

*Horváth Márk és Lovász Ádám*

Eötvös Lóránd Tudományegyetem

## **Kísérteties identitások: Queerség, aszexualitás és non-reprodukció**

Tanulmányunk célja az angol-amerikai queer elméleten belül az utóbbi két évtizedben keletkezett új irányzatnak az ismertetése, valamint ezen irányzat összekapcsolása az aszexualitásnak egy sajátosan felfogott interpretációjával, illetőleg annak magyarországi megnyilvánulásával. Kutatásunk elméleti síkon leginkább Lee Edelman „sötét-queerségére” fog támaszkodni, és az általa kínált értelmezési keretbe ágyazzuk a magyarországi aszexualitás diszkurzusok jelenségét. Egy olyan poszt-antropocentrikus identitásbeli megközelítésmóddal van dolgunk, amely túlmutat a Lee Edelman által „*reproduktív futurizmusként*” értelmezett heteronormatív, domináns paradigmán. Tanulmányunkban az aszexualitásra mint jelenségre új és kritikai szempontból kívánunk reflektálni. Lee Edelman mellett fontosnak tartjuk Leo Bersani és Lauren Berlant anti-szexuális pesszimizmusára, valamint a negativitás emancipatív potenciáljára felfigyelő queer-feminista irodalmakra is kitérni, mivel fogalmi szempontból ezek jelentős átfedéseket mutatnak egymással. Álláspontunk szerint a dzsender kutatásban ritkán képviselt pozíció a reprodukció felszámolásának lehetősége, különösen a magyarországi demográfiai helyzettel összefüggő diszkurzusokban. Az aszexualitást nem kizárólag szubkulturaként értelmezzük, hanem a heteronormativitás struktúráinak átfogó és radikális tagadásának lehetőségeként, aminek lényegét a queer elmélet ‘antiszociális’ fordulatával lehet megragadni. Tanulmányunk tehát a queerség kritikai lehetőségeinek maximalizálására törekszik, és ezt kívánja összekötni az aszexualitásnak egy ontológiai szempontból elmélyült elemzésével.

### **Bevezetés**

A kortárs angol-amerikai queer elméletben az elmúlt évtizedben kialakult egy olyan álláspont, amelyet Judith Halberstam a queer studies „antiszocioális fordulataként” nevez meg. Megfogalmazása szerint ez a szexualitásnak „társadalomellenes, negatív és anti-relációs elmélete” volna (Halberstam 2008, 140). Ann Cvetkovich a depresszióval, a depresszió

negativitásának reflexív felvállalásával azonosítja a queer negativitást (Cvetkovich 2012, 190). Cvetkovich a konvencionális, heteronormatív boldogsággal szembeni szkepszist jelöli meg a queerség lényegéként, ebben látja az új irányzat radikalitását. Erre az általános és normatív boldogsággal szembeni kételyre említi Cvetkovich példaként Allyson Mitchell egy 2001-es installációját, amelynek címe *War on Worries* („Háború az aggodalmak ellen”). Az alkotás különféle, mindennapinak tűnő fényképekből áll, amelyek koherenciáját a képbe ágyazott játékkatonák törik meg, visszautva ezzel a társadalomra és a mindennapokra nehezedő, a heteronormativitásból részben következő rendszerszintű problémákra és konfliktusokra.

Ebben a műalkotásban, mondja Cvetkovich, a művész arra reflektál, hogy korunkban nem csak az általános, szisztematikus jellegű aggodalmak uralkodtak el a későkapitalista társadalomban (terrorizmus, háború, szegregáció, rasszizmus, klímaváltozás), hanem a mindennapok apróbb, és jelentéktelennek tűnő érzelmeit is áthatják a negatív jellegű attitűdök, az egyre inkább totálissá, rendszerszintűvé váló krízis. Cvetkovich az installációt elemezve kiemeli, hogy az általános emberi bizonytalanságnak és a választások, döntések nehézségének a hétköznapiakban is fellelhető megannyi materializációja: a szórakozás vagy a lelki béke, a tiszta fürdőszoba vagy a kiállítás megtekintése, az organikus hús vagy a spórolós bevásárlás, a munka, vagy a vakáció lehetősége választásokban fogalmazódik meg (155). A depresszió ebben a művészeti és társadalomkritikai projektben a mindennapi élet megannyi rítusának színhelyébe ágyazódik, és „nyilvános érzésként” („public feeling”) válik értelmezhetővé (156). A queerség anti-szociális fordulat értelmében nem csak a szubjektív boldogság-érzet mint normatív cél kérdőjeleződik meg, hanem a nagy társadalommérnöki törekvések is, így a queer negativitásban az általános fejlődés mellett elköteleződő metanarratíváktól való távolságtartás is feltételeződik. A negatív queerség megtagadja a szubjektum negativitásának újraalapozását bármely új tapasztalati pozitívításba (Berlant és Edelman 2014, 5).

Mielőtt rátérnénk a negatív queer diszkurzushoz tartozók mondandójának felvázolására, érdemes kitérnünk Jean-Francois Lyotard posztmodern-fogalmára, mint elméletörténeti kiindulópontokra. A heteronormativitással mint metanarratívával, továbbá, az azt megkérdőjelező modernista emancipatorikus irányzatokkal szembeni szkepticizmus („a kritika kritikája”) az egész posztmodern gondolkodást áthatja. Lyotard értelmezésében a nagy narratívák ideje lejárt: az univerzalista diskurzusok képtelenek válaszokat adni a kortárs társadalmi problémákra, azok komplexitására (Lyotard 1993 [1979]; Lovász 2014). A posztmodern állapot nemcsak a modernitás kifulladásának kulturális tüneteként értelmezendő, az emberi történelem lezáródásából eredő fatalizmusként, noha ezen elemek is

beletartozhatnak értelmezésünkbe. A posztmodern állapot egyben normatív igény is a szkepticizmusra. Nyelvjátékok sokasága váltja fel az egységes igényű „nagy elméletet”, és a társadalmi folyamatok következtében feloldódnak az utópikus elképzelések. Ily módon az objektivista igényű tudományosság által feltárt igazságok sem tekinthetők egyebeknek, mint egy lehetséges nyelvjátéknak a sok közül, amely nem rendelkezik több legitimitással, mint a többi nyelvjáték. A posztmodern állapot, végső soron, a nyelvjátékok igazságmonopóliumának idejének a lejárta utáni plurális értéktér. Ebben a kontextusban az emancipációs stratégiák radikális újragondolása is szükségeltetik. Milyen irányultságú legyen az identitáspolitiká a posztmodern társadalmi miliőben? Az általunk bemutatni kívánt queer-elméleti szerzők esetében még ennél is radikálisabb kérdésfeltevést találhatunk: egyáltalán szükséges-e az identitáspolitiká fenntartása? Egyáltalán létezik-e „*identitás*”? Mint látni fogjuk, nem egy queer szerző nemleges választ ad ezen kérdésekre.

## A performativitástól az inoperativitásig

A queer negativitás és annak „*társadalom-ellenes*” és „*identitás-ellenes*” álláspontjait azt követően érthetjük meg igazán, ha számításba vesszük, mely (queer) paradigma újragondolására irányulnak. A queer-elmélet anti-szociális fordulata akár logikus következménye is lehetne a posztmodern állapot relativizmusának. A különböző határvonalak elmosódása, valamint a tér megnyílása az alternatív performativitások számára nyújtana kibontakozási lehetőségeket a performatív elmélet értelmében. Produktivitás forrásaként tételeződik tehát a nemi politikai tér pluralizálódása. Ennek szellemében fogalmazta meg Judith Butler a nemi identitás performatív jellegéről szóló tézisét. (Butler 2002 [1990]) Említhetnénk egyéb feminista szellemi előzményeket is, azonban Butler munkája, *A problémás nem* (2000 [1990]) és annak preszuppozíciói váltotta és váltja ki a mai napig a legtöbb kritikát a negatív queerség képviselői részéről. Ezért érdemes röviden és lényegretörően kitérnünk Butler főbb állításaira. Monique Wittig nyomán, Butler a következőképpen azonosítja a heteronormatív társadalmi nyomásgyakorlás működését:

A nemek ‘megnevezése’ az uralomgyakorlás és kényszerítés módja, egy intézményesített performativitás, amely létrehozza és kormányozza a társadalmi valóságot azáltal, hogy elvárja a testeknek a szexuális differencia

elveinek megfelelő diskurzív/perceptív konstrukcióját. (Butler 2002 [1990], 147; saját fordítás — H.M. és L.Á.)<sup>1</sup>

