

Bagi Zsolt

Élni az ajánlattal

Ha a társadalom *per definitionem* az a közösség, amely nem természetes (törzsi) módon és nem is pusztán gazdasági kényszerek hatására, hanem szabad kooperáció eredményeképpen jön létre, akkor társadalomelméletet írni szükséges, mert elmélet nélkül nincs se megfontolás, se pedig lehetősége a másnak, csupán az adottnak, a nem megfontoltnak, a nem megegyezésen alapulónak, azaz végső soron a törzsinek és a gazdaságinak.

De lehetséges-e egyáltalán?

Ez korántsem egyértelmű. Számomra bizonyos, hogy az elmélet néhány (és meggyőződésem szerint soha nem az összes) – történetileg meghatározó – formája lehetetlenné vált. Egy esemény tette lehetetlenné: az elmélet történetének, a mozgalom történetének, a politika történetének az eseménye. Köthető évszámhoz ez az esemény, de más-más környezetben máskor történt meg. Franciaországban és általában az egykori nyugati világban 1968-ban, Kelet-Európában csak 2010 körül, a diákmozgalmak Zágrábban, Belgrádban, Budapesten, Pécsen, Szegeden tudatosították és persze módosították. Nem is egyforma erővel és értelemben: Zágrábban és Belgrádban kezdettől fogva transzgresszív (antikapitalista) esemény volt, Budapesten, Pécsen, Szegeden óvatos rendszerkonform, csak hatásaiban, következményeiben, utóéletében járult hozzá az új magyarországi baloldali antikapitalizmus létrejöttéhez.

Egy esemény

Roland Barthes késői, „posztstrukturalista” korszakában, amikor az 1968–73-as francia diák- és munkásmozgalmi felkelés nyomán, belátva, hogy az ideológiakritika hagyományos és általa is használt (marxi) eszközei tarthatatlanná váltak, egyrésztől rendkívül óvatos, szinte udvarias, másrésztől felforgató és szinte erkölcsstelen ajánlatot tett arra nézvést, mi is lehet a feladata a társadalomkritikus olvasónak.⁵² Ez az ajánlat az olvasás pusztán stilisztikai élvezetét szembeállítja annak az életet átformáló kéréssel:

⁵² Barthes és '68 olyan értelmezéséhez, amely az esemény mai elmélete felől érti azt, lásd: Wermer-Colan, Alex: Roland Barthes after 1968 – Critical Theory in the Reactionary Era of New Media. *The Yearbook of Comparative Literature* 62. sz. (2016). 133–156. doi: 10.3138/yycl.62.016

A Szöveg élvezete gyakorta csak stilisztikai: a kifejezésnek van boldogsága, és ez nem hiányzik Sade-nál, sem pedig Fourier-nél. De a Szöveg kéje néha sokkal mélyebben teljesedik be (és csak ilyenkor mondhatjuk igazán, hogy van Szöveg): amikor az „irodalmi” szöveg (a Könyv) behatol életünkbe, amikor egy másik írásnak (a Másik írásnak) sikerül a mi saját hétköznapiságunk töredékeit megírnia, röviden szólva akkor, amikor *koegzisztencia* áll elő. A Szöveg kéje ilyenkor jelzi, hogy tudnánk élni Fourier-vel, Sade-dal. E kitétel, hogy tudnánk élni egy szerzővel, egyáltalán nem azt jelenti, hogy megvalósítjuk életünkben azt a programot, amelyet e szerző könyveiben fölvezet (bár e konjunkció nem jelentéktelen, mert a Don Quijote argumentumát fogalmazza meg: igaz ugyan, hogy Don Quijote megint csak egy könyv teremtménye); nem arról van szó, hogy végrehajtjuk a könyvben ábrázoltakat, nem leszünk szadisták, orgiasztikusok Sade-dal, falanszterpártiak Fourier-vel, imádságosak Loyolával, hanem arról van szó, hogy elhelyezzük hétköznapiságunkban a csodált szövegből (igenis csodált ez a szöveg, mert olyan jól bocsátja ki magából a töredékeket) származó érthetőségtöredékeket („képleteket”); arról van szó, hogy elbeszéljük e szöveget, nem pedig cselekedjük e szöveget, meghagyva számára egy idézet távolságát, egy meglepő szó, valamely nyelvi igazság lendületes betörésének lehetőségét.⁵³

