

BAKCSI BOTOND

Erőszak és politika

Gondolatkísérlet

Esszé

Kormányerők és lázadók összecsapása, etnikai tisztogatás, vegyi fegyverek bevetése, autóba rejtett pokolgéppel elkövetett öngyilkos merénylet, globalizációellenes tüntetés, ámokfutás, sorozatgyilkosság, nemi erőszak, pedofília, emberkereskedelem, magán zsoldoshadseregek, hollywoodi akciófilmek, ökolívó és ketrecharc gálák, *calcio storico*. Egy ilyen felsorolás, noha túlzónak tűnhet, lassanként mindennapossá válik a sajtóban, még ha az új médiatrendeknek köszönhetően néha elrejtőzik a finom románcot és kemény szexualitást elegyítő bulvárhírek, a valóság illúzióját keltő álvételkedők, a nyílt és a burkolt reklámok színpompás áradatában. Ezzel szemben mit tanítanak a politológiai, szociológiai és szociálpszichológiai tankönyvek? Azt, hogy a modern nyugati társadalmak felépítése, jogrendje azon alapul, hogy a magánszemélyek közötti viszonyból eltávolítja az erőszakot, megszünteti az önbíráskodást, megteremti a közösség belső és külső rendjét, azaz – Max Weber híres formulája szerint – államilag monopolizálja az erőszakot. Elviekben tehát a modern társadalmak az erőszakot levették a műsorról, mégis a legváltozatosabb és legmeglepőbb formákban tér vissza újra meg újra. Nem kell profétának lennünk, hogy a szeptember 11-i eseménnyel beköszöntő századról azt a jóslatot fogalmazzuk meg, hogy az erőszak jegyében fog eltelni.

Abból a paradoxonból szeretnék tehát kiindulni, hogy a kortárs nyugati társadalmaknak az erőszakhoz való viszonyában két, egymással nehezen összeegyeztethető aspektust figyelhetünk meg. A társadalmi diskurzus formális szintjén a Nyugat hivatalos ideológiája a másság megértése, a tolerancia és a politikai korrektség deklarált elvei révén elutasítja nemcsak a fizikai, hanem a szimbolikus erőszak bármely formáját is. A hivatalosan hirdetett eszmék ellenére azonban megfigyelhető, hogy a kortárs kapitalizmus egyik legjobban eladható terméke

BAKCSI BOTOND (1979, Marosvásárhely) a BBTE-BTK magyar–néprajz szakának, az ELTE-BTK francia szakának, majd az ELTE-BTK Irodalomtudományi Doktori Iskolájának hallgatója volt. Tanulmányai, kritikái, fordításai magyar és francia nyelven jelentek meg. Önálló fordításkötete Jean-Jacques Rousseau: Esszé a nyelvek eredetéről (Attraktor Kiadó, Gödöllő-Máriabesnyő, 2007), általa szerkesztett tematikus folyóiratszám: Esztétika és politika (Helikon Irodalomtudományi Szemle, 2013/4).

az erőszak lett. Azt hiszem, nem kell különösebben részletezni, a média hogyan vonultatja fel az erőszaknak a *soft* verzióktól egészen a *hard* verziókig terjedő széles skáláját, amely ezt a hivatalosan elfojtott tartományt voltaképp a vágy szférájába emeli (gondoljunk csak a tömegmédiát által felkínált „magatartásmintákra”, amelyek az akciófilmek hőseitől az ökolívóbabjókig terjednek). Ez az ellentmondás

felfedi a Nyugat belső megosztottságát és hamis önismeretét, amelyet első körben leírhatunk a tiltás és a vágy szembenállásaként is. Hogyan értelmezhető ez az erőszak fogalma mentén megjelenő szakadás? Már Freud is az ösztönkorlátozásban jelölte meg a kultúra szerepét, ő azonban még beszélhetett az elfojtás nyomán jelentkező kollektív felettes énről, amely az általa kialakított introjektált magatartásminták alapján képes korlátot szabni az ember vele született agresszivitásának. De vajon ma még érvényes-e ez a helyzetleírás? Egyre inkább úgy tűnik, a tömegkultúra jelenségét nem érthetjük meg a freudi „rossz közérzet” fogalmából kiindulva. Vajon ma még elég-e pszichológiai magyarázatot adni ezekre a jelenségekre? Vagy kísérletet kell tenni a probléma *politikai* elgondolására? Először a kapitalista kultúra jelenlegi szakaszát vizsgálom meg, amelyben az erőszak a „nép ópiumává” válhatott. Azután pedig a politikának az új fogalmát igyekszem megvilágítani, amely abból adódik, ha kísérletet teszünk az erőszak jelenségének az elgondolására.

