Kiss Kata Dóra

Izoláció vagy rokonulás? A koronavírus-járvány ökofilozófiai elemzése

Absztrakt

A koronavírus okozta válsághelyzet két szempontból is kivételes állapotot eredményez. Egyrészt, ahogyan azt Giorgio Agamben is kiemeli, jelenleg a vírussal szembeni társadalmi védekezés egy sor olyan korlátozással él, mely a schmitti értelemben vett kivételes állapot háborúkra alkalmazott eszköztárából merít. A kivételes állapot, mint válaszreakció a bizonytalanságra, nem pusztán a jelen járványhelyzetének szól, valójában inherens része a jelenünket meghatározó biopolitikai rezsimnek és az azt megalapozó kapitalista termelési módnak. Az, hogy a vírus globális szinten megjelenhetett, és a hétköznapjaink részévé válhatott, szerves összefüggésben áll a fenti tényezőkkel. A gazdaság egyre nagyobb területeket von be a termelésbe, ennek következtében az emberek és állatok élettere egyre közelebb kerül egymáshoz, ami kényszerű és váratlan keveredéseket eredményez a két szféra közt. A koronavírust ugyanakkor egy másik értelemben is tekinthetjük kivételes állapotnak. Az általa keltett bizonytalanság egy olyan élethelyzetet teremt, melyben kénytelenek vagyunk egyéni és társadalmi szinten is reflektálni az eddig normálisnak nevezett állapotra. Ezen keresztül ugyanakkor megláthatjuk azokat a lehetőségeket, melyek nemcsak a járvány okozta krízis megoldását segítik elő, de egyben az azt megalapozó ökológiai válságra is reflektálni tudunk. A tanulmány a világjárványt megalapozó társadalmi és gazdasági ágensek bemutatásán keresztül hangsúlyozza, hogy a koronavírus mint esemény képes átformálni gondolkodásmódunkat, ezen keresztül felmutatva a társadalmi szintű változás lehetőségét.

Szerző

Kiss Kata Dóra a Pécsi Tudományegyetem Elméleti Pszichoanalízis programjának harmadéves hallgatója. Korábban az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen esztétika és filozófia, a Közép-Európai Egyetemen pedig critical gender studies szakon végzett. Doktori kutatásának fő témája a magyarországi pszichotudományokban működő normalitáskoncepció analízise, emellett azonban rendszeresen ír olyan filozófiai indíttatású tanulmányokat, melyekben a társadalom intézményrendszereinek feminista és ökológiai szempontú kritikája kerül előtérbe.

Email: kisskatadora09@gmail.com

https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.3

Kiss Kata Dóra

Izoláció vagy rokonulás? A koronavírus-járvány ökofilozófiai elemzése

A koronavírus okozta válsághelyzet kivételes állapotot teremtett az emberi faj számára. Olyan kivételes állapot ez, melyben az eseményről szóló hivatalos narratíva még nincs kész, csak formálódik, ennek következtében pedig még egyszerre tud nyitott lenni megannyi eltérő értelmezésre. Ezek igen széles skálán mozognak a wuhani piac vásárlóinak elmaradott fogyasztási szokásaitól a titkos kínai víruslaborokról szóló világméretű összeesküvés-elméletekig. A világjárványról szóló narratívák továbbá hosszú oksági láncolatot vázolnak fel arról, hogyan idézi elő a szabad szemmel nem látható, a nyugati civilizációtól távoli és eldugott térségből származó „egzotikus" vírus a modernitásban kiépített kultúránk robbanásszerű bomlását. Ez előrevetíti a tömeges megbetegedések és halálozások által előidézett munkaerőhiányt, gazdasági stagnálást és jólléti intézményeink összeomlását.

A COVID-19 értelmezésének egyik kézenfekvő kerete a természet és kultúra közt meghúzódó radikális különbség mítosza. E toposz különböző formákban, de végigkísérte a nyugati ember gondolkodásának történetét. A mitikus ellentét alapja az a nagyon is valós tapasztalat, hogy az élet törékeny, folyamatos fenyegetéseknek van kitéve. A *memento mori* jelszavát a sztoikus filozófiától a barokk *vanitas*-képekig megannyi kulturális termék őrzi. Ez alapján történelmünket úgy is felfoghatjuk, mint arra tett kísérletek hosszú sorát, hogy saját törékenységünket kontrolláljuk, s végül legyőzzük.

Vincent Laurensz van der Vinne vanitas-csendéletén a koponya alatt elhelyezett korona utal a halál mindenhatóságára, arra, hogy az uralkodókat és alattvalókat egyaránt érint. Vincent Laurensz van der Vinne: Vanitas csendélet. 1640 után. Olaj, vászon, 38×35.5 cm. Louvre, Párizs.

Az ember igyekezett minél távolabb kerülni a fenyegetéstől mind cselekvéseivel, mind tudatával, s a kiszámíthatatlan erőket kiűzte a természetinek nevezett, különálló szférába. A természet jelenségei az emberi felfogóképesség határain túlmutató metafizikai erőként tételeződtek nyugati gondolkodásunk történetében egészen a felvilágosodásig, mely azonban szakítani kívánt az emberen túli magyarázóelvekkel (Kiss 2020). Amíg a természet jelenségei transzcendens hatalomként tételeződtek, addig az ember szükségszerűen mindig túl kicsi volt ahhoz, hogy valódi hatalmat gyakoroljon felettük. A részletes megismerés és rendszerezés ugyanakkor lerombolta az isteni túlhatalmat vagy szeszélyes önkényt, melyet korábban e szférához kapcsoltak, helyébe a környezet kontrolljának lehetősége lépett. Amennyiben ismerjük egy fizikai betegség vagy természeti csapás okait, lefolyását és következményeit, annyiban képesek lehetünk védekezni ellenük, akár még az előtt, hogy fenyegetővé válhatnának, ez pedig a biztonságosabb, otthonosabb létezés ígéretét nyújtotta. Ezzel a tökéletes világ képzete fokozatosan levált mindennemű gondviselés képéről, helyébe az ember leleményessége, aktív környezetalakító ereje lépett, a természetinek nevezett szféra pedig ezzel arányosan veszített saját ágenciájából, lassacskán puszta nyersanyaggá degradálódva. Környezetünk megismerése és a folyamataiba való beavatkozás egyben az emberi akaratnak való alárendelése is. A természet jelenleg is uralkodó fogalma ebből az alárendelő viszonyból születik (Plumwood 1993: 4).

A biztonság narratívájában a vírus egy olyan vak és külsődleges természeti erőként lép fel, melyet a tudomány a megismerésen keresztül idővel kontrollálni és megszüntetni képes. Ez utóbbi ugyanakkor felelőtlenül optimista narratíva, mely nem számol azzal, hogy a vírus valójában nem természeti, létrejöttét és terjedését emberi tevékenység idézi elő. A COVID-19 és az az által okozott válság megértéséhez tehát elengedhetetlenül újra kell gondolnunk a 19. századból öröklött természet–kultúra oppozíciót, az azokhoz társított reflektálatlan képzeteinket és attitűdjeinket, melyeken keresztül különválasztjuk e két szférát. A koronavírus arra világít rá, hogy a testek és környezetük kölcsönhatásban van, s hogy a természet–civilizáció különválasztása valójában mesterséges és hazug.

A manapság egyre látványosabbá váló ökológiai válság arra hívja fel a figyelmet, hogy a modernitás politikai és gazdasági technológiái és az ebből fakadó kizsákmányolás nem pusztán a társadalmat, de a nem emberi tényezőket is egyaránt érinti. Az elmúlt 150 évben az emberi populáció robbanásszerű növekedését figyelhetjük meg. Az újabb és újabb területek bevonása a termelésbe, valamint az emberek életterének terjeszkedése a vadállatok élővilágának folyamatos csökkenéséhez vezetett. A mesterségesen összezsúfolt állat- és embertömegek kényszerű találkozása szükségszerűen hívta elő a legkülönbözőbb kórokat és vírusokat, és négyszerezte meg az utóbbi évtizedekben a fertőző betegségek számát (Vidal 2020; Yang et al. 2020). A jelenlegi válság kialakításában az emberiségnek tudatosan vagy tudattalanul, de szerepe van. A koronavírus ezek alapján pusztán egy esete a sokarcú problémának. Az egyre sűrűsödő válságok láncolatában pedig élet-halál kérdésévé vált, hogy belássuk, az élelmiszer-, klíma-, pénzügyi vagy

energiatermelési válság nem különálló és véletlenszerű események sorozata, hanem elválaszthatatlan következménye a modern ember életmódjának és az azt lehetővé tevő kapitalista ökonómiának. [1] Mindezek arra kényszerítenek bennünket, hogy újrafogalmazzuk saját emberségünkről alkotott fogalmainkat, narratíváinkat és szokásainkat.

