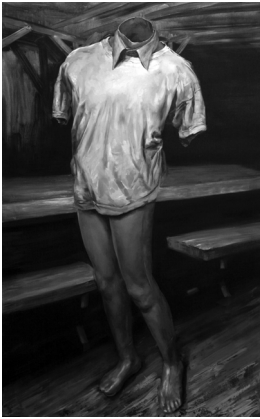


SERESTÉLY ZALÁN

ÚJRAHASZNOSÍTOTT ÁLLAT – ÁRU/FÉTIS



...elidegenedik tőlünk,
termékké válik, nem
a lénytársainkat
fogyasztjuk el, hanem
a termelési folyamat
során elidegenített
húsukat.

A 20. század során Sartre volt az, aki expliciten is kimondta, hogy az emberi lét legkiemelkedőbb vonása a kontingencia. Nem pont így mondta, sőt első látásra épp az ellenkezőjét ennek: *A lét és a semmi* első fejezeteiben arra a következtetésre jut, hogy az emberi cselekvéseket elnyeli a lét esetlegessége/magánvalósága, azaz a lét magánvaló mivoltán képtelenek vagyunk tartós változtatásokat előidézni, ontológiai értelemben tehetetlenségre vagyunk ítélve, amire Sartre még ráerősít *Az undor* főszereplőjének egyik revelatív kifakadásával.¹ Az emberi cselekvések ebből a perspektívából tulajdonképpen nem gyakorolnak hatást a valósra, ami viszont a cselekvés, ezen belül pedig a morális cselekvés értelmetlenségéhez kellene hogy vezessen. Az ellentmondást Sartre a spontaneitás kategóriájának bevezetésével oldja fel. Spontaneitása révén az ember a maga oldalára állíthatja azt, ami egyébként értelmetlenné és iszonytatóvá, sőt undorítóvá teszi létezését, ami tehát korábban kiszolgáltatta a lét önkényének. Azt állítja, hogy a képtudat spontán módon konstituálja tárgyát, a semmités révén, így az ember meghaladja a reálist, vagy – Sartre kifejezésével – „semmíti” azt, képzelete révén túllép az éppen adotton.

A világ egyéb, nonhumán létezői, így természetesen az állat is benne ragad az adottban, semmilyen mértékben nem birtokolja a kontingenciát, a lét játékszere – bár ez oly mértékben magától értetődő, hogy Sartre már nem is foglalkozik a kérdéssel.

Az állati lét mint a körülmények szorongató gyűrűje, mint szűkösség, nélkülözés, elvonás – ezt a koncepciót nagyon is jól ismerjük Heideggertől, aki valamivel érzékletesebben úgy fogalmazta meg, hogy a kő világtalan, az állat világ-szegény, az ember világképző.²

Vajda Mihály jegyzi meg Heideggernek az evolúciós, pszichológiai, biológiai vagy történeti magyarázatokat visszautasító emberilét-koncepciójával kapcsolatban: „Az, aminek az eredményeként az ember ember, az »alaptörténet« – mint majd látni fogjuk: az, hogy az ember világot alkotó [szemben a kővel, mely »világ nélküli«, és az állattal, mely »világban szegény«], hogy a létező számára mint létező tárul fel, méghozzá »az egészen belül«, mely feltárulás azonos az alaptörténettel: létező és lét megkülönböztetésével – nem »természeti«, nem »naturalis« esemény [...], nem magyarázható meg kauzálisan, valójában semmiképpen sem magyarázható meg. Mint minden kezdet, mindörökre titok marad a számunkra. Akár valamilyen főemlős organizmusa alakult át emberi organizmussá, akár nem, az ember létrejötté nem az emberi »organizmus« létrejötté – ha a kettő egymástól éppenséggel elválaszthatatlan is. [...] Milyen igaza van [...] Heideggernek: »az ember mélyebbre süllyedhet, mint az állat.«³

Heideggernek tulajdonképpen nincs afirmatív válasza arra, hogy amennyiben nem a felsorolt elkülönöződésekéből fakad a világszegény–világképző distinkció (ráadásul a distancia se nem fokozati, se nem minőségi), akkor pontosan honnan is. És a válasz pontosan ez, maga a megválaszolhatatlanság, a függőben hagyható kérdés (tekintetbe véve itt azt is, amit Heidegger általában a kérdés és az ember viszonyával kapcsolatban állít). Tömény esetlegesség mindez, mely megtörténtté teszi a megtörténhetlent, e megtörténhetéssel egyszer s mindenkorra bevonva az embert a kontingencia történeti idő feletti nem-eseményébe, az állatot pedig – a kérdezhetés lehetőségének örök hiányában – kirekesztve onnan.

