

FIGYELŐ

A HELY SZELLEME*

Bagi Zsolt: Helyi arcok, egyetemes tekintetek. Facies localis universi Műút könyvek, Miskolc, 2012. 198 oldal, 2500 Ft

Ritkán adatik meg filozófusnak, hogy nagy történetfilozófiai vízióját közvetlenül visszaigazolja a valóság. Bagi Zsolttal pontosan ez történt. Alig telt el néhány hónap HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK című tanulmánykötetének megjelenése után, 2012 decemberében országos – bár a dolog természetéből adódóan helyi, néhány egyetemi városra, illetve néhány előadóteremre korlátozódó – diákmozgalom indult Magyarországon. A tiltakozást az oktatási kormányzat tervezett intézkedéseinek híre váltotta ki. Ezek a hírek az egyetemi felvételi rendszer hirtelen átalakításáról, az államilag finanszírozott felsőoktatási „helyek” és a felsőoktatási intézményeknek kiutalt költségvetési támogatás nagyarányú csökkentéséről, valamint az egyetemi autonómia részleges felszámolásáról szóltak. A diákok és „szövetségeseik” (az Oktatói Hálózat, a Középiskolai Hálózat, a Hálózat a Tan szabadságért és a kulturális szférát illető költségvetési elvonások elleni tiltakozásként létrejött Humán Platform, valamint néhány további szervezet tagjai) tüntetéssorozatot szerveztek, elfoglaltak néhány egyetemi előadótermet, és „szabadegyetemi” előadás-sorozatot, felsőoktatási fórumokat tartottak.

Természetesen a szerző nem állt a mozgalom élére, és nem vált annak ideológusává; mi sem volna idegenebb filozófiai projektjének szellemétől. Ehelyett a Hallgatói Hálózat „egyszerű”

* Az írás a MAG Zrt. által támogatott BETEGH09 projekt keretében készült. Szeretnék köszönetet mondani Bezeczy Gábornak, Márton Miklósnak, Réz Annának, Szántó Veronikának, Tőzsér Jánosnak, Vári Györgynek, Veres Máténak és különösképp Mátyási Róbertnek, hogy megjegyzéseket fűztek a kézirat korábbi változataihoz.

pécsi aktivistájaként 2013 első napjaiban blogot indított (<http://atomegerejevel.blogspot.hu/>), amelyben azóta is rendszeres időközönként „szubjektív elméleti reflexiókat” fűz az aktuális történésekhez. A blogbejegyzések nem egyszerűen árnyalják a HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK programadó tanulmányainak gondolatmenetét, nem is csupán „lefordítják” a megállapításokat kevésbé absztrakt nyelvre (bár a bejegyzések értékelése sokszor valóban világosabb és fogalmilag tisztább, mint a tanulmányoké), hanem a filozófiai vízió jövő idejét jelenre cserélik.

A valóság ugyanis Bagi értelmezésében pontosan arra a kérdésre ad választ, mint amelyet a kötetbe gyűjtött tanulmányok feltektek. A diákmozgalom „nem reaktív, hanem produktív”: „létrehozza a részvételi demokrácia lokális formáját, amely önmeghatározó képes lenni”. (Ezzel egyszersmind példát ad a társadalmi szolidaritásra: e „részvételi önmeghatározást modellként nyújtja más csoportoknak”.) A diákmozgalom közössége abból nyeri erejét és hatalmát, hogy „integrálja” a heterogén érdekeket. Filozófiai jelszavaink valának: *konstruktivitás* (az önmeghatározás terén), *lokalitás*, *integrált tömeg és társadalom*, *szolidaritás*, *politikai képzelet* – és e jelszavak legalább részlegesen, egyetlen fontos történelmi pillanatban teljességbe mentek.

Az elkövetkezendőkben megpróbálom elmagyarázni, mit ért Bagi Zsolt ezeken a fogalmakon, rekonstruálom a tanulmányok (és ahol szükséges, a blogbejegyzések) gondolatmenetét. A HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK tizenöt – 2002 és 2012 között keletkezett – írást tartalmaz: filozófiai tanulmányokon túl akad köztük művészettörténeti esszé, könyv- és kiállításkritika, mi több, kulturális publicisztika is. E műfaji különbségek azonban nem járnak együtt a megszólalásmód különbségével: Bagi lényegében ugyanazt tételezi fel az olvasójáról, ha egy kulturális szakfolyóirat hasábjain szólítja meg, mint amikor egy frissen megjelent könyvről fejt ki számára a gondolatait egy irodalmi lapban. (Mint látni fogjuk, ez a szerző kultúrafelfogásának egyik legfőbb jellemzője és egyben legnagyobb tehertétele is.)

Írásom polemikus jellegű: nem értek egyet Bagi diagnózisával a jelenkor intellektuális és kulturális „közállapotaival” kapcsolatban, nem osztom a szerző kultúrkritikai attitűdjét; a tanulmányok következtetéseit gyakran túlzónak és megalapozatlannak tartom, és súlyos kételyvel figyelem az írásokból kibomló történeti víziót. (Érdekes módon a diákmozgalommal és annak politikai jelentőségével kapcsolatban mondottnak nagyobbrészt egyetértek, bár részben másképpen fogalmaznék, és máshová tenném a hangsúlyokat, mint a szerző; erről majd később.) Talán nem árt hangsúlyozni: a jó filozófus nem onnan ismerszik meg, hogy minden körülmények között igaza van; vagy kevésbé bombasztikusan fogalmazva: hogy gondolatmenetei támadhatatlanok. A HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK nagy erudícióval és (a szó többféle értelmében véve) komoly filozófiai fantáziával megírt, remek tanulmánykötet. Bagi Zsolt sajátos, eredeti perspektívából elemzi a számára fontosnak tűnő társadalmi és kulturális jelenségeket, s elemzési szempontjait mindvégig következetesen érvényesíti. A kérdés csupán az, *mi látszik* ebből a perspektívából, s nem kapnánk-e teljesebb, világosabb és használhatóbb képet, ha más fogalmi apparátust választanánk a jelenségek megragadásához, elemzéséhez.

De pontosan milyen társadalmi és kulturális jelenségekről van szó? Mielőtt válaszolnék a kérdésre, tegyünk egy lépést visszafelé, s vizsgáljuk meg, milyen hallgatólagos módszertani előfeltevésekkel dolgoznak Bagi írásai, hogyan gondolják el a filozófiai szövegek beszédszituációját. A kérdés egyszerű: ki beszél kihez?

1. Közösség és közönség: a filozófia játékszabályai

Egyik jól ismert önmeghatározása szerint a filozófia *szaktudomány*. A szakfilozófus tudományos közlemények formájában kommunikál a tudományos közösség többi tagjával. E tudományos közleményeket időnként kötetbe szerkeszti, de ez se nem szükségszerű, se nem gyakori. A szakcikk a saját közegükben érzik magukat a legjobban, tehát a tudomány intézményrendszeréhez tartozó kutatók számára (és csakis számukra!) könnyen elérhető tudományos folyóiratok oldalain. Ideális esetben a szakcikk szerzője minél hatékonyabb információközlésre törekszik, ezért állításait jól strukturált formában vezeti elő: világosan meghatározza, milyen filozófiai probléma megoldására vállalkozik, milyen

állítás mellett vagy ellen szeretne érvelni, röviden szót ejt az általa alkalmazott módszertanról, majd elemzésének vagy elméletének bemutatása (és a rivális elemzések, elméletek gyengeségeinek számbavétele) után erős ellenvetéseket fogalmaz meg a saját megoldásával szemben, mintegy „bekötte” az írásművet a tudományos vita hálózatába, s természetesen választ is ad ezekre az ellenvetésekre.

A szakfilozófus megteheti, hogy *in medias res* kezdje az írását: elvileg nincs rá szükség, hogy egzakt definícióval vezesse be a használt fogalmakat, hiszen a tudományos közösség tagjai jól ismerik őket – ám a lehetséges félreértések elkerülése végett mégis érdemes ezt tennie. Hiába, a filozófia területén disszenszus uralkodik, ezért mindennapos jelenség a terminológiai sokszínűség és az „ingadozó” fogalomhasználat. Annak érdekében, hogy szavaink elérjék a kívánt hatást, tisztáznunk kell, pontosan *mihez*, milyen állásponthez képest mondunk újat – és ennek érdekében a terminológia terén (is) nyílt lapokkal kell játszánunk. Akárcsak az érvelés terén: egy filozófiai elemzés azonnal diszkreditál, ha következtetési hibát tartalmaz, ezért úgy illendő és úgy *fair*, hogy a szakcikk gondolatmenete transzparens legyen, így könnyűszerrel kiszűrhetjük az esetleges hibákat. És még valami miatt: a filozófiai elméletek között (részben) annak alapján szoktunk választani, hogy melyiknek nagyobb a magyarázóereje, melyik egyszerűbb, takarékosabb. Mivel a magyarázatok felépítése vagy formája esetenként döntő szerepet játszhat a filozófiai vitában, ezért a szakcikkeket úgy érdemes (és úgy is kell) megalkotni, hogy a javasolt elmélet szerkezete (a következtetések egymásra épülése, a fogalmi kapcsolatok, az érvelés struktúrája stb.) minél világosabban álljon az olvasó előtt.

Egy másik, szintén jól ismert önmeghatározása szerint a filozófia *nyilvános gondolati reflexió* a minket körülvevő (társadalmi, kulturális) valóságra. A filozófus közvetlenül a Művelt Nyilvános közönséget szólítja meg az írásával; a reflexió természetes közege a minden olvasó számára egyformán könnyen elérhető kulturális sajtó, ezen belül is elsősorban a kulturális folyóiratok világa. Az ilyesféle szövegek egymás társaságában érzik magukat a legjobban, ezért a filozófus, ha teheti, kötetbe szerkeszti őket: egymás közvetlen kontextusában világosan kirajzolják a szerző gondolkodásának változásait, egyszerre több különböző aspektusból is megvilágít-

ják a filozófiai reflexió természetét. A filozófia ebben a felfogásban nem (vagy nem elsősorban) a magyarázatbizniszben utazik, ezért a filozófus megszólalásmódját más normák, más konvenciók vezérlik. Az érvelés transzparenciájánál és a lényegre törő kifejtésmódnál jóval többet nyom a latban a filozófiai reflexió eredetisége, a lehetséges filozófiai kapcsolódási pontok újszerűsége (a viszony más filozófusok munkáival e felfogás szerint soha nem eleve adott, hanem mindig „kidolgozandó!”), valamint a szövegben megszülető álláspont fogalmi rétegzettsége, sokrétűsége. Természetesen nem arról van szó, hogy a filozófia ebben a felfogásban elvesztené a kapcsolatot a valósággal (hiszen a reflexió a valóságra vonatkozik, esetenként annak *megváltoztatását* irányozza elő), és nem is arról, hogy a filozófia teljes mértékben hasonlulna az irodalomhoz (a filozófiai reflexió más természetű, mint az irodalmi, mert nem a fikciót választja eszközzé, és nem elsősorban az imaginatív képzeletre kíván hatni). Hanem arról, hogy a filozófiai reflexiót megjelenítő szöveg értéke azon méretik le, milyen fontos „belátásokhoz” juttatja el az olvasóját, ezek hogyan illeszkednek más korábbi (filozófiai, irodalmi) szövegek „belátásaihoz”, és mennyiben visznek közelebb bennünket bizonyos társadalmi és kulturális jelenségek értelmezéséhez (nem pedig magyarázatához).

Érdekes módon itt hasonló kettősséggel találkozunk, mint korábban. A szaktudós-filozófus megtehetné, hogy eltekintsen a magyarázati „előzményektől” – a fogalmak aggályos definiálásától, a problémátér felderítésétől stb. –, és mindenfajta előkészület nélkül közvetlenül a részletprobléma és a javasolt megoldás ismertetésébe fogjon, általában mégsem spórolja meg ezt a feladatot. Hiába feltételezheti, hogy a megcélzott olvasók jól ismerik a tudományos kontextust, a félreértés kockázata túl nagy, és ezt a kockázatot amúgy is érdemes a minimumra csökkenteni. A reflexió filozófusa éppen az ellenkező helyzetben van. Elvileg nem tehetné meg, hogy *in medias res* kezdje az írását, és nagy fogalmi ugrásokkal, gyorsan haladjon előre, mivel a Művelt Nagyközönség belsőleg rétegzett, a szöveg potenciális olvasótáborá eltérő tájékozottságú és érzékenységű emberekből áll – mégis (gyakran) megteszi.