Vírus és kivételes állapot

A koronavírus társadalmi hátterével és következményeivel kapcsolatban szinte azonnal élénk vita bontakozott ki a nemzetközi filozófiai életben. Giorgio Agamben olasz filozófus a vírussal szembeni védekezés hatására kialakult állami intézkedések kapcsán veti fel, hogy azok egy schmitti értelemben vett *kivételes állapotot* eredményeznek (Agamben 2020). Ennek lényege, hogy a demokratikus államok polgáraik védelmének érdekében feljogosítottá válnak arra, hogy kiterjesszék hatalmukat a hétköznapi élet minden területére épp úgy, mint egy háború vagy terrorfenyegetettség esetében.

Az élet védelmében létrejövő karanténállapot és izoláció azonban leértékeli az emberi kapcsolatokat, és felszámolja a politikai közösségeket, azzal, hogy az egyéni rendelkezési jogokat állami kézbe adja. Ezen keresztül a szubjektumokat politikai aktorokból fokozatosan puszta életekké, saját fogalmával élve *homo sacer*ekké alakítja, [2] akiknek innentől kezdve egész életük biológiai létezésük megóvása és fenntartása köré összpontosul (Agamben 1998). Véleménye szerint a kivételes állapot azért alakulhatott ki ilyen hirtelen, mert a nyugati társadalmak számára a biztonság olyannyira elsődlegessé vált, hogy a vírus által előidézett helyzetben egyik pillanatról a másikra váltotta fel a politikai egzisztencia elsődlegességét a puszta létezés biztosításának kényszere. A kivételes állapot a potenciális katasztrófák megelőzésének magyarázatával válik indokolttá. Így a vírus apropóján a kormányzás jogot formálhat arra, hogy a háborúkban alkalmazott biztonsági technológiákat alkalmazza. A vírussal szemben alkalmazott háborús eszköztár ugyanakkor valójában csak üres rítusok sora, minthogy jelenleg csak igen keveset tudunk a COVID-19 természetéről, terjedéséről és az azzal szembeni védekezés mikéntjéről. Ezért a kivételes állapot rendelkezései puszta látszatbiztonságot teremtenek.

Jelenleg az államhatalmak megoldási stratégiái a vírusfenyegetettséggel szemben jól tükrözik azt a hatalmi formációt, melyet Michel Foucault *biohatalom*ként [3] jellemez (Foucault 2008). A 20. században kialakuló modernitással összefüggő kormányzási mód számára, ahogy azt neve is sugallja, az élet, pontosabban a társadalom élete képviseli a legnagyobb értéket, szemben az azt megelőző korok hatalmi formáival. [4] A biohatalom az individuum életét és vitális kapacitását „magasabb rendű" céloknak rendeli alá, melyek közül az egyik legmeghatározóbb a kapitalista termelés kiszolgálása. Azaz jelenünkben a tudomány, kormányzás és gazdaság összekapcsolódásán keresztül az élet termelése kéz a kézben jár a gazdasági érték termelésével. A biológiai test, annak produktivitása és reprodukciója a társadalom alapvető szervezőelve. A hasznosíthatóság az egyes individuumok biológiai életének fokozatosan mindenre kiterjedő ellenőrzése mentén történik, ami összeforr a termelés mechanizmusaival (Őze 2020). Eközben azok a technológiák, melyek

eredetileg a társadalomra veszélyes egyének, például bűnözők kiszűrésére voltak hivatottak, jelenleg minden állampolgár kormányozhatóságának alapelemei.

> [A]zok a technológiák, amelyeket az állatok, a bűnözők, az idegenek vagy a zsidók számára hoztak létre, végül minden emberre kiterjednek […] Az új digitális technológiák kidolgozásával, az optikai szkennerek, melyek lehetővé teszik nem csak az ujjlenyomatok, de a retina és a szivárványhártya szerkezetének egyszerű rögzítését, a biometrikus apparátusok afelé tartanak, hogy kilépjenek a rendőrőrsökből, a bevándorlási hivatalokból és meghódítsák a mindennapi életet. (Agamben 2016)

Ahogy Agamben fogalmaz, olyan időket élünk, melyben az identitás már nem az egyén társadalmi viszonyainak mentén szerveződik, hanem a „legsemlegesebb és legzsigeribb" biológiai meghatározottságaink alapján (uo.). Amennyiben identitásunk biológiai szükségszerűségeink által meghatározott, annyiban kérdésessé válik, tudunk-e olyan szabad döntéseket hozni, amelyek a politikai és etikai élet alapjául szolgálhatnak. A modernitás embere önként, látványos kényszerítések nélkül veti alá magát a megfigyelő technikáknak, ezen keresztül önmagát mint erőforrást kínálja fel a kiszámítható élet reményében.

Zygmunt Bauman szerint jelenleg olyan társadalomban élünk, mely konszenzusosan egyetért abban, hogy szabadságát bizonyos mértékben beáldozza a biztonságért. Ebben a gesztusban az az emberi vágy bukkan fel, mely az életet körülölelő alapvető bizonytalanságot a létezésnek otthonos renddé való transzformációjával kívánja kiiktatni (Bauman 1995). A modern biohatalmi rezsim ezt a vágyat használja ki: a folytonos fenyegetettség érzete miatt lemondunk saját kreatív potenciálunkról és az önrendelkezéshez való jogainkról, ezáltal kiszolgáltatottá válva a hatalomnak. Mást sem halluk, minthogy fenyegetve vagyunk: külső ellenségektől, a migrációtól, idegen háttérhatalmaktól vagy a saját társadalmunkban megbújó bomlasztó erőktől, bűnözőktől, terroristáktól, testünket támadó betegségektől, a gazdasági összeomlástól, de a felsorolás még hosszan folytatható. Ezeket nevezi Baumann *likvid félelmeknek*, olyan potenciális veszélyforrásoknak, melyeket lehetetlen azonosítani (Bauman 2006).

A piac és a politika együttműködésünkért cserébe sértetlenséget ígér, immunitást a lét kiszámíthatatlanságával és végső soron a halállal szemben (Esposito 2011). A modernitás hatalmi formációi továbbá rászoktattak minket arra, hogy félelmeinkkel ne közösségileg, hanem egyénekként nézzünk szembe, ebből következően megoldási stratégiáink is individuálisak. Ez a reakció különösen problematikus egy olyan időszakban, melyben az egyre eszkalálódó társadalmi, gazdasági és ökológiai válságok kezelésében épp az állampolgárok felelős politikai döntéshozatala és szolidaritásközösségek kiépítése lenne a cél. A karanténállapot azonban a politikai jogok önkéntes beáldozását eredményezi, miközben időben és térben atomizálja és megköti az emberek tömegeit. A szabadság megélésének vágya ezzel egyidőben áthelyeződik a politika terepéről a piac szférájába, hiszen a fogyasztás során minden választás önmagunk választásaként tűnik fel.

A karanténban lévő emberi test a biohatalom tiszta megnyilatkozása: egyes testek, egyes

individuumok, jól meghatározható helyeken, otthonaikba zárva, a hatalom számára jól látható módon. Az izoláció továbbá felszámolja azokat a közösségi tereket, melyekben spontán találkozások és kapcsolódások jöhetnének létre, helyüket a virtuális valóság közösségi platformjai veszik át, ahol minden interakció lekövethető és ellenőrizhető. Agambennel fogalmazva ez a politika, a *polisz* szférájának az *oikosz*, az otthon terepére, ezen belül pedig számítógépeinkbe és okostelefonjainkba való süllyedése.

