

Bakcsi Botond

Az erőszak politikai elgondolhatóságáról

Támpontok egy hipotézishez

A nyugati politikafogalmunk egyik konstitutív eleme már az antikvitás óta az erőszak ki-küszöbölésének igénye és előfeltevése: a politikáról mint önálló szféráról attól a pillanattól fogva beszélhetünk, hogy az erőszakot politikailag korlátozták, ami azt jelenti, hogy megismert, jól körülhatárolt és uralt szférává változtatták. A politikai cselekvés lehetősége akkor nyílik meg, amikor a társadalmi életben háttérbe szorulnak a pusztá erőszak megnyilvánulási formái, amelyek csírájában lehetetlenítik el az emberek kölcsönös elismerését, a közöttük létrejövő kommunikációt és konfliktusaik békés megoldását. A görög polisz, amint arra Hannah Arendt több ízben is felhívta a figyelmet, önmagát az agora, azaz a szabad férfiak gyülekezési és véleménynyilvánítási tere köré építette, a „politikait” mint olyant pedig „az egymáshoz-, egymással- és a valamiről-beszélés köré helyezte, s ezt az egész szférát az isteni *peithó*, az egyenlők közötti, kényszer és erőszak nélkül működő meggyőző- és rábeszélő-erő terepének tekintette. Ezzel szemben a háború s a hozzá kapcsolódó erőszak teljes egészében kiszorul a tulajdonképpeni politikából, ami egy polisz tagjai között jön létre s működik.”¹

A modern kor kezdetén a politikai uralom fogalma az államiság fogalmával kapcsolódott össze, és ebben a folyamatban szintén döntő szerepe volt az erőszak korlátozásának és a társadalmi biztonság növelésének. A 16. századi dinasztikus és vallásháborúk korát lezáró ún. vesztfáliai rend a külső és a belső békét, azaz az illetékességi körök és a határok kölcsönös elismerését jelentette, amelynek döntő következménye az volt, hogy kijelölték az erőszak legitím használatának egyetlen lehetséges birtokosát, az államot. A vesztfáliai folyamat lényege az előfeltevése az, hogy az állam a maga erőszak-monopóliumát (magyarán azt, hogy törvényileg tiltja mindenki más számára az erőszak bármely formáját) azáltal legitimálja, hogy azt a béke fenntartására használja fel.² Nem véletlen, hogy ebben a kontextusban alakult ki a modern szuverenitás fogalma is, amely végső soron az erőszak intézményesítését jelenti, ezért az erőszaknak ezt a koncepcióját jelölhetjük akár a konstitutív erőszak fogalmával is. Egyik klasszikus megfogalmazásával Hobbesnál találkozhatunk, aki az erőszak kordában tartására szánt látható hatalmat, a *Leviatán*-t a következőképpen jellemzi: „a minden egyes állampolgár által ráruházott megbízatásnak birtokában akkora hatalommal és erővel rendelkezik, hogy a megfélemlítés eszközével élve mindenki akarátát a belső békére és a külső ellenséggel szembeni kölcsönös összetartásra irányítja”.³ Ez azt jelenti, hogy ettől fogva kizárólag az állam szervezheti meg az erőszakot, és kizárólag ő rendelkezhet e szervezett erőszak reprezentációjának jogával. Ez

Bakcsi Botond (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, boticus@gmail.com

¹ Hannah Arendt: *Mi a politika?* = *Uő: A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter. Bp. 2002. 114.

² Vö. ehhez Balogh László Levente: *Állam és erőszak*. Politikatudományi Szemle 2011. 1. sz. 122–123.

³ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Bp. 1999. I. 209.

pedig azzal jár, hogy a megfélemlítésnek ez a módja ugyanakkor koncentrálja és homogenizálja a félelmet.