Amint azt naponta tapasztalhatjuk, a kapitalizmus kortárs változata immár nem elfojtja az erőszakot, hanem mindinkább beépíti a társadalmi diskurzus rendjébe. A hagyományos, gazdasági alapon nyugvó marxi kritikai modell szerint az erőszak és annak mediatiszálása szemben áll a tőke rendjével, hiszen romboló erői aláaknázzák a vég nélküli felhalmozás termelésre és fogyasztásra épülő logikáját. Akkor mégis miért van az, hogy a mai társadalmi közmegegyezés szintjén explicit módon nem tiltják az erőszak számtalan formájának a megjelenítését, sőt inkább látens módon szorgalmazzák azt? A kapitalizmus korai szakaszában a nyilvánosság szférája a konfliktusok színrevitele mentén kezdett kialakulni, ám akkor még az volt a döntő mozzanat, hogy ezáltal fel lehetett mutatni az erőszak pacifikálásának társadalmilag elfogadott formáit. A szociológus Norbert Elias egyenesen azt állítja, hogy a társadalmi tér pacifikálásában fontos szerepet játszott az a folyamat, amely lehetővé tette a nem erőszakos konfrontatív megnyilvánulások színre vitelét: szoros összefüggés van aközött, hogy Angliában jelentek meg a nem erőszakos fizikai küzdelemként megjelenített sportok és a parlamenti demokrácia, amely utóbbi keretében kölcsönösen elfogadott játékszabályok alapján, erőszakmentesen lehetett megoldani a szemben álló felek konfliktusait. Ehhez képest az erőszak kortárs megnyilvánulásairól immár azt sem mondhatjuk el, hogy ugyanazt a funkciót tölte-

nék be, mint a sportok a kapitalizmus korábbi szakaszaiban, amikor olyan szelepként működtek, amelyen keresztül az elfojtott és felgyülemlett agresszív ösztönöket le lehetett vezetni.

A dolgok jelenlegi állása mellett nem egyszerűen arról van szó, hogy a kapitalizmus magát az erőszakot is áruvá teszi, felállítva azt a pofonegyszerű képletet, hogy az emberben rejlő agresszív hajlamok nagy mennyiségéből az eladhatóság magas foka következik. Nagy a valószínűsége, hogy a kapitalizmus nem napjainkban ismer fel az erőszakban rejlő piaci lehetőségeket, hiszen már a korábbi fázisaiban is igyekezett kiaknázni azokat. Az erőszaknak ezeket a (híradókban, irodalomban, filmekben, olimpiákon való) megjelenési formáit még integrálni tudta akár a nemzeti, felekezeti, szociális harc, akár a karrierszemlélet etatikus-meritokratikus diskurzusai, azaz a kapitalizmus felhalmozásra alapuló logikáján kívüli legitimitást tudott biztosítani a számukra. Az utóbbi évtizedek *entertainment* világában azonban az erőszak legitimitációja egyet jelent a rendszerben betöltött szerepével, tehát eloldódik a hagyományos legitimitációs kényszerektől. A Boltanski–Chiapello szerzőpáros már az ezredforduló környékén diagnosztizálta, hogy a kapitalizmus a mai fázisában immár sikeresen magába építette nemcsak a társadalmi, hanem a művészi kritika diskurzusait is, és kialakította sajátos önigazolási képleteit (*A kapitalizmus új szelleme*, 1999). A kapitalizmusnak ez a „harmadik szelleme” elvileg a társadalmi egyenlőtlen-ségek megszűnéseként mutatja be a

maga új, projekt-alapú hálózati rendjét, amelyben a munka szerepét átveszi a tág értelemben vett „tevékenység”, a közvetítés, a hálózatra való csatlakozás képessége. Ennek a rendszernek a szubjektuma az alkalmazkodó menedzser-típus, aki aktív, kreatív és autonóm. A kapitalizmus ezekkel az önkorrekciós lépésekkel, amelyek lényegében a '68-as diáklázadásokból levont tanulságokból származnak, felszámolta nemcsak a rendszer egésze ellen irányuló lázadás és tiltakozás eszközeit, hanem magát az ellenállást legitimáló eszmerendszert is.