Fontos azonban látnunk, hogy a fenti folyamatokat nem a vírus fenyegetése és a kényszerű karantén idézi elő, az pusztán csak felgyorsít és látványossá tesz jóval korábbra visszanyúló tendenciákat. A koronavírus legnyomasztóbb aspektusa nem a megfertőződés vagy az esetleges halál, hanem az általa keltett kiszámíthatatlanság társadalmi szintű megtapasztalása. A vírus hatása valójában a társadalomban egyébként is jelenlévő alapvető bizonytalanság materializációja. Rocco Ronchi épp azért nevezi a COVID által előidézett helyzetet a posztmodern állapot megtestesülésének, mert az magában hordozza az izolációt, a bizalmatlanságot és a gyanút mindennel szemben, azaz olyan „likvid félelem", amit a szuverenitásra törekvő populista államhatalmak könnyedén a maguk hasznára fordítanak, univerzalizálva a kivételes állapotot (Ronchi 2020).

Hogyan alakítja át az esemény a társadalmi képzeletet?

A vírust ugyanakkor nemcsak mint abszolút negativitást lehet értelmezni. Az általa teremtett helyzet ugyanis olyan radikális léttapasztalathoz vezet, melyben feltárulnak az addig láthatatlanul működő biopolitikai rezsim sajátosságai. A COVID-ot lehetséges a badiou-i értelemben vett *eseményként* értelmezi, amennyiben az olyan életterületeken is változásokat indít be, ahol korábban azt elképzelhetetlennek gondoltuk: új lehetőségeket és cselekvéseket generál, ehhez pedig meglepő módszereket és eszközöket rendel (Badiou 2007). Azaz a vírus által kiváltott krízis képes újraírni a valóság szerkezetét és azt, hogy mit tekinthetünk lehetségesnek.

Az esemény kiiktatja a múltat, hisz lényegénél fogva mindig felkészületlenül ér minket. Szorosan összefügg a *rácsodálkozással*, amely az antik hagyomány szerint megteremtette a filozófia lehetőségét. Az esemény kérdésfeltevésre kényszerít, szemben a már tudott, tényként kezelt és megmerevedett tudásformákkal. Sokkol, kizökkent, olyan bizonytalanságot eredményez, melyben csak a gondolkodás munkája tud bizonyosságot teremteni (Grassi 1996). A csodálkozás egyben saját szabadságunkkal is szembesít minket, azzal, hogy nem pusztán egy determinált rendszer fogaskerekei vagyunk, mert képesek új dolgok belépni a létszféránkba. Épp ezért az esemény lényege az átmeneti állapot tapasztalata, annak megtapasztalása, hogy egy változó világ részei vagyunk, ezért biztonságunk és a kontroll sosem lehet teljes.

A COVID-19 járvány pozitív lehetőségeit annyiban lehetünk képesek látni, amennyiben a fent leírt fogalmak mentén képesek vagyunk eseményként értelmezni azt. Az általa előidézett krízis felhívja figyelmünket a rend instabilitására, a biztonságos életért tett erőfeszítéseink hiábavalóságára, ezzel

egyidőben pedig teret is nyit a teremteni képes képzelet számára, hogy dekonstruáljuk és újragondoljuk intézményeinket, viszonyainkat, önmeghatározásunkat. Az eseményben rejlő potenciál, hogy az radikálisan képes átformálni a társadalmi képzeletet.

A képzeletre hajlamosak vagyunk úgy gondolni mint a fikciók világára, valójában azonban a társadalmi rend konstitutív eleme és szükségszerű összetartója. A társadalmi lét és kultúra szférája nem másodrendű valóság, hanem olyan önálló létszféra, melyet szimbolikus és imaginárius jelentések alkotnak. Ez az, amit Cornelius Castoriadis a *társadalmi képzelet* világának nevez, mely azokból a jelentésekből épül fel, melyek tapasztalatainkhoz rögzülnek (Castoriadis 1999). [5]

> [A]z a képzetes, melyről én beszélek, nem valaminek a képe. Szakadatlan és lényegileg meghatározatlan (társadalmi-történelmi és pszichikai) teremtése alakzatoknak, formáknak, képeknek, melyek éppen azt teszik lehetővé, hogy szó legyen »valamiről«. Amit »valóságnak« és »észszerűségnek« nevezünk, szintén ennek a gyümölcse (Kicsák Lóránt idézi Castoriadist 2017).

A társadalmi képzetek strukturálják hétköznapjainkat, mivel azokhoz különféle célrendszerek kapcsolódnak, melyek a lehetséges cselekvéseink irányát, formáját és határait jelölik ki. Kanttal élve a mit remélhetek, mit tehetek, miben hihetek rendszerét. Azaz a képzelet nem puszta fantáziavilág, mivel annak termékei materiálisan is léteznek: intézményeinkben, azok működésmódjaiban, a hozzájuk tartozó technológiákban, az emberek hétköznapi életében és szokásaiban. Azaz, amit valóságként érzékelünk, az nem velünk szemben vagy rajtunk kívül álló tényezők által alakított, valójában belőlünk fakad.

Castoriadis szerint a társadalmi képzelet mindig bizonyos központi képzetek köré szerveződik. Erre Isten képzetét hozza példának. A transzcendens isteni hatalom feltételezése nélkülöz minden materiális alapot, mégis e képzet olyan középponti szervezőelvként volt képes működni az európai történelem hosszú évszázadai során, mely megtestesült létezők sorát hívta életre: intézményeket, hierarchiákat, pozíciókat, a hozzájuk kapcsolódó hatalmat és szubjektivitásformákat (Castoriadis 1999: 95). [6] Jelenünkben a biopolitikai rezsim központi képzeteinek tekinthetjük a biztonsági államot, az individuális sikert vagy a tőkét, mely köré a társadalom élete szerveződik. A társadalmat szervező képzetes rend és az abból születő intézmények csak úgy tudják mindenki számára valósként elfogadtatni magukat, ha csináltságuk nem nyilvánvaló. A képzetek azáltal legitimálódnak és működnek, hogy azokat a társadalmon kívüliként tételezzük, egyfajta transzcendens tényként alapot nyújtva a fennálló rendnek. Ha mindenki tisztában lenne csináltságával, épp az a bizonyosság szűnne meg, mely cselekvéseinket szervezi. Azaz a rend csak addig működik, amíg az emberi lények értelemmel ruházzák fel egyébként üres tevékenységeiket.

Amennyiben figyelmen kívül hagyjuk, hogy a társadalom a fenti mechanizmusok mentén épül fel, úgy kérdésessé válik, mennyiben tudunk hathatós társadalmi változásokat előidézni, hiszen könnyen elvéthetjük a változtatás valódi tárgyát. Minden kérdés és kritika, mely az adott

társadalom domináns nyelvén és gyakorlatain keresztül fogalmazódik meg, megőrzi az uralkodó jelentések és hatalmi struktúra logikáját, így kérdéses, vajon mennyiben tud túllépni azokon. Így például habár *A Lego kaland* (Lego: Movie. Chris Miller, Phil Lord, 2019) szórakoztató és meglepően pontos kritikáját szolgáltatja a kapitalizmus társadalomra gyakorolt hatásának, paradox módon azt egy fogyasztási cikken keresztül mutatja meg. Ezzel a film – a kritika mellett – grandiózus reklám a Lego márka számára, mivel arra ösztönzi a mozikból kijövő gyerekeket, hogy minél többet játsszanak a termékkel, azaz fogyasszák azt.

A The Lego Movie alapján készült „Emmet építőkészlet," melyet jutányos áron bárki megvásárolhat a kapitalizmuskritika nevében.

A képzelet átformálásának nehézségei a kapitalista társadalmakban

A fentiek alapján felmerül a kérdés, vajon milyen módszerek létezhetnek a valóság átformálására? Egy alternatív jövő elképzelése mindig nehézségekbe ütközik, hiszen annak képe eleve a múlt és a jelen által determinált. A hirtelen beálló esemény azonban egyik pillanatról a másikra forgatja fel az addig természetesnek megélt hétköznapokat. A radikális másság kényszerű tapasztalata, a válságok, katasztrófák, forradalmak vagy felfedezések által a társadalom már nem képes többé hinni az addig konszenzusosan fennálló rendben, az esszenciálisnak vélt jelentésekben, a hétköznapi működéseket fenntartó intézményekben. Az esemény törést képez a totálisnak gondolt valóság szerkezetén, ebben a törésben kezdhet el a teremteni képes képzelet munkálkodni. A törésben a jelölő-jel-jelölt konvenciókon alapuló kapcsolat felbomlik, ezért az sürgetővé teszi új jelentések létrehozását a világról, melyben élünk és önmagunkról mint emberekről. Ahhoz, hogy megjelenhessen valami új, szükséges a már meglévőt dekonstruálni, továbbá el kell tudnunk hinni, hogy középponti képzeteink alakíthatók, mi magunk pedig mind személyi, mind csoportszinten teremteni képes lények vagyunk (Kicsák 2017).