Barthes, miközben elméletet ír, nem az elméletíró feladatáról beszél, az olvasónak tesz ajánlatot. („Ajánlatot”: illik ez a terminus ide? Kipróbálhatunk másokat is: „javaslatot”, sőt „kihívást”. A fogalomválasztás nem semleges, javaslatot a szakértő tesz, de az orvos is, az ajánlat inkább munkaügyi szituációt tételez fel, de ugyanúgy lehet szerelmi ajánlattétel is, a kihívás pedig a párbaj és a barokk társalgás, valamint a vizsoly kontextusát hozza.) Az olvasó feladata, hogy értelmezzen, és értelmezésével új lehetőségeket hozzon létre (saját maga számára vagy mások számára is) az életbe vezesse a „Másikat”, az addig ismeretlent, az újat, a forradalmi – ezek nem szinonimák, hanem értelmezési alternatívák, és tetszés szerint bővíthetők. Értelmezésnek tartja az ideológiakritikát, az olvasó saját teljesítményének, mert – egyébként ’68 szellemével teljesen megegyező alapon, bármit is gondoltak róla a hallgatók az utcán – részvételinek, vagy még inkább kooperatív társadalmi munkának tekinti az értelmezést:

Milyen szövegekre vágnék, milyen szövegeket írnék meg (írnék újra), fogadnék el érvényes erőnek világomban? Az értékelés során mindenekelőtt éppen erre az értékre

⁵³ Barthes, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. Ford.: Ádám Péter, Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris, 2001. 12.

akadunk: arra, amit ma is lehetséges megírni (újraírni) – ezt nevezzük írhatónak. Miért az írhatót tekintjük értéknek? Azért, mert az irodalmi munka (az irodalom mint munka) tétje, hogy az olvasót immár ne a szöveg fogyasztójává, hanem termelőjévé tegye.⁵⁴

Az olvasó feladata, hogy együtt dolgozzon az íróval. Kooperatív munkája abban áll, hogy a „szöveg kéjét” termelje a saját világában. Barthes az olvasás „társadalmi hatásáról” beszél, csak éppen az esemény (a '68-as diákmozgalom) eszméjéhez hűen, a kooperatív irodalom új fogalmának kidolgozásával teszi azt. Ezt nevezi a szöveg kéjének (örömének) és nem az önfelelt játékot a szavakkal.

Az elméleti munka nemcsak az irodalomelmélész Barthes, hanem a kortárs politikafilozófia szerint se csupán másodlagos a gazdasági és politikai termeléshez (újratermeléshez és forradalomhoz, az új termeléséhez) képest, hanem azokkal egyenrangú és autonóm termelési eszközökkel rendelkezik. A francia maoizmus szerint az ugyanúgy társadalmi gyakorlat (termelés), mint a fizikai: elméletet írni, ideológiakritikát folytatni a harcnak a politikai és gazdasági forradalommal megegyező jelentőségű formája.⁵⁵ A kulturális forradalom a politikai és a gazdasági forradalom egyenrangú társa – írta Althusser a tanítványai által szerkesztett maoista lapban.⁵⁶ Fontos természetesen, hogy nem helyettesítője vagy kiváltója a gazdasági és a politikai forradalomnak a kulturális, de nem is elhanyagolható, hanem inherens része, amely nem külső kényszerítő körülmények hatására jelenik meg, hanem a forradalom szerves fejlődéseként. Kulturális forradalom nélkül a gazdasági és politikai forradalom üres. És noha a kínai kulturális forradalom esetében követte azokat, Althusser filozófiájából következőleg természetesen létezhet olyan kontextus is, ahol *meg kell előznie* a politikai és a gazdasági forradalmat.

