

A FENEVAD, AKI URALKODIK FELETTÜNK: A SZUVERENITÁS FOGALMÁNAK DEKONSTRUKCIÓJA JACQUES DERRIDA KÉSEI ELŐADÁSAIBAN

KEVEVÁRI István
egyetemi adjunktus (NKE ÁKK)

„S mert a fejedelemnek jól kell használnia az állati természetét, a rókát és az oroszlánt kell követnie; az oroszlán tehetetlen a hurkkal szemben, a róka a farkasok elől nem tud elmenekülni. Ezért hurkot ismerő rókának és farkast rémítő oroszlánnak kell lennie.”¹

1. Bevezetés

„Homo homini lupus”, vagyis „ember embernek farkasa” – szoktuk idézni, mint valami örök és cinikus igazságot. Az idézet latinul van, de évszázadokon (ezredeken) hagyományozódott át, és hajlamosak vagyunk elfogadni, magunkhoz ölelni (korunk legnagyobb popkulturális ikonjai is, majdnem mind erre az emberképre építenek). A politikai gondolkodásban Hobbes tette halhatatlanná ezt a kijelentést, és emelte paradigma szintűvé, a *De Cive (On the Citizen)* előszavában ezt írja: „Két maxima van, és mind kettő bizonyára igaz: az ember embernek Istene, és az ember embernek farkasa.”² Az angol filozófus sajátos pesszimista antropológiája szerint az emberek élete a maga pőre természetességében „magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”,³ és benne a mindenki háborúban áll mindenkivel.⁴

¹ Niccoló MACHIAVELLI: *A fejedelem*. Ford.: Lutter Éva. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987. 96.

² „There are two maxims which are surely both true: Man is a God to man, and Man is a wolf to Man.” Thomas HOBBS: *On the Citizen*. Ford. Richard Tuck – Michael Silverstone. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 3.

³ Thomas HOBBS: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford.: Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon, 1970. 109.

⁴ HOBBS (1970) i. m. 108.

Közhely, hogy a jogi és a politikai gondolkodásunkat alapvetően meghatározza az antropológia, az emberképünk, az, hogy mit várunk az embertől. A modern tudomány az embert egy állatként ábrázolja a sok közül, valami olyan élő organizmusként, amelyet különböző ösztönök irányítanak, de az öntudatából következően más szinten mozog. Az ember társadalomban él, képes előre tervezni, komplex módon kommunikál fajtársaival, szabályokat alkot az egymással folytatott viszonyainak előzetes meghatározására, amit jognak nevezünk. Azonban nem kívánok részletekbe menni, sőt ebbe az irányba sem mennék tovább, mert minél inkább az állatokra megalkotott tudományos metanyelven beszélünk az emberről, annál nehezebb az ember és az állat határvonalait meghúzni, amely végeredményben a jog mint specifikusan emberi „találmány” meghatározási lehetőségeit fenyegeti.⁵ Ebből következik, hogy ha az emberi természetről kívánunk jogásként beszélni, akkor nem spórolhatjuk meg a munkát azzal, hogy más tudományágak eredményeit kritikátlanul átvesszük.

Azonban jelen tanulmányom mégsem az ember fogalmáról szólna, hanem Jacques Derrida *The Beast & the Sovereign*⁶ című szemináriumát elemezném. A francia filozófus utolsó előadásorozatában, amely az ember, az állat és az állam fogalmának filozófiai alapjait kutatva arra mutat rá, hogy a jog minden embert köt, kényszerít és irányít; csak két létező van ezen a földön, amelynek nem tud a jog parancsolni: az állam és az állatok. Az államok mint szuverén létezők nem lehetnek a jog által kötelezve (erről beszéltek a szuverenitás-elméletek klasszikusai, sőt a 19. századi jogi pozitivisták is), az állatok pedig mivel nem jogalanyok, azért sem jogaik, sem kötelezettségeik sem lehetnek. Az állam sokkal a jog felett, az állat pedig sokkal a jog alatt áll, vagy inkább mind a kettő a jogon kívül helyezkedik el? A szuverenitás eredeti fogalma korlátlan-ságot jelent, és ide tartozik minden jogi korlátozás is. Természetesen nem feledkezhetünk meg arról, hogy az eredeti (Bodin által kidolgozott) szuverenitás fogalom feltételezi, hogy a természetjog szabályai kötik az uralkodót, de ennek jelentősége álláspontom szerint a modern korban nem volt olyan nagy, különösen a fogalom utóéletét tekintve. A jogállam és a szuverenitás fogalma valóban ellentmondásosnak tetszik: hogy lehet az állam szuverén, ha kötvén van a saját jogához? Mit értünk szuverenitás alatt? Miféle korlátlan hatalom összpontosul az államban? A cselekvése, vagy a döntése?⁷

Jacques Derrida a szuverenitás fogalmának dekonstrukciója során különböző dichotómiákon keresztül haladva kívánja elemezni az ember és a politikai hatalom fogalmát: erő–igazságosság, természetes–mesterséges, állat–ember, szuverén–ember. Derrida megközelítése zavarba ejtő a megszokott eszmetörténeti megközelítéshez képest, mert a célja nem az, hogy egy koherens eszmetörténeti tablót alkosson, hanem az, hogy a fenti dichotómiák modern és ókori fogalomtörténetének rejtett intertextuális kapcsola-

⁵ Az emberfogalom e biologizáló és zoológizáló megközelítésére jó példa a hazai szakirodalomban: SZMODIS Jenő: *Multidiszciplináris jogi tanulmányok. Jogról az evolúciótól a kultúráig*. Mickolc, Bíbor Kiadó, 2012. 111–139.

⁶ Megjelent két kötetben: Jacques DERRIDA: *The Beast & the Sovereign, Volume I*. Ford. Geoffrey Bennington. Chicago–London, The University of Chicago Press, 2011.; illetve Jacques DERRIDA: *The Beast & the Sovereign, Volume II*. Ford. Geoffrey Bennington. Chicago–London, The University of Chicago Press, 2017.

⁷ SCHMITT: (1992) i. m. 5.

taít feltárja, ezzel a konvencionális értelmezéseket dekonstruálja és új fényben tüntesse fel. A derridai gondolatmenet dekonstrukciójához elengedhetetlenül szükséges a *Force of Law* című előadásának fő téziseit újra felidézni, mert ennek fényében érthető az a görög gyökerű nomosz–phüszisz felosztás, amelyet Heidegger nyomán Derrida is bevont a francia filozófus a saját Hobbes-értelmezésébe.

