygónk kémiai feltételeinek, sőt részben geológiai arculatának kialakításában. Ha az általunk belélegzett levegő összetétele az élőlényektől függ, úgy a levegő már nem pusztán környezet, amelyben az élők élnek és fejlődnek, hanem részben saját tevékenységük eredménye. Más szóval nem az organizmusok vannak az egyik oldalon és a környezet a másikon, hanem egymásra hatások szuperpozíciójával állunk szemben. A cselekvés eloszlik az egészen.⁴¹

A kölcsönhatás a primordiális, ez termeli ki a másodlagos tagokat, a hatásokat és magukat a kölcsönható feleket is, amelyeket így hiba volna individuális egységekké merevíteni. A Földi primordiális perspektívájában az ember sem maradhat meg autonóm individuumnak – az individuumot dicsőítő trumpi politika e tekintetben is tarthatatlan –, hanem át kell alakulnia azzá, ami a többi fejlettebb élőlényel (heterotróf többsejtű eukariótával) egyetemben valójában mindig is volt: holobiontává, azaz együtt élő mikrofajok sokaságának heteronóm ökológiai közösségévé. Hiszen

ha az organizmusok valóban engedelmessé válnának a neodarwinizmus kényszereinek, ha valóban önző génekből állnának, amelyek szaporodási érdekeiket az utolsó tizedesjegyre pontosan kikalkuláló organizmusokba fészkeltek be magukat, akkor képtelenség volna túlélni. Egyrészt azért, mert az organizmusok olyan környezetburkoktól (niche-ektől) függenek, amelyek többé-kevésbé kedvező lakhatási feltételeket biztosítanak számukra, másrészt mert fejlődésük minden pontján szükségük van más ágensek éppen kapóra jövő segítségére. Mit jelenthet a tehén természetes szelekciója, ha bélrendszerének kialakítása miriád baktérium párhuzamos szelekciójától függ, jóllehet ezek nem részei a DNS-ének? Mi a „humán” test, ha a létfenntartásához szükséges mikrobák száma több nagyságrenddel meghaladja sejtjeinek a számát? A test pontos határait illető bizonytalanság oly nagy, hogy Lynn Margulis azt javasolta, az organizmus túlon túl szűkre szabott fogalmát cseréljük le

⁴¹ Uo., 80.

arra, amit ő „holobiontáknak” nevez, e bizonytalan kontúrú felhőket formáló ágensek halmazára, amelyek ténykedésének köszönhetően némileg tartós membránok maradhatnak fenn azáltal, hogy a külső segítséget nyújt a bent lévőknek. [...] Amit „szociáldarwinizmusnak” neveznek, annak az eszmének igazából az volt a célja, hogy a természettudósok felfedezéseit „a természet ökonómiájának” magasztos rendjébe emelje be, ám ez alapvetően egy vallási eszme, amelynek semmi köze a Földihez. Ha a szegény emberkéknak oly nehéz dolguk van, amikor önző módon ki akarják számolni az érdekeiket, dacára a rendelkezésükre álló számviteli eszközöknek, képzeljük csak el, milyen helyzetben lehetnek a baktériumok, a zuzmók, a fák, a bálnák vagy az azáleák. A holobiontáknak nincsen számlakivonatuk. [...] A holobionták soha nem definiálhatók az önazonosságuk alapján, hiszen ők az összes többitől függenek, és ezáltal nyerik el az identitásukat. Definíció szerint mindig túlnyúlnak magukon, mindig szuperpozícióban vannak másokkal, amelyektől függenek.⁴²

A Földi talán egyik legfontosabb vonása, hogy vele kapcsolatos ismereteink kezdetlegeseek, még csak gyerekcipőben járnak. Ám ebből a kevésből is világos, hogy a Földi nem rendelhető alá a Természetnek és a modern természettudományoknak, a fizikától a kémián át a darwinizmus különféle irányzataiig, pusztá alfejezetként. A földbéli holobionták – beleértve az embert is – nem a természetben vannak, nem a természet lakói. Olyannyira nem, hogy ha egy ilyen élőlényt fognánk, és valóban belevetnénk a természet univerzumába egy taláalomra kijelölt helyen, nagy valószínűséggel azon nyomban elpusztulna, sok esetben még akkor is, ha csupán a földfelszín egyik pontjáról helyeznénk át egy másikra. A holobionták ugyanis, éppenséggel mert mikroökológiai közösségek, maguk is egy ökológiai burokba (niche-be) ágyazottan élnek, így lakják be a Földit, az élet hártavékony *kritikus zónáját*, amelyen belül ugyanilyen kritikus borotvaélen táncol a sok-sok egyedi ökoszisztéma mindegyikük fennmaradásához nélkülözhetetlen, éppen megfelelő összekapcsolódása, kölcsönhatása, dinamikus egyensúlya. Ökológiai „kagylóhéjából” kiemelve vagy azt lerombolva a holobionta életképtelenné válik.

A városlakó úgy van a városában, mint a remeterák a héjában. „Hol létezem tehát?” A héjamban, rajta keresztül, és részben az ő jóvoltából. A bizonyíték erre az, hogy még az élelmiszereket sem tudom hazavinni

⁴² LATOUR, *Où suis-je?*, 49–50, 65, 101.

lift nélkül. A városlakó tehát egy „liftes” rovar volna, ahogy a pókról mondjuk azt, hogy „hálósövő”? Még az is szükséges, hogy tulajdonosaik karbantartsák a gépezeteket. A használó mögött ott a protézis, a protézis mögött megint a tulajdonosok és a karbantartók, és így tovább. Az élettelen keret és akik megelevenítik, egybeforrnak. Nem létezik csupasz városlakó, ahogyan nem létezik természethangya a természetvártól elszakítva, vagy pók a hálója nélkül, vagy indián, akinek az erdejét elpusztították.⁴³

Latour a hálózatos gondolkodás eredményeit felhasználva nem redukálja ezt a védőburkot egy lokális térszegmensre az élőlény körül, hanem azoknak a szerteágazó kapcsolatrendszereknek a hálózataként fogja fel, amelyek hozzájárulnak az illető holobionta fennmaradásához. Ezeket az esetről esetre más és más hálózatokat jószérivel empirikusan kell felkutatnunk és feltérképeznünk, hiszen önmagában az általános természettörvények ismerete még nem juttat közelebb hozzájuk. Latour Földije ennyiben Guattari és Deleuze – és bizonyos tekintetben Serres – alulról építkező tudását, politikai ökológiaként pedig az alulról építkező demokrácia eszményét viszi tovább, hiszen még ez a szerveződés a leginkább összeegyeztethető azzal, ahogyan a Földi vagy Gaia nem felülről vezérelt rendszerként szisztematizálja a teresztriális mikroökoszisztémák miriádjait.⁴⁴ Gaia nem a posztmodern ember új, transzcendens istensége, magasabb szándékokkal és bölcsességgel, nem egy program- vagy célvezérelt megakomputer, nem egy óriási termosztát, amely egyetlen ideális állapot fenntartására lett beállítva, hanem egy sokközpontú, sok aktort mozgósító dinamikus hálózat, amely könnyen kibillenthető pillanatnyi egyensúlyi állapotából, és képes ezer egyéb egyensúlyi állapotba átbillenni – amelyek azonban nem feltétlenül egyeztethetők össze a humán holobionták életfeltételeivel. A realitás persze nem színtisztán ökológiai fakticitás, hanem politikummal átítatott hibrid, még akkor is, ha műfaját tekintve a politikum – mint Latour megállapította – kiüresedett. A realitás az, hogy a Földi, azaz a humán holobionta a maga új realitásával vitában, sőt harcban áll az Emberrel és annak régi realitásával

⁴³ Uo., 19–20.

⁴⁴ „Immár politikailag, és nem csupán tudományosan elengedhetetlen fontosságú, hogy Gaiát *ne* tekintsük egységes rendszernek. Ha Lovelock minden rafináltságát bevetette, hogy a rendszert megannyi ágensre bontsa fel, amelyek *kibatnak* egymás működésére, akkor a hatóképességek e szétszalazását a politikára is át kell vinnünk, hogy a territóriumok *egymásra átnyúlása* végre jól láthatóvá váljon. [...] Ha a demokráciát újra kell kezdeni, akkor ez csak alulról történhet; ami épp kapóra jön, hiszen alul a föld van, nincs lejjebb! Ha *bottom up* építkezést akartál, hát ez éppen az!” LATOUR, *Face à Gaïa*, 304, 308.

(vagy elitista irrealitásával), és ez a küzdelem napjainkban zajlik, a szemünk előtt, anélkül, hogy megjósolható volna a végkimenetele.⁴⁵ Latour az ontológiai pluralizmus védelmezőjeként nem tehet többet annál, mint hogy leírásokat és adalékokat fűz az antropocén új realitásához, ezáltal *valószerűsíti* azt, így próbál meg pártfogókat, szövetségeseket, földieket szerezni hozzá, remélve, hogy kapcsolataik és összeköttetések növekvő száma – a „nagyobb” hálózatos értelmében – nagyobb konszenzuális érvényt szerez neki, mint amivel a régi rendelkezik.

A *Gaia Global Circus*, ez az ökopolitikai cirkusz a maga didaktikus, teátrális performanszaival a politikum műfaját próbálja meg részben átvállalni, részben megújítani és tartalommal megtölteni. *Reprezentál* a szó mindkét értelmében, azaz megjeleníti a szemünk előtt a földi ágenseket és kölcsönhatásaik rendszerét, valamint politikai képviseletet nyújt számukra. A cirkusz egyik egyszerű tanulsága az, hogy a Földiek táborához csak konkrét experimentális lépésekkel lehet csatlakozni: úgy, ha ki-ki egyenként vagy kollektívumként felrajzolja azokat a leggyakrabban államhatárokon átívelő territóriumokat, amelyekről léteben függ, vagyis amelyek *talajjai* a létezésének, más szóval, amelyeknek ő a *földije*. E talajok összefüggése *ő maga*, önnön létének a szövődéke, amelyen kívül nem élhet. A rajzolatok transzdiszciplináris esztétikája egyben a legelemibb racionalitás közvetítője is, hiszen az egzisztenciális kartográfia kollektív, politikai érdekképviseletének megteremtése korunk egyetlen racionális opciója, amely mellett a liberális, a gazdaságközpontú vagy akár a természetközpontú racionális megfontolások nem csupán eltörpülnek, de merő irracionalitásnak tűnnek: ez utóbbiak a biztos erőszakos végkifejlet felé vezetnek, míg az előbbi a bizonytalan békés együttélés felé mutat.

Latour utolsó írásaiban az oikoszukat felrajzoló földieket olykor egyszerűen csak „személynek” nevezi, megkülönböztetve a heteronóm személyt az autonóm „individuumtól” és az individualizmus egocentrikus ideológiájától.

A személy, aki megtanulja szituálni magát, egyre konkrétábbá, egyedibbé válik, ahogy bővül azon ágensek listája, amelyekről függ, vagy amelyek tőle függenek. Ez a holobionták, avagy az asszociáció-szociológia egész paradoxona: valakit egyre jobban megismerni annyi, mint egyre távolabb utazni azok felé, akikkel kapcsolatba került. A szinte

⁴⁵ „Az antropocén korában az Embereknek és a Földieknek tudomásul kell venniük, hogy háborúban állnak egymással. A geohistorikus történetmesélés stílusában fogalmazva azt állítom tehát, hogy a *holocén* korban élő *Emberek* konfliktusban állnak az *antropocén* korban élő *Földiekkel*.” Uo., 283.

semmivé zsugorodott individuuum szükségképpen tehetetlennek érzi magát a felette uralkodó ágensek roppant sokasága láttán; ellenben a személy, az aktor-hálózat, az ágens-sokaság, a holobionta úgy érzi, mintha szárnyai nőnének, ahogy a listán szereplő tételek, cselekvéseinek a folyama, az önéletrajza egyre hosszabbra nyúlnak, egyre bővülnek, egyre szerteágazóbbá válnak. Vannak „felszabadító kötelekek”: minél inkább függ az individuuum, annál kevésbé szabad, viszont minél inkább függ a személy, annál nagyobb a cselekvési tere. Amikor az individuuum megpróbálja lerázni magáról a köteleket, állandóan belebotlik a korlátaiba, nyög és panaszkodik, megtelik szomorúsággal, nem marad más neki, mint a felháborodás és a neheztelés. Amikor a személy meghosszabbodik, benépesül, eltávolodik magától, akkor szétszóródik, a szó szoros értelmében szétaprózza magát, elvegyül, és fokozatosan visszanyeri azokat a hatóképességeket, amelyek létezéséről nem is álmodott.⁴⁶

Latour politikai ökológiája ennek az emancipációnak az ígérete. Hogy lesz-e elegendő akarat, erő és legfőképpen idő ennek az ígéretnek a megvalósítására, az már nem ezen a filozófián múlik. Jelenünk valósága továbbra is az, aminek Latour nyilvánította: háborús állapot.

HELIKON

⁴⁶ LATOUR, *Où suis-je?*, 83.

POPOVICS ZOLTÁN

„A fák néznek engem”

A kései Merleau-Ponty természetfogalma

popovics.zoltan@pte.hu
ORCID: 0000-0002-3340-9414

HELIKON

„The Trees Are Looking at Me”. The Late Merleau-Ponty’s Concept of Nature

Abstract

“I see with the other’s eyes” (*Je vois par les yeux d’autrui*) – writes Merleau-Ponty in his lecture notes at the College de France. The strange sensation of not seeing with my own eyes, of even my own senses being alienated from me, as if detached from me, may at first seem to be a radical experience of intersubjectivity. But this experience of the other is not merely a condition of the experience of the other, it is at least as much a condition of the experience of objects. Merleau-Ponty is clear: “the reciprocity of seeing – being seen” (*la réciprocité voir – être vu*) is “founded on corporeality” (*est fondée sur la corporéité*) in itself. He hastens to add that this reciprocity “must be understood not as a sensory content but as a structure of being” [non comme contenu sensoriel, mais comme structure de l’être]. In other words, from the reciprocal, chiasmic – corporeality-based – exchange of “external” (*dehors*) and “internal” (*dedans*) does not even follow a radical concept of intersubjectivity, but rather a radicalized concept of *Nature*. Where what is at stake is no longer the “incorporation” of self and other into each other, but the “empiètement” of *self* and *other* and *things* into each other. Where it is no longer only I who see through the eyes of the other, but at the same time it is as if “the trees were looking at me” (*c’étaient les arbres qui me regardaient*).

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, phenomenology, philosophy of nature, eco-criticism, theory of perception, intersubjectivity, Renaud Barbaras, philosophy of absence

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.3

Maurice Merleau-Ponty az utolsó befejezett művében, *A szem és a szellemenben* (1960) írja André Marchand-t idézve, Klee nyomán: „»Többször éreztem az erdőben, hogy nem én vagyok az, aki az erdőt nézem. Néha azt éreztem, hogy a fák néznek engem, beszélnek hozzám [...] Én csak ott voltam, hallgattam <<”¹ Majd kisvártatva hozzáteszi: „nem tudni már, ki az, aki lát és akit látnak, ki az, aki fest, és akit festenek”.² Szubjektum és objektum, alany és tárgy, látó és látott felcserélődése nem pusztán Merleau-Ponty kései filozófiáját jellemzi, számos más szerzőnél felbukkan.³ Aki egy kicsit is jártas Merleau-Ponty szövegeiben, hamar rávágja, hogy ez a szubjektum–objektum, látó–látott helycsere nem más, mint a „kiazmus”.⁴ „A fák néznek engem” egy kiazmatikus kapcsolat. Tanulmányomban azt szeretném bemutatni, hogy „a fák néznek engem” nem, vagy legalábbis nem csak egy kiazmus. Sokkal inkább egy *másik természet(fogalom)* – ami felől a kiazmus is érthetővé válik.⁵

A festőt néző fák tapasztalata sokféleképpen félreérthető. Félreérthető úgy, ha valamiféle metaforának véljük, vagy olyan hasonlatnak, amit nem kell komolyan vennünk, ami semmilyen filozófiailag releváns tapasztalatot nem hordoz, mindössze egy kósza, mulandó érzet leírása. De félreérthetjük úgy is, hogy a festőt néző fákat bár komolyan vesszük, de közben szó szerint

¹ Maurice MERLEAU-PONTY, „A szem és a szellem”, ford. VAJDOVICH Györgyi és MOLDAVY Tamás, in *Fenomén és mű: Fenomenológia és esztétika*, szerk. BACSÓ Béla, 53–77 (Budapest: Kijárat Kiadó, 2002), 59; Maurice MERLEAU-PONTY, *L’Œil et l’Esprit* (Paris: Gallimard, 1964), 31.

² MERLEAU-PONTY, „A szem és a szellem”, 59/32.

³ A teljesség igénye nélkül lásd még: Jacques LACAN, *Le séminaire XI.: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1964* (Paris: Seuil, 1973), 89, https://doi.org/10.1007/978-3-658-13213-2_67; Georges DIDI-HUBERMAN, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* (Paris: Minuit, 1992); Horst BREDEKAMP, *Képtaktus*, ford. NAGY Edina (Budapest: Kijárat Kiadó, 2020). De akár Rilket is említhetnénk (Rainer Maria RILKE, „Az élmény”, ford. HALASI Zoltán, in Rainer Maria RILKE, *Válogatott prózai művek*, szerk. HALASI Zoltán, 433–437 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1990), 435). A Klee és Merleau-Ponty által leírt fáknak a közvetlen előzménye valószínűleg Baudelaire *Correspondances* című verse. (Köszönet Smid Róbertnek, aki felhívta erre a figyelmem.)

⁴ A kiazmus a kései Merleau-Ponty megkerülhetetlen fogalma (vö. Maurice MERLEAU-PONTY, „Az egymásba fonódás – A kiazmus”, ford. SZABÓ Zsigmond, in Maurice MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 148–176 (Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2007); Maurice MERLEAU-PONTY, „L’entrelacs – Le chiasme”, in Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, 170–201 (Paris: Gallimard, 1964). A *kiazmus* Merleau-Ponty számára olyan keresztirányú kapcsolat, átfordulás, átbillenés, differenciatorikus elmozdulás, mely nem ismeri a végpontok kiténtettségét (az abszolút különbséget, ahogyan az abszolút azonosság sem), miként az egyensúly kiténtettségét sem ismeri.

⁵ Korántsem biztos, hogy a természet itt majd „fogalomként” megragadható, leírható, definiálható valami lesz, ezért tettem zárójelbe. A természet nem jól meghatározható jellegére még visszatérünk.

értve egyfajta lelkes lényeknek véljük azokat, mintegy naiv animisztikus magyarázatot adunk a Klee által mondottakra. Merleau-Ponty mind a metaforikus, mind az animisztikus félreértést szeretné elkerülni. Ugyanennyire fontos lenne megértenünk, hogy Merleau-Ponty egy harmadik félreértést is szeretne elkerülni, azt, hogy egyedi, egyszeri, kivételes jelenségnek véljük – ahogyan azt legalább részben az idézetünk is sugallja – a szubjektum-objektum, a külső és a belső, a látó és a látott kiazmatikus felcserélődését. Csak és kizárólag akkor jutunk egy *másik* avagy *új* természetfogalomhoz, ha a kiazmus nem egyedi, nem egyszeri, nem kivételes jelenség. Ha nem kivétel. Ha nem maga a szabály.

Merleau-Ponty hagyatékban maradt vázlatos műve, *A Természet (La Nature)* a Collège de France-ban 1956 és 1960 között tartott előadásainak munkajegyzeteit tartalmazza.⁶ A *La Nature* mellett *A látható és a láthatatlant* fogom elsősorban használni eme más, avagy új természetfilozófia alapkérdéseinek bemutatásakor. Mind a *La Nature*, mind *A látható és a láthatatlan* egyetért abban, hogy „a látni – látottnak lenni kölcsönösségét” (*la réciprocité voir – être vu*) „nem érzékszervi tartalomként, hanem a lét struktúrájaként” (*non comme contenu sensoriel, mais comme structure de l'être*) kell értenünk.⁷ Vagyis a kései Merleau-Ponty számára „a fák néznek engem” sem nem pusztá metafora, sem nem naiv animizmus, de még csak nem is valamiféle kivételes határtapasztalat: maga „a lét struktúrája”.

Merleau-Ponty interpretációjában immáron nincs, nem elképzelhető egy olyan természeti tér – avagy létstruktúra –, ahol szilárd, stabil, sőt kitüntetett pozíciók, pozícióink lennének. Sem a szubjektum, sem az objektum, sem az ember, sem a tárgyak, sem a látó, sem a látott, sem a fa, sem a fát néző festő nem foglal el rögzített, állandó, örök helyet ebben a térben. Ahogyan maga a természeti tér sem rögzített, állandó, örök tulajdonságokkal rendelkezik. Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy egyáltalán ne lennének helyek, pozíciók ebben a térben, ahogyan azt sem jelenti, hogy egyáltalán ne lenne struktúrája, tulajdonságai, felépítése ennek a természetnek. A lehető legminimálisabban fogalmazva „a Természet” (*la Nature*) – ahogyan Merleau-Ponty írja – egy *temporalizált* természeti tér, egészen pontosan egy *tempo-spaciális* avagy „spacio-tempo-

⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature: Notes, Cours du Collège de France* (Paris: Seuil, 1995).

⁷ Uo., 348.

rális” létstruktúra.⁸ Ami állandóan mozog, változik. De- és re-strukturálódik. Ezt a de- és re-strukturálódó tér-időbeli mozgást írja le a kiazmus.

Talán a legszembetűnőbb példa erre a de- és a-pozicionális, tér-időbeli elmozdulásra festőt néző fák mellett az a radikális interszubbektivitás-tapasztalat, amit *A Természet* így ír le: „A másik szemével látok / A másik szeme által látok → a világ”⁹ (*Je vois par les yeux d'autrui → le monde*). Első ránézésre úgy tűnik, mint ha értenénk, mit mond Merleau-Ponty. Amikor valamit, egy tárgyat látok, tapasztalok, előbb-utóbb azt is feltételezem, hogy az általam látott tárgyat más is láthatja, tapasztalhatja, ezáltal pedig – vélhetjük – egy közös világhoz/természethez tartozunk. Csakhogy Merleau-Ponty ennél jóval radikálisabban állít: *nem előbb* van a tárgytapasztalat, a tárgyak szubjektív tapasztalata, *majd később* – valamikor – a tárgyak interszubbektivitás-tapasztalata. A fenomenológia azt szokta mondani, hogy az intencionalitás egyik következménye, hogy *nem előbb* van a tárgytapasztalat, majd utóbb az értelemtulajdonítás,¹⁰ hanem *eleve* megtörténik az értelemadás a tapasztalat során. Azaz *nem előbb* látok egy négy lábú vízszintes felületet, majd utóbb rávágom, hogy asztal, hanem a négy lábú vízszintes felületeket *eleve* asztalként percipiálok. Ugyanezt alkalmazva az interszubbektivitásra, *nem előbb* van a tárgyak szubjektív tapasztalata, amit majd *később*, valahogy interszubbektivitással ruházunk fel, *nem előbb* a saját szememmel látok, majd utána a másik szemével is, hanem ugyanúgy, mint az értelemtulajdonítás esetében: már *eleve*, mindig, örökre a másik szemével látok! A látás Merleau-Ponty számára épp azt jelenti, hogy *nincs saját szemem!* Nem pusztán megtörténik a kiazmus az én és a másik között a látás során, de már *eleve* megtörtént az én-másik helycsere az észlelés során. Nem egy korábban szilárd én és egy korábban szilárd másik de- és a-pozicionálódik az észlelés során, hanem már *eleve*, sőt „*már mindig is*”¹¹ (*toujours comme déjà/toujours déjà*) megtörtént az

⁸ A tér időbeliesüléséhez lásd Edmund HUSSERL, „Dolog és tér”, ford. BARTÓK Imre, in *Tér; fenomen, mű*, szerk. BACSÓ Béla, 105–164 (Budapest: Kijarat Kiadó, 2011), 146. Merleau-Ponty maga is számos helyen beszél egy „spacio-temporális” (*spatio-temporel*) létezésről, észlelésről, világról, sőt „Természetről” is (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 126, 134, 152, 154, 156–157, 161, 268, 293, 331).

⁹ Uo., 346.

¹⁰ Ha így lenne, semmi garancia nem lenne rá, hogy képes lennék értelemmel felruházni a tárgyakat. Avagy ha a tárgyak minden értelemtulajdonítás nélkül is percipiálhatók lennének, semmi sem tenné szükségessé, hogy még értelemmel is bírjanak. Az intencionalitás mint az *eleve* adódó értelemtulajdonítás/értelemadás problémájához lásd: ULLMANN Tamás, *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2010), 154–156.

¹¹ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 356, 365.

én-másik, szubjektum-objektum, látó és látott kiazmatikus tempo-spacializációja, de- és restrukturálódása.

Azaz Merleau-Ponty olvasatában nem pusztán nem ideiglenes és nem véletlenszerű a helycsere a szubjektum és az objektum (a festő és a fa), az én és a másik (a szemem és a másik szeme) között, hanem a látás – tágabban az észlelés, a tapasztalat – „már mindig is” a szubjektum-objektum, az én és a másik közötti *köztes* – de-, a-pozicionális – térben ragad. Ezt az állandóan, sőt már eleve elmozduló tempo-spaciális „hely nélküli” (*sans lieu*),¹² „transz-”, „meta-spaciális” (*trans-*, *méta-spatial*), sőt „a-spaciális” (*a-spatial*) teret hívja „természetnek” avagy „világnak” Merleau-Ponty.¹³ Ezt a szubjektum és objektum, én és a másik, látó és látott, sőt „külső” (*debors*) és „belső” (*dedans*) közötti „reciprocitást” adó „átjárót” (*passage*) pedig Merleau-Ponty a „testiség” (*corporéité*) problémájával is összekapcsolja.¹⁴ Azaz a természet mint köztes, átmeneti, hely nélküli tér egyben *testszerű* is.¹⁵ Megkockáztatom, úgy látok a másik szemével, úgy látnak a fák is engem, ahogyan saját magamat is képes vagyok kívülről nézni a testtapasztalatom során. Ahogyan a saját kezemet is kívülről, idegennek tudom látni, miként a tárgyakat – idézhetjük fel Husserl jól ismert példáját, amit Merleau-Ponty is számtalanszor emleget a *La Nature*-ben.¹⁶ Ha pedig magamat is idegennek látom, a látásommal is történik

¹² MERLEAU-PONTY, „A szem és a szellem”, 74/83.

¹³ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 298. Az „a-spatial” több helyütt visszatér (uo., 295, 296, 298). Máshol pedig egy olyan térről is beszél Merleau-Ponty, ahol maga „a tér eltérít” (*l'espace écarte*) (uo., 304). Ugyanakkor a természet és a világ nem mindig jól elkülöníthető ezekben a szövegekben, természet és világ elkülönítésének problémájához lásd Mikel DUFRENNE, *La poétique dans la nature* (Paris: PUF, 1963), 199. (Dufrenne írása bár a költészetről szól, de a III. könyve – *La poétique dans la nature* –, főleg annak első fejezete, tulajdonképpen természetfilozófia.)

¹⁴ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 348, 346.

¹⁵ Ezt fogja *A látható és a látbatatlan világhús*nak (*chair du monde*) nevezni (MERLEAU-PONTY, *A látható és a látbatatlan*, 165/190, 168/192, 278–281/297–299, 286/303, 292/309, 298/315, 302/319). A *La Nature* mindössze háromszor használja a „világhús” kifejezést (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 280, 286), de azok közül egyik sem bír igazán releváns kontextussal. Miközben tudni kell, hogy *A látható és a látbatatlan* későbbi feljegyzéseket is tartalmaz, mint *A Természet*. Ezért is lehet nagyobb szerepe benne a „világhús”-nak. A francia „hús” (*chair*) a német Leib, azaz az érző test standard fordítása. S bár Husserl sokszor elkülöníti egymástól az „test” (*Körper*) és az „érező test” (*Leib*) fogalmát, a Merleau-Ponty által alkalmazott „hús”, már jóval túl van a Leib–Körper egyszerű dichotómiáján. A Leib–Körper-problémához magyarul talán a leghasznosabb szöveg: Bernhard WALDENFELS, „Test és corpus”, ford. VECSEY Zoltán, *Pro Philosophia* 19–20 (1999): 91–102.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 107, 109, 281, 28–287, 366. Merleau-Ponty Husserl eredeti példáját többször is eltérő hangsúllyal látja el. Míg Husserl számára az a fontos, hogy a kívülről látott kéz olyan, mint a tárgyak, azaz itt a test még nem érző test, Körper és nem

valami, a látásom idegentapasztalatként „*a másik szemével*”, de legalábbis a másik szemével is lát. Idegenként is lát. Avagy ahogyan magam látom a saját kezemet, testemet – kívülről – már nem, vagy csak részben különíthető el attól, ahogy a másik is látja, láthatja a kezemet – szintén kívülről. Így pedig az én és a másik, a külső és a belső, a szubjektum és az objektum pozíciója szinte észrevétlenül felcserélhetővé válik. Merleau-Ponty számára maga ez a *felcserélhetővé válás* – a kiazmus – a természet par excellence tapasztalata.

Renaud Barbaras ezt a radikális interszubjektív-tapasztalatot „a mások és a világ közötti kiazmusnak” (*le chiasme des autres et du monde*) nevezi.¹⁷ Ha pedig a mások – akik látnak engem, sőt akiknek a szemével látok – világszerűvé, dolog- és tárgyszerűvé válnak, máris ott vagyunk a szubjektumot látó objektumoknál, a fáknál, akik néznek engem. S bár Husserl többnyire még ragaszkodik ahhoz, hogy az ember lát, és a fák nem látnak, de a szubjektum „*passzivitásának*” hangsúlyozása nagyon hamar elvezet oda,¹⁸ hogy az alany sem aktív már a percepció során, hanem valamilyen módon elszenvedi az észlelést. Ugyanúgy elszenvedi, ahogyan a tárgyak – passzivitásuknál fogva – kénytelenek elszenvedni a rájuk irányuló tekintetet. Azaz a szubjektum–objektum, látó–látott, ember és fa kiazmusa már Husserl szövegeiben is ott lappang, miközben csak Merleau-Pontynál bomlik ki teljes mértékben. Az az oppozitorikus, sőt hierarchikus viszony, ami a szubjektumok közötti kapcsolat és a szubjektum–objektum közötti kapcsolat között áll fenn, immáron tarthatatlanná válik. Merleau-Ponty a természetről egyszerre gondolja, hogy az valamilyen „*interszubjektív*” és ugyanakkor „*interobjektív*” tapasztalat.¹⁹ Bar-

Leib, miközben ha megérintem a saját kívülről látott kezemet, a testem érző testté változik, egyfajta pozitív öntapasztalatot hoz létre. Merleau-Ponty ezzel szemben épp azt hangsúlyozza, hogy a külső tárgyak között látott, ezáltal tárgyszerű idegenséggel felruházott kéz, a testem – függetlenül annak érző voltától – magamtól is elidegenedik, s a látásomat is a másik látásához közelíti, az én és a másik tapasztalatát is összezavarja, felcserélhetővé teszi. Nem egy ön-, hanem egy idegentapasztalathoz vezet, pontosabban egy ön-el-idegenedés tapasztalódik meg rajta keresztül: a „*test*” (*corps*) egy „*szubjektum–objektum*”-má válik – írja (uo., 107, 108). Magyarul: Maurice MERLEAU-PONTY, „A Természet: Jegyzetek a Collège de France-ban tartott előadásokhoz”, ford. ULLMANN Tamás, in BACSÓ, szerk., *Tér, fenomén, mű*, 259–269, 264.

¹⁷ Renaud BARBARAS, *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Millon, 2001), 277, 282.

¹⁸ Vö. Edmund HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI (Den Haag: Nijhoff, 1966). A passzivitás Merleau-Pontynál is feltűnik, s ő is a „passzív szintézisre” utal ezen a helyen (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 103; MERLEAU-PONTY, „A természet”, 260).

¹⁹ Az „interobjektív” kifejezést lásd MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 51/59. „A szubjektum–objektum kérdésének” (*la question sujet-objet*) és az „interszubjektív” (*la question de l'inter-subjectivité*), valamint „a Természet kérdésének” (*la question de la Nature*)

baras Merleau-Pontyt értelmezve ugyanígy ragaszkodik ahhoz, hogy nem külön kell kezelnünk az interszubjektivitás (az én és a másik) és az interobjektivitás (szubjektum–objektum) kérdését, hanem egy olyan interszubjektivitást kell elképzelnünk, mely a tárgyakon keresztül (is) interszubjektív.²⁰ Sőt – megfordítva – a másik interszubjektív tapasztalata is legalább részben egy tárgytapasztalat, egy interobjektív tapasztalat is. Avagy a másik idegensége a másik szubjektumot is deszubjektivizálja. Tehát leszögezhetjük, Merleau-Ponty kései szövegeiben már nincs egy oppozitorikus, hierarchikus interobjektív tárgytapasztalat és egy interszubjektív alteritástapasztalat. Már eleve a másik szemével (is) látok. Ahogyan a másik – a passzivitás okán – legalább részben tárgyszerű is. Faszzerű is. *A természet ebben a köztes, „hely nélküli”, „transz-”, „meta-spaciális”, szubjektum és objektum oppozitorikus–hierarchikus viszonyát immáron nem ismerő, tempo-spaciális, kiazmatikus térben működik.* Abban, amit Barbaras egyszerűen „inter-”nek nevez.²¹ Abban a térben, ami – mondhatnánk – az inter-szubjektív-objektivitás avagy az inter-objektív-szubjektivitás tere. Ahol a fák megmozdulnak, rám néznek, az ember pedig kővé dermed a rá irányuló tekintet nyomán. Az objektum a szubjektumra kezd hasonlítani, a szubjektum viszont objektumszerűvé válik. Mintegy helyet cserél egymással az én és a másik, az ember és tárgy, az élő és az élettelen. A természet maga ez a mediális, köztes tér, az inter-, a hely-csere, azaz a kiazmus tere. Ahol már nem is pusztán az én és a másik egymásban való „megtestesülése” (*incorporation*) a tét, ahogyan nem is a dolgok megismerése, észlelése: sokkal inkább az én és a másik és a dolgok kölcsönös „átterjeszkedése” (*empiètement*) egymásba.²² Ahol a természet már nem valami (élő vagy élettelen, szubjektum- vagy objektumszerű, ilyen vagy olyan stb.), hanem épp ezek kö-

összekapcsolását pedig lásd MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 185/217 (a fordítást módosítottam).

²⁰ BARBARAS, *De l'être du phénomène*, 291, 303. Ennek a gondolatnak az előzményeit lásd Husserlnél: „a dolog »más(ik)ként« adódik” (ein Ding „wie ein anderes” gibt) (Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Erster Teil*, 1905–1920, Husserliana XIII (Den Haag: Nijhoff, 1973), 361); avagy ez lenne „a világ-tárgyban lévő másik” (der Andere in eins Weltobjekt) (Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil*, 1929–1935, Husserliana XV (Den Haag: Nijhoff, 1973), 444).

²¹ BARBARAS, *De l'être du phénomène*, 291.

²² MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 346, 347, 344. Az „empiètement” előzményei egyrészt a husserli „átfedés” (*Deckung*) kategóriája, amit Merleau-Ponty maga is emleget (uo., 351), másrészt Husserl „egymásban-levés” (*Ineinander*) fogalma, mely nem kevesebb, mint huszónegyszer szerepel a *La Nature*-ben.

zött a jól meghatározható valamik közötti meghatározatlan, köztes, átmeneti tér. Merleau-Ponty kifejezésével maga az „átjáró”/a „passzázs” (*passage*).²³

A klasszikus filozófiai logika duális ellentétpárookban, dichotómiákban gondolkodik. Ezáltal pedig akarva-akaratlanul is külön tartja és külön próbálja kezelni a szubjektum–objektum, valamint az én és a másik problémáját, az interobjektivitás és az interszubjektivitás kérdését. Ezzel szemben viszont Merleau-Ponty ragaszkodik ahhoz a gondolkodási mintázathoz, amit Husserl „cickakknak” (*Zickzack*) nevez a *Logikai vizsgálódásokban*.²⁴ A cickakk keresztirányban átmetszi ezeket a dichotómiákat, sőt mintegy ide-oda, „keresztül-kasul” (*Kreuz und quer*) átjárja ezeket az ellentétpárokat.²⁵ Így jön létre egy olyan filozófia, mely nem egymástól függetlenül próbálja megoldani az interszubjektivitás és az interobjektivitás kérdését, a tárgytapasztalat és a másik tapasztalatának kérdését sem. Végző soron pedig ez a husserli cickakk vezet el egy *inter-szubjektív-objektivitáshoz*, avagy egy *inter-objektív-szubjektivitáshoz*. A tárgytapasztalat és a másik tapasztalatának helycseréjéhez. Ahhoz, hogy nem kell üres hasonlatot, vagy épp naiv animizmust látnunk abban, ha valaki azt tapasztalja, hogy „a fák néznek engem”. A természet így pedig már nem is pusztán egy köztes, átmeneti, „hely nélküli”, „transz-”, „meta-spaciális”, azaz kiazmatikus tér, a „passage” tere, de legalább ennyire a cickakk tere is. Ugyanez a cickakk jellemzi azt a viszonyt is, ami a kései Merleau-Ponty szövegeiben történik a természet- és az interszubjektivitás-filozófia között, azt, ahogyan az *interszubjektivitás-filozófia természetfilozófiává* válik, és vice versa, azt, ahogyan a *természetfilozófia interszubjektivitás-filozófiává* lesz.

Mind az interszubjektivitás, mind a tárgytapasztalat legalább részben egy alteritás-, távolság- (*distance*), sőt *távollét*-tapasztalat a fenomenológia számá-

²³ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 208, 346. Merleau-Ponty használja „a Természet átjárója/passzázsja” (*passage de la Nature*) kifejezést is (uo., 159, 161–165, 369). Sőt azt is írja: „A Természet pusztá átjáró” (*La Nature est pur passage*) (uo., 163). Épp ez a „passage” az, ami „a-spaciális avagy meta-spaciális” (uo., 295). Sőt testszerű: a „test mint passzázs” (*corps comme passage*) (uo., 346). A „passzázs” filozófiai problémájához lásd még Walter Benjamin *Passzázsok* című művét (Walter BENJAMIN, „Passzázsok”, ford. SZABÓ Csaba, in Walter BENJAMIN, „A szírének hallgatása”: *Válogatott írások*, 201–249 (Budapest: Osiris Kiadó, 2001); Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften V 1–2* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991).

²⁴ Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen Zweiter Band I. Teil* (Tübingen: Niemeyer, 1968), 17; MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 305. A cickakk Marc Richir számára ugyanígy kiemelkedő jelentőségű (Marc RICHIR, *Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage* [Grenoble: Millon, 1992], 11, 15, 21.)

²⁵ Edmund HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien VIII (Dordrecht: Springer, 2006), 271.

ra.²⁶ Sem a másik ember különbözősége, sem a dolgok különbözősége – hozzá-
m képest külső jellege, sőt idegensége – nem lenne tapasztalható e nélkül az
alteritás-, távolság-, sőt távollét-tapasztalat nélkül. Csakhogy Merleau-Ponty
számára itt már a másik mássága és a dolgok mássága sem jól elkülöníthető
egymástól – épp a távollét, annak nem-jelenszerűsége, nem vagy csak részben
megismerhetősége, meghatározhatósága miatt. Épp ez a *meghatározatlan tá-
vollét* az, ami létrehozza a cikcakkot. Maga ez a meghatározatlan távollét az,
ami létrehozza a „passage” köztes, átmeneti, „hely nélküli”, „transz-”, „meta-
spaciális”, sőt „a-spaciális” terét. Azaz a kiazmust. Az interszubjektivitás és az
interobjektivitás helycseréjét. Magát az „inter-”t.

Merleau-Ponty a *La Nature* egyik, ha épp nem a legfontosabb helyén a
következőket írja a természetről: 1) egyfajta „üresség” (*vide*), „hiány” (*manque*),
sőt „távollét” (*absence*) jellemzi.²⁷ 2) Csakhogy ez az üresség, hiány, távollét
nem valaminek a hiánya, távolléte, hanem olyan meghatározatlan távollét,
amiről nem tudjuk, „minek a távolléte” (*absence de quoi*).²⁸ 3) Miközben ez a
távollét, hiány nem is semmis, hanem egyfajta „működő nem-lét” (*non-être
opérant*) avagy „»működő« távollét” (*absence «opérante»*),²⁹ ami meghatározza a
létezést, – ahogy Merleau-Ponty írja – az „életet”. Ez az „*absence de quoi*”, ami
köztes térként egyszerre interobjektív és interszubjektív is.³⁰ Ami a „passa-
ge”-ért, a passzázs cikcakkjáért felel. Magáért a kiazmusért. Végző soron ez az
„absence de quoi” az, ami miatt úgy érezhetjük, hogy „a fák néznek engem”.
Avagy ez az „absence de quoi” a természet új – fogalom nélküli – fogalma.

²⁶ Vö. Renaud BARBARAS, *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin, 1999), 15, 260–262; BARBARAS, *De l'être du phénomène*, 303–304; TENGELYI László, *Tapasztalat és kifejezés* (Budapest: Atlantisz Kiadó, 2007), 32–33. Merleau-Ponty maga is számtalanszor beszél „distance”-ról, sőt „à distance”-ről (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 160, 281, 287). Számára „a Természet” „transzcendenciája” ebben a „radikális távolságban” (*distance radicale*) nyilvánul meg (uo., 160).

²⁷ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 207. Erről a távollétről fogja *A látható és a láthatatlan* azt írni, hogy kiküszöbölhetetlen, sőt „meghaladhatatlan távollét” (*absence irrémédiable*) (MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 183/209).

²⁸ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 207. Husserl nagyon hasonlóan vélekedik, amikor *egy betöltendő úrról* (eine ausfüllende Leere), „egy meghatározandó meghatározatlanságról” (*eine bestimmbare Unbestimmtheit*) beszél (HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, 6).

²⁹ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 207. A „»működő« távollét” Richir kifejezése, mely nagy valószínűséggel a Merleau-Ponty által is említett „távollét” mint „működő nem-lét” összevonásából keletkezik (RICHIR, *Méditations phénoménologiques*, 223).

³⁰ Akár azt is gondolhatjuk, hogy ez az „absence de quoi” a test, a testiség, a világhús újrafogalmazása. A test új, immáron a természet egészére kibővített fogalma.

Merleau-Ponty a következőket írja:

Fel kell tennünk az organizmusról, hogy rendelkezik egyfajta *negatív* avagy *távollévő* princípiummal. Azt mondhatjuk, hogy az élőlény a története során minden egyes pillanatban üres, annak az üressége, ami majd bekövetkezik, annak az üressége, amit később majd beteljesít. Minden egyes jelenpillanat a jövőre támaszkodik, sokkal inkább a jövőre. Egy adott pillanat során úgy tekinthetünk az organizmusra, hogy megállapíthatjuk, a jövője már ott van a jelenében, mivel a jelene egyensúlyát veszített helyzetben van. [...] Az egyensúly megbillenése pedig egyfajta működő nem-létként áll elő, mely megakadályozza az organizmust abban, hogy a korábbi állapotában maradjon. Mindössze távollétként működik, de minek a távollétéként? [...] Olyan hiány, mely nem ennek vagy annak a hiánya. [...] Nem a pozitív lét, hanem az a kérdő lét, mely meghatározza az életet.”³¹

Tehát Merleau-Ponty olvasatában a természetnek immáron nincs princípiuma, lényege, esszenciája. A „Természet” – avagy itt már „az élet” – egyfajta „távollévő”, sőt „távollét-princípium”-mal (*un principe qui soit négatif ou absence*) rendelkezik.³² Mindössze. Merleau-Ponty legfontosabb érve amellett, hogy nem lehet alapelve, lényege a természetnek épp annak temporális – tempo-spaciális – karaktere. Ha ugyanis állandó, örök princípiumot szeretnénk feltételezni a természet mögött, ehhez a jelenre, sőt a jelen kitüntettségére van szükségünk. Egy prezens – sőt omniprezens – esszenciára. Olyan lényegre, mely a jelen aktualitásában megismerhető, reflektálható, sőt hosszútávon kimerevíthető. A következő és az elkövetkező jelen-pillanatokban is fennáll. Csakhogy a fenomenológia és Merleau-Ponty már egyáltalán nem hisz a jelen kitüntettségén alapuló temporalitásban. Számukra a jelen már nem abszolút, nem az idő centruma, nem is a megismerés záloga: „a jelen egyensúlyát veszített/aránytalan/zavart helyzetben van” (*le présent est dans un état de déséquilibre*) – írja.³³ Azért, mert a jelen a jövőre nyitott, „a jövőre támaszko-

³¹ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 207

³² Az „absence” főnév és nem melléknév, így talán nem is „távollévő”, sokkal inkább „távollét-princípium”-ot kellene írunk. Merleau-Ponty ezen a helyen már világosan megkísérli elkülöníteni az *életet* (a természetet) az élettelen *világtól*, miközben – ne feledjük – ez az elkülönítés is csak kiazmatikus lehet: azaz nem ismeri az abszolút különbséget, ahogyan az abszolút azonosságot sem.

³³ A Természet avagy „A test nem az aktuálisban van” (*Le corps n'est pas [...] dans l'actuel...*) – mondja máshol (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 344).

dik”.³⁴ A jövő távollétére támaszkodik. Ez a „dezequilibrium” bár nem a jelenlét, hanem a távollét következménye, *mégsem* semmi. Mégsem semmis.³⁵ Maga ez a „távollét” „működik” (*s’agit/opérant*), maga ez a „nem-lét” működik temporalizációként. Tempo-spacializációként. „Cikcakként”. „Passázsként”. Köztes, átmeneti, „hely nélküli”, „transz-”, „meta-spaciális”, sőt „a-spaciális” térként. Avagy Természetként. Ahol persze már az sem tudható, hogy ez a távollét „minek a távolléte”. Mindössze egy olyan „absence de quoi”, melyről már az sem tudható, „ennek vagy annak a hiánya”-e. Hogy egyáltalán minek a hiánya. Ezáltal pedig bár konkrét princípiuma, essenciája, leírható, megvizsgálható, felfedezhető tulajdonságai sem lesznek ennek a természetnek, sőt még konkrétan leírható, megvizsgálható, felfedezhető hiányzó tulajdonságai sem, nem lesz valamilyen „pozitív léte” – sőt még csak negatív léte sem –, *mégis* lesz egy félreismerhetetlen karaktere: a kérdéses, „/kérdő” (*interrogatif*) jellege. Az a bizonytalan, billegő, részeg, hely-csere-jellegű *egyensúlyvesztés* – kiazmus –, mely Merleau-Ponty számára egyedül szavatolja, hogy az „élet”, az élő maga, megmozduljon. Egyedül szavatolja, hogy valami „megakadályozza” az élot abban, hogy „a korábbi állapotában maradjon.” Maradhasson.

Vagyis Merleau-Ponty számára a természet nem ilyen vagy olyan, nem ezzel vagy azzal a tulajdonsággal, tulajdonságokkal vagy ezek hiányával jellemezhető: a természet üres, távollévő. Lényeg és princípium nélküli. Inkonkrét. Nem is bizonyos dolgok vagy a létezők összessége. Még kevésbé ezeknek a dolgoknak és létezőknek a megismerhetősége, megérthetősége. A természet nem valami, nem valamilyen. A természet nem dologi, nem anyagi. Maga a „kérdéses”-ség. A nyitottság. A horizontalitás. Az a meghatározatlanság, mely minden – későbbi – meghatározás feltétele. A változó „élet” feltétele. Egyfajta

³⁴ Ahogyan persze a *múltra* is nyitott és a *múltra* is „támaszkodik”, de Merleau-Ponty itt valami miatt nem beszél a *múltról* – miközben máshol megteszi. Vagyis nemcsak a jövő *távolléte* kezdi ki a jelent, a jelen centrumát, egyensúlyát, legalább ennyire a múlt *távolléte* is kikezdi a jelent! „A Természet – írja – [...] mindig is már ottlévőként előre adatik a számunkra” (*La Nature [...] se donne toujours comme déjà là avant nous*), ezáltal pedig „az emlékezet előtti implikációja a jelenben” (*implication de l’immémorial dans le présent*) (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 356).

³⁵ Merleau-Ponty gondolatainak talán legfontosabb előzménye Husserl *horizontfogalma*, a horizontális – azaz a nem semmis – távollét problémája. Merleau-Ponty maga is sokat foglalkozik a kései műveiben a horizonttal: „A világ húsa = Horizonthaftigkeitja” – írja (MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 302/319); avagy: „A horizont [...] a mindent átható porozitás, pregnancia és általánosság létmódja” (uo. 168/193). A nem semmis – horizontális – távolléthez lásd még „a semmi gondolatának kritikáját”-t (*critique de l’idée de néant*), ahol már „nem létezik a semmi semmissége” (... *n’est pas nichthiges des Nichts*) (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 292).

natura absconditus. De még mielőtt teljesen belefeledkeznénk ebbe a rejtőzködő természetbe, sietve le kell szögeznünk: az, hogy egyfajta távollévő avagy *távollét-princípium* jellemzi a természetet, hogy nincsenek prezens, sőt omni-prezens tulajdonságai, egyáltalán nem jelenti, hogy ne lehessenek ideiglenes princípiumai, lényegei, tulajdonságai.³⁶ Temporális – tempo-spaciális – strukturái, organizációi, rendjei és rendszerei. Sejtésem szerint Merleau-Ponty mindössze két ponton nem tudja elfogadni a természet és a princípium összekapcsolását: 1) Ha lenne, lehetne valamilyen, ilyen vagy olyan, jól-rosszul meghatározható alapelve, lényege stb. a természetnek, féltő, hogy ezzel *kimerítenék* – de legalábbis csökkentenék – a gazdagságát. A végtelenségét. A fenségét.³⁷ Merleau-Ponty egyszerűen jobban fél a természet kimeríthetőségétől, mint annak tulajdonságnélküliségétől. 2) Másrészt számára csak egy nem jelenközpontú temporalitás felől lehet mozgó, időbeli az organizmus, miközben – cserébe – a jelen zárójelbe tételével a jelenszerű, statikus, jól meghatározható princípiumát is zárójelbe kell tennünk az életnek! Számára immáron a távollét „tudom-is-én-micsoda”-szerű, meghatározatlan princípiuma lehet csak és kizárólag élő, lehet maga az élet. Azaz Merleau-Ponty számára fontosabb az élet, az élő mozgalmassága, mint a természet megismerhetősége.

Ezen a ponton akár azt is felvethetnénk, hogy Merleau-Ponty eme gondolatái a természet princípium-nélküliségéről, az élő távollét-princípiumáról katexochén ökokritikai gondolatok.³⁸ Vagy legalábbis az *ökokritika* születésé-

³⁶ A lehetséges példánk itt Deleuze és Guattari organizmus-kritikája, a „szervek nélküli test” (*corps sans organes*) lehetne. Erről a szervek nélküli testről írja Deleuze, hogy egyáltalán nem szervtelen, viszont mindössze ideiglenes, átmeneti szervekkel (*organe provisoire*) rendelkezik (Gilles DELEUZE, *Francis Bacon: Az érzet logikája*, ford. SEREGI Tamás (Budapest: Atlantisz Kiadó, 2014); Gilles DELEUZE, *Francis Bacon: Logique de la sensation* (Paris: Seuil, 2002), 55/49.

³⁷ Ha történeti előzményeket keresünk a kései Merleau-Ponty természetfelfogása mögött, minimálisan két hagyományt nem hagyhatunk figyelmen kívül. Egyrészt a végtelen ábrázolhatóságának, azaz a *megjeleníthetetlen* – a távollét – *megjelenítésének*, sőt „az ős-meg-nem-jelenített ős-meg-jeleníthetőségé”-nek (*Urpräsentierbarkeit du Nichturpräsentierten*) problémáját (MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 271), azaz a *fenséges* történeti hagyományát; másrészt – a „hely nélküli”-n keresztül – az *utópia* történeti hagyományát. Marc Richir majd mindkét hagyományt reflektálja.