Ehhez a '68-as nemzedék azt teszi hozzá – kifejezetten Althusserrel szemben –, hogy hatásos csak akkor lehet az elméleti munka, ha se nem pusztán intellektuális, se nem pusztán felvilágosító: ha a vágy hatásosságára épít, és az egyenlő felek (tudás)termeléseként tekint saját feladatára. Georges Didi-Huberman egy nemrég megjelent politikai affektuselmélettel foglalkozó könyvében a német emancipatorikus társadalom- és kultúraelméleti hagyományt

⁵⁴ Barthes, Roland: *S/Z*. Ford.: Mahler Zoltán. Budapest: Osiris, 1997. 14. (A fordítást módosítottam. A fordítás a „termelőjévé” helyett „létrehozójává”-t fordít, azon ájtatos igyekezetében, hogy eltüntesse a marxi terminológiát, ami nélkül persze az egész szöveg más kontextusba kerül.)

⁵⁵ Lásd Althusser, Louis: Az elmélet gyakorlati folyamata. In: Althusser, Louis: *Marx, az elmélet forradalma*. Ford.: Gerő Ernő. Budapest: Kossuth, 1968. 46–56.

⁵⁶ Althusser, Louis: Sur la révolution culturelle. *Cahiers marxistes-leninistes* 15. sz. (1964). 5–16. URL: <https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cml14-sur-la-revolution-culturelle>. Hozzáférés: 2023.12.04.

azon az alapon állítja szembe a franciával, hogy gyökeresen másként értelmezi a vágy elemzését Hegelnél.⁵⁷ Míg a német hagyomány (Axel Honneth Hegel-elemzésével és Jürgen Habermas Bataille-kritikájával példázva) a *Fenomenológia* híres öntudat fejezetének elemzésekor *szembeállítja* a társadalmiság létrejöttét lehetővé tevő elismerést a vágygal, addig a francia recepció (Lacan, Derrida, de legfőképpen Bataille) Kojève 1931-es meghatározó előadásait⁵⁸ követve (vagy Bataille esetében azt opponálva) a vágyból *eredeztet*i az elismerést (a társadalmi létet). A francia modell szerint a társadalmi elismerés nem leváltja, vagy egy magasabb, morális szinten ismétli a vágy munkáját, a másikkal való kapcsolat megteremtését, hanem bármiféle kapcsolat a másikkal (interszubbektivitás) csak a vágy által lehetséges és a másik általi elismerés, illetve a másik elismerése maga is vágyformák. Annak az eseménynek, amelyet éppen körülírunk, alapvető kontextusa ez az értelmezés, nem egyedülként, nem is determinálóként (az esemény *per definitionem* túldeterminált),⁵⁹ de elengedhetetlenként. A vágy szerepe lehet freudiánus vagy anti-freudiánus (mint Deleuze és Guattari esetében), de bensőségesen kapcsolódik össze bármi új, más, transzgresszív termelésével az eseményben. Újat csak az adott meghaladásával, transzgressziójával lehet létrehozni. A társadalmi uralom csak a meghaladás vágyával hágható át és csak a vágy segítségével hozható létre az uralmi viszonyokat átíró interszubbektivitás vagy közösségiség.⁶⁰

Másrészről a szöveg társadalmi hatása nem az, hogy felvilágosítja a tudatlan néptömegeket arról, amit az elméletíró tudományosan feltárt. Az ideológiakritikának ez a – francia kontextusban Louis Althusser filozófiai és főleg a Francia Kommunista Párt lapjában megjelent politikai publicisztikájához köthető – formája a '68-as generáció számára politikailag tarthatatlanná vált, Jacques Rancière írta meg ennek legfontosabb dokumentumát *Althusser tanítása (La leçon d'Althusser)* című könyvében. Althusser az értelmiség feladatát a munkásosztály helyett elvégzett ideológiai küzdelemben látta, valamint a munkásosztály ideológia alóli felszabadításában. Rancière ezt a logikát, a valaki helyett való gondolkodást, a valakivel szemben birtokolt tudást magát nevezte elnyomónak.⁶¹ A szöveg csak akkor lehet felszabadító, ha interszubbektív társadalmi termelésen alapul: ha nem megértet valamit, hanem ha értelmezésre, közös értelmezői munkára sarkall. Ha felszabadítja a tudástermelést, nem

⁵⁷ Didi-Hubermann, Georges: *Désirer désobéir – Ce qui nous soulève* 1. Párizs: Minuit, 2019. 79.

