

Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés?

Kiútkeresés Claude Lefort és Pierre Clastres politikai gondolkodásában

Politikai tapasztalataink beható tanulmányozása elképzelhetetlen a társadalom intézményesült formája mint értelemteremtő egység gondolati megragadása nélkül. A filozófus Claude Lefort (1924–2010) és a fiatalon elhunyt antropológus, Pierre Clastres (1934–1977) témái, hangsúlyai első látásra különbözőek, de közös szellemi hátterüket és a francia politikai gondolkodás antropológiai, antitotalitárius fordulatában betöltött szerepüket tekintve egyértelmű, hogy a fenti belátás mindkettejük alapvető inspirációja. Vizsgálódásaik a közös élet szimbolikus dimenzióira, az adott társadalomra jellemző politikai tapasztalatra irányítják a figyelmet, miközben egy olyan, „vad demokráciát” keresnek,¹ amely étellel tölti meg a politikai gondolkodást a demokratikus piacgazdaság és a szocializmus elgépiesedett modellharcának korában. Látásmódjuk a társadalmi szituációk elemzésében ma is újszerű és vonzó.

Társadalomtudósként azzal a konkrét céllal fordulok a két szerzőhöz, hogy egymást keresztező kiútkeresésükben feltárjam, hogyan törekedtek a politikai tapasztalat kortársaik által gyakran szem elől tévesztett fenoménjának megragadására, a politikai gondolkodás nyitottságának megőrzésére a marxizmus és a pozitivisták társadalomtudomány korszemével dacolva. Olyan szökésvonalak ezek, amelyek észlelve a társadalmakban munkáló szabadságot mint minden emancipatorikus energia forrását, tisztában vannak vele, hogy a legjobb, amit tehetnek, hogy nem harsogják azt túl. Gondolkodói stílusukat ugyanakkor meghatározta saját koruk ellentmondásossága, amely kihegyezte őket a következő mozgásokra: az alteritást elnyomó totalitarizmus barbársága, az önkéntes szolgátság egyenlőtlensége és a bürokratikus társadalomszervezés gépies elidegenedettsége. Ezek felől indultak a szimbolikus konstitutív dimenziójának irányába.

A tanulmány a két gondolkodó önálló tárgyalása helyett Lefort művét helyezi előtérbe, kapcsolatukat ebből az irányból tárgyalja, ám a politikai antropológiai témák megjelenésén jóval túlmutat az, ahogy a clastres-i etnográfikák továbbélnék a lefort-i műben. Clastres volt az a társadalomtudós, akire Lefort *várt*, etnográfiai ahelyett, hogy bizonyosságot teremtettek volna egy tudományos kérdésben, új módokat nyitottak a kérdésre a társadalmak intézményesülésének enigmatikus kezdeténél.² A primitív társadalom szociológiai stratégiájával szembeesülő krónikáknak sokat köszönhet a

1 Vö. Ingram 2006, 41–42.

2 Ezt maga Lefort is megfogalmazta egy későbbi írásában (Lefort 2000).

szimbolikus felosztás politikai fenomenológiája. Első sorban azt a belátást, hogy politikai gondolkodásunk nem függetleníthető az emberi lét intézményesülő, közösségi együttélésben kidolgozásra kerülő történetiségétől, amelyet Clastres már a vadak primitívnek, történelem előttiinek gondolt társadalmi életében is megpillantott. Fel-tűnő, hogy Clastres korai halálát követően, a 80-as években Lefort már úgy véli: „a politikum újragondolása általában a tudományban uralkodóvá vált nézőponttal való szakítást igényli”.³

E nézőpont számára a megismerés a politikai tény lehatárolásával és rendszerezésével egyenlő, figyelmen kívül hagyva, hogy a megfigyelés és a konstrukció történetileg és politikailag szituált, ezzel elnyomva a rákérdézt annak a társadalomnak a formájára, amelyben mindez megjelenik. Az objektiválás szándékát kiegészíti a semleges alany fikciója, hozzájárulva a politikai gondolkodás kasztrációjához. Clastres narrációjában a megfigyelő készsége nincs alárendelve elméletnek. Olyan gondolkodás nyílik meg így, amely társat lát a másikban, amellyel kapcsolatba lép: számot ad róla, megrendül általa, így közvetíti tapasztalatát. A hatalom absztrakt, logikai megalapozású intézményi analíziseként felfogott politika (*la politique*) helyett annak eredendően szimbolikus természetét belátva Clastres a politikumot (*le politique*) pillantotta meg a törzs társadalmi életének szervezőelveként, dinamizmusának forrásaként. Ez nem ontológiai állandók rendszere, amely statikus és kiszámítható: a primitív társadalom konfliktusait kezelő intézményeken keresztül láthatóvá válik annak politikuma, a társadalmi önmegértésben munkáló sajátos képzelőerő, a létrejövés módja, kérdések és válaszok belsőleges, kreatív játéka.