A megnevezés egyben hatalomgyakorlás is; a heteronormatív társadalom voltaképpen a megbélyegzésen keresztül konstualja meg a nemi identitások 'elfogadható' formáit. Ezen gondolat, mint olvashatjuk alább, Lee Edelmantól sem áll messze. Még a testrészek megnevezései is a kompartmentalizációt és fragmentalizációt hivatottak szolgálni, vagyis a testek ellenőrizhetővé-tételét (146). Megjegyzendő, hogy nem a biológiai adottságok valóságának a tagadásáról volna szó Butler konstrukcionizmusa kapcsán, hanem sokkal inkább a biológiailag létező testek elkerülhetetlen kódolásáról. Ez a megnevezési gyakorlat, Butler nézete szerint elválasztható, külön problematikaként kezelhető a test morfológiai vonatkozásaiból alkotódó biológiai nemektől, mivel a szexuális identitás konstruált, azaz performatív módon kerül kialakításra az egyén és a társadalom közti komplex kölcsönhatások és tranzakciók során. A személyiségnek bármely benső, állandó lényegiség tulajdonítása Butler szemében „gyanús” (171). Nem létezik homogén, önmagával egészen azonos nemi identitás; mindannyian különböző performatív cselekvések révén alakítjuk ki különböző egymástól elkülöníthető elemekből, afféle Legó-kockákból a saját szexuális identitásunkat (173–4). Ez természetesen nem zárja ki a koherenciát, Butler nem azt kívánja sugallni, hogy a nemi identitás konstruált és inszubsztanciális jellege kizárna minden identitásbeli összhang lehetőségét. Sokkal inkább arról van szó, hogy Butler az identitásképződésben való kommunikatív aspektusnak kíván megfelelő helyet biztosítani. Az identitás „a test felszínein játszó üres szignifikációkból” állna, és semmilyen ontológiai státusszal nem rendelkezik (173). A performatív cselekvések konstrukciók, és ennél fogva, a nemi identitás, mint olyan fabrikáció. Ebből következően a nemileg kódolt test (gendered body) „nem rendelkezik semmilyen ontológiai státusszal azon cselekedetek valóságtartalmán kívül, amelyek valóság alapját képezik” (173). Vagyis a testnek mint kizárólag biológiai létezőnek a tagadása volna a konstrukcionista tézis kulcsállítása, és ezen keresztül a nemi identitás fabrikált jellegére való figyelemfelhívás.

A konstruktivizmus következményeit illetően Peter L. Berger rendkívül érdekes megjegyzéseire utalnánk a vallás konstruált jellegét illetően (Berger 1973 [1967], 181–9). Abból, hogy egy nyelvjáték társadalmilag konstruált, figyelmeztet Berger, nem következik azon nyelvjáték szabályainak

---

<sup>1</sup> Az 1990-es kiadás magyarul *Problémás nem* címen jelent meg (*Problémás nem: Feminizmus és az identitás felforgatása*. Budapest: Balassi Kiadó, 2007; ford. Berán Eszter, Vándor Judit). Mi azonban a 2002-es második kiadás szövegét használjuk, az idézeteket saját fordításban adjuk közre.

illegitimitása vagy ontológiai hamissága (182–3). Vagyis a vallásnak, vagy bármely egyéb társadalmi intézményrendszernek emberi-eredetű kivételként való azonosítása nem cáfolhatja a vallási hagyományok igazságtartalmát, sőt, amennyiben az emberben azonosítjuk az igazságok végső forrását is, annyiban teológiailag is összeegyeztethető a vallási dogmatikának némiképpen átdolgozott változatával a társadalmi konstrukcionizmus Berger-féle értelmezése (187). Más szóval, a fabrikáció tényének bemutatása, a társadalmi konstrukcionizmus első komoly teoretikusa szerint, egyáltalán nem delegitimáló jellegű. Erről, úgy tűnik, Butler nem kíván tudomást venni. Pontosan ez utóbbi gyenge pontján támadja Butler performativitás-elméletét Leo Bersani. Ugyanis, politikai szempontból, nem feltétlenül elégséges a szexuális identitások konstruált jellegének az akár kritikai szellemű leleplezése sem. Az artikulálódás esetlegessége, mint ontológiai felfogás, nem biztos, hogy maga után vonja azokat az emancipatív politikai-ideológiai konzekvenciákat, amelyeket Butler tulajdonít egy inszubsztancialista szexuális ontológiának. A nemi esszenciák tagadása távolról sem biztos, hogy kizárólag progresszív politikai pozíciókat tesz lehetővé.

### **Radikális passzivitás és identitásmentes identitás**

Eddig lényegi megegyezést láhattunk Butler és a 'negatív' queerek között. Mindkét megközelítésmód távolságot tart a biologizáló szexuális felfogásmódoktól. A köztük lévő eltérés a szexuális identitások heteronormatív konstrukcióira adandó politikai válaszokban, a hatalom relatív lokalizálhatósága és a politikum általános felfogásában található. A fennálló heteronormatív kódolással szemben, amely az ismétlés folytán képes csak fenntartani magát, Butler az ismétlés alternatív, szuberzív formáinak politikai programmá emelését javasolja (Butler 2002 [1990], 185). Az alternatív szexuális irányultságú aktorok, amennyiben tudatában vannak a nemi identitás konstruált jellegének, hatalmukba vehetik saját testeiket és a butleri heterotópiában szabadon rekombinálhatják a különböző identitás-elemeket, sőt, új elemeket is bevonhatnak az identitás-konstrukciók plurális játékaiba. Ugyanakkor ez az önfelzabardítás Butlernél hangsúlyosan nem az autonóm egyéni szubjektum emancipációja, hanem interszubjektív folyamat. Az alternatív, „parodisztikus” ismétlés elsősorban a már meglévő szexuális identitásbeli elemek rekonfigurációját jelenti. Példaként említi a szerző a „férfias” jegyeket személyiségükbe integráló „butch” leszbikusok identitást (Butler 2002 [1990], 41).

Bersani kritikája az ismétlés igenlését kifogásolja a performatív elméletben. Bersani megfogalmazásában, „azáltal hogy a heteroszexualitás

szubverzív ‘reszignifikációjára’ helyezi a hangsúlyt, ahelyett hogy ‘átfogó lecsereléséről’ beszélne, Butler a kulturális politika mezejében helyezi el a homoszexualitást” (Bersani 1996, 46; saját fordítás — H.M. és L.Á.) Vagyis a forradalmi, minden identitást elsöprő, a heteronormatív társadalmat alapjaiban kikészítő átfogó forradalmiság helyett a performatív dzsenderelméletben csupán mérsékelt reformizmust lát Bersani. Parodisztikusan viszonyulni a fennálló normákhoz annyi, mint felszínes bíráló tárgyává tenni azokat és, végső soron, hozzájárulni, akarva-akaratlanul, azok további megerősítéséhez, legalábbis Bersani olvasata szerint (51). A rekombináció praxisa nem elégséges, mert nem szabadít fel bennünket az identitáspolitika kényszere, a domináns kulturális mátrix hatalma alól. (ibid) A negatív queerelmélet fontos kiindulópontja a szexualitás és a politikai állásfoglalások közti oksági relációk kikezdése (71). A heteronormativitástól eltérő szexuális identitások nem vezetnek el automatikusan a progresszív politikai állásfoglalások artikulálódásához.

