

Keszeg Anna

A divat bátorsága

Foucault és a relacionális materializmusra alapozott divat fogalma

A kap[italizmus] orvossága nem a szoc[ializmus], hanem a dialektikusan megtagadott parazita superkap[italizmus]. Hát így persze könnyű. Szeretik is a gyerekek.

(Tamás Gáspár Miklós 1997)

Absztrakt: A Foucault-recepció a divatelmélet, a divatkutatás területén az elmúlt három évtizedben jelentős eredményeket hozott: segített abban, hogy a divatot a kormányozhatóság egyik fontos diszpozitívumaként, illetve az én technikáinak a terepeként értsük meg. A divat e fogalmai a kortárs, válságba került, a környezetre destruktívan ható iparágra már nem képesek számonkérő, megújító hatással lenni, de még leírására is kevésnek bizonyulnak. Az elmúlt évtized egyik fontos állomása a Foucault-recepcióban Thomas Lemke megközelítése, mely számonkéri a francia filozófus munkáin az új materializmus kritikáit, hogy bebizonyítsa, a relacionális materializmus mindig is jellemző volt e munkákra. A tanulmány ezt a két területet olvassa össze és arra kérdez rá, milyen divatfogalmat nyerünk a relacionális materializmus Foucault-olvasatából. Ennek a megközelítésnek már nem a kormányozhatóság, hanem a *parrhészia* (igazmondás) válik a központi kategóriájává. A következtetés egy, a parrhésziából kiinduló divatfogalom kritériumait tartalmazza.

Kulcsszavak: divat, relacionális materializmus, kormányozhatóság, parrhészia

A tanulmány célja, hogy a kortárs Foucault-recepció relacionális materialista fejleménye-
ihez igazítva alakítson ki egy, a francia gondolkodó munkáira alapozott divatelméletet,
melynek értelmében a divat a nem(csak) emberi szféra iránti tisztelet és az emberi és nem
emberi ontológiák közötti együttműködés katalizátora lehet. Vagyis egy olyan divatfoga-
lom foucault-i elemeit keresi, mely nem a kortárs túltermelés modelljében gondolkodik.
Mi sem könnyebb vállalás egy olyan időszakban, amikor hetente újabb ruhahegyek öntik
el Ghánát jótékonyág címszó alatt (15 millió ruharab per hét), amikor egy átlagos USA
állampolgár körülbelül 36 kilogrammnyi ruhát dob el évente, amikor az iparág 107 milli-
árd ruhadarabot és 14,5 milliárd cipőt gyárt évente. Vagyis amikor a világ ruhatermelése
és forgalma katasztrofális méretű. Tudom – és a mottóként választott idézet is erre utal
– Michel Foucault fogalmai sokak szerint éppen ennek a túltermelő logikának a részét ké-
pezik. Ez a tanulmány mégis azzal próbálkozik, hogy megmutassa, a foucault-i fogalmak-
ban van ambíció arra, hogy a „parazita szuperkap[italizmussal]” szembeszálljanak. Ami-
kor Burno Latour a kritikának azt veti a szemére, hogy miért nem bírja szusszal, vagyis
miért nem képes az aggasztó tényállásokat végre komolyan venni és a tényleges gondokra
fókuszálni, hasonló ambíciót kér számon a *French Theory* hagyományán (Latour 2021).
A relacionális materializmus foucault-i recepciója azt mutatja meg, hogy az életmű fo-
galomhasználata nagyon is alkalmas arra, hogy a tényleges gondokra irányítsuk. Illetve
többek között Foucault-tól is örököltük a tényleges gondok felismerésének képességét.

Michel Foucault munkásságára eleve jellemző a „fogalmi nagylelkűség” (Lem-
ke 2019 [1997]: 14; Srinivasan 2014: 505), vagyis olyan fogalmak teremtésének igénye,
melyek gondolkodási nyomvonalakként értelmezhetőek, s egy, a jelen elgondolására al-
kalmas elméleti szerszámoszláda (*toolbox*) eszköztárát teszik ki. A kormányzás/kormá-
nyozhatóság fogalma itt egy olyan haladási irányt jelöl ki, melyen a divatról, vagyis testről
és életről, testről és környezetről, testről és tárgyról, emberi és nem emberi testek viszo-
nyáról lehet fogalmakat alkotnunk.

Michel Foucault fogalmait a divatelmélet módszeresen alkalmazza. Ezek a megköze-
lítések két nagy gondolatkörbe rendeződnek. Mindkettő a kormányzás, kormányozhatóság
fogalmára alapoz, a hangsúlyokat azonban máshova helyezi. Az egyik kiindulópontja, hogy
a divatot diszpozitívumként értelmezhetjük, így a biopolitika egyik kitüntetett működé-
si terepe. A másik megközelítés inkább amellett érvel, hogy a divat mint diszpozitívum
hogyan képes artikulálni az én technikáit. Mindkét irányra az „engedelmes testek” terme-
lésének fogalomrendszere jellemző. A tanulmány legfőbb állítása, hogy a kormányozha-
tóság foucault-i fogalmát az új materializmus, pontosabban a relacionális materializmus
elméletei felől kell olvasni, s így egy harmadik típusú, a divat újradefiniálását is lehetővé
tevő megközelítéshez juthatunk el. Ez a definíció a divatot az igazság bátorsága gyakorlá-
sára szolgáló terepként olvassa, mely hozzájárul az igaz élet (*aléthész biosz*) megélésének
programjához.

Ennek megfelelően e tanulmány első nagyobb egysége tisztázza a kormányozha-
tóság relacionális materializmus felőli értelmezését, a második vázolja a divat mint
diszpozitívum megközelítési lehetőségét, a harmadik a divat mint az én technikai típusú
értelmezések összefoglalását adja. Következtetésként pedig elérkezünk egy, a relacionális
materializmus alapján szerveződő divatértelmezésig. Ebben az utolsó, újszerűnek ígért
megközelítésben letagadhatatlanul felismerhető a Giorgio Agamben-féle (2017 [2009])

„profanizálhatatlan profanizálás” gesztusa: vagyis a divat egy olyan megközelítéséé, mely a „spektákulum konzumációján” keresztül elkülönített divatot visszaveszi, s megpróbálkozik egy beteljesíthetetlen utópia vázolásával. Az elemzés ennek megfelelően két nyomvonalon halad: egyrészt Thomas Lemkére hivatkozva Foucault relacionális materializmusának koncepcióját vázolom, másrészt Foucault-nak a divatjelenségek értelmezésében való „felhasználására” vagyok kíváncsi. Az első megközelítés éppen arra jó, hogy aláássa a második hatástörténeti összegzés konklúzióit, és megnyissa az utat egy foucault-i alapú divattárgy-értelmezés előtt.

Mielőtt a sokszor technicista fogalmi fejtegetésbe belevágnék, szeretném tisztázni, hogy számomra Foucault életművének tétje egy nagyon klasszikus egzisztenciálfilozófiai kérdés, az élet értelmének kérdése – annak történeti kontextusaival együtt.¹ Az erre a kérdésre adható választ Foucault a kihagyott lehetőségek felől közelíti meg, és az érdeklő, hogy miért redukáljuk az erre a kérdésre adható válaszokat, vagyis a praxisok végtelen tágasságát. A diskurzus, a diszpozitívum, a panoptikon, a biopolitika, a kormányzás mind olyan fogalmak, melyekkel Foucault a tágasság redukciójának módozatait mutatja fel. Eszerint a ruha a világhoz való viszonyunknak egy olyan összetevője, melyre érvényes a tágasság redukciójának minden bevett emberi eljárása, működhet diskurzusként, diszpozitívumként, panoptikonként stb., viszont megvan benne a felszabadító tágassághoz való elérés lehetősége is. A relacionális materializmus területéről indított divatkoncepcióval éppen ehhez a visszanyert lehetőséghez szeretnék eljutni.

