

Judith Butler

Élhetünk-e jó életet rossz élet keretei között?¹

Igazán megtisztelő számomra, hogy itt lehetek és átvehetem az Adorno Díjat. Ebből az alkalomból egy Adorno által megfogalmazott, ma is érvényes kérdésről szeretnék Önöknek beszélni. Egy olyan kérdésről, amihez újra meg újra visszatérek, ami szüntelenül érezteti fontosságát, nem enged nyugodni. Nem könnyű megválaszolni, és a legkevésbé sem könnyű kitérni előle. Adorno a *Minima Morali*ban leszögezte, hogy „Es gibt kein richtiges Leben im falschen” [Rossz életet nem lehet helyesen élni] (1974, 39), de a felismerés mégsem kergette őt kétségbeesésbe az erkölcsiség lehetőségességét illetően. Továbbra is megválaszolendő kérdésként hagyta ránk: Hogyan élhet jól az egyes ember rossz életközegben? Annak a helyzetnek a nehézségét hangsúlyozza, hogy miként tud az egyes ember önmaga számára, önazonosan, jó életet élni egy, az egyenlőtlenség, kizsákmányolás és a megsemmisítés különböző formái szervezte világrendben. Első megközelítésben legalábbis, így fogalmaznám újra az általa felvetett kérdést. S miközben újfogalmazom Önök számára a kérdést, tudatosul bennem, hogy Adorno kérdése az adott történelmi kor függvényében mindig más-más formában fogalmazódik meg. Azaz, eleve két problémával szembesülünk. Az egyik arra vonatkozik, hogy miként éljük a saját életünket jól úgy, hogy elmondhassuk, jó életet élünk egy olyan világban, ahol a jó élet strukturálisan vagy szisztematikusan oly sok ember számára elérhetetlen. A másik pedig arra, hogy milyen formában, miként fogalmazódik meg számunkra maga a kérdés itt és most. Miként alakítja és hatja át a kérdést magát a történelmi kor, amelyben az megfogalmazódik?

Mielőtt továbblépnék, reflektálnom kell az itt használt fogalmakra. A „jó élet” sokat vitatott kifejezés, hiszen oly sokféle elképzelés létezik arról, hogy mit is tekinthetünk „jó életnek” (das Richtige Leben). Sokan az anyagi jóléttel, gazdagsággal, vagy egyenesen a biztonsággal azonosítják a jó életet, de jól tudjuk, hogy az anyagi jólét és a biztonság megadatik azok számára is, akik nem élnek jó életet. Ennek legnyilvánvalóbb esete az, amikor olyanok állítják magukról, hogy jó életet élnek, akik ezt úgy érik el, hogy mások munkájából húznak hasznot, vagy olyan gazdasági rendszer előnyeit élvezik, ami megakadályozza az egyenlőséget. A „jó élet” fogalmát tehát tágabb értelemben kell meghatároznunk, hogy az ne előfeltételezze, ne implikálja az

¹ 2012. szeptember 12-én mondott beszéde, az Adorno-díj átvételekor Frankfurtban.

egyenlőtlenséget; vagy a „jó élet” fogalmát más normatív értékekkel kell összeegyeztetnünk. Ha a jó élet definiálása során a hétköznapi nyelvre hagyatkozunk, összezavarodunk, mivel a kifejezés számtalan egymással versengő értékrend mentén definiálódott.

Könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a „jó élet” kifejezés holmi individualista erkölcsös viselkedési formákra utaló, idejét múlt Arisztotelianus formula, vagy, hogy a fogyasztói társadalom által túlságosan lejárattott, megfertőzött kifejezés ahhoz, hogy hasznos lehessen a moralitás, vagy tágabb értelemben az erkölcs és a társadalom- és gazdaságelméletek közötti viszonyról gondolkodók számára. Amikor Adorno azt feszegeti, hogy lehetséges-e a jó élet rossz társadalmi közegben, akkor valójában a viselkedésformák és a társadalmi viszonyok közti kapcsolat mibenlétére kérdez rá, illetve tágabb értelemben a moralitás és a társadalomelmélet viszonyára. Arra kérdez rá, hogy miként vannak jelen, miként zavarják meg az egyes ember jó életre vonatkozó elképzeléseit a társadalomban fennálló hatalmi és erőviszonyok. A *Probleme der Moralphilosophie* (Suhrkamp Verlag, 1996) című előadássorozatában írja:

az erkölcsös viselkedés, vagy a morális és immoralis viselkedés mindig társadalmi jelenség – vagyis teljességgel értelmetlen erkölcsös, vagy morális viselkedésről beszélni az emberek egymáshoz való viszonyától elkülönítetten, és az egyes ember, aki önmagában, önmaga számára él, üres absztrakció. (Adorno 2000, 19)

Továbbá, „a társadalmi kategóriák át-, meg átszövik a morálfilozófia kategóriáit.” Vagy az előadássorozat legutolsó mondatában:

bármi, amit ma moralitásnak hívunk, a világrend megszervezésének kérdéseként merül fel ... azt is mondhatnánk, hogy a jó élet keresése a helyes politika keresésével azonos, már ha az ilyen helyes politika egyáltalán a megvalósíthatóság tartományába tartozik napjainkban. (2000, 138, 176)

Ezért logikus, hogy feltegyük a következő kérdést: Az ‘élet’ melyik társadalmi konfigurációjával van dolgunk a ‘Miként legjobb élni az életet?’ kérdésben? Amikor azt kérdezem, mikor élünk legjobban, hogyan éljük jól az életet, nem csupán a jó fogalmára hagyatkozom, hanem arra is, hogy mit jelent élni, és mit jelent az élet. Ahhoz, hogy feltegyem a kérdést, milyen életet éljek, kell, hogy elképzelésem legyen a saját életemről, továbbá az életem olyan valamiként kell, hogy megképződjek számomra, amit vezethetek, ami nem csak vezet engem. Ugyanakkor világos, hogy nem ‘vezethetem’ minden aspektusát annak az élő organizmusnak, ami vagyok, még ha kénytelen vagyok is rákérdezni: Hogyan vezethetném az életem?

Hogyan vezetheti valaki az életét, amikor nem lehetséges az életet alkotó összes életfolyamatot vezetni, amikor az életnek csak bizonyos aspektusait lehet szándékosan, tudatosan vezetni, alakítani, míg másokat nyilvánvalóan nem?

Biopolitika: a megsirathatlan

Ha tehát a ‘Hogyan éljek jó életet?’ a moralitás egyik alapvető kérdése, sőt, talán a legalapvetőbb, akkor a moralitás születése pillanatától egybefonódik a biopolitikával. Biopolitikán azokat a hatalmi viszonyokat értem, melyek az életet szervezik, ideértve azokat az erőket is, melyek adott lakosság irányítását szélesebb körű állami és nem állami eszközök részeként, eltérő mértékben teszik ki az emberek életét veszélyeknek, s egyben különféle mércéket állítanak fel magának az élet értékének meghatározására is. Mikor azt kérdezem, hogyan éljem jól az életem, valójában ezekkel a hatalmi viszonyokkal egyezkedem. A moralitás legindividuuálisabbnak hangzó kérdése – Hogyan éljem ezt az életet, ami az enyém? – a következő biopolitikai kérdések sűrítménye: Kinek az élete számít? Kinek az élete nem minősül életnek, kié nem érzékelődik élőként, vagy kiéről eldönthetetlen, hogy élő-e? Az ilyen kérdések arról árulkodnak, hogy nem magától értetődő, hogy minden élő emberi lény magán viselné a szubjektum státuszát, akinek jogai vannak, aki védelemre érdemes, aki szabad, és a politikai közösség tagjának érezheti magát. Ellenkezőleg, az ilyen státuszt politikai eszközökkel kell biztosítani, és amikor megtagadják, a megfosztást is nyilvánvalóvá kell tenni. Ahhoz, hogy megérthessük a szubjektum státusz differenciált megoszlását, fel kell tennünk a kérdést: Kinek az élete megsiratható és kié nem? A megsirathatatlan biopolitikai módon történő elrendezése elengedhetetlen a ‘Hogyan éljem az életem?’ és a ‘Hogyan éljem ezt az életem az életünket szervező, rendező jelen életfeltételek között?’ kérdések megválaszolásához. A következő kérdés forog kockán: Kinek az élete számít eleve nem-életnek, csak részben életnek, vagy halottnak és nem létezőnek, még mielőtt bármilyen tényleges pusztítás vagy cserbenhagyás kezdetét venné.

Természetesen ez a kérdés különösen akkut bárki számára, aki eleve fölösleges lénynek tudja magát, aki érzelmi és testi valójának szintjén egyaránt azzal szembesül, hogy élete nem érdemesül védelemre, megóvásra, nem minősül értékesnek. Ez olyan valaki, aki zsigereiben érti, nem fogják megsiratni, ha életét elveszíti, akinek ezért a feltételes módú kijelentés, ‘Nem siratnának meg,’ a jelenben megélt közvetlen élettapasztalat. Ha kiderül, hogy nem számíthatok arra, hogy jut nekem élelem és fedél a fejem fölé, hogy

nem lesz olyan társadalmi háló vagy intézmény, ami felfog, ha aláhullanék, akkor azokhoz tartozom, akiknek az élete megsirathatatlan. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lenne, valaki, aki megsirat, vagy, hogy a megsirathatatlanoknak ne lenne meg a maguk rítusa egymás elsiratására. Nem jelenti, hogy ne siratnának el valahol egy zugban, hogy az elvesztésem nyomtalanul múlna el. De a kitartásnak és ellenállásnak ezek a formái csupán a nyilvánosság tereinek árnyékában történhetnek meg, ahonnan néha felszínre törnek és fellázadnak az életüket a közösség számára értéktelennek minősítő rendszerek ellen. Igen, a megsirathatatlanok néha a fájdalom lázadásának jegyében nyilvános terekben gyűlnek egybe. Ezért van az, hogy oly sok országban nehéz megkülönböztetni a temetést a politikai demonstrációtól.

Vagyis túldimenzionálom az esetet, de megvan rá a jó okom. Azért állítom, hogy valaki nem lesz elsiratva, vagy eleve elsiratásra érdemtelennek van bélyegezve, mert jelenleg egyszerűen nincs olyan támogató struktúra, ami fenntartaná az ilyen életet. Ez pedig azt jelenti, hogy a domináns értékrendszerek szerint ez az élet leértékelődik, támogatásra és védelemre érdemtelennek minősül. A jövőm ennek a támogatásnak a meglététől függ. Tehát, ha nem támogatnak, akkor az életem bizonytalan, sebezhető és, ebben az értelemben, nem érdemes az esetleges sérülésektől vagy a pusztulástól megvédeni, s mint ilyen, elsirathatatlan. Ha csak az elsiratható élet értékes, és értékelhető az idők folyamán, akkor csak az elsiratható élet érdemesül társadalmi és gazdasági támaszra, lakhatásra, egészségi biztosításra, foglalkoztatásra, politikai véleménynyilvánításra, társadalmi elismerésre, és politikai cselekvésre (Handlungsfähigkeit). Az embernek elsirathatónak kell lennie még mielőtt ténylegesen elvész, mielőtt az elhanyagoltság és magárahagyottság kérdése felmerülne. Az embernek abban a tudatban kell tudnia lélnie az életét, hogy ezt az életet, ami én vagyok, meg fogják gyászolni, és ezért minden lépést megtesznek, ami megakadályozhatja ezt a veszteséget.

Hogyan fogalmazódik meg az erkölcsi kérdés abból a megélt életézésből, hogy az ember élete nem elsiratnivaló, illetve, hogy nélkülözhető, és milyen formát ölt a nyilvános elsiratás iránti igény? Vagyis, miként próbálok meg jó életet élni, ha szóra sem érdemes az életem, vagy, amikor az élet, amit élni szeretnék nélkülözhetőnek minősül, vagy már le is mondtak róla? Ha az élet, amit élek élhetetlen, meglehetősen égető paradoxon áll elő, mivel a kérdés, hogy “Hogyan éljek jó életet?” eleve azt előfeltételezi, hogy van élhető élet, hogy vannak életek, amit élők ismernek el, és az enyém egy ezek közül. Továbbá, a kérdés azt is előfeltételezi, hogy létezik az én, akinek hatalmában áll feltenni a kérdést, és hogy a magam számára is létezéssel bírok, ami azt jelenti, hogy jelen való tudok lenni egy

számomra elérhető megjelenési mezőben. Ahhoz, hogy a kérdés megfogalmazható legyen, annak, aki felteszi, képesnek kell lennie arra, hogy végbe vigye, bármi legyen is a kérdésre adott válasz. Ahhoz, hogy a kérdésre olyan válasz szülessen, amit követni tudok, a világnak úgy kell strukturálnia, hogy gondolataim és cselekedeteim ne csak lehetségesnek, de eredményesnek is bizonyuljanak. Ha azt kell eldöntennem, hogy miként lehet legjobban élni, akkor azt kell hinnem, hogy az életet, amit élni akarok, életként ismerik el, hogy annak állíthatom akkor is, ha általában nem elfogadott, sőt akkor is, amikor nem könnyű kitalálni, hogy vajon van-e társadalmi és gazdasági jóváhagyása az életemnek. Vagyis, ezt az életet, ami az enyém, olyan világ tükrözi vissza nekem, ami különbözőképpen ítéli meg az életek értékét, amiben az én életem is többet vagy kevesebbet ér, mint másoké. Másképpen fogalmazva, ez az élet, ami az enyém, a hatalom és egyenlőség problémáját tükrözi vissza nekem – tágabb értelemben az értékek elosztása igazságosságának és igazságtalanságának a kérdését.

Ha tehát ez a világ – amit ‘rossz életnek’ vagyunk kénytelenek hívni – nem tud engem a magam számára értékes életű élőlénynek visszatükrözni, akkor kritikával kell illetnem azokat a struktúrákat és kategóriákat, amik ezt a megsemmisítést és egyenlőtlenséget kitermelik. Azaz, nem tudom a saját életem létezőnek állítani anélkül, hogy ne illetném kritikával azokat a struktúrákat, melyek megkülönböztető módon értékelik az életet magát. Eme kritika megfogalmazása során az életem egybefonódik azokkal a dolgokkal, melyekről gondolkodom. Az életem ez az élet, amit itt és most élek a testem által kijelölt tér-idő horizontban, de egyúttal ott, kint is van, más életfolyamatok részeként, melyek közül én csak egy vagyok. Továbbá, része azon egyenlőtlen hatalmi viszonyoknak is, melyek eldöntik, kinek az élete számít inkább, és kié kevésbé, kinek az élete szolgál minden élő mintájául, kinek az élete nem-élet a valamennyi élő lény értékét megszabó feltételek szempontjából. Adorno megjegyzi, hogy,

Szilárdan kell tartani magunkat az erkölcsi normákhoz, az önkritikához, a jó és a rossz kérdéséhez, ugyanakkor ahhoz a felismeréshez is, hogy az ilyen önkritikát gyakorló hatalom esendő. (2000, 169)

Ez az ‘én’ lehet, hogy nem ismeri magát annyira, mint ahogyan állítja magáról, és az is könnyen lehet, hogy a létező kategóriák, melyekkel ez az ‘én’ megragadhatja magát, olyan, a gondolkodást megelőző és lehetővé tevő diszkurzus részei, melynek logikáját és következményeit egyikünk sem tudja teljességgel belátni. Mivel pedig az értékeket olyan hatalmi viszonyok definiálják és rendezik el, melyek autoritása megkérdőjelezendő, bizonyos értelemben kötve vagyok. Azon kategóriák révén hozom-e létre magam,

melyek értékesnek tennék életemet, vagy kritikával illetem-e az uralkodó értékrendet?

Noha meg kell, és meg is kérdezem, hogyan éljek jó életet, és ez a vágy fontos, mégis körültekintően kell gondolkodnom erről az életről, ami az enyém, és ami egyben tágabb értelemben társadalmi élet is, ami más élő lényekhez kapcsol engem; révükön kritikai viszonyba kerülök az általam élt, vagy inkább, élni igyekezett élet diszkurzív rendjével és értékeivel. Mi kölcsönzi ennek a rendnek a hatalmat? És mennyiben legitim ez a hatalom? Mivel a kérdésfelvetésnek saját életem a tétje, a biopolitikai rend kritikája élő probléma számomra; és nem csak a jó élet élhetősége a tét, de legalább annyira az életért, egy igazságos világban élhető életért folytatott harc is. Azt, hogy az általam élt élet értékes vagy értéktelen, nem én döntöm el egymagam, mivel a dolgok állása szerint ez az élet egyszerre az enyém is és nem is, és ez az, ami társadalmi s egyben élő lényvé tesz engem. Az a kérdés tehát, hogy hogyan éljünk jó életet, eleve és elejétől fogva ebben a kétértelműségben és a kritika élő (*lebendig*) gyakorlatában fogant.

Ha önnön értékemet csak mulandóként tudom a világban elfogadtatni, akkor a lehetőségről alkotott fogalmam is mulandó. A jó életet élni erkölcsi imperatívusza és az ebből fakadó kérdések néha roppant kegyetlenek és elképzeltetlenné tűnnek mindazok számára, akik a reménytelenség közepette élnek. Innen nézve talán könnyebben meg tudjuk érteni az erkölcsösséget magát övező cinizmust: Miért cselekedjek erkölcsösen, vagy miért tegyem fel egyáltalán a 'Miként kell legjobban élni (úgy, hogy akkor talán jó életet élhetek)?' kérdését, ha az életemet eleve nem tekintik életnek, ha az életemet eleve egyfajta halálként kezelik, ha az Orlando Patterson által – a rabszolgaság életkörülményeinek megnevezésére – bevezetett „társadalmi halálnak” nevezett szférához tartozom?

Mivel a neoliberális logika, illetve az egyenlőtlenül eloszló bizonytalanság intézményesüléséből fakadó anyagi kiszolgáltatottság és nincstelenség kortárs formáit nem azonosíthatjuk a rabszolgasággal, fontos, hogy különbséget tegyünk a társadalmi halál különféle módozatai között. Talán nem is tudjuk egyetlen szóval megragadni mindazokat a körülményeket, melyek fennállása esetén az élet élhetetlenné válik. Mégis, a '(lét)bizonytalanság' talán képes megkülönböztetni az 'élhetetlenség' különböző formáit. Például azokat az életeteket, melyek a tisztességes eljáráshoz jutás esélye nélkül vannak bebörtönözve; a háborús övezetekben vagy megszállás alatt élt életeteket, ahol a biztonság és a megmenekülés esélye nélkül vannak emberek erőszaknak és pusztításnak kitéve; az emigrálni kénytelen és határzónákban élőket, akik arra várnak, hogy megnyíljanak a sorompók, megérkezzen az élelem, hogy papírok birtokában élhessenek; a nélkülözhető és feláldozható munkaerőt alkotók életét, akik számára a

kiszámítható élet egyre távolabbinak tűnik, és akiknek naponta megélt tapasztalata a jövő horizontja nélküli élet, akik a jövőtlenséget a gyomrukban és csontjaikban hordozzák, akik próbálnak érezni, de jobban félnek attól, amit átélhetnek. Hogyan lehet azt kérdezni, miként lehet a legjobban élni, olyan valakitől, aki azt érzi, nem áll hatalmában életét irányítani, aki nem lehet biztos abban, hogy élő, aki azért küzd, hogy élőnek érezhesse magát, ugyanakkor retteg is attól az érzéstől, és az élet okozta fájdalomtól? Napjaink kényszerű migrációja közepette tömegek kénytelenek a biztonság bárminő érzete nélkül élni, viaskodni a neoliberalizmus életüket szüntelenül fenyegető eleven érzésével.

Nem azt akarom mondani, hogy a túlélésért folytatott harc megelőzi a moralitást és az erkölcsi kötelezettséget, mert tudjuk, hogy az emberek a szélsőséges fenyegetettség körülményei között is képesek egymás segítségére sietni. A koncentrációs táborokról szóló hihetetlen beszámolókból tudhatjuk ezt. Ilyen például Robert Antelme munkájában az, amikor cigarettát adnak egymásnak azok, akik nem beszélnek egymás nyelvét, de ugyanabban a bebörtönzött helyzetben, a koncentrációs tábor, a KZ veszedelmében találják magukat. Vagy Primo Levi munkájában a másokra figyelés gesztusa: meghallgatni és megőrizni a másik történetének apró részleteit, lehetővé tenni, hogy a történet egy eltagadhatatlan archívum részévé váljék, a veszteség felett érzett megkerülhetetlen gyász örökös lenyomatává. Vagy Charlotte Delbo munkájában az, amikor az ember váratlanul felajánlja a másiknak az utolsó falat kenyerét, amire magának is oly kétségbe esetten szüksége lenne. És ugyanezekben a történetekben mégis ott vannak azok is, akik nem nyújtanak segítő kezet, akik maguknak veszik el a kenyeret, tartogatják a cigarettát, és a másik kifosztásának kínját szenvedik meg szélsőséges nyomor közepette. Vagyis az erkölcsi dilemma nem szűnik meg létezni szélsőséges nyomor és szűkösség körülményei között sem: pontosan az élni akarás és a többiekkel egy bizonyos módon együtt élni akarás között feszülő ellentmondás feszültsége élteti. Az ember a kis, de elengedhetetlenül fontos gesztusok szintjén még mindig „vezeti az életét”, amikor elmeséli vagy meghallgatja a történetet, amikor akármilyen adódó módon elismeri a másik életét és szenvedéseit. A másik nevének pusztá kimondása is az elismerés rendkívüli gesztusa lehet, amikor az ember névtelenné vagy azonosító számmá lett csupán, vagy amikor már meg sem szólítják.

Hannah Arendt fontosnak tartotta, hogy különbséget tegyünk az élni és a jól élni akarás vágya között, pontosabban a jó életet élni akarás vágya között (1981, 168-178). Arendt számára a pusztá túlélés önmagért nem elfogadható cél, mivel nem tekintette az életet eleve jónak. Csak a jó életet érdemes élni. Arendt meglehetősen könnyedséggel oldotta meg ezt a szókratészi dilemmát, de – szerintem legalább is – túl elhamarkodottan.

Nem vagyok biztos benne, hogy esetünkben működne a válasza, de abban sem, hogy működhetett-e valaha is. Arendt számára a test élete jobbra külön kezelendő a tudat életétől. A „The Human Condition”-ben ezért húz éles vonalat a nyilvános és magán élet terei közé. A magán szférát a szükségletek, az anyagi lét újratermelése, a szexuális élet, az élet és halál, valamint a mulékonyság tereként definiálta. Arendt számára egyértelmű, hogy a magán szféra támogatja a tettek és gondolatok jellemezte nyilvános szférát, ugyanakkor szerinte a politika jellemzője a tett kell, legyen, ideértve a beszédettet is. Így a beszédttet lesz a politika döntéshozó és nyilvános terének legfőbb cselekvési formája. A nyilvános térben megjelenők a magán szférából érkeznek, ezért a nyilvános tér léte alapvetően a magán szféra újratermelődéstől és a magán szférából a közsférába vezető akadálytalan átjárás meglététől függ. Azok, akik nem beszéltek a görög nyelvet, akik máshonnan érkeztek, és akik nyelvét a helyiek nem értették, barbárnak minősültek, ami azt jelenti, hogy a nyilvános teret nem gondolták többnyelvűnek, s így nem is számoltak a fordítás kötelezettségével. A sikeres nyelvi megnyilatkozás tehát (a) a maskulin beszélőt és auktort újratermelő stabil és elzárt magán szféra létének, valamint (b) a politika lényegét alkotó beszédttet számára előírt nyelv meglétének függvénye volt, ami azért lehetett ‘hallható’ és érthető, mert az egynyelvűség normájához igazodott. Következésképp az ért(elmez)hető és sikeres beszédaktusok jellemezte nyilvános térre minduntalan az el nem ismert (női és rabszolga) munka és a többnyelvűség árnyéka vetült. A két kritérium pontosan a rabszolga élethelyzetében találkozott össze – annak a rabszolgának a helyzetében, aki gond nélkül behelyettesíthető volt, akinek politikai státusza a nullával volt egyenlő, s akinek a nyelvét nem tekintették nyelvnek.

Arendt természetesen tisztában volt azzal, hogy a cselekvés fogalmának definiálása nem lehetséges a test fogalma nélkül, s hogy az ellenállásban és a forradalmi harcokban résztvevőknek a testükkel kellett cselekedniük, hogy kivívják jogukat s valami újat hozzanak létre (1968, 41-90). S a test fontos volt a nyelvi cselekvésként értelmezett nyilvános beszéd számára is. A test fontos szerepet kap Arendt születés fogalmában is, ami kapcsolódik a politika és az esztétika fogalmához is. Ugyanakkor az „életet adás” cselekedete és a forradalomban résztvevők cselekedete egymástól eltérő cselekedetformák, melyeket mégis összeköt az a tény, hogy előzmény nélkül való újat hoznak létre. Ha a politikai ellenállás és a születés fájdalommal jár is, mondja Arendt, ez a fájdalom nem ok nélkül való, az újat alkotás célját szolgálja. De mit kezdünk a fájdalomnak azokkal a formáival, amelyek lassan vagy gyorsan, de elpusztítják a dolgozó testét, vagy azokkal, amelyek nem szolgálnak semmilyen gyakorlati célt? Ha politikán kizárólag a jól körülhatárolt nyilvános térben zajló, fizikai vagy nyelvi, cselekvő

magatartást értjük csupán, akkor nem marad más választásunk, mint, hogy politika előtti tapasztalatnak, nem-cselekvésnek nevezzük a „haszontalan szenvedést” és az el nem ismert munkát, mint ami kívül esik a politikum szféráján. Azonban, mivel a politika bármilyen felfogásának reflektálnia kell arra is, hogy milyen hatalmi viszonyok mentén válik el egymástól a politika és a politika előtti, s hogy miként rendelődnek más-más értékek az egyes életfolyamatokhoz a nyilvánosság és a magán szféra tereinek megkülönböztetése következtében, el kell utasítanunk Arendt definícióját, ha mégoly értékesnek tartjuk is. Pontosabban, a test és a tudat életét megkülönböztető felfogásából másfajta testpolitika irányába kell elindulnunk. Végére is, Arendt nem a karteziánus értelemben különbözteti meg a testet és a tudatot. A megtestesült gondolatnak és cselekedetnek csak azokat a formáit ismeri el, melyek valami újat hoznak létre, ahol a cselekvés hatékony performanciának minősül.

A performatív cselekvés nem redukálható pusztán technikai alkalmazásokra, és megkülönböztetendő a tapasztalat passzív és átmeneti formáitól is. Ezért, amikor és ahol szenvedés és mulandóság van jelen, azt cselekvő és gondolkodó létté kell átalakítani. Az ilyen cselekedet és gondolat performatív kell, legyen, a szó illokúciós tett értelmében, meg kell feleljen az esztétikai értékítélet logikájának, és valami újat kell a világba hoznia. Ez azt jelenti, hogy a pusztán túlélésért, az élet anyagi feltételeinek megteremtéséért és az alapvető szükségletek kielégítéséért küzdő test még nem a ‘politikai’ test. A magántér elengedhetetlen, mivel a politikai test csak akkor tud a nyilvános térben megjelenni, cselekedni és gondolkodni, ha jól táplált, gondját viselik, ha számtalan pre-politikai aktor segíti, akik cselekedetei nem politikaiak. Ha a politikai aktor nem létezik a nélkül, hogy ne számíthatna a magánszféra őt támogató működésére, akkor a nyilvános térként definiált politikum alapjaiban függ a magánszférától. Ez pedig azt jelenti, hogy a magánszféra nem ellentéte a nyilvános térnek, hanem annak meghatározó eleme. A jóltartott test szólal meg nyilvánosan, az a test, ami az éjszakát a magánszféra oltalmában és szereplőinek társaságában töltötte, ami mindig csak ezt követően jelenik meg, hogy nyilvánosan cselekedjék. A magánszféra a nyilvános cselekedet háttere. De ezért mindjárt pre-politikainak is kell gondolnunk? Számít az, például, ha a háttér leárnyékolta tereiben, ahol a nők, a gyerekek, az idősek és a rabszolgák élnek, egyenlőség, méltóság, és erőszakmentesség honol? Ha az egyenlőtlenség tere egy másik tér egyenlőségének igazolása és biztosítása érdekében megengedett, akkor kell, hogy legyen egy olyan politika, ami megnevezi és leleplezi ezt az ellentmondást és a működését biztosító megengedés mechanizmusait. Ha elfogadjuk Arendt nyilvánosság és magánszféra distinkcióját, ennek a megengedésnek a legitimizálását kockáztatjuk.

Mi a tétje tehát annak, amikor újragondoljuk Arendt nyilvános és magánszféra distinkcióját, melyet a görög poliszra vezet vissza? A görög poliszban az autonóm (gondolkodó és cselekvő) szubjektum léte a függőség megengedésén nyugszik, ami azonnal felveti kérdést: Ugyan miféle 'autonómiával' bírhat az ilyen gondolkodás és cselekvés? Ha elfogadjuk az Arendt javasolta nyilvános-/magánszféra distinkciót, közvetve azt is elfogadjuk, hogy a politika létének előfeltétele a függőség megengedése, ahelyett, hogy a megengedés mechanizmusait tennénk meg vizsgálódásunk tárgyává. Ennek a hallgatólagos függőségnek a kritikája lehet az a pont, ami megnyitja az utat a testpolitika másfajta elgondolása felé, ami az ember függőségének és kölcsönös függőségének a megértésével kezdődik, ami rávilágít a veszélyeztetettség és a performativitás kapcsolatára.

Valóban, mi lenne, ha a függőség viszonyával és a működését fenntartó normákkal kezdenénk a vizsgálódást? Mit változtatna ez a kiindulási pont a politikáról, továbbá a performativitás politikumban játszott szerepéről vallott felfogásunkon? El tudjuk-e választani a testi élet aktív és ágensi performatív beszéd adta dimenzióját az élet többi dimenziójától, mint amilyen a függőség és a sebezhetőség, azaz az élő test azon létezés módjaitól, melyek csak nehezen és nem teljes mértékben alakíthatók egyértelmű tettekké? Ez nem csak azzal járna, hogy fel kell adnunk a nyelvnek az embert a nem-ember állatoktól megkülönböztető felfogását, de el kell fogadjuk a beszéd nem szándékos és nem tudatos jellegét is. Ahogy Wittgenstein megjegyezte, néha beszélünk, szavakat mondunk, de csak utólag jövünk rá az értelmükre. A megszólalás nem a szándékkal kezdődik, noha bizonyosan létrejön a beszéd folyamán valami, amit az intenció névvel illethetünk. Mi több, az emberállat performatív aktusai olyan gesztusok, testtartás, mozgás, hangok, képek, és különféle kifejező eszközök útján is végbemegy, melyeket nem redukálhatunk a nyilvános politikai beszédre. A beszédelfogás republikánus eszménye a parlamenti demokrácia szélesebb körű felfogásának kell, átadja a helyét. Az, amikor összegyűlünk az utcán, és énekelünk vagy ütemesen kiabálunk, vagy éppen némán demonstrálunk, része lehet és része is a politika performatív dimenziójának. Következésképp a beszéd a testi megnyilvánulások egyik formája lesz csupán. Azaz a testek igenis cselekszenek, mikor beszélnek, de a beszéd nem az egyetlen módja a testek cselekvésének – és semmi esetre sem az egyetlen politikai megnyilvánulása. Amikor a politikai demonstrációk és megmozdulások a támogatás különböző formáinak elmaradása elleni tiltakozást tűzik célul maguk elé (az éhezés, hajléktalanság, bizonytalan vagy kifizetetlen foglalkoztatás ellen tiltakoznak), akkor mindaz, amit korábban a politika háttérének gondoltunk, a politika explicit tárgyává lép elő. Amikor az emberek azért gyűlnek egybe, hogy a veszélyeztetettség formái ellen tiltakozzanak, akkor performatív

módon cselekszenek, megtestesült formát adnak az arendi koncentrált cselekvés ideájának. De az ilyen pillanatokban a politika performativitása a veszélyeztetettség közegében és a veszélyeztetettséggel való politikai szembenállásból születik. Amikor a gazdaság- és társadalompolitika cserbenhagyja az embereket, akkor valójában életeket minősítenek támogatásra érdemtelennek. Napjaink performatív politikája az ilyen döntésekkel szemben és helyett állítja az élőlények egymásra utaltságát, illetve az erkölcsi és politikai felelősséget, ami az olyan helyzetek nyomán áll elő, mikor egy politikai intézkedés megfoszt, vagy megfosztani akar adott populációt az élhető élettől. Az ilyen intézkedések értékválasztások és értékítéletek is egyben egy olyan biopolitikai rendszerben, ami az ilyen populációk leértékelésével fenyeget.

Ez a distinkció egy további kérdést vet fel: Csak emberi testekről van szó? És beszélhetünk-e egyáltalán a testekről anélkül, hogy ne beszéljünk a környezetről, a gépekről, a komplex társadalmi összefüggésszerekről, melyekre a testek támaszkodnak, melyek a testek létének és túlélésének feltételei? Végezetül, ha meg is értjük és elősoroljuk a test létfeltételeit, csak ezeknek a létfeltételeknek a biztosításáért folyik a harc? Mint láthattuk, Arendt ellene volt az ilyen felfogásnak. Vagy azért is harcolunk, hogy a testek éljenek, hogy az életek élhetőek legyenek? Remélem, az eddigiekben sikeresen érveltem a mellett, hogy nem lehetséges a jó életért, az élhető életért úgy harcolni, hogy egyúttal ne teljesítenénk azokat a feltételeket is, melyek lehetővé teszik, hogy a test életben maradjon. Szükség van arra, hogy követeljük, a testek megkapják mindazt, ami az életben maradásukhoz elengedhetetlen, mert az életben maradás minden további követelésünk előfeltétele. És mégis, ez a követelés önmagában elégtelennek bizonyul, mert éppen azért maradunk életben, hogy éljünk, és az élet, ahhoz, hogy élhető legyen, bármennyire is az életben maradáson múlik, több kell, legyen a puszta életben maradásnál (ld. Butler 2009, 1-32). Az ember életben maradhat anélkül, hogy élhető legyen az élete. Bizonyos esetekben aligha érdemes csak ezért életben maradni. Vagyis a legáltalánosabb követelés az kell, legyen, hogy élhető életünk legyen – élhető életet kell követelni.

Hogyan gondolkodjunk most már az élhető életről anélkül, hogy az élhető élet egyetlen vagy uniformizált ideálját fogalmazzunk meg? Ez, véleményem szerint nem annak a kérdése, hogy valójában mi minősül emberinek, vagy minnek kellene lennie, mivel egyértelműen megfogalmazódott az is, hogy az emberek állatok is, és hogy a testi létezésül olyan ellátórendszerektől függ, melyek egyszerre emberi és nem emberi természetűek. Bizonyos értelemben tehát Donna Haraway-ra hivatkozom, mikor arra hívom fel a figyelmet, hogy tartsuk szem előtt a testi élet komplex kapcsolatrendszerit, s hogy nincs szükségünk újabb ‘ember’ fogalomra.

Arra van szükségünk, hogy megértsük és újragondoljuk a viszonyok komplex rendszerét, ami nélkül egyáltalán nem létezhetnénk.²

Természetesen vannak olyan helyzetek, melyekben az általam jelzett kölcsönös függőség és viszonyrendszer elviselhetetlennek tűnik. Amikor a dolgozó olyan tulajdonostól függ, aki kizsákmányolja őt, akkor az egyén függősége az egyén kizsákmányolhatóságával azonos. Mondhatnánk erre, hogy az embernek meg kell szüntetnie mindenféle függőséget, mert a függőség társadalmi formája a kizsákmányolás. Mégis, helytelen lenne a függőség kizsákmányolás közegében létrejött esetleges formáját egybemosni a függőség végső vagy szükséges jelentésével. Noha a függőség mindig valamilyen társadalmi formában jelenik meg, mindvégig megmarad olyan formának, ami átalakulhat és át is alakul más formákká, következésképp egyikre sem redukálható. Ezért a következőt állítom: egyetlen emberi lény sem létezhet vagy maradhat életben a nélkül, hogy ne függene valamilyen fenntartó környezeten, társadalmi viszonyrendszeren és a kölcsönös függőség valamilyen formáját előfeltételező gazdasági struktúrán. Valóban, a függőség sebezhetőséggel jár, és ez gyakran létünket fenyegető, pusztító erőviszonyoktól való sebezhetőséget jelent. De ez akkor sem jelenti azt, hogy a jogalkotás eszközével megakadályozhatnánk a függőséget vagy a társadalmi sebezhetőség különféle formáit. Valójában meg sem érthetnénk, miért olyan nehéz jó életet élni rossz élethelyzetben, ha immunisak lennénk azokkal az erővel szemben, melyek kihasználják vagy manipulálják élet iránti vágyunkat. Mert vágyunk az életre, a jó életre, olyan társadalmi körülmények között, olyan biopolitikai rendszerekben is, melyek eldobhatónak, mellőzhetőnek tartja, vagy ami ennél is rosszabb, megtagadja az életünket. Ha nem létezhetünk az élet társadalmi formákba rendezettségén kívül, és ha az egyedül elérhető formák az életlehetőségeink ellen dolgoznak, akkor erősen korlátozottak a lehetőségeink, ha nem lehetetlenek!

Vagy még másként fogalmazva, mi, mint testek, sebezhetőek vagyunk másokkal és az intézményekkel szemben, és ez a sebezhetőség alkotja a testek fennmaradását biztosító társadalmi létünk egyik aspektusát. Az én és a te sebezhetőséged az egyenlőség és egyenlőtlenség tágabb politikai problematikájának közegébe helyez bennünket, minthogy a sebezhetőség elgondolható és megtagadható (pszichológiai kategóriák), de kihasználni és manipulálni is lehet (társadalmi és gazdasági kategóriák) a társadalmi egyenlőtlenség különböző formáinak naturalizálása során. Ezt jelenti a sebezhetőség egyenlőtlen elosztása.

Normatív céloom azonban nem pusztán a sebezhetőség egyenlő megosztására való felhívásban áll, mert sok függ attól, hogy a sebezhetőség

² Lásd Donna Haraway komplex kapcsolódási rendszerekről vallott nézeteit a *Simians, Cyborgs, and Women* (1991) és a *The Companion Species Manifesto* (2003) kötetekben.

adott társadalmi formája maga élhető-e. Röviden, nem akarhatjuk, hogy mindenki egyformán élhetetlen életet éljen. Noha az egyenlőség szükséges cél, de nem elégséges, ha nem tudjuk azt is megmondani, miként lehet a lehető legjobban megállapítani, hogy az elosztandó sérülékenység formája igazságos-e. Egyrészt azt állítom, hogy a függőség elutasítása, pontosabban megvalósulása konkrét társadalmi formájának az elutasítása abba az irányba hat, hogy megkülönböztessük azokat, akik függésben vannak, és azokat, akik nem. De ez a különbségtétel az egyenlőtlenség malmára hajtja a vizet, a paternalizmus különféle formáit támasztja alá, illetve esszencialista kategóriákban láttatja azokat, akik segítségre szorulnak. Másrészt azt állítom, hogy csakis a testi függőségen, a létbizonytalanság feltételein, és a performativitáson alapuló 'kölsönös függőség' fogalom révén gondolható el egy olyan társadalmi és politikai világ, ami az élhető élet nevében kívánja legyőzni a létbizonytalanságot.

Ellenállás

Véleményem szerint a test politikai jellegének egyik aspektusa a sebezhetőség, ahol természetesen a test emberi test, de ember-állatként ('human animal') értendő. Vagyis, az egymásnak kitett sebezhetőség, még ha kölcsönös sebezhetőségként is gondoljuk el, társadalmi viszonyaink prekontraktuális dimenzióját jelzi. Ez azt is jelenti, hogy a sebezhetőség egy bizonyos szinten legyőzi azt az instrumentális gondolkodást, amely értelmében csak akkor védem a Te sebezhetőséged, ha Te is véded az enyémet (ez utóbbi esetben a politika pusztá kereskedésre, a véletlen kalkulációjára züllik csupán). A sebezhetőség a társadalmi létezés és a politika egyik olyan dimenziója, amit lehetetlen társadalmi szerződéssel behatárolni, s aminek a tagadása vagy manipulálhatósága a politika egymástól függő társadalmi feltételeinek irányítására vagy elpusztítására tett kísérlet. Mint Jay Bernstein világosan leszögezte, a sebezhetőség több pusztá sérülésnél. A megtörténteke adott valamennyi reakció a sérülékenység következménye és függvénye, legyen az a még el nem mondott történelmet pótolandó válasz, vagy a másik test által elszenvedettke adott reakció, jóval az adott test elpusztulását követően is akár. Ugyan ezek az empátia megnyilvánulási módjai, de inkább azt szeretném hangsúlyozni (Deleuze Spinozától vett fogalma segítségével, ld. Deleuze 1990, 217-289), hogy a testek cselekedeteinek egyik eleme az, hogy megnyílnak egy másik testre, vagy testekre, s ezért a test nem önmagában való zárt entitás. Bizonyos értelemben a testek mindig önmagukon kívül vannak, környezetüket kutatják, navigálják, érzékeik meghosszabbításai, érzékeik uralma alá is

rendeltek akár. Ha elveszhetünk egy másikban, vagy ha látási, hallási, mozgási, tapintási, és szaglási érzékeink önmagunkon túlra visznek, az azért lehetséges, mert a test nem marad önmaga terén belül, és mert ez a fajta megfosztottság általánosságban jellemzi a testérzetet. Ha a megfosztottság elengedhetetlen alkotóeleme annak, hogy mit jelent élni és fennmaradni, milyen következményekkel jár ez a politika fogalmára magára?

Ha már most visszatérünk eredeti kérdésünkhöz, vagyis, a 'Miként lehetséges jó életet élni rossz életkörülmények között?' kérdéséhez, akkor a nélkül gondolhatjuk azt újra a társadalmi és politikai feltételek függvényében, hogy azok kizárnák a kérdés erkölcsi fontosságát. Lehetséges, hogy a jó életet élni kérdése egyszerre függ az ehhez szükséges hatalom birtoklásától és annak tudatától, hogy van életünk, hogy élünk, vagy, annak a tudatától, hogy életben vagyunk.

Mindig megvan annak a veszélye, hogy cinikus választ kapunk a kérdésre, hogy épp abban állna a válasz, hogy felejtjük el a moralitást és annak individualizmusát, és szenteljük magunkat a társadalmi igazságosságért folytatott harcnak. Ezen az úton haladva könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy az erkölcsnek át kell adnia a helyét a legtágabb értelemben vett politikának, vagyis egy univerzálisan igazolható igazságosság és egyenlőség eszménynek. Természetesen ezen a ponton sem hagy nyugodni a makacs kérdés, nevezetesen, hogy még mindig itt van az az 'én', aki egyezkedik és cselekszik egy szélesebb körű politikai és társadalmi mozgalomban. Annyiban, amennyiben ez a mozgalom el kívánja mozdítani, vagy fel kívánja számolni ezt az 'én-t' és 'életének' problémáját, akkor a megsemmisítés egy újabb formájával találjuk szembe magunkat, a közös normába való feloldódásával, ami az élő 'én' elpusztításával egyenlő. Nem engedhetjük meg, hogy a hogyan élhetjük legjobban ezt az életet kérdése, vagy a hogyan éljünk jó életet ennek az 'én'-nek és ennek az 'élet'-nek az elpusztításához vezessen. Vagy ha mégis, akkor a kérdésre adott válasz a kérdést magát semmisíti meg. És noha nem hiszem, hogy az erkölcs kérdése feltehető lenne a társadalmi és gazdasági kontextuson kívül, valamilyen, a 'ki számít az élet szubjektumának, élő szubjektumnak' kérdésre vonatkozó valamiféle előfeltételezés nélkül, mégsem hiszem, hogy a hogyan lehet legjobban élni az életet kérdésre helyes válasz születhetne ennek a szubjektumnak az elpusztítása révén.

De ha visszatérünk ahhoz az állításhoz, mi szerint nem lehetséges jó életet élni rossz élet közepette, azt látjuk, hogy az 'élet' szó kétszer fordul elő és ez nem pusztán véletlen. Amikor azt kérdezem, hogyan éljek jó életet, akkor az 'élet' olyan fogalmát használom, ami attól függetlenül is jó, hogy én magam azt élem-e vagy sem. És mégis, én vagyok az, akinek tudnia kell a választ, és ebben az értelemben az mégis az én életem. Vagyis, az erkölcsiség

szempontjából az élet (fogalma) eleve megkettőződik. Mire a mondat második feléhez érek, és azt akarom tudni, hogyan éljek jó életet rossz élet közepette, az életnek a gazdaság és a társadalom által szervezett formájával találok szemben magam. A társadalmilag és gazdaságilag szervezett élet az, ami 'rossz', pontosan azért, mert nem teszi lehetővé az élhető életet, mert az élhetőség egyenlőtlenül oszlik meg. Az ember akár a rossz élet közepette is szeretne jó életet élni, megpróbálja a tőle telhető legjobbat megvalósítani, függetlenül az adott társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségektől, de ez nem könnyű. Végső soron ez az élet, amit itt és most élek, és nem valami másik élet, a tágabb társadalmi környezet része, és ha nem kapcsolódna az élet tágabb viszonyrendszereihez, valójában nem is tudnék élni. Vagyis az életem olyan élettől függ, ami nem az enyém, nem egyszerűen a Másik életétől, hanem ettől a tágabb értelemben vett élettől, amibe beletartozik az organikus élet, az élő és fenntartó környezet, a kölcsönös függőséget fenntartó társadalmi kapcsolatrendszerek. Ezek alkotják azt, aki vagyok, ami azt jelenti, hogy átengedem az én sajátosan humán életem egy részét azért, hogy élhessek, azért, hogy emberi lény lehessen egyáltalán.

A hogyan éljek jó életet rossz élet közepette kérdésben indirekt módon az a gondolat is benne van, hogy azért gondolkodhatunk arról, mit jelentene a jó élet, hogy többé nem gondolhatjuk el az individuum jó élete szempontjából csupán. Ha két ilyen 'élet' létezik – az én életem és a társadalom adott formája értelemben vett jó élet –, akkor az egyik élete magában foglalja a másik életét. Ez azt jelenti, hogy amikor társadalmi életről beszélünk, akkor arra utalunk, hogy a társadalmi miként keresztezi az egyénit, hogy miként jön létre az individualitás társadalmi formája. Ugyanakkor, az individuum, bármekkora ön-reflexivitással bír is, mindig valamilyen közvetítő forma, valamilyen médium által utal magára. Mint ilyen, önmagát felismerő nyelve máshonnan érkezik. A társadalmi közeg alakítja és közvetíti ezt az önmagamra ismerési gesztust. Mint azt Hegeltől tudjuk, a magára, az életére ismerő 'én' magát egyúttal mindig egy másik életként is felismeri. Azért bizonytalan az 'én' és a 'te' jelentése, mert mindegyik egyszerre több és másfajta egymásrautaltsági rendszerbe van beágyazódva, amit Hegel 'Sittlichkeiten' nevez. Ez azt jelenti, hogy noha felismerem önmagam, de az általam előadott felismerés aktusa közben számos társadalmi normát vagyok kénytelen értelmezni, s bármire is jussak ezen közben, az sohasem tőlem származik, minthogy nélkülük én magam sem vagyok elgondolható.

Adorno *Problems of Moral Philosophy* munkája, ami a hogyan éljek jó életet a rossz élet közepette erkölcsi kérdéseként indul, abban az állításban kulminál, hogy a rossz étellel szemben tanúsított ellenállás nélkül nem lehetséges jó élet élni. Ezt írja:

az élet maga annyira deformálódott és eltorzult, hogy senki sem képes benne jó életet élni, hogy beteljesíthesse emberi küldetését. Megkockáztatom, a világ mai állása mellett az integritás és tisztesség legegyszerűbb követelménye is tiltakozásra kell, hogy késztesen szinte mindenkit. (2000, 167)

Érdekes, hogy ezen a ponton Adorno, szinte elhamarkodottan, arra a következtetésre jut, amit itt megfogalmaz. Nem biztos abban, hogy a megfogalmazása pontos, de akkor is kimondja. Felülírja ugyan hezitálását, de annak mégis nyoma marad az oldalon. Lehet ennyire leegyszerűsíteni a kérdést, az erkölcsös élet élésének követelménye a tiltakozáshoz kell, mindenképpen, hogy vezessen a jelen körülmények között? Lehetséges az ellenállást a tiltakozásra redukálni? Vagy, arról van inkább szó, hogy Adorno számára a tiltakozás az a társadalmi forma, amit a jó élet itt és most megkövetel? Ugyanez a spekulatív jelleg dominál, mikor később ezt írja:

Az egyetlen dolog, amit talán mondhatunk, hogy a jó élet ma a leghaladóbb gondolkodók által kritikával illetett és elemzett rossz élet [falsches] formáival szemben tanúsított ellenállásból áll. (2000, 167-168)

A német eredetiben Adorno „hamis” életről beszél, és ezt fordítja Livingstone az angol kiadásban „bad life”-ra (rossz életre) – természetesen a különbség nagyon fontos, mivel az erkölcs szempontjából a jó élet minősülhet az igaz életnek, de a kettő közötti összefüggés nincs kifejtve. Mi több, úgy tűnik, ezen a ponton Adorno azokhoz a kiváltságosokhoz sorolja magát, akik a progressziót képviselik, és képesek a fennállóval szemben szükséges kritikai gondolkodásra. Különösen árulkodó, hogy a mondatban ez a kritikai magatartás az „ellenállás” szinonimája lesz. És mégis, akárcsak az előző idézet esetében, itt is kétségeink támadhatnak. A tömegek megmozdulásait és küzdelmeit a tiltakozás és az ellenállás is jellemzi, mégis, ebben a mondatban csak néhány ember kritikai képességéhez rendelődnek hozzá. Adorno itt elbizonytalanodik. Miközben pontosítani igyekszik korábbi spekulatív megállapításait, némileg eltérő állítást tesz a reflexivitásról:

Ez az ellenállás azzal szemben, amivé a világ tett bennünket, egyáltalán nem azt jelenti, hogy pusztán szembeszállnánk vele, mint rajtunk kívül állóval, azon az alapon, hogy teljesen feljogosítva lennénk ellenállni neki... Saját ellenállási forrásainkat is be kell vetnünk, hogy szembeszegüljünk azon részünkkel, ami arra csábítana, hogy mi is része legyünk. (2000, 168)

Azt mondhatjuk, talán, hogy ezeken a pontokon Adorno a populáris ellenállás gondolatát zárja ki, a kritikának azon formáit, melyek az utcákon, mint testek tömege jelenik meg, hogy hangot adjanak a korabeli politikai

rezsimmel való szembenállásuknak. De az ellenállás ugyanakkor a ‘nemet mondás’ magatartása is, az ének azzal a részével szemben, aki együtt akar haladni (‘mitsuspielen’) a fennálló rendszerrel. Van tehát az ellenállás. Mint a kritikai attitűd egy formája, amit csak a kiválasztottak tudnak megvalósítani, és van az ellenállás az ének azzal a részével szemben, ami csatlakozni akar ahhoz, ami rossz, a megalkuvással szemben fellépő belső ellenőrzés. Ezek az állítások oly módon határolják be az ellenállás fogalmát, melyeket én magam már nem tudnék elfogadni. Számomra mindkét állítás további kérdéseket vet fel: Az ének melyik részét utasítom el, illetve melyik részét ruházza fel hatalommal az ellenállás? Ha énemnek azt a részét utasítom el, ami megalkuszik a rossz étellel, akkor tisztává tettem magam? Megváltoztattam ezzel annak a társadalomnak a struktúráját, amitől távol tartom magam, vagy csupán izoláltam magam? Csatlakoztam-e mások ellenállási mozgalmához, a társadalmi átalakulásért vívott harcukhoz?

Ezek a kérdések természetesen jó ideje megfogalmazódtak már Adorno nézeteivel kapcsolatban. Emlékszem, amikor 1979-ben egy heidelbergi utcai demonstráción baloldali csoportok éppen Adorno korlátozott ‘tiltakozás’ fogalma ellen tiltakoztak! Nekem, és talán többek számára is, ma ismét mintha az lenne a kérdés, hogy az ellenállás mennyiben több adott életforma pusztá elutasításnál, annál a pozíciónál, ami végső soron a szolidaritás kárára elvonatkoztatja az erkölcsöt a politikától, a roppant okos és erkölcsileg tiszta kritikus modelljét állítva csupán követendő példaként. Ha az ellenállásnak az a dolga, hogy megvalósítsa a demokrácia elveit, melyekért síkra száll, akkor az ellenállásnak plurálisnak és megtestesültnek kell lennie. Azt is jelenti, hogy az elsíráthatatlanok egybegyűlnek a nyilvánosság tereiben, jelezve létezésüket és követelésüket az élhető életért, egyszerűen, hogy éljenek a haláluk előtt.

Valóban, ha az ellenállás új életformát van hivatva létrehozni, egy élhetőbb életet, ami ellenzi az anyagilag bizonytalan élet egyenlőtlen megoszlását, akkor az ellenállás aktusai egyszerre mondanak igent az élet bizonyos formáira és nemet másokra. Ennek érdekében újra kell gondolnunk Arendt koncentrált cselekvés fogalmának performatív következményeit. De véleményem szerint ezt, az ellenállást jellemző koncentrált cselekvést van, amikor a beszéd tettben, van, amikor a heroikus küzdelemben találjuk meg, de van, amikor a test-geisztusoknak azoknak a formáiban (elutasítás, elhallgatás, mozdulat, a megmozdulás megtagadása), melyek az egyenlőség demokratikus elveit és az egymásra utaltság gazdasági elveit a radikálisabban demokratikus és alapjaiban még egymásra utaltabb új életformára felhívó tetteikben magukban viszik véghez. A társadalmi mozgalmak maguk is társadalmi alakulatok, s amikor egy új mozgalom új életformára hív fel, az élhető élet egy formájára, akkor saját magának azokat az elveket kell

megélnie, amiket megvalósítani szeretne. Ez azt jelenti, hogy amikor az ilyen mozgalom sikeres, akkor ezekben a mozgalmakban megvalósul a radikális demokrácia elve, s egyedül ezek artikulálhatják, mit jelenthet jó életet élni a szónak az élhető élet értelmében. Azt próbáltam bizonyítani, hogy napjainkban az anyagi bizonytalanság az a társadalmi kondíció, ami ellen számtalan társadalmi mozgalom küzd. Ezek a mozgalmak nem az egymásra utaltságot, sőt, a sebezhetőséget sem akarják legyőzni a bizonytalanság ellen folytatott harcukban. Inkább azokat a feltételeket igyekeznek megteremteni, amelyek mellett a sebezhetőség és kölcsönös függőség élhetővé lesz. Ez olyan politikai cselekvés, ami testekben artikulálódik és plurális, ami a testi túlélés feltételeire irányítja a kritikai figyelmet, illetve a radikális demokrácia keretei között létező szívósságra és lendületre. Ha jó életet akarok élni, az másokkal együtt élt élet lesz, ami nem élet azok nélkül a többiek nélkül. Nem veszítem el ezt az ént, aki vagyok. Bárki is vagyok most, a másokhoz való kötelekeim át fognak alakítani, mert a másoktól való függésem és a megbízhatóságom elengedhetetlen feltételei annak, hogy éljek, s hogy jó életet éljek. Közös sorsunk, a létbizonytalanság nem más, mint egyenlőségünk és kölcsönös kötelezettségeink egyik lehetséges alapja, hogy közösen létrehozzuk az élhető élet feltételeit. Miközben engedelmessé válnak az egymásra utaltságunknak, egyúttal eleget teszünk azoknak az alapvető elveknek is, melyek az általunk 'jó élet'-nek nevezett életforma társadalmi és demokratikus feltételeit adják. Ezek a demokratikus élet kritikus előfeltételei abban az értelemben, hogy a most zajló krízis részei, de azért is, mert a gondolkodásnak és a cselekvésnek olyan formáját képezik, melyek napjaink sürgető kihívásaira reagálnak.

Köszönöm Önöknek a megtiszteltetést és az időt, amit rám szenteltek ma este, hogy megoszthassam Önökkel néhány gondolatomat.

Fordította Barát Erzsébet (Szegedi Tudományegyetem)

Irodalomjegyzék:

- Adorno, Theodor W. 1974. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. Transl. E.F.N. Jephcott. London: New Left Books.
- Adorno, Theodor W. 2000. *Problems of Moral Philosophy*. Transl. Rodenz Livingstone. Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah. 1981. „The Answer of Socrates.” In *The Life of the Mind*, vol.1. Harcourt, 168-78.

- Arendt, Hannah. 1968. „The Concept of History: Ancient and Modern.” In *Between Past and the Future: Eight Exercises in Political Thought*. Harmondsworth: Penguin, 41-90.
- Butler, Judith. 2009. „Introduction: Precarious Life, Grievable Life” In *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso, 1-32.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York – London: Routledge.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Deleuze, Gilles. 1990. „What Can a Body Do?” In *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Transl. Martin Joughin. New York: Zone, 217-289.