

Kiss Lajos András

Társadalom az állam ellen – Pierre Clastres etnoanarchista politikafilozófiája

Bevezetés

Pierre Clastres a 20. század francia szellem- és társadalomtudományi életének egyik legizgalmasabb alakja. 1934-ben született, és 1977-ben halt meg egy szerencsétlen közúti balesetben. Miként a kortárs brazil antropológus, Eduardo Viveiros de Castro fogalmaz, Clastres halála akkor már a második nagy vesztesége volt annak az antropológus nemzedéknek, amely a hatvanas évek közepén tűnt fel, és eredeti gondolataival Franciaországon túl is komoly elismertségre tett szert. Ennek a generációnak Lucien Sebag volt az első képviselője, akinek harmincegy éves korában jelent meg az első és egyben utolsó befejezett munkája *Marxizmus és strukturalizmus* (1964) címmel. Egy évre rá Sebag önkezeivel vetett véget életének.¹ Barátja és harcostársa, Pierre Clastres (a mesterüknek tekintett Claude Lévi-Strauss nyomdokain haladva) a múlt század hetvenes éveiben elsősorban a közép- és dél-amerikai indián kultúrák életét tanulmányozta. Neki is azt volt az elsődleges ambíciója, hogy egyesítse egymással a Lévi-Strauss-féle antropológiai szemlélet „gondolat-javait” és a terepen végzett antropológiai kutatások gyakorlati tapasztalatait. De miként Viveiros de Castro fogalmaz, innentől kezdve el is vált egymástól a két barát kutatási iránya. Amíg Lucien Sebag főként a primitív népek álom-, mítosz- és mesevilágát kutatta, addig Pierre Clastres érdeklődésének centrumában a politikai hatalom megszervezésének és a társadalom primer (esetleg „primordiális”) intézményi mechanizmusainak olyan kérdései álltak, amelyeket nehéz lenne a strukturalista antropológia „kényszerzubbonyába” gyömöszölni. „Én nem vagyok strukturalista, mondja Clastres. De ez nem jelenti azt sem, hogy szemben állnék a strukturalizmussal. Etnológus vagyok, és számomra az a mező az igazán fontos, amely véleményem szerint már kívül esik a strukturalista elemzés keretein.”²

Clastres a *Recherches d'anthropologie politique* című munkájában a strukturalizmust illetően egyaránt hangot adott az említett irányzattal kapcsolatos respektusának és engesztelhetetlen kritikájának.³ De elutasította a pozitívista szemlélet Lévi-Strauss által képviselt *doxáját* is, amelyet az „Ész Utolsó Ítélete” sajátos transzformációjának tekintett, azaz egy olyan eszmének,

Kiss Lajos András (1954) – nyugalmazott főiskolai tanár. Nyíregyházi Egyetem, Nyíregyháza, kiss.lajos@nye.hu

¹ Lásd Eduardo Viveiros de Castro: *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Postface et traduction du portugais (Brésil) par Julien Pallotta. www.editions-dehors.fr – 2019. 18-20.

² Idézi Viveiros de Castro: *i. m.* 20.

³ Szerencsére magyarul is megjelent ebből a könyvből egy kiváló válogatás. Lásd Pierre Clastres: *Az erőszak archeológiája*. Ford. Ádám Péter, Csímár Péter. Bp. 2015. A továbbiakban erre a könyvre hivatkozom, ha a magyar fordítás is rendelkezésre áll.

amely semlegesíteni vagy inkább homogenizálni szeretné a „Történelem és az Ész” minden kétértelműségét.

Ugyanakkor Clastres szemben állt a korabeli francia szellemi életben kitüntetett pozícióval bíró történelmi materializmussal is, mivel nem látott mást benne, mint egy olyan sajátos etnocentrista ideológiát, amely esküszik a gazdasági fejlődés mindenhatóságára, és a munkát (azaz a termelést) tekinti az emberi létezés lényegének. Másképpen ugyan, de szerinte a liberális kapitalizmus is etnocentrikus, mivel ez az eszmerendszer szintúgy „(...) a nyugati kultúra abszolút felsőbbrendűsége mellett tör lándzsát”.⁴

Mindkét nyugati hagyományt a fejlődésmánia élteti; mindkét álláspont inherens része az etnocentrizmus, amely bármikor etnocídiumba csaphat át. *Az etnocídiumról* című rövid tanulmányában Clastres megkülönbözteti egymástól az *etnocentrizmus* és az *etnocídium*, illetve a *genocídium* fogalmak jelentéstartalmát. A genocídium tiszta formáját az európai zsidóság náciik általi kiirtásában érhetjük tetten. Habár ez volt a világtörténelem első és utolsó olyan genocídiuma, amelyet mint bűncselekményt a törvény nevében elítéltek, Clastres szerint a „(...) történelem folyamán korábban is volt már példa efféle bűncselekményre”.⁵

A genocídium megnevezés a faj fogalmára utal, és a másfajta rassz (vagy rasszok) fizikai megsemmisítését tűzi ki célul. Vele szemben az etnocídium nem az emberek fizikai megsemmisítésére törekszik, hanem a hódítók az általuk alsóbb rendűnek tekintett népek „primitív kultúráját” szeretnék elpusztítani, illetve azt egy magasabb rendű kultúrával (ami rendszerint a sajátjuk) felcserélni. „Az etnocídium tehát a pusztítást végzőktől eltérő emberek élet- és gondolkodásmódjának szisztematikus lerombolása. Összefoglalva: a genocídium a népek testét gyilkolja le, míg az etnocídium a lelküket.”⁶ Mindkét esetben halálról van szó, de amíg a genocídium esetében a pusztítás gyorsan megtörténik, addig az etnocídium rendszerint hosszabb folyamat, attól függően, hogy az elnyomott kisebbségek milyen ellenállásra képesek.

Az etnocídium általában nem előzmény nélküli esemény: a háttérben ott munkál az etnocentrikus ideológia önhitt arisztokratizmusa. „Entnocentrizmusnak azt a meggyőződést nevezzük, melynek a birtokában a saját kultúránk mércéjével mérjük a különbségeket. A Nyugat azért hajlamos az etnocídiumra, mert etnocentrikus, mert úgy gondolja, illetve azt a látszatot próbálja kelteni, mintha ő maga volna a civilizáció.”⁷ Persze bizonyos fokig minden kultúra etnocentrikus, ismeri el Clastres. De egyedül a Nyugat volt képes instrumentalizálni a maga etnocentrizmusát, mégpedig oly módon, hogy – ugyan több lépésben – egy rendkívül hatékony szervezetet hozott létre, amely úgyszólván predesztinálta a nyugati embert a sorozatos genocídiumok elkövetésére. És ezt az organizációt nevezzük államnak, mondja Clastres. „Az etnocídium tehát a sokféleképpen az Egyben való feloldásához vezet. És mi a helyzet az állammal? Az állam lényegében nem más, mint egy működésbe lépő centripetális erő, amely – ha a körülmények úgy kívánják – az ellentétes irányú centrifugális erők szétzúzására törekszik. (...) az etnocídium gyakorlata és az államgépezet ugyanúgy működik, ahogy a hatásuk is egyforma: a nyugati civilizáció és az állam képében valójában a különbözőség és a másság megszüntetésére irányuló akarat, az azonos és az Egy iránti vágy, valamint ezek határozott igénye érvényesül.”⁸ Nyilvánvaló, mondja a szerző,

⁴ Clastres: *i. m.* 36.

