

*Kérchy Anna*

Szegedi Tudományegyetem

## **A fajok közti szolidaritás posztumán etikai lehetőségei?**

### **Kétes környezetvédelem a kortárs feminista performanszban és a mai magyar populáris kultúrában**

Tanulmányomban a szolidaritás jelentőségét az emberi társadalom antropocentrikus fogalmi keretein túllépve, a fajok közti életközösség tágabb vetületében vizsgálom, az egymásrataltság tapasztalatának feminista aspektusaira és olvasataira fókuszálva kortárs művészeti alkotásokban és populáris kulturális jelenségekben. Donna Haraway ökokritikai elméleti felvetéseiből kiindulva elemzek szemelvényeket a magyar politikai publicisztikából, bulvársajtóból és jogi passzusokból, valamint a nemzetközi performansz világából (Jaqueline Traide PETA/LUSH performansza példáján keresztül).

### **A posztmodern kiborgtól a Chtulhucén kiméráig: a humán excepcionalizmus feminista megkérdőjelezése**

Tanulmányomban a szolidaritás jelentőségét az emberi társadalom antropocentrikus fogalmi keretein túllépve, a fajok közti életközösség tágabb vetületében vizsgálom. Az egymásrataltság tapasztalatának feminista aspektusaira és olvasataira fókuszálok kortárs képzőművészeti alkotásokban és populáris kulturális jelenségekben.

Elméleti kiindulópontomul szolgál Donna Haraway posztumán feminista filozófiája, amely mindig is kiváló kritikai érzékkel tapintott rá a posztmodern életérzés neuralgikus gócpontjaira. Az Én és a Másik közötti határok elmosódásának tapasztalatát Haraway 1985-ös tanulmányában még a *kiborg* metaforikus alakjával társította, mely a fejlett nyugati posztindusztriális információs társadalmak „technológiailag megtoldott” testeinek lett közkedvelt emblémája. Az orvostudomány újításai, a génmanipuláció, a bioinformatika, a robotika, a mesterséges intelligencia, vagy akár az internetes telekommunikációs hálózat vívmányai a naturalizálódott szimuláció korában a biológiai testünk fenomenológiai tapasztalatainak globális szintű újragondolására készítették. Haraway flexibilis definíciója szerint egy online

avatar, egy elektronikus szívritmusszabályozó, vagy akár egy, a manuális humán munkát felgyorsító gyári futószalag mind elkerülhetetlenül kiborggá teszik az embert. Alapjaiban forgatják fel a természetes és a mesterséges, a hús és a gép, az egyetlen-eredeti és a sorozat-másolat, s ekképpen a mi és az ők, az én és másik ellentétpárjait.

Meglátásom szerint Haraway 2000-es évekbeli munkássága ugyanezt, a kiborg alakkal megkezdett, demokratikus identitáspolitikai, társadalomkritikai megfontolású gondolatmenetet folytatja, mikor a másságot kirekesztő énképzés hegemon, homogenizáló gyakorlatát poszthumán szempontból problematizálja. A kiborg metaforikus alakjától az ember-állat baj/sors-társi viszony felé fordul, hogy a feminizmus nőjogi és kisebbségjogi követeléseit a környezetvédők állatjogi célkitűzéseivel és komplex ökokritikai megfontolásokkal kapcsolja össze. Jelentős ökofeminista művei a *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (*Társfajok kiáltvány: Kuttyák, emberek, és a jelentős másikság*<sup>1</sup>, 2003) és a *When Species Meet* (*Amikor a Fajok találkoznak/összeérnek*, 2007) megkérdőjelezi az antropocentrizmus hierarchikus hatalmi viszonyait rendező ontológiai, etikai különbségtételt a humán szubjektum és az őt körülvevő környezet, növény és állatvilág között. Az ember felsőbbrendűségét magától értetődőnek véelő fajizmus (*speciesism*) tárgyiasító törekvéseit épp olyan aggályosnak találja, mint a rasszizmus, a szexizmus, az épség-terror (*ableism*), az osztályalapú kirekesztés vagy a korizmus diszkriminatív gyakorlatait. A hátrányos megkülönböztetés ezen normatív szokásrendje egy-egy társadalmi csoportot (vagy létformát) annak esszenciálisnak vélt sajátosságai alapján szorít ki az egyenrangú társas interakcióból. (Vagy mindig csak a normaszabó rendszer külső peremére szorítva enged vegetálni mintegy a többségi közösséget purgálni hivatott kollektív bűnbakképzés során).

Az Antropocén éra a harawayi terminológiában nem csupán az a földtörténeti korszak, melyet az emberi tevékenység a Föld ökoszisztémájára gyakorolt globális méretű és jobbára kártékony hatása határoz meg (egyesek szerint a 18. század végi ipari forradalomtól, mások szerint egészen az őskori földművelés bevezetésétől kezdve ökokatasztrófa fenyegette napjainkig). Az Antropocén éra a globális társadalmi válságok, a krízisbe került humanitás korszaka is, mikor a menedéket kereső — legyen az ember vagy állat — számára már nincs több menedék, mikor a mértéktelen erdőirtások és a gyűlölködő migránspolitika egyaránt veszélyeztetik életközösségeink. Az Antropocén a Kapitalocén szinonimája: ökológiai, gazdasági, és társadalmi válság elválaszthatatlanul összefonódnak (Haraway 2015, 160). Haraway a

<sup>1</sup> A *Significant other*, azaz a „jelentős másik” gender semleges fogalom egy intim kapcsolatban a partner megnevezésére.

„biológiai-kulturális-politikai-technológiai megújulás”<sup>2</sup> politikai programjához a mitológiai fantasztikumból nyer ihletet. Az általa sűrgetett Cthulucén éra emblematisz alakja — HP Lovecraft amerikai horrorszerző fiktív teremtmény, az emberi nyelven kiejthetetlen nevű, gigantikus, polip-sárkány-humanoid kreatúra, Cthulhu<sup>3</sup> nyomán — a szörny-állat-ember hibrid. Gigantikus csáp-karjaival átfogja az egész bolygót, és a legkülönbébb kultúrák mitikus istennőit ötvözve — Naga, Gaia, Tangaroa, Terra, Haniyasuhime, Pókasszony, Pachamama, Oya, Gorgo, Holló, A’akuluujjusi egyvelegeként — ébreszt rá a fajok közti egyenlőség és „ökoigazságszolgáltatás” („*multispecies ecojustice*”, Haraway 2015, 160) megvalósításának égető fontosságára. A humán excepcionalizmus feminista megkérdőjelezésének leghatékonyabb eszköze tehát közös kimérikus megtestesüléseink felismerése és annak demokratikus, szolidáris megélése lenne.