A kortárs nyugati filozófiában érdekes örököse ennek a gondolatnak Alain Badiou. „[E]gy szubjektumnak – véli Badiou –, amely meghaladja az állatot (jól-lehet az állat az egyedüli hordozója marad), szüksége van arra, hogy valami történjen, ami nem szűkíthető le a »fennállóba« bele-íródására. Nevezük ezt a szuplementumot eseménynek, és különböztessük meg a példánylétet – mely nem az igazság, hanem csak vélemények tárgya – az eseménytől, mely arra kényszerít, hogy egy új létmód mellett döntsünk.“⁴

Badiou nagyjából ugyanazt mondja, mint Sartre, hogy az állat számára nem adatott meg a fennállóval szakítás lehetősége, amelyet az ember számára az igazságtörténet lehetősége garantál. Ehhez képest az állat valamiféle élethordozóvá fokozódik le, a lét lehetőségének a pusztá mediátorává, akin ez a lét tulajdonképpen sosem fog beteljesülni, példány marad csupán. Az emberállat ebben a megközelítésben is valamiféle sajátos értelemben vett esetlegesség letéteményese: azt ugyan semmi nem garantálja, hogy igazságtörténet szubjektumává váljék, ugyanakkor ennek törekény eshetősége nyitva áll számára, az állat számára azonban nem.

Azt fedezhetjük fel, hogy Sartre, Heidegger, Badiou a kontingenst, az esetleget – mely fölött Aquinói Tamásnál még csak az istenség rendelkezett, szemben halandó teremtményeivel, akik az esetleget pusztán elszenvették a részéről⁵ – fundamentálisan vagy fundamentálonológiaiilag teszi meg az emberlét fő vonásává. Egyszerre vagyunk az urai és az elszenvedői – mi magunk vonatkoztatjuk magunkra, mi vagyunk a vonatkoztatók és a vonatkozási terület.

Ezzel szemben én a kontingencia emberi léthez csatolását történeti mozzanatként mutatnám fel, olyan kisajátító politikai, filozófiai és gazdasági gesztusok

sorozataként, melyek a csereérték kibontakozási ívével párhuzamosan kitoloncolják a kontingens szférájából az állatot. Jellegzetes vonása ennek a gesztussorozatnak, a kontingencia kizárólag emberi ágensek általi belakhatásának, hogy a bebocsátkozás eseménye a történeti idő előtti nem-időbe ágyazódik, ezzel kivonva magát a kritikailag leírható események sorából.

Miről szól tulajdonképpen ez a kisajátítás? Miért harcolnánk a kontingenciáért, az emberi létezésnek egy olyan vonásáért, melynek iszonytató önkénye elől látszólag az antik görögöktől a zsidó-keresztényekig mindenki szabadult volna, bármi áron? Ehhez azt kellene megértenünk, hogy tulajdonképpen mi az, amiért a harc folyik, és legfőképp, hogy mi keretezi a kisajátítás gesztussorozatát.

