

KISS LAJOS ANDRÁS

AZ EMBERI TEST TÁRSADALMI KONSTRUKCIÓI

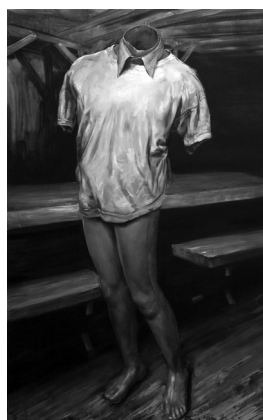
A sztriptíz táncostól a testépítőig és még tovább...

Volker Caysa emlékének

Testevidenciák

■ Mindnyájunk számára magától értetődő tapasztalás, hogy életmegnyilvánulásaink jelentős része testhez kötött. Beszélünk, járkálunk, vagy éppen leveszünk valamit a polcról, olykor felébredünk saját horkolásunkra. Az esetek jó részében testünk úgy működik, hogy szinte oda sem figyelünk. Szívünk folytonos dobogására sem igen gondolunk, de ha gyalog felszaladunk a hatodik emeletre, erős szívverést érzünk. És ha ezt követően tenyerünket a mellkasunk bal oldalára helyezzük, „külsőleg” is igazolhatjuk a szívdobogás belső érzését. Eppen erre az evidenciára találunk utalást a francia szerzőpáros – Éva Lévine és Patricia Touboul – *A test* című szöveggyűjteményének bevezetésében is: „a test megszokott, hallgatag evidenciája, amelyre addig nem kérdezzük rá, amíg rendben mennek a dolgok, elleplezi azt a homályt vagy idegenséget, amellyel akkor szembesülünk, ha közvetlenül meg szeretnénk ismerni testi mivoltunk lényegét.”¹

Általában hajlamosak vagyunk arra, hogy a hétköznapi életben többé-kevésbé jól működő fogalmakat, értelmezési és orientációs sémákat időtlen evidenciáknak tekintsük, s ne kérdezzünk rá ezek eredettörténetére, felbukkanásuk és problémamentes működésük sajátos történelmi és kulturális feltételeire. A fenomenológiai szociológia tanította meg nekünk, hogy a receptszerűen működtetett tudásformák mindig akkor válnak érdekessé és izgalmassá, amikor



...az ember úgymond
„lelki-szellemi”
megnyilvánulásait leíró
fogalmaknak
voltaképpen nincs is
denotátumuk; ezek csak
tartalom nélküli, üres
szavak. A valóságban
csak
izomösszehúzódások,
vértolulások és más
efféle, pusztán
a fiziológia hatáskörébe
tartozó jelenségek
léteznek...

valami „zavar keletkezik a gépezetben”, amikor megkérdőjeleződnek és összeza-
varodnak az addig bejáratottnak tűnő reflexek.

És éppen az evidenciákon alapuló világtapasztalást zavarták meg az alig né-
hány évtizedes múlta visszatekintő „posztantropológiai korszak” olykor nagy
reményekkel kecsegtető, máskor egészen bizarr vagy egyenesen fenyegető fejle-
ményei, melyek újra az érdeklődés középpontjába állították a „testi mivolt” meg-
határozhatóságának kérdéseit. A történeti hűség kedvéért azt is el kell ismerni,
hogy az „életvilág naiv és reflektálatlan” testtapasztalataival párhuzamosan
a *test*, illetve az annak ellenfogalmaként értelmezett *lélek*, továbbá a test és a *tu-
dat* (az angolszász filozófiában *elme*) viszonya gyakran volt teoretikus reflexió
tárgya a két és fél ezer éves európai filozófia történetében, azaz a „testprobléma”
kutatásának kétségkívül nagy hagyománya van. Egy ilyen rövid tanulmányban
természetesen nincs rá lehetőségem, hogy részletesebben is bemutassam ezt az
összetett és sokágú tradíciót, ezért most csak néhány kiemelkedő csomópontjá-
ra utalok ennek a hosszú történetnek.

Az emberi test vázlatos története

■ Kiindulásként annyi biztosan állítható, hogy hiábavaló vállalkozás lenne egy
örök érvényű és változatlan testértelmezést keresni az európai vagy akár az Eu-
rópán kívüli kultúrák történetében. A valóságban mindig az emberi természet és
ezen belül az emberi test konstruált változataival kell szembesülnünk. Akkor is
így van ez, ha azokat a különféle gnosztikus, misztikus irányzatokat vesszük
szemügyre, amelyek egy része a hivatalos kereszténységgel olykor szimbiózis-
ban élve, néha viszont kitaszított, eretnek státuszba szorítva a hivatalos teológi-
ánál merészebb álláspontot foglaltak el az emberi természet, az emberi test és lé-
lek kérdésében. A késő középkori, kora újkori misztikus filozófia gyökerei termé-
szetesen az antikvitásba nyúlnak vissza, s elsősorban a platóni kozmológiára
épülnek. Platón szerint a kozmosz egy hatalmas lelkes élőlény, amelyben har-
monikus és az örökkévalóságig ismétlődő rend uralkodik. Az ember mint mik-
rokozmosz – a makrokozmoszsal ellentétben – halandó lélekkel bír, s noha a test
„önmozgatására” a halandó lélek is képes, ez a mozgás csak átmeneti, és koránt-
sem olyan harmonikusan összerendezett, mint a makrokozmosz esetében. Pla-
tón, a halandó lélek mellett, valamilyen halhatatlan lélekről is beszél, ezt gyak-
ran Logosznak nevezi, s ennek az a feladata, hogy összhangba hozza az ember-
ben lévő mozgásformákat a kozmosz egészével. Mivel Platón szerint nincs köz-
vetlen megfelelés a mikrokozmosz és a makrokozmosz között, ezt a harmóniát
csak mesterségesen lehet elérni. Az emberben ez az érési folyamat voltaképpen
egy pedagógiai-etikai program részeként jelenik meg.

