

RÁKAI ORSOLYA

## Kulturális tőke kontra kulturális tehetőség

Bagi Zsolt: *Az esztétikai hatalom elmélete. Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*

Nem kerülhetem meg, hogy mielőtt bármit mondanék, leszögezzem: Bagi Zsolt könyvét roppant fontos munkának tartom. Merész feladat Közép-Európában baloldali, sőt marxi alapokon álló elméleti hipotézis alkotásába vágni, s talán még merészebb ezt egy politikafilozófiai nyelv felől megkísérelni. Az pedig végképp bátor döntés, hogy mindezt a jelenünk problémáira, helyzetére való tudatos, alkotó reflexió szándéka vezérli, amely érintettségből, bevallott elégedetlenségéből fakad, és motivációja a tudomány gyakorlati lefordíthatóságának, applikálhatóságának igyekezete. Az a határozottság, amellyel Bagi Zsolt a nagyívű összefüggések felrajzolása során az olyan fogalmakhoz nyúl, mint kultúra, emancipáció, modernség, érzékiség, közösség és sorolhatnánk, valószínűleg még a filozófia diszciplínáján belül is váratlan lehet; az irodalomtörténet, de akár a kultúrakutatás vagy a társadalomelmélet felől érkező számára pedig kifejezetten szokatlan, ugyanakkor roppant irigylésre méltó. A modernség projektumát (is) félresiklató okok utáni aprólékos nyomozás ugyanis nem lehetséges az alapfogalmak újraértése, újraformálása, újragondolása nélkül.

Bagi Zsolt könyve nagyon sokat tesz azért, hogy ez a termékeny újragondolás megvalósulhasson. Ez azzal jár persze, hogy nem fogjuk tudni a könyvben használt fogalmakat a klasszikusnak tekintett jelentésükben és kontextusukban alkalmazni: el kell fogadnunk tehát a szerző ajánlatát és követnünk kell az általa bejárt gondolati utakat, mielőtt magabiztosan kijelentenénk, hogy tudjuk, mire megy ki a dolog és egyetértünk, illetve nem értünk egyet. Ez persze nem könnyíti meg az olvasást és a reakciót, amint azt Radnóti Sándor méltányló és részletes kritikája (*Tömeg és hatalom*, Műút, 2018/6., <http://www.muut.hu/archivum/28599>) is jól mutatja. Radnóti bizonyos távolságtartással, ám az aprólékos figyelem és komolyan vétel szándékával fordul a kötet felé, mégis, úgy vélem, kritikájában felmerülnek olyan problémák, amelyek a fogalmak eltérő használatából, még pontosabban a Bagi Zsolt által javasolt átértelmezés elvétezéséből adódnak. Ilyen mindenekelőtt a „bárki”, a „tömeg” és különösen a tömeg mint „közös érzék” (Radnóti nem is ezt a kifejezést, hanem a „tömeg mint érzéki élmény” szókapcsolatot használja) illetve „testközösség”, valamint a „megbeszélés” mint „egyenlők párbeszéde” és nem utolsósorban a „hatalom” fogalma, melyek Bagi gondolatmenete szempontjából kivételesen fontosnak tűnnek. Abban én sem vagyok biztos, hogy érdemes korunkat az újbarokk jelzővel illetni, és egyetértek Radnótival, hogy túlságosan reduktív e szóhasználat, a „barokkság” túl sok lényegi elemét kényszerül figyelmen

kívül hagyni a felvilágosodást újrapozicionáló, ismét újként (és ezért radikálisan újraérthetőként) élénk állító analógia felmutatása érdekében. A többi fogalom esetében azonban nagyon érdekesnek és megvilágító erejűnek érzem Bagi – néha valóban radikális – rekontextualizáló javaslatait.