³⁸ Az ökokritika nem az ökológia kritikája, viszont több olyan képviselője is akad, aki a természet jól ismert, rend- és rendszeralapú, princípiumokkal jellemezhető fogalmát vitatja. Ilyen például Timothy Morton és Bruno Latour is (Timothy MORTON, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press, 2007), <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n3x1c9>; Bruno LATOUR, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (Paris: Le Découverte, 2015), <https://doi.org/10.3917/dec.latou.2015.01>.

nek megkerülhetetlen gondolatai. Ugyanakkor tudnunk kell, hogy Merleau-Ponty explicite egyáltalán nem kritizálja a kortárs természetelméleteket, sem pro, sem kontra, miközben implicite igenis kiolvasható ezekből a gondolatokból egyfajta *protoökokritikai* gondolkodás. Merleau-Ponty számára ugyanis sokkal fontosabb ennek a más avagy új természetfogalomnak a megalkotása, mint annak lehetséges kritikai elhelyezése. Sőt, számára elsősorban filozófiai szövegeken kell elvégezni ezt a munkát, nem vagy csak minimálisan érdeklik más, kortárs tudományos eredmények.³⁹ Mindezek ellenére azt gondolom, hogy semmilyen ökokritikai gondolkodás nem lehet meg a kései Merleau-Ponty természetfogalma nélkül. Nem azért, mintha ökokritikát művelne, sokkal inkább azért, hogy figyelmeztessen minket arra, hogy a természet bezárása egy szűk elméleti keretbe – mindegy, hogy az ökológiai vagy ökokritikai – milyen veszélyekkel járhat. Azért hogy figyelmeztessen minket arra, fontosabb a Nature *kimeríthetlensége*, sőt *mozgalmassága*, mint a teoretikus vagy épp antiteoretikus rendszereink bizonyossága. Fontosabb, mint a megismerés és a megértés biztonsága.

A látható és a láthatatlanban pedig ez a „működő nem-lét”/„távollét” már mint „minősített nem-lét” (*non-être qualifié*) szerepel:

„Leírni a minősített nem-létnek ezt a tapasztalatát.

A *másik* előtt, a dolgokra is jellemző ez a fajta nem-lét, eltérés. A dolgokkal éppúgy lehetséges egyfajta *Einfühlung*, laterális viszony, mint a másikkal, még ha a dolgok nem is lehetnek a beszélgetőtársaink...”⁴⁰

Vagyis Merleau-Ponty számára a dolgok alteritása, távolsága, sőt távolléte, valamint a másik alteritása, távolsága, sőt távolléte kiazmatikusan átfordítható egymásba. Épp a távollét princípium nélküli, meghatározatlan *„absence de quoi”*-jellege miatt. Husserlrel ellentétben a kései Merleau-Pontynál már mind

³⁹ Az ökokritika első hulláma például kimondottan irodalmi, irodalomtörténeti érdeklődésű.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 203/232 (a fordítást módosítottam). Merleau-Ponty itt már minden hasonlóságuk dacára is kísérletet tesz a *dolgok* és a *mások* elválasztására is. Erre pedig egyedül azért lehet képes, mert a *kiazmust*, a *távollétet* sohasem a teljes azonosság, ahogyan sohasem a teljes különbözőség jellemzi, hanem a billegés, a mozgás, az *„oszcilláció”*, ami ugyanúgy nem ismeri az abszolút végpontok (az abszolút azonosság, az abszolút különbség) nyugalmát, ahogyan az egyensúly nyugalmát sem ismeri. Egy dinamikus avagy „genetikus fenomenológia” ez. (Az oszcillációt lásd MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 104; MERLEAU-PONTY, *A látható és a láthatatlan*, 302/318.)

a dolgokat, mind a másik embert egyaránt „beleérzéssel” tapasztalhatjuk.⁴¹ Ezáltal létrejön az, amit korábban *inter-szubjektív-objektivitás*nak avagy *inter-objektív-szubjektivitás*nak neveztünk. Ez a „működő” avagy „minősített” „nem-lét”, „távollét” az a köztes, átmeneti, „hely nélküli”, „transz-”, „meta-spaciális”, sőt „a-spaciális” tér, a kiazmus, a „passage” tere, ami Merleau-Ponty számára ezekben szövegekben már maga a Természet. Ennek a meghatározatlan, princípium nélküli, mégis működő avagy minősített nem-létnek, távollétnek köszönhető, s nem a véletlennek, hogy a tárgyakhoz – ugyanúgy, mint a másokhoz – beleérző módon viszonyulhatok, azaz újra és újra azt érzem, sőt azt kell éreznem, hogy a fák néznek engem. Végző soron eme minősített nem-létnek, távollétnek köszönhető, hogy a szubjektumok és az objektumok között egyfajta *keresztfenoménként* (*Querphänomen*) létezem.⁴² „Inter-”ként. Természetként. A nagybetűs *la Nature* részeként.

HELIKON

⁴¹ A „beleérzés” (*Einfühlung*) a klasszikus fenomenológiában, Husserlnél magánál is, kizárólag a *másikkal* való *interszubjektív* kapcsolatot jellemzi. Ezen a helyen viszont Merleau-Ponty már kiterjeszti a beleérzést a tárgyakhoz fűződő *inter-objektív* kapcsolatainkra is.

⁴² MERLEAU-PONTY, *La Nature*, 342. Ehhez lásd még a „*transzverzális/keresztirányú lét*” (*être transversal*) fogalmát (uo., 308), illetve a *transzverzális* mint kategóriát (uo., 302).

RADVÁNSZKY ANIKÓ

„A Másik az egyetlen lény, akit megölni akarhatok”

A lévinasi felelősségetika ökofilozófiai távlatairól

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

HELIKON

„The Other is the only being I want to kill.” On the Eco-philosophical Perspectives in Lévinas’s Ethics of Responsibility

Abstract

The ethical philosophy of Emmanuel Lévinas was a radical turning point not only in the philosophical tradition in the narrow sense, but also in the human sciences of the 20th century as a whole. Nevertheless, in many respects it is questionable to what extent Lévinas’s ethics of responsibility can be considered relevant to one of the most popular human sciences disciplines, ecophilosophy, which elevates ecological problems to the level of philosophy and places the relationship between man and nature in a new ethical framework of interpretation. This question arises not only because Lévinas himself, in opposition to the philosophy of naturalism, rarely explicitly addressed questions of nature, and did not give nature an ethical status in close connection with his own phenomenological position, but also because the central theme of his traditionally human-centred ethics, the alterity of the other and the ethical significance of this alterity, is problematic not only for ecodiscourses but also for their wider context, the paradigm of posthumanism. In our study, we will primarily seek to answer the question of whether any distinction can be made between Levinasian anthropocentrism and the human-centricity problematized by contemporary ecological thinking. More specifically, does the work *Totality and Infinity*, which radically breaks with the objectivist theorizing of European philosophy, provide any support for thinking about ethical alterity outside the framework of anthropocentrism?

Keywords: nature, ethics, alterity, ecophilosophy, phenomenology, responsibility, anthropocentrism, face, Other, expression, animal, language, infinity

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.4

„*A tiszta természet, amikor nem Isten dicsőségéről tanúskodik, amikor senkié, közömbös és embertelen természet, ennek az emberi világnak a peremén helyezkedik el, és mint ilyen, csak az emberi világ síkján érthető meg.*”¹

Emmanuel Lévinas etikai bölcselete nemcsak a szűkebb értelemben vett filozófiai hagyományon belül, hanem a 20. századi humántudományok egészét tekintve is radikális fordulatot hozott. Könnyen belátható, hogy az etika jelentőségét újragondoló lévinasi életművet nehéz figyelmen kívül hagyni mindazokon a területeken, ahol az emberi felelősség kérdése valamilyen formában felmerül. Így az általa kidolgozott, az alteritáshoz kapcsolódó gondolatok a filozófia diszciplináris határain messze túl, a jelenkori bölcsészeti- és társadalomtudományok különböző területein is erősen éreztetik hatásukat. Mindazonáltal több szempontból is kérdéses, hogy Lévinas felelősségetikája milyen mértékben tekinthető relevánsnak napjaink egyik legnépszerűbb humántudományi diszciplinája, az ökológiai problematikát bölcséleti szintre emelő, az ember és a természet kapcsolatát etikai szempontból is új értelmezési keretbe helyező *öko-filozófia* szempontjából.

E kérdés nem csupán azért merül fel, mert Lévinas maga a naturalizmus filozófiájával szembehelyezkedve explicit módon ritkán foglalkozott a természet kérdéseivel, valamint saját fenomenológiai alapállásával szoros összefüggésben nem adott etikai rangot a természetnek, hanem azért is, mert etikájának hagyományos, emberközpontú² volta az ökodiskurzusok, továbbá tágabb kontextusuk, a poszthumanizmus paradigmája szempontjából is problematikusnak mutatkozik.³ Az életmű öko-filozófiai vetületeinek vizsgálatakor min-

¹ Emmanuel LÉVINAS, *Collected Philosophical Papers*, ford. Alphonso LINGIS (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 28–29.

² „Az etika – vagyis az ember-ember viszony – jelentés, tanítás és igazságosság – eme elsődlegességének, egy másra vissza nem vezethető szerkezet elsődlegességének a megállapítása, amelyre minden más szerkezet támaszkodik (és különösen azok, melyek eredeti módon egy személytelen esztétikai vagy ontológiai fenségessel látszanak összeköttetésbe hozni) – ez az egyik célja a jelen munkának.” (59) E sorokat olvashatjuk gondolatainak első és talán legnagyobb hatású összefoglalásában, a *Teljesség és végtelen* című műben. A lévinasi etika öko-filozófiai szempontú megközelítésekor erre a műre támaszkodunk, a filozófus második főművét, az *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*-t csak részben tartjuk relevánsnak kérdésfelvetésünk szempontjából. A tanulmányban található oldalszámok a következő kiadásra vonatkoznak: Emmanuel LÉVINAS, *Teljesség és végtelen*, ford. TARNAY László (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1999).

³ Az utóbbi két évtizedben több kísérlet történt Lévinas műveinek környezetfilozófiai olvasatára. E kísérletek gyakran gondos szövegelemzések kíséretében mérlegelték, illetve vitatták az életmű környezeti etikává bővítésének lehetőségeit. Erről legátfogóbban: Wil-

denekelőtt érdemes leszögezni, hogy amikor Lévinas az ontológia meghaladásának céljával a bölcelet orientációját az „etika mint első filozófia” (illetve az „etika mint metafizika”) témái felé fordította, magáról az etikáról is oly módon beszélt, amely látszólag kevésbé érintkezik annak normatív érdekeltiségeivel. Az etika nála ugyanis elsősorban fenomenológiai, mintsem előíró jellegű, műveiből (a „Ne ölj!” bibliai parancsolata kivételével) nem olvashatunk ki olyan konkrét értékelméletet, amelynek alapján meg tudnánk állapítani, pontosan milyen tényezőknek kell szerepet játszaniuk az erkölcsi megfontolásainkban. Lévinas ugyanis az etikát az emberi tapasztalat olyan aspektusaként kezeli, amely fenomenológiai elemzést igényel, vagyis nem konkrét etika kidolgozásán, hanem az etika fenomenológiájának megteremtésén fáradozott, amire az alábbi kijelentésével is utal: „Az én célkitűzésem nem az etika megalkotása, csupán az etika értelmét próbálom megtalálni.”⁴ Lévinasnak tehát nem az a szándéka, hogy egyfajta morált hirdessen, hanem hogy egyáltalában véve az etikai reláció lényegét mint „minden egyébire visszavezethetetlen és végső kapcsolat”-ot meghatározza.

Nyilvánvaló, az ember és világa viszonyának legáltalánosabb kérdéseit filozófiai összefüggésekben feltáró poszthumán ökológiai diskurzus felől az etikai kapcsolat elemi voltát kibontó lévinasi gondolatok antropocentrikus irányultsága veti fel a legélesebb kérdéseket.⁵ Tény, hogy Lévinasnál a termé-

liam EDELGLASS, James HATLEY és Christian DIEHM, szerk., *Facing Nature: Lévinas and the environmental thought* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012), továbbá: Christian DIEHM, „Facing Nature: Lévinas Beyond the Human”, *Philosophy Today* 44, 1. sz. (2000): 51–59, <https://doi.org/10.5840/philtoday200044153>; Christian DIEHM, „Gaia and Il y a: Reflections on the Face of the Earth”, *Symposium* 7, 2. sz. (2003): 173–183, <https://doi.org/10.5840/symposium20037214>; Edward S. CASEY, „Taking a Glance at the Environment: Preliminary Thoughts on a Promising Topic”, in *Eco-Phenomenology, Back to the Earth Itself*, szerk. Ted TOADVINE és Charles S. BROWN, (Albany: State University of New York Press, 2003), 187–210, <https://doi.org/10.1353/book4634>; Christian DIEHM, „Natural Disasters”, in *Eco-Phenomenology*, 171–185; Danne POLK, „Good Infinity/Bad Infinity: Il y a, Apeiron, and Environmental Ethics in the Philosophy of Lévinas”, *Philosophy in the Contemporary World* 7, 1. sz. (2000): 35–40, <https://doi.org/10.5840/pcw2000716>; Silvia BENSO, *The Face of Things: A Different Side of Ethics* (Albany: State University of New York Press, 2000); John SALLIS, „Lévinas and the Elemental”, *Research in Phenomenology* 28 (1998): 152–172, <https://doi.org/10.1163/156916498X00092>; John LLEWELYN, *The Middle Voice of Ecological Consciousness: A Chiasmatic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Lévinas, Heidegger, and Others* (New York: St. Martin's Press, 1991).

⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Ethics and Infinity*, ford. Richard A. COHEN (Pittsburg: Duquesne University Press, 1985), 90.

⁵ Lásd erről Christian DIEHM, „Alterity, Value, Autonomy: Lévinas and Environmental Ethics”, in *Facing Nature*, 13. Lévinas gondolatai könnyen illeszthetők a környezetfilozófia különböző emberközpontú irányzataihoz, ideértve azokat is, amelyek a környezeti igazsá-

szet témája komplexen be van ágyazva a fenomenológiai elemzésekbe, amelyekből ugyanakkor kevés ígéret olvasható ki a természettel való etikai találkozásra. A filozófus az etikát mint az ember–ember viszonyt ugyanis a természethez fűződő kapcsolattal állította szembe, mivel a természet számára éppen az, amit az etikai viszonyulásnak meg kell haladnia, és ennek megfelelően csekély érdeklődést tanúsított az emberen kívüli egyéb létezők iránt.⁶ Mindezek nyomán tanulmányunkban röviden felelevenítve e filozófia legfontosabb alapvetéseit, elsősorban arra a kérdésre keressük a választ, hogy a lévinasi antropocentrizmus és a kortárs ökogondolkodás által problematizált humáncentrikusság között lehet-e különbséget tenni. Pontosabban az európai filozófia tárgyiasító teoretikusságával radikálisan szakító mű, a *Teljesség és végtelen* szolgáltat-e bármilyen támpontot az etikai alteritásnak az antropocentrizmus keretein kívüli elgondolásához.

Mint ismeretes, Lévinas szakítva a nyugati filozófia a (Mást [*Autre*] Ugyanarra [*Soi*] visszavezető) totalizáló hagyományával, a Másik radikális és redukálhatatlan másságának gondolatát vallja. A *Teljesség és végtelen* elemzéseinek középpontjában kétféle alteritást különböztet meg: a Másik (*autre*) mellett, melynek fenomenológiai perspektívából értelmezve, a többi dologhoz hasonlóan, a tudat által konstituált jelentése van, az abszolút Másik (*Autrui*) minden intencionális horizonton túli jelentéssel bír, s ellenáll minden asszimilációs vagy fogalomalkotási kísérletnek. „A más mint olyan – Másik” (54); „Az abszolút módon Más – a Másik” (22); „A Másik mint Másik nem csupán altere-

gosság kérdéseit vetik fel. Mindemellett az az álláspont is megfogalmazható, amely szerint a környezeti etikának közvetlenebb kötelességtudatot kellene képviselnie az emberen kívüli létezőkkel szemben. Tom Regan gyakran idézett megállapítása szerint a környezeti etikának a környezet etikájának kell lennie, nem csupán a környezet használati etikájának. Innen nézve sem egyértelműen minősíthető a lévinasi etika „autentikus” környezeti etikának. Lásd Tom REGAN, „The Nature and Possibility of an Environmental Ethic”, *Environmental Ethic* 3, 1. sz. (1981): 19–34, 20, <https://doi.org/10.5840/enviroethics19813131>. Az elementáretika humanista jellegét több jelentős Lévinas-értelmező is, mint például Jacques Derrida, David Wood és John Llewelyn kritikával illette. Lásd David WOOD, „Comment ne pas manger: Deconstruction and Humanism”, in *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, szerk. H. Peter STEEVES, 15–35 (Albany: State University of New York Press, 1999), 19, 12; Jacques DERRIDA, „‘Eating Well’, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”, in *Who Comes After the Subject?*, szerk. Eduardo CADAVA, Peter CONNOR és Jean-Luc NANCY, 35–47 (New York: Routledge, 1991).

⁶ Lévinas meglátásában a természet filozófiája mint a létért folytatott küzdelemről szóló gondolkodás a metafizika középpontjában áll Hérakleitosztól Heideggerig. Ebből az összefüggésből kiindulva fogalmazza meg véleményét az immanencia filozófiáiról. Ehhez lásd Eric Sean NELSON, „Can there be an Ethics of Nature?”, in *Facing Nature*, 109–135, 117–118.

gó: a Másik az, ami én magam nem vagyok”⁷ – sorolhatnánk még a frappáns definíciókat, de belőlük kiindulva nem lehetünk biztosak abban, hol húzhatjuk meg a határt, kit tekinthetünk abszolút módon másnak. Vajon, ha bármely létezőt, illetve minden létezőt Másiknak tartunk, nem romboljuk-e le a lévinasi elmélet értelmezhetőségének feltételeit?

E filozófia legfontosabb célkitűzése, hogy a tapasztalásnak azt a sajátos oldalát mutassa meg, amelyen keresztül a Másik mássága semmilyen transzcendentális éntől és semmilyen ontológiai totalitástól nem válik függővé. Az egyedüli tapasztalat, amelyben a Másik megőrzi abszolút alteritását, amelyben az Ugyanaz (Én) nem kebelezi be a Másit (Másikat): az *arc* tapasztalata. Az *arc* tapasztalatában ugyanis az *arc* nem megjelenik (mint más fenomének), hanem feltárulkozik, és ez a feltárulkozás mint a Másik irányából érkező felhívás elsődlegesen nem vizuális, hanem nyelvi viszonyt tételez. A másik arca tehát azért nem lehet az értelemadás tárgya, hanem az, aki szembesít az értelemmel, mert hozzám beszél, megszólít engem, sőt parancsot hirdet („Ne ölj!”), és ez a beszéd az ő jelentése. Anélkül, hogy bármilyen lehetőségem lett volna kitérni előle, a Másik arca nem egyszerűen beszél hozzám, hanem *felelősségre* szólít fel olyan módon, amelyet nem lehet korlátozni és észszerűen előre látni. Mondanivalója feleletet vár, s ez az elháríthatatlan feleletigény a legelemibb etikai hatótényező. E felfogásrendben éppen ezért, nem a megismerés az alapviszony, hanem az elköteleződés. „Felismerni a Másikat annyi, mint felismerni az éhséget [...], mint adni – állítja Lévinas (56) –, mert az én helyzetem abban áll, hogy válaszolni tudok a másik lényegi nyomorúságára, és erőforrásokra bukkanhatok. A transzcendenciában felettem uralkodó Másik egyúttal az idegen, az árva, aki iránt elkötelezett vagyok.” (120)

Annak, hogy az ökodiskurzusok a Másik, illetve az *arc* felhívásából kiinduló, a nyelvben mint kapcsolatban konstituálódó, a metafizikával egy szintre helyezett sajátos felelősségetikát sok esetben kritikával illeti, e vázlatos áttekintésből is kirajzolódó legfőbb oka, hogy az etikai viszony alapelemei, az *arc* és a *beszéd* egyaránt arra utalnak, hogy az „abszolút módon Más” kizárólag csak egy *másik ember* lehet. A nem emberi létezők világban elfoglalt helyének, az emberhez fűződő kapcsolatuknak és etikai státuszuknak a tisztázása nyilvánvalóan azért jelent nehézséget, mert, ahogy már említettük, a lévinasi szövegtörzsetben semmilyen konkrét utalással nem találkozunk a nem emberi létezőkre nézve. A Más és a Másik mindenféle alteritásra kiterjesztett értelmezésének pedig egyértelmű akadályának látszik az

⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Le temps et l'autre* (Paris: Fata Morgana, 1979), 75.

imént említett alapvetés, amely szerint a Másik arcként, még hozzá egy *min-
ket megszólító arcként* jelenik meg.⁸

A Másik és az arc, a Másik és a beszéd összetartozásának mélyére nézve több kérdés is megfogalmazható: az emberhez hasonlóan egyéb élőlények is képesek-e valahogyan feleletre, felelősségre szólítani bennünket? A velük való kapcsolatainkban, találkozásainkban magunkra tudunk-e ismerni az irántuk érzett felelősség szubjektumaiként? Van-e ránk nézve mozgósító ereje az állatok örömeinek és szenvedésének, a minket körülölelő természet szépségének vagy pusztulásának? Szükséges-e az arc ahhoz, hogy a másik ne váljék tudatom tárgyává? Távolabb kerülve az arc felismerhetőségétől, vajon létezik-e olyan jelleg és tulajdonság, amely az arc felhívó szerepét betölthetné? Lehet-e egy kígyónak vagy akár egy tájnak arca? Válaszadásra és felelősségvállalásra szólíthat-e bennünket olyasvalami vagy olyasvalaki, aminek vagy akinek nincs (emberi) arca, és nem beszél a nyelvünket?⁹

Edward Casey a lévinasi filozófia környezeti irányba való kiterjesztésének nehézségei kapcsán két szélsőséges álláspontot körvonalaz: vagy semmit sem tekintünk arcszerűnek a természeti környezetben, vagy épp ellenkezőleg, az arcot mindenütt jelen lévőnek tételezzük. Ez utóbbi esetben azonban az arc jelentése annyira felhígul, hogy elveszítheti etikai sürgető erejét. Ez az a fajta etikai dilemma, amelybe Lévinas – hasonlóan, ahogy előtte Kant – behelyez minket. Az arc vagy szigorúan emberi (és akkor a tágabb környezet etikája nem lehetséges), vagy pedig része egy határozottan nem etikus totalitásnak,

⁸ Lévinas filozófiájának antropocentrizmusa ellenére nyitottságot mutatott az emberi és a nem emberi létezők kapcsolatának etikai jellege iránt. Mindez kiolvasható abból a sokat idézett esszéből, amelyben a koncentrációs táborban megismert, a foglyokat minden nap örömmel és hűségesen visszaváró Bobby nevű kutyáról ír. Lévinas szavaival: ez a kutya volt „az utolsó kantianus a náci Németországban”. Számára a humanizmust és morált képviselő állatban a transzcendencia mutatkozott meg. Lásd Emmanuel LÉVINAS, „The Name of a Dog, or Natural Rights”, in Emmanuel LÉVINAS, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 151–153 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990); David CLARK, „On Being ‘The Last Kantian in Nazi Germany’: Dwelling with Animals after Levinas”, in *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*, szerk. Jennifer HAM and Matthew SENIOR, 165–198 (New York: Routledge, 1997), <https://doi.org/10.4324/9781315022253>.

⁹ A mélyökológiai mozgalom alapvetései közé tartozik, hogy számtalan, az emberen kívüli entitást lehet önmagában értékelni, valamint az élethez való jogukat figyelembe venni, ideértve a fajokat, populációkat, élőhelyeket, ökoszisztémákat stb. Az ökofeminista Val Plumwood szintén etikai szempontból viszonyul a természeti tájakhoz, sőt az olyan nagy léptékű természeti folyamatokhoz is, mint az evolúció. Val PUMWOOD és Richard ROUTLEY, „Human Chauvinism and Environmental Ethics”, in *Environmental Philosophy*, szerk. Don MANNISON, Michael McROBBIE és Richard ROUTLEY, 96–189 (Canberra: Australian National University Department of Philosophy Monograph Series, 1982).

amelyet „életnek” vagy „természetnek” nevezünk. Másként fogalmazva: az etika vagy emberi, vagy egyáltalán nem létezik.¹⁰

E merev szembeállítás feloldásában segítségünkre lehet, ha visszafordulunk a lévinasi nyelvkoncepció és nyelvhasználat sajátosságaihoz. Láttuk, az Ugyanaz és a Más között úgy közvetít a nyelv, hogy a kettőt megőrzi eredeti különállásában: a Más transzcendens marad az Ugyanaz számára a közöttük létrejövő kapcsolat ellenére is. Minthogy a kommunikatív és tárgyias beszédben mindez meghíúsul, Lévinas az Én és a Másik abszolút különbségét figyelmen kívül hagyó beszédet retorikának, vagyis „par excellence erőszaknak és igaztalanságnak” minősíti.¹¹ („Az én és a más között retorikán túli kapcsolat van”. [56]) Am bármennyire ragaszkodik is ahhoz a gondolathoz, hogy az arcban egy új filozófiai princípiumra bukkant, bármennyire hangsúlyozza is, hogy az arc a másik másságát oly módon teszi hozzáférhetővé, hogy megőrzi abszolút alteritását, az arc a *Teljesség és végtelen* elemzéseiben egyszersmind *metonímiaként*, egyúttal túltelített *metaforaként* is olvasható.

Mit jelent ez? A *Teljesség és végtelen* a nyelv és a jelentés eredetét a husserli interszubjektivitás fenomenológiája nyomán vezeti vissza a másik testi jelenlétének közvetlen tapasztalatára, s ebből a tapasztalatból annak feltárására törekszik, amit az interszubjektivitás fenomenológiája figyelmen kívül hagyott.¹² Az idegen értelemkifejezés, amely, mint láttuk, a saját tapasztalatainkból kiinduló értelemadásra semmiképp sem vezethető vissza, nem csupán a másik arcában, hanem általában véve a másik *egész testi megjelenésében* tehet szert jelenvalóságra. A Másikkal való szemtől-szembe viszony kapcsán a *Teljesség és végtelenben* olyan sorokat is olvashatunk, mint például „az egész test – egy kéz vagy egy vállgörbe – képes úgy kifejezni, mint az arc” (262). Az elháríthatatlan feleletigény forrása és egyúttal hitelesítő elve tehát az arc és *vele együtt* a másik közvetlen testi jelenléte, mondván „arcának meztelensége fázó, és meztelenségét szégyenlő testének meztelenségében folytatódik. A *kath’auton* létezés nyomorúság a világban”. (56) Nos, ennek értelmében természetesen akkor is beszél-

¹⁰ Edward CASEY, „Taking a Glance at the Environing World”, in *Confluences: Phenomenology and Postmodernity, Environment, Race, Gender*, szerk. Daniel J. MARTINO, 18–36 (Pittsburgh: Duquesne University Simon Silverman Phenomenology Center, 2000), 19.

¹¹ „Lemondani a retorikával együtt járó szellemidézésről, demagógiáról, pedagógiáról annyi, mint a másikat az arc felől, a valódi beszédben megközelíteni. A lét semmilyen szinten nem tárgy, kívül esik a megragadáson.” (79)

¹² Lévinas a husserli interszubjektivitás paradoxain túllépve az én és a másik kapcsolatát nem ismeretelméleti, hanem erkölcsi kapcsolatként fogja fel. Az alteritás etikája arra a föl ismerésre épül, hogy a harmadik nézőpontjának kizárása egyszerre teszi érthetővé a másik tulajdonképpeni másságát és az erkölcs elemi lényegét. Lásd erről TENGELYI László, „Lévinas és a jó anarchiája”, *Holmi* 8 (1996): 1141–1150, 1142.

hetünk „másikkal szembenezésről” mint eredendő etikai viszonyról, ha épp nem találkozunk a tekintetünk. Továbbá, ha a Másik arcát nem fenoménként, hanem kérdésként, fel- és megszólításként fogadom, amely választ, számadást, sőt létem igazolását követeli tőlem, megkockáztatható a kijelentés, az arc nem csupán egy empirikus arcot, illetve egy konkrét emberi testrészt, hanem a Másik kiszolgáltatottságának „lényegi nyomorúságának” (180), ismét csak a filozófus kedves metaforájával élve, „meztelenség”-ének kifejeződését (56) jelenti.¹³ Mindezek nyomán még jogosultabban tűnik a kérdés: az arc epifániája miért ne nyithatná meg az emberiségen túl a környezeti világ egészét? A végtelenhez mért Másik miért ne lehetne egy nem emberi létező?

Mindennek ellenére Lévinas arra a felvetésre, hogy kiterjeszthető-e az arc az emberen túlra, és van-e akár a természetnek arca, rendszerint kételkedő és ellentmondásos válaszokat fogalmaz meg. Míg egy helyen még azt is kijelenti, hogy az arc kifejezése „egy Rodin által faragott csupasz karból is származhat”,¹⁴ másutt ennél jóval visszafogottabb állításokat közöl az arc analógiái és az etikus megszólíthatóság érvényességének kérdésében. A Warwicki Egyetem végzős hallgatói által készített híres interjúban a kérdésre, miszerint miből eredhet az állatokkal szembeni kötelezettségeink, ha azok nem rendelkeznek arccal, roppant bizonytalanul felel. Egyfelől állítja, hogy „[n]em lehet teljesen tagadni, hogy az állatnak arca lenne. Az arcon keresztül értjük meg például a kutyát”, másfelől azonban megjegyzi az „elsőbbséget nem az állatban, hanem az emberi arcban találjuk meg.”¹⁵ Azaz az ember-ember kapcsola-

¹³ „A nyelv működése más: egy minden formáról leválasztott meztelenséggel lép kapcsolatba, amely önmagánál fogva rendelkezik értelemmel, *kath'auton*, annak előtte jelent, hogy fény vetülne rá, nem valamitől megfosztottságként tűnik elő az értékek kettősségének tükrében (mint jó vagy rossz, szép vagy csúnya), hanem *mindig pozitív érték* gyanánt. Egy efféle meztelenség – arc.” (55–56) A másik arcában kifejeződő végtelen „önmagaként” [*kath'auto*] adott. Lásd erről: Anikó RADVÁNSZKY, „De l’infini du visage à l’infini du langage – sur l’œuvre d’Emmanuel Lévinas”, in *Contempler l’infini*, szerk. Anikó ÁDÁM, Enikő SEPSI és Stéphane KALLA, 150–166 (Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2015).

¹⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre* (Paris: Grasset, 1993), 8.

¹⁵ Tamra WRIGHT, Peter HUGHES és Alison AINLEY, „The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas”, in *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, szerk. Robert BERNASCONI és David WOOD, 163–176 (London: Routledge, 1988), 169–170, <https://doi.org/10.4324/9780203402047-15>. Lévinas és az állatok kérdéskörének kiterjedt szakirodalma van. John Llewelyn – aki az elsők között fordult e kérdéskör felé – olvasatában a filozófusnál a nyelvvel nem rendelkező állatoknak értelmük sincs, és mint nem racionális lények, kívül esnek az erkölcsi érdekelttség hatókörén, vagy legalábbis nem támasztanak velünk szemben ugyanolyan etikai követelményeket, mint az emberek. John LLEWELYN, „Am I Obsessed by Bobby?”, in *Re-Reading Lévinas*, szerk. Robert BERNASCONI és Simon CRITCHLEY, 234–247 (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 241, <https://doi.org/10.5040/9781472547354.ch-014>.

tot lényegileg kitüntettként kezelve, az emberen kívüli létezőkkel való etikai találkozás lehetőségét bár fenntartásokkal kezeli, nem utasítja el teljes mértékben.

Mint arról már szó esett, az én és a Másik eltárgyasítástól mentes viszonyának egyik kulcsa, hogy az arc fenomenálisan csak úgy hozzáférhető, ha ő maga tárulkozik fel, s ez a feltárulkozás az – európai metafizikát irányító teoretikus-fenomenális tapasztalat szerinti – láthatósággal szemben a nyelv közegében megy végbe. Lévinas gondolkodásában a felelősség a jogi és erkölcsfilozófiai vonatkozásoknál alapvetőbb értelemben, egy megszólításra, kérésre, hívásra adott feleletként van jelen, és a másik arcában működésbe lépő nyelv nem ténylegesen elhangzott szavakat és mondatokat, nem kommunikációt vagy információáramlást, hanem egy *eredeti kifejeződést* jelent. Ez az eredeti kifejezés, az „első szó”: a „Ne ölj!”, azt közvetíti nekünk, hogy olyan lény került velem szembe, aki felett (bár meggyilkolhatom) valójában nem gyakorolhatok hatalmat. Ebben az értelemben mondható, hogy a Másik arcának tapasztalata teljességgel nyelvi tapasztalat, vagyis a Másik még akkor is beszél hozzám – bármilyen ellentmondásosan hangozzék is –, ha nem szólít meg, néma marad. Ezt a beszédet pedig nem áll módomban válasz nélkül hagyni, hiszen a feleletadás előli kitérés is egyfajta válasz az eredeti felszólításra.¹⁶

A felelősséget a feleletkézséggel azonosító eticitásból kiindulva talán nem alaptalan a feltételezés, hogy a beszéd képességével valami okból nem rendelkező emberek és a saját nyelvvel rendelkező vagy épp néma természeti létezők is képesek megszólítani bennünket. Ha a „nyelv ott szólal meg, ahol hiányzik a viszonyban állók közössége, ahol hiányzik, vagy ahol elő kell állnia a közös síknak” (54), akkor ez alól nem kell, hogy kivételt képezzenek a nem emberi létezők. Amennyiben a nyelv a grammatikai, logikai és retorikai megformáltság előtt már egy olyan felszólítás, amely a „Ne ölj!” tartalmát közvetíti, akkor ezt a – tízparancsolat konkrétságán túlmutatóan a metafizikai különbséget, az abszolút elválasztottságot kifejezésre juttató – kifejezést egyúttal természeti lények sokasága közvetítheti felénk.

„Nem tudom, melyik pillanatban jelenik meg az ember” – fogalmazza meg Lévinas további kételyeit az erkölcsi univerzum határainak kiterjeszhetősége kapcsán. „Amit hangsúlyozni akarok, az az, hogy az ember szakít az egyszerű

Lévinas azt a kérdést, hogy van-e a természetnek arca, egy korai írásában felteszi, de megválaszolatlanul hagyja. Lásd Emmanuel LÉVINAS, „Fundamentális-e az ontológia?”, in Emmanuel LÉVINAS, *Nyelv és közelség*, ford. TARNAY László, 17–42 (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1997), 30.

¹⁶ Lévinas nyelvfelfogásáról lásd ULLMANN Tamás, „Kifejezés, nyelv és retorika Lévinasnál”, *Pro Philosophia Füzetek* 38 (2004): 69–78.

léttel, ami mindig a létben való megmaradás. Ez az én fő tézisésem.”¹⁷ A *Teljesség és végtelen* egzisztenciális elemzései arra mutatnak rá, hogy a hétköznapi létezés során nagyrészt önmagunkkal, saját szükségleteink kielégítésével vagyunk elfoglalva. Az én élvezetében elkülönülő létezését zavarja és kérdőjelezi meg a Másik színre lépése. A Másikkal való találkozás, mondja Lévinas, „a conatus essendi, a létezéshez való egzisztenciális ragaszkodás megkérdőjelezése”.¹⁸ Számára etikusnak lenni, tehát mindenekelőtt azt jelenti, hogy háttérbe fordítunk a létért folytatott küzdelemnek, amely a természet világ jellemzője. Vagyis ellenállása a természet „misztériumának”, vonakodásának gyökere, hogy etikai rangot adjon a természetnek nem pusztán gondolkodásának a modernitáshoz kapcsolódó antropocentrikus maradványa, hanem annak egyik lényege. Mindez pedig a *Teljesség és végtelen* egyik központi fogalmához, az *elkülönülés*hez vezet bennünket.

Lévinas meglátásában az elkülönülés struktúrája, amellyel a szubjektum kiemelkedik a természeti világból, a Másikkal való találkozás és az etika minden valódi értelmének előfeltétele: „Az egoizmus, az élvezet, az érzékenység és a bensőségesség egész dimenziója – az elkülönülés artikulációi – szükségessé teszik a Végtelenség eszméjéhez, a Másikkal való kapcsolathoz, amely az elkülönült és véges létből nyílik meg”. (148)¹⁹ Későbbi pályaszakaszában sem utal

¹⁷ WRIGHT, HUGHES és AINLEY, „The Paradox of Morality”, 172..

¹⁸ LÉVINAS, *Entre-nous...*, 168. Az állatok ösztön- és érdekvilágához képest az ember eny nyiben mindenképp „új jelenségnek” tekinthető. WRIGHT, HUGHES és AINLEY, „The Paradox of Morality”, 172.

¹⁹ Bármifajta lévinasi környezeti etikának számolnia kell az „elkülönülés” kérdéskörével, amellyel már találkozunk a filozófus a *Létezés és létezők* és *Az idő és a másik* című írásaiban is. Ennek bővebb kifejtése nem tárgya jelen tanulmánynak, csupán annyit jegyzünk meg, hogy az elkülönülés precízebb elemzésének a fenomenológiai leírás különböző szintjein keresztül az „il y a” személytelen létezése, az „életelem” és a „természet” közötti megkülönböztetést is el kell végeznie. *Az idő és a másikban* és a *Lét és létezőkben* az il y a anonimitását és személytelenségét olyan kifejezések példázzák, mint „esik az eső”, „meleg van”, „éjszaka van”, „nehéz a légkör” stb. Azonban az il y a nem azonosítható sem az életelemekkel, sem a természettel, az életelem pedig nem egyszerűen természet (noha a természet elementáris). Életelemnek tekinthető ugyanis a föld, a tenger, az ég, a levegő, de éppúgy a ház és a város is. Lásd Silvia BENSO, „Earthly Morality and the Other: From Levinas to Environmental Sustainability”, in *Facing the Nature*, 197–200. Lévinas ébersége a természet „misztériumának” mint az etikai vagy vallási tisztelet tárgyának romantizálására irányuló törekvésekkel szemben megkülönbözteti gondolkodását az ökofenomenológia Merleau-Ponty és Heidegger által ihletett irányzataitól. Míg Merleau-Ponty esetén a természeti világgal való megtestesült kapcsolattunk „részvételtként” is leírható, addig Lévinas az ilyen „részvételt” a szubjektumnak az il y a személytelenségébe való alámerülésével és egy személytelen isten pogány imádatával hozza összefüggésbe. Emmanuel LÉVINAS, *Entre nous: Thinking-of-the-Other*, ford. Michael B. SMITH és Benjamin HARSHAV (New York: Columbia University Press, 1998), 55–56. Lásd ehhez: Ted

semmi arra, hogy alapvető álláspontja, miszerint a természet pontosan az, amit az etikai viszonyoknak meg kell haladnia, megváltozott volna. Ez nyilvánvaló például a *conatus essendi*, a létért vagy a létben való megmaradásért folytatott küzdelem Spinozától kölcsönzött fogalmában, amellyel a létezőket az *Autrement qu’être au-delà de l’essence* című művében jellemzi.²⁰ A *conatus*, amelyet Lévinas a darwini „a legerősebbek túlélésével”, valamint a heideggeri „Sorgé”-val hoz összefüggésbe, „a lét saját törvénye”, így mindenekelőtt egy „ontológiai létjogosultság”, amelyet az etika megkérdőjelez.²¹ Karakteresebben fogalmazva, az „etika természetellenes, mert tiltás alá helyezi természetéből fakadóan gyilkos akaratomat, amely saját lételemet helyezi előtérbe”.²² Tagadhatatlan, e természetfelfogásból kiindulva Lévinas etikája nagy kihívást jelent minden olyan öko- vagy környezetfilozófia számára, amely a természettel szembeni kötelezettségeink elismertetésén fáradozik. S noha az elkülönülés formális sémája nem olyan, mint bármely viszonyé – mivel a „viszonyban a lét eloldódik a viszonytól, feloldódik a viszonyban (86)” – a természeti környezettől való „elkülönülésünk”, „függetlenségünk” gondolata gyökeresen ellentétes az ökodiskurzusok azon meggyőződésével, amely szerint az ember a természet szerves részének tekinthető.

Kétségtelen, ha „az életelem elválaszt minket a végtelentől” (106), értjük Lévinas ragaszkodását ahhoz, hogy az etika a természettel való „szakítás”.²³ Ennek ellenére azt látjuk, hogy bár a *conatus*, a szubjektum testi létének fenntartására törekvő egoizmusa és a Másik arcával való találkozás eticitása élesen elválik egymástól, a *Teljesség és végtelen II.* fejezetében (*A belső és az ökonómia*) a „valamiből élés” – az étel, testi szükséglet, táplálék, élvezet, lakozás, munkára vonatkozó, a létezés anyagságával, a szubjektum testiségével és kiszolgáltatottságával számot vető – fenomenológiai elemzései az etikai mellett nyilván-

TOADVINE, „Enjoyment and Its Discontents On Separation from Nature in Lévinas”, in *Facing Nature*, 161–191; JOHN SALLIS, „Levinas and the Elemental”, 152–172. Merleau-Ponty és a természet kapcsolatáról lásd jelen számunkban POPOVICS Zoltán „*A fák néznek engem*”: *A kései Merleau-Ponty természetfogalma* című írását.

²⁰ Az *Autrement qu’être au-delà de l’essence* tételszerűen jelenti ki, hogy az ego nem más, mint *conatus*. Lásd erről: GULYÁS Péter, „A *conatus* fogalma Emmanuel Lévinas fenomenológiájában”, *Első század* 5 (2006): 35–57.

²¹ WRIGHT, HUGHES és AINLEY, „The Paradox of Morality”, 175.

²² Emmanuel LEVINAS és Richard KEARNEY, „Dialogue with Emmanuel Levinas”, in *Face to face with Levinas*, szerk. Richard COHEN (Albany: State University of New York Press, 1986), 24, <https://doi.org/10.1353/book10964>. Idézi: TOADVINE, „Enjoyment and Its Discontents On Separation from Nature in Lévinas”, 179.

²³ WRIGHT, HUGHES és AINLEY, „The Paradox of Morality”, 176

valóan ökológiai vonatkozásokkal is felruházhatóak.²⁴ S ugyan a természet a tudat kibontakozásának folyamatában egyértelműen alárendelt szerepet kap, megkockáztatható a kijelentés, hogy a lévinasi felelősségetika, éppen radikalitása folytán lehet releváns az ember és a természet kapcsolatát újradefiniáló törekvések számára.

„Az erkölcsi tudat nem az értékek tapasztalata, hanem a külső léthez való hozzáférés: a külső lét par excellence a Másik.”²⁵ A Másik a végesen belüli végtelen, immanencián belüli transzcendencia, s ha nem tartjuk elképzelhetetlennek, hogy a szubjektum eszkatológiai folyamatában a természet valamiképp beemeli a transzcendencia dimenzióját, az is fölvehető, hogy a természet éppen külsősége, saját másságának radikalitása révén szembesít bennünket az etikai paranccsal. A Másik radikálisan meghalad engem, megzavarja a világ érzéki élvezetét, megkérdőjelezi létjogosultságomat, és mivel túl van a létezésen, az ontológia nem adhat betekintést az etikai orientáció e nem evilági forrásába. A Másik iránti felelősségről, az etika „an-archikus” jellegéről kifejtett érvek ebből adódóan képesek kimozdítani az „ember” kifejezéshez, így a „humanizmushoz” és végső soron az „antropocentrizmus” fogalmához a felvilágosodás által társított előfeltevések nagy részét. Maga Lévinas is inkább a „másik ember humanizmusáról”²⁶ beszélt, mintsem a humanizmusról annak elvont és egalitárius értelmében, és az ekként értett emberközpontúság egy merőben új távlatot nyit, amelyben az ember kiváltságos léthelyzete a mási-

²⁴ „Lévinas nem dolgozta ki az ökológia filozófiáját, de az »élni belőle« fenomenológiájának ökológiai vonatkozásai vannak. Azzal, hogy ragaszkodik létünk testiségéhez és anyagságához, az ökológiát a létezéshez kapcsolja, és lehetővé teszi az ökológia három dimenziójának összetartását. Az ökológia, amelyet a Földön lakozásunk bölcsességeként gondolunk el, nem redukálódik a környezeti jelentésére, azaz a bioszféra védelmére. Mivel a Földön való életünk mindig másokkal való együttélés, figyelembe vesszük annak társadalmi összetevőjét is, amely az erőforrások, vagyis az élelem elosztásával kapcsolatos. Végül pedig az egzisztenciális jelentése, amely arra vonatkozik, ahogyan önmagunkat felfogjuk, és más élőlényekhez viszonyulunk, hangsúlyozza az ökológia és az etika közötti kapcsolatot. Ahelyett, hogy elvont elvek alkalmazására utalna, az etika a másokkal való kapcsolatomban dimenziójává válik; a felelősségemre utal, ami a szubjektivitás megfordítását tükrözi. A mások hívására adott válaszomban, a »Földön való életmódom.«” A „földön lakozás” fenomenológiai vonatkozásairól lásd: Corine PELLUCHON, *De l'habitation de la terre chez Levinas à l'ontologie de la participation chez Merleau-Ponty*. in *Perspectives écophénoménologiques: Levinas et Merleau-Ponty. Le corps et le monde*. szerk. Corine PELLUCHON és Yotetsu TONAKI, 59–79 (Paris: Hermann, 2023), 60. A „földön lakozás” etikai és esztétikai távlatairól lásd Corine PELLUCHON jelen számban közölt, *Az esztétika, a Földön lakozás fenomenológiája és a tekintettel-lét* című írását.

²⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, ford. Seán HAND (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 293.

²⁶ Emmanuel LÉVINAS, *L'Humanisme de l'autre homme* (Paris: Fata Morgana, 1987).

kért viselt felelősséggel azonosítható.²⁷ A másik megjelenése, mint láttuk, alapvetően azért is etikai esemény, mert arra kényszerít bennünket, hogy elgondoljunk a magunkra összpontosított lét morális illegitimitásán. Az emberközpontú etika így épp az ember kitüntetett léthelyzetének újraértelmezése révén válhat nyitottá a természet radikális másságára. Mindez pedig irányíthatja lépéseinket egy olyan magatartás és létmód kialakítása felé, amely Lévinas írásainak szellemében nem más, mint az emberen túli Másra is nyitott feltétlen vendégszeretet.

HELIKON

²⁷ Ahogy Lányi András rámutat, a lévinasi emberközpontú etika csak úgy lehetséges, hogy centrumában nem az Én áll, hanem a Te. A valóban emberközpontú etika lényege, hogy a felelősség szubjektumaként ismerem magamra. LÁNYI András, *Az ember fáj a földnek: Utak az ökofilozófiához* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2010), 79.

CORINE PELLUCHON

Az esztétika, a Földön lakozás fenomenológiája és a tekintettel-lét*

BEVEZETŐ

Amikor környezetesztétikáról beszélünk, összességében elutasítunk minden olyan dualista megjelenítést, amely szembeállítja a természetet (*land*) és az azt szemlélő (*scape*) tekintetet, vagyis az éghajlathoz, a talajhoz és a környezetet benépesítő élőlényekhez köthető anyagi tájat, illetve a környezetről szóló elképzeléseket. A természet esztétikai tapasztalata ugyanígy azt bizonyítja, hogy a természet nem szemben áll velünk, mint azokon az ábrázolásokon, amelyek jelenetekre tagolják, a vizuális érzékelést pedig egy tőle távol elhelyezkedő, szemlélődő egyén egyedi nézőpontjából szervezik. Ellenkezőleg, egy erdő esztétikai befogadása során minden egyes érzékszervünk működésbe lép. Sőt, a látás nem is kitüntetett fontosságú érzékelés, hiszen a hallás, a szaglás és az érintés is rezonálnak egymásra ebben az egész testünket megmozgató kinez-téziai jelenlétben.¹

Amikor fázunk vagy éppen perzsel minket a nap, az érzékelhető világ mélységeibe merülünk alá. Ugyanígy, a természet ihlette esztétikai érzelmet is belülről éljük át, és nem úgy, mint egy olyan jelenetet, amelynek tanúi vagyunk, vagy ahogy a természeti tájat képeslapként ábrázoló festőiség esztétikája ránk kényszeríti. Ezek az esztétikai tapasztalatok, amelyek az élmények belső dimenzióit hangsúlyozzák, és rámutatnak, hogy a természet részesei vagyunk, különböznek az intencionális klasszikus formáitól, amelyekben a tudat ad mindennek jelentést, sőt egyedül csak ő képes jelentést létrehozni.

Az, hogy kiemeljük az érzékelés jelentőségét és a testi működést, amely minden embernél közös az érzéki tapasztalat és a természet esztétikai szemlélete során, nem jelenti azt, hogy egy végleges törésvonal húzódna a környezet esztétikája és a műalkotások befogadásának élménye között, elég csak a teljes

* Köszönet a szerzőnek és a *La Pensée écologique* című folyóiratnak, hogy a fordítás elkészítéséhez hozzájárulásukat adták.

¹ Arnold BERLEANT, *Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment* (Kansas: University of Kansas Press, 1997).

lényünket betöltő zenei élményre gondolni. A 18. századból örökölt, az érdek nélküli szépségről szóló és formaközpontú esztétika, valamint az elköteleződésre épülő környezetesztétika közötti különbségről azonban jelen tanulmányban nem szeretnék bővebben írni.² Inkább a természet esztétikai tapasztalata és a Földön lakozás (*l'habitation de la Terre*) fenomenológiája közötti összefüggésről szeretnék szólni.

Először a természet esztétikai tapasztalatát vizsgálom meg, vagyis azt az élményt, amikor elmerülünk a természetben, amelynek mi is részei vagyunk. Mivel a test ennek az élménynek a kiindulópontja, meg kell határoznunk, hogy mi a korporalitás státusza egy érzékelésről szóló filozófiában, amelyben a dolgokhoz való kötődésünk nem elsősorban és kizárólag kognitív és instrumentális, ugyanakkor nem célja a pusztá élvezetszerzés sem. Kénytelenek vagyunk komolyan venni, hogy a saját igazsággal rendelkező érzéki élményeket az esztétikai tapasztalat során kettős, egyszerre eltávolító (hiszen nem használjuk, amit csodálunk), és egyszerre testi, vagyis egzisztenciális folyamat működteti. Mit tanít nekünk saját magunkról, a világról és a többi élőlényhez való viszonyunkról, sőt egész biotikus közösségünkéről a természeti élmények esztétikai dimenziója? A környezetesztétika vajon önmagában is felfogható környezetetikaként, vagy tudatosítanunk kell a természet és a többi életforma nem instrumentális értékét ahhoz, hogy képesek legyünk a festőiség kategóriáján túlmutató ökoszisztéma csodálatára?

A természet esztétikai szemlélete távolról sem köthető a kellemesség érzéséhez, amely egy emberközpontú etikai felfogáshoz vezet, amely szerint az ember csak a neki tetsző ökoszisztémákat védi, és fogságban tartja az általa szépnek tartott szép élőlényeket, hogy azok bármikor a rendelkezésére álljanak. A természet esztétikai szemlélete olyan képességeket és morális tulajdonságokat feltételez, amelyek az ember önmagát átalakítani képes etikus gondolkodásából következnek. Így tehát a természetesztétika, amikor valóban mélyre hatol, olyan erények etikájára épül, mint a csodálat, a hála és az alázat, amelyek meghatározzák a természet esztétikai befogadását, de a környezetetika számára is fontos morális tulajdonságok, hiszen befolyásolják azt, ahogyan élünk, és azt, ahogyan a többi, emberi és nem emberi élőlényvel bánunk. Ezt jelenti a tekintettel-lét (*considération*) etikája, amely egyesíti a környezetesztetikáját és etikáját. Vajon segíthet-e az egyéneknek és a közösségeknek ez az etika a szükséges változásokhoz, ahhoz, hogy elinduljunk egy olyan fejlődési modell felé, amely jobban tiszteli a természetet, az embereket és az állatokat?

² Corine PELLUCHON, *Éthique de la considération* (Paris: Seuil, 2018), 239–242.

AZ ESZTÉTIKA ÉS A FÖLDÖN LAKOZÁS FENOMENOLÓGIÁJA

Érzés és korporalitás

A természet esztétikai befogadása annyiban különbözik egy festmény szemlélésétől, hogy a természet körül is vesz minket. Nem tudjuk keretbe foglalni, mint a képi ábrázolás során egy eleve bekeretezett tájat, amelyet egy adott szemszögből nézünk, így olyan lesz, mint egy világra nyíló ablak. Amikor egy erdőben sétálunk, az érzéki benyomásaink az érzékelés belső dimenzióját fejezik ki, azt, hogy „bármely tárgy érzékelése előtt először a hyletikus anyagi világgal lépünk kapcsolatba.”³

A természetet tehát nem lehet a maga teljességében tematizálni; nem noéma, vagyis nem intencionális tárgy, így részben megragadhatatlan a reprezentáció, valamint a jelenséget, pontosabban az érzékelés és a megismerés tárgyát létrehozó aktus számára. A természet túlsordul, és ez érzéki benyomásokban fejeződik ki. Ezek a benyomások azon a ponton alakulnak ki, ahol az én érintkezik a környezettel és az elemekkel. Az érzés azt jelenti, hogy kapcsolatba kerülünk a dolgokkal, és annyira átéljük ezt az élményt, hogy átalakul a dolgokhoz való viszonyunk, anélkül, hogy a mindig egyedi érzéki benyomásokat a tudatunk élményeivel azonosítanánk, nem kapcsoljuk őket olyan percepciókhoz sem, amelyek *per definitionem* egy tárgyra irányulnak. Amikor érzünk, együtt vagyunk a dolgokkal, szeretettel átérezzük őket, ahogy Erwin Straus mondja.⁴ Az érzésnek van egy testi (*pathique*) dimenziója: az érzésben érzem a dolgokat, és vele együtt magamat is, mivel az érzés mindig önmagunk érzése is egyben.

A világ dolgainak tapasztalatából több, ezen a ponton egyszerre természeti és kulturális tanulság is következik. Az esztétikai tapasztalat a világgal való sajátos kapcsolatot jelenti, amely a testi dimenzióiban felfogott érzésben (*pathique*) jelenik meg, hiszen a világgal való együttlétünket fejezi ki és a testünket érinti. A testünk, és nem a fejünk vagy a tudatunk a kiindulópont a világ, saját magunk és mások megtapasztalásához. A világ esztétikai tapasztalata jól illusztrálja a szubjektum testiségét, amely felülkerekedik a mindennek jelentést adni akaró elbizakodott tudaton. Jól látható az érzéki tapasztalat során, még akkor is,

³ Henry MALDINEY, *Regard, Parole, Espace* (Paris: Le Cerf, 2012), 191.

⁴ Erwin STRAUS, *Du sens des sens: Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, ford. Georges THINÈS és Jean-Pierre LEGRAND, Krisis (Grenoble: J. Million, 2000), 371, 376.

amikor az a táplálkozásra redukálódik, hogy a világ, amelyet látunk, és amelyet élvezünk, sokkal gazdagabb annál, mint amit a reprezentáció megragadni képes. A világ reprezentáción túlcorduló bősége és a lényegét jelentő önzetlensége, amely örömforrásként szétfeszíti a négy alapelemből álló struktúrákat, bizonyítja, hogy a világ dolgai egyszerre tartoznak a természethez és a kultúrához, hiszen mindkettő élvezeteinket táplálja.⁵

Ugyanakkor a természet esztétikai befogadása nem az érzéki élvezet szintjén történik. Részt vesz benne az egész testünk, minden érzékszervünk, de távolságtartással, hiszen az örömmézés, vagy az izgalom végpontja nem a vágy. Bár a természet esztétikai tapasztalata hasonlít az élvezetre, mivel azt a mély gyönyört fejezi ki, amellyel elmerülünk az érzékelhető világban és a világgal, valamint a természettel való harmóniában, de alapvetően különbözik is ettől az élvezettől.⁶ A világ tapasztalata mindig tartalmaz funkcionalitástól független esztétikai dimenziót, a másodrendűnek, vagy a szép fogalmához kapcsolt minőségnek tekintett érzéki élmények (*aisthesis*) pedig a világgal való együttlétünket tárják fel. Tehát a világ és a közöttünk kialakult harmóniát érezzük át akkor is, amikor földi táplálék, és akkor is, amikor esztétikai tapasztalat az örömforrásunk. Az első esetben a dolgok élvezetként jelennek meg. A másodikban inkább arról van szó, hogy megértjük, milyen mélyen kapcsolódunk a természethez.

Öröm, egzisztencia és a szubjektum kiterjesztése

Az egzisztenciálisnak tartott öröm megmutatja, hogy az élet olyan létezés-mód, amely több, mint a nem halál, ahogy Paul Ricœur is megállapítja az állatkölykök és kisgyerekek játékát figyelve.⁷ Levinas szintén úgy beszél az örömről, mint a függő állapotban megjelenő függetlenségről: az örömben nincs olyan rend, amelyhez képest értelme lehetne: saját maga önmagának a célja, ebben rejlik a hedonizmus igazsága.⁸ Az életet önmagáért szeretjük. Ez

⁵ Corine PELLUCHON, *Les Nourritures: Philosophie du corps politique* (Paris: Seuil, 2015), <https://doi.org/10.3917/ls.pell.2015.01>.

⁶ *La Pensée écologique* 1, 2. sz. (2018).

⁷ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté. T. I. Le volontaire et l'involontaire*, Points Essais (Paris: Seuil, 2009), 157.

⁸ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Biblio Essais (Paris: Le Livre de Poche, 1994), 114, 141.

a szabadság vagy gondtalanság ott van a létezésben. Nem azért eszünk, hogy együnk, kivéve, amikor nélkülözünk, és az étel olyan számunkra, mint az üzemanyag, vagy amikor nem szabad gyönyört éreznünk. Heideggernek sincs igaza, hiszen nem azért élünk, hogy éljünk, mintha pusztán a létért folyó küzdelem jellemezné a létezőt; az élet mindig őszinte.⁹

Abból, hogy van egy ősi összhang közöttünk és a világ között, hogy ez a harmónia az örömben és az érzésekben fejeződik ki, amikor kapcsolatba kerülünk a világ dolgaival, elsősorban a természettel, kiderülhet, hogy az elhagyatottságérzésünk másodlagos. Ez az elhagyatottság nem kontingens létünk következménye, hanem a gazdasági, társadalmi, környezeti és affektív körülményeink eredménye. Ha azonban az öröm ezt tanítja nekünk, akkor mennyivel tanulhatunk többet az olyan esztétikai érzésekből, amikor az érzéki benyomások nem oldódnak fel a gyönyörben?

Amikor a környezetet belülről érzékeljük vagy benne vagyunk, nem csak hogy nem tudunk tárgyakkal szembesülő szubjektumként létezni, de a minket körülvevő közeg tapasztalatán keresztül megtapasztaljuk saját magunkat is. Mi alkotjuk a közegünket, de azt is átérezzük, hogy belőle épülünk fel. Ugyanakkor a természet esztétikai befogadása során ezt nem csupán azért érezzük, mert a környezet a létezésünk feltétele, mint a táplálkozás esetében, amikor az ételből lesz a testünk, vagyis a táplálékból lesz a lényegünk. A természet esztétikai befogadása egyszerre feltételezi a testi és a pszichikai egzisztenciális elköteleződést, de identitásunk kitágítását is, ami azt jelenti, hogy az esztétikai tapasztalat segít nekünk, hogy változtassunk az önmagunkhoz viszonyuláson.

A Homok megyei Almanach (A Sand County Almanac) A mocsarak elégiája című bekezdésében Aldo Leopold úgy írja le a daru kiáltását, „mint az evolúció zenekari trombitájának hangját.”¹⁰ Ha elgondolkodunk azon, hogy mi is egy daru, hogy mennyi idő kellett ahhoz, hogy ez az élőlény megjelenjen, mi magunk is belehelyezkedünk az evolúcióba, és különös érzés fog el minket, mivel az esztétika forrása ekkor nem a festőiség, nem is a kellemes érzés, hanem egy teremtmény látványa, amely kiegészül azzal az érzéssel, hogy csupán utazók vagyunk az evolúció kalandos útján. A teremtmény esztétikát és etikát egyesítő látványát tovább gazdagítja a természet iránti hála érzése, de az élet iránti háláé is, hiszen átérezzük a maga teljességében az örömet, hogy létezőnk itt és most, hogy átéljük a tökéletességet ennek a látványának a közelében.

⁹ Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1993), 68.

¹⁰ Aldo LEOPOLD, *Almanach d'un comté des sables*, ford. Anna GIBSON (Paris: Flammarion, 2000), 129.

Míg egy jó vacsora után nyugodtan hazamehetünk, és – hogy Spinoza híres kifejezésével éljünk – individuumként birodalomnak tekinthetjük magunkat a birodalomban, a természet esztétikai tapasztalata elválaszthatatlan annak tudatosításától, hogy a természethez tartozunk, az pedig képes változtatni a többi élőlényel és az ökoszisztémákkal kialakított viszonyán. A természet esztétikai tapasztalata etikai és egzisztenciális értékekre épül, és ebben az értelemben már a Föld etikája felé vezet minket.

Ráadásul a tapasztalat során működő testnek köszönhetően bárki, aki egy erdőben sétál, érzi, hogy átjárják a szagok, a hangok, érzékeny a hidegre és a melegre. Átérti sebezhetőségét, ha éhes és fáradt, érzékeli a nehézkedést és térbeli helyzetét. Megérti, hogy a létezés nem csupán egy terv megvilágításában érthető meg, ahogy a szabadságról szóló filozófiák gondolják, hanem anyagság is jellemzi. A létezés azt jelenti, hogy elfoglalunk egy helyet a világban és nehézkedésünk van. A térbeágyazottságunk, vagyis az, hogy a Föld lakói vagyunk más élőlényekkel együtt, valamint az evolúciós időhöz való viszonyunk is a természet esztétikai tapasztalatának tanulságai. A test bevonásával ez a tapasztalat bármilyen erkölcsi tanításnál hatékonyabban teszi lehetővé számunkra, hogy kitágítsuk az érzékelésünket és a tudásunkat önmagunkról, és átéljük a biotikus közösséghez való tartozásunkat.

Ugyanakkor tévedés azt gondolni, hogy a környezetesztétika elegendő ahhoz, hogy a szubjektum mélyen megváltozzon, és hogy a hatására tartósan megváltoztassa a világhoz és a természethez való viszonyát. A természet esztétikai befogadása ugyan ajtó, amely a környezetetikához vezethet, amennyiben segítségével megtapasztalhatjuk, hogy egy biotikus közösséghez tartozunk, és hogy más élőlényekhez is mély kapcsolatokkal kötődünk, de ez nem jelenti sem azt, hogy ez az esztétika már ismeret lenne, sem azt, hogy hatással lenne rá az, amit tudunk a természeti jelenségeket működtető folyamatokról. Fontos tehát, hogy elmélyítsük a környezetesztétika és etika kapcsolatát, és hogy meghatározzuk egy élőlény vagy egy ökoszisztéma látványa által kiváltott esztétikai érzélem sajátosságait.

Az esztétikai érzélem a természettel való egységünkről tanúskodik

A környezetesztétika eredménye, hogy a szubjektum bizonyos értelemben elvesztette központi szerepét. A környezetesztétika megkérdőjelezi az értékfogalom szubjektív felfogását, amely szerint a szépség kizárólag csak annak a szemében lakozik, aki érzékeli. Egy ökoszisztéma esztétikai értéke nem függ

a mi korlátolt céljainktól, ellentétben azzal, ami a kellemesség és a festőiség esztétikájában történik. Ez az utóbbi esztétika felületes: nem ismeri fel sem a mocsarak esztétikai értékét, sem a rovarok szépségét. De azt sem állíthatjuk, hogy a szépség eleve benne van a világban. Minden, ami számít, benne van a világban, de az emberek „világítanak rá a szépségre a természetben, nagyon hasonló módon ahhoz, ahogyan az etika világban való jelenlétét is fénybe helyezik.”¹¹

Az élőlények és az ökoszisztémák tőlünk függetlenül értékesek, még akkor is, ha ezt nem vesszük észre. Olyanok, mint az élelmiszerek a hűtőszekrényben: sötétben vannak, és csak akkor esik rájuk a fény, amikor kinyitjuk a hűtő ajtaját.¹² Néha a sötétség menti meg az életüket, amennyiben az emberek csak azt tudják lerombolni, ami felkelti a figyelmüket, de az is tagadhatatlan, hogy az esztétika, az etika és a matematika is emberi konstrukciók, amelyek viszont lehetővé teszik a világ feltérképezését.¹³ Az őzek gyors futása és rugalmas kecsessége az ítélőképességünktől függetlenül is esztétikai tulajdonságok. Ugyanakkor a szökellő őz látványa által kiváltott csodálat tesz minket képessé arra, hogy felismerjük ezeket az esztétikai tulajdonságokat.

Az esztétikai érzelem tehát ráébreszt arra a mély kapcsolatra, amely ehhez az élőlényhez fűz bennünket, és azt sugallja, hogy egy őz nélküli erdő ugyanolyan szomorú lenne, mint egy tavasz vagy nyár hangok, madarak és rovarok nélkül.

A természet értékrendje nem emberközpontú, vagyis nem antropocentrikus, hanem emberi eredetű, azaz antropogén: az ember világít rá az esztétikai értékre, arra a kapcsolati minőségre, amely segít érzékelni a világhoz fűződő mély kötődést, azt, ahogyan otthon érezzük magunkat a világban. Ezért, a természet esztétikai tapasztalata, ha a Földön lakozás fenomenológiájaként fogjuk fel, mindig a világgal való együttélés módjának tekintett *étosz*hoz kapcsolódik. A vágy, hogy gondozzuk a természetet, hogy a világ lakható maradjon, az etika és az esztétika egyesüléséből születik, és abból fakad, hogy érzékeljük önmagunkat, illetve a többi élőlényhez és az ökoszisztémához való viszonyunkat.¹⁴

¹¹ Holmes ROLSTON, „De la beauté au devoir: Esthétique de la nature et éthique environnementale”, in *Esthétique de l'environnement*, szerk. Hicham–Stéphane AFEISSA és Yann LAFOLIE, ford. Hicham–Stéphane AFEISSA (Paris: Vrin, 2015), 286.

¹² Uo., 289.

¹³ Uo., 292–293.

¹⁴ Corine PELLUCHON, *Éthique de la considération* (Paris: Seuil, 2018), 246–247.

Ez az érzékelés és felismerés azonban nem a tudományos eredményekről vagy az élőlények és a környezetük közötti interakciók összetett jelenségeiről szóló tudásunkból következik. Ellenkezőleg, azzal szemben, amit a kognitív környezetesztétika hívei, például Carlson gondolnak, a tudományos megismerés nem képes az érzéki tapasztalatokat esztétikai érzelmekké átalakítani.¹⁵ John B. Callicott *A mocsarak elégiája* című szöveg értelmezésében szintén kifejti, hogy az emberek azon képessége, hogy csodálatot érezzenek a darvak láttán, ökológiai ismereteiknek köszönhető, valamint a tág időérzékelésnek, melynek keretén belül a daru „a vad természeti múltat és azt a több ezer éves folyamatot szimbolizálja, amely megalapozza és megszervezi a madarak és az ember mindennapi együttélését.”¹⁶ Igaz, hogy amikor úgy tekintünk a darumadárra, mint „az evolúció zenekari trombitájára”, érzékenyen érinthet a kihalása, és szükségesnek érezhetjük, hogy megőrizzük a természetes élőhelyét. Ugyanakkor biológiai ismereteink, amelyek ráébresztenek, hogy helytelenül cselekszünk a többi élőlényvel szemben, és hogy mi vagyunk a biodiverzitás lerombolásáért a felelősek, nem elegendőek ahhoz, hogy esztétikai érzelmeket váltsanak ki.

Ezek a biológiai ismeretek, amelyeket Aldo Leopold nagyon bőkezűen osztogat elbeszélésében, megmutatják, hogy mit kell tudnunk ahhoz, hogy ne pusztítsuk el az ökoszisztémákat. Ezekből az ismeretekből táplálkozik az általa kidolgozott Föld-etika, vagyis az, hogy felismerjük, az emberek közösségénél egy sokkal tágabb életközösséghez tartozunk, és hogy ennek függvényében kell cselekednünk ahelyett, hogy csak a dolgok instrumentális és kereskedelmi értékére figyeljünk, nem véve tudomást azokról a korlátokról, amelyek gátat szabhatnak a földi források kitermelésének, hogy ne menjen tönkre az ökoszisztémák ellenálló képessége. A természet védelme etikai kérdés, szépségének megőrzése pedig az igazságosság kategóriájával ragadható meg: „Egy dolog akkor igazságos, ha a biotikus közösség integritásának, stabilitásának és szépségének megőrzésére törekszik. Igazságtalan, ha az ellenkezőjét teszi.”¹⁷ A Föld-etika megkívánja, hogy elmozduljunk a középponttól, és úgy gondolkodjunk, „mint egy hegy.”¹⁸ Ugyanakkor mindennek a tudatosítása önmagában nem segíti annak megértését, hogy a Föld-etika miért Föld-esztétika is egyben.

¹⁵ ROLSTON, „De la beauté au devoir...”, 55–84.

¹⁶ John Baird CALLICOTT, „Wetland Gloom and Wetland Glory”, *Philosophy and Geography* 6, 1. sz. (2003): 40, <https://doi.org/10.1080/1090377032000063306>; LEOPOLD, *Almanach d'un comté des sables*, 129.

¹⁷ Uo., 283.

¹⁸ Uo., 168–170.

Leopold munkájában jól érzékelhető az etika és az esztétika közötti lényegi kapcsolat az általa megismert egyedek leírásakor, például a több telet is átveszelt, meggyűrűzött cinege, vagy a háza közelében elterülő mocsár esetében.¹⁹ Az etika és az esztétika területéről vett szavakkal emlékezik vissza a 65290-es sorszámú cinke viselkedésére, az énekére, a tollai színére, és így meséli el, hogyan találkozott más állatokkal. Csodálatát (*wonder*) fejezi ki az egyes állatok láttán. Az érzés, amely egyaránt fakad a csodálatból és az élőlényeket övező rejtély iránti kíváncsiságból, nem tudományos ismereteinek köszönhető, inkább annak a vitális kapcsolatnak, amely ezekhez az élőlényekhez köti. A környezetetika nem az esztétika alapja, hanem eleve esztétika, hiszen túllép az érdek nélküli kanti esztétika, valamint a megismeréshez és az érzéki örömhöz kapcsolódó érdek közötti ellentétet, ahogy meghaladja a szubjektív és az objektív szépség szembeállítását is.²⁰

AZ ESZTÉTIKA ÉS A TEKINTETTEL-LÉT ETIKÁJA

Józan ész, közös világ és felelősség

Ha a természet esztétikai értékelése kellően elmélyült, és nem változtatja egy ökoszisztéma szépségét egyszerűen kellemes érzéssé, akkor a környezetesztétikának nem lehet értelme azok számára, akik szerint egy ökoszisztéma vagy egy élőlény esztétikai értéke a használati értékétől függ, illetve attól, hogy mennyire elégti ki őket. Viszont az, hogy képesek vagyunk a természetet nem szabadidős helyszínnek tekinteni, és figyelni tudunk minden egyes élőlény és minden egyes ökoszisztéma egyedi értékére, nem intellektuális reflexió eredménye. Az etika decentralizálása, és a nem instrumentális vagy akár belülről fakadó értékfogalom elfogadása, azaz a környezetetika két alappillére még nem elegendő ahhoz, hogy változtassunk az életmódunkon. Mielőtt megvizsgálám ezt a fontos kérdést, amely hangsúlyozza, hogy a környezetesztétika még nem az ember önátalakító képességét jelentő etika, szeretném kiemelni a természet esztétikai tapasztalatának másik tanulságát. A természet esztétikai befogadása, vagyis a világban való érzéki elmerülésünk egyik módja és a józan ész közötti kapcsolatról van szó.

Az esztétikai befogadás, ellentétben az egyszerű kellemesség érzésével, megkívánja, hogy a többiek is ugyanazt érezzék, mint én. Az ízlés kiemel a barbár-

¹⁹ Uo., 119–124, 136.

²⁰ PELLUCHON, *Éthique de la considération*, 244.

ságból, hiszen, ha elfogadjuk, hogy ne a dolgok hasznát nézzük, egy tág horizontú nézőpontot teszünk magunkévá, ahogy Kant mondja *Az ítélőerő kritikája* című művének 40. paragrafusában. Sőt, feltételezi, hogy mindnyájan ugyanolyan érzékenységgűek vagyunk, és hogy osztozni tudunk a természet esztétikai értékelésében.²¹ Az esztétikai tapasztalat tesz minket emberré, mivel a mindenkire jellemző józan ész az alapja; közelebb hoz más emberekhez, akikkel meg tudjuk osztani az éppen ezért nem önmagáért való esztétikai érzelmek keltette lelkiállapotunkat.

Abban a pillanatban, amikor a természet esztétikai megtapasztalása során önmagunkat is megtapasztaljuk, és átérezzük, hogy a Föld lakói vagyunk, vagyis egy biotikus közösséghez tartozunk, átéljük a többi emberrel való különleges közösséget is. Ehhez a testvériséghez járul az emberként megélt egyéni felelősségérzet is a többi élőlényvel és a természettel szemben, amelyet csak az emberi faj képes elpusztítani. Az *aisthesis*-nek köszönhetően, amely egyaránt jelenti az érzéki élményeket és az esztétikát, az emberek átélhetik, hogy egy természetes és kulturális dolgokból álló közös világhoz tartoznak, amelyre vigyázniuk kell.

A környezetfilozófiának ezen a ponton azzal a nehéz feladattal kell ma szembenéznie, hogy hogyan alakítható át az elmélet gyakorlattá. Vajon az érzelmeiket és észteket egyaránt megmozgató természetesesztétika képes-e csökkenteni a távolságot gondolat és cselekvés között, amit az etika kritériumait és az érték fogalmát megújító több mint negyvenéves elmélet nem tudott megtenni?

Alkalmas-e az esztétikai érzelmek arra, hogy az egyéneket és a közösségeket rávegye az életmódjuk megváltoztatására, valamint a természetet és a többi élőlényt tiszteletben tartó termelési rend kialakítására? Vagy el kell ismerünk, hogy ez a látszólag magától értetődő gondolat nem állja meg a helyét: ha csak azt őrizzük meg, ami szép, számos ökoszisztémát, például a vizes, mocsaras zónákat, nem fogjuk megmenteni, még ha ökológiai szempontból alapvető fontosságúak is. Sőt, majdnem biztos, hogy az ember azt sem fogja feltétlenül tiszteletben tartani, amit szépnek ítél: ezt tapasztaljuk az állatkeretekben vagy a cirkuszokban, ahol éppen az állatok fenséges szépsége válik rájuk nézve, hogy így mondjuk, végzetessé. Valóban az esztétikának köszönhetően fogunk etikus módon viselkedni a természettel és az állatokkal? Vagy inkább a saját átalakulásunként felfogott etika az, amely eleve esztétikai dimenzióval rendelkezik?

²¹ Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, ford. Patrick LÉVY, Idées (Paris: Gallimard, 1999), 284.

Az egyént átalakító etika

Ha a természet esztétikai tapasztalata a többi élőlényhez és a környezetünkhöz való alapvető kapcsolatot fejezi ki, megváltozhat az, ahogy együtt élünk a többi élőlényel, ami valójában a Földön lakozás bölcsességének felismerése. Viszont, amikor az esztétikát az etikához társítjuk, azt feltételezzük, hogy az utóbbi nem egy normarendszerre redukálódik csupán, hanem az egyén átalakulásának folyamatát indítja el a reprezentáció és az érzelem szintjén egyaránt, és meghatározza, hogy az egyén hogyan fog élni és cselekedni.

Amikor a természetre, éppen ellenkezőleg, úgy tekintünk, mint valami rajtunk kívül álló dologra, és úgy nézzük, mint valami élvezni való és kikapcsolódást nyújtó előadást, a szépség önmagáért való normává válik. Ebben a felszínes esztétikában az esztétikai érzelem egyáltalán nem a természet megőrzésére indít, sokkal inkább a természet kizsákmányolását bátorítja: bezárjuk a vadállatokat, mert fenségesek, a megszelídítésük pedig beteges kielégülést okoz, mivel birtokolhatjuk őket, és bezárva nem fenyegetőek ránk nézve. Ugyanígy, a természethez való esztétikai viszonyulásunk dualista és emberközpontú megjelenítéseké silányul, és a mi saját önkényes emberi korlátaink alapján fogjuk kiválasztani, hogy melyik ökoszisztémákat és melyik élőlényeket fogjuk megőrizni. Ezért elpusztítjuk a mocsarakat, a vizes zónákat, élő nyulakkal etetjük az ibériai hiúzokat a rezervátumokban, mivel az emberek által kiirtott bozótosok és a nyulakat sújtó betegségek miatt a hiúzok nem jutnak más táplálékhoz. Az ibériai hiúz lenyűgözi az embert, aki tehát megvédi, a nyulakkal viszont nem törődik.

Amikor tehát elgondolkodunk a természetesztétika lényegén, megértjük, hogy az ökoszisztémákkal és az élőlényekkel kapcsolatos szemléletmódunk olyan morális tulajdonságok rendszerétől függ, amelyek egyszerre jelennek meg reprezentációk és érzéki benyomások formájában. Ezek, az önmagunk tiszteletét is tartalmazó morális tulajdonságok befolyásolják a magatartásunkat, a természet és minden élőlény iránti tiszteletünket. Nem csak hogy nem tudjuk értékelni a természet szépségét és a mocsarak értékét, ha csupán eszükön tekintjük a természetet, de ha minden uralkodási szándék nélkül csupán csodálni akarunk egy állatot, szükségünk van annak tudatosítására is, hogy egy minden élőlény számára közös világban élünk, és hogy kapcsolatban állunk a többi élőlényel. Vagyis magunkévá kell tenni ezt a tudást, hogy alapjaiban megváltozzon a világról és saját magunkról kialakított felfogásunk.

Önmagunk átalakítása teljes személyiségünket, intellektusunkat, érzékenységünket és pszichikumunk legarchaikusabb rétegeit érinti, azokat a

mélységeket, ahol a testi dimenziókban és az esztétikai tapasztalat során kifejezett érzéseink megjelennek, és működésbe hozzák intellektuális, testi, érzelmi, tudatos és tudattalan elköteleződésünket. Amikor a környezetről van szó, nem az esztétika vezet az etikához, hanem az a képességünk, hogy csodálni tudjuk az élőlényeket, anélkül, hogy kizsákmányolnánk őket, és elősegítjük a kiteljesedésüket; de ehhez tekintettel kell rájuk lennünk (*considération*).

A tekintettel-lét: kapcsolat etika és esztétika között

Ahhoz, hogy kifejezhessük a természet és az élőlények iránt a saját értékeik és szépségük elismeréséből fakadó érzéseinket, nem elegendőek a biológiai, evolúciós és etológiai ismeretek. Ez nem jelenti azt, hogy az élőlények interakcióiról szóló tudásunk ne befolyásolhatná az érzékenységünket, ahogy ez azt ökozófia esetében is láthatjuk.²² Am hozzá kell tenni azt is, hogy ez a tudás a szubjektum mély átalakulását idézi elő, és hozzájárul az individuáció folyamatához, ami szükséges ahhoz, hogy megváltozzon a természetről és a többi élőlényről kialakított szemléletünk.

Az, hogy képesek vagyunk csodálni a természetet, nem az egyén átalakulási folyamatának, vagyis az én kitágításának az eredménye: a szubjektum többé nem kis birodalomnak tekinti magát, hanem tudatában van annak, hogy mi köti össze a többi élőlényvel, és hogy a bioszférától függ a létezése. Spinoza szerint ez a tudás módosítja az érzékenységünk működését. Így a természet esztétikai befogadása nem következhet normáknak való megfelelésből, és nem lehet egy feladat elvégzésének az eredménye, hanem a nagy egésszel való kölcsönös kapcsolataink mély megértéséből kell fakadnia. Ez a megértés hozza létre az olyan érzéseket, mint az öröm, a hála és az együttérzés.²³ A természet csodálatának képessége nem azt jelenti, hogy a természet egyszerű energiaforrás, öröm vagy leigázási vágy lenne. Önmagunk megismeréséből kell táplálkoznia, mert csak az önismeret változtathatja meg a többi életformával kapcsolatos nézeteinket.

Amikor gyönyörködünk a természetben, hálát is érzünk iránta, és felébred bennünk a vágy, hogy megvédjük. A többiekhez való viszonyunk és az, hogy képesek vagyunk esztétikai érzelmek átélésére, mint például szenvedésre a

²² Arne NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, ford. Charles RUELLE, szerk. Hicham-Stéphane AFEISSA (Marseille: Dehors, 2013), 71–72.

²³ Arne NAESS, *Life's philosophy: Reason and feeling in a deeper world*, ford. Roland HUNTFORD (Athens: University of Georgia Press, 2002), 166, 171–175, <https://doi.org/10.1353/book11933>.

környezet pusztulása láttán, feltételezi az én kiterjesztését. Ám ez nem a mindenséggel való misztikus egyesülést jelenti, éppen ellenkezőleg, az egyén és mindazok individualizálását, akiket tekintetbe vesz. A tekintettel-lét az az általános magatartás, amelyre ráépül az individuáció során elsajátított morális tulajdonságok és feltételek rendszere, és általa az egyén a világ mint közös világ szeretetét gondolatainak és cselekedeteinek horizontjává tudja tenni.

A latin *considerare* (figyelmesen szemlél, tekintetbe vesz) szó a *cum* (-val, -vel) előtagból és a *sideris*, vagyis a *sidus* (csillagkép) szó birtokos esetéből áll. A tekintettel-lét azt jelenti, hogy minden dolog és minden élőlény felé ugyanazzal a figyelemmel fordulunk, mint ahogy az égen a magasban lévő csillagok felé.²⁴ A *cum* előtag kifejezi, hogy ez a figyelem erőfeszítést igényel, valamint azt, hogy az önmagunkkal kialakított viszony és a felettünk vagy a körülöttnünk lévő dolgok megismerése összekapcsolódik. A tekintettel-lét arra is rávilágít, hogy a másokkal és a világgal való kapcsolatunk, az a mód, ahogy arra figyelünk, kik és mik valójában, valamint az, ahogy együttműködünk velük, attól függ, hogy önmagunkkal milyen viszonyban vagyunk. Ez az önmagunkkal kialakított viszony pedig, ami nem a saját magunk iránt érzett aggodalom, a világ szeretetéhez és a határtalanság élményéhez kapcsolódik, amelyet transzcendenciának hívunk. A szubjektum nem csak azt tudja, miként kapcsolódjon a mindenki számára közös világhoz, de amikor elmélyíti a saját magáról mint hús-vér, anyaszülte lényről szóló ismereteket, átérzi azt a mély köteléket is, amely őt a többi élőlényhez kapcsolja, valamint megváltozik az önmagáról és a többi lényről kialakított képe is. A lentől felfelé irányuló mozgás logikáját követő transzcendenciával ellentétben, mint amilyen Isten kontemplációja például, ez a transzcendencia lefelé irányul (*transdescendance*), az én és a természet legmélyére száll alá.²⁵ De nem a sötétségbe való alászállásról van szó, mint Levinasnál, aki a valóság kísérteties árnyékvilágát kutató művészettel kapcsolatban említi. Ez a lefelé ható transzcendencia nála nem képes eljutni a dolgok lényegéig.²⁶ Az a transzcendencia (*transdescendance*), amelyről mi beszélünk, nem negatív, ellenkezőleg, az én elmélyítését jelenti, annak a felfedezését, ami a nyelv előtti rétegekben található. Önmagunk hús-vér lényként való megismerése tudatosítja, hogy olyan közös világhoz tartozunk, amely magába foglal minden nemzedéket és élőlényt. A testi dimenzióban felfogott, valamint az *aisthésis* alapját képező érzések – a világ érzéki

²⁴ Corine PELLUCHON, *Éthique de la considération* (Paris: Seuil, 2018), 31–32.

²⁵ Uo., 95–103.

²⁶ Emmanuel LÉVINAS, „La réalité et son ombre”, in Emmanuel LÉVINAS, *Les Imprévus de l'histoire*, Biblio Essais (Paris: Le Livre de Poche, 2008).

tapasztalata és az esztétikai befogadás során egyaránt –, vagyis a tudat, hogy egy közös világ részei vagyunk, bölcsességgé és átélt tudássá válik, ami segít, hogy megfelelően cselekedjünk a világban, és a mindennapi életünkben is gyakoroljuk a tekintettel-létet.

A tisztelet fogalmával ellentétben, amely Kantnál az erkölcsi törvényből születő morális érzelem, és amely az élőlényeket elsősorban az erkölcsi törvény alanyainak tekinti, a tekintettel-lét egy önmagunkkal mint a közös világ számára megtestesült egyénnel és a többi hús-vér egyeddel kialakított kapcsolatot. A tekintettel-lét ezért szükségszerűen terjed ki az állatokra és a természetre, ahogy elválaszthatatlan a többi élőlényvel való szolidaritás érzésétől is, és segít megérteni, hogy az irányukban tanúsított magatartásnak le kell vetkőznie a tisztelet kétértelműségét. Ezért kapcsolódik az etika alapvetően az esztétikához, amely a tekintettel-létnek egyik alkotóeleme.

A tekintettel-lét segít, hogy a tekintetem és a figyelmem a másik felé forduljon. Minden emberi és nem emberi élőlény esetében alkalmaznunk kell, minden egyes cselekedetünknek értelmet ad, a legmagasztosabbaktól a legálázatosabbakig. Egyénekké változtat mindenkit, akire rávetül, akiről gondoskodik, megértve azok sajátos értékeit és a mindenséghez fűződő kapcsolatukat. A tekintettel-lét így megszabadul a tisztelet kétértelműségétől, amely élő szemrehányás, hiszen a másik erkölcsösségének a látványa egyszerre tudatosíthatja bennünk az erkölcsi törvény magasztosságát és a saját gyarlóságunkat.²⁷ A tekintettel-lét nem zárja ki a csodálatot, bár nem is keverhető össze vele, ugyanúgy része a szeretet és az a képesség, mellyel éreztetni tudjuk a másikkal, hogy nem helyettesíthető. A tekintettel-lét szubjektuma minden teremtményt kegyelemben részesít azáltal, hogy elismeri sajátos értékeit, figyel egyediségére és másságára. Sőt a világ felé forduló tekintetének köszönhetően, valamint annak, ahogy másokkal együtt él, a belátó figyelem alanya különösen érzékeny az esztétikára, amely a dolgokhoz és az élőlényekhez köti. Az esztétika a világhoz való viszonyulásunk alapvető dimenziója, szemben a kötelesség erkölcsiségével, amikor kötelességtudatból vagy az erkölcsi törvénynek való engedelmességből végzett cselekedethez nem szükséges, hogy átérzzük a többiekhez fűződő kapcsolatunkat.

Sokkal messzebb kell mennünk tehát annál, hogy figyelemmel fordulunk az állatok és a természet felé, ahogy a biocentrikus és ököcentrikus környeztetika vagy az állatetika teszi, ahol a természet és az élőlények tiszteletét egy normarendszer diktálja. A tekintettel-lét etikájában az erkölcsi belátásunk távlatainak kitágulása egy individuációs folyamat eredménye, amitől alapvetően

²⁷ Corine PELLUCHON, *Éthique de la considération*, 237–239.

változik meg a szubjektum életmódja. Az élőlények csodálata így nem készítet minket arra, hogy bezárjuk őket, hogy uralkodhassunk felettük, többé nem kell elpusztítanunk másokat, hogy éljünk, hiszen ebben a folyamatban egyszerre reprezentáljuk önmagunkat és másokat, az emberi és a nem emberi élőlényeket. Az érzés, hogy más életformák kiteljesedése a mi saját kiteljesedésünk része, hogy megértjük a világot és a benne elfoglalt helyünket, és tudatosítjuk a felelősségünket, az énünk átalakulásának eredménye, ami nem csupán intellektuális és érzelmi síkon zajlik, de eléri a pszichikum legősbibb rétegeit, azokat, amelyek az érzések szintjén fejeződnek ki a nyelvi megnyilvánulások előtt. Ezért a *transzdeszcendencia* – amelynek két legjobb útja a természettel és az állatokkal kialakított kapcsolat, valamint az esztétikai tapasztalat – központi fogalma a tekintettel-létnek, vagyis egy olyan globális hozzáállásnak, amelyen azon erények konstellációi alapulnak, melyek nélkülözhetetlenek egy lakható, az emberi és nem emberi élőlényekkel igazságosabb, ökológiailag fenntarthatóbb és szebb világ előmozdításához és továbbadásához.

TÁVLATOK ÉS KONKLÚZIÓ

A tekintettel-lét etikája, mely magában hordja a reprezentációinkat és a cselekvéseink mikéntjét, összehangolja a gondolkodást és a cselekvést, az észet és az érzelmet. Az esztétikai élvezet és a gondoskodásetika, valamint a szépség és az erkölcs ötvözésével áthidalhatjuk az elmélet és a gyakorlat közötti távolságot, így ez az etika motiválhatja az egyéneket és a közösségeket egy fosszilis energiára kevésbé éhes és kevésbé pusztító fejlődési modell kialakítása érdekében.

A tekintettel-lét etikájának politikai következményeivel kapcsolatban most csak az intenzív állattenyésztés igazságtalanságára szeretném felhívni a figyelmet, és szükségesnek látnám, hogy ne zárjuk többé a vadállatokat cirkuszokba, delfináriumokba és állatkertekbe. Ennek a gyakorlatnak csak akkor lesz vége, ha kellően nagy számú ember veszi tekintetbe az állatokat, és borzad el az élőlények szenvedése láttán. Ennek az a feltétele, hogy ők maguk is átérzzék az intenzív állattartás és az állatok fogva tartásának borzalmát, hiszen a borzalom szó egyszerre fejezi ki az immoralitást és a rútságot.

Ugyanígy, csak akkor vethetünk véget a mezőgazdaság iparosításának, ha megértjük, hogy a mezőgazdaság, amely kapcsolat az élővilággal, és amelynek alapvető szerepe van a vidék alakításában, a kultúra egyik megjelenési formája, ahogy a permakultúra esetében látjuk. Ennek megértése olyan ismereteket feltételez, amelyek megváltoztatják a Földről, a talajról és a talajt tápláló élő-

lényekről a felfogásunkat, de arra is szükség van, hogy értékelni tudjuk egy búzamező, vagy szőlőültetvény szépségét, és szenvedést okozzon, hogy eltűnik a mezőgazdaság, átadja helyét az iparosodásnak és vele az unalmas, homogén tájaknak.

Végül az urbanizációval és az úgynevezett területrendezéssel kapcsolatos közpolitika is csak akkor változhat meg, ha róla a Földön lakozás fenomenológiája fényében gondolkodunk. A célok és a kihívások megváltoznak, amint érzékenyek leszünk az érzések testi dimenziójára, arra, hogy lakni valahol nem azt jelenti, hogy autókhoz hasonlóan parkolunk valahol, hanem azt, hogy a hely egyszerre *topos* és *khôra*, azaz az egyén és a környezete egymás létesítői.²⁸ Egy hely esztétikai tapasztalata, amelyben átéljük azt, amit Ivan Illich a nagy bezártságnak nevez, amikor leírja a homogén helyeket, a nem-helyeket és az érzékek elvesztését, olyan élmény, amelyben a tapasztalatunk a maga teljességében fejeződik ki, és amely az érzéki benyomásokon, az érzelmeken és a reprezentációkon keresztül egyaránt megnyilvánul.²⁹ Ez az élmény figyelmeztet minket arra, hogy nem tudtunk lakható helyet kialakítani. A természet és a helyek kellően mély esztétikai tapasztalata nemcsak etikát feltételez, hanem arra is rámutat, hogy az élőlényekkel és a természettel való interakcióink során milyen határokat nem szabad átlépnünk, és ebben az értelemben értékes segítségünk lehet a tekintettel-léten alapuló politika kialakításában.

Fordította: *Ádám Anikó*

(PELLUCHON, Corine. „Esthétique, phénoménologie de l’habitation de la Terre et considération”. *La Pensée écologique*, 1. sz. [2018], <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-ecologique-2018-1-page-f.htm>, <https://doi.org/10.3917/lpe.002.0060>.)

HELIKON

²⁸ Augustin BERQUE, *Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains* (Paris: Belin, 1987), 30–35, 185.

²⁹ Ivan ILLICH, *La Perte des sens*, Documents spirituels (Paris: Fayard, 2004), 76–77.

SMID RÓBERT

„Ne hozd szóba a természetet!”

Timothy Morton és a természet nélküli ökológia koncepciója

rob.smidi@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1949-5870

HELIKON

“hardly anybody likes it when you mention the environment”.
On Timothy Morton’s Idea of an Ecology without Nature

Abstract

In my article I focus on Timothy Morton’s book *Ecology without Nature* that is arguably a milestone in ecocriticism. Firstly, I explain why he considers nature the biggest obstacle of a truly ecological way of thinking. Secondly, I interpret the crucial concepts of the book, such as the beautiful soul and ecomimesis. Thirdly, I scrutinize Morton’s reconceptualization of the dichotomy between subject and object, with respect to the aesthetic horizon that still dominates our approach to nature. I argue that Morton’s crucial contribution to the second wave of ecocriticism consists of sorting out the various aporias of representing nature in literary texts and analyzing how the lyrical voice is constituted through its relations to things that are displayed as parts of nature in poetry. These aporias have far-reaching consequences on the recipient’s side as well, whenever the aesthetic horizon proposed by an ecomimetic work of literature turns out to have an anesthetic effect on the reader.

Keywords: ecocriticism, subjectivity, romanticism, nature writing, Timothy Morton

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.6

Nehezen lehetne vitatni, hogy a kortárs ökokritikai gondolkodásban Timothy Morton könyvei mérföldkövet jelentenek. Az olyan teorémái, mint a hi-pertárgy, a sötét ökológia vagy az ökotudatosság a humán tudományi diskurzus meghatározó elemeivé váltak, az egyes könyvek központi motívumai mellett viszont a 2007-es *Ecology without Nature (Természet nélküli ökológia)* című kötete a maga egészében tekinthető paradigmaváltónak. Egyrészt egyéni kutatói szinten, mert előtte Morton az angol romantikus stúdiumok klaszszikus mintáját követte, amelytől még a food studies területén mozgó poszt-doktori kutatása sem távolodott el. Másrészt diszciplináris kontextusban is fordulópontot jelentett a monográfia, mert benne először látjuk markáns példáját annak, hogy nemcsak a természetről alkotott képünk esik kritika alá, hanem azok az ökokritikai diskurzusok is, amelyek a természethez való viszonyunkat elemzik.

Mivel a hazai tudományosságban gyakran jelenik meg hivatkozási pontként Morton munkássága, viszont az azt referáló tanulmányok kevésbé tanúskodnak az életmű behatóbb ismeretéről, rosszabb esetben pedig saját beszédmódjukkal még a mortoni szemléletmód alapjainak értő alkalmazását is kétségessé teszik – például amikor *tájról* értekeznek, a természet befogadásának szubjektív voltát hangsúlyozzák, a romantikus alapokat meghaladhatónak tekintik, visszacsempészik a natúra/kultúra dichotómiát az érvelésükkel stb. –, jelen dolgozat azt a vállalást teszi, hogy összefoglalja Morton említett könyvének főbb gondolati irányait és csomópontjait, kitekintéssel a későbbi művekre is.

A TERMÉSZET MINT AZ ÖKOLÓGIAI GONDOLKODÁS KERÉKKÖTŐJE

Amikor Morton jelentkezett az *Ecology without Nature* című könyvvel, már javában dúltak az ökokritika második hullámát meghatározó csatározások. A „nature writing”¹ – amely ugyanúgy lefedi azt a műfajt, amelyet magyarul tájköltészetnek hívunk, mint Henry David Thoreau vagy Ralph Waldo Emerson természetről szóló esszéisztikáját – addigi, naivnak bélyegzett megközelítéseivel szemben egyre több irodalomtudós sürgette a posztstrukturalista elméletek (ideértve a dekonstrukciót, a feminista kritikát, a black és a queer studiest stb.) bevezetését az értelmezésbe. Morton csatlakozott ezekhez a

¹ Jelen tanulmányban valahányszor tájköltészetet írok, azon az angol és amerikai kultúrában a miénknél tágabb műfaji kategóriát értem, amely ugyanúgy magában foglal epikus és értekező műveket, mint líraiakat.

hangokhoz: ő is úgy gondolta, hogy a több elmélet vezethet az ökokritika apóriájának feloldásához, legfőképpen a dekonstrukció szoros olvasásmódja.²

Szintén ez az az időszak, amikor az ökoművészet újabb hulláma markánsabban kezdett ideológiakritikai nézőpontot érvényesíteni a természet kizsákmányolásának színre vitelekor, ezzel párhuzamosan kiterjesztve a hospitalitást a nem emberi létezőkre is, elismerve azoknak az emberével megegyező jogát a világban létezni. Morton azonban azt állapítja meg erről a művészeti dömpingről, hogy mindenfajta kritikai potenciálja ellenére végső soron egy nagyon is hagyományos nézet megerősítését szolgálja: az abba vetett hitet, hogy a világnézet megváltoztatásával – vagyis jelen esetben a nem emberi létezőknek polgárjogot vagy ágenciát tulajdonítással – az antropocentrikus beállítódás ökocentrikussá változtatható. Mint Morton megjegyzi, kevés romantikusabb elképzelés létezik annál, mint hogy a dolgokhoz való hozzáállásunk változása ilyen horderővel bírna a társadalom egyéb rendszereiben is. (2) Másik kritikai észrevétele az ökokritika tematikusságát érinti, nevezetesen, hogy az csak olyan művek értelmezésében érzi magát kompetensnek, illetve kizárólag azokra a szövegekre koncentrál, amelyek explicite tematizálják a természetet. Ezzel viszont éppen annak jelentőségét hagyja takarásban, hogy egy szöveg akkor is mond valamit a természetről, ha meg sem említi azt, márpedig a hallgatás gyakran a legbeszédesebb állásfoglalás. Ennélfogva Morton az ökokritika tematikus olvasásmódját eleve *ideologikusnak* bélyegzi, amit pedig itt ideológián ért, az rokonságot mutat a Paul de Man-i esztétikai ideológiával, fenomenalitás és materialitás egybevágásának feltételezésével. Morton ezt az ideológiát azonosítja abban a magát ökológikusként beállító diskurzusban, amely abba vetett rendületet hitét, hogy az ember természetbe foglalt, a lírai megszólalás révén fejezi ki és erősíti meg, valahányszor a vers beszélője felvázolja saját kötöttségeit és kötődéseit. (4–5)³ Ezért javasolja Morton az ökokri-

² Lásd Timothy MORTON, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 6, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n3x1c9>. A további lapszámok a főszövegben zárójellel, a fordítások a saját fordításaim. Lásd még Timothy MORTON, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (New York, NY: Columbia University Press, 2016), 48–51, <https://doi.org/10.7312/mort17752>; Timothy MORTON, *Being Ecological* (Cambridge, MA: MIT Press, 2018), 74.

³ A romantikához képest a későmodernség lírai beszédmódja már problematikusnak mutatja ezt a bennfoglaltságot: nem fogadja el annak eredendőségét, hanem azt hangsúlyozza, hogy az immerzió tapasztalata maga is előállított, így a megnyilatkozás kiindulópontjaként értett természethez tartozás illuzórikus és utólagosan konstruált. Lásd ehhez SMID Róbert, „A megszólalás immerzióélménye a természethez tartozásban: Egy önfelszámoló szinekdochéről József Attilánál”, in *A lírai hang túloldalai: József Attila-olvasatok*, szerk. LŐRINCZ Csongor és HALÁSZ Hajnalka, 133–156 (Budapest: Prae Kiadó, 2023).

tikai olvasásmód vezérelveként annak feltárását, hogy az adott szöveg miként konstruálja meg saját *referencialitását*, ahelyett, hogy az irodalmi művet az utópisztikus projektek szolgálatába állítanánk, illetve társadalomkritikai szövegek rekonstrukciójára törekednénk vele kapcsolatban.

A természet irodalmi művek általi tematizálásának egyik alapvető eljárás-módját, ami a természettel való találkozás – leggyakrabban a lokalitás és az ismerőség hangsúlyozásával megtámogatott⁴ – élményszerűségére épül, Morton szélesebb kontextusban, az európai hagyománytudatot figyelembe véve és a kultúra történetiségére koncentrálnak veszi kritika alá. Amellett érvel, hogy a történeti szituáció határozza meg a természetről alkotott képünket, illetve hogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül: kultúra és természet dichotómikus konstellációi sem maradtak statikusak az idők folyamán. A napnyugati kultúráknak persze közös eredetpontja, hogy úgy tekintenek a természetre, mint amiből az ember számára etikai normákat lehet kinyerni, illetve az így társadalmiasított elemeket természetesként visszaírni. Ezzel a kettős kötéssel pedig meg lehet feleltetni a normális és az abnormális (*pathological*) dichotómiáját a természetes és a természetellenes bináris oppozíciójának. (16) Ennek feltárása nem pusztán a morál eredetkonstruálását leplezi le, de azt is, ahogyan a természethez való hozzáférésünk mindig is átideologizált, valahányszor a természetesség mint döntő érv jelenik meg a diskurzusban valami mellett vagy valamivel szemben, ez pedig eminens módon – visszakapcsolva itt az ökokritika tematikusságának problematikusságához – jelen van azoknál a műveknél, amelyek kifejezetten előtérbe tolják a természetet.

A „természetesség” diszkurzív változásait, hozzákötve azokat az ökológiai tudat genealógiájához, Morton a 2007-es könyv komplementerének is tekinthető 2010-es *The Ecological Thought*-ban (*Az ökológiai gondolat*) vázolta fel. Később pedig a *Dark Ecology* (*Sötét ökológia*) című könyvében a mezopotámiai beállítódáshoz társította a természet kihasználását minden esetben megelőző felhasználását a diskurzus szabályainak kijelöléséhez. Morton mezopotámiai-nak nevezi azt a beállítódást, amely a kultúra eredeteként tételezi a természet feletti uralom kialakítását egy logisztikai rendszer bevezetésével, amelynek eredményeként a természet is megkapja a maga helyi értékét a kulturális keretrendszerben. A mezopotámiai rendszerezést és a helykijelölést az a hit vezérli, hogy a dolgok kézre állása azok eredeti létállapota, vagyis a norma, míg minden ettől eltérő esemény – amelyet például katasztrófa-ként vagy krízis-

⁴ Vö. EISEMANN György, „A »létezés poézise« Arany János lírájában”, in *Verskultúrák: A líraelmélet perspektívái*, szerk. KULCSÁR SZABÓ Ernő, KULCSÁR-SZABÓ Zoltán és LÉNÁRT Tamás, 143–156 (Budapest: Ráció Kiadó, 2017), 147.

ként nevezünk meg – abnormalitás.⁵ Morton szerint a mezopotámiai állapot olyan kulturális diskurzust szilárdított meg, amely mögékerülhetetlennek mutatja magát, de egyben azt is rögzítette, hogy sosem tudjuk teljesen magunk mögött hagyni a vadászó-gyűjtögető életmódot, amely rendszeren kívüli, azt megalapozó, ennél fogva visszavágyható pozícióban helyezkedik el. A természetes állapotba vágyódás a romantika természetkultuszában módosult. Nem csak azért, mert immár a természet kulturalizációja által a természethez tartozás diskurzusemegalapozó elemeként látjuk viszont.⁶ Hanem mert olyan előttiségnak, eredetnek mutatja magát, amely soha nem hozzáférhető, illetve csak konstrukcióként hozzáférhető. (186) Morton szerint az emberi civilizáció Mezopotámiából származtatása eleve retroaktív eredetkijelölés, ami jól példázza a rendszerező, általa agrilogisztikusnak⁷ nevezett gondolkodás működésmódját. A természet feletti hatalomgyakorlás nemcsak abban mutatkozik meg, hogy a természet a kulturalitás diskurzusában olyan helyi értéket kapott, amely csak illuzórikusan hozzáférhető, de ezzel párhuzamosan evidenciaként lett deklarálni a diskurzus eredete egy olyan pillanatban, amikor a természet feletti uralom első aktusa, a mezőgazdaság intézményesítetté vált.

Morton megjegyzi, hogy a mezopotámiai attitűd a természethez való hozzáállásban képtelen a fentebb vázolttól eltérő sémát alkalmazni, mivel mellőz mindenfajta kooperációt, együttélést érintő elgondolást az emberi és a nem emberi tényezők között. Holott érvelhetünk amellett, hogy a Giambattista Vico-i gyakorlata a kultúrának mint a természettől egyre nagyobb teret elhódító tevékenységnek⁸ nem egy csapásra jelent meg, hanem már létezett kultúra a kövekkel, növényekkel stb. való nem hierarchikus viszonyrendszerben is. Egy ilyen koncepcióhoz azonban legfeljebb a természetinek nevezett népek példáján keresztül tudunk hozzáférni, és ez is mindig részleges marad annak a mezopotámiai beállítódásnak a következtében, amely elvágólagosságot tételez natúra és kultúra között – már csak azért is, mert a természetet a kultúra eredetdiskurzusának termékeként állítja be. Mortonnak ebből az interpretációjából nemcsak az következik, hogy a technológiai innovációk nem csupán járulékosak a földművelés szempontjából, és végső soron a földművelés technikája és logikája hüposztázisának egy-egy újabb állomását jelentik, hanem az is, hogy az agrilogisztika az első birtokba vett földdarabtól kezdve nem kérdő-

⁵ MORTON, *Dark Ecology*, 79.

⁶ Uo., 44–45.

⁷ Az *agrilogistics* mortoni neologizmusában ugyanúgy megbújik az agrikultúra szó, mint a logisztika és a logika.

⁸ Végső soron a kultúratudomány kiindulópontja is ehhez a gondolathoz kötődik; lásd Friedrich KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* (München: Fink, 2000), 21, 32.

jelezte meg saját logikai alapjait – ideértve a kultúratudomány bevett megkülönböztetéseit natúra és kultúra, ember és nem ember stb. között.⁹

Már a 2007-es könyv címe is nyilvánvalóvá tette, hogy a Morton-féle ökokritikában vagy ökológia van, vagy pedig természet, mert az utóbbival kapcsolatos berögződéseink állják útját annak, hogy valóban ökocentrikusan gondolkodjunk. Morton ennek mentén azt veszi kritika alá az ökokritikai olvasásmódban, hogy annak gyakorlói öntudatlanul is a romantika adósai maradnak, valahányszor a természetet autopoietikus „automataként” fogják fel (183), atmoszféraként (*ambience*) tételezik, (145) vagy egy lekerített, ezzel pedig egyedített és értékes dolognak állítják be, egy olyan, „kurátori” tevékenység alá eső esztétikai objektumnak, amelynek segítségével a szubjektum elvégezheti önaktualizációját.¹⁰ Ez utóbbi pedig már elérte zenitjét a 19. század végének esztétizmusában, amikor a szubjektum és az objektum dichotómiájának tagjait a természetnek a romantikától megörökölt gyógyító, a károkat csillapító verziója volt hivatott újraegyesíteni (23) úgy, hogy a szubjektum azt a saját élettér kialakítása közben hasznosította dekorációként. (107–108) Morton a természet és a (be)rendezés logisztikus összekapcsolásának kortárs jelenlétére hozza példaként azt a beszédet, amelyre az egykori brit miniszterelnök, Margaret Thatcher zöld fordulatoként szoktak hivatkozni. Annak központi kifejezése a „tidying up” volt; a kitakarítás, a rendbetétel pedig begyűrűzött a környezetért aggódó szövegekbe, ami Morton szerint három dolgot is világosan jelez a kortárs ökológiai tudattal kapcsolatban. Először is a természetet mint valami rendezettet fogjuk fel,¹¹ illetve olyan rendként, amelyet vissza kell állítani; másodsor, hogy ennél fogva természetképünk már eleve kitisztított; harmadrészt pedig azt, hogy a természetet egy be- és elrendezett élettér részének tekintjük, a mindent maga alá gyűrő dizájn (életünk elrendezésétől a kényelmi funkciókat kitüntető formatervezés későkapitalista logikájáig) részévé vált. (109–110)

⁹ Vö. MORTON, *Dark Ecology*, 85, 109.

¹⁰ Ehhez lásd még Andreas RECKWITZ, *The Society of Singularities* (London: Polity, 2020), 208–214.

¹¹ Már Freud is rámutatott valami hasonlóra, amikor a természetet rendezett formában a kultúra alapjaként azonosította kora diskurzrendszerében, az ápoltság vagy a szimmetrikus kialakítású virágládákat említve példaként, amelyek a ház kulturáltságáról tanúskodnak. Vagyis arról, hogy a tulajdonos a kaotikusként értelmezett természetet képes megzabolázni egy olyan korban, amikor a szépség, a tisztaság és a rend kulturális követelményekké váltak. Vö. Sigmund FREUD, *Rossz közérzet a kultúrában*, ford. LINCZÉNYI Adorján (Budapest: Kossuth Kiadó, 1992), 39–41.

Ennek mentén állíthatja azt Morton, hogy kortárs viszonyok között a környezetvédelmi aktivizmus hiába pozicionálja magát a fogyasztói társadalom kritikájaként, valójában magától értetődő része annak. Elsősorban nem azért, mert felhasználja a kapitalizmus nyújtotta kényelmi szolgáltatásokat, hanem mert a fogyasztás romantikus praxisa által kialakított minta alapján vált az identitáskonstrukció egyik lehetséges eljárás módjává.

A romantika konzumerizmusa olyan egyéni élethelyzeteket hozott létre, amelyek technikai sokszorosíthatóságuknak köszönhetően áruvá váltak. Ez pedig kihatással lett a már létező környezeti helyek megalkotására és fenntartására. Gondoljunk csak arra, hogyan vált Wordsworth Lake Districtje [észak-angliai tóvidéki nemzeti park – S. R.] a National Trust [Angliában, Walesben és Észak-Írországra a természetvédelmi területek felügyeleti szerve – S. R.] Lake Districtjévé, vagy az amerikai vadonra, ahová a túlszabályozott világból vakációzni indulunk. Ezek a környezeti helyek a romantikus konzumerizmus logikájának hatása alá kerültek. A vadon csak mint a ki nem zsákmányolt tőke felhalmozódása létezhet, ahogy az azt övező állandó feszültségek és csatározások ezt nyilvánvalóvá is teszik. A vadon emiatt pusztaság absztrakció. [...] Megtestesíti a determinációtól mint a kapitalista ideológia alapjától való szabadságot, mert mindig „amott van”, a kirakatba tett és eltávolított esztétikai tapasztalat mögött. Még akkor is „amott van”, ha éppenséggel „benne” vagyunk – mint ezt a tájköltészet elégikus elragadtatottsága [frenzy] visszaigazolja. (113)

A vadon tehát addig vadon, amíg a fogyasztói-adminisztratív kulturális tér távoli alternatívájaként jelenik meg fogyasztóként a számunkra. Amint viszont magányosan benne élünk, vagyis tartósan kiiratkozunk a fogyasztói társadalomból, megszűnik vadonnak lenni. A fogyasztói logika effajta kettősége – a természet ismerőssé berendezése élettérként és idegenségének fogyaszthatóvá tétele a kultúra által és a kulturalitás felől – minden esetben egyszerre mind homogenizálás, kilúgozás is az utóbbi logikája alapján.¹²

¹² MORTON, *Dark ecology*, 123. Morton ezért fogalmaz úgy, hogy a fogyasztói kultúra tulajdonképpen a mezopotámiai kultúracentrikus beállítódás ellensége, mert az kétségbe vonja az abba vetett hitet, hogy saját emberi akaratunk minden esetben érvényesíthető a tárgyakon. A későkapitalista viszonyok ugyanis éppen egy fordított ágenciát tesznek nyilvánvalóvá, ami látenszen már a romantikában is jelen volt: nem mi formáljuk a tárgyakat, hanem azok vannak ránk identitásformáló hatással, amennyiben például egyszerre jelezzük és hozzuk létre velük az osztályhoz, csoporthoz tartozásunkat.

Ennek fényében Morton két irányból is a kivonhatatlanság és a távolságtartás kettős apóriáját tudatosítja a természettel kapcsolatban. Egyrészt történetileg sem vonhatjuk ki magunkat a természetről való gondolkodásból, vagyis nem számolható fel a környezetkonstrukciók kultúraspecifikus jellege – például nem hagyható figyelmen kívül a különbség az amerikai vadon, az angol kertestétika és vidéki udvarházkultúra vagy a német anyatermészet képe között (ideértve a bányák, illetve barlangok rejtette ősi titok latenciáját is, legegyszerűbb módon Novalisnál). Ennyiben az ökokritika remekül tudná hasznosítani a posztkoloniális kritika belátásait, ám azokkal elsősorban nem az orientalizmus egzotikus tájkonstrukcióit kellene lelepleznie, hanem a saját tájként megszilárdult területen létrejövő identitás feltételrendszerét feltárnia. Másrészt pedig nem lehetséges függetlennek, kívülállónak tekinteni magunkat egy olyan folyamatban, amelynek következményei lehetnek saját létünkre nézve is.¹³ Ez azzal is jár, hogy nem a világnézetünket kell megváltoztatni, hanem magát a világnézetekben gondolkodást: a nyugati ráció krízise ezért egyszersmind az analitikus kívülállás válságából eredeztethető. (27)

A SZÉPLÉLEK ÉS AZ ÖKOMIMÉZIS

Az analitikus kívülállás pozícióját Mortonnál a Hegeltől kölcsönzött széplélek koncepciója testesíti meg (141): valahányszor önmaga lelkivilágát vetíti ki a környezetére, azzal mindent átesztétizál. Idetartozik az, amikor saját belső vívódásait látja viszont az elemek harcaként, de az is, amikor etikai ítéleteinek esztétikaiként való beállítására használja a természetet olyankor, amikor a lokalitást felértékeli. Így az a költő, aki a „mi” tájunktól ír, jó eséllyel biztosítja be a helyét a kánonban.¹⁴ Mindazonáltal a széplélek mindig turistaként, idegenként szemléli a környezetét, hogy az ismerősséggel szembeni távolságtartást érvényesítve esztétizálhatóvá váljék számára. Ezzel az esztétikai beállítódással párhuzamos a táj költészet másik ambivalenciája, amely Morton szerint a környezetre való rámutatásban, a szöveg deiktikus gesztusaiban érhető tetten: a beszélő egyrészt kontemplatívként viszi színre saját pozícióját, aminek végeredménye az immerzió tapasztalatának közvetítése, a természetben elmerülés tematizálása kellene legyen, ugyanakkor a természetből kiemelt ténye-

¹³ Vö. Bruno LATOUR, „Ágencia az antropocén korában”, ford. KERESZTES Balázs, in Bruno LATOUR, *Hibrid gondolkodás*, 313–334 (Budapest: Kijárat Kiadó, 2021), 313.

¹⁴ Vö. ehhez RADNAI Dániel Szabolcs, „Táj, régió, nemzet: Tájértelmezés és irodalomtörténet viszonya a 19. századi regionális irodalom kontextusában”, *Replika* 128 (2023): 83–99, <https://doi.org/10.32564/128.6>.

zők – amelyekre a rámutatás történik a beszélő szólami konstitúciójában – olyan analitikus-elemző attitűdöt követelnek meg, amely ellene hat annak, hogy a megszólaló maga is a környezet részeként tűnjön fel a szövegben, vagyis ez utóbbi a kívülállást, a leválást erősíti (61–62). A tájköltészet beszélőjének ez a paradox önkonstruktív állítja elő a természet egy új és továbbfejlesztett (*nature new & improved*) verzióját. Ez a fajta irodalmi beszédmód a szépléleké, aki egy tükörházban (*Looking Glass House*) él, és ír a természetről (175): ez a hely egyrészt utal saját képének természet(es)ként való percepciójára, másrészt az üvegház (*glasshouse–greenhouse*) analógiájával egy kultivált természeti területet is felidézhet.

A széplélek-diskurzus az irodalomban tehát annak ambivalenciája, hogy a kritikus-analitikus gondolkodás – amely ahhoz szükséges, hogy a megszólaló, kiemelve dolgokat a természetből, képes legyen rögzíteni saját identitását (akárcsak a fogyasztói társadalom individuuma az áruknak köszönhetően) – könnyen átfordítható annak nihilizmusába, hogy a kedvezőtlen természeti változásokhoz a „mosom kezeimet” attitűdjével közelítünk. (13) És ezt nem ellenpontoszza, inkább erősíti az az immerziós mozzanat, amely – miközben a természetbe foglaltság illúzióját kelti – valójában a szépléleknek a saját tükörképében való narcisztikus megmártózását rögzíti. Tükörüvegházában a széplélek tehát magához közeliként állítja elő a természetet, ugyanakkor az esztétikai élvezete a távolságtartást is megköveteli tőle. A neki tetsző művek rapszodikus hangvétele ezért leginkább arról tanúskodik, hogy a természetet nézhetjük, de meg nem érinthetjük.¹⁵ Ez a rapszodikus Morton szerint a természetet szöveggént olvasó, (54) és a természet könyvét – informatikai értelemben – „renderelő” (*rendering*) önálló műfaj eredményezett. Ha ez utóbbi kifejezést az informatikában használatos értelmében tekintjük, akkor nem pusztán másolást jelent, hanem atmoszférateremtést, az egységes hangulat szimulálását is, aminek segítségével a tájköltészet úgy hozza létre egy rögzített kép kópiáját, hogy maga az eredeti hiányzik, nem is (úgy) létezett. (35)

¹⁵ Ez merőben különbözik az ökológiai szemlélet test- és kontaktuscentrikusságától, amelynek köszönhetően manapság a transzkorporalitás az ökokritika egyik kulcsfogalmává válhatott. A transzkorporalitás arra a masszára vonatkozik, amelyet valamennyi élőlény alkot a világban és a világgal, illetve egymással való kapcsolata révén. Ezáltal pedig egyszerre szolgálnak a világbéli viszonyok testi megjelenítőiként (*embodiment*) és azok formálóiként. A koncepció egyik előnye, hogy miközben felfüggeszti a diskurzusban a Morton által is kritizált háttérszerepét a természetnek, aközben egyértelműnek veszi, hogy az embert nem lehet kiírni a természetből, vagy áthelyezni máshová (ahogy maga a természet sem tekinthető így valami „ott” lévőnek az ittléttel szemben). Stacy ALAIMO, „Trans-Corporeality”, in *Posthuman Glossary*, szerk. Rosi BRAIDOTTI és Maria HLAVAJOVA, 435–438 (London etc.: Bloomsbury, 2018), 435–436.

A természetként értett környezet atmoszférává átírásakor Morton szerint szembeötlő, hogy az atmoszféra időbeli dimenziója többnyire reflektálatlan marad, holott a temporális szerkezete mutatná meg leginkább annak heterogenitását. (166–167) Az atmoszféra kibomlik, akárcsak a ritmus, egy időtárgy, emiatt pedig nyilvánvalóvá válhatna, hogy azokban a tájleírásokban, amelyeknél elemről elemre jelenik meg előttünk a természet – és amit a listázó, a dolgokat egymás mellé helyező technika biztosít, amelynek tárgyalására rövidesen rátérek –, a különböző szintű és minőségű percepciók egységes látkép-pé formálódását az időbeli hullámzás, a temporális ritmikusság biztosítja. Ennek egyik sajátos aspektusa, hogy az atmoszferikusság éppen a romantikában, a fogyasztói társadalom kezdetekor tett szert jelentősebb szerepre az irodalomban. Morton szerint az atmoszferikusság a természet utáni vágyakozás jelzésével párhuzamosan – hiszen utólagosan mindig beírja a természethez való eredendő hozzátartozás topikáját –, úgy teszi deiktikusan hozzáférhetővé a természetet, hogy bezárja egy vitrinbe, lekeríti azt. Ettől kezdve a természet és az apofázis alakzata elválaszthatatlanul összekapcsolódnak: a természet csak relacionálisan vált színre vihetővé, azzal, hogy úgy említem meg, hogy nem említem meg, vagy egyáltalában úgy, mint a háttér viszonya az előtérhez. (45, 131) Ez a reprezentációs feltétel a maga negativitásában előtérbe tolja, a szöveg tartalmává avatja a kapcsolatot, a rámutatást, a deixist, a természettel való kapcsolatlétesítést (37) – például annak megszólíthatósága, utánozhatósága, nyelvbe foglalhatósága stb. révén. Ennek köszönhetően válhatott esztétikai céljá a természethez tartozás bizonyítása és az immerzió élményének megteremtése annak kettős kötésében, hogy a lírai hangnak a környezete lehetőséget biztosít a megszólalásra, miközben minden megszólalás egyben környezetlétesítőként is működik.

Morton szerint az ehhez a logikához illeszkedő ökorapszódia műfaja speciális effektusok segítségével állít elő jelenléteket: a beszélőt és a természetet, utóbbit ráadásul annak legmágikusabb formájában. Mert ilyenkor nem tesz mást, mint szimbolikus, társadalmi stb. tartalmat és Walter Benjamin-i értelemben vett aurát rendel egy kijelölt, természetiként beállított elemhez, amely magáért az egészért kezd kiállni, miközben – ezzel a szinekdochikus átvitelrel párhuzamosan – empirikussá avatja saját természetabsztrakcióját, valahányszor a szél, az erdő vagy a puszta megszólítódik a szövegben a beszélő által. Ennek betetőzése, amikor a belső dialogikus szituáció külsővé válik,¹⁶ mert az

¹⁶ A későmodernség irodalmi beszédmódja leplezi le, hogy csupán személyiséglátomásként formalizálható egységes keretté az a paradox beszédhelyzet, „melyben a külső keretek, a cselekvő akarat és a szemlélő elemzés egymást kiegészítő egységben összemunkálhatnak”;

elégikus elragadtatottság eredete az „amott”-ban van kijelölve. (56) Ez viszont azt a kettős kötést eredményezi, hogy a természet legmágikusabb formája már eleve csak úgy jöhet létre a tájköltészetben, ha az azt konstituáló beszédmód saját eredetét a természet misztikumának utalja ki. Morton ennek kapcsán tér ki azokra a gesztusokra is, amikor a beszélő saját nyelvi alapjainak próbál ellenkezülni, és megkísérli feloldani azokat a szövegben megjelenített természetben való feloldódásával párhuzamosan, annak érdekében, hogy az általa közvetített immerzióélményt a maximumra fokozza. Mivel a fentebb megálapított kettős kötés szolgál a beszélő tulajdonképpeni eredetként, amely minden önkonstituáló aktusában, az aposztroféktól a metaforákon át a parabázisokig újra és újra (és utólagosan megkonstruáltként) visszaíródik a szövegbe, ezért „valamennyi kísérletem, amelyik arra irányul, hogy megtörje a nyelv uralmát [spell], csak még inkább annak hatása alá rendel engem”. (30) Másképp megfogalmazva: minél inkább a természet nyelvének szóhoz juttatása tűnik a szöveg központi törekvésének – a beszélő saját nyelvének háttérbe húzódása által segítve ezt –, annál világosabbá válik a saját szöveg utólagos eredetkonstrukciója, és kerül előtérbe annak nyelvi megalkotottsága, leleplezve például mimetikus gesztusait, valahányszor onomatopoetikusan a természet hangjait kívánja nyelvivé tenni. (Az ökomimézis esztétikai ideológiaként való önleplezésére, amely ennek ellenpárjaként értelmezhető, rövidesen rátérek.)

A másik jellemzője a széplélek-diskurzusnak az irodalomban, hogy az az egymás mellé helyezésben (*juxtaposition*) legtöbbször a természeti(nek gondolt) dolgok montírozásának eszközeivel él. Ez pedig felveti annak kérdését, hogy milyen elemekből áll a természet, egyáltalában dolgok összességként kell-e elképzelnünk. Amit Morton ezzel kapcsolatban problematizál, az emlékeztethet minket Paul de Man Pascal-interpretációjának a homogenitás tételét tárgyaló részére, nevezetesen arra, hogy meddig tart a város, mennyi házat kell hozzáadni és elvenni belőle, hogy város legyen, vagy még az maradjon¹⁷ – és ebben az allúzióban tárul fel az is, hogy a természet vagy a város

lásd KABDEBÓ Lóránt, „egy Költő Agya”: Szabó Lőrinc pályaképe a „modern” európai költészetben (Budapest: Előretolt Helyőrség, 2021), 196. Ennek legradikálisabb ökológiai artikulációját a honi lírában először abban az ívben látjuk, amelyik Szabó Lőrincnél a „te meg a világ”-tól addig a kijelentésig tart, hogy „De, hogy a / Mindenség is csak egy Költő Agya, / úgy látszik, igaz.” Lásd még ennek az organikusságot fókuszba helyező biopoétikai értelmezését: KULCSÁR SZABÓ Ernő, „A biosz »dinamikájának« felfüggesztése: Rilke – Benn – Szabó Lőrinc”, in „fénym nő: magam termem”: *Biopoétika a 20–21. századi magyar lírában*, szerk. BALAJTHY Ágnes és MEZEI Gábor, 17–36 (Budapest: Prae Kiadó, 2022), 29–36.

¹⁷ Paul de MAN, *Aesthetic Ideology* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996), 58–59.

koncepcionálása tulajdonképpen nem különül el egymástól, így a köztük lévő határvonal is kritika alá vonható. E viszony szimmetrikus aszimmetriája pedig abban áll, hogy az emberi ismertnek tételezése, még nem jelenti azt is, hogy tudjuk, mi a természeti.¹⁸ A természet ugyanis nem fenomenalitásában adódik az ember számára, illetve ily módon éppen csak részenként, elemeiben válhat referenciálisan hozzáférhetővé, amely részek egy alakzat beírása során végrehajtott egységesítés feltételezése mellett válhatnak egy egész részeivé. A mortoni ökokritikai gondolkodás a természet és az ökológia két, egymástól radikálisan eltérő modellje mentén tájékozódik. Vagy minden megkülönböztetésben létezik (például a nagy egész és részei, természet és nem természet stb.), és köztük semmi nem állhat a határon, vagy pedig tulajdonképpen minden létező egyfajta közbülső státuszt kap, hiszen az összes többivel együtt létezik, így kapcsolataik határlétezőkké teszik őket. Ez utóbbi jellemzésére a *The Ecological Thought*ban Morton a *mash/mesh* párt találja meg koncepcionális modellként. Ezzel a fogalompárral az ökológiát egyszerűre határozza meg olyan hálóként (*mesh*), amely mindent beborít, száalai azonban nem homogének, hanem a létezők közötti különböző kapcsolatokról állnak, és püréként (*mash*), amely mindenféle dolgok hibrid keverékeként mutatkozik meg.¹⁹

Ha az ökológia efféle felfogása felől tekintünk vissza az említett egymás mellé helyező, listázós líratechnikára, akkor Morton nem minden alap nélkül állapíthatja meg, hogy a látszólag deskriptív modalitású ökolírai darabok olyan esztétikai ideológiáról tanúskodnak, amelynek komoly ökopolitikai következményei vannak (143–150), többek között éppen a természetnek a vadonnal kapcsolatban elemzett leválasztottsága a kulturális térről, diszlokációja az „amott”-ba. Ezeknél érvényesül a leginkább az, amit Morton ökomimézisnek hív: ez alapvetően nem más, mint a természet utánzása úgy, hogy a költemény annak hangjait, jelenségeit látszólag szenvtelenül rögzíti onomatopoeiák, antropomorfizmusok, metaforák és más trópusok segítségével,²⁰ azonban az ökomimé-

¹⁸ Ez pedig az antropomorfizmus de Man által megállapított bináris oppozíciókat létrehozó és a tagok között kölcsönös feltételezettséget posztuláló logikájára rímel; lásd Paul DE MAN, *The Rhetoric of Romanticism* (New York, NY: Columbia University Press, 1984), 245–246.

¹⁹ Hogy a fenomenológia kritikája felől is mennyire összecseng Morton és de Man érvrendszere, ahhoz lásd a *ma/mesh différence*-szerű működését: Timothy MORTON, *The Ecological Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 28–38, <https://doi.org/10.2307/j.ctvjhzskj>.

²⁰ Ehhez részletesebben lásd SMID Róbert, „Antropomorfizmus és ökomimézis: A természet csendje a tropológiában és az ökológiában”, *Alföld* 70 (2019): 60–71.

zist saját maga természetességének ideológiamentességként való beállítása leplezi le leginkább esztétikai ideológiaként. Ugyanis az ökomimetikus művek bár megkonstruálják az olvasó számára a természetben való elmerülés illuzórikus atmoszféráját, ahhoz, hogy az esztétikai tapasztalat érvényesülhessen, távolságot is teremtenek, így egyszerre affirmatívak és önmaguk negációi is. Bár a homogenitás elve alapján gondolják el a természetet, retorikájuk egy nem-azonosságon nyugszik, ami végül szükségszerűen egy esztétikai megkülönböztetéshez vezet a tájköltészetben – a retorikai és a poétikai horizont után itt válik ideológiailag is önleplezővé az irodalmi szövegek széplelek-diskurzusa. (150)

Ezzel szemben a giccs nem akar több lenni, mint ami, és emiatt számíthat figyelemre Mortonnál. Míg az ökomimetikus szövegek példaértékűek és példaszzerűek (35), amennyiben megkonstruálják az immerzió élményét, a közvetlenség tapasztalata náluk arra szolgál, hogy a természet átesztétizálásával folyamatosan valamiféle mögöttes üzenet keresésére sarkalljon, ekképpen pedig a gyanú hermeneutikáján keresztül teszik magukat olvashatóvá. A giccs ezzel szemben csak annyira antiesztétikai, amennyire az esztétika másikja; olyan szupplementum, amely nélkül nem létezhetne az esztétikum, mert az esztétikai ítéletnek nem lenne fonákja. A giccs radikalitása tehát abban áll, hogy a természet irodalmi megragadásánál teljesen más mintát követ, mint ami a közvetlenség megteremtésére és a távolság újbóli megképzésére irányulna, ezáltal a természetet nem használja sem háttérként, sem pedig előtérként, tehát valamiféle ideológia környezeteként. (152) Morton példája itt Coleridge-től a *Rhyme of the Ancient Mariner* című ballada, amelynek cukormázás hangnemére mutat rá, a gótikus behatásait pedig *tacky*nek nevezi. A „tacky” egyszerre ragadós és ízléstelen, slampos, a túlzásban nyilvánul meg, amely magára vonja a figyelmet amellet, hogy megbolygatja az esztétikaival együtt járó harmóniát, így lényegében szubverzíven működik. (157–158) A listaköltészet ökomimézise ehhez képest inkább felszámolja a környezetet: vagy amiatt, mert azt közvetíti, hogy túlságosan benne vagyunk, és csak a részeit láthatjuk, vagy pedig túlságosan eltávolítja azt, és ebben az esetben a természet – paradox módon – már nem a környezetünk.

A SZUBJEKTUM, AZ OBJEKTUM ÉS AZ (AN)ESZTÉTIKAI HORIZONT

Míg az ökomimézis azon munkálkodik, hogy eltakarja a szubjektum–objektum-dichotómiát, addig Morton úgy nyilatkozik, hogy neki nincs baja ezzel a felosztással. (177, 179) Ezt a kijelentését az motiválja, hogy a szubjektum és az

objektum megkülönböztetése nem ad hamis egységélményt, nem árasztja a közvetlenség illúzióját. Az ökomimetikus beszédmód viszont folyamatosan újratertemti a kettő közötti elvágólagosságot azzal, hogy a szubjektumot az „itt”-hez, az objektumot pedig az „ott”-hoz rendeli, holott éppen az egyik másikban feloldásának effektusait igyekszik renderelni (*to render*). (63–64) Nem beszélve arról, hogy már maguk a szubjektum ökológiai formációi sem kizárólag individuális identitások, hanem többek között szimbiózisok is, ennélfogva pedig egy újfajta szubjektivitás elgondolására van szükség, amely a nem emberi létezőkre nem mint objektumokra tekint, hanem (f)elismeri őket saját ágenciával bíró elemekként (mint például a baktériumokat a bőrfelületen). Az ilyen típusú kollektivitás azonban a legritkább esetben jelenik meg szubjektivitásként a tájköltészetben; inkább kívülre van vetítve, amikor a beszélő az őt körülvevő rónáról vagy hegyekről értekezik. (17) A metonimikus kapcsolat így válik magának a természetnek a metaforájává, ami aládúcolja a listázó, a dolgokat egymás mellé helyező tájköltészeti diskurzust, amely először elsimítja az elemek közötti konfrontációkat, hogy aztán a természetet színre tudja vinni mint a részeket összefogó egészt, keretet.

Morton az ökokritikában az objektivizált szubjektivitás két formáját tárgyalja: egyrészt azt, amikor a szubjektumkonstrukció a környezetten keresztül a műalkotás tartalmává és formájává válik, másrészt pedig, amikor szubjektumként tekintünk az objektumra, ami tulajdonképpen annak kiazmusa, ahogyan a szubjektum objektivizálja magát a létezők között – ami a széplélek koncepcióján túl egy másik hegeli teoremmal, a boldogtalan tudattal is rokonságot mutat. (118) Morton ezzel arra próbál rávilágítani, hogy a szubjektivitás is produktum, méghozzá az objektumnak gondolt létezőre támaszkodva létrehozott (183), és ennek lenne eminens példája a fentebb tárgyalt romantikus konzumerizmus mint máig ható identitásformáló modell. Ebben az összefüggésben viszont a szubjektivitás ökológiai formációi, a szubjektumkonstitúciónak a tájköltészetben már részletezett logikája azért lehet megvilágító, mert a természet elemenkénti vagy egészként történő eltárgyasítása egy olyan objektumot eredményez a szubjektummal szemben, amelynek tárgyi minősége a radikális nem-önazonosságon alapszik, ami a legkevésbé sem látszik természetesnek, sőt annál furcsább (*weird*), minél közelebb megyünk hozzá, illetve minél inkább analitikusan (távolságtartóan) viszonyulunk hozzá. (193) Ebből látszik, hogy a távolság/intimitás, az „amott”-ba helyezés/bennfoglaltság dialektikája itt mindig ahhoz vezet, hogy a tárgy nem-természetességével találja magát szembe a szubjektum, és ennek egy következő állomása, amikor az attól függő önlelésítésére ráeszmélve saját magában is fel-

fedezi a természetellenességet. Ahogyan Morton sommásan megfogalmazza: a szubjektum–objektum megkülönböztetés nem természetes, ahogy eleve a dichotómia egyik tagja sem az (186), ezért sincs természetes módja annak, ahogyan az előbbi az utóbbihoz viszonyul. Például nem adekvátabb hozzáállás a természethez a szemlélése a leigázásánál, akármennyire is ezt hirdetik a fentebb már hivatkozott ökorapszodiák. Ami miatt a tájköltészet mégis népszerű lehet – és az irodalmi szöveggel való találkozást Morton végső soron és némi redukcióval a szubjektum és az objektum közti viszony újra(be)íródásának tekinteti, ami a szövegben magában is megtörténik beszélő és természet között –, az az, hogy akárcsak a konzervnevetés a sitcomokban, egyszerre feloldozó és mintaadó: egyrészt mentesít minket a természet problematikuságával való találkozástól, másrészt mintát szolgáltat arra, milyen reakciót mutassunk a természeti folyamatok megtapasztalásakor. Ebben viszont kevésbé az eszképiista fantáziák kielégítését kell látnunk, mint inkább annak biztosítékát, hogy a természettel való találkozást egyáltalán elkerüljük. (125) Ehhez annak vágyteljesülése kötődik, hogy létezhet ökológikusság szubjektivitás/szubjektivizáció/szubjektumtulajdonítás nélkül, hogy a természetben való feloldódásban ér minket az ökológiai tudatosság, egyszerűen, mint a karikacsapás – a természet nélküli ökológia viszont ennek a fantáziának a kerékkötője, mert a természetnek mint automatikusan rehabilitációt, gyönyört, az új és más tapasztalatát nyújtó objektumnak a képét dekonstruálja.

Annak toposza, hogy a természet automata, illetve automatizmus lenne, újabb löketet kapott az új organicizmussal és az újvitalizmussal, amikor ezek az irányzatok az organon és az organizmus közötti megfeleltethetőség újabb lehetőségeit kutatták. (191) Ennek következménye az ökomimézis egy olyan leágazása, ahol a műalkotások a szerves fejlődést imitálják, amely ugyanakkor kiszámíthatóan és mechanikusan történik, és ezt a determináltságot természeti-természetes működésként és folyamatként rögzítik. Morton szerint anynyi a változás, hogy a romantika természetfelfogásához képest a kortárs kultúra inverz módon gondolkodik. Már nem a konkrétumok egymás mellé helyezésével teremti meg a nagy egészt, hanem eleve az egész működéséről feltételez valamit, és azt képezi le. Így elkerüli, hogy szembesüljön a természetnek és saját természetkonstrukciós eljárás módjainak furcsaságával, weirdségével. Ez a furcsaság nem formalizálható idegenséggként, csak a másikat mozgató, felfoghatatlan készletésként – lacani retorikával: *objet petit a*-ként²¹ (vagy támogatóként) – lehet (f)elismerni. Amit a Morton-féle sötét ökológia

²¹ Lásd ennek meghatározásához: MOLDVAY Tamás, „Kis Lacan-értelmező”, *Kellék* 55 (2016): 107–141, 129–132.

etikus hozzáállásaként lehet értelmezni ezzel kapcsolatban, az nem a tolerancia, hanem a késztetés beteljesítésében való tevékeny segédkezés. (188) Ezt nemcsak ideológiamentesen kell megtenni – tehát nem tudatossá téve a késztetés támogatóját –, hanem az esztétikai kritériumok mellőzésével, vagyis úgy, hogy nem határozzuk meg célként a szépséget, a harmóniát, az integritást vagy a stabilitást, mert akkor minden ettől eltérő valamifajta perverz, degenerált stb. dologként tűnne fel, így pedig ismét csak ahhoz jutnánk, hogy egy etikai ítélet van esztétikaiként posztulálva, és vice versa.

Morton szerint a természettel való viszonyunkból azonban még egy általa javasolt szubjektum–objektum–modellben is nehéz kivonnunk az esztétikait. Az érzékelés hagyományos elméletei itt viszont paradoxonokba torkollnak, mert értelmezésében azok egyrészt közvetlennek feltételezik az érzékelést, vagyis olyanak, ami a dolgokat a maguk valójában mutatja meg, másrészt az erre épülő esztétikai tapasztalat alapja mindig egy olyasfajta vágyakozás, amely a természetet mint olyat akarja látni, ezzel pedig az ahhoz tartozást (*belonging*) tulajdonképpen feloldja a sóvárgásban (*longing*). (167) A széplélek is ugyanezt használja ki, amikor az esztétikai propagálásával anesztéziál, vagyis tompítja azt a kritikai nézőpontot, ahonnan a természethez tartozóként beállított dolog diszkurzív színre vitelében az etikai és az esztétikai aspektusok szétválasztását lennének hivatottak elvégezni az ökokritikában.²² Emiatt rögzülhetnek az olyan oppozíciók természet és kultúra viszonyában, hogy míg az előzőért kiálló ökokultúra organikus, régimódi és giccses, addig a technokultúra elektronikus, új és menő. (26) A természetinek mint kezdetől fogva adottnak és természetesnek a konstrukciója persze csak akkor lepleződik le, amikor az abban beálló krízis – az ökológiai katasztrófa fenyegetése – nagyon hasonlóan mutatja magát szerkezetében, mint a technológia által generáltak (a virtuális és a kiterjesztett valóság veszélyeitől a mesterséges intelligenciával való visszaélésekig).²³ Morton szerint mindkét krízis olyan immerzív tapasztalat, amely mindenfajta orientációs pontot felfüggeszt, így többé nem alkalmazhatók meglévő értelmezési kereteink. Ez egyszerre fűti a bevált interpretációs technikák és helyzetkezelési eljárásmodok elhagyását és az innovációt, hogy új megközelítési és megoldási formákat találjunk, ami

²² Ennek biopoétikai aspektusához az értelmező és az érzékelő nyelv feszültsége mentén lásd MEZEI Gábor, „Betegség és anesztézia – Oravec Imre”, *Alföld* 74 (2023): 78–94, 79–80.

²³ Simon C. Estok ökofóbia-koncepciója innen nézve metaleptikusnak tűnik, hiszen nem a katasztrófára adott reakciók mutatnak szerkezeti hasonlóságot, így felfüggesztve natúra és kultúra dichotómiáját, hanem maga a kulturális kríziskonstrukció már eleve egy kalap alá veszi a természeti és a társadalmi jelenségeket. Estok álláspontjának kifejtéséhez és kritikai vizsgálatához lásd jelen számunkban Nyerges Csaba írását a *Könyvek* rovatban.

végül ahhoz vezet, hogy minden eddigénél markánsabban kezdjük el etikai ítéleteinket esztétikaiként feltüntetni. Erről tanúskodik például a hullámozó színvonalon megírt ökológiai disztópiák és cli-fik (klímafikciók) pozitív kritikai visszhangja, amely a lehetséges cselekvési tervek és jövőbeli scenáriók relevanciája alapján tolmácsolja esztétikai értékítéletét. Ez mindenesetre meghaladja azt a romantikus beállítódást, amely elválasztja az esztétikait a praktikusoktól. (25)

Ezzel a manapság uralkodó irodalomértési attitűddel szemben a Morton-féle sötét ökológia melankóliája nem esztétizál. Nemcsak azért, mert tárgyat nem tekint elvesztettnek, mint azt a természetes állapotot és a természetnek azt az állapotát, amely iránt az ökomimetikus művek sóvárognak, hanem azért sem, mert nem hódol be annak az etikai fenségesnek, amelyet a természettel azonosítunk. Morton ehelyett ökológiai fenségesről beszél,²⁴ amellyel nem a fjordok fényképezésekor vagy a nevadai sivatagban, a csillagok alatt találkozunk, hanem amikor a szélturbináktól nem látjuk a tájat, vagy amikor palackozott vizet iszunk. Ilyenkor ugyanis ténylegesen szembesülünk az újrahasznosítás és a megújulás objektívizált ágenseivel. És ilyenkor válik a legnyilvánvalóbbá az is, hogy a természettel már egy általunk konstruált keretben találkozunk. A denaturalizáció mint deromantizáció pedig azt eredményezi, hogy nem kezdjük el többnek gondolni a természetet, mint részei összességét, hanem éppen annál kevesebbnek.

Ennek a „veszteségnek” az egyik kiváltó oka, hogy a természet nélküli ökológia megszabadul a természettől mint koncepciótól, amely végső keretként ugyanúgy egyben tartja az ökokritika szempont- és fogalmi rendszerét – mert a természet állandó és konkrét jelenléttel bíróként adódik számára –, mint ahogyan összefogja az irodalom széplélek-diskurzusában a tájleírás egyes elemeit. A természetnek mint anesztétikus, a kritikát felfüggesztő esztétikai tárgyként való elgondolása helyett az ökokritika feladata így az lenne, hogy rávilágítson: az ökomimetikus művek egyrészt mindig formába rendeznek, a természet koncepciójával egybefognak részeket, amelyek máshogy sosem tennének ki egy egészet, másrészt pedig magát a természetet tüntetik fel utópisztikus egység formájában még akkor is, ha éppen annak apokaliptikus, sötét verzióját viszik színre – sőt annál inkább, mert tudatosítják, hogy már a jelenben sincs meg az ideális természet. Az ebben lelepleződő pusztítás utáni vágy és a rombolás látványa nyújtotta vágyteljesülés, Erősz és Thanatosz máig érvényesnek tűnő freudi dinamikája ekképpen a művek esztétikai hatásmechanizmusainak konstitutív tényezőjévé vált. Az ökomimézis esztétikai ideológi-

²⁴ MORTON, *The Ecological Thought*, 9.

ája pedig, amely saját magával telíti a természet valamennyi megjelenítését, ennél fogva negatívan azt igazolja vissza, hogy a természet üres, egy lebegő jelölő, ami így mindaddig felülírható, amíg a magát ökológiaiként bemutató diskurzus automatikusan elvégzi a szükséges átviteleket esztétika és etika, immerzió és analízis, szubjektum és objektum, „itt” és „amott” között, azok nyomának eltörlésével.

Morton nemhiába fogalmazza át könyve konklúziójában Freud híres mondatát, a „Wo Es war, soll Ich werden”-t, amely a pszichés apparátus működésének alaptételeként szolgált, úgy, hogy „ahol a természet volt, ott kell magunkat keresni” (203) – az illúzióinkat, a vágyainkat, az ideológiáinkat. Ennél fogva a „komilfó” ökokritikusnak nem azért nem szabad szóba hoznia a természetet, mert az tabu lenne, hanem mert azzal megfosztja az embert a fantáziaműködéstől mint vágytámogató mechanizmustól, Nem csupán azért, mert leleplezi, hogy a természet mint elveszett vágytárgy maga is egy konstrukció, hanem talán még inkább azért, mert ezzel arra hívja fel a figyelmet, hogy ott van az, csak nem úgy, ahogyan – akár utópikus, akár disztópikus formájában – látni akarjuk.

HÓDOSY ANNAMÁRIA

Dendrofilia és ökofeminizmus

Az androcén Robert Frost *Nyírfák*
és Adrienne Rich *A fák* című versében

hodosy.annamaria@gmail.com
0000-0002-5220-182X

HELIKON

Dendrophilia and Ecofeminism. The Anthropocene as Androcene
in Robert Frost's *Birches* and Adrienne Rich's *The Trees*

Abstract

Through the analysis of two well-known literary works the study demonstrates why the anthropocentrism that resulted in today's ecological crisis can be understood as male-centredness, as ecofeminists assume. Both Robert Frost's 1915 poem *Birches* and Adrienne Rich's 1963 poem *The Trees* are excellent examples of why the anthropocene might be better described as 'androcene'. In Frost's poem, the apparent 'dendrophilia', the love of trees, not only masks a human-centred vision, but can be interpreted as a straightforward stand for patriarchal role-positions. Rich's verse, on the other hand, performs a radical critique of the patriarchal tradition, anticipating the forthcoming ecofeminist perspective. In contrast to Frost, dendrophilia in Rich's poem is not an anthropocentric bias towards the usefulness of the natural environment, but an expression of empathy and compassion for related beings – beings with similar experiences of exploitation.

Keywords: ecofeminism, androcene, ecocriticism, Adrienne Rich, Robert Frost

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.7

ANTROPOCÉN VAGY ANDROCÉN?

Adrienne Rich *Erő* (*Power*) című 1974-es versében azt írja, hogy „[t]örténelmünk föld-lerakódásaiban élünk”,¹ akárha azt a fogalmat próbálná körülírni, amit ma antropocénnek nevezünk. Miután 2002-ben a légkörkémikus Crutzen bevetette az említett fogalmat, a környezetbölcsélet gyorsan elfogadta, hogy ez a név illik leginkább a jelen földtörténeti korra, amelyben a Homo sapiens olyan nagy mértékű hatást gyakorolt az ökoszférára, hogy végzetesen átalakította a korábbi, az ember számára optimális életkörülményeket. Úgy is mondhatnánk, hogy az ember maga alatt vágja a fát, s a „fa” ebben az esetben nem metafora, hanem szinekdoché, hiszen a környezetpusztítás egyik legősibb formája valóban a favágás, pontosabban a mértéktelen erdőirtás. Az antropocén körülötti viták ugyanakkor azt sugallják, hogy az „ember” jelölő sem problémátlan az említett szólásmondás ökológiai applikációjában: mindenképpen általánosítás, sőt talán egyenesen katakrézis, hibásan használt kifejezés. Hiszen nem minden ember pusztítja a környezetét mindig és mindenütt.² De akkor egészen pontosan *ki* vágja maga alatt a fát?

A következőkben két jól ismert, a modern költészeti antológiákban gyakran megjelenő irodalmi alkotás elemzésével fogok érvelni amellet, hogy az ökológiai válsághoz vezető *ember*központúság alatt miért érthetünk *férfi*központúságot, amint azt az ökofeministák feltételezik. Mind Robert Frost *Nyírfák* című 1915-ös költeménye, mind pedig Adrienne Rich *A fák* című 1963-as verse nagyszerűen érzékelteti, hogy az antropocént miért nevezhetnénk inkább „androcénnek”. Frost versében a látszólagos ’dendrofília’, a fák szeretete nemcsak emberközpontú látásmódot leplez, hanem egyenesen a patriarchális szereposztás melletti kiállásként értelmezhető. Rich viszont radikális kritikát gyakorol a férfidominancia hagyománya fölött, megelőlegezve az ökofeminizmus szemléletét, amelynek Françoise d’Eaubonne több mint tíz évvel a vers megjelenése után adott nevet.³ Szemben Frosttal, Rich versében a dendrofília nem a kellemes időtöltés hasznos és tetszetős eszközeként értékelt ter-

¹ Adrienne RICH, *Erő*, ford. FENYVESI Orsolya, hozzáférés: 2023.10.21, <http://versumonline.hu/vers/adrienne-rich-ero/>.

² Franciszek CHWALCZYK, „Around the Anthropocene in Eighty Names: Considering the Urbanocene Proposition”, *MDPI – Sustainability* 12, 11. sz. (2020), <https://doi.org/10.3390/su12114458>.

³ Bár Frost férfi, Rich pedig nő, verseik pedig nagyon is összefüggésbe hozhatók a rendszerszinten tipikus férfi-, illetve női tapasztalattal, semmiképp sem kívánom azt a képzetet kelteni, mintha azt gondolnám, hogy minden férfi az androcentrizmus képviselője volna, miközben a nők született ökofeministák. Nyilván számos nő azt találja az „ember” legfontosabb

mészeti környezettel való elégedettség, hanem a rokon – és rokon tapasztalattal rendelkező – létezőkkel való együttérzés megnyilvánulása.

Az antropocén fogalmát sokan kritizálták már. A rivális fogalmak általában magukért beszélnek, és olyanok szerepelnek köztük, mint a homogenocén, plantationocén, poszt-antropocén, kapitalocén, Chthulucén, corporatcene, petrolcene;⁴ ezek többnyire arra a kérdésre vannak kiélezve, hogy végül is ki vagy mi a tehet arról, hogy a holocén véget ért, s az emberiség jövője olyan sötétnek tűnik.⁵ Az, hogy a feldobott (és elvetett) lehetőségek közt ott van az „androcén” is, az antropocén feminista kritikájából logikusan következik. Tricia Gazebrook azért javasolja a fogalmat „az ember korának” alternatívájaként, mert „a világot, amelyben élünk, a nemek szerinti uralmi logikák története alakította”⁶ olyanná, amilyenné mára vált. A nyugati kultúra „antropocentrizmus”-a valójában andropocentrikus, azaz férfiközpontú gondolkodási sémát követ, ez pedig igazolja „nemcsak a nők, hanem a nem-emberi létezők és a természet férfiakkal való alárendeltségét is”.⁷

A 80-as évektől kezdődően az ökofeminista kritikusok pontosan ezt a gondolatot bizonyították írásaikban, különböző szempontok alapján mutatva be, hogy „a nemi/szexuális elnyomás és a környezet/természet fölötti uralom szimbolikus és intézményes szintjeinek működés módja szorosan összefügg”,⁸ illetve hogy a patriarchális uralomra való törekvést ugyanaz a kulturális logika mozgatja, mint amelyik azokat a gazdasági mechanizmusokat irányítja, amelyek mára tömeges kihalásokat okoztak és tönkretették az emberi életet is fenntartó ökoszisztémikus rendszereket. A probléma feltehetően onnan eredeztethető, hogy „a természettől függő ősember kultikus és vallási gyakorla-

jellemzőjének, ami Frost versének főszereplője számára is a legfontosabb, nevezetesen, hogy uralkodjon a környezeten, míg számos férfi nagyon is megérti Rich lírai énjét, aki a fákkal együttérzve szegül szembe a patriarchális berendezkedéssel.

⁴ HORVÁTH Márk, *Az antropocén: Az ökológiai válság és a posztantropocentrikus viszonyok* (Budapest: Prae Kiadó, 2021), 182.

⁵ Vö. Timothy W. LUKE, „Tracing race, ethnicity, and civilization in the Anthropocene”, *EPD: Society and Space* 38, 1. sz. (2020): 129–146, 131, <https://doi.org/10.1177/0263775818798030>.

⁶ Tricia GLAZEBROOK, „Heideggerian Ecofeminism”, *Ekstasis* 8, 2. sz. (2019): 20–35, 32, <https://doi.org/10.12957/ek.2019.49544>; Vö. még Samantha WALTON, „Feminism’s Critique of the Anthropocene”, in *The New Feminist Literary Studies*, szerk. Jennifer COOKE, 113–128 (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 117, <https://doi.org/10.1017/9781108599504.009>.

⁷ SZÉPLAKY Gerda, „Az ismeretlen átölelése: Kortárs ökofeminista filozófiai diskurzusok”, *Helikon* 68 (2023): 301–313, 309, 304.

⁸ FEDERMAYER Éva, „Ökofeminizmus: női kalauz az ökológiai–társadalmi összeomlás elkerüléséhez”, *Imágó Online* 8, 4. sz. (2019): 58–75, 67, 59. Vö. még HÓDOSY Annamária, *Bio-mozi: Ökokritika és populáris film* (Szeged: Tiszatáj, 2018), 139–151.

tában az Ősanyát a természettel azonosította”,⁹ és mivel – legalábbis a történelmileg meghatározó civilizációk esetében – „a kultúrának állandó feladata, hogy maga alá rendelje és felülmúlja a természetet, ha a nőt a természet részének tekintjük, akkor a kultúra ’természetéből adódóan’ a nőt alárendeltként kezeli, hogy úgy mondjuk, elnyomja.”¹⁰

Anette Kolodny számos példát ad rá, hogy a nyugati (vagy euroatlanti) kultúra története során miként kínált a női test feletti kontroll igénye kézenfekvő metaforákat a természet „meghódításának” a leírására:¹¹ a gazdasági terjeszkedés „szűzföldek” művelésbe vonásaként, a vadon megzabolázásaként jelenik meg; a gazda éppúgy a földje, mint a felesége „ura”. Azt gondolhatnánk, hogy a modernitással a nők helyzete jobbá vált, Carolyn Merchant nagyszabású történelmi elemzése azonban világossá teszi, hogy a patriarchális uralom különböző formái csak erősítették egymást a kapitalista átmenet során. Az után, hogy „az új 17. századi mechanikus filozófia megerősítette az anyag passzivitásának és tehetetlenségének koncepcióját”,¹² a korábbiól származó animisztikus/panteisztikus vallásoknak a nem emberi létezők érző és intelligens voltát illető elgondolásai „babonának” minősültek, ami megváltoztatta a hozzájuk való viszonyulást is. A nem-emberi létezőket egyre inkább tárgyként, pusztá erőforrásként kezelték – a természethez közelebbinek gondolt nőkkel egyetemben, ami legitimálta a „gyengébbik nem” szubjektumstátuszának a megkérdőjelezését, a felettük gyakorolt ellenőrzés szükségességét és feladataiknak a materiális/domesztikus szférára való korlátozását.¹³

Az ökofeminista filozófia egyik meghatározó alakja, Val Plumwood szerint viszont a természet/nő feletti kontroll igénye nem a mechanisztikus világrépre, de még csak nem is a keresztény eszmerendszerre vezethető vissza (mint Lynn

⁹ KENDE B. Hanna, *A kisémmizett férfinem: Az ősanyaistennőktől a mesterséges anyaméhig* (Budapest: Osiris Kiadó, 2009), 42.

¹⁰ Sherry B. ORTNER, „Nő és férfi, avagy természet és kultúra?”, ford. SZOLGA Lívía, in *Antropológiai irányzatok a második világháború után*, szerk. BICZÓ Gábor, 195–210 (Debrecen: Csokonai Kiadó, 2004), 201.

¹¹ Anette KOLODNY, „Unearthing Herstory: An Introduction”, in *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, szerk. Cheryll GLOTFELTY és Harold FROMM, 171–181 (Athens–London: The University of Georgia Press, 1996), 171.

¹² Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 156.

¹³ Vö. Maria MIES, „Women have no Fatherland”, in Maria MIES és Vandana SHIVA, *Ecofeminism*, 116–130 (London: Zed Books, 1993), 120–121, <https://doi.org/10.5040/9781350219786.ch-009>; Csányi Gergely, GAGYI Ágnes és KERÉKGYÁRTÓ Ágnes, „Társadalmi reprodukció és az élet újratermelése a kapitalizmusban”, *Fordulat* 24 (2018): 15–18.

White állítja),¹⁴ hanem a (fal)logocentrizmusnak a nyugati kultúrát meghatározó filozófiai hagyományában gyökerezik. Amit „tudásként” tartunk számon, az Adrienne Rich szerint sem más, mint „az élő emberek tevékenységeitől elszakított absztrakciók, amelyeket szlogenek formájában adagolnak vissza az embereknek”.¹⁵ Az ész mindenhatóságának és az individualizmus értékének a mítosza lehetetlenné teszi, hogy az ember az ökológiai rendszer részeként lássa magát, állítja Plumwood. Bár a „Másokként” látott létezők hozzájárulása az élethez nélkülözhetetlen, mégis láthatatlanok és el nem ismertek maradnak.¹⁶ „Ezek a szexualizált, rasszosított és naturalizált mások eldobható testük révén a nem egészen emberi emberek tömegei”, akiknek „végzetes kizárás és diszkvalifikálás jutott [...] osztályrészül”, ami felveti „a hatalom és a kizárás problematikáját”,¹⁷ írja Rosi Braidotti is. És mint Kiss Kata Dóra kommentálja, „ez a hierarchikus, kirekesztő gondolkodás – mely képtelen elismerni a nők, a nem nyugati társadalmak, az állatvilág, vagy a természet kincseinek önértékét – idézi elő a jelen egyre eszkalálódó válsághelyzeteit is”.¹⁸ Továbbá ez magyarázza azt is, hogy társadalmi osztálytól függetlenül, a férfiak ökológiai lábnyoma még egy olyan fejlett országban, mint Svédország, is sokkal nagyobb a nőkénel,¹⁹ ami még egy indok, hogy az antropocént *androcénnak* kereszteljük át.

ROBERT FROST ÉS A FÁK

Robert Frost *Nyírfák (Birches)* című, 1915-ben megjelent verse a költő egyik legismertebb korai alkotása, és azok közé a művei közé tartozik, amelyek miatt Frostot sokszor a természet költőjeként, adott esetben Emerson és Thoreau,

¹⁴ Lynn WHITE JR., „Ökológiai válságunk történeti gyökerei”, ford. KISÉRY András, in *Környezeti etika: Szöveggyűjtemény*, szerk. LÁNYI András és JÁVOR Benedek, 167–177 (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2005), 167–177.

¹⁵ Adrienne RICH, „Notes toward a Politics of Location”, in *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979–1985*, 211–231 (W. W. Norton & Company, 1994), 213.

¹⁶ Val PLUMWOOD, *Environmental Culture: The ecological crisis of reason* (London–New York: Routledge, 2002), 27.

¹⁷ Rosi BRAIDOTTI, „A poszthumántudományok felé”, ford. LOVÁSZ Ádám, *Helikon* 64 (2018): 435–451, 442.

¹⁸ KISS Kata Dóra, „Vissza a természethez? Az ökológiai válság feminista olvasata”, *Tranzitblog.hu*, 2020.05.11, <http://tranzitblog.hu/vissza-a-termeszethez-az-okologiai-valsag-feminista-olvasata/>.

¹⁹ Ariel SALLEH, „A materialist ecofeminist reading of the green economy: Or yes Karl, the ecological footprint is sex gendered”, in *The Routledge Handbook of Transformative Global Studies*, szerk. S. A. Hamed HOSSEINI, James GOODMAN, Sara C. MOTTA és Barry K. GILLS, 247–258 (London: Routledge, 2020), 250, <https://doi.org/10.4324/9780429470325-18>.

azaz a romantikus „tájleíró” hagyomány, a „nature writing” örököséként emlegetik.²⁰ Megszámlálhatatlan olyan tanulmány és szakdolgozat található az interneten, amelyek ökokritikai szempontból méltatják az életművét vagy egyes alkotásait. *A nyírfák* azon híres sora, amely első pillantásra nagyszerű példaként szolgálhatna egy effajta hozsannához, a vers vége felé található: „A föld a szeretet igaz helye: / Másutt jobb, tudom, úgysem lehet”.²¹ A kontextusból kiemelve e bölcsesség Aldo Leopold föld-etikáját látszik visszhangozni, sőt, mintha azokat az ökofeminizmusra és annak 20. századi verziójára, a feminista ökokritikára is jellemző törekvéseket előlegezné meg, amelyek az absztrakt, transzcendentális igazságok helyett a létezés „megtestesültségének” (*embodiment*) elismerését és a kapcsolatokban való feloldódást tekintik a boldogulás és az etikus lét alapjának.²² De vajon a kontextus is támogatja ezt az olvasatot?

Első pillantásra úgy tűnik, hogy a versben megfogalmazódó dendrofilia a föld szeretetének a metonímiája. A vers egy kedves gyermeki emlék köré épül, amelyet a nyírfák látványa vált ki a lírai énből, és amit a természetleírás klasszikus hagyományának megfelelően itt is a szentencia követ, amelynek a pedantériáját némileg felpuhítja a motiváció: a lírai énből „felnőttként” olyan gondolatokat ébreszt a szóban forgó emlék, amelyek csak utólag, az élet nehézségeinek megtapasztalása után megfogalmazhatók. Az említett látvány maga nem egyéb, mint hogy (más fáktól eltérően) a szemlélt nyírfák nem állnak egyenesen, hanem meghajlanak, olyannyira, hogy a koronájuk a földet súrolja. A szóban forgó természeti jelenséget jól ismerő beszélő hamar magyarázatot is ad minderre: „Jeges viharok után maradt nyomok” ezek, ugyanis a nyírfák ágait télen lehúzza a ráfagyott jég, „A teher alatt a fonnyadt páfrányokra hajolnak, / Nem törnek; bár ha már meghajolva / Sokáig maradnak,

²⁰ Vö. pl. Nina BAYM, „An Approach to Robert Frost’s Nature Poetry”, *American Quarterly* 17, 4. sz. (1965): 713–723, 715, <https://doi.org/10.2307/2711128>; Clark GRIFFITH, „Frost and the American View of Nature”, *American Quarterly* 20, 1. sz. (1968): 21–37, 21, <https://doi.org/10.2307/2710988>.

²¹ Robert FROST, „Birches”, in Robert FROST, *Selected Poems*, 54–57 (New York: Henry Holt, 1923). Magyarul lásd Robert FROST, *Nyírfák*, ford. FEHÉR Illés, *Magyarul Babelben*, hozzáférés: 2023.10.21, https://www.magyarulbabelben.net/works/en/Frost%2C_Robert-1874/Birches/hu/37713-Ny%C3%ADrf%C3%A1k.

²² Greta GAARD, „New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism”, *ISLE* 17, 4. sz. (2010): 643–665, 659, <https://doi.org/10.1093/isle/isq108>; Serpil OPPERMANN, „Feminist Ecocriticism: The New Ecofeminist Settlement”, *Feminismo/s* 22 (2013): 68–69, <https://doi.org/10.14198/fem.2013.22.06>. Rosi Braidotti „zóé-centrikus egalitarianizmus” például az Élet mint olyan tiszteletére, „a viszonyok elsődlegességére és a kölcsönös függőségre (interdependencia) épül”. Lásd Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 95.

többé ki nem egyenesednek”. Bár tudja, hogy mi a „pőre igazság”, a lírai én továbbra sem képes elengedni az első benyomását: „játszom a gondolattal, egy fiú hintáztatja őket”, s a fák emiatt hajlanak a földre. A fiú ugyanis, akiről később (nem meglepő módon) kiderül, hogy a lírai én fiatalkori önmaga, aki vidéki magányában és az olyan városi játékok hiányában, mint például a baseball, rájön, hogy „egyedül is játszhat”: úgy szórakoztatja magát, hogy felmászik a nyírfára, és amikor az egyre vékonyodó törzs vége a föld felé hajol, lecsúszik róla és igyekszik a talpára érkezni. „A nyír hajlításánál rosszabbat ne tégy” – így a vers zárata. S hogy miért olyan tiszteletreméltó tevékenység a nyírhajlítgatás, az a tájleírás és a zárlat közti „szentenciából” derül ki: ebben a részben az egyszerű játék – diszkurzív módon kifejtve – az eddigieknél magasabb metaforikus jelentéseket és asszociációkat kap.

Megtudhatjuk, hogy a lírai én azért tér vissza „álmaiban” (és az olyan éber álmodozásaiban, mint amit a vers bemutat) a tárgyalt gyermekkori emlékekhez, mert gyakran előfordul, hogy úgy érzi, „[szeretné] elhagyni egy időre a földet/ Majd visszatérve újra kezdeni mindent”. A nyírfa le-föl hintáztatása a váagnak ezt az oda-vissza irányát idézi fel; ezt a hintázó mozgást követi tematikusan (és egyszersmind strukturálisan) a gyermekkori emléktől a felnőtt állapothoz való visszatérés oda-vissza mozgása is a versben. Tovább fokozza és filozófiai távlatokba helyezi a jelenséget, hogy a fa csúcsa az éggel, pontosabban az isteni szférával, a halál utáni transzcendenciával asszociálódik: ami a magyar fordításban így hangzik, „Szeretnék [...] az ég felé kúszni, amíg a fa elbír”, az angol eredetiben valójában az üdvösség vágyának a megfogalmazása, a beszélő „a *menny* felé” akar „mászni” (climb [...] Toward heaven). A fa itt már-már Jákob lajtörjáját idézi.

A fa csúcsának az éggel való összekapcsolása ősi hagyomány, maga az „élet-fa” koncepciója is ezen alapul, s mivel a törzséhez képest az oldalágai a kezek benyomását keltik, s a növény általánosságban az „ég felé” nő, a fa eleve igen alkalmas tradicionális vallásos/morálfilozófiai tézisek szimbolizálására;²³ akár annak a képnek az érzékeltetésére is megfelelő, amelyet a humanizmus az ember kivételes státuszáról alkotott, hiszen „a vertikálitás, a felfelé tekintés, szublimálás antropomorf mozzanatát is magában foglalja”.²⁴ Érthető tehát, hogy a fára mászás Frostnál az elme „felfelé”, a fény felé való törekvéséhez,

²³ Thoureau-t idézi Donald WORSTER, *Nature's Economy: The Roots of Ecology* (San Francisco: Sierra Club Books, 1977), 108.

²⁴ BÉNYEI Tamás, „Daphne átváltozásai”, *Ókor* 3 (2013): 32–45, 36.

a spirituális elvágódáshoz kapcsolódik,²⁵ amit a vers első fele azzal készít elő, hogy a nyírfákra fagyott jég lepergését úgy írja le, „mintha lehullott volna a menny belső boltozata”. A meghajlott fák mint „íves törzsek” ábrázolása a vers közepén így az erdőt a (boltíves) templommal asszociálja (immár a baudelairé-i „természet”-képzetet is megidézve). A „hintázás” játéka tehát voltaképpen a „lélek” ingázása a transzcendencia és a valóság, a gondolatiság és a testiség, az ártatlanság és a tapasztalat között – ám szemben a test „börtönébe” zárt platóni lélekkel, a beszélő nem részesíti az említett oppozíciópárok első felét előnyben, annak ellenére sem, hogy az élet nehézségei miatt olykor elvágódik. „A földtől való eltávolodásában sem szakítaná meg a kapcsolatot a földdel soha”, írja 1951-es disszertációjában Mary Jane Smith,²⁶ és a vers a tekintélyes Harold Bloom szerint is „a teremtett világgal való rokonság érzésének” jellegzetesen frosti megnyilvánulása.²⁷

Egy efféle földcentrikus episztemológiának még nem mond ellent, hogy ugyanaz a hely, amely a templommal asszociálódik és a fa csúcsán keresztül átvezetést ígér a mennybe, egyszersmind az élet negatív vonásainak is kifejezési formát kínál, „Mikor gyötör a gondolat, hogy / Az élet átjárhatatlan erdő / Melyen áthaladva ég az arcod, pókhálók / Tömegét szakítja, szemed könnyel tele, / Mert egy visszapattanó vessző megsértette.” Az erdő eszerint meglehetősen kellemetlen és szenvedésekkel teli hely: de akár azt is mondhatnánk, hogy Frost modernitását éppen az adja, hogy romantikus elődeitől eltérően nem csak az ökofíliának, hanem az ökofóbiának is hajlandó hangot adni. Ökoetikai szempontból jóval problematikusabbak azok a jelentéslehetőségek, amelyek nem diszkurzív módon és nem is metaforák révén jelennek meg, hanem olyan asszociációk formájában érvényesülnek, amelyek a „játékot” egyoldalú *batalmi játszmányává* teszik, méghozzá úgy, hogy szigorúan következetes hálót alkotnak – tehát véletlennek vagy hibának nem, legfeljebb *nem tudatos* jelentésalkotó elemeknek tekinthetők.

A vers egyik fontos gesztusa annak hangsúlyozása, hogy a nyírfahintázás olyan játék, amit a fiú „egyedül is játszhat”. A fa ágenciája, (játzó)társaként való szerepeltetése egy fél gondolat erejéig sem merül fel a szövegben, amely a természet/kultúra ellentétet legitimáló karteziánus világnézetnek megfelelő-

²⁵ Robert FAGGEN, *The Cambridge Introduction to Robert Frost* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 155, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167338>.

²⁶ Mary Elizabeth SMITH, *The Function of Natural Phenomena in the Poetry of Robert Frost*, PhD Dissertation (Ann Arbor: ProQuest, 2018), 160.

²⁷ Harold BLOOM, *Robert Frost (Bloom's Modern Critical Views)* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2003), 129.

en a növényt a „nyírfahintáztatás” tárgyának mutatja. Ezt persze nem is lehet elvárni egy 1915-ös alkotástól, amely a romantika transzcendentális/animisztikus szemléletétől már eltávolodott, de még messze van attól a ma általánosan elfogadott elképzeléstől is, mely szerint nem csupán az állatok, hanem a növények is „érző” és sajátosan intelligens lények.²⁸ Cleve Baxter, aki az 1960-as években először próbálta poligráffal tudományosan igazolni azt a feltételezést, hogy a növények kommunikálnak egymással, pedig még meg sem született. Ennyiben Frost maga a megtestesült antropocén „ember”: ha azt nézzük, hogy a „játék” során hogyan viszonyul ahhoz a „tárgyhoz”, ami számára a nyírfa, akkor egyenesen azt mondhatnánk, hogy kifejezetten a természet leigázásának hagyományát viszi tovább. A „játék” leírása világossá teszi, hogy a játszó motivációja a növények tényleges és egyben szimbolikus alávételése:

Egymás után győzte le az örökölt fákat
Újra és újra hajlítgatva, míg azok, szabadulva
Merevségükből hajlékonyá nem váltak,
Egyetlen egy sem ernyed, betöretlen
Szál nem maradt.

Foucault után azt mondhatnánk, hogy e hatalmi játszma tétje szinte világosan biopolitikai jellegű; a feladat „hajlítva a földre [...] kényszeríteni” a fákat úgy, hogy azok újra felhasználhatók maradjanak, így a játék megismételhető legyen: „Megtanulta, a törzseket/ Hogyan, meddig lehet feszíteni”. Igaz, a „biopolitika” eredeti koncepciója szerint nem a természet, hanem az emberek feletti uralom technológiáit foglalja magában. Foucault szerint a hatalom mindig a korábbinál gazdaságosabb és hatékonyabb ellenőrző stratégiák elsa-játítására törekszik: a „modern” felügyeleti hatalom megjelenése a 17–18. század óta a testek „hasznosságának” fokozását az emberi öntudat és az önkontroll képességének felmagasztosítása révén biztosítja.²⁹ De nem mondhatjuk-e, hogy a felvilágosult tudományos gondolkodás pontosan *ugyanazért* biztat arra

²⁸ RUSVAI Mónika, „Rettentő növények: ember-növény hibridek Robert Holdstock *Lavondyss* című regényében”, in *Rémesen népszerű: Szörnyek a populáris kultúrában*, szerk. LIMPÁR Ildikó, 260–271 (Budapest: Athenaeum, 2020), 261–262; NÉMETH Zoltán, „A líra növényforradalma”, in *Fényem nő: magam termelem”: Biopoétika a 20–21. századi magyar lírában*, szerk. BALAJTHY Ágnes és MEZEI Gábor, 316–327 (Budapest: Prae Kiadó, 2022), 317–318; Vö. még HÓDOSY Annamária, *Klímaszörnyek: Ökokritika és populáris film 2* (Szeged: Tiszatáj, 2023), 346–347.

²⁹ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés: A börtön története*, ford. FÁZSY Anikó (Budapest: Gondolat Kiadó, 1990), 43. Az ebből kinövő ökogovernmentalitás koncepciójához lásd jelen számban Kora Karina Leila kritikáját.

is, hogy a nem emberi lényeket pusztá tárgynak tekintsük? A karteziánus szubjektum „feltalálása” egybeesik a nem emberi világ gépezetként való felfogásának eszméjével.³⁰ Mint Horkheimer és Adorno írják *A felvilágosodás dialektikájában*, a modernitás előtt

a mágikus rítusban az emberek befolyásolni akarták a természetet. Mostantól fogva az anyagon az őket irányító vagy benne rejlő erők, rejtett tulajdonságok illúziója nélkül kell uralkodni. Mindaz, ami nem akar igazodni a kiszámíthatóság és hasznosság mércéjéhez, gyanús a felvilágosodás számára. [...] A szubjektum felébredéséért a hatalomnak mint az összes viszonyok alapelvének elismerésével kell megfizetni.³¹

A nem emberi világ entitásainak tárgyiasítása, mint Carolyn Merchant bemutatta, radikálisan csökkentheti a kihasználásuk miatti bűntudatot is: az „uralom új képzetei a természet leigázásának kulturális engedélyeként működtek”.³² Bár Frost verséből kiderül, hogy szemben a jeges vihar által véglegesen meghajlított fákkal, a nyírhintáztatás nem okoz maradandó károkat, „Görbék, hajlítottak ettől még nem maradnának”, azt már csak Fehér Illés *átültetésében* olvashatjuk, hogy a fák így elkerülik „A jeges vihar által okozott kínokat”. Mintha a fordító érzékelné, hogy a növény mégiscsak számít, a játék pedig kegyetlen, és ezért mentetegetésre szorul. Az angol eredeti egyáltalán nem érzi ennek szükségét: ott a hintáztatás emlékével „a jeges vihar ténye” (*matter-of-fact about the ice-storm*) áll szemben, és hogy ezt a növények hogyan élik meg, nem kerül szóba – nem része a vers gondolatrendszerének. A beszélő nem sajnálatból, valamiféle rokonszenvből írja azt, hogy „Szeretném, ha inkább” egy fiú „hajlítgatná a fákat, kedvtelésből”, hanem azért, mert ebben a fantáziában ő uralja a fákat és nem a vihar.

A nyírfahintáztatás így már nem is annyira ártatlan móka, mint amennyire első pillantásra tűnik, inkább egy hatalmi „technológia” elsajátításának, „megtanulásának” a folyamatát festi le. Ebben a kontextusban a hintamozgás, a nyírfatörzs segítségével való föl-le ingázás a Freud által „civilizációs mérföldkönek” tekintett gyermeki viselkedés, a Fort-Da játék mintáját látszik

³⁰ Donald WORSTER, *Nature's Economy: The Roots of Ecology* (San Francisco: Sierra Club Books, 1977), 318.

³¹ Max HORKHEIMER és Theodor W. ADORNO, *A felvilágosodás dialektikája: Filozófiai töredékek*, ford. BAYER József (Budapest: Gondolat Kiadó–Atlantisz Kiadó, 1990), 25.

³² Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 2.

követni. Ezt a játékot Freud az unokaöccsénél figyelte meg, de kétségtelenül minden kisgyerekre jellemző, hogy életük egy szakaszában különös szórakozást találnak abban, hogy a játékokat újra és újra eldobják, várva, hogy az valahogyan visszakerül hozzájuk. Freud szerint a játék az anya jelenlétének és hiányának a váltakozását reprezentálja: „Hatalombakerítési ösztönnek nevezhetnők e törekvést, mely függetleníti magát attól, hogy az emlék önmagában véve örömteljes-e vagy sem”, írja Freud, a gyermekek ezzel a játékkal „úgy-szólván a helyzet uraivá válnak”.³³ Az a késztetés pedig, hogy „a helyzet uraivá” váljunk, a *Rossz közérzet a kultúrában* tanúsága szerint a „természet erőinek [...] a leigázását” is magában foglalja, ami „évezredek óta óhajtott beteljesülés”, még ha utólag ki is derül, hogy „a természet feletti hatalom az emberi boldogságnak nem az egyetlen feltétele”.³⁴

A pszichoanalízis szerint a vágy az anya birtoklására vagy visszaszerzésére irányuló törekvésre vezethető vissza, így az a hagyomány, amely a környezetet *Anyatermészektént* aposztrofálja, és a természetet és a nőt a reprodukcióra való „képességük” miatt felelteti meg egymásnak, felveti a lehetőséget, hogy a pszichoanalízis az ember természethez való ambivalens viszonyát is képes legyen magyarázni. Az „ökopszichoanalízis” olyan új diszciplína, amely többek közt ennek a következményeit vizsgálja. Joseph Dodds például azt veti fel, hogy az az indokolatlan, de jellemző meggyőződés, hogy a természeti erőforrások végtelenek, szó szerint *gyerekes* hit: ahhoz hasonlít, mint amikor a kisgyermek magától értetődőnek véli az anyai gondoskodást (és persze azután neheztel a határok felállítása miatt). A természettől és a nőktől való elhatárolódás egyidejű igényét, amely az ökofeminizmus alapja, Simon Estok is a nőiséggel összekapcsolt materialitás mint „zabolátlan, aszinkron, anyagi heterogenitás” objekt voltának tudja be,³⁵ ami ugyanakkor – mint Julia Kristeva már jóval korábban elővezette – az elsősorban testként érzékelt anyától való elhatárolódás és az éneidealként működő apával azonosulás következménye”.³⁶ Ennek a folyamat-

³³ Sigmund FREUD, *A balálösztön és az életösztönök*, ford. KOVÁCS Vilma (Budapest: Világirodalmi Könyvkiadó, 1923), 12, 13.

³⁴ Sigmund FREUD, „Rossz közérzet a kultúrában”, in Sigmund FREUD, *Esszék*, 327–405 (Budapest: Gondolat Kiadó, 1982), 352.

³⁵ Simon C. ESTOK, „The Ecophobia Hypothesis: Remembering the Feminist Body of Ecocriticism”, in *International Perspectives on Feminist Ecocriticism*, szerk. Greta GAARD, Simon C. ESTOK és Serpil OPPERMANN, 70–83 (London: Routledge, 2013), 77, <https://doi.org/10.4324/9780203520840>.

³⁶ Julia KRISTEVA, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, ford. L. S. ROUDIEZ (New York: Columbia University Press, 1982), 53–55; magyarul Julia KRISTEVA, „Bevezetés a megalázottsághoz”, ford. KISS Ágnes, *Café Babel* 20 (1996): 169–184, 170.

nak meghatározó későbbi mozzanata a jól ismert Ödipusz-komplexus, amelynek során a fiú az apával rivalizál az anya „birtoklásáért”, ami Frost versében is köz(ép)ponthoz mozzanat (pontosan a vers középső sorában kap megfogalmazást). A magyar fordítás ugyan finoman úgy fogalmaz, a fiú „[e]gymás után győzte le az örökölt fákat”, az eredetiben viszont azt olvashatjuk, hogy „egymás után igazta le *apja fáit*”. Akár pszichoanalitikus kontextusba helyezjük, akár nem, a nyírfáknak „az apja fáiként” való megnevezése mindenképpen azt sugallja, hogy a fiú voltaképpen az apát akarja legyőzni, hogy felvehesse annak „alfahímként” elfoglalt pozícióját a patriarchális rendben.³⁷

Annál is inkább érvényes lehet egy ilyen olvasat, mert a „fiúnak” alárendelt „materialitás” (vagyis a fák) hasonlítója nő. A jeges eső terhe által meghajlított fákat írja le így a vers: „leveleikkel a földet érintik, / Mint a térdelő lányok mikor lobbanó hajukat / Fejük felett átlebbentve a napon szárítják”. A vers követi azt a hagyományt, amely a feminizálja a természetet, amiben nincs is semmi különös. Az azonban már figyelemreméltó, hogy a szöveg éppen a fa sajátos meghajlított, „betört”, „meglovagolt”, alakját asszociálja egy térdelő nővel: a metafora tehát a Másik *térdre kényszerítését* ábrázolja. A fákban felfede(ze)tt lányalak szárítkozik – ami az aktképek egyik kedvenc témája, többek közt azért, mert ez a kép meztelenséget és azt feltételezi, hogy a nő nem látja az őt nézőt. Vagyis olyan fantáziáról van szó, amely tagadhatatlanul „tárgyasítja a »nőt« a »nézés« férfi uralta [...] módján”,³⁸ mint azt John Berger írja. Vagy, mint a még ismeretebb Laura Mulvey fogalmaz, „a nő képe mint a férfi (aktív) tekintetének (passzív) nyersanyaga” jelenik meg ezúttal is, s a vers (a klasszikus filmhez hasonlóan) „magába a látványába építi be azt, hogy miként is kell a nőre nézni”,³⁹ illetve hogy miként kell (el)bánni a természeti környezettel.

Ráadásul a fák által felidézett lányalak valójában nem is „térdel”, hanem négykézlábon áll („on hand and knees”); és mivel a „játék” a tökéletes nyírfadöntögetési módszer megtanulása, a hasonlat szexuális asszociációkat is előhív, sőt, mivel (örömmel részletezett) kényszerítésről van szó, a szexuális erőszakot is felidézi. Robert Frost feltehetően megdöbbenne a vers interpretációjának

³⁷ Karen Kilcup felveti ugyan, hogy „e sorok természetesen egy erotikus ödipális drámaként is olvashatók”, de nem kezd semmit ezzel a meglátással. Vö. Karen L. KILCUP, „Something of a Sentimental Sweet Singer’: Robert Frost, Lucy Larcom, and ‘Swinging Birches’”, in *Roads Not Taken: Rereading Robert Frost*, szerk. Earl J. WILCOX és Jonathan N. BARRON, 11–31 (Columbia: University of Missouri, 2000), 27.

³⁸ John BERGER, *Ways of Seeing* (London–Harmondsworth: BBC and Penguin, 1990), 54.

³⁹ Laura MULVEY, „Vizuális öröm és narratív film”, ford. MURÁTH Rita, in *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása: A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig*, szerk. BÓKAY Antal, VILCSEK Béla, SZAMOSI Gertrúd és SÁRI László, 560–568 (Budapest: Osiris Kiadó, 2002), 567.

e fordulatán – ez azonban nem változtat azon, hogy még ha akaratlanul és figuratív módon is, de összemossa a szexuális erőszakot és a természet feletti uralomra való törekvést, amelyeket a „férfivá válás” nosztalgikus és játékos akusaként ábrázol. „A természetnek nevezett valamit piedesztálra emelni és távolról csodálni ugyanazt teszi a környezettel, amit a patriarchátus a Nő alakjával. Ez a szadista csodálat paradox aktusa”,⁴⁰ írja Timothy Morton a romantika természetkultuszáról, ami itt kevésbé romantikus, és kicsit erősebben „szadista”. Lehet, hogy a vers nem képviseli a fallogocentrizmus logikáját, a fallocentrizmus etikáját azonban igen. „A nyír hajlításánál rosszabbat ne tégy” – hangzik a vers zárata; ökofeminista szempontból azonban nem is nagyon lehetne ennél rosszabbat tenni.

ADRIENNE RICH ÉS A FÁK

Adrienne Rich *A fák* (*The trees*) című verse, amelyet a következőkben vizsgálni fogok, közismerten feminista érdekeltségű szöveg, amely a domináns olvasatok szerint a női láthatatlanság és bezártság negatív tapasztalatáról szól természeti metaforák segítségével. A vers 1963-ban keletkezett, nem sokkal az előtt, hogy Rich politikai aktivistává avanszált és nyíltan feministának kezdte vallani magát. Nem csoda tehát, ha a szöveg úgy olvastatja magát, mint a női öntudatra ébredés, és az elnyomás alól való szabadulni vágyás kifejezése, amit a szobába börtönzött fáknak az erdőbe való kiszökése szimbolizál:

A gyökerek egész
éjjel küszködtek, tépik ki a padló
réseiből magukat.
Az ablak fele nyújtózik a lomb,
erőlködve feszülnek meg a gallyak,
a háztető alól meggörbedt, öreg ágak csoszognak
elő...⁴¹

⁴⁰ Timothy MORTON, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 5.

⁴¹ Adrienne RICH, „The trees”, in Adrienne RICH, *Collected Early Poems, 1950–1970* (New York: W. W. Norton & Co, 1995), 211. Magyarul Adrienne RICH, „A fák”, ford. RAKOVSKY Zsuzsa, *Lelekgyakorlatok*, hozzáférés: 2023.01.05, <https://lelekgyakorlatok.tumblr.com/tagged/Adrienne%20Rich>.

1955 és 1963 között Rich három gyermeket szült, ami talán érthetővé teszi, miért érzi a házat börtönnek. Az otthonhoz kötöttség, a női mozgástérnek a férfiéhoz képest való beszűkültsége mindazonáltal a 18–19. század óta kiemelt témája a női irodalomnak: az „olcsó természet” követelménye mellett az ingyenes, otthoni női munka is „szükséges feltétele annak, hogy a tőke értéktöbbletet tudjon kitermelni a világméretű felhalmozás érdekében”.⁴² Mindez a nők szelidségre és gondoskodásra, a „kiszolgáló” feladatokra való nevelésében, az efféle „feminin” tulajdonságok felmagasztalásában és biológiai normaként való beállításában, valamint a nők felett gyakorolt ellenőrzés igényében is megnyilvánul, ami megint csak a természet ellenőrizhetőségének koncepcióját tükrözi.⁴³

Az ipari forradalom korának az a kedvelt képe, mely szerint a háziasszony „az otthon angyala”, számos olyan metaforával párosítható, amelyek jól érzékeltetik mind a természeti asszociációt, mind az ellenőrzés igényét: a nő madárka az aranykalitkában vagy éppen egzotikus virág az üvegházban.⁴⁴ Hegel is ekkortájt hirdette, hogy „[n]őknek lehetnek ötleteik, lehet ízlésük, kecsességük, de az eszményi nincs birtokukban. A különbség férfi és nő között az állat és a növény különbsége: az állat inkább megfelel a férfi jellemének, a növény inkább a nőének, mert a nő inkább nyugodt kibontakozás, amelynek elve az érzés határozatlanabb egyessége”.⁴⁵ A női írók művei azonban ékes példái, hogy ez a „béke” és „lassúság” csak a felszín, maszk, amely kétségbeesést és/ vagy ellenállást rejt. A Gilbert és Gubar által elemzett „őrült nő a padlason” motívum a *Jane Eyre* Berthája után Gilman *Sárga tapétájában* is központi helyet foglal el, a 18–19. század népszerű gótikus szövegeiben pedig olyan gyakori, hogy a kutatók egy alműfajt is azonosítottak az így kifejezett problémákra koncentráló ’feminin’ vagy ’feminista’ gótikában.⁴⁶ A szóban forgó szövegek-

⁴² Joshua CLOVER és Juliana SPAHR, „Gender Abolition and Ecotone War”, in *Anthropocene Feminism*, szerk. Richard GRUSIN, 147–167 (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2016), 153.

⁴³ Marti KHEEL, „From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge”, in *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, szerk. Greta GAARD, 243–271 (Philadelphia: Temple University Press, 1993), 245–247.

⁴⁴ Vö. Margaret Flanders DARBY, *The Hothouse Flower: Nurturing Women in the Victorian Conservatory* (Brighton: Edward Everett Root Publishers, 2020), 8–9.

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A jogfilozófia alapvonalai vagy A természetjog és államtudomány vázlatata*, ford. SZEMERE Samu (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), 194.

⁴⁶ Diana WALLACE, *Female Gothic Histories: Gender, History and the Gothic* (Cardiff: University of Wales Press, 2013); Paul MORRISON, „Enclosed in Openness: Northanger Abbey and the Domestic Carceral”, *Texas Studies in Literature and Language* 33, 1. sz. (1991): 1–23. Vö. még Ellen MOERS, *Literary Woman* (New York: Doubleday & Company, 1976); Marie MULVEY-ROBERTS, *The Handbook of the Gothic* (London–New York: Palgrave Macmillan, 2009).

ben gyakran tematizált mentális zavar a nők tehetetlenségét fejezi ki a patriarchális kontrollal szemben. Egyedül így kommunikálhatták az önrendelkezés iránti igényüket:⁴⁷ ezt a nőknél a 19. században oly gyakran diagnosztizált hisztéria esetében, az 1980-as évektől pedig az anorexia kapcsán emelték ki a kritikusok.⁴⁸ Mindez jól jelzi azt is, hogy a probléma nem vált a múlt relikviájává a választójog megszerzésével.

A motívum Sylvia Plath *Az üvegbúrájának* elmeegógyintézetben „gyógyuló” nőfigurájában éled újjá azzal párhuzamosan, ahogyan a háztartásbeli élet szépségét zengő patriarchális ideológia is felerősödött a világháború után, ami Betty Friedan *A nőiség misztikuma* című híres könyve szerint meghatározó volt a háztartásbeli nők körében elhatalmasodó depresszió kialakulásában, s amely saját bevallása szerint az anyaként megfelelni próbáló Richre is kihatott.⁴⁹ Friedan könyve, amely azután a feminizmus második hullámának egyik manifesztójává vált, ugyanabban az évben látta meg a napvilágot, mint amikor *Az üvegbúra* és *A fák* is keletkezett. És mi érzékeltethetné jobban Friedan tézisét, az otthon klausztrófiáját s az aktív élet vágyát, mint éppen a szobából küszködve kiszabadulni akaró fák, amelyek úgy „csoszognak / elő, mint kórház ajtajához / a távozó, félig még/ kábult beteg”? A hisztéria kritikai recepciója világosan mutatja, hogy gyakorta egyszerűen az elvárt szerepnek való ellenállás az, ami miatt a nőket betegnek nyilvánítják, majd az ellenállást medikalizálják. Rich versében ugyanakkor ehhez hozzájárul a lírai ének a fákkal való furcsa kapcsolata is, ami egyszerre sugall valamiféle mély összhangot a növényekkel és tartja fenn azt a lehetőséget, hogy a nő hallucinál: „a lomb és mohailat/ beszivárog a házba, mint távoli beszéd. / Fejem telis-teli / suttogással”. A lírai én ráadásul leveleket ír, „melyekben csak futólag említem meg: az erdő / most távozik a házból”, így a növények beszédének a felvetése, és az, hogy a lírai én hallja ezt a beszédet, de *erről hallgat*, erősen azt sugallja,

⁴⁷ Shoshana FELMAN, „A nők és az örültség: a kritika téveszméje”, ford. HÓDOSY Annamária, in *Testes könyv II.*, szerk. KIS Attila Atilla, KOVÁCS Sándor sk és ODORICS Ferenc, 381–406 (Szeged: Ictus, 1997), 381–383.

⁴⁸ Vö. Cecily DEVEREUX, „Hysteria, Feminism, and Gender Revisited”, *ESC* 40, 1. sz. (2014): 19–45, 33–35, <https://doi.org/10.1353/esc.2014.0004>; Jane M. USSHER, „Diagnosing difficult women and pathologising femininity: Gender bias in Gender bias in psychiatric nosology”, *Feminism & Psychology* 23, 1. sz. (2013): 63–69, <https://doi.org/10.1177/0959353512467968>; Paula A. TREICHLER, „Escaping the Sentence: Diagnosis and Discourse in ‘The Yellow Wallpaper’ Author(s)”, *Tulsa Studies in Women’s Literature, Feminist Issues in Literary Scholarship* 3, 2. sz (1984): 61–77, 67, <https://doi.org/10.2307/463825>.

⁴⁹ Jeannette E. RILEY, „A ‘Sense of Drift’: Adrienne Rich’s Emergence from Mother to Poet in From Motherhood to Mothering”, in *The Legacy of Adrienne Rich’s Of Woman Born*, szerk. Andrea O’REILLY, 209–221 (State Univ of New York, 2004), 209–210.

hogy ő maga is tudja: tapasztalata eltér a normától, és így olyan szankciókat provokálhat, amelyek csak fokoznák a bezártságát.

A vers recepciójában szinte magától értetődő, hogy a fák valójában *nem* fák, hanem emberek, vagyis a növények nem egyszerűen antropomorfizálódnak a versben, de egyenesen bizonyos emberinek tekintett jellemzők metaforái: Rich „a fákat használja a szorult emberi helyzet és a szabadulás kifejezésére”;⁵⁰ a vers a nők (vagy éppen a női gondolatok, a női identitás) elnyomásának a tapasztalatát közvetíti, a suttogás a női tudattalan átszűrődése a tudatba, az elfojtott női vágyak tompa artikulációja.⁵¹ Pedig az, hogy a fák „szobában” laknak, mozognak, és „akarnak” valamit (tehát ágenciával bírnak), semmivel sem fantasztikusabb vagy hihetlenebb megjelenítése a növények életének, mint a feltörő női szabadságigénynek az erdő felkerekedéseként való ábrázolása.

A II. világháború után a nők emancipációja lelassult, a környezeti terhelés viszont a sokszorosára nőtt: van, aki a földtörténeti fordulópontot éppen erre az időszakra: a Nagy Felgyorsulás korára teszi.⁵² Rachel Carson *Csendes tavasz* című könyve, amely a parttalan vegyszerhasználat révén megvalósuló környezetszennyezés hatásaival foglalkozik, s az ökológiai „ébredés” egyik első művének tekintik, egy évvel íródott *A fák* előtt. Vajon mennyire biztos, hogy a vers szabadulni vágyó fái valóban *csak* a női problémákat jelenítik meg – s a fák *saját* problémáit nem? Pedig Rich versének első versszaka igencsak érzékletes leírást ad arról, hogy amikor a fák hiánya miatt az erdő „puszta volt napok során át”, az egyszersmind az élet egyéb formáinak az eltűnését implikálja: „madár nem ülhetett meg, / bogár se bújt / benne”. Vajon mindez nem a Carson *Csendes tavaszához* hasonló ökoapoklipszis képzetét kelti-e, csak itt a toxinok bevetése helyett a fák eltűnése okozza azt?

Az, hogy a vers *nem* fákról szól, szinte provokatív tagadás annak fényében, hogy mindannyian tudjuk: a szobanövények például gyakran aktívan szabadulni szeretnének onnan, ahová az ember kényszeríti őket: „Az ablak fele nyújtózik a lomb, erőlködve feszülnek meg a gallyak”. A környezetvédelmi plakátokon az egyik kedvenc téma a járda rései között, lehetetlen körülmények közt előbukkanó levelek és hajtások, ahol vélhetően „[a] gyökerek egész / éjjel küszködtek, tépik ki a padló / réseiből magukat”, hogy megfelelőbb

⁵⁰ Pl. Karen F. STEIN, *Adrienne Rich: Challenging Authors* (Rotterdam: Sense Publishers, 2017), 45, <https://doi.org/10.1007/978-94-6351-167-4>; Beena ARYA, „Gender difference in the poetry of Adrienne Rich”, *TIJER* 10, 3. sz. (2023): 194–202, 198.

⁵¹ Carmen BIRKLE, *Womens stories of the looking glass: Autobiographical reflections and self-representations in the poetry of Sylvia Plath, Adrienne Rich, and Audre Lorde* (München: Fink, 1996), 158.

⁵² HORVÁTH, *Az antropocén...*, 91.

élőhelyre jussanak. Azt a metaforát, hogy a fák a versben ábrázolt „lázasuk” előtt a „házba” voltak kényszerítve, nem érthetjük-e legalább annyira a növények domesztikálásaként, mint a nők domesztikus szerepbe való kényszerítéseként?

Az, hogy az erdő „üres volt éjek hosszú során át”, frappánsan érzékeltetheti azt a tényt is, hogy „míg 1700 és 1850 között évtizedenként 19 millió hektár[erdő]t irtottak ki, ami körülbelül Németország területének a fele [...] 1850 és 1920 között a veszteség már 50%-kal magasabb volt, 30 millió hektár volt évtizedenként”, majd „az 1920-as évektől az 1980-as évekig az évtizedes veszteségek megnégyszereződtek, és megközelítették a 120 millió hektárt. Ez Dél-Afrika területének felel meg.”⁵³ Nem véletlen, hogy bár a fák megfogyatkozása csak egy a számtalan ökológiai probléma közül, éppen „a nők famentő és faültető akciói”⁵⁴ váltak az ökofeminista mozgalom egyik védjegyévé – aminek a szimbolikus motivációk mellett gazdaságpolitikai okai is vannak: a harmadik világ asszonyai számára az erdő még a közelmúltban is az önfenntartó (és fenntartható) gazdálkodás alapja volt, aminek a szétverésével a kapitalista gazdaság egyszerre teszi tönkre az erdő ökoszisztémáját és vele ezeknek a nőknek és családjaiknak az életét.⁵⁵

Rich versében az erdő egy olyan állapot, egy olyan érzés jelölője, amely *mind* az emberek, *mind* a fák számára a jólléttel asszociálódik. A fákat az ellenőrzés alól kiszabaduló betegekhez hasonlító retorikai alakzat sem a helyettesítésre épül, hanem azokat a tulajdonságokat hivatott kiemelni, amelyeken a megjelenített entitások *osztoznak*, s ezt a strukturálisan kifejezett közösséget tematikusan is megerősíti, hogy a nő hallja a növények „beszédét”. Ha ezt nem az „örültség” megnyilvánulásának vesszük, akkor vajon annak a jele-e, hogy a nőknek van valamiféle „hetedik érzékük”? Vagy a romantikától örökölt hagyományról van szó? Hasonló cipőben járna a lírai én, mint Mikszáth egyik novellájának a hőse, „az érzékeny majdnem-művész”, akit hallucinációk gyötörnek, mert kivág egy fát? Ami talán azt jelzi, hogy „megérti a világ, a fenséges természet igazi működését, és egyedül ő képes átérezni a növény-

⁵³ Hannah RITCHIE, „Global deforestation peaked in the 1980s: Can we bring it to an end?”, ourworldindata.org, hozzáférés: 2023.01.05, <https://ourworldindata.org/global-deforestation-peak>.

⁵⁴ FEDERMAYER, „„Ökofeminizmus...”, 61.

⁵⁵ Vandana SHIVA, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India* (London: Zed Books Ltd., 1988), 60–61.

világ ellen elkövetett bűnének univerzális etikai súlyát”,⁵⁶ amit a környezet örületként értelmez? Még ha így is volna, Richnél azon van a hangsúly, hogy a „majdnem-művész” a versben éppúgy áldozat, mint a fák: a domesztikus szférába zárva a nő érthető empátiával viseltet a rokon sorsúnak érzékelt domesztikált növények iránt.

A vers végének legfontosabb képe az, hogy „[a] hold-tükör ezer darabra tört”, amit általában a női identitás elgondolásában bekövetkezett változásnak tekintenek, teljes joggal. A Hold női szimbólum, míg a tükör az irodalomban gyakran a magunkról alkotott, internalizált kép metaforája, egyszersmind a női hiúság vagy tetszésvágy szimbóluma is lehet, amit Berger a nők feletti ellenőrzés hagyományához köt: „Nőnek születni annyit jelentett, mint egy kijelölt és szűk térbe, férfiak fogságába születni. A nők társadalmi jelenléte annak a leleményességnek az eredményeként alakult ki, hogy ilyen korlátozott térben, ilyen gyámság alatt élhettek. A nőnek folyamatosan figyelnie kell önmagára. Szinte folyamatosan kíséri őt a saját magáról alkotott képe”.⁵⁷ *A fákban* a Hold mindazonáltal több mint a lírai én identitásának szimbóluma: valódi égitest is, amely éppúgy meghatározza a növények bioritmusát, mint a nők menstruációs ciklusát vagy éppen az árapályt. Olyan entitás tehát, amely a fák, a nők és minden egyéb élő és élettelen létező materiálisan megalapozott ökoszférikus összekapcsolódását is érzékelteti – ahogyan talán a lírai én is emiatt érzékeli a növények „suttogását”. Ariel Salleh szerint „a mások testi szükségleteiről való gondoskodás állandó jelenléte a rokonság érzését kelti az egyszerű nők körében, és úgy tűnik, hogy a rokonságnak ez az érzése a természeti világra is kiterjed. [...] Az ökofeminizmus számára a test a világról való tudás eszköze”.⁵⁸ Rich versében a dendrofilia ennek a testi tudásnak a kifejeződése. Mint a költő egy későbbi esszéjében írja: „Az elmélet – amely meglátja a mintát, és a fák mellett az erdőt is megmutatja – az elmélet harmat lehet, amely a földből száll fel, az esőfelhőben gyűlik össze, majd újra és újra visszatér a földre. De ha nem földszagú, akkor nem jó a földnek.”⁵⁹

⁵⁶ HAJDU Péter, „A fák jogai (Mikszáth Kálmán: *A kompossessor fák*)”, in *A kis formák mestere (meg a nagyoké): Elemzések Mikszáth Kálmán novelláiról*, szerk. HAJDU Péter, 41–55 (Veszprém: Prospektus, 2011), 53. Érdemes megjegyezni, hogy a fák Mikszáth novellájában női neveket kapnak.

⁵⁷ BERGER, *Ways of Seeing*, 46–47.

⁵⁸ Ariel SALLEH, „Class, Race, and Gender Discourse in the Ecofeminism/Deep Ecology Debate”, *Environmental Ethics* 15 (1993): 225–244, 228, <https://doi.org/10.5840/enviroethics199315317>.

⁵⁹ RICH, „Notes toward a Politics of Location”, 213–214.

KONKLÚZIÓ

Frost és Rich versét többek közt azért nem nehéz ökofeminista szemmel olvasni, mert „az alárendelt és a növény közti analógiák rendkívül szembeötlőek [sic!]”.⁶⁰ Robert Frost *Nyírfák* című verse, amely első pillantásra a természet-szeretet ikonikus megnyilvánulása, valójában a természet uralásának a dicsőrete, amely ráadásul mindezt a nők tárgyiasításával és szexuális kizsákmányolásával asszociálja. Adrienne Rich *A fák* című költeménye viszont éppen ezt a tapasztalatot teszi a lírai (női) én és a fák közösségének alapjává; a fák és a nők ebben a szövegben éppúgy egymásra montírozódnak, mint Frostnál, de nem azért, mert eredendően „Mások”, hanem azért, mert a patriarchális rend olyan helyzetbe hozza őket, az ellenőrzésük érdekében olyan pozíciót ír elő nekik, amely mesterségesen rekeszti ki őket abból a „kulturából” és közösségből, amelyben kiteljesedhetnének; a nő esetében ez a domesztikus szférán kívüli világ, a fák esetében pedig az erdő.

A *Nyírfák* jól illusztrálja, hogy a feministák joggal tartanak a természet és a nőiség rokonításától, hiszen mind a nők tárgyiasításának és fetiszálásának, mind a környezet semmibe vételének köze van ehhez a hagyományhoz.⁶¹ Ha az ökofóbia, amit Estok a „női” materialitástól való idegenkedés megnyilvánulásának tekint,⁶² olyan jól álcázható ökofíliának, mint ahogyan az Frost verséből és annak recepciójából kitűnik, akkor azon sincs mit csodálkozni, ha a természetvédelemre irányuló igyekezet nem vezetett különösebb eredményre. Ezzel szemben *A fák* recepciója, amelynek címszereplőit a kritika gyakran egyszerűen a nőiség szimbolikus megjelenítésének tekinti, arra mutat rá, hogy az ökofeminista állásfoglalásoknak milyen könnyű kihúzni a méregfogát, ha úgy olvassák őket, mintha az esszencializmussal és „biológiai végzetel” kísértő természettől elhatárolódó liberális feminizmus kinyilatkoztatásai volnának. „Az uralkodó feminista elméletek [...] a »természet előli menekülés« stratégiáját követték, könyörtelenül elszakítva a »nőt« az esszencializmus, a redukcionizmus és a passzivitás feltételezett talajától. A probléma ezzel a megközelítéssel az, hogy [...] megismétli azt a természet/kultúra dualiz-

⁶⁰ NÉMETH, „A líra növényforradalma”, 319.

⁶¹ Stacy ALAIMO, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2010), 5; Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge, 1993), 21, <https://doi.org/10.4324/9780203006757>.

⁶² Simon C. ESTOK, „Corporeality, hyper-consciousness, and the Anthropocene eco-Gothic: slime and ecophobia”, *Neobelicon* 47 (2020): 27–39, <https://doi.org/10.1007/s11059-020-00519-0>.

must, amely annyira káros volt”,⁶³ írja Alaimo és Hekman a *Materiális feminizmusok* című 2008-as kötetben, amely azon kevés szöveg között van, ahol említést tesznek az ökofeminista elméletírók hozzájárulásáról az ökokritika történetéhez.⁶⁴ Rich értelmezői azonban éppen a „problémához” járulnak hozzá, ha *A fák* címszereplőit egyszerűen és *csak* a nőiség szimbolikus megnyilvánulásának tekintik, annak ellenére, hogy a szöveg *elsősorban* arról szól, hogy miként próbálnak kiszabadulni a fák a mások által nekik kijelölt lélettérből. Az effajta értelmezés nem veszi figyelembe a nem emberi világ igényeit, amelyeknek pedig Rich nagyon is hangot ad a versben – mintha csak ezzel kellene fizetnie a női hang elismeréséért. Ezzel pedig visszatér ahhoz a feminizmushoz, amikor a hatalommal kapcsolatos kritikának „csupán háttéréül, mintegy színpadi díszletéül szolgált a természeti/környezeti valóság” és „beszédmódját és cselekvési irányát valójában a birtoklás és hatalomgyakorlás maskulinista fogalomköre határozza meg”.⁶⁵ Holott Rich verse sokkal inkább annak a „zoé-centrikus” etikának a megnyilvánulása, amely Rosi Braidotti megfogalmazásában nem az *embert* (és így nem a férfit, de még csak nem is a férfit és a nőt), hanem magát az életet, a (vegetáció latin nevében is ott rejlő) „teremtő vitalitást” tiszteli mindenekfelett, s amely „a kapcsolat és a kölcsönös függés elsőségére alapul”.⁶⁶ *A fák* hagyományos antropomorfizáló olvasata azt az állapotot állítja be normaként, amely ellen a vers lázadni próbál: a nem emberi világ problémái iránti érzéketlenséget, éles cezúrát a természet és a kultúra között, továbbá kitartó hitet abban a rendszerben, amelyben a haszon, és így végeredményben maga a hatalom függ attól, hogy a természet „suttozását” továbbra se hallja meg senki.

HELIKON

⁶³ Stacy ALAIMO és Susan HEKMAN, *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 5–6.

⁶⁴ Marie-Anne CASSELOT, „Ecofeminist Echoes in New Materialism?”, *PhenEx* 11, 1. sz. (2016): 73–96, 73–74, <https://doi.org/10.22329/p.v11i1.4394>.

⁶⁵ FEDERMAYER, „Ökofeminizmus...”, 62.

⁶⁶ Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 60, 95.

GYURIS KATA

A dekoloniális ökokritika nyomában

Visszaírás és újraértelmezés*

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

HELIKON

Understanding Decolonial Ecology. Theory and Literature

Abstract

The paper engages with two landmark publications in decolonial ecocriticism: Malcom Ferdinand's *Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde Caribéen* (2011) and Cajetan Iheka's *Naturalizing Africa: Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature* (2017). Taking the Caribbean as his starting point, Ferdinand argues for the need for a *decolonial ecology* as in his interpretation, the senseless and violent abuse and exploitation of nature can be traced back to the 15th-century beginnings of colonization and slave trade. On the other hand, reading together selected works of African fiction, Iheka argues that in many African literary works, depictions of nature and landscape do not merely function as backgrounds to events but rather speak of their meaningful connection to human beings. Iheka refers to this approach as the *aesthetics of proximity*, that is, literary and cultural representations that are capable of reframing the relationship between human beings and non-human agents from a decolonial perspective. Relying on Ferdinand's and Iheka's contributions to decolonial ecocriticism, I will offer a reading of Damon Galgut's Booker Prize-winning novel, *The Promise* (2021), which is widely considered to follow in the tradition of subversive rewritings of the South African farm novel genre. Traditional farm novels present the South African land(scape) as a cultural construct and the conquest of this land(scape) signals a symbolic victory over the African wilderness and its indigenous inhabitants, reinforcing once again the superiority of Afrikaner farmers. It is this approach to the land that Galgut writes back to, offering decolonial and ecofeminist perspectives. I will show in my paper that the depiction of the land(scape) in Galgut's novel attempts to reframe Afrikaners' attitude to the land, incorporating both Ferdinand's skepticism of the Anthropocene and Iheka's criticism of anthropocentric thinking.

Keywords: decolonial ecology/ecocriticism, the aesthetics of proximity, farm novel/plaasroman, the African landscape, Malcom Ferdinand, Cajetan Iheka, Damon Galgut

* Jelen tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-4 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

Helikon 69 (2023) 4
DOI: 10.57226/Hel.2023.4.8

Távolról nézve úgy tűnhet, hogy a dinamikusan változó ökokritika határozottan nyugati tudományág, hiszen az abban sokat hivatkozott gondolkodók vagy nyugati születésűek, vagy olyan ökológiai fókuszú, globális keretben gondolkodnak, mely nem differenciál azt illetően, hogy nem mindegyik kultúra dolgozik az európai természetkoncepcióval. Ugyanakkor az ökokritika 1960-as és 1970-es évekbeli kezdeteitől a globális Dél országaiban is szükség-szerűen jelen van a környezeti gondolkodás, és – talán nem meglepő módon – az elméleti munka sok esetben környezetvédelmi aktivizmussal fonódik össze. Ennek talán az ökokritikusok és a nagyközönség által is legtöbbször idézett és legismertebb példája a nigériai Ken Saro-Wiwa, aki írói munkássága mellett a Niger folyó torkolatát és az ott élőkét az 1950-es évek óta szennyező kőolaj törvénytelen és a biztonsági előírásokat ignoráló feldolgozása ellen tüntetett. Sani Abacha nigériai diktátor végül koholt vádak alapján 1995-ben kivégeztette az írókat annak egyre hangosabbá és kényelmetlenebbé váló tevékenysége miatt. De gondolhatunk a Nestlé közelmúltban kirobbant botrányára is, amikor kiderült, hogy az óriáscég amerikai őslakos területek forrásvízkészleteit privatizálja, hogy aztán palackozva, többszörös haszonnal adjon tovább termékein.

Mindkét történet jól példázza, hogy amikor a globális Dél ökológiájáról beszélünk, ezt sok esetben a jelenkori egyenlőtlenségek és emberi jogi visszaélések diskurzusában tesszük, ahol az elvontabb, összetett jelenségekre – akár történelmi perspektívából – reflektáló gondolkodást szükségszerűen felváltja a reaktív aktivizmus. Felmerülhet viszont a kérdés, hogy miként tudnánk komplexebb módon, illetve a szinguláris katasztrófák hangsúlyozásán túllépve, azokat akár új szempontok szerint értelmezve beszélni a globális Dél ökológiájáról. Ennek a gondolati keretnek a megszületésében nagy szerepet játszott a kortárs dekoloniális diskurzus, melynek elsődleges célja a nyugati szempontok újragondolása, illetve annak megkérdőjelezése, hogy vajon adható-e univerzális, mindenkire egyformán érvényes válasz a klímakatasztrófára.

Jelen tanulmányban a közelmúltban megjelent, a dekoloniális ökokritika elméleti bázisának kibővítéséhez jelentős mértékben hozzájáruló művek kapcsán vizsgálom a tudományágot feszítő főbb kérdéseket. Malcom Ferdinand *Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde Caribéen*¹ (2019) és Cajetan Iheka *Naturalizing Africa: Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resis-*

¹ Malcom FERDINAND, *Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde Caribéen* (Paris: Éditions du Seuil, 2019). Angol fordítás: Malcom FERDINAND, *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*, ford. Anthony Paul SMITH (Cambridge–Medford: Polity Press, 2022). A következő hivatkozások oldalszámait az angol kiadásra vonatkoznak.

*tance in African Literature*² (2017) című könyvei jól példázzák a dekoloniális ökokritika fő munkamódszerét. Mindkét szerző komplex módon igyekszik megközelíteni a természet kizsákmányolására épülő, ökológiailag káros gyakorlatok, valamint a gyarmatosítás és a rabszolgakereskedelem folyamánként az emberi társadalmakban létrejövő elnyomás és egyenlőtlenség között fennálló történelmi összefüggéseket. Ferdinand a Karib-térségből kiindulva érvel egy dekoloniális ökológia szükségessége mellett: látásmódja szerint egészen a gyarmatosítás 15. századi kezdetéig vezethető vissza a környezet rendszerszintű rombolása és korlátok nélküli, erőszakos használata. Így a gyarmatosítás kritikájaként nem csupán az ennek nyomán megszülető faji alapú megkülönböztetést és elnyomást kell említenünk, hanem azt a látásmódot és diskurzust is, mely a természetet az alsóbbrendűnek vélt embercsoportokhoz hasonlóan le akarja uralni. A nigériai származású Iheka könyvében szintén összefüggést lát környezet és ember között, ugyanakkor a hangsúlyt nem a kettő közös szenvedésére helyezi, hanem arra az elfeledett vagy legalábbis negligált kapcsolatra, amely ember és környezet között áll fenn. Válogatott afrikai műveket olvasva Iheka amellet érvel, hogy az afrikai irodalom jelentős részében a környezet-ábrázolások (ideértve a környezetben található nem emberi élőlényeket is) nem egyszerű háttérként funkcionálnak, hanem közeli, kölcsönösen jelentőségteljes kapcsolatban állnak az emberrel. Iheka ezt a fajta, évelése szerint a jövőre nézve egészségesebb viszonyrendszert a közelség esztétikájának (*aesthetics of proximity*) nevezi, tehát olyan irodalmi-kulturális ábrázolásmódnak, mely egy dekoloniális kontextusban képes lehet újraértelmezni ember és környezet viszonyát. Bár mindez önmagában nem teljesen újító jellegű, Ferdinand és Iheka is a gyarmatosítás és a rasszizmus örökségébe ágyazza be ezeket a kérdéseket, így végső soron olyan ökokritikai alapfogalmak létjogosultságát kérdőjelezi meg, mint az antropocén. Végezetül egy konkrét irodalmi példán keresztül tárgyalom Ferdinand és Iheka hozzájárulását a dekoloniális ökokritikához. A dél-afrikai Damon Galgut 2021-ben Booker-díjjal kitüntetett *Az ígéret*³ című regényében az afrikánsz irodalom egy 19. századi műfajához, a farmregényhez nyúl vissza. Galgut a farmregény műfaját dolgozza át és az afrikáner nemzeti mitológia részét képező esztétikai és kulturális tájkonstrukciókra reflektál, amikor ökológiai és feminista megközelítéseken keresztül egy másfajta viszonyulásba is betekintést nyújt. Jelen rövid

² Cajetan IHEKA, *Naturalizing Africa: Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), <https://doi.org/10.1017/9781108183123>.

³ Damon GALGUT, *Az ígéret*, ford. MESTERHÁZI Mónika (Budapest: Open Books, 2022).

tanulmányban azt szeretném megmutatni, hogy a visszaírás⁴ gesztusával Galgut regénye azon afrikai irodalmi művek közé tartozik, melyek tájázbrázolása lehetővé teszi ember és környezet kapcsolatának újragondolását, méghozzá úgy, hogy egyszerre épít Ferdinand antropocén-szkeptikusságára és Iheka antropocentrizmus-kritikájára.

Malcom Ferdinand eredetileg francia nyelven megjelent, 2019-es monográfiájának borítóján William Turner *Slavers Throwing overboard the Dead and Dying—Typhon coming on*, azaz ismertebb nevén *The Slave Ship* (1840) című festménye szerepel. Turner festménye a Zong nevű, Jamaicába tartó rabszolgaszállító hajó 1781-es tragédiáját örökíti meg: miután vészesen fogyásnak indult az iható víz a hajón, a hajókapitány elrendelte 132 rabszolga tengerbe dobását, hogy begyűjtse utánuk a biztosítási pénzt, amely természetes körülmények között elhunyt rabszolgák után nem járt volna. Az eset nagy port kavart és bírósági tárgyalás is követte, mely végül ítélet nélkül zárult le, a Zong története mégis az abolíciós mozgalom egyik katalizátorává vált. Több tengeri tájképéhez hasonlóan Turner *The Slave Ship* című festményén is a fenséges tájat ábrázolja, középpontban a hajóval, így némi erőfeszítésre van szükségünk, hogy a kép előterében észrevegyük a hullámok között vergődő emberi fejeket és karokat. Bár Turner festményét több kritika is érte,⁵ Ferdinand-nak mégis fontos metaforaként szolgál a kortárs klímakrízis értelmezésében: katasztrófák idején (legyen az természeti jelenség vagy a közös erőforrások elapadása) nem mindenkit fognak egyformán érinteni a nehézségek, önkéntelenül is hierarchia fog kialakulni az emberek kö-

⁴ Bár kritikai fogalomnak nem igazán lehetne nevezni a visszaírást, mégis komoly hagyománnyal rendelkezik a posztkoloniális irodalmakban. Az eredeti angol kifejezés (*write back*) leginkább igeként működik, és Salman Rushdie egy 1982-ben megjelent írásában (*The Empire Writes Back with a Vengeance*) használja először. Rushdie cikke egyszerre magyarra nehezen lefordítható szóvicc és utalás a *Star Wars: The Empire Strikes Back* (*A birodalom visszavág*) című filmre, illetve felhívja a figyelmet a volt gyarmati országokból érkező irodalmak térnyerésére is, lásd Salman RUSHDIE, „The Empire Writes Back with a Vengeance”, *The Times*, 1982. júl. 3., 8. Néhány évvel később, 1989-ben jelent meg az egyik első posztkoloniális irodalmakkal foglalkozó átfogó munka, amelynek szerzői szintén Rushdie-től kölcsönzik kötetük címét, lásd Bill ASHCROFT, Gareth GRIFFITHS és Helen TIFFIN, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* (London–New York: Routledge, 1989), <https://doi.org/10.4324/9780203402627>. Tehát a visszaírás nemcsak dekoloniális gesztus, hanem fontos műfaji önmeghatározása is a posztkoloniális irodalmaknak. Gondoljunk csak Jean Rhys Széles *Sargasso-tengerére* vagy J. M. Coetzee *Foe*-jára, hogy csak a két legismertebb, a nyugati irodalmi kánon nagy klasszikusait (*Jane Eyre* és *Robinson Crusoe*) újraértelmező művet említsük.

⁵ A teljesség igénye nélkül csak David Dabydeen guyanai költő *Turner* (1994) című versét említem meg, mely szintén értelmezhető egyfajta visszaírásként is: a hosszú narratív vers többek között a vízbefúlt rabszolgákat szólaltatja meg, akiket Turner festményén csak távolról, szinte nem is emberi lényként látunk.

zött, ahogy azt a Zong példája is jól mutatja.⁶ Az, hogy a gyarmatosítás és a rabszolgotartás története ilyen élesen elválik a környezet kihasználásának történetétől, Ferdinand értelmezésében kettős töréshez (*double fracture*) vezetett a modernitásban, melyből azóta sem tudunk kilábalni, és amely ezért továbbra is megnehezíti az ökológiai krízis értelmezését.⁷ Ferdinand számára pontosan ennek a kettős törésnek a fel- és elismerése vezethet el egy újfajta episztemológia megszületéséhez, mely lehetővé teheti természet és ember kapcsolatának újraértelmezését. Ennek a dekoloniális ökológiának pedig szükségszerűen máshonnan kell kiindulnia, mint a nyugati világ. Ferdinand értelmezésében a Karib-térség egy olyan hatalmas potenciállal rendelkező, történelmileg beágyazott lokáció, amely lehetővé teszi az alternatív tudások és megközelítések létrejöttét, tehát bizonyos értelemben az ökológia dekolonizációját is. Ebben az érvrendszerben a Karib-térség szimbolikus jelentőséggel bír: Amerika felfedezésével itt lépett kapcsolatba először a régi és az új világ, majd a világnak ez a szeglete vált a háromszög-kereskedelem központjává, így azt is jól példázza, hogyan szötte át rövid időn belül az erőszak a két világ első találkozását.⁸

De milyen is a Ferdinand által felvázolt dekoloniális ökokritika? Az talán már egyértelművé vált, hogy a martinique-i születésű szerző az apolitikus vagy depolitikált ökokritika és a mélyökológia ellen érvel, ugyanakkor azt is elismeri, hogy az általa sürgetett nézőpontbeli változtatások már az 1960-as években megjelentek, többek között az ökofeminizmus és a politikai ökológia vonatkozásában. Azt viszont továbbra is fenntartja, hogy a rabszolgaság öröksége és a rasszizmus történelmi és jelenkori problémája alig jelenik meg az ökokritikai diskurzusban, ahogy a nem fehér gondolkodók is alulreprezentáltak.⁹ Posztkoloniális kritikát fogalmaz meg akkor is, amikor azt mondja, hogy a geológiából kölcsönzött antropocén fogalma nem alkalmas arra, hogy az egész emberiséget hitelesen magába foglalja. Ferdinand szerint az antropocén földtörténeti korszaka köré szervezett földtörténeti narratíva eltagadja a nem fehér létélményeket és a természethez való másfajta (nem leigázó) viszonyulásokat, ezáltal pedig nem fogadja el más megismerések és megtapasztalások lehetőségét.¹⁰ Mint minden egyetemességre számot tartó fogalom eseté-

⁶ Ferdinand itt ír részletesebben Turner festményéről: FERDINAND, *Decolonial Ecology...*, 2–3, 71–73.

⁷ Uo., 3–12.

⁸ Uo., 12.

⁹ Uo., 6.

¹⁰ Uo., 10. Ferdinand az antropocén nagy teoretikusáról, Dipesh Chakrabartyról is némi kritikával ír: olvasatában Chakrabarty olyan gondolkodóként tűnik fel, aki feladja a szubaltern kritikai fogalmait, hogy szélesebb skálán tudjon beszélni globális, az egész emberiséget

ben, itt is arról van szó, hogy az antropocén korszakmegjelölés egy monolitikus emberképet feltételez, hasonló tapasztalatokkal és történelmi beágyazódással, ez viszont sok poszt- és dekoloniális gondolkodó szerint problematikus megközelítés, hiszen ezek a nagy narratívák bizonyos értelemben episztemológiai erőszakot követnek el azokon, akik *máshogy* vagy *máshonnan* építik fel történetüket.¹¹

Miközben Ferdinand alapvetően az antropocén fogalmával szemben kritikus, a nigériai születésű Cajetan Iheka a számára túlságosan antropocentrikus (dekoloniális) ökokritika kapcsán teszi fel a kérdést, hogy vajon mit tudunk kezdeni a nem humán ágensekkel. Iheka *Naturalizing Africa* című monográfiája – bár bőven szólnak érvek amellet, hogy a dekoloniális ökokritika alapszövegének tekintsük – módszertanában eltér Ferdinand könyvétől, ugyanis Iheka irodalmi példák segítségével igyekszik megmutatni azt a fajta alternatív értelmezést, amely segíthet átkeretezni azt, ahogy az (afrikai) irodalmat olvassuk.¹²

Iheka egyik központi érve az, hogy a felvilágosodást követően a posztkolonializmus is örökölte azt a fajta gondolkodást, amely hierarchiát állít fel az élőlények között, és az így létrejött rendszerben egyértelműen az embert részesíti előnyben.¹³ Az ökokritika dekolonizációja Iheka számára tehát a tudományág antropocentrizmusának árnyalásáról, illetve ennek a hierarchiának a megtöréséről szól. A hierarchikus viszonyok alternatívájaként Iheka bevezeti a közelség esztétikájának (*aesthetics of proximity*) fogalmát, mely egyszerre jelöl térbeli és fizikai közelséget ember és nem emberi élőlények között, utalva az együtt létezésre, illetve egyfajta megosztott ágenciát (*distributed agency*) is, mely pontosan az ökokritika emberközponúsága helyett kínál más megol-

érintő jelenségekről, ökológiáról és környezetvédelemről – márpedig Ferdinand olvasatában ezzel Chakrabarty is az univerzalizálás hibájába esik. Uo., 11.

¹¹ Hasonló kritikát fogalmaznak meg a dekoloniális feminista gondolkodók is, például Chandra Talpade Mohanty, Maria Lugones és Oyèrónké Oyèwùmí, lásd GYURIS KATA, „Sebezhetőség és dekolonizáció: A diszkurzív keretek újragondolása Judith Butlertől Maria Lugonesig”, *Helikon* 69 (2023): 227–234, <https://doi.org/10.57226/Hel.2023.2.4>.

¹² Ez a megközelítés pedig jó átvezetést is nyújt majd tanulmányom irodalmi elemzéssel foglalkozó részéhez. Természetesen nem szeretném azt a benyomást kelteni az irodalmi példák alkalmazásával, hogy az irodalom a filozófia vagy a kultúrkritika gyakorlati hasznosítása lenne, ugyanakkor azt is gondolom, hogy kortárs irodalom ugyanúgy a kortárs kulturális gondolkodás lenyomata, mint a vele egy időben megjelenő elméletibb jellegű munkák. Ez pedig véleményem szerint lehetőséget is ad nekünk ahhoz, hogy termékeny kapcsolódási pontokat találjunk a kettő között.

¹³ IHEKA, *Naturalizing Africa...*, 8–9.

dást.¹⁴ Itt természetesen nem arról van szó, hogy Iheka emberi vagy emberjellegű cselekvőképességgel ruházná fel a nem humán ágenseket, csupán arra hívja fel figyelmünket, hogy az állatok és a természet egyszerű allegorikus értelmezésénél – ahol is ezeknek nem nagyon van más funkciójuk, mint az emberi szenvedés szimbólumaiként feltűnni – léteznek termékenyebb olvasatok is.¹⁵ Ferdinand-hoz hasonlóan Iheka is utal az őshonos (*indigenous*) tudásrendszerek és kozmológiák kiaknázatlan lehetőségeire, elsősorban akkor, amikor a megosztott ágenciát ezekhez az eltagadott vagy ignorált episztemológiákhoz köti, és azt próbálja bemutatni, hogy talán a *máshonnan* gondolkodás az, ami új értelmezési lehetőségeket hozhat magával.¹⁶ Tehát végső soron Iheka is arra az episztemológiai erőszakra reflektál, amelyre Ferdinand is, amikor az antropocén fogalmát kritizálja annak túlzott univerzalizáló jellege miatt.

Amikor a(z) afrikai) tájról beszélünk, eszünkbe juthat az a gyarmatosításban gyökerező és történelmi korokon végighúzódó reprezentációs stratégia, melyben szintén felismerhetünk egyfajta episztemológiai erőszakot is. W. J. T. Mitchell, művészettörténész és kultúrakutató felhívja a figyelmünket arra, hogy a táj soha nem statikus, hiszen olyan kulturális médiumként és identitásképző folyamatként is leírható, mely során egyes csoportok aktuális öndefiníciójuk szerint értelmezhetik azt.¹⁷ Valóban létezik is egy olyan mitizáló beszédmód és vizuális-verbális ábrázolás, mely az afrikai kontinenst vagy sötét vadonként és sorozatosan katasztrófa sújtotta övezetként (gondoljunk csak az Afrikával kapcsolatban megjelenő média hírekre), vagy az ember térnyerése előtti paradicsomi állapotként mutatja be (itt pedig gondolhatunk bármelyik egzotikus afrikai körutat kínáló utazási iroda hirdetéseire). Ez a kettősség megjelenik a dél-afrikai irodalmi hagyományban is, leglátványosabban talán az afrikáner farmregény (*plaasroman*) műfaján keresztül, mely a 19. századtól kezdett el teret nyerni. A fehér afrikáner gyarmatosítók nemzeti öntudatot formálni hivatott irodalmi hagyománya az afrikai tájat egyfajta kulturális konstrukcióként mutatja be. A táj kulturális konstrukcióvá válásának meghatározó lépése, hogy azt meghódítandóként és termőföldre alakítandóként látatja, ennek végrehajtása pedig szimbolikus győzelem a vad afrikai kontinens és az ott élő őslakosok fölött, így pedig megerősítése a keresztény afrikáner nemzet felsőbbrendűségének.

¹⁴ Uo., 22–26.

¹⁵ Uo., 24.

¹⁶ Uo., 58–61.

¹⁷ W. J. T. MITCHELL, „Introduction”, in *Landscape and Power*, szerk. W. J. T. MITCHELL, 1–4 (Chicago–London: University of Chicago Press, 2002), 1–2.

Amilyen fontos hagyomány volt a farmregény az afrikáner közösség számára, olyan gyorsan jelentek meg más afrikánsz és angol anyanyelvű fehér dél-afrikai szerzők tollából azok a szubverzív visszaírások, melyek épp ezt a nemzeti mitológiaképző gesztust igyekeztek kritikusan szemlélni, illetve felhívni olvasóik figyelmét a farmregények mélyén húzódó hazug mód idealizáló gesztusra. Egyik legismertebb példájuk az irodalmi Nobel-díjas J. M. Coetzee *A semmi szívében* (1977) című regénye, a magyarul még nem megjelent *Agaat* Marlene van Niekerktől (2004) és legfrissebben Damon Galgut *Az ígéret* című könyve (2021). Az eredeti farmregényben fellelhető pátosz helyett a legtöbb visszaírás a fehér farmerek idegenségére és az őket lassan felörlő forróságra, a rossz minőségű termőföldre, a végeláthatatlan munkára és a folyamatos fenyegetettségre helyezi a hangsúlyt. Galgut egy generációkon átívelő családragény formájában mutatja be a farmhoz és a dél-afrikai tájhoz való viszonyulás ambivalenciáit és szükségszerű változásait. Az apartheid idején, 1986-ban kezdődő történet egészen 2018-ig kíséri végig a Swart-család életét és az egymást követő generációk küzdelmét a farmmal. A családapa régimódi, afrikáner hagyományokban gyökerező hozzáállása a farmhoz, a gazdálkodáshoz, a környezethez és a farmon dolgozó afrikai munkásokhoz megakadályozza őt abban, hogy betartsa feleségének annak halálos ágyán tett ígéretét. Rachel Swart halála, illetve a regény címében is szereplő ígéret egyfajta katalizátora is az eseményeknek: a haldokló nő annyit kér férjétől, hogy írassa át a családot régóta szolgáló afrikai Salome nevére azt a kunyhót, melyben a nő a fiával lakik, s mely semmilyen haszonnal nem jár a Swart-családnak, ellenben Salome-nak évek óta az otthona. Ezt az ígéretet a férfinak esze ágában sincsen betartani, a következő fejezetekben pedig azzal szembesül az olvasó, hogy a Swart-gyerekek egymás után felnőve miként távolodnak el a farmtól és hogyan kerül ki a következő generáció is az ígéret betartását. Egészen a legkisebb gyerek, a fiatalabbik lánytestvér, Amor visszatérteig a dél-afrikai történelem különböző korszakain átívelő családi haláltáncnak tűnik a regény.

Amor azonban nem csak fizikailag távolodott el családjától, így amikor utolsó élő örökösként visszatér a farmra, kénytelen önmaga számára is újraértelmezni, mit is jelentett gyermekként az itteni élet. Az ezen a ponton már a negyvenes éveiben járó nő időközben vegán lett és nővérként HIV-fertőzöttekkel foglalkozik, talán túlhangsúlyozva is liberalizmusát az időközben demokratizálódó, de még mindig számos gazdasági, faji és politikai problémával küzdő Dél-Afrikában. Persze könnyű lenne arra a következtetésre jutni, hogy mivel Amor lesz az, aki végül beteljesíti az édesanyjának tett ígéretet azzal, hogy a még élő Salome-nak adja a kunyhót, Galgut tulajdonképpen ökofemi-

nista feloldását adja az országot és a Swart-családot régóta feszítő ellentéteknek. Ennél viszont kísérletezőbb és érzékenyebb a regény konklúziója, mely miközben beágyazódik a dél-afrikai társadalmat az apartheid óta nyomasztó mindennapi feszültségekbe, szeretne valami többet és jelentősebbet is mondani az együttélés lehetőségeiről is. Galgut a társadalmi elnyomás és a környezethez való hozzáállás összefonódását mutatja be, így miután Amor végre átadja a kunyhó tulajdonjogát Salome-nak, már a farmot is máshogy látja: „Mi változott, Amor? Nem a fekete ágak, sem a sziklák, sem a kilátás, nem nagyon. Nem, te változtál meg, a szemed, amivel nézel. Semmi nem olyan, mint régen, sem a mértéke, sem a félelmetes volta.”¹⁸ Hasonlóan finom jelenet néhány sorral feljebb Salome szembesítése azzal, hogy talán élete utolsó néhány évében már nem kell félnie a kilakoltatástól: „Mindkét nő tudja, hogy nem látják többé egymást. De mit számít? Közel vannak, de nincsenek közel. Összertartoznak, de nem tartoznak össze. A furcsa, egyszerű szövetkezések egyike, amik ezt az országot összetartják.”¹⁹

Nem szeretnék messzemenő következtetéseket levonni azzal kapcsolatban, hogy Ferdinand és Iheka gondolatai mennyiben keretezhetik a regényt. Mégis úgy látom, hogy Galgutnál is megjelenik az a fajta *másbonnan* látás, amelynek szükségességére mindkét szerző felhívja a figyelmet, akár az antropocén univerzalizáló jellege, akár a túlzottan antropocentrikus gondolkodás kapcsán. Így talán nincs is szükség egy zárt rendszer felvázolására, elég, ha annyit mondunk, hogy a dekoloniális ökokritika képes egyszerre magába foglalni a Karib-térségből kiinduló többfajta létélmény befogadását sürgető ökológiai gondolkodást és az afrikai irodalomban fellelhető reprezentációs lehetőségeket, melyek segítségével olyan hétköznapi kérdéseket tudunk újraértelmezni, mint az együttélés és az ágencia.

HELIKON

¹⁸ GALGUT, *Az ígéret*, 364.

¹⁹ Uo., 363.

NEMES Z. MÁRIÓ

A vitalizált anyag(iság) poszthumanista kontextusai

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

HELIKON

Posthumanist Contexts of Vital Materiality

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

feminista poszthumanizmusa⁵ – nagy hangsúlyt fektetnek a poszthumán szubjektumok megtestesült (*embodiment*), vagyis materiális mivoltára, melyet egyrészt a transzhumanizmus virtualizáló tendenciáival kapcsolatos ellenállásként, másrészt a planetáris bioszba való szolidáris integrálódás etikai gesztusaként (is) értelmezhetünk. Plessner számára az ember testi egzisztenciája ugyancsak központi szerepet játszik, hiszen amit az antropológiai tekintet az emberen meglát, és nem veszít többé szem elől, az az ember eleven teste.⁶ Plessner „testies” antropológiája, „biofilozófiája” (Christian Dejung) szerint az excentrikus pozicionalitás kategóriája az embernek „mint élőlénynek” (*Lebewesen*) a specifikus szerveződési formáját írja körül. A fogalom legelőször *A szerves fejlődés fokozatai és az ember*⁷ című írásban kerül kifejtésre, ahol Plessner a növény–állat–ember hármasságot a szerves élet egymásra épülő „fokozataiként” (*Stufen*) különíti el és kapcsolja össze. Ez a hármasság visszaidézheti Heidegger demarkációs rendszerét, ugyanakkor itt nincsen ontológiai szakadék az egyes kategóriák között, hiszen minden fokozat tartalmazza az őt megelőzőt, mert csak arra ráépülve tudja saját lényegét kibontani, s ezzel a szerves fejlődés folyamatát mozgásban tartani. A szerves fejlődésnek ez az önfeltáró mozgása az emberben teljeseedik ki, mert nála válik az organikus élet alapkategóriája – az élő testet az élettelen testtől elkülönítő pozicionalitás – excentrikus karakterűvé. Az excentrikus pozicionalitás által meghatározott ember leírása számos ponton összekapcsolható a poszthumán szubjektivitással. Plessnernél az ember mindig nyitott kérdés (*eine offene Frage*) marad, egy homo absconditus, aki mind önmaga, mind pedig mások számára megfejthetetlen, bár állandóan saját megalapozhatatlanságnak felnyitására törekszik: ez alkotja létezésének történetiségét.⁸ Vagyis a filozófus antropológiai alaptétele szerint az ember azáltal definiálható, hogy formálisan nem definiálható. Hogy mi az ember, arról az ember dönt, mégpedig folyamatosan, kultúrájának és történelmének minden pillanatában újra és újra. Meghatározása mindig önmeghatározás, hiszen azzá lesz, amivé kultúrája által teszi magát, de átmeneti

⁵ Rosi BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism* (Cambridge: Polity Press, 2022).

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

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

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

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

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

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

¹¹ FISCHER, „Philosophische Anthropologie...”, 254.

vitát tartja szemé előtt, mely a gestaltelméletet képviselő Wolfgang Köhler és a neovitalizmust képviselő Hans Driesch között zajlott le.¹² Plessner rekonstrukciója szerint ebben a vitában Driesch azt az álláspontot képviselte, hogy az organikus lényegkaraktere a struktúrája összességében mutatható ki, mely utóbbi szükségszerűen többet jelent, mint egy anorganikus alakzat részelemeinek szummatív addíciója. Driesch vitalizmusa szerint ez a struktúra a tisztán mechanikus kauzalitásnak fölérendelten működő entelecheia-elv¹³ alapján jön létre. Köhler ellenben amellet érvelt, hogy laboratóriumi körülmények között, elektromos és kémiai ráhatások segítségével az élettelen anyagokban is kimutatható olyan strukturális egész-karakter, melyet a vitalizmus az organikus lényegi jellemzőjének tart. A vita megoldatlan maradt. Driesch szerint Köhler egyrészt összetéveszti az anorganikus működési egységet (*Wirkungseinheit*) az organikus egészszel (*Ganzheit*), másrészt a kísérletek csak azt bizonyítják, hogy az élettelen struktúrák nem önmagukból kiindulva, spontán belső dinamikából mutatnak az organikus egészre *utaló* jellemzőket. A vitalizmus alapján az eleven alakképzés mint „autonóm és automorf” működés helyeződik szembe az anorganikus „heteronóm és heteromorf” alakképződésével.¹⁴ Plessner nem akar olyan metafizikai implikációkat feltételező, s módszertanilag kezelhetetlen fogalmat alkalmazni, mint az entelecheia,¹⁵ de az organikus pusztá alakkarakterét sem kívánja elfogadni. Driesch neovitalizmusa túl „magas komplexitású” (*überkomplex*), mert egy öndinamikus és metafizikai vezérfogalmat választ, míg az alakelmélet túl „alacsony komplexitású” (*unterkomplex*), mert a fenomént csak részeinek specifikus elrendezettsége alapján próbálja megérteni.¹⁶ Mindezek alapján Plessner a kérdést egy új aspektusból közelíti meg. Tézise a következő: „A szemlélet azon tárgyai, amelyek egy alapvetően divergens külső-belső viszony létükhöz tartozóan és

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

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

¹⁴ *Stufen*, 95.

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

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

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

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

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

¹⁷ *Stufen*, 89.

¹⁸ PIETROWITZ, *Helmuth Plessner*, 344; *Stufen*, 100.

¹⁹ PIETROWITZ, *Helmuth Plessner*, 347.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² PIETROWITZ, *Helmut Plessner*, 379.

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

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

²⁴ *Stufen*, 237.

²⁵ *Stufen*, 292.

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

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

Az ún. újmaterialista irányzatok²⁷ olyan filozófiai kezdeményezések, melyek megpróbálják feloldani a fenti szembeállítást, arra hivatkozva, hogy kortárs természet-, techno- és kultúratudományos kontextusban immár nem tartható a passzív, lezárt létkezelés, csupán mechanikus-kémiai keretek között értelmezett anyag pozitívista képzete, mely a Driesch–Köhler vita – így Plessner antropológiájának – előfeltételét képezte. Ebből a perspektívából nézve az összélet organicitásalapú felfogása nem elégséges ahhoz, hogy egymás mellé rendelje az ontológiai nyálábokat, vagyis egységbe fogja a létező egészében aktív szerepet vállaló entitásokat. Ugyanis a kérdés a továbbiakban nem az, hogy ki vagy mi az élő test, hanem hogy ki vagy mi viselkedik befolyással bíró ágensként a planetáris rendszerben. Jane Bennett, az egyik legelismertebb újmaterialista szerző szerint nem a szerves testek, hanem a történeteket kiprovokáló performatív vitalitás helyeződik a vizsgálat középpontjába, amely a szerves és a szervesetlen anyagoknak egyaránt meghatározója.²⁸ Vitalitás alatt itt egyfajta hatóerőt kell érteni, az anyagoknak azt a kapacitását, mely nem csupán passzívan akadályozza az emberi akaratot, hanem öntörvényű kvázi-ágensként való megnyilvánulásra is lehetőséget ad. Ennek a fókuszváltásnak számos módszertani következménye van. Egyrészt el kell búcsúznunk

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

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

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

az önidentitással bíró test, illetve a sajátként birtokolt határ plessneri képzetétől, hiszen nem elég, ha megtestesültnek tudjuk Énünket, hanem szerves és szervetlen anyagok konglomerátumaként is el kell gondolni magunkat, ahol a belső és a külső korábbi határfogalmak elbizonytalanodnak. Ezt olyan – a poszthumanizmus számára is fontos²⁹ – biológusok elméletei is megtámogatják, mint Lynn Margulis elgondolása, miszerint az élet szimbiotikus közösségek sokszorosán összekötött kollaboratív rendszere, amiből az következik, hogy a természet nem versengő individuumokból áll, hanem az individuális testeken túlnyúló önszerveződő hálózatokból.³⁰ Az élő testről a transzkorporális anyagiságra áthelyezett figyelem az anyag performatív vitalitásának értelmezését is befolyásolja, hiszen a Bennett által „thing-powernek” nevezett „anyagerő” testek/objektumok heterogén konstellációjában érvényesül. Érdekes filozófiatörténeti összefüggés, hogy Bennett többek között a Driesch-féle neovitalizmus hagyományát használja fel saját materializmusa kiépítésére, hiszen az ő anyagerő koncepciója számos hasonlóságot mutat a Johann Friedrich Blumenbachon és Kanton keresztül áthagyományozódott *Bildungstrieb*, illetve entelecheia fogalmával.³¹ Az entelecheia egyfajta formatív intenzitást, az élettelen organikus egységgé szervező erőt jelent a német vitalista gondolkodásban, mely Driesch-nél hangsúlyozottan sem lelki, sem materiális jellegű nem lehet. (Utóbbit azért zárja ki, mert nem tud elvonatkoztatni az anyagiság mechanisztikus elképzelésétől.) Bennett az anyagerőt hasonlóképpen formatív karakterűnek tartja, de az organikus egészekként felfogott élő testek helyett a szerves és szervetlent átfogó heterogén anyagisághoz rendeli hozzá: ezáltal „életre kelti” a szervetlent, miközben a szerveset is materializálja. Az anyagerő jellemzője egy bizonyos „kívüliség”, ami meggátolja, hogy feloldódjon az emberi megismerésben. Vagyis az anyagok vitális ereje közrejátszhat a jelentéstermelésben, de megvonja magát a jelentéstulajdonítás általi teljes birtokbavételtől. (Részben ez is magyarázhatja az inorganikussal mint „üres hellyel” kapcsolatos korábban már emlegetett hermeneutikai zavarokat.) Mindez lehetőséget adhat az emberi történelem radikálisan nonhumán „materializálására”, hiszen ha az embert magát is mint vitális anyagokból álló komplexumot fogom fel, akkor minden emberi ágencia végső soron visszavezethető az anyagerőre. Ennek a felfogásnak a szélsőséges példája Manuel de Landa nem-lineáris történelemértelmezése, mely az evolúció mélyidejének

²⁹ Vö. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, 122–125.

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

³¹ BENNETT, *Vibrant Matter...*, 62–81.

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

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

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

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

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

³⁴ BENNETT, *Vibrant Matter...*, 104.

korábbi humanista elfogultságaik – felülvizsgálatára (is) törekednek a posztantropocentrikus fordulat kiaknázásával. A tudománytörténeti önkritika kapcsán állítja Richard Grusin, hogy az általa nonhumánnak nevezett áramlatok³⁵ a hetvenes–nyolcvanas évek „lingvisztikai és reprezentációs fordulatát” kérdőjelezi meg. Vagyis nem csupán az emberi kivételesség elutasításának, illetve a nonhumán ágenciák (újra)felfedezésének van itt fundamentális szerepe, hanem az olyan „denaturalizáló” posztstrukturalista elképzelésekkel (és a posztmodern bizonyos értelmezésével) szembeni ideológiai kritikának is, melynek egyik fő célpontja a társadalmi konstruktivizmus.³⁶ Brian Massumi szerint az ilyen konstruktivizmus fontos szerepet töltött be a természet(i) adottság mivoltának megkérdőjelezésében, de a nyelvi megelőzöttség és a jelölő rendszerek önreferenciájának abszolutizálása elfedte a természet–kultúra-komplexum kultúrán túli anyagiságát.³⁷ A nonhumán perspektívájából mindez paradox módon egyfajta implicit antropológiai újra-beíródásként tűnik fel, mely deszubjektíválva is megőrzi a humán szféra ontológiai dominanciáját. Karen Barad a feminista újmaterializmus és a performatív poszthumanizmus ötvözése során egészen konkrétan fogalmaz, amikor kijelenti, hogy „túl nagy erőt adtunk a nyelvnek”,³⁸ ugyanis a nyelvi fordulat, a szemiotikai fordulat és a *cultural turn* minden létezőt, tehát magát az anyagiságot is „nyelviesíti” és/vagy kulturális reprezentációvá avatja. Mindez Barad szerint leginkább azért problematikus, mert a reprezentációs viták és a „nyelvi monizmus” elterelik a figyelmet a diszkurzív praxisok és materiális jelenségek, illetve a humán és nem-humán ágenciák performatív összjátékáról („intraakciójáról”), mely az ontológia újrafelosztásának és termelésének relacionális

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

³⁶ Uo., vii.

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

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

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

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

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

⁴⁰ BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, 108.

⁴¹ Uo., 109.

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

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

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

⁴³ Uo., 111.

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

sekben, melyek a természeti makrotávlatok és planetáris-geológiai mélyidők felé nyitják ki a feminista materializmust. A téma összetettsége miatt most csak egy, a francia fenomenológia „elementarista” hagyományából – mindegyiknek Gaston Bachelard munkásságából – merítő elgondolást szeretnék röviden megemlíteni, mégpedig a kortárs képzőművészetben, illetve kurátori elméletalkotásban nagy karriert befutó⁴⁵ hidrofeminizmust.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HELIKON

KÖNYVEK

KORA KARINA LEILA

kora.karina@gmail.com

ORCID: 0009-0002-5213-4994

Benjamin BÜHLER. *Ökologische Gouvernentalität: Zur Geschichte einer Regierungsform*. Bielefeld: transcript Verlag, 2018. 225. <https://doi.org/10.14361/9783839444702>.

A politikai ökológia sokoldalú diszciplína, melynek fókuszában a jelenkori politikai és ökológiai folyamatok egymással összekapcsolódásának részletes elemzése áll. Benjamin Bühler *Ökologische Gouvernentalität* című könyvében a politika és az ökológia közötti interakciók sokrétűségének bemutatására összpontosít, kiemelve a politikai ökológia összetett jellegét és tárgyalva annak különböző aspektusait. Kiindulópontként Bühler szembeállítja az ún. „ökogovernamentalitást” a pusztán gazdasági alapon működő kormányzással, majd innen indulva járja körbe történelmi szempontból és esettanulmányok segítségével a politikai tudás konstellációiként a népszerűség és élelmézés, az energia, az erőforrásokért folyó harc és az újrahasznosítás témáit. Ezen kívül szerepet kap könyvében a „kormányzás mint szabályozás” gondolköre is, mely a zárt rendszerek elméletén alapulva többek között olyan témákat is tárgyal, mint a Föld–űrjárat-metafora, a mesterséges éghajlatok és a terraformálás. A lakóhely és lakhatás kérdése mellett az ökológia jegyében történő ellenállással is foglalkozik, melynek keretében az ökológiai aktivista alakját is bemutatja. Végül pedig a politikai ökológia és a demokrácia közötti kapcsolat megvilágítására összpontosít. Az összefoglaló jellegű könyv átfogóan tárgyalja az ökológia szellemében történő kormányzás minden elemét. A tudományos megközelítések mellett kitérőket tesz az irodalom és a filmek területére is, amelyek feldolgozzák vagy megjelenítik ezt a témát.

Az eddig e tárggyal foglalkozó tanulmányok feltárásával és prognózisok összefoglalásával Büh-

ler arra próbál rámutatni, hogy a 20. század elején még csak a science-fiction műfajának vízióiként kezelt jövőképek mostanra valósággá váltak: ezek között említhetjük az erőforrások szűkösségét és az ezekért folytatott harcokat, vagy az emberiség és a bolygó jövőjének kérdését. Erre reflektálva a könyv arra keresi a választ, hogy a felsorolt problémák miként lennének orvosolhatók egy olyan kormányzási formával, amely figyelembe veszi az ökológia fontosságát, azonban szem előtt tartja annak a politikára, a társadalomra és a gazdaságra gyakorolt hatását egyaránt.

Felépítését tekintve a könyv hat nagyobb fejezetből és azokon belül kisebb alfejezetekből áll. Az egyes fejezetek végén a leírtakat Bühler rá jellemző módon, összefoglalásszerűen belehelyezi a jelenleg folyó diskurzusokba, és – korábbi, ökokritika témájú tankönyvéhez hasonlóan – aktuális példák mentén világít rá a fennálló helyzetre.

A könyv célkitűzése, hogy az olvasóknak érthetően, a történelmi folyamatok figyelembevételével vezesse végig, hogyan jutott el a világ a mostani állapotáig. Ehhez segítségül hív múltbéli eseményeket (atombomba-kísérletek és következményei, tantalit kitermelése a Kongói Demokratikus Köztársaságban), tanulmányokat (Michel Foucault, R. Buckminster Fuller, Barry Commoner elméleti munkáit), filmeket (*Zöld szója*, 2012) és irodalmi műveket is (Kim Stanley Robinsón és Aldous Huxley regényeit), azonban elengedhetetlenül szerepelteti bizonyos tudományterületek elméleti bemutatását is, melyek közül a legfontosabb az ökológia és az ehhez kapcsolódó alapfogalmak tisztázása.

A könyvben fontos szerepet játszik az egyes jelenségek történelmi levezetése, így valamennyi megközelítést summázva, átfogóan ismerhet meg az olvasó. A címben is szereplő ökológia szellemében történő kormányzás kezdetei a 18. századig nyúlnak vissza, mivel a politikai gazdaságtan és a politikai ökológia ugyanazon a feltételrendszeren, a nép tudományos megalapozottságú kormányzásán és népszerűség szabályozásán alapszanak.

Helikon 69 (2023) 4

DOI: 10.57226/Hel.2023.4.10

Az ökológia alapelve, hogy az élőlények egymással összhangban és egymással összekapcsolva élnek, az ebbe való legkisebb beavatkozások is jelentős következményekkel járhatnak. Ezek a kapcsolatok mindaddig stabilak, míg egyensúlyban vannak, de bármilyen apró változás akár a rendszer összeomlásához is vezethet. Az élőlények összekapcsolódásának és az ez által létrejött rend egyensúlyának koncepciója meghatározó az ökológiai kormányzás elméletében, mivel rávilágít arra is, hogy egy ökoszisztéma milyen sokféle és egymással összekapcsolódó tényezőktől függ.

A könyv témájából adódóan számos aktuális problémát vet fel az emberiség jelenével és jövőjével kapcsolatban. Az ökológia egyik legfontosabb elemeként az emberi népességet tárgyalja. A népességnek a tudományos diskurzus középpontjába kerülése az 1950-es évek fordulata, ezt követően pedig a társadalom a hetvenes években kezdte figyelmét intenzívebben a környezeti problémák felé fordítani, ezért is nevezik ezt az időszakot „ökológiai korszakhatárnak”. Bühler kiemeli emellett, hogy a népességnövekedés és az erőforrások pazarló felhasználása nemcsak környezeti problémákhoz, hanem társadalmi konfliktusokhoz is vezet, ezért elkerülhetetlen a politikai, a gazdasági és az etikai diskurzusok együttes elemzése. Fontos feltételnek jelöli meg azt is, hogy ideális esetben az ökológiai problémákkal foglalkozás a demokratikus társadalmi rend keretein belül történik, még ha ez a legtöbbször csak nehezen valósítható is meg. A népesség témájához kapcsolódóan megemlíti az 1960-as évek végén önálló diszciplínává vált humánökológiát is, melynek kiindulópontja a politikai gazdaságtanhoz hasonlóan a népesség függése a változó környezeti tényezőktől. E tényezők közé tartoznak a társadalmi viszonyok, az iskolázottsági szint, a várostervezés, az energiatechnológia és a közlekedés.

A politikai ökológiának ma is szerves részét képezik az apokaliptikus fikciók. Az ökológiai jelenségek felé fordulás a kortárs irodalomban is megfigyelhető. Számos szerző kiemelt figyelmet szentel annak, hogy olyan aktuális kérdéseket és problémákat vonjon be műveibe, mint a klímaváltozás vagy az ember által okozott környezeti károk és ezek következményei. Az ökológiai és a fikciós diskurzusok között kölcsönhatás figyelhető meg, mivel az irodalom eszközei különböző elméletek

bemutatására és új nézőpontok ismertetésére egyaránt alkalmasak, aminek szemléltetéseképp Bühler többek között Aldous Huxley *Szép új világ* és *Sziget*, Cormac McCarthy *Az út* és Burrhus F. Skinner *Walden Two* című regényeinek elemzésére is kitér.

Az ökológiai szakértők negatív előrejelzéseiből levont következtetések azonban csak részlegesen tükrözik a politikai ökológia teljes képét. Ugyanis a fő cél az, hogy a rendelkezésre álló cselekvési potenciálok kiaknázásával elősegítsük a változást, ezáltal lehetőség nyíljon egy új társadalom építésére, amely ökológiai elveken alapszik.

A könyv olyan érzékeny témákat is feszeget, mint hogy a természettudományoknak vagy a kultúratudományoknak van-e fontosabb szerepe az ökológiai diskurzusban. A kettő közti párbeszéd kapcsán Bühler fontos megállapítása, hogy a természettudományok önmagukban nem tehetnek döntéshozatalra irányuló kijelentéseket a társadalom nevében. Inkább az a feladatuk, hogy információt szolgáltatassanak eddig ismeretlen problémákról és kritikai tudatosságot teremtsenek. A tudomány felelőssége továbbá, hogy a tudományos tényeket érthető formában mutassa be a nyilvánosságnak, és ezáltal hozzájáruljon a társadalmi vitákhoz.

Ezen a ponton azonban felmerül a kérdés, hogy mi is a szerepe a kultúratudományoknak. A kultúratudományokat korábban sokszor azzal a kritikával illették, hogy nem foglalkoztak kellőképpen műszaki és természettudományos kérdésekkel. Jelenleg azonban olyan sürgető jövőbeli problémákkal szembesülünk, mint például az antropogén éghajlatváltozás és a nem megújuló energiaforrásokért folyó harc, amelyeket nem lehet tisztán természettudományos megközelítéssel kezelni. Így itt ismét a humán tudományok jövőt érintő szakértelmére van szükség, hogy alapvető vitát folytathassunk arról, miként akarunk élni, és ehhez milyen prioritásokat akarunk meghatározni.

Bühler az irodalom legfontosabb feladatáént azt a funkcióját emeli ki, hogy az emberek figyelmét az ember helyére és szerepére irányítsa a vesztélyeztetett természeti világban. Az irodalomtudomány „zöldülése” viszonylag későn, csak 1990 körül kezdődött el, azóta azonban az ökokritika meghonosodott a kultúratudományokban, kezdeti szakaszaihoz képest differenciáltabbá vált, és kri-

tikai elméletekhez is csatlakozott. A „zöld tanulmányokat” (*green studies*) ezáltal fontos kritikai tevékenységként értelmezhetjük, hiszen az egész bolygónkra, annak jövőjére és egyáltalában az emberiség túlélésére összpontosítanak.

Az ökokritika szempontjából kiemelkedő fontosságú az irodalom azon megközelítése, mely szerint a „természet” és a „környezet” olyan kulturálisan meghatározott konstrukciók, amelyek megalkotásában az irodalom a múltban és a jelenben is egyaránt jelentős szerepet játszik. Mivel az irodalom társadalmi valóságunk szervezésében segít, ezáltal az irodalom és a környezet kapcsolataival való foglalkozás politikailag is relevánssá válik, amihez az ökokritika nyújtja az elméleti keretet. Mindezek mellett a pedagógiai dimenzió is különösen fontos: a közoktatásban és az egyetemeken a szövegek ökológiai megközelítésű olvasása ösztönözhet a természettel való, bevett mintákon alapuló kapcsolatunk megkérdőjelezésére, alternatív életmódok megvitatására és politikai elkötelezettség kialakítására.

A politikai ökológia, mely felismeri a környezeti válság súlyát és kihatásait, kulcsfontosságú lehet a demokrácia megújulásához vezető úton. Mivel azonban ez az ökológiai elveken alapuló kormányzási mód még megvalósításra vár, ezért egyrészt csak a fikció segítségével tervezhető, másrészt pedig ehhez a modern társadalmaknak jól tájékozott és tudományos ismeretekkel rendelkező kritikusként kell működniük. Ez a megközelítés lehetőséget kínál arra, hogy az ökológiai kihívások kezelése révén ne csak a környezet, hanem a demokratikus rendszer is fejlődhessen és alkalmazkodhasson az új kihívásokhoz.

Az ökológiai kormányzás változatos megjelenési formáiba és sokrétű aspektusaiba nyerhetünk betekintést Bühler kötetének segítségével. Érdeme, hogy összefoglalja az e témával foglalkozó műveket, s egyszersmind azt is szemlélteti, hogy milyen sokoldalúan alkalmazható megközelítésmód az ökológia szellemében történő kormányzás. A könyv közérthetősége és didaktikus fogalmazásmódja által az olvasóközönség széles rétegét megtudja szólítani, és számos film, irodalmi mű és esettanulmány bevonásával próbálja kézzelfoghatóvá tenni az ökoenvironmentalitás koncepcióját. Fontos kérdéseket tárgyal interdiszciplináris szinten, és kiemelt jelentőséget kap benne az egyes tudományágak egymásra hatása és együttműkö-

dése. Átfogó és közérthető módon kapcsolja össze az ökológia és a kormányzás területeit, ezzel bemutatva, hogyan lehetnek ezek az elvek mérvadók a társadalmi és politikai kérdések megértésében. Ezáltal az ökológiai szemlélet nem csupán elméleti koncepció marad, hanem hatékony eszközként tűnik fel a mindennapi élet és társadalmi döntéshozatal kontextusában is.

 HELIKON

NYERGES CSABA

nyergescs55@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2467-6908

Simon C. ESTOK. *The Ecophobia Hypothesis*. New York: Routledge, 2018. 197. <https://doi.org/10.4324/9781315144689>.

„Nehéz komolyan venni azt az [...] ökokritikust, aki marhasülttel a gyomrában gyárt ragyogó elméleteket” – írja Simon C. Estok 2009-ben az *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment (ISLE)* című folyóiratban megjelent, nagy port kavart tanulmányában. Estok saját ökofóbia-koncepciója ebben a szövegben inkább csak ötletszinten kapott szerepet; kilenc évvel később azonban, a jelen recenzió tárgyát adó *The Ecophobia Hypothesis* című könyvben már hipotézisként konstruálódik meg. A szerző további munkásságára reflektáló szakmai diskurzus is látványos példáját nyújtja annak, amit Serpil Oppermann szintén még 2009-ben Estoknak címezve „ismeretelméleti krízisként” azonosít az ökokritika beszédmódjaiban. A válság hátterében az aktivizmus és az elmélet összetett viszonya áll, tárgyát pedig az adja, hogy az ökokritika mint önálló diszciplína nem rendelkezik olyan saját, összefüggő elméleti apparátussal, amely a legtöbb humán- és társadalomtudományos tudományterületet összefogja. Estok kritikusi ugyanakkor rendre arra hívják fel a figyelmet, hogy ő csupán egy újabb teoretikus kártyavárat akar építeni, ami nemcsak haszontalan, de ellentétes is azzal az elképzeléssel, amelyet véleményük szerint az ökokritikának kellene megvalósítania. „Vajon mikor válik egy álláspont retorikai stabilitása és állítás/bizonyításviszonya eléggé nevétségessé ahhoz, hogy ne pazaroljunk további cikkeket és könyveket az állí-

táson rágódva, és helyett azon dolgozzunk inkább, hogy valami hasznosat tegyünk az akadémián kívüli világban is?” – teszi fel a kérdést S. K. Robisch, akinek az Estok-tanulmányt kritizáló cikke után a publikációnak helyet biztosító *ISLE* kiadott egy közleményt, amelyben felhívták a figyelmet arra, hogy több, erőszakra felbujtó szöveget nem fogadnak be.

Minden bizonnyal az Estok tanulmánya köré összpontosuló intenzív diskurzus magyarázza a szerző könyvének meglehetősen szokatlan felvezetőjét is. Sophie Christman előszava után, s egy másik oldalas rövid ökofóbia-kisokost követően, Estok rögtön rátér a 2009-es tanulmánya generálta vitára, és hosszasan szemléli, hogy azóta milyen sokrétű tudományos diskurzus folyik az ökofóbiáról; majd arra a következtetésre jut, hogy „az ökofóbia teoretizálása egy időben ellentmondásos lehetett, de a bizonyítékok határozottan arra utalnak, hogy ez ma már nem így van” (7). Felmerül a kérdés, hogy vajon tényleg ennyire egyszerűen elintézhető-e az a probléma, amelyet „aktivizmus kontra teória”-ként szokott hivatkozni az ökokritikai szakirodalom. Az ugyanis, hogy kialakult egy termékeny szakmai érdeklődés az elméleti fókuszúnak látszó ökokritika iránt, még korántsem jelenti azt, hogy a tudományterület kutatói számára döntés született volna a dichotómia egyik vagy másik tagjának javára. Meglátásom szerint épp ebben a megoldatlanságban lokalizálható Estok szövegének szembevetendő hiányossága, a szerző ugyanis minden egyes alfejezetben kiemelt figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy fog-e bármi változni attól, hogy ő akadémiai kereteken belül, egy szűk értelmiségi rétegnek értekezik az emberre jellemző ökofóbia veszélyeiről. Ezzel párhuzamosan pedig többször rávilágít arra is, hogy az ökokritikának valóban szüksége lenne egy olyan teoretikus alapra, amely önálló diszciplínává emelhetné azt. Estok számos figyelemre méltó és alaposan átgondolt állítása sem képes elfedni az ennek érdekében végzett munka hiányát; még annak ellenére sem, hogy saját retorikája könnyen arról győzheti meg az olvasót, hogy ez a könyv nyújtani fog valamiféle alternatív megközelítésmódot, esetleg módszertant, amellyel a végtelenségig túlpolarizált *elmélet vs. gyakorlat* problémáját termékenyebb irányba tereli.

Az ökofóbia-hipotézis mindazonáltal hatalmas és szerteágazó kutatómunka eredménye, amelyet a hét alfejezet konklúziói visszaigazolnak. Estok ökofóbia-hipotézise a természettől és a természeti dolgoktól való irracionális félelmek megértésére törekszik. A szerző szerint azok a viselkedési mintázatok, amelyek alapvetően az ember túlélését biztosították („üss vagy fuss” reakció, időjárási tényezőktől, veszélyes állatoktól való félelem stb.), és egykor valóban racionális félelmek voltak, mára irracionális fóbiává alakultak, ily módon potenciálisan hozzájárulva a kihalásunkhoz (Rick HUDSON, „Book Review: Simon C. Estok: *The Ecophobia Hypothesis*”, *Gothic Nature*, 1 [2019]: 246–248, 246). Estok célja az ökofóbia teoretizálásán keresztül az antropocén-korszak, a jelenlegi környezeti válságok és az éghajlatváltozás ember generálta eredetének feltárása; teszi mindezt azért, hogy rávilágítson a változó jelenségekhez való társadalmi hozzáállásokra is.

Az első alfejezet E. O. Wilson biológus biofilia-konceptiójából indul ki, amely a természet, illetve a nem emberi élőlények szeretetére utal. Estok egyetért Wilson elméletével, miszerint a biofilia is az emberbe biológiailag kódolt viselkedésmód; kiemeli ugyanakkor, hogy a biofilia csupán a skála egyik vége, annak másik végpontján az ökofóbia áll, és Wilson elmélete önmagában egyáltalán nem képes a jelenleg is zajló monumentális környezetpusztítást magyarázni. Hasonló módon cáfolja Estok azokat az elképzeléseket is, amelyek szerint az emberi viselkedés csupán szociokulturális tényezők eredménye, de ugyanígy megkérdőjelezi azt is, hogy az emberi magatartást teljes mértékben a gének határoznák meg. A fejezet központi gondolatmenete az antropocénhez vezető utat követi, a szerző állítása szerint ugyanis az antropocén tulajdonképpen az ökofóbia csúcsra járatása.

A Terror és ökofóbia című részben Estok amellett érvel, hogy a terror különböző képei, amelyeket a média közvetít, legtöbbször egyszerűen megerősítik azt az antropocén-ideológiát, mely szerint a természet olyasvalami, ami ellen harcolni és amit uralni kell: „A vallási indíttatású támadások okozta pusztítás traumája és a káosz, ami New Yorkban uralkodott a 21. század elején, a 9/11-narratívákat egy olyan hagyományon belül helyezi el, amely erősen emlékeztet az apokaliptikus diskurzusra” (38). A természetről alkotott disztópikus képek ál-

tal gyakran megerősített ökofóbia a természetet ért károkkal szemben mint kollektív közömbösség jelenhet meg. Az ökofóbia-hipotézis szerint „a terrortól és az éghajlatváltozásról szóló narratívákat úgy kell érteni, mint amelyek egyszerre idézik elő a félelmet, és függenek is attól”, továbbá „a 9/11 utáni diskurzusok (az idegengyűlölet és a rasszizmusé) és az éghajlatváltozásról szólók (ökofóbia) nem egyszerűen izomorfikusan hasonlók, hanem kölcsönösen függenek egymástól.” (35) Tehát a társadalmi és természeti narratívák félelmet generálnak, de a félelemre is alapozódnak reakcióként, ekképpen pedig egymással is kölcsönös függésbe kerülnek Estok szerint, vagyis az eltérő diskurzusok között kettős kötések képződnek. A fejezet és egyben a könyv egyik központi állítása szerint az ökofóbiát az egyéni ágencia elvesztésétől való félelem katalizálja. A tragédiát mint irodalmi műfajt is alapvetően meghatározza ez a félelem Estok szerint. A *Lear király* rövid elemzésével példázza, hogy a műfaj nem az én felemelkedését ünnepli, inkább „nyafog” (*whine*) annak lehetetlenségén. Lear tragédiája így módon abban áll, hogy nem képes elválasztani saját magát a természeti környezettől. „Mivé lenne a darab a vihar nélkül?” – teszi fel a kérdést a szerző.

Estok monográfiája egyébként számos hosszabb-rövidebb elemzést tartalmaz, amelyekben az irodalmi művek mellett a filmek értelmezése is teret kap. Sajnos a művészeti produktumokat elemző részek kevésbé kidolgozottak, az elemzések gyakran nem lépnek tovább annál, mint hogy egy adott ökokritikai ötlet, ideológia perspektíváját applikálják.

A könyv középső fejezetei két fő jelenség köré csoportosítva tárgyalják az ökofóbia jellemzőit. Estok azt vizsgálja, hogy az ökomédia és a globális húsfogyasztás milyen módon függ össze az ökofóbiával. A média szerepe és befolyása nyilvánvaló az ökológiai narratívák formálásában is. A katasztrófafilmek és az emberi önpusztítás apokaliptikus narratíváinak elterjedése egyrészt azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az anyagi világot pusztító látványosságá és árucikké degradálja, ami a néző passzivitására erősíthet rá, másrészt viszont cselekvési és elköteleződési lehetőségeket kínál. Hogy a kapitalista ökomédia megváltoztatása rendkívül nehéz és hosszú folyamat, arra Estok a dohánypiac 20. századi átalakulását hozza példaként; szerinte ugyanakkor még a legnagyobb tőkekoncentrációval

rendelkező piaci ágensek működés módjának megváltoztatása is lehetséges, és ez egyben elengedhetetlen bolygónk megóvása érdekében. A tényleges változáshoz például nemzeteken átívelő jogi intézkedésekre lenne szükség, de sokan valószínűleg ezt a szabadságjogok elvételével állítanák párhuzamba. „Ha ezek a támadhatatlannak tűnő behemótok (Malboro, Camel és mások) bizonyos mértékben vesztek is hatalmukból és tekintélyükből, akkor az óriási erőfeszítések árán történt, nem egyszerűen a felvilágosításoknak köszönhetően [a dohányzás környezet- és egészségkárosító hatásairól informálódtak az emberek – Ny. Cs.], hanem a személyes szabadság és a közfelőlőség viszonyának társadalmi értelmezésében bekövetkezett változása révén” (68.).

Az ökofóbia-hipotézis szerint a modern, iparosodott nemzetek egyik alapvető jellemzője, hogy sajátos „hüsetikájuk” van, vagyis azokat a nemzeti létformákat, amelyeket ma ismerünk, alapjaiban határozza meg a húsfogyasztás etikája. „A hús az ökofób állapot legextrémebb, globális jellegét reprezentálja, azon totális közömbösség miatt, amit a húsipar tanúsít a meggyalázott nem emberi testek felé” (92.) A húsipart alakító piaci logikák és az ágenciavesztéstől való félelem készítetik az emberiséget arra, hogy egy olyan ipari gépezetet működtessen, amely rendkívül veszélyes és jelenlegi formájában teljes mértékben fenntarthatatlan. A piacot meghatározó ideológiák sokszor önmagukban is ambivalensek: a génkezelt ételek biztonságáról Estok szerint például még ma sincs elegendő mennyiségű információ. Bár lehetséges lenne érvelni amellett, hogy ezekkel a technológiákkal szélesebb körben csökkenthető az éhezés, ez egyrészt nem történik meg, másrészt a génkezelt technológiák nemcsak az emberi egészségre gyakorolnak potenciálisan negatív hatást, de a termőföldek szélsőséges átalakulása miatt is veszélyesek. „Az amerikai élelmiszeriparban a vállalati kapitalizmus gyakorlata és a profitra való törekvés ökofób, és nem termel sem észszerű alternatívákat, sem fenntartható élelmiszerforrásokat” (96).

Az *Örület és ökofóbia* című fejezetben Estok az ökofóbiát az örültséggel hozza összefüggésbe, amennyiben amellett érvel, hogy az irracionális félelmünk a természet kiszámíthatatlan ágenseitől az örület határán mozog. A szerző irodalmi szövegek segítségével tárgyalja örület és ökofóbia

kapcsolatát. Röviden reflektál az örültség irodalmi ábrázolásmódjaira, és elválasztja egymástól az úgynevezett „valós” és „irodalmi” örültséget: „Az irodalmi örület nyilvánvalóan nem ugyanaz, mint a nem irodalmi örület, de az etika, amely az örület társadalmi konstrukciójához kapcsolódik, mindkét esetben funkcionálisan azonos, és ugyanazok az elemzési módszerek érvényesíthetők az etikai kereteken az irodalmon belül és kívül is” (123). Bár ez a fejezet inkább egy kutatási terület kirajzolására vállalkozik, akkor is meglehetősen reduktívnak tűnhet az, ahogyan Estok itt irodalomról és az irodalmi ábrázolás szerepéről értekezik, több szempontból is. Ha az ökokritikai gyakorlat egyik elsőszámú hivatása az irodalmi szövegek elemzése, akkor az ökokritikai berkekben elismert Estok irodalomkoncepciójának reduktív mivolta – azaz csak példaértéken kezeli a szöveget – azért válhat szembetűnővé, mert pont ebben a diszkurzív közegben kap kiemelt figyelmet az irodalom funkciójának és működésmódjának problematizálása. Az ökokritikai nézőpontú szövegelemzések egyik központi kérdése éppen az, hogy mivel biztosítható az ökokritika mint értelmezői eszköztár létjogosultsága, vagyis hogy milyen társadalmi jelentősége lehet az efféle munkának. Ily módon az irodalom szerepének megragadása az ökokritikának egyik legtöbbször tárgyalt problémája.

Az utolsó, revelatív részben a szerző a szemét kérdéskörét taglalja. Estok azt állítja, hogy az ember által termelt szemét görcsös eltüntetésével még nagyobb teret adunk az e viselkedésmódokat meghatározó ökofób érzeteknek. Ahelyett, hogy egyfajta eszképpista közönnyel állnánk a szeméthez, érdemes lenne elismerni annak ágenciáját, és az elterelés helyett mielőbb cselekedni, mert az a mennyiségű szemét, amelyet az emberiség termel, a legjobb törekvések ellenére is csupán a nyugati világ bizonyos részein maradhat még láthatatlan.

Estok munkája, bár néha elnagyolt, olykor felszínesen provokatív, mégis jelentős hozzájárulás az ökokritikai diskurzusokhoz. Amennyiben a könyvnek az volt a célja, hogy rávilágítson még kevésbé kidolgozott, de potenciálisan hasznos kutatási területekre, és felhívja a figyelmet az emberiség ökofób viselkedésmódjára különböző perspektívákból, úgy teljesítette saját célkitűzését. A monográfia a saját retorikája alapján azon-

ban, úgy tűnik, ennél többet szeretett volna elérni. Amint arra korábban rávilágítottam, hasznos lehetett volna az elmélet és a társadalmi cselekvés összetett relációit reflektáltabban kifejteni. Ismét Oppermann-t idézve: „nem szabad elfelejtenünk, hogy az elmélet mindig hatékony egy olyan kulturális tér kialakításában, amely aztán politikai teret teremt a kormányok számára a cselekvésre, és ugyanolyan hatékony, mint az aktivista kísérletek.” Sem Estok, sem Oppermann nem fejt ki részleteiben, mit értenek az elmélet „hatékony-sága” alatt. Amit tehát Oppermann számon kért, azt nem teljesítette Estok könyve, holott Oppermann is levegőben hagyja, mit ért hatékonyságon. Louisa Mackenzie és Stephanie Posthumus szintén az *ISLE*-ban megjelent közös cikkükben amellel érvelnek, hogy Estok („elmélet híró”) és Robisch (az említett, radikális hangvételű kritika szerzőjének „elméletellenes”) pozíciója nagyon sokszor hasonló, ami arra enged következtetni, hogy a kétpólusúnak tűnő vita sokkal összetettebb annál, mint hogy egyszerű binaritásokban gondolkodjunk róla. A monográfia elején elő-előjövő gúnyos megjegyzések helyett talán érdemesebb lett volna a vitára „elméleti” szempontból is reflektálnia Estoknak, ami minden bizonnyal világosabbá tehetné volna a könyv szerzőjének pozícióját is. Ahogy a szerzőpáros megfogalmazza, „végső soron a tét nem az elméletpárti kontra elméletellenes kettősségben keresendő, hanem az olvasás etikájában és a kontextualizált tudományosságban, amely figyelembe veszi a különböző társadalmi-térbeli episztémológiákat és párbeszédbe hozza azokat.”

Ezzel akár összhangban is lehetne az a rendre visszatérő kijelentés Estok munkájában, hogy az ökofóbia hasonló módon működik, mint a rasszizmus, a szexizmus vagy a homofóbia. A szerző továbbá többször feleleveníti, hogy ha olyan ökokritikát akarunk csinálni, amely képes valamilyen hatást elérni, annak feminista alapokon kell nyugodnia. Előbbi kijelentése azonban éppen a feminista vagy akár a queer elméletek felől megközelítve lehet problematikus. Természetesen a különböző kizárás-mechanizmusok működhetnek hasonló logikák mentén, mint az ökofóbia, de Estok állítása éppen azért tűnik sokszor inkább egy felvett pozíciónak, mert egyáltalán nem derül ki, pontosan mit jelent számára a feminista ökokritika, vagy az, hogy mik azok a hason-

ló logikák, amelyek mentén például a homofóbia és az ökofóbia egyformán értelmezhetők. Ahogy az idézett szerzőpáros rámutat: „Kellő figyelmet kell fordítani arra a tényre, hogy a queerség és a természet nem mindig egy olyan általános státuszban érintkezik, amely abjekt vagy kisebbségi, mint ahogy a nőesség és a természet sem.” A könyv szerteágazó tudásanyaga mindenképpen figyelemreméltó, a kidolgozatlanul maradt megfigyelések és pozíciók pedig remélhetőleg további munkára sarkallják az ökokritikai diskurzust.

HELIKON

BARTHA ÁDÁM

adam.bartha89@gmail.com

ORCID: 0009-0005-6336-5458

Lorraine DASTON. *Against Nature*. *Untimely Meditations*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2019. 78.

Lorraine Daston könyvének rövidege ellenére alapos összefoglaló áttekintést ad a természet fogalmának nyugati alakulásáról. Az amerikai tudománytörténész genealógiai áttekintése arra keresi a választ, hogyan kapcsolódott össze a természeti törvény és a normativitás fogalma a nyugati gondolkodástörténetben. Másként fogalmazva: hogyan alakult ki az a koncepció, miszerint az emberi észnek és a belőle következő normativitásnak tükröznie kell(ene) a természet univerzális törvényszerűségeit.

Daston kiindulási pontja, hogy a nyugati társadalmakban a természetet sokáig objektív adottságként fogták fel, vagyis olyan környezeti valósággként, amely „odakint” van. Bár saját szabályai szerint működik, és kihatással van az emberre, a természeti és az emberi (társadalmi, individuális) szabályok nem egylényegűek.

A szabály és a törvény fogalmi megkülönböztetése az egyik episztemológiai kulcs a kötet befogadásához, és ennek hangsúlyozása teszi leginkább világossá, hogy a foucault-i módszertan által ihletett genealógiai elemzésről van szó. Daston ugyanis kiemeli, hogy az európai gondolkodástörténetben a természetet a 17. századig úgy írták le, mint amely szabályok és axiómák szerint működik, de ezeket nem tekintették univerzális törvények-

nek – miként Foucault-nál, úgy Dastonnál is fontos episztemológiai vízváltásznak számít a francia felvilágosodás.

A szöveg a természet három alapkategóriáját vázolja fel: ilyen a *specifikus*, a *lokális* és az *univerzális* természet. A specifikus természet a világ „dolgainak” egyedi természeti szabályait írja le. Ezek a szabályok bár determinisztikusak, nem univerzálisak, amennyiben nem ugyanazok a szabályok vonatkoznak az egyes dolgokra. E specifikus szabályok legfontosabb jellegzetessége – mondja Daston –, hogy rendet teremtenek a világ eltérő dolgai között. A lokális természet ezzel szemben kiszámíthatóságot, egyfajta helyhez kötött rendet teremt, azonban nem determinisztikus. Ezek a lokális adottságok vagy attribútumok leginkább a helyi szokások formájában jelennek meg. Végül az univerzális természet olyan szabályok összessége, amelyeknek nincs alternatívájuk, és a világ dolgaira specifikus különbségek nélkül vonatkoznak. Daston szerint ennek prototipikus példája a gravitáció.

Az utóbbi kategória a 17. században felértékelődik, episztemológiai változást hozva a nyugati gondolkodástörténetben. A teológia, a természetfilozófia és a matematika összekapcsolódása ugyanis lehetővé teszi egy olyan világgép megszi-lárdulását, amely a világot egy isteni törvényhozó által megalkotott, univerzális törvényszerűségek szerint írja le. Ez összeért a mechanikus világgéppel, és ennek tudható be, hogy az olyan tudósok számára, mint Newton vagy Boyle, a teológia és a mechanika vagy a matematika szorosan összekapcsolódhatott. A természet törvényeit Isten alkotta, a természet tehát egy Isten által alkotott gépezetként képzelhető el.

A specifikus természet kapcsán Daston tesz egy igen izgalmas kitérőt, megemlítve a „szörny”, illetve a „szörnyszerűség” történeti-diszkurzív problémáját. A szörny ugyanis az arisztotelianus tradícióban olyan torzulást jelöl, amely megzavarja vagy felforgatja egy létező specifikus természetét. Genealógiai szempontból ennek felvetése azért is fontos, mert jól alátámasztja a kötet egyik alapállítását, miszerint a természeti rend mint diszkurzív konstrukció radikálisan instabil. Ha ugyanis a specifikus természet egy létező „autenticitását” és a dolgok „természetes” rendjét hivatott megerősíteni, akkor ennek nyomában mindig ott található egy zavaró többlet, a „természetellenes-

ség” fenyegető kísértete. Innen nézve pedig a szörnyszerűség – Arisztotelész óta – mindig azt mutatja fel, hogy a természetességnek van alternatívája.

A (természeti) rend mint diszkurzív konstrukció éppen ezért elsősorban arra hivatott, hogy legyőzze a káoszt, amely – hangsúlyozza Daston – az emberi képzelet legszörnyűbb rémálma. Noha a rend egyes formái legalább ennyire rémálomszerűek lehetnek, ezek eltörpülnek a rend hiányából fakadó borzalom mellett. Éppen ezért lesz szükség egy objektívnek tekinthető normatívításra, amely praktikus és teoretikus is előfeltételezi a rendet.

Ez az a pont, ahol a szerző eljut problémafelvetésének lényegi részéhez, rámutatva, hogy társadalomtörténetileg a természeti rend igen gyakran a morális rend reprezentációjaként működött. Ennek pedig történeti-genealógiai szempontból két oka lehetett. Az egyik, hogy a természet mindenhol megtalálható és megtapasztalható, illetve mindig megmutatkozik, valamint hozzáférhető és mindenki számára ismerős. A másik – és Daston szerint ez még fontosabb, mint az előző –, hogy a természet fogalma képes minden rendet magába foglalni. Következésképpen a természeti rend és a morális rend összekapcsolása negatív és pozitív formában is működtethető, amennyiben ez a kapcsolat egyszerre értelmezhető egy adott morális rend igazolásaként és tagadásaként is. Daston már a kötet elején kiemeli, hogy a természet autoritása emancipatorikus is lehet – hiszen természeti értelemben minden ember egyenlőnek tekinthető –, de akár a rasszizmus alapját is képezheti, amennyiben egy uralkodó diskurzus természeti alapra hivatkozva jelöl ki hierarchikus viszonyt emberek vagy embercsoportok között.

Noha az *Against Nature* általános problémafelvetése nem forradalmian eredeti, a könyv előnye, hogy nagyon tömören és lényegre törően világítja meg a természeti rend diszkurzív genealógiáját, illetve azt, hogy ez a rend (és negatív értelemben a rendtelenség) miként fonódott össze egyre szorosabban a társadalmi és morális rend képzetével – nem mellékesen pedig olyan fogalmakkal is, mint például a Jó, a Szép vagy akár az Isten. A kötet az MIT Press *Untimely Meditations* sorozatában jelent meg, amely szándékoltan rövid, „provokatív” esszéket ad közre. Daston munkája így minden olyan kutatási irány számára jól és könnyen hasz-

nálható, amely a természet és a természeti rend antropocentrikus és antropomorfizált alkalmazását problematizálja. Ezzel együtt pedig a „természetellenesség” és a „szörnyszerűség” is kiszabódhat abból a diszkurzív börtönből, amelyben ezek a fogalmak hosszú ideje raboskodnak mint a természetesség, a rend és az „autentikus” emberi létezés legnagyobb, ám véglegesen soha le nem győzhető ellenségei.

HELIKON

BARTHA ÁDÁM

adam.bartha89@gmail.com

ORCID: 0009-0005-6336-5458

Elena AGUDIO, Marleen BOSCHEN és Lorenzo SANDOVAL, szerk. *Agropoetics: Reader*. Berlin: The Institute for Endotic Research Press, 2020. 235.

Az *Agropoetics* nem hagyományos értelemben vett „reader”, amennyiben nem egy szerző életművét foglalja össze, vagy nem egy témához szorosan és szűken kapcsolódó tanulmányokat gyűjt össze. A kötet sokkal inkább a klasszikus „reader” és egy kiállítási katalógus kombinációja. Utóbbit indokolja, hogy a kiadvány a *Soil Is An Inscribed Body: On Sovereignty, Agropoetics and Struggles for Liberation* című kiállításhoz és kutatási projekthez kapcsolódó, elsősorban teoretikus anyagokat gyűjti egybe. A kiállítást a berlini SAVVY Contemporary művészeti központban rendezték meg 2019. augusztus 30. és október 6. között.

Miként a kiállítás címe is mutatja, a szövegek elsősorban a talaj társadalmi „olvashatóságának” kérdését járják körül a legkülönbözőbb nézőpontokból. A projekt köré szerveződő szövegek egyik legizgalmasabb közös pontja, hogy túllépnek a Föld bolygó mint egyfajta Gaia-szerű egész koncepcióján, és kifejezetten a talajra helyezik a hangsúlyt.

A felvetett problémáknak szintén közös pontja, hogy rávilágítanak: a talaj rendre olyan geológiai és társadalmi tényezőként jelenik meg, amely sokkal kevesebb hangsúlyt kap például a vízzel vagy a levegővel szemben. Ehhez képest a talaj nem csupán az élelmezés vagy a biodiverzitás szempontjából kiemelkedően fontos, hanem biopolitikai és társadalom-, illetve politikátörténeti szempontból is, különös tekintettel a gyarmatosítá-

tás (a kötet fogalomhasználata szerint: „neo-agrokolonialitás”) legkülönbözőbb formáira.

Miként a kurátori bevezető hangsúlyozza, a talaj mindig harcok és konfliktusok terepe volt a történelemben, miközben a nyugati talajhasználat – annak teoretikus és praktikus megközelítéseivel együtt – felsőbbrendűségének koncepciója mindig is része volt a gyarmatosítás történetének. A kötet szövegei viszont éppen arra igyekeznek felhívni a figyelmet, hogy amennyiben a talajt aktív ágensként olvassuk, akkor újfajta kapcsolódási pontok nyílhatnak meg az emberiség és a talaj között.

A fentiek miatt a szövegek fókuszában a talajjal kialakított nem nyugati típusú viszonyok állnak. Az írások akár esettanulmányokként is olvashatók, amelyek olyan országokat vizsgálnak – a teljesség igénye nélkül –, mint Peru, Brazília, Líbanon, Bissau-Guinea vagy a kurd autonóm területek. A legtöbb szöveg arra figyelmeztet, hogy túl kell lépni azon a viszonyrendszeren, amelynek keretei között a talaj csupán egy kizsákmányolandó erőforrásként jelenik meg.

Utóbbi kapcsán különösen izgalmas az *antropocén* és a *kapitalocén* fogalmainak felvetése Filippa César szövegében. Ez a két fogalom ugyanis hosszú ideje konfliktusban áll egymással, rávilágítva arra a kérdésre, hogy az emberiség (mint általános ágens) vagy a kapitalizmus (mint absztrakt rendszer) logikája gyakorol-e nagyobb hatást a földrendszer egészére. Az *Agropoetics* szövegei nem döntik el a vitát, annyiban viszont mindenképpen továbblendíthetik azt, hogy felmutatják: a talaj tekintetében soha nem beszélhettünk egységes emberiségről, ugyanis a hatalmi viszonyok dinamikája mindig nagyban alakította a talajhoz való viszonyok lehetőségfeltételeit.

Az antropocén és a kapitalocén viszonyához további izgalmas kiegészítést ad Bengi Akbulut írása, amely a közjavak (*commons*) fogalma köré szerveződik. A szöveg a közjavak klasszikus koncepcióját állítja szembe a szisztematikus kisajátítással, illetve a mindent bekebelező áruforma logikájával. Akbulut nemcsak a földterületek, az élelmiszer és a talaj kapcsán veti fel a közjavak jelentőségét, de a gondoskodás szempontjából is – szövege így egyike azoknak az írásoknak, amelyek a kötetben az (öko)feminizmus perspektíváját is működtetik. A szerző annak fontosságát hangsúlyozza, hogy ki kell lépni a gazdasági növekedés által vezérelt társadalmi-gazdasági felfogásból, és szakítani kell azzal az elképzeléssel

is, hogy a gondoskodás (*carework*) szintén a gazdasági növekedés logikája alá van rendelve. A talajjal kialakított új viszonyok így a gondoskodás posztnövekedési (vagy nem-növekedési) logikáját is megtámogathatják.

Amennyiben viszont nemcsak a kapitalista áruforma és kisajátítás logikájával kívánunk szakítani, hanem az antropocentrikus viszonyrendszerrel is, akkor megfontolandó Marisol de la Cadena felvetése a magyarra nehezen lefordítható *antropo-not-seen* fogalom kapcsán. (A kifejezés az antropocén [*anthropocene*] és a láthatóságot jelentő *seen* szavakból alkotott paranómázia, amely arra is utal, hogy az antropocén az embernek a természetre gyakorolt, már *láttható* hatását jelenti.) A szerző ezzel arra igyekszik rámutatni, hogy egy nem antropocentrikus felfogásban magunk mögött kell hagynunk a talajjal és a nonhumán létezőkkel kialakított hagyományos kapcsolatot, amely arra épül, hogy potenciálisan minden alárendelhető az emberiség igényeinek, szükségleteinek és vágyainak. Sokkal inkább arra kellene törekedni, hogy például a talajt heterogén térként értelmezzük, amely lehetővé teszi a humán és a nonhumán létezők közötti, eddig ismeretlen kapcsolatokat.

A fentiek miatt a kötet szövegei nem csupán a filozófiai ökokritika és a posztkolonializmushoz kapcsolódó irányok számára, hanem a kritikai poszthumanizmussal foglalkozóknak is fontos támpontként szolgálhatnak. A talaj alternatív társadalomtörténeti olvasatai ugyanis valóban felnyitják a humán és a nonhumán létezők közti új, eddig ismeretlen kapcsolódási pontok lehetőségét. Ezzel egyrészt megnyílik az út a talaj fogalmának – és „használatának” – dekonstrukciója, másrészt pedig annak kritikai vizsgálata előtt, hogy a gyarmatosítás legkülönbözőbb módjai miként írták felül a talaj és az ember viszonyát. Az *Agropoetics* szövegei így számos különböző kutatási terület számára kínálnak új és fontos szempontokat.

— HELIKON —

MEISZTERICS ADRIENN

adri.meiszterics@gmail.com
ORCID: 0009-0009-4633-4333

Eva HORN és Hannes BERGTHALLER. *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*. London: Routledge, 2020. 192. <https://doi.org/10.4324/9780429439735>.

Dipesh CHAKRABARTY. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 2022. 284. <https://doi.org/10.1017/S0034670522000717>.

Az emberi létezés saját hatáskörét átlépve mára geológiai erővé válva formálja a bolygót: a terek beszűkültek, a földterület 97%-a emberi befolyás alá került, a karbonsemelegesség pedig puszta illúzióvá vált. Ez a néhány gondolat a humántudományokban is manapság sokat tárgyalt, antropocénnek nevezett fogalom asszociációs és diszkussziós mezőjébe tartozik, további megszámlálhatatlan és komplex gondolati irányokkal együtt. Maga a fogalom – az *antropocén* – Paul J. Crutzen és Eugene F. Stoermer *The Anthropocen* című írásából származik, és a holocén felváltó földtörténeti korszak jelölésére szolgál, amelyben az ember nem csupán az ökológiai massza egyik elemeként van jelen a bolygón, hanem befolyása jelentős geológiai erővé vált. Az antropocén kezdetét – bár Crutzen és Stoermer cikke 2000-ben jelent meg – ma már sokkal korábbra, egészen konkrét dátummal jelölve 1784-re, a gőzgép feltalálásának évére teszik.

Az eredetileg természettudományos fogalmat mára a képzőművészet, a színművészet és az irodalom is tárgyává, inspirációs forrásává tette. Éppen ezért számos olyan munka található a humántudományok, a filozófiai, elméleti munkák között is, amelyek az antropocén bizonyos szegmenseit tárgyalják. Mindez pedig arra mutat rá, hogy az antropocén nem csupán a természettudomány konstruktív, leíró kísérleteinek szolgálatában álló fogalom, hanem olyan jelenség, amely a mindennapi gondolkodást és diskurzust is egyre inkább meghatározza.

Eva Horn és Hannes Bergthaller *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*, valamint Dipesh Chakrabarty *The Climate of History in a Planetary Age* című könyvei egyaránt az antropocén koncepcióját járják körül a humántudományok

perspektívájából – bár némiképp más megközelítésből –, egyúttal szükségszerűen bemutatva annak természettudományos eredetét és kapcsolódását is. A két munka tárgyát tekintve tehát egészen hasonló mezőt fed le, megközelítésükben mégis különbség mutatkozik: míg Horn és Bergthaller írása leginkább azt mutatja be, milyen módokon lehet gondolkodni manapság kultúra–natúra viszonyáról, a természetről, addig Chakrabarty könyvét történelmi felfogás jellemzi, amely az ember, a klíma, a bolygó és a globalizmus fogalmait, valamint a fogalmak kvázi történelme alapján konstruálja meg az emberi létezés mai állapotának képét. Éppen ezért munkájának motivációja erőteljesen ontológiai jellegű: központi kérdése, hogy a földtudomány korszakolása miként képes hatni a modern emberi létezés önértelmezési kísérleteire. Másrészt pedig könyvét sokkal inkább az említett interdiszciplinaritás jellemzi, ugyanis filozófusok munkái mellett természettudományos megközelítést is használ érvrendszere felépítéséhez. A nyolc főbb fejezetből álló, továbbá egy Bruno Latourral folytatott beszélgetéssel kiegészített kötet folyamatos párbeszédben áll többek között Hannah Arendt, Martin Heidegger, James Hansen, Paul J. Crutzen, Jan Zalasiewicz, Bruno Latour és más természet-, társadalom- és humántudományi gondolkodóknak az ember és a bolygó viszonyát érintő munkáival.

Chakrabarty munkájában többször előkerül – implicit és explicit formában egyaránt – a „Mi az ember?” kérdése. A kötet bevezetése mintegy axiómaként vonja be gondolatmenetébe Peter Haff geológus megállapítását, miszerint az emberi létezés mai formájának alapfeltétele a technoszféra, amely nélkül – mint arra a későbbi fejezetekben visszaül – az emberi populáció jelentős hányada a barlangi ember életszínvonalába kényszerülne. Ez azt is feltételezi, hogy bármely, az embert érintő definíciós kísérletnek számolnia kell a technológiával mint alapvető meghatározó feltétellel, vagyis azzal, hogy az ember már rég nem írható le test és szellem konvencionális dualitásával, hanem kritériumaként a technológiát is be kell vonni a definitív alapvetések sorába. Továbbá a technológia – mint a könyv előszava kifejti – azért sem elhanyagolható tényező, mert nem csupán az ember (ön)meghatározásának részeként jelentős a szerepe az ember történelmének feltárásában, hanem ez az a faktor vagy képesség, amely-

nek segítségével az ember ilyen mértékben átforgatta a bolygót.

A Peter Hafftól idézett gondolat meghatározza az olyan kulcsfogalmak alapján (idő, bizonytalanság, politikai-kulturális cselekedet) felépített érvrendszert, amelyre támaszkodva a kötet körvonalazni képes az antropocén mai komplex állapotát. E fogalmak Chakrabarty számára az ember és a természet közötti különbségtétel magyarázatául is szolgálnak. A bizonytalanság ernyőfogalma alatt kifejti, hogy az ember geológiai ágensként való működésének következményei beláthatatlanok. A társadalmi intézményeink nem az antropocén problémáinak megoldására jöttek létre, másrészt az idő fogalma abszolút relatív e kérdést illetően. A geológiai időhöz mérten az emberi idő igen csekély (többek között ha figyelembe vesszük a Föld oxigénszintjének emelkedését vagy akár geológiai képződmények keletkezését), viszont az emberi idő, a történelem idejét minden esetben át-szövi a geológiai idő. A bizonytalanság tehát az emberi időérzékelésből fakadó problémaként is felfogható. Chakrabarty ezzel kapcsolatos legbeszédesebb példája a karbonkibocsátást érint. A karbonkibocsátás ugyanis az emberi időmértékkel mérve gyakorlatilag örökké tart, míg ennél nagyobb léptékű időtávot figyelembe véve – tehát a geológiai idő mértéke szerint – a CO₂ kitisztul a légkörből. A bizonytalanság tehát a két időfelfogás közötti különbségből adódik, ugyanis a természetben bekövetkező változások oly mértékben más időskálához tartoznak, hogy eredményeik legtöbbször csak a katasztrófák bekövetkezése után látszanak.

A különbség egyúttal az emberi és a természeti szféra közötti határvonalat is felfedi, amelynek másik jellemzője Chakrabarty szerint az eseményekben rejlik. Eszerint az emberi létezés eseményeinek motivációja mindig politikai vagy kulturális, szemben a természeti eseményekkel, amelyek ágens nélküliek. Ezek alapján látható, hogy a klímaváltozás és az antropocén is a bizonytalanság-idő-politikai esemény tengelyen helyezkedik el. Bár a bolygót – ezzel együtt a nem emberi létezőket és a természeti képződményeket – érintik, mindkettő politikai problémának tekinthető, hiszen az ember már geológiai erőként felelős értük, bizonytalanságuk pedig abban áll, hogy a világ vezetése, amely megváltoztathatatlanul emberközpontú, nem tud megfelelően reagálni rájuk,

tehát próbára teszik politikai intézményeinket és a képzeletet is. Az eltérő időskálák ellenére manapság látható a leglátványosabban, hogy a természet, valamint az ember történelme nem választható el egymástól. Ennek oka részben a klímakutatás megjelenése, amely láthatóvá tette, hogy az ember több mint biológiai cselekvő. Ezért – írja Chakrabarty – a klímaváltozáshoz hasonlóan azt sem lehet tagadni, hogy az ember geológiai erővé vált.

A könyvben kifejtett érvrendszer másik kiemelt iránya az antropocén és a klímaváltság társadalmi aspektusa, amelyből további ellentmondások következnek. Chakrabarty hosszasan foglalkozik a ma is létező, a kapitalizmus eltérő fejlődéséből (is) származó társadalmi különbségek történeti oldalával. Vagyis azzal, hogy annak ténye, miszerint a klímaváltozás globális problémaként a fejlődő országokat is nyilvánvalóan érinti, nem iktatta ki a korábban is megoldatlan társadalmi problémákat, mint a szegénység, a vízhiány, a nőjogi kérdések és a kolonializmusból fakadó alapvető társadalmi identitást meghatározó szempontok: ezek továbbra is fennállnak. Ez olyan alapvető hátrányt teremt a különböző országok klímasemlegessége terén, amelyek egyrészt e társadalmak, másrészt a globális megoldás számára is ellentmondások lehetnek. Ezt a problémátikus helyzetet szemlélteti Chakrabarty könyve többek között, amely kiemeli a megújuló energiaforrások használatának lehetőségeit.

Egyértelműnek tűnhet, hogy ha az üvegházhatásért nagyban felelősnek tekinthető a széndioxid-kibocsátás, akkor – amennyiben a technológia lehetővé teszi – át kell állni környezetkímélő alternatívák használatára. Ez az elvárás ugyanakkor kivitelezhetetlen, éppen a társadalmak közötti, a kapitalizmus által életre hívott éles ellentétek és az anyagi feltételek miatt. Chakrabarty erre vonatkozó példája Kína és India szénhasználatára: mindkét ország az erőforrás megfizethetőségével érvel a széntüzelésű erőművek építésének szükségessége mellett, ugyanis a szén még mindig a legolcsóbb alternatíva a járművek és az üzemi erőművek számára. Éppen ezért Indiának és Kínának szüksége van a szénre, amelyet többek között Ausztrália exportál számukra. Vagyis a fosszilis energiaforrások használata olyan gazdasági folyamat része, amely egyelőre megszakíthatatlan körnek tekinthető – az ezt kiváltó környezetkímélő opciókkal kapcsolatos érvek és tények ellenére is. Chakrabarty könyve tehát úgy értekezik az antro-

pocénról, hogy az antropocén fogalmi mezőjébe tartozó további gondolati képzeteket tárgyal és fűz fel egy komplex történetiségbe, ezáltal megmutatva, hogy az emberi társadalmi létezés minden szintje egyaránt érintett: a globális, országhatáron átvélő problémákon át az egyéni döntésekig, mint a repülőgép használata, a fast fashion vagy a hús elhagyása.

Eva Horn és Hannes Bergthaller *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities* című könyve szintén a sokszor túláltalánosított antropocén-fogalom értelemezésében nyújt segítséget. Az alcím-ben szereplő *key issues* az alfejezetek elnevezéseinél konkretizálódnak, ugyanis a definíciókat tárgyaló tíz fejezet mindegyike egy-egy, az emberiséget érintő kulcskérdés címét viseli.

A könyv részletesen ismerteti, hogy az antropocén nem csupán egy kifejezés, amellyel különösebb magyarázat nélkül lefedhető a bolygót érintő problémák, hanem egy olyan összetett folyamat és működés, amely által az antropocentrikus gondolkodás kérdőjeleződik meg. A könyv a negyedik, a definíciók felsorolását tartalmazó fejezetében kijelenti: az antropocén annyiban egy lehetőség, amennyiben arra kényszerít, hogy felejtjük el ember és természet dichotómiáját. Ennek az állításnak a megidézésével a könyv amellelt is állást foglal, hogy az emberi, állati, növényi és az anorganikus világ már nem gondolható el élesen elválasztható rendszertani kategóriák életfajaként, hanem mindez a hibriditás kifejezésével írható le. Ezzel együtt ez az állítás a kötet munkamódszerét is körülírja, a könyv ugyanis nemcsak az ember és a természet fogalmait vizsgálja felül, hanem az antropocén fogalmi mezőjébe tartozó további meghatározásokat is – mint a bolygó vagy az idő – áttekinti.

A kötet bevezetője Chakrabartyéhoz hasonlóan ismerteti a fő fogalom, az antropocén értelmezési lehetőségeit, kritikáit, valamint az első írásos lejegyzést megelőző eredetét is. Továbbá már itt, a bevezető szakaszban strukturálja a későbbi fejezeteket, röviden ismerteti tartalmukat, ami egy ehhez hasonló átfogó munka és későbbi feldolgozói számára nélkülözhetetlen. Eszerint a három nagy szakasz tulajdonképpen egy ismereti ívet jár be a kulcsfogalmak mentén, de az antropocén egészére vonatkozóan. Az első, *Stratigraphies* című szakaszban a fogalmak felsorolása és ismertetése olvasható a már említett módon. Ezeket a definíciókat

(természet–kultúra, politika, esztétika), amelyek a humántudományok számára meghatározó területeknek számítanak, a *Metamorphisms* tárgyalja azal összefüggésben, hogy az antropocén jelensége miként hatott rájuk, illetve hogyan idézett elő változást bennük. A harmadik nagyobb szakasz pedig további fogalmakkal egészíti ki az antropocén humántudományos megértését, amelyeket maga a jelenség idézett elő a gondolkodásban, és amelyek a hagyományos humanista gyakorlatokat kérdőjelezi meg. Egyúttal pedig kifejti, hogy mindezek az emberi létezés jelenlegi állapotának megértéséhez nyitnak meg új irányokat. A részletgazdag fogalmi ismertetések mellett a könyv csaknem minden fejezetében reagál a fogalom földtudományos, természettudományos kötődéseire, amivel hangsúlyozza az antropocén globális jellegét.

A zárófejezetben társadalmi-gazdasági fejtegetéssel egészül ki a korábbi gondolatmenet. A fejezet címe – *How Western is the Anthropocene?* – kiemeli, hogy az antropocén diskurzusa nyugati jelenség. Ázsiai országokban legfőképpen tudományos körökben jelenik meg. Ennek ellenére a könyv fontosnak tartja kiemelni, hogy az antropocén használatának hiánya nem jelenti az ezzel járó globális témák elhanyagolását, ugyanis a műanyag használatának csökkentése, az óceánok és a levegő szennyezettsége a nyilvános diskurzus aktív részét képezik. Ennek egy elemeként azt emeli ki a szöveg, hogy számos ázsiai országban mélyebb és összetettebb hagyománya van a természethez való viszony változásának – itt az árasztásos rizstermelés változásaira hívja fel a figyelmet –, míg a nyugati kultúra számára sokként érkezett az antropocén, olyan jelenséggé, amely megzavarta a történelem folytonosságának elváráshorizontját.

A kötet végső következtetése nagyon hasonló Chakrabarty kötetének konklúziójához: az emberiségnek – egy számára élhető jövő érdekében – gyökeres változásokra van szüksége, nem csupán a gazdaság, a politika, az infrastruktúra és a jogi rendszerek terén, de az oktatás, a művészetek és a hétköznapi élet vonatkozásában is.

BUDAY BÁLINT

budaybalint@gmail.com

ORCID: 0009-0008-5401-851X

BALAJTHY Ágnes és MEZEI Gábor, szerk. *„fényem nő: magam termelem”: Biopoétika a 20–21. századi magyar irodalomban*. Budapest: Prae Kiadó, 2022. 472.

A tanulmánykötet az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a Debreceni Egyetem kooperációjában lebonyolított, a biopoétika értelmezhetőségére és kontextusaira koncentrált OTKA-kutatás eredményeit tartalmazza. A bevezető ennek az utóbbi években egyre népszerűbbé váló, ugyanakkor a hazai szakirodalomban mindaddig kevésbé körvonalazott fogalomnak a kötetben szereplő tanulmányok által felrajzolt jelentéslehetőségeit járja körül. Mindeközben rámutat arra is, hogy a biopoétika kérdéshorizontja – azon túl, hogy gyümölcsöző értelmezési keretet kínál az élő és az élettelen, a natúra és a kultúra, a techné és a biosz viszonyainak irodalmi és kultúratudományos szempontú megközelítéséhez – a más aspektusokból talán radikálisan különbözönek tetsző poétikák közötti hatáskapcsolatok feltérképezésével a 20–21. századi magyar líra alakulástörténetének mindaddig nem hozzáférhető összefüggéseire derít fényt.

A kötet a *biosz / nyelv / poétika* kulcsszavak köré szerveződő első blokkjának nyitótanulmányában Kulcsár Szabó Ernő az európai költészetet az 1930-as évektől egyre erősebben meghatározó organikus versszervezés mibenlétének körülhatárolására tesz kísérletet Németh László és Gottfried Benn poetológiai írásainak segítségével. Az elméleti alapok lefektetését követően, illetve miután felvázolta a biopoétikai fordulatot előkészítő – a klasszicista formaesztétikák kimerülésének tapasztalatából eredeztethető – romantikakorabeli „belülről kifejlő forma” gondolatának alakulástörténetét, az irodalmi műalkotás organikus szerveződésének működését egy 1936-os Benn (*Wer allein ist*) és egy 1934-es Szabó Lőrinc-vers (*Májusi éjszaka*) elemzésével demonstrálja.

Lőrincz Csongor a lírayelv memorizációs kényszer kiváltó effektusainak (sorok, nyelvi szintagmák, trópusok, „komplex képek” ismétlése, vándoroltatása) vizsgálata révén mutat ki ha-

sonló működést József Attila életművében. E szövegelemek – ahogy azt a „könnyű/kemény a menny” modul előfordulásainak elemzése révén (*Ób szív! nyugodj, Harmatocska, Tiszazug*) Lőrincz Csongor meggyőzően bizonyítja – műfaji, poétikai, retorikai és szemantikai szempontból sok esetben egymástól jelentősen eltérő kontextusokban jelennek meg, „motívumként” való értelmezésük így eleve problematikus, ebből adódóan inkább az intencionált szomatikus kényszer eszközeiként ragadhatók meg.

Bónus Tibor a szövegértelmezést és a szöveg-gondozást egymás feltételeiként elgondoló genetikai filológia elméleti keretében vizsgálja József Attila életművének a halál, a gyász, a túlélet, a mű és a nyomhagyás tematikája köré szerveződő azon darabjait, amelyek valamilyen módon a hagyatékhoz való viszonyról, ennek önértelmező lehetőségeiről beszélnek. Részletesen ezek közül az 1937 júniusában keletkezett *Majd...* című vers változataival foglalkozik. A tanulmány ugyanakkor meszse túlmutat néhány kevésbé kanonizált vers(variáns) újraértelmezésén, amennyiben tétje inkább abban áll, hogy rámutasson a József Attila-filológia vakfoltjaira. Ennek első lépéseként feloldja az új filológia és a vers mint élő organizmus képzete között feszülő (látszólagos) ellentétet, amennyiben egyfelől a kanonizáltként rögzült irodalmi szöveg variánsainak vizsgálatát a „végső változat” részleteinek egyfajta revitalizálásaként gondolja el, másfelől arra is rámutat – illetve a tanulmányban szereplő szövegelemzések által demonstrálja is azt –, hogy a vázlat és a végső szöveg között (részben az előző Lőrincz-tanulmányban is elemzett József Attila-féle szövegszervezés miatt) korántsem olyan éles a határ, ahogy azt a József Attila-filológia mindaddig sugallta.

Halász Hajnalka a Szabó Lőrinc *Szentjánosbogár* című versében megjelenő fénymotívum, illetve néhány további – a *Fény, fény, fény* és a *Te meg a vilálg* kötetekből származó – ide tartozó vers finom elemzésén keresztül mutatja meg a belső (önmegismerésre irányuló) fény, valamint a „világító világok” (szentjánosbogár, csillagok) felcserehlhetőségére/átjárhatóságára építő, az értelem és a világosság egymásra íróó szimbiotikus viszonyát, újfent meggyőzően alátámasztva Kulcsár Szabó Ernő azon tézisé, mely szerint „a modern líra biopoétikai kezdetei” Szabó Lőrinc harmincas évekbeli lírájában keresendők. A tanulmány talán leg-

nagyobb erénye az a rendkívül alázatos értelmezői attitűd, amely leglátványosabban a szóban forgó vers poliszémikus moduljainak interpretációiban érhető tetten: Halász rámutat ezekre, ugyanakkor meghagyja őket többértelműségükben; kibontja, de nem hierarchizálja az értelemlehetőségek potenciális irányait.

Mezei Gábor a későmodernségre általában is, de Nemes Nagy Ágnes költői nyelvére különösképp jellemző regiszterkeveredés jelenségéből kiindulva a lélegzet mint szövegszervező erő vizsgálatán keresztül mutatja be az egyszerre szervesként és szerviként értett „organikus” és a „technikai” elválaszthatatlanságát Nemes Nagy Ágnes költészetében. Noha Mezei két olyan szöveget elemez, amelyben a légzés/lélegzet motivikusan is feltűnik (*Véd meg, Lélegzet*), a tanulmány mégsem csupán egy – Nemes Nagy költészetében fontos szerephez jutó – motívum jelentésrétegeinek feltérképezésében érdekelt, hanem az organikus szövegszervezőként értett biopoétika terminusának egy lehetséges definiálására is kísérletet tesz: Derrida nyomán rámutat arra, hogy mivel az írás tagoltsága a légzés ritmusát (a *techné* és a *bioszt*) már eleve befolyásolja, a szöveg ezen két dimenziója akkor is elválaszthatatlanként gondolható csak el, ha nem a légzésről való beszéd önreflexivitásával szembesülünk. A légzés ilyen értelemben tehát nem(csak) motívum, de maga az „organikus” nyelvi megmutatkozása.

Oláh Szabolcs az érzékelés, a nyelv és a környezet összefüggéseit vizsgálja Korpa Tamás *A lombhullásról egy júliusi tölgyvel* című kötetében. Tehát azt, hogy „mit jelent rámutatni, tulajdonnévvel megnevezni vagy egyéb módon megjelölni egy természeti létezőt a költészet nyelvében” annak tudatában, hogy a külső világról alkotott érzéki benyomások verbalizálásának evidens következménye a benyomás megcsonkítottságának képzete. Hiszen míg egy természeti létező jelentése egyenlő az érzékelhető jelenségeinek összességével, addig az érzékelés tudatosulása és rögzítése csak nyelvileg valósulhat meg. Annak ellenére, hogy a tanulmány elsősorban a Korpa-líra befogadásához kínál fogódzókat, a tanulmánykötetben szereplő többi szöveggel is termékeny párbeszédbe lép: a kötet néhány versének olvasata implicit módon arra is rávilágít, hogy Korpa Tamás költészete a biopoétikai szövegszervezés egyfajta kritikájaként (is) értelmezhető.

Mészáros Márton az *Ars erotica* című Kovács András Ferenc-verset elemzi a szöveg negyedik – egy manierizmus-tanulmány függelékében szereplő – kiadásának kontextusában, elsősorban arra keresve a választ, hogy a manierista szöveghagyománnyal folytatott párbeszéd – ami a megjelenés helyéből evidensen következik – miképpen teszi lehetővé egy, a saját történetiségével való számvetésként értett önreflexív olvasat játékba hozását, egyszersmind megerősítve Kulcsár-Szabó Zoltán azon tézisének, mely szerint az *Ars erotica* negyedik megjelenésének kontextusát képező tanulmány (*Csipkéből tekert gűzs*), illetve maga a vers „a testiesség ábrázolásával kapcsolatos olvasói elvárások különbségeivel is szembesíti az olvasót”. Mészáros a szöveg filológiai adalékokkal is megtámogatott elemzése mellett az erotikus költészet befogadástörténetével is számot vet, melynek belátásait termékenyen forgatja vissza az értelmezésbe, amikor például a pornográfiától megkülönböztetett, Byung-Chul Han nyomán az „előtűnés-eltűnés színjátékaként” értett erotikus irodalmat egyfajta – a natúra és a kultúra, az emberi és az állati, a testi és a tudati között billegő – határterületként lát(tat)ja elgondolhatónak, mely ennél fogva a biopoétika hagyományához is szervesen kapcsolódik.

A tanulmánykötet humán/állati/növényi létezés kulcsszavak köré szerveződő második részét megnyitó, az elemzett versnek az életműben betöltött pozíciójához képest a recepcióban alulreprezentáltsága miatt kétségtelenül hiánypótló tanulmányában Balogh Gergő arra az – üdítően egyszerűnek tűnő, ugyanakkor ambiciózus – kérdésre keresi a választ, hogy miért épp a *Medvetánc* lett József Attila 1934-es gyűjteményes kötetének címadó verse. Balogh a medvetánc-motívum kultúrtörténeti hátterének áttekintése, illetve a vers beszédpozícióinak elemzése révén egy figyelemre méltó, a vers recepcióját több szempontból is felülvizsgáló értelmezési lehetőséggel áll elő, melynek belátásai a vers metapoétikus jellege, valamint az életműben betöltött kiemelt pozíciója miatt evidens módon túlmutatnak a konkrét vers értelmezésén, így József Attila poetológiájának árnyaltabb megértéséhez is hozzájárulhatnak.

Agoston Enikő Anna a növényi hangadás lehetőségeit vizsgálja József Attila *Fák*, illetve Szabó Lőrinc *A Fekete erdőben* című versében, arra keresve a választ, hogy a költői nyelv milyen mértékben képes dezantropomorfizálni a megszólalást a nő-

vények javára. A szerző *Fák*-értelmezése a tanulmánykötet előző ciklusában szereplő – József Attilát szintén játékba hozó – Oláh-tanulmányhoz hasonlóan arra a következtetésre jut, hogy a megszólalás, a „nyelviesítés” szorosan összefügg az élmény felszámolásának tapasztalatával, ugyanakkor József Attilánál és Szabó Lőrincnél – ahogy ezt a tanulmány meggyőzően bizonyítja – az élet organikussága és a nyelv egymást feltételező kölcsönössége, a humán és a növényi organizmus egymásra íródása – Korpa Tamással ellentétben – nemcsak, hogy lehetséges, de ennek révén a megszólalás mint az életjel performatívuma válik értelmezhetővé.

Kolozsi Blanka tanulmánya az ahumán entitások által színre vitt „hírközlés” működésének vizsgálatával a nyelvi viszonylétesítés problematikuságát járja körül Nemes Nagy Ágnes és Korpa Tamás költészetében. A tanulmány mellett, hogy – egyébként a tanulmánykötet előző ciklusában a lélegzetmotívumot vizsgáló Mezei Gáboréhoz hasonló következtetésekre jutva – számos verspélda elemzésével járul hozzá a Nemes Nagy-életmű hír-fogalmának árnyaltabb megértéséhez, Nemes Nagy látásmódjának a vizsgált Korpa-kötetre gyakorolt hatásaira is rávilágít. Továbbá érdemes kiemelni, hogy Kolozsi – főként Kulcsár Szabó Ernő kötetnyitó tanulmányához kapcsolódva – a biopoétika fogalmának körülhatárolása szempontjából is fontos, esetenként egészen revelatív megállapításokkal szolgál, amikor különbséget tesz például az antropomorfizált – metaforikus – növényi létként színre vitt, ennél fogva a humán és növényi létezés között mindig már hierarchizált viszonyt létesítő vallomásos szereplőre, illetve a növényi működés megragadására tett kísérletek által éppen a humán megismerés korlátaira reflektáló (bio)poétikák között.

Pataky Adrienn a már az előző tanulmányban is szóba került *Fenyő* című 1959-es Nemes Nagy-verset elemzi. Noha a tanulmánykötet témájából adódóan Kolozsiéhoz hasonló irányból közelít a szöveghez, ennél fogva több szempontból hasonló következtetésekre jut, a vers recepciótörténetének áttekintése, intratextuális utalásrendszerének feltérképezése, valamint a rendkívül sokoldalú hangtani, formai-ritmikai és – olykor etimológiai alaposágú – szemantikai elemzésének köszönhetően mégsem hat redundánsnak a szöveg; ellenkezőleg, a tanulmányok egymásutániságából adódóan in-

kább az előző szövegben szereplő mikroelemzés – egyébként igen élvezetes – parafrázisaként olvastatja magát, és erősíti meg Kolozsi Blankának (illetve az előző részben szereplő Kulcsár Szabó Ernőnek és Mezei Gábornak) az organikus szövegszervezés működésmódját érintő meglátásait.

Csehy Zoltán a Juhász Ferenc költészetében markánsan jelenlévő botanikai látásmód működését vizsgálja az 1969-es *Anyám*, valamint az 1991-es *Föld alatti liliom* című kötetekben a virágként metaforizált anyamotívum értelmezésén keresztül. Noha Csehy meggyőzően érvel a Juhász-líra szövegburjánzásként értett organikussága mellett, a biopoétikai nézőpont mégsem képes olyan revelációkkal szolgálni, ahogy az a tanulmánykötet megelőző szövegeiben például Nemes Nagy költészete kapcsán tapasztalható volt, ami talán annak is köszönhető, hogy Juhász költészete – ahogy erre az egyik legérzékenyebb kortárs líraolvasóként ismert Csehy Zoltán érzékelhető küszködése is szemléletes példát szolgáltat – ellenállni látszik egy koherenciaigényű szemantikai elemzésnek.

Németh Zoltán két, 2020-ban megjelent kötetet, Sirokai Mátyás *Lomboldal*, valamint Korpa Tamás *A lombhullásról egy júliusi tölgygel* verseinek elemzése révén mutat rá a biopoétikai perspektíva megerősödésére a kortárs magyar költészetben. Noha a bevezetőben tett megállapításainak némelyike már csak az ebben a kötetben olvasható tanulmányok fényében is kissé anakronisztikusnak tűnik, amennyiben azokkal azt sugallja, hogy valamifajta radikális poétikai fordulatot jelentene Sirokai és Korpa – a növényeket a szöveg középpontjába helyező – ún. „növényforradalma”, Németh mellett, hogy érzékenyen tárja fel a „növényesített nyelv” kialakításának módozatait a vizsgált versekben, a *vegetal turn* társadalmi-ökológiai vonatkozásainak megértése szempontjából is számos revelatív megállapítást tesz.

A tanulmánykötet „természeti és/vagy épített környezet” fogalmak köré szerveződő harmadik részét megnyitó tanulmány a Radnóti-recepciónak biográfiai nehézkedéséből és a hagyományosan fejlődéstörténetként felrajzolt pályáiból eredő vakfoltjaira hívja fel a figyelmet az *Istenbegyi kert* című vers elemzésén keresztül. Pataki Viktor rámutat, noha a természet kiemelt szerepét Radnóti Miklós költészetében már a korabeli kritika is felismerte, a biopoétikai kérdéshorizont a mai napig háttérbe szorul a recepcióban, holott a Radnóti-versek líra-

történeti helyének és poétikai sajátosságainak megállapítása szempontjából ez kulcsfontosságú lehet (és nem utolsósorban a biográfiai megközelítésű értelmezésekből is segíthet kimozdítani a Radnóti-olvasást). Az említett vers elemzésével Patkai ugyanis meggyőzően bizonyítja, Radnóti egyes költeményeiben a természeti jelenléte sokkal komplexebb annál, semhogy azt egyszerűen a beszélő és a díszletként értett környezet relációjában lehessen csak értékelni.

Lénárt Tamás *Az utca arányai* című Nemes Nagy-verset értelmező tanulmányában az adornói értelemben vett „természettörténet” fogalmának játékba hozása révén mutatja be, hogy a természeti és a civilizatorikus-technikai motívumok egymásba játszásával, illetve a „szintaktikai-grammatikai mondatfűzés” felfüggesztésével, pontosabban – Kulcsár Szabó Ernőt követve – „nyelvpoétikai történésként” való működtetésével miként oldódik fel a szüntelenül megújuló természeti idő és az emberi végesség binaritásának képzete Nemes Nagy Ágnes prózaverseiben.

Ahogy arra Balajthy Ágnes is felhívja a figyelmet, a térpoétikai megközelítések felől a recepció már eddig is nagy figyelmet szentelt a Térey-lírában „tereket létesítő nyelv önreflexív potenciáljának”, mindaddig azonban kevés szó esett a versekben megjelenő természeti környezet ehhez hasonló működéséről. Amellett, hogy a Térey-tájlíra hangulatretorikájának impresszionista gyökereit is feltáró versértelmezései révén Balajthy fontos lépést tesz e hiány felszámolása érdekében, különösen értékesek a Térey-lírának a biopoétikai kérdéshorizont felől való megközelítésének problematikusságát, illetve a kritika említett mulasztásainak az ugyancsak erre visszavezethető okait firtató meglátásai is.

Szirák Péter az ember által „szerkesztett”, ezáltal pedig a természetet a humánról le is választó térforma, a *strand* és a *kert* verhelyzetként értett megjelenéseit vizsgálja Kukorelly Endre költészetében. Szirák alapvetően arra igyekszik rámutatni, hogy a természetlírát „agresszívan” elutasító „új szenzibilitáshoz” egyébként sok szálon kötődő Kukorelly-líra bizonyos szempontból kifejezetten szembe is megy ezzel a hagyománnyal, amennyiben a versbeszélő térben/tájban való testi bennfoglaltsága révén a természet hozzáférhetetlensége és a Kukorelly-féle „hiba poétikája”, a szövegvázlatok beszélőtől való elidegenedettsége egymás

sükségszerű járulékaiként tűnnek fel az elemzett versekben, ennek következtében pedig a természetivel való érintkezés végső soron az önmegtapasztalás terepévé válik.

Vigh Levente Oravecz Imre 2015-ös, *A távozó fa* című kötetének nyitóversét, illetve annak párversét elemezve arra igyekszik rámutatni, hogy a recepciónak azon meglátása, mely szerint Oravecz lírája a *Halászóembert* követően homogenizálódni kezdett, pontosításra szorul: bár az archiválás különböző gyakorlatai az elemzett kötetet is meghatározzák, *A távozó fában* ezek sokkal inkább a tudatos/szükséges hagyatékállítás jegyében jelennek meg, mintsem az emlékezetfolyamat korlátozottsága és kudarcai következtében. Amellett, hogy Vigh ezt a meglátást meggyőzően kapcsolja össze a kötetet jellemző puritán nyelvhasználattal, a táj mint konstrukció, az Oravecz-líra e kiemelten fontos motívuma kapcsán is számos megvilágító észrevétellel járul hozzá Oravecz „kései” költészetének árnyaltabb megértéséhez.

Gregor Lilla – némiképp elmozdulva a tanulmánykötet addigi szövegeinek kérdéshorizontjától – a mediális összefonódások működésmódját járja körül Tóth Kinga *Írmaq / Offspring* című albumában. Ahogy arra a kötet néhány intermedialis gesztusának – például az ikonként és tipográfiai jelként egyaránt értelmezhető perjel-motívumnak („/”) – a vizsgálatán keresztül Gregor rámutat, Tóth Kinga kötete mellett, hogy a mű mediális határainak elbizonytalanítása révén a befogadói figyelmet az olvashatóság, illetve a műalkotás mibenlétének kérdései felé irányítja, ennek gesztusértékén túllépve a fordítás lehetetlenségének problematizálása által a mediálisan többféleképp is „olvasható” jelek/alkotások intermedialis interpretációjának lehetőségét is felkínálja a befogadónak.

A kötet zárótanulmányában L. Varga Péter a technomediális képi konstruáltság alakzatainak vizsgálatán keresztül mutatja be a nyelv mint médium anyagszerűségének tematizálásán túllépő biopoétikai összefüggésrendszer működését Vida Gergely 2022-es, *Mellékalak* című kötetében. A Vida-líra pályáivének felrajzolását, illetve az egyes pályaszakaszok líratörténeti kontextualizálását követően (melynek során többek között a *Mellékalakban* markánssá váló – a versvilág kialakítását nagymértékben meghatározó – filmtechnika életművön belüli előzményeit is feltárja) L. Varga arra igyekszik rámutatni, miként számolódik

fel a *Mellékalak* verseiben aisztheszisz és technológia elválasztottsága a rögzítés, a földidézés és az (újra)előállítás nyelvi eseményei által.

Ahogy talán már ebből az összefoglalóból is kitűnik, maradhat némi hiányérzet az olvasóban még azzal együtt is, hogy a kötetben szereplő tanulmányok kétségtelenül fontos lépéseket tesznek a biopoétikai kérdéshorizont(ok) potenciális irányainak feltérképezése érdekében. Hiányérzet azzal kapcsolatban, hogy bár több tanulmányban is tetten érhető a terminushasználat körüli bizonytalanság problematizálásának igénye, nevezetesen, hogy az életnek és az élet reprezentációjának organikus egységként értett biopoétika fogalma jóval komplexebb annál, minthogy azt valamiféle tematikus jelölőként értsük, a különböző poétikák összehasonlításában érdekelt írók mégis inkább az illeszkedések megmutatására, mintsem a divergenciák feltérképezése helyezik a hangsúlyt. Ugyanakkor ha a biopoétika-fogalom látszólagos tematikai meghatározottságából fakadó bizonytalanságra az optimálisnál mérsékeltbben reagálnak is a kötet tanulmányai, az organikus szövegszervezés Szabó Lőrincről és József Attiláról Nemes Nagy Ágnesen át Térey Jánosig és Korpa Tamásig ívelő alakulástörténetének felrajzolása révén – inkluzív módon, tehát a releváns életművek körét bővíthetőnek mutatva – az alapokat lefektetik, egyszersmind a hozzá potenciálisan illeszkedő értelmezési horizontok számára is meghagyják a továbbírás lehetőségét.

HELIKON

BARÁTH TIBOR

barathtibor.ppke@gmail.com

ORCID: 0009-0009-1345-7812

BALAJTHY ÁGNES, FODOR PÉTER ÉS L. VARGA PÉTER, szerk. *Az élet lármája: Biopoétika a 20–21. századi magyar prózában*. Budapest: Prae Kiadó, 2024. 424.

A magyarországi irodalom- és kultúratudományos diskurzusban az ökokritika, illetve biopoétika iránti érdeklődés a közelmúltban egyre nagyobb teret nyer, amit az is jelez, hogy növekszik azon konferenciák, tanulmánykötetek és monográfiák száma, melyek az irodalmi-esztétikai tapasztalat tárgyalásakor az élettudományi tudásanyagra és az

élet történetileg változó koncepcióira nagy figyelmet fordítanak. Ha csak a Prae Kiadó utóbbi öt évében megjelent könyveit tekintjük át, azonnal találunk szépirodalmi, filozófiai vagy irodalomelméleti példát – az egyik legjelentősebb éppen a „fényem nő: magam termelem” című kiadvány, amely a 20–21. századi magyar líra körében vizsgálódik természet és kultúra viszonyát illetően. Ennek párdarabja *Az élet lármája*, amely ugyanolyan színvonalas s időálló összeállításnak tűnik, mint a versekkel foglalkozó kötet, mindezen túl ki is egészíti azt: mindkettőt elolvassa az életfogalom irodalmi reprezentációjának különféle stratégiai körvonalazódnak előttünk. Lírikusok és prózaírók más-más módon nyúlnak a természethez mint irodalmi nyersanyaghoz; Buday Bálintnak a jelen számban olvasható kritikája után én az utóbbi csoportba tartozó szerzők és művek kísérleteit követem nyomon *Az élet lármája* lapjain, amely tanulmánykötetben három – vagy történeti időrend alapján, vagy jelentős életművek köré szerveződő – részegységben van feldolgozva a kérdés.

Kulcsár-Szabó Zoltán a kortárs recepcióban nem éppen előkelő helyen álló Szabó Dezső-regényhez, *Az elsodort faluhoz* a vitalitás fogalma felől közelít. A szöveget már megjelenésekor sem méltatták kedvezően, például Kosztolányi szerint a mű szereplői egyszerű „viaszbábok”, ráadásul a recepcióban nincs konszenzus a műfaji besorolhatóság kérdésében sem – Kulcsár-Szabó viszont a regény unikális nyelvhasználatának vizsgálatával éri el, hogy eltérő fénytörésbe kerülhessen Szabó Dezső alkotása. A vitalitás és életerő nyomait nem a szereplőkben, hanem a szexualitás jelentéskörébe is átlépő elbeszélésmódban találja meg a szerző, a részletes elemzés pedig arra világít rá, hogy a természet nyelvívé tétele, vagy helyesebben a nyelvbe integrált természet milyen gazdag és szeretőgazó jelentéstartalommal telíti a regényt (ami kedvet hozhat az újraolvasásához is).

Bengi László és Balajthy Ágnes a korszakban maradvá Kosztolányi Dezső prózaművészetét elemzik; előbbi a *Tengerszem* kötet, utóbbi az *Esti Kornél* kapcsán. Bengi a nyugatos szerző kései novellisztikájában vizsgálja azt a kérdést, vannak-e olyan határok, amelyek megkülönböztetik az embert a többi létezőtől. Citátumai jól bizonyítják, hogy az általában élesnek tartott különbségek, mint amilyenek az ember/állat, élő/holt vagy az ember/isten között feszülnek, valójában átjárhatók

és viszonylagosak; mint írja, ezek a dichotómiák „nem töretlenül fennálló és maradéktalanul biztos különbségeken nyugszanak”. (59) Bizonyos pontokon Balajthy elemzése is alátámasztja-kiegészíti ezeket a megállapításokat. Az „anya” motívumának jelentéskörét és az *Esti Kornél* harmadik fejezetének belső nyelvi összefüggéseit tárgyaló tanulmánya elsősorban az idegen-saját ellentétpárja esetében mutatja ki, hogy a határok dinamikusan változnak, és összetettebbek annál, mint hogy könnyen rögzíthetővé válhatnak. Az Itáliáig tartó vonatút során – ez az a fejezet, amelyben Estit először csókolja meg egy lány – a beteg Editke megfigyelése bolygatja meg Estiben az emberi és az állati között húzódoó határ végérvényes voltát; az események tolmácsolása során Esti (mint érlelődő író) inkább írja le (vizolygó vagy szánakozó) módon Editkét állatként, mint fiatal lányként. Ahogy az Balajthy elemzéséből kitűnik, habár Editkével kapcsolatban a legszembetűnőbb ez az állati jellegzetesség, a fejezet olyan rafináltan épül fel, hogy a főszereplő hasonló határátlépések mentén mutatja be saját életterét is – mégiscsak egy füledt galambdúcból indul el a történet elején.

Balogh Gergő írása szintén a betegség fogalmából építi fel tanulmányát, amelyben Karinthy agyműtétének korabeli médiavisszhangját és a hír utórezgéseit tárgyalja, elsősorban a történeti adatokra és korabeli feljegyzésekre, magániratokra támaszkodva. Dolgozata azon a ponton a legérdekesebb, ahol az író (mint művész) társadalmi státuszváltását és megítélését tárja fel a segélyezési akció kapcsán.

Korántsem tagadva a Balogh által felvetett kérdések diszciplináris relevanciáját, illetve a tanulmány értékét, megnyugtató, hogy Kerber Balázs Szentkuthy prózájáról szóló szövege visszatér a biopoétika szűkebben vett területére. Írása jó kapaszkodókat szolgáltat a *Prae* különös világához és az életműhöz, miközben a biológia és az irodalom kapcsolatát teszi kérdésessé, hol arra világítva rá, hogy a Szentkuthy-szövegek szövetszerű szerkezetben íródtak, hol azt vizsgálva, hogy a biológiai metaforika mikor lép át olyan regiszterekbe, ahol „a biológia válik esztétikai minőséggé”. (121) A Szentkuthy-próza – Kerber tanulmánya alapján – különösen alkalmas arra, hogy biopoétikai elemzéseknek vethessük alá, ugyanis több ponton bevethetők, érvényesíthetők azok a fogalmak, melyek az ökokritikai vagy poszthumanista diskurzusokban fontos

szerepet töltenek be, kezdve attól az írói belátástól, mely szerint az ember helye, pozíciója korántsem a hierarchia csúcsán keresendő, hanem ettől jócskán esetlegesebb.

Simon Attila, az antikvitás kiváló ismerője, egy Máraival (*Béke Itbakában*) foglalkozó tanulmánnyal zárja az első részt. Ez a jól megírt, tudatosan felépített és alapos elemzés úgy kezeli a *Béke Itbakában*, mint ami minden korábbi alkotásnál hangsúlyosabban vet számot az emberi tökéletesedés és önkiteljesedés kételyeivel, kiaknázva az ember-állat határvonalak ingatagságát – Simon Attila ugyanis a disznókká változtatott emberekre és a hibridításra helyezi a hangsúlyt. A néhol a lírai szoros olvasás szintjén járó értelmezés egyrészt a buklikus hagyomány, másrészt a politikai zoológia felől keresi a választ arra, hogy a „kívül állat-belül ember” létezők mit mondanak ember és természet harmonikus egységéről (ami a buklikus világgép alapja), és hogy ez a nonhumán konstelláció miként formálja át az emberről való gondolkodást. Agamben nyomán ír például a szerző arról, hogy az ember/állat megkülönböztetés valójában politikai művelet, ami nem a különbözőségeken alapszik, sokkal inkább performatív aktusként hozza létre e szétartást. Simon Attila tanulmánya nemcsak a Márai-életmű kutatói számára, de úgy hiszem, az ökokritikával/biopolitikával foglalkozó szakemberek számára is tartogat fontos észrevételeket és még tovább boncolható kérdéseket.

A tanulmánykötet terjedelmes részben foglalkozik a *Sinistra körzet* újraértelmezésével nyelv és biopoétika sajátos összefüggérendszerén belül. Mint azt Kulcsár Szabó Ernő megjegyzi, Bodor Ádám műve nem illeszkedett szervesen a hazai irodalmi hagyományvonalakba, ezt pedig a fogadtatástörténet is alátámasztja. Javaslatra szerint a *Sinistra*hoz az aproszdokézis retorikai alakzata felől gyümölcsöző közelíteni (a trópus a szavak közötti koherenciát fordítja ki váratlan kapcsolatokkal, szövegfüzéssel) – ugyanis a nyelvhasználat kiszámíthatatlansága „stabilizálja is a hozzáférhetetlen rend uralmát”, méghozzá olyan erőként, amelynek a regényvilág szereplői ki vannak szolgáltatva, és amit a karakterek látszólag természetesnek tartanak, elfogadnak. Kulcsár Szabó szoros olvasása és mélyreható elemzése felszínre hozza a regény számos rejtett, írói aspektusból bravúros elemét, melyek mind elősegítik a *Sinistra* koncentrált világának és nyelvi rétegzettségének létrejöttét. Szírák

Péter ezt folytatva a különböző kulcsszavak (például próbatételes kalandregény, idegenségtapasztalat, áldozatiság) interpretációjában létesülő relevanciáját vizsgálja, ami azon túlmenően, hogy a regény bizonyos toposzait kiemeli és láthatóvá teszi, ki is tágítja a *Sinistra* értelmezését egyrészt a biblikus hagyomány, másrészt a szövegben szereplő írás/olvasás aktusainak humánummal való összefüggésrendszere felé. A Bodor-regényt értelmező blokkot záró Lőrincz Csongor az environmentális nyelv működését követi nyomon, néhol kapcsolódva témátársaihoz, néhol kibővítve a korábbi elemzéseket. Lőrincz Csongor közelmúltban megjelent tanulmányai fordulópontot jelentettek a *Sinistra*-receptióban. *Az élet lármájában* szereplő *Környezeti poétika* korábban tett olvasási javaslatának folytatásaként és kiterjesztéseként a metaforizált elbeszélői nyelv rétegeit tárja fel igen meggyőzően, kitérve többek között a szöveg fonemikus síkjára, a tájbrázolás sajátosságaira vagy az intimitás problémájára is.

Kisebb hangsúllyal ugyan, de Oravecz Imre művészete is alapos áttekintést kap a kötetben Mezei Gábor és Mészáros Márton dolgozata révén. Előbbi a betegség fogalma felől közelít, hipotézise szerint míg az egészség „néma” (vagyis nyelven túli, ezáltal észrevétlen), addig a betegség megköveteli a figyelmet, ami együtt jár egy olyan nyelvhasználattal, amely az általa feltáruló betegségre egyben enyhülést is ígér, azáltal, hogy „eltompítja az érzékelést”, ezt nevezi a szerző nyelvi anesztéziának. Eltérve *Az élet lármája* koncepciójától, először *A megfelelő nap* című verseskötetet tekinti át, és csak ezután tér át az *Ondrok gödre* tárgyalására. A regény értelmezéséhez szintén a líra felől közelít, ugyanis a vers műfajában adekvátan megjelenő (bio)ritmus prózai formába történő konvertálására kérdez rá, tekintve, hogy a lírában megszokott metrikus szünetek a prózai művekben alapvetően nem jutnak szerephez. A kérdésfelvetés izgalmat az adja, hogy Oravecz regényei rendre felhasználják, olykor átírják korábbi verseskötetei darabjait, illetve hogy az *Ondrok gödre* a zárlatban megtöri az áradó prózanyelvet, és szaggatottabbá válik. Mészáros a *Kaliforniai fűrj* két kulcsmotívumára (*fűrj* és *akác*) összpontosítva vizsgálja ember és természet viszonyát, ami – talán túlzás nélkül állítható – Oravecz életművének egyik állandó, esszenciális témája. Az sem lehet meglepő ezután, hogy a főszereplőt, Árvai Istvánt épp ez a két non-humán ágens szembe-

síti önmagával és sorsával a regény során, hogy ezek lesznek „alakmásai”.

Az utolsó blokk hat tanulmányt fog egybe, és határozottabb irányt nyit a kortárs irodalmunk felé. Az első, Lénárt Tamás tollából származó írás a huszadik században időzve Kafka és Mészöly kapcsolatát vizsgálja abból a szempontból, hogy műveik miként építkeznek (vagy mennek szembe) az állatmese-hagyománnyal, és hol jelölhető ki az elbeszélői nézőpont és nyelvhasználat egyedisége azokban a történetekben, ahol a szereplők egerek. Sajnálatos módon a rövid tanulmány alig szól hozzá a Mészöly-kutatáshoz, és számottevően nem is bővíti az eddigi tudástárat – nem úgy, mint Nagy Csilla írása, aki Nemes Nagy prózai írásaira fókuszál. *Az öt fenyő* című mű, amely egyszerre krimi és művészregény (holott maradéktalanul egyik műfaj koncepciójának sem felel meg), az emberi kapcsolatok sokféleségét járja körül, egyszerűsrimd jelzi az ember természetűtől való elszakíthatatlanságát, s még inkább az emberi természet kiismerhetetlen mivoltát; Nemes Nagy utolsó gyerekkönyve pedig az ökológiai krízist feldolgozó művek korai kísérlete (amire a hazai gyerek- és ifjúsági irodalomban azóta is csak elvétve találhatunk példát; a legutóbbi Regős Máttyás *Lóri és a kibalt állatok* című műve tudomásom szerint). Azzal, hogy a tanulmány szerzője a középpontba állítja a Nemes Nagy lírai alkotásaihoz képest szinte elfeledett regényeit, a szűkebben vett területen, a Nemes Nagy-olvasáson túl tágabb kontextusban irodalomtörténeti sajátosságokra és problémákra is fényt derít. Ennek apropóján érdemes lenne eltöprengeni azon, hogy természeti környezetünk veszélyeztetése valóban ilyen mértékben kiszoruló-e a fiataloknak szóló irodalom kérdései közül, és ha igen, annak – mi lehet ennek az oka.

Molnár Gábor Tamás Bereményi Géza írásművészetére összpontosítva a kortárs irodalmi blokkot nyitja meg, írásában azt vizsgálja, hogy a saját műveit folyton újraíró és -közlő szerző *Budapest* címmel ellátott elbeszélését más szövegeivel ellentétben miért nem dolgozta át később. Molnár mellett érvel, hogy a retorikai és poétikai megformáltság többrétegűségében keresendő a válasz – bár kérdéses maradt számomra, hogy a hazai bio-poétikai érintettségű irodalomban valóban olyan kiemelt előképnek tekinthető-e Bereményi, mint amilyennek a szerző beállítja, ugyanis fő megállapítása („a pusztá vitalitást a textualitással együtt

állítja előtérbe, és a kettő közötti ellentmondásos viszony felmutatásával késztet az elevenség irodalmi és kulturális mibenlétének újragondolására” [351]) az ebben a kötetben tárgyalt írók talán mindegyikéről elhangzott – alaposabb érvelés keretében.

Vincze Richárd *A szív segédigéit* veszi elő annak kapcsán, hogy a zoopoétikai szempontú elemzés fényében miként ragadható meg a regény sajátos nyelvhasználata, s mit olvashatunk ki az emberi-állati létre vonatkozóan a narrátor nyelvfelfogásából. Különösképpen abból, hogy ha a halál fenoménje nyelvi megközelíthetetlen, akkor erre tekintettel mi következhet abból a sajátosságából, hogy az animalitás elsősorban az aktivitáshoz és a cselekvéshez kötődik a regény diskurzusában.

Fodor Péter a testpoétika területére tér át Tompa Andrea-elemzésében (*Fejtől s lábtól*) a regény hatalmas tudásanyagát szárazgatva; a kötetben már többször előkerült betegség fogalma után az orvoslás (tágabban a magyarországi gyógyászattörténet) kerül a dolgozat centrumába. Fodor elemzése a referenciális nyelv működésén túl azt is nyomon követi, miként nyílt meg az emberi test a különböző gyógyászati technikák felé, illetve hogy a világháború tapasztalata hogyan befolyásolta a gyógyszeripar, az akadémiai orvoslás és az alternatív gyógy módok viszonyát.

A kötet utolsó tanulmányában Gregor Lilla Molnár T. Eszter *Teréz, vagy a test emlékezete* című regényét értelmezi, melynek három talányos történetét olvashatjuk egy nő életének variánsaiként, de akár egy megbízhatatlan és zavart elbeszélő többnyelvű szövegeként is. A szöveg a nemi erőszak teljes további életre kiterjedő hatásaira koncentrált, miközben az elbeszélő/főszereplő kettészakad: olykor teste biztonságos hely, ahová visszahúzódhat, olykor teste közvetíti áldozatlétét. Az elemzés középpontjában az elhallgatott erőszakos tette, az idegenség és a kihasznált női test tabusítása kerül, ami – azon túl, hogy a feminizmus kritikai értelmezésmódjának bevonásával bővíti a tanulmánykötetet –, ismét azt a kérdést teszi fel, hogy milyen határokon belül mozog a nyelv, hogyan közvetít olyan belső és mindent átható tapasztalatokat, amelyeket a köznyelvben legtöbbször a „kimondhatatlan borzalom” kifejezés illetne.

Az élet lármája a felszínen heterogén tanulmányok gyűjteményének tűnhet, már csak a tematikai sokszínűség, illetőleg a sokféle (al)diskurzus

jelenléte és bevonása alapján is. A *Nyugat* szerzőitől indulva Oraveczen át 2019-ig jutunk el, miközben a tanulmányok a betegségtől a határátlépéseken keresztül az idegenség fogalmi mellett számos irányba elágaznak, az animal studies, a testpoétikai vagy poszthumán megközelítéseken túl egyéb olvasási stratégiákat is megszólaltatnak. Ez a látszólagos sokszínűség azonban közös alapon gyökerezik, amire minden tanulmány kisebb-nagyobb részben kitért: az irodalom nyersanyaga a nyelv, így akkor juthatunk a legközelebb natúra és kultúra viszonyának felderítéséhez, ha a nyelvhasználat és nyelvi működés köréből próbáljuk megérteni azokat a (biopoétikai és egyéb) tapasztalatokat, melyek ennél közvetlenebb módon – az irodalomértelmezők számára legalábbis – nem érhetők el.

(*A Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-3 kódszámú új nemzeti kiválóság programjának a nemzeti kutatási, fejlesztési és innovációs alapról finanszírozott szakmai támogatásával készült.*)

HELIKON

NOVÁK ZSÓFIA

zsofinovak93@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1021-0699

SMID Róbert. *Az ökokritika dilemmái: Kortárs ökológiák az irodalom és a technológia diszkurzív metaszépségeiben*. Budapest: Századvég Kiadó, 2023. 380.

„Nem lehet úgy meghúzni egy határt, hogy egy másikat ne számolj fel” – fogalmazott Smid Róbert új kötetének, *Az ökokritika dilemmáinak* júniusi bemutatóján. A szerző idézett kijelentése érzékletesen jelzi a *Sigmund Freud és Jacques Lacan papírgépeit* (2019), valamint *A grammatika érzékletlenségét* (2020) követő harmadik könyvének, *Az ökokritika dilemmáinak* fő mozgatórugóját és egyben tétjét: a határhúzás technikáinak, az elkeríthetőség alakzatainak, a fogalom- és dichotómiaalkotással járó lekerítések dinamikáinak (felül) vizsgálatát a kortárs ökokritika keretrendszerében. A kötet egyfelől igyekszik átfogó képet adni az ökológia és az irodalom- és kultúratudományok

interdiszciplináris határmezsgyéjén működő ökokritika mögött is meghúzódó ökológiai tudat (ön)ellentmondásairól, másfelől felhívja a figyelmet különösen a honi ökokritikai gyakorlatok zsákutcáira és vakfoltjaira.

A bevezetőben Smid röviden áttekinti az ökokritika jelenleg három hullámra osztott diszciplínatörténetét, és egyúttal el is helyezi könyvét a harmadik vonulaton belül, amely metakritikai jellegéből adódóan legfőbb feladatának tekinti „az ökokritika beszédmódjának, értelmezői és olvasási gyakorlatainak apóriáira [való rámutatást]” (11). Az egyes fejezetekben pedig olyan, az ökokritika és társterületei – például a kritikai poszthumanizmus és a zoopoétika – számára kulcsfontosságú fogalmakat magyaráz meg, mint az agambeni antropológiai gépezet, a latouri politikai ökológia, a mortoni agrilogisztika, a hipertárgy vagy a természet nélküli ökológia, továbbá reflektál az ökokritika bizonyos alapvetéseire, többek között arra is, hogy „a természet nem magától adódó anyag vagy díszlet” (134). Fontos ugyanakkor leszögezni, hogy *Az ökokritika dilemmái* nem bevezetőként pozicionálja magát. A két részre osztott kötet tizenkét (a bevezetővel és az utószóval együtt tizennégy) tanulmánya között találunk ugyan néhányat, amelyek valóban a fülszövegben is említett szétválásra, fogalomtisztázásra vállalkoznak – ilyen például a szigetekhez kapcsolódó szociokulturális képzetársításokat tárgyaló *Egy sziget lehetőségei* vagy *A fehér ökológia* című, elméletalkotó fejezet –, így pedig az ökokritika területével éppen csak ismerkedő olvasó eligazodását is segíthetik. Összeségében azonban a gyűjtemény sokkal inkább törekszik felforgatásra: fontos teljesítménye, hogy leleményes nyelvi játékkal és provokatív kérdésfeltevessel újranyitja az önmagukat lezártnak feltüntető definíciókat, túlszilárduló konceptuális kereteket, ezáltal feltárva a reflektálatlan szövegeket (nem csak) az ökokritika gondolatrendszerében. Így pedig főként az ökológiai diskurzusokban jártas, az irodalom- és kultúratudomány diszciplínáiban navigálni képes befogadóra épít.

Az ökokritika dilemmái tehát „azokat a gondolkodási-diszkurzív mintákat, a problémamentesnek és konszenzusosnak bemutatott vizsgálódási területeket és bináris oppozíciókat” (11–12) veszi górcső alá és igyekszik felfejteni, „amelyeket az ökokritika saját diszciplináris megalapozásához felhasznált” (12). A címben szereplő dilemmákat

pedig az ökológia nyelvi-diszkurzív ökonomizálását (211) is végrehajtó „*fehér ökológia*” intézményszerűítő öko-logi(szti)kájából eredezteti. A derridai fehér mitológia által inspirált és annak részeként értendő terminust Smid a kortárs ökológiai tudat által létrehozott és bebetonozott diszkurzív minták természetének leképezésére hozza létre. Ahogyan a könyv e központi tézisét levezető fejezetből kiderül, fogalomelődjéhez hasonlóan a fehér ökológiában is a kilúgozás dinamikája érvényesül, melynek során olyan elválasztások és azonosítások képződnek, amelyek „sterilizálják, tisztán tartják, kifehéritik az ökológiai diskurzust” (212–213) – azaz a fehér ökológia lecsiszolja, lekerékíti, de ezzel le is zárja a fogalmait, egyúttal pedig „elleplezi azokat a műveleteket, amelyekkel létrehozta saját diszkurzív formá(c)j(ó)it” (213). Ebből következően működésrendjéhez tartozik a megkérdőjelezhetetlenség is – az, hogy „saját alakzathasználatát és diszkurzív logikáját tévedhetetlenként, az általa posztulált törvényszerűségeket univerzális-ként állítja be; fehérsége önmaga evidenciaként bemutatottságában is jelentkezik” (213). Smid ugyanakkor a kortárs ökológiai tudat jellemzőjeként kiemeli annak ahistorikusságát (214): a történetiségről való leválaszt(ó)dás által a fehér ökológia folyamatos katasztrófatudattal szorongató, állandó jelenidejűségbe záruló világot generál, és ugyanígy befagyasztja az ökológiáról való gondolkodás adaptivitását, önreflexióját, mint ahogyan a *Dr. Moreau szigetéről* szóló tanulmányban Smid olvasatában a címszereplő egyfajta életről leválasztott köztes állapotra, biológiai-evolúciós lekerítettégre kárhoztatja az általa létrehozott lényeket.

A szerző ezért elemzéseiben – kezdve az ember és a „természet” viszonyáról a gondozás tekintetében, a kertek és a nemzeti parkok t(r)opológiája mentén érkező tanulmánytól a Szerényi Szabolcs és Bartók Imre (new) weird műveit tárgyaló fejezeten át a modernség lírájának ökokritikai olvasatot is megengedő darabjaival foglalkozó dolgozatokig – éppen azt a komplexitást igyekszik érvényesíteni, amelyet a fehér ökológia megkövesedett diskurzusaiból, a „bolygóvédő hevülettől fűtött” (369) és saját értelmezési horizontjukat is lehatároló írásokból hiányol. Az viszont kérdéses, hogy lehet-e egyáltalán fejezeteknek nevezni a kötetben helyet kapott írásokat: azok ugyanis egyfelől csak címükkel szerepelnek, számozással nem

rendelkeznek, másfelől az egyes tanulmányok sokkal inkább vezetnek végig az ökokritika egy-egy önálló problémájának szálán, mintsem szoros szövetbe rendeződnének. Erre a hozzátvetőleges szét-tartásra magyarázatul szolgálhat, hogy a kötet Smid szerteágazó kutatási területeit is egybekapcsolja, hiszen találunk benne elmélyült elméleti fejtegetést Derrida „szervesen lebomló” fogalmáról mint az eminens eldönthetetlenség alakzatáról, az állat és az ember ontológiai megkülönböztetését kultúrtechnikailag szituáló, „a film médiumának két technológiatörténetét ütköztet[ő]” (95) tanulmányt, valamint a szigetre mint (krono)toposra és kísérleti, köztes térre fókuszáló fejezetpárt is, amelyekben központi szerepet játszanak a 19. századi irodalmi szörnyalakok olyan eminens példái is, mint Frankenstein teremtménye, Mr. Hyde vagy Dr. Moreau kimérikus emberállatai. Ezek a szövegek jól megférnek egymás mellett, hiszen közös bennük az elkötelezettség az el- és lekerítés logikájának kikezdése, komplikálása iránt, és bár különböző módokon, de mindannyiukat a határo(lhatatlanságo)k konfigurációi vagy éppen a határok között felsejlő liminális terek feltérképezése foglalkoztatják. Ugyanakkor egymás olvasását, gazdagítását csak részlegesen, szórványos kapcsolódási pontokon keresztül képesek kivitelezni, így nem tudnak – bár talán nem is kívánnak – szerves egészet alkotni. A köztük nyíló kapuk azonban így is létrehozhatnak egy laza hálózatosságot, amely főként azért izgalmas, mert ezáltal a kötet valóban sokféle belépési irányt enged az általa vizsgált dilemmákba.

A könyv egyik legjelentősebb eredménye, hogy az irodalomhoz, az irodalomtudomány eszköztárához a legelméletibb fejezetekben is közel marad. A szerző a „szervesen lebomló” fogalmának ugyanolyan érzékeny és körültekintő, szoros olvasását hajtja végre, mint amellyel Bodor Ádám regényciklusához közelít. Ahogyan azt Smid a kötet *Sötét ökológia helyett az ökológiai tudat sötétsége* című, provokatív és polemikus utószavában ki is fejti, elemzése során fontos szempont volt az irodalom eszköziesítésének elkerülése, ami egyben szövegválasztásait is indokolja. Éles bírálatát fogalmazza meg ugyanis azoknak az üzenetközpontú, „hatásvadász” (369), elsősorban a sci-fi és a cli-fi műfajaihoz sorolható „ponyváknak”, amelyek kritikusi körökben nagy népszerűségnek örvendnek. Az, ahogyan a szerző ezeknek az alkotások-

nak potenciálisan termékeny irodalomelméleti felhasználását diszkreditálja – határozottan elutasítja például annak lehetőségét, hogy az említett zsánerekhez tartozó művek egy Bodor-regényét megközelítő komplexitással rendelkezzenek –, maga is kissé hatásvadásznak minősíthető. Kritikájával mindazonáltal felhívja a figyelmet az aktivista diskurzusok problematikus érvényesülésére az ökológiáról való gondolkodásban, miközben az olyan kérdések feltételével, mint hogy egyáltalán „mit értünk felelősségen, illetve hogyan lehet valami iránt felelősségünk, ami nem a mi rendszereink szerint létezik és működik, sőt, lehet, hogy nem is rendszer” (376), a társadalmi és ökológiai krízisek alakzatai közötti, látszólag problémamentes átválthatóság csapdájára is rávilágít.

Smid Róbert kötetének egyik leglényegesebb célja „az ökokritikában benne lévő határelmosó potenciál kibontakoztat[ásal]” (374), amelyet elemzéseiben sikeresen véghez visz, többek között azáltal, hogy rávilágít a fogalmi rögzítések révén beíródó tabusításra, és így a visszakérdezés ellehetetlenülésével szemben is fellép. *Az ökokritika dilemmái* olvasóit arra hívja, hogy a fehér ökológia kondicionálásával szemben – amely szerint a természettől félni kell, ugyanakkor félni is kell (239) – ne adják meg magukat a pániknak, a természetet pedig ne tekintsek megismerhetetlenségében idealizált „episztemológiai rezervátum[nak]” (16), hanem vizsgálják felül róla való gondolkodásuk és beszédmódjaik alapjait. Továbbá igenis tegyék fel azokat a kérdéseket, amelyekre a kortárs ökológiai tudat szerint magától értetődő a válasz, azaz: ne féljenek kritika alá vonni az ökokritikát.

 HELIKON

TARTALOM

Ökodiskurzusok

TANULMÁNYOK

RADVÁNSZKY ANIKÓ – SMID RÓBERT: Ökodiskurzusok	557
MOLDVAY TAMÁS: „Itt már nem tudunk felülnézetből nézni semmit.” Guattari, Serres, Latour ökogondolkodásáról	562
POPOVICS ZOLTÁN: „A fák néznek engem”. A kései Merleau-Ponty természetfogalma	601
RADVÁNSZKY ANIKÓ: „A Másik az egyetlen lény, akit megölni akarhatok.” A lévinasi felelősségetika ökofilozófiai távlatairól	615
CORINE PELLUCHON: Az esztétika, a Földön lakozás fenomenológiája és a tekintettel-lét (Fordította: <i>Ádám Anikó</i>)	628
SMID RÓBERT: „Ne hozd szóba a természetet!” Timothy Morton és a természet nélküli ökológia koncepciója	644
HÓDOSY ANNAMÁRIA: Dendrofília és ökofeminizmus. Az androcén Robert Frost <i>Nyírfák</i> és Adrienne Rich <i>A fák</i> című versében	662
GYURIS KATA: A dekoloniális ökokritika nyomában. Visszaírás és újraértelmezés	682
NEMES Z. MÁRIÓ: A vitalizált anyag(iság) poszthumanista kontextusai	691

KÖNYVEK

BENJAMIN BÜHLER: Ökologische Gouvernementalität. Zur Geschichte einer Regierungsform / KORA KARINA LEILA	711
SIMON C. ESTOK: The Ecophobia Hypothesis / NYERGES CSABA	713
LORRAINE DASTON: Against Nature / BARTHA ÁDÁM	717
ELENA AGUDIO, MARLEEN BOSCHEN és LORENZO SANDOVAL, szerk.: Agropoetics. Reader / BARTHA ÁDÁM	718
EVA HORN és HANNES BERGTHALLER: The Anthropocene. Key Issues for the Humanities; DIPESH CHAKRABARTY: The Climate of History in a Planetary Age / MEISZTERICS ADRIENN	720
BALAJTHY ÁGNES és MEZEI GÁBOR, szerk.: „fényem nő: magam termelem”. Biopoétika a 20–21. századi magyar irodalomban / BUDAY BÁLINT	723
BALAJTHY ÁGNES, FODOR PÉTER és L. VARGA PÉTER, szerk.: Az élet lármája. Biopoétika a 20–21. századi magyar prózában / BARÁTH TIBOR	727
SMID RÓBERT: Az ökokritika dilemmái. Kortárs ökológiák az irodalom és a technológia diszkurzív metszéspontjaiban / NOVÁK ZSÓFIA	730

CONTENTS

Eco-Discourses

STUDIES

ANIKÓ RADVÁNSZKY – RÓBERT SMID: Eco-Discourses	557
TAMÁS MOLDVAY: “We can no longer see anything from above”. On Guattari’, Serres’, Latour’s Eco-thinking	562
ZOLTÁN POPOVICS: “The Trees Are Looking at Me”. The Late Merleau-Ponty’s Concept of Nature	601
ANIKÓ RADVÁNSZKY: “The Other is the only being I want to kill.” On the Eco-philosophical Perspectives in Lévinas’s Ethics of Responsibility	615
CORINE PELLUCHON: Aesthetics, Phenomenology of the Earth’s Dwelling and Consideration (Translated by <i>Anikó Ádám</i>)	628
RÓBERT SMID: “hardly anybody likes it when you mention the environment”. On Timothy Morton’s Idea of an Ecology without Nature	644
ANNAMÁRIA HÓDOSY: Dendrophilia and Ecofeminism. The Anthropocene as Androcene in Robert Frost’ <i>Birches</i> and Adrienne Rich’s <i>The Trees</i>	662
KATA GYURIS: Understanding Decolonial Ecology. Theory and Literature	682
MÁRIÓ NEMES Z.: Posthumanist Contexts of Vital Materiality	691

BOOKS 711

SOMMAIRE

Éco-Discours

ÉTUDES

ANIKÓ RADVÁNSZKY – RÓBERT SMID: Éco-Discours	557
TAMÁS MOLDVAY: »Nous ne pouvons plus rien regarder d'en haut.« Sur les conceptions écologiques de Guattari, de Serres et de Latour	562
ZOLTÁN POPOVICS: »Les arbres me regardent.« Le concept de la nature chez le Merleau-Ponty tardif	601
ANIKÓ RADVÁNSZKY: »Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.« Les perspectives de l'éthique de responsabilité chez Lévinas	615
CORINE PELLUCHON: Esthétique, phénoménologie de l'habitation de la Terre et considération (Traduit par <i>Anikó Ádám</i>)	628
RÓBERT SMID: »Ne parle pas de la nature.« Timothy Morton et l'écologie sans nature	644
ANNAMÁRIA HÓDOSY: Dendrophilie et écoféminisme. L'androcène dans <i>Bouleaux</i> de Robert Frost et <i>Les Arbres</i> d'Adrienne Rich	662
KATA GYURIS: À la recherche de la critique écologique postcoloniale. La réécriture et la réinterprétation	682
MÁRIÓ NEMES Z.: Les contextes posthumains de la matérial(ité) vitalisée	691

LIVRES 711

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. Hlebnjykov és az orosz avantgárd
- 1988
- 1–2. sz. Kanadai irodalmak
 - 3–4. sz. A stílusztika 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 keletkezés-kritikája
- 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 művelődéstudomány
- 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: hermeneutika 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. Etikái 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 repertórium 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. Komparatistikai 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 poética*-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 komparatiztika
- 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 komparatistika
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. Mimészis

2023

1. sz. Krimi
2. sz. „Inklinációk”. Kortárs női filozófiák
3. sz. Narratív fordulat
4. sz. Ökodiskurzusok

HU ISSN 0017-999X



Kiadja a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Irodalomtudományi Intézet,
Felelős kiadó: Balogh Balázs főigazgató, Kecskeméti Gábor igazgató
Nyomdai előkészítés:
HUN-REN 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