Ha Peter Sloterdijk szellemes interpretációjára támaszkodva kísérreljük meg a
zsidó-keresztény hagyományt szemügyre venni, akkor lehetetlen nem észrevenni,
hogy a héber tradícióban *Jahve* – az ember megteremtője – első lépésben úgy
jelenik meg, mint egy ügyes fazekasmester, aki *agyagból* formálta ki az emberi
testet – önmaga képére és hasonlatosságára –, majd pedig valamiféle *lehelő-mű-
vészként* lelket lehelt az *agyaggólembe*. „Éppen ezért – mondja Sloterdijk – a te-
remtősfolyamat mindkét fázisa – mindegyik a maga módján – technikai jellegű.
Mert Ádám, miként azt a Genézis-elbeszélés bemutatja, minden szempontból
egy ősök műveként vagy teremtményeként jelenik meg (a latin atyák a *factum*
vagy az *ens creatum* kifejezéseket használták, és ezzel szándékoltnan olyan kom-

petenciaként ragadták meg az isteni teremtőképességet, amely egy lelkes, ontológiaiilag komplett, és ilyenformán Istenhez *hasonlatos* lényt hozott létre).²

Mindebből az is következik, hogy a középkori keresztény teológia és filozófia számára magától értetődő volt, hogy az ember kettős természetéből induljon ki. Az ember egyszerre *teremtett* és *teremtő* természet. És ahhoz, hogy a világban maga is alkotni tudjon, egyszerre van szüksége a testére és a lelkére. Az is igaz persze, hogy teológiai hagyomány a testet alapvetően a bűn és a rossz tartályának vagy inkább *vehikulumának* tekintette, amelynek *folytonos purifikációra*, figyelemztetésre vagy egyenesen önkínzásra van szüksége. A középkor embere azért tartotta természetesnek a kínvallatást, a flagellánsok látványos önostorozását és az ezekhez hasonló, meglehetősen véres színjátékokat, mert felfogásában a test *a priori* „a rossz oldalra esett”, amely csak átmeneti és „kényszeres” lakhelyéül szolgál a léleknek. A reneszánsz művészet ugyan időlegesen rehabilitálta a testet, de René Descartes, az újkori racionalizmus megteremtője újra a szellemet (az önmagát gondoló gondolatot) ruházta fel valódi léttel, és csak másodrendű szubsztanciát látott az anyagban, beleérve a gondolkodó ember „saját testét” is.

Alig egy évszázad múlva a francia felvilágosodás materialista gondolkodói elérkezettnek látták az időt, hogy visszavágjanak: szerintük meg éppen a lélek és a szellem az, amelyek pusztá képzelmek; az ember úgymond „lelki-szellemi” megnyilvánulásait leíró fogalmaknak voltaképpen nincs is denotátumuk; ezek csak tartalom nélküli, üres szavak. A valóságban csak izomösszehúzódások, vértolulások és más efféle, pusztán a fiziológia hatáskörébe tartozó jelenségek léteznek, állította La Mettrie, a többi csak illúzió és babona.

August Strindberg a *Történelmi miniatúrák* című könyvében leír egy érdekes esetet, melynek éppen La Mettrie és Voltaire a főszereplői. Tudni kell, hogy az 1700-as évek közepén Voltaire ugyanúgy Nagy Frigyes porosz király udvarában vendégeskedett, mint gyűlölt honfitársa, La Mettrie, minden idők egyik legelszántabb ateista és materialista filozófusa. Strindberg azt az esetet meséli el, amikor egy ízben Voltaire, aki egyébként is mindenféle képzelt és valós betegségektől szenvedett, hirtelen rosszul lett, és a szolgájával La Mettrie-ért küldetett, akit ugyan nagyon utált, de hát mégiscsak francia volt, és nem mellesleg kiváló orvos hírében állt. „Az orvos megjelent – írja Strindberg –, de nem annyira emberbarátságból ment ki a beteghez, hanem sokkal inkább a kíváncsiság és a káröröm vezérelte, továbbá az, hogy szemügyre vegye a király által oly nagy kegyben tartott filozófust.”³ És mint ilyenkor lenni szokott, a Voltaire szobájába belépő orvos megkérdezte a betegétől: „Mi a panasza, Monsieur Voltaire?” „Ó drága barátom – mondta az öregedő Voltaire –, testileg-lelkileg nyomorultul érzem magam.” „De Monsieur Voltaire – csattant fel az orvos –, Önnek nagyon jól kell tudnia, hogy nincs lelke!”⁴

A 19. század első felének német idealista filozófusai a test-lélek relációban megint csak a szellemi princípium kitüntettségét hangsúlyozták, miként ez Fichte gondolatvezetésén keresztül könnyedén szemléltethető. „Nem igaz ugyan, hogy a tiszta Én a Nem-Én terméke: ez a tétel transzcendentális materializmust fejez ki, ami teljességgel észellenes; de bizonyosan igaz – s a maga helyén egzakt bizonyítást nyer –, hogy az Én önmagáról csak empirikus meghatározásaiban tud, és tudhat, ezek viszont szükségképpen feltételeznek valamit az Énen kívül.”⁵ Illetve: „az Én az abszolút fogalom élete, az igazi Énnek minden tekintetben ilyenként és semmi *egyébként* kell megjelennie, az objektíválódott, létben kifejezett fogalomként, vagy mint a Biblia kifejezi: az ige *testté* lett”.⁶

A 19. század második felének természettudósai, köztük Du Bois-Reymond, viszont már újra finom anyagi mozgásformák (pl. elektromos kisülések) kombinációjaként próbálták leírni a szellemi/tudati folyamatokat. Azt azért Du Bois-Reymond javára írhatjuk, hogy a tudati/affektív jelenségeket nem próbálta mindenáron az agyban végbemenő fizikai-kémiai folyamatokra redukálni. Inkább a testi és a lelki folyamatok paralelizmusa és nagyszerű kooperációja bővölte el a német tudóst, amelyben a lét *mysterium magnum*át látta megjelenni.