A modern társadalmi rendszerek interveniálódásai, önmagukra zárulásuk, „meghekkelésük” ugyanis azt eredményezi például, hogy vagy kénytelenek vagyunk a politikát a hatalom megszerzésére, megtartására és szabályozott disztribúciójára hivatott részrendszernek tekinteni (ebben az esetben viszont megfosztatunk a direkt politikai cselekvés lehetőségétől), vagy azt kell mondanunk, hogy a mindenütt jelenlévő hatalmi dinamikák mindenütt jelenlévő politikumot eredményeznek (ami ugyan bizonyos értelemben igaz lehet, de kezelhetetlenné tágítja a politikum fogalmát, és roppantul megnehezíti a politikai jogosultságok, hatások és hatékonyság ágenshez rendelését). Bagi Zsolt ezzel szemben leszögezi, hogy számára „(a) politika mindenkori célja a politikai közösség kiterjesztése. Amennyiben nem ez, nem is nevezhető politikának, csak hatalomgyakorlásnak” (60.). E különbségtétel egyrészt azt fogja eredményezni, hogy csak emancipációs politika lehetséges (a modernség keretei között), másrészt az így létrejövő politikai közösség soha nem stabil és nem identikus. Ez két roppant nagy jelentőségű és messzire vezető kiindulópont, amit szeretnék kicsit jobban körüljárni.

A politikai közösség kiterjesztésére azért van szükség, mert nem létezik olyan univerzálé, amely a társadalomban bármilyen értelemben manifesztálódni tudna, és ezzel kiiktathatná a társadalmi konfliktust. (Bizonyos értelemben épp a feltételezett univerzálék örök latenciája, manifesztálódásra való definitív képtelensége okozza e társadalmi konfliktusokat.) Bagi tehát a konfliktust nem a hatalommal rendelkező vagy annak hiánya közti különbségben látja, s nem is e hatalmi különbség felszámolását tekinti az emancipáció fő feladatának (legalábbis ha hatalmon hatalomgyakorlást, uralmat értünk). Rancière-hez csatlakozva úgy gondolja, hogy az emancipáció tere és folyamata, a „vitatott közösség” magának a „vitatásnak” a megvalósulása, ami azért szükség szerű, mert a politikai küzdelem „valami olyasminek a politikai közösségbe integrálásáért folyik, ami semmilyen módon (még hiányával sem) adott a társadalmi rendben. Egészen egyszerűen nincs artikulált láthatósága, sem artikulált kimondhatósága” (64–65.). Nem elnyomásról: láthatatlanságról van szó, ami mindazonáltal mégis érzékelhető, olyan jelenlétről, amely nem szólal meg, mert nincs nyelve és nem része a releváns szférának.

Ezzel Bagi gyakorlatilag a kritikai kultúra- és társadalomelméletek egy hatalmas áramlatához köti hatalom- és emancipációfogalmát. Ehhez nagyon hasonló ugyanis például Chakraworty Spivak *subaltern* fogalma, melynek szintén központi sajátossága, hogy bár az alany eleme a társadalomnak, mégsem része annak: nincs módja reprezentálni magát, csak prezenciája van, ahogy Bagi Badiou nyomán írja. De hivatkozhatnánk a xenológia diszciplínáját megalapító Leopold Duala-M’bedyre is, aki a „xenios” idegenségét hasonlóan egyfajta néma, láthatatlan, csak-érezhető zárványként írja le, amely mindazonáltal irritációkat kelt és megismerésre, megszólításra ingerel. Eszünkbe juthat a Luhmann-tanítvány Rudolf Stichweh modellje is, aki a globális

társadalmi egyenlőtlenség alapjául szolgáló kizárást nem-odafordulásként, nem-megszólításként, a lehetséges célpontok, a releváns kommunikációs partnerek köréből való implicit kirekesztésként írta le, ami által a kirekesztettek néma zárványként vannak jelen a társadalom relevánsnak tekintett egységei közt. És végül ehhez nagyon hasonló módon írja le a kirekesztés és az emancipáció dichotómiáját Judith Butler performatív transzgresszió-fogalma is, ahol a határ folyamatos támadásnak van kitéve a kívül rekedtek részéről, akik artikulálni akarják magukat, manifesztálni szeretnék tenni azt az elvi univerzálét, amely szerint ugyanannyi joguk van „belül” lenni, s amikor küzdelmük sikerrel jár, már újabb „kívül” érkezik ugyanezzel az igénnyel, a végtelenségig.