1.1. A jog születése és kapcsolata az erőszakkal: Jacques Derrida elmélete

Korábbi publikációimban már többször is utaltam rá,⁸ hogy Jacques Derrida jogképe (a nyilvánvaló és explicit szerzői hivatkozások mellőzésével, némileg a saját lábán állva) erősen köthető a jogi pozitivizmus tradíciójához. A jog számára az igazságosság egy olyan előzetesen tételezett és rögzített formája, amelyhez a immanensen kapcsolódik a kikényszerítés (*enforceability*) jelensége: „Az alkalmazhatóság, az »*enforceability*« nem külsődleges vagy utólagos lehetőség, amely járulékosan és kiegészítésképpen kapcsolódik (vagy nem kapcsolódik) a joghoz, hanem az az erő, melyet az *igazságosság mint jog* fogalma – tehát a jogrenddé átalakult igazságosságé – a vagy a törvény mint jog fogalma lényegileg foglal magába.”⁹ A jog nem más, mint erő és erőszak, amely az igazságosság igényével lép fel és képes arra, hogy érvényt szerezzen önmagának.

A jogrend első performatív aktusa egy olyan erő, amely hitet követel önmaga igazságosságának elfogadására, és képes is ezt a hitet fenntartani. A törvények hitelét legitimáló fikciók (*legitimate fictions*) teremtik meg, mert nincsen semmilyen előzetes alapunk, amelyre építve meg lehet alapozni az jogrend igazságosságát.¹⁰ A jogteremtő erőszak „puccsszerűen” teremti meg önmagát, eltöröl minden előzetes igazságossági lehetőséget és önmagán túlmutató nyelvet, amellyel értékelni lehetne.¹¹

A főkérdés, hogy minek nevezzük a jogteremtő erőszak előtti állapotot? Honnan jön és miként objektiválódik a pusztá erőhatalom jogrenddé és egyfajta igazságossággá? A modern politikai filozófia kezdetét Niccoló Machiavelli, Jean Bodin és Thomas Hobbes nevével lehet megjelölni. A hatalom, a jog és az erő hármasa itt került egységbe, és ez az a paradigma és elméleti keret, amely Jacques Derrida gondolkodását meghatározza (mert alap téziseiket elfogadja), ám éppen ez az a keret, amelyet Derrida dekonstruálni kíván, hogy az igazságosság fogalmát újra fogalmazhassa.

A Derrida által körvonalazott igazságosság-fogalom erősen kötődik az egyedihez és a cselekvéshez. Az igazságosság (akárcsak a jogteremtő erőszak) egy performatív aktus, amely nem korábbi normák és mércék irányítanak, hanem az egyedi (egzisztenciális) helyzet logikája. Amiben az igazságos tett a jogteremtő erőszaktól elválik az az, hogy az igazságosság nem kívánja önmagát rögzíteni, míg a jogteremtő erőszak falakat, szabályokat és általános érvényű normákat kíván létrehozni. Az igazságosság döntés és a jogteremtés is, a normák nélküli sötétségben megy végbe, és éppen ez

⁸ Vö. Kevevári István: Jacques Derrida és a jogfilozófia. *Jogelméleti szemle*. 2013/2.; Kevevári István:

⁹ Jacques DERRIDA: *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”*. Ford. Kicsák Lóránt. Budapest, H¹Harmattan, 2016. 10.

¹⁰ DERRIDA (2016) i. m. 18.

¹¹ DERRIDA (2016) i. m. 19–20.

adja az egész derridai elmélet paradoxonát és ellentmondásosságát: az előzetesen adott normákra nem reflektáló (szabad) tettek egyszerre lehetnek az igazságosság és az igazságtalanság forrásai.

Az emberi tettek szabadok és nem előzetes szabályok végrehajtásai, Derrida szerint a szabálykövető tettek semmiképpen sem lehetnek igazságosak a szó teljes értelmében.¹² A természetes–emberi és mesterséges–mechanikus dichotómiája elvezet minket egy olyan gondolatpárhoz, amelyet az ókori görög filozófiában a *phüszisz* és a *nomosz* fogalmával írtak le. A természet és a természeti állapot fogalmai a létnek azon szféráját jelölik, amelyek nem az emberi akarat és konvenció termékei (szemben a nomosszal, amely mesterségesen teremti meg az emberi közös létezés világát és normáit). A természet autonóm szféra: elkülönült szabályszerűségei vannak az emberi világhoz képest és performatív módon valósítja meg önmagát (a természetben lezajló minden folyamat egyben tanúbizonyságot tesz önnön szabályszerűségéről). A problémát az jelenti, hogy a természeti világ egyben az erő világa is, ahogy ennek a szofista-görög értelmezését olvashatjuk Platón Gorgiasz című művében Kaliklész szájából:

„De hát hogyan lehetne az ember boldog, ha szolgálja valakinek? Nem, nem, a természet rendje szerint nem ez a szép és jogos. Aki jól akar élni – most kertelés nélkül fogok beszélni –, az vágyait nem fékezi, hanem hagyja nagyra nőni; elég bátor és okos ahhoz, hogy ki is tudja őket elégiteni, akármilyen nagyok, és előteremtse nekik, amit csak kívánnak. Mindez a tömeg számára nem lehetséges. Ezért a tömeg megbélyegzi az ilyeneket: mivel szégyenli, hogy ő nem képes erre, megpróbálja rejtegetni saját tehetetlenségét, s ezért, mint már említettem, csúnya dolognak nyilvánítja a féktelenséget, szolgáskorba kényszerítvén ezáltal a természettől kiválóbb embereket; tehát a tömeg, mivel vágyai betöltésére nem képes, saját tehetetlensége folytán | a józanságot és az igazságosságot kénytelen dicsérni.”¹³

Amit fent olvashatunk annak a köznapi igazságnak a megfogalmazása, hogy törvények és erkölcs nélkül az erőszak törvényei uralkodnának. Természet szerint az erősnek joga van uralkodni a gyengéken, a jog mint egy fajta protézis (hogy Derrida kifejezését átvegyem) képes kiegyenlíteni a természetes erő eltolódást, azonban egyúttal ez a jogrend az elkülönülő erejénél fogva fokozatosan eltorzul és a kezdeti igazságos rendet kifordítja önmagából.

A fenti megfontolások egy előzetes megfontolást kívánnak meg: a politikai és jogi létezés habár feltételezi egymást, a modern gondolkodás számára a politikai–természeti létezés a jogi–mesterséges (kulturális) létezést megelőzi, bizonyos fokon keretbe foglalja, és a megszilárduló jogrenddel a preegzisztens politikumot (értsd: előzetes normának nem engedelmeskedő szabad, erőn alapuló cselekvést és döntést) a margóra szorítja a stabil társadalmi működés érdekében. A korai modern társadalmi szerződés-elméletek ezt a struktúrát írják le. Amiben Derrida álláspontom szerint újat hoz, az a

¹² DERRIDA (2016) i. m. 32.