A humán excepcionalizmus megkérdőjelezése nevében a méltatlanul háttérbe szorított „természet” fókuszba emelése szépen egybecseng Barbara Johnson feminista dekonstrukciós projektjével (1998), mely irodalomelméleti síkon mintegy megelőlegezi az ökofeminizmus törekvéseit. Johnson arra mutat rá, hogy patriarchális ideológiai indoktrinációnk eredménye az a perspektivikus és narratológiai torzítás is, amely által szinte bármely elbeszélés aktívan cselekvő szereplője maszkulinként tételeződik, míg az agilis figura háttére, a legyőzendő akadály, vagy a meghódítandó terület, a befogadó otthon feminin entitásként kódoltatik. Johnson a feminin háttér környezet és maszkulin figura distinkciót Sherry B Ortner (1974) a „természet versus kultúra” társadalmi nemek mentén hierarchizált ellentétpárja nyomán gondolja el, ahol „a nő és a termőföld archetipikus egymásra vonatkoztatása a *biológiai* reprodukció képessége [révén] a férfi kulturális alkotóképességével [szembe állítva] rendelődik alá” (Hódosy 139). Ezt a narratológiai felvetést Laura Mulvey (1975) a „minden történet erőszakra épül” (*story demand sadism*) megállapításként summázza, mely nyomán a másságukban veszélyesnek titulált gyengébb nemet, fajokat (sőt, ökofeminista olvasatban magát a Földanyát) leigázó humán, azaz maszkulin dominancia lesz a nyugati nagy mesternarratívák szervező elve.<sup>4</sup> Az ebből fakadó feminista feladat, Teresa De

<sup>2</sup> “biological-cultural-political-technological recuperation and recomposition” (Haraway 215, 160)

<sup>3</sup> Bár a Cthulucén éra elnevezése rímel Lovecraft Cthulhu alakjával, Haraway elhatárolódik a lovecrafti mitológiától, egyrészt a *weird fiction* szerző rasszizmusa miatt, másrészt pedig azért mert lovecraftnél Cthulhu mint kozmikus entitás a végső borzalom megtestesítője. A különbségtételt az írásmód-beli differencia is jelöli.

<sup>4</sup> Ez a férfuralom marad a posztmilleniális populáris kulturális produktumok szövegmotorja is, ahogy azt Hódosy Annamária a tömegfilmet ökofeminista szempontból elemző *Biomozsi* című monográfiája (2018) azt részletesen feltárja.

Lauretis (1984) szerint, a tézis megfordítása: „minden erőszakos tett történetet kíván” (*sadism demands a story*), azaz a kirekesztő, elnyomó ideológiai gyakorlatokat szóvá kell tenni, láthatóvá kell fordítani, le kell leplezni, ahhoz, hogy elejüket vehessük, hogy véget vethessünk nekik. (Haraway teoretikus síkon ezt annyival egészíti ki, hogy olyan fogalmi rendszerekkel kell előállnunk, melyek a rendszertelenségeket, a képtelenségeket, a rendszer-ellenességeket is le tudják képezni anélkül, hogy rendszerbe kényszerítenék azokat. (Haraway 2015, 160).

Az ökofeministák (ld. Plumwood 2000) szerint a nők természetközelséggel való társítása eredetileg a ’második nem’ szisztematikus kizsákmányolását szolgáló retorikai stratégiákként működtek. Erre példa a nők állati érzéki ösztönök mentén való démonizálása (Freud) vagy a fajfenntartás és a táplálás nemes „földanyai” kötelességei nyomán való idealizálásuk (Aquinoi Szent Tamás). Azonban talán érdemes — egy stratégikus esszencialista<sup>5</sup> gesztussal — pozitív jelentéssel újra tölteni a természet-közeli kifejezést, épp ahogy a pszichoanalitikai értelemben vett Apa Nyelvét<sup>6</sup> is érdemes visszapörölni az azt kisajátító uralkodó osztálytól, hogy az elnyomott kisebbségek is jogot formálhassanak a szabad önkifejezésre.

Különösen lényeges ez annak a felismerésnek a fényében, hogy a humán excepcionalizmus hegemon logikában (és vallásos fikcióban) gyökereztetett alapvetése, miszerint az emberi faj kivételes helyet élvez a teremtés rendjében és az oktan állatok felett való, az uralkodás jogát csupán bizonyos embercsoportra ruházza rá. A civilizált, ésszerűen gondolkodó, szofisztikált szellemi, affektív képességek birtokában álló elit a heteronormatív

<sup>5</sup> A posztkolonialista feminista teoretikus Gayatri Chakravorty Spivak híres terminusa, a *stratégiai esszencializmus* (1988, 13) szerint a kisebbségi közösségi csoporttal és annak a többségi társadalom által alapvető személyiségjegyeként, esszenciális lényegeként (félre)olvasott másságával való azonosulás, a tulajdonképpen az objektifikáció mentén történő szubjektifikáció, hatékony technika lehet az erőszakkal kiépített és fenntartott hatalmi struktúrák aláásása és a kollektív demokratikus egalitárius emberjogi célok elérése érdekében. Bár Spivak és kritikusai később problematizálják a terminust — többek közt arra hivatkozva, hogy az egyforma feltételeket kiépíteni igyekvő egyenlőség éppen a diverzitásból fakadó eltérő adottságok és igények miatt szükségszerűen kivitelezhetetlen, absztrakt ideál hivatott maradni —; mégis a másság homogenizáltan hátránnyal társított kategóriájának felforgatása, és a sokszínűség potenciális egységességének, szolidaritási lehetőségeink felmutatása ma is hasznosnak bizonyulhat a kisebbség kutatás terén (erről ld még Kérchy 2019).

