

Serestély Zalán

AZ HERCULINE BARBINE-MEMOÁR ÖKOKRITIKAI TÁVLATAI

Adélaide Herculine Barbin története,¹ amely valaha a 19. századi francia sajtónyilvánosság szerves részét képezte, Michel Foucault közvetítésével érkezett meg a 20. századba. E közvetítés nélkül mára valószínűleg elfelejtettük volna, vagy szerencsésebb esetben is pusztán sajtótörténeti, a nyilvánosság szerkezetváltásáról sokat eláruló kuriózumként olvasnánk, mint a 19. század, illetve a századforduló megannyi pikáns nyugat-európai sajtóbotrányát. Foucault szándékosan nem kommentálja az általa újra közreadott, korábban Auguste Ambroise Tardieu által ismeretlen mértékben megcsontított memoárt, ám nagyszabású vállalkozásának, *A szexualitás történetének* függelékeként óhatatlanul beleíródik a biopolitika foucauldianus kritikájának elméleti keretrendszerébe. Noha megkérdőjelezhetetlen Foucault éleslátása azzal kapcsolatban, hogy a Barbin-életrajz újraközlése nyomtatékot ad a gondoskodó hatalomról szőtt teóriának, mégis megkockáztatom, hogy a mű foucauldianus keretben történő újrafelbukkanása 1980-ban el is fedí az értelmezés további lehetséges csapásait. Ugyanakkor könnyen kiderülhet, részben épp a Barbin-memoár ökokritikai szempontú megközelítése kapcsán, hogy a biopolitika foucault-i kritikájának is vannak kevésbé sejtett távlatai.² Írásommal tehát azon gyanakvók köréhez csatlakoznék, akik 1. a Barbin-memoár kapcsán vitatják a foucault-i értelmezési keret kizárólagosságát, vagy 2. a biopolitika foucauldianus koncepciójában olyan teoremat sejtene, amely nem kizárólag a humán élet kiszolgáltatottságát tárja fel, hanem – ami végső soron ugyanaz – csiráiban az ökoszférához való viszonyunk kritikáját is nyújtja.

Felvetéseim ennek fényében a következők: A Barbin-önéletrajz Oidipusz-újraírásaként is megközelíthető, melynek tragikus megfejtése az „ő, az ember” analógiájára: „ő, a hermafrodita”.³ A memoár Oidipusz-narratívaként

való értelmezése két irányba is utat nyit: a hermafroditizmus rejtélyként, illetve lappangó, feltárássra váró bűnként való scenírozása (hiszen mi más is lehetne az Oidipusz által elkövetett hübrikus vétségek analógiája, mint a nemi átalakulás botránya) egybevág Foucault-nak a normasértő szexualitások patologizálására, morális és jogi inkriminálására vonatkozó megjegyzéseivel. Ugyanakkor az *Oidipusz király*-analógia egyenesen a humán–nonhumán viszony problematikáig vezet, amennyiben komolyan vesszük Lányi András elképzelését arról, hogy a Szophoklész-tragédia az ökoetika antik görög megelőlegezését nyújtja.⁴

Az Oidipusz-analógia ökoetikai vonatkozásait két tételben vizsgálom, eredőjük azonos: az ökoszféra, amely a memoár egyik sorsfordító pontjáig jellemzően valami idegen, kinti, fenyegető, baljós, a tragédiát előrevetítő, féktelen erőként jelenik meg, a Sarához fűződő, a hermafroditizmus orvosi diagnózisát előkészítő kapcsolattól kezdve mintha a memoár énelbeszélőjén belülről projektálna, emberi természetként, a küszöbön álló változások fő mozgatórugójaként. Ennek a fordulatnak nyilvánvalóan köze van az élettörténet narrativizálását motiváló traumá(k)hoz,⁵ a biológiai nemváltást követő prekárius állapothoz, a többszintű kiszolgáltatottsághoz, a korábban megszerzett női kompetenciák és női szocializáció brutális devalválódásához. A természet interiorizálását a memoár kétféleképpen engedi megközelíteni, a két opció közötti viszony nem vagy-vagylagos, sokkal inkább alternáló. Az első tétel értelmében a narratíva előrehaladtával a nem emberi interiorizálása az uralom logikájának szimptomájaként olvasható: amennyiben a természetet a tudományos megfigyelésnek radikálisan alávetett objektumként fogjuk fel (melynek szakértői a 18. század óta a természettudósok), akkor az emberi szubjektum mint természet (medikalizált test, psziché) ugyancsak a tudományos (orvostudományos, pszichológiai, pszichiátriai) megértés által kontrollálható, felügyelhető, büntethető entitás. A második tétel szerint annak felismerése, hogy bennem is természet munkál, hogy az átalakulás, a szüntelen változás összhangban áll a bioszférában tapasztalható folyamatokkal, felszabadító hatású lehet, amennyiben segít distanciát venni attól a normatív moralitástól, mely felől nézve a hermafroditizmus patológikus.