¹³ PLATÓN: *Gorgiasz*. Ford.: Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 1998. 491e–492b. 98.

politikai szféra újra felfedezése, és újra értelmezésének szükségszerűségében látható. Mindez egyúttal a természet egy határozottan modern (biológiai-materiális) értelmezésének elvetését is maga után vonná, amelynek a gyökerei a görög-szofista természet-fogalomban is meglelhetők.

2. A társadalmi szerződés mint megalapozó fikció

A modern kor hajnalát az addigi eszmei-politikai keretek felbomlása kísérte: a korábbi Európa-centrikus világ kinyílt, és új kultúrákkal találkozott az európai emberek; a skolasztika hanyatlása és a természettudományok fejlődése egy új filozófia alapjait teremtette meg, amely gyökeresen másképpen építkezett, mint a klasszikus kor dialektikus-retorikus filozófiája. A politika szférájában a reformáció megszüntette a korábbi eszmei közösséget Európa nemzetei között, sőt egyes nemzeteken belül is. Thomas Hobbes és Jean Bodin művei egy polgárháború által gyötört nemzet tagjának segélykiáltásaként is értelmezhetőek: a polgárháborúk megszüntették a politikai közösség egységét és radikálisan szembefordította azokat, akik korábban békében tudtak együtt élni, ráadásul nem volt olyan központi hatalom, amely elhozhatta volna a békét.

A társadalmi szerződések filozófiai fikciók, alapozó mítoszok. Egy olyan korszak alapmitológiájának építőkövei, amely már nem tudott az isteni felhatalmazású politikai hatalomban hinni. A transzcendens, metafizikai jellegű okfejtés habár nem vesztette el teljesen a trónját a tudás diskurzusában, de már nem lehetett abszolút módon uralkodó, meg kellett osztania a hatalmát a felemelkedő empirikus, racionális, materiális tudományokkal: a nézőpont pedig az embert körülvevő természetre irányult. Mit látunk, mi zajlik a természetben? Miként viselkednek az állatok? És mire utal mindez? „Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit”¹⁴ – ahogy azt a Digestában olvashatjuk. A természetjog az, amelyet a természet minden *animalia*-nak megtanít. Vannak szerzők, akik a fenti szöveghelyben azt látják, hogy ez azt jelenti, hogy a természetjog az a jog, amely ez embereket és az állatokat a természetükben rejlő közös vonások okán egyszerűen kötnek. Erdődy János elemzése szerint azonban a természetjog nem az emberek és állatok közös jogait jelöli, hanem „az emberre vonatkozó, természetből adódó következményeket beemeli a *ius* terrénumába.”¹⁵

Mégis, ha megvizsgáljuk, nem tudunk megszabadulni attól, hogy az ember alapvetően állati természetű létező, a kultúra egy protézis, a teljes létezésünk olyan mesterségesen létrejött eszközökön múlik, amelyekkel nem rendelkezünk. Az ember a leggyámoltalanabb állat, ezért eszközöket használ: repülőt fejleszt, hogy repüljön, mint a sas; autóba ül, hogy gyorsabb legyen, mint egy ragadozó; kabátot ölt, hogy olyan vastag ‘védőbundája’ legyen, mint egy jegesmedvének; szöges mászóbakancsot ölt, hogy úgy járjon a sziklán, mint a zergék; internetet fejleszt, hogy olyan gyorsan továbbítson információt a társadalom egyik tagja a másikhoz, mint a hangyaboly egyedei és így tovább. A sci-fi műfajának egyik visszatérő témája, hogy az eszközök olyan hatalmasak

¹⁴ Ulp. D. 1, 1, 3 (1 inst.)

¹⁵ ERDŐDY János: Ius naturale, id est gentium? Megjegyzések a klasszikus római jog ius naturale-felfogásához. *Pázmány Law Working Papers*, 2018/6. 9.

lesznek, hogy az ember léte már fölöslegessé válik, a gépek önálló életre kelnek, a gyártósorok új gyártósorokat építenek, az okos otthonok gépei kommunikálnak egymással, hogy hatékonyan végezzék el a házimunkát. Az eszközeink túlnőnek rajtunk és elpusztítanak minket (ez korunk egyik alapfélélme), és az állam – mint mesterséges entitás – ennek a félelemnek a legmagasabb rangú kifejeződése.

Fikciókról beszéltem, Jacques Derrida *La Fontaine Farkas és a bárány* című fabuláját elemezi, mikor a szuverénról beszél. A társadalmi szerződések ereje nem a történelmi hitelességükben rejlik, hanem a meggyőző erejükben, hogy úgy beszéltek (és beszélnek a mai olvasónak), mintha ez a valóság lenne, a természetben ilyenek vagyunk: fenevadak. Az egyedi ember a társadalmi korlátok nélkül veszélyes, ezért korlátokat építünk, amit jognak nevezünk. A posztmodern szerzők szerint a filozófia egy olyan diskurzus, amely – mint látjuk még akkor is, amikor az irodalom/fikció eszközeivel él – a valóságról beszél, hogy az igazságot fogalmazza meg. Korunk politikai berendezkedésének egyik legfontosabb alapmítosza, hogy az ember rossz, az embert kordában kell tartani, és természetéből adódóan nem követ szabályokat, csak a legalapvetőbb érzelmei és ösztönei irányítják: a félelem és az élvezet/öröm/hasznosság keresése.

A társadalmi szerződések elméletei, amikor a természetről és a természeti állapotról beszélnek, akkor az ember sosem erkölcsös emberi lényként jelenik meg. Hobbes ebből a szempontból a legikonikusabb, aki az embereket egymás farkasaiként ábrázolja. De mégis mit jelent a természet és miféle természetjog az, amely vezeti az embereket és az államokat ezekben az elméletekben? Derrida elemzése nyomán egy olyan tézist szeretnék bemutatni, amely alapján a modern politikai gondolkodásban az emberi létnek az állam és jog előtti formája (ezt ő és kortársai természetesnek nevezik, és hajlanék rá, hogy tisztán politikainak nevezzük) nyers és állatias, nem ismeri a szabályokat az emberek pedig abszolút szabadok mind tetteikben, mind döntéseikben. A társadalmi szerződéseket lehet úgy is értelmezni, hogy a szuverénnel nem egy 'felsőbbrendű ember', hanem az egyedüli racionális állat (szabad és korlátlan erő) jött létre, és ez a gondolat a mai napig ott rejlik a modern állam genealógiájában, és alapvetően meghatározza nemcsak az államéletünket, hanem a politikáról kialakított gondolkodásunkat is.