Az *igazság bátorsága* egyik előadásában Foucault felvázolja kritikai életműve hármass felosztását. Az érvelés logikája egy ellentételező logika, ugyanis mindig jelzi azt, hogy egy fogalmi átkeretezés minek az ellenében jön létre. E három terület – Frédéric Gros kivonatolásában – a következő: „az első az igazmondásformák tanulmányozása (az Igazság episztemológiája helyett), a második a kormányozhatóság formáinak elemzése (a Hatalom elmélete helyett), a harmadik pedig a szubjektívációs technikák leírása (a Szubjektum dedukciója helyett)” (Foucault 2019 [1984]: 457). A harmadik mozzanat jelentősége abban áll, hogy egyszerre képes mindhárom terület együttes artikulálására – *Az igazság bátorságában* a *parrhészia* fogalmának elemzésén keresztül, mely a diskurzusok olyan ontológiáját feltételezi, melyben a létmód és az igazmondás egybeesik. Vagyis éppen arra keres Foucault ellenpéldákat, aminek hiányát Agamben a Nyugat legnagyobb problémájának nevezi, vagyis, hogy a lét és a diskurzus nem képes egymás megalapozására.² Foucault elemzésében a *parrhészia* formáiban létrejön a lét és igazmondás egysége – a beszélgetőtárs *éthoszának* átalakítását célozva, s a kimondóra nézve veszélyt jelentve. Erre

1 A Foucault recepcióban elválik az a kérdés, hogy az egzisztencializmus filozófiai irányzatához hogyan viszonyul a szerző, illetve hogy egzisztenciális-e a foucault-i kérdésfelvetés. Ugyan tekintélyes szakirodalma van annak, hogy Michel Foucault mennyire nem az egzisztencializmus kérdéstípusaira alapozza gondolkodását, utolsó Collège de France-i előadásában mégis leginkább azzal foglalkozik, hogy „mi az igaz élet (*aléthész biosz*)” és milyen filozófiai leírásai vannak. Mivel ennek a szövegnek van egy lezáró-elszámoló jellege, visszamenőlegesen, az életmű egészére vonatkozóan is érvényesnek tartom (Foucault 2019 [1984]: 295–310). Takács Ádám Foucault történetiségkonceptióit elemezve pedig úgy fogalmaz, hogy „Foucault gyakorlatilag egzisztenciális modelleket alkot” (Takács 2003: 34), illetve a későbbiekben az idézett tanulmány gondolatmenetének monografikus szerkezetbe illesztésekor Foucault egzisztencializmusát részletesen tárgyalja (Takács 2018: 106–114).

2 „Egyébként éppen ezért reménytelen ma Nyugaton, a nyugati kultúrában az etika, hiszen ezt a paradigmát örököltük, melyben lehetetlen a cselekvést [a praxist, a gazdaságot, áttételesen pedig a politikát] a létre alapozni. Annak, hogy ki vagy, semmi köze nincs ahhoz, hogy mit csinálsz” (Agamben 2017 [2009]).

az értekezés legérzékletesebb példája a cinikus filozófus, s kitüntetetten Diogenész példája, aki – a delphoi jóslat szerint – „megváltoztatja a pénz értékét”, vagyis a létből alapozza meg az igaz diskurzust, és éppen ennek a banális egybeesésnek a radikalizmusát képes kihívásként mindenkiel szembeállítani.

A *parrhészia* történetileg folyamatosan újradefiniált fogalma őszinte beszédet, félelem nélküli beszédet, igazmondást, mindent kimondást jelent – Foucault megközelítésében a fogalom megértésében a legfontosabb komponens annak felismerése, hogy az igazmondás ambíciója táplálta kimondás csak akkor ér valamit, ha tétje van. Dyrberg szerint a foucault-i parrhészia egy négyes fogalmi keretben érthető meg. Az első összetevő egy formális alapelv, melynek a demokráciákban fenn kell állnia: a parrhésziához minden létezőnek joga van. A de facto második elem, hogy a demokrácia a hatalmi viszonyok terepe, melyek gyakorlása adja a parrhészia tétjét. A harmadik elem az igazságfeltételnek felel meg, melynek megfelelően az autoritás az igazmondáshoz kapcsolódóan gyakorolható. Végül pedig negyedik elemként a morális feltétel a második és harmadik tényező következménye: az igazmondás gyakorlása bátorságon alapszik (Dyrberg 2014: 112). Vagyis akkor vagyok képes parrhésziára, ha az igazságot felismerve és annak kockázatát belátva élek az igazmondáshoz való jogommal. Dyrberg ezt úgy összegzi, hogy a parrhészia „önmagunk kritikai ontológiája” (2014: 59). Válthat-e tehát a ruha önmagunk kritikai ontológiájává?

Egészen lenyűgöző az, ahogyan Foucault, halála előtt néhány hónappal, le nem tagadott betegségtudattal, Diogenészben az igaz élet egy mintázatát mutatja fel – el nem rejtett csodálattal. Foucault elemzésében Diogenész a szókratészi életvitel egyenértékű másikjaként a filozófusélet legradikálisabb, legőszintébb példáját szolgáltatja. Ebben a fejtegetésben megjelenik a ruha problémája is, melynek Foucault – sajnálatos módon – nem szentel akkora figyelmet, mint amekkorát a cinikusok egyéb konvencionális jellemzőinek. Holott a ruhának a cinikus életmód gyakorlásában betöltött központi jelentőségét nem tagadja. E tanulmányban azonban ez lesz az az összetevő, melyet az érvelésben vezérfonalként fogok használni. Foucault kitér a cinikus filozófia kutatásához kapcsolódó forráshiány kérdésre, illetve a cinikusokról szóló szövegek közvetítettségének problémájára (ti. a cinikusok majdnem soha nem írtak tanaikról, mindig mások róluk szóló szövegeiből tájékozódhatunk), majd sok idézettel dolgozva rakja össze életmódjuk és igazmondásgyakorlatuk diagnózisát. A szöveg többször is megáll a cinikusok azon jellemzőjénél, hogy meztelenül jártak, vagy ruháikból csakis a legszükségesebbeket tartották meg, erre idézeteket is szolgáltat, néhol meg csak adott tényként kezeli a ruhamegvonást. Az utolsó előtti előadásban a ruhakérdés a következőképpen kerül elő:

Epiktétosz maga is hangsúlyozza: a cinikusnak nincs se ruhája, se háza, se otthona, pizokban él, nincs se rabszolgája, se hazája. Az Epiktétosz által megidézett cinikus ezt mondja magáról: „Nézzetek rám: nincs se házam, se hazám, se vagyonom, se szolgám, a pusztán földön hállok, se feleség, se gyermek, se kunyhó, csak a föld, az ég, meg a filozófusköpenyem” (Foucault 2019 [1984]: 399).³

Az érvelés hevében, amikor Foucault felmutatja, hogy a cinikusnak hogyan sikerül kifordítania a dolgokat (a bántalmazást erővé, a hiányt telítettségé, a hátrányt fölényé

3 A hivatkozott idézett forrása: Epiktétosz (2014: 199) Beszélgetések III. Steiger Kornél fordítása alapján.

alakítani), megjelenik az ég és a föld mellett a filozófusköpeny mint vissza nem vont, át nem alakított valutája az igaz életnek. Foucault nem akad fenn ezen a részleten. Nekem azonban két lehetőségem van a továbblépésre. Vagy azt mondom, hogy Diogenész korántsem annyira radikális, mint Foucault bizonyítja, hiszen megtartja a filozófusköpenyét. Vagy pedig továbbviszem az érvelést, és azt bizonyítom, hogy a filozófusköpeny megtartása ugyanannak a radikalizmusnak a velejárója, mely az igazság bátorságát mint létmódot jelenti. Vagyis a filozófusköpeny ugyanolyan visszavonhatatlanul fontos, mint az ég meg a föld. Természetesen ez utóbbi a logikailag helyes út.

Michel Foucault relacionális materializmusa

Egy 1981-es Gilles Barbedette-nek (1994) adott interjúban – az azonos nemű párok örökösödési jogait érintő kérdést járva körül – az érvelés hevében Foucault így fogalmaz: „Harcolnunk kell a viszonyok szövedékének ilyenfajta elszegényítése ellen”. A beszélgetés ezt követően anekdotikus fordulatot vesz, amikor az örökbefogadás analitikus metaforáját a kérdező konkrétan a gyerekek örökbefogadására vonatkoztatja, s ez Foucault-t abba az irányba tolja, hogy nem az örökbefogadás jogának garanciáját nevezi ki a harc tárgyává, hanem egy olyan relacionális jogrend kialakulását sürgeti, mely megvonja a viszonyokat elszegényítő, kiüresítő intézmények létjogát. Vagyis szerinte nem ott kezdődik az igazi harc, hogy örökbefogadáshoz való jogot szavazunk meg az azonos nemű pároknak is, hanem ott, amikor az örökbefogadást egy/két felnőtt és egy gyerek viszonylatában gondoljuk el. Az érvelés hevében kimondott összefüggés („a viszonyok szövedékének elszegényítése”) nem kitüntetett kifejezése Michel Foucault filozófiájának, mégis úgy látom, ez a megfogalmazás nagyon jól alkalmazható Foucault kormányozhatóságkoncepciójára. Legalábbis abban az értelemben, ahogyan azt Thomas Lemke átértelmezi.

Lemke 1997-ben megjelent doktori disszertációja a kormányzás, kormányozhatóság foucault-i fogalmának megjelenését és használati kontextusait tárgyalta – a „governmentality studies” megjelenésével párhuzamosan. Ez a fogalomtörténeti-filológiai érdeklődés alakult át két évtizeddel későbbre azzá az ambícióvá, hogy a kormányozhatóság fogalmát a kortárs gondolkodástörténet egyik legjobban címkézhető és az újszerűség igényével a legradikálisabban fellépő irányzatával, az új materializmussal békítse össze. Ezek a kritikák rendszeresen azt vetik Foucault szemére, hogy perspektívája túlságosan antropocén, nincs érzéke a tárgyak iránt, hiszen hangsúlyosan nyelvi és társadalmi természetű kérdésekre fókuszál.