A kontextust az aktuális gazdasági paradigmában fedezem fel, mely minden eddiginél radikálisabban hatja át az emberi élet összes területét. Ha Marx nyomán elfogadjuk, hogy a csereérték nem egyéb, mint az áruban foglalt megalvadt bér munka mennyisége (normatív) időben mérve,⁶ akkor azt is hozzátehetjük, hogy az idő mára megszűnt életidőnek lenni. Guy Debord *A spektákulum társadalma* című munkájában arról beszél, hogy a bér munkánk során magunk kitermelte-előállította pseudociklikus időnek mi magunk vagyunk a fogyasztói, így gyakorlatilag nem létezik az időnek az a szegmense, amely a piaci termelés folyamataitól bármilyen értelemben függetlenné tudna válni.⁷ Az életidő felszívódása a termelés folyamatában a végtelenbe (a halhatatlanságba) írja ki az emberi életet, a politikai értelemben vett, elgyászolható halál lehetősége nélkül. Tulajdonképpen önmagunk kísérteteivé válunk a termelés folyamatában, a hiperrealitásban – ahová, Debord feltételezése szerint, képekként, fétisekként ereszkedtek alá a metafizikai hatalmasságok –, temetetlen holtakká, kiknek „örök visszatérése” immár garantált. Innen nézve a válasz röviden ez: a harc a meghalhatásért, a halandóság feltételeként értett változékonyságért, az elsrathatóságért, a politikai értelemben elismert, saját halálért folyik, hogy kísértetként ne kelljen visszatérnünk, és végtelenül visszacsatolódnunk a termelés folyamatába. Az általunk létrehozott, kontingenciában nem részeltetett állat kettős jóvátételt ígér elsrathatatlanságunkért. Az egyik oldalon pszichológiát, a másikon gazdaságot.

Az első esetben a kérdés úgy merül fel, hogy milyennek kell látszania egy olyan lénynek, akihez képest mi, humánok szabadnak, cselekvőképesnek, befejezettnek érezhetjük magunk. Minél közelebb hozzák a kortárs kognitív és etológiai tudományok az állatot a szükségszerűt és a kontingenst tagoló határ felőlünk eső oldalához, annál élesebben és áthághatatlanabban világlik fel maga a határ. Minél áthághatatlanabbnak mutatjuk a megtestesült szükségszerűségként létezés univerzális rendjét, annál kiválóbbak, hatalmasabbak, cselekvőképesebbek leszünk mi, humánok, akik valamiképpen mégis meghaladjuk egy atemporális nem-esemény történeti aktualizálódásai, embodimentjai révén. Az állat (mint a valaha volt és leendő állatok *fiktív* totalitása) létének szükségszerűvé, visszavonhatatlanná, törvényszerűvé tételéből (azaz a kontingencia szférájából való kirekesztéséből) föl-építheti az ember a maga szárnalmas, de mégiscsak működő és fogyasztható szabadságélményét. Az ember a kontingens szférájába való bebocsátkozás és az állat onnan való kizárásának nem-eseménye alapján ereszkedik vissza az időiesült, történetileg, történésében hozzáférhető, megélhető emberi szabadságba. Mintha csak azért képeztük volna meg a kontingenciába való bebocsátkozás és az onnan való kizárás atemporális nem-eseményét, hogy onnan újra meg újra aláereszkedhesünk a történeti időbe, megszállhassuk azt, hogy saját emberi szabadságunkat megélhetővé, megtapasztalhatóvá, fogyaszthatóvá tegyük.