2.1. Szuverenitás fogalmának elméleti keretei Bodinnél

A szuverenitás mint politikai fogalom eredeti, Jean Bodin által meghatározott definíciója alatt a hatalom teljességét, oszthatatlanságát és korlátozhatatlanságát szokás érteni. A szuverenitás az állam hatalmát leíró terminus, amelynek valódi értelméről és egyáltalán a létjogosultságáról a mai napig komoly viták zajlanak.¹⁶

Bodin egyértelműen az antik arisztotelianus–sztoikus hagyományt követve nem hitt abban, hogy az állami hatalom (szuverenitás) valamiféle előzetes megegyezésből vagy jogi aktusból eredne. Ahogy a műve elején meghatározza: „Az állam több családnak

¹⁶ A hazai szakma nemrég jelentetett meg egy nagyobb konferenciakötetet a témában, amely sokrétűen közelítette meg a szuverenitás fogalmát: TAKÁCS Péter (szerk.): *Az állam szuverenitása. Esemény és/vagy valóság. Interdiszciplináris megközelítések*. Budapest–Győr, Gondolat, 2015.

és az ő közös ügyeiknek a jogszerű kormányzata szuverén hatalommal.¹⁷ Az állam a családból mint legkisebb emberi közösségből fejlődik ki, azt lehet mondani, hogy az emberi közösségek organikusan fejlődnek állammá, de szükség van valamiféle erőhatalomra, amelynek alárendelik magukat a jövőendőbeli polgárok: „az állam a legerősebbek által gyakorolt kényszerből születik; vagy a többiek beleegyezésével, akik önként alárendelik teljes szabadságukat, mely fölött az előbbieket teljhatalommal rendelkeznek, akár törvények nélkül, akár bizonyos törvények és feltételek keretei között.”¹⁸

Bodin szerint a szuverén hatalmának teljességéhez hozzátartozik, hogy nem korlátozhatja semmilyen világi hatalom, csupán Istennek tartozik elszámolással a szuverén uralkodó, így minden döntésének a természetjog keretei között kell maradnia.¹⁹ Bodin szerint a szuverén uralkodó hatalma abszolút, nem lehet a hatalom gyakorlását feltételekhez kötni, sőt elődeinek törvényei sem kötik: „a hatalom abszolút és szuverén, mivel nincs más feltételhez kötve, mint amit Isten és a természet törvénye parancsol.”²⁰ A szuverén és a jog között nem hierarchia van, a törvények tartalmilag ki vannak szolgáltatva a szuverén akaratának: „A szuverenitás birtokosai tehát semmiképpen sem lehetnek alárendelve senki más parancsolatának; elengedhetetlen, hogy törvényt írhasanak elő az alattvalóknak, hogy eltörölhessék és megsemmisíthessék a szükségtelen törvényeket és hogy újakat alkothassanak.”²¹

Jacques Maritain rámutat, hogy a szuverenitás fogalmának eredeti jelentése a hatalom olyan konstrukcióját hozza létre, amely elkülönült és transzcendens: „mind terjedelmét, mind tartalmát tekintve korlátlan, s e földön senki és semmi nem vonhatja felelősségre.”²² A szuverenitás elsősorban politikai filozófiai fogalom, amelyet ha az uralkodó birtokol, akkor megszakad a hatalom megtestesítőjének kapcsolata a földi politikai közösséggel. Az uralkodó istenképmásisága ebből a szempontból nagyon lényeges: a kora modern kor szuverén uralkodója átlényegült létező, bár az uralkodó teste földi anyagból emelkedik ki, van egy misztikus teste, amely – ahogy a középkori Norman Anonymus fogalmaz – Krisztuséval rokonítható.²³ Újra kettősséget tapasztalhatunk, amely a modern kor természetfelfogásának sajátosságára hívja fel a figyelmet: a természet az, ami megfogható, ami fizikai, amely vak és öntudatlan erőknek engedelmeskedik, a felsőbb, szellemi világ az akaratot követi, amelyet szilárd formába öntenek.

¹⁷ Jean BODIN: *Az állam*. Ford.: Máté Györgyi – Csűrös Klára. Budapest, Gondolat, 1987. 41.

¹⁸ BODIN i. m. 206.

¹⁹ BODIN i. m. 100.

²⁰ BODIN i. m. 78.

²¹ Uo.

²² Jacques MARITAIN: A szuverenitás fogalma. In: TAKÁCS Péter (szerk.): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 620.

²³ Ernst H. KANTOROWITZ: *The King's Two Bodies*. Princeton, Princeton University Press, 1997. 48.

3. A természetről: *nomosz* és *phüszisz*

Már a szofisták is megkülönböztették a *nomosz* és *phüszisz* fogalmait, amelyet némileg pongyolán lehet a szokás és a természet fogalompárjaira fordítani, habár eszme- és fogalomtörténetileg a kettő jelentésrétege jóval mélyebb. A két fogalom modellalkotás szempontjából fontos számunkra: a világban a dolgok vagy természetesen léteznek, vagy az emberi szokások és közbeavatkozás termékei. A *nomoszt* a görögök szokták törvény vagy szokás értelmében is használni: a *nomosz* mindig az emberi akarat terméke. Ezzel szemben a *phüszisz* nem emberi szokások és megegyezések terméke, független az ember lététől. A természetjog így egy olyan jognak tesz első látásra, amely nem az ember akaratából kötelez, hanem valamely ember(-i akarat) feletti létszférából következik: legyen ez az istenek parancsolata (a görögöknél), az isteni *lex aeterna* (Aquinói Szent Tamásnál), a természettudományok vastörvényei (a modern korban) és így tovább.

A *phüsziszt* hagyományosan természetnek szokás fordítani, de a fogalom kettős értelmére hívja fel Heidegger a figyelmet: egyfelől a *phüszisz* jelöli a működőt, illetve a működőt a maga működésében: ez a lét azon szférája „ami az embert állandóan fenyegeti, ugyanakkor védelmezi, támogatja, hordozza és táplálja is, ami így fenyegetőn és hordozón önmagából kiindulva működik, az ember hozzájárulása nélkül.”²⁴ A *phüszisz* a létezés kitüntetett tere, az, ami örök és elpusztíthatatlan természet, amely nem keletkezik, nem teremtett és nem pusztulhat el.²⁵ A fogalom második értelme a dolog belső lényegét jelöli: a *phüszisz* a működő dolog legbelső lényege, nem a dolog maga, hanem a dolog működésének a belső törvényszerűsége.²⁶ A *phüszisz* és a természet azonosítása egy későbbi kor terméke volt, amelynek első tiszta képviselője René Descartes volt.