Kétségtelen, hogy Friedrich Nietzsche, kora életfilozófiájának meghatározó alakja, gyakran kárhoztatta a pozitivista szellem fokozatos térnyerését a filozófiai gondolkodásban, ugyanakkor – a maga módján – ugyancsak a test rehabilitálásáért küzdött. „A test becsmérlőiről azt mondom: Ne tanuljanak és ne tanítsanak, hanem mondjanak búcsút testüknek – és máris némuljanak el.”⁷⁷

A 20. századhoz közeledve újra életre kelt a száz évvel korábban fénykorát élő *Theatrum machinarium* divatja, de immáron az ipari társadalom és a kapitalista ökonomizmus szolgálatába állítva az emberi test mechanizálásának lehetőségeit. Volker Demuth *A hús* című könyvében ezzel kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „Az anatómiailag tagolt, motorikus emberi hús lett az ipartörténet optimalizálható nyersanyaga. Minden ember a haladás szolgálatába szegődött technikus kezébe kerül, aki az embert a maga hússzerű rögzítettségében ragadja meg, azaz számba veszi az ember izomtömegét és testfelépítését, hormontartalmát, idegpályáit. Ezt követően írják elő számára az ideális sport-, fitness- és egészségprogramokat. Ekkor veszi kezdetét az a folyamat, hogy azok az ideológiák nyerik el az államhatalom tetszését, amelyek statisztikai nagyságokká alakítják azokat a test-lélek komplexumokat, amelyek aztán összehangolt cselekvésegységként működhetnek. Ennek eredményeképpen az optimalizált embergépezetek könnyedén az ipari termelés és a piacok uralma alá hajthatók [...]”⁷⁸

Lassan, de biztosan, mégis inkább az ember volt az, aki a gépi-technikai világhoz kezdett alkalmazkodni, s ezt a folyamatot a *hús-vér* alapú emberi testtől való fokozatos eltávolodás folyamataként is leírhatjuk. A hús-test (*Leib*) dologi testté (*Körper*) degenerálódott, amelyet többé már nem lehet szellemi-lelki-testi egységként megragadni, hanem manipulálható „tárggyá” alakult át. A 20. század első évtizedének Amerikájában megszületett és a második világháború után világszerte viharos sebességgel elterjedő testépítő divat már az *instrumentalizált test* újabb lehetőségeit vetítette előre.

Évtizedek óta vitatkoznak arról, hogy vajon sportnak tekinthető-e a testépítés. Jörg Scheller a *Neue Zürcher Zeitung*ban megjelent cikkében úgy érvel, hogy „nagyon hosszú ideig élt az a téves hit, miszerint a testépítés valamiféle sport lenne. Valójában ez egészen más, talán az egyik legradikálisabb »művi vágy« azok közül, amelyeket az újkor óta kieszeltek. Voltaképpen ez lett a liberális demokrácia vezéreszméje: az ember nem az, ami, hanem az, amivé teszi magát.”⁷⁹ Vagyis a testépítő más, mint az eddig megszokott emberi lények. Testét nem valamiféle égi readymade-nek tekinti, hanem egy evilági én-műalkotásnak; egyfajta *work in progress*ként viszonyul hozzá, amelyet folyamatosan tökéletesítenie kell. Volker Demuth szerint a testépítő hússzerűsége három metafizikai eszmét kapcsol össze. A zártságot, a teljességet és tökéletességet. Ez a hússzerűség a maga feszes testfelszínének ceremóniaszerűségében egyrészt egy újfajta kultuszt sugároz ki, míg maga a „fröccsöntött test” az emberi phüszisz rögzítetlen mivoltának mélységeit ünnepli. „Elég egy felszínes pillantást vetni a bodybuilder testére, és rögtön láthatóvá válik: ez tökéletes ellenképe a mi gyenge, nyamvadt és

beteges organizmusunknak. A testépítő a maga maximálisan kidolgozott muskuláris-plasztikus hússzerűségében egyrészt félreérthetetlenül megmutatja a sebszerűség vagy inkább a sebezhetőség esztétikáját (*Ästhetik der Wunde*), miközben határozottan leválik a húsban érvényesülő emberi korlátozottságok szabta feltételekről.”¹⁰

Az emberi test metamorfózisai a biokapitalizmus korszakában

■ „A néhány évtizedre visszanyúló biotechnikai korszak egészében véve egyfajta antropológiai és bioetikai válsághoz vezetett, mivel radikálisan megváltoztatta az emberhez, az emberi élethez kapcsolódó eddigi képzeteinket, továbbá elbizonytalanította az embertársakhoz való adekvát viszony kritériumait is. [...] Végző soron egészében vált kérdésessé az emberi testhez kapcsolódó fogalom- és képzetrendszer használhatósága. Az emberi testre többé már nem úgy tekintünk, mint »isteni«, »szent« vagy »természetadta« adományra, amely valamiféle metafizikai méltósággal fűződik egybe, és amely fölött nem rendelkezik az egyes ember. A test olyan tárggyá változott, amely immáron az individuum technikai kompetenciája alá rendeltetett.”¹¹