Nézzük tehát, mi teszi Oidipusz-omázzsá az Alexina B.-t! A memoár hosszú ideig homályban tartja azt, hogy lapjain egy hermafrodita ember vall küzdelmes életéről. A tragikus végkifejlet, a valószínűsíthető öngyilkosságba torkolló elnyomorodás előjelei ugyan már az első oldalakon fölsejlenek, ám annak feltárulása, hogy mindennek forrása a hermafroditizmus, úgyesen adagolt megjegyzésekre, el- és kiszólásokra van bízva. Amikor az

énelbeszélő így ír: „Tökéletes kényelemben alhattunk, noha egyharmad ágy jutott mindegyikünknek. Nem mesélem el, mit jelentett az az éjszaka nekem!!!”,⁶ egyszerre elrejt és fölfed valamit előttünk. Máskor a 19. századi nőbarátság, sőt a sok tekintetben megengedőbb lánybarátság etikettjének szélső határán belüli vagy azt esetleg enyhén megsértő gesztusok ébresztenek gyanút, ám alapvetően mintha ezek a kétértelmű helyek is a homály fenntartásában asszisztálnának: „Eszményi és szenvedélyes imádattal vettem körül [Léát]. A rabszolgája, hálás és hű kutyája voltam. Lángolón szerettem, mindenhez ezen keresztül viszonyultam.”⁷ Érdeemes tudatosítanunk, hogy amikor Adélaïde Herculine Barbin nekilát a memoár megírásának, számára már világos minden: jól tudja, hogy gyermekként miért vonzódott szenvedélyesen Léához vagy Téklához, világos előtte, hogy miért kívánta folyton nőtársaival megosztani az ágyát, hogy időnként miért érezte illetéktelennek vagy illetlennek a tekintetét, és mégis az önmagunkhoz megérkező kíméletlen oidipuszi talányfejtés, az önmagunkkal való munkás és megrázó ismerkedés antik receptje szerint tárja fel a megfejtést: „ő, a hermafrodita”. Az *Oidipusz király* ugyanezt a játékot űzi: Szophoklésznak számos forrás áll a rendelkezésére az Oidipusz-történet újraszcenírozásában, mégis úgy tesz, mintha ő mesélné először. A művelt athéni görög nézők jól ismerik Oidipusz végzetét, Szophoklész kedvéért mégis hajlandók megmerítkezni a homályban. Hiszen helyesen érzékelik: az *Oidipusz király* nemcsak arról szól, hogy mi az igazság, hanem arról is, hogy miként kell megküzdenuünk érte.⁸

A szophoklészi narratív sémára való rájátszás a nemi átalakulás jelenségét belecsatornázza a bűn és ártatlanság, az igaz és hamis, a tudatos és az öntudatlan bináris opozíciók mentén kirajzolódó, a titkot betegségként, fertőzésként (vö. dögvész) tematizáló moralista diskurzusba.

A párhuzamot mélyítik, a Szophoklész-tragédiára való reflektált rájátszás esélyét növelik azok a helyek, amelyek Alexina B.-nek az antikvitás irodalma iránti rajongásáról tanúskodnak (ezek között nem találunk olyat, amely explicit módon az Oidipusz-történetet hozná szóba): „Bevallom, lelkem mélyéig felkavart, amikor Ovidius *Átváltozásait* olvastam. Akik ismerik, fogalmat alkothatnak róla. Történetem további alakulása világosan bizonyítja, hogy minő különös fordulat volt ez a találkozás.”⁹