Az esemény problémája ugyanakkor, hogy az természeténél fogva a meglepetés erejével hat, azaz nem kikényszeríthető egyéni vagy közösségi kezdeményezés által. Ezért a legtöbb, amit tehetünk, hogy készen állunk a változás lehetőségére. A változás a valósággal szembeni kritikai-

dekonstruktív magatartással, a tudattalan motivációk „megvilágításával” veszi kezdetét. Ez nem pusztán a hagyományok megszakítása, inkább a hagyomány legitimitására szolgáló kérdés feltevése, a fennálló konvenciók és intézmények dekonstrukciója, ezzel az újnak, a másnak való helyadás, vállalva annak kiszámíthatatlanságát. Ebben az értelemben egy műalkotás, film vagy egy tudományos munka is a kritikai eszköztár része, mely aktívan kezdeményezhet változást azzal, hogy alakítja a társadalmi képzeletet. Freud a költő fantáziaműködését elemző tanulmányában beszél a képzelet és teremtés összefüggéseiről. Véleménye szerint a művész olyan személy, aki képes fantáziálását és vágykielégüléseit a külvilágot alakító cselekvésekké és tárgyakká transzformálni (Freud 1998). Az alkotásban a képzelet – bár szublimált formában, de – realitást nyer. A fantázia és imagináció pszichés energiája így válik aktív, valóságformáló erővé. Ugyanakkor Castoriadis feltételezi, hogy ez a transzformatív munka nemcsak a művész sajátja, képzeletünkön keresztül mindannyian képessé válhatunk változásokat generálni. Ezért is nevezi a történelmet poézisnek (Castoriadis 1999: 8).

Ha az emberi képzelet valóban valóságformáló erővel bír, miért tapasztaljuk mégis oly sokszor a változtatás lehetetlenségét? Gilles Deleuze és Félix Guattari értelmezésében az emberi psziché erőmű vagy gép, mely folytonosan teremteni képes energiát termel (Deleuze és Guattari 1977). Ugyanakkor a kapitalizmus jellegzetessége, hogy felfedezi magának az embert mint erőforrást, majd annak termelékeny energiáit saját hasznára fordítja. Olyan szubjektivitásfogalmat központosít a társadalmi képzeletben, mely a kreatív pszichés energia helyére a hiányt posztulálja. A hiányt teszi életünk szervezőelvévé, ezen keresztül ösztönözve minket folyamatos termelésre és fogyasztásra. Az emberi létezés így csak a hiány betöltésén keresztül nyerhet értelmet, boldogságunkat pedig csak materiális tárgyak birtoklásán keresztül tudjuk elképzelni. A kapitalista rezsim nem korlátozza vágyainkat, például a keresztény aszketizmussal szemben, hanem épp ellenkezőleg, a mindenek felett álló élvezet parancsát központosítja, ezen keresztül fenntartja a gazdasági rendszerből fakadó kizsákmányolás logikáját. A kapitalista tárgyfetisizmusban a tárgyak hamis vonzerőt kapnak, mint a személyes megváltás eszközei.

Jelenleg szabadságunkat a fogyasztáson keresztül képzeljük el, ami egyben a hamis kényelem és biztonság képzetével párosul. A fogyasztáson keresztül szökünk meg a szabadság okozta szorongástól, elkerülve a valóban téttel rendelkező politikai és etikai döntéseket, az azzal járó szükségszerű felelősségvállalást és adott esetben a lemondást, melyekkel ugyanakkor létünk folytonosan szembeállít minket. A biopolitikai rezsimben nincs hely a castoriadisi értelemben vett eseménynek, sem személyes, sem társadalmi szinten. Olyan világot építettünk magunk köré, mely minimalizálni kíván minden bizonytalanságot, ennek következtében a valós fenyegetésekre sem tudunk reagálni. A vírus által teremtett általános bizonytalanság rávilágít, mennyire felkészületlenül ért minket a saját emberi mivoltunkkal való szembesülés a kockázatmentes világba vetett feltétlen hitünk okán.

Valójában épp a létezés kontrollálhatatlansága miatt nevezhetjük magunkat szabadnak, hiszen, ha mindenhatók lennénk, döntéseink elvesztenék értelmüket. Mégis, a bizonytalanság jelen kultúránkban elsődlegesen mint negativitás és fenyegető erő reprezentálódik. Ezen keresztül

azonban megfosztjuk magunkat a kiszámíthatatlanságban rejlő pozitív potenciáltól, a jövő megváltoztatásának lehetőségétől is. Ebből kifolyólag a valós cél nem a kockázatmentesítés kell hogy legyen, hanem a bizonytalansággal való szembenézés, mely magában hordozza az azzal való megbékélés és együttélés lehetőségét, illetve nyitottságot a meg nem jósolható jövő felé.

Fontos felismernünk, hogy a nyugati szubjektum létmódja alapoz meg egy sor, a jelenben eszkalálódó veszélyhelyzetet. A fogyasztást biztosító korlátlan gazdasági növekedés kiélezi a társadalmi csoportok közti konfliktusokat, hiszen egyesek fogyasztásra való szabadsága csak megannyi más embercsoport kizsákmányolásán keresztül lehetséges. Eközben a folytonos termelés és a természeti létezők kihasználása szükségszerűen összeomláshoz vezet, ami az ökológiai válságban csúcsosodik ki. Ezáltal valójában egyre több területen válik kiszámíthatatlanná a hétköznapi létezés maga. Miközben a rendszer mindenhatónak kíván láttatni minket magunk előtt, nehezen látunk rá arra, hogy létezésünk más, szabad aktoroktól is függ. Saját szabadságom határa szükségszerűen a másik szabadsága, legyen az ember, állat, növény vagy akár egy folyó. A kizsákmányoláson alapuló kapitalista termelési struktúrában azért lehetetlen szabad emberek társadalmáról beszéni, mert kevesek látszatszabadságának sokak valós alávetettsége az ára (Hecker 2020).

Amennyiben önmagunk kiteljesítésének érdekében nem veszünk tudomást mások kizsákmányolásáról, megspóroljuk magunknak azt a dekonstrukciós munkát, melyet Castoriadis is kiemel. Az a tudat, mely képtelen elképzelni, hogy a dolgok máshogyan is lehetnek, nem szabad. A reflexió és nyitottság ezzel ellentétben a reális szabadság gyakorlása. Ahhoz hogy új lehetőségeket tudjunk felfedezni, fontos, hogy korábbi hiteinket kérdésessé tudjuk tenni, ezáltal képesek legyünk kontrollt szerezni és veszteni.

A vírus kegyetlen immanenciája

Agamben vírushelyzetre adott reakciója a fenti szempontok alapján válik kérdésessé. Habár meglátásainak megannyi eleme jogos és figyelemreméltó, ugyanakkor rajtuk keresztül részben saját filozófiájával kerül ellentmondásba. Amikor politikai létezésünket helyezzük előtérbe a védekezéssel szemben, bizonyos értelemben még mindig a biopolitikai rezsim individualizáló logikáját követjük. A COVID-19 által előidézett rendelkezések, habár problematikusak, nem szabad elfelejteni, hogy azok alapja a reális fenyegetettség, mely bizonyos embercsoportokra és elsősorban a legkiszolgáltatottabbakra nézve még súlyosabb. A koronavírus mortalitása az idős és beteg emberek körében a legmagasabb, továbbá azok is kifejezetten veszélyeztetettek, akik szociális és anyagi körülményeik miatt kevésbé védettek az egészségügyi ellátórendszer által, s itt különösképp a periféria országainak lakóira kell gondolnunk.