Ennek megpillantásához nyújt antropológiai eszközt a társadalmak látható egységét lehetővé tévő hatalom, amely minden egyéb dimenzió számára egy önazonos lényegét képvisel, és amely a megformálódás – értelemmel való felruházás – színrevitel mozzanataiban ragadható meg.⁴ A társadalom öntudatának e biztosítéka ugyanakkor egy külső helyre utal, ahonnan megformáltsága látható, értelme átélhető, színrevitelének történései megnevezhetőek. Ez lehet az ősi törvény, a gondviselés vagy a szuverén nép, amelyhez a politikai hatalom hozzákapcsolja a társadalom belső, empirikus valóságát. A hatalom helye a politikum érvényesülését mediáló szimbolikus pólus, a társadalmat strukturáló hatalmi szimbólumok egységes értelmezési kerete, amely nem egylényegű az uralommal és a kényszerrel. A politikai hatalom mindig kötött, hiszen a társadalom önazonosságát és önmegértését a „külső helyre” való hivatkozás teremti meg. Belső és külső összekapcsolása, az így létrejövő rés határozza meg a szimbolizáció fő fogalmait, amelynek mentén a teremtő elvek közvetítetten vannak jelen a társadalom életében.

3 Lefort 2007, 133.

4 Lefort 2007, 217.

A különbség aközött, ahogy egy társadalom adódik az egyén számára, és aközött, ahogyan saját magát megjeleníti (tudás és hatalom, politika és politikum, szimbolikus és valós viszonya) a XX. század közepén, a totalitarizmus lelepleződése és '68 után a politikai gondolkodás jelentős nehézségévé vált. A probléma újrafogalmazása volt a feltétele a bizonytalan társadalomtesthez való újbóli közelítésnek. Lefort és Clastres számára saját koruk tapasztalatában a társadalom nem jelenik meg sem érzelmileg átítatott, sem alrendszerként közelíthető evidenciaként, így alakulhatott ki meggyőződésük, hogy az csak a megértés folyamatos munkájával, a politikum nyitottsága felőli reflexióval ragadható meg. Az elkülönböződés tehát nem küszöbölhető ki, a szimbolizáció nem vezethető le objektív viszonyokból vagy a társadalmiság valamely emberi természetből fakadó felfogásából.

Sem a szimbolikus dimenzió társadalmi immanenciájának mint gyakorlatoknak, sem az intézményekre a politikum transzcendens horizontján adott reflexiónak mint elméletnek nincs elsőbbsége: a politikai gondolkodás és az antropológia feladata elválaszthatatlan. A modern társadalmak számára, ha adódik lehetőség az autonómiára, az nem radikális gondolkodóik helyzetének szabadságból ered, hanem abból, hogy tagjaik képesek politikai szubjektumként értelmezni a társadalmi valóságot és viszonyulni annak instituáló dimenziójához, teremtő elveihez, amelyeket a politika magában rejt. A semlegességét hangsúlyozó tudomány mint megismerési mód azonban nem szembesíti az egyént azzal, milyen implicit felfogásokra támaszkodik társas viszonyrendszere, mi teremt és szervezi tapasztalatait. A kiút ebből a helyzetből, amely mindkét szerző számára értelmes viszonyulást kínál a társadalomban működő szabadsághoz, e tapasztalat történetisége, kontingens kifejeződései irányába vezet.

A politikum horizontján láthatjuk, ahogy egy társadalom tagjai a szimbolikus felosztás révén hozzáférnek a politikai tapasztalathoz, ez azonban problémaként jelentkezik minden emberi társadalom számára. A politikum nem a politikai cselekvésben magában tárulkozik fel, hanem abban a kettős mozgásban, melyben a társadalom közös világa és a politika *locus*-a szimbolikus formában intézményesül – miközben az ezt a konfigurációt lehetővé tevő látásmódok, a képzetek eredete hozzáférhetetlenné válik.⁵ Megfogalmazott és színre vitt tapasztalatok, a gondolkodást orientáló művek és elsődlegesen bizonyos történeti események alkotják a társadalmiság tapasztalatának foglalatát, amelyben meghatározottságairól számot adva intézményesítik a közös élet alapvető viszonyait, képzeteit, igazságait. Nem kevesebbről van szó, mint hogy feltételezzük, esetlegességükben és ellentmondásosságukban ezek határozzák meg egy adott társadalmi élet alapvető „stílusát” és „primitív érthetőségét”. Lefort politikai tapasztalatokra orientálódó eszmetörténeti vizsgálódásai és kitüntetett események befolyása alatt íródó, bensődleges elemzései szükségszerűen összekapcsolódnak a társadalmi önmegértés által

