

Ulrich K. Preuß

Veszít-e hatalmából az állam?*

1. Az állam hanyatlásának tézise

Az állam szóbeszéd tárgya lett. A jelenkor politikai és társadalomtudományi diskurzusában elveszítette azt a magától-értetődőséget, amely közel háromszáz évig az állam nyilvánvalóságából következett. Kétségtelen, hogy Carl Schmitt, immár csaknem negyven esztendeje, sajátos lakonikus hanghordozásában történelemfilozófiai gesztussal „az államiság korszakának végét” statuálta,¹ amihez alighanem legtehetségesebb tanítványa, Ernst Forsthoff szolgált világos állam- és alkotmányelméleti igazolásokkal.² E szerzők szerint az állam „a politikai egység modellje” volt, amely a 17. század óta klasszikussá vált.³ Az állam búcsúztatására szerzett siratóénekek az állam azon autoritativ képességeinek elvesztését gyászolták, amelyek a társadalminak megannyi foszlányra való szétszakadozott-ságával szemben a szociális zárt egységét voltak képesek, háborítatlanul és tartósan, megteremteni. Ám napjainkban e sirám, amely az államnak a társadalom függvényévé (*Funktion*) válását panaszolja, egyenesen fényűzőnek kell, hogy tűnjék számunkra. Mert a mostani „állambúcsúztató irodalomban”⁴ sokkal többről van szó, mint a közjó iránt elkötelezett központi hatóság autonómiájának és fegyelmező erejének elvesztéséről a széttartó irányokba törekvő partikularitásokkal, valamint egy osztályokra szakadt társadalom szociális és politikai pluralizmusával szemben. Itt az a kérdés, hogy sajátos eszközeivel, a főlényen alapuló hatalmi kényszerrel az állam képes-e még szabályozólag beavatkozni a „posztmodern”, individualizálódott, atomizálódott és kollektív önpusztításra hajló társadalom életviszonyaiba. Sőt, a jelenlegi kételyek arra irányulnak, vajon

* A tanulmány eredeti megjelenése: Ulrich K. Preuß: Entmachtung des Staates? In Stefan Gosepath – Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie*. C. H. Beck, München, 2002, 99–110.

¹ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Osiris-Pallas-Attraktor, 2002, 12.

² Vö. E. Forsthoff: *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950–1964*. Stuttgart, 1964, különösen 197. skk. és 213. skk; lásd még E. Forsthoff: *Der Staat der Industriegesellschaft*. München, 1971, 11. skk; ehhez: H. Firsching: Am Ausgang der Epoche der Staatlichkeit? Ernst Forsthoffs Sicht der Bundesrepublik Deutschland als paradigmatischer Staat der Industriegesellschaft. In A. Göbel – D. von Laak – I. Villinger (Hrsg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*. Berlin, 1995.

³ Vö. Schmitt: i. m.

⁴ Th. Vesting: Das Ende der Fürsorglichkeit – Abschiedsliteratur zum Staat. *Diskussionspapier zu Staat und Wirtschaft des Europäischen Zentrums für Staatswissenschaften und Staatspraxis*, Berlin, 29/2001.

maga a társadalom politikai egységének eszméje elméletileg teherbíró és empirikusan meggyőző erejű-e egyáltalán.⁵

A sajátosan európai állam történetében egyes államelméleti iskolák afféle hanyatlástörténetet látnak – olyan folyamatot, amelyet először a századokon átnyúló felemelkedés jellemzett: a hatalmi erőforrásoknak egy jól szervezett uralmi csoport kezében történő koncentrációját és monopolizálását, amely teljhatalma csúcspontját a 18. századi abszolutizmusban, modellszerű jogi formáját a 19. századi, a monarchia által támogatott, polgári-liberális alkotmányos állam koncepciójában érte el –, majd pedig a tömegdemokrácia győzelmével meginduló hanyatlás folyamatát, amely az államot a 20. század elején jóléti állammá, fél század múlva környezetvédő állammá alakította, mely napjainkra, a 21. század elejére, végérvényesen elveszítette fölényét a gazdaság, a kultúra és a tudomány társadalmi szféráival szemben. Ma már az állam, tekintettel a társadalom önszervező képességeinek növekedésére, úgy tűnik, „a jogi rendszer környezeti feltételévé” zsugorodott.⁶ Ebből a szemszögből a belső demokratizálás komplex szabályozási szerkezete, a polgár-státusnak a jóléti államokra jellemző kipárnázása, valamint a nemzetközi kapcsolatok multilaterális szövedékébe való bekapcsolódás aligha jelent többet, mint „annak a korai korban keletkezett állam-szubsztanciának az akcideneciáit, amely az erőszak monopóliuma révén definiálja önmagát”.⁷