A hangsúly természetesen az utóbbin van, hisz a valódi dilemma forrása mindig abban rejlik, hogy az embernek mit szabad, illetve mit nem szabad megtennie abból, amire technikailag az adott körülmények között képes. S a technikának itt eminens jelentősége van. Mindenekelőtt arra gondolok, hogy nincs az emberi létnek olyan szegmentuma, amely valamiképpen ne kapcsolódna össze a technikával. Az ázsiai jógi gyakorlat vagy ennek európai változata, az autogén tréning is egyfajta mesterséges (artefaktuális) mutatvány, amely bizonyos technikákkal (pl. légzéstechnika) szeretné minél „természet-közeli” állapotba juttatni a gyakorlatot végző személyt. Világos, hogy a jógiktól a mélyökológusokig csak kerülő úton, nagyon is nem természetes eszközök igénybevételével lehet a „természethez” eljutni. Miként arra a fentiekben is utaltam, végső soron az embernek még a saját természetét is mesterségesen kell megkonstruálnia, legyen szó akár a középkori *imago Dei*-féle változatról, akár a modern fitnessstúdiók világáról. Persze ellene lehetne vetni ennek az érvelésnek, hogy a Biblia egy olyan normatív emberképet közvetít, amely szerint a bukott emberiségnek megmutatott az a normatív/transzcendens eszmény, hogy miképpen találhat vissza eredeti természetének teljességéhez, ugyan az Isten segítségével bizakodva, de lényegében mégiscsak a saját erejére hagyatkozva. Ellenben a modern test/lélektchnikák legfeljebb csak részét érintik az emberi személynek. Valójában ez az érv ma már csak a vallásos embertársaink számára meggyőző, ráadásul még ők sem igen tudják mindennapjaikat az *imitatio Christi* szellemében élni, mivel a funkcionális alrendszerekben működő társadalom keretei között még az egyszerű banki művelethez is a technikai szabályok ismerete és betartása, nem a „krisztusi életvezetés gyakorlata” az alapfeltétel.

A francia filozófus, Jean Baudrillard már az 1970-es évek elején érzékelte ezt a változást, és az antropológiai elbizonytalanodás korszakaként határozta meg az előttünk álló évszázadot. Rövidesen mások is csatlakoztak Baudrillard helyzetértékeléséhez, s azt jóskolták, hogy hamarosan eljön az az idő is, amikor szinte megválaszolhatatlannak és feleslegesnek is tűnnek az olyan kérdések, hogy mennyiben tekinthető még az ember embernek, vagy inkább már gépnek. Paul Virillio „az implantáció korszakaként” definiálja az új állapotot, amelyben

a mikroelektronikai kutatások jelentős része a testbe beépíthető szenzorok, szondák és teledetektorok létrehozására irányul. A fülbe implantált walkman és a szembe beépíthető kamera valóban alkalmasnak tűnik arra, hogy zavarba hozzon bennünket a természetes/nem-természetes kód – legalábbis eddig – gördülékeny alkalmazásában. Erre a folyamatra a géntechnológia legújabb eredményei teszik fel a koronát. „Az ember Isten helyébe lépett a géntechnológiai konstrukciók segítségével; az élet és a halál ura lett.”¹²

Baudrillard, e furcsa eseménysorozat éles elméjű megfigyelője már az 1970-ben megjelent *Fogyasztói társadalom* című könyvében egy egész fejezetet szentelt a modern/posztmodern testkonstrukció egyre inkább tárgyi jelleget öltő formái elemzésének. A szerző kiindulópontja voltaképpen egyszerű, mégis ellentétben áll az ember testiségével kapcsolatos hétköznapi vélekedésekkel. Ugyanis általában úgy gondolkodunk a testünkről, mint ami „számunkra” természetes adottságként van jelen; saját testünk közvetlensége jelenti a világba való cselekvő beavatkozás általános feltételét. Minden, ami művi, ami mesterséges és csinált, csakis erre a természeti talapzatra épülhet rá. Baudrillard-nak azonban van bátorsága arra, hogy ellentmondjon ennek a naiv, a mindennapi gondolkodásból fakadó vélekedésnek. „Van itt valami, ami nagyon különösnek tetszik. Talán a test nem valamilyen magában való evidencia? Úgy tűnik, nem: a test státusza abból fakad, hogy *kulturális* tény.”¹³ Az emberi test tárgyi mivolta, pontosabban annak tárgyvá tétele mint lehetőség az emberi civilizáció kezdete óta a szakrális, valamint a profán kulturális teljesítményekbe kódolt. „A tetoválás, a szétfeszített ajkak, a kínai nők mesterségesen elnyomított lába – a pápuák festett orra, az arcfestés, a szőrtelenítés, szempillafestés – vagy a karkötők, a nyakláncok, egyéb ékszerek és tartozékaik: mindezek arra jók, hogy újraírják a testet kulturális jelekkel [...]”¹⁴ És éppen ezeknek a jeleknek köszönhetően lett az erogén zónáknak rendkívüli szexuális vonzereje. Mert ami itt elbűvöl, az az *artefaktum*, mert valójában az a *vágy tárgya*.¹⁵

Mint láttuk, az európai kultúrában a test hajdanán a lélekhez képest alárendelt szerepet játszott. A testiség, a „hús” mint a bűn és az eltévelyedés szubsztátuma a megvetés és elhallgatás vagy nem ritkán a purifikációs jellegű önostorozás tárgya volt. Ez természetesen azt is jelenti – amint azt Hegel szellemesen bebizonyította –, hogy az aszkéta csak látszólag szabadul meg a testétől, mert éppenséggel önkínzó gyakorlatai figyelmeztetik teste állandó jelenlétére. A reneszánsztól kezdve, főképpen az empirizmusnak és a materializmusnak köszönhetően fokozatosan megerősödtek a test rehabilitálására irányuló törekvések. Baudrillard finom eleganciával elemzi a folyamatot, melynek keretében a lélek elveszíti kitüntetett és szakrális szerepét: nevezetesen azt a középkorban általánosan elfogadott lélekfunkciót, amely szerint az individuum üdvözülésének és a társadalom integrációjának feltétlen alapjául kell szolgálnia. Az újkor hajnalán a test jogainak visszaszerzése szubverzív erőként működött: a modern polgári szabadság megvalósítása egyúttal a saját testhez való alanyi jogként is megjelent. Ez a folyamat azonban egyáltalán nem volt ideológiamentes, mondja Baudrillard. A test győzelme magával hozta annak reszakralizációját és misztifikációját s végső soron a fogyasztás „legbűvöletesebb tárgyaként” való újjászületését. A fogyasztói társadalom keretei között a test nem az egyes ember autonóm céljainak biológiai fundamentuma, hanem a hasznosítás és a hedonisztikus rentabilitás normatív elvének alapja. „Másképp megfogalmazva: az ember úgy működött, úgy használja testét, mintha az valamiféle öröklött birtoka lenne,