Ennek alighanem az az oka, hogy a reflexió filozófusa abból indul ki: a filozófiai diskurzus nem problémamegoldó, érvelő tevékenység, ahol a megszólalások koreográfiája a vita érde-

kében szigorúan szabályozott, hanem a kérdéseket folyamatosan újrafogalmazó értelmezések dialógusa, amely *már mindig is zajlik*. Olvasóként belépni ebbe a dialógusba csakis komoly értelmezői tevékenység révén lehetséges – pontosan ez lenne a filozófia lényege. A filozófiai reflexió fogalmi újrakonstruálják a valóságot, ám ehhez az újrakonstruált valósághoz csak az interpretáció segítségével juthatunk el; végső soron maga az újrakonstruálás is az interpretáció közegében történik meg. Az udvarias filozófus nem „vezeti be” olvasóját a gondolatmenetébe, nem rögzíti „mesterségesen” a használt fogalmak jelentését, elvágyva ezzel a lehetséges fogalmi kapcsolatokat más szerzők gondolatmeneteivel, mert ez olyan lenne, mint ha az udvarias körhinta-tulajdonos szándékosan alacsony fordulatszámra állítaná a körhintát. (A reflexió némely filozófusa – őket Bagi „strukturistáknak” nevezi¹ – mindehhez azt is hozzáteszi, hogy a jelentések rögzítése amúgy is hiábavaló vállalkozás, a körhinta mindenképpen a legmagasabb fordulatszámon forog. Legfeljebb becukhatjuk a szemünket, de akkor meg miért ülünk körhintára?)

Ha körülnéznünk a mai filozófiai palettán, azt látjuk, hogy a filozófia szaktudományos modellje elsősorban az analitikus filozófusok és kisebb részben a fenomenológusok körében népszerű (természetesen a kivételeket és megszorításokat napestig sorolhatnánk), a reflexió filozófusai pedig elsősorban a kontinentális tájékozottságú társadalom-, történet- és művészetfilozófusok közül kerülnek ki. (Nehezíti a dolgunkat, hogy a filozófia módszertani kérdései mindkét modellen belül más és más módon jelennek meg. Egy szakfilozófus talán nem tartaná fogalmilag elég alaposnak e két modell fenti megkülönböztetését, a reflexió filozófusa pedig úgy érezné, hogy az túl kevés ponton kapcsolódik a filozófia korábbi önmeghatározási kísérleteihez.) Bagi Zsolt értelemszerűen ez utóbbiak, a reflexió filozófusai közé tartozik.

Ám van egy további lényeges különbség is a két modell között, amely alapvetően meghatározza, milyen játékszabályok szerint kell olvasnunk a szóban forgó filozófiai szövegeket. Aki szaktudományként műveli a filozófiát, és emellett úgy gondolja, hogy a filozófiának saját területe van, amely többé-kevésbé elkülönül a természet- és társadalomtudományok területétől, jellemzően a *hétköznapi intuíciónk* vizsgálataira vállalkozik, vagy legalábbis abból indul ki.

„Filozófia előtti”, természetes meggyőződéseink gyakran inkonzisztensek egymással. Például úgy gondoljuk, hogy kizárólag olyan dolgokért viselhetünk morális felelősséget, amelyek felett befolyást gyakorolunk, mégis rendszeresen erkölcsi bírálattal tárgyává tesszük egymást szándékolatlan mulasztásainkért. Vagy: egyfelől úgy gondoljuk, hogy a fizikai tárgyak változnak az időben, és e változás során azonosak maradnak önmagukkal, másfelől pedig magától értetődően igaznak tartjuk, hogy ha két dolog azonos egymással, akkor a két dolog valamennyi tulajdonságában megegyezik egymással. A szakfilozófus megoldást kínál a problémára: hatásos érvek segítségével megmutatja, hogy mely hétköznapi meggyőződéseinket kell feladnunk az inkonzisztencia megszüntetése érdekében.²

A reflexió filozófusától mi sem idegenebb, mint a hétköznapi intuíciónk vizsgálata. Talán nem is hisz ezeknek a létezésében (mondván, hogy nincsenek történeti változásoktól mentes és a kulturális környezettől független, természetes „adottságok”), de az egészen biztos, hogy nem érdeklődik különösebben a dolog. Ami valóban fontos számára, az a kultúra és a társadalom története *mint reflexiók szakadallan sorozatának* története. Ezek a reflexiók, mint látjuk, a művészetek és a filozófia közegében mennek végbe, nem pedig az egyéni tudatban. Természetesen kapcsolatban állnak az egyéni tudatokkal, de hogy milyen természetű kapcsolatról van szó, nehéz eldönteni; vagy legalábbis filozófusa válogatja, hogyan is kellene elgondolnunk ezt a kapcsolatot. A sztenderd (mondjuk: hegelianus) elképzelés szerint, s legtöbbször Bagi is ebből látszik kiindulni, a valóság filozófiai vagy művészeti reflexiója – magasabb fogalmi szintre emelve – *kifejezi* a szubjektum *mint* egy sajátos társadalmi csoporthoz (történelmi korhoz, kultúrához stb.) tartozó szubjektum világnézetét; az ő sajátos világnézetének e reflexió révén artikulálódik. Egy másik (mondjuk: marxi vagy althusseri) elgondolás szerint a valódi filozófiai és művészeti reflexió közvetlenül *visszahat* a társadalmi valóságra, amelyből származik, és társadalmi cselekvéssé, „anyagilag hatalmá” válvá megváltoztatja a „fennállót”. Bagi mindkét elképzelést beépíti a gondolatmenetébe. Egyfelől azt is *valódi* reflexiónak tekint, ami értelmezése szerint csupán társadalmi csoportok (vagy a szerinte radikális kritikára szoruló „korszellem”) világnézetének filozófiai vagy művészeti kifejeződése – másfelől viszont a fran-

cia Althusser-tanítványok, Jacques Rancière és Alain Badiou műveit elemző tanulmányaiban (JACQUES RANCIÈRE: ESZTÉTIKA ÉS POLITIKA, A TETT TESTVÉRISÉGE) határozottan kiáll a *produktív*, radikálisan újat létrehozó reflexió szükségessége mellett.³

A reflexív filozófiát, akárcsak a szakfilozófiát, szigorú játékszabályok szerint művelik. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy bizonyos kérdéseket nem érdemes feltenni, mert a szövegek úgysem adnak rájuk választ. Ilyen kérdés lenne, hogy mi *igazolja* a kapcsolatot a filozófiai reflexió általólalagos alanya (például: „a modernitás”, amelyen általában azt értjük: „a modernitás embere”) és a filozófiai reflexió között. Másképpen fogalmazva: honnan tudjuk vagy miért kellene elhinnünk, hogy a kérdéses reflexió valóban le van horgonyozva a valósághoz (a valóságról *szól*, és abból *származik*). Vajon szólhat-e a filozófiai reflexió a valóságról, ha nem tudjuk és nem foglalkozunk vele, hogy a használt fogalmak hogyan „fordíthatók le” többé-kevésbé empirikus fogalmakra? Vajon származhat-e a filozófiai reflexió a valóságból, ha nem tudjuk és nem is szeretnénk tisztázni, pontosan kinek a „tapasztalatából” és milyen absztrakciós lépések révén kaphatjuk meg azt a „tapasztalatot”, amelyet a filozófiai reflexió során fogalmilag artikulálni próbálunk?

Jogos kérdések, de a reflexió filozófiájának nyelvén nem tudunk rájuk választ adni; ezért feltenni sem érdemes őket. (Hiszen ez azzal lenne ekvivalens, hogy megkérdőjelezzük az alapvető játékszabályokat – ami nem értelmetlen dolog, de a messzire vezető módszertani vitát nyitnánk vele.) Egy biztos, annyit azért elvárhatunk a reflexió filozófusától, hogy elemzése empirikusan *lekövethető* legyen: tegye hozzávetőleg világossá, melyek azok a *konkrét* társadalmi és kulturális jelenségek, amelyekben a szóban forgó filozófiai reflexióban artikulálódó világnézet megnyilvánul. (Megengedve persze, hogy e jelenségeket mint *értelmezett* jelenségeket végső soron, a szó szigorú értelmében maga a reflexió hozza létre. Alighanem ez az a feltevés, amelyet a reflexió filozófusának ellenfelei a leginkább vonakodnának elfogadni.)

Akárhogy is, a reflexió filozófusának szembe kell néznie egy – részben más természetű – nehézséggel is, amelyet immár nem tud általános módszertani elvekre hivatkozva elhessegetni. Amikor azt mondjuk, hogy a filozófiai reflexió egy „magasabb” fogalmi szintre emelve kifeje-

zi emberek egy (tetszőleges) csoportjának világnézetét, meghatározza a csoportot alkotó szubjektumok identitását, artikulálja az ő világban létük sajátosságát (stb.), akkor a reflexió mindenképpen valami olyasmit csinál, amire a szubjektumok a hétköznapiak során ebben a formában nem képesek, vagy legalábbis nem éreznek rá indítást, hogy megtegyék. Ami azt jelenti, hogy gondolatmenetünk valamilyen formában mindig tartalmazni fogja „a filozófus beszél a szubjektum helyett” mozzanatát, bár-hogy próbáljuk is ezt a tényt finomítani vagy elplezni.

A probléma nem ismeretelméleti és módszeres, hanem ideológiai (ha tetszik, világnézet) jellegű. Mások helyett vagy mások nevében beszélni mindig valamifajta legitimitációt igényel. A művészet esetében ez a legitimitáció többé-kevésbé adott. Persze a műalkotáson is számon kérhetjük, hogy miért pontosan *így* artikulálja a világban létünket, ám a művészetfogyasztás gyakorlata részben arra (kimondott vagy kimondatlan) elvre épül, hogy a művészetnek saját eszközei vannak az igazság feltárására. Olyan eszközök, amelyek a befogadónak *mint befogadónak* nem állnak rendelkezésére a hétköznapi (értsd: esztétikai tapasztalattól mentes) élete során. Ráadásul kettőn áll a vásár: a művészi igazság a műalkotással való találkozásból születik meg; a befogadó szabad döntésén alapul, hogy igényt tart-e erre a találkozárra. A filozófia esetében viszont, gondolhatnánk, hiányzik ez a legitimitáció. Mindnyájunk számára *elvileg* adott a lehetőség, hogy fogalmilag artikuláljuk a viszonyunkat a világhoz, hogy meghatározzuk az identitásunkat, és rögzítsük cselekedeteink szándékolt értelmét. Mi több, ezt többé-kevésbé rendszeresen meg is tesszük; igaz, ehhez általában a hétköznapi, „természetes” fogalmi sémánkat használjuk. És sokan közülünk kimondottan kényesek vagyunk rá, hogy szabadon megválasszathassuk az identitásunkat, valamint ezt a jogot senki ne vitassa el tőlünk.

Bagi Zsolt – a reflexió oly sok más filozófusához hasonlóan – abból indul ki, hogy a filozófia legitimitációja továbbra is adott. Hiszen részt venni a kultúra folyamatában, ezen belül is a filozófiai szövegek értelmezésében, pontosan *annyi, mint* elvárni a filozófustól, hogy (számunkra revelatív módon) fogalmilag artikulálja a társadalmi és kulturális valósághoz fűződő tevékeny viszonyunkat, s magunk által sem feltétlenül ismert összefüggésekre nyissa rá a sze-

münket. Ráadásul Bagi szerint, mint láttuk, a valódi filozófiai reflexió produktív, azaz „*olyan kérdésre ad választ, amelyet még fel sem tettek*” (163.). Így fel sem merül, hogy a filozófus valaki más helyett beszélne; a probléma tehát csupán a szerző „kordiagnózisával” kapcsolatban vetődhetne fel, ha egyáltalán felvetődik.⁴

Összefoglalva: Bagi *kritikai* filozófiát művel, ahol is a kritika mozzanata egyszerre kétféle módon jelenik meg. Egyrészt a szerző számot vet a valóság olyan létező filozófiai reflexióival („*a modernitás nagy projektje*”, „*társalgási kultúra*” stb.), amelyek *nem feltétlenül* vágnak egybe a kérdéses szubjektumok önmeghatározásával. Másrészt explicit bírálóat tárgyává teszi ezeket a reflexiókat, mondván, hogy az általuk meghatározott társadalmi valóság védtelenné vált a „barbársággal”, az emberellenes tendenciákkal szemben – s ez szerinte már pusztán a reflexiók fogalmi szerkezetének vizsgálatával is kimutatható. A kettős bírálóat legitimitása a filozófia gyakorlatából ered: a filozófus a közösségnek az a tagja, aki a szubjektumok ön- és világértelmezésének fogalmi artikulálásával fenntartja a kultúra önmozgását. A bírálóat az első értelemben kizárólag akkor lehet önkényes, ha a korábbi reflexiókat kifejtő filozófiai vagy irodalmi szövegek és műalkotások légből kapott értelmezésén alapul – Bagi pedig komoly filológiai apparátust mozgat értelmezéseinek alátámasztására. Hiába hivatkozunk tehát az önmeghatározás szabadságára, ez csupán „külső” kritika marad: a reflexió filozófusai szerint a *valódi* önmeghatározás a filozófia és a művészet, azaz a *kultúra közegében* megy végbe. Nem pedig az egyéni tudatban vagy a nyilvános politikai közbeszédben; mindaz, ami ez utóbbi szférákban történik, csupán másodlagos és tünetértékű a világértelmezésünk szempontjából, amelynek részleges „kidolgozása” a filozófiára és a művészetekre hárul.