Azaz a vírus okozta válság mindannyiunkat érint, de nem mindannyiunkat ugyanolyan mértékben. A nyugati szubjektumnak azért van lehetősége saját politikai egzisztenciáját félteni, mert eleve részesül abban a kiváltságban, hogy politikai egzisztenciája van. Ez azonban

meghökkentően sokaknak nem adatik meg, úgy is mondhatnánk, jelenleg elgondolhatatlanul sokan élnek a *homo sacer* státuszában azért, hogy mások politikai létezését biztosítsák. A kizsákmányolt környezet, a tárgyként használt állatok, a reproduktív munkát végző nők, a perifériaországok lakóinak olcsó munkaereje mind elengedhetetlen volt ahhoz, hogy a nyugati szubjektum politikai ágens lehessen (Kiss 2020). A korábbi *normál* állapot egy olyan kiváltság, mely pusztán a fenti extra erőforrásokon keresztül volt lehetséges.

Valóban nem tudhatjuk, hogy azok a rendelkezések, melyek a személyes szabadság korlátozásán keresztül kívánnak megóvni bennünket, mennyiben hatékonyak. Ugyanakkor amennyiben saját szabadságunk védelmében ellenállunk ezeknek, úgy felmerül a kérdés, vajon nem vetjük-e el a szabadsággal járó felelősségünket, s vajon nem tekintjük-e a fentebb felsorolt csoportok tömegeit feláldozhatónak. A COVID-19 vírus az emberi történelem olyan időszakában ütötte fel fejét, melyben az egyre nagyobb teret nyerő populista és nacionalista politikák azt az általános hiedelmet osztják, mely szerint a fenyegetések és bajok alapvetően kívülről érkeznek, egy imaginárius Másiktól. Agamben szerint a vírus szinte azonnal az idegen metonímiájává vált a hatalmi beszédben, mint kiszámíthatatlan külső veszélyforrás (Agamben 2020). Valójában nem pusztán a vírust tekintjük magunkhoz képest radikálisan másnak, hanem azt a természetinek nevezett szférát is, ahová eredetét kapcsoljuk. A korai modernitás kolonizációs projektje, az annak elvi megalapozást nyújtó patriarchális attitűd és az ahhoz szükséges eszközöket biztosító tudományos és technológiai fejlődés komplex viszonyrendszerének terméke mind a kapitalista gazdasági logika, mind a biopolitikai rezsim. Ebben az értelemben a természet olyan *másság*, melyben a puszta anyagiság és biológiai determinizmus uralkodik, szemben a racionalitáson és aktív alkotó erőn nyugvó civilizáció világával. Olyan mesterséges oppozíció ez, mely a modern nyugati szubjektum politikáját, gazdaságát, interszubjektív viszonyait és saját énképét alapjaiban határozza meg.

Ebben a képzetben a természet és az ahhoz tartozó létezők – úgy mint az állat- és növényvilág, az olyan ökoszisztémák, mint az erdők vagy tengerek, illetve a primitívként megbélyegzett nem nyugati embercsoportok – imaginárius szinten puszta anyaggá degradálódnak, hogy aztán a szimbolikus szinten olcsó nyersanyagként lehessen használni őket. Ez az emberi és természeti energia kisajátításához vezet, alárendelve azokat mások jólétének (Salleh 2019: 150). Ez a természetinek nevezett létszféra a *homo sacer* státuszát tölti be, nem rendelkezik az értelmesnek gondolt élet attribútumaival, ezért felhasználása és kizsákmányolása sem esik etikai megfontolások alá. A környezethez való használatvezérelt viszonyulás pedig a társadalmi képzelet korlátozásából ered (Hecker 2020). Az utóbbi évtizedek egyre látványosabb ökológiai válsághelyzetei azonban rávilágítottak arra, hogy a kizsákmányolás nem pusztán etikai szempontból problematikus, hanem a szó szoros értelmében a földi élet s ezen keresztül az egész emberi nem önfelszámolásához vezet. [7]

Amennyiben a vírust a természeti világ részeként értelmezzük, elvetjük saját felelősségünket a változtatásra, és tovább mélyítjük azt az ember és természet közt húzódó mesterséges és kártékony oppozíciót, mely a világjárvány hátterében is áll. A koronavírus esetében nem pusztán mi vagyunk

veszélyben, a veszély mi magunk vagyunk. Az emberi faj vírushoz hasonlóan fertőzte meg saját gazdatestét, bolygóját, azáltal, hogy ellentétet épített önmaga és saját környezete köré. A 21. században eszkalálódó válságok nyilvánvalóvá teszik számunkra, hogy biztonságosnak hitt világunk köré emelt határaink imaginériusak. A vírus azonban nem tisztel semmilyen képzetes határt.

A vírus továbbá saját emberi mivoltunkról alkotott elképzeléseinket is felbomlasztja. Nemcsak imaginárius Énünk, de még fizikai testünk határai sem szilárdak, hiszen a zoonózis, az állatról emberre történő átfertőződés, kényszerű rokonságba fűz minket nemcsak a világ legkülönbözőbb pontjain élő emberek millióival, de olyan nem emberi létezőkkel is, akik szintén gazdatestként szolgálhatnak számára. A fenyegetettség arra kényszerít minket, hogy kapcsolatba lépjünk azokkal a tulajdonságainkkal, melyeket eddig igyekeztünk kizárni emberi önmeghatározásunkból, ennek érdekében pedig a „másikká tett" természet szférájába űztük. A természet bennünk van, hiszen egy nagyobb egész részei vagyunk, melyben nincsenek autonóm szférák és kivételek, melyek mentesíteni tudják magukat a káros folyamatok következményei alól.

Egymással szembeni felelősségvállalás, mint felszabadító praxis

A társadalmi képzelet és a hozzá kapcsolódó materiális gyakorlatok megváltoztatásának gyümölcsöző terepei az ökológiai és feminista gondolkodás találkozási pontján álló filozófiai diskurzusok, mint például az újmaterializmus vagy az ökofeminizmus. Ez a képzelet átalakításában a saját magunkról és környezetünkről alkotott történetek és narratívák újraformálásának alapvető fontosságát hangsúlyozzák. A fikció hatalmas szerepet játszik abban, hogyan látjuk az ember helyét a földön, ebből milyen felelősségvállalás következik, és egyáltalán kikkel és mikkel szemben kívánjuk gyakorolni azt. Az ökológiai válság és a koronavírus mint esemény képes megnyitni a jelen értelmezésének terét, megtörve klasszikus narratíváinkat. Nyitottá válva új jelentések felvételére segít máshogyan elképzelni magunkat.

Ursula Le Guin a fantasy és sci-fi irodalom meghatározó alakja a *The Carrier Bag of Theory of Fiction* című rövid esszéjében hangsúlyozza, mennyire meghatározó az, hogy milyen történeteken keresztül gondoljuk el önmagunkat (Le Guin 1989). Ha az emberiség felemelkedését a fegyverek feltalálása mentén képzeljük el – ahogy az például a *2001 Űrodüsszeiában* (2001: Space Odyssey. Stanley Kubrick, 1968) is látható – akkor az egy teljesen más típusú kultúrafelfogást eredményez, mint ha mondjuk, a tárolóedényeket vagy halászhálót tekintjük olyan forradalmi technológiáknak, melyek a kultúra fejlődésének középpontjában állnak. Az utóbbi esetében a gyűjtögetés és megőrzés, míg az előbbinél a vadászat, ölés és végső soron az erőszak lesz az emberi civilizáció kialakulásának hajtómotorja, saját eredetéről alkotott központi képzete. A történelem így válik a gyilkosok történetévé, olyan lineáris és progresszív narratívává, melyben a küzdelmek, harcok és konfliktusok szolgálnak központi szervezőelvként. Mindez az elnyomásra, erőszakra, kolonializálásra épülő jelenünket mint diadalmenetet igazolja, megalapozva a kizsákmányolást, rombolást és birtoklás iránti vágyat.