úgy bánik vele, mint a társadalom által felkínált *státuszszimbólumok* tárházával. A test mint élvezeti cikk és presztízsszimbólum annak az *investíciónak* (gondoskodás, kényszeres törődés) a tárgya, amely – a felszabadítás mítosza mögé rejtve – kétségtelenül még annál is elidegenedettebb munkát eredményez, mint a fizikai munka általi kizsákmányolás.”¹⁶

Vagyis a (poszt)modern test elsősorban nem „hús” (mint a vallás értelmezésében), de nem is munkaerő (mint az ipari társadalom logikájában), hanem egy korábban ismeretlen, újszerű anyagiság: a narcisztikus ápolás objektuma, különféle rituálék és taktikák funkcionális eleme. E folyamatok eredményeképpen az emberi test betagozódik a társadalom által létrehozott tárgyi univerzum általános rendszerébe. És ez az univerzum egyúttal a jelek hálózataként is működik. Jól érzékelhető ez a változás a testmetamorfózis kitüntetett terepe, a *szex* kapcsán. A szex felváltotta és korszerűtlenné tette az erotikát. A pánszexualizmus a tökéletes funkcionalitás világa. „A manóken nem frigid: pusztán csak *absztrakció*.” Baudrillard *A fatális stratégiák* című könyvében a testi és a mentális deformáció logikája egy paradox „fejlődésfolyamat” keretébe ágyazódik. Hajdanán a csábításban a test a maga teljes értékű formájában mutatkozott meg. A csábítás a nemek közötti különbség esztétikai és ceremóniális játékán alapul. A szerelem (szenvedély) már a nemek közötti morális és patetikus különbség korszaka. A szexualitás pedig a pszichológiai, a biológiai és a politikai különbségek kora.¹⁷

Ez a bizzar testmetamorfózis talán a sztriptúztáncban érhető tetten a legnyilvánvalóbban, mondja a szerző. „A sztriptíz a tánc egyik fajtája: talán a nyugati kultúra egyetlen igazi tánca. Titka abban van, hogy egy nő a saját testét egy autoerotikus rituálé keretében celebrálja. Ama narcisztikus csoda hiányában, amely mindezen gesztusok voltaképpeni szubsztanciája, és ama cirógató gesztusok nélkül, amelyek körbesimogatják a sztriptúztáncosnő testét, és egyúttal fallikus tárgyként emblematizálják, nem létezne semmilyen erotikus kisugárzás. A maszturbáció szublimált formája ez, ahol a lassúságnak van döntő jelentősége [...]. Ez a lassúság hangsúlyozza ki, hogy azok a gesztusok, amelyekkel a lány önmagát körbeöleli (lemeztelenítés, simogatás egészen az élvezet mímeléséig), valójában a »megfigyelő« (*l'autre*) gesztusai. Ezen gesztusok révén teremődik meg a szexuális partner fantomja. De mégis, a »másik« teste ki van zárva a játékból, mert a táncosnő csak helyettesíti a partnert, mivel különös gesztusai álmához hasonlatosan sűrítik össze a jelen nem lévő (másik) testet.”¹⁸ A sztriptúztáncos erotikus titka (és munkája) abban áll, hogy megszünteti az őt levetkőztető „másik” fizikai valóságát, ugyanakkor a virtualitás szintjén újjá is teremti azt. A másik teste jelenvalóságának és nem-jelenvalóságának ez a bipoláris játék az, ami annyira varázslatos aurát kölcsönöz ennek az egész színjátéknak. Magát a nyers szexuális vágyat a rossz sztriptúztáncos is képes felébreszteni, azonban arra csak a jó sztriptúztáncos képes, hogy a profán és durván materiális testiséget egy kifinomult, szubtilis testté lényegítse át. Az igazi táncosnő teste azt a „szakrális meztelenséget” jeleníti meg, amely a vágyakozás és az álmodozás virtuális teste. „A gesztusok lassúsága a főpap és az átlényegülés lassúsága. Azaz nem a bor és a kenyér átlényegülése, hanem a testnek a faloszba való átköltözése megy itt végbe.”¹⁹

Baudrillard egyik későbbi írásában kidolgozottabb formát ölt a testtapasztalás hármas sémája. A sor elején *metamorfotikus*, a végén a *metasztikus* testtapasztalás található, a többszörös átváltozás folyamata jól nyomon követhető a történeti genealógiában. A metamorfotikus test mint kiinduló forma ceremo-

nialitásként, mítoszként és csábításként realizálódik. „A csábítás teste a tiszta immanencia időtlen, tárgy nélküli, metafizikai rendjében létezik. Ebben a világban nincs értelem, nincs transzcendencia, nincs tudattalan, nincs igazság; ez nem pszichikai, nem szexuális, nem individuális szubjektum-test, hanem tiszta tárgytest.”²⁰