Ritkán derül ki viszont, mi is pontosan az, ami e hanyatlási folyamatnak áldozatul esik: az állam hatalma, uralkodásának intenzitása, feladatkörének terjedelme, vagy a társadalom jólétéért viselt felelősségének mértéke? Ha egyenként vesszük szemügyre e dimenziókat, sokkalta árnyaltabb kép bontakozik ki előttünk – ami lehetetlenné is teszi, hogy egyszerű választ adjunk az állam hatalomvesztésének kérdésére.⁸

2. Szuverenitás és uralom

A modern államiság fejlődését találhatóbb módon úgy ragadhatjuk meg, mint növekvő társadalmiasulásának folyamatát, azaz mint azon interakciók mennyiségi és minőségi fokozódását, amelyeket az állam a gazdaság, a tudomány, a

⁵ Elegendő összevetni a következőket: H. Willke: *Supervision des Staates*. Frankfurt/M., 1997; N. Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt/M., 2000; K. H. Ladeur: *Negative Freiheitsrechte und gesellschaftliche Selbstorganisation*. Tübingen, 2000; Th. Vesting: i. m.

⁶ Th. Vesting: i. m. 29; az állam történetéhez vö. Ch. Tilly (ed.): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, 1975; W. Reinhard: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München, 1999; H. Fenske: *Der moderne Verfassungsstaat. Eine vergleichende Geschichte von der Entstehung bis zum 20. Jahrhundert*. Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001; R. Steinberg: *Der ökologische Verfassungsstaat*. Frankfurt/M., 1998.

⁷ Ch. Möllers: *Staat als Argument*. München, 2000, 218.

⁸ E felismerés értelmében jár el Otfried Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. C. H. Beck, München, 1999, 153. skk.

kultúra és a média funkcionális területein, valamint az individuumok változatos módon közösségivé tett egyéni szférájában (sport, szórakozás, szabadidő) működő társadalmi szereplőkkel folytat. Rousseau ama súlyos következményekkel járó tévedésnek esett áldozatul, mely szerint az egyének kölcsönös szükségleteik és viszonyaiknak ebből eredő viszonyossága okán veszítették el azon eredeti szabadságukat, amelyet a természeti állapotban élveztek, és amely alapvetően az autarkia állapotának felelt meg.⁹ Az, hogy épp ellenkezőleg, a kölcsönös viszonylatok révén tevékenységi- és alkotási lehetőségekben gazdagodtak, és így pozitív végösszegű játszma résztvevői, Rousseau számára idegen gondolat volt. Az ember ugyan a kapcsolatok társadalmiasulása, valamint az ezzel járó kötöttségek révén az erkölcsi szabadság magasabb szintjére – polgári szabadsághoz – jutott, csak hogy mindez, ismeretes módon, minden egyes egyéntől megkövetelte, hogy teljes mértékben alávesse magát a közösségnek. Valamennyi individuum ebből következő kölcsönös egyesülésében Rousseau szerint azért marad meg, sőt növekszik mindenkinek a szabadsága, mert a társadalmi szerződés e konstrukciójában mindenki csakis önmagának engedelmeskedik, illetve, minthogy az életkörülmények a közösségben mindenki számára egyenlők, senkinek sem áll érdekében, hogy a másik számára terhessé tegye azokat.¹⁰ Végső soron e vélekedések képezik az alapját minden olyan államelméletnek, mely a szuverén állami kényszert a polgári-politikai szabadság feltételének tekinti. Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy Rousseau szabadság-pátoszával gyakran éltek vissza valamiféle „demokratikus tekintélyelvűség” céljaira.