5 Lefort 1988, 11.

felszínre hozott történeti anyaggal. Az események, megfogalmazott tapasztalatok egyszerre „alkotnak nyersanyagot” a reflexió számára, és „jelentkeznek helyi ellenállásként minden túlságosan erőteljes gondlattal szemben”.⁶

A politikai tapasztalat nyomában

Lefort saját korának kérdései iránt elkötelezett gondolkodása kontingens történelmi események olyan értelmezését adja, amelyben megpillantható a politikumnak az a misztikus szövete, amely a politikai tapasztalatot az észlelő és az észlelet oldaláról is megvilágítja. Az eseményben megnyilvánul a társadalmi élettevékenység összessége mint értelmes test, amely belsőleg részese a politikai tapasztalat keletkezésének. Ezekben a pillanatokban nemcsak újfajta tapasztalati mód alakul ki, de egyszerűsödik annak környezete, a politikum természete is megváltozik. Az eseményben kikristályosodó struktúrák mögött egy létrejövő szervezőerő sejlik fel.

Lefort Merleau-Ponty filozófiai rendszerére támaszkodva fejt fel a társadalom modern formáiban megnyíló újfajta érzékenységet, tapasztalati- és létmódot.⁷ A modern demokrácia nyitottsága a politika tapasztalatában egyet jelent az elképzelt Másik mint kérdező, beszélgető- és vitapartner belsővé tett, állandó, rejtett ottlétével. Leszámolva azzal a filozófiai mítosszal, miszerint az emberi világ mint anyag a szubjektum számára átláthatóvá válhat egy külső nézőpontból, Lefort az eseményekkel egy lényegű, közös emberi tapasztalás vad létében gyökerezteti meg a társadalmat mint a valóság területeinek felosztását, annak komprehenzív rendszerét, amely egyben a politika tétje is. E társadalomtest nem azonos a szuverén testmetaforájával, noha szintén van egy, a reflektivitást megelőző viszonylagos egysége. A politikai tapasztalat jellegét értjük félre, ha benne mesterségesen szubjektumot és objektumot állítunk fel. A testileg szituált érzékelőről elmondhatjuk, hogy gondolkodása egyszerre színrevitel is, amelynek tudása, például arról, mi a valós, mi az igaz, önmagát reprezentálja testi jelenlétével, a jelenben kinyilvánítva az önmagára vonatkozó látás képességét. A politikai észlelés tapasztalatcsere, amelyben a résztvevő egyben jelentéshordozó, aki „lát” és „látva van”.

A politikai tudás a teatralitás művészete, lévén a valósról való megnyilatkozás mindig egy olyan külsődleges tudásról tanúskodik, amely nem hozható játékba a megismeréssel, a látható értelmezésével.⁸ Az esemény mint reprezentáció azonban lehetővé teszi a reprezentáció mögötti vad lét faggatását, a társadalmi lét értelmének megragadását. A demokratikus politika feltétele a szubjektum tapasztalatát jellemző instituált-instituáló⁹

6 Takács 2007, 126.

7 Mazzocchi 2013.

8 Lefort 1986, 198.

9 A probléma megfogalmazása Merleau-Pontynál, lásd Takács 2007.

nézőpontváltás, amely a társadalom valódi konfliktusaiból, széttagoltságából, eltérő értelmezéseiből, a versengő és együtt élő horizontok felfedezéséből adódik a kollektív élet konfigurációiban. Így érthető Lefort elképzelése a szubsztantív megalapozás helyett színrevitelében létező emberi jogokról, 10 amely számára a demokratikus szimbolizáció alapvető intézménye.

Merleau-Ponty késői ontológiájában a „hús” hiperreflexív percepciós rezsimje szétválaszt és egyesít minden (politikai) interakciót, lehetőséget teremtve a műfaji korlátok lebontására, az imitáció megkerülésére, olyan immanens tudás képzésére, amely nem teszi tárgyává a vele relációba kerülőt. A politikai tapasztalás középpontjából kikerül az egyén, a test pedig egy közös helyzet médiumává válik, amely a történelem alanya és tárgya is. A láthatóság és a társadalmi együttállások eleven együttmozgását Lefort a politikában az események és az intézményesülés együttmozgásában éri tetten, ezt közvetíti a politikai tapasztalat. Ez azonban szükségszerűen konfliktusba kerül a „hús” ontológiájának tapasztalati gazdagságával. Mazzocchi álláspontjával szemben azonban elhamarkodott lenne azt állítani, hogy Lefort politikai fenomenológiája végső soron szem elől téveszti az interszubsztantív tapasztalásából fakadó radikális alteritást. Ez az előbbi álláspont szerint nem alapozható a szimbolikus dimenzió nyitottságára, mert az az értelemrögzítés nézőpontjához közelít, illetve csak a társadalom önazonosságának folytonos hiányát és nem a valódi alteritást észleli. A *self* végső soron saját magának a Másikja, a reprezentáció szimbolikus egysége tagadja a társadalmi alteritást.