A metamorfotikus testet a *metafora* teste váltotta fel. Ebben a közbülső állapotban a test szubjektummá és nemi identitássá sűrűsödik, s ezzel együtt reprezentációs testként több is, más is, mint önmaga: egy benne megnyilvánuló, de rajta kívüli létezőre utal. A második testalakzatban manifesztálódik a jelölők és a jelöltek vég nélküli cirkulációja. „Ez a testalakzat arra a dialektikus struktúrára utal, amely létrehozza az ellentmondások és az interpretációs műveletek terét. Ezt a testet az ösztön, a vágy és a fantazma uralja. Fejlődését a továbbiakban nem a metamorfózisnak köszönheti, hanem a projekcióknak és az identifikációknak.”²¹ Ez a széthasadt test, belső energiáit elveszítve szinte csak a nemi különbségek érzékeltetésére képes, noha lassan ezek a különbségek is a megkülönböztethetlenségek felé gravitálnak. A megkülönböztethetlenségek logikájának végállomása: a *metaszatikus* test. Ez utóbbi testformából kivesszett az azonosíthatóság utolsó nyoma is. A metasztatikus test nem illeszthető be a szubjektum-objektum viszony dialektikájába. Hiányzik belőle a negatívítás, az ellenállás. Ez már a dialektika halálának korszaka. A *csábítás* című művében az öncsábítás (*auto-sédution*) mint *neurotikus nárcizmus* vagy *klónozás* (1979-ben jelent meg ez a mű!) illusztrálják a metasztatikus testet. „Önmagától önmagáig eljutni, anélkül, hogy átmenne a másikon.”²² Egyébiránt a Franz von Baadertől kölcsönzött *metasztázis* kifejezés Baudrillard egyik kulcskategóriája. A metasztatikus test teljesen amorfi, minden lehetséges definíció alól kivonja magát; valamiféle klón, protézis, rizóma, rákos burjánzás. A test különféle művelet sorok funkcionális eleme, s így válhat „minden lehetséges protézis vagy lágy technológia szinonimájává [...]”.²³

A metasztatikus test fraktális, azonosíthatatlan jellege folytán elveszíti a fel-támadáshoz való „jogát” is. Ebből a testalakzattól nemcsak a transzcendens dimenzió hiányzik, de szociálpszichológiailag is értelmezhetetlenné vált. A *rossz transzparenciája* című könyvében Baudrillard a változások könyörtelen konzekvenciáira hívja fel a figyelmet: „Eltűnt az anya és az apa, nem azért, hogy az alany esetleges szabadsága érvényesüljön, hanem egy *kódnak nevezett mátrix* kedvéért. Nincs többé sem anya, sem apa, csak egy mátrix van. És ez a mátrix, a genetikai kód mátrixa végzi ezentúl a »nemzést«, vég nélkül, minden szexualitástól mentes operatív módon.”²⁴ A klónozás a testmodellezés utolsó stádiuma. Ezen a ponton Baudrillard Walter Benjamin, a műalkotások technikai sokszorosíthatóságával foglalkozó, közismert tanulmányának következtetéseit radikalizálja. Benjamin felfogásában a technikai sokszorosíthatóság lehetősége (fotó, reprodukció) a műalkotások *aurájának elvesztését* eredményezi. De Benjaminsnál – talán egy nosztalgikus és retrospektív történet keretében – úgy ahogyan még rekonstruálható az eredeti. Baudrillard metasztatikus világában az „eredeti már elő sem fordul”.²⁵ A genetikai modell minden lehetséges test modellje. Ez azt jelenti, hogy a protézisek természete is megváltozott a történelem során. A korai társadalmak protézisei leginkább mechanikusak voltak. (Baudrillard olykor az *exotechnikák* kifejezést is használja.) Noha ezek a külső technikák különböztek a biológiai testtől, mégis a testhez hasonló anyagcsere-változások elszenvedői voltak, így maguk is a testkép részeivé váltak. A szimu-

láció világában azonban a protézis bensővé válik (*ezotechnikák*), és beépül, illetve „beszűrődik a test névtelen és mikromolekuláris közepébe, amikor magára a testre erőlteti rá magát mint »eredeti« modell, fölégetve minden későbbi jelképes áramkört, mert minden lehetséges test csakis a változatlan megismétlődése, akkor ezzel vége a testnek és minden viszontagságának”.²⁶

A testtechnikák radikális fordulata

■ Ha van az utóbbi évtizedeknek felkavaró, minden korábban biztosnak hitt meggyőződéseinket alapjaiban megkérdőjelező eseménysorozata, akkor ez szinte bizonyosan a *bionika*, a *biotika* és a *genetika* által elért „eredményekkel”, tehát az „emberi természet” radikális átalakíthatóságával áll kapcsolatban. Azt ugyanis már megszoktuk, hogy szinte minden változhat a körülöttünk lévő világban: a táj, az épített környezet, a társadalmi rendszerek s az ezekhez hozzákapcsolódó politikai, vallási, etikai, esztétikai értékek stb. Mindazonáltal az, hogy valaki férfinak vagy nőnek született, megváltozhatatlan evidenciának tűnt – legalábbis eddig. De mára már ez sincs feltétlenül így! Előfordulhat, hogy valaki, akit a középiskolában Ádámnak ismertünk meg, a tízéves érettségi találkozón már mint Éva mutatkozik be. Egy másik példa: már jó két évtizede annak, Esterházy Péter egyik elbeszélésében olvastam, miszerint ő még nem látott olyan embert, akinek „ne lett volna anyja meg apja”. Neves írónk tapasztalata feltehetően hamarosan felülvizsgálatra szorul: az elkerülhetetlennek tűnő emberklónozás ezt az evidenciát is a történelmileg túlhaladott dolgok körébe utalja. Sokak szerint ezek a fejlemények már a világunk stabilitásába vetett hit alapjait kezdik ki, végtelen bizonytalanságba taszítva az amúgy is frusztrált nyugati embert.