A jelenlegi válság fényében, annak megtapasztalása folytán, hogy a gyilkos narratíva nem csak dicsőséges diadalmenetet, hanem környezetünk és önmagunk pusztulását is jelenti, sürgetővé vált, hogy újrafogalmazzuk történeteinket. Jelenlegi, jövőnkkel kapcsolatos spekulációink két ellentétes irányba tartanak. Az egyik a *technopozitivizmus* narratívája, mely egyfajta vallásos hittel bizonygatja, hogy a technológia képes lesz megmenteni minket az önmagunk által okozott válságtól. A technológiai megoldásokba vetett hit azonban még mindig tárgyként tekint a természetre, ezáltal a benne felmerülő megoldás végső célja a haszon marad, ezen keresztül pedig nem az emberi faj, hanem a gazdaság túlélését szavatolja (Hecker 2020). Ezzel szemben egy szkeptikus narratíva áll, mely szerint helyzetünk javíthatatlan, s az emberiség minden bizonnyal végső óráit éli. Mindkét narratíva problémája, hogy korlátozódik bennük a társadalmi képzelet. Az első esetében megőrizzük a biopolitikából öröklött gondolkodásmódunkat, a másik eleve meg sem próbál új utakat keresni. Eközben mindkét narratíva elhárítja az ember felelősségét az itt és most-ban.

A jelenlegi válság hatására azonban túl kell lépnünk a nyugati metafizikában gyökerező emberfogalmunkon és meg kell haladnunk antropocentrikus gondolkodásunkat. Meg kell kérdőjeleznünk az *anthropos* grandiózus, de reduktív képét, melynek fényében szükségszerűen úgy meséljük történeteinket, hogy azokban mindig az ember a főszereplő, a központi cselekvő. Le Guin felhívja rá a figyelmet, hogy történeteink máshogy is felépülhetnek, például szőni is lehet őket, ahogy Pénelopé szálak sokaságán keresztül fűzte össze Odüsszeusz történetét. Egy ilyen, nem lineáris narratívában követnünk kell a különböző irányokba tartó szálakat, annak érdekében, hogy megtaláljuk, hol kapcsolódnak össze, és milyen mintázatokat adnak ki. Amennyiben túllépünk a központosított emberfogalmon, sokkal komplexebb módon lehetünk képesek látni egyébként sztereotipikus elképzeléseinket a természetről, életről, emberiségről és a fajokról.

A történetszövés mint materiális gyakorlat Donna Haraway filozófiájának is központi eleme. Tudományos munkásságában a kritikai gender elméletek a természettudományos és technológiai diskurzussal keverednek, ezen keresztül fogalmazva újra az emberről alkotott középponti

képzetek diskurzusait. Saját munkássága meghatározásakor Haraway kiemeli, hogy nem az egyes diszciplínák iránt elkötelezett, hanem mindig az adott kérdésnek megfelelő eszközöket alkalmazza. Ezért rendszeresen kölcsönöz a bölcsészet-, társadalom- és természettudományok eszköztárából, amiket előszeretettel vegyít a feminista sci-fi irodalom narratíváival. A történetek mesélése egyben világok teremtése, olyan gyakorlatok, melyeken keresztül újragondolhatjuk normatív elvárásainkat világunkkal és önmagunkkal szemben. Épp ezért önmagára nem mint tudósra, hanem mint *fabulátorra* tekint (Haraway 2013). [8]

A jelenlegi sokarcú válság szempontjából Haraway kiemeli, hogy sem a technopozitivizmus, sem az abszolút pusztulás narratívája nem segíthet rajtunk. Nem ragadhatunk bele a feltételezett dicső múlt feletti melankolikus lemondásba, sem az ember tudomány általi megváltásának jövőképébe. A zavarodott időkben élő emberiség feladata a szembenézés, saját fogalmi keretével élve a „*staying with the trouble*" praxisa (Haraway 2016). A jelent termékeny pillanattá kell tennünk a részvételen keresztül, ami így képes lehet felülírni a terhelt múltat és az elvárásokkal teli jövőt. A jelenben élni így annyit tesz, felvállaljuk felelősségünket. Amennyiben képesek vagyunk a „bajjal maradni", rá tudunk látni arra, hogy szükségünk van egymásra. Csak ez a felismerés tud váratlan és meglepő kollaborációkat szülni, nem pusztán az emberi faj tagjai közt, de a kiterjesztett szolidaritás nevében a nem emberi életformákkal is.

Ezt tükrözi Haraway egy másik központi fogalma, a „*kinship*" is, ami annyit tesz, *rokonulnunk* kell a minket körülvevő emberi és nem emberi létformákkal (Haraway 2008; 2016). Ebben lényegi a kölcsönösség, azaz a kapcsolatfelvétel olyan formája, melyben nem kívánjuk saját képünkre formálni a másikat, mint például a kedvtelésből tartott állatok esetében. Továbbá olyan kitartó és következményekkel járó kapcsolódások ezek, melyeket nem dobhatunk egyszerűen félre, ha már kényelmetlenné váltak. A „kin" kifejezés nem vérségi alapú rokonságot jelent, mégsem opcionális, hanem kötelesség a biológiailag egymáshoz kapcsolódó létezők közt a megkárosított földön. Nem állhatunk rokonságban mindennel és mindenkivel, hiszen ez relativizálja a valósan felvállalható felelősségünket és megtehető cselekvéseinket. A rokonulások hálózatai ugyanakkor milliónyi ponton képesek kapcsolódni egymáshoz, épp úgy, ahogy a gombafonalak átszőnek egy erdőt.

A gombafonalak komplex és láthatatlan módon szövik át az adott

területen élő ökoszisztéma életterét, miközben annak fenntartásában nélkülözhetetlen szerepük van.

Valójában a kapcsolatteremtés nem valami új kialakítása, hanem a már meglévő, de elfeledett kapcsolódásaink újrafelfedezése. A növekedés köré szerveződő kapitalista termelés ugyanis megszakítja a nemzedékeken átívelő kötelékeinket, azt a növények, mikrobák, állatok és emberek közti reproduktív összefonódást, melyet Marx a természet anyagcsere-folyamatának nevezett. A gyarapodás érdekében szétromboljuk sokfajú erdőinket, tengereinket és az azok köré épülő lokális társadalmakat. A kapitalista logika mentén a környezet nem élettérként, hanem egyfajta gyárként funkcionál. A kényszerített monokultúra radikálisan leegyszerűsíti a komplex életközösségeket és ökológiájukat, redukálja az ott élő organizmusok életterét, miközben újabb és újabb területeket hódít meg és zsákmányol ki a maga számára. A koronavírus hátterében is a fenti folyamat áll, hiszen az ember gazdasági növekedés által indokolt terjeszkedése olyannyira leszűkíti a vadállatok természetes életterét, hogy azok kényszerű találkozása az emberi világgal elősegíti a legkülönfélébb vírusok terjedését.

Haraway azonban felhívja rá a figyelmet, hogy az emberi lényben megvan a kapacitás a gondoskodásra, gondolva ezzel például a lokális gazdaságok működésére. Gombafonalaink képesek összefűzni különböző helyeket, anyagokat és jelentéseket, amely a materialitás egy új fogalmát eredményezi. Ezen keresztül egy sokkal komplexebb képet nyerhetünk környezetünkről, a benne élő fajokról és saját emberi mivoltunkról is. Ehhez szükségszerű egy vitális, dinamikus és önszervező anyagfogalom beiktatása, mely képes viszonyt fenntartani a különböző létformák közt, szemben annak passzív elgondolásával (Frost 2011). A környezet és annak anyagisága ezáltal ismét aktorként képes megmutatkozni az emberi tudat számára, ezen keresztül komplexebb módon tudjuk integrálni azt társadalmi képzeletünkbe, nem csak mint kiismerhetetlen és fenyegető sötétséget, hanem mint komplex és multidimenzionális hálózatot.

Konklúzió

A koronavírus okozta válsághelyzet lépten-nyomon saját törékenységünkre és múlandóságunkra emlékeztet minket, arra hogy hiába a gazdasági gyarapodás, a tudományos fejlődés és a technológiai tökéletesedés, valójában még nem váltunk istenekké, testünkön keresztül a kiszámíthatatlan „természeti" világ részei vagyunk, azaz sebezhetők. A válság mint esemény arra kényszerít bennünket, hogy átgondoljuk saját emberségünkhöz és halandóságunkhoz való viszonyunkat, és kritikát gyakoroljunk afelett a rendszer felett, mely egy kockázatmentes élet reményén keresztül zsákmányolja ki erőforrásainkat. A vírust ugyanakkor a lét artikulációjaként is felfoghatjuk, úgy mint sorsot, amit nem lehet irányítani. Ignorálja az emberi akaratot, ezzel téve nevetségessé mindazt, amit a nyugati szubjektum szabadságnak gondolt.