<sup>6</sup> Az „új francia feministák” 1970-es évekbeli programjának volt lényeges célkitűzése a konvencionális nyelvhasználat kikezdése és megreformálása. A nyelv számukra a patriarchális társadalom fő valóságképző eszköze, a hierarchikusan elrendezett hatalmi viszonyok fenntartásáért, a kirekesztő mechanizmusok és önfegyelmező gyakorlatok automatizálásáért kárhoztatható. Ugyanakkor a nyelv szubverzív potenciállal is bír, amennyiben a racionalitás helyett a testiséget működtetjük szövegmotoroként, a jelentésrögzítés helyett a jelentésszétzóródásra, az asszociatív kapcsolatiságra, a textuális fluiditásra törekedve. Ld Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva munkásságát in Marks & Courtivron 1980.

közösségekben hagyományosan maszkulinként számon tartott jegyekkel társul. Peter Singer (1975) pionír állatjogi aktivista morálfilozófiai felvetése e distinkció kapcsán (ti. az értelem és érzelem teszi az embert emberré (és feljebbvalónak az állatnál) felfedi maga a jogokkal bíró „ember” fogalmának privilégium jellegét. A köztisztelőben álló értékek híján vajon az értelmi fogyatékkal élő személyek, az újszülöttek, vagy az európai kultúrától eltérő civilizációja, így civilizálatlannak titulált „primitív” népek kevésbé volnának emberek? A butleri (ideológiakritikával áthatott) kérdésfelvetéssel: az ő fájdalmuk, jogaik kevesebbet nyomnak a latban a kollektív humánjogi sérelmek összegzésekor (ld. Butler 2006, 2012<sup>7</sup>)?

### A humanitárius empátia korlátai: szolidaritás helyett tolerancia

A konzervatív sajtó többségi társadalmat célzó populista diszkurzusa gyakran a kulturális hagyományra, elődeinktől örökölt tudásra hivatkozva, az olyan megkérdőjelezhetetlen ideológiai kulcsszavak nevében mint a “család, egészség, biztonság, józan ész” igyekszik elképlékenyíteni az egyenlőség fogalmát, egyenlőségként feltüntetni az egyenlőtlenséget, és elfedni a “teljesértékű, szabad, fájdalommentes életre való jog” humanista gyakorlatának kiváltságos jellegét. Ez a mismásoló, manipulatív logika tetten érhető például a harmadik nem bevezetéséről szóló német törvénytervezet kapcsán megfogalmazott aggályok esetében, ahol a fajok közti szolidaritásra építő életközösség demokratikus ideálja a human reprodukciós kötelezettséggé silányul, mint az alábbi *Magyar Demokrata* tárca retorikájában:

Biológiai meghatározottságunkban ha akarunk, sem tudunk megújulni. Az élővilág részei vagyunk, azzal a mindent felülíró paranccsal, hogy őrizzük és adjuk tovább az életet. Nemiségünk lényege, hogy ennek a parancsnak képesek vagyunk megfelelni. Kétségkívül vannak balsorsú emberek, akiknek nemisége biológiai okból összezavarodott. Helyénvaló, hogy segítsünk nekik

---

<sup>7</sup> „Mikor azt kérdezem, hogyan éljem jól az életet, valójában ezekkel a hatalmi viszonyokkal egyezkedem. A moralitás legindividuaisabbnak hangzó kérdése –Hogyan éljem ezt az életet, ami az enyém? –a következő biopolitikai kérdések sűrítőménye: Kinek az élete számít? Kinek az élete nem minősül életnek, kié nem érzékelődik élőként, vagy kiéről eldönthetetlen, hogy élő-e? Az ilyen kérdések arról árulkodnak, hogy nem magától értetődő, hogy minden élő emberi lény magán viselné a szubjektum státuszát, akinek jogai vannak, aki védelemre érdemes, aki szabad, és a politikai közösség tagjának érezheti magát. Ellenkezőleg, az ilyen státuszt politikai eszközökkel kell biztosítani, és amikor megtagadják, a megfosztást is nyilvánvalóvá kell tenni. Ahhoz, hogy megérthessük a szubjektum státusz differenciált megoszlását, fel kell tennünk a kérdést: Kinek az élete megsiratható, és kié nem?” (Butler 2012, 131)

élhetővé tenni az életüket, ez a segítség azonban nem rombolhatja le az élet parancsát. (Bencsik 13)

A harmadik nem jussa a heteronormatív társadalom részéről tehát pusztán tolerancia lehet, nem szolidaritás. Az elővilágban való aktív humán szerepvállalásunk, a természet(esség)be való harmonikus beleolvadás rousseau-i ideálja, pedig a reprodukcióban merül ki. E logika mentén, aki nem tudja beteljesíteni biológiai küldetését, nem képes “továbbadni az életet,” az balsorsú, zavarodott, rendszer-idegen, jogai másodrangúak a többség jogaihoz képest. E kirekesztő logika szerint a jog feladata a selejtet kilökő természetes szelekció intézményesítése: a nő-férfi binárisba beilleszthetetlen interszexuális személy láthatatlanná tétele, elhallgattatása, rendszerből való kiírása. A hegemon rendben fenntartandó hatalmi erőviszonyokról sokat elárul a cikk szóhasználata: az élet alapvető lényegét beteljesíteni képes nagy betűs, teljes jogú Ember, az, aki “utódnemzésre” képes, azaz heteroszexuális férfi.

A bizonyos többségi érdekcsoport igazsága nyomán körvonalazott igazságosság kapcsán érvel úgy az ökofeminista *humanimal studies*, hogy a nem-humán élőlényeknek az emberi társadalom általi kizsákmányolása tulajdonképpen tükörképe annak, ahogy a többségi heteronormatív reprodukzív ideológia a rendszer perifériájára szorít, semmissé tesz, bekebelez bármely atipikus kisebbséget (ld. fent pl. az interszexuális, transznemű egyedeket). A fejlett nyugati társadalmakban alapvetőnek tekintett humanitárius, morális, etikai, jogi magatartás arra törekszik, hogy biztosítsa minden ember számára az alapvető emberi jogokat és emberhez méltó életfeltételeket – és ezt az emberségességet kiterjeszti minden életforma tiszteletben tartására. Az Amerikai Humánus Társaság (*The Humane Society of the US: HSUS*) például az USA egyik legnagyobb állatvédő szervezeteként küzd az embertelen állattartás, állatkísérletek és állatkínzás ellen; az embertelenséget (*abumantia*) empátiára képtelen amorális attitűdként utasítva el.