Lemke (2019 [1997]: 177–184) visszabontja a kormányozhatóság fogalmának első meghatározását és kimutatja, hogy az 1978-as előadássorozatban Foucault (1998 [1978]: 106, 2004: 91) hogyan változtatott irányt menet közben és a „biztonság-népesség-kormányzás sor” helyett miként kezdett a kormányzási formák sokféleségére, a hatalom mikrofizikájára fókuszálni. Ez az átkeretezés módszertani folytonossággal jár együtt: a kurzus a népesség-terület-elrendezés/rendrakás, rendfenntartás problémáját elvitte ugyan a hatalom technikai felé, viszont megtartotta a politikai racionalitás megértésének szándékát. Ez érhető tetten a fogalom háromszatátú meghatározásában is:

A kormányozhatóság szón három dolgot értek. Először is az intézmények, folyamatok, elemzések és gondolatmenetek, számítások és taktikák összességét, amely lehetővé teszi a hatalom ezen teljességgel specifikus és komplex gyakorlását, amelynek legfőbb célja a népszerűség, fő tudásformája a politikai gazdaságtan, legfontosabb technikai eszközei pedig a biztonsági intézkedések. Másodszor 'kormányozhatóságon' értem azt a tendenciát, erővonalat, amely az egész Nyugaton már nagyon régóta a hatalom azon elsődlegességéhez vezetett, amelyet az összes többivel szemben – felségjog, fegyelmezés – „kormányzásnak” nevezhetünk. Egyrészt ez vezetett egy egész sor speciális kormányzási eszköz kifejlesztéséhez, másrészt a legkülönfélébb tudásformák kifejlesztéséhez. Végül pedig kormányozhatóságon, azt hiszem, folyamatot, vagy inkább folyamat eredményét is kell értenünk, amelynek révén a Középkor igazságosztó Állama a XV. és XVI. században adminisztratív Állam lett, és apránként áthatották a különféle „kormányzási technikák” (Foucault 1998 [1978]: 121–122).

Ez a politikai racionalításban megalapozott kormányozhatóság az, ami Lemke (2019 [1997]: 181) összefoglalása értelmében képes a nem történeti, hanem inkább a „programszerűség és valóság” feszültségében elgondolt új kutatási terület megnyitására.

Amikor két évtizeddel később a kormányozhatóság fogalom meghatározásához az új materializmus kritikájának perspektívájában nyúl vissza, ebben az idézett háromosztatúságban azt kell felmutatnia, hogy Foucault koncepciója a tárgyakra, ember és tárgy közötti viszonyok elrendezésére is kiterjed.⁴ Nincs könnyű dolga. Hiszen ugyanennek az 1978. február 1-i előadásnak, melyből a fentebbi idézet is származik, egy korábbi pontján Foucault idézi Guillaume de la Perrière királytükrenek azt az állítását, hogy „*A kormányzás a dolgok helyes elrendezése*”, majd éppen a dolog szó értelmezésénél áll meg. Váolja, hogy a Machiavelli-féle koncepcióban együttesen megjelenő terület fölött gyakorolt kormányzás hogyan tűnik el La Perrière-nél, majd a dolgok körét így határozza meg:

Vagyis a dolgok, amelyekkel a kormányzásnak foglalkoznia kell, igenis az emberek, csak viszonyaikban, a dolgokkal való kapcsolataikban, tehát a gazdagsággal, az erőforrásokkal, a megélhetéssel, a területtel persze, annak határaival, tulajdonságaival, éghajlatával, a szárazságával és a termékenységével; emberek tehát, különböző olyan dolgokkal való viszonyaikban, mint a szokások, az erkölcs, cselekvés- vagy gondolkodásmódok, és végül olyan dolgokkal, amelynek a balesetek, a szerencsétlenségek, mint az éhínség, a járványok és a halál (Foucault 1998 [1978]: 112–113).

Jól láthatóan tehát, hogy éppen a fogalom magyarázatában tűnnek fel a nagyon is antropocén perspektívát megjelenítő elemek, időnként bántó megvonással: a dolgok emberek, a dolgok emberi vonatkozások, a dolgok emberi tragédiák. És Lemke tudatában van annak, hogy az alapszöveg érvelése sok ponton nem lesz szövetségese abban, hogy a materialista perspektívát beleolvassa Foucault életművébe. Strukturálisabb szinten viszont fel tud mutatni olyan összefüggést, melyben a dolgok ontológiájával szembeni érzékenység felismerhető. Lemke szerint ugyanis arra érdemes fókuszálni, hogy a dolog

⁴ Takács korábban idézett tanulmányában Foucault munkáinak történeti tétjét a „viszony” dimenziójában látja: „a viszony nem adottság, ám nem is pusztán konstrukció, hanem egy harmadik dimenzió. [...] A viszony a történeti valóságnak az a rétege, melyet ki kell jelölni, feltételeit meg kell teremteni, s melyet meg kell nevezni ahhoz, hogy elgondolható legyen” (Takács 2004: 32–33). A későbbiekben a viszonyra alapozott történetírás jellemzőjét a heterogenitásban és a diszkontinuitásban adja meg (Takács 2018: 67–74).

meghatározása mennyire sokrétű (materiális entitások, diszkurzív elemek, a latour-i „tényállás” és „tényleges gond” egyaránt [Latour 2021: 153]), illetve mennyire relacionális töltetű: mindig a viszonyokra fókuszál. Így az aktív ember és a passzív dologság kettőse nem adottság, hanem a kormányzási technikák következménye, s éppen a visszafejtés, a „viszonyok szövedékének elszegényítése” elleni törekvés a foucault-i meggyőződés. A kormányzás itt már nem a test-lélek szétválasztására vonatkozik, hanem a dolgok kormányzására, az ember és dolgok közötti összeszalazódás beépítésére a politikai cselekvésmódokba. Ennek a megközelítésnek a metaforája a hajóként értett kormányzásé: a hajó nem uralni és birtokolni akarja az emberek és dolgok rajta létrejövő egymásba kapcsolódását, hanem létrehozza és mozgósítja ezt az érintkezést (Lemke 2021: 66). Lemke ezáltal azt bizonyítja, hogy Foucault biopolitikája nem antropocén, hanem materialista: a mással megosztott és autonómiáját veszített ágencia jellemzi (Latour 2017: 7).

Lemke a kormányozhatóságot a diszpozitívum, a technika és a *milieu* fogalmaira határozva terjeszti ki. Ezáltal meghaladja az életműnek azt a Gilles Deleuze-nél is bevett felosztását, mely szerint három dimenzió, a tudás, a hatalom és az önmagaság ontológiájának a kidolgozása lenne a tét (Deleuze 1986: 121)⁵, és arra irányítja a figyelmet, ami a Collège de France-i előadásoknak is tétje, vagyis e három relációjának és azok kritikai elgondolásának jelenségére. Önmagában ez a fogalmi átrendeződés bizonyítja, hogy mennyire működőképes a fogalmi nagylelkűség modellje, s mennyire tud Foucault életműve úgy működni, mintha egy folyamatosan táguló fogalmi univerzum egy mindig következő szintjén közelítenénk hozzá. Ilyen értelemben nagyon elgondolkodtató azt végigkövetni, hogy a foucault-i recepció nyelve mennyire változik. Ebben a recepcióban ma a hangsúly az egzisztenciális modellek, illetve a viszonyok, a dolgok kormányzása fogalmain van, s kicsit már kevésbé a biopolitikán, a kormányozhatóságon, a mikrohatalmi dinamikákon, s még kevésbé az episztémén, a diskurzuson.

A fentebb felsorolt három fogalom közül kettő visszatér a divatelméleti megközelítésekben is (a következő két egység éppen ezekre a fogalmakra alapoz), a *milieu* azonban nem. Ez utóbbi egyébként is viszonylag későn, a 2010-es évek második felében bukkan fel a Foucault-recepcióban, annak ellenére, hogy az 1978-as idézett előadásban már megjelenik. A *milieu* a *Sécurité, territoire, population*-ban a biztonság vonatkozásában fordul elő mint a biztonság által megtervezett struktúra, melyben megvalósíthatóvá válik események, eseménysorozatok, lehetséges elemek és elemsorozatok sokféle és változó artikulációjának a szabályozása. Lemke azt bizonyítja, hogy a *milieu* meghatározásában Foucault elismeri – ismét – az ágencia nem emberi kizárólagosságát, a fókusz a közlekedésre, a relációra helyezi, sőt, egy tér-idő viszonyrendszer egymást artikuláló jellemzőit is beépíti a fogalomba. A *milieu* „beavatkozási mező” (Lemke 2021: 101).

Hermann Veronika (2011: 107) a luhmanni technológiát és a foucault-i én technológiákat⁶ a divatelmélet felől összeolvasó tanulmányában arról ír, hogy a divatelméletnek „kettősségekkel” és „látszólag összeegyeztethetetlen folyamatokkal” kell számot vetnie,

5 Ez a felosztás jelenik meg a Foucault-értelmezések klasszikus alapkötetében is, Dreyfus és Rabinow (1984: 293–297) munkájában, akik e három dimenziót a kanti alapkérdésekhez hasonlítják.

6 Hermann az angolszász fogalomhasználat technológiai fogalmát alkalmazza, itt azonban a Foucault-recepcióban bevett technika kifejezést alkalmazom. Mivel azonban a Hermann-tanulmányban a luhmanni technológia fogalmának fontos szerep jut, itt meghagyom az én technológiái kifejezést.

s ebből ő egyet, az „ideológia-materialitás” paradoxont emel ki. Ez a paradoxon a fogyasztói kultúrának az a jellemzője, hogy a tárgyi kultúra egy olyan ideológiai környezet velejárója lesz, mely artikulálni képes az áruként működő identitást, miközben a tárgyakat is ugyanazok az ideológiai folyamatok itatják át. Ezt a paradoxont fogjuk az én technikáinak divatelméleti karrierével illusztrálni. Ennek a működésnek a létrejöttét történetileg izgalmasan példázható a civil öltözet kialakulását megelőző vitákkal. Émilie Hammen a divatgondolat történetét dokumentáló monográfiájában azt mutatja fel, hogy a francia kultúrában az Ancien Régime leváltása egyszerre jelentette az egyenöltözetről/ egyenruháról való gondolkodást, mely kifejezte volna a társadalmi egyenlőség elvét, illetve a császári öltözet leszábelyzását (Hammen 2023: 22–27). Ahhoz, hogy az öltözet politikai ideológiaváltásában az én színre vitele mint ambíció megjelenjen, a társadalmi élet színházként való felfogása, a goffmani homlokzatkoncepció szükséges, melyet az ipari előállítási formák megsokszorozódása alapozott meg. Vagyis a piaci előállítás végtelenkínálat-koncepciója és a színrevitel maximalizmusa ugyanannak az ideológiának a része. A másik ugyanennyire nagy jelentőségű, általam a diszpozitívum foucault-i fogalmához kapcsolt paradoxon a represszió-emancipáció paradoxona, mely a divat és a biopolitika, a mikrohatalmi működések problémáját írja körül.

A divat mint diszpozitívum. A represszió-emancipáció-paradoxon

2018 telén, majd 2019 őszén a Gucci divatház két kollekciójának sajtóközleményében idézte, vagy még inkább hivatkozta Michel Foucault-t. Divattörténeti szempontból a jelenség ma azért is érdekes, mert ezek a kollekciók az ekkor kreatív igazgatóként működő Alessandro Michele tervezői éthoszához kapcsolódtak, aki azóta (viszonylag váratlanul) lemondott erről a tisztségről, s a divatmárka stratégiája egy konzervatívabb, a Gucci-hagyományokhoz hűbb irányt vett.⁷ Ezekben a sajtóközleményekben Foucault úgy kerül elő, hogy a szerzők hozzá kapcsolják az identitásnak a biopolitikai hatalomgyakorlás eszközeként való használatát.⁸

A 2019-es szöveghelyen ismét a biopolitika fogalma tér vissza – ezúttal azonban egy történeti narratívába illesztve, mely vázolja a hatalomgyakorlás korábbi és mai formái

7 Michele 2022 novemberében hagyta ott a Guccit. Bár ezt az információt sem ő, sem a gazdasági vezetők nem erősítették meg, távozása az eladási mutatók stagnálásával függ össze. Michele 2015-ben lett kreatív igazgató. Tevékenysége első időszakát nagyon látványos, a hibrid és androgün identitásminták irányába elmozduló koncepcióváltás jellemezte. A Gucci 2022. 01. 30-án jelentette be, hogy új kreatív igazgatója a Valentinónál is dolgozó Sabato de Sarno, aki egy tradicionálisabb szemléletmód visszavezetését ígéri. Lásd ehhez Holland (2023). Michelét egyébként a divatvilág legolvasottabb divattervezőjének nevezte a *The New York Times*. A Foucault-hivatkozásokat a Michellel együtt dolgozó Giovanni Attili közreműködésének tudják be. Attili a római La Sapienza egyetem urbanisztika tanára (Paton és Friedman 2022).

8 A fegyelmező hatalom kihívása az, hogy egzakt identitást kényszerítsen az szubjektumra. Ez a művelet a szubjektumot bináris, rögzített kategóriákba helyezi, mint például a normális/nem normális, azzal a konkrét szándékkal, hogy a szubjektumot osztályozza, ellenőrizze és szabályozza. A regulatív stratégiák annyira csábítóan bizonyulnak, hogy a szubjektum önként választja az adott kategorizáláshoz való ragaszkodást, igényt tartva az adott társadalmi struktúrán belüli elhelyezkedésére. Ebben a vonatkozásban az élő test szabályozása az identitás fogalmát a biopolitikai ellenőrzés (M. Foucault) eszközeként használja. A szöveget Elizabeth Segrantól (2018) vettem át (fordítás tőlem).

közötti különbséget.⁹ Ennek a második sajtóközleménynek a címe így hangzik: *The New Forms of Subjectification*. Ezek a manifesztók felvetik azt a klasszikus problémát, mely az egymással érintkező társadalmi mezők esetében mindig megjelenik, tudniillik, hogy minden irányból támadhatók. A divatkritikusok és a divatsajtó követhetetlenek, érthetetlenek nevezte a fogalmak használatát vagy amennyiben megtapsolta használatukat, a militáns értelmiségit új influenszernek kiáltotta ki.¹⁰ A foucault-i életmű kontextusában azonban meg kell jegyezni, hogy az identitás és szubjektíváció szinonimaként való használata, illetve az a pontatlanság, amivel a szöveg a biopolitikát nem helyezi el a divat vonatkozásában, nagyon nehezen teszi értelmezhetővé a szöveg argumentatív tétjét. Természetesen meglegeghetünk azzal a válasszal, hogy Foucault itt egész egyszerűen márkaértékké válik, ráadásul éppen egy *queer* esztétika kidolgozásának folyamatában.

Ez a példa nagyon eklatánsan mutatja fel, hogy Michel Foucault engedelmes testeket érintő koncepciója, melynek téje feltárni, hogy az igazság milyen játékein keresztül jönnek létre a felügyelet panoptikumrendszerében hasznos, fegyelmezett és fegyelmezhető testek, mennyire nagyhatású. A testelméletek gyakorlatilag a foucault-i biopolitika talaján fogantak. A normakövető testeket teremtő és azok által létező felügyeleti rendszerek diagnózisát Foucault-nál a test technikáinak széttartóbb, a neoliberalizmus kormányzati rendszereihez kapcsolódó decentralizált, önfegyelmező és önartikuláló megértése egészítette ki (Turner 1997). Abban az érvkészletben, mely az emberi lény éntapasztatását a vágyakozó ember dimenziójára korlátozta, megfeleltethető a testnek egy olyan koncepciója, mely az öltözködést a vágy és vágyképzés horizontján helyezi el. Mindezt kettős vonatkozásban: a felöltöztetett test a foucault-i értelemben vett „szexualitás” viszonylatában érti meg önmagát, illetve a ruhatárgyhoz való viszonya is a vágyakozás paraméterei között képzelhető el (Arnold 2001). S mi lenne ez az összefüggés, ha nem a viszonyok elszegényítésének egy újabb bizonyítéka?

Foucault divatelméletre tett hatásának szentelt összefoglalásában Jane Tynan is felismeri azt a kettősséget, melyet ebben a tanulmányban a divat mint diszpozitívum és a divat mint az én technikai különbségeként nevezek meg. Az egyik beszédmód abban érdekelt, hogy felmutassa, a divat hogyan határoz meg gesztusokat, testhasználatokat, testhatárokat, s ezáltal hogyan korlátoz, a másik pedig az értelemtulajdonítás sokféle kontextusára érzékeny (Tynan 2016: 184). A Gucci-manifesztó, bármennyire elnagyolt is a fogalomhasználata, gyakorlatilag e két megközelítést kapcsolja össze. Ami kérdéses benne, hogy a biopolitika diszpozitívumai közé a divatot is beleszámolja, és abból a Guccit (vagyis a Gucci egy sajátos, Alessandro Michele tervezői gyakorlatához kapcsolható megnyilvánulását) tekinti

9 A sajtóközleményt kissé megvágva, a történeti fordulópontokra utaló mondatok kiemelésével idézem: „A múltban az életesemények irányítása az uralkodó jogában állt, ő egyirányúan, felülről lefelé irányulóan gyakorolta hatalmát. (...) Jelenünket ehelyett a társadalom belsejében molekulárisan működő »hatalom mikrofizikája« alakítja: az extenzív kormányzás egy olyan formája, amely intézmények, eszközök és alárendelési mechanizmusok összessége révén az egyének által interiorizált viselkedési szabályokat kényszeríti ki. (...) E tekintetben Foucault »biopolitikáról« beszél, amely az élet, a testek feletti hatalom. (...) De ha ezt a hatalmat az élet fölött gyakorolják, rendkívül sürgetőnek tűnik, hogy mi az, ami az életben képes ellenállni neki, és a szubjektíváció új formáit ösztönzi, amelyek képesek a társadalmi normativitás nyomásától megszabadulni.” A szöveget Vanessa Friedman twitter-posztja alapján idézem (fordítás tőlem): <https://twitter.com/VVFriedman/status/1175771403800535045/photo/1> (letöltve 2023. január 31).

10 Az előbbire lásd Elizabeth Segran korábban idézett cikkét (2018), az utóbbira példa Tashjian (2019).

ellenállónak. Vagy pedig a divat általában a represszív diszpozitívumokkal szembeni új szubjektíváció lehetősége. Tynan azt követi végig, hogy a divatelmélet hogyan járta végig a represszióknak és a felszabadításnak a neoliberális kormányzati formákra jellemző kettősségét. Tynan a diskurzus fogalmától indít. A divatelmélet mindenekelőtt azt tanulta meg Foucault-tól, de Bourdieu-tól és Barthes-tól is, hogy a divat mint rendszer hogyan képes egy olyan diszkurzív rendszert létrehozni, mely egyszerre represszív és felszabadító. A diskurzuson túl három olyan fogalmat tárgyal Tynan, amelyek különösen jól adaptálhatók a divat tanulmányozására, ezek a kormányozhatóság, a biopolitika és a panoptikon. A divat mint iparág, mint öltözkéshasználati gyakorlat és öltözékelőállítási stratégia nagyon sokféle foucault-i példát szolgáltat (a modellek teste, az egyenruha, a hagyományos öltözkész viseléséhez kapcsolódó újra-elsajátítási/kisajátítási stratégiák, a kapucnis felső használata a felügyeleti kapitalizmussal szembeni lázadásként, a férfiöltöny mint a neoliberális fehérgalléros munkáséthosz kifejeződése és annak kiforgatása¹¹ stb.), hiszen az öltözék önmagában kivételesen jó példája annak, ahogyan a felügyeleti rendszerek vizuális igényű szubjektívációs gyakorlatokat hoznak létre (Tynan 2016: 140).

Tynan összegzése azt bizonyítja, hogy a divatelméletet lényegében határozta meg a Foucault-féle „politikai ontológia” (Lemke 2018), mely rendre nyitotta fel a kutatás újabb területeit. A fentebb sorolt példák a hoodie-tól a modellek testéig mind annak alátámasztásai, amit Foucault a kormányzás logikájának kettősségéről ír, hogy represszív működésének szinte természetszerű mechanizmusai úgy vannak kitalálva, hogy a szabadsággyakorlatok rendszerét is létrehívják.¹² Ez az a kétértelműség, melyet Agamben a diszpozitívum fogalmának meghatározásában így ír le:

...a diszpozitívumok végtelen megsokasodása folyamat, mely meghatározza a kapitalizmus jelenlegi szakaszát, együtt jár a szubjektivitások végtelen megsokasodásával és ez azt a benyomást keltheti, hogy a szubjektum kategóriája teljes mértékben megsemmisül, azonban megszűnése helyett talán pontosabb végtelen elkülönüléséről és disszeminálásáról beszélni (Agamben 2017 [2009]).

A represszió-emancipáció paradoxon a divatelmélet egyik legnagyobb hatású koncepciója: tétje azt megérteni, hogy a divat hogyan vált a modernitás ideológiájának központi hordozójává. Ezt a megközelítést korábban avantgárd paradigmának neveztem (Keszeg 2022: 17–19), melynek tétje a társadalmi terekben teremtődő megnyilvánulási lehetőségek folyamatos átszabása, a modernitás körútjainak, a média láthatósági feltételeinek rendhagyó használata, miközben a rendszer logikájából következik, hogy éppen a rendhagyó/újító/időleges használat a tét. Ezt a koncepciót a dandy, Charles Baudelaire, Walter

11 Ehhez lásd René Magritte és Joseph Beuys öltöny-feldolgozásait (Bari 2019: 2. fejezet).

12 Ezeket a fegyvelmező technikákat a női test és azon kifejtett patriarchális hatalomgyakorlás sokféle, időnként felszabadítóként érzékelt megnyilvánulása tekintetében alapvető és a divatelméletben sokat idézett tanulmány Bartky (1998). Magyarul a foucault-i fogalmakat rendszeresen használó munka a testtechnikák egy sajátos példájáról, a női testszörzet kortárs és 20. század második felét érintő történetéről K. Horváth Zsolt (2021) *A bundátlan Vénusz* című könyve. Ez a kötet a két itt tárgyalt divatparadoxon (represszió-emancipáció; ideológia-materializmus) mindegyikével számol, s e kettősséget konkludálja a zárlatban használat Mérei Ferenc-idézet: „tanuljunk meg tisztelni az egyénit és szeretni a természetet” (K. Horváth 2021: 148). A természetes itt az ideológia-materializmus, az egyéni pedig a represszió-emancipáció dinamika nullpontja.

Benjamin nyomán Hammen a „jelenről szóló írásművészetnek” (*une écriture du présent*) nevezi (Hammen 2023: 18).

Ugyanakkor az Agambennél megjelenő végtelen elkülönülés és disszeminálódás probléma ennek az első paradoxonnak a szükségszerű következménye, melyet a divatelmélet az én technikáinak szintén foucault-i fogalmával írt le.

A divat mint éntechnika. Az ideológia-materializmus paradoxon

Az „ideológia-materializmus paradoxont”¹³ a kormányozhatóság korábban vázolt hajó-metáforája értelmében ahhoz kell kapcsolnunk, hogy a hajó, amelyen a dolgok-emberek-terek és a közöttük levő viszonyok a kormányzás technikája és technológiája által hangot kapnak, tulajdonképpen ontológiailag újrakódolja ezeket az elemeket. A viszonyok megváltoztatják a dolgok-emberek-terek létmódját (Lemke 2021: 83). Ezt a nagyon plasztikus képet két foucault-i fogalom értelmezi: az egyik a szubjektiváció, a másik az éntechnika fogalma. A szubjektiváció a különbségtétel, a felosztás, a kategorizálás, a leírás, a megnevezés gesztusa, amely pontosan attól hatékony, hogy nem külsődleges, hanem a szubjektum igazságaktusainak központi eleme. Hogyan viszonyulnak az én technikái a szubjektivációhoz? Ha a szubjektiváció a kormányzás megosztó tevékenysége, akkor az én technikái az önmagunkkal való törődésnek azokra a formáira vonatkozik, melyeket ezek a szubjektivációs formák váltanak ki és előlegeznek meg. 1981–82 között hangzának el az én technikáiról szóló Collège de France-i előadások. A Foucault-recepcióban komoly hagyománya van annak, hogy az éntechnikák fogalmát az életműben töréspontként olvassuk. Hermann (2011: 110) Alexandre Macmillanre hivatkozva állítja, hogy ezzel a fogalommal Foucault „a hangsúlyt a diszkurzív formációk közötti kapcsolatokról az anyagiságra és a nem diszkurzív mezőkkel való kapcsolat elemzésére helyezte át”. Az idézet azért is fontos, mert Lemke érveléséhez segít visszakapcsolni, aki szerint a viszonyok Foucault-nál mindig is jelenlevő logikája soha nem zárta ki az anyagiság kérdését. Vagyis az én technikái nem jelentenek radikálisan új megközelítést az életművön belül, hanem csak megneveznek és vizsgálatközelségbe hoznak egy olyan viszonytípust, melyet a korábbiakban csak érintőlegesen tárgyaltak. Ez a viszonytípus éppen abban érdekelt, hogy a lét és a cselekvés képes legyen egymás megalapozására, vagyis etikai ambíciója van.

Az én technikáinak meghatározásakor Foucault döntő jelentőséget tulajdonít annak, hogy az antikvitás folyamán a „törődj önmagaddal” imperatívuszának helyére az „ismerd meg önmagad” imperatívusza került, mely gyakorlatilag biztosította azt, hogy a szubjektiváció az önkultúra központi mozzanatává váljon. Ezek az alapelvek átkapcsolódnak a divat modernitás-modelljéhez, melynek alapja a ruha általi öndefiníció. Ehhez a paradigmához a divatelmélet olyan gondolkodói kapcsolódnak, akik a többek között Georg Simmel, Walter Benjamin és Roland Barthes kijelölte nyomvonalakon

13 Az ideológia-materialitás paradoxonnak egy nagyon izgalmas és sokrétű kifejtése Corrigan (2008) elmélete, melynek értelmében a divat a multiszenzoriális jelentéstermelés példája, ahol a kulturális jeltermelés éppen a többes érzékszervi tapasztalat miatt tud olyan sokrétű lenni.

haladva a nagyvárosnak az éntechnikák artikulálásában játszott szerepére fókuszáltak (lásd ezekhez Hermann 2011: 105–106). Miközben ezek a megközelítések a ruha anyagosságának medialitását, szemiotikai terheltségét kapcsolják az individuáció-beilleszkedés paradoxonához, érdemes felidézni azt, amit Foucault az önkultúra kapcsán az individualizmus többrétűségéről ír.

Voltaképpen három dolgot kell megkülönböztetnünk egymástól: az individuális magatartást, melyet az egyénnek a maga egyediségében tulajdonított abszolút érték, valamint a saját társadalmi csoportjával és a föléje emelkedő intézményekkel szemben élvezett függetlenségének mértéke jellemez; a magánélet fölértékelését, vagyis a családi viszonylatok, a különféle otthoni tevékenységek és a családi vagyon kezelése fontosságának hangsúlyozását; végül pedig az egyén önmagához fűződő viszonyának intenzitását, vagyis mindazon módozatokat, amelyeken keresztül az egyén saját átalakulása, megjavulása, megtisztulása és megváltása érdekében önmaga megismerési tárgyként és cselekvési mezőként történő megjelenítésére törekszik (Foucault 2001 [1984]: 46–47).

Az érvelés szempontjából a továbbiakban fontossá váló felsorolást Foucault azzal folytatja, hogy ez a hármasság különböző módokon kombinálódhat különböző, az individualista jelzőre joggal igényt tartó társadalmi struktúrákban. Számomra éppen amiatt érdekes a felosztás, mert általa összegezhető a divatnak a modernitásban és a későmodernitásban megjelenő formái. A divatelmélet idézett példái mind azt mutatják, hogy azok a társadalmi rendszerek, melyek a neoliberalizmussal együtt járnak, a divat helyét az önkultúrában, vagyis az individualizmus terepén jelölik ki. A Foucault által megadott három megközelítés különféle kombinációtípusokat hozott létre. A modern nagyváros és a polgári kultúra kialakulása kiharcolta azt, hogy az egyén öltözködése abszolút értékévé váljon – a társadalmi csoporttal, az intézmények elvárta kódokkal szemben. A divattervezőket általában a rebelliség, a norma elutasítás, az egyedi érték abszolútizálása miatt ünnepeleljük (Coco Chaneltől Virgil Ablohig). Ott van aztán az az elv, hogy az öltözködés domesztikálódott, a ruha a magántulajdon fontos komponensévé vált: öröklése, továbbadása megszűnt, a fölötté való rendelkezés privát gyakorlattá vált. Ebben még az örökölt és átszabott viseletek korának olyan képviselői is, mint Marie-Antoinette vagy Madame de Pompadour is jeleskedtek. Ezek a személyek elkezdtek felhalmozni a ruhatárgyat, tartalékokat képezni belőle, és megtanultak mennyiségével, változatosságával kérkedni. Végül pedig a 20–21. század második felének ruhatörténete nem is szól másról, mint a ruhához fűződő egyéni viszony intenzitásának léptékéről. A *youthquake* mozgalmi rendre azt a kihívást támasztják az egyénnel szemben, hogy a ruhához való kapcsolódásnak hitelesnek kell lennie (az anyag és ideológia kapcsolódásában csak az egyén által uralni képes arány megengedett). Majd a *trash*, a *hipster*, a *-core* végződésű szubkultúrák mind arra mutatnak rá, hogy a ruhához való viszonyoknak a kortárs öltözködési gyakorlatokban egyre intenzívebbnek, tudással, attitűddel telítettnak kell lennie. És éppen ebből az intenzitásból adódik, hogy a neoliberális kapitalizmusok ruhakultúrája a diszpozitívumok és szubjektumok végtelen elkülönüléséről szól. Az ideológia-materializmus paradoxon Georg Simmel 1904-es tanulmányában az inklúzió és exklúzió kettős logikájának értelmében jelenik meg (Berger 2019), mely megközelítést korábban társadalmi paradigmának neveztem (Keszeg 2022: 19–22). A beilleszkedés és kiválás divatot mozgató kettős dinamikájának azonosításában Simmel azt ismeri fel, hogy a

divat éppen az egyéni megőrzésének lehetőségét biztosítja, vagyis, ahogyan fogalmaz: „maga az ellenség válik itt ugyanis szolgává” (Simmel 2001 [1904]: 193). A mainstreamesedés, az ideológiailag terhelt mint ellenség válik az egyéni, a sajátlagos szolgájává.

Amikor Ulrich Lehmann (2018: 2–4) a materializmust a divatra alapozva modellezi, rögtön azzal indít, hogy a divat individuációs jellegét lenne érdemes megkérdőjelezni, de ez sajnálatos módon a *fashion studies*ban nem történik meg. A divat kollektív mozgásai vagy sokszor (politizált) osztálypreferenciái alig érdeklik a kutatókat. Lehmann szerint mindez azzal magyarázható, hogy a tudomány a fogyasztásra és nem az előállításra figyel, a divatot a fogyasztáselméletek terepén gyakorolja. Lehmann ezzel szemben az előállítás és még radikálisabban, nem a tervezői, szintén individuációs technikaként megélt előállítás, hanem a textiltermelés oldaláról alapozza meg a divatot. Ez a gesztus megkérdőjelezhetetlen teoretikus következetességű, Foucault-hoz kapcsolódva azonban mégiscsak az a járható út, ha az én technikáit az igazmondás radikálításában megalapozva ismerjük fel a ruha jelentőségét.

A divat bátorsága. A divat mint diszpozitívum és a divat mint éntechnika kritikája

Meghaladhatók-e ezek a paradoxonok? Lehet-e olyan viszonyunk a tárgyi kultúrához, amely nem írja újra a végtelenségig ezeknek a kettősségeknek a toxikus dinamikáját? Öltözködhetünk-e úgy, hogy öltözetünk által képesek legyünk *parrhészaira*: egy magunkat és a ruhatárgyat is ténylegesen kockára tevő és a másikat is veszélybe sodró mindent kimondásra? Ennek kellene megtörténnie ahhoz, hogy a bevezetőben felsorolt tényleges gondokra irányítsuk a cselekvőképességünket. Nem tudom, hogy lehetséges-e. Ugyanis, ahogy azt a bevezetőben is jeleztem, itt a tét éppen az, hogy az Agamben által diagnosztizált probléma megoldása, a létből megalapozott cselekvés lehetségessé váljon. Mindenestre néhány olyan kritériumot fel tudok sorolni, melyek hangsúlyozzák, hogy ez a divatelmélet milyen feltételeket támaszt.

Kezdjük először is azzal a kérdéssel, amit mindeddig sikeresen elkerültünk: mit tudunk kezdeni a divat szóval, hűnek kell-e maradnunk hozzá? A korábbiakban amellet érveltem, hogy a divat egy a kormányozhatóság technikái közül, paradoxonjai feloldhatatlanok, s így *milieu*-jének megértése, működésének és viszonyainak tudatosítása a divatelmélet egyik ambíciója. A szó használata ellen érvelhetünk úgy, hogy túlságosan mélyen ágyazott a jelzett paradoxonok rendszerébe ahhoz, hogy ráhagyatkozhatnánk. Tansy E. Hoskins (2001: 6) az antikapitalista divatnak szentelt könyvében mégis azt állítja, hogy a fogalom „tisztátalansága” ellenére meg kell tartanunk, mert csak így tudunk választ adni azoknak az embereknek a problémáira, akik a gyorságú divat gépezetében eldobható erőforrások. A divat szó használata, bármennyire lenne kolonizáló, bármennyire utalna folyamatosan arra a *milieu*-re, mely folyamatosan sokszorozza a diszpozitívumokat és végteleníti a szubjektumok megsokszorozódását, segít rajta tartani szemünket a tényleges gondokon. Hoskins szerint olyan a divat, amilyen a társadalom. Arra érdemes fókuszálnunk, hogy milyen társadalmat akarunk, s az ideális társadalom kitalálásával a divat ideális formája is kialakul (Hoskins 2001: 18–19). Slavoj Žižek (2004: xi) az *Organs without Bodies* bevezetőjében úgy határozza meg a filozófia tétjét, hogy réseket kell teremtenie

– mégpedig ontológiai különbségtételek által. Vagyis nem szabad megspórolnunk azt az erőfeszítést, hogy a divatban visszakeressük és megpróbáljuk megérteni az öltözködés, az öltözet, a testhez legintimebben és legközvetlenebbül kapcsolódó tárgy ontológiáját. A divat és az öltözet közötti résre kell folyamatosan rámutatnunk. Ezekért a tárgyakért a *parrhészia* gyakorlásának a felelősségével tartozunk.

Ha megőriztük a divat szót annak igényével, hogy azt az ontológiai különbségtételekre való odafigyelés ambíciójával használjuk, akkor kezdjük el a „dolgok mibenlétére való rákérdezést”.¹⁴ Ebben ismét Lehmann lehet segítségünkre. Korábban idézett könyvében a divat két meghatározását különíti el. Egyrészt a divat „olyan rendszer, mely az áruk folyamatos megújulását szorgalmazza”, másrészt pedig, pontosít, „olyan iparág, mely textíliákat és ruhadarabokat állít elő” (Lehmann 2018: 1). Lehmann is amondó, hogy nem kell a divat szótól megszabadulni, azonban a hangsúlyt a második összetevőre kell helyezni. És Foucault itt lehet segítségünkre. A textíliát, a szabászati kihívást, annak testünkhöz való viszonyát kell megértenünk, nemcsak arra kell figyelnünk, hogy ki, hogyan, miből gyártotta a ruháinkat, hanem arra is, hogy ezek a kérdések a testünkre kerülő ruhát mennyire segítenek megérteni. Ez a kihívás: a ruhatárgyak megértése mint feladat.

Harmadszor az öltözet materialitását a maga experimentális éthoszában kell felfogni, vagyis azoknak a viszonyoknak a sokféleségében, melyek nemcsak a test és a ruha, hanem a ruha és textiltárgyak, szabott tárgyak, fonalak, varrások érintkezési pontjain jönnek létre. Li Edelkoort holland trendkutató 2016-ban nevezte az év trendszavának az új materializmust,¹⁵ Smelik (2018) Iris van Herpen¹⁶ tervein mutatta ki e decentrált, materiális agenciájú test-ruha kapcsolódások működését.

Hogyha ezekre a kérdésekre választ adunk, akkor jutunk el egy olyan ruharabhoz, amely Diogenész köpenyeként működik. Diogenész köpenye az a ruhadarab, amely lehetővé teszi, hogy folyamatosan az igazság bátorságával éljünk. Ennek a ruharabnak a megtalálása éppen annyira radikális és könyörtelenül következetes, mint Diogenész teljes életmódja. Kiválasztásának, megtalálásának az önmagunkkal való törődés és az önmagunk megismerése értelmében úgy kell megtörténnie, hogy ugyanezt a törődést a köpeny viszonylatában is gyakoroljuk. A filozófusköpeny Diogenész számára soha nem válhat fölöslegessé, szemétté. Még egy érvt hoznék fel emellett, hogy a filozófusköpeny nem véletlen maradvány, mely balesetszerűen került el Diogenész módszeres leépítési vágyát. És ez az érv az ivópohár példája, melyet Foucault részletesen tárgyal. Az ivópoharat magával hordja Diogenész egészen addig, amíg egy markából vizet ivó gyereket nem lát és felismeri, hogy ez az utolsóként őrzött tárgy is mennyire haszontalan. Így elhajtja. Ha a köpenyhez viszonyítjuk a tárgyat, akkor éppen az a kettősség mutatható fel benne,

14 Ontology in this sense is not limited to discovering or disclosing the real; quite on the contrary, it seeks to “to interrogate the whatness of things”. (Az ontológia ebben az értelemben nem korlátozódik a valóságos felfedezésére vagy feltárására; éppen ellenkezőleg, arra törekszik, hogy „a dolgok mibenlétére rákérdezzen” (Lemke 2019 [1997]: 110 – fordítás tőlem).

15 Li Edelkoort a divatipar azon trendkutatói közé tartozik, akik nagyon intenzíven érvelnek a teljes divatrendszer fennálló formájának leállításával mellett, s az antidivatra akarják alapozni a divat új koncepcióját. Az antidivat ebben az esetben nem az öltözködési trendet, hanem a divat mint foucault-i értelemben vett *milieu* tagadását jelenti, lásd Edelkoort (2015). Edelkoort szerepéről a kortárs divatdiskurzusban részletesebben lásd Keszeg (2022).

16 Holland divattervező, munkái először használtak olyan technológiai megoldásokat, mint a 3D nyomtatás, ruhatervei a biomimikri sajátosságáival rendelkeznek.

mely a tárgyiasított tárgy és az ontológiai komplexitásában megértett tárgy kettőssége. A „csak” funkcionalitására redukált tárgy ontológiailag nem megértett, nincs jelen. S bár kétségkívül az elhajítás gesztusa problémás (Diogenész szemetet termel, nem keresi meg a tárgy helyét, nem vállal vele ontológiai közösséget), arra mégis rá tud világítani, hogy csak olyan tárgyhoz tudunk kapcsolódni, mellyel szemben felelősséget érzünk, vagy fordítva, a tárgyainkért felelősséggel tartozunk. Ezért lehet csak azokat magunkhoz engedni, amelyek az igazmondásunk bátorságával összeférnek.

Lezárásként két kérdést kell feltennie még ennek a munkának. Az egyik, hogy Foucault garbós értelmiségi egyenruhája megvalósította-e a diogenészi értelemben vett filozófusköpeny gesztusát? Kielégíti-e a divat bátorságának kritériumát? Erre a válaszom egyértelműen nem. Foucault ikonszerű kinézése annak a logikának az örököse, melyet inkább az én technikáinak fogalomrendszerével tudunk leírni, s mely a mediális panoptikum adója. A 20. század második felétől kétségkívül megszokasodnak az olyan, a szubjektum tárgyiasítását vizuálisan tökélyre vivő szubjektívációk, amelyek sziluetszerű testhatárokkal építkeznek: ikont hoznak létre. Marilyn Monroe, Michael Jackson, Elvis Presley, Karl Lagerfeld, Michel Foucault, Steve Jobs stb. ugyanannak a stratégiának az örökösei. Ebben nem egy ontológiájában mélyen megértett materialitás megtalálása a cél, hanem egy, a technomédiумok jelképzéséhez könnyen alkalmazkodó struktúra kialakítása. És bármennyire tökéletes ez a struktúra, mégiscsak a diszpozitívum nyelvét beszéli, a spektakulum konzumációjának része.

A másik kérdés pedig, hogy a tervezői gyakorlatokat meg tudja-e illetni, tudja-e táplálni ez a fajta ontológiai bátorság? Egyre több olyan tervezői éthoszra hozhatunk példát (akár a korábban említett Iris Van Herpené), amikor jól érzékelhetően megtörténik a divat bátorságának azonosítása. Amikor Marine Serre testprintként, bőrmintázatként működő textiltextúráival szembesülünk, akkor ennek az ontológiának a gyakorlására láthatunk példát. A bőrre, amellyel együtt élünk. A divattervezőknek ma a textíliához, a ruhatárgyhoz fűződő viszonyunk elszegényítése ellen kell harcolniuk. Nem túlzás a harc fogalmát használni, hiszen ahhoz, hogy a ruha önmagunk kritikai ontológiájának eleme legyen, a divatrendszer minden fennálló tényezőjével meg kell küzdenünk és a győzelmet folyamatosan aktívan kell tartanunk. Addig, amíg a ruha nem lesz szériagyártott, amíg egyetlen modellen jelenik meg a tervezés teljes koncepciójának parrhésziájába illesztetten vagy amíg azzal a radikalizmussal kapcsolom a testemhez, amellyel kockára tettem az éniagságomat. John Alexander Skelton brit divattervező 2016 óta megjelenő kollekcióiban látszik igazán a parrhészia törekenysége. Skelton férfiruhákat tervez, melyeket saját életterükben fotózott embereken mutat meg. A lokális textilipari tradíciók szerint elkészített ruhadarabok olyan arcokon, testeken láthatók, amelyek nem kamerakészek. A *Vogue* kritikusa dickensinek nevezte beállításait. Miközben ezek a darabok vissza akarnak állítani valamit a funkcionális öltözet totalitásigényéből, a kritika így ír róla: „hagyja központi darabjait ragyogni”, „könnyedebb és fényesebb ebben a szezonban” (Hess 2023). Ahhoz, hogy a kollekció ontológiai bátorsága érezhető legyen, vissza kell térnünk a parrhészia négy dimenziójához. Formális elemként ott van a ruhához való visszavonhatatlan jog (Skelton ruhát készít még akkor is, amikor a divatrendszer jelenlegi működését minden szempontból problémásnak látja), de facto elemként a represszió-emancipáció dinamikáját-paradoxonát szükséges gyakorlatba ültetnie (a ruha megnyugtatóan és

kétséget kizáróan mutatja fel viselőjét), igazságfeltételként a materialitás-ideológiai paradoxon teljes belátása szükséges (a ruha képes az egyéni-szabályozott kettőség meghaladására az utilitárius koncepció alapján), majd morális elemként mindezek belátásával a ruha a test szükségszerű részévé válik, attól nem elidegeníthető. De csak addig a pillanatig nem, amíg ez a négy belátás egyszere áll fenn.

Hivatkozott irodalom

- Agamben, Giorgio (2017 [2009]): Mi a diszpozitívum? *A szem* 2017. 02. 12. Interneten: <https://aszem.info/2017/02/giorgio-agamben-mi-diszpozitivum/> (letöltve 2023. január 31.)
- Arnold, Rebecca (2001): *Fashion, Desire and Anxiety. Image and Morality in the Twentieth Century*. New Brunswick and New Jersey: Rutgers University Press.
- Barbedette, Gilles (1994): Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. In Michel Foucault: *Dits et écrits IV. 1980–1988*. Paris: Gallimard, 308–315.
- Bari, Shahidha (2019): *Dressed. The Secret Life of Clothes*. London: Penguin Random House.
- Bartky, Sandra Lee (1998): Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power. In *The Politics of Women's Bodies*. Rose Weitz (szerk.). New York and Oxford: Oxford University Press, 25–45.
- Berger, Viktor (2019): Inklúzió és exklúzió Georg Simmel individualitáselméletének néhány vonásáról. *Replika* (112): 15–28. DOI: <https://doi.org/10.32564/112.3>
- Corrigan, Peter (2008): *The Dresses Society. Clothing, the Body and Some Meanings of the World*. Los Angeles and London and New Delhi and Singapore: Sage.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dreyfus, Hubert és Rabinow, Paul (1984): *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Dyrberg, Torben Bech (2014): *Foucault on the Politics of Parrhesia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Edelkoort, Lidewij (2015): *Anti_fashion: a manifesto for the next decade*. A szerző kiadása.
- Foucault, Michel (1998 [1978]): A „kormányozhatóság”. In *A fantasztikus könyvtár*. Romhányi Török Gábor (vál. és ford.). Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft., 106–123.
- Foucault, Michel (2019 [1984]): *Az igazság bátorsága. Önmagam és mások kormányzása. Előadások a Collège de France-ban. 1984*. Cseke Ákos (ford.). Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel (2004): *Sécurité, territoire, population. 1977–1978*. Paris: EHESS, Gallimard, Le Seuil.
- Foucault, Michel (2009): *Le gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la vérité. 1983–1984*. Paris: EHESS, Gallimard, Le Seuil.
- Foucault, Michel (2001 [1984]): *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Sujtó László (ford.). Budapest: Atlantisz.
- Hammen, Émilie (2023): *L'idée de mode. Une nouvelle histoire*. Paris: Éditions B42.
- Hermann Veronika (2011): Az én médiatechnológiái. A test mint médium a kortárs kultúrában. *Replika* (76): 103–121.
- Liam Hess (2023): John Alexander Skelton Spring 2024 Menswear, Review. *Vogue* Interneten: <https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2024-menswear/john-alexander-skelton#review> (letöltve 2023. augusztus 1.)
- Holland, Oscar (2023): Gucci names Sabato de Sarno as New Creative Director. *CNN*. Interneten: <https://edition.cnn.com/style/article/sabato-de-sarno-gucci-creative-director/index.html> (letöltve 2023. január 31.).
- Hoskins, Tansy E. (2022): *The Anticapitalist Book of Fashion*. London: Pluto Press.
- Keszeg Anna (2022): Kulturális eliték a divatiparban. In *Tudástermelők, kapuőrök és véleményvezérek*. Hermann Veronika, Gács Anna és Bárány Tibor (szerk.). Budapest: Typotex, 169–183.
- K. Horváth Zsolt (2021): *A bundátlan Vénusz*. Budapest: Prae.
- Latour, Bruno (2017): Ágencia az antropocén korában. *Prae* (1): 3–21.
- Latour, Bruno (2021): *Miért nem bírja szusszal a kritika? A tényállásoktól a tényleges gondokig*. In *Hibrid gondolkodás*. Budapest: Kijárat, 141–171.
- Lehmann, Ulrich (2018): *Fashion and Materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lemke, Thomas (2021): *The Government of Things. Foucault and the New Materialisms*. New York: New York University Press.
- Lemke, Thomas (2019 [1997]): *Foucault's Analysis of Modern Governmentality. A Critique of Political Reason*. London: Verso Books.

- Paton, Elizabeth és Vanessa Friedman (2022): Major Gucci Shake-Up as Designer Steps Down. *The New York Times*. Interneten: <https://www.nytimes.com/2022/11/23/style/gucci-designer-alessandro-michele.html> (letöltve 2023. január 31.).
- Segran, Elizabeth (2018): Gucci puts turbans on white models and explained it cyborgs and Foucault. *Fast Company*. Interneten: <https://www.fastcompany.com/40535500/gucci-put-turbans-on-white-models-and-explained-it-with-cyborgs-and-foucault> (letöltve 2023. január 31.).
- Simmel, Georg (2001 [1904]): A divat. In Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Budapest: Novissima, 180–200.
- Smelik, Anneke (2018): New Materialism. A Theoretical Framework for Fashion in the Age of Technical Innovation. *International Journal of Fashion Studies* 5(1): 33–54.
- Srinivasan, Krithika (2014): Caring for the Collective: Biopower and Agential Subjectification in Wildlife Conservation. *Environment and Planning D: Society and Space* 32(3): 501–517.
- Turner, Bryan S. (1997): A test elméletének újabb fejlődése. In *A test. Társadalmi fejlődés és kulturális kategória*. Mike Featherstone, Mike Hepworth és Bryan S. Turner (szerk.). Budapest: József Kónyvek, 7–52.
- Tynan, Jane (2016): Michel Foucault. Fashioning the Body Politic. In *Thinking through Fashion. A Guide to Key Theorists*. Agnes Rocamora és Anneke Smelik (szerk.). I. B. Tauris, 184–199.
- Takács Ádám (2003): Történelmi megismerés és történelmi tudás Michel Foucault-nál. In *A történelmi szerszámosládája. A jelenkori történelmi gondolkodás néhány aspektusa*. Szekeres András (szerk.). Budapest: L'Harmattan és Atelier, 15–37.
- Takács Ádám (2018): *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest: Kijárat.
- Tamás Gáspár Miklós (1997): Most tessék belépni a pártba! *Magyar Narancs* 07. 17. Interneten: https://magyarnarancs.hu/publicisztika/tamas_gaspar_miklos_most_tessek_belepni_a_partba-55148 (letöltve 2023. január 31.).
- Tashjian, Rachel (2019): The Fashion Press Release Has Become a Manifesto. *GQ*. Interneten: <https://www.gq.com/story/gucci-show-notes> (letöltve 2023. január 31.).
- Žižek, Slavoj (2004): *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*. New York and London: Routledge.

Keszeg Anna

kultúrakutató, a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem docense, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem tanára

Információs Társadalom

[Information Society]

A SOCIAL SCIENCE JOURNAL
Founded in 2001

English Issue

Vol. XXIII, No. 2 (2023)

CONTENTS

LECTORI SALUTEM	7
JERNEJ KALIŽA DALMA LILLA DOMINEK, NÓRA BARNUCZ, ERNA URICSKA, LÁSZLÓ CHRISTIAN Experiences of digital education from the students' perspective	9
ZOLTÁN GELLÉR, DRAGANA MILIN, TANJA JEVRIMOV, DUBRAVKA VALIĆ NEDELJKOVIĆ, MIRJANA IVANOVIĆ Non-ICT Students' Familiarity with Basic Computer Concepts at the Faculty of Philosophy at the University of Novi Sad	25
DALMA GESZTEN, BALÁZS PÉTER HÁMORNIK Can team communication obscure severe usability problems?	48
JERNEJ KALIŽA Hume's Empiricism versus Kant's Critical Philosophy (in the Times of Artificial Intelligence and the Attention Economy)	67
BEÁTA LAKI Self-protective versus utilitarian autonomous vehicles	83
JUHO LINDHOLM Technics as Hermeneutics	95
PATRIK REIZINGER The Falsificationist View of Machine Learning	117
GIACOMO FIGÀ TALAMANCA Frameless Folk Psychology	128
ERNA URICSKA Trust is in the (linguistic) details: policing digilect as a communication practice	146

TARTALOM

LECTORI SALUTEM	7
BAK GERDA, KELEMEN-ERDŐS ANIKÓ Stressz, opportunizmus és bizalom a szervezeti információs és kommunikációs technológiabiztonság tükrében	9
ESSES DIANA, SZALMÁNÉ DR. CSÉTE Mária Digitális átmenet és térségi versenyképesség a hazai kkv-szektor szemszögéből	27
KINCSES GÁBOR, ORMOS MIHÁLY, ÁRVA GÁBOR Makrogazdasági adatok által determinált teniszikerek 38 OECD-ország elit női játékosának vizsgálatában	54
KOLTAY TIBOR Az adatműveltség és a kritikai szellem	71
KÜTTNER ÁDÁM Kiállítási kommunikáció a kiterjesztett térben	85
SZABÓ DÓRA, GYŐRI KRISZTINA, LAJOS PANNA, PUSZTAI GABRIELLA Szülői bevonódás a digitális nevelésben: szisztematikus szakirodalom-elemzés	98
TÓFALVY TAMÁS „Feltaláltuk újra az internetet?”	115

Információs Társadalom

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
alapítva: 2001-ben

— 2023. XXIII. évfolyam 3. szám —