Ezáltal azonban egy sokkalta reálisabb szabadságfogalmat kezdeményez, mely nem alanyi jogon jár, hanem úgy érhető el, ha kezdünk valamit azzal, amit a sors tesz velünk. Szabadnak lenni ebben

a narratívában azt jelenti, hogy megtesszük, amit tennünk kell egy adott helyzetben. Mindehhez meg kell szakítani a határhúzás logikáját, dekonstruálnunk kell a saját politikai létünket megalapozó feltételeket, átértékelni értékeinket és felvállalni a saját szabadságunkkal járó felelősséget mások iránt. Jelenleg a föld hatodik nagy kihalási hulláma, a mindent elárasztó háborúk és ökológiai pusztulás közepette olyan világban élünk, ahol több mint hét és fél milliárd ember és megannyi nem-emberi lény él a szenvedés és a jólét végtelenül egyenlőtlen és igazságtalan mintázatai közt. Mindez a kapitalista gazdaságban és a biopolitikai rezsimben egy olyan középponti képzet nevében történik, mint a profit.

A rokonulás ezzel szemben egy tanulási folyamat, annak elsajátítása, hogyan éljünk és haljunk egymással ezekben a háborgatott időkben. Meg kell tanulnunk máshogy gondolkodni az emberiségről, a földről, a kultúráról és a környezetről, ahhoz, hogy kilépjünk limitált fogalmi kereteinkből és el tudjuk képzelni egy másfajta jövő lehetőségét. Vagy megtanulunk együtt élni egymással, vagy egyáltalán nem leszünk (Haraway 2016). A környezettel szembeni felelősségvállalás első lépése a bizonytalanság elfogadása. Ami számunkra kiszámíthatatlanként adódik, az pusztán a miénktől különböző logika működése, egy nem-emberi szinten megvalósuló rendszer. Ehhez pedig nem irányítóként, hanem befogadóként kell hozzáállnunk, épp úgy, ahogy a castoriadisi értelemben vett eseményhez. Ahhoz, hogy felvegyük a kapcsolatot a nem-emberi létezőkkel, le kell számolnunk az élettelen természet képzetével, helyére pedig a környezetet, mint aktív, saját ágenciával rendelkező szférát kell állítanunk. Fel kell ismernünk, hogy egymással mint kölcsönösen szabad és ennél fogva kiszámíthatatlan lényekkel kialakított kapcsolataink konfliktusok, ugyanakkor megannyi öröm forrásai is. A kiszámíthatatlanság teszi lehetővé, hogy a szerelem, a barátság, a szolidaritás és általában a mások általi megérinthetőségünk mint esemény következzen be életünkben.

Jegyzetek

1. Kapitalizmus alatt tanulmányomban azt a gazdasági formációt értem, mely globálisan meghatározza a jelen politikai, társadalmi és kulturális törekvéseit. Wallerstein megfogalmazásában a kapitalizmus olyan világgazdasági rendszer, melyet a tőke vég nélküli felhalmozása jellemez. Ez alapján Wallerstein elméletében a világrendszert periféria-, félperiféria- és centrumországokra osztja, melyek nem földrajzi, hanem gazdasági egységek, egymáshoz való viszonyaik pedig a termelés és munkamegosztás alapján jönnek létre. A centrumországokban a kapitalista gazdaság leginkább profitábilis termékei kerülnek gyártásra, a vezértermékek. A perifériaországok ezzel szemben azokat a javarészt kolonializált területeket jelentik, amelyek a centrum gazdasági és politikai igényeit hivatottak kielégíteni, például olcsó nyersanyaggal és munkaerővel. Ez alapján a centrum és a periféria egymáshoz való viszonyát a kapitalista kizsákmányolás határozza meg. A félperiféria a két típus közti átmenetet jelöli. Ezek az országok a centrumhoz képest mint periféria, a perifériához képest mint centrum jelennek meg (ide sorolható például a kelet-európai térség is) (Wallerstein 2010).
2. Agamben filozófiájának központi fogalma a *homo sacer*, mely kifejezést a római jogból kölcsönzi. Ez alapján eredetileg a *homo sacer* az a személy, aki olyan bűnt követ el, melynek következtében megszűnik a politikai közösség tagja lenni, azaz puszta biológiai értelemben vett életté degradálódik, ezért bármikor büntetlenül meg lehetett ölni. A *homo sacer* Agamben számára a jelenben jelképez mindenkit, aki politikai

értelemben kiesik az értelmes élet kategóriájából, ezzel pedig egész létezése fenyegetetté válik (Agamben 1998).

3. Foucault számára a hatalom nem rendelkezik rögzített középponttal, nem egy kormányfőben vagy államban koncentrálódik és sugárzik fentről az alattvalók felé tiltásokon keresztül. A hatalom ezzel szemben a társas létezés szükségszerű alapelve, mely különböző technológiákon keresztül szabályozza és határozza meg az individuum létmódját. Ebből következően mindenhol jelen van, beszivárog a hétköznapok mélyrétegeibe, az intézményes viszonyokba, a társas interakciókba, az autentikusként elgondolt habitusokba, s ezeken keresztül láthatatlanul mi magunk tartjuk fenn azt (Foucault 1990). Foucault szerint jelenünket három hatalmi formáció határozza meg: a szuverén hatalom, a fegyelmező hatalom és a biohatalom, melyek a 17. századtól születő modern európai állam, a korai kapitalizmus és liberalizmus időszakaiban tűnnek fel.
4. Az élet ez esetben a biológiai testet, a populációt és annak produktív energiáit jelenti. A biohatalmi rezsim kialakulásának számos oka közül Foucault kettőt emel ki: egy ideológiait a felvilágosodás racionalizációs projektjében és egy demográfiait az európai népesség addig nem látott megnövekedésében a 19-20. század során. E két jelenség radikálisan alakítja át a korábban megszokott szociokulturális mezőt, ami szükségszerűvé teszi az ahhoz alkalmazkodó, új típusú hatalmi berendezkedés létrejöttét is. A korszakban a klasszikus fegyelmező apparátusok mellett – mint a börtönök, kórházak, katonaság vagy iskolák – megjelenik az új típusú tudományosság által támogatott demográfia, közegészségügy, rendőrség, a népességre vonatkozó statisztikai mérések, születési és halálozási ráták, azaz olyan, a kormányzást szolgáló technológiák, melyek megfigyelésen és optimalizáláson keresztül rendezik el és kontrollálják az emberek tömegeit. A különböző technológiákkal olyan információk nyerhetőek az emberről, melyeken keresztül egyszerre válik értelmezhetővé a populáció és az azt alkotó egyes individuumok élete.
5. Castoriadis elméletében nem nehéz felfedezni, hogy a társadalmi képzelet kérdését a lacani pszichoanalitikus valóságleírásra alapozza. Ebben a valóság három egymástól különböző, de elválaszthatatlan – szimbolikus, imaginárius és valós – rend összjátékaként adódik az emberi tudat számára. A *szimbolikus* szférát a nyelvi jelölők konvenciókon alapuló kapcsolatai alkotják. Az ezeken keresztül létrejövő megnevezésektől és a hozzájuk asszociált jelentésektől függ, hogyan konstituálódik az intézmények, törvények, morál, norma, szokások, rítusok, szabályok, tradíciók, azaz az emberi kultúra világa. A második rend az *imaginárius*, a képzetek és fantáziák világa. Ezen a szinten alakul ki az ego vagy szubjektivitás is, melynek egysége Lacan szerint puszta illúzió. A folyamatot a tükörstádiumon keresztül érzékelteti (Lacan 1993). Az imagináriusban létrejövő szubjektum egyszerre fiktív, ugyanakkor realitással is bír, hiszen ez tapasztalataink központi szervező elve, ezen keresztül gyakorlunk hatást materiális valóságunkra. A harmadik rend, a *valós* meghatározása pont azért ütközik nehézségekbe, mert az értelem számára kaotikus és szabálytalan. Lacan a valós fogalmát eredetileg pusztán a materiális valóságra alkalmazta, úgy mint olyan magán-való-dolgot, ami a direkt tapasztalatban hozzáférhető, az értelmezés és a tudat számára azonban nem. Később a fogalmat a tudattalan szférájára is alkalmazza. Ez alapján a valós a minket körülvevő anyagi világ, a nyelv vagy a képzelet értelemadó munkája nélkül (Lacan 1966).
6. Az „Isten óvja a királynőt" mondat jól példázza, hogyan affirmálja a megvalósuló társadalmi rendet az Isten képzete. A király annyiban király, amennyiben népe elfogadja annak, például azáltal, hogy betartja az általa elrendelt törvényeket. Azonban az elfogadáshoz szükséges valamely, az emberi tevékenységen túlmutató igazoló entitásba vetett hit, jelen esetben ez Isten. A kijelentés tehát egyszerre feltételezi Isten létezését és szentesíti a király személyét, egyben egy állítást fogalmaz meg arról, milyennek képzeli el a világot magát.
7. A fenti önfelszámoló tevékenység megnevezésére került be manapság a közfelfogásba az *antropocén* fogalma, mely szerint az emberiség környezetére gyakorolt hatása geológiai erőt képvisel (Főzy 2017). Ez