Az erőszak intézményesülésének ezt a folyamatát a modern államiság történetében a szociológus Norbert Elias úgy írja le, hogy az eredetileg magánkezekben, majd magánmonopóliumokban szétszórtan levő erőszak fokozatosan az uralkodóra szállt át, később pedig, a népszuverenitáshoz kapcsolódva, deperszonalizálódott, és mintegy a köz monopóliumává vált.⁴ Ez a folyamat vezetett oda, hogy a 20. század elején Max Weber azt a megállapítást tehetette, hogy „az állam az az emberi közösség, amely egy meghatározott területen – a terület hozzátartozik az állam ismérveivel – önmaga számára igényli (sikerrel) a legitim fizikai erőszak monopóliumát”, azaz hogy a modern állam vált „az erőszakhoz való jog egyedüli forrásává”.⁵ Ezek a történeti és szociológiai szempontból pontos leírások arra világítanak rá, hogy az állam intézménye egy olyan kettős folyamat, amely egyrészt erőszakon alapul, másrészt azonban fennmaradása és működése érdekében kivonja azt a társadalom életéből, sőt egy idő után a hatalom nyilvános megjelenítési formáiból is (gondoljunk itt csak a párbaj betiltására és a nyilvános kivégzések gyakorlatának megszüntetésére). Fogalmilag ezt a folyamatot a hatalom intézményeinek az erőszaktól való világos elkülönüléseként írhatjuk le. A jogállamiság alapfeltevése ugyanis az erőszak jogi kodifikálhatósága, azaz a rossz fogalmi szférájába való utalása és mint ilyennek a politika intézményesült rendjéből való kirekesztése. E hatalomkoncepció felől szemlélve írhatja a kései Hannah Arendt, hogy „a hatalom valóban hozzátartozik minden állami közösség, sőt minden valamiképpen organizált csoport lényegéhez – az erőszak viszont nem. [...] Az erőszak ott lép színre, ahol a hatalom veszélyben van [...] Az erőszak meg tudja semmisíteni a hatalmat; és teljességgel képtelen hatalmat létrehozni.”⁶

Csak hogy az erőszaknak ezt a megnyugtató, lévén, hogy instrumentalizált, korlátozott és apolitikus fogalmát több megrázkódtatás is érte a 20. században. Itt most csupán három aspektust említenék meg vázlatosan: a totalitarizmusokra, a decentralizált, kaotikus erőszak globális megnyilvánulási formáira és a kortárs kapitalizmus irányából jövő kérdésfelvetésekre, az ezek által felvetett kihívásokra gondolok. A totalitarizmusokban az erőszak mintegy kormányzati elvvé vált, ezzel megkérdőjelezve az állami erőszakmonopólium legitimitásának központi elemeit, azaz a béke biztosítását és a biztonság fokozását. Mindez csak a legvégletesebb formája a különböző kormányzatok által gyakorolt szimbolikus erőszaknak, amely napjainkban immár az egyének magánéletébe is behatol a legkülönfélébb, látszólag kényszermentes, de valójában igencsak erőszakos formákban (gondoljunk most csak a politikai propaganda egy igen kifinomult, aktuális példájára, a Cambridge Analitica botrányra).

A decentralizált és globálissá vált erőszak a szuverén nemzetállamok meggyengülésével az erőszak privatizációjának különböző formáit mutatja fel, ezáltal megkérdőjelezi az állam monopóliumhelyzetét az erőszak kezelésében. Ide tartoznak a harmadik világbeli önálló tartományok, magánhadseregekkel rendelkező törzsfők (például a szomáliai klánrendszer különböző csoportosulásai), a drogkereskedelem államok fölötti struktúrái által gyakorolt erőszak (a mexikói vagy kolumbiai főhadiszállású polipszervezetek), a gerillák (a Fülöp-szigeteki kommunisták és iszlám felszabadítási frontok) és különböző ellenállási mozgalmak (például a perui Fényes

⁴ Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Bp. 2004. 360–365.

⁵ Max Weber: *A politika mint hivatás*. = *Uő: A tudomány és a politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Bp. 1995. 54–55.

⁶ Hannah Arendt: *Hatalom és erőszak*. Ford. Szabó Csaba. Vulgo 2005. 3. sz. 149–152.

Ösvény és a Tupac Amaru közötti konfliktus) vagy éppen a vallási eredetű konfliktusok (például az arab világot átszelő síita–szunnita konfliktusra, amely lehet lokális, mint a libanoni konfliktus, de válhat nemzetközivé is, mint a szíriai konfliktus), amelyek mind-mind az illető államok szuverenitását gyengítik és vitatják, éppen az erőszak monopolizálására vonatkozó joguk megkérdőjelezése révén. Ide sorolhatóak ugyanakkor a különböző szektarizmusok, integralizmusok, az iszlamizmus vagy a globális terrorizmus kérdései is, amelyek a mediatisáltságuk révén a félelem elszabadításához, az állami koncentrációval és uralhatósággal szemben éppen a félelem szétszóródásához, egyúttal pedig az erőszak lokalizálhatatlanná tételéhez vezetnek.