Azonban a hangzatos humanitárius célkitűzések gyakorlati megvalósítása már mérsékeltébb hatókörben mozog. A fent említett HSUS fellép az élőlényeket ipari terméké silányító állattenyésztés, a könyörtelen szaporítási és vágási metódusok ellen, és szorgalmazza az állatkínzás büntető jogi szabályozását, de nem kérdőjelezi meg az állati test élelmiszerként való felhasználására formált emberi igény létjogosultságát. Csupán javítani kívánja a broiler csirkék életkörülményeit, de nem veti el teljességében a hús fogyasztását. A fejlett, nyugati fogyasztói társadalmakban a minőségi, kiegyensúlyozott táplálkozás fogyasztói jogként tételeződik, azonban, ugyanakkor, nem minden fehérjegyazdag állati hús szerepel magától értetődően az emberi étrendben. Míg a szárnyashús fogyasztása egészségügyileg javallott, a kutyahúsé morálisan elítélendő. Az állati egyenlőtlenségre jó példa, ahogy a

magyar állatjog különbséget tesz gerincesek és gerinctelen állatok közt (előbbieket bántalmazása büntetendő, utóbbiaké nincs jogilag szankcionálva) – de a fenti éttrend példája jól tükrözi, hogy a gerincesek esetében is találkozunk megkülönböztetésekkel. Még a legelhivatottabb állatvédőknél is felbukkanhat ez a következtelen logika: egy vegetáriánus nem eszik baromfit, de fogyaszt halat vagy tengeri élőlényeket; sok kutyarajongó nem találja problémásnak, hogy babaruhába öltözteti és divatkiegészítőként használja kiskedvencét; maga a biológus végzettségű Haraway pedig nem ellenzi a humán orvostudományos célokat szolgáló, fájdalommentes állatkísérleteket... Mindez azt tükrözi, hogy az állat(védelem) és állat(védelem) közötti hierarchizáló különbségtétel kulturálisan kódolt, s mint ilyen, nem vagy nehezen szabadulhat ki az antropocentrizmus csapdájából. Az állatjogvédő passzus megfogalmazása mindenesetre tanulságos:

A tudatos állatvédelem célja és lényege azonos: az állatok indokolatlan kínzásának, a velük való kíméletlen bánásmódnak megakadályozása, illetőleg a lehető legkisebb mértékre szorítása, az életfeltételeik biztosításáról, valamint az állatfajok fennmaradásáról való emberi gondoskodás. (Horváth 2018)

Profán hasonlattal élve, a fajon belüli és a fajok közötti tolerancia kérdéskörét összekapcsolva, tehát, a nemiségükben biológiailag összezavarodott emberek segítése az életük élhetővé (de nem legitimé) formálásában és a nem humán élőlények indokolatlan kínzásának lehető legkisebb mértékre szorítása (de nem teljes eliminálása) egyaránt távol esnek a zérótolerancia elvétől és relatív egyenlőség biztosítását igyekeznek garantálni az abszolút egyenlőséget kiérdemelni vélt Ember világában. Amennyiben a különböző „uralmi rendszerek mintát, biztosítékot és megerősítést jelentenek egymás számára” (Plumwood 2000), ugyanaz a fogalmi rendszer manifesztálódik interszekcionális hálóban különböző elnyomott csoportokkal kapcsolatban. A többség normarendszerét fenntartani igyekvő hegemón logika szerint az alávetettség, a megaláztatás a kisebbségi lét (akár az állati sors) része, az emberségesség nevében minimalizálható, ámde teljes megszüntetése nem helyezhető kilátásba.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Állatiasként bélyegzik meg a sztereotipizáló populáris közbeszéd dehumanizáló metaforái a nőket (bestia, vadmacska, cicababa), a fizikai munkásokat (igavonó barom), a színes bőrű embereket (majom), a második világháborúban a náci propaganda szlogenjei a zsidókat (patkány, féreg).

## Poszt-antropocén szimbiogenezis

Ezzel szemben a rivális, egalitáriánusabb, relacionális személyiségmodell — melyet a posztstrukturalista és posztmodern feminizmus vagy az ökofeminizmus szorgalmaz — elveti az ellentétes fogalompárokat egymás alá/fölrendelő dualista logikát és sokkal inkább kölcsönös összefüggésekben, kapcsolati hálókbán, szükségszerű egymásrautaltságban gondolkodik – a törődés-mint-a-túlélés záloga mottója jegyében. Judith Plant (1989) szavaival élve: az ökofeminizmus képes sebeket begyógyítani azzal, hogy ráébreszt bennünket, hogy mindnyájunknak ápolnunk kell magunkban a gyengédség és a gondoskodás univerzális emberi tulajdonságait, hogy mindnyájunknak el kell utasítanunk a patriarchátus kirekesztő mechanizmusait, veszélyes privilégiumaival együtt, hogy mindnyájunknak meg kell tanulnunk értékelni a különbözőséget, a sokféleséget, ahhoz hogy valóban felelősen tudjunk cselekedni önmagunk, egymás, társadalmunk, és földünk javára.

Haraway szerint az antropocén éra véget ért. A nárcisztikusságában elvakult, önmaga felsőbbrendűségét éltető emberiség jóvátehetetlen károkat okozott az otthonának nevezett bolygón. Anyagi, gazdasági, politikai érdekektől elvakítva elherdálta természetes kincseit, kártékony tevékenységei eredményezték számos növény és állatfaj kipusztulását, élővizeink és légkörünk fatális szennyeződését, trópusi esőerdők vagy a sarki jégtakaró drasztikus megcsappanását. (Számos kortárs művészeti alkotás tematizálja az egyre közelebbinek tűnő humán végnapokkal kapcsolatos ökológiai szorongásainkat (Hódosy 2018), gyakran összekapcsolva az „egyéni traumatikus pszichés történeteket az emberiség általános rossz közérzetével” (Kérchy 2013, 24), és a Föld pusztulását sejtető (poszt)apokaliptikus eseményekkel — mint Lars von Trier *Melankólia* (2011) vagy Darren Aronofsky *Anyám!* (2017) című filmjeiben). A poszt-antropocén, avagy az ember kizárólagos uralma utáni korban a túlélést biztosító egyetlen út, hogy a humanoid létformák, a nem-emberi szerves organizmusok, és a technológia által életre hívott entitások „alom társakként” (*littermate*, Haraway 2015, 32) hivatottak a békés együttélésre kölcsönös kísérletet tenni. E „szimbiogenezis” során a kontaktzónákban történő összekapcsolódások révén mássá formálható a világ, „alter-globalizáció” által felszámolható az Én/Másik hierarchikus különbségtétellel.