Szerencsére olyan tapasztalatok is a birtokunkban vannak, amelyek azt mutatják, hogy oly egyének, sőt, épp az olyanok, akik különféle érdekekkel, értékekkel, tehetségekkel és egyéb tulajdonságokkal vannak megáldva, többlet-szabadsághoz jutnak a társulás és a vele járó kölcsönös köteleességek és kötelezettségek révén. Az egyén kibontakozásának, szociális környezete formálásával kapcsolatos lehetőségei kiterjesztésének pozitív szabadságáról van itt szó.¹¹ A másokkal való egyesülés mindig a társadalom-előttinek a korlátozását jelenti: ama szabadságát, amelynek csupán az ember biológiai felépítése szab határokat. E „veszteséget” azonban kiegyenlíti, sőt túlszárnyalja a cselekvés és a fejlődés lehetőségeinek ama növekedése, amelyet a másokkal alkotott közösség, a munkamegosztás révén és a képességek nagyfokú változatosságának kiaknázásával mindenki kölcsönös előnyére lehetővé tesz.

Nincs ez másként a szervezetek világában sem. Az állam (uralmi) szervezet. Nemzetközi szinten a nemzetközi jog korlátozza az államnak a természeti állapotban létező individuumok szabadságához hasonló, csak saját erőforrásai által korlátozott hatalmát – szuverenitását –, de más államokkal és nemzetközi szereplőkkel való együttműködése révén mégis hozzáférést nyer idegen erőforrások

⁹ Vö. J.-J. Rousseau: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 59–200., 107. skk.

¹⁰ J.-J. Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Id. kiad. 463–618., 478. [I. könyv, 6. fejezet.]

¹¹ I. Berlin: *A szabadság két fogalma*. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Budapest, 1990, 380–424.

használatához, és, paradox módon, hatalmának korlátozásával hatalmát növeli. Az egyes társadalmakat illetően a helyzet bonyolultabb, ám lényegét tekintve mégsem más. Csakhogy az állam hatalmának sajátosságaira vonatkozó tisztánlátásunkat itt megzavarja az államon belüli szuverenitás ama doktrínája, amely Bodin-re nyúlik vissza, és amelynek szerződéselméleti alátámasztását Hobbes végezte el.

Bodin a szuverenitást úgy határozta meg, mint a valamely körülhatárolt területen belüli legfőbb, abszolút és tartós világi hatalmat; nála a szuverenitás az állam konstituáló ismérve.¹² A politikai közösség illetén újradefiniálásának szekuláris jelentősége abban áll, hogy általa az uralkodók és az uralomnak alávetettek jogai és kötelességei kölcsönösségének középkori tradícióját olyan modellt váltja fel, amely az alattvalók békéjét, jogait és jólétét egyoldalúan, a fenség felől garantálja. A szuverenitás a kölcsönös kötelezettségektől való függetlenséget jelent; ezen egyoldalúságában áll méltósága (*majestas*), illetve abszolút jellege. A szuverenitáson alapuló uralom Max Weber precíz megfogalmazásában felülről lefelé irányuló „tekintélyen alapuló parancsoló hatalmat” (*autoritäre Befehlsgewalt*) jelent. Az uralmat Weber úgy definiálta, mint olyan tényállást, ahol „az »uralkodó« személynek vagy személyeknek a kinyilvánított akarata (»parancsa«) befolyásolni kívánja és ténylegesen befolyásolja is mások (az »uralomnak alávetett« személy vagy személyek) cselekvését, aminek eredményeképp – társadalmilag releváns számú esetben – úgy megy végbe, mintha az uralomnak alávetettek a parancs tartalmát önmagáért tették volna cselekvésük maximájává (»engedelmisség«)”.¹³ Az uralom fogalmának illetén formalizálása azzal a súlyos következménnyel jár, hogy az államfogalom középpontjába immár az önkényes uralom érvényesítésének egy tisztán formális eszköze, mégpedig a fizikai erőszak alkalmazása kerül. Az erőszak alkalmazása olyan eszköz, amelynek hatékonysága mindenekelőtt annak némaságán, valamint azon múlik, hogy nincs meghatározott társadalmi kontextusokra utalva. Így aztán nem meglepő, hogy Max Weber az államot úgy határozta meg, mint azt a közösséget, amely bizonyos területen belül „jogot formál a legitim fizikai erőszak alkalmazásának monopóliumára”. Az államnak a kontextustól független erőszak-alkalmazás általi jellemzése meglehetősen drasztikusan nyilvánítja ki a szuverenitás szociális tartalmát: az állam uralma nincs az uraltak együttműködésére utalva, nincs egyetértésükhöz kötve, következésképp esetleges ellenállásukkal szemben is érzéketlen.