A harmadik aspektussal, amely szétrombolja az erőszak megnyugtató, etikus fogalmát, éppen a kapitalizmus kortárs fázisa szembesít. Napjainkban ugyanis az tapasztalható, hogy a kapitalizmus egyik legjobban eladható terméke az erőszak lett. Az emberek közötti erőszak tiltásának hagyományos diskurzusaival szemben a kortárs kapitalizmus létrehozta az erőszakos megnyilvánulások megjelenítésének területeit, amelyeket átenged a mindinkább autonómmá váló részrendszereknek (ez *entertainment* világától kezdve egészen a magánkézben levő biztonsági szervezetekig). Nemcsak az állam, hanem a társadalom sem zárkózik el immár az erőszaktól, noha az erőszak elgondolását elveti, pusztán műszaki-gazdasági problémaként kezeli.

Ezek a látszólag egymással ellentétes megnyilvánulások csupán egyazon probléma különböző aspektusait képviselik: az erőszak alapvető kormányzati elvvé válása, privatizációja vagy éppenséggel áruvá változtatása immár kétségkívül megingatja azt az illúziót, hogy az erőszak ártalmatlanítható, kivonható a politikai cselekvés és reflexió területéről, azazhogy a politika kizárólag egy politikamentes övezet körülhatárolására, ennyiben az erőszak elfojtására alapozható. A kérdés, amit e vizsgálódások során megfogalmazok magamnak, az, hogy milyen problémákkal szembesítik a politikai reflexiót az erőszaknak ezek a formái. A kérdés nyomán azt a kezdeti hipotézist vagy legalábbis kételyt fogalmazom meg, hogy az erőszak talán nem föltétlenül iktatható ki a mai politikai reflexió területéről, lévén, hogy annak egyik kulcsfontosságú elemévé vált.

A politikai filozófia történetében ez természetesen nem számít újdonságnak, hiszen több olyan gondolkodó is volt, aki a maga politikai rendszerét nem az erőszak kiküszöbölésének utópisztikus felfogására alapozta. Spinoza például tudatában volt annak, hogy a természeti állapot nem egyértelműen elkülöníthető a társadalmi állapottól, sőt ha egyáltalán beszélhetünk természeti állapotról, azt nem abban az értelemben tehetjük, mint Hobbes, ti. hogy azt a mindenki harca mindenki ellen fenntarthatatlan állapotoként írjuk le, amelyet teljes egészében megszüntet a Leviatán halandó istensége. Ezzel szemben Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmányban* azt állítja, hogy az erőszak nem küszöbölhető ki a társadalmi állapottól, hiszen – ahogy arra Étienne Balibar rávilágított – a politika nála mindig az erőszak excesszusa vagy maradéka az ésszerű kommunikáció rendjében, egy törés a vélemény és annak nyilvános közlése között. Félreértés ne essék, Spinoza is a kormányzat erőszakosságának visszaszorítását jelöli meg a politika céljaként az ész és a szabadság nevében, sőt az uralomnak arra a paradox dialektikájára is rávilágít, amely nem hierarchikus viszonyként, hanem eredendő interdependenciaként határozza meg a hatalmat (Balibar ezt a hatalomkonceptiót jellemzi a „tömegek félelme”, „la crainte des masses” kettős genitivust tartalmazó, sűrített fogalmával).⁷ Mindennek ellenére Spinoza rávilágít annak a többletnek a szerepére, amelyet a szimbolikus erőszak tölt be a hatalom

⁷ Vö. Étienne Balibar: *Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses.* = Uő: *La crainte des masses.* Paris 1997. 57–88.