René Descartes *Értekezés a módszerről* című műve évszázadokra meghatározta a tudományképünket, valamint azt is, hogy miként tekint az ember önmagára a világban. A szubjektum kitüntetett szerepet tölt be, mert ő az egyedüli, akinek a létéről bizonyosak lehetünk. A mű ötödik könyvében van egy példaértékű gondolatmenet:

„S itt hosszan időztem, hogy kimutassam, ha volnának olyan gépek, amelyek egy majom vagy más oktan állat szerveivel és külső alakjával bírának, semmiképp sem tudnók felismerni, hogy nem egyeznek meg mindenben ezekkel az állatokkal. Ellenben, ha volnának gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítanának és a mi cselekedeteinket utánoznák, amennyire erkölcsileg csak lehetséges, akkor mégis volna két biztos eszközünk annak megállapítására, hogy azért mégsem igazi emberek. Az első az, hogy ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, [...] A második az, hogy habár néhány dolgot épp olyan jól vagy talán még jobban csinálnának, mint akármelyikünk, de okvetlenül csődöt mondanának

²⁴ Martin HEIDEGGER: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Arady Csaba. Budapest, Osiris, 2004. 57.

²⁵ Uo.

²⁶ HEIDEGGER i. m. 58.

másokban; ebből pedig megtudnánk, hogy nem tudatosan cselekszenek, hanem csak szerveik elrendezésénél fogva.”²⁷

Az állat és ember, mint két létező és mozgásra képes test között a különbséget a beszéd és az öntudat teremti meg. A természet egy olyan mechanikus és kiüresedett felfogásáról van itt szó, amelyet vak és ráció nélküli erők irányítanak,²⁸ amely felett az ember magasan felette áll. Mindez nem jelentette még Descartes-nál, hogy a természet totálisan az ember alá volna rendelve, de azt igen, hogy az emberen túli világ tárgyai az emberi kiaknázására szolgáló erőket jelentenek, amelyeket a kedve szerint felhasználhat, hiszen nem lehet a tárgyakkal szemben semmilyen erkölcsi viszonyt feltételezni.

A modern kor nagy változása tehát a természet elszellemtelenítése volt, ehhez kontrasztként hoznám Aquinói Szent Tamás gondolatait, aki a természet törvényeit nem minden testhez, hanem specifikusan az emberhez kapcsolja. Az ember felismeri a természeti törvényt, amely az ember és minden létező természetes hajlamai szerint kötelezi a teremtett dolgokat.²⁹ Minden teremtett dolog ugyanabba a rendbe tartozik, de nem ugyanúgy követi az örök törvényt: az élettelen dolgok és az állatok vakon követik azokat, az állatok csupán az ösztöneik által;³⁰ egyedül az ember privilégiuma, hogy az ész által, a *participatio* révén felismerje a természeti törvényt, amely nem csupán fizikai, hanem a szeretet törvénye értelmében morális jellegű is.

A természet fogalma, akár a görög filozófiát vizsgáljuk, akár a középkori keresztény gondolkodókat, a dolgok esszenciáját jelentette, nem a pusztán fizikai valóságban öntudatlanul lejátszódó folyamatokat. A modern kor számára a természet egyenlő lett a fizikai valósággal, így a természetre és természetességre való hivatkozás mindig az empíriából indult ki, amely azonban a valóság kontingenciája miatt mindig csupán a valószínűség hatókörén belül képes a valóságot megragadni (ez önmagában nem probléma, sőt a jog és politika gyakorlati filozófiai jellege miatt ennél nagyobb bizonyosságot nem is le lehetünk), azonban az esetleges és partikuláris megfigyelésekből estleges következtetéseket lehet levonni, nem véletlen, hogy amikor az emberi antropológiáról volt szó, akkor Bodin és Hobbes a polgárháború „természetéből” egy polgárháborús emberi természetre következtettek, és ezek a megfigyelői bizonytalanságok a mai napig megnehezítik az emberi természetre vonatkozó állításaink igazolását vagy egyáltalán azt, hogy emberi természetről mint állandó létezőről beszéljünk.

²⁷ DESCARTES: *A módszerről*. Ford. Alexander Bernát et al. Kolozsvár, Kriterion, 2002. 129–130.

²⁸ Ezt a világgépet a leg tisztábban Descartes *A filozófia alapelvei* című művében fejti ki, ahol a természet első, második és harmadik törvényei testek és erők mozgásának és egymásra hatásának törvényszerűségeivel írja le. Habár a francia filozófus még Istent jelöli meg az első mozgás okaként, de után a teljes világ mint testek összessége hat egymásra. Vö. René DESCARTES: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris, 1998. 93–100

²⁹ AQUINÓI Szent Tamás: *A Summa Theologiae* kérdései a jogról. Ford. Tudós Takács János. Budapest, Szent István Társulat, 2011. XCIV.q. 4. szakasz 34.

³⁰ AQUINÓI i. m. 5–6. Vö. FRIVALDSZKY János: Örök törvény, természeti törvény és pozitív jog Aquinói Szent Tamásnál. In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 98.

A társadalmi szerződés előtti természeti állapot a tiszta (modern és mechanikus) *phüszisz* világa: mentes minden emberi konvenciótól és szabálytól. A társadalmi szerződések elméleteinek filozófiai fikciójában, ha az emberről lehántjuk a kultúra protézisét, akkor így viselkednek, ez az eredeti állapot, amelyet a természet vak erői formáltak ilyenné. Azonban ez a természet töredékes természet: nem képes mindent megadni az embernek, amire vágyik, a vágyai és céljai eléréséhez eszközökre van szüksége. A tiszta természetből a *nomosz* világába való átlépés küszöbe a társadalmi szerződés: innentől nincs természet, helyesebben szólva a *phüszisz* és *nomosz* világa megfertőzi egymást. A polgári társadalom felett uralkodó szuverén még be kell hogy tartsa a természetjog előírásait, ez lehet objektív (még az abszolút uralkodó sem parancsolhatja meg a napnak, hogy ne kelljen fel), de lehet emberi (az emberek tulajdonhoz való jogának tiszteletben tartása). Azonban a természetet már csak a saját ember alkotta fogalmi kereteinken keresztül tudjuk értelmezni, az erdőből nemzeti park lesz, amelyet az emberi törvények által meghatározott vadgazdálkodási szabályoknak megfelelően kell megőrizni.

A modern korral a természetjogi gondolkodás különböző ágai a természetnek e redukált és fizikai fogalmával kezdtek dolgozni, ennek a világgépnek a kiemelt példája Thomas Hobbes elmélete.

4. Thomas Hobbes elméletének fő vonalai

A társadalmi szerződéseknek, mint filozófiai fikcióknak, legalább annyira megvannak a maga kötelező zsánerkellékei, mint bármely szövegnek:³¹

1. Természeti állapot: az emberkép rögzítése és az emberi lét leírása állam és törvények nélkül.
2. Megállapodás: annak leírása, hogy kik és hogyan kötnek szerződést az állam létrehozására. Ennek a megállapodásnak a legfontosabb elemei: milyen jellegű alkotmány/államforma legyen, ki vagy kiknek a kezébe kerül a hatalom, a törvények betartása és a büntetések kiszabásának alánya.
3. A nép és az uralkodó jogainak és kötelességeinek rögzítése: a vezető és vezetettek viszonyának meghatározása.