A kapitalizmus új rendjében az erőszakot ugyanazon kritériumok alapján ítélik meg, mint az élvezetet és az önmegvalósítást. Dardot és Laval *Az új világrezon. Esszé a neoliberais társadalomról* című könyvükben (2009) kimutatták, hogy a vállalkozásként értelmezett társadalomban a *coachingon* alapuló ön- és vállalatvezetési módszerek homogenizálják a szexualitás, a munka, a sport és az erőszak diskurzusait, mivel ebben a rendszerben a teljesítmény és az élvezet körforgása termeli az új embert. Dardot és Laval szkeptikusan vélekednek a kapitalizmus önkorrekciójáról, mivel szerintük az érdekeltségnövelés, a kreativitás megkövetelése általi motiválás arra ugyan képes lehet, hogy megszüntesse az elidegenedés-érzést, de ezt csupán azért teszi, hogy egyre kifinomultabb technikákkal uralja a vágyak globális ökonómiáját, lemondva a kényszerítésen alapuló vezetési módszereknek még a látszatáról is. Ezzel összhangban az erőszak, bármilyen formát öltön is, nem a rendszer egészét kérdésessé tevő konfliktusként, hanem a rendszer dinamikáját fenntartó, ezért szükségszerű eszköznek, a projektek rendjébe való bekapcsolódási lehetőségnek, az önmegvalósítás egyik módozatának tűnik csupán.

Ha a másik oldalról vesszük szemügyre a jelenséget, azt látjuk, hogy a bürokratikus kormányzat nem pusztán szemet hunyt az erőszak megjelenítése előtt, hanem maga is osztja a *mainstream* média elméleti alapfeltevéseit, holott a hagyományos felfogás szerint tiltania kellene az erőszakot, magának tartva fenn annak eszközeit és kisajátítva a legitimálásukra szolgáló diskurzusokat. Vajon miért alakult így a helyzet? Az a tény, hogy a hatalom mindezek ellenére látens módon tolerálja az erőszakot, abból adódik, hogy egész adminisztratív rendszerét egy olyan antropológiára alapozza, amely eleve gyanús-ként, potenciálisan erőszakos tényezőként kezeli az embert. Giorgio Agamben a *Személyiség nélküli önazonosság* c. esszéjé-

ben (2009) arra az összefüggésre hívja fel a figyelmet, hogy a mai államok adminisztratív-felügyeleti technikái, a látszólag ártatlan statisztikai módszereken alapuló nyilvántartási eszközei a XIX. századi rendészettudományból, sőt egyenesen a kriminológiából származnak. A Bertillon-féle antropometrikus személyleírás és fényképezés, a Galton-féle ujjlenyomat vizsgálat, a korszerű biometrikus azonosítók vagy az állampolgárok DNS-mintájának a tárolása, amelyek mára a személyazonosság kizárólagos kritériumává váltak, abból a közös gondolati premisszából indulnak ki, hogy minden ember potenciálisan visszaeső bűnöző. Agamben amellettt érvel, hogy a pusztán biológiai jellemzőkre korlátozott önazonosság megszünteti a személyiséget, a szónak latin értelmében: a *persona* eredetileg azt a maszkot jelentette, amellyel egy szabad polgárnak rendelkeznie kellett ahhoz, hogy a társadalom elismerje jogi képességeit és politikai méltóságát. A kortárs biopolitikának az erőszakhoz való viszonya az olasz filozófus által felvázolt folyamat részeként érthető meg: egyrészt kizárja az ember politikai személyiségét, pusztán ellenőrzendő szubjektumként fogja fel, másrészt belátja, hogy a hatékony ellenőrzés nem valószínűsíthető meg egyszerűen a tiltás eszközeivel. Ez a jelenség manapság az államnak azon illúziókeltő eljárásai közé illeszkedik, amelyek révén még a szimbolikus erőszak létrehozásáról is lemond azáltal, hogy az ellenőrzést pusztán technikai-biológiai síkra redukálja. Az emberek közötti erőszak tiltásának hagyományos társadalmi-morális diskurzusa helyett pedig létrehozta

az erőszakos megnyilvánulások ellenőrzött (legalábbis általa ellenőrizhetőnek tartott) területeit, amelyeket átenged a mindinkább autonómmá váló részrendszerek egyre szélesedő (a magán zsoldoshadseregektől egészen a *calcio storico* jelenségéig terjedő) skálájának. Walter Benjamin megkülönböztetésével élve, itt azt kell kiemelni, hogy ezekben a részrendszerekben az erőszak megmarad jogfenntartó erőszaknak, és nem érheti el a jogalkotó erőszak küszöbét (*Az erőszak kritikája*, 1921).