Nézzük most közelebbről a memoárnak azokat a helyeit, amelyek valamely nem emberi ágenciát emelnek főszerepbe: „El sem lehet képzelni látványosabbat, mint a fehérbe öltöztetett gyermekek hosszú füzérét végig a szerény Édenkert fenséges fasorain. Üde és csengő hangon ismételtgettük az egyházi énekeket, s ezt valami szívét megindító igazi költészet hatotta át. A

mind ez idáig langyos és balzsamos idő hirtelen elborult. Óriási fekete fellegek tornyosultak a látóhatáron, heves vihart ígérve, ahogy a magaslati éghajlaton gyakran előfordul. A hatalmas esőcseppek hamarosan beváltották ezen ígéretet, és amikor a menet visszaérkezett a kápolnához, az eget már baljós villámok szántották végig. Valami akkor önkéntelenül is összerántotta a szívemet. Lehet, hogy mindez már a reám váró komor és fenyegető jövő előjele volna? És találkoznom kell véle, amint majd a világnak nevezett törékeny csónakba lépek?”¹⁰

Illetve: „Nagyszerű volt a látvány, különösen ha a gyakori vihar a tengerpart eme vad részén felkorbácsolta a rettenetes elemet, amely körülvelt minket. Ezen a parton a száraz orkánok valóban elképzelhetetlenül ijesztők voltak. Egyszer tanúja voltam egy ilyen borzalmas jelenetnek, és sosem szabadultam ettől az emléktől. Azóta sem láttam ehhez foghatót. (...) A tenger felől egyszer csak erős szélrohamok támadtak, miközben komor felhők gyülekeztek a láthatáron. (...) Már a hazatéréshez készülődtünk, amikor egy rettenetes villám a helyemre szögezett. Az égbolt felnyílt, a mennykő lecsapott, néhány méterre a helytől, ahol álltunk, s útjának a nyoma elenyészett a levegőben. (...) A villámok egyre növekvő gyorsasággal követték egymást, és teljesen fölöslegessé tették a hálóteremben pislákoló mécsest. Senki sem aludt. A két apáca széthúzta hálófüggönyét, és fennhangon imádkozott, néhány társnőm felelgetett nekik. (...) valami rettenetes fényesség lobbanott a lángra az egész termet. Ezt pedig akkora dörrenés követte, amelyet életemben nem hallottam. Közben az ablak az ágyam fölött recsegve kinyílt. A félelemtől eszemet veszítve felsikoltottam, s előzmények után úgy tűnt, mintha valóban szerencsétlenség történt volna.”¹¹

Szinte elvárható módon, mintegy a kanti fenséges és a romantika természeti zsánerei közt oszcillálva, mindkét esetben viharjelenetről van szó, amelyek alapvetően az ember természettel szembeni¹² erőtlenségét, hatalomnélküliségét, radikális kiszolgáltatottságát hangsúlyozzák. Mindkét jelenet az elkerített, védett, civilizált belső tér (a paradicsomi templomudvar, a masszív falak határolta hálóterem) és a fenyegető, behatoló, határsértő, büntető természet ellentéte mentén szerveződik, jól artikulálva az emberi szubjektum és az őt fenyegető természeti erők különmeműségét. Ám a Sarával való kapcsolat mintha fordulópontot hozna humán és nonhumán, ember és ökoszféra viszonyában: a memoár énpjekciója egyre kevésbé a természethez *képest* tételezi magát emberi lényként: „Valóban, hogyan is feltételezhette [Mme P.], hogy a tilalmat – bármi zord ünnepélyességgel hangozzék el – tiszteletben tartjuk? Mintha a természettől valami olyan hő-

sies áldozatot kérnénk, amelyre az képtelen!!!¹³ – hangzik a kérdés, mely az öntörvényűség, az uralhatatlanság és a változékonyság mentén kapcsolja össze a korábban radikálisan szétválasztott fogalmakat. Szinte ugyanazok a tulajdonságok, amelyek korábban a monstrozus, brutális természet és az otthonos, bensőséges kultúra szétválasztásának alapjánál álltak, mintha ezúttal inkább arra szolgálnának, hogy a két jelenség ugyanazságát, latouri értelemben vett ágenciaszerűségét hangsúlyozzák. Ez a percepcióváltás két irányba mutat: jelezheti egyrészt a modern gondoskodó hatalomnak való radikális kiszolgáltatottságot, miközben felszabadíthat egy merőben terhes elkülönülés súlya alól, a közösségi kapcsolódás új konstellációi felé nyitva.