A harawayi érvelésben az a nagyszerű, hogy azt, hogy a *másik* az *én* részét képezi, a metaforizáláson túl, megcáfolhatatlan, biológiai tényekkel támasztja alá. Egyik argumentuma szerint az emberi test nem száz százalékosan emberi, hiszen bélflóránk, a bensőnkben élő őshonos növényzet, az emberi szervezettel szimbiózisban élő mikrobióma baktériumai, gombái és



vírusai sajátos kolóniát alkotva együttesen befolyásolják humán szervezetünk működését, anyagcserénk, emésztésünk, sőt a legújabb kutatások szerint mentális egészségünk is. Mindemellett testképalkotásunk és énképképzésünk során továbbra is a test felszínét alkotó bőr ego mentén definiáljuk magunkat, míg a tabu zónába száműzött, belső testi funkcióink, vagy nem-humán együttathatóink száműzzük énképalkotásunk során.

## A LUSH és a PETA közös ügye? Jacqueline Traide feminista állatjogi aktivista performansza



1. kép

ember és a nem-humán élőlények, illetve az ember és ember hierarchikus viszonyát, az erőszak rendszerbe integráltságát, a kizsákmányolás intézményesített mivoltát és a halandóságunk, sérülékenységünk révén ránk



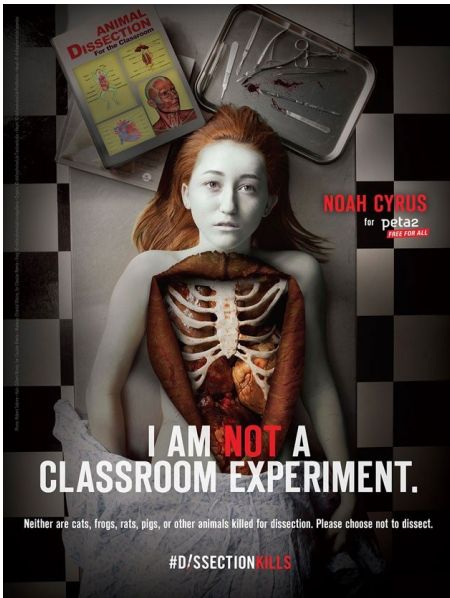
2. kép

Csak egy példát említenék arra, hogy milyen kihívásokkal teli a harawayi némileg utópisztikus, idealisztikus gondolatának, a társfajokként való demokratikus együttélés víziójának művészeti megfogalmazása (1. kép, 2. képe). Jacqueline Traide állatjogi aktivista feminista performanszművész előadása (2012) egyszerre tematizálja az rött sorsközösséget, a szemtanúság terhét, a szolidaritás szükségességét. Az állatokkal szembeni erőszak ellen küzdő PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) szervezet égisze alatt megrendezésre került 10 óra hosszúságú akció során a művésznő a Lush szépségipari cikkeket értékesítő londoni üzletének kirakatában élő próbabaként olyan különféle invazív orvosi, kísérleti eljárásoknak vetette alá magát, amelyeket rendszerint laboratóriumi állatokon

végeznek el a kozmetikai szerek tesztelése során (szem és bőrirritációs tesztek, kényszer-etetés, különféle injekciók).

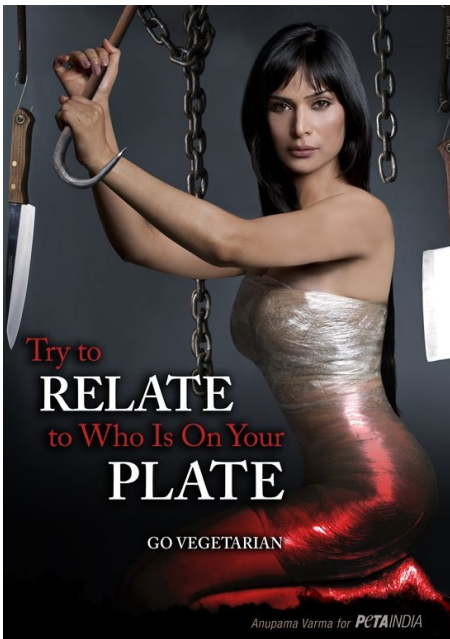
A kozmetikai célú állatkísérleteket 2004 óta az EU tiltja, ám kivételt képez a hosszú távú toxikológiai kockázattal járó kozmetikai összetevők állatokon való tesztelése. Az életmentő human orvostérapiák kidolgozásához azonban máig elengedhetetlennek ítélik az állatkísérleteket (két tesztállatfajon, melyből csak az egyik lehet rágcsáló). Mikor a *Stop Vivisection* európai polgári kezdeményezés 2015-ben 1,2 millió aláírást gyűjtött össze az állatkísérletek betiltására, 149 tudományos szervezet tiltakozásához csatlakozott szinte az összes élő (14) Nobel díjas orvos tudós (akik humántudományban elért csúcseredményeikhez mind használtak állatkísérletet), így az EU nem szavazta meg a javaslatot. Emberszabású majmokkal 1999 óta csak kivételes esetben szabad kísérletezni, a nem emberszabású majmok viszont az egerek mellett fő kísérleti alanyai maradnak a korosodó nyugati társadalmakban egyre nagyobb tétellel bíró Alzheimer-, Parkinson kór, és szkizofrénia kutatásnak.) Kínában egyenesen előírják a szépségszerek állatokon való tesztelését, így félő, hogy az EU teljes körű tiltása csak arra vezetne, hogy az állatkísérleteket kihelyezik, még sokkal kegyetlenebb körülmények közé az azokat engedélyező országokba. Az állatbarát alternatívát a Haraway vizionálta „kiborg” világ hozza el: a számítástechnikai és biotechnológiai fejlődés hamarosan lehetővé teszi, a mesterséges technológiát élő sejtekkel kombinálva, az emberi szervezet működését szimuláló szervhálózat létrehozását (*organ on a chip*), s így az ember nélküli emberkísérleteket (Anonim 32).