A kortárs kapitalizmus tehát az erőszak korábban államilag monopolizált jelenségét az áruvá változtatás, a piaci rendbe való integráció révén eloldozza a társadalmi ellenőrzés alól, és ezáltal a palackból kienged egy olyan szellemet, amely könnyen katasztrófába sodorhatja az egész világot. Az *entertainment* részévé téve, azaz bekapcsolva a termelés és a fogyasztás rendszerébe, a kapitalizmus szabadon gyakorolhatóvá és élvezhetővé teszi az erőszakot, persze ezáltal önmagában még nem vonja ki a jogi-normatív kodifikáció területéről. Ezzel párhuzamosan viszont azt tapasztaljuk, hogy az állami-bürokratikus hatalom, amely a biopolitikai technikák révén felszámolja a politikai és a morális identitást, az erőszakot már a biometrikus adatokkal jelölt, pusztá testek közötti interakcióként fogja fel. Az erőszaknak ez a „privatizációja”, „kiszervezése” azzal a következménnyel jár, hogy kikerül az államilag kontrollált szférából, és attól fogva, hogy a feltételeit szerződésben rögzítik, már erőszakmentes erőszakként jelenik meg. Az igazi probléma ezzel a két konvergáló tendenciával az, hogy a mai kapitalizmus és a mai biopolitika azt az illúziót kelti, mintha az *entertainment* részévé tett és saját játékszabályokkal ellátott erőszak ártatlan maradhatna. Ártatlan abban az értelemben, hogy kivonható az ellenséggel való szembenézés logikájából, és megmaradhat pusztán a versenytársak közötti vetélkedés üzletileg előre jelezhető, szerződésbe foglalható, politikailag korrekt világában.

Ezek után joggal merül fel a kérdés, hogy mi a közös az új kapitalizmus és az új államiság erőszakhoz való viszonyában. Lényegét tekintve mindkét diskurzus alapvető célkitűzése, hogy depolitizálja az erőszakot. Kissé leegyszerűsítve a problémát, ezt a jelenséget – a poe-i ellopott levél mintájára – olyan stratégiaként írhatjuk le, amely az erőszakot épp azáltal vonja ki az elgondolhatóság forgalmából, hogy felfedi, folyton közszemlére teszi, mivel úgy véli, többé már nem lehet elrejtteni.

Csakhogy ez a diskurzus az erőszakot úgy állítja be, mintha nem az idegen, a másik ellen irányulna, hanem megmarad a hasonló értékrendet követő egyének közötti vetélkedésnek, amely ugyan véressé vagy végzetessé válhat, de mégiscsak a *fair play* elve mentén gyakorolják. Más szavakkal, a stratégia lényege abban áll, hogy múzeumi tárggyá változtatja, azaz egy virtuális térben hatástalanítja és hatálytalanítja az erőszakot, megfosztva a tömegeket attól a lehetőségtől, hogy politikai közösséggé alakuljanak, legalábbis a Carl Schmitt-féle értelmében, amely szerint az a barát és az ellenség közösségi szintű szétválasztásán, megkülönböztethetőségén alapul (*A politikai fogalma*, 1927).

Vajon nem túlzás ilyesmit állítani, látszólag mindössze egy elméleti premiszaból kiindulva? Az antropológusok kutatásaiban megtalálhatjuk ennek a közösség létmódjára vonatkozó hipotézisnek a visszaigazolását: szerintük a hagyományos társadalmak politikai életének alapkategóriája az erőszak, amit megfelelőbb módon kezeltek, mint az úgynevezett fejlett nyugati társadalmak. René Girard szerint az ember mimetikus hajlamából adódó, kiküszöbölhetetlen feszültségeket a primitív csoportok a bűnbak rituáléja révén vezették le, és csupán e rituálé részeként alakulhattak közösséggé. A bűnbakképzés mechanizmusa egyrészt nem seprí szőnyeg alá az ellenségesség jelenségét, nem áltatja magát azzal a hittal, hogy az abból adódó konfliktusok rituális áldozathozatal nélkül maradéktalanul pacifikálhatók. Másrészt pedig az áldozati rituálé