Az első tételt egy alapvetően foucault-i érvelés mentén fejtem ki. Míg a középkori – gyökereiben kozmikus szemléletű – keresztény világregend szakértője a teológus, a lelkek gondozója pedig a pap, a 18. századtól fokozatosan az a képzet válik uralkodóvá, hogy a világegyetem specialistája a természettudós, az univerzum lakóit pedig az orvosok, a pszichiáterek és a pedagógusok veszik gondozásukba. A Barbin-önéletrajz esetén könnyű ezt a fordulatot tetten érni: „Ezúttal nem csupán az orvost kell látnia bennem (...), hanem a gyóntatót is. »Nemcsak arra van szükségem, hogy lássak, hanem arra is, hogy mindent tudjak. Súlyos pillanat ez önre nézve, talán nincs is tisztában velem egészen. Először is a Monseigneurnek kell válaszolnom teljes biztonsággal, és minden bizonnyal a törvény előtt is meg kell tennem, nyilván felkérem majd tanúvallomásra.« (...) Az ő feladata volt most már helyrehozni egy tévedést, amely a hétköznapi szabályok körén kívül esett meg. Ehhez ki kellett harcolnia egy döntést, amely helyreigazítja a nememre vonatkozó bejegyzést.¹⁴ Természeti lényé, a bioszféra szerves részévé válni innen nézve azt is jelenti, hogy *vizsgálható* lényé válni: „Ha bekövetkezik a [z elmúlásom] napja, néhány orvos majd hírverést csap a porhüvelyem körül; eljönnek, hogy elhalt szerveimet szétszedjék, s a tudomány egy újabb zugát ezáltal bevilágítsák, elemzik majd az egyetlen lényben felhalmozódó összes rejtélyes szenvedést. Ó, tudomány hercegei, felvilágosult kémikusok, a nevetektől visszhangzik a művelt világ, elemezzétek hát, ha lehet, az utolsó rostjáig ezen elhamvadt, eleméztett szívnek minden fájdalmát (...).¹⁵ Olyan lényé tehát, aki fölött az orvosnak és mindazoknak, akik a humán biológiai működést behatóan ismerik, autoritásuk van: „Mme P. a lánya kérésére kihívatta doktor T.-t. Soha nem felejttem el a vizitet; ma is előttem van minden a legapróbb részletekig. Délután hat óra körül lehetett. Még nem kellett lámpát gyújtani. A szoba, ahol a doktorral tartózkodtunk, félhomályba borult, ami nem volt kedvem ellenére. Kérdéseire rejtélyes vála-

szokat adtam, amelyek cseppet sem világosították föl. Meg akart szondázni. *Tudjuk, hogy a beteggel szemben az orvos bizonyos előjogokat élvez, ezeket senki sem meri vitatni* [kiemelés tőlem, S. Z.]. Hallottam, amint a vizsgálat közben sóhajtozik, mintha nem lenne elégedett az eredménnyel. (...) Egyszer csak fojtott kiáltás szaladt ki a száján, valami olyasmi, hogy »Istenem, hát lehetséges lenne!« (...) A takarómat lehúzták. Zilált öltözékem szabadon hagyta a felsőtestemet! A doktor keze határozatlanul, reszketve ért el egészen a hasamig, ahol a betegség fészkel. A vehemens tapogatás közben alighanem ránehezedett az alhasra, mert metszően felsikoltottam, és hevesen eltasztottam. (...) Mintha villám sújtotta volna le e szerencsétlen embert. Mondattörédek buktat ki a száján, mintha félne kimondani őket. Ó, hogy szerettem volna őt száz lábnnyira a föld alatt tudni!!!¹⁶ *A szexualitás történetének* kritikai keretrendszerébe beágyazódó Barbin-memoár látványosan feltárja a humán–nonhumán kapcsol(ód)ás árnyoldalait. Foucault vagy akár Deleuze ellenszenva a test biologizálásával vagy medikalizálásával szemben épp ahhoz a felismeréshez kapcsolódik, hogy a darwini, majd később freudi megközelítések mentén a természetbe visszaírt emberi test ugyanazoknak az autoritárius gyakorlatoknak van alávetve, mint maga a természet.