Az anti-szociális fordulat másik teoretikusa, Michael Warner, magát a „közösséget” és közvetve az identitást problematizálja:

Annak ellenére, hogy szervezeti szempontból hasznosnak bizonyult [...] a közösségiség, mint fogalom problematikus, abból adódóan is, hogy a leszbikus és homoszexuális történelem pontosan egy nem-közösség története, és azért is, mert a szétszórtság mindig is jellemzőbb volt rájuk, mint a lokalitás. [...] Továbbá a ‘queer’, mint jelző agresszív és szubverzív lépés; megtagadja a tolerancia minorizáló logikáját, vagy az egyszerű politikai érdekképviselőt a normativitás fennálló rezsimjeivel szembeni átfogóbb ellenállás végett. (Warner 1993, xxv–xxvi; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

Queernek lenni ezen nézet szerint annyi, mint egy „*nem-közösséggel*” azonosulni. Ebben a fogalomban ragadható meg legjellemzőbben az anti-szociális queerségnek a kisebbségi létbe való zártságot tagadó igyekezete. Az aktivista magatartás elsőbbségével szemben sokkal inkább egyfajta pluralizmus mellett foglalnak állást az anti-szociális queerek. Judith Halberstam például a „radikális passzivitás” lehetőségét is felveti, vagyis a politikai szférát domináló vélt optimizmussal szemben kritikai lehetőséget jelenthet akár a saját létezés megtagadása, afféle végső, minden szignifikációt felszámoló rövidzárlatként (Halberstam 2008, 150). A legradikálisabb forradalmi tett egy olyan társadalomban, amely a folyamatos performativitást követeli meg, mondja Halberstam, nem feltétlenül a butleri paródia, hanem sokkal inkább az anti-szociálisság gondolatából/gyakorlatából eredő munkátlanság. Az inoperatív performativitásokon keresztül lehetővé válhat „egy egészen másféle feminitásba való áthelyeződés” (151).

A radikális passzivitás Halberstamnál és Bersaninál nem valamiféle apolitikus, a közélettől elzárkózó álláspont, hanem, látszólagos apolitikussága ellenére, politikai állásfoglalás. Nem az a feladata a queereknek, hogy a fennálló heteronormatív diszkurzusokba jól funkcionáló szereplőkként, a társadalom hasznos tagjaiként beágyazódjanak, hanem az, hogy kilépjenek a fennállóból. A „homo-ság” (*homo-ness*), véli Bersani, nem valamiféle, a konvencionálistól eltérő társas viszony (*sociability*), hanem „a társas viszonyra való, potenciálisan forradalmi jellegű képtelenség” (Bersani 1996, 76). Egyáltalán nem kell bizonyítaniuk a queereknek, hogy mennyire nagyon is képesek „normális emberekként” élni, mert forradalmi és, ebből adódóan, nem-normatív ágensek ők, akik éppen a viszonyaikat formálhatják át alapjaiban (176).

Az identitásbeli kérdések túlhangsúlyozása Lauren Berlant és Elizabeth Freeman szerint is korlátozza az alternatív életmódok transzgresszív erejét (Berlant és Freeman 1993, 220). Az „igazi én” keresésének imperatívusza pontosan a fennálló kapitalista viszonyok követelménye; márpedig igazi, valóságos énünk nem létezik, és ennek belátásában akár az olyan transzgresszív életmódok számításba vétele is segíthet bennünket, mint a kötöttségektől mentes homoszexuális közösülés (*cruising*). „Kevés dolog nehezebb annál”, írja Bersani, „semmint hogy a Másik iránti érdeklődésünket fékentartsuk és ne hagyjuk ‘párkapcsolattá’ degenerálódni eme érdeklődést” (Bersani 2010, 57). Bersani, Halberstam „negatív passzivitásához” hasonlóan szintén az inoperatív performativitást, az ismétlés megtagadását javasolja forradalmi kiútként. Vagyis, megérkeztünk a „szexualitás nélküli homoszexualitáshoz” (Bersani 1996, 121).

Bersani, André Gide *L'immoraliste* című regényének biszexuális hajlamú főszereplőjét, Michelt elemezve megállapítja, hogy, paradox módon, a meg-nem-valósuló homoszexuális vágy még veszélyesebb a heteronormatív intézményrendszer számára, mint a valóságos, szexuális, etnikai és egyéb határvonalak áthágása:

Egy férfi, akibe egy másik férfi hatol kétségtelenül nem mentes a szubverzív potencialitástól: semmi sem fenyegetőbb a kulturálisan kikényszerített, férfiak és nők közé felállított határvonalak számára mint egy férfi aki valós vagy fantazmatikus formában élvezzi a női szexualitást. Azonban egy első olvasatra meghökkentő állítást fogalmaznék meg; Gide lehetetlen szexualitása még veszélyesebb a domináns kulturális ideológiák számára. Nemcsak a szexuális viszonyulások átrendezését hordozza magában (aktív-passzív, domináns-alárendelt) — hanem *kevonni látszik a 'szexuálisból' bármely viszony(ulás) meglétének a szükségességét.* (Bersani 1996, 121–2; saját fordítás; kiemelés tőlünk — H.M. és L.Á.)

Michel nem ér hozzá az általa csodált arab fiatalemberekhez, vagyis nem valósítja meg a vágyait. Halberstam kifejezésével élve, így a „passzív radikalitás” nihilista álláspontjára helyeződik a *L'immoraliste* főszereplője. Ugyanakkor, ezen „nem-tett” valós következményekkel jár: olyannyira megszállja Michelt nonrelacionális szexualitása hogy elhanyagolja családi viszonyait. Semmit sem követel szemei választottjaitól, és annak dacára, hogy nem történik semmi, mégis történik valami: a heteroszexuális családi struktúra felbomlik anélkül, hogy bármi helyettesítené (123). Michel elkerüli annak csapdáját, hogy a vágyat kielégítse, mivel tudatára ébredt minden vágy kielégíthetetlenségének. Eroticizmusa egy olyan eroticizmus „amely a vágy pszichológiája által nincsen megfertőződve” (123).

A Bersani és általánosságban, az anti-szociális queerelmélet által kínált identitás egy „anti-identitárius identitás” (100). A szubjektumot, az egyébként is hiányzó forradalmi alanyt, nem kiteljesíteni kell ezen logika értelmében, hanem sokkal inkább teret engedni „a szubjektum non-szuicid jellegű eltűnésének” (99).

Az anti-szociális queerség az identitás átmeneti hatalmának radikális megkérdőjelezése, az identitás-politikák vélt vagy valós meghaladásán keresztül. Az integráció, az asszimiláció mellett elhivatott főáramú emancipációs mozgalmaktól, a végső soron a queer radikalizmust felszámoló törekvésektől kívánják megóvni az általuk elgondolt anti-identitáriánus queer közösségek megteremtésének lehetőségét. Lehetőség vagy szükséges rossz helyett a negatív queer paradigma képviselői még az átmeneti vagy akár forradalmian újszerű szociabilitásoknak is az elvetését javasolják, amennyiben azok az (egyéni vagy közösségi) szociabilitás vágy mentén szerveződő viszonyrendszerei lennének: Georg Simmel nyomán Bersani megállapítja, hogy a szociabilitás olyan viszonyulás, amely mentes a vágytól (Bersani 2002, 11). A szociabilitásnak le kell hántania magáról a társadalmat, minden közösségséget és minden intézményt, amennyiben ezen normatív keretrendszerek továbbra is béklyóba fogják a queer aktorokat. A Gide-i homoszexualitás, ahogyan Bersani nevezi, pontosan az „üressége révén kérdőjelezi meg a szexuális mélységnek bármiféle ideológiáját” (Bersani 1996, 123). Azért szükséges az interszubjektivitás vágy vezérelte meghaladása, mert energiáinkat korlátozza. Nem lehetséges a non-heteronormatív szexuális forradalom, ameddig fennállnak az interszubjektivitás intézményei (124). Bersani radikalitása a szubjektum foucault-i kritikájához is kapcsolható; posztmodern projektjének célja az „én-összetörés” posztmodern és egyben, tradicionális értelemben véve, eksztatikus aktusa (100; ld. még Foucault 2002). A modernitás én-építése helyett a posztmodern ihletettséggű anti-szociális queerek az én leépítését helyezik középpontba, annak érdekében, hogy



megteremtődhessen egy olyan tapasztalás, amely mentes az individualizált szexualitás hatalma alól.

Minden interszjektív jellegű szexualitás, Bersani foucault-i hatalomfelfogása értelmében, már magában foglalja a hatalmat. Ezen kényelmetlen tényt nem lehet és nem szabad a kritikai elméletnek kikerülnie, ezért a queer társadalomkritika célkeresztjének középpontba kell állítani az eredendően heteronormatív szexuális vágyat. Amíg vannak személyek, addig vannak nemek közti konfliktusok. Amennyiben fel kívánjuk oldani a nemi ellentéteket és az elnyomó konstellációkat, a személyt mint társadalmi intézményt kell dekonstruálni (25).