⁵ Clastres: *i. m.* 32.

⁶ Clastres: *i. m.* 33.

⁷ Clastres: *i. m.* 36.

⁸ Clastres: *i. m.* 39-40.

hogy a nyugati civilizáció kirekesztő jellege először kulturális és episztemológiai síkon jelenik meg, majd ezt követően fordul át erőszakba. Noha a nyugati civilizáció nem tekinthető időn kívüli absztrakciónak, mégis úgy tekint önmagára, mintha a történelem fölött lebegve joga lenne minden más civilizációt megítélni és persze lebecsülni. Ez az észjárás az, ami ellen Clastres egész életében tiltakozott. És az ehhez szükséges intellektuális muníciót pedig a dél-amerikai indián közösségek életének tanulmányozása során szerzett tapasztalatok szolgáltatták neki.

A beszéd kötelezettsége: hatalom és nyelv kapcsolata a primitív társadalmakban

„Beszélni, ez először is a következőt jelenti: meg kell tudni őrizni a beszéd fölötti hatalmat.”⁹ Másként fogalmazva: éppen a hatalom gyakorlása teszi lehetővé a beszéd hatalmát. Ugyanis csak az uraknak van joguk beszélni. A szolgáknak – akár a respektusból, akár a tiszteletből vagy éppen terrorizált létükből fakadóan – hallgatniuk kell. A beszéd és hatalom szoros kapcsolata a biztosítéka annak, hogy az egyik ember sikeresen realizálja a másik emberre irányuló hatalmi vágyát. „A fejedelmet, a despotát, az államfőt nemcsak azért tekintjük a hatalom emberének, mert beszélnek, hanem azért, mert egyedül ők a legitim beszéd forrásai. Ugyan rendszerint ’lebutított’ és elszegényített beszédek ezek, de felettébb hatékonyak, mivel a *parancsolás* nevében hangzanak el. A hallgatóságnak pedig csak az *engedelmesség* lehetősége marad.”¹⁰ A beszéd és a hatalom önmagukban véve üres és tehetetlen pólusok. Rendre ezekkel a megállapításokkal találkozunk a politikatörténeti, társadalomelméleti, etnológiai és antropológiai munkákban, ugyanis – mondják a szerzők – a beszédnek és a hatalomnak csak egymásra vonatkoztatva van értelme. De biztos, hogy így van ez? Teszi fel a kérdést Clastres. Ha az olyan, döntően a megosztáson alapuló társadalmakat vesszük alapul, amelyekben éles határvonal választja el egymástól a rabszolgatartókat és a rabszolgákat, a nemeseket és a jobbágyokat stb., akkor valószínűleg érvényes a beszéd/hatalom és a hallgatás/hatalomnélküliség oppozíció. Mindezt azzal is ki kell egészíteni, hogy a fenti oppozíciós párok létrejöttének és reprodukciójának az Állam jelenti a garanciáját. És ebben a tekintetben közömbös, hogy az archaikus állam despotizmusáról, a modern totalitárius rendszerek államszervezetéről, a szociáldemokrata jóléti államról vagy éppen a liberális „minimalista államról” van-e szó. Az állam, illetve az általa létrehozott és működtetett apparátus még a liberálisok számára is a *legitim erőszak* eszköze. A beszéd és a hatalom tehát „jó szomszédok”, és ez a kijelentés már maga is olyan beszéd (és persze egyúttal hatalom is), amely régóta kellemesen cseng a fülnek. Vajon, ennek az ősrégi dogmának nem kellene-e tanulságul szolgálnia az etnológia számára is, teszi fel a kérdést a szerző. Való igaz, mondja Clastres, aki a primitív társadalmak, azaz az *állammal nem rendelkező népek* világát kutatja, annak számára szintúgy felkínálkozik a beszéd és a hatalom közötti szoros kapcsolat ténye, illetve enigmája, mint annak, aki „civilizált népek” életére kíváncsi. „A törzsfőnök uralkodik a törzs fölött, és egyúttal a törzs szavain is.”¹¹ Az amerikai indiánközségek esetében valóban arról van szó, hogy

⁹ Pierre Clastres: *La société contre l'État*. Paris, 1974. 133.

¹⁰ Clastres: *i. m.* 133.

¹¹ Clastres: *i. m.* 134.

a főnök, vagyis a „hatalom embere” az, aki a beszéd monopóliumával rendelkezik. A „Vadak” világában igazából nem is azt kell kérdezni: ki a főnökötök? Hanem inkább azt: ki az, aki beszél közöttetek? Aki aktuálisan uralja a szavakat, azt kell főnöknek tekinteni.

A szavak és hatalom összekapcsoltsága tehát olyan „meta-historikus” igazság, amely minden emberi kultúrában megtalálható. A kérdésnek tehát nem a beszéd-/hatalomreláció meglétére vagy hiányára kell irányulnia, hanem a következőre: vajon a beszéd és a politikai hatalom szoros kapcsolata feltétlenül megköveteli-e az állam, azaz a „néptől elkülönült közhatalom” létrejöttét és tartós reprodukcióját? Clastres szerint a legkevésbé sem! S ezt az „archaikus igazságot” nagyon jól példázzák Dél-Amerika primitív indián közösségei. Ezek olyan állam nélküli társadalmak, ahol a hatalomnak nem *joga*, hanem *kötelessége* a beszéd. Az indiánok közössége nem azért ismeri el a főnök jogát a beszédhez, mert ő a főnök: a főnöknek szánt embertől megkövetelik, hogy szolgáljon bizonyítékkal a szavak fölötti uralmáról. „A beszéd a főnök számára kategorikus imperatívusz: egy olyan főnök, aki csendben van, többé már nem főnök.”¹² Természetesen nem arra kell gondolnunk, hogy az indián közösségekben a főnöknek kivételes oratori képességgel kell rendelkeznie. Itt nem esztétikai kérdésről van szó, mondja Clastres. A főnök amúgy sem a „saját álláspontját” önti nyelvi formába (nem is igen van neki ilyen), hanem az ősi hagyományt és tradíciót idézi a hallgatóság emlékezetébe. A főnök dikciója elődegesen ritualizált aktus, amely rendszerint hajnalban vagy naplemente idején hangzik el. Rádásul *a főnök beszéde nem is azért hangzik el, hogy meghallgassák*. Valójában senki sem figyel a főnök beszédére. Nem kétséges, itt egy sajátos paradoxonnal találkozunk. „A hallgatóság inkább csak színleli a figyelmet. Ha a főnök a maga főnöki minőségében alá van vetve a beszéd kötelezettségének, ezzel ellentétben a megszólítottaknak csak azért kell megjelenüik, hogy ne hallgassák meg a főnököt.”¹³ Nyilván azért, mert nem veszítenek semmit. Hiszen a főnök sem mond semmit, vagy legalábbis semmi újat, hanem csak a régről ismert igazságokat ismétli meg. A primitív társadalmakban a főnök tehát nem tarthat igényt arra, hogy uralja a társadalmat: ha a főnök mégis „főnöknek” szeretne látszani, akkor a közössége jobb esetben hátat fordít neki, rosszabb esetben akár meg is ölheti.