megteremti a szentség olyan szféráját, amely az áldozat megistenítéséből jön létre, fő funkciója, hogy elkülönítse, majd egyesítse magába a magasztosat, a békését és a megvetendőt, kitaszítottat, brutálisat (*Az erőszak és a szent*, 1972). A hatalmi technikák által egydimenziósra redukált és a piac világa által uniformizált társadalomban nincsenek erőszakos megrázkódtatók: mivel csupán a *self-helpen* alapuló én vágy-projekciói léteznek, a másság félelmetessége is megszűnik, hiszen a másik csupán ugyanannak a hálózatnak ugyanolyan logika alapján működő, ugyanarra a célra törő csomópontja. Pierre Clastres francia antropológus azt állítja, hogy szemben a mai államok háborúról és konfliktusról kialakított elképzeléseivel, a háború háborúként illeszkedik a primitív társadalmakba, hiszen a háború erősíti meg az egyes közösségek mi-tudatát. A primitív társadalomban a háború centrifugális, azaz szétválasztáson alapuló logikája olyan identitást hoz létre, amely képes szavatolni az egyenlő, szabad és független egyénekből összetevődő közösség létrejöttét és fennmaradását (*Az erőszak archeológiája*, 1977).

A *bia* (erőszak) görög fogalmának etimológiailag ugyanaz a töve, mint a *bios* (élet) szónak, és ugyanarra az életerőre, vitalításra utal, akárcsak a latin *violentia*. E szavak etimológiájában fontos kiemelni azt a kettősséget, amely rávilágít arra, hogy az erőszak fogalma nem csupán a támadás, a rombolás, hanem az élet, a fennmaradás lehetőségét is magában rejt. Giorgio Agamben a *Stasis. A polgárháború mint politikai paradigma* (2015) című írásában azt a provokatív tünő elképzelést fogalmazza meg, hogy az antik görögöknél a család rendjéből eredő megosztottság, konfliktus megbékítésének lehetőségét a *stasis*, a polgárháború biztosította. Agamben szerint a *statis* fogalmának nem az a lényege, hogy az *oikos* szintjén meglévő konfliktusokat a *polis* rendjébe olvasztotta, hanem az, hogy megteremtett egy olyan küszöböt, ahol a *polis* rendje sikeresen depolitizálódik, az *oikos* rendje pedig átpolitizálódik. Ezt egy olyan mozgásban levő határmezsgyeként kell elképzelni, amely a családok közötti konfliktusokat a politikai szférába emeli, amikor azok már túllépik a társadalmi berendezkedés békéjére nézvést veszélyes szintet. Azaz politikai jelenségeként kezeli ezt az erőszakot, elismerve a szemben álló felek arra vonatkozó jogát, hogy a *polist* uraló törésvonalak mentén maguk alakítsák ki a kívánatos társadalmi berendezkedést. Arisztotelész *Az athéni állam* című, töredékesen fennmaradt

művében említi a Szolón által hozott törvényt, amely azáltal számolta fel az államon eluralkodó anarchikus viszonyokat, hogy elrendelte: „aki a városban támadt belviszály esetén nem áll fegyverével egyik fél mellé sem, polgárjogaitól megfosztassék, és a közösségből kizárassék.” A *stasis* görög felfogása azért volt eredményes, mert amellet, hogy kötelezővé tette a politikai állásfoglalást, a megbékélés is elválaszthatatlan alkotóeleme volt: ahogy Platón fogalmaz, a görögök abban a tudatban ellenségeskedtek, hogy ügyis ki fognak békülni (*Állam*, 471a). Ezt a megbékélést a polgárháború befejezését követő amnesztia kötelező volta szavatolta, amely nem a múlt elfeledését vagy elfojtását jelentette, hanem politikai felhívás volt arra vonatkozóan, hogy senki se használhassa rosszul a múltat, senki se élhessen vissza vele (vö. Arisztotelész: *Az athéni állam*, XL).

Az erőszak fentiekben vázolt fogalmával nem a hagyományos törzsi társadalmakat vagy az antik görög világot szeretném idealizálni, még kevésbé kívánok valamely bellicisztikus ideológiát dicsőíteni. Azonban úgy vélem, ha nem kíséreljük meg radikálisan elgondolni az erőszaknak a helyi és a globális színteret egyaránt eluraló jelenségét, ha kitérünk a megértés munkája elől, és megelégszünk azzal, hogy egyszerű gazdasági kérdéssé redukáljuk az erőszak mögött rejlő feszültségeket, akkor azt kockáztatjuk, hogy az erőszak annál nagyobb intenzitással fog majd felszínre törni, annál pusztítóbb lesz a hatása, minél felkészületlenebbek vagyunk rá. Ha az erőszakot politikai metaforaként

vagy határfogalomként be tudjuk vonni a társadalmi diskurzusba, elindíthatunk egy olyan gondolkodási folyamatot, amely a múzeum teréből a politika színpadára állítja vissza az erőszak elméletét. Egy ilyen elgondolás abból indul ki, hogy vannak feloldhatatlan ellentétek, amelyeket nem lehet valamely univerzalizmus nevében sikeresen kezelni, főként akkor, ha ezt az univerzalizmust az ellentéteket meghaladni képes, transzcendens fogalmakban vagy gyakorlatokban vélik megragadni.