A queernek, mint a domináns szignifikációt meggátoló aktorként történő azonosítása legisztábban Lee Edelman *No Future* című művében jelenik meg. Edelman nézetében a heteronormativitás olyan hiábavaló törekvés, amely a vágy hiányzó tárgyát igyekszik kitölteni, annak ellenére, hogy minden jelölő üres (Edelman 2004, 34). A vágy szükségképpen beteljesíthetetlen, mivel a „szignifikációs láncolat” végtelen, tehát lezárhatatlan, miközben a heteronormatív rendszer az identitás rögzítésére és reprodukciójára törekszik. Edelman a következőképpen definiálja a „szinthomoszexualitást” (*sinthomosexuality*):

A szinthomoszexualitás [...] tagadja a fantázia vonzerejét, megtagad bármely jövőbeniséget, amely igyekezne valamilyen jelentéstartalommal kijavítani, összevarni a szakadásokat, amelyek a valóság ruháján találhatóak. A szakadások hozzá vannak rögzülve azokhoz a csalétekekhez, amelyeket a szekvencialitás (*sequence*) klipszeiként (*sequin*) azonosíthatunk, látásunkat összezavarják, azálta, hogy a jelentőség illúziójába ringatnak. Erre válaszul a szinthomoszexualitás egy kifordított fantáziát kínál, amelyben a valóság kosztümének látszólagos hibátlansága (*seamlessness*) látszatként (*mere seeming*) kerül leleplezésre, és a csomók amelyek a klipszeket a helyükön tartották átveszik azok helyét. (35; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

Az edelmani értelemben vett queerség nem kínál jövőperspektívát, maga a jövőnélküliség alkotja annak forradalmi „ígéretét” (3). Ennek a szuberzív queerségnek a kulcsfontosságú mozzanata a terméketlenség, az inoperativitás magasztalása. A szinthomoszexuális aktor tüntetőleg terméketlen, nem járul hozzá a társadalmi újratermelődéshez, és ezáltal, jövőbeniségtől mentes „értelmetlen” létezésével, a szingularitása lefordíthatatlanságának felvállalásával, felszámolja az oppresszív Szimbólum uralmát (35). Minden olyan aktor, amely meggátolja a heteroszexuális reprodukciót, Edelman radikális esztétikájában a „szinthomoszexualist” valósítja meg, legyen szó akár a Dickens *Karácsonyi énekek* Ebenezer Scrooge-áról vagy Alfred Hitchcock *Birds* című filmjének érthetetlen módon megvadult

madárhordáiról. Mint írja, szinthomoszexualitás nem merül ki a pusztán antropomorf aktorokban:

[...] Scrooge, mint szinthomoszexuális, azáltal, hogy nem kíván hozzájárulni a jövőbeniség kommunális realizációjához, megtagadja a domináns fantáziastruktúrát, azt az esztétikai keretet, amely fenntartja a valóságot. Megvalósítja azt a jouissance-t, amely derealizálja a társadalmat és ezáltal, Žižek kifejezésével élve, ‘a szimbolikus univerzum teljes lerombolásával fenyeget’ (44–5; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

A társadalmi valóság alternatív inskripcióit nyújtja számunkra a szinthomoszexuális etikai és esztétikai praxisa. Dickens nem csak azért ítéli Scrooge-t és a hozzá hasonló, szolipszisztikus hajlamú embereket veszélyes és elítélendő személyeknek, mert saját jövőbeniségüket tagadják, hanem azért is, mert pusztá jelenlétükkel a társadalmi újratermelődésnek is gátat szabhatnak (46–7).

A queerség magára varrja a halálöszönt: Edelman negatív queerelméletének zászlajára tűzi a halálöszönt, mint végső mozgatót, emancipatív forrásként. Ebből adódik a társadalmi felelősség, a társadalmi imperatívusz visszautasítása, az anti-szociális elem (Edelman 2004, 49). A szinthomoszexuálisok hiányos jelenlétei arra hívják fel a figyelmünket, hogy minden vágyakozás a halálöszönten inoperatív operativitásából ered. „*A halálöszönten ‘halbatatlansága’*”, állítja Edelman, „*egy olyan kietartó negáció, amely semmilyen bizonyosságot sem kínál számunkra: sem identitás, sem túlélés, sem bármiféle jövő ígérete*” (Edelman 2004, 48; saját fordítás — H.M. és L.Á.). A szinthomoszexuális gyakorlat célkeresztjében a Gyermek áll: mivel nem tartozik felelősséggel, és felvállalja társadalmi felelősségének hiányát, a heteronormativitástól való végleges elkülönültsége a gyermektelenség igenléséből fakad (49). Üres tér tátong a Szimbolikus magvában. Ahelyett hogy ezt a rést be kívánná foltozni, a szinthomoszexuális „*felszámolja a Gyermeket és ezáltal, azt a valóságot amelyet az fenntartani hivatott*” (Edelman 2004, 115; saját fordítás — H.M. és L.Á.).

A Gyermek mint Szimbólum akár perverz túltengésbe, önklonozódásba is fulladhat. Egy hírben az angliai baba-készítőről, Teresa Russon-ról olvashatunk, aki személyes tragédiái után elhatározta, hogy mesterséges, élethű porcelánbabákat készít. Az asszony elmondása szerint „*semmit sem tudta betölteni az űrt*”, amelyet fia elvesztése után érzett. Olyanok is gyakran vásárolnak az asszonytól műbabát, akiknek még sohasem volt gyermekük (Pálos 2015). Az önklonozó Szimbólum tehát parttalan, és Edelman erre a fogalom negativitásának parttalanásával reagál.

## A queer negativitás mint szkeptikus végesség

Általánosságban jellemző a queer studies-ra, hogy a politika, etika és esztétika területeinek vegyítésére törekszik valamennyi, queerként jellemezhető gondolkodó. Így Ann Cvetkovich-nél is megjelenik a depressziót praxisként, alternatív, reinszkripációs és dekonstrukciós eljárásként átkódoló esztétika, mégpedig a „craftivism” során, azaz a kritikai politikai tartalmakkal ötvözött kötés technikájában (Cvetkovich 2012, 173). A kézművesség Cvetkovich értelmezésében egyfajta „kulturális heterogenitást” tesz lehetővé, amely szembehelyezkedik a kapitista piacgazdaság ipari termelésével, újféle kollektivitások és politikai szerveződések „megkötésével”. Érdekes példaként említi a Lisa Anne Auerbach által kötött téli kesztyűk üzenetét, amelyek a *Body Count Mittens* nevű 2000-res művészeti projekt keretén belül valósultak meg. A kötött ruhák az iraki háború során elhunytak aktuális létszámát regisztrálják, ezzel is utalva a közélet és a magánélet eredendő összekapcsoltságára, és az elválasztásokra irányuló törekvések hiábavalóságára (173–174). A *Body Count Mittens* projekt rokonítható a butleri „parodisztikus performativitás” elméletével, hiszen itt egy „klasszikusan nőies” foglalatosság (kötés, szövés, ruhakészítés) fonódik össze a „férfias” hadászattal, ezáltal összezavarva a nőiesnek tartott ruhaszövés és a férfiasnak tartott hadviselés közötti szociokulturális határvonalat. A politikai részvétel és a paródia szorosan összefüggenek Auerbach munkájában, viszont egyben szinthomoszexuális gesztusként is értelmezhető, mivel a veszteség és a negativitásról tudósít az alkotás révén. Tehát olyan produktumot hoz létre ez a sajátosan inoperatív performativitás, amely az antropomorf aktorok eltűnését, hiányát regisztrálja, sőt központi helyre emeli. Szinthomoszexuális műveket alkotni annyi, mint a Judith Halberstam által azonosított „kudarcos queer művészetet” („queer art of failure”) gyakorolni (Halberstam 2011). Vagyis átlépi a produktivitás normatív mércéjének, a ‘sikerességnek’ a logikáját.

A queer relációnak nem kell produkívna lennie, mert olyan viszonyt képez, amely mentes a produktivitás etikai imperatívuszától, azaz, nem szégyelli a ‘terméketlenséget’, hanem, éppen ellenkezőleg, büszkén képviseli a nonreproduktivitas kudrac-logikáját (108). Halberstam a queer anti-szociális fordulatról írva megállapítja, hogy ezen fordulatra komolyan kell vennie a politikai negativitást, az anti-politikát, mint kritikai lehetőséget (110). Vagyis hangsúlyozottan elutasítja, ezáltal implicit módon Edelman fatalizmusát bírálva, hogy apolitikus megoldásra volna szükség. Ehelyett akár politikailag inkorrekt lázadási formákat kell meghonosítani a közéletben és esztétikában egyaránt. Példaként említi az ún. punk-irodalmat, amely nem ritkán egészen elfogadhatatlan megnyilvánulásokba, agresszív nyelvezetbe, számos deviancia és politikailag rendkívül inkorrekt frazeológiák magasztalásába is

torkollik. Negativitásában azonban megközelíti a tiszta tagadást, minden politikai közösség felszámolásának forradalmilag dekonstruktív igényét (90–2). Ennek jegyében Halberstam olyan feminizmust javasol, amely „nem ment meg másokat, és nem replikálja önmagát” (128; saját fordítás — H.M. és L.Á.).