A performansz a laboratóriumi állatokat anonim áldozatokként személyesítette meg: akaratuktól, méltóságuktól, fájdalommentes élethez való joguktól megfosztott szenvedő alanyokként, akik hiú gazdasági, ideológiai érdekek szolgálatában kénytelenek elszenvadni az őket sújtó intézményesített erőszakot. A tűrőképesség határait feszegető performansz a kín valóságának (nem csupán realiztikus hanem reális színrevitelével) felfedi, hogy a szépségmítosz normatív ideáljait fenntartó kozmetikai ipar voltaképp többrétű agresszióért felelős: a Naomi Wolf-i értelemben (1999) a nők alárendeltségéhez asszisztálva ötvözi a patriarchátus szexizmusát az antropocentrikus társadalom fajizmusával. Míg a performansz műfaját elsősorban a brutális fizikai jelenlét (a reprezentáció korlátait szétfeszítő prezencia) jellemzi, az ‘állati másik’ itt voltaképpen hiányában van csupán jelen. Egyszerre figyelmeztet az emberi abúzusuk miatt kihalásban lévő állatfajok tűnékeny mivoltára, illetve az elhallgattatott „másik nevében/helyében szólás” (*speaking for/in place of the other*) politikai aktusának visszásságára. Ugyanakkor kritikáját adja azon népszerű művészeti alkotásoknak, melyek az állatok valós szenvedését vagy akár elhullott porhüvelyét emberi érzelmek metaforikus kifejezésére használják. (Erre jó



3. kép

provokatívan a publikus térbe: a laboratórium láthatatlan zárt tere, a fájdalom privát képei az utcafrontra kerülnek a kirakatban, stratégikusan megzavarva az eszetlen vásárlás felhőtlenül reflektálatlan fogyasztói örömét (*idiotic pleasure of mindless consumption*, Žižek 1991).



4. kép

példa Damien Hirst memento mori művészete, köztük a formaldehidben tárolt, preparált cápa („A halál fizikai lehetetlensége egy élő tudatában,” „The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living” (1991)), vagy a több ezer pillangó tetemből kirakott gigantikus mozaik („Én lettem a Halál, világok pusztítója,” „I Have Become Death. Shatterer of the Worlds” (2006)). A performansz látványa próbára teszi a közönség állóképességét is. Posztmodern anti-esztétikája környezetvédő, állatjogi érdekeket szolgál, ahogy egy heterotóp — a köz- és magán-, valós- és fiktív- terek logikáját megbolygató — „tereken kívül eső teret” (Foucault) tol be

A fajista és a szexista abúzus hasonlatosságát jól példázza, hogy az előadás számos nézőben felháborodást keltett azzal, hogy a kiszolgáltatott, gúzsba kötött, megalázott női test képei a patriarchális BDSM pornó fantáziák erőszakos képvilágát (*rape fantasy*) látszottak színre vinni. Számos korábbi PETA plakátkampány (3. kép, 4. kép) reflektált az elnyomás interszekcionális vetületeire, azonban az állati fájdalom feminizálása révén keltett — és a patologizáló medikalizálással roppant zavaró módon társított — erotikus asszociációk megkérdőjelezik, de minimum megosztóvá teszik az ökofeminista intenció hitelességét.

Mások a performansz ideológia-kritikai potenciálját kritizálták, hiszen a *shock art* darab valójában az állatkísérleteket ellenző Lush üzletlánc vegán, fájdalommentes, környezetbarát kozmetikai termékeit propagáló, hatékony reklámkampányként is értelmezhető, mint a kapitalista gazdasági érdekek által bekebelezett, s így hamvában kioltott szubverzív intenció. A Lushnak sajtóközleményben kellett tisztáznia, hogy a performansz nem izgató, szexuálisan stimuláló vagy provokatív célzattal készült, hanem éppen azért, hogy felhívja a figyelmet a globálisan sokrétű szinten működő társadalmi egyenlőtlenségekre, igazságtalanságra, visszaélésekre.

Traide identitáspolitikai töltetű kommentárjában műalkotása kapcsán magát olyan performansz művészként definiálta, aki „egyszerre tanár, nő, barát, fogyasztó, feminista, szexuális abúzus túlélője, diák, és legfőképp egy emberi lény, aki identitása minden aspektusán keresztül a szabadságjogok egyenlő elosztásáért kíván küzdeni.”<sup>9</sup> Figyelemreméltó, hogy ezek az énaspektusok mind humánspecifikus tulajdonságok, s így az egalitáriánus segítő szándék némiképp hierarchikus viszony mentén lép életbe, ti. a segítő mindig jobban tudja, mint a segített, h mi kell neki... Így kérdéses, hogy az ember-állat viszonyt tematizáló performansz mennyire hitelesen hajt fejet a halandó létünk bizonytalanságából fakadó közös „állati állapotunk” (*animal condition*) előtt, amit Cary Wolfe (2010) a faji különbségeket elmosó együttérzésben gyökeredző posztumán etika talapzatának tart.

## Szurikátarajongás és embergyűlölet

Végezetül az állatokkal való szolidaritás humanista kívánalmának problematikus manifesztációjára a magyar popkulturális sajtótermékekből kirajzolódó bestiáriumból hoznék egy példát: egy földhöz csapott szurikáta kollektív imagináriusban betöltött szerepét fogom röviden vizsgálni.

2018 májusában hatalmas hazai sajtóvisszhangot keltett a Kecskeméti Vadasparkban elpusztult vemhes szurikáta ügye. Az újsághírek szerint egy osztálykirándulás során egy ötödik osztályos fiú bottal piszkálta az állatot, s mikor az, utódait védve, megharapta az ujját, földhöz vágta a szurikátát, aki belső vérzést szenvedett, és az igazgató újra élesztési kísérletei ellenére, még a helyszínen kimúlt. Az elkövető édesapja Facebookos kommentárjában rosszul elsült játékként értelmezte az esetet: a gyerekek a levegőben mozgatva kezeiket futásra ingerelték az állatokat, a fia kicsit mélyebbre nyúlt, s mikor az állat a gyerek körmeit is átharapta, ijedtében csapta a földhöz a szerencsétlenül járt

<sup>9</sup> „a performance artist but also a teacher, a woman, a friend, a consumer, a feminist, a victim of sexual abuse, a student and most of all a fellow human being [...] who seeks to work for freedom through all of my identities” (Traide 2012).

szurikátát. A szülő felvetette az állatpark felelősségét (Miért nincsenek rendesen elkerítve az állatok a látogatóktól?), illetve az igazgató személyes botlását is (a síró, sérült gyerekkel kiabált, „egy állatot helyezett egy ember elé”).