Ahogy ezek a modellek az idegenre, a totális „kívülre” építve képezik le az emancipációt, úgy jut el Bagi is a számomra mindezzel nagyon jól összeegyeztethető „bárki” fogalmához, amely a politikai cselekvés alanyává válik. Ez ismét egy nagy jelentőségű változás az osztályfogalomhoz képest: míg ugyanis az osztály egy identikus, sőt Marx számára kifejezetten egy reflektáltan (tudatosítottan) identikus egység, a „bárki” paradox közössége az identifikációk és az azokból való kívül rekedések folyamatos vitája. Ennyiben valóban „üres alany”, bár szerintem szerencsésebb volna úgy fogalmazni, hogy közösségük nem identitásközösségükön alapul, hanem épphogy azon, hogy identitásuk nem stabil, nem merevíthető ki egy adott metszetben, és nem is ez az „identitástartalom” a hangsúlyos, hanem sokkal inkább az önazonosítás lehetőségéért folytatott küzdelem lehetőségének közössége.

E fogalmi váltásnak az irodalomtörténeti relevanciája sem elhanyagolható. A modernségen belül létező irodalom rendszere ugyanis ugyanígy feltételezi az emancipáció leállíthatatlan (mert strukturálisan kódolt) projektjét, a sokféleséget és a reflexión alapuló kritikaiságot. Az esztétikai értelemben vett újszerűség és egyediség kritériumában megnyilvánuló emancipáció és a radikális esztétikai illetve művészi autonómia programja szintén előfeltételezi a kritikaiságot, ha úgy tetszik, a „vitatás” terében áll, folyamatos kontingencialitásban, a „másként is lehetséges” szükségzerűségének tudatában. Emellett a tágabban értett modernség művészetében (minimum a romantika kezdetétől) a szubjektum kezdetétől folyamatos mozgás és értelmezés tárgya, a műalkotás pedig az a tér, ahol a szubjektum kibillenhet vélt-elfogadott önmagából – ami legalábbis a 18. századi regényvitáktól kezdve veszélyes és traumatikus, ám megkerülhetetlen és kiiktathatatlan elemnek tűnik az új irodalomban. Épp e bizonytalanság, veszélyesség kivédését szolgálta az irodalmi kánon korabeli új fogalma: amely lehetőséget biztosított az önaffirmációra és egy új társadalmi hegemonia affirmációjára (lásd például „nemzeti panteon”), és korlátok közé volt hivatva szorítani a „vitatás” terét, az irodalom mindent megkérdőjelezni képes kontingencialitását és az uralom előfeltételének tekinthető stabil identitást lehetetlenné tevő radikális, leállíthatatlan kritikaiságot. Ha úgy tetszik, ez a fék volt az, amely a felvilágosodás forradalmi humanizmusfogalmát elválasztotta és elzárta az emancipáció dinamikájától, s ezért vált lehetéssé, hogy a humanista univerzálé a születő kapitalizmusban kifejezetten a megkérdőjelezhetlenné tett önaffirmációs aktusokra támaszkodó elnyomó viszonyok megerősítőjévé vált, lehetetlenné téve a „kívül” bármiféle relevánssá tételét. Hiszen ha elvileg vala-

mennyien egyenlőek vagyunk, nincsen, nem lehetséges kívül, vagy ha igen, az csak kivétel lehet, egyedi eset, ami egyéni hibán, defektuson alapul.

Ezért különösen fontos az, hogy Bagi a „bárki” nem-identikus közösségét, vagyis a tömeget (amely tehát közösségként való elvi, nem meghaladható definiálhatatlansága miatt neveztetik tömegnek, s nem, mondjuk, a 20. század első harmadának Ortega-féle tömegkritikája értelmében) a testi érzék különbségében ragadja meg. A tömeg ugyanis nem olyan értelemben testközösség, hogy közösen érezné magát tömegnek (ahogy érzésem szerint például Radnóti érti Bagi szóhasználatát), illetve hogy ez valamiféle közös, érzéki testtapasztalat lenne. „A politikai közösség testközösség – írja Bagi –, amennyiben testnek azt a helyzetet nevezzük, amelyben mindenkor mint korlátozott, szituációban lévő nézőpont találom magam” (75.). Vagyis sokkal inkább arról van szó, úgy gondolom, hogy egyrészt a test az, ami a „képes vagyok” világát konstituálja, azaz a hatalom (mint képesség, képessé válás) letéteményese, másrészt a test számára biológiailag és társadalmilag elérhető érzetek *különbözőségének* közös tapasztalata az, amely valamiféle testközösséget hoz létre a „bárki” tömegében. Annak tudata, hogy saját testérezeteink – minden hasonlóság dacára – soha nem lehetnek tökéletesen azonosak senki máséval, sőt, a belőlük következő reflexiók sem közösek. (Épp ez a belátás alkotja például Nádas Péter *Párhuzamos történetek* című regényének alapszerkezetét.) Közös lehet viszont az öröm spinozai affektusa: bár egyenként, különböző módon, de „bárki” megélheti saját képessége növekedését érzéki világában, ahogy Bagi meghatározza a tömeget konstituáló kooperatív viszony emancipatórikusságának alapkövetelményét.

Végző soron az emancipáció így értett korporealitása az, ami tarthatatlanná teszi a humanista nézőpontot (és lehetetlenné „az egyenlők párbeszédét, vitáját” – amit Radnóti hiányosságként vet Bagi szemére.) Ugyanezért tűnik azonban számomra problematikusnak Bagi optimizmusa, ami szerint bár a látás kontextuálisan meghatározott, vagyis objektív gátló tényezői is vannak, melyeket nem lehet pusztán kulturális eszközökkel felszámolni, „abban a pillanatban, hogy a mélyszegénység botránya legalább mérséklődik, a kulturális emancipáció legalább olyan fontos szerepet játszik, mint a gazdasági” (108.). Nemcsak azért, mert véleményem szerint nem határozható meg, mi is lenne „az emberi élet minimuma”, amin felül már a kulturális emancipáció az elsődleges, hanem azért is, mert a látás nemcsak a mélyszegénység keretei közt határozható meg kontextuálisan, és nemcsak e keretek eredményezhetnek láthatatlanságot és kizárást, vagyis a tömeg testközösségének megszűnését. Kizárás, testi-kontextuális meghatározottság, korporeális-érezéki tapasztalatbeli különbség bármilyen anyagi szinten előfordulhat szinte bármilyen különbség alapján: lehet az nemi, életkori, testalkatbeli, egészségi állapotot érintő, és hosszan lehetne sorolni. S ez az egyik olyan momentum, ami kérdéssé teszi számomra, hogy elgondolható volna a tartalmi-immanens értelemben vett tömegkultúra: Bagi Zsolt saját ezt megelőző érvei alapján úgy látom, a tömegkultúra sokkal inkább a saját identitáshoz való hozzáállás kérdése, illetve az ennek alapján kialakított befogadói-értelmezői attitűd – a tömegkultúra inkább működési mód, mint jelenségcsoport. És ebben az értelemben demokratikus: redukálhatatlan különbségünk tudatosításának közös és egyenjogú tapasztalatában.

Érdekes, hogy a tömegkultúra disszenzualitásáról írva mintha Bagi is hasonló következtetésre jutna: az emancipatórikus kultúrának ugyanis „(n)em közös érzéket (*sensus communis*) kell létrehozni, hanem vitatnia kell a fennálló közös érzék létjogosultságát. Olyasmint kell felmutatnia, ami a közös érzék számára láthatatlan. [...] A disszenzualis kultúra feladata nem az egyetértés minimális lehetőségének megteremtése, hanem a kultúra nézőpontjainak folyamatos tágítása, sokszorozása, kiterjesztése” (109.). Kritikai művészet, illetve reflexív-kritikai interpretációs eljárások révén, immerzív (és akár traumatikus) empátiagyakorlatok révén gondolom megvalósíthatónak ezt a fajta disszenzualis kultúrát, s ez egyszerre talán arra a kérdésre is választ adhat (pontosabban megmutathatja, hogy Bagi sugall választ erre a kérdésre is), hogy „mihez kezdünk a felhalmozott összemberi kultúrával”, ismét Radnóti Sándor kritikáját idézve. Ehhez röviden vissza kell térnünk Bagi Zsolt könyvének azon részéhez, ahol a modernség kultúrafogalma számára próbálja visszanyerni a kultúrával szemben álló „nem természetit” a „természetellenestől”.

„A kultúra kora önmagát mint a természettel szemben állót határozta meg. Ez azonban nagyon gyorsan vezetett a természetellenesség, a természet megsemmisítésének programjához. A modernség önfelszámolásának folyamatát nevezte Adorno és Horkheimer a »felvilágosodás dialektikájának«. [...] A kultúra kora, az ember öntermelésének kora egyenesen vezetett az embertelenség termeléséhez” (91.). A kultúra tehát a természeti ellentétként mintegy automatikus jelentéseltolódáson megy át, és természetellenest, majd pedig természet ellenit kezd jelenteni. Ahhoz, hogy a kultúra fogalmát egyáltalán megőrizhessük a modernség számára, vissza kell tiszttanunk ezt a folyamatot, a kultúrafogalmat ki kell vezetnünk a rombolás zsákutcájából. Ez kétségtelenül nagyon fontos, ám úgy gondolom, hogy a probléma már a gyors, reflektálatlan jelentéseltolódás feltételezésénél jelentkezik. Miért volna szükségszerű ez az eltolódás? Miért kellene, hogy a „nem természet”-ként értett kultúra a természet megsemmisítését jelentse? Miért nem férhet meg a természet a jelöltségben?

A válasz talán ismét az afirmativitás/kritikaiság korábban már említett modern dichotómiájában rejlik. Ha a kultúra meggyengíti saját kritikai potenciálját afirmatív identitásnarratívák létrehozása és védelme céljából, azzal lényegében megőrizhető és továbbadható hatalmi (uralmi) pozíciót, szimbolikus tőkét hoz létre a szó bourdieu-i értelmében. Nagyon szépen mutatja ezt a folyamatot például a nyelvnek mint a művészet anyagának és közegének, illetve magának a művészetnek a metaforikája: amikor a nyelvet a haza földjével azonosítják, a műalkotás kincs lesz és szimbolikus birtok, szigorú jogi-intézményes szabályok szerint kezelendő és továbbadandó örökség, a kisajátítás veszélyével fenyegető vagyon, akkor gyakorlatilag ugyanúgy a kapitalizmus logikáján és diskurzusán belül maradunk, pontosabban ugyanúgy a kapitalizmust hozzuk létre – ezúttal a társadalomszemantikában – mint a gazdasági tőketermelés és -forgatás során. Ebben a rendszerben egyébként ugyanígy viszonyulunk a természethez is: kiaknázandó erőforrásként tekintünk rá, birtokunkként és tőkénként, s végtelen profitnövekedést várunk tőle – a másik oldalon pedig, a tőke biztosította hatalmi pozícióban, mindig „mi magunk” vagyunk, és ez az uralomként

értett hatalom gondoskodik pozíciánk folyamatos és kizárólagos afirmációjáról és megszilárdításáról.

Ha tehát azt gondoljuk, hogy kezdenünk kell valamit a „felhalmozott” összemberi kultúrával, hisz az valamilyen értelemben „birtokunk”, értékes és megőrzendő vagyonunk, amely iránt kötelezettségeink vannak, és e kötelezettségeket, kezelésének szabályait maga a szimbolikus tőke írja elő, akkor az afirmativitás és a kulturális kapitalizmus talaján állunk. Ha viszont azt mondjuk, hogy ez a bizonyos összemberi kultúra egyrészt nem is feltétlenül összemberi, hanem bizony sok szempontból partikuláris, ám ennek ellenére méltó arra, hogy folyamatosan kapcsolatba lépjünk vele, és megpróbáljuk általa képességeink érzékelhető növekedését elérni, akkor olyan módon biztosítjuk a fennmaradását, hogy nem sajátítjuk ki. „Tehetőségünk” – a szó mindkét értelmében – így megmarad, és biztosítja az emancipációs kultúra megvalósulását. Ez Rosi Braidotti nomád szubjektum-modelljének a lényege, és egyben az, ami véleményem szerint a tömegkultúra Bagi Zsolt által vázolt fogalmának elmentmondásait is feloldhatná bizonyos értelemben: nomád szubjektumként, de eléggé lehorgonyozva látni magunkat átmeneti, esetleges identitáspozíciókban ahhoz, hogy elfogadhassuk az adott hely és történelmi helyzet iránti felelősséget, ám elég függetlenül (és a szimbolikus tőkefelhalmozás kísértésének emiatt ellenállva) ahhoz, hogy saját pozíciókat folyamatos kritikának alávetve destabilizáljuk, és leromboljuk esetleges hegemon befolyását.

(*Napvilág Kiadó, Budapest, 2017.*)