A queer kudarcosság vonatkozásában hivatkozik Halberstam Gayatri Chakravorty Spivak olyan posztkolonialista feminista szerzőként, aki az identitásbeli önérvényesítést és a halállal végződő testi felszámolódást nem tekinti egymást kizáró mozzanatoknak. Az indiai *sutti* hagyomány kapcsán, amelynek során a megözvegyült nők elégetik magukat a férjük halotti máglyáján, az alternatív kulturális nyelvjátékok elfogadásának szükségességéről értekezik (Spivak 1988). Spivak szerint a posztkoloniális feminizmusnak tiszteletben kell tartania még az olyan kulturális hagyományokat is, amelyek látszólag a nők érdekeivel ellentétesek. Meg kell hagynunk az alárendeltnek azt a lehetőséget, hogy önmaga beszélhessen, még akkor is, amikor önmaga ellen beszél. A *sutti* során a feleség feláldozza magát halott férjének elhamvasztása során, tehát a feminizmusnak legalábbis Spivak értelmezésében, el kell fogadnia az ilyen non-individualista, a szubjektum integritását felszámoló döntéseket is (1988). Jackie M. Alexander is amellett érvel, hogy a transznacionális feminizmusnak komolyan kell vennie a Szentet, mivel csakis a kolonializmus előtti hagyományok újrafelfedezésén, újraértelmezésén keresztül lehet feldolgozni és meghaladni az erőszakos elnyomás évszázadai során felhalmozódott öngyűlöletet, melankóliát és politikai depressziót (Alexander 2005, 326).

A negativitás tehát Halberstamnál ellenállási stratégia, nemcsak a heteronormatív intézményrendszerrel szemben, hanem az univerzalizáló „előíró jellegű nyugati feminizmus” szemben is, amikor az metanarratívaként kíván a felsőbbrendűség igényével szólni különböző kultúrkörökhöz, ezáltal akaraton kívül is erősítve a hierarchikus nemzetközi munkamegosztást (Halberstam 2011, 126–127). Jamaica Kincaid regényét elemezve, Halberstam az identitás megtagadásával azonosítja az emancipáció új horizontját. Kincaid regényének főszereplője Xuela, a rabszolga identitását az abortuszon, a reprodukció megtagadásán keresztül utasítja el, ezáltal felszabadítva magát az alárendeltség újratermelődésétől (Halberstam 2011, 132). A főszereplő olyan női identitásra tesz szert ezáltal, amely a már jelzett radikális passzivitás felé mutat (140). Itt a kudarc, kiváltképpen a reprodukció kudarc, tudatosan anti-politikai stratégia. Az emancipációs narratívákkal szembeni szkepszist láthatjuk az olyan posztkoloniális diskurzusokban is, mint például Saidiya Hartman *Lose Your Mother* című regényében:

Az én korom nem az álmodozás kora volt hanem a kiábrándulásé... Az álmok amelyek az ő horizontjukat definiálták már nem az anyémek voltak. Az emancipáció narratívái megszűntek meghatározó jövőképek lenni. A

forradalmárok által kínált radikális, múlt és jelen közötti, szakadás kudarcot vallott. (Hartman 2007, 39; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

## A reprodukció kiradírozása

A heteronormativitás reprodukivitását a szinthomoszexuális lázadás törli meg. Halberstam diszkurzusának fontos eleme az antropocentrikusság tagadása, amely Edelmannel is visszaköszön. Amellett érvel Halberstam, hogy a queer studiesnak magába kell foglalnia, túl a különböző humán aktorok szexualitásán, a nonhumán szexuális jelenségeket, összeállásokat, szokatlan párosodásokat. Így be kell vonnunk „*a transzszexuális balakat, hermafrodita hiénákat, a nem-monogám madarakat és a homoszexuális gyíkokat*” is a szexualitásról szóló párbeszédbe (Halberstam 2011, 39). Edelman a szinthomoszexualitás elemzését a már jelzett Hitchcock-film elemzésével folytatja. A *Birds* című film madarait „*szinthomoszexuális ellenállásként*” azonosítja, amely „letörli Melanie [a női főszereplő] arcáról az öntelt mosolyt” (Edelman 2004, 127). Melanie megtámadásán keresztül a madarak ellepik a képernyőt, és ezáltal a mi emberi önteltségünket is csökkentik, addig a pontig, amíg szinte mindnyájan kiszolgáltatott áldozataivá válunk a Máságnak. A Másikkal való találkozás az Én számára akár végzetes is lehet, mivel a találkozás szükségképpen egyenlőtlen. A madarak színrelépése „természetellenes”, szadista élvezetük pedig tönkreteszi a heteroszexuális párosodás intézményét, a heteronormatív családi viszonyokat ellehetetleníti, a gyermekeket pedig elűzi. Edelman ekképpen azonosítja a madarak-mint-szinthomoszexuálisok jelentéstartalmát:

Amennyiben a madarak viselik el a szinthomoszexualitás terhét, amely a heteronormativitást az életösztönnel való azonosságát, sokkal helyénvalóbb azt mondanunk, hogy a homoszexualitás jelentőségét a film rajtuk keresztül közvetíti: a jelentés erőszakos felszámolása, az identitás és a koherencia elvesztése, a jouissance-hoz való természetellenes hozzáférés. (132; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

Edelman szerint olyan jelentéstartalmat közvetítenek a madár-szinthomoszexuálisok, amely túl van minden értelmezhető jelentéstartalom. Ezek a megvadult, tollas nonhumánok az emberi jelentésnek, mint olyanak a felszámolására törnek. A szinthomoszexualitás ugyan kezdetben főbikus kategória, a nonreproduktív és/vagy anti-heteronormatív aktoroknak gonoszként való azonosításának címkéje, azonban egyfajta szuberzív identitássá lényegül át az ironikusan megjenített főbikus reprezentáció. Nem kevesebbre szólítja fel olvasóit Edelman, mint, hogy ironikus igenlésüknek

adjanak hangot a homoszexuálisokat társadalomellenes tényezőként azonosító reprezentációk kapcsán.

Nem meglepő, hogy Edelman elutasítja az olyan törekvéseket, amelyek a homoszexuálisokat „normális”, heteroszexuális intézményekbe integrálnák. Edelman negatív queerségből fakad a Szimbolikus újratermelődésének, és ezen újratermelődés intézményeitől való elzárkózás meglehetősen paradox igénye. Az identitást álláspontja szerint fel kell szabadítani a jövőbeniséghez (*futurity*) való rögzítettségéből, mivel pontosan a reprodukcióba vetett hitből táplálkozik a fennálló heteronormatív intézményrendszer (13–4).

Az új forradalmi szubjektum csak a jövő nélküli, a Lauren Berlant és Lee Edelman által felvázolt szexuális alternatíva, az „optimizmustól mentes szex” (*sex without optimism*) mentén nyilvánulhat meg. Ez a hipotetikus szexuális irányultság a szexualitásnak olyan módjára fókuszál, amely felszámolja, feloldja a személyiséget, a szexualitás és a szexuális politika alanyát (Berlant és Edelman 2014, 4). Berlant szerint a szexualitás alanya nem-szuverén, és ezt a nem-szuverenitást csak fokozza a szexuális élvezet, mivel annak az orgiasztikus energiák felszabadulása képezi a voltaképpeni alapját, amint ezt Bersani is hangsúlyozza. Ennek ellenére Berlant visszautasítja azon vádat, mely szerint a szexualitás személytelenségének hangsúlyozása valamiféle „anti-szociális” állásponthez vezetne. (5) Anti-szocialitás helyett szociális furcsaságnak, „különcségnek” (*social awkwardness*) jellemzi ezt a társadalmi viszonyrendszert, és ennyiben Bersaninál és Edelmannel mérsékeltabb álláspontra helyezkedik.