Lefort számára ugyanakkor a Másik nem a társadalmi kapcsolatok reverzibilitásában észlelhető: a közös „hús” egymással részben átfedésben lévők közösségét feltételezi. A valódi alteritás külső Törvényként tapasztalható, amely, Clastres beavatási rítus-leírására utalva,¹¹ a testbe bélyegezve kívül, fölötte marad. Lefort úgy látja, Merleau-Pontynál a „hús” nyelvezete azzal, hogy a társadalmi kapcsolatokra fókuszál, foglya annak a szociológiai megközelítésnek, amely azonban (a politikum figyelmen kívül hagyásával) képtelen különbséget tenni politikai formák között és felismerni annak veszélyét, amikor nincs mód e külsőre utalni.¹² Mazzocchi jogosan mutat rá: a „hús” ontológiája azzal, hogy az éntapasztalat jellemzőjévé teszi az átélt eltérést (*écart*), belsővé teszi az alteritás tapasztalatát ahelyett, hogy tárgyasítaná a Másik szubsztantívát. Ez ugyanakkor fontos alkotóeleme a politikai gondolkodás szabadságának Lefort rendszerében is: mások mellett Clastres alakja is ennek lehetőségét közvetíti Lefort eszmetörténeti pantheonjában.¹³ A tanulmány végén annak lehetőségét is felmutatom, hogy hatalom, jog és tudás szféráinak új viszonyrendszerében, az egyén széttagolódásával, az identitás

10 Lefort 1988, 21–44.

11 Lefort 2000, 217.

12 Mazzocchi 2013, 31–32.

13 Lefort 2000.

történeti mozgáspályákká alakulásával hogyan lehet e stílus a demokratikus életmód és nem csak néhány gondolkodó sajátja.

Lefort gondolkodásának egy másik jellegzetes forrása Szolzsenyicin beszámolója a Gulágról, nem annyira a totaliter rendszer természetének sokszerű felismerése, inkább annak művészeti feldolgozása miatt. Az alávetett beszámolója az anonim, uniformizáló, elnyomó gépezetről az immanens kritika példája, mint ami nem pusztán egy partikuláris csoport nézőpontját konstituálja és artikulálja, de belevetett módon tárja fel az alávetett és a bürokrácia személytelen viszonyának politikai tapasztalatát. Felszínre hozza, amit az anonimitás, a szimbolizációt felmorzsoló automatizmus elrejt. A beszámoló elevenségében és szingularitásában jeleníti meg az alávetett tapasztalását, amelynek pluralitását a „külsővel” való kapcsolata, az önmaga és politikai önmegértése, például a szovjet rendszer ideológiája, közötti törés belsővé tétele adja. E tapasztalat művészeti feldolgozása más kontextusok egyéneinek politikai gondolkodását is megtermékenyítheti, de értelmezése nyitott, lévén nem törekszik teljességre, csupán beszámol arról, hogyan tanult meg „látni”. Olyan komplex, továbbvihetően megfogalmazott politikai tapasztalat ez, amely nélkül Lefort filozófiájának alapgesztusai, a bizonyosság támpontjainak felszámolódása és a hatalom metaforája mint üres hely – amelyeket a tanulmány végén tárgyalok – sem lenne több spekulatív kinyilatkoztatásnál.

Lefort művének recepciójában azonban szép számmal találhatunk olyan olvasatokat, amelyek a posztmodern politika lehetőségét¹⁴ pillantják meg a szimbolizáció tiszta negativitásként, a társadalom folyamatos önelidegenedéseként értett nyitottságában. Ezek alapján a modern intézmények és az ideológiai vezérfogalmak maguk dolgoznak a társadalomban. A posztkoloniális kritika egyik alapművében Homi Bhabha arról ír, hogy a nemzet üres *fogalma* esetlegességében a tapasztalatra visszaható kategória, amely a szubjektumhoz képest egyszerre belső és külsődleges. Mindez egy külső hely reprezentációja révén elrejtésre kerül,¹⁵ ha pedig megkísérlik láthatóvá tenni a kapcsolatok eredetét, azok bizonytalanságát is feltárják. Bhabha a nemzetet ideológiai diskurzusként leplezi le, amely így a „jelen etnográfijának tünetévé”¹⁶ alakul. A nemzet heterogenitásban elidegenedik örökös önteremtésétől, így „ambivalens és ingadozó reprezentációja révén felfedi azon igényének etnográfiját, hogy [a nemzet] a társadalom jelenének *egyedüli* normája legyen.”¹⁷ Ezzel szemben a kisebbségi ellennarratívák megzavarják esszencializáló mozgását, míg a *posztmodern* nemzeti szubjektum végül „fel nem bomlik a kultúra jelenidejűségének etnográfiai perspektívájában.”¹⁸