Az apa védekező szavai azonban nem hatották meg a közvéleményt. Csak néhány példa a tipikus online kommentárok özönéből: „A baj az, hogy azt a kis selejtet, aki már 11-12 évesen ilyen gonosz, valószínűleg nem fogják igazából megbüntetni... Majd megmagyarázzák, hogy ‘sérült’, ‘mentális zavarai vannak’, ‘rossz passzban van’, ‘nem tudta’, etc.” „Szégyellje magát az összes olyan ember, aki védi a tizenéves gyilkosokat, akik hol embert, hol állatot ölnek!”, „A gyereket is földhöz kéne csapni, de a szüleit is, akik ilyenre nevelték. Ennek a gyereknek meg sem kellett volna születnie.” Megdöbbenő, hogy állatokkal való szolidaritás, a környezetbarátság, vagy a szurikáta iránti ranjongás örvén milyen féktelen agresszióhullám dagadt egy kiskorú embertársunk iránt — következetesen figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy korántsem előre megfontolt szándékú, hidegvérű gyilkosságról volt szó, hisz az egyéni tettes random került ki a tragikus végkimenetelű gyermekcsínyben részt vevő cinkostársak kollektív elkövetői köréből. A szabályszegő gyerek kétségkívül hibát követett el, de vajon nem áldozata-e ő is a helytelenül, nem elég biztonságos kialakított állatkerti térelrendezésnek, a kortárscsoport gyakorolta nyomásnak (*peer pressure*), majd végül és legfőképp az állatbarátság álságos örvén keletkezett online gyűlölethullámnak? Óhatatlanul felmerül a kérdés, vajon mennyire hitelesen követelik az állatokat megillető humanitárius bánásmódot azon internetes hozzászólók, akik az elkövető gyerek kezét levágnák, vagy saját kiskorú embertársuk kasztráltatnák, elmeegógyintézetbe záratnák, földhözcsapnák, az online gyűlöletbeszéd és elektronikus zaklatás (*cyberbullying*) fogalmát messzemenően kimerítve?

Visszas az a folyamat, ahogy az internetes reakciókban az elgyászolt állat, mint részvétre érdemes áldozat antropomorfizálódott s ezzel szemben, éles ellenpontozással a gyerek erőszaktevő pedig együttérzésre érdemtelen vadállatként bestializálódott. A hatásvadász bulvársajtóbeszámoló a jól bevált, zsigeri érzéseket kiváltó fogásokat ötvözve, a cukiságkampány és a thanatológiai szórakoztatás (a celeb halál látványos tematizálása, fogyasztható terméké alakítása, ld. Durkin 2003, 43) keresztmetszetében „adtak emberi arcot” a szurikátának. Az értelmetlen halált halt állat elvesztése miatt érzett kollektív gyász érthető, a probléma az, hogy a Zara néven megszemélyesített szurikáta emberi portréja kizárólag az elkövető embergyerek embertelenségének hangsúlyozását célozta. Zaráról megtudtuk, hogy az igazgató mintegy családtagjaként az otthonában nevelte, hogy együtt néztek tévét, hogy a vezető megpróbálta újraéleszteni kis barátját, aki ráadásul a

gyermekait védő anya volt. Ezzel szemben az elkövető embergyerek anonim entitásként került a felnőtt gyűlöletbeszéd keresztútjába.

Érdekes módon a büntetést követelők közül senkinek nem jutott eszébe maga az állatkert fajista intézményének megkérdőjelezése. Nem problematizálták, hogy vajon egyáltalán szükséges-e mesterségesen szimulált, sokszoringerszegény környezetben kiállítani pusztán az emberi szórakoztatás céljából az állatokat. Azon antropocentrikus logika sem került leleplezésre, hogy az állatvilágban nincs értelme az „ártatlan áldozat” a humán kultúrában, hitvilágban, vallásos/művészi ikonográfiában kiemelt szimbolikus jelentőséggel bíró fogalmának.

Hasonló kettős mércét támasztottak alá azok a brit tesztmérések is (Isaac 2015), amelyek kimutatták, hogy az emberek többsége szívesebben adakozik az állatok, mint az emberek megsegítésére. Többen adományoztak állatmenhelynek, mint hajléktalanszállónak, többen nyúltak pénztárcájukba, hogy egy szomorú-szemű éhező kóbor kiskutya szenvedéseit enyhítsék, mint hogy egy ritka, kevésbé kutatott halálos betegséggel küzdő gyermeket támogassanak (5. kép). Az egyik érintett beteg gyermek édesapja kezdeményezte tudatosságnövelő kampány arra a következtetésre jutott, hogy a szenvedő állatok képei azért keltenek könnyebben empátiát a nézőben, mert a tehetetlen, alsóbbrendű teremtmény megsegítése a hatalom erejével és önnön jósága nárcisztikus örömeivel ruházza fel a jótékonykodót.



5. kép

Mindemellett a kampányban megkérdezettek úgy vélték a bajba jutott embertársuk kevésbé szorul részvételre, mert vagy maga felel balsorsáért (pl. a fedél nélkül élő), vagy pedig az államilag dotált szociális háló feladata lenne az egészségügyi ellátásának és biztonságának megteremtése (ld. a beteg esetében).

A *Hintalovon Gyermekjogi Alapítvány* Facebook-oldalán közölt bejegyzésében mutatott rá a szurikáta eset után napvilágot látott vérszomjas kommentárok kapcsán, hogy az embertársainkhoz is emberségesen kellene viszonyulnunk. Hogy az erőszak nem jó válasz az erőszakra, a retorzió, a nyilvános megaláztatás nem szabálykövető magatartást, hanem félelmet, bizalmatlanságot, dacot szül, és sérült emberi kapcsolatokat reprodukálva legfeljebb újabb erőszakot idéz elő. A bántalmazást büntető bántalmazás pedagógia hasznot nélkülöző paradoxon. Egy gyerek legalább annyira kiszolgáltatott a környezetének, és a rá vigyázó felnőtteknek, mint egy kisállat,

így az állatvédelem nem válhat az emberbarátság kárára. A szurikáta ügy kapcsán felmerül tehát a kérdés: Melyik fél a károsult? A vadaspark igazgatója szerint „apró lépésekkel kell egy olyan világot építeni, ahol ilyen dolgok nem történhetnek meg, ahol figyelünk a természetre, egymásra, és a közöttünk lévő harmóniára” (L.B. 2018). Azonban a bűnbakképzés elvetése és a minden emberi és nem-emberi élőlény irányába való emberséges bánásmód tanúsítása korántsem olyan könnyű, mint az elsőre gondolnánk.