Pierre Clastres *Az erőszak archeológiája. Háború a primitív társadalmakban* című tanulmányában szinte szépírói érzékletességgel foglalja össze a primitív közösségek *egységének és totalitásának* jellemzőit. Ezek a közösségek egyrészt totálisak, mert minden eszközzel igyekeznek megőrizni eredendő autonómiájukat. De egyúttal egységesek is, mivel makacsul elutasítják a társadalmi megosztottság minden formáját, az egyenlőtlenséget és az elidegenedést. „A primitív társadalom a tekintetben is egységes totalitás, hogy egységének elve nem külsődleges: ez a társadalom nem engedi, hogy az Egy bármilyen alakzata is leváljon a társadalomtestről, azzal a céllal, hogy annak kizárólagos képviselője vagy megszemélyesítője legyen. (...) Ugyancsak ez magyarázza, hogy a primitív társadalomban miért a főnök van megbízva azzal, hogy *a társadalom nevében beszéljen*; a vezető sohasem azt mondja, amit egyénként szeretne, vagy ami éppen eszébe jut, és soha nem ő szab törvényt; egyszerűen csak tolmácsolja a társadalomnak azt a szociológiai vágyát, hogy osztatlan akar maradni, emellett pedig egy senki által el nem határozott, az emberi akarattól független Törvényt képvisel.”¹⁴ A valódi törvényhozók a közösség megalapítói: mitikus Ősök, kultúrhéroszok és istenek.

¹² Uo.

¹³ Clastres: *i. m.* 135.

¹⁴ Clastres: *Az erőszak archeológiája*. 91.

A társadalom az állam ellen

A Brazíliában és Paraguayban élő indián „Vadak” életének tanulmányozása során Clastres arra a következtetésre jutott, hogy egy működőképes közösségi élet megszervezéséhez nem feltétlenül szükséges a társadalomtól elkülönült államszervezet megléte. A *Hatalom a primitív társadalomban* című tanulmányában mindezt a következőképpen fogalmazza meg: „(...) a primitív társadalmak állam nélküli társadalmak, amelyek közössége nem rendelkezik a politikai hatalomtól levált szervekkel. Elsősorban az állam megléte vagy hiánya alapján osztályozzuk a társadalmakat, amelyek így két csoportra oszthatók: az állam nélküliekre és államalapúakra, vagyis primitív társadalmakra – meg a többire”.¹⁵ Miként a korábbiakban is láttuk, a primitív társadalmakban a hatalom nincs elválasztva a társadalomtól. Azonban a „normálisnak tekintett” nyugati társadalmak politikai gondolkodása (az antik görögökkel kezdődően) évezredek óta annak a doxának vagy dogmának a rabja, mondja Clastres, amely szerint a társadalomban az teszi ki a politika lényegét, hogy benne szükségszerűen megjelenik valamilyen intézményesített felosztottság, azaz a „(...) társadalom felosztható azokra, akik tudással bírnak, tehát parancsolnak, valamint azokra, akik nem rendelkeznek vele, ezért engedelmeskednek”.¹⁶ A nyugati evolucionista (és egyben etnocentrikus) gondolkodás az állam hiányát a civilizálatlanság legbiztosabb jelének tekinti, és ettől az előítéletől láthatóan nem képesek megszabadulni még a modern antropológia legjelesebb képviselői sem. Ezért rendszerint negatív módon határozzák meg a primitív társadalmakat: nem az érdeklí őket, hogy mi van bennük, hanem az, hogy mi hiányzik belőlük. Ezekben a társadalmakban, mondják a kritikusok, nincs állam, a primitív közösségek nem rendelkeznek írásbeliséggel, nincs valódi történelmük, és legfőképpen: gazdaságilag fejletlenek, hiszen csak a közvetlen fogyasztásra termelnek, és szinte semmit sem tudnak felkínálni piaci cserére! A primitív társadalmak életét a folytonos egy helyben topogás jellemzi, az ott élő emberek napjainak jó részét a betevő falat megszerzése teszi ki. Továbbá a „Vadak” lusták, és szinte teljesen hiányzik belőlük a fejlődéshez szükséges motivációs erő. Valójában az effajta kritikák nagyobb része minden alapot nélkülöz, mondja Clastres. Az indiánok is sokat dolgoznak, csakúgy, mint mi, európaiak, noha az igaz, hogy mivel jórészt mezőgazdaságból és vadászatból élnek, az évszakok váltakozása és a vadak vonulása meghatározza azt, hogy mikor érdemes dolgozniuk és mikor nem. Valójában nem érzik szükségét annak, hogy feleslegesen termeljenek (és aztán úgymond „piacra vigyék” a megtermelt többletet), mivel meg vannak elégedve a tradíció formálta életmódjukkal. A többletet inkább elajándékozzák, vagy ünnepi alkalmakkor közösen elfogyasztják.

Clastres *Az erőszak archeológiája* című könyve címadó tanulmányában egy rövid kitérőt szentel a primitív népek „gazdasági antropológiája” bemutatásának. „A primitív társadalmak materiális életét, mint láttuk, a bőség jellemzi, ám az ezt biztosító Házi Termelési Mód másik (...) lényegi tulajdonsága, hogy az önellátó gazdálkodás eszményén nyugszik: minden közösség arra törekszik, hogy egymaga szerezzék be mindazt, amire szüksége lehet. Más szóval: a primitív gazdaság tendenciaszerűen magába zárja az adott közösséget, és az önellátó gazdaság eszménye mögött egy másik is felsejlik: a politikai függetlenségé, amelynek az előbbi az eszköze.”¹⁷

¹⁵ Pierre Clastres: *Hatalom a primitív társadalomban*. = Uő: *Az erőszak archeológiája*. 48.

¹⁶ Clastres: *i. m.* 49.

¹⁷ Clastres: *i. m.* 81.

Clastres iménti eszmefuttatása egyúttal azt is sejtetni engedi, hogy a primitív társadalmakban a szomszédos csoportokkal való kapcsolatok minimalizálásának, illetve az önállóságra való törekvésnek van egy „rejtett telosza” is: ez egyfajta védekezés az átfogó és hierarchikusan szervezett intézmény, azaz az *állam létrejöttével szemben*.