mechanizmusainak a fenntartásában. A *Teológiai-politikai tanulmány* egyik passzusában írja: „hogy helyesen megértsük, meddig terjed az állam joga és hatalma, meg kell jegyezni, hogy az állam hatalma nem éppen abban van, hogy az embereket félelemmel kényszerítheti, hanem általában mindenben, amivel elérheti, hogy az emberek engedelmeskedjenek parancsainak. [...] Kitűnik ez a lehető legvilágosabban már abból is, hogy az engedelmisség nem annyira a külső cselekvésre, mint inkább a lélek belső cselekvésére vonatkozik. [...] Mert ha azoknak volna a legnagyobb hatalmuk, akiktől a legjobban félnek, akkor bizonyára a zsarnokok alattvalói volnának a leghatalmasabbak, mert zsarnokaik tőlük félnek a legjobban. Továbbá, ámbár nem lehet a lelkeken éppúgy uralkodni, mint a nyelven, mégis bizonyos tekintetben a lelkek a legfőbb hatalom uralma alatt állnak, mert a legfőbb hatalom sokféle módon elérheti azt, hogy az emberek igen nagy része azt higgye, szeresse, gyűlölje stb., amit ő akar.”⁸ Itt a parancsokban megnyilvánuló uralomról a manipuláción keresztül történő hatalomgyakorlásra, avagy másik szemszögből, az önkéntes szolgaságról a beleegyezésen alapuló szubjektívációra való áttérésről van szó. Ennek a változásnak az a lényege, hogy a szuverenitás immár minden egyes szubjektumra egyenként (*omnes et singulati*) fejt ki hatását: ez az interiorizáció alapvetően individualizáló jellegű, erőszakos jellege pedig abban nyilvánul meg, hogy sikerül elérnie azt, hogy a szubjektumok az engedelmisség forrását ne külső kényszerként, hanem belső késztetésként fogják fel és éljék meg.

Ha a problémát a másik oldaláról is szeretnénk megvizsgálni, felmerül a kérdés, hogyan viszonyul az erőszakhoz a forradalmi hagyomány. Más szavakkal, a kérdés az, vajon minőségileg megváltozik-e az erőszak fogalma akkor, ha egy antietatikus, kritikai diskurzus részévé válik, azaz ha a politikai gondolkodás – mondjuk így az egyszerűség kedvéért – az erőszak destitutív fogalmát használja. A forradalmi hagyomány az ellenálláshoz való jog gondolatából származtatható, amely – Hobbesszal ellentétben – nem a *bellum omnium contra omnes* tartja a legfőbb rossznak, hanem a zsarnokság eltűrését. Montesquieu például az ellenállás jogában az erőszak pozitív formáját látja, amely azért, hogy megszünteti a zsarnoknak az emberek közötti szabad kapcsolatteremtést és kereskedelmet ellehetetlenítő intézkedéseit, emancipálja a szubjektumokat, következesképpen produktív erővé válik, ezáltal magának a politikának felélesztését, a társadalom újraalapítását hajtja végre.⁹ A marxi forradalmi elmélet, amely bizonyos tekintetben az ellenállás gondolatának továbbfejlesztéseként is felfogható, az erőszakot kiküszöbölhetetlennek tekinti a hűbéri termelési módból a tőkésbe való átmenet folyamatában, ennek analógiájára pedig az erőszakot véli a kommunista termelési módba való átmenet egyetlen lehetséges eszközének. Amint Marx *A tőkében* fogalmaz: „Az erőszak a bábája minden régi társadalomnak, amely új társadalommal terhes. Maga is gazdasági potencia.”¹⁰ Ez az elmélet ugyanakkor az erőszakot nem tekinti öncélnak, hiszen a kommunista társadalom létrejötte ebben a koncepcióban éppen az állami elnyomás erőszakosságának felszámolására irányul. Mindössze arról van szó, hogy a forradalmi politika az erőszak erőszakos megszüntetéseként gondolja el önmagát, tehát az erőszak szükségszerűségéből nem következtet annak kiküszöbölhetetlenségére, hanem épp ellenkezőleg, egyféle utópikus társadalomkoncepció okán úgy véli, hogy a majdan létrejövő egalitárius társadalom mintegy transzcendálja, meghaladja az erőszakot. A *Violence*

⁸ B. Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford. Szemere Samu. Bp. 1984. 245–246.

⁹ Vö. Bertrand Ogilvie: *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Paris 2012 64–65.

¹⁰ Karl Marx: *A tőke I.* Bp. 1978. 702.

et politique c. tanulmányában Étienne Balibar mellett érvel, hogy az erőszaknak ez a két, Spinozánál és Marxnál megjelenő fogalma, amelyeket – ideiglenesen – konstitutív és destitutív fogalomnak nevezek, egyazon éremnek a két oldala, hiszen mindkettő háttérben egy olyan közös antropológiai felfogás áll, amely az emberi természet olyan minimumát tételezi, amelyben minden transzindividuais viszony eredetileg a szubjektum igenléséhez kötődik. Ezen az alapon vált egyáltalán lehetővé minden olyan politikai gyakorlat kibontakozása, amely a társadalmi intézmények megőrzésére, reformjára vagy éppen újraalkotására irányult.¹¹

A fenti kétféle paradigma szemügyre vétele után felmerül a kérdés, hogy az erőszak fogalmát ért modern kori elmozdulások vagy megrázkódtatások, amelyeket az imént vázlatosan felidéztem, mit adhatnak hozzá az erőszak elgondolhatóságához. Hipotézisem szerint az említett jelenségek éppen azzal szembesíthetők a politikai gondolkodást, hogy az erőszak problémáját többé már nem kezelheti monolit, könnyen körülhatárolható és a politikai szférán kívül helyezhető kérdésként. Más szavakkal, arra figyelmeztetnek, hogy napjainkra az erőszak szétszóródott, létrehozott egy sajátos bizonytalansági zónát, megváltoztatva ezzel nemcsak a politikai szubjektíváció kérdését, hanem általában véve az ember fogalmának politikai meghatározhatóságát is.

Ennek az elmozdulásnak az egyik aspektusára már Hannah Arendt is felhívta a figyelmet totalitarizmus-könyvében. Arendt többek között ezt írja: „Az alapvető különbség a modern diktatúrák és minden más, történelmi egyeduralmi rendszer között az, hogy napjainkban az erőszak nem az ellenfelek kiirtásának és megfélemlítésének egy módja, hanem a tökéletesen engedelmes tömegek feletti uralom eszköze. [...] az erőszak csak fejlődésének legutolsó fokán válik a kormányzás egyetlen formájává. Egy totalitárius rendszer megteremtésekor az erőszakot úgy kell bemutatni, mint egy meghatározott ideológia megvalósításának eszközét, és a terror állandósításának időszakára ez az ideológia szükségképpen már sokak, esetleg a többség tetszését elnyerte.”¹² Amire itt Arendt rávilágít, az nem más, mint az eszközjellegű erőszaknak kormányzati elvvé alakulása, amely olyan mértékben operacionalizálódik, hogy végül átveszi az ideológia szerepét, és a tömegek, a többség szemében mintegy legitimmé is válik.

Azt, hogy az erőszak nem pusztán instrumentális jellegű, és lényege nem ragadható meg egyszerűen a dezorganizáció fogalmával, avagy, pozitív megfogalmazásban, azt a paradox gondolatot, hogy az erőszak az intézményesülés alapjául is szolgálhat, már Rousseau megfogalmazta híres tételében, amely szerint azokat az állampolgárokat, akik nem hajlandók tekintetbe venni a köz érdekét, az általános akaratot, „kényszeríteni kell [...], hogy szabadok legyenek”, azaz egész egyszerűen engedelmességre kell őket kényszeríteni.¹³ Később, a forradalmi terror idején Saint-Just ültette gyakorlatba ezt a tézist, mintegy levonva belőle a következtetést szállóigévé vált mondatában: „Pas de liberté pour les ennemis de la liberté!” Ennek a gondolatnak az implikációi már a 20. század eleji totalitarista rendszerek korában láthatóvá váltak, amennyiben ténylegesen létrehozták – Arendt szavaival élve – a „tökéletesen engedelmes” embert. Ennek az embertípusnak az egyik végletes típusa, metaforája a koncentrációs táborokról szóló visszaemlékezésekből ismerhető, a lágérsargonban csak „muzulmánok” nevezett figura, a jóvátehetetlenül kimerült, ellenállási képességét teljesen elvesztett ember, akire főként az

¹¹ Étienne Balibar: *Violence et politique: quelques questions*. = Uő: *Violence et civilité*. Paris 2010. 38.

¹² Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Bp. 1992. 9–10.

¹³ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Bp. 1978. 482.

jellemző, hogy – Primo Levi szavaival – már jóval a teste halála előtt elvesztette „a megfigyelés, az emlékezés, a mérlegelés és az önkifejezés képességét”,¹⁴ azaz esetében eltűnt az emberit a nem emberitől elválasztó határvonal. Ez az „emberi állapot” talán csak manapság vált igazán általános jelenséggé, amikor az erőszak terei nyilvánvalóan eloldódtak a jogi normák kontrolljától (gondolhatunk itt a titkos CIA-börtönökben mindennemű vádemelés nélkül fogva tartott személyektől kezdve egészen a milliós tömegeket érintő migráció problémájának nemzetközi szintű megoldhatatlanságára, stb.). Megint csak Étienne Balibar gondolataihoz csatlakozva ezt a problémát úgy is megközelíthetjük, hogy korunkban általánossá váltak az intézményteremtés és az erőszaktermelés közötti elkülöníthetlenségről vagy meg nem különböztetésről tanúskodó helyzetek, amelyekkel éppen az a gond, hogy feladják azt – a Spinozánál és Marxnál még meglevő – antropológiai minimumot, amely a politikai szubjektum integritásához, az intézmények és a közösség fenntartásához vagy reformjához szükséges. Ennek a jelenségnek pedig az a következménye, hogy a politika immár adekvát módon nem elgondolható sem az erőszak megszüntetésére vagy az erőszakmentesség előállítására szolgáló eszközként, sem pedig önmagában való célként, saját feltételeinek az olyan megváltoztatásaként, amely megkövetelné tőle az ellenerőszak alkalmazását.¹⁵

A decentralizált, kaotikus erőszak vagy a globális terrorizmus jelenségei nyomán a politikai szubjektívációnak azok a kérdései válnak továbbgondolhatóvá, amelyek korábban a totalitarizmus kapcsán merültek fel. Az erőszaknak ezek a formái ugyanis valamilyen módon mind az identitáspolitika megnyilvánulásaiként foghatók fel. Az erőszak ebben a kontextusban egyrészt jelentheti az identitással szembeni fenyegetésre adott (az etnikai identitarizmusoktól az integralizmusig terjedő skálán mozgó) válaszreakciók összességét, olyan gyakorlatokat, amelyek alternatívaként fogalmazzák meg önmagukat a diadalmas modernitásnak a hagyományos életvilágot elspró folyamataihoz képest. Másrészt tévedés lenne ezt a fajta erőszakot pusztán reakcióként felfogni, hiszen – amint arra Michel Wieviorka felhívta a figyelmet – manapság már olyan konstrukciókhoz vezet, amelyek új típusú kollektív identitásokat hoznak létre, amelyekben a szubjektíváció immár elválik a racionalizációtól (a különféle szektáktól kezdve egészen az iszlamizmus jelenségéig). Ez utóbbi esetek immár a modernitásban bekövetkező törésre világítanak rá, hiszen olyan posztmodernnek nevezhető kommunitarizmusokat hoznak létre, amelyek elszakadnak a saját vallásos hagyományaiktól, ugyanakkor a modern állammegzeti identitás integrációs mechanizmusain kívül rekednek, legfontosabb ismérvük talán éppen az, hogy mindenáron láthatóságra törekcsenek. Wieviorka szerint annyiban beszélhetünk az erőszak új paradigmájáról, „amennyiben a modernitás válsága immár olyan mértékűvé vált, hogy a megelőző korszak rendszerszintű konfliktusai elvesztették strukturáló szerepüket, ami a politikai hanyatlását táplálni, és amennyiben a rendre vonatkozó régi alapelvek felbomlása a válság fogalmát túlságosan erőtlenné teszi ahhoz, hogy számot adhasson a szerkezet felbomlása és a káosz által uralt helyzetekről”.¹⁶

A kapitalizmus által folyamatosan áruvá változtatott és a spektákulum rendjébe integrált erőszak a korlátlan szabadság megélhetőségét, a kényszermentes világ utópiáját jeleníti meg. A kapitalizmusnak ebben a 3.0-ás változatában, amely a társadalmi egyenlőtlenségek

¹⁴ Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Ford. Betlen János. Bp. 1990. 104.

¹⁵ Étienne Balibar: *Violence et politique*. 38.

¹⁶ Michel Wieviorka: *La nouveau paradigme de la violence*. Cultures & Conflits, 1998. 29–30, <https://journals.openedition.org/conflits/728>. (Letöltve: 2018. szeptember 10-én.)

megszűnéseként mutatja be a maga új, projektalapú hálózati rendjét, az erőszak a rendszer dinamikáját fenntartó, ezért szükségszerű eszköznék, a projektek rendjébe való bekapcsolódási lehetőségnek, az önmegvalósítás egyik módozatának tűnik csupán. A kapitalizmusnak ebben a fázisában a szubjektum önmagát kényszeríti az emancipációra, mintegy erőszakot alkalmaz magán, hogy minél szabadabbnak tűnjék. Csakhogy ezt az önkényszerítő reflexet a kapitalizmus „harmadik szelleme” sugallja a maga rendkívül szofisztikált vágygeneráló és feszültségvezető mechanizmusaival, azaz a latens szimbolikus erőszak megannyi eszközével, amelyek éppen azért olyan sikeresek, mert a politikai konfliktusok felszámolhatóságának gondolatával kecsegtetik a mindinkább egydimenzióssá váló szubjektumot. Csakhogy e magát megnyugtatónak bemutató, fogyasztói világrendben számos ki nem mondott belső feszültség gyülemlik fel, mivel olyan egyének egyre növekvő tömegét „termeli ki”, akik nem egyszerűen a létminimum alá süllyednek, és nap mind nap az igazságtalanság számos formájának vannak kitéve, hanem immár egyszerűen „pluszban vannak”. Bertrand Ogilvie ezért állíthatja, hogy a piac kortárs logikája nem más, mint közvetett és kihelyezett népiértési logika, amely úgynevezett selejtes, eldobható embereket (*poblacion chatarra, garbage humans*) termel.¹⁷ Ennek a korai iparosodás óta elindult folyamatnak az erőszakossága éppen abban áll, hogy olyan társadalmat kíván létrehozni, amely tulajdonképpen a társadalom tagadására épül. A kapitalista termelés által uralt társadalmak ugyanis elérték a szimbolikus jogfosztottságnak azt a szintjét, ahol az embert pusztán „humán erőforrásként” kezelik, a szubjektum tehát többé nem a dolgok rendjével való konfrontációból alakul ki, hanem azonos szintre kerül a dolgokkal. Ebben a világrendben az erőszak immár nem valamely elismert tekintély kívülről jövő kényszereként jelenik meg, hanem olyan strukturális elidegenedésként, amely elsősorban a szubjektumnak az önmagával fenntartott viszonyát érinti. Ahogy Bertrand Ogilvie fogalmaz, „az erőszakban a modern szubjektum nem is annyira a saját megsemmisülésével, hanem inkább a saját lehetetlenségével szembesül, pontosabban a lehetetlenségének a lehetőségével; nem egyszerűen a saját személyes halálával szembesül, hanem rádöbben, hogy lehetséges, az életének senki számára sincs értelme”.¹⁸

Az erőszaknak ez a fogalma nem egyszerűen a kizsákmányolás és a kirekesztés különböző formáit világítja meg, hiszen ez a helyzet sokat változott a kapitalizmus korai fázisa óta: ne feledjük, hogy a 19. századi szociális mozgalmak és lázadások jó néhány kirekesztett csoport számára nyitották meg az „állampolgárság” kapuit, azaz integrálták őket a politikai társadalomba. Csakhogy manapság a tőke nemcsak a munka feltételeit rendeli alá a saját logikájának (a jövedelem maximalizálásának), hanem a politika feltételeit is igyekszik átalakítani, amennyiben azt a saját rendjének a megdöntésére irányuló potenciális forradalmi erők folyamatos ellehetetlenítésévé alakítja. Balibar az erőszaknak ezt az új, globális formáját „megelőző ellenforradalomként”¹⁹ írja le, ami alatt olyan, részben állami, részben gazdasági rendszert ért, amely elsődlegesen nem a konkrét fizikai kényszerítésben, hanem a politikai szubjektíváció ellehetetlenítésében, a politikai mint olyan felváltásában nyilvánul meg. Az erőszaknak ez a formája alapvetően azzal a következménnyel jár, hogy az emberi lény bármikor a fent említett elkülöníthetlenségi helyzetbe kerülhet, amelyben a számára felkínált vagy az általa megalkotott identifikációs mintázatok

¹⁷ Bertrand Ogilvie: *i.m.* 72–73.