14 Erre példa Breckman (2012) radikális demokráciaelmélet felőli olvasata.

15 Lefort 1986, 212–214.

16 Bhabha 1999, 94.

17 Bhabha 1999, 96.

18 Bhabha 1999, 97.

Lefort felfogása azonban nem tartalmaz ilyen politikai programot: számára a hatalom helye és nem a kisebbségi diskurzusok jelentik a legerősebb antropológiai eszközök a mai társadalmak ellentmondásainak megértéséhez. E szimbolikus pólus – betöltői által vagy rajtuk kívül – felmutatja a törekvést jog és tudás bizonyos felfogásának érvényesítésére, ám a megformáló dimenzió, tehát a politikum jelentései mindig csak különböző kontextusokban és különböző feltételek között jutnak kifejeződésre, ott kidolgozva és próbára téve a társadalmi létet. Lefort értékeli a szomszédos, de nem összeolvasztható, közös tárgyra irányuló tudásokat, amelyek lehetővé teszik, hogy a társadalom átalakulásából eredő, eltérő megismerési normákon és gyakorlatokon nyugvó értelemképződések utat találjanak a politikum közegebe. Az antropológia felől újrafogalmazva: „a társadalom politikai dimenziója, annak hatalmi viszonyai tehát úgy is szemlélhetők, mint a kultúra egy kommunikatív kategóriája, melyben az ember mint közösségi lény viszonyul társadalma történelmi eredetű tagoltságához.”¹⁹ Ám ez nem teszi zárójelbe az intézmények enigmatikus keletkezésének problémáját. Clastres a primitív társadalomról adott leírása rámutat: nem evidencia, hogy az intézményesített történelmi tapasztalatcsere elfogadja vagy éppen *szándékosan* elnyomja az események többletét, a tapasztalatok felhalmozását.

Az Anti-Hobbes – Pierre Clastres

Clastres etnográfija a vadak letűnt világról, mint a modern politika immanens külsője, kétségtelenül mutat hasonlóságokat a posztmodern felfogással. Vizsgálódásának tárgya, a háborúzó törzsi társadalmak politikai gondolkodása szükségszerűen ellen-narratíva. Míg az etnocentrikus európai gondolkodásban a társadalom önmegértése a társadalmon kívüli Egy alakzatában, a politikai tér hierarchikus elrendeződésében ölt testet, e törzsek *Mások* – az előbbi mérce szerint el sem jutottak a társadalmisáig. Se hitük, se törvényük, se királyuk. Egyenlőségüket és politikai függetlenségüket harcosan védelmező politikai gondolkodásuk szóra bírása, Clastres antropológiáján belüli fordulata volt az, ami Lefort-ra is hatást gyakorolt. Elsősorban is az a döntő felismerés, hogy a primitív törzsek társadalmi életének középpontjában a politikum kérdése áll, így azt nem a politika hiánya felől, hanem egy magát egységes totalitásnak látó társadalom sajátos, intencionális politikai konstitúcióján keresztül kell vizsgálni.

Lefort ezt a belátást őrizve óvott attól, hogy államellenességnek rendeljék alá a mű mondanivalóját. E szövegszinten legalábbis ellentmondásos olvasat kritikájára jelen tanulmányban nem vállalkozom. A vadak társadalmi létét eszerint Clastres úgy gondolja el, mint a szimbolikus felosztás intézményi körülbástyázását az uralmi viszonyok kizárá-

19 A. Gergely 2001.

sa érdekében. Berendezkedésük lényege a külső Törvény, heterogén társadalmi lét, tehát az Állam elleni szakadatlan küzdelem. A primitív törzs nem engedi semmelyik részének, hogy kizárólagosan megszemélyesítse, hisz ez veszélyeztetné értelem nélküli társadalmiságát. Míg a háborúban a többi törzssel szemben mutatja fel egységét, belső működésében a hatalom ellenőrzésének modelljét adja a törzsfőnöki intézménnyel. E minden uralomtól megfosztott, a láthatóság állapotában tartott orátor képében a hatalom a társadalmi rend tagadásaként jelenik meg számukra. A törzs osztatlanságát biztosító szélsőséges elkülönböződés nem a csoport mindennapi életében érhető tetten, hanem a törzset megteremtő, életét konzerváló elvek heteronóm, radikális külsőtől eredő megalapozásában. Nincs szó azonban arról, hogy e radikális felosztás tacit felismerése ne volna jelen a törzs gondolkodásában.