A helyzet komplexitására, az emberséges attitűd kihívásaira, visszasságaira világít rá Oscar Wilde „Az ember lelke a szocializmus idején” című tanulmányában felvezetett gondolata is, amely jelen tanulmány elgondolkodtató zárszavául is szolgálhat. Wilde szerint az ember érzései sokkal könnyebben indíthatók meg, mint értelme. Sokkalta könnyebb a szenvedéssel, mint a gondolkozásmóddal rokonszenvegni. Az altruizmus jól lehet, az erényesség nemes érzésével tölti el a jótékonykodót, ám csak átmeneti gyógyírt biztosíthat az az egyéni vagy közösségi problémák enyhítésére. A társadalmi „nyomorúságok” megszüntetéséhez nem elégséges a tüneti kezelés: a kiváltó tényezők ellen küzdő, oki terápia szükségeltetik. Az egyenlőtlenségek okainak rendszer szintű feltárása, a felelős intézményrendszerek, társadalmi/politikai gyakorlatok radikális megreformálása kell, hogy legyen közös célunk.

## Felhasznált irodalom

- Anonim. 2018. „Meddig majomkodnak még?” *HVG* 40 (6): 32.
- Aronofsky, Darren. 2017. *Anyám!* Paramount Pictures.
- Bencsik Gábor. 2018. „Divers.” *Magyar Demokrata*. 12 (34): 13.
- Boucher, Brian. 2017. „[Is PETA Today's Most Feared Art Critic? How 4 Exhibitions Included Animal Art Without Getting Bitten.](#)” *Artnet*.  
Letöltés: 2019. szeptember 27.
- Butler, Judith. 2012. „[Élhetünk-e jó életet rossz élet keretei között?](#)” Ford. Barát Erzsébet. *TNTeF* 2 (3): 129–147.
- 2006. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.
- De Lauretis, Teresa. 1984. „Desire in the Narrative.” *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana UP, 103–158.
- Durkin, Keith. 2003. „Death, Dying and the Dead in Popular Culture.” *Handbook of Death & Dying*. In Clifton D. Bryant & Dennis L. Peck (eds.) New York: Sage, 43–50.

- Foucault, Michel. 2004. (1967) „[Más terekről. Heterotópiák.](#)” Ford. Erhardt Miklós. *ExIndex*. Letöltés: 2019. június 17.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. [Magyarul részlet: Donna Haraway. 2002. „Kiborg-kiáltvány: tudomány, technológia és szocialista feminizmus az 1980-as években.” In Bókay Antal, Vilcsek Béla, Szamosi Gertrúd & Sári László (szerk.) *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest: Osiris, 503–519.]
- 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm.
- 2007. *When Species Meet*. Minneapolis: University Minnesota Press.
- 2015. „Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin.” *Environmental Humanities* 6: 159–166.
- [Hintalovon Gyermekjogi Alapítvány](#). É.n. Letöltés: 2019. június 17.
- Horváth, Vera Judit. 2018. „[Az állatkínzás büntetőjogi szabályozása hazánkban.](#)” *A Magyar Bírói Egyesület honlapja*. Letöltés: 2019. június 17.
- Hódosy, Annamária. 2018. *Bio MOZI. Ökokritika és populáris film*. Szeged: Tiszatáj Könyvek.
- Isaac, Anna. 2015. „[Man vs Dog: Which charity campaign would you donate to?](#)” *The Guardian*. Letöltés: 2019. június 17.
- Johnson, Barbara. 1998. „Is Female to Male as Ground is to Figure?” *The Feminist Difference: Literature, Psychoanalysis, Race, and Gender*. Cambridge: Harvard University Press, 17–37.
- Kérchy, Anna. 2018. „Gondolatok a diverzitás, sokféleség, és a Máság eltérő formáiról a társadalmi nem és a fogyatékoság kulturális olvasatainak tükrében.” In Sándor Anikó et al. (szerk.) *Sokféleség mint társadalmi érték. Hatodik Fogyatékoságtudományi Konferencia Kötete*. Budapest: ELTE Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Kar, 56–63.
- Kérchy, Vera. 2013. „Lars Von Trier *Melankóliája* makro- és mikro-szinten.” *Imágó Budapest Online* 1: 23–31.
- L.B. 2018. „[Szurikátavég: halálos érrepedést okozott a diák Zarának.](#)” *Borsonline*. Letöltés: 2017. június 17.
- Marks, Elaine & Isabelle de Courtivron. 1980. *New French Feminisms. An Anthology*. Amherst: University of Massachusetts Press.



- Mulvey, Laura. 1975. „Visual Pleasure in narrative Cinema.” *Screen*. 16 (3): 6–18.
- Ortner, Sherry. 1974. „Is Female to Male as Nature is to Culture?” In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press, 68–87.
- Plant, Judith (szerk). 1989. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers.
- Plumwood, Val. 2000. „[Feminizmus — Ökofeminizmus](#).” Ford. Magyar Éva. *Liget*. Letöltés: 2019. június 17.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: HarperCollins.
- 2005. „Minden állat egyenlő.” In Lányi András és Jávör Benedek (szerk.) *Környezeti etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest: L’Harmattan. 129–141.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography.” In Ranajit Guha & G. C. Spivak (eds.) *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 3–36.
- Traide, Jacqueline. 2012. *Endurance Performance for LUSH Fighting Animal Testing*. London: LUSH Shop Window.
- 2012. „[Message](#).” *Fighting Animal Testing*. Letöltés: 2019. június 17.
- Trier, Lars von. 2011. *Melankólia*. Zentropa Entertainment.
- Wilde, Oscar. 1913. „Az ember lelke.” Ford. Winkler Anna. Losoncz: Kármán Zsigmond.
- Wolf, Naomi. 1999. *A szépség kultusza*. Ford. Follárdt Natália & Séllei Nóra. Debrecen: Csokonai.
- Wolfe, Cary. 2010. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj, 1991. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London, Verso.