Thomas Hobbes esetében ezek az elemek mind megtalálhatóak, és az angol politikai gondolkodó fő téziseit a következőképpen lehetne összefoglalni:

Az emberi természetnek két abszolút posztulátuma van Hobbes szerint. Az egyik az emberi kapzsiság: minden ember magának kívánja a közös dolgok használatát; a másik a természetes ész: minden ember igyekszik elkerülni a halált, mint a természet legfőbb rosszát („*supreme evil in nature*”).³²

Az emberek természetükből adódóan megközelítőleg egyenlők mind testileg, mind szellemileg, még ha vannak is apró különbségek, még egy gyengébb embernek is megvan a reménye arra, hogy legyőzzön egy erősebbet, ha másként nem, akkor cselvetés-

³¹ A következőkben bemutatandó séma Jean Hampton munkája alapján készült el, ld. Jean HAMPTON: *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. 269–270.

³² HOBBS (1998) i. m. 6

sel.³³ A természeti állapotban az emberek folyamatos bizonytalanságban vannak, mert nem tudhatják, hogy a másik mikor kívánja elvenni azt, amelyet a puszta erő jogán magánál tart (legyen az dolog vagy a puszta élete). Hobbes nem hisz abban a klasszikus gondolatban, hogy az ember *zoón politikon* lenne, ahogy a *De Cive* című művének elején írja:

„A közügyekkel foglalkozó írók többsége feltételezi vagy megpróbálja bebizonyítani, hogy az Ember egy olyan állat, amely társas létre született – görög kifejezéssel *zoón politikon*. [...] Ez az axióma habár széles körben elfogadott, hamis, és a hiba az emberi természet felszínes képéből ered. Ha közelebről megvizsgáljuk az okait, hogy az emberek miért keresik más emberek társaságát, és élvezik az összefogást, akkor könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy mert a természetből adódóan nem lehetne másképpen, hanem csupán véletlenül. Mert ha az ember természetesen szeretne volna felebarátját, úgy értem mintha nem lenne oka egyenlően szeretni a felebarátját mint vele egyenlő embert; vagy miért nem keresné minden ember olyan emberek társaságát, akik magasabb rangúak vagy hasznosabbak másoknál. Természetünkől adóan tehát nem barátokat hanem előnyöket [*commodum*] keresünk. Ez az, amit elsődlegesen keresünk, a barátok másodlagosak. Az emberek céljai, amikor egymást keresik, kikövetkeztethető akkor, amikor találkoznak egymással. Ha találkozásukkor megpróbálnak üzenet kötni, akkor mindenki profitot keres és nem barátságot. Ha az ok a közügyek intézése, akkor politikai kapcsolat alakul ki, amely inkább a kölcsönös félelmen, mint szereteten alapul; ez néha a viszály az oka, de sosem a kölcsönös jóindulat. [...] A tapasztalat által világosan látszik annak, aki komolyan megfigyeli az ember viselkedést, hogy minden önkéntes találkozás a kölcsönös előnyök vagy a dicsőség keresésének eredménye.”³⁴

Az ember természetéből adódóan nem politikai lény, csak önmagával törődik és csakis az erő és a félelem képesek kordában tartani, ahogy Hobbes fogalmaz: „Valamennyi érzelem közt a félelem ösztönöz a legkevésbé a törvényszegésre. Sőt „[...] az egyetlen erő, amely (ha a törvényszegésből haszon vagy élvezet várható) a törvény megtartására kényszerít minket.”³⁵ Az emberek közötti viszályoknak három fő oka vagy motívuma van: a versengés, a bizalmatlanság és a dicsvágy.³⁶ Az emberek, mivel a természeti állapotban bármikor megvan a lehetőség, hogy megszerezzék a másiktól azt, ami kell nekik, ezért bármikor meg is teszik ezt, mert a másik embertől nincs okuk félni. Legfeljebb akkor, ha többen vannak vagy olyan körülmények között találkoznak, amikor az egyik erővel vagy észbeli természetes fölényével könnyedén tud győzni.

³³ HOBBS (1970) i. m. 106.

³⁴ HOBBS (1998) i. m. 21–23.

³⁵ HOBBS (1970) i. m. 253.

³⁶ HOBBS (1970) i. m. 108.

A harc, a versengés, és a küzdelem örök lehetősége miatt az életet a „mindenki háborúja mindenki ellen”³⁷ leírásával lehet visszaadni. Ilyen körülmények között a kultúra nem képes virágozni; amíg minden addig tart, amíg azt az egyén a saját erejéből és ravaszságából meg tud tartani, addig nem beszélhetünk valódi emberi létezésről:

„Ilyen körülmények közt nincs helye a szorgalomnak, mert a gyümölcse bizonytalan, ezért aztán nincs se földművelés, se hajózás, se tengeren túlról behozott áru, se kényelmes épület, nincsenek nagy erőt igénylő tárgyak ide-oda szállításához szükséges eszközök, semmiféle hírszerzés a Föld ábrázatára vonatkozóan, se időszámítás, se művészetek, se irodalom, se társadalmi érintkezés, s a mi a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid.”³⁸

Az ember azonban értelmes lény és a saját erejéből képes felismerni a természeti törvény (*lex naturalis*) parancsait, amelyek közül az első így szól: „mindenki békére törekedjék, ameddig csak annak elérésére reménye van, ha pedig erre nincs többé reménye, a háború minden eszközét és előnyét igénybe veheti és felhasználhatja.”³⁹ Az első törvényből (békére törekvés) következik a második törvény: „mindenki önkéntesen mondjon le minden jogáról, feltéve, hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben elégedjen meg anynyi szabadsággal, mint amennyit ő másoknak saját magával szemben engedélyez.”⁴⁰ A kölcsönös megállapodással létrejövő szerződéssel egy olyan szuverén hatalom jön létre, amely képes arra, hogy az embereket a jog szabályainak betartására kényszerítsen. Az állam, mint mesterséges entitás, hatalmasabb és erősebb minden egyes embernél, sőt még a csoportokba tömörülő embereknél is. A szerződés tárgya a szuverén hatalom átruházása.⁴¹

4.1. Szabadság és erő

A szabadságon Hobbes még a mindentől való korlátlanúságot érti. A természeti állapotban minden ember abszolút szabad. Az embert, ahogy fent is írtam, csakis a saját élvezetei és vágyai vezérlik, ezért igyekszik mindentől megszabadulni, amelyek ettől távol tartanak. A természeti törvény (*lex naturalis*) fogalmát a következőképpen definiálja:

„az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá, hogy el-

³⁷ HOBBS (1970) i. m. 108.

³⁸ HOBBS (1970) i. m. 108–109.

³⁹ HOBBS (1970) i. m. 112.