Valamely politikai közösség uralmi szervezetének a szuverén kényszerhatalom eszközeire való, első ízben Bodin által megfogalmazott átállását az államelméletben tudvalevőleg úgy szokás magyarázni, mint a 16. és 17. századi vallási polgárháborúk zavarára adott reakciót.¹⁴ Eszerint az üdvösségre vonatkozó elvárások és túlvilági ígéretet körüli véget nem érő viszálykodás lezárása csak olyan, tisztán evilági hatalomtól volt várható, amely képes a kötelező

¹² J. Bodin: *Az államról*. [Válogatás] Gondolat, Budapest, 73. skk. [I. könyv, 8. fejezet]; H. Quaritsch: *Staat und Souveränität*. Frankfurt/M., 39. skk.

¹³ M. Weber: *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai*. Ford. Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1996, 52.

¹⁴ Ch. Möllers: *Staat als Argument*. München, 2000, 214. skk.

érvényű utolsó szó kimondására és érvényre juttatására. Állam és szuverenitás kialakulását elsősorban szekularizációs folyamatként értelmezik.¹⁵ A „modern” állam kialakulásának kevésbé államelméleti-fogalomtörténeti irányú történelmi vizsgálatai viszont azt mutatják, hogy a vallásháborúk korában az olyan államnak, amely eleget tenne a Bodin által tételezett szuverenitás-tan fogalmi követelményeinek, semmi valószínűsége nem volt. Sőt jó okunk van kételkedni abban, hogy a későbbiekben valaha is lett volna realitása.¹⁶ Amennyiben hajlunk rá, hogy a szuverenitás államelméleti koncepciója által sugalmazott mindenhatóságot túlzónak ítéljük, úgy az állam hatalomvesztésének tézisére is érvényes mindaz, amit Höffe állapított meg „a varázs alól feloldott állammal”¹⁷ kapcsolatban: előbb valamilyen egészen túlzó fogalmat kellett alkotnunk az állam hatalmáról ahhoz, hogy aztán a felfedezés gesztusával hirdethessük hatalomnélküliségét.

3. A szuverenitás mint tartós hatalom és a társadalom összetartó ereje

Mindez egyébként korántsem csupán elméleti modell és empirikus valóság diszcrepanciájának kérdése. Sokkal inkább: megmutatható, hogy inkonzisztens az az elméleti modell, amely az állam szuverén mindenhatóságát a fizikai erőszak kényszerítő eszközének monopóliuma által véli megvalósíthatónak. Mindennek alátámasztására két érv is felhozható:

1. Az első a sokat taglalt „mindenhatósági paradoxon”. Ennek gyökerei a teológiába nyúlnak vissza: az Isten mindenható voltára irányuló középkori keresztény reflexióban újra meg újra, többszörösen ide-oda forgatják, végül pedig a Leibniz által fémjelzett teodicea-koncepcióban rakják le, amely Isten igazolhatóságát firtatta arra a kérdésre való tekintettel, hogy hogyan engedhetette meg a rossz létét a világban. Képes-e rá Isten, hogy olyan nehéz követ teremtsen, amelyet ő maga nem tud felemelni? Képes-e olyan teremtményt alkotni, amely fölött aztán nem tud uralkodni?¹⁸ Amennyiben Isten mindenható, és ebből következőleg bármely tetszőleges cselekedetet véghezvihet, úgy arra is képesnek kell lennie, hogy saját hatalmát korlátozza.¹⁹ Ekkor azonban az ily módon

¹⁵ H. Krüger: *Allgemeine Staatslehre*. Stuttgart, 1964, 32. skk.; E.-W. Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In uő: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt/M., 1976, 42–64.

¹⁶ E kérdés tanulságokban gazdag boncolgatásával, valamint az újabb történelmi kutatás áttekintésével szolgál Möllers: i. m. 214. skk; 220. skk.

¹⁷ Lásd Höffe: i. m. 154.

¹⁸ Vö. a következő névtelen szócikkkel: Allmacht [*Mindenhatóság*]. In John Bowker (Hrsg.): *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. Darmstadt, 1999, 44.; Theodizee [*Teodicea*]. In i. m., 998. sk.