Egy másik ilyen védekező eszköz a *háború*. Clastres nem osztja Lévi-Strauss jól ismert álláspontját, miszerint a Vadak világában a háború valamiféle defektus, rendszerint a sikertelen cserügyletek „szerencsétlen folytatása”, de nem rendelkezik önálló szubsztanciával. Lévi-Strauss interpretációjában „a háború mellékessé válik a fő dologhoz képest, esetlegessé a lényeghez képest. A primitív társadalomnak csak egy számít: a csere. Szociológiai értelemben ez minden vágya, ezt törekszik minden áron valóra váltani, és csaknem mindig valóra is váltja, ha közbe nem jön valami véletlen. Olyankor jön az erőszak meg a háború”.¹⁸ Csakhogy ez nem így van, mondja Clastres. Ugyanis a harcos minden primitív társadalom központi alakja, a háború pedig lényegi és mással nem pótolható szerepet tölt be a Vadak világában. A francia etnológus szilárd meggyőződése, hogy a primitív társadalmak végletesen ragaszkodnak társadalmi szerkezetük eredendő töredezettségének fenntartásához, mert ez a biztosítéka annak, hogy nem oldódnak fel és tűnnek el valamilyen „átfogó egészben”. „Ha tényleg létezik valamilyen mély kapcsolat a különféle társadalmi-politikai egységek meg az erőszak között, akkor csak úgy lehet megérteni egymásba illeszkedésüket, ha megfordítjuk a közöttük felállított szokásos okozati rendet, kijelentve, hogy nem a háború a töredezettség következménye, hanem a töredezettség a háborúé. És nemcsak következménye, hanem *célja* is: a háború egyszerre oka és eszköze egy következménynek meg egy célnak, a primitív társadalom töredezettségének. A primitív társadalom eredendően szétszórtságára *törekszik*, a fragmentáltságra irányuló erőfeszítés része a primitív társadalmi létnek, amely épp e szociológiai igyekezet megvalósításával és megvalósításában teremt alapot magának. Vagyis a primitív háború nem más, mint egy politikai cél megvalósításának az eszköze.”¹⁹ A primitív társadalmakban a háború egyfajta nem reflektált „szociológiai logika” szerepét tölti be: „(...) mivel a primitív társadalomban mindig ott munkál a felmorzsolódás, a szétszóródás, a szétszakadás centrifugális logikája, minden közösségnek szüksége van az idegen vagy az ellenség vele szemben álló alakzatára, hogy Mi-ként (egységes totalitásként) tekinthessen magára”.²⁰ De a primitív törzsek életében a háború mindig időleges és lokális, mert az általános háború teljesen felszámolhatná a kis közösségek *homogén egységét*. Viszont az általános béke és barátság ugyancsak kártékony szerepet töltené be a Vadak életében, mivel ekkor a primitív társadalom elveszítené *autonóm totalitását*. Másképpen fogalmazva: az általános háború olyan újfajta uralmi viszonyokat hozhatna létre, amely stabilizálná a győztesek és a győzelem kivívásában kiemelkedő szerepet játszó „vezérek” helyzetét, és létrejönne az „Uakra és Alattvalókra” történő politikai felosztás. Az általános béke pedig lehetetlenné tenné a „Mi és az Ők” megkülönböztetését, vagyis súlyosan károsodna a kis közösségek autonómiáját biztosító immunrendszer. Ha a két szélsőség bármelyike kizárólagos szerepre tenne szert, nagy valószínűséggel létrejönne egy olyan önálló erőközpont, amelyet már joggal lehetne *államnak* nevezni.

Ezek után újra érdemes feltenni a kérdést: Clastres szerint miben áll az állam lényege? Szerinte az állam „(...) a társadalmon belüli végletes megosztottság jele, amennyiben olyan

¹⁸ Clastres: *i. m.* 83.

¹⁹ Clastres: *i. m.* 85–86.

²⁰ Clastres: *i. m.* 95.

szerv, amely levált a politikai hatalomról: megjelenése esetén a társadalom hatalomgyakorlókra és a hatalomnak alávetettekre oszlik. A társadalom ekkor már nem osztatlan *Mi*, nem *egységes totalitás*, hanem szétdarabolódott test, heterogén társadalmi lét. A munkamegosztás és az állam megjelenése a primitív társadalom halála”.²¹ Csakhogy a primitív társadalmak – ha tehetik – a „centrifugális erőre” szavaznak, vagyis az egy központból irányított egyesüléssel szemben a szétszóródottságot és az atomizált létet részesítik előnyben.

Láttuk, Clastres szerint a primitív társadalmak vizsgálata azt a felismerést eredményezi, hogy a főnöknek nincs semmilyen intézményesített hatalma a közösség tagjai fölött. Inkább egyfajta *szimbolikus tekintélyről* beszélhetünk, ami csak annyit jelent, hogy a „(...) primitívek főnöke tehát elsősorban az a férfi, aki a társadalom nevében beszél, amikor bizonyos körülmények és események úgy hozzák, hogy kapcsolatba kerülnek másokkal. Ezeket pedig minden primitív közösség két csoportja osztja: barátokra és ellenségekre”.²² Természetesen a megosztottság (és ezzel együtt valamilyen politika) a primitív közösségek világában is jelen van, csakhogy itt a *Mi/Ők*-megkülönböztetés externális jellegű: az „Ők” mindig a más törzsekhez tartozó embereket jelentik, míg az adott közösség minden tagja a homogén „Mi” világhoz tartozik. A primitív társadalmakban a „főnökség” hatalma egy olyan üres helyre költözött, amelyet szinte lehetetlen fogalmilag rögzíteni, legfeljebb metaforákkal lehet körülírni.²³ Csakhogy, mondja Clastres, nem egyszerűen arról van szó, hogy a primitív társadalmak életéből hiányzik az állam: ezek a társadalmak kifejezetten *államellenes politikai képződmények*. Jelmondatuk: „Határozott nem az egyesülésre, határozott nem az Egy különválására, társadalom az állam ellen”.²⁴

Valószínűnek tartom, hogy Clastres határozott ítélete és következetessége tiszteletet parancsol a könyv olvasóinak többségében. Ugyanakkor ezeket a sorokat olvasva szinte önkéntelenül is felmerül bennünk egy fontos kérdés: ha a primitív népek nem rendelkeznek semmiféle tapasztalattal arról, hogy milyen lehet a „néptől elkülönült közhatalom” (azaz az állam) által irányított társadalom keretei között élni, akkor milyen alapon utasítják el azt a világot, amelynek még csak a létezéséről sem tudnak?²⁵ Becsületére legyen mondva, Clastres maga sem tagadja ennek a paradoxonnak a létét, és mind *Az erőszak archeológiája*, mind pedig *A társadalom az állam ellen* című munkájában igyekszik választ adni az ezzel kapcsolatos ellentétésre. *Az erőszak archeológiájában* a következőket olvashatjuk erről: „Az állam elutasítása, az *exonomia*, a külső Törvény visszautasítása, ami – egészen egyszerűen szólva – a másoknak való alávetettségtől való, a primitív társadalom struktúráiba ivódott irtózás megnyilvánulása. Kizárólag az ostobák hiszik, hogy csak akkor mondhatunk nemet az elidegenedésre, ha volt alkalmunk megtapasztalni: a (gazdasági vagy politikai) elidegenedés elutasítása szorosan összefügg ennek a társadalomnak a lényegével, ugyanis abban jut kifejeződésre konzervatívizmusa, tudniillik, hogy *feltett szándéka*

²¹ Clastres: *i. m.* 110.