⁴⁰ HOBBS (1970) i. m. 112.

⁴¹ HOBBS (1970) i. m. 118.

mulasszunk valamit, ami véleményünk szerint életünket biztonságosabban megoltalmazhatnánk.”⁴²

A *ius* és a *lex* megkülönböztetése kulcsfontosságú a hobbesi érvelés megértésében. A jog (*ius*) szabadságot jelent, azt, hogy „megtehetünk-e valamit vagy sem”, a törvény (*lex*) viszont előírja, hogy mit kell tenni vagy mitől kell tartózkodni. A természeti állapotban nincs (politikai-társadalmi) törvény, csak az értelem törvényei vezérelnek. Ezek közül az első azt írja elő, hogy mindenkinek kötelessége a békére törekedni, ha pedig erre nincs reménye, akkor a háború minden eszközét bevetheti, és minden rendelkezésre álló eszközzel megvédelheti önmagát. A természeti törvény első fele tehát: „békére törekedjünk és őrizzük meg a békét.”⁴³ Ehhez képest az értelem második törvénye a fentiekből arra juttat minket, hogy „mindenki önkéntesen mondjon le minden jogról feltéve, hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben elégedjen meg annyi szabadsággal, mint amennyit ő másokkal szemben engedélyez.”⁴⁴

A jog tehát egyenlő a szabadsággal, helyesebben szólva a cselekvés és a bírvágy (kapzsiság) szabadságával. Az ember bármit megkívánhat magának, amit képes megőrizni a saját erejéből vagy képes olyantól elvenni, akitől nem fél, mert a természeti állapotban az emberek közötti legfőbb valuta az erő és a félelemkeltés. Ezért van szükség arra, hogy létrehozzák a nagy Leviatánt, vagy halandó Istent (mint a halhatatlan és örök isten földi-anyagi párját).⁴⁵ A szuverén uralkodó minden jogot (és szabadságot) megkap, de hatalmasabb még a legerősebb embernél is.⁴⁶ A természeti állapot kaotikus és veszélyes, de a polgári állapotban tiszta és érthető szabályok jönnek létre, éppen ebben rejlik az állam ereje: mesterséges szabályokat hoz létre, amelyek felett abszolút hatalma van. Ahogy Leo Strauss fogalmaz:

„A magunk alkotta világ okának nincs további olyan oka, amely fölött ne lenne teljes hatalmunk; a magunk alkotta világnak abszolút kezdete van, vagy pedig teremtés szó szoros értelmében. Ezért a magunk alkotta világ az a kívánatos sziget, amely mentes a vak és cél nélküli okozatiságtól.”⁴⁷

⁴² HOBBS (1970) i. m. 111.

⁴³ HOBBS (1970) i. m. 112.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ HOBBS (1970) i. m. 149.

⁴⁶ Az állam mesterséges és nem emberi létét mutatja annak fáradhatatlansága. Az állam és a jogrend nem alszik, az egyes ember azonban igen. Az állam, mint személyösszesség, elvont fogalom, nem halhat meg fizikailag és nem lankad a figyelme. Ebben az értelemben az „éjjeli őr állam” kifejezés további rétegeket kaphat. Az állam állandósága (és néha tanult tehetetlensége) adja hatalmának fő erejét, erre még a legerősebb ember vagy hős is sem képes, Hart ezt írja: „Még a legerősebbnek is aludnia kell időnként, s amikor alszik, ideiglenesen elveszíti fölényét.” H. L. A. HART: *A jog fogalma*. Ford. Takács Péter. Budapest, Osiris, 1995. 226.

⁴⁷ Leo STRAUSS: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor Kft., 1999. 127.

Hobbes az államot az instituált jelzővel illeti:

„Instituált államról beszélünk, ha az egyik emberi sokaságban mindenki mindenkivel megállapodás útján megegyezik abban, hogy a többség mindannyiuk megszemélyesítésének, azaz képviselésének jogát bárkire vagy bármilyen gyülekezetre ruházza át; hogy valamennyien, akár rá szavaztak, akár ellene, a személy vagy a gyülekezet minden cselekedetét jogszerűnek tekintik, mintha saját cselekedetük volna, s teszik ezt avégett, hogy egymás közt békében élhessenek és hogy másokkal szemben védelemben részesüljenek.”⁴⁸

A szuverén erős és félelmetes, ezért követni kell a szabályait.⁴⁹ A *pacta sunt servanda* mint legfőbb elv szavatolja, hogy a mesterségesen létrejött földi univerzum tartós legyen. A megállapodás előtt nem beszélhetünk igazságosságról, mert a megállapodás hozza létre a polgári társadalom minden keretét, a megállapodás előtt az erőtörvények és az akarás mindent felülíró eszközei uralkodnak.⁵⁰

A polgári társadalom következetesen emberi társadalom, amelyből mind az állatok, mind Isten ki van zárva, mert sem az állatok, sem Isten nem része a szerződésnek:

„Vadállatokkal nem lehet megállapodást kötni, mert nem értik a beszédünket, és így semmiféle jogátruházást se meg nem érthetnek, se el nem fogadhatnak, és semmiféle jogot másra át nem ruházhatnak. Márpedig kölcsönös elfogadás nélkül nincs megállapodás.”⁵¹

Továbbá: nem lehet Istennel megállapodást kötni:

„Istennel megállapodást kötni csak olyanok közvetítésével lehetséges, akikhez Isten vagy természetfölötti kinyilatkoztatás útján beszél, vagy akik mint helytartói az Ő fennhatósága alatt az Ő nevében uralkodnak. Mert máskülönben nem tudhatjuk, hogy megállapodásunkat elfogadta-e vagy sem. Következésképpen, aki bármilyen természeti törvénnyel ellenkező dologra tesz fogadalmat, ezt hiába teszi, mert az ilyen fogadalom megtartása igazságtalan dolog volna.”⁵²

⁴⁸ HOBBS (1970) i. m. 150. Angolul: „A commonwealth is said to be instituted, when multitude of men do agree, and covenant, every on with every one, that whatsoever man, or assembly of men, shall be given by major part, the right to present the person of them all, that is to say, to be representative; every one as well he voted for it or, or as he that voted against it, shall authorize all the actions and judgements of that man, or assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and protected against other men.” *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. III.* London, John Bohn, 1839. 159.

⁴⁹ HOBBS (1970) i. m. 121.

⁵⁰ HOBBS (1970) i. m. 123.

⁵¹ HOBBS (1970) i. m. 118.

⁵² HOBBS (1970) i. m. 118.