⁵⁸ Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*. Párizs: Gallimard, 1947. 12–34.

⁵⁹ Althusser, Louis: Ellentmondás és túldetermináció. In: Althusser: *Marx, az elmélet forradalma*, 17–46.

⁶⁰ A sok személynév ajánlatként, javaslatként, sőt kihívásként érthető. Az olvasói munka sosem korlátozódik az éppen adott szövegre, az olvasás intertextuális, áthágja a könyv, a tanulmány határait. A névsor tetszőlegesen bővíthető vagy csökkenthető.

⁶¹ Rancière, Jacques: *Le Maître ignorant – Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Párizs: Fayard, 2022. 11–18.

pedig elnyomja, ellenőrzi vagy kontrollálja azt. A magyar értelmiség egészen addig a pillanatig nem ismerte fel saját tevékenységének ezt az elnyomó struktúráját, amíg az internet teret követelő újnilvánossága rá nem borította az asztalt. Mindaddig a felvilágosító szerepében tetszelgett, amíg az egyre nagyobb olvasottságú portálok végérvényesen ki nem figurázták az aláírással tiltakozó, a véleménycikkekben és interjúkban kioktató értelmiséget.

Talán azután, hogy az esemény, '68 valódi eredménye, számunkra is nyilvánvalóvá vált, az elérhető Barthes korpuszt is újra kéne fordítani ahhoz, hogy a témérdek szisztematikus roncsolás alól előtűnjön a „szöveg kéje”. Jegyezzük meg itt csupán azt, hogy a „*plaisir du texte*” ugyan valóban fordítható a „szöveg öröme”, de ennyi erővel Sade is a libertinus örömeiről beszélt a *Juliette*-ben. A *plaisir du texte* a szöveg kéje.⁶² A híres szembeállítás a *plaisir du texte* és a *jouissance du texte* között eredetileg egy töprengő kérdés a *Le plaisir du texte* lapjain, de Barthes nem azon töpreng, hogy „örömszövegnek” vagy „gyönyörszövegnek” nevezze azt, amiről beszélni akar, hanem hogy Sade-ot követve a szöveg kéjének [*plaisir*], vagy Lacant követve orgazmusnak, a szöveg gyönyörének [*jouissance*]. A tét az, miképpen értelmezzük a szöveg okozta transzgressziót: libertinus vagy pszichoanalitikus módon? Tévedés, és expliciten a szöveggel ellentétes,⁶³ ha a *plaisirt* az „olvashatóval”, a *jouissance*-ot az „írhatóval” azonosítjuk: Barthes nem a jelentés vagy a diskurzus megszakításának valamifajta posztmodern relativitáselméletét dolgozza ki, hanem a kooperatív szöveg emancipatorikus elméletét: mind a szöveg kéje [*plaisir*] mind annak gyönyöre [*jouissance*] kooperatív (írható). Általában véve kéjnek nevezi Barthes nemcsak a szöveg örömeit [*principe de plaisir*] szerinti működését, hanem a libertinus egész életét a köznapi morállal szemben, azt transzcendálva átformáló elvét, beleértve a gyönyör (Lacan szerint perverz, és az örömeit meghaladó) pillanatait is.

Az olvasó felszabadítása a jól ismert, a bevett, a közvélekedés, a *doxa* uralma alól a barthes-i emancipáció célja. Valami olyannak a kidolgozása, ami nem adott a vélemények társadalma számára, ami transzgresszálja azt. Azt is mondhatjuk: erkölcstelen; Barthes számára a hétköznapi ethosz, az erkölcsök rendszere bilincs. Ám a transzgresszió (bataille-i) elméletéhez azt a kiegészítést fűzi, hogy az csak akkor lehet felszabadító, ha kooperatív munkát

⁶² Ugyanis amiről itt szó van, nem nagyon különbözik Guy Debord és a szituacionizmus, később Deleuze és Guattari, majd Lyotard hasonló fogalmaitól, akik szintén a vágy, sőt a libidó hatóerejében bízva gondolták újra a marxi praxist, azaz a termelés fogalmát.

⁶³ Vö pl: „A »kéj« [*plaisir*] tehát itt (anélkül, hogy minden alkalommal utalni tudnánk rá) kiterjed a gyönyörré [*jouissance*], és egyben ellentéte is annak. Ám kénytelen vagyok belenyugodni a kétértelműségbe; egyfelől ugyanis szükségem van egy általában vett »kéjre« minden olyan esetben, amikor a szöveg szélsőségességére kell utalnom, arra, ami minden (társadalmi) funkcionáláson és minden (strukturális) funkcionáláson túli benne [...]” Barthes, Roland: *A szöveg öröme*. Ford.: Babarczy Eszter, Kovács Sándor, Mihancsik Zsófia, Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris, 1996. 85.

indít el, ha a transzgresszió nemcsak irodalmi bravúr, hanem „élni lehet vele”: formája a kidolgozás lehetőségét rejti. Az értelemtermelés részvételiségének vagy kooperativitásának ez a fogalma cezúrát jelöl Barthes elméleti munkájában, és ezzel valójában nincs egyedül; korszpecifikus: ahhoz az eseményhez kötődik, amit 1968 dátumával szoktunk jelölni. Nem minden probléma nélkül való ez a fogalom: a „részvételiség” szerepel azon szavak között, amelyeket Barthes „funkcionalista”, azaz mitikus, *doxává* váló szókészlet-elemekként azonosít a ’68-as diákmozgalmak nyelvében, és amelyekhez nem kevés malíciával azt a megjegyzést fűzi, hogy ha összerakjuk e funkcionális fogalmak mozaikját, amelyek különböző irányzatok jelszavai között szerepelnek, akkor az amerikai egyetemekhez jutunk.⁶⁴ Ezen hagyományos – marxista, a politikai nyelv alatt a „végső soron” gazdasági meghatározást felmutató – kritikája ellenére Barthes ’68 utáni írásai a kooperatív termelésről szólnak. Ha az eseményt abban a nyelvére redukálhatatlan formában gondoljuk el, ami létrehoz valami addig ismeretlen és megkerülhetetlen az elméleti diskurzusban és a politikai képzeletben, akkor ’68 a kooperatív termelés új eszméjét, tehát a részvételiség funkcionális fogalma helyett annak „gyakorlati” (azaz forradalmi) fogalmát teremtette meg. Nem ismeretlen persze a fogalom a diákmozgalmak előtt sem: Guy Debord az „élet” kooperatív cselekvését állította szembe a képviselés és a leképezés (a reprezentáció) uralmával. Azt állította, hogy a felszabadításnak a későkapitalista színház vagy mozi (a „spektákulum”) nézőjéből kell cselekvőt, résztvevőt formálnia. A debord-i szituacionizmus minden bizonnyal ’68 legalapvetőbb szellemi kihívása volt.

Az ajánlat (javaslat, kihívás)

„Élni a szöveggel”: Barthes meglehetősen pontosan írja le azt a lehetőséget, amelyre az elméletíró számíthat. Mi elméletírók nem azért írunk, hogy vezessünk, nem azért, hogy megmondjunk: ajánlatot teszünk, javaslunk, kihívunk, hogy olvasóink éljenek a szövegünkkel. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az esemény után már nem hagyjuk másokra (a politikusra, az újságíróra, a *spin doctorra*, az entellektüelre) a vezetés és a megmondás terhét. Arról van szó, hogy alapvető politikai problémánk van a megmondással éppúgy, mint a vezetéssel.

⁶⁴ Barthes, Roland: L’écriture de l’événement. *Communications* 12. sz. (1968). 108–112. 110. Egyébként ugyanitt szerepel az „interdiszciplináris” funkcionális fogalma is, amelynek nem funkcionális formáját nem nehéz felfedeznünk az intertextualitás barthes-i fogalmában a „szöveg”-ben, amely nem áll meg a „mű” határainál.

A javaslat megfontolást feltételez, szembeállítja egymással a „racionális” és az „emocionális” döntés alternatíváját, és az első mellett köteleződik el.⁶⁵ A javaslat a racionalitás szava, amelyet valaki vagy meghallgat és elfogad, mert meggyőzi, vagy valamilyen más (racionális vagy irracionális) okból elutasít. A javaslat nem kizárólagos, kaphatunk egyszerre több eltérő javaslatot, amelyek között választanunk kell és amelyek magukban mind racionálisak lehetnek. A javaslat elfogadása ezért vitát feltételez. A vita a javaslat elfogadását vagy el nem fogadását célozza, és önmagában is racionális. A racionális vitán alapuló javaslattal a legfontosabb probléma, hogy nem létrehozza a politikai cselekvés közösségét, hanem feltételezi azt. Javaslatot közösségünk egyenlő tagjainak, vagy munkatársainknak, vagy elvtársainknak tehetünk, de a kooperáció valamilyen formájának már mindenképpen léteznie kell közöttünk, ami lehetővé teszi egy javaslat racionális megfontolását. Ezért a javaslat nem minden probléma nélkül alkalmazható egy *politikai* közösségre vagy társadalomra [*koinónia politiké*], ami se nem feltétlenül racionális módon működik, se nem feltétlenül kooperál. A durkheimi társadalmi szolidaritás eltűnése (a társadalom kooperatív egysége evidenciájának eltűnése), vagy legalábbis annak patológikus jelenségei (mint amilyenek ma a véleménybuborékok, a falszifikálhatatlan *saját* „igazságok”, az ideologikus gondolkodás általánossága, stb.) lehetetlenné teszik a javaslatok vitáját a társadalmi nyilvánosságban. Hogy visszatérjünk a ’68-as generáció belátásaihoz: a javaslat nem *hatásos*, nem affektuális, a politikai képzelet számára üres.

A kihívás közelebb áll ahhoz a fogalomhoz, amelyet keresünk. A kihívás nem vitát generál, hanem párbajt vagy társalgást, e szó régi (barokk) értelmében, de alkalmat ad „viszályra” is. Elméleti szövegeink kihívhatnak más szövegeket, de kihívhatják a mindennapi meggyőződéseket, vagy kihívhatják az olvasójukat is. A társalgásban nem a vita dönt egy kihívásban, hanem a szellemesség, a könnyedség: a ríposzt ereje. A kihívás ebben az esetben véleményt termel, csinosabbat, tetszetősebbet, mint a kihívott vélemény. Van más kihívás is azonban, olyan, amely nem csak egy újabb véleményt fűz az eddigiekhez: Lyotard viszálynak [*différend*] nevezi azt a beszédszituációt, amely nem egyszerűen egy másik vélemény termelésére, hanem egy heterogén, az adott vélemények sokaságával, össze nem egyeztethető állítás termelésére jön létre. A viszály heterogenitása azonban sokkal inkább különböző

⁶⁵ Nem véletlenül nem régi konzervatív-liberális mesterem, Takáts József szavát, a „javaslatot”, részesítem előnyben, de ahogy jeleztem, ez egyáltalán nem szükségszerű, az olvasó kényére van bízva, melyikkel tud élni. Ezek az alternatívák megítélésem szerint mind szolgálhatják az emancipatorikus tudástermelést, de eltérő módon teszik azt.

állítások egymás mellett élését, véleménybuborékokat, eltérő nézeteket eredményez, semmint új, közösen kidolgozott társadalmi igazságokat.