¹⁸ Uo. 77.

¹⁹ Étienne Balibar: *Violence et mondialisation: une politique de la civilité est-elle possible?* = Uó: *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'État, le peuple.* Paris 2001. 198.

inkompatibilissé válnak a „közös” szférájához való tartozással, következésképpen nem tudják biztosítani a létfenntartás, a munka, a kultúra, a véleménynyilvánítás elementáris formáit. A „jogokhoz való jog” kérdése, amelyet Arendt vezetett be a totalitarizmus kapcsán, a mai kontextusban azt fejezi ki, hogy az erőszak a kortárs társadalmak strukturális jellegzetességévé vált, hiszen a prekariátus bárkit bármikor olyan helyzetbe hozhat, hogy elveszíti a kapitalista termelés láncolatához való tartozás kritériumait, következésképpen a közösséghez való tartozás jogát is. És ugyanez nemcsak a nemzeti szuverenitások határain belül érvényes, hanem nemzetközi vonatkozásban is, ahol – Agamben észrevétele szerint – az egyes államok közötti, a nemzetközi jog által szabályozott viszonyrendszerből kiszoruló „demarkációs zónák” (fogolytelepek, menedékkérők ideiglenes táborai stb.) egy olyan politikai állapotnak a metaforáivá válnak, amelyet nem a demokrácia ellentétéként, hanem igazából annak radikalizálódásaként kell elgondolni. A kivételes állapot normává válása kiélezett formájában mutatja meg a kortárs demokráciákra jellemző biopolitika lényegét, amely kizárja az ember politikai személyiségét, a pusztá életére redukálja őt, más szavakkal, az identitást leválasztja a személyiségről, pusztá rendészeti tárggyá alakítja át. A kivételes állapot normává válása azt a paradigmát mutatja meg, amelyben a politika nem a közös tér *logosz* és *peithó* általi megalkotását jelenti, hanem csupán a pusztá élet fölötti döntések folyamatát, amelyek leginkább a szuverenitás logikájába illeszkednek.²⁰

Úgy vélem, az erőszak kortárs paradigmáira vonatkozó kérdéseket akkor tudjuk egyáltalán felvetni, ha nemcsak a globális konszenzus, hanem a disszenzus felől is igyekezzük elgondolni a politikát annak érdekében, hogy számot tudjunk adni a mai társadalmainkban jelen levő, egyre markánsabb, bár kevésbé teoretizált törésvonalokról (a populizmusok térnyerése, a prekariátus elterjedése stb. mögött jelen levő erőszak kérdéseiről). Jelen írás keretei között arra szorítottam csupán, hogy felvessem az erőszaknak egy disszenzus alapú politika-fogalom felőli elgondolhatóságát, amely azt a feladatot fogalmazza meg a maga számára, hogy szétszálazza azt, ami a felismerhetetlenségig összegabalyodik a mai erőszaknak a decentralizált, alapvetően jelentés és cél nélküli, a legitimitáció igényét is maga mögött hagyó formáiban, illetve a politikai elgondolás munkája révén igyekszik felfüggeszteni, hatástalanítani az erőszak kiküszöbölésére épülő politikai diskurzusok alapvetően erőszakos jellegéből adódó gondolati rövidzárakat.

On Thinkability of Violence from the Perspective of Politics

Keywords: violence, institutionalisation, political subjectivation, totalitarianism, capitalism, bare life

The history of the modern statehood can be described as an increasingly complex process of pacifying the social conflicts, of rejecting the violence up to the point that the state itself becomes the sole legitimate holder of the monopoly on violence. However our daily experiences show us that violence has become the best-selling product of capitalism. Twentieth-century forms of totalitarianism or contemporary terrorism revealed relating to the issue of the violence, a sum of questions that make us rethink the issues of personal and social identity, distinction between the human and non-human, the possibility of separating political life and bare life as well. In my paper, I attempt to analyze the concept of violence from the aspect of these constitutive relations of the political domain.

²⁰ Giorgio Agamben: *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*. Trad. Alexandru Cistelean. Cluj 2006. 134–144.