Derrida felhívja a figyelmet, hogy mindkét esetben a kommunikálhatóság kérdése adja az alapot, a francia filozófus finom megfigyelése, hogy a hobbesi érvelésben a vadállatok, Isten és a Szuverén különös módon egybecsengenek⁵³ mint abszolút módon szabad létezők.⁵⁴

A szuverén és Isten fogalmának összejátszása másutt is tetten érhető éppen a félelem kapcsán: Álláspontom szerint a szabadság e meghatározásának fényében Rousseau gondolata is másképpen hangzik: „a társadalmi szerződés útján az ember elveszíti ugyan természeti szabadságát és korlátlan jogát mindenre, ami őt csábítja, és amit elérhet, de elnyeri a honpolgári szabadságot és a tulajdonjogot minden felett, ami csak birtokában van.”⁵⁵ A népszuverenitás elve valójában az abszolút monarchiák hatalmának nép általi elfoglalását jelenti. Az általános akarat szabad, mint egy szuverén uralkodó, minden tévedhetetlensége abból ered, hogy a szerződés felett áll és politikai módon létezik.

5. A politika és az állam bestiáriuma

A modern állam első kidolgozott és komplex elméleteit a társadalmi szerződések koncepciója által fémjelzett gondolati hagyomány teremtette meg. E gondolati hagyományban az állam nem természetes folyománya az ember ontológiai lényegének, hanem egy mesterséges létező, amelyet a természeti állapotban tapasztalt emberi fogyatékkal járó veszedelmek orvoslására jött létre.

Thomas Hobbes a jog és a törvény megkülönböztetésével nem csupán a jog mint szabadság szféráját jelöli ki, amelyben a törvény mint a jogot korlátozó erő jelenik meg. Ha megvizsgáljuk a jog, az igazságosság és a természeti törvény parancsolatait, akkor egy sokkal mélyebb és sötétebb összefüggésre is rálehetünk. Az embernek természetes állapotában mindenre joga van, amit meg tud szerezni és magánál tud tartani, a törvény a már meglévő elosztott javak rögzítéseként jelenik meg:

„Következésképpen ahol nincs »enyém-tied«, vagyis tulajdon, ott nincs igazságtalanság se, és ahol nem jött léte kényszerítő erő, azaz nincs állam, ott nincs tulajdon, ott nincs mindenkinek mindenre joga van, s ezért, ahol nincs állam, ott semmi sem igazságtalan.”⁵⁶

Amíg természeti állapotban van, az ember mindent magáénak követelhet lelkiismeret-furdalás nélkül; amint átlépünk a természetiből a polgári állapotba, a *pacta sunt servanda* elvének értelmében a már meglévő megállapodásokat be kell tartani. De mi-

⁵³ Talán Derrida nyomán érdemes lenne megvizsgálni egyszer, a hatalom ikonikus alakjai miért is szoktak ragadozók lenni, és miként jelennek meg a népek eredettörténetében a fenevadak mint isteni hívívők; elég csak Anonymus Gesta Hungarorumjában Emese álmára utalni, vagy Romulus és Remus farkasadjkájára.

⁵⁴ DERRIDA (2011) I. m. 46-51.

⁵⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU: *Társadalmi szerződés*. Ford. Miko Imre. Bukarest–Kolozsvár, Kriterion, 2001. 43.

⁵⁶ HOBBS (1970) i. m. 124.

ért kell betartani? Azért mert félünk a szuverén hatalmától. Attól, hogy a megszegett ígéretünknek milyen következményei lesznek.

Derrida Lacan-elemzése felhívja a figyelmünket az ember és az állat közötti egyik alapvető különbségre: az állatoknak nincs szuperegójuk, amelyik figyelmezteti őket, hogy valami morálisan rosszat tesznek, az emberi társadalmakban a törvény ennek a szuperegónak a manifesztátuma. A törvény, mint lelkiismeret-protézis, a természeti állapotban lévő ember bírvágyának egyetlen korlátja.⁵⁷

Érdeemes megvizsgálni, hogy mit ír Hobbes az Istentől származó lelkiismereti törvényekről, és miként mutatnak párhuzamot a szuverén törvényeivel. A szuverén törvényei a maguk büntetéseivel és az isteni hivatkozással alátámasztott erkölcs és lelkiismeret mind az emberi félelemre apellálnak. Az ember tehát egy olyan lény, aki ismeri a félelmet és tudja, hogy mit jelent ígéretet tenni és színlelni (miként a róka Jacques Derrida szerint).

„A háború a politika folytatása más eszközökkel.” Clausewitz mondásának schmitti cáfolata szerint a háború nem egyenlő a politikával, a háborúnak megvan a maga fizikája és geometriája, a maga törvényszerűségei, amelynek engedelmessé válik; a politika, mint a szabad döntések világa, nem ismeretlen számunkra. Ismerős a politikai közbeszédben, hogy amikor két társadalmi koncepció vagy vízió ütközik, és nem lehet egyértelműen mérleget vonni, hogy melyik a jobb és a helyesebb, akkor nincs mit tenni, „politikai döntés szükségessége.” Amikor nem a törvényhozás vagy a kormányzat, hanem valamely hatóság kerül ilyen helyzetbe, akkor diszkrecionális döntésről beszélünk. A döntés – ahogy Derrida fogalmaz – az eldönthetetlenség éjszakájában jön végbe, a döntés minden előzetes normát megelőz, bármi lehet, mert bármit lehet akarni. A politikai döntés szabad döntés, és zavarba ejtő hasonlóságot mutat a jogi helyzettel, amelyben a természeti állapotba kerülő ember szembesül Thomas Hobbes szerint. Mindent lehet akarni, amennyiben nincs kitől félni.

Nem állítom, hogy a politika egyértelműen az erőszak és a konfliktusok világa lenne, sőt az a véleményem, hogy ez csak a politika egyik értelmezése, vagy egyik rétege. Hobbes természeti állapota azonban politikai állapot: amíg nincs megállapodás, nincs igazságosság, így nincs előzetes norma sem. Nincs normális állapot, hacsak az nem, hogy az erősebbnek és a félelmetesebbnek (félelemkeltőbbnek) mindig igaza van, miként azt La Fontaine is „bebizonyítja” a Farkas és a bárány című fabulájában.⁵⁸

A modern politika alapmítoszát vagy alapszövegét Machiavelli írta meg, amikor tanácsadóként a politika realitását és természetét a hatalom megszerzésének és megtartásának ügyeivel tette egyenlővé.⁵⁹ A *pacta sunt servandára* való hivatkozás és az a kép, amit Schmitt próbál bizonyítani, hogy minden valódi politikai gondolkodó egy negatív emberképből indul ki, megbicsaklik, ha a *Fejedelem XVIII.* fejezetét olvassuk, amely azt taglalja, hogy betartsa-e a fejedelem az ígéreteit? Machiavelli opportunizmust javasol:

⁵⁷ DERRIDA (2011) i. m. 102.

⁵⁸ LA FONTAINE: A farkas meg a bárány. In: *La Fontaine meséi*. