



## Fordítói előszó

Rosi Braidotti filozófus, feminista teoretikus „Állatok és más anomáliák” című írása a szerző 2011-ben megjelent kötetének (*Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia UP, 2011) alfejezete. A szöveg a feminista poszthumanizmus irányzatát képviseli; ez a megközelítés megkérdőjelezi a nyugati gondolkodás emberközpontúságát, hierarchikus és bináris kategóriáit. Braidotti filozófiai gondolkodása igyekszik túllépni a hagyományos antropocentrizmus korlátain, amely feltételezi, hogy az ember minden más létformánál felsőbbrendű. Ezzel szemben Braidotti egy olyan hozzáállást javasol, amely elismeri az ember és más életformák, például az állatok közötti kölcsönös függőséget, a függőség kezelésében pedig a feminista perspektíva és az abból következő értékek fontosságát hangsúlyozza. A most lefordított fejezetben Braidotti integrálja a feminista elméletet, a pszichoanalitikus hagyományt és a poszthumán gondolkodást, hogy átértékelje az állatok és az emberek közötti kapcsolat tradicionális felfogását.

Ahhoz, hogy megértsük Braidotti vállalkozását, fontos megvizsgálni, mit is ért „nomadológia” vagy „nomadikus elmélet” alatt. A nomadológia kifejezés eredetileg Gilles Deleuze és Félix Guattari filozófiájának központi fogalma. Olyan elméleti keretet biztosít, amelyen keresztül érthetőbbé válik, mi alapján szerveződnek társadalmi alakzatok, és hogyan lehet azokat megzavarni, ezen keresztül átalakítani. A nomadológia feltételezi, hogy a létezők és identitások stabilitása és állandósága csak látszat, valójában minden létező folyamatos változásban van, nemcsak önmagában, de másokkal felvett viszonyában is. Ezen keresztül a szerzőpáros megkérdőjelezi a domináns nyugati gondolkodás bináris oppozícióit, mint például civilizált-barbár, ember-állat, férfi-nő, amelyek rendszerint hierarchikus és elnyomó társadalmi erőviszonyokat tükröznek.

A nomadológiában a hangsúly a „valamivé válás”<sup>1</sup> folyamatán van, amely szerint az identitások nem rögzítettek, hanem folyamatosan változnak és átalakulnak. Deleuze és Guattari filozófiájában a válás olyan átalakulási folyamatra utal, amelyben egy entitás túllép aktuális állapotán, és egyfajta áramlásba kerül, mely elmosza a határokat az aktuális és a potenciális vagy jövőbeli formája között. Az állattá-válás például magában foglalja az emberi és nem-emberi identitás közötti határok átlépését, ezen keresztül a minden élőlényre jellemző közös tulajdonságok felismerését. Deleuze és Guattari erre Kafka hőseinek átváltozásait hozza példának. A „nővé-válás” ez alapján a férfi és női identitások közötti határok átlépését, a patriarchális társadalom

<sup>1</sup> Deleuze és Guattari terminológiájában ez a *devenir* francia szóból ered.

korlátaiból való kitörést jelenti. Az állattá- vagy növé-válás az ún. kisebbségivé-válás egy esete. A kisebbségi lét Deleuze-ék számára nem pejoratív jelző, sokkal inkább a társadalom domináns hatalmi struktúráinak elutasítását jelenti, egy marginalizált identitás vagy perspektíva felvételét keresztül. A marginalizált identitások közé tartoznak többek közt a nők, a színesbőrűek, az LMBTQ+ közösségek tagjai és az állatok is.

A fenti fogalmak különösen fontosak abban a feminista filozófiai hagyományban, melynek Braidotti is része, mivel lehetővé teszik, hogy megkérdőjelezzük azokat az esszencialista kategóriákat, amelyeket történelmileg a női szerepek és identitások meghatározására és korlátozására használtak. Az állattá-válás ehhez hasonlóan annak felismerése, hogy minden élőlény kölcsönös függésben létezik egymással, ezért el kell utasítanunk minden olyan elképzelést, mely szerint az ember eredendően felsőbbrendű. A nyugati kultúra felvilágosodásból öröklött antropocentrizmusa megannyi elnyomásnak és kizsákmányolásnak szolgáltatott alapot az elmúlt évszázadokban, melynek a nők éppúgy áldozatai, mint az állatok. A kisebbségivé-válás lehetővé teszi, hogy megkérdőjelezzük a fennálló hatalmi struktúrákat, ezen keresztül szolidaritást építsünk ki az elnyomott csoportok közt. A fejezetben felmerülő biocentrikus egalitarizmus pontosan erre a szolidaritásra utal.

Az állattá-válás leírásakor Braidotti a radikális immanencia fogalmát is használja. Ez megkérdőjelezi az életünket irányító transzcendens értékek gondolatát. A megkérdőjelezés aktusában és az immanencia felfedezésében hangsúlyozza az affektivitás fontosságát, mely Spinoza, majd később Deleuze filozófiájának is központi fogalma, és amellel érvel, hogy az affektivitás döntő jelentőségű az ember és állat közti kapcsolat megértésében. Véleménye szerint, az affektív megismerés lehetővé teszi, hogy túllépjünk a nyelv és az értelem határain, ezzel mélyebb, érzéki szinten teremtsünk kapcsolatot a nem-emberi létezőkkel.

A most közreadott írás egyedülálló perspektívát kínál az emberek és állatok közötti kapcsolat megértésére a feminista poszthumanizmus és a nomadológia gyakorlatán keresztül. Az esszencialista kategóriák elutasításával és az identitások fluiditásának feltételezésével Braidotti arra bátorít minket, hogy túllépjünk a nyugati gondolkodás tradicionálisan bináris oppozícióin, amelyek könnyen vezetnek a marginalizált csoportok, köztük az állatok elnyomásához és kizsákmányolásához. Az affektivitás újfajta kapcsolódási lehetőségeket nyújt a nem-emberi életformák megértésére, és ezen keresztül igazságosabb kapcsolatot teremt az élőlények között, amit Braidotti biocentrikus egalitarizmusként ír le.

*Kiss Kata Dóra*

**Rosi Braidotti**

## Állatok és más anomáliák<sup>2</sup>

### Az állati-másik de-ödipalizációja

E fejezet az *állattá-válás* gyakorlatát mint a természetesnek tekintett különbség tengelyének destabilizálását vizsgálja. Az állattá-válásról olyan általános értelemben beszélek, mint a *mássá-válás* folyamatának egy humanoid hibrid alakzata.

Napjainkban az állat elvesztette alapvetően metafizikai mivoltát és azt a mágikus aurát, amely korábban körülvette. Ennek következtében megszűnt az európai szubjektum mássághoz való viszonyát meghatározó kitüntetett fogalmak egyike lenni. Ebben a szellemben írva Borges azt állította, hogy az állatok jelenleg három fő kategóriába sorolhatók: azok, amelyeket mi, euro-humánok elfogyasztunk; azok, amelyekkel együtt nézhetjük a tévét; és azok, amelyektől rettegünk (vad, egzotikus vagy szelídíthetetlen állatok). A fiktív taxonómia rávilágít arra a különös és meglehetősen perverz rokonságra, amely a Nyugat emberének az élő állati-másokhoz való viszonyát jellemzi.

Az rokonság különböző fokai egy ödipális kapcsolat kereteit jelölik ki. Egy bensőséges és befelé tekintő kapcsolatét, amelyet mindazonáltal az a domináns emberi, strukturálisan férfias viselkedésmód jellemez, amely természetesnek tekint a mások testéhez való szabad hozzáférést, sőt, adott esetben annak elfogyasztását, beleértve az állatokét is. A fenti kapcsolódási mód rendszerszinten erőszakos, ennek megfelelően projekciókkal, identifikációkkal és fantáziákkal telített, amik a félelem és a vágy kettőssége köré csoportosulnak. Ez a nyugati szubjektum *fallikus törvényhez, hiányhoz és a mesterjelölő hatalmához* való viszonyának védjegye, ahogyan azt Lacan éleselméjűen megjegyezte. Mindez egyben a szubjektum kizárólagos ontológiai jogosultságának tudatát is jelképezi. Derrida erre az állatok feletti emberi hatalomra a „*karno-fallogocentrizmus*” kifejezéssel utal (Derrida, 2006).

A vágy és a félelem nemcsak a külvilággal, de a belső állattal szembeni viszonyt is jellemzi. Ez a *sűrű affektív és libidinális rétegződés* valójában egyszerre leplezi le és tagadja meg az emberben rejlő „fenevadat”. Azaz a bennünk lakozó vad és indulatos állatot ünnepelhetjük, mint egy ősi evolúciós folyamat lenyomatát, vagy dédelgethetjük, mint a tudattalan ösztönök tárházát, mindeközben az épp ugyanezen okokból megfékezésért és irányításért is kiált. A vad szenvedélyek fegyelmezésére szolgáló technológiák nagymértékben nemi és faji alapúak, ebből adódóan a másnak tekintett létezők testét könnyedén feláldozhatóként kezelik.

---

<sup>2</sup> Rosi Braidotti: *Animals and Other Anomalies*. In: Braidotti: *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia UP, 2011, 81-97.

A másság régről öröklött metafizikája egy feltételezett politikai anatómián alapszik, amelynek alapján az „értelem hatalmának” ellenpólusa az Ember mint „racionális állat” fogalma. Ez utóbbihoz hibátlanul funkcionáló fizikai testet szokás asszociálni, mely kimondatlanul is a fehér férfiasság, a normalitás, a fiatalság és az egészség ideáljai mentén épül fel. A megtestesülés bármely más formáját – legyen az dialektikus másság (nem fehér, nem férfias, nem normális, nem fiatal, nem egészséges) vagy kategorikus másság (zoomorf, fogyatékos vagy torz) – patologizálják, és a normalitás másik oldalára sorolják mint anomáliát, devianciát és monstrozitást. A hozzáállás, tekintve, hogy a fehér, maszkulin európai civilizáción alapuló esztétikai és erkölcsi eszményképeket erősíti, eredendően antropocentrikus, nemiesített és faji alapú. A morfológiai normativitást, amely ezekben a standardizált szokásokban munkálkodik, Leonardo meztelen, fehér férfitestének alakja példázza a legjobban, amely az embert minden létező mércéjének reneszánsz ideáljaként reprezentálja. A *gondolkodásnak ez a képe* keretezi az Ember önmagához való önelégült viszonyát, mint olyan norma, mely minden más létező mércéje. Egyszerre erősíti meg az uralkodó szubjektumot abban, amit alapvető tulajdonságának tekint és abban, amit „másként” kizár magából.

Véleményem szerint ez a viszonyulási mód napjainkban átrendeződni látszik. Egy bioegalitárius fordulat zajlik, amely arra ösztönöz bennünket, hogy állatokként viszonyuljunk az állatokhoz – úgy, ahogyan azt a vadászok teszik, és amiről az antropológusok csak álmodoznak. Amellett érvelek, hogy napjaink kihívása az ember-állat interakció *deterritorializálása* vagy *nomadizálása*, megkerülve az szubsztancia metafizikáját és annak következményét, a másság dialektikáját, ennek megfelelően szekularizálva az emberi természet és az azt megelevenítő élet fogalmát. Amivel manapság dolgunk van, az egy olyan anti-ödipális animalitás, amely egy gyorsan változó, minden szinten mutációkat előidéző technokultúrában valósul meg.

Módszertani szempontból az állatokhoz való viszony *de-ödipalizálása* az elidegenedés egy formája, amely a szubjektum részéről radikális újrapozicionálást von maga után. Az elmúlt húsz év kritikai elmélete bőséges bizonyítékkal szolgált az *elkülönböződés* vagy elidegenedés stratégiájának hatékonyságáról. A posztstrukturalista feminizmusban ezt a diszkurzív stratégiát a megszokott, ennél fogva kényelmes értékektől és identitásoktól – például a nőiesség és férfiasság domináns intézményeitől és reprezentációitól – való elidegenedés vonatkozásában tárgyalják, annak érdekében, hogy a nemi különbséget a *kisebbségivé-válás* folyamata felé mozdítsák (Braidotti, 1994a, b, 2006). A dezidentifikáció magában foglalja a megszokott gondolkodásmód és reprezentációs gyakorlatok elhagyását, ami utat nyit az új, kreatív alternatívák kialakításának. Az olyan spinozista feminista politikai gondolkodók, mint Moira Gatens és Genevieve Lloyd (1999) ehhez kapcsolódva azt hangsúlyozzák, hogy a társadalmilag beágyazott és történelmileg megalapozott változások „közösségi képzeletünk” minőségi átalakulását vagy az átalakulás iránti közös vágyat igénylik. A feminista, faji<sup>3</sup> és posztkoloniális elméletek alapjaiban járultak hozzá a dezidentifikáció vagy elidegenedés módszertanához és politikai stratégiájához. A fogalom mélyreható elemzésére a 9. fejezetben térek vissza.

---

<sup>3</sup> Braidotti itt a Critical Race Studies-ra hivatkozik, ami az emberi rasszokhoz kapcsolódó társadalmi percepciókat vizsgálja (*a ford.*).

A *nomadikus gondolkodás*<sup>4</sup> az elidegenedés gyakorlatán nyugszik, ami a szubjektumképződés folyamatát képes felszabadítani az Én normatív felfogásától. A vonatkoztatási keret a sokféle másokkal folytatott interakciók révén bekövetkező átalakulás egy vég nélküli, interrelációs, többnemű és fajokon átívelő áramlásá. Az így keletkező szubjektum a humanizmus határait a bőr szintjéig feszíti szét; a deleuze-i *szervetlen test* (Deleuze és Guattari, 1972, 1980) ezen keresztül elszakad a fallologocentrikus és funkcionális identitás kódjaitól. A „szervek nélküli test” egy hatékonyságon alapuló szervezettségtől megszabadított test. Mint ilyen, elutasítja a fegyelem és büntetés politikai rendszerét (Foucault, 1975), ezzel szemben az anomáliák dicséretét zengi, egyfajta örömteli és érzéki lázadást, a hús vitalista és pánerotikus felfogását valósítja meg. Úgy hozza létre önmagát újra, hogy közben kreatív *elválasztásokat* idéz elő a rendszerben, felszabadítva a szerveket azok előfeltételezett funkciókhoz való kötöttségéből. Mindez szükségessé teszi a normatív politikai anatómia és a hozzá rendelt testi funkciók átfogó átértelmezését, a hagyományos metafizika mesterjelölőjének megzavarását és a szubjektivitás feletti hatalmának fellazítását. A szubjektumot a kollektív csoportosulások (*assemblage*) nomadikusan formálják újra. Azaz a norma deterritorializálása az állattá/nővé/kisebbségivé/nomáddá-válás folyamatát is szolgálja.

A „nővé-válás”, de még inkább az „állattá-válás” posztmetafizikai alakzatai a gondolkodás normatív képével való megfelelést és az azzal szembeni azonosulás elvének elutasítását fejezi ki. Ennek a konceptuális projektnek van egy másik fontos módszertani implikációja is. Az állattá-válás mint a poszthumán szubjektivitás megvalósulása Deleuze-nél és Guattarinál azt az elképzelést állítja középpontba, miszerint a gondolkodás tevékenysége nem korlátozható csupán a *reaktív* kritikára, ellenkezőleg, nagymértékű kreativitást is magában kell hogy foglaljon. A gondolkodás akkor tud kritikus lenni, ha kritika alatt a gondolkodás új képeinek kidolgozására irányuló aktív és kitartó folyamatot értjük. A gondolkodás tulajdonképpen maga az élet, a lehető legnagyobb intenzitással átélve: egyszerre kreatív és kritikus, eleven, erotikus és örömelvű. Lényegében a változásról és az átalakulásokról szól, afféle perverzió, akár egy véletlenszerű mutáció. Inkább klinikai, mint kritikai, hiszen a szubjektivitás klasszikus felfogásának velejéig vág.

A nomád gondolkodás *radikális immanenciájával* összhangban a poszthumán szubjektivitás az elme és a test kölcsönhatásának kiterjedt elképzelését feltételezi. Az elme megtestesülése és az anyag átszellemülése kulcsfontosságú, egymásba fonódó elképzelések.

---

<sup>4</sup> A nomadikus gondolkodás Gilles Deleuze és Félix Guattari francia filozófusok által kidolgozott fogalom. Ez a gondolkodásnak egy olyan módja, amely a fluiditást, a sokféleséget és a nyitottságot helyezi előtérbe, ezzel megkérdőjelezve a rögzített, hierarchikus és bináris struktúrákat. Arra ösztönzi az egyéneket, hogy a bevett normákon kívül kísérletezzenek és alkossanak, hogy ellenálljanak a domináns hatalmi viszonyoknak, és hogy új létmódokat fedezzenek fel. Deleuze és Guattari a nomád gondolkodásban a kapitalizmus merev és elnyomó erőivel szembeni ellenállás, valamint a kreativitás és a felszabadulás új lehetőségét látja (*a ford.*).



## A metaforák ellen

Az állatok hosszú idő óta funkcionálnak az alapvető kategóriák közötti határvonalak kijelölőiként, meghatározva a fajokat elválasztó kategorikus megkülönböztetések társadalmi nyelvhasználatát. Ez az ontológiai funkció olyan metaforikus, morális és kognitív bestiáriumot eredményezett, melyben az állatok az értékek, normák és erkölcsök referenciáiként szolgálnak. Ahelyett azonban, hogy a sasok nemességéről, a rókák ravaszságáról vagy a bárányok alázatosságáról zengenénk lírai hangvételű költeményeket, javaslom, egyszerűen csak ismerjük el ezen állatglosszárrium évszázados történetét és árnyaltságát. Csodáljuk meg azt az illusztris hagyományt, amelyet e nyelvhasználat létrehozott, és amely Liviustól Dantéig, Molière-től Melville-ig és Kafkáiig jelen van az irodalomban. Mindezek mellett azonban tartsuk szem előtt, hogy a jel birodalmán túl az állatokhoz, anomáliákhoz és szervesetlen másokhoz való újirodalmi viszony kialakítására kell törekednünk. A régről öröklött metaforikus dimenziót az új viszonyulási mód felülírja. Ebben az állatok többé már nem azt a jelzőrendszert jelentik, amely az emberek önjellemzését és erkölcsi törekvéseit szolgálja. Nem is a fajok közötti határpontok kijelölésére szolgáló kapuőrök. Az állatok ezzel szemben manapság a szó szoros értelmében vett saját jelrendszerükként kezdenek funkcionálni.

Ez az újirodalmi megközelítés a modernitás mestereivel jelenik meg először. Freud és Darwin a szubjektivitás szerkezetére vonatkozó merőben új felismeréseivel az ember szívében mélységes embertelenség tárult fel. A tudattalan emlékek generációkon átívelő idővonalakat húznak, és olyan események nyomait őrzik, amelyek talán soha senkivel nem történtek meg, mégis fennmaradtak a közösség képzeletében. Az evolúciós elmélet felismeri a fajok felhalmozódó és megtettesült emlékezetét. Így olyan idővonalat állít fel, amely nemzedékeken átívelve köt össze mindannyiunkat létezésünk emberiség és szubjektivitás előtti rétegeivel. A kritikai elmélet szemszögéből a pszichoanalízis a tudattalan fogalmával a racionalitás és a logocentrizmus kritikáját fogalmazza meg. Az evolúcióelmélet ellenben az antropocentrizmus keretein kívülre tereli a vizsgálódás irányát, az „élet” tudományainak és technológiáinak gyorsan változó mezejére. Az élet politikája (Rose, 2001) tulajdonképpen a humanizmus tárgyának mélyreható kritikájának végeredménye. A filozófiai nomadológiával (Braidotti, 2006) az ember másokkal folytatott interakcióinak metaforikus dimenziója helyébe az élet neo-vitalista immanenciáján alapuló szó szerinti megközelítés lép.

Ez a mélyen materialista megközelítés fontos etikai következményekkel jár. Az ember-állat interakcióra nézve a múlt Én-nel telített otthonosságát egy alapjaiban bioegalitárius felismerés váltja fel: az, hogy „mi” mind együtt létezőnk. Ennek alapja a „mi” tagjai közti létfontosságú kapcsolat, az, hogy territóriumainkat vagy környezetünket olyan feltételek mentén osztjuk meg, amelyek többé nem hierarchikusak vagy magától értetődőek. E feltételek azonban gyorsan változnak, tehát ennek megfelelően kell újragondolni őket. Gilles Deleuze és Felix Guattari „állattá-válás” koncepciója ezt a mély és létfontosságú összekapcsolódást fejezi ki, ami minőségi elmozdulást feltételez a fajok hierarchiájától (fajizmus) a *testek (emberi,*

állati, mások) képességük szerinti etikai felértékelődése felé. Az *intenzitások* etológiája olyan etikai kódexként is szolgál, amely újra összekapcsolja az embert az állattal. Ahogy Deleuze fogalmaz: egy igásló jobban különbözik egy versenylótól, mint egy ökörtől. Az állatok nem a tudományos taxonómiák szerint csoportosulnak, és nem is metaforákon keresztül értelmezhetőek. Sokkal inkább a maguk radikális immanenciájában, mint olyan testek, melyek megannyi képességgel rendelkeznek, mint erőterek, mint sebességek és mint intenzitások *halmaza*. Ez a poszthumán materializmus fekteti le a bioegalitárius etika alapjait.

## A pénzügyi nexus

Természetesen megvannak a történelmi előzményei annak a megközelítésnek, amely az állatokat erőforrást biztosító anyagi entitásokként kezeli. Ezek a tendenciák elsődlegesen a funkcionalitás, a technológia és az ipar különböző területein jelentek meg. Az állatok már az ókortól fogva egyfajta zoo-proletariátusi osztályt alkotnak, mivel az ember a gépek kora előtt a nehéz, fizikai munkákhoz mechanikus rabszolgákként és logisztikai segédeszközökként hasznosította őket. Ez a kíméletlen kizsákmányolás nemcsak annak a régi metafizikai rendszer által fenntartott faji hierarchiának volt köszönhető, miszerint az állatok eredendően nem rendelkeznek racionális lélekkel, következésképpen saját akarattal és független szubjektivitással sem. A kizsákmányolás annak a tényezőnek is köszönhető volt, hogy az állatok már önmagukban is ipari erőforrást jelentenek. Az állati testek elsősorban materiális javak: gondoljunk csak az elefántok agyarára, a legtöbb élőlény irhájára, a birkák gyapjára, a bálnák olajára és zsírára, a hernyók selymére, és persze az élelmet nyújtó tejre és húsrá. Az állatok testét éppúgy osztályozzák, mint az ipari termelőüzemeteket, különösen a rovarokét, amelyekre manapság a fejlett robotika és elektronika prototípusaiként is tekintünk, ahogy erre a következő fejezet is kitér.

A teljeskörű kizsákmányolásra épülő politikai gazdaságtan jelenleg is meghatározó, hiszen az állatok manapság is élő alapanyagot biztosítanak a tudományos kísérletek, a biotechnológián alapuló mezőgazdasági termelés, a kozmetikai ipar, gyógyszeripar és a gazdaság számos további ágazata számára. A fejlett kapitalizmusban az állatok kategóriától és fajtól függetlenül eldobható testekké változnak, ami megalapozza az emberen-túli kizsákmányolás globális piacát. Az áruként felfogott állati testek jelenleg a világ harmadik legnagyobb illegális piacát alkotják, a kábítószer- és a fegyverkereskedelem után, de megelőzve a nőkereskedelmet. Az import legnagyobb részét az Amazonas rohamosan pusztuló őserdőinek kismizmizésével Brazília biztosítja. A legkeresettebb árucikkek közt szerepelnek az Azúrlepkék, az amazóniai teknősök, a fekete tamarinok (tenyérszerű méretű főemlős) és a rózsaszín folyami delfinek, melyek ára 4000 és 70 000 dollár között mozog, de a RENCTAS – a vadállatok kereskedelme elleni küzdelem portugál hálózatának – becslései szerint az iparág éves forgalma 15 milliárd dollárra tehető.<sup>5</sup> Ezen kívül az olyan állatokat, mint a sertések és egerek genetikailag módosítják, hogy

---

<sup>5</sup> *Guardian Weekly*, 2001. december 27.

xenotranszplantációs<sup>6</sup> kísérletek során az emberi test számára befogadható szerveket állítsanak elő belőlük. Az állatok klónozása ma már bevett tudományos gyakorlat: OncoMouse<sup>7</sup> és Dolly, a bárány mára már történelem. Az első klónozott ló 2003. május 28-án született Olaszországban. Ahhoz, hogy ez az egyetlen csikó világra jöhessen, több mint nyolcszáz embrió és kilenc pótanyakanca kellett, de lám, most itt van.<sup>8</sup>

A fenti tudományos fejlemények a kortárs genetika összetett és dinamikus logikájának következményei; olyan formákban öltenek testet, melyeket többé nem lehet dialektikus oppozíciók mentén definiálni, sokkal inkább nemlineáris átmenetként kell őket értelmeznünk. A globalizáció egyet jelent a Föld bolygó minden létformájának kereskedelmi célú értékesítésével, a birtoklás különböző, de egymással összefonódó formáin keresztül. Haraway (1997) szerint a birtokviszonyok a mikrokonfliktusok világméretű technomilitáris elburjánzásának következményei: a vagyon hiperkapitalista felhalmozásának, a bolygó ökoszisztémájának termelőeszközzé alakításának és az új multimédiás környezet globális szórakoztató és ismeretterjesztő apparátusának.

Míg a főáramú kultúra az újításokra az eufória és a pánik, a túlzott optimizmus és a nosztalgia vegyes érzéseivel reagál, jómagam egy affektív és koncepcionális szempontból inkább pozitív irányba szeretnék elmozdulni. A teljeskörű felelősségvállalás az emberiség által létrehozott tudományért és technológiáért realizmuson és józanságon, valamint egy erkölcsileg helytálló állásponton nyugszik. Az emberiség történetének jelen szakaszát a kölcsönös kontamináció és a fajok közötti kereszteződés jellemzi, ám ez egyúttal új és gazdag szövetségek táptalajául is szolgál. A poszthumán kényszerhelyezethez való örömteli elköteleződésem oka részben az a politikai gyakorlat, amelyet a feminista aktivizmuson keresztül tanultam meg, miszerint az embernek felelősséget kell vállalnia saját szituált perspektívájáért. Ez alapján annak a biopolitikai rezsimnek a végpontjára pozicionálom magam, amelynek alapja az élőlények könyörtelen fogyasztása. Arra kell törekednem, hogy kritikai munkálkodásom innen induljon ki, nem pedig egy mindenre kiterjedő holisztikus eszmény nosztalgikus újrafelfedezéséből. Tekintettel a poszthumán fordulat mértékére, helyesnek tűnik a felvetés, hogy az *állattá/kisebbségivé-válás* folyamatának megvalósításához jobb, ha „a belső gyermek helyett a belső házilegyet vagy csótányt” (Shaviro, 1995, 53.) ápoljuk – vagyis a szokatlan és rendszertelen szövetségeket, szemben az ödipális és hierarchikus kapcsolatokkal.

---

<sup>6</sup> A xenotranszplantáció olyan orvosi eljárás, melynek során az élő szervezetek (általában ember) idegen fajhoz tartozó (általában állati) szerveket, szöveteket vagy sejteket kapnak betegségek vagy sérülések kezelésére (*a ford.*).

<sup>7</sup> Az OncoMouse tulajdonképpen egy laboratóriumi egérmutáns, melynek segítségével a rákos daganatok kialakulásának mechanizmusát vizsgálják. Az első OncoMouse-t 1984-ben, a Harvard Egyetemen hozták létre úgy, hogy egereket egy rákot előidéző génnel módosítottak. Habár a módszert azóta is széles körben használják a rákkutatásban, például a kezelések hatékonyságának tanulmányozására, az állatokon végzett kísérletek etikai vonatkozása miatt erősen vitatott (*a ford.*).

<sup>8</sup> *Guardian Weekly*, 2003. augusztus 14, 2.



## Az állati jogokon túl

Az emberi arrogancia kritikája mint ismeretelméleti és morális alapvetés explicit módon megjelenik az állatok jogairól szóló főáramú diskurzusokban éppúgy, ahogyan a legtöbb ökológiai megközelítésben is. A liberális feminizmus hagyományán belül Mary Midgley (1996) például azzal érvel, hogy a társadalmi szerződés elmélete a felvilágosodás óta privilegizált pozícióba helyezte az embert az összes nem-emberi létezővel, például az állatokkal és a növényekkel szemben. Óva int minket attól, hogy a társadalmi szerződést mindenre kiterjedő útmutatónak tekintsük, mivel az pusztán ideiglenes eszköz arra, hogy megvédjük a szabadság legalapvetőbb formáit, és szükség szerint aktualizálni kell.

Ebben az értelemben Midgley épp annak az individualizmusnak az árnyoldalára mutat rá, amely a szerződés gondolatának középpontjában áll, és amely önzést és egyénközpontú ideológiákat von maga után, és morális gyávasághoz vezet. Továbbá arra is kitér, hogy az ezzel szembenálló megközelítést, az organikus társadalmi modellt a zsarnoksággal való képzettársítások miatt hiteltelenítették el. Midgley amellet érvel, hogy „egy új környezettudatosság feloldhatja az organikus gondolkodásmód tabuját. Ezen keresztül még az is lehetségessé válhat, hogy fajunk beismeri, valójában nem valamiféle természetfeletti legókockákból épül fel, hanem inkább afféle állat. Ez talán megkönnyítené annak elismerését is, hogy sem fajként, sem egyénként nem vagyunk sem önmagunkba zárva, sem önmagunkra utalva, hanem természetyszerűleg mély, kölcsönös függésben élünk” (Midgley, 1996, 9-10).

Az általa képviselt klasszikus liberális hagyománynak megfelelően Midgley arra figyelmeztet, hogy ne vegyünk semmilyen modellt magától értetődőnek, hanem tartsunk fenn egy egészséges szkepticizmust. Sajnos a szkepticizmus végül pusztán ürügyként szolgál a posztmodern etika elleni áskálódásban. Ugyanakkor Midgley egyetért azzal, hogy a liberális individualizmus fogalma mindig is elfogult volt a férfiak javára, mivel tulajdonképpen egy maskulin ideál megtestesülése, ami nemcsak számos más embercsoport kizárását vonja maga után, hanem egyben megtévesztő képet is közvetít arról, mi számít függetlenségnek és autonómiának: „a férfi állítólagos függetlensége egy olyan hazugság volt, amely elleplezte élősködő függőségét a nem-autonóm nők szeretetétől és szolgálatától. Mindez hamis egyetemesség” (Midgley, 1996, 76).

A faji-politikák ugyanakkor már az antik görög kultúrától kezdve az antropocentrizmus oldalán harcoltak. Midgley nem szereti az antropocentrizmus kifejezést, előnyben részesíti az általa kifejlesztett „ember-sovinizmust; ami az együttérzés szűklátókörűsége, hasonlóan a nemzeti, faji, vagy nemi alapú sovinizmushoz. Ezt nevezhetnénk exkluzív humanizmusnak is, szemben a vendégszerető, barátságos, befogadó fajtájával” (Midgley, 1996, 105). Az emberi sovinizmus e kritikai megközelítése miatt Midgley az „antropolatria”, azaz emberimádás felszámolása mellett száll síkra, és szorgalmazza, hogy több tiszteletet és jelentőséget kapjanak más fajok és életformák érdekei is: kevesebb ego, mind egyénileg, mind kollektíven.

A probléma nem a kantiánus értelemben vett kérdés: „tudnak-e az állatok gondolkodni?“, hanem inkább az empátia kérdése: „tudnak-e szenvedni?“ Mivel nyilvánvalóan igen, állapítja meg Midgley, új fogalmakra, új világnézetre és a nem-emberi világhoz való merőben új viszonyra van szükségünk. Miközben Midgley a szokásaink kimozdíthatatlanságát bírálja, az emberi racionalitást nem mint hegemon monokultúrát, hanem mint az azzal szembeni ellenállás egy formáját védelmezi, az erkölcsi pluralizmus jegyében. Magam is szimpatizálok Midgley antropocentrizmus-kritikájával, noha a szubjektivitásnak az általa felvázolt egységes látásmódja egy olyan történelmi állapot kartográfiáját és világgépét rajzolja ki, amelyet nem tudok elismerni. Annak a biopolitikai rezsimnek a végpontján élek, amelynek alapja az élőlények könyörtelen fogyasztása. Elkötelezett vagyok amellett, hogy innen induljak ki, nem pedig egy mindent átfogó holisztikus eszménykép nosztalgikus újrafelfedezéséből. Itt és most akarok gondolkodni Dolly nővéremről, az OncoMouse-ról mint totemisztikus istenségről, az eltűnőfélben lévő magvagról és a kihalófélben lévő fajokról. Ugyanakkor, ezzel egyidejűleg és ellentmondásmentesen szeretnék beszélni, azokról a megdöbbentő, váratlan és könyörtelenül bekövetkező eseményekről, melyekben az élet mint biosz és mint zoé visszavág. Ez az a fajta materializmus, ami szívem mélyén antihumanistává, a gyakorlatban pedig inkább a sokféle társfaj örömteli képviselőjévé tesz (Haraway, 2003).

Még kevésbé kielégítő az állatok jogaiért küzdő Peter Singer erkölcsi racionalizmusa. Singer utilitarista álláspontja az állatok antropomorfizálásában áll, azáltal, hogy kiterjeszti rájuk az egyenlőség vagy az egyenlő jogok elvét. Filozófiai álláspontja tehát az állatok emberré válása. Bármilyen csodálatra méltóak is a szándékai, pozíciója önellentmondásos. A filozófiai nomadizmusban semmilyen minőségi transzformációt nem lehet a középpontból vagy uralkodó pozícióból létrehozni. Az ember az ego-indexált negativitás statikus, halott magja. Ebbe a kategóriába bevezetni az állati és földi Másokat nem éppen szívesség. A biocentrikus egalitarizmus alapján tiltakoznom kell a vita humanizálása ellen. Teljességgel túl kell lépni az antropocentrizmuson, ahelyett, hogy a humanizmust terjesztjük ki a korábban kizsákmányolt Másokra. A humanizmus ebben az összefüggésben csak a birtoklásra alapuló individualizmus és az individuális jogok nem emberi szereplőkre való kiterjesztésének előjátéka. Mint ilyen, szintén kommercializálódáshoz és áruvá váláshoz vezet, ahogyan amellett Vandana Shiva (1997) is nyomatékosan érvel.

Az „állatjogok” problematikus aspektusa az, hogy azáltal, hogy az állatok javára próbálja helyreállítani az erkölcsi és jogi egyensúlyt, egyben humanizálja is őket. Ez két szempontból is problematikus; először is megerősíti az ember/állat bináris megkülönböztetést azáltal, hogy a hegemon kategóriát – az embert – terjeszti ki a Másokra. Másodsor, teljesen tagadja az állatok egyediségét. A cél azonban épp az lenne, hogy az ember/állat közötti viszonyra úgy tekintsük, mint ami mindkét fél identitását konstitutívan jellemzi. Ez tehát egy transzformatív vagy szimbiotikus kapcsolat, amely hibridizálva kimozdítja és megváltoztatja mindkét fél „természetét”. Mindez kétségbe vonja az állatjogokban burkoltan jelenlévő liberális individualizmust, ezzel szemben a kapcsolat etikáját és politikáját helyezi előtérbe, azaz az ember/nem-ember kontinuum középső tartományát vagy „miliójét”.

Az antropocentrizmus csak afféle megkésett szolidaritást képes teremteni a technológia által traumatizált földlakók és társállataik között. Ami közös lehet bennük, az a jövővel szembeni zsigeri szorongás. A Mások humanizálása elkerülhetetlen következménye annak a felismerésnek, hogy „mi” együtt vagyunk ebben a helyzetben. A szóban forgó „mi” még problematikusabb egy olyan történelmi időszakban, amikor maga az „ember” kategóriája deterritorializálódott és megkérdőjeleződött. Valójában összeomlott az „élet” súlya alatt, a rá ható biosz és zoé erejétől. Az emberi társadalmak mélységes ismeretelméleti, etikai és politikai értékválságainak idején az ember privilégiumainak más kategóriákra való kiterjesztése aligha tekinthető nagylelkű vagy különösen termékeny lépésnek. Az így kikényszerített antropocentrizmus csak nosztalgiát és paranoiát szül.

Josephine Donovan (1990) Peter Singer erkölcsi racionalizmusa ellen érvel, azt állítva, a kulturális feminizmus életképebb elméleti alapot nyújt az állat-etika számára azáltal, hogy figyelembe veszi az érzelmeket is. Hangsúlyozza, hogy az állatjogokban jelenleg két megközelítés dominál: a természetes jogoké és az utilitarizmusé. A természetes jogok diskurzusa Locke azon érvén alapszik, miszerint az állatoknak ugyanolyan elidegeníthetetlen jogaik vannak, mint az embereknek; ez viszont elutasítja az „ember” egyedülálló racionális struktúrájának kanti feltételezését. Ebben a perspektívában a „faji megkülönböztetést” kritizálják, és a szexizmussal vagy a rasszizmussal analógnak tartják abban, hogy az embereket, a férfiakat és a fehéreket minden mással szemben privilegizálják. Az állatetika következeképpen az igazságosság, nem a jóindulat kérdése: az egyéni jogok és a racionális választás elveit tiszteletben tartva azokat kiterjesztik az állatokra is. Az utilitarizmus ezzel szemben nagyobb teret enged az érzelmeknek, felvetve azt a kérdést, hogy szenvedhetnek-e az állatok. Feltételezi, hogy az embereket és az állatokat összekötő közös feltétel az érzékelés, a fájdalom és az öröm érzésének képessége. Ez egy másfajta egyenlőségi elv, ennek alapján pedig egyenlő jogokat és privilégiumokat lehet feltételezni. Donovan azonban azt állítja, hogy ez az utilitarista megközelítés meglehetősen képmutató, és gyakorlati alkalmazásakor visszaesik egy manipulatív uralkodásba, amely nem különbözik az orvosi kísérletek és a tudomány embereinek hozzáállásától. A „világ matematizálása” csak előjátéka ennek a kíméletlen kizsákmányolásának. Ezért van szükség a feminizmus korrekciós hatására, amelyet úgy határoznak meg, mint azt a mozgalmat, amely „a liberális hagyomány atomista individualizmusának és racionalizmusának kritikáját fogalmazta meg. Tette ezt úgy, hogy olyan víziót kínált, amely a kollektivitást, az érzelmi kötődést és az élet organikus (vagy holisztikus) felfogását hangsúlyozta (Donovan, 1990, 40). A nők és az állatok kizsákmányolása közötti strukturális analógia a férfiuralom általános elméletét támasztja alá, amely összhangban van a radikális ökofeminizmus alaptételeivel.

## Bioegalitarizmus mint a zoé szeretete

A nomadikus felfogásban az állattá-válás folyamata az önmagában vett életet juttatja kifejezésre, a zoé<sup>9</sup> mint fajokon átívelő materiális és vitális energiát. Ansell-Pearson ezt úgy értelmezi, mint felhívást arra, hogy „feltérképezzük az élet nem-emberi módozatait” (1997, 109). Az átalakulás állattá-válásra vonatkozó tengelye az antropocentrizmus kimozgatását és a fajok közti szolidaritás fölismerését vonja maga után, amelynek alapja az, hogy „mi” mindannyian együtt létezőnk ezen a világon. Az együtt létezést itt a közösen osztott környezeten alapuló, megtestesült, beágyazott és egymással szimbiotikus kapcsolatként is értelmezhetjük. A biocentrikus egyenjogúság elve a radikális immanencia és az *affirmatív* átalakulás filozófiája, amely a nomád szubjektumot fenntartható és transzformatív folyamatokba kapcsolja be.

A materializmusnak ez az organikus vagy testies felfogása egy olyan etikai értékrend alapjait fekteti le, amelynek maga az „élet” áll a középpontjában. Az „élet” azonban ebben az értelemben messze nem úgy tételeződik, mint egy faj – az ember – kizárólagos tulajdona vagy elidegeníthetetlen joga az összes többi fajjal szemben. A régi hierarchiát, amely a bioszt, a diszkurzív, intelligens, társadalmi életet részesítette előnyben a zoé, azaz a brutális „állati” élettel szemben, újra kell gondolni. Az élet nem eleve meglévő adottság, hanem inkább folyamat, mivel interaktív és nyitott. A zoé, mint termékeny életenergia, olyan átfogó erő, amely átvágja, majd újra kapcsolatba hozza a klasszikus metafizika által korábban elkülönített területeket. A biocentrikus egyenjogúság feltételezése egy materialista, szekuláris, világos és érzelemmentes válasz a határokon és fajokon átívelő strukturális összekapcsoltságunkra. Lényege, hogy az állatok nem teleologikus rendszertani szempontok szerint funkcionálnak, sem nem metaforákként léteznek: inkább az erők etológiájáról és a metamorfózisok sebességéről van szó, azaz az *immanencia* és *átalakulás* szó szerinti megjelenéseinek kifejeződéseiről.

Ez tehát egy átfogó strukturális kapcsolat, ami a megtestesült, nem-emberi szubjektumok pozíciójából jön létre, és amiket a humanista szubjektum korábban mint „másikat” ismert. Mindennek etikai következményei is vannak. Donna Haraway javaslata alapján érdemesebb pragmatikusabban és pozitívabban gondolnunk a jelen történeti feltételeire, az OncoMouse – mint a világ első szabadalmaztatott, kutatási célokból létrehozott állatának – nézőpontjából kiindulva. Az OncoMouse egy par excellence technológiai test, amit a laboratóriumok és a piac közötti profitorientált kereskedelem hozott létre, ám épp ezért szabadon mozog a szabadalmi hivatalok és a kutatóközpontok világa között. A génmanipulált állat példáján keresztül Haraway a rokonság és kapcsolódás érzését kívánja hangsúlyozni. „Testvéremnek nevezem őt [...], legyen akár hím, akár nőstény, ő a nővérem” (Haraway, 1997, 79). Haraway ezen keresztül hangsúlyozza: az OncoMouse egyszerre áldozat és bűnbak, krisztusi figura,

---

<sup>9</sup> Az ókori görög filozófiában, például Arisztotelésznél, a biosz és a zoé fogalmi az élet két különböző felfogására utalnak. A biosz az emberi lét különböző aspektusaira, például a kultúrára, társadalomra és az individuális jólétre vonatkozik. A zoé ezzel szemben a pusztai biológiai életre, a túlélés és a szaporodás folyamatára, valamint az alapvető fiziológiai szükségletek kielégítésére utal, ami nem csak az ember, de minden létforma sajátja. A két fogalom közötti különbség a minőségi (társadalmi) élet és a pusztán a létfenntartásra korlátozott élet közötti ellentétben áll (*a ford.*).

aki azért áldozza fel magát, hogy megtalálja a mellrák ellenszerét, és így számos nő életét mentse meg: egy emlős, amely más emlősöket ment meg. Mivel az OncoMouse megtöri a leszármazás tisztaságát, kísérteties alak: egy soha el nem pusztuló létező, aki már azzal a pusztító ténnyel is szennyezi a természetes rendet, hogy gyártották és nem születtek. Véleményem szerint ő egy kiber-teratológiai apparátus, amely megzavarja a bevett kódokat, és így destabilizálja a szubjektumot.

A projekt etikai vonzata egy új rokonsági rend létrehozására vonatkozik: a technológia által létrehozott „másokkal” szembeni új társadalmi közeg és kapcsolódás alakzataira. Milyen kapcsolódások jöhetnek létre, és azok hogyan tarthatók fenn? Itt a „szabadalom” fogalma – amely Shiva globalizációról szóló elemzésében kulcsfontosságú szerepet játszott – most bosszúszomjasan tér vissza. Haraway azonban Franklinhez, Luryhoz és Staceyhez (2000) hasonlóan a szabadalmak produktív potenciálját hangsúlyozza. Ők éppen annak a keveredettségek és tisztátalanságnak a nevében kérdőjelezik meg a birtoklás bevett kategóriáit, amelyet mára a techno-kultúra is képes előállítani. Mind a rokonságot, mind a birtoklást újra kell definiálni, oly módon, hogy egyben újragondoljuk az affektivitás és a felelősség kérdését is az újonnan szabadalmaztatott teremtményekkel szemben: ők a mi ivadéaink, éppúgy, ahogy Frankenstein is Mary Shelley „förtelmes utóda”.

Ebben a keretrendszerben Haraway analógiát von az OncoMouse és Irigaray „históriája” vagy mátrixa között – ami a nemzés vagy az anyaméhből való születés helyszíne. A nyugati tudomány az önszülés maszkulin fantáziájára racionalizáló kisajátítással válaszol, ahol az elme a méh helyébe lép, mint a teremtés helyszíne (Braidotti, 2011). A természetes úton létrehozott utódokat a vállalati brandek, a mesterségesen előállított és szabadalmaztatott bio-termékek váltják fel, de az etikai köteletség, hogy elköteleződünk mellettük és felelősséget vállaljunk jóllétükért, továbbra is ugyanolyan erős marad, mint korábban. Ahhoz, hogy e kihívásnak megfeleljünk, mindössze új genealógiákra és az újfajta rokonsági rendszer alternatív elméleti és jogi reprezentációira, valamint az ezeknek megfelelő narratívákra van szükségünk.

A minimális követelmény az, hogy az ember és nem-ember/állat kettősséget feladjuk a rokonság vagy kapcsolódás egy dinamikusabb felfogásának javára. Donna Haraway „társfajokról” szóló legújabb munkájában (2003) közvetlen kapcsolatot állít fel egyrészt a kiborg és az OncoMouse korai megjelenései, másrészt az olyan társfajok között, mint a kutyák. Ezek jól mutatják a hangsúlyosan affektív és dinamikus rokonsági viszonyok változó határait. Haraway számára a rokonsági viszonyokat egy olyan technológia-tudományos világ kontextusában kell újradefiniálni, amely a hagyományos természeti rendet a természet és a kultúra egyvelegével váltotta fel. Ezzel egy korábban episztemológiai kérdés új, etikai dimenziót nyer. Ennek megfelelően az ember-állat viszonyt ki kell emelni abból az ödipális és infantilizáló narratívából, amelybe eddig történetileg be volt zárva. Az ember-állat viszony egyik legdominánsabb narratív leágazása a kutyák odaadásáról és feltétlen hűségéről szóló szentimentális diskurzus, amely ellen Haraway óriási szenvedéllyel érvel. A kutya mint a természet és a kultúra egyvelege – a techno-tudomány más termékeivel ellentétben –, jóllehet az ember elsődleges társa, mégis radikálisan más. Feladatunk egy olyan szimbolikus rokonsági rendszer létrehozása, amely megfelel ennek a



komplexitásnak. Az új szimbolikus rendszernek másképp kell utalnia az állatokra, mint ahogy azt az irodalmi bestiárium bevett műfaja teszi, amelynek sajátos nyelvrendszere csupán metaforikus értelemben beszél az állatokról, mint egy alternatív ábécé egyes betűiről (Braidotti, 2002, 158).

A kérdés így a következő: hogyan tartsuk tiszteletben az állatok másságát? Hogyan foglalkozhatunk ezzel a kérdéssel a maga immanens és materiális egyediségében anélkül, hogy beleesnénk az emberi méltóság elkoptatott retorikájába, amelyet úgy határozunk meg, mint közös állati mivoltunk tagadását? Hogyan tudjuk ezt a vitát függetleníteni a közhelyektől és a nosztalgiától, amely az „állatok jogairól” szóló vitát jellemzi – és különösképpen a neoliberális politikai kontextusban, ahol mindez saját fajunk jövőjére vonatkozik? Válaszom, hogy lépünk túl az antropocentrizmuson, és próbáljuk meg a világot egy drámaian más perspektívából szemlélni, amely nem feltételez sem passzív természetet, sem egy olyan tudatot, amelynek per definitionem emberinek kell lennie.

Saját szavaimmal élve ugyanazt tudom mondani az állattá-válás etikájáról, mint a növé-válás etikájáról, nevezetesen: minőségi perspektívaváltásra van szükségünk. Ezt még nehezebbé, de egyben még szükségesebbé is teszi az a tény, hogy a fejlett kapitalizmus már eltörölte a klasszikus metafizikai különbségtételt ember és állat között, méghozzá legalább három okból: egyrészt mivel az állatok kereskedelmi értékükben a profitorientált csere tárgyai; másrészt a géntechnológia, a sejtek és más anyagok különböző fajok közötti keringésének szempontjából; harmadrészt az állatok „emberi” jogok logikájába való bátortalan bevonására tett kísérletek okán. A nomadikus elmélet megpróbál túllépni ezen a három akadályon.

Következésképpen az állattá-válás az ember másokkal megosztott világához, territóriumához való kötődésének újradefiniálási folyamata. A valahova tartozás sokféle ökológiáját fejezi ki, miközben átalakítja az egyén érzékszervi és érzékelési koordinátáit, annak érdekében, hogy elismerje azok kollektív jellegét, és kivezessen abból az alakzataból, amit Én-nek nevezünk. Valójában egy közös élettéren belüli mozgó csoportosulásról van szó, melyet a szubjektum soha nem ural vagy birtokol, hanem csupán lakja, átjárja, de mindig egy közösségben, falkában, csoportban vagy fűrtben. Az állattá-válás egy olyan megtestesült szubjektum kereteit jelöli ki, amely korántsem tartózkodik lényegi távolságban élőhelytől/környezettől/territóriumtól, épp ellenkezőleg, radikális immanenciában létezik benne. A filozófiai nomadológia szerint a szubjektum teljesen elmerül, immanens a nem-emberi (állati, növényi, vírusos) kapcsolatok hálózatában. A zoé-központú, megtestesült szubjektumot szimbiózisszerű, vírusos jellegű relációs kapcsolatok hálózák be, amelyek összekapcsolják a legkülönfélébb másokkal, kezdve a környezeti vagy öko-másokkal.

A vitalizmusnak ez a nem-esszencialista változata visszafogja a racionális tudat önhittségét, amely inentől már nem a vertikális transzcendencia aktusa, hanem sokkal inkább lefelé irányuló nyomás, az embert a területéhez rögzítő gyakorlat. Ez az Én-nek a világ felé történő kibontakozása és a világ belsejébe való beágyazódása. Mi van akkor, ha a tudat valójában csak egy módja a környezetünkhöz és másokhoz való viszonyulásnak? Mi van akkor, ha az állatok immanens tudásához képest a tudatos önreprezentációt a transzcendencia nárcisztikus téveszméi gyengítik,

következésképpen elvakítják a saját magunkra vonatkozó értékítéletünket? Mi van akkor, ha a tudat végső soron alkalmatlan arra, hogy gyógyírt találjon rejtélyes betegségére, erre a bizonyos életre, a zoéra, erre a személytelen erőre, amely anélkül mozgat minket, hogy erre felhatalmazást kérne tőlünk?

Az életre vonatkozó folyamatontológia világosan szembenéz ezzel a lehetőséggel, anélkül, hogy engedményeket tenne bármiféle morális pániknak vagy melankóliának. Azt az etikai törekvést erősíti, amin keresztül olyan kapcsolati módokba léphetünk, amelyek erősítik és fenntartják a tudat megújításának és kiterjesztésének képességét. Az etikai eszmény arra ösztönöz, hogy megvalósítsuk azokat a kognitív, affektív és érzéki eszközöket, amelyekkel a hatalommal való felruházás (*empowerment*) magasabb fokát és a másokkal való kapcsolataink még nagyobb összetettségét érhetjük el. Amint az 5. fejezetben érvelni fogok, Spinoza tanítása döntő jelentőségű Deleuze etikai projektjében. Azon affektív erők kiválasztását, amelyek az állattá/kisebbségivé-válás folyamatát mozgatják, az öröm és *affirmáció etikája* vezérli, amely a negatív szenvedélyek pozitív szenvedélyekké való átalakításán keresztül valósul meg.

Ahhoz, hogy ezt a folyamatot megragadhasuk, fontos, hogy de-pszichologizáljuk azt. Ami a pozitív szenvedélyekben pozitív, az nem egyfajta „jóleső” szentimentalizmus, hanem inkább az erők és viszonyok szigorú összetétele, amelyek a *conatus/potentia*<sup>10</sup> fokozására szolgálnak. Vagyis azt a képességet, amelyben az egyén szabadságát a másokkal való kapcsolat felvételében és fenntartásában fejezi ki. Ez az egymásrautaltság bővülése, fokozódása vagy intenzívebbé válása. Az pedig, ami negatív a negatív szenvedélyekben, éppen a csökkenés, a tompító vagy lassító hatás, az intenzitás mérséklődése, ami a másokkal való kapcsolatteremtő képesség elvesztését eredményezi (és ezáltal a *conatus/potentia* kifejezésének elapadását). Az etika ebben az értelemben tehát olyan kapcsolatok ápolásáról szól, amelyek pozitív szenvedélyeket alkotnak és erősítenek, a negatívakat viszont elkerülik. Ezt a gondolatot a következő fejezetekben részletezem.

Az etikai viszony tehát lényegében affinitás kérdése: képesnek lenni arra, hogy egy másik entitással olyan viszonyba lépjünk, amelynek elemei pozitív érintkezéseket ösztönöznek. Kifejezik az egyén potenciáját és fokozzák a szubjektum képességét arra, hogy további kapcsolatokba lépjen, növekedjen és bővüljön. Ez a terjeszkedés ökológiailag megalapozott és időhöz kötött: azáltal, hogy kinyilvánítja és növeli a pozitív szenvedélyeket, a valamivé-váló-szubjektum képessé teszi magát arra, hogy fennmaradjon az időben. Azáltal, hogy affirmatív etikai viszonyokba lépnek, az állattá/kisebbségivé-válás folyamatai létrehozzák a lehetséges jövőt, azaz lehetséges világokat építenek a fenntartható kapcsolatok hálózatán keresztül. Ez a *valamivé-válás* lényege: olyan erők kollektív halmaza, amelyek közösen osztott elemek köré

---

<sup>10</sup> Spinoza filozófiájában a *conatus* és a *potentia* olyan alapfogalmak, melyek kulcsfontosságúak a világ működésének megértéséhez. A *conatus* a létezők legalapvető hajlama, törekvése a fennmaradásra és növekedésre. Ez alapján minden létezőnek rendelkeznie kell ezzel a belső erővel ahhoz, hogy létezni tudjon. A *potentia* ezzel párhuzamosan a létezőben megtalálható erők összessége. Minden dolog rendelkezik valamilyen formában azzal az erővel, amely lehetővé teszi számára, hogy hatást gyakoroljon más dolgokra. A *potentia* tehát az a képesség, amelynek révén a dolgok cselekvőképeseek tudnak lenni. Spinoza szerint minden létezőnek sajátos *conatusa* és *potentiája* van, amelyek az adott dolog lényegét adják, egyben összekapcsolják őket a többi létezővel, így végső soron az egész világmindenséget áthatják. Spinoza ezzel rávilágít, hogy valójában minden létezőnek egy közös a célja van: önmagunk és a világ egészének fenntartása (*a ford.*).

csoportosulnak, ezzel képessé téve az elemeket arra, hogy növekedjenek és fennmaradjanak.

A zoé biológiai egalitarizmusa valószínűleg azokat vonzza elsősorban, akik kiábrándultak és elszakadtak a humanista gondolkodásba beépült antropocentrizmustól, még a politikai baloldal és a feminizmus képviselői közt is. Ami az ember konstrukciójában nem tud azonosulni a szubjektivitás uralkodó kategóriáival, ugyanakkor még nem szabadult ki teljesen az identitás ketrecéből, az a zoé típusú élethez tartozik. Számomra ezek a lázadó elemek azzal a feminista öntudattal állnak kapcsolatban, amelyet a megtestesült női létezés jelent. Mint ilyen, nőstényfarkas vagyok, sejteket minden irányba szaporító tenyészállat; inkubátor, életfontosságú és halálos vírusok hordozója. Én vagyok a Földanya, a jövő teremtője. Abban a fallogocentrizmusban és antropocentrikus humanizmusban gyökerező politikai gazdaságtanában, mely az azonosság elsőbbségét egy hamis egyetemességből kiindulva feltételezi, nemem eleve a „Másság” oldalához tartozik, amit pejoratív különbségként vagy kevesebbet-érő létként tételeznek. Az állattá/kisebbségivé-válás világa feminista énemhez szól, részben azért, mert nemem, történetileg szólva, valójában soha nem jutott el a teljes emberségig, így az ehhez a kategóriához való tartozásom vitatható és soha nem tekinthető magától értetődőnek.

A nomadikus gondolkodás, amely nagyon is a kívüliség, a nyitott terek és a megtestesült cselekvések filozófiája, arra bátorít, hogy ne a megszokott kategóriákon belül vagy kívül gondolkodjunk, hanem inkább a szokatlan erővel, késztetésekkel, vágyakkal vagy érzésekkel való találkozások mentén. Ez egyfajta spirituális és érzéki kiterjesztése annak a határnak, amit saját testünk jelöl ki. Más szóval, minőségi ugrásra van szükség, de ez nem öngyilkos ugrás a semmibe, nem is az erkölcsi relativizmusba való zuhanás, hanem inkább egyfajta immanens esemény. Meglátásom szerint ez az egyik lehetséges módja annak, hogy a kortárs szubjektum valamivel jobban megismerje, következésképpen pedig kevésbé szorongjon azoktól a még kiaknázatlan lehetőségektől, amelyeket a jelen technológiával átítatott, génközpontú világban elfoglalt történelmi helyzete megnyit számára. Az állattá/kisebbségivé/anomáliává/szervetlenné-válás az egyik módja annak, hogy a megtestesült és beágyazott szubjektumok potenciálissá tegyék azt, amire valójában képesek. A potencia növelése egy lehetséges módja annak, hogy intenzívebben éljünk, ami hozzásegíthet minket saját szabadságunk és komplexitásunk megértéséhez egy olyan világban, amely nem antropocentrikus vagy antropomorf, sokkal inkább geopolitikai, öko-filozófiai és büszkén biocentrikus.

*Kiss Kata Dóra fordítása*

## **Felhasznált irodalom**

**Ansell-Pearson, Keith** (1997). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. New York: Routledge.

- Braidotti, Rosi** (1994a). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi** (1994b). Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze on the Becoming Woman. In: Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray* (111–137). New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi** (2002). *Metamorphoses: Toward a Materialist Theory of Becoming*. Malden, MA: Blackwell.
- Braidotti, Rosi** (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity.
- Braidotti, Rosi** (2011). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix** (1972). *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Minuit. Angolul: 1977. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. R. Hurley, M. Seem, and H. R. Lane. New York: Viking.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix** (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit. Angolul: 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques** (2006). Is There a Philosophical Language? In: L. Thomassan (ed.), *The Derrida-Habermas Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Donovan, Josephine** (1990). *Gnosticism in Modern Literature: A Study of Selected Works of Camus, Sartre, Hesse, and Kafka*. New York: Garland.
- Foucault, Michel** (1975). *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Budapest: Gondolat, 1990.
- Franklin, Sarah – Lury, Celia – Stacey Jackie** (2000). *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Gatens, Moira – Lloyd, Genevieve** (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna** (1997). *Modest Witness*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna** (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Midgley, Mary** (1996). *Utopias, Dolphins, and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*. New York: Routledge.
- Rose, Nikolas** (2001). The Politics of Life Itself. *Theory, Culture, and Society* 18(6): 1-30.
- Shaviro, Steven** (1995). Two Lessons from Burroughs. In: Judith Halberstam and Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies* (38–54). Bloomington: Indiana University Press.
- Shiva, Vandana** (1997). *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End.