Ennek fényében korunk feladata az lehet, hogy átpolitizálja ezeket a feloldhatatlan ellentmondásokat, amelyekre csak akkor születhet megoldás, ha megkísérli bevonni azokat a *polis* rendjének az alakításába, folyamatos újraalkotásába. Ebből a nézőpontból a politika egy olyan ingamozgásként képzelhető el, amely folyamatos mozgásban van az egyet nem értések színpadán, szemléletessé téve a félreértések mechanizmusát. Alain Badiou úgy fogalmaz, hogy „a »politika« a kollektíven felismerhető szakítások közös elnevezése” (*A század*, 2005). Ebben a felfogásban a hangsúly azon van, hogy a szakításokat nem magánszemélyként, hanem közösségileg is fel kell mutatni, ha nem akarjuk, hogy a biopolitika vagy a kapitalista piac vegye át az egyéni kudarcokra, a projekt-rendbe való alkalmazkodás hiányára redukált konfliktusok fölötti ellenőrzést. Ha visszatérünk a fentebb említett metaforára, úgy fogalmazhatunk, hogy a színpadon megjelenő maszkok látszólag megszüntetik a mögöttük levő személyek azonosságát, mégis éppen általuk válnak érzékelhetővé a mögöttes különbségek. A mai világ, amely azzal kérkedik, hogy mindenről lerántja a maszkot, úgy tesz egyneművé, hogy – a politikai személyiségként értett maszk hiányában – a biológiai funkciók azonosságára alapozva próbálja létrehozni a közösség illúzióját. Csakhogy ez már nem a politika világa: ez csupán az ellenőrzés világa. A posztmodern korban, amelyben könnyed, hálózati és játékos-ironikus lett minden, lehetetlenné vált a tragédia megtapasztalása. Ezzel szemben a mai politika tétje az erőszakkal való tragikus szembenézés, a katarzisz lehetőségének a felmutatása. A *katharsis* szónak kettős értelme van: megtisztítást és felfüggesztést is jelent. Ahhoz, hogy megértsük a tragédia tapasztalatát, mindkét jelentést figyelembe kell vennünk. Egyrészt, amint Platón mondja, a megtisztítás mindig együtt jár a szétválasztással, és általában fájdalmas műveletet jelöl (*Törvények*, 735b-736b). Másrészt –

Agamben kommentárjából kiindulva (*A maradék idő. Egy kommentár a „Rómabeliekhez írt levél”-hez*, 2000) – úgy is leírhatjuk, mint ami függeszti a feloldhatatlan ellentéteket, és ahelyett hogy megpróbálná véglegesen megszüntetni, a fogalmi szintre hozatal munkája révén hatástalanítja őket, folyamatosan áthelyezi eredeti kontextusukat, megváltoztatja a törvényhez való viszonyaikat, tudatosítja a politikai berendezkedésre gyakorolt hatásait.

A XX. századot a valóság és a cselekvés szenvedélye fűtötte. Minden fontos, a XX. században megvalósult ideológia (szocializmus, fasizmus, apartheid, neoliberálisizmus) meghatározó kiindulási pontja Marx 11. Feuerbach-tézise volt, amely szerint „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk”. A XX. század első fele a „végső harcok és megoldások” ígézetében telt el. Ezzel szemben a század második fele és az ezredforduló azt az illúziót emelte piedesztálra, hogy az erőszakot teljesen ki lehet iktatni, ha a világot úgy változtatjuk meg, hogy az ideológiák kizárásával tisztán gazdasági alapokra helyezzük. A XXI. században talán másképpen kellene meghatározni a feladatot, és nagyobb hangsúlyt fektetni az erőszak elgondolására, működésmódjának tisztázására. Ideje lenne komolyan venni egy régebbi bölcsességet, amely Platóntól származik (*Állam*, 473a): „Nem inkább az-e a természetes, hogy a cselekvés mindig kevésbé tudja a valóságot megközelíteni, mint a szó, még ha ezt valaki nem hiszi is el?”