A törzs identitását nem közvetlenül társadalmi valóságából, annak gyakorlataiból meríti, hanem azt szimbolikusként fogadja el, amely nem származtatható önmagától. E külső Törvényt a beavatás során valóságosan is a törzs tagjainak testébe bélyegzik, mint a legmaradandóbb tudást – ám annak forrását ezzel el is távolítják minden társadalmi eredetétől, mint az Állam távoli, despotikus, örök fenyegetését. A hatalom sajátos intézményesülése a törzsfő és a háború körül örökösen mobilizálja a törzset e totalizáló logika ellen. Politikai intézményesülésük így kiiktatja és áthelyezi az együttélésük közelségéből fakadó, potenciálisan a törzs egységét fenyegető konfliktusokat. Politikai tapasztalásuk módja (miszerint a megtapasztalt Másik nem Egy) a törzs politikai életének alapjává teszi, hogy nem állnak olyan uralom alatt, amely tőlük kívülálló és saját törvényességének megteremtője. Márpedig ez utóbbi az, amire Clastres úgy tekint, mint a történelem hegeli felfogásának indítékára,²⁰ aminek kibontakozása katasztrófaforogatókönyv az emberi társadalmak szabadságára nézve. Az éltető torzsalkodást elfojtó állam szerinte uralmi viszonyokat csempész az emberi együttélésbe, ezzel elválasztja az egyéneket saját társadalmiságuktól, attól, ami őket egyénné tette. Amennyiben többet látunk ebben, mint dionüszoszi primitivizmust, és nem feltételezzük, hogy minden államforma menthetetlenül korrumpálja az autentikus társadalmi életet, észre kell vennünk, hogy a politikai szubjektivitás és autonómia művelésének feltétele Clastres számára is a szimbolikus felosztás, annak sajátos, imaginárius értelmezésében.²¹

Az immanens társadalmiság és az a teljes heteronómia, amit a „társadalom az állam ellen” sémája²² hordoz, egy érme két oldala, de ez nem a totalitarizmus szimbolikus felosztását tagadó barbársága. A társadalmi rend *zavartalan* objektivitása az egymásra ható egyének szubjektivitása révén működik, amely összekapcsolja a hasonlókat, értelemmel ruházza fel a helyzetüket. Ez szükségtelenné teszi a politikum bizonytalan,

20 Ezzel negatívan el is fogadja e felfogást (Moys 2012, 58).

21 Moys 2012, 61.

22 Clastres 2015: 109–111.

történeti közvetítését. Mindaz, ami *van*: vad demokrácia, autentikus felfakadás, a harci vitalitás látványa. A társadalom emiatt nem lehet mozdulatlan: az osztatlanság szociológiai vágyát az erőszak centrifugális logikája²³ elégíti ki. Egység és disszemináció együttesen biztosítja a konvergenciát a társadalmi funkció gépezete és cselekvő alanya között. Ez a hatalom működésének teljességgel láthatóvá tett szociológiai stratégiája, a primitív társadalmiság politikai lényegének kibontakoztatása.

Lefort felfogása mögött ezzel szemben egy történetileg már alávetett csoport olyan politikai tapasztalata áll, amely az instituáló dimenzió felé fordulva saját történelmének szubjektumává válik. Az ötvenes években a munkások tanúságtételeinek fenomenológiai elemzésével Lefortnak és társainak célja az volt, hogy ideológiai program helyett egy olyan jártassághoz járuljanak hozzá, amely segíti feltételeik kollektív olvasását az intézményesült jelölők horizontján. A kollektív viselkedés nyomait kutatták az egyéni észlelésben, töredékes elbeszélésekben. A cselekvés látens dimenzióinak felelevenítése és újraírása nem cselekvés, az írás eredendően szubjektív képesség. A tapasztalatára reflektáló munkás „megtestesült” narrátorként jelenik meg, amint megragadja a sajátos látómezőket és a színre vitt mozgások értelmét a politikai térben. A tapasztalat értelmezése egyben jártasság az irányításra, csoport teremtésének gyakorlata az alapján, ahogy hasonulás és konfliktus játéka jellemzi a munkás társadalmi tapasztalatát. A munkás nézőpontja így egyszerre instituált és instituáló. Ez a képzeletbeli transzformáció nem azonos a jelentés ideológiai megváltoztatásának gyakorlatával, amelyet a szervezett munkásmozgalom propagált. Az esemény résztvevő megfigyelője nem vindikál magának teljes tudást. Lefort az egyén belső szabadságát társadalmi jelenségként alapozza meg, mint a szubjektum kinyilvánított, láthatóvá tett önmegértését, amely elválaszthatatlan a társadalom intézményesült önmegértésétől. Szembeötlő az eltérés attól a leírástól, amelyet Clastres a törzsi harcos szubjektumáról ad.²⁴ A harcos cselekvése egyéni vállalkozás, amit nem mindenki akar. Jutalma dicsőség vagy szegény, amelyet egyedül a törzs adhat meg. Erőszak és identitás mélyen összefonódik, hiszen a vállalkozás végtelen: a harcos tragédiája, hogy soha nem lehet teljesen önmaga. A tanulmány végezetül ezzel a melankolikus képpel szemben megpróbálja felvázolni, miben látta Lefort a politikai szabadság társadalmi feltételeit a modern demokráciában.