A másik oldalon a takarékoság kompenzál. Hiszen az, ami Marxnál árufétként jelenik meg, tulajdonképpen kettészázalódik az állat vonatkozásában. Az állat az egyik oldalon áru – melynek reprodukciós folyamatait mi szabályozzuk, halomra pusztítjuk, hogy termékként kerüljön asztalainkra –, míg a másik oldalon szellemként, pontosabban kollektív szellemtestként állatsimogatókba, vadasparkokba, erdei iskolákba visszatérő fétkis. A két jelenség korántsem független, hanem cserebomlásban van egymással. Marx az áru fétkisjellegét a következő módon ragadja meg: „Az áruforma titokzatossága [...] egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, tehát a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát.”⁸ A termelés folyamatában előállított áru, így az állati hús is – az előállításába fektetett saját munkánkkal együtt – elidegenedik tőlünk, termékké válik, nem a lénytársainkat fogyasztjuk el, hanem a termelési folyamat során elidegenített húszakat. Másrészt azzal, hogy mint terméket megvásároljuk, visszacsatolást nyerünk a társadalmi mozgások közegébe, de a klasszikus marxi szemlélet szerint ide már nem követhet az állat. Ez az a pont, ahol a termelés 21. századi feltételei a korábbinál bonyolultabbá teszik a helyzetet. A tenyésztés (úgy is, mint biodizájna), a reprodukciós folyamatokba a gének szintjén történő beavatkozás, az életidő radikális, haszonmaximalizálásra hangolt lecsökkentése, az állatok organikus, szülő, tejelő, hús-, placenta- és bőrszolgáltató gépekké, laboratóriumi fogyóanyagokká alakítása kivon minden esetlegességet az életükből. A haszonállat számára nincs saját halál, nem létezik az a politikai gesztus, melyet az emberi világban halálnak nevezünk. Nem tehetünk úgy, mintha az a testfétkis, mely az állatsimogatókat, a vadasparkokat, erdei iskolákat, a bekamerázott madárfészkeket, a társasági állatok, a macskajóga iránti igényt életre hívja, független volna attól, hogy a másik oldalon az állatok tömegesen esnek áldozatul a termelésnek. A két jelenséget nézőpontomból a politikai vagy saját haláltól való radikális megfosztottság, a kontingenciából való kirekesztettség állapota, a gazdaságilag beszabályozott „örök visszatérés” kényszere kapcsolja össze. Az állat mindig is visszatért, vagyis történetileg dokumentálhatók ennek a cserebomlásnak a stádiumai. A vadászatokon leölt állatok előbb totemekként, majd sas- vagy bikafejú istenségeként, később tróféakként népesítették be az emberi képzeletet. Will Kymlicka és Sue Donaldson rögzítik az adatot közös, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* című könyvükben, miszerint 1980 és 2011 között, tehát alig több mint három évtized alatt a húsfogyasztás egyedszámban mérve megháromszorozódott, 2011-ben 56 milliárd állatot termékesítettünk és fogyasztunk el, amelyben egyébként nem szerepelnek a tengeri állatok.⁹ 7 milliárd főre átlagolva ez annyit tesz, hogy egy négyfős család 32 állatot fogyaszt el egy év alatt, és ha fontolóra vesszük, hogy a Földön élő 7 milliárd emberből néhány milliárdnak valószínűleg ennél jóval kevesebb jut, akkor belátható, hogy bizonyos családok akár 50-60 állat testét is elfogyasztják egy év leforgása alatt.

Évi 56 milliárd állat – nincs az a társadalmi fantázia, mely ennyi totemet, trófeát vagy istenséget integrálni bírna. A 21. század olyan kollektív állati test koncepcióját dolgozta ki megoldásképp, mely képes magába foglalni a tömegesen elpusztított állatok szellemeit. Ezeknek az állatoknak a gyűjtőhelyei az állatsimogatók, a vadasparkok és az erdei iskolák. Az állatsimogató, mint ennek a leleménynek talán a legjellemzőbb téraparadigmája, nem az állatkert szelídebb foly-

tatása. Az állatkertek ugyan roppant kegyetlen helyek, melyek önkényesen kiszakítják az állatokat az élhető viszonyaik és egymásra vonatkozásaik rendjéből, elrekesztik őket, és kiárusítják exotizált látványukat, de ez még valamiképpen őrzi klasszikus térvizonyainkat, még látunk ezeknek az állatoknak az arcán dühöt és szomorúságot, még reagálnak elrekesztettségükre. Az állatsimogatókat ehhez képest az egészséges, felszabadított és boldog test fasizmusa uralja. Hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy ez a kifejezéstelen jóllét, egészség és felszabadultság csupán a szellemek dermedtsége. Az állatsimogatónak továbbá nincsenek határai, maga a tömény hiperreális tér, ahol szelíd fétiseink önként kínálják fel a testük. Tulajdonképpen maga a világ válik állatsimogatóvá, szellemek ott-honává, amit mi jóhiszeműen szelídülésünk tanújeleként értékelünk. Ilyen értelemben az állat 21. századi termékesítése hihetetlenül invenciózus folyamat. A profittermelés egy hallatlanul új változata, valóságos endorfinbiznisz, mely a termelés melléktermékeiként létrejövő állatkísérteteket oly módon hasznosítja újra, hogy letisztítja róluk iszonytató, kísérteties vonásaikat, és egy új térparadigmán keresztül kapcsolja őket vissza a világba, hogy a Föld humán aktorai végre szelídek, gondoskodóak és együttérzőnek láthatassák maguk.

■ JEGYZETEK

1. Vö. „Rendkívüli pillanat volt ez. Ott ültem, mozdulatlanul, dermedten, iszonyatos önkívületben. De az önkívület mélyén is valami új született; megértettem az undort, magamévá tettem, őszintén szólva, nem fogalmaztam meg magamnak felfedezéseimet, de, azt hiszem, most már könnyű lesz szavakba öntenem. Az esetlegesség a lényeg. Amivel azt akarom mondani, hogy a létezés, már meghatározása szerint is, nem azonos a szükségszerűséggel. Létezni annyi, mint itt lenni, egyszerűen csak annyi; a létezők megjelennek, lehetővé teszik, hogy találkozzunk velük, de levezetni sohasem lehet őket. Vannak emberek, legalábbis azt hiszem, akik megértették ezt. Csakhogy ezt az esetlegességet úgy akarták leküzdeni, hogy kitaláltak egy szükségszerű lényt, aki önmagának oka. Márpedig egy szükségszerű lény nem képes megmagyarázni a létet: az esetlegesség nem látszat, nem hamis látszat, amit szét lehet foszlatni; az esetlegesség az abszolútum, s ennek következtében a tökéletes véletlen. Minden véletlen: ez a kert, ez a város, én magam. Ha az ember olykor rádöbben erre, felkavarodik a gyomra, és minden lebegni kezd, akár a múltkor, este, a Vasutasok-venéglőjében: igen, ez az Undor: ezt akarják elkenőzni a jogról alkotott gondolataikkal a Zöld-dombon és másutt lakó, aljas gazemberek. És milyen szánalmas hazugság ez: joga senkinek sincs; pontosan olyan véletlenszerűek ők is, mint a többi ember, nekik sem sikerült elérniök, hogy ne érezzék magukat fölöslegesnek. És titokban önmagukban is fölöslegesek, vagyis amorfok, bizonytalanok, szomorúak.” Jean-Paul Sartre: *Az undor*. (Ford. Réz Pál) Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1981. 190–191.
2. Vö. Martin Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. (Ford. Aradi László – Olay Csaba) Osiris, Bp., 2004. 248–256.
3. Vajda Mihály: *Heidegger és az állat kísértete*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Bp., 2005. 364.
4. „[A] subject, which goes beyond the animal (although the animal remains its sole foundation [support]) needs something to have happened, something that cannot be reduced to its ordinary inscription in »what there is«. Let us call this supplement an event, and let us distinguish multiple-being, where it is not a matter of truth (but only of opinions), from the event, which com-pels us to decide a new way of being.” Alain Badiou: *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. (Trans. Peter Hallward) Verso, London–New York, 2002. 41.
5. Vö. „Esetleges (contingens) minden olyan valóság, amely közömbösen viszonyul a léthez és a nemléthez (Summa contra Gentiles I 15). Másként fogalmazva: esetleges mindaz, ami nem önmagában hordozza létének és mibenlétének teljes alapját, illetve magyarázatát. Az esetleges valóságról mindig megkérdőjelezhetjük, hogy miért van, és miért olyan, amilyen. Az esetleges létező csak feltételesen szükségszerű: azaz ha létezik, lehetetlen, hogy ugyanakkor ne legyen, de nem kellett volna feltétlenül létrejönnie; és semmi ellentmondás sem lenne abban, ha megszűnne (ezért bármikor elgondolható nemléte). Az ilyen valóság főbb jellemzői: a végeség, a függőség, a változékonyság és a létbeli sebezhetőség, ami végső fokon a semmibe zuhanás képességét is jelenti (vö. De Trinitate q. 5 a. 2 ad 7).” Idézi Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. (Teodícea) Szent István Társulat, Bp., 2002. 28.
6. Vö. Marx Károly: *A tőke*. A politikai gazdaságtan bírálata. (Ford. Rudas László – Nagy Tamás) Szikra Kiadás, Bp., 1955. 43–66.
7. Vö. Guy Debord: *A spektákulum társadalma*. (Ford. Erhardt Miklós) MTA Művészettörténeti Kutatóintézet – Balassi Kiadó, Bp., 2006. 37–40.
8. Marx: i. m. 77.
9. Vö. Will Kymlicka – Sue Donaldson: *Zoopolis*. A Political Theory of Animal Rights. Oxford University Press, New York, 2011. 2.