Ám hadd ne érijük be ennyivel! Lányi András azt állítja, hogy a természeti és a morális dimenziók közötti viszony dialektikája összetettebb. Szemben Nietzschével, aki *A tragédia születése* című értekezésében amellest érvel, hogy Oidipusz, illetve bármely antik kultúrhérosz felszabadító gesztusa, cselekvő bűne – mint egyben az emberi méltóság negatív feltétele (!) – szükségképpen amorális és természetellenes, és maga a természet áll érte bosszút a lázadó hősön, Lányi azt állítja, hogy Oidipusz valójában semmi természetelleneset nem tett, nem vétett az úgynevezett természettörvények ellen, hiszen épp azok szellemében cselekedett, amikor erőszakosan leölte Laioszt, megfejtette a Szfinx talányát, és nőül vette saját anyját.¹⁷ A valódi morális fordulat a tragédiában nem ott keresendő, állítja Lányi, amikor a még útonálló Oidipusz gyilkol és megfejt a Szfinx talányát, hanem amikor önmaga előtt is fölfedve és beismerve a múltban elhibázott lépéseit, elindul az önmegismerés legszemélyesebb, kizárólag általa bejárható útján. A morálnak tehát legalább kettős jelentése van: az első a Nietzsche által is kritizált (általa gyakran szemétként aposztrofált) normatív moralitás (szabályokban, tiltásokban, törvényekben, normák kvázi-objektív halmazában kódolt köz-erkölcs), a másik valamiféle (inter)szubjektív moralitás, az önmegismerés függvényében méretezett cselekvés erényessége: „Felelősség és erkölcs – írja Lányi Lévinas nyomán – (...) helyet cserélnek: nem azért vagyunk felelő-

sek, amit egyik vagy másik erkölcsfilozófiai rendszer a kötelességünké tesz, hanem azért lehetnek egyáltalán erkölcsi kötelességeink, mert felelősséggel tartozunk. Maga a felelősség (...) etika-előtti. Nem azt írja elő, mit kell tennünk, hanem arra ad választ, hogy kik vagyunk. Ismerd meg önmagad: a felelősség szubjektuma vagy. De kinek felelünk? Természetesen annak, aki szólított. Aki a segítségünkre szorul. Mert a megértésre nyitott lét a gyakorlatban azt jelenti, hogy értjük, mit tesz ínséget szenvedni, és felismerjük a szűkölködő hozzánk intézett kérésében a tennivalónkat.”¹⁸ Lányi szerint az önmegismerés értelmében vett (inter)szubjektív moralitás az emberi ágenseket visszacsatolja az ökoszféra homeosztatikus rendszerébe.¹⁹

Az a dialektika, amelyben a focauldiánus olvasat az egyén biopolitikai hatalomtechnikáknak való kiszolgáltatottságát éri tetten, Lányi Oidipusz-olvasata felől nézve egy önmegismerő folyamat pozitív hozadékaként is felfogható. A Szophoklész-tragédia voltaképpen arról szól, hogy főhőse az önmegértés útján haladva a „természetes” (azaz parancsoló, erőszakos, autoriter, az embert pusztán végtagjai számával mérő) emberből, aki megérkezésakor volt, a morál szubjektumává válik (nem várja meg sógora, Kreón ítéletét, hanem mintegy önmagára mér ítéletet, önmagát vakítja meg, önmagát száműzi). Ugyanez történik Alexinával: abszolút értelemben, a morál normatív meghatározásai szerint talán vétkes, de amennyiben a morál értelmét nem korlátozzuk az erkölcs kanti univerzalizmusára, morálisan hazatalál. Ilyen értelemben – megfontolva, hogy az erkölcs valódi tétje: becsatornázni a humán világot a bioszféra homeosztatikus rendszerébe – Herculine Barbin csak most kezd igazán morális lényként, a bioszférával összhangban viselkedni és cselekedni.

A „szexualitás furcsaságainak” uralásához Foucault szerint egyszerre tartozik hozzá a közeledés és az eltávolítás: „A hatalom (...), amely hatáskörébe vonja a szexualitást, úgy érzi, kötelessége megérinteni a testet; simogatja is tekintetével, felértékeli egyes övezeteit; felvillanyozza a felületét; dramatizálja nyugtalan pillanatait. (...) átadja magát az általa üldözött gyönyöröknek, s amikor aztán ott áll szemtől szemben a gyönyörrel, élvezi erejét, élvezi, hogy megbotránkozhat, hogy ellenállhat. Foglyul ejteni és elcsábulni; összezsapni és megerősíteni egymást: a szülők és a gyerekek, a felnőtt és a kamasz, az orvosok és a betegek, a pszichiáter és a hisztérikus meg a perverz betegek – mind ezt a játékot játsszák a 19. század óta.”²⁰ Próbáljuk csak ebben a pázmában megérteni a kéziratot első alkalommal közreadó Tardieu pozícióját. Tardieu egy patológikusnak ítélt genitális elváltozás szimptomájaként rendezi sajtó alá a Barbin-életrajzot. A memoárnak tehát árulko-

dónak és csalogatónak kell lennie, közel kell vonnia olvasóját a „titokhoz”, a patológikus egzotikumhoz. Ám Tardieu-nek azt is jeleznie kell, hogy mindettől illik tartózkodnunk, hogy mindez csak abban a minőségében lehet számunkra érdekes, ha sérti a szexuális normát. Mi mást is tehetne: erőt demonstrál, önkényesen megcsonkítja a kéziratot, bizonyára az általa dagályosnak, hisztérikusnak, fegyelmezetlennek, inkohereusnak, végső soron tehát „asszonyinak” ítélt passzusokat távolította el. Ám a helyzet paradoxona abban áll, hogy Tardieu nem gyalulhatja simára a memoárt, nem takarhatja el minden vérző sebét, hiszen ebben az esetben éppen azt tüntetné el, ami miatt mindez a nyilvánosságra tartozik: a patológiáját. Cenzori működése tehát nem fedheti el egészen, sőt, mintha inkább felnagyítaná a memoár normabontó gesztusait, a morális norma kikezdését: „A rám mosolygó ócska kis nők közt, akik ajkukkal ajkamat illették, bizonyára egy sem akad, aki ölelő karomban a szégyentől ne hőkölné vissza, mintha hullóhöz érne. Eh, nem érdekes, én aztán nem kárhoztatok senkit! Igen, köztetek jártam, s még halvány árnyékot sem hagytam magam után. Ember, én nem szennyeztem hamis esküvel ajkam, sem testemet ocsmány párosodással! Én nem láttam nevémet a sárba tiporva hűtlen hitves miatt. Napvilágra tárt bűzös keléseiteket elkerültem. Az aranyozott kehelynek csupán az illatát szívtam. Ti fenékig ürítettétek a szégyent, a gyalázatot, és még ez sem volt elég tinéktek. Tartsátok meg a szájalmatokat. A szájalom talán inkább titeket illet, nem engem. Ott lebegek végtelen nyomorúságaitok fölött, az angyalok természete lett osztályrészem, mert ti azt mondtátok, nincs helyem a ti szűkös szférátokban. Tiétek a föld, az enyém a végtelen tér. Durva, anyagiságotok ezer szállal láncol titeket a földi világhoz, lelketek nem merül az áttetsző és végtelen óceánba, ahol megrészegül az én lelkem, mely sivár fővenyeteken egyetlen fénysugár után bolyong.”²¹

Az, hogy a memoár odahagyja korábbi fegyelmeztségét, hogy eksztatikus narrációvá válik, hogy a diszkurzív minta, az antik tragédia önfegyelmező, öngyarmatosító követéséről látványosan lemondva mintegy dadogó, máskor meg üvöltő, engedetlen tanúságtétellé vedlik, világosan jelzi az utolsó járható csapást: az önmegismerését – a megsemmisülését és a földdel egygyé válását. Az önmagának törvényt adó változékonyság bensővé tételét. A Tardieu által legbrutálisabban megerőszakolt nyelvben még felfénylik valami eksztatikus hazatalálás az ökoszféra tágas otthontalanságába. Kolónoszba. Théseus pedig, Oidipusz távozásának egyetlen tanúja, térdre rogy, és imáját nemcsak az olimposziakhoz, de Gaiához is intézi.

JEGYZETEK

¹ Michel Foucault: *Herculine Barbin, más néven Alexina B.* Józseveg Műhely Kiadó, Budapest, 1997.

² A foucault-i elmélet lehetséges ökokritikai, vagy legalábbis ökofeminista távlataira vonatkozó gondolat Hódosy Annamára *Biomozsi* c. kötetében is felmerül: „Úgy tűnik a [*Menedék* c.] film annak a demonstrációja lehet, hogy a természet és a nő asszociációja nem általános érvényű, és ezt a hagyományt megkerülve is összefüggésbe lehet hozni a modern patológiát és a környezeti katasztrófát. Valójában azonban a film inkább annak a felismerésében segít, hogy a nő (és a természet) elnyomásának klasszikus feminista terminológiáját és megközelítését – adott esetben – érdemes a fegyelmezés foucauldianus terminológiájával vegyíteni. Annál is inkább, mert Foucault elgondolása a modern »biopolitikáról« eredendően az individuumok fölött gyakorolt uralom azon változásának leírását célozta, amely (többek között) az »őrültség« patologizálását is eredményezte (...). Hódosy Annamária: Ökopszichózis: a betegség mint környezetpolitikai ellenállás. Melankólia, Menedék, Safe. In: H. A.: *Biomozsi. Ökokritika és populáris film.* Tiszatáj Könyvek, Szeged, 2018, 239.

³ „A két talány – jegyzi meg Horváth Andor – szimmetrikus és ellentétes: az elsőnek »gazdája« van, mármint a Szfinx, hiszen ő kérdez és neki kell válaszolni, minden úgy zajlik, mint egy párviadalban, lehet győzni vagy lehet veszíteni, a második viszont »gazdátlan«, sem azt nem tudni pontosan, kitől származik, sem azt, hová vezet a kérdés, csak azt tudni, hogy isteni büntetés áll mögötte. Az első: feladvány – személytelen és elvont, mint az örök igazság és a találós kérdés. A második: rejtély – személyes és konkrét, mint a büntett és mint a Végzet. Az első megfejtése: *az ember*. A másodiké: *ő, az ember*.” Horváth Andor: Oidipusz, a jövő embere. In: H. A.: *A szent liget*. Tanulmányok a görög tragédiáról. Polis, Kolozsvár, 2005, 80–81. A Horváth Andor által fölvetettek analógiáján elindulva, a Barbin-memoár esetében is könnyen azonosítható az általános felől a személyes irányába haladó tükrörszimmetria. Esetében az első megfejtés: „ő, a (nőből lett) férfi”, majd ennek a megfejtésnek a nonszenszét hangsúlyozó második válasz: „ő, a (halálra szánt) hermafrodita”.

⁴ Lányi András: *Oidipusz, avagy a természetes ember*. Liget Műhely Alapítvány, Budapest, 2015.

⁵ Tengelyi László a sorseseemény fogalmával írja le ezt a folyamatot: „[A sorseseemény] olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, föld alatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt.” Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1998, 199.

⁶ Michel Foucault: *i. m.*, 35.

⁷ Uo., 13.

⁸ V. ö.: „Túl egyszerű, túlon túl közönséges lenne, ha ő [Teiresziász] máris előadná az egykor történeteket: *ki kell deríteni*, mi történt, mert így határozott az isten. Nem pusztán az igazságról van szó, hanem arról is, miként kell megkínlódni érte.” Horváth Andor: *i. m.*, 79.

⁹ Michel Foucault: *i. m.*, 20.

¹⁰ Uo., 16.

¹¹ Uo., 29–31.

¹² Földényi F. László arra mutat rá, hogy a természettel szembeni romantikus kapituláció, valamint a természet fölötti abszolút humán uralom 18. századi képzete ugyanannak az érmének két oldala: „Az első esetben végtelenségig reprodukálható egyedre redukálódik az ember: személyisége, létezésének egyszeri és megismételhetetlen volta merő fikcióvá válik. A romantikusoknál is semmivé foszlik ez az egyszerűség: igaz, hogy az ember itt nincsen magára utalva, de a természet, amelynek ő pusztá porszeme és »szerves alkotóeleme«, hatalmas hegyként nehezedik rá. (...) A romantika iróniái közé tartozik az is, hogy vágyát éppen az elégítette ki, amitől a legjobban tartott. Más szavakkal: az individuum tökéletes feloldódásának a vágya mögött olyan mazochisztikus vágyak lappanganak, amelyeket csak a szadistává fajuló, a személyiséget valóban fenyegető technika képes kielégíteni.” Földényi F. László: A kettéhasadt természet. A romantikus természetelmélet csapdája. *Liget*, 1998. december <https://ligetmuhely.com/liget/foldenyi-f-laszlo-a-kettehasadt-termeszet/>

¹³ Michel Foucault: *i. m.*, 65.