Szabadságunk alakulása

Késői műveiben Lefort az elkötelezett szociológiai-antropológiai nézőponttól a demokrácia politikumának vizsgálata felé fordul. Egyik utolsó művében Leo Strauss-hoz ha-

23 Clastres 2015, 91.

24 Clastres 2015, 118.

sonlóan az írás problémája kapcsán veszi végig gondolkodásának meghatározó forrásait. Eszerint az írás kockázatának felvállalása egy olyan rezponzív és leleményes gondolkodói stílust kíván, amely kapcsolatba lép a politikai tapasztalattal, de nem engedi magát a művet gúzsba kötni értelmezői által, hisz szavainak hatását felbecsülni képtelen. Mégis elengedhetetlen, hogy a gondolkodás felvállalja politikai összefüggéseit, amelyek elől a tudományos elme tisztátlansága és korlátoltsága miatt gyakran elhúzódik.

Ennek oka, hogy a modern demokrácia megjelenésével egy előzmények nélküli, közös és *par excellence* történeti kaland szabadsága nyílt meg,²⁵ új politikai tapasztalásmódok adódtak az államon kívül a jog és a civil társadalom szférájában. A politikai gondolkodásnak elővigyázatosan ugyan, de be kell lépnie az így megnyílt politikai terekbe, nem maradhat meg a viszonyok folytonos elemzésénél, ha meg akarja érteni, „mennyiben érint bennünket a politika, és mit köszönhetünk a politikumnak.”²⁶ Enélkül nem láthatja át saját helyzetét, gondolkodói szabadságának feltételeit sem. Alapvetéseink tudatosításához Lefort a tágan vett demokratikus közélethez fordul, amelynek erénye, hogy összekapcsolja a társadalmat intézményesültségének tapasztalatával. A politikai tapasztalat így az eddigieknél tisztábban a társadalmiság tapasztalatának és intézményesültségének egymásra vonatkoztatásában keletkezik a politika eseményeiben.

„A demokrácia a bizonyosság támpontjainak felszámolódásában lép színre és marad fenn.”²⁷ Ezt Lefort a premodern egység felbomlásával illusztrálja, amiben a hatalom helyét a király teste mint a hatalom, a tudás és a jog természetes komplexuma töltötte be. A szakrális test szimbóluma mediálta a kapcsolatot a társadalmi rend és annak külsője között. A király lefejezését követően a valósággal való közvetlen találkozás inkább volt kaotikus és fenyegető, mint felszabadító. Ám az átmenet forradalmi eseményei, újfajta tapasztalatai következtében korunk politikuma született. A civil társadalom teremtő munkája újra szimbolikus terepet emelt az egyén és társadalma valósága közé, aminek a működése nem redukálható a születő rend hatalomgyakorlásának gyakorlati aspektusává. A hatalom külső, szimbolikus pólusa továbbra is megmaradt, ám üres helyként (*lieu vide*), amelynek színpadán a társadalom színre viheti saját ellentmondásait. A hatalmi igények ezen az időnként kiürített helyen mérettetnek le, mint a partikuláris történetiségek. Az aktus tisztán szimbolikus, ám egyszersmind gesztus az indeterminált, imaginárius Másik, a legitimáció belsővé tett, végső forrása, a nép felé. Mindez nem jelenti a társadalom magába zárulását. Senki sem támaszthat többé megkérdőjelezhetetlen igényt a hatalom helyének betöltésére, az a társadalommal érintkezve nem formál újra testet, de nem is önállósodik kísérteties önmozgásban.

25 Lefort 1988, 16.

26 Takács 2007.

27 Lefort 1988, 143.

A szimbolizáció egysége azoktól a diskurzusoktól függ, amelyek megnevezik, tudatosítva ezzel a társadalmi tagoltság mögött a szimbolikus felosztás relációkban kifejeződő és reprezentációs jellegét. A hatalom diszinkorporációja paradox módon a társadalom folytonos széttagolódását is magával vonja. Az indetermináltság intézményesítésére Lefort példaként a hatalom helyét kiürítő szavazás határhelyzetét hozza, amiben az egyén társadalmi viszonyrendszere maga is felbomlik,²⁸ ilymódon képtelen számot adni keletkezéséről. A demokráciák ontológiai nehézsége saját történetük értelmezésére²⁹ még kézzelfoghatóbbá teszi az intézmények kérdését, amely a politika legfőbb tétjévé válik.