Beszélni kellene persze arról is, miért kerülöm el a „csábítás” kifejezést itt, noha az elmélet kéjéről beszélünk, és mi lehetne ehhez illőbb, mint a csábítás. Az elméletíró persze mindig csábító is, tömegek csábultak el a nyolcvanas-kilencvenes évek során a francia elméletírók miatt szerte a világban. De a csábítás nem konszenzuális, nem kooperatív. Sartre volt a csábítás elméletírója, aki számára a Másik ember mindig csak a magamhoz vezető út. A csábítás egy másik világot ajánl fel, ez kétségtelen: „minden egyes cselekedetem a lehetséges-világ legnagyobb fokú sűrűségét próbálja jelezni, és a világ legátfogóbb régióihoz kapcsoltn kell megjelennie számomra – akár a szeretett lénynek *jelenítem meg* a világot, és magamat annak a közvetítőnek, aki elengedhetetlen a másik és a világ kapcsolatához, akár egyszerűen csak a világ fölötti kimeríthetetlen hatalmamot kívánom demonstrálni (pénz, hatalom, kapcsolatok, stb.)”⁶⁶ Ugyanakkor ez a világ készként, beköltözhetőként adott, ahol a csábító magát a kulcsként, e világ elérésében elengedhetetlenként tünteti fel. Ugyanis végső soron Sartre-ot (a csábítót) nem a közös világ megépítése érdekli, hanem az én elismertetése: a csábításban a Másikat magamhoz integrálom azáltal, hogy tárgyként kínálom magamat számára. A végső cél pedig, hogy létalapot biztosítsak a magam számára: „a szeretve-lenni, amit mi óhajunk már a másikért-létünkre alkalmazott ontológiai bizonyíték [...]. Objektív lényegünk magával vonja a *másik* létezését, és megfordítva a másik szabadsága alapozza meg lényegünket. Ha az egész rendszert belsővé tudnánk tenni, önmagunk alapjává válnánk.”⁶⁷ Természetesen soha nem fogunk önmagunk alapjává válni, ezért a rendszer lényegénél fogva metastabil: elcsábítok valakit, de a felajánlott világ számára nem a közös munka eredménye, hanem csupán kényelmes és ideiglenes lakhely – a szeretett lény éppolyan egyszerűen költözik ki belőle, mint ahogyan beköltözött. A csábítás szalmalángja létrehozhat viszonyt, elméleti *hype*-ot, divatot, de nem hoz létre elköteleződést, bennmaradást.

Ajánlatot egy (szellemi vagy fizikai) munkára teszünk, de tehetünk ajánlatot a szerelemre is (kérdés, persze, hogy nem munka-e maga a szerelem is). Az ajánlat önmagában szintén lehet semmire nem kötelező, visszavonható, csevegő, vagy akár hamis, de éppennyire lehet az örökkévalóságra szóló is. Mi a különbség a csábítás és a szerelmi ajánlat között? Éppen az, hogy az ajánlattal élni, míg a csábításnak csak engedni lehet. Ajánlatot tenni azt jelenti: felajánlani a szerelem közös kidolgozásának, megvalósításának, szükségszerűvé tételének

⁶⁶ Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford.: Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan, 2006. 444–445.

⁶⁷ Sartre: *A lét és a semmi*. 443–444.

lehetőségét, nem pedig azt, hogy választ, döntést csikarunk ki, és rosszhiszeműségnek nevezzük a hezitálást, a bizonytalanságot, a már előre eldöntött viszony előtti meghökölést, mint Sartre teszi a *Lét és a semmi* lapjain.⁶⁸ Az elméletíró, ha ajánlatot tesz, nem egy kész világba, egy utópiába vezeti olvasóját: azt ajánlja fel, hogy éljen vele, és hozzon létre vele együtt egy új, más társadalmat. Munkára hív, nem kész palotát ajánl. A kudarc lehetősége mindig fennál. De melyik együttműködésnél nem? Ez a munka az, ami az „egyet nem értés”, az emancipáció, az egyenlőség konstrukciójának valódi lehetőségét hordozza.⁶⁹

Az ajánlat, a javaslat, a kihívás beszédszituációk. Ezek éppannyira lehetnek konformisták, mint amennyire transzgresszívek. Az elmélet maga áthághatja vagy affirmálhatja a vélemények, a doxa világát uraló szabályokat. A transzgresszív elmélet *viszályt* okoz, az is lehet, hogy *egyet nem értést* generál, míg a konformista elmélet csak egy újabb véleményt hoz létre. Vannak elméletírók, akik a vélemények szaporítására teszik fel munkásságukat. Amit mi – az emancipatorikus elmélet mellett elkötelezettek – tehetünk: elhatárolódunk ezektől és más ajánlatot teszünk: ajánlatot egy másik világ együttes létrehozására.

⁶⁸ Sartre: *A lét és a semmi*. 93–94.

⁶⁹ Lásd: Rancière, Jacques: *La mésestente*. Párizs: Galilée, 1995. Az egyenlőség konstrukcióként való értelmezéséhez lásd: Bagi Zsolt: *Az esztétikai hatalom elmélete*. Budapest: Napvilág, 2017. 47–71.