azonban problematikus, nem számol azzal a gazdasági és politikai apparátussal, mely lehetővé teszi a földet romboló destruktív gyakorlatokat. Az embert állítva a jelenségek hátterébe úgy kezeli a problémát, mint saját evolúciós folyamataink eredményét. Ezért sokan úgy tartják, érdemesebb lenne *kapitalocénről* beszélnünk, tekintve, hogy a változásokban nem egyenlően, mint egységes emberiség veszünk részt, mivel az a termelési folyamatok hatására következik be, s így az a feletti felelősség is egyenlőtlen arányban oszlik meg (Szigeti 2019). Ezt példázza az *Exxon Mobil* olaj-és gázcég körüli jelenlegi botrány is. Amint az az utóbbi időszakban kiderült, a cég belső célokra szánt kutatásai ugyan elismerték a klímaváltozás tényét és azt, hogy ahhoz tevékenységük jelentősen hozzájárul, ugyanakkor a közvélemény felé közölt anyagaikban (melyek közt nemcsak reklám- és sajtóanyagok, de akadémiai tanulmányok is szerepeltek) tagadták a kettő közti összefüggést, ezzel pedig nemcsak fogyasztók millióit, de saját befektetőiket is megtévesztették. Azaz kérdéses, ha az elmúlt 40 évben tudomásunk lett volna a valós adatokról, vajon nem kezdünk-e el más stratégiákat kidolgozni a globális energiaszektorban.

8. A tudomány és fikciók eszköztárát vegyítve Haraway már korai munkáitól kezdve klasszikus képzeteink dekonstrukciójára vállalkozik. Így például mára kanonikusnak tekinthető *Kiborg kiáltvány*ában a technológiai változások testre gyakorolt hatásán keresztül világít rá arra, hogy az ember valójában mindig is sokkal komplexebb és nyitottabb lény volt, mint ahogyan azt a nyugati metafizikából öröklött fogalmainkon keresztül képesek vagyunk leírni. A későbbi *Companion Species Manifesto*-ban már nem a technológia, hanem a nem-emberi létezőkkel, elsősorban állatvilággal fenntartott kapcsolatainkat használja fel a klasszikus emberfogalom megdöntésére. Művein keresztül tehát alternatív utakat kínál a társadalmi képzelet számára uralkodó toposzainkkal szemben.

Irodalomjegyzék

- Agamben, Giorgio (2016): Az ellenőrző államtól a destituáló hatalom praxisáig. *A szem*, 2016.03.27. URL: https://aszem.info/2016/03/giorgio-agamben-az-ellenorzo-allamtol-a-destitualo-hatalom-praxisaig/#_ftn15
- Agamben, Giorgio (1998): *Homo sacer: sovereign power and bare life.* Redwood City, Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804764025
- Agamben, Giorgio (2020): L'invenzione di un'epidemia. *Quodlibet*, 2020.02. 26. URL: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia
- Badiou, Alain (2007): *Being and Event*. London, Bloomsbury.
- Bauman, Zygmunt (1995): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2006): *Liquid Fear*. New Jersey, Wiley.
- Castoriadis, Cornélius (1999): *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari (1977): *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto (2011): *Immunitas: The Protection and Negation of Life.* Malden, MA, Polity Press.
- Foucault, Michel (2008): *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2008.
- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés: a börtön születése*. Budapest, Gondolat.
- Főzy István (2017): Az ember mint földtani tényező. *Élet és tudomány*, 2017. 04. 26. URL: https://www.eletestudomany.hu/az_ember_mint_foldtani_tenyezo

- Freud, Sigmund (1998): A költő és a fantáziaműködés. Ford. Szilágyi Lilla. In *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Szerk. Bókay Antal, Erős Ferenc. Budapest, Filium Kiadó. 59-65.
- Grassi, Ernesto (1996): A metafora mint az eredeti nyelv alapeleme. *Pompeji,* 1996/1. URL: https://epa.oszk.hu/00600/00689/00004/grassi.html
- Haraway, Donna (2013): SF: Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far. *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology, 3. szám. URL: https://adanewmedia.org/2013/11/issue3-haraway/*
- Haraway, Donna (2016): *Staying with the Trouble*. Durham, Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822373780
- Haraway, Donna (2008): *When Species Meet.* Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hecker Héla. A megérinthetőség politikája. *Tranzitblog.hu, xtro realm. Klímaképzelet reader III.* 2020.04.13. URL: http://tranzitblog.hu/a-megerinthetoseg-politikaja/
- Kicsák Lóránt (2017): *A társadalmi képzelőerő szerepe a társadalmi-történelmi világ konstitúciójában és megváltoztatásában*. Performa. Kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat, 6. URL: http://performativitas.hu/a_tarsadalmi_kepzeloero_szerepe_a_tarsadalmitortenelmi_vilag_konstituciojaban_
gs-]!4[Kicsak_Castoriadis_szg_v-gs-]/2/2/50/1:0)
- Kiss Kata Dóra (2020): Vissza a természethez? Az ökológiai válság feminista olvasata. *Tranzitblog.hu*, *xtro realm. Klímaképzelet Reader V.* 2020. 05. 11. URL: http://tranzitblog.hu/vissza-a-termeszethez-az-okologiai-valsag-feminista-olvasata/#sdfootnote2sym
- Lacan, Jacques (1966): Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In *Ecrits* Paris, Editions du Seuil, 1966. 237-322.
- Lacan, Jacques (1993): A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. *Thalassa,* 2. 5-11.
- Le Guin, Ursula K. (1989): *Dancing at the Edge of the world. Thoughts on Words, Places, Woman*. New York, Grove Press. 65-71.
- Moore, Jason W. (2019): Az olcsó természet vége, avagy rájöttem, hogy nem kell félteni „a" természetet, meg is lehet szeretni a kapitalizmus válságát. *Fordulat, 25. Klímaváltozás és kapitalizmus*, 17-52.
- Salleh, Ariel (2019): Ökofeminizmus. *Fordulat, 25. Klímaváltozás és kapitalizmus*, 143-158. 145.
- Szigeti Attila (2019): A kapitalocén – avagy mibe kerül az olcsó természet? *Fordulat, 25. Klímaváltozás és kapitalizmus*, 54-77.
- Nancy, Dwivedi, Mohan, Esposito, Nancy, Ronchi: On Pandemics. *European Journal of Psychoanalysis*, 2020.03.14. URL: http://www.journal-psychoanalysis.eu/on-pandemics-nancy-esposito-nancy/
- Őze Eszter: A kiszámíthatóság biopolitikai ígérete. *Tranzitblog.hu, xtro realm. Klímaképzelet reader IX.,* 2020.07.06. URL: http://tranzitblog.hu/a-kiszamithatosag-biopolitikai-igerete/
- Plumwood, Val (1993): *Feminism and the Masterity of Nature*. London, Routledge.
- Vidal, John: Tip of the iceberg: is our destruction of nature responsible for Covid-19? *The Guardian*, 2020. 03. 18. URL: https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe
- Wallerstein, Immanuel (2010): *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Yang, Nian, Peng Liu, Wenwen Li, Li Zhang (2020): Permanently ban wildlife consumption. *Science*, 27. 6485, 1434.

https://doi.org/10.1126/science.abb1938

© Apertúra, 2020. Ősz | www.apertura.hu
webcím: https://www.apertura.hu/2020/osz/kiss-izolacio-vagy-rokonulas-a-koronavirus-jarvany-okofilozofiai-elemzese/

https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.3