Edelman némiképpen radikálisabban fogalmazva jelenti ki, hogy a szexualitás „a diszkontinuitás sokkja, és a nem-tudással (*non-knowledge*) való találkozás” (5–6). Állítása alátámasztására Edelman egy rajzról készült fényképet elemez, a szexualitás „kiradírozhatóságáról”. Ez a mű Larry Johnson *Untitled (Ass)* (Cím nélküli (szamár/hátsó)) című munkája (16). Rajta egy szamár (*ass*) látható, amelynek hátsóját (*ass*) kiradírozza egy emberi kéz, vélhetően a művész maga. Edelman az említett fényképet olyan performance-ként értelmezi, amely multidimenzionalitásán keresztül ábrázol egy olvashatatlan, sőt, értelmezhetetlen cselekvést, a fikcionális szamár segglyukának eltörlését:

[...] a segglyuk az, amit a radír egyszerre tüntet el és emel ki. A radír a láthatóságból kivonja azt ami a szemet magához vonja, és ezáltal önmagába egyesíti a találkozást és a relációt, a negatívitást és a kötődést, amelynek révén egyszerre mondhatjuk azt hogy penetrálja, eltakarja vagy eltörli a segglyukat, és ezen keresztül, a szamár seggét mint olyat, sőt, a szamárnak mint seggnek (donkey as ass) az eltüntetését. (29; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

A fénykép középpontjába ezért nem a számár vagy annak bármely testrésze kerül igazán, hanem egy tátongó szakadék, egy üresség, amelyet a radír operativitása, az inoperatív kiemelés hozott létre. Hasonló dialektikát figyelhetünk meg Pap Emese *Nullásgép* című rajzában.

A mű gyerekrajz-szerű minimalizmusa révén ironikus reflexiónak tekinthető, hasonlóan Johnson művéhez. A szimbólumok ezen munkában is üresek, olyanok mintha eredendően kiradírozottak lennének. Két zérót láthatunk, amelyek saját ürességükbe hipnotizálják a műkedvelő tekintetét. Semmisségével a két üres kategória közötti egyenlőségjel mégis túlkódolja, performatív módon szétfeszíti a képkeretet. Itt a cím érdekes relációba kerül az ábrázolással, mivel a nullásgép a haj, és az azzal asszocializálódó femininitás eltüntetésére szolgáló eszköz. Azonban ennél többet is tesz, hiszen hozzá is járul a „butch” leszbikus identitás konstruálásához. A haj eltávolítása lehet kényszerített identitás képző tényező (hadsereg, koncentrációs tábor), azonban előfordulhat választott, önkéntes szubkulturális identitás elemként is. Ezáltal visszautalhatunk a rajz kapcsán Spivak azon posztkoloniális feminizmusára, amely nem kíván a nyugati feminizmus aktív hangján szólni. Az aktivitást a nullásgép legyalulja, és egy kollektív szubterrán inoperativitásba zárja a növekvő hajszálakat.

A legyalulás egyben a felszámolódás radikális rekódolása is. A rekódolás egyik mozzanata a tetoválás. A tetoválás nem csak a testre vésett jel, a test reinskripciója, hanem az általa teremtett olvashatóságon keresztül, egy közösségnek, a kódot leolvasni képesek testvériségének összetartó szimbóluma. Tim Dean a „tetoválásnak” az elképzelhető legszélsőségesebb variánsával foglalkozik *Unlimited Intimacy* című könyvében, méghozzá a HIV vírussal történő szándékos megfertőződés „belső tetoválásával” (Dean 2009, 172). Dean a HIV-et nem kizárólag halálos kimenetelű vírusként értelmezi, hanem közösségképző tényezőként is számol vele:

A homoszexuális férfiak közül egyesek felfedezték, hogy az egyik dolog, amit csinálhatnak a HIV-el, az az, hogy szolidaritást és közösségeket képezhetnek vele. A ‘bareback közösség’ nemcsak a ‘homoszexuális közösség’ alegysége, amely pusztán képzeletbeli azonosulások és szimbolikus azonosságokon alapulna, hanem valós egység, mivel az óvszert nem használók (‘barebackers’) virális cserének rendszere. A HIV transzmisszió potenciálisan új társadalmi kötések hozhat létre, amelyek szimbolikusak és materiálisak: a közösséghez való tartozás bele van vésvé a testbe, akárcsak egy tetoválás. (77; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

A test internalitásába kivéhetetlenül beleférkőzik a vírus „ajándéka”. A Dean által felvázolt bareback-narratívákban a HIV több mint ambivalens ajándék (minden ajándék szükségképpen együttjár az ambivalenciával). A

bareback ajándékozás olyan viszony megtestesülése, materializálódása, amely viszonzhatatlan. Vonzóságának, sőt, vélt etikai helyénvalóságának forrása ezen viszonzhatatlanság. Ugyanis az adományozónak nem visszaadható (79). Ilyen értelemben az önkéntes HIV-transzmisszió megfelel a Dean által, Jacques Derrida nyomán, explikált „etikai értelemben vett példaértékűségnek” nevezett jelenségnek.

Bármely meghökkentő, valóban találhatunk némi rációt abban az etikai nézetben, mely szerint azt tekinthetjük csupán ajándéknak, ami nem követeli ezen gesztus viszonzását (79). Az egyén bármely java tekinthető ajándéknak, amelyet szívesen fogad. A „bareback szubkultúra” a végesség elfogadása köré szerveződő társadalmi tény. Tim Dean szerint ezen szubkultúra tekinthető a végesség felölelésének, és ezáltal a modernitás és a modern gyógyászat haláhtagadó mechanizmusai ellenpólusának (66). A „végtelen intimitásra” való törekvés ezért szükségképpen modernitáskritikai praxis, egy újabb inoperatív performativitás (66).

Fontos metafora magában a szukulturális nyelvezetben, valamint Dean diszkurzusában a „breeding”, tehát a tenyészet aktusa. A „breeding” hasonlóságokat mutat a gyermek nemzéssel, annyiban, hogy a vírus befogadása együttjárhat a „bareback szubkultúra” hívei, a HIV hívei esetében a terhesség, teltség érzetével (87–88). A vírus általi teherbe esés új narratívákat, rokonsági viszonyokat teremthet, mivel a fertőződés láncolata akár halott egyéneket is összekapcsolhat az élők közösségével. Ezen a ponton a vírusnak, mint aktornak a szexualitásról szóló párbeszédbe való bevonása Dean részéről hasonló az Edelman és Halberstam által javasolt non-antropocentrikus megközelítésmódokhoz:

[...] a csere tárgyaként, a vírus lehetővé teszi, hogy férfiak kötődjenek egymáshoz, egy közös szubsztancián keresztül, továbbá ezen kötések akár rokonsági viszonyokként is értelmezhetővé teszi, és materializálja a testvériség ilyen gondolatát. (78; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

A testi folyadékok cseréje jelenti azt a szimbolikus cserét, amelyen ezen közösség alapul. Az köti össze a közösség tagjait, ami bennük van. Homoszociális kötődésük egyben biológiai tény is, orvostudományilag igazolható és regisztrálható. Ezen testvériség végtelen közelségbe hozza a megfertőzöttet a közösség többi tagjainak testével, olyannyira, hogy az a térben akár rendkívül távoli szexuális szereplők legbenső testiségével is egységbe kovácsolja a „szero-konvertált”, HIV-pozitív egyént:

Azon tény, hogy a vírusok biológiai értelemben nem élők még inkább felerősíti azon képzetet, hogy halhatatlanok, és egyben azon nézetet is, hogy nemcsak emberi közösülések termékei, hanem egy szétszakíthatatlan viszony



megtestesítői is. A vírus lehetővé teszi a végtelen intimitást, abban az értelemben, hogy több előző testi kontaktus továbbélését jelzi a jelenvaló pillanatban. Ily módon a vírust tekinthetjük az emlékezésnek egy sajátos formájának, olyan emlékezetnek, amely által fenntarthatjuk a halottakhoz való viszonyulásunkat. (88; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