¹⁹ Az alkotmányozás terén vö. J. Elster: *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*. Cambridge UK, 1994, 147. skk.; valamint S. Holmes: Verfassungsförmige Vorentscheidungen und das Paradox der Demokratie. In U. K. Preuß (Hrsg.): *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*. Frankfurt/M, 1994, 133–170.

korlátozott hatalom megtöri mindenhatóságát és megfosztja isteni attribútumától. Bodin maga is hivatkozik szuverenitás-konceptiójának teológiai analógiájára, igaz, anélkül, hogy felismerné annak paradox voltát, amikor ezt írja: „Ahogy a hatalmas, szuverén Isten nem tud egy második, hozzá hasonló istent teremteni, hiszen ő végtelen, és két végtelen létező egyidejűleg bizonyíthatóan nem létezhet, ugyanúgy elmondhatjuk, hogy a fejedelem, akit mi Isten képmásának tekintünk, soha nem képes alattvalóját egyenrangúnak nyilvánítani saját hatalmának megsemmisítése nélkül.”²⁰ Azt természetesen Bodin is elismeri, hogy a világi szuverén mindenhatósága nem oldja fel őt Isten és a természet törvényei alól. Ám a szuverenitás megsemmisül, ha a fejedelem „egy felette álló jogát elismeri”.²¹ A szuverenitás és a mindenhatóság határai kizárják egymást, s ez azzal az egyenesen tragikus következménnyel jár, hogy a szuverén, miként Hobbes és Rousseau egyetértően leszögezi, még saját magát sem képes korlátozni. Mivel a szuverén törvényeket alkothat és törölhet el, „így tetszése szerint bármikor kivonhatja magát az alárendeltség alól azáltal, hogy a neki hátrányos törvényeket hatálytalanítja, és új törvényeket hoz. [...] És senki se lehet önmagával szemben valamire kötelezve, mert aki kötelezhet, az fel is oldhat”.²² Rousseau e gondolatokat törés nélkül viszi át a kollektív szuverénre, midőn azt állítja: „ellenkezik a politikai társadalom természetével, hogy a főhatalom olyan törvényt adjon magának, amelyet nem hághat át”. Mert Rousseau szerint a főhatalom ugyanolyan helyzetben van, „mint az a magánszemély, aki magával kötne szerződést”, ez pedig bármikor felmondható.²³

Bizony, nehéz ellenállni e bizonyítás szuggesztív erejének, és elkerülni ama következtetést, hogy az állam jogi és jogon kívüli kötöttségekre történő fokozódó belebonyolódásának folyamata bármi egyéb volna, mint az állami hatalom hanyatlásának története.²⁴ A mindenhatósági paradoxonnal szemben már korán kételyeket táplált Spinoza, Hobbes kortársa, aki mindenki másnál tisztábban felismerte, hogy a szuverenitás nemcsak abszolút, hanem, miként Bodin teljesen helyesen állapította meg, tartós hatalmat jelent. Ám a hatalmat csak úgy lehet tartóssá tenni, ha eloldják a szuverén személyének minden más emberéhez hasonlóan ingadozó, ellentmondó, bizonytalan és olykor esztelen akaratától, és a (pozitív) jog formájára hozzák. Ekkor a jog ölti fel a szuverén uralkodói akaratának autentikus alakját, amelyen ezért akár a szuverén személy szubjektív akarata is ízzé-porrá zúzódnak. Spinoza, a szuverén uralkodó alkotmány általi önkorlátozásának eszméjét előlegezve, így magyarázta mindezt: „[...] mert az állam alapjait

²⁰ J. Bodin: *Über den Staat*. Hrsg. und übers. von G. Niedhart. Stuttgart, 1976. I. könyv, 10. fejezet.

²¹ I. m.

²² Th. Hobbes: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, 1970, 226. sk. [II. könyv, 26. fej.]

²³ J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Id. kiad. 481. [I. könyv, 7. fej.]

²⁴ Ennek belső ellentmondásosságát mindenekelőtt M. Kriele elemzi: *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*. Reinbek, 1975, 53. skk.

a király megmásíthatatlan határozatainak kell tekinteni, úgyhogy tisztviselői teljességgel neki engedelmeskednek, ha nem akarják végrehajtani olyan parancsait, amelyek ellenkeznek az állam alaptörvényeivel. Világosan megmutathatjuk ezt Odysseus példáján. Odysseus bajtársai ugyanis az ő parancsát hajtották végre, amikor nem akarták feloldani a hajó árbocfájához kötött és a szirének énekétől elbűvölt Odysseust, noha mindenféle fenyegetések között ezt megparancsolta nekik. S Odysseus bölcsességére vall, hogy utóbb köszönetet mondott bajtársainak, amiért első parancsa értelmében engedelmeskedtek neki.”²⁵

A szuverénnek a jog által való önkorlátozása tehát nemhogy hatalmának gyengülését, hanem akár megerősödését is jelenti, mivel nemcsak, hogy megvédi önnön tévedhetőségétől és gyengeségétől, hanem ugyanakkor alattvalóinak képességeit és rátermettségét is céljai szolgálatába állíthatja. Ha Bodin úgy vélte is még, hogy az a fejedelem, aki felségjogait valamely alattvalójára ruházza át, ezzel a szolgát teszi partnerévé, és megszűnik szuverén lenni,²⁶ a 18. század végétől az állam fejlődésének titka már kimondottan az alattvalók polgárrá, végeredményben ugyancsak partnerre való átváltozásában rejlik. Csak az állami formába szervezeten jelenlévő, szuverén tekintélyen alapuló parancsoló hatalomnak a társadalom teljességgel elégtelenül és félreérthetően „alattvalóknak” minősített különféle erőivel folytatott interaktív kommunikációvá és kooperációvá való metamorfózisa alakította ki a mai állam azon képességeit, amelyek révén a jelenkor fejlett, állami szerveződésű társadalmi elérték a belső béke, biztonság, szabadság, jólét, kulturális sokszínűség és ökológiai előrelátás rájuk jellemző szintjét. Az alattvaló polgárrá történő átváltozása egyébként a polgári szabadság rousseau-i programjának is természetes magját képezi, ám hiányzik belőle az individuumok különbözőségének, valamint az ebből eredő közösségalkotó erőnek az elismerése.

2. Ennélfogva az állam hatalmát nem lehet az egyoldalú-fenségelvű parancsoló hatalom mércéje szerint meghatározni. Mindez átvezet minket a lényegét tekintve a szuverenitás koncepcióján nyugvó állam-fogalom másik elméleti hiányosságához. Hannah Arendt egy drasztikus példával mutatott rá hatalom és erőszak (*power* és *violence*) különbségére. Engedelmességem olyasvalakivel szemben, „ki mellemnek pisztolyt szegez, vagy torkomra kést rak, hogy táskám elragadja, vagy a bankot kirabolja”, kétségkívüli és megbízható – ám hatalmat mégsem ad.²⁷ A hatalom nem valamiféle dolog vagy energia, amelyet valamely személy tulajdonaként birtokolhat, felhalmozhat vagy megőrizhet, hanem társadalmi viszony. „Hatalommal sohasem az egyes rendelkezik; a hatalmat valamely csoport birtokolja, és csak addig létezik, amíg a csoport összetart [...] Abban a pillanatban, mihelyt a csoport, amely a hatalom birtokosát hatalomra emelte és hatalmát kölcsönözte [...] szétszéd, az illető »hatalma« is megszűnik.”²⁸ A hatalom e fogalma elválaszthatatlanul és fundamentálisan kötődik a legitim jog

²⁵ B. Spinoza: Politikai tanulmány. In uő: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 17–100., 50. [Hetedik fejezet, I. §.]

²⁶ Bodin: i. m. [I. könyv, 10. fej.]

²⁷ H. Arendt: *Macht und Gewalt*. München, 1970, 42.

²⁸ I. m. 45.

létrehozásának folyamatához, valamint azon intézmények megteremtéséhez, amelyek által valamely társadalom önmagát kormányozza. A hatalom nem az „utolsó szó” hatékony érvényre juttatásának képességében áll valamely tekintélyelvű hatóság részéről, mely hatalmi szavát egy neki alávetett társadalomra kényszeríti, hanem a társadalom olyan különféle funkcionális területeivel folytatott kommunikációra való képességben, mint a gazdaság, a kultúra, a tömegtájékoztatás, a politikai nyilvánosság, a családi magánszféra stb. Az állam hatalma a társadalmi szféra e szövedékébe és specifikus intézményeibe ágyazódik. Persze mindeközben megvan az a kitüntetett jellegzetessége, hogy a társadalom egészére nézve kötelező érvényű jogot hoz létre, és hogy annak érvényre juttatását is garantálnia kell. Ám az állam hatalmának a jog előállításához való, fogalmilag szükségszerű kötődése, a politikai közösség létehez elengedhetetlenül szükséges rend megteremtésének *telosza* éppen azt jelenti, hogy a hatalmi monopólium által még nincs elégséges mértékben meghatározva: elengedhetetlenül részét képezi az intézményi beágyazottság, valamint a társadalom formáló erőivel való kapcsolata. Erről a kiindulópontból fejlesztette ki Habermas a kommunikatív hatalomról, valamint e hatalomnak a demokratikus jogállammal való összefüggéséről szóló koncepcióját.²⁹