A nyitottság feltétele, hogy „mihelyst a hatalom már nem jeleníti meg a társadalmi test szervezetének és öröklődésének elvét, mihelyst nem sűríti magába többé a transzcendens értelemből és igazságból leszűrt erényeket, a jog és a tudás vele szemben rögvest kívülálló és redukálhatatlan lesz.”³⁰ A jog a múltban meghozott döntések egy, a jövő eseményei felé nyitott, intézményesült katalógusává válik, olyan nézőponttá, amely megvilágítja a politika eseményeit a politikai tapasztalat számára. A tudás autonómiája a valóshoz való új viszonyt tükröz, „ez a viszony garanciát kap azokban a határookban, amelyek a tevékenységi területeket elválasztják”,³¹ így olyan, olykor ellentétes, a megismerés jegyében fogant versengő normák intézményesülnek, amelyek a politikum horizontján kapcsolódnak össze és rendeződnek el.

E szimbolikus referenciakeret épp azt reprezentálja, ami elillan a szemünk elől: saját eredetét, idejét, az itt tartózkodás paradoxonának értékes tapasztalatát. A demokrácia egy eredendően egyéni és közösségi létforma, amely nem lehet önmaga számára teljesen átlátható. Ennek elfogadása – anélkül, hogy azt véres paródiává tennénk – a modern politikai gondolkodás fő nehézsége. Az erről való gondolkodás azonban „olyan anyag foglya”, amely eredendően tartalmazza önmaga értelmezését, az ideológia természetének konstitutív része.³² Az ezzel való szembenézés a feltétele egy indeterminált, politikumának történetiségét felvállaló saját társadalmiság jelenben való elgondolásának. Ha ez az esély elvész, az a totalitarizmus kialakulása számára nyit teret, amely tehát egy belső törés a demokrácia történeti kalandjában. Az üres hely vákuumát ekkor megtölti az egyetlen nép fantáziája, amely gyógyírt ígér a társadalom barbárságára, egyenlőtlenségére, elidegenedtségére, de valójában politikai szabadságát számolja fel. Újra kell tanulni a múlt ellenállásait, jártasságot kialakítva a társadalom politikai megtapasztalásában. Ehhez egyaránt nyújt inspirációt a társadalmiság tapasztalatának clastres-i komolyan vétele és intézményesültségének Lefort által feltárt szökevényvonalai.

28 Lefort 1986, 303.

29 Lefort 1988, 255.

30 Lefort 2005, 141.

31 Lefort 2005, 141.

32 Lefort 2005, 134.

Bibliográfia

- A. Gergely András. 2001. *Tér, idő, határ és átmenet: politikai antropológiai esettanulmányok*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- Bhabha, Homi K. 1999. „DisszemiNáció: A modern nemzet ideje, története és határai.” Ford. Sári László. In *Narratívák 3.*, szerk. Thomka Beáta, 85–118. Budapest: Kijárat.
- Breckman, Warren. 2012. *Adventures of the Symbolic: Postmarxism and Radical Democracy*. New York: Columbia University Press.
- Clastres, Pierre. 2015. *Az erőszak archeológiája*. Ford. Ádám Péter – Csiszár Péter. Budapest: Qadmon Kiadó.
- Hastings–King, Stephen. 2013. „On Claude Lefort’s »Proletarian Experience«.” *Viewpoint Magazine* 1/3. [<https://viewpointmag.com/2013/09/27/on-claude-leforts-proletarian-experience/>] (2016.09.30)
- Ingram, James D. 2006. „The politics of Claude Lefort’s Political: Between Liberalism and Radical Democracy.” *Thesis Eleven* 87: 33–50.
- Lefort, Claude. 2007. „A demokrácia kérdése.” *Századvég* 37/3: 131–144.
- Lefort, Claude. 1986. *The Modern Forms of Political Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Ford. John B. Thompson. Cambridge: MIT Press.
- Lefort, Claude. 1988. *Democracy and Political Theory*. Ford. David Macey. Oxford: Polity.
- Lefort, Claude. 2000. „Dialogue with Pierre Clastres.” Ford. David A. Curtis. In *Writing: The Political Test*, 207–235. Durham: Duke University Press.
- Mazzocchi, Paul. 2013. „Fleshing out the political: Merleau-ponty, Lefort and the problem of alterity.” *Critical Horizons* 14/1, 22–43.
- Moyn, Samuel. 2012. „Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division.” *Constellations* 19/1: 37–50.
- Takács Ádám. 2007. „Institúció és történelem. Maurice Merleau-Ponty egy problematikájáról.” *Világosság* 48/1: 37–42.
- Takács Ádám. 2007. „Claude Lefort, a politikum filozófusa.” *Századvég* 37/3: 123–129.