A Másikkal való végtelen intimitás fatális érintkezés, a negativitásban való elmerülés, a szubjektum totális feloldódása. A szerokonverzió a testek közti határvonalak totális összeomlasztása is egyben. Maga ezen összeomlasztás, az Énből való eksztatikus kivetkőztetés a voltaképpeni tárgya annak a cserének, amelyet a barebacking szubkultúrában hívók közvetítenek egymás számára védtelen, végtelenül intim közösüléseiken keresztül. A kapitalizmus, kiváltképpen a gyógyszeripar arra törekszik, hogy a szubjektumot fenntartsa, annak érdekében, hogy fogyaszthasson, ezzel is hozzájárulva a gazdaság növekedéséhez. Akár gyógyszerekkel is képes életben tartani az amúgy már „*halott embereket*”. A fogyasztói társadalom voltaképpen felhalmozó társadalom, mivel a gyógyszeripari találmányok gátat szabnak a szubjektum önfelszámoló önfogyasztásának, és helyette a gyógyszerek fogyasztását ajánlja túlélési stratégia gyanánt a HIV pozitívak számára. Márpedig a HIV transzmisszió Dean által azonosított logikája az abszolút fogyasztást és az ezzel járó önmegsemmisítést preferálja a „belső tetováláson” keresztül (172). Mint Georges Bataille írja, az „áldozat elfogyasztása, a közösség (*communion*) olyan többlettértékkel rendelkezik, amellyel a pusztán közös étkezés nem rendelkezik” (Bataille 1991 [1949], 56; saját fordítás — H.M. és L.Á.). Az intimitás a batailli diszkurzusban a világgal szembeni többlet hordozója, olyan „örület, amelynek tárgyát képezi a munkától megszabadult fogyasztás” (58). Bataille nézetében ezen rituális fogyasztás az egymástól különálló valóságok szinte misztikus érintkezése, egyesülése, hasonlóképpen a Dean által leírt „bareback” közösségiségben történő aktushoz. Ezen közösségiség virális közösség, amely egy, a tagjai által osztott szubsztancia körül összpontosul (Dean 2009, 80).

Viszont felmerülhet bennünk a kérdés, hogy szükséges-e valós materialitásnak alkotnia ezt a közösség-megkötő szubsztancialitást. Egy bizonyos szempontból vizsgálva, a bareback-közösség tagjai reterritoralizált közösség résztvevői, hívei. Ezért nem elhanyagolható az esszencializmusba, akár valamilyen homoszexuális etnocentrizmusba való visszaesés veszélye.

Berlant és Freeman éppen ugyanezen veszélyre, a reterritoralizáció fenyegetésére hívják fel a figyelmet a homoszexuális nemzet-konceptciók kapcsán (Berlant és Freeman 1993). Az esszencializmus elleni biztosítékul szolgálhat a végesség gondolatának már jelzett elfogadása Dean részéről. (Dean 2009, 66). A bareback-közösség esetében a halál nem marginalizálódik, hanem elfogadásra és befogadásra kerül. Vagyis esetükben egy negatív

esszencialitás köré szerveződő identitásról beszélhetünk. Álláspontunk szerint hasonlóan gyümölcsöző módon alkalmazhatjuk a negatív queerséget, mint paradigmát az aszexuális szubkultúra megragadására.

## **Az aszexualitás mint reprezentálhatatlan identitásnélküliség**

Mielőtt rátérnénk a queer negativitás és az aszexualitásban rejlő kritikai lehetőségek közti összekapcsolódási pontok kifejtésére, érdemes tisztáznunk, mit értünk aszexualitás alatt. Misits Éva tanulmányában kifogásolja a magyarországi közvélemény állítólagos alultájékozottságát az aszexualitás kérdéskörének tekintetében. Alternatív szexualitás, szexuális identitás helyett a magyar Internet-felhasználók devianciaként, problémaként tekintenek ezen jelenségre (Misits 2011, 126). Misits nézetében nem létezik ilyen közösség Magyarországon; továbbá, elmarasztaló érvelése azt implikálja, hogy léteznie kellene. Megjegyzi, hogy „az aszexualitást mint jelenséget új szempontokból kell megvizsgálni, újra kell értékelni, hogy pozitívan lehessen rá hivatkozni és reflektálni” (Misits 2011, 125). Nézetünk szerint a Misit által megfogalmazott pozitív igényekkel szemben a negatív queerség tagadná a pozitív hivatkozás létrehozásának szükségességét és elutasítja a láthatóvá tétel kívánatosságát. Misits azt állítja, hogy amennyiben az aszexualitás, a nemi vonzalom hiánya nem kerül pozitív elfogadásra, mint lehetséges alternatív szexualitás, úgy kirekesztődhet és továbbra is fennállhat „devianciaként”, „betegségként” való megbélyegzettsége (127). Itt utalnunk kell Bersani azon figyelmeztetésére, mely szerint a szexuális kisebbségeknek a nyilvánosságba történő bevonása nem csak emancipatív célokat szolgálhat, hanem megfigyelési és kontrolláló funkciókat is betölthet (Bersani 1996, 11-12). Azaz, Misits gondolatmenetével kapcsolatosan felvethető, hogy a megbélyegzés eleve feltételez valamilyen nyilvánosságot, amely egy bizonyos fokig integrálta magába az adott kisebbséget, azaz egy olyan queer közösséget generált, amely kevésbé queer, mint a nyilvánosságból egészen kizárt identitásalakzatok. Érdemes megemlíteni ezen összefüggésben Francois Laruelle „véges kisebbség” fogalmát (Horváth és Lovász 2015). Laruelle a fogalmat a következőképpen foglalja össze:

A véges kisebbségek a hatóságok láthatatlan esszenciáit képezik, és ennél fogva az utóbbi által tagadva vannak. Eme tagadást kell lerombolnunk, miközben tiszteletben tartjuk a véges egyének abszolút láthatatlanságát és hallhatatlanságát, feltéve, hogy lemondunk a racionális jellegű filozófiai bizonyításokról; az olyan bizonyításokról, amelyek az Egység, Univerzalitás, Logosz, Lét, Állam, Történelem elsőbbségét hirdetik, továbbá nyilvánvalóvá tesszük az Egy közvetlen adottságait. Általánosságban véve nincs

úgynevezett kisebbségi kérdés: az igazi kisebbségek a Történelemben és a Világban teljesen némák. (Laruelle 2012, 67; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

A „*véges kisebbség*” nem kíván láthatóvá válni, mivel a hatalom tekintete már magában hordozza az alávetés igényét, az elnyomást. Laruelle a kisebbségi problematika egy sajátos megoldását javasolja, amely a csend mellett határozza el magát a nyilvánosságba való integráció helyett. Ennyiben Laruelle anti-integrációs álláspontja rokonítható Gilles Deleuze és Félix Guattari Kafkáról írott művének koncepciójával, amelynek bemutatására jelen tanulmányban nincsen mód (Deleuze és Guattari 2009 [1975]). Csupán jeleznék e ponton az eszmei rokonságot a laruelle-i láthatatlan véges kisebbségek és Deleuze-Guattari koncepciója között. A láthatatlanság a deterritorializáltság fenntartásának biztosítója. A negatív queerség pontosan ezen deterritorializáló hagyomány folytatásának tekinthető. Amikor Edelman „a politikai keretrendszeren kívüli térről” beszél, voltaképpen egy ilyen deterritorializáltság mellett foglal állást (Edelman 2004, 2). Minden olyan emancipatív modell, amely a szexualitás modelljébe kívánná integrálni a negatív identitásokat azon a preszuppozíción alapul, hogy egy identitásnak nem szabad negatívnak lennie, és minden negativitás, negatív lehetőség tagadható és tagadandó. Misits konklúziójában olvashatjuk:

[...] magukat az elméleti modelleket is érdemes lenne megvizsgálni, és módosítani őket, vagy egy olyan modellt, keretrendszert kidolgozni, amelyben az aszexualitás nem hiányként vagy a szexualitás ellentéziseként jelentkezik, hanem alternatív szexualitásként elfoglalja helyét a szexualitás modellben. (Misits 2011, 136)