Mindezt az állam „hatalomvesztéseként” is értelmezhetjük, amennyiben az állam hatalmát a társadalomhoz való viszonyában tekintélyelvű fölérendeltségében látjuk. Akár Max Weber fentebb idézett uralom-meghatározása értelmében, akár azon diffúzabb változatban, amellyel a hatalomnak az uralom fogalmától elkülönített fogalmát definiálja: vagyis, „hogy egy vagy több embernek megvan rá az esélye, hogy valamely közösségi cselekvés végrehajtása során saját akaratát akár a többi résztvevő ellenállásával szemben is érvényesítse”.³⁰ Ha azonban azt is tekintetbe vesszük, hogy valamely társadalom közösségi cselekvése mennyire rászorul arra, hogy tagjainak materiális és immateriális, különösképpen pedig erkölcsi erőforrásaihoz is utat találjon, úgy a társadalommal szemben autonóm szuverén hatalomnak mint a jó társadalmi rend garanciájának eszménye csakis rossz utópia lehet. Ez legjobb esetben is csak az elháríthatatlanul szükségést fogja tudni kihúzni, illetve kifacsarni a társadalom tagjaiból, amúgy is korlátozott anyagi kényszereszközeinek nagy részét pedig az uralma alá vetettek felügyeletére és büntetésére kénytelen fordítani, vagyis – tulajdonképpen – pocskolni.

4. Az állam nélkülözhetetlensége

Annak tehát, aki az állam hatalomvesztéséről beszél, először a hatalom kritériumait kell kifejtenie. Az itt képviselt „institucionalista”, „intézményelvű” koncepció szerint az állami szervezeteknek és apparátusaiknak a társadalom szereplőivel fennálló sokoldalú horizontális kommunikációs és kooperációs

²⁹ Vö. J. Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M., 1992, 182. skk. Lásd ehhez U. K. Preuß: *Communicative Power and the Concept of Law*. In A. Arato – M. Rosenfeld (eds.): *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley – Los Angeles, 1998, 323–335.

³⁰ M. Weber: *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai*. Id. kiad. 32.

kapcsolatait mint tényállást még nem tekinthetjük a hatalom csökkenésének. Mégis aggasztó történés volna, ha mindebben az állami formában szerveződő népszuverenitás tekintélyének csökkenését kellene megpillantanunk.

E tekintetben is igen-igen megvilágító erejű megfigyeléseket köszönhetünk Arendtnek. 1948-ban, a náciizmus politikai és erkölcsi katasztrófájának hatása alatt vetette papírra ma ismét rendkívül időszerű védőbeszédét a republikánus nemzetállam mellett: „Mindaddig a nemzetállam volt a legerősebb védőbástya a polgári társadalom korlátlan uralma, a csőcselék hatalomátvétele, az imperialista politikának a nyugati államok szerkezetébe való bevezetése ellen. Szuverenitása, melynek egykor magának a népnek a szuverenitását kellett kifejeznie, ma minden oldalról fenyegetésnek van kitéve.”³¹ A szuverén nemzetállam e védelmezésében „a népszuverenitás, a törvények uralma és az individuális jogok egységének” jakobinus hagyománya fejeződik ki,³² amely, Arendt meggyőződése szerint, megkímélte Franciaországot a fasizmustól.