¹⁴ Uo., 69.

¹⁵ Uo., 91.

¹⁶ Uo., 61.

¹⁷ V. ö.: „Oidipusz, mint minden uralkodó, a hatalom gyakorlása során azokkal az eszközökkel él, amelyeknek hatalmát köszönheti. A rend, amit a Városban meghonosít vagy fenntart, az embert természeti lényként, eszes állatként határozza meg, aki kétlábúnak is csak bizonyos megszorításokkal nevezhető. Ez továbbra is a vadon törvénye, amit a racionális bestia a maga szolgálatába kényszerített. Ugyanaz a perverz hatalom, amelyet a szülei felett gyakorol, teszi képessé Oidipuszt, hogy uralkodjon a szülővárosán. Mindaddig legalábbis, amíg ott önmagát és mások őt idegennek tudják, olyasvalakinek, aki a helyi viszonyokon kívül áll, pártok és előítéletek felett. Elmondhatjuk tehát, hogy hatalmának legitimitása a modern racionális uraloméhoz hasonlatos: vélt kívülállósága igazolja (...). Igazságos csakis az ilyen bíró lehet, gondolják Kant nyomán még ma is sokan, aki nem akar semmi mást,

mint amit mindenkinek akarnia kell: a törvényt. Oidipusz története azonban arról tanúskodik, hogy a semleges kívülállás vélelme tudatlanságnál nem egyéb (...).” Lányi András: *i. m.*, 22-23.

¹⁸ Uo., 56–57.

¹⁹ „[A]zok a törvények, amelyek alapján a szabadság különös képességével megáldott lény választ jó és rossz között – tehát az erkölcs törvényei –, ugyanazt a szabályozó szerepet játsszák a társadalomban, amit a természet törvényei töltenek be az evolúció folyamataiban. (...) De törvény ez is, amely elpusztítja, aki vét ellene, mert csak céljaink megválasztásában vagyunk szabadok, és nem abban, hogy elfogadjuk-e az erkölcsi törvény illetékességét tetteink felett. Az ember erkölcsi lény, mert számára az erkölcsi igazság lét és nemlét kérdése: ha elvétí, ugyanúgy elpusztul, mint a szarvas, aki rosszul méri fel a lába előtt megnyíló szakadék szélességét, és a mélybe zuhan.” Uo., 72. Voltaképpen ugyanezt állítja Marx Bagi Zsolt értelmezésében: „Kulturális tevékenység az a tevékenység, amely nem egy tőle független természettel szemben gondolja el magát, legyen az a természet akár a fizikai természet, akár a tőke. »A természet az ember szervetlen teste, tudniillik a természet, amennyiben maga is nem emberi test. Az ember a természetből él, ez azt jelenti: a természet az ő teste, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon. Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert az ember a természet része.« (Marx, 1977: 41.)

Az, hogy az ember a természet része, nem jelenti azt, hogy itt egy valamiféle naiv naturalizmussal volna dolgunk, éppen ellenkezőleg. Az ember csak akkor kerül egységbe a természettel, csak akkor válik a természet az ő testévé, amennyiben azt nem mint vele szemben állót ragadja meg. Az a folyamat, amelyben az ember a természetet a saját testévé teszi, nem más, mint a történelem, vagy még pontosabban a természettörténet, avagy a mi kifejezésünkkel a kultúra.” Bagi Zsolt: *Az esztétikai hatalom elmélete. Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*. Napvilág Kiadó, Budapest, 146–147.

²⁰ Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Atlantisz, Budapest, 1996, 48–49.

²¹ Michel Foucault: *Herculine Barbin, más néven Alexina B.*, 87–88.