Bármennyire jószándékú legyen is a nyilvánosság fontosságát kiemelő emancipatív diszkurzus, a valóban anti-heteronormatív és forradalmi gondolkodás jegyében a Szimbolikus rendjébe való betagozódás csakis a heteronormatív reprodukciót és ismétlést szolgálhatja. Elvégre, bármennyire is hitegetjük magunkat, az aszexualitás eredendően az interszubjektív szexualitással antitetikus, még akkor is, ha egyes aszexualisok valóban beszámolnak maszturbációról, vagy tárgy-nélküli szexuális vágyakról (Scherrer 2008, 636). Kristin Scherrer arról számol be, hogy az aszexualisok között a női túlsúlyon kívül (a válaszadók 74%-a nőnek vallotta magát) a biszexuális-orientációjú személyek is felülreprezentáltak az önmagukat aszexualisnak vallók között (625). Vagyis sokkal bonyolultabb a nemi identitás, mint gondolnánk. A Scherrer felmérésében szereplő aszexualisoknak egyenesen 25%-a „lgbtq”-ként azonosította magát (634). Ebből jól látható, hogy az identitás és a szexuális orientáció egymással akár ellentmondó fogalmakként is szerepelhetnek egyes emberek életében. A nemi vágy hiánya nem zárja ki a

romantikus vonzalmat bizonyos megkérdozettek körében. Például Scherrer egy olyan, önmagát egyébként biszexuálisként azonosító fiatal nőt idéz, aki szerint az aszexualitás hozzájárult ahhoz, hogy vonzalmái függetlenedjenek a nemi hovatartozástól:

Mivel a szexuális vonzalom nem játszik szerepet az én esetemben, a nemi hovatartozás nem lényeges annak tekintetében, hogy kihez vonzódok. Én a személyiséghez vonzódok, és amikor vonzódok valakihez, időt akarok vele tölteni. (635; saját fordítás — H.M. és L.Á.)

Olyan identitást jelent a fenti válaszadó esetében az aszexualitás, afféle semleges, üres teret, amely mégsem mentes az intimitástól. Van aszexualis intimitás: az aszexualis identitás arra tanít bennünket, hogy nemi vágy híján is lehetséges a Másikhoz való közelség. Scherrer kiemeli, hogy az egyéb marginalizált szexuális identitásokkal ellentétben, az aszexualisok esetében nem fellelhetőek a közösségi hovatartozást identifikáló szimbólumok (637). Vagyis e ponton jogosnak tekinthetjük azon vélekedésünket, amely szerint az aszexualitás tekinthető véges kisebbségnek. Ennek ellenére az aszexualitás Scherrer nézetében kritikai lehetőségekkel is kecsegtet, mert a szexuális orientáció és a szexuális performativitás kettébontásáról is tanúskodnak a kutatás eredményei (621–2). Más szavakkal kifejezve, a szexuális vonzalom hiánya nem kell, hogy együtt járjon szükségképpen a nemi orientáció hiányával. Minden kódoltságot ledob magáról, mivel az aszexualitás a gyereknemzés, a jövőbeniség tagadása is egyben. Vagyis szinthomoszexuális gyakorlatként integrálható, ám kizárólag az integrálhatatlanságba.

Mivel nem valamely alternatív performativitást képvisel az aszexualitás, hanem a szexuális viselkedés, vagy legalábbis az interszubjektív szexualitás hiányát, ezért „az egyéb szexuális-identitás alapú politikai szerveződésekbe nem integrálható” (622). Ezen integrálhatatlanság szorosan összefügg a non-reprodukció igenlésével. Misits egy önmagát aszexualisnak valló férfit idéz, aki a következőképpen fogalmaz: „egyedül élek, van egy kutyám, jól megvagyunk, jól keresek, van egy jó munkahelyem, számomra ez elég” (Misits 2011, 134). Talán pontosan egy ilyen, a megelégedettségen nyugvó, a mások elnyomását kizáró, a vágyakozást meghaladó életszemlélet mellett kívánnak állást foglalni a negatív queerség képviselői is. Az önmagunkkal való megelégedés, noha a heteronormatív rendszer által sugallt folyamatos vágyakozással szembeni negativitás, valójában a legteljesebb igenlés. Önmagunk számára teljesnek lenni annyi, mint a világgal való lényegi egységünk tudatára ébredni. A negatív queerség és az aszexualis identitás egyaránt kihívások, amelyek az emberiség reprodukáló hányadának gyermekien vak ismétlését, önismétlődését haladják meg. A szexualitás és a

reprodukción elapadása így csak látszólagosan ellentétes ezen cselekedetek lényegiségével. A szexualitás és a reprodukció értelme, hogy megálljon.

## Konklúzió

Áttekintésünkben olyan radikális elméleti irányzatot mutattunk be, amely hozzásegíthet a kisebbségi szexuális gyakorlatok átértelmezéséhez. Ezzel együtt a reprezentációnak és a nyilvánosságnak, mint olyanak a szubverzív átértékeléséhez is, reményeink szerint, hozzájárulhatunk. A negatív queerelmélet tagadása a szimbolikus politikáknak, anélkül hogy átcsúszna bármilyen alternatív politika tétélezésébe; radikális apolitikusságot jelöl, amely a közösség kihalásától, a közösségiségnek a teljes felszámolásától sem riad vissza. Mint láthattuk Edelman példájából, a negativitás apolitikussága gyakran ötvöződik egy radikális politikaellenességgel. Ezen pozíciónak megvan a maga veszélye, nevezetesen hogy passzivitásba és tétlenségbe is torkollhat, ám nézetünkben pontosan a veszélyből fakadó kockázatos jelleg teszi érdekfeszítővé az anti-szociális queerséget. Csak remélni tudjuk, hogy a magyar olvasók számára hozzáférhetőbbé tehető az a nagyon sajátos perspektíva, amelyet az itt értelmezett és bemutatott heterogén szerzők képviselnek.

## Felhasznált irodalom

- Alexander, Jackie M. 2005. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- Bataille, Georges. 1991 [1949]. *The Accursed Share. Vol. 1*. Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books.
- Berger, Peter L. 1973 [1967]. *The Social Reality of Religion*. London and New York: Penguin.
- Berlant, Lauren és Lee Edelman. 2014. *Sex, or the Unbearable*. Durham and London: Duke University Press.
- Berlant, Lauren és Elizabeth Freeman. 1993. „Queer Nationality.” In Michael Warner (ed.) *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 193–230.
- Bersani, Leo. 2010. *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*. Chicago: University of Chicago Press.

- Bersani, Leo. 2002. „Sociability and Cruising.” *Australian and New Zealand Journal of Art* 3 (1): 11–31.
- Bersani, Leo. 1996. *Homos*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Butler, Judith. 2002 [1990]. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.
- Cvetkovich, Ann. 2012. *Depression. A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Dean, Tim. 2009. *Unlimited Intimacy. Reflections on the Subculture of Barebacking*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles és Felix Guattari. 2009 [1975]. *KAFKA. A kisebbségi irodalomért*. Ford. Karácsonyi Judit. Budapest: Qadmon Kiadó.
- Edelman, Lee. 2004. *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham and London: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 2002 [1966]. *The Order of Things. An archaeology of the human sciences*. Trans. Don Ihde. London and New York: Routledge.
- Halberstam, Judith. 2008. „The anti-social turn in queer studies.” *Graduate Journal of Social Science* 5 (2): 140–156.
- Halberstam, Judith. 2011. *The Queer Art of Failure*. Durham and London: Duke University Press.
- Hartman, Saidiya. 2007. *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Horváth Márk és Lovász Ádám. 2015. „[A véges kisebbségekről](#).” *Veneratio*. Letöltés: 2017. november 26.
- Laruelle, François. 2012. *From Decision to Heresy: Experiments in Non-Standard Thought*. Falmouth: Urbanomic–Sequence Press.
- Lovász Ádám. 2014. „[A posztmodern állapot mint szkeptikus filozófia](#).” *Veneratio*. Letöltés: 2017. november 26.
- Liotard, Jean-Francois. 1993 [1979]. „A posztmodern állapot.” Ford. Angyalosi Gergely. In Bujalos István (szerk.) *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard és Richard Rorty tanulmányai*. Budapest: Osiris-Gond, 7–145.
- Misits Éva. 2011. „[Aszexualitás diszkurzusok a magyar kibertérben](#).” *TNTeF* 1 (1): 125–137. Letöltés: 2017. november 26.

- Pálos Máté. 2015. „[Meghalt a csecsemőjük, megrendelik élethű mását.](#)” *Origo*.  
Letöltés: 2015. november 02.
- Scherrer, Kristin S. 2008. „Coming to an asexual identity: Negotiating identity, negotiating desire.” *Sexualities* 11 (5): 621–641.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Can the Subaltern Speak?” In Cary Nelson and Larry Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign: University of Illinois Press.
- Warner, Michael. 1993. „Introduction.” In Michael Warner (ed.) *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, vii–xxxii.