²² Clastres: *i. m.* 50–51. Talán nem felesleges megjegyezni, hogy az anarchista és radikálisan baloldali Clastres ugyanúgy barát/ellenség megkülönböztetésben látja a politikai (illetve prepolitikai) lényegét, mint Carl Schmitt.

²³ Clastres: *i. m.* 55. Érdekes, hogy a Clastres által leírt, a primitív társadalmakban megjelenő kvázihatalom szerkezete és működése, illetve a hatalom „üresen hagyott helye” némely vonatkozásban emlékeztet a modern demokráciák működésnek Claude Lefort-féle leírására. Egyébként Lefort több tanulmányában is méltatta Clastres etnológiai és politikafilozófiai teljesítményét, gondolatai újszerűségét, noha ezzel együtt az ellentéteit sem rejtette véka alá. (Lásd jelen tanulmány utolsó fejezetét.)

²⁴ Clastres: *i. m.* 111.

²⁵ Ugyanezt a kérést teszi fel Emmanuel Terray is a Clastres politikai antropológiáját erősen megkérdőjelező tanulmányában. – Ld. Emmanuel Terray: *Une nouvelle anthropologie politique*. = *L'Homme* 110, avril-juin 1989. XXIX (2), 16.

osztatlan, Mi-tudatú közösségnek maradni. Mindez egy elhatározás, és nem valamiféle társadalmi gépezet működésének a következménye; a Vademberek nagyon is jól tudják, hogy társadalmi életük bármilyen változása (minden társadalmi innováció) elkerülhetetlenül a szabadságuk elvesztésével járna”.²⁶ Ezek szerint valamiféle rejtett félelem vagy inkább szorongás munkál a primitív népek körében, amely ugyan sohasem ölthet explicit formát – hiszen nincs tapasztalatuk arról, hogy mit jelent az állam által szervezett és irányított keretek között élni –, de mivel az aktuálisan fennálló állapotokhoz képest minden változás elfogadhatatlan a számukra, ezért egyfajta preventív életformára rendezkednek be, ami rendszerint meggátolja a változásokat, így újtáiban áll az állam létrejöttének is.

Clastres *A társadalom az állam ellen* című könyve utolsó oldalain egy lépéssel még továbbmegy, és egyfajta „*mysterum magnum*”-ként beszél az állam születéséről. „A primitív társadalmak állam nélküli társadalmak, mivel ezekben lehetetlen az állam létrejötte. Csakhogy minden civilizált nép eredetileg vad volt. De akkor mégis hogyan történhetett meg az, hogy az állam egyszer csak megszűnt lehetetlen valaminek lenni? Miért szűntek meg a népek vadaknak lenni? Miféle félelmetes esemény, milyen forradalom tette lehetővé, hogy egyszer csak felbukkanjon az a Despota, aki parancsolni képes a neki engedelmeskedőknek? *Honnan ered a politikai hatalom?* Rejtélyes ennek eredete, de talán egyszer majd megoldódik (Mystère, provisoire peut-être, de origine).”²⁷

Mint „jó anarchista”, Clastres azzal a megjegyzéssel folytatja iménti fejtegetését, hogy ugyan az állam születéséről nincsenek pontos információink, de ez nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy megkíséreljük meghatározni azokat a feltételeket, amelyek megléte mellett újra megszabadulhatunk a „Leviatán-szörny” örök életűnek hitt hatalmától, és egy olyan szabad társadalmat hozunk létre, amelyben az állam elnyomó gépezete végérvényesen egy veszélytelen „múzeumi tárgygyá” szelődül. De miként az állam születése is egy nagy rejtély, ugyanúgy, az államtól való végleges megszabadulásnak sincs semmilyen előzetesen kidolgozott és általánosan használható forgatókönyve. Ezért inkább csak reménykedhetünk abban, hogy az állam egyszer csak köddé válik, és végre helyreállhat a „dolgok normális menete”.

Clastres anarchista politikai filozófiájának recepciója

Az iménti idézetek egyértelműen jelzik, hogy a primitív népek társadalmi-politikai szerveződésének Clastres-féle vizsgálata túlmutat a történeti-antropológia és etnográfia tisztán tudományos és ebből fakadóan „értékmentes” szempontjain. Clastres nemcsak radikálisan baloldali gondolkodónak tekinti magát, hanem vállaltan anarchista meggyőződésű ember, aki szeretne végérvényesen megszabadulni az államtól. Ezzel magyarázható, hogy a francia antropológus és filozófus az amerikai indián közösségek, azaz a primitív népek társadalomszervezési gyakorlatát olyan általánosítható modellnek tekinti, ami esélyt biztosíthat az állam végleges kiiktatására. „A primitív társadalmak példája azt mutatja, szól a szerző végső ítélete, hogy a megosztottság nem feltétlenül sajátja a társadalmi létnek, más szavakkal, az állam nem örökkévaló, hogy annak is meg kellett egyszer születnie.” És ha valamikor sikerül pontosan feltárni az állam

²⁶ Clastres: *i. m.* 112.

²⁷ Pierre Clastres: *La société contre l'État*. Paris, 1974. 174–175.

megszületésének körülményeit, akkor „(...) ugyancsak megvilágosodhatnak az állam halálának (megvalósítható vagy megvalósíthatatlan) feltételei is”.²⁸

Leginkább a szerző ez utóbbi megjegyzései voltak azok, amelyek az utóbbi fél évszázad során általában kritikus (olykor persze egyetértő) reflexiókat váltottak ki a francia szellemtudományi élet ismert képviselőiből. Az igazság az, hogy Clastres radikális anarchizmusának recepciója ugyan meglehetősen változó intenzitású, de – hol ilyen, hol olyan összefüggésben – az utóbbi ötven évben szinte mindig felbukkant a neve a francia politikafilozófia legismertebb szerzőinek munkáiban. Az antropológus/filozófus korai halálát követő évtizedben számos tanulmány (köztük egy tartalmas tanulmánykötet) méltatta Clastres torzóban maradt életművét. A múlt század nyolcvanas éveinek végétől a kétezres évek elejéig viszonylag kevés írás jelent meg róla. Viszont az utóbbi évtizedben újra megszorodtak Clastres anarchista antropológiai és politikafilozófiai felfogását újragondoló publikációk, s immáron nemcsak a hazájában, hanem a világ – legalábbis Európából nézve – távoli tájain is, elsősorban Brazíliában.

A múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben megjelent tanulmányok szerzői között olyan jeles gondolkodó szerepelnek, mint Claude Lefort, Marcel Gauchet, Emmanuel Terray, Marc Richir, Miguel Abensour és Michel Foucault. (Az említettekén túl mindenképpen meg kell említeni Gilles Deleuze és Félix Guattari nevét is, hiszen a szerzőpáros mind az *Anti-Oedipus*, mind pedig az *Ezer fennsík* című könyvükben reflektált Clastres radikális anarchizmusára, részben egyetértve, részben vitatkozva vele. De a Clastres-féle *háborús gépezet* – la machine de guerre – szókapcsolatot maguk is jól használható nyelvi invenciónak tekintették, és sikerrel is alkalmazták.)

Jelen írásban csak arra van lehetőségem, hogy röviden összefoglaljam két francia filozófus – jobbára kritikus hangnemű – reflexióját, amelynek célkeresztjében Clastres sajátos államfelfogása áll.

Elsőként Claude Lefort-nak a *Dialógus Pierre Clastres-vel* című írásában olvasható érveket foglalom össze.²⁹ Lefort legfontosabb kérdése a következőképpen hangzik: igazolható-e az a Clastres-féle előfeltevés vagy inkább tézis, miszerint a társadalom és az állam szükségképpen két diszkrét, egymással szembenálló entitásra tagolódik. Az írása elején Lefort őszintén bevallja, hogy igazából szobatudósna vallja magát, és – honfitársával ellentétben – soha nem szerzett személyes tapasztalatot a primitív népek életéről. Már csak ezért sem kérdőjelezi meg Clastres szorosabban vett etnológiai teljesítményét, sőt, kifejezett élvezettel olvassa érzékletes beszámolóit a brazil és a perui indiánok életéről és szokásairól. Lefort számára az jelenti a legizgalmasabb kérdést, hogy vajon nem érti-e félre antropológus honfitársa a hatalom és a társadalom viszonyának természetét azokban az esetekben, amikor a társadalom nem az állam *elleni*, hanem az államon *belüli* létezésre rendezkedik be. De igen, hangzik a tömör válasz. Ugyanis Clastres-t csak annyiban érdekli a szabadság elvesztésének fokról fokra történő kiteljesedése, amennyiben ez a hanyatlás az állam rovására írható. Ennek a leépülési folyamatnak Clastres szerint is a *totalitárius* rendszerek jelentik a végállomását, de a francia etnológus szerint ez nem változtat azon a tényen, hogy az állam lényegét *általában is* a központilag irányított kényszer érvényesítésnek

²⁸ Clastres: *Az erőszak archeológiája*. 56.

²⁹ Az az írás eredetileg a *Vad törvények szelleme* címmel Clastres halálának tizedik évfordulóján kiadott emlékkötetben jelent meg. A kötetet Miguel Abensour szerkesztette. – Ld. Miguel Abensour: *L'Esprit des lois sauvages*. Paris, 1987.

vágya teszi ki.³⁰ Csakhogy, mondja Lefort, mindig is léteztek és léteznek a társadalmiságnak olyan autonóm formái, amelyek mindent megtettek és megtesznek azért, hogy minél inkább elkerüljék az állami kontrollt. Egykoron ilyen, az autonómiájukat féltékenyen őrző közösségek voltak például a szabadparasztok, a városi polgárok vagy a modern világban a civilszervezetek.³¹ Másrészt Clastres, talán szándéka ellenére, de maga is az általa sokat kárhoztatott evolucionizmus csapdájába kerül. Ez persze fordított vagy negatív történeti evolucionizmus. Ugyanis Clastres elmélete elvben egy olyan folyamatot vizionál, amelyben az állam megjelenését a vele szembe forduló erők exponenciális növekedésének kell kísérmie. Csakhogy a primitív társadalmak világának elemzéséből, mondja Lefort, nem lehet egy „államellenes” politikafogalmat kihüvelyezni. A primitív társadalmak életének szabályozása a vallás „embrionális intézményei” (sámánok, próféták, varázsló-orvosok stb.) által valósul meg, amelyben szintén megjelenik az erőszak és a kényszerítés, csakhogy itt a kényszer nem az egyenlőtlenség és az alá-fölé rendeltség, hanem az egyenlőség fenntartására irányul. Jól példázza ezt a Clastres által oly érzékletesen bemutatott beavatási szertartás gyakorlata. Clastres a következőket mondja erről – legalábbis az európai ember számára – az emberkínzással egyenértékű szertartásról: „A társadalom belevési a fiatal emberek testébe a maga jelét.” És ennek a testre tetovált jelnek megvan a pontos jelentése. „A társadalom diktálja a maga törvényét a közösség tagjainak, oly módon, hogy a törvény szövegét a testre írja. És mivel a törzs társadalmi élete ezen a törvényen alapul, ezt senkinek sem szabad elfelejtenie.”³² Ez a testre írott törvény folyamatosan figyelmezteti a törzs immáron teljes értékű tagját: „Te nem érsz kevesebbet, mint a többiek, de nem is érsz többet, mint a többiek!” Csakhogy, teszi fel a kérdést Lefort, a törzs fiatal tagjai miért vetnék alá magukat úgymond „önként” ennek a különös és meglehetősen fájdalmas rítusnak, ha nem éreznének valamilyen magasabb rendű kényszerítő erőt a szertartást „moderáló” sámán vagy főnök iránymutatásaiban? Clastres magyarázata – hogy tudniillik a törzs „beavatott fiataljai” a testükre tetovált jeleket nem valamilyen „államszervezet”, azaz a néptől elkülönült közhatalom utasításainak tekintik, hanem a közös tradíció „demokratikus” manifesztációjának – nem tűnik meggyőző érvek. Ugyanis Clastres abban látja a testbe vésett írás specifikumát, hogy ebben egy egalitárius, tehát a közösséggel együtt lélegző, a „néptől nem elszakadt hatalom” útmutatását kell látnunk, ellentétben a történeti társadalmak írott törvényszövegével, amely a néptől elkülönült hatalom parancsa, amely egyúttal despotikus erővel rendelkezik. „De, teszi fel a kérdést Lefort: vajon az írott törvények kapcsán nem éppen az ellenkező helyzettel kell-e szembesülnünk? Lenne-e lehetőség a törvénytől való eltérésre az írott szöveg esetén, ha az egyúttal nem tartalmazná a virtuális értelmezés lehetőségét is? Tény, ez az írás már nincs bevésve a 'látó testbe', és hogy a tekintet, illetve a mögé rejtett gondolat elszakadtak a jelentéstől – ellenben a primitívek írása a törzs minden egyes tagjában külön-külön rejtőzik el, és végérvényesen megpecsétel egy olyan parancsot, amit gondolatilag nem lehet megragadni és valójában még parancsnak sem lehet tekinteni.”³³ Amíg az államhatalom „diszkurzív” diktátumaival szemben mindig van valamilyen lehetőség az ellenállásra (hiszen a hatalom végérvényesen „nem definiált helye” mindig vitatható), addig a vallási vagy szakrális hatalom szinte teljesen béklyóban tartja az ember önálló képzelőerejét, mondja Lefort. Mégpedig

³⁰ Ld. Julien Palotta: *Postface. Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil.* = Viveiros de Castro: *i. m.* 125–126.

³¹ Claude Lefort: *Dialogue avec Pierre Clastres.* = Uő: *Écrire à l'épreuve du politique.* Paris, 1992. 317.

³² Clastres: *La société contre L'État.* 158; Lefort: *i. m.* 320.

³³ Lefort: *i. m.* 323.

azért, mert a beavatási rítus valójában a láthatatlan lények hatalmán nyugszik. A primitív népek folyamatosan kapcsolatban állnak ezekkel a lényekkel, és a sikeres cselekvésekhez szükséges energiákat is belőlük nyerik. „Általánosságban elmondható, hogy a rítus műveleteinek aprólékos elrendezése egy olyan hitről tanúskodik, amely túlnyúlik az aktuális cselekvőkön. Ezt a hitet az ősök adták át nekik, tehát ennek a tudásnak az eredete kívül van azokon az időhatárokon, amelyek keretei között a mindennapjaikat élik.”³⁴

Persze, amennyiben Lefort érvelése helyes, akkor mivel magyarázhatjuk a primitív társadalmak életében olykor mégis bekövetkező radikális változásokat, amelyek tényét maga Clastres sem tagadja.

A társadalom az állam ellen című munkája utolsó oldalain Clastres egyfajta empirikus alapokon nyugvó magyarázattal is szolgál arról a fundamentális dilemmáról, hogy a 16. században miért jöhetett létre az állam embrionális képződménye az Amazonas környékén élő Tupi-Guarani törzs társadalmában. Clastres szerint nem az európai hódítók megjelenésében kell látnunk a homogén (és horizontális) társadalomszerkezet felbomlását, és valamiféle autonóm „főnöki hatalom” megszületését. A francia etnológus a lakosság szám radikális növekedésében és az egyre erősödő migrációban látta a változás elsődleges okát. Az történt, vélelmezi Clastres, hogy a sámán vagy próféta diskurzusa (*karai*) idővel apokaliptikus jelleget kezdett öltetni, mert egyre több szó esett benne a Földet megszálló Gonosz (Mal) megjelenéséről, amivel az indián hagyomány nem tudott mit kezdeni. Ugyanis a törzs „normatív” világértelmezése a „paradicsomi állapotok” örökkévalóságának feltételezésére épült, amiben a Rossz princípiumának nem volt helye.³⁵ Vagyis a lét- és a világértelmezésnek ez az új és szokatlan változata teremtette meg annak lehetőségét, hogy a főnök vagy a próféta elszakadjon a közösségtől, és onnantól kezdve önálló erőközpontként próbálja megszervezni a törzs ellenállását a Rosszal szemben. Voltaképpen ez lehetett a társadalom fölött berendezkedő Egy (Un), azaz az Állam megszületésének pillanata.

Lefort reflektál erre a magyarázatra is, és a következőket mondja: először is erősen problematikus a francia etnológus azon tézise, amely a főnök *tekintélyében* (ennek meglétét voltaképpen maga Clastres sem tagadja) az intézményesített hatalomgyakorlás minimumát sem hajlandó elismerni. Pedig sok minden szól amellett, hogy a főnöki autoritásban valamiképpen mindig jelen van a „néptől elkülönült” hatalomgyakorlás minimuma. Valójában a főnök azáltal, hogy rövidebb-hosszabb ideig a mitikus hagyomány hiteles szószólójának szerepében léphet fel, mégiscsak a törzs tagjai fölé emelkedik, azaz a társadalom megszűnik „homogén egység” lenni, és többé-kevésbé hierarchikus, illetve aszimmetrikus viszonyok lépnek működésbe. Ha például egy vadász gyakran elhibázza a vadat, és ezért a főnök javaslatára „kenyeret dagasztó asszony” lesz belőle, akkor ez a metamorfózis azért következhet be, mert a törzsnek vannak olyan tagjai (főnök, varázsló stb.), akik „többletcompetenciájuknak” köszönhetően *aszimmetrikus pozícióból megszólalva* képesek a szimmetria helyreállítására.³⁶ Nyilván ez az eredendően meglévő főnöki „többletcompetencia” a magyarázata annak, hogy válságos helyzetekben miért tudták a sámánok és próféták rábírnai a törzs tagjait az addig megszokott életformájuk radikális átalakítására.

³⁴ Lefort: *i. m.* 324–325.

³⁵ Lásd Clastres: *La société contre l'État*. 183–185.

³⁶ Ehhez hasonló érvekkel bírálja Clastres pozícióját Emmanuel Terray és Marcel Gauchet is. – Ld. Emmanuel Terray: *Une nouvelle anthropologie politique?* = *L'Homme*, 110, avril-juin 1989. XXIX (2). 5–29; Marcel Gauchet: *La condition politique*. Paris, 2005. 91–180.

Lényegében ehhez hasonlóan érvel Jean-Claude Monod is, amikor a következőket mondja *A ki a főnök a demokráciában?* című könyvében: „De ha a parancsolás–engedelmeskedés fogalompár nem fejez ki semmiféle relációt, akkor milyen alapon beszélhetünk főnökről? A ’hatalom nélküli főnök’ kifejezés voltaképpen oximoron (...)”.³⁷ Ugyanakkor, mondja Monod, létezhethet pozitív olvasata is Clastres „államellenességének”, amely összhangba hozható a modern demokráciák „legitimációs gyakorlatával is”. Való igaz, hogy az amazóniai indiánok politikai szervezetében „(...) folyton emlékeztetik főnöküket egy fundamentális tényre: az igazi hatalom nem bennük van, hanem magában a társadalomban”.³⁸

Ezen a ponton érdemes emlékeztetni arra a tényre, hogy az európai eszmetörténetben több évezredes hagyománya van az ehhez hasonló „alkotmányjogi” vitáknak. Például Hérodotosz *A görög-perzsa háború* című munkájában elmesél egy érdekes történetet, amely állítólag a perzsa birodalomban esett meg.³⁹ A történet szerint, miután Otanész és Dareiosz vezetésével a hét perzsa főember megölte Ál-Szmerdiszt (a Kambüszész halála után színre lépő zsarnok/mágust), az összeesküvők tanácskozára gyűltek össze, hogy megvitassák a „hogyan tovább” kérdését.⁴⁰ Ugyanis az elmeháborodott, testvérgyilkos Kambüszész (akiben, mi késői utódok, Néro elődjét ismerhetjük fel) és a trónbitorló Ál-Szmerdisz halála után a perzsa főemberek számára világossá vált, hogy a kaotikus állapotok megszüntetése, illetve a sikeres kibontakozás érdekében „új államalapításra” van szükség. A perzsa kiválóságok mindegyike egyetértett abban – legalábbis Hérodotosz tudósítása szerint –, hogy az alkotmányozás akkor lehet sikeres, ha a vita eredményeképpen valamilyen tartós és „legitim”, azaz a perzsa nép többsége által elfogadható alkotmányos berendezkedést tudnak megteremteni. A történet szerint a vitában három perzsa herceg szólal fel, és mindegyik a később Arisztotelészről jól ismert, három lehetséges államszervezési elv egyikének bevezetése mellett érvel. Otanész az *isonomia* (jogegyenlőség) elvén alapuló tömegdemokráciát (*pléthosz*), Megabüzosz az oligarchiát, míg Dareiosz a monarchiát tekinti a lehetséges legjobb államformának. Otanész, aki a radikális demokrácia bevezetésére irányuló javaslatot teszi, alulmarad a vitában; a többség inkább a monarchikus államrendet támogatja. Otanész ugyan elismeri, hogy veszített a vitában (egy demokrata nem is tehet mást), de kijelenti: a továbbiakban csak bizonyos feltételekkel hajlandó az általa nem kívánt államban élni: „»Én azonban nem akarok veletek versengeni, mert sem uralkodni, sem másnak uralma alatt élni nem kívánok. Az uralomról azonban csak azzal a feltétellel mondok le, ha közületek sem fog senki uralkodni rajtam, sem utódaimon«”.⁴¹

Jean-Claude Monod finom analízise igyekszik kihangsúlyozni az Otanész képviselte plebejus *anarchodemokratizmus* és az arisztotelészi *politeia* hatalomfelfogása közötti különbséget.⁴² Otanész nem kíván sem uralkodni, sem engedelmeskedni, hanem az anarchiára szavaz.

³⁷ Jean-Claude Monod: *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie?* Paris, 2012. 146.

³⁸ Monod: *i. m.* 148.

³⁹ A történészek szerint a Hérodotosz által bemutatott, a három perzsa főember által lefolytatott alkotmányjogi vita valójában az athéni állapotokat tükrözte. Ez a tény természetesen semmit sem von le a vitában kifejtett érvek és felfogások értékéből.

⁴⁰ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula. Bp. 2007. 228–231. (III.74–85.)

⁴¹ Hérodotosz: *i. m.* 231. (III. 83–84.) A „vertikalizmus versus horizontalizmus” politikafilozófiai problémáját részletesebben is vizsgálom *A semmi és valami között – Töprengések Tornai Szabolcs kért esszéjéről* című írásomban, amely a *Vörös Postakocsi* című folyóirat 2022. nyári számában jelent meg.

⁴² Monod: *i. m.* 96–97.

Ezzel ellentétben Arisztotelész politikai filozófiájában a mérsékelt demokrácia (*politeia*) nem a hatalomnélküliség (*anarchia*) állapota, hanem olyan politikai berendezkedés, amelyben a T_1 időpontban akár választás, akár sorshúzás eredményeképpen éppen hatalomra kerültek ugyan „uralkodnak”, míg a többiek „csak engedelmeskednek”, viszont T_2 időpontban (egy újabb választást követően) akár meg is fordulhatnak a szerepek. Mindebből következik, hogy az aktuálisan hatalmon lévők nem „misztikus beavatottságuknak” köszönhetik a velük szemben megnyilvánuló engedelmességet, hanem maga a demokrácia intézményrendszere rendelkezik olyan tekintéllyel, amelynek működése a „profán immanencia” és a „szakrális transzcendencia” sikeres együttműködésében ölt testet.

Az „államnélküli társadalom” víziójának anarchista vagy posztfundamentalista realizálása, még ha sokak szemében ez első pillanatra vonzó lehetőségnek tűnik is, olyan problémák sorát indítja be, amelyek kezelésére a modern, illetve posztmodern világnak nincsenek meg az eszközei. Ezt a tényt legegyszerűbben egy néhány évvel ezelőtt lejátszódó történettel lehetne szemléltetni. Mexikó Oaxaca nevű szövetségi államában – a fővárostól délre, nagyjából 500 kilométer távolságra Mexico Citytől – található egy olyan indián közösség, amely a központi hatalomtól lehetőséget kapott arra, hogy újra a hagyományos törzsi „jogrendszerének” megfelelően szervezze meg életét. Ez a szisztéma a hajdani „szokások és erkölcsök” (*usos y costumbres*) rendszerén alapul, és a törzs tagjai között felmerülő vitás ügyeket az elöljárók rendszerint erre a szisztémára támaszkodva intézik. 2016 őszén az autonóm körzethez tartozó Santiago Quetzalapa nevű településen történt egy bűntény: egy ötvenöt éves kiugrott lelkész megerőszakolt egy nyolcéves kislányt. A közösség vezetőiből álló helyi bíróság megvizsgálta az ügyet, és ítéletet hozott: a vádlottnak büntetés gyanánt két láda sört kellett vennie az áldozat apjának.⁴³

Ezzel együtt természetesen nehéz lenne tagadni, hogy Otanész anarchista álláspontja egy olyan „próteuszi jelenség”, amely időről időre új köntösben jelenik meg a történelem színpadán. Ezek egyik legizgalmasabb változatával éppen Pierre Clastres munkái szolgálnak. Továbbá arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy a francia posztfundamentalizmus legradikálisabb képviselői (például Alain Badiou) Otanészhez és Pierre Clastres-hez hasonlóan tagadják a demokratikus parlamentarizmus (és általában véve az államszervezet), illetve a valódi politikai szabadság koegzisztenciájának lehetőségét, és ragaszkodnak egy „államnélküli”, úgynevezett közvetlen demokrácia víziójához.

Society against the State – Pierre Clastres’ Ethno-Anarchistic Political Philosophy

Keywords: Pierre Clastres, genocide, ethnocide, ethnocentrism, Savages, chief, speech, war, state

Pierre Clastres is an interesting figure of the 20th-century humanities and social sciences. He was an ethnologist, cultural anthropologist, political philosopher and political activist. He investigated the life of the South-American Indians of Amazonia during long years as a disciple of Claude Lévi-Strauss. His empirical investigations verified his belief about the falsity of the fundamental dogma of European ethnocentric thought, namely that the establishment of statehood is the apex of social development. The ‘Savages’ of Amazonia vote for the ‘centrifugal forces’ by all their activities; it means that they prefer the dispersion and the atomistic existence against the union governed from a

⁴³ A fenti valós történetet Slavoj Žižek egyik nemrégiben megjelent munkájából kölcsönöztem. Slavoj Žižek: *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. Ford. Frank Born. Frankfurt am Main, 2017. 42.

singular centre. The chief has just a symbolic and temporal rule; he acts as a spokesman of the community in particular situations. An important guarantee of maintaining the fragmented existence of the community is the war that prevents the establishment of a 'central rule' over the tribes. According to Clastres, the establishment of the state is a *mysterium magnum*, as is its disappearance, as he had hoped. Clastres believed his whole life that in a free society, the state would irrevocably become a *museum object*.