A *bionika* az emberi test és a nem organikus eszközök összekapcsolhatóságának lehetőségeit kutatja. Elemi szinten ilyen lehet egy amputált kezét helyettesítő műkez. Csakhogy a – senki által nem kifogásolható – úgynevezett rehabilitációs technikák mellett újabban megjelentek az emberi szervek teljesítőképességét fokozó implantátumokkal történő kísérletezések is. Ezek egyike a szembe beépíthető kamera, amely idővel talán azt is lehetővé teszi, hogy az ember akár 360 fokos szögben, azaz körbe lásson (mint állítólag a légy). A *biotika* az emberi szervezet számítógépekkel történő irányításának lehetőségeit kutatja. Az emberi test forradalmi átalakításának valóban szédítő távlatai mégis inkább a *genetikai kutatásokhoz* kötődnek, amelyek „filozófiai szempontból” történő értékelése kapcsán az egyik korábbi írásomban magam is megfogalmaztam néhány lehetséges szempontot.²⁷

Body art és más karneológiai spektákulumok

■ A 19. század végére már nem számított rendkívülinek, ha az orvosok élő emberi testeken hajtottak végre plasztikai műtéteket. Eleinte leginkább háborúban vagy balesetben eltorzult arcokat igyekeztek „helyrehozni”. A plasztikai sebészet első olyan vállalkozását, amely kizárólagosan „esztétikai szempontot” érvényesített, egy Jacques Joseph nevű berlini orvos „követte el”, aki sebészetileg „megkurtította” egyik páciense orrát.²⁸ Ez fontos és bátor lépés volt a sebészeti műtétek repertoárjában, hiszen innen datálható a testdizájn, illetve a test esztétikai normalizálásának éppen napjainkban kibontakozó iparága.

Mindezt további adalékokkal egészíti ki a modern művészet Baudelaire-től napjainkig egyre erősebbnek tűnő tendenciája, nevezetesen az az esztétikai imperatívusz, hogy innentől kezdve a művészet ne a természetet utánozza, hanem alternatív világok teremtőjeként lépjen fel. A múlt század nyolcvanas éveitől egyre érzékelhetőbb a biotechnológia és a nanotechnológia behatolása a művészetbe. A *body art* három híres képviselője, Matthew Barney, Stelarc és a francia Orlan (eredetileg nő volt!) azt vallják, hogy a természetes emberi test a mi körünkben már egyáltalán nem természetes, éppen ezért a technológia korszakában a testet hozzá kell idomítani ahhoz a technológiai, politikai, társadalmi miliőhöz, amelyben élünk. A magányos művész magányos alkotásának befellegzett, a művészeknek együtt kell működniük a fizikusokkal, technikusokkal, mérnökökkel, informatikusokkal, plasztikai sebészekkel stb. Új testtechnikákra van szükség, amelyek sikeres (!) alkalmazása eredményeképpen akár a homo sapiens teljes átalakulásával kell szembesülnünk. Orlan, amellettt hogy Franciaországban meglehetősen jól ismert *body art* művész, teoretikusan is igyekszik különös tevékenységét megalapozni, s önnön munkásságát sajátos létkritikaként interpretálja. Orlan szemében nem a társadalmi determinációk jelentik az elsődleges korlátokat, hanem az emberi test egyszer s mindenkorra „adott” mivoltával nincs kibékülve. Éppen a testiség (*charnel*) az a hely, ahonnan kiindulva kérdésessé tehető a világ. Orlan és a hozzá hasonló testművészek szemében a test nem adottság, hanem „feladottság”, úgyszólván korlátlanul alakítható lehetőség. Orlan a kilencvenes évek elejétől folyamatosan átoperáltatja a testét. Választott új külsejének megkomponálása során a számítógép segítségét is igénybe veszi. A görög és a keleti mitológiák ember- és kiméraábrázolásaiából, saját fantáziájából és mindenféle számítógépes programokból állítja össze az – amúgy folyamatosan változó – testi identitását. A plasztikai sebészetet igénybe vevő embertársaink nagy többségével ellentétben, akik általában megszépíteni szeretnék külsejüket, Orlan egyre „csúnyább” arcot operáltat magának – legalábbis a hétköznapi ember ízlésvilágát alapul véve. Orlan ugyanis azt tekinti a legfontosabbnak, hogy még csak véletlenül se hasonlítson az európai reneszánsz kultúrával kialakuló s napjainkig – legalábbis szerinte – alig változó női eszményképekre. E tekintetben a radikálisan feminista Judith Butler nézeteit követi, aki szerint a női identitás lényegében a maskulin kultúra gyarmatosításának terméke. Orlan a 2000-es évek elején azt tervezte, hogy a plasztikai sebészet segítségével sokszorosára növeli meg az orra hosszát (nem tudok róla, hogy sikerült-e kiviteleznie ezt az ötletét). Egyébként korábban már kis szarvakat operáltatott a homlokára. Miközben Orlan a plasztikai sebészek kései alatt feküdt, azokat a mütő falaira kiakasztott képeket és fotókat nézegette, amelyek a korábbi műtétek során készültek róla, ilyenformán az operáció alatt nyomon követhette teste metamorfózisainak állomásait. Az önmagát „önmaga” Pygmalionjának tekintő Orlan még a „halála után” is folytatni óhajtja teste radikális átalakítását. Pontosabban a halhatatlanság vagy legalábbis a kvázi halhatatlanság elérésének a lehetősége izgatja.

„A halál nem jön el Orlan számára, mivel egy napon mumifikált holttestét a múzeumi tárlóban látjuk viszont, egyfajta interaktív videoinstallációként.”²⁹ Ahogyan közel száz évvel korábban az orosz/szovjet kozmizmus képviselői (például Alekszandr Bogdanov és Alekszandr Sztatogor) akarattuk engedelmes eszközévé kívánták tenni a természeti törvényeket, ugyanúgy Orlan is harcot hirdet minden külső determinációval szemben.³⁰ „Munkám – jegyzi meg egy helyen – harc a veleszületett diszpozíciók, a hajlíthatatlanság, a természet, a DNS (amely

voltaképpen a mi, azaz a performansművészek közvetlen riválisának is tekinthető) és Isten ellen.”³¹

Persze Orlan kapcsán hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy egy excentrikus és magányos művész fantáziálásával van dolgunk. De azért ez még sincs egészen így. Ahogyan az egyik francia kritikus írja: az identitás, amelyet Orlan időről időre alakítgat a testén, maga is alá van vetve a mediatisált társadalom által termelt kollektív fantazmáknak. A plasztikai sebészet persze olyan arcot kölcsönöz nekünk, amelyet aztán a tükörben vizontlátni szeretnénk. De hogy ez a látvány az esztétikai érték rangjára emelkedjék, ahhoz ennél még többre van szükség. Leginkább éppen a mediatisált, a televízió által kölcsönzött képi világ az, ami muníciót kölcsönöz még az egyéni lázadáshoz is. (Kérdés persze, hogy nincs-e mégis valamilyen konstans „természeti” alap a társadalmilag konstruált test mögött, amely ellenáll a korlátlan átalakíthatóságnak.)

Stelarc, egy másik ismert, ausztrál testművész, Orlanhoz hasonlóan ugyancsak elavultnak tekinti az emberi testet. A biológiai vagy „természetes test” már képtelen adaptálódni a megváltozott, totálisan technicizált környezethez, hangzik Stelarc üzenete, ezért elkerülhetetlen a test hibridizálása. Stelarc alapvetően olyan darwinistának tekinti magát, aki mesterséges eszközökkel szeretné folytatni az evolúció nagy művét, csakhogy ő már nem hagyatkozik a természetes kiválasztódás véletlenszerűségére, hanem a bionika és a biotika eszköztárát veszi igénybe tervei megvalósításában. „Stelarc egyfajta mutáns-művészként jeleníti meg magát, aki a hibridizált emberi test lehetőségeivel kísérletezik – protézisekhez és gépekhez kapcsolja testét.”³² Stelarc az egyik nyilatkozatában programszerű tömörséggel foglalja össze művészi hitvallását: „Tudomásul kell vennünk, hogy az emberi test végleg a történelem süllyesztőjébe került, és ez lehetőséget nyújt arra, hogy hozzáfoghassunk posztevolucionalista terveink kivitelezéséhez. Az persze egyelőre még evidencia, hogy hagyományos módon kell fenntartani az emberi faj reprodukcióját, de erősíteni kell az individuumokban az újramodellálás szükségességét. Nyilvánvaló, hogy ma már miniatürizált technikákat és biokompatibilis eszközöket kell az emberi testbe beépíteni.”³³

Az itt felmerülő dilemmák – amelyek, akár akarjuk, akár nem, egyúttal mindig az erkölcsi problémák rangjára is emelkednek – talán elsődlegesen nem is a bionikai és a biotikai kutatások kapcsán merülnek fel (hiszen ezeknek a technikáknak, a tetováláshoz hasonlóan, nincs kihatásuk a jövő nemzedékekre), hanem a humángenetika szédítő lehetőségei vonatkozásában. Ennek a meglehetősen összetett és az utóbbi két évtizedben számos vitát kiváltott kérdéskörnek a behatóbb vizsgálatát már egy másik tanulmányomban szeretném elvégezni.

■ JEGYZETEK

1. Éva Lévine – Patricia Touboul (szerk.): *Le corps*. Flammarion, Paris, 2001. 11.
2. Peter Sloterdijk: *Sphären I*. Blasen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2004. 36.
3. August Strindberg: *Historische Miniaturen*. Insel Verlag, Leipzig, 1989. 176.
4. Uo. 176.
5. Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat Kiadó, Bp., 1976. 1.
6. Uo. 627.
7. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Bp., 2001. 41.
8. Volker Demuth: *Fleisch*. Versuch einer Carneologie. Matthes & Seitz, Berlin, 2016. 51–52.
9. Uo. 256.
10. Uo. 258.
11. Volker Caysa: *Körperutopien*. Eine philosophische Anthropologie des Sports. Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2003. 22.
12. Wolfgang Kramer: *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt*. Zur Aktualität der Philosophie von Günther Anders und Jean Baudrillard. Waxmann Verlag, Münster–New York–München–Berlin, 1998. 160.
13. Baudrillard: *La société de consommation*. Éditions Denoël, Paris, 1970. 104.

14. Uő: *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Éditions Gallimard, Paris, 1972...
15. Uo. 104.
16. Baudrillard: *La société de consommation*. 204.
17. Uő: *Les stratégies fatales*. Éditions Grasset, Paris, 1983. 114.
18. Uő: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Matthes & Seitz Verlag, München, 1982. 167–168. Továbbá Lévine–Touboul: i. m. 172.
19. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. 169. Továbbá Lévine–Touboul: i. m. 172–173.
20. Kramer: i. m. 163.
21. Kramer, i. m. 163, valamint Baudrillard: *L'autre par lui-même*. Habilitation, Editions Galilée, Paris, 1987. 43–44.
22. Uő: *De la séduction*. Éditions Galilée. Paris, 1979. 228.
23. Kramer: i. m. 164.
24. Baudrillard: *A rossz transzparenciája*. Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám - Intermedia, Bp., 1997. 100.
25. Uo. 103.
26. Uo. 104.
27. Erről lásd Kiss Lajos András: *Az emberi természet mint társadalmi konstrukció*. Debreceni Disputa 2004. 6. sz., illetve 5–8. sz.
28. Demuth: i. m. 259.
29. David Le Breton: *L'Adieu au corps*. Editions Métailié, Paris 1999. 44. Lásd még Lydie Pearl (szerk.): *Corps, Art et Société – Chimères et utopies*. L'Harmattan, Paris, 1998; Olga Kisselava: *Cyberart, un essai sur l'art du dialogue*. L'Harmattan, Paris, 1998. 147.
30. Az orosz/szovjet kozmisták egészen elképesztő vízióiról (például a kvázi halhatatlanság elérésének majdani lehetősége a rendszeresen megismételt vérátömlesztések révén) kitűnő információkkal szolgál a Boris Groys és Michael Hagemester szerkesztette kötet: *Die neue Menschheit*. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.
31. Breton: i. m. 44.
32. Bernard Lafarque: „Artistes-mutants” à l'aube du XXI^e siècle (Matthew Barney, Stelarc, Orlan). In: Pearl (szerk.): i. m. 129–156. 143.
33. Uo. 145.