Napjainkban a demokratikus republikanizmus illetően megidézése azon hatások ellen irányul, amelyeket az áruk, a szolgáltatások, a munka és a tőke, az eszmék, információk, kulturális szimbólumok és bűncselekmények határon átnyúló mozgásának példátlan felerősödése, globális kiterjedése és gyorsulása idéz elő, és amelyek messze meghaladják a nemzetállam területi határok által korlátozott lehetőségeit az efféle folyamatok uralására. Így aztán a népszuverenitás, a demokratikus akaratképzési eljárás, a törvényesség, az emberi jogok és az állam közjó iránti felelőssége mellett való kiállás nem ritkán úgy hat, mint a nemzetállam védő hatalmának dacos szölongatása egy határtalanná lett, ellenséges külvilág nyűgeivel szemben. Ezért aztán ironikus módon mindekelelt épp a baloldaliak azok – noha a közelmúlt politikai diskurzusát jórészt az ő, államot illető bírázataik uralták –, akik napjainkban az állam civilizáló erejére emlékeztetnek, hatalomvesztését panaszolják, és valamiféle állam-melan-kóliába esnek.

Az állam uralmi összetevője, az alávetettekkel szembeni weberi értelemben vett parancsoló hatalom túlsúlya valójában egyértelműen visszaszorult a horizontális kommunikációs és kooperációs formák javára. Ugyanakkor azonban mindez a republikánus módon elgondolt polgári társadalomnak is nélkülözhetetlen feltétele, és aligha ad okot szomorúságra. Feltehetőleg az is igaz, hogy az állam ama képességeivel kapcsolatos elvárások, hogy a társadalom és annak minden egyes tagja jólétéről gondoskodjék, az utóbbi két évtizedben szerényebbek lettek. Esetleg ez is megrendíthette az állam kiemelt szerepét a politikai diskurzusban és a társadalom erkölcsi háztartásában – de hogy a társadalom kárára történt-e mindez, mint ismeretes, igencsak vitatott, államelméleti szempontból pedig aligha egyértelműen megválaszolható kérdés. Ezzel szemben talán nem vitatott a válasz arra a demokrácielméleti és morálfilozófiai kérdésre,

³¹ H. Arendt: Über den Imperialismus. In uő: *Die verborgene Tradition*. Frankfurt/M., 1976, 29.

³² H. Brunkhorst: Ist die Souveränität der Bürgergesellschaft globalisierbar? In H. Brunkhorst – M. Kettner (Hrsg.): *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht und Medien*. Frankfurt/M., 2000, 274–286., 275.

hogy egy civil politikai rend esetében érvényes-e még ama garancianyújtás, amelyet az állam fogalmával együtt feltételeznek. „Civil politikai renden” – amely semmiképp sem keverendő össze valamely utópiával vagy ideállal – olyan rendet értünk, amelyben tiszteletben tartják és védik az ember méltóságát, amely kielégíti az emberek biztonságra, szabadságra és önbecsülésre vonatkozó elemi szükségleteit, amelyben az uralmat az uraltak beleegyezése legitimálja, ugyanakkor pedig áthághatatlan jogi szabályok korlátozzák, s végül, amelyben intézményesen biztosított a közös ügyek nyilvános szférája, amelyben a társadalom mintegy figyelemmel kísérheti önmagát és szabadon kommunikálhat magamagával.

Az ilyen társadalom az államot már csak azért sem nélkülözheti, mert napjainkban sehol sem létezik olyan nem-állami politikai közösségi forma, amelyben az összefüggés a szabad kollektív akaratképzés, a legalitás közegében működő demokratikus uralom, illetve a polgárként tiszteletben tartott individuumok méltóságának, integritásának és szabadságának védelme között megbízhatóan garantálva volna. Sehol nem találunk olyan, államon kívüli intézményeket, amelyek azért volnának felelősek, illetve olyan helyzetben lennének, hogy az egyéni szabadságon és a partikularitáshoz való jogon alapuló társadalmi képződmény szándékolatlan és nemkívánatos mellékkövetkezményeiből eredő káoszt civil rendbe tudnák áttetelni. E képesség, illetve történelmi megbízatás ama jogosultságot és kötelességet is magában foglalja, hogy az állam új feladatokat is magára vállaljon, amennyiben a társadalom kollektív akarata ezt szükségesnek tartja. Az állam szemszögéből mindez ama kompetencia kompetenciájában foglaltatik, amely a szuverenitás fogalmának jogi kifejezése. Mindeközben az állam számára a nép „*pouvoir constituant*”-ja, vagyis a jogi állapotra épülő, azt célzó népszuverenitás szolgál alapul. Mindez pedig az állam fogalma nélkül továbbra is elgondolhatatlan.

Fordította Márton János