Meglehetősen extrém elképzelés, szó se róla. Legalábbis annak fényében, amit manapság a kultúra és a kulturális iparágak működéséről tudunk vagy tudni vélünk. Az értelmezői és ízlésközösségek, illetve a tagolt politikai érdekek világában a kritikai filozófia legitimitása többé már nem magától értetődő. Bármennyire berzenkedik is ellene Bagi, a nyilvánosság terében minden megszólalás óhatatlanul vitaszituációba helyezi önmagát – így a kritikai filozófusé is. Az „erős” értelmezések nemcsak egyszerűen alátámasztásra szorulnak, de a filozófusnak azt

is el kell tudnia magyarázni, miért érdemes figyelniük rá – *akkor is*, ha *amúgy* nem szeretnék rábízni ön- és világértelmezésünk fogalmi artikulálását a kritikai filozófiára. („*Semmit róluunk nélkülünk!*”, skandálták a diákok tavaly decemberben; a liberális demokrácia hívei sem mondtak mást.)

A HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK tanulmányai nem tekintik feladatuknak a kritikai reflexió filozófia önmeghatározásának védelmét. Paradox módon mégis kiprovokálják ezt a vitát, méghozzá a megszólalásmódjukkal. Tartalom és forma klasszikus egysége: a reflexió közegeként tétélezett kultúra egységes *közösséget* megszólító filozófia *nem is lehet más*, mint kritikai filozófia. Hiszen ez a közösség immár nem létezik, a kritika pedig e nem létező kulturális közösség valamiféle újratemetését szorgalmazza, erre nézve fogalmaz meg komolyan vehető filozófiai javaslatot. Beszéljünk hát végre a tartalomról!

2. Fecseg a felszín, hallgat a mély: a modernitás nagy projektjétől a társalgás kultúrájáig

Bagi számára az origó „*a modernitás nagy projektje*”. A „modernitás” itt nem korszakjelölő fogalom („*a modernitás mint korszak kevésbé érdekel*”, jegyzi meg a szerző a 21. oldalon), hanem olyan terminus, amely egymással összefüggő, egymásra épülő filozófiai és művészeti reflexiók sorozatát jelöli, amelyek valamiképpen hasonló módon artikulálják világban létünket. Az absztrakt elemzés azonban mit sem ér történeti vízió nélkül; a szerző egy jól bevált, mindenki számára ismerős történetemát hív segítségül: a fokozatos hanyatlás és összeomlás történetemáját.

A kiindulópont a felvilágosodás „emberképe”, ahogyan az a korszak társadalom- és művészetfilozófusainak munkáiban megjelent, artikulálódott. A cselekmény a felvilágosodás „dialektikája” vagy „önkritikája”, tehát a felvilágosodás fokozatos korrekciójának (értsd: visszavonásának), önfelszámolásának folyamata. A dramaturgiai csúcspont az a pillanat, amikor a szerzővel együtt felismerjük, hogy a felvilágosodás ellenfelei szép csöndben „kapun belülré” kerültek: a felvilágosodás korrekciós mechanizmusai nem szolgáltak megfelelő ellenszerként, így a modern (vagy posztmodern) társadalmak kénytelen-kelletlen (de leginkább: öntudatlanul) „*kapituláltak a barbárság előtt*” (33.). E szorongatott helyzetben nincs más hátra, mint hogy

új javaslattal álljunk elő, amelynek révén megmenthetjük a felvilágosodás önmeghatározásának bizonyos lényegi elemeit, visszatérhetünk a modernitás nagy projektjéhez – annak hibáit gondosan elkerülve. Ez a mi munkánk, és nem is kevés.

A modernitás nagy projektjének központi eleme a *Bildung*, az ember emberré (azaz „nem-beli emberré”) nevelése, amelynek révén a szubjektum „emancipálódik”, saját erejéből, önmagára támaszkodva megteremti autonómiáját. Az esztétikai nevelés programja során az egyén megszabadul minden partikularitásától, mintegy „univerzálissá” válik, s ez lehetővé teszi számára, hogy a többi emberben is megpillantsa mindazt, ami őket lényegileg emberré teszi. Ez a közösen felismert univerzális lényegiség az, ami a demokratikus politikai közösséget mint természetüktől fogva egyenlő individuumok közösségét megalapozza. Az autonóm individuum univerzális jogelvek alanya. (Nem természetjogról van szó: először az emancipáció révén meg kell teremtenünk az autonómiánkat, hogy e jogelvek alanyaivá válhassunk!) A szintén általános elvek alapján működő politikai intézményrendszer biztosítja a közösségi érdekek érvényesülését, a közösség ügyeit érintő döntések racionalitását.

Az egységes irodalmat és úgy általában véve az irodalom autonómiáját az esztétikai nevelés projektje hozta létre és tartotta fenn (47.). A művészet célja az emancipáció, az ember emberré nevelése, nem pedig a szórakoztatás, ezért e koncepció értelmében „*az esztétikumban nincs szabad választás*” (49.): az esztétikai ítélet szükségképpen általános, s nem lehet pusztán partikuláris ízléspreferenciák kifejeződése. (Következésképpen a valódi művészettől messze menően idegen a piac logikája: nem esztétikai élvezetet vásárolunk jól meghatározott szerződéses viszonyok között, hanem komoly munkával nem-beli emberré neveljük magunkat a műalkotással való találkozás révén.) A művészet persze csak akkor lehet alkalmas az emancipáció céljaira, akkor lehet, „*abszolút művészet*” (151.), ha az univerzális emberi sajátságokat mutatja fel, s mintegy leképezi az autonómia kiküzdésének nagy történetét. A művészet alapstruktúrája a prózairodalomban az elbeszélés, a költészetben az emberi lényeket kreatív módon megnyilvánító szimbólum vagy metafora, a képzőművészetben pedig általában véve az elszakadás az analógiától, a „természetes” hasonló-

ságtól, s ehelyett az önteremtés sajátos lehetőségeinek felmutatása és gyakorlása. (A HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK három írást szentel a modernizmus festészeti alakváltozatainak és a modernista projekt „önkritikájának”. A szerző részletesen bemutatja Merleau-Ponty Cézanne-értelmezését, valamint hosszasan elemzi „a magyar modernizmus egy lehetséges útját, egy be nem váltott ígérletét”, a Nyolcak művészeti törekvéseit. Erre hamarosan visszatérek, s megmagyarázom, mit jelent, hogy a festészet „felmutatja az önteremtés lehetőségeit”).

A modernitás nagy projektje, miközben az univerzális emberi lényegiség kidolgozását célozza, komoly szerepet szán a közösségnek, azon belül is a nemzetnek: „a nemzet [...] a modernitás egyik kísérlete volt arra, hogy létrehozza a társadalomosság általi önmeghatározás alapját” (18.). A nemzeteszmében, amelyet a felvilágosult humanista „kozmpolitizmus” hozott létre, „a nemzeti műveltség különossége közvetít az emberiség általánossága felé” (72.). A karakteresen nem etnikai, hanem kulturális nemzetfogalom tehát a modernitás jellegzetes terméke: a nemzethez tartozás nem születési előjog, hanem az individuum nembeli emberré válásának keretfeltétele. Autonómiánk kiküzdése mindig egy sajátos, nemzeti műveltség közegében zajlik le. (Bagi nem tisztázza, hogy mindez a modernitás eredeti projektjének része-e, vagy inkább – mint sejtethető – a modernitás egyik korrekciós lépésének feleltethető-e meg, de nincs különösebb jelentősége a dolgoknak.)

A színpad benépesült. Főszereplőnk az autonóm individuum, aki saját erejéből, szabad érzékszervhasználatára támaszkodva megteremti önmagát a *Bildung* (kulturális-esztétikai nevelési) folyamatában, ezáltal nembeli emberré válik, s az így felismert univerzális elvek szerint létrehozza az egyenlő és szabad individuumok demokratikus politikai közösségét. A modernitás nagy projektjét tehát három központi elem definiálja: (a) szabad önteremtés, (b) esztétikai-kulturális nevelés, (c) az emberi lényeg univerzalizációja. A modernitás felbomlásának folyamatában, tehát a felvilágosodás „dialektikájában” ezek az elemek külön-külön vagy együttesen megkérdőjeleződnek.

Bagi Zsolt nem filozófiai monográfiát írt; a HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK tanulmányai csupán a nagy történet egy-egy epizódját dolgozzák fel, így én is csak ezekről fogok beszélni. Az egyik támadás a szabad önteremtés vagy ön-

meghatározás koncepciója ellen irányult. Bagi elemzése szerint a konstruktivitás kanti követelményének (az ember mindaddig „kiskorú” marad, amíg gondolkodását nem a saját értelme határozza meg, hanem valamilyen előzetesen adott séma) az önmeghatározás klasszikus német filozófiában kidolgozott modelljei nem tudtak megfelelni. Ezek ugyanis úgy próbálták leírni az önmeghatározás folyamatát, hogy abban így vagy úgy mindig szerepet kapott valamiféle előzetes adottság, amely „kibújt az önmeghatározás hatóköréből”. Ha mást nem is, ezek a modellek magát a „problémamezőt” adottnak veszik – pedig, idézi Bagi egyetértőleg Althusstert, csak akkor beszélhetünk valóban radikális önteremtésről vagy tényleges konstruktivitásról, ha „még egy kérdés sémája sem adott előre”, tehát az önteremtés valóban a semmiből történik. (A KULTURÁLIS IDENTIFIKÁCIÓ ÚJ MODELLJÉNEK ALAPVONALAI, 22–24.) Önmeghatározásunk során olyan kérdésre kell választ adnunk, amelyet még nem tettek fel – és a „produktív” filozófiai szöveg pontosan ezt teszi (162. k.).

Ez a kritikai elem Bagi számos írásában viszsztatér, és központi szerepet játszik majd általa kidolgozott megoldási javaslatban. De álljunk meg egy pillanatra! Elfogadtuk a játékszabályokat, aláírtuk az olvasati szerződést. Ennek fényében nem teszünk semmi olyasmit, ami idegen lenne a szöveg szellemétől: például az önmeghatározás folyamatát – pláne a kultúra közegében lezajló önmeghatározását! – nem próbáljuk megfeleltetni valamilyen konkrét pszichológiai folyamatra. Arra sem kérdezzük rá, egészen pontosan mit is jelent, hogy a szubjektum ebben a folyamatban *konstruálja meg* magát mint autonóm közösségi individuumot. Ám a radikális konstruktivitás követelménye sajnos még így is pusztá szómágiának tűnik. Bármi legyen is az önmeghatározási folyamat, akár egyéni, akár közösségi önmeghatározásról van szó, *valami* mindenképpen előzetesen adott: ha más nem, az a cél, amelynek érdekében idioszinkretikus fogalmakat használunk – tudniillik az, hogy meg szeretnénk határozni önmagunkat. A radikális konstruktivizmus lehetetlenségével természetesen a Bagi Zsolt magyar hangján beszélő Althusser is tisztában van, ezért sietve hozzátesszi: a konstruktivitás követelménye csak annyit ír elő, hogy „a személynem megfeszítsük a reprezentációtól”, ezért sem a „sémát”, sem a „problémamezőt”, sem a „meghatározási közeget” nem tekinthetjük előzetesen adottnak.

Így a meghatározásnak lesz ugyan törvénye, ám ez a törvény „lokális lesz, és nem írható le szükség-szerűségként”.

John R. Searle egy helyen azzal a szlogennel jellemzi vitapartnere, Jacques Derrida retorikai stratégiáját, hogy az „út az izgalmastól a banálisig és vissza”.⁵ Azt hiszem, itt is hasonló manőverrel van dolgunk. A filozófus bejelenti, hogy csak akkor beszélhetünk valódi konstruktivitásról, ha „még a kérdés sémája sem adott előre”; majd a magyarázatból kiderül, ez azt jelenti: az önmeghatározás *abban az értelemben* lesz tökéletesen eredeti, hogy sajátos, újszerű, csak erre a célra használt fogalmakra támaszkodunk; majd megismétli, hogy a valódi konstruktivitás esetében még a „meghatározási közeg” sem adott előzetesen. A kritika tehát valójában azon a már-már banális észrevételre alapul, hogy a valódi önmeghatározás nem igazodhat semmilyen eleve adott fogalmi konstrukcióhoz, hiszen ebben az esetben a szubjektum már nem a rá és csakis órá jellemző módon gondolná el saját magát – azaz neki kell megalkotnia önértelmezésének fogalmi keretét. De természetesen a fogalomalkotás általános (pszichológiai, logikai stb.) törvényei ilyenkor is *ugyanúgy* megelőzik a tevékenységet, mint a fogalomalkotás bármilyen más esetében.

A modernitás projektjének másik nagy kritikája a szabad önmeghatározás és az egyenlőséget biztosító univerzális elvek összeütközését célozta. Ha az individuum szabad önmeghatározásának az lesz az eredménye, hogy „nembeli emberként” teremtyük meg önmagunkat, akkor az ember „mintegy természetének ellenében” válik egyénné (A KULTURÁLIS IDENTIFIKÁCIÓ ÚJ MODELLJÉNEK ALAPVONALAI, 11.). Az ilyesfajta önteremtés egymással „egy formális törvény alapján egyenlővé tett” „egyen-személyek” létrejöttéhez vezet. Bagi nem magyarázza el részletesen, de feltehetőleg a következőről van szó. Az általános, alapvető emberi jogok mindenkit megilletnek nemtől, társadalmi helyzettől és bőrszínétől függetlenül. A jog és a törvény előtti egyenlőség azt jelenti, hogy a jog és a törvény nem érzékeny a hatályuk alá tartozó egyének sajátosságaira. Márpedig az individuum azonosságát pontosan ezek a szociokulturális tényezők teremtyik meg. Ha az egyéneket általános jogelvek alanyainak tekintjük, és úgy gondoljuk, hogy a politikai közösséget az így és csak így meghatározott egyének konstituálják, akkor jelenkori konfliktusaink döntő többsége értelmezhetetlenné válik. Nem pusztán arról van szó, hogy ezek az uni-

verzális elvek a valóságban nem univerzálisak. Hiszen ha így lenne, a modernitás nagy projektje nem kerülne veszélybe: a *Bildung*, az ember emberré nevelése biztosítaná, hogy minden ember felismerje és identitásának részévé tegye ezeket az elveket. A probléma az, hogy ez az elgondolás szükségképpen „csonkolja” az individuum autonómiáját: az általános alany definíció szerint soha nem lehet azonos a konkrét, egyedi személyiséggel.

Az olvasó ezen a ponton zavarban érezheti magát, és Bagi nem sokat tesz a zavar eloszlatásáért. Az alapvető emberi jogokra nem úgy szoktunk gondolni, mint olyasmire, amit a *személyes* identitásunk meghatározására használunk. Személyes identitásomat nem *meríti ki*, hogy én mint az emberi nem tagja különböző univerzális emberi jogok hatálya alá tartozom. A probléma sokkal inkább az, hogy hogyan *alapozhatók meg* ezek az alapvető emberi jogok, és pontosan milyen *további* jogok vezethetők le belőlük. Az univerzalizáshoz nem az a gond, hogy megszünteti az önmeghatározás szabadságát, hanem hogy bizonyos esetekben *korlátozza*. Való igaz, az alapvető emberi jogok híve úgy gondolja, az életformák sokszínűsége addig a pontig elfogadható, ameddig ezek nem veszélyeztetik az alapvető emberi jogok érvényesülését. Épp ezért szeretnék a liberálisok az alapvető emberi jogok és az azokból közvetlenül levezethető további jogok katalógusát meglehetősen szűkre szabni. Pontosán az életformák sokszínűségének és a kulturális identitásválasztás szabadságának fenntartása érdekében kívánják, hogy a törvény „vak” legyen hétköznapi életvilágunk számos elemére. (Erre írásom végén még egyszer visszatérek.) Természetesen nem azt állítom, hogy nincs probléma, vagy hogy jelenkori társadalmi konfliktusaink nagy része nem éppen az univerzális (vagy univerzálisnak tekintett) jogelvek és a sajátos életformák, kulturális gyakorlatok összeütközésére lenne visszavezethető. Csupán annyit mondok: Bagi rosszul ragadja meg a probléma lényegét, amikor azt állítja, hogy az egyéneket, akiket „egy formális törvény alapján egyenlővé teszünk”, ezzel az emancipatórikus gesztussal elszakítjuk „valódi meghatározásuk közegétől”.

Bagi nagy elbeszélésében a felvilágosodás önkritikája az önmeghatározás „bírálatával” próbált választ adni a problémára. A marxizmus, majd később a kritikai elmélet azt állította, hogy az önmeghatározás mindig valamely kulturális

és politikai ideológia közegében megy végbe, ezért végső soron csupán az önmeghatározás *látzatával* van dolgunk: az ideológia hamis tudat, amely pusztán mechanikusan újratermeli a meglévő társadalmi különbségeket. (Ez azt jelenti, hogy ha egyszer megszüntetjük az önmeghatározás és az univerzális elvek közötti konfliktus társadalmi alapját, akkor maga a konfliktus is megszűnik, vélték a marxisták. A kritikai elmélet képviselői ellentétes következtetést vontak le: nem ideologikus önmeghatározásra kell törekednünk.) A „*posztmodern filozófia*” – Bagi feltehetőleg elsősorban a dekonstrukcióra és úgy általában véve a posztstrukturalizmusra gondol – ezzel szemben a stabil identitás lehetőségét kérdőjelezte meg. Téves az az elképzelés, hogy a szubjektum egy tudatos döntés révén képes lenne megteremteni önmagát, mivel a nyelv és a gondolkodás működése ki van téve a differencia állandó mozgásának: a jelentések folytonosan elkülönöződnek egymástól, az individuuum pedig maga is részese ennek a mozgásnak. Az egyén csak akkor uralkodhat a jelentéseket (és úgy általában véve az „értelmeket”), ha lenne a személyiségnek egy központi, változatlan, szilárd „magja” – ám ezt a szilárd magot meg kell teremteni, aminek pedig pontosan az lenne a feltétele, hogy az „értelmek” mozgása legalább e rövid időre leálljon. Szilárd személyiségmag és a differencia megfékezése kölcsönösen feltételezik egymást: ha az egyik nem adott, a másik sem, és fordítva. (Természetesen nem szükséges, hogy ennyire színes-szagos történetet meséljünk a nyelvről és a szubjektumról. Józsnabb pillanataiban a reflexió filozófusa csupán annyit tesz, hogy felhívja rá a figyelmünket: a „[poszt]modern ember” identitása ellentmondásokkal terhelt, töredezett és változékony. Gondoljunk csak arra, hogy nap mint nap egymásnak ellentmondó társadalmi szerepeknek kell megfelelnünk; hogy akárhányszor csak élessé válik a kérdés, politikai közösségünk mely múltbeli cselekedeteiért kell felelősséget vállalnunk, egyáltalán mi az, ami e tettek és mulasztások közül valóban hozzátartozik a közösség múltjához, nos, ilyenkor rendre *ad hoc* döntéseket hozunk. Stb.)

Bagi szerint a modernitás nagy projektjét nem tudjuk megmenteni e két korrekciós javaslat révén, ugyanis a modernitás ellenségei (mindazon társadalmi gyakorlatok, amelyeket összefoglalóan a „posztfasizmus” címkéjével jelölhetünk) alkalmazkodtak az „ellenszerekhez”. Erre

hamarosan visszatérek; előbb azonban vegyük szemügyre a projekt önfelszámolóadásának harmadik döntő mozzanatát: a kulturális nevelés vagy képzés eszményének megsemmisülését.

Ez az eszmény, a HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK tanúsága szerint, már régen a múlté, amit a kötetbeli írások hol letargikusan, hol érzékelhető ingerültséggel vesznek tudomásul. Egyfelől mintha maga a művészet is lemondott volna az emancipáció lehetőségéről: a szűkségszerűség helyett az esetlegesség vált a művek formaelvévé; az interszjektív közösségi tapasztalatok megosztása radikálisan háttérbe szorult minden másféle művészeti törekvéshez képest; a műalkotások olyan befogadót feltételeznek, aki csupán saját, messzemenően személyes ízlésitéletét teszi a művek mércéjéül. Ám ez csupán a látszat. Bár Bagi nem magyarázza el, feltehetőleg úgy gondolja, hogy nem elsősorban magukkal a művekkel van baj (az általa elemzett irodalmi és képzőművészeti alkotások például nem adják fel teljes mértékben a közösségiség igényét, vagy legalábbis számot vetnek a problémával), hanem a műbefogadás tágan értett közegével. Azzal, hogy a művészettől sem a kritikusok, sem az olvasók *nem várják el*, hogy részt vállaljon az emancipáció folyamatában – mivel mély szkepszissel tekintenek a kulturális emancipációra vonatkozó mindennemű javaslatra. A modernitás, tehát az „*ígéretnekora*” (Jacques Rancière kifejezése) utáni politika „*lehetetlennek, elgondolhatatlannak, elképzelhetetlennek, végül pedig nevelésesnek nevezte a Bildung hagyományos tervezetét és vele az emancipáció, a felszabadulás hagyományát*” (33.).

A *Bildung* eszményének elhalványulása számos különböző okra vezethető vissza; Bagi nem veszi számba tételelesen mindazokat a filozófiai és kulturális reflexiókat, amelyek ezt a helyzetet előidézték, inkább csak röviden (s helyenként kissé enigmatikusan) utal e feltehetőleg minden olvasó számára ismert fejleményekre. Biztosan nagy szerepet játszott a folyamatban a „posztmodern” szkepszis különböző alakváltozatainak elterjedése. Ma már (állítólag) nem hihetünk benne, hogy egyetlen pillantással átfogható lenne a társadalmi és kulturális valóság egésze (lásd: a mai kor emberének hite megrendül a „nagy elbeszélésekben” mint értelemadó magyarázatokban) – márpedig az emancipáció ígérete egy ilyen pillantás lehetőségén alapult. A művészetet továbbra is az autonómia eszközének tekintjük, ám csupán a *személyes* au-

tonómiáénak: az autonómia kanti igényét csak személyessé téve őrizhetjük meg (47.). Ha a művészet a személyes autonómia kiküzdésének terepévé válik, akkor természetesen nem beszélhetünk többé az esztétikai ítéletek általánosságáról; „*minden erős, magát nem vitaszítuációban elhelyező esztétikai vélemény mint intoleráns könyveltetik el*” (45.).

Részben más elgondolás, de mára legalább ekkora befolyásra tett szert az esztétikai autonómia gondolata: a művészet elveszti az autonómiáját, ha társadalmi-politikai célok szolgálatába állítjuk. Itt tehát nem a művekkel kapcsolatba kerülő szubjektum, hanem a *művészetek* autonómiájáról van szó. „*A közösségi értékek nevében létrehozott, önjelölt ad hoc bíróságok*”, idézi Bagi Zsolt Angyalosi Gergelyt, „*egyszerűen inkompétensek irodalmi kérdésekben*” (46.). Egy harmadik elgondolás szerint senkinek nincs joga egy feltételezett emancipációs projekt irányából bírálat tárgyává tenni hétköznapi kulturális fogyasztásunkat: a kulturális piacon szerződéses viszonyok uralkodnak, és senki nem kötelezheti a szerződő felek egyikét sem a szerződés egyoldalú felmondására. (Érdekes módon ezzel a kritikával Bagi nem vet számot; írásom vége felé visszatérek a kérdésre.)

Mi marad a modernitás nagy projektjéből az esztétikai-kulturális nevelés eszménye nélkül? Bagi szerint nem sok, ám ami marad, az rendkívül veszélyes keveréket képez. A liberális képvisleti demokrácia hívei (a diagnózist konkretizálva: a magyar rendszerváltó értelmiség tagjai) dogmatikusan ragaszkodnak az individuális önmeghatározás szabadságához s vele együtt a minden véleményt megillető toleranciához. Továbbá elszántan „univerzalisták”: úgy gondolják, hogy a minden emberre egyformán érvényes „emberi jogok” és „demokratikus értékek” érvényesülésének biztosításával, kikényszerítésével megelőzhetjük, hogy a XX. század tragikusan rossz választai után újból rossz választokat adjunk az emberi létezés alapkérdéseire, s végső soron visszatérhetünk a modernitás, a felvilágosodás eredeti célkitűzéseéhez (164.). A liberális demokraták, a rendszerváltó értelmiségiek „*irtóznak a társadalmi jobbításnak még csak a gondolatától is*” (32.): abból indulnak ki, hogy az alkotmányos demokrácia intézményei, „*a formális emberi jogok és általában az új társadalmi szerződés*” (valamint az ezek révén szabályozott és formális keretek közé szorított szabad politikai verseny) mintegy maguktól megterem-

tik a szabad és egyenlő individuumok közösségét, amely közösségben minden egyén képes meghaladni születési korlátait, és saját ön- és világeértelmezésének megfelelően keresheti a boldogulását.

Bagi szerint ez tragikus tévedés. A kötet központi tézise, amely valamilyen formában a szerző majd' minden tanulmányában megjelenik: valódi társadalmi (értsd: kulturális) emancipáció nélkül a modernitás nagy projektje bármilyen korrigált változatában eleve bukásra van ítélve. Sőt, ahogy a dolgok jelenlegi állása mutatja, már meg is bukott. A formális jogegyenlőség és az eszmék, érdekek szabad piaci versenye nem teremt demokratikus közösséget: ezt a közösséget létre kell hozni, méghozzá produktív, forradalmi úton, az emancipációs eszközeivel (33.). A liberális demokráciák jelenlegi állapotában a politika pártpolitikává, tehát „*az államhatalom intézményi struktúrái közötti intrikává*” (75.) válik, a hatalom elosztásának gépezete „*saját intézményes játékszabályait követi, saját öröki körében forog, anélkül, hogy bármiféle kapcsolatba kerülne a polisszal vagy a démoszsal, a közösséggel és a sokasággal*” (155.). Széles tömegek szorulnak ki a politikából, a polisz közös ügyeinek intézéséből, mert nem jutnak politikai képviselőkhöz; Jacques Rancière megfogalmazásában ők „*a közösség olyan alkotóelemei, a sokaság azon kommunikatív konfigurációi, amelyek a látható rendjének mind ez ideig nem voltak részei*” (156.), akiknek tehát „*nincs részük a társadalomban, ám mégis a társadalmat konstituálják*” (19.).⁶ Bár helyenként ez nem válik világgossá, mert Bagi általában nagyon „udvariasan”, a kritikai elemeket a minimumra szorítva rekonstruálja a rendszerkritikus filozófusok (Rancière, Badiou) gondolatait, szerinte *nem* a felsőbb társadalmi osztályok elnyomó gyakorlata jelenti a legnagyobb problémát. Nem az a döntő pont, hogy a hatalom birtokosai, a „polgári” pártok képviselői nem engedik be a politikai térbe – a körön kívülieket – ez legfeljebb csak következmény. A demokrácia kiüresedésének valódi oka az, hogy a politikai közösséget formális univerzális elvek alapján egyenlővé tett egyének konstituálják, akik ennek következtében nem érzik *sajátjuknak* a közösséget. Valódi önmeghatározásuk nem képezi részét *annak, amiért* ők a szóban forgó politikai közösség tagjává váltak. (Korábban már jeleztem: szerintem ez a diagnózis téves; még visszatérek a kérdésre.)

És a helyzet még ennél is sokkal rosszabb. A szocialista világrend bukása, tehát a „*rövid*

XX. század” lezárulta óta eltelt időszakot két korszakra oszthatjuk. A „hipokrita kor” politikai közbeszéde – miközben „a másikhoz való viszonyt legjobb esetben is csupán toleranciaként, nem pedig felelősségként gondolta el”, és azt képzelte, hogy „a formális egyenlőségen alapuló jogok kimerítik azt, amit az otthonosan berendezkedett közösség egyáltalán adhat” (134.) – még megpróbálta fenntartani „üres humanizmusának” látszatát. A „cinikus politika kora” azonban már a látszatra sem ad: „meg sem próbál semmiféle humanista egalitarizmust tenni meg princípiumának” (134.). Bagi ennek jelét véli felfedezni Merkel kancellár 2010. októberi potsdami beszédében (AZ OTTHON KONSTRUKCIÓJA), de a kortárs magyar politikai kontextust elemző írásaiban is erre a következtetésre jut.

Elérkeztünk a dramaturgiai csúcsponthoz. Vessünk egy pillantást a színpadképre! A hipokrita, majd a cinikus politika korában a kultúra világa elszakadt a politikai marketingkommunikáció uralta társadalmi közbeszédtől, de itt is lezajlott egy fordulat, amely mintegy egy lényegű a társadalmi valóság megváltozásával: az „újársalgási” szerkezetváltozás. A modernitás nagy projektje Bagi víziója szerint eredetileg a barokk társalgási kultúrával szemben fogalmazódott meg – így nem meglepő, hogy annak lezárulta után ugyanoda érkezünk vissza. Természetesen nem változatlan formában: Bagi izgalmas tanulmányban elemzi, hogyan „fordította át” Petri György Molière MIZANTRÓP-ját, a társalgási barokk egyik legfontosabb művét az „újársalgás” nyelvére. A barokk udvari szalonok világa a szellemesség világa: a szellemes vitában és csevegésben bárki részt vehet, aki születési kiváltságai révén az arisztokráciához tartozik, s betartja a polgári jó ízlés és moralitás normáit. (A társalgási barokk kultúrájában keverednek „az etikai és a társasági imperatívuszok”; a jó ízlésű úriember kineveti, mi több, gúnyosana kikacagja, azaz a normák „racionalitása alapján” megítéli és „rendreutasítja” a „normán túlról érkezőt”. [122.]) Petri Alceste-je ugyanúgy nevetséges figura, mint Molière-é, ám ő már a *piac* metaforáját használva bírálja a társadalmi értelemben felelőtlen értelmiségi társalgás, azaz „posztmodern kulturális nyilvánosság” világát. S benne Philinte attitűdjét, aki – a rendszerváltó értelmiség tipikus alakjaként – ironikusan tekint a politika világára, s „a homo politicus természetével velejáronak tekinti a protekció piacát, de maga inkább csak kihasználja azt és nevet rajta” (44.). (Bagi annyira komolyan veszi a barokk udvari kultúra és a

modernitás szembenállását, hogy kötetnyitó szellemes publicisztikájában [A KÖNNYED FILOZÓFIÁRÓL] azt állítja: míg „a filozófia a modernitás nagy beszédmódja”, addig a szellemesség „premodern maradvány nyelvünkben” [12.]. Hacsak úgy nem, gondolja az olvasó.)⁷

Van-e okunk csodálkozni rajta, hogy a pusztán formális jogelvek alapján szerveződő és kulturális önmeghatározását egy végső soron improduktív, dekadens kultúra közegeiben kidolgozó politikai közösség védtelenné vált a „posztfasizmus” terjedésével szemben? Aligha. Mint láttuk, a modernitás nagy projektjének „belső” kritikusa Bagi értelmezése szerint a kulturális önmeghatározás modelljének átalakítására tettek javaslatot. A neomarxizmus leckéje: a valódi önmeghatározás nem lehet ideologikus, tehát nem működhet a társadalmi különbségeket mechanikusan leképező és újratermelő hamis tudatként, azaz valóban produktívnak kell lennie. (Vagy a marxizmus hagyományos elképzelése szerint: tudomásul kell vennünk, hogy az önmeghatározás mindig csupán látszat, a valódi társadalmi viszonyok pusztá felépítménye.) A „posztmodern” filozófia leckéje: a kulturális identitás rögzíthetetlen, mivel minden értelemképződés ki van téve a differencia állandó mozgásának – az identitás dekonstrukciójában viszont a felvilágosodás „megtartható igazságos állapotában”. (Bagi a fentebb már idézett, AZ OTTHON KONSTRUKCIÓJA című írásában Derrida „vendégszeretet”-filozófiáját állítja szembe Merkel kancellár „multikulti”-ellenes szavaival.)

A posztfasizmus mindkét leckét kitanulta. A posztfasizmus nem ideologikus, nem definiálható hamis tudatként – éppen hogy nagyon is produktív politikai mozgalom, amely „nem reprodukálja az adott társadalmi különbségeket, hanem létrehozza a társadalom újfajta dezintegrációját” (20.). Másfelől alaposan magáévá tette a dekonstrukció „belátásait”, amennyiben úgy tekinti, hogy a referencia szabadon áthelyezhető (81.; gondoljunk csak a liberális, a rasszista vagy a jogvédő karrierjére a hazai politikai közbeszédben). Az olvasó ezen a ponton már végképp elbizonytalanodna, mivel korábban úgy gondolta, bármit jelentsen is „az eredet eltörölése” és „a jelentések elkülönülővé”, biztosan nem egyszerűen arról van szó, hogy bárki úgy használja a szavakat, ahogyan szeretné. De Bagi szerencsére hozzáteszi: valóban nem a differencia mozgásának kihasználásával van dolgunk (82.). Ám ez a végeredmény szempontjából nem sokat

számít: maguk a demokrácia hívei kezdték úgy használni a nyelvet, hogy a fogalmak radikálisan elveszítsék a kapcsolatot az eredetükkel, a posztfasizmus nyelvhasználata csak ehhez igazodott.

Miféle jószág a posztfasizmus? Bagi átveszi (és módosítja) Tamás Gáspár Miklós karakterizációját: olyan politikai mozgalom, amely *antitotalitárius* („nem kíván semmiféle egységet létrehozni”, ennyiben „toleráns, és maga számára is toleranciát követel”; 19.) és *nem hierarchikus* (egyszerűen a „mi” és az „ők” különbségével dolgozik). A posztfasizmus végső soron egyetlen elemet őrzött meg a „klasszikus” fasizmusból: a „természetes adottságok” és „természetes különbségek” afirmációját – amivel természetesen a modernitás nagy projektjének lényegi elemét tagadja. S mivel a posztfasizmus nem kívánja közvetlenül lerombolni a liberális demokrácia intézményrendszerét, mi több, pontosan azt használja céljai elérése érdekében, a „*humanista diskurzus*” jobbára fegyvertelen vele szemben.

Terminológiai részletkérdéseken nem érdemes fennakadni, ezért ne kérdezzük meg, hogy vajon miért nevezük „fasizmusnak” azt a politikai mozgalmat, amely a fasizmusnak mindössze egyetlen lényegi tulajdonságával rendelkezik. Fontosabb kérdés, hogy vajon mely valóban létező politikai mozgalmakra gondol a szerző – ám erre a kérdésre nem kapunk egyértelmű választ. Feltehetőleg a Jobbikról van szó (egy lábjegyzetben arról értesülünk, hogy „a 2008-as [valójában: 2009-es] európai uniós választásokon bizonyos megyékben a lakosság 20%-a olyan pártra adta le szavazatát, amely nyíltan hirdette a magyar nemzet társadalmi szerződésének semmisségét, másodrendű állampolgárrá degradálva a cigányságot”; 18.), ám nem világos, hogy a fenti leírás valóban tökéletesen illik-e erre a pártra. Vajon a liberális demokrácia intézményeinek tisztelete nem inkább a Jobbikétől karakteresen különböző, nyugat-európai szélsőjobboldali pártok politikájára jellemző?⁸ És a probléma másik oldala: a jellemzően kevert ideológiai profilú, nagy jobb- és baloldali gyűjtőpártok időnként előszeretettel játszanak rá a különböző kispolgári szorongásokra (lásd a bevándorlóellenesség, a multiellenesség és a „piacvédelem” populista szövegeit). Vajon ezek is a posztfasizmus megnyilvánulásai közé tartoznak? Az emberek közti „természetes adottságok” és „különbségek” meglétét hangsúlyozó (és így e különbségeket a politikai közbeszéd napi gya-

korlatában fenntartó) populista retorika már „posztfasiztvá” avatja a használóját?

Akárhogy is, Bagi víziója szerint a posztfasizmus szelleme mindinkább teret hódít a fejlett és a félperiférián lévő államokban, s egyetlen módon vehetjük fel vele a küzdelmet: a kulturális identifikáció új modelljének kidolgozásával. Nem meghaladni kívánjuk a modernitást, hanem – modellünkbe beépítve a felvilágosodás önkritikájának legfontosabb elemeit – visszanyerni a lényegét. A felvilágosodás nagy projektjét definiáló fogalomhármasságból (önmeghatározás – *Bildung* – univerzalizmus) Bagi szerint az univerzalizmustól kell megszabadulnunk; pontosabban szólva olyan (ön)meghatározásfogalmat kell kidolgozunk, amely lehetővé teszi a politikai közösség számára az egyetemes elvek felismerését a *Bildung* folyamatának eredményeként, de amely nem építi be ezeket az elveket a közösségileg meghatározott kulturális identitás alapszerkezetébe. A szerző metaforájával: „*Új tekintetre van szükség. Facies localis universi: Az egyetemes arca, ahogy a helyünkről látszik.*” (7.)

Milyennek kell lennie a kulturális önmeghatározásnak ahhoz, hogy ne válhasson a természetes adottságok és különbségek igazolójává, tehát „*tökéletesen alkalmatlan legyen a fasizmus céljaira*” (21.)? Először is, mint láttuk, *konstruktív*-nak kell lennie: az önmeghatározás csak akkor tud radikálisan produktív lenni, ha nem egy előzetes kérdésre adott válaszként gondolja el saját magát. Másfelől meg kell szívnünk a felvilágosodás önkritikáinak tanulságait: az önmeghatározás nem lehet *ideológikus* (tehát nem működhet hamis tudatként), valamint komolyan kell vennie, hogy a meghatározás előtt nem adott semmiféle szilárd szubjektum, amelynek önmagával való azonosságát az identifikáció *kifejezné* vagy *reprezentálná*. Az önmeghatározás tehát *nem* lehet *reprezentatív* – mármint abban az értelemben, hogy nem gondolhatjuk el a differencia mozgása alól kivont, szilárd szubjektum önteremtő tevékenységeként. (Igen, ismét „*az izgalmastól a banálisig és vissza*” retorikai hullámszával van dolgunk: valójában Bagi csupán arra hívja fel a figyelmünket, hogy a kulturális identifikáció modelljének számot kell vetnie az értelemek rögzíthetetlenségével, bármi legyen is az, s annak minden állítólagos következményével – így azzal, hogy tévedés vagy illúzió lenne egységes, önazonos szubjektumról beszélni. Mindenesetre elképzelttem, amint a szerző blogjának valamely józan olvasója a „Kik

is vagyunk »mi«?» című bejegyzésben azzal a lakonikus kijelentéssel találkozunk, hogy: „*A szubjektum halott, és én nem is szeretném itt kihantolni.*” Nem vagyok benne biztos, hogy *termékeny* zavar kerítené hatalmába.)

A meghatározásnak továbbá lényegileg *lokálisnak* kell lennie: mind a politikai közösségnek, mind a politikai közösséget alkotó individuumnak saját viszonyai révén kell identifikálnia önmagát. Ez nem csupán valamiféle „helyi színezetet” jelent, amellyel a politikai közösségek hozzájárulnak az egységes emberi nem sokszínűségéhez; hanem azt jelenti, hogy az önmeghatározás során nem adott előzetesen olyan univerzális séma, hierarchia, amelyben a közösség elhelyezhetné önmagát. (Bagi ezen a ponton – kissé homályosan – a Leibniz–Clarke-levelezésre hivatkozik, és Leibniz mellett teszi le a voksát, aki a tér és az idő Newton-féle abszolút felfogását képviselő Clarke-kal szemben a tér és az idő relációs felfogása mellett érvelt. Tekintve, hogy Bagi elgondolása normatív jellegű, alighanem ez nem több, mint szellemes analógia.) A közösség és a közösség tagja nem valamivel vagy valakivel *szemben* kell megfogalmazza saját magát, hanem valami *mellett* – és pontosan ez a valami az a sajátság, amely megteremti az önazonosságát.

Mindez persze még nem elég, hiszen a lokális közösség hiába nem illeszkedik semmilyen globálisan meghatározott hierarchikus struktúrába, magán a közösségen belül továbbra is megjelenhetnek az autoritatív alá-fölé rendeltesség különböző formái. (Bagi értelmezésében Foucault is erről beszél, amikor – implicit módon – a deleuze-i rizóma fogalmát bírálja: „*a globális hatalmi struktúrák*” valójában „*a lokális hatalom termékének mutatkoznak*”, ezért, „*a hierarchikus meghatározás kritikája még korántsem jelenti magának a hatalmi struktúrának a kritikáját*”; 26–27.) Ezért az önmeghatározás révén létrejövő közösségnek *integráltnak* kell lennie. Bagi az integritás fogalmának tisztázásához Spinoza hatalomelméletét, illetve annak sajátos interpretációját hívja segítségül (A TÖMEG EREJE ÉS A TÁRSADALOM INTEGRITÁSA). Spinoza szerint egy társadalom, pontosabban a társadalmat létrehozó tömeg akkor integrált, ha a társadalom vagy tömeg *ingeniuma* (szelleme) integrál minden különös életmódot: „*megjeleníti*” azokat, és, „*általában véve viszonyt dolgoz ki hozzájuk*” (189.). Egy ilyen társadalom már bizvást nevezhető demokráciának. Az integrált társadalomban a hatalom – amely

Bagi értelmezésében mindig egylényegű az egyének hatalmával, hiszen abból származik – nem fordulhat önmaga ellen, viszont integráltsága folytán hatékonyan képes reagálni a környezet megváltozására. Az ilyen társadalom tehát nem egyszerűen megjeleníti az életformák sokszínűségét, hanem éppen ebben, az életformák integrálásában áll az ereje.⁹

Bagi javaslatának legradikálisabb eleme a politika fogalmát érinti: a szerző egyetértőleg idézi Alain Badiou megállapítását, miszerint a politika nem reprezentációs, képviseleti viszonyban áll a szubjektummal, hanem az integrált tömeg cselekvését jelenti (166.). Ahogy a szerző a blogbejegyzésekben kifejti, az intézményes hatalom soha nem képes produktív, radikális cselekvésre, hiszen az intézmények legfeljebb szabályozzák a társadalom tagjainak viselkedését, de nem hoznak létre új gondolatokat. A konstruktív önmeghatározás soha nem a politikai intézmények szférájában megy végbe – a politikai intézményrendszer jó esetben csupán igazodik az önmeghatározás „eredményeihez”. (És egyetlen feladata, hogy korlátozza a társadalom produktív erejét, nehogy az, „*saját integritása ellen forduljon*”; 175.) Természetesen a tömeg cselekvése – amely egyszerre része és következménye az önmeghatározásnak – nem szükségképpen válik „*autentikus eseménnyé*” (167.), gondoljunk csak a XX. század destruktív tömegmozgalmaira vagy a mai, erőszakba torkoló tömegrendezvényekre. A tömeget – miként azt Bagi szerint Spinoza elemzése megmutatta – mindig a politikai képzelet irányítja. Pontosán ezért arra van szükség, hogy produktív, nem ideologikus, lokális közösségi önmeghatározás révén (és az emancipáció által e meghatározásba a közösség minden tagját bevonva) olyan politikai képzeletet hozzunk létre, amely megakadályozza, hogy a tömeg destruktívvá és antagonisztikussá váljon (168.). A tömeg „*autentikus cselekvése*” az önmeghatározás *részvételi* formája; ebből persze nem következik, hogy az önmeghatározás fent jellemzett egyéb formáiról le kellene vagy le lehetne mondanunk.

A 2012 decemberében indult diáktüntetések ilyesfajta „*autentikus cselekvésnek*” felelnek meg. A tömeg „*nem idegen mintákat vesz át*”, hanem „*saját cselekvését hozza létre*”: a tiltakozás sajátos formái – egyetemfoglalás, fórumozás, ironikus flashmobok stb. – kizárólag ehhez az ügyszőz tartoznak hozzá, nem képezik részét a társadalmi *protest*cselekvések szokásos repertoárjának.

A tömeg integrált: a bázisdemokratikus döntéshozatali mechanizmusok révén a tiltakozó tömeg „*arcot ad minden tagjának*”; ezáltal, bár a tömeg „*szükségképpen nem fejezheti ki minden egyes tagjának akarátát, de mégis képes megjeleníteni azt*”. A tömeg „lényege” nem adott előzetesen: „*azt, hogy micsoda a tömeg, csak a tett (és a hozzá vezető sokszor fárasztó folyamat: a fórum, a kooperatív munka) határozza meg*”. (Ezért tévedés a diákmozgalmat bármiféle osztályharcos keretben elemezni; a tüntetők nem a középosztály érdekeit képviselik, hiszen nem képviselnek senkit, „*nincsenek előre adott ideológiák, menthetetlenül ideiglenes egységüket csak a tett teremti meg*”). A tiltakozók megélik a cselekvés spontaneitásának szabadságát: a tett kizárólag a tömeg lényegéből fakad – és ezt a lényegét pontosan a kérdéses cselekvés hozza létre. A diákmozgalom jelentősége jóval túlmutat önmagán: mindaz, ami az elmúlt néhány hónapban történt, modellként szolgálhat más társadalmi csoportoknak a részvételi demokrácia megteremtéséhez és különböző önmeghatározó lokális közösségek létrehozásához.

A történelmi helyzet megváltozása jót tett Bagi gondolatmenetnek. Részlegesen valóra vált a vízió, s ez mintegy arra kényszerítette a szerzőt, hogy néhány részletet pontosabban is elmagyarázzon. A HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK olvasója még azt gondolhatta, hogy Bagi a képviseleti demokrácia rendszerét közvetlen vagy részvételi demokráciára szeretné cserélni. A blogbejegyzések tanúsága szerint javaslata jóval kevésbé radikális. A politikai közösség megteremtése és fenntartása valóban közvetlen cselekvést vár el a közösség tagjától (ha nem is közösségteremtő utcai tettek, legalább az emancipáció elősegítését!), és a valódi politika valóban nem intézményes közegben zajlik – ám ez összefér azzal, hogy a politikai közösség bizonyos ügyeit továbbra is képviseleti alapon intézzük. Egy feltétellel: ha az önmeghatározó, lokális közösségek kontrollt gyakorolnak a képviseleti intézmények felett. Részvételi demokratikus elemekkel ellenőrzött képviseleti demokrácia, alighanem ezt ajánlja nekünk Bagi – legalábbis arra az időre, amíg a politikai képzelet meg nem változik annyira, hogy az összes képviseleti elemet kiiktathassuk a rendszerből.

Bagi gondolatmenete ezen a ponton lezárul, a nagy vízió minden eleme a helyére került. Illene azonban néhány szót szólnom a kötetnek azokról az írásairól is, amelyek egy-egy részlet-problémát járnak körül, vagy a társadalmi és

kulturális valóság egy-egy művészeti reflexióját elemzik. Nem tévesztve szem elől, hogy a szerző szerint a művészeti és a filozófiai reflexiók közt nincs éles határ: mindkettő a kultúra önmozgásának jelensége – a kultúráé, amely a társadalmi emancipáció természetes eszköze és közege.

A szerző képzőművészeti tanulmányai (amelyek önálló alfejezetben kaptak helyet a kötetben) azzal az előfeltevéssel dolgoznak, hogy a képi ábrázolás különböző konvencióinak az érzékelés vagy általában véve a világ számunkra való adódásának sajátos módozatai felelnek meg. (Nem magától értetődő, hogy ez a módszertani előfeltevés helyes. A legtöbb kortárs művészetfilozófus egyetért abban, hogy minden műalkotás sajátos perspektívát nyit a világra, ám azt már közel sem mindenki fogadja el, hogy a műve e perspektívák segítségével szükségképpen azt modellezik, ahogyan a világ számunkra adódik vagy adódhat az észlelésben vagy a tapasztalatban.) Bagi rekonstrukciójában Merleau-Ponty Cézanne festészetében találta meg a középutat az érzékelést a maga totalitásában megragadó s ezáltal a dolgok identitását eltörölő impresszionizmus, illetve a dolgokat azok transzcendentális lényegiségére redukáló kubizmus között (MAURICE MERLEAU-PONTY FESTÉSZET-ELMÉLETE [sic!]). Cézanne festményei egyfajta „*testi redukciót*” hajtanak végre: az interszubjektív világot mint a testi érzékelés tárgyát mutatják fel, ezáltal elhelyezve a szubjektumot „*az egymást másként, nem énként felismerő és elismerő szubjektumok világában*” (108.). A Nyolcak művészeti törekvéseit elemző tanulmány (KERNSTOK ÉS BERÉNY, AZ ANALÓGIA KRITIKUSAI) már közelebbről kapcsolódik a HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK fő gondolatmenetéhez.¹⁰ Kernstok Károly és Berény Róbert – a modernitás annyi más festőjéhez hasonlóan – a konstruktivitás lehetőségeit kutatták: képeik elszakadnak a „*természetes*” hasonlóságtól, hogy a „*természetes*” hierarchia megkérdőjelezésével és a saját törvényeknek engedelmességet mint autonóm formák ábrázolásával a konstruktív önteremtés képi megvalósítására teygenek kísérletet. Berény azonban Bagi értelmezésében sokkal közelebb került a céljához, mint Kernstok: az ő festményei „*nem csupán a transzcendens Forma létét kérdőjelezték meg, hanem az immanens formáét is, az emberi lényeg létét*” (130.) – ezáltal mintegy képileg megfogalmazva a radikális önmeghatározás és az univerzalizmus feszültségére vonatkozó filozófiai kritikát.

Az ÚJ MAGYAR MODERNIZMUSOK (A NYOLCOK A PÉCSI MODERN MAGYAR KÉPTÁRBAN) című kritika, talán a kötet egyik legjobb írása, más ponton kapcsolódik a szerző gondolatmenetéhez. Bagi számára azért fontos a pécsi kiállítás, mert jó példával szolgál arra, hogyan lehet egy történeti nagyelbeszéléssel szemben, attól elszakadva, konstruktív módon létrehozni egy új, lokális elbeszélést. Jelen esetben: „*a már kanonizált, már jól ismert történeti kategóriák illusztrálása*”, tehát a magyar modernitás bevett történetének újramondása helyett hogyan lehet felmutatni, „*miféle modernitást teremtett magának*” a Nyolcak csoportja (116.). A kiállítás „*erős állítást*” fogalmaz meg a tárgyával kapcsolatban, s Bagi ezt „*nem győzi ünnepelni*”. A kötetben ezenkívül csupán egyetlen fenntartások nélküli pozitív kritikát olvashatunk: a Horváth Viktor TÖRÖK TÜKÖRÉRŐL SZÓLÓ RECENZIÓT (MI, FILOLÓGUSOK, A VÁROSUNK ÉS LAKÓI). A szerző ítélete szerint e történelmi kalandregény legfőbb érdeme, hogy a szerepek felcserélésével – török világ Magyarországon egy török szemével –, valamint egy színpompás lokális tabló felmutatásával – Pécs, amely „*egyszerre formál át törököt és magyart, szerbet és olaszt*” (88.) – konstruktív módon, „*létrehoz egy olyan nézőpontot, amely azelőtt soha nem létezett*” (86.). (Bagi ezúttal sem állja meg, hogy az izgalmastól a banálisig vezesse az olvasót, majd visszatérjen az izgalmashoz. Írása elején bejelenti, hogy Horváth regénye „*megváltoztatja a valóság értelmét*”; később kifejti, hogy ez annyit tesz: a szöveg radikálisan új nézőpontot teremt; végül megismétli: „*a tét abban áll, ahogy a valóság [...] értelme megváltozik*”).

Bartis Attila és Kemény István beszélgetőkönyve (AMIRŐL LEHET), illetve Esterházy Péter ESTI-je már közel sem részesül ennyire kedvező fogadtatásban. Erre nem is elsősorban a kimondott értékítéletek alapján lehet következtetni, Bagi jellemzően tartózkodik az erős kritikai észrevételektől, ahogyan a filozófiai írásaiban sem szívesen kezdeményez vitát az elemzett szövegek szerzőivel – hanem a futó megjegyzésekből, utalásokból és a hangnem megváltozásából.¹¹ Kemény és Bartis „*posztmodern humanista konzervatívizmusa*” a szerző szerint „*az egyetlen jelentős konzervatív kultúrpolitika a hazai szcénában*” (73.). A konzervativizmus ebben a kontextusban azt jelenti, hogy a tárgyalt szerzők ragaszkodnak a modernitás esztétikai paradigmájához: továbbra is legitimációs eszközként tekintenek az elbeszélésre és a metaforára. Va-

lamint a humanizmus értékeihez: a szilárd identitás képzetéhez vagy ahhoz az elképzeléshez, hogy minden élet egyenrangú. „*Modernisták egy posztmodern szituációban*” (65.) – ám Bagi szerint félő, hogy a nosztalgian kívül semmi más organikus eszközük nincs rá, hogy az elbeszélés vagy a metafora legitimációs erejét visszaszerezzék. Esterházy Péter regénye távolról hasonló problémával küzd. Az ESTI formája a fragmentum, a töredék. A fragmentum, Bagi elemzése szerint, „*egészelve*”: „*a töredékben az egész mindig kifejeződik valamilyen módon*” (52.). Az Esterházy-próza viszont már az első művektől kezdődően a tiszta esetlegesség világának irodalmi felmutatására vállalkozik. Ha jól értem, Bagi azt állítja: Esterházy Péter prózáját paradox módon egyszerre jellemzi az univerzalizációs igény (egységes képet felmutatni a világról) és az esetlegesség tisztelete (ez a világ a tiszta esetlegesség világa). A fragmentum műfaja viszont megbontani látszik e törekeny és paradox egyensúlyt. A szerző részletes, „*minuciózus*” és „*szószálhasogató*” szövegközeli elemzéssel megmutatja, hogy az ESTI hogyan próbálja – akár a fragmentum műfajának ellenében, annak átalakításával – fenntartani ezt a termékeny ellentmondást, milyen szövegformálási technikák alkalmazásával teremt meg azt a szövegstruktúrát, amely elvezethet az esetlegesség irodalmi legitimálásához. Vagy valami ilyesmihez. Sajnos Bagi írása több ponton is leküzdhetetlen nehézségek elé állítja olvasóját, helyenként csak távoli elképzeléseink vannak róla, pontosan milyen irányba is halad a gondolatmenet. (Futólag itt is szóba kerül a társalgási barokk, ami nem meglepő: a szerző már a kötetnyitó írásban is utalt rá, menyire jellemzőnek tartja, hogy „*kortárs irodalmunk legszellemesebb alkotója arisztokrata*” [12.] – ám ennek nem sok köze van a társalgási barokk filozófiatörténeti szerepéről máshol mondottakhoz.) Egy biztos: bármi legyen is a gondolatmenet végcélja, a kiindulópont erősen támadható. Az ESTI hosszabb-rövidebb szövegegyeségekből épül fel, idáig rendben is volna a dolog, ám miért kellene elfogadnunk, hogy ezek a szövegegyeségek *töredékek*?¹²

Bagi műelemzése a szó szigorú értelmében véve nem műkritikák: a szerzőt nem a mű által kiváltott esztétikai hatás vagy maga az esztétikai tapasztalat érdekli, hanem a műben megtestesülő reflexió, illetve annak kapcsolata a társadalmi és kulturális valóság más filozófiai és irodalmi reflexióival. Mintha csak a moder-

nítás szigorú kritikusat látnánk, aki nem kíván ízlésítéletekről vagy olvasmányélményekről vitázni. (Ennyiben talán pontosabb lenne esztétikai értékítélet helyett pusztán kritikai értékítéletéről beszélni Bagi írásaival kapcsolatban.) Ezért jóval könnyebb dolga van, tudniillik nem kell mentegetőznie az esztétikai értékítélet hiánya miatt,¹³ amikor nyíltan teoretikus igényű kötetekről ír. Két ilyen írásról nem beszéltem eddig, ezek közül az egyik Nádas Péter FANTASZTIKUS UTAZÁSON című esszékötetéről szól (A SZIMULÁCIÓ KULTÚRÁJA). Bagi szerint Nádas közéleti megnyilvánulásainak recepcióját furcsa ellentmondás övezi: míg a szerző közvetlenül aktuálpolitikai nyilatkozatai és írásai rendre komoly botrányt váltanak ki a közvéleményben (persze elsősorban a jobboldali sajtóban), pedig Nádas ezekben pusztán a demokratikus intézményrendszer védelmét szolgáló konzervatív liberális javaslatokat fogalmaz meg, addig a *valóban* botrányos írásai visszhangtalanok maradnak. Ezek a szövegek azért botrányosak, mert teljességgel külsődleges nézőpontból tekintenek az európai kultúrára, és ebből a „*kozmosz, vad*” perspektívából szembesítenek „*a dolgok természetes racionalitásával*” (75.). Bagi részletesen megmutatja, mit ért Nádas azon, hogy a kelet-európai kultúra „*szimulációs kultúra*”, szemben „*a disszimuláció nyugat-európai kultúrájával*”. Nádas diagnózisa sok tekintetben közel áll Bagiéhoz, azzal a lényegi különbséggel, hogy az író nem fogalmaz meg közvetlen javaslatot a helyzet megváltoztatására – pontosabban szólva konzervatív liberális javaslatai nincsenek összhangban a diagnózisával. (Sajnos a kritika egyik bekezdéséből azt is megtudjuk, hogy a szimuláció és a disszimuláció világa egyaránt „*referencia nélküli világot*” hozott létre [77.]. Az olvasó ezen a ponton vakarni kezdi a fejét. A „referencia” szakterminus, jelölésviszonyt jelent; szavaknak és mondatoknak, esetleg gondolatoknak lehet referenciájuk. Bagi és/vagy Nádas tehát a megszokottól jócskán eltérő értelemben használja a „referencia” vagy a „világ” szót vagy mindkettőt. Erről azonban a szöveg nem tájékoztat minket. És a 81. oldalon bekövetkezik a katasztrófa, a teljes terminológiai összeomlás: „*A referencia nélküli világban olyan nyelv születik, amely nem egyszerűen átvitt értelmű, mászt jelent, mint amit mond, hanem amelynek értelmét bármit jelenthet, és csak az adott lokális kontextusban [...] dönthető el referenciája.*” [Kiemelések tőlem. – B. T.]])

Bacsó Béla KIÁLLNI A ZAVART című kötete azért fontos Bagi számára, mert az a műalkotással való találkozás karakteresen *nem reprezentációs* modelljét dolgozza ki (A MEGÜTKÖZÉS ESZTÉTIKÁJA). Bagi részletesen rekonstruálja a szerző gondolatmenetét: ismerteti a sajátos (hermeneutikai) észlelés- és nyelvelméletet, amelyre az antirepresentacionista tézis támaszkodik, majd megfogalmazza magát a tézist. A tézis szerint a műalkotás nem *ábrázol valamit*, hanem *megütköztet*, és e megütközés révén a szubjektumot arra kényszeríti, hogy újraértelmezze az észlelés és a nyelv világát. Bacsó tézise első pillantásra meglepő, és tőkéletesen ellentmond hétköznapi tapasztalatunknak; mindennapjaink során úgy szoktuk gondolni, hogy a műalkotások ábrázolnak valamit, szólnak valamiről. Bagi is érzékeli a problémát, s elmagyarázza, miről van szó: a megütköztetésnek modifikációi vannak, s a műalkotás annyiban speciális dolog a megütköztető dolgok között, hogy ő ábrázolóként ütköztet meg. Mindennek ellenére természetesen „*a műalkotás esetében nem az a kérdés, hogy miként ábrázol valamit, hanem hogy miként jelenik meg a világban mint megütköztető*” (148.). (Igen, ismét bejárjuk a szokásos utat az izgalmastól a banálisig és vissza.) Ami ezt az írást összeköti a HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK fő gondolatmenetével, az a reprezentáció kritikája: úgy tűnik, Bagi számára a reprezentációviszony (így vagy úgy) mindig valamiféle passzivitással jár együtt – legyen szó művészetről, kulturális önmeghatározásról vagy politikáról.¹⁴

Befejezésként szeretnék két általános megjegyzést tenni Bagi történeti víziójával kapcsolatban. A részletkérdésekkel kapcsolatos fenntartásaimat már jeleztem, ezúttal csupán a gondolatmenet lényegére szeretnék koncentrálni.

1. Bagi szerint a liberális demokrácia hívei – tévesen – úgy gondolják, hogy a demokratikus intézményrendszer (és mindaz, ami vele jár: az univerzális jogegyenlőség, a politikai eszmék és érdekek szabad versenye stb.) már *önmagában* biztosítja a társadalom demokratikus működését; megteremti és fenntartja a szabad, egyenlő individuumok közösségét. Ez azonban tévedés, a liberális demokráciának *nem kell* ezt gondolnia. A liberális demokrácia pontosan tudja, hogy nem elég az intézményeket fenntartani és megvédeni az esetleges támadásoktól, *működtetni* is kell őket. A demokratikus intézményrendszer *megléte* csupán *szükséges*, de nem elég-

séges feltétele a demokratikus társadalomnak. (A hatalmi ágak versengését korlátozó fékek és ellensúlyok rendszere például mit sem ér, ha a választott tisztségviselők nem fékeként és ellensúlyokként működtetik őket.) A demokratikus *politikai kultúra* legalább ennyire fontos feltétel. A demokratikus politikai kultúra azonban természetéből adódóan nem olyan dolog, amelynek kialakulását törvényekkel ki lehetne kényszeríteni. A demokratikus tudatosság növelésének számtalan módja van: társadalmi kampányok, a közbeszéd érzékennyé tétele a demokrácia alapkérdéseire – és természetesen az oktatásra is kulcsszerep háruul.

No meg saját magunkra, a politikai közösség tagjaira: minél inkább a demokrácia és a jog-egyenlőség szellemében cselekszünk a mindennapjainkban, annál közelebb kerül a társadalom a vágyott demokratikus működéshöz. A dolog rajtunk áll; a demokratikus működés az egyén felelőssége. A liberális demokraták tehát *nem* mondanak le a felelősségről; nem igaz, hogy „*a másikkal való viszonyt legjobb esetben is csupán toleranciaként, nem pedig felelősségként gondolják el*”. Mindössze úgy tartják, hogy a felelősségvállalás kikényszerítése nem állami (vagy önkormányzati) feladat; a szabad, felelős individuum saját érdekeit felismerve és morális meggyőződésének fényében, lelkiismeretének szavára hallgatva cselekszik, ami végső soron a politikai közösség kiszélesítéséhez és a közösség sokszínűvé válásához vezet vagy vezethet. (Félreértés ne essék: a liberális demokratának *nem kell* azt gondolnia, hogy a magánérdeknek versengése majd önmagától kiforogja a közjót. Ő csupán ahhoz ragaszkodik, hogy az állam vagy bármiféle választott politikai intézmény *nem veheti* le az *individuum* válláról a politikai közösség megszervezésének és fenntartásának felelősségét.)

Bagi két egymással összefüggő hibát követ el. Egyfelől úgy tesz, mintha csupán két választásunk lenne: vagy a rendszerváltó liberális értelmiségiek állítólagos példáját követve) hátradőlünk a szélkünkben, és a formális jogelvek, valamint a demokratikus intézményrendszer működésére bízunk a demokratikus társadalom megteremtését, ezzel lényegében magukra hagyva a politikai közösségen kívül szorult honfitársainkat – vagy a kulturális emancipáció révén új, lokális politikai közösségeket teremtünk, amelyeket immár nem absztrakt jogelvek alanyai konstituálnak, hanem valódi individuumok, az összes sajtószereplővel együtt. Bagi

úgy gondolja, és ez a második hiba, hogy a liberális képviseleti demokrácia modelljében a politikai közösség tagjainak identitását *teljes mértékben kimeríti*, hogy a tagok a közösséget definiáló absztrakt elvek hatálya alá tartoznak.

Márpedig ez nincs így. A liberális képviseleti demokrácia modelljében az általános jogelvek és a képviseleti politika intézményrendszer csupán a *keretfeltételeket* biztosítják a különböző társadalmi és kulturális kisközösségekből, érdekcsoportokból összeálló politikai közösség identitásának meghatározásához. A sajátos életformát választó, sajátos kulturális értékeket valló állampolgárok számára a liberális képviseleti demokrácia intézményrendszere *lehetővé teszi*, hogy a politikai közösség egyenjogú tagjaivá váljanak – de önmagában még nem kényszeríti ki. Ehhez szükség van egy további komponensre: a jól működő társadalmi nyilvánosságra, amely megnyitja az utat a pillanatnyilag politikai képviselet nélküli közösségek számára, hogy érdekeiket és értékeiket megfelelően artikulálva politikai képviselethez jussanak.

A diákmozgalom jelentősége véleményem szerint pontosan abban áll, hogy újszerűen és eredményesen használták ki a nyilvánosság tere által nyújtott lehetőségeket. (Függetlenül attól, hogy a tiltakozások elérték-e a közvetlen céljukat.) A politikai közbeszéd leegyszerűsítő és ostoba sémái – lásd a „*tandj vagy nem tandj?*” kérdését mint az *egyetlen* politikailag értelmezhető kérdést – kivonták a felsőoktatás problémáit a racionális diskurzus hatálya alól; ezzel párhuzamosan a diákság helyi érdekképviseleti szervezetei kevés kivétellel politikai kalandorok és rablólovagok irányítása alá kerültek. Mivel a hivatalos érdekképviseleti csatornák ideiglenesen alkalmatlanná váltak arra, hogy megfelelő keretet biztosítsanak a tiltakozás kifejezésére, és az oktatáspolitikai diskurzus tökéletesen elszakadt a valóságtól, a diákmozgalomra (és „szövetségeseire”) kettős feladat háruul: új lehetőséget kellett teremteniük a megszólalásra, és radikálisan új hangon és új tartalommal kellett megszólalniuk. Ezt a feladatot sikeresen teljesítették, teljesítettük. Ám ebből erős túlzás arra következtetni, hogy a diákmozgalom valódi célja a képviseleti demokrácia rendszerének meghaladása, vagy hogy a diákmozgalmak feladták az „univerzalizmust”, és a lokális, konstruktív közösségi önmeghatározás emancipatórikus modelljét állították követendő példaként a társadalom többi csoportja elé.¹⁵

2. Bagi sokat beszél az esztétikai (vagy kulturális) nevelés értelmében vett emancipációról, de nem tisztázza, pontosan mit is ért rajta. Feltehetőleg úgy gondolja, hogy ha módunk nyílik valódi kapcsolatba kerülni a valóság „megütköztető” filozófiai és művészeti reflexióival, ez a találkozás hozzásegítheti az egyént a produktív önmeghatározáshoz. (Ami, mint láttuk, egyszerűen azzal jár, hogy az egyén az interszjektív közösségi világ részeként ismer magára.)

Hadd fogalmazzak egyenesen: Bagi leírásában nem ismerek rá a minket körülvevő kulturális világra. A szerző mélységes gyanúval tekint a „kultúraiparra”, amely állítólag elfogyasztható áruvá teszi a termelt javakat. A piac logikája azt diktálja, hogy a kínálat alkalmazkodjon a kereslethez. Ha viszont a fogyasztó többé-kevésbé pontosan tudja, mit keres, mit vár a műalkotással való találkozástól, akkor a befogadást előzetes „sémák” irányítják, amiből semmi produktív nem süllhet ki. Bagi két dolgot hagy figyelmen kívül. Egyfelől azt, hogy a kulturális iparágak belső mozgása jóval bonyolultabb: évről évre születnek olyan „megütköztető” műalkotások, amelyek csupán néhány ponton alakítják át az elterjedt, „divatos” művészeti konvenciókat, ám ennek révén mégis radikálisan újszerű reflexióját adják a minket körülvevő valóságnak. (Példának okáért a THE SOPRANOS című amerikai televíziós sorozatnál kevés kortárs műalkotás kérdezett rá élesebben a kulturális identitás problémáira; és a sort még hosszán folytathatnám. A kortárs filmművészet legjelentősebb alkotásai kevés kivétellel mind sorozatok, amelyek szerzte a világban sok millió emberhez jutnak el – cáfolva azt a közkeletű kultúrkritikai tévedést, hogy „a piac megöli a művészetet”.)

Másrészt: Bagi nem vesz róla tudomást, hogy emberek széles tömegei nap mint nap használnak olyan műveket identitásuk meghatározásához, amelyek kívül esnek a „magasművészet” hagyományos szféráján. Különböző közösségek szabad, öntudatos tagjai, akik nem osztják a szerző kultúrafelfogását. Büszkéek a saját ízlésükre, mi több, úgy gondolják, hogy ez az ízlés saját identitásuk részét képezi. Korábban már utaltam rá: a kritikai filozófiára saját rejtett vagy nyílt *arisztokratizmus*a jelenti a legnagyobb veszélyt. A reflexió kritikai filozófusa valódi kulturális emancipációt szorgalmaz, ám szavait nem az „emancipálatlan” tömegekhez, de még csak nem is a bírált kulturális gyakorlatok résztve-

vőihez intézi. Praktikus következményekhez vezető javaslatokat fogalmaz meg, ám nem magyarázza el a javaslatait, mert nem beszél azoknak a nyelvét, akikre a javaslatai vonatkoznak.

A HELYI ARCOK, EGYETEMES TEKINTETEK írásai – nem utolsósorban a szerző őszinte demokratikus elkötelezettsége miatt – általában elkerülnek az arisztokratikus „bezárulást”; de minden elismerésem mellett azt kell mondanom: néha, a szerzői szándék ellenére, veszélyesen közel kerülnek hozzá.¹⁶

Jegyzetek

1. Ezzel a szóhasználattal a szerző feltehetőleg azt szeretné sugallni, hogy a posztstrukturalizmus lényegét tekintve folytonos a klasszikus strukturalizmussal.

2. Elterjedt félreértés, hogy az analitikus szakfilozófus a hétköznapi intuíciónk *védelmére* vállalkozna. A kortárs metafizikai elméletek többsége revizionista: ezek a teóriák „lényeges pontokon helyesbíteni, finomítani” akarják természetes meggyőződéseinket (Tózsér János: METAFIZIKA. Akadémiai Kiadó, 2009. 21.). Az ilyesféle elméleteket előterjesztő filozófusoktól elvárjuk, hogy egyfajta „error theory”-val is előálljanak, amely magyarázatot ad természetes gondolkodásunk szisztematikus tévedésére. (Aztán persze időnként előállnak ilyennel, időnként nem.)

3. Mivel a szerző többször is hangsúlyosan szembeállítja egymással a pusztán „reflektáló” filozófiát és a „valóban konstruktív” filozófiát, feltehetőleg nem fogadná el azt a leírást, hogy ő reflexív filozófiát művel. En a fentiekben tágabb értelemben használtam a „reflexió” kifejezést. Minden filozófus a reflexió filozófusa, aki szerint a filozófia feladata nyilvános gondolati reflexióval szolgálni a minket körülvevő társadalmi és kulturális valóságra – legyen ez a reflexió radikálisan újszerű vagy levezethető a gondolati előzményekből, változtassa meg a valóságot, vagy pusztán artikulálja a valósághoz fűződő viszonyunkat.

4. Érdeemes észrevennünk, hogy amikor Bagi blogbejegyzései a történeti vízió jövő idejét jelenre cserélik, ismét csak élessé válhat a megszólalás legitimitásának kérdése. Ellentétben a tanulmánykötet „kordiaagnóziával”, itt a szerző valóban szembenéz a problémával. Egyfelől világossá teszi, hogy bár tagja a „diákmozgalomnak”, mégsem kíván annak ideológusaként megszólalni. Másfelől pedig olyan értelmezést adja a „diákmozgalom” cselekvésének, amely definíció szerint kizárja bármelyik résztvevő önmeghatározásának abszolutizálását és annak rávetítését a mozgalom egészére. Az „integrált tömeg” nem *képviselet*i egyetlen részének sem az érdekeit és ideológiai preferenciáit, hanem „viszonyt dolgoz ki a részeihez”,

és felmutatja ezt a viszonyt, bármit jelentsen is ez, ezáltal gyakorolva kontrollt a hagyományos képviselői demokrácia érdekképviselői intézményeinek működése felett. Erre később még visszatérek.

5. John R. Searle: MIRE NEM JÓ AZ IRODALOMELMÉLET? Ford. Gulyás Péter. *Helikon*, 2005/3. 279–308., 307.

6. Érdemes megjegyezni: Bagi mélyen egyetért a kritikai elmélet gondolkodóinak diagnózisával, de megoldási javaslataikat többségükben nem fogadja el. Rancière szerint az emancipációs gyakorlat lényege „az érzékelhető újrafelosztása” (188.) a „politikai harc eszközeivel” (156.) – Bagi ehelyett hangsúlyosan „az érzékelhető reintegrációjáról” (188.) beszél. (Ezzel kapcsolatban lásd még a 9. jegyzetet.)

7. Valójában Bagi ennél erősebbet állít: a filozófiai szöveg „reprezentálja a modernséget és annak harcát a szellemesség arisztokrata kultúrájával” – még akkor is, ha a filozófiai szöveg szerzője ezt nem ismerné el. „Nem ezt akarja mondani, ám mondja ezt is, legtöbbször anélkül, hogy tudná.” (13.) Kétségkívül szellemes megoldás „a filozófiai szöveg cselére” hivatkozni, s ennek jegyében olyan állításokat tulajdonítani a filozófusoknak, amelyet ők nem állítottak, ám ez nem tartozik a legrokonszenvesebb módszertani javaslatok közé.

8. Mintha Bagi is utalna rá, hogy elsősorban nem a magyar kontextusról van szó („Es ez a libertinizmus jelen van mind a sarkozymusban, mind a »harmadik útbukott neoliberalizmusában, hogy a nyugat-európai poszt-fasizmusról már ne is beszéljünk” [kiemelés tőlem – B. T.], 19.), ám a vonatkozó szövegrészek olyannyira nélkülöznek mindenfajta konkrétumot, hogy alig lehet eldönteni, pontosan mire is gondol a szerző.

9. Bagi értelmezése Alexandre Matheron könyvének (INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ SPINOZA. Paris: Minuit, 1988) gondolatmenetétre támaszkodik, de a döntő ponton eltér attól. Matheron szerint Spinoza számára a hatalom elkülönülése, eldologiasodása jelentette a legfőbb problémát, s ennek elkerülésére dolgozott ki javaslatot. Bagi szerint viszont a spinozai modellben nincs értelme a hatalom elkülönüléséről beszélni. Talán éppen ez teszi a szerző számára oly vonzóvá Spinoza társadalomfilozófiáját. Ha a politikai hatalom valóban elidegenedhet a hatalom valódi birtokosaitól, ahogy például Jacques Rancière és a marxizmus ihletettségtől rendszerkritikus filozófusok állítják, akkor a javasolt emancipációs folyamatnak valóban a politikai hatalom „visszaszerzésében”, az érzékelhető újrafelosztásában kell végződnie. Bagi ezt a receptet elutasítja, nem híve semmiféle antikapitalista világforradalomnak. Számára a forradalmi felszabadítás útja a társadalmi (re)integráció, nem pedig a politikai képviselettel nem rendelkező tömegek felkészítése a hatalom átvételére. („Nincs és ne is legyen globális antikapitalista forradalom”, írja Bagi az egyik blogbejegyzésében.)

10. Ennek valószínűleg az lehet az oka, hogy a Merleau-Ponty festészetelméletét tárgyaló tanulmány jóval korábban keletkezett, mint a többi írás: eredetileg 2002-ben jelent meg a *Passim* hasábjain.

11. Erre Gács Anna is utalt – egyébként elismerő – kritikájában: TALPALATNYI HELY. *Élet és Irodalom*, 2012/43. (Október 26.) 18.

12. Íme egy részlet a regényből, A VÁLTOZÁS SZERKEZETE című rész: „Már túljártam életem felén, amikor egy szeles tavaszi napon eszembe jutott Esti Kornél, jutott Esti Kornél eszébe (irtam egy szeles tavaszi napon).” Azt gondolom, ez a szövegrész minden, csak nem töredék.

13. Lásd például a Bartis–Kemény-kötetről szóló írás bevezetőjét: „Nem hozok példákat, mert egyáltalán nem szeretnék az olvasmányélményekről beszélni. [...] [É]n magam is nehéz helyzetben lennék, ha valaki azt kérdezné, jó-e a kötet.” (62. k.)

14. A reprezentáció tagadása első pillantásra ellentmondásban áll azzal, hogy a műalkotások révén történő kulturális emancipáció során döntő szerepet játszik a közösségi értékek felismerése. Ám az ellentmondás csupán látszólagos: Bagi elképzelése szerint az identitás meghatározása mindig „nyitott végű” folyamat: a műalkotás nem reprezentálja a közösségi értékeket, hanem ezek létrejöttének a műalkotással való találkozás eredményeként.

15. Röviden idéznék a Hallgatói Hálózat 2013. március 14-i nyilatkozatából, amely annak apropóján született, hogy a köztársasági elnök a széles körű tiltakozás ellenére aláírta az alkotmánymódosítást, amelynek révén a kormánytöbbség az alkotmánybírószág által korábban alkotmányellenesnek ítélt passzusokat emelt be az Alaptörvénybe: „Mi, fiatal demokraták, hiszünk abban, hogy nem vagyoni helyzetünk, származásunk, politikai véleményünk, vallásunk, bőrszínünk, szexuális orientációnk tesz minket szabad, magyar polgárokká. Hiszünk abban, hogy demokráciában a hatalmat fékek és ellenúlyok rendszerének kell korlátoznia. Hiszünk abban, hogy egy ország alaptörvényének az állampolgárok legszélesebb körének konszenzusos véleményét kell tükröznie, összhangban az alapvető emberi jogokkal. Hiszünk abban, hogy a jogállam nem csupán egy technikai fogalom, hanem egy igazságos társadalmi rendszert megalapozó eszme.” (Forrás: <http://www.facebook.com/notes/hallgat%C3%B3i-h%C3%A1l%C3%B3zat/hol-szabads%C3%A1g-van-ott-szabads%C3%A1g-van/606006356079793>.)

16. Például akkor, amikor újból és újból megismétli, hogy a lokalitás és az univerzalitás új viszonyát kell kidolgoznunk – ám nem magyarázza el, hogy ez egészen konkrétan mit is jelent. Nem elég, hogy a gondolat tökéletesen legitím a kontinentális társadalomfilozófia nyelvjátékán belül, a javaslat ugyanis nem pusztán a filozófusok közösségét szólítja meg. Vagy amikor a szerző adottnak veszi, hogy az „erős” esztétikai vélemények „nem vitaszituációban helyezik el magukat”. Ha az esztétikai véleménynek társadalompolitikai téje van, nem tehetjük meg, hogy kiemeljük a demokratikus nyilvánosság közegeiből. Ezzel ugyanis – akarva-akaratlanul – éppen az érintettektől vonjuk meg a hozzászólás jogát; azt a jogot, hogy saját sorsuknak alakítóik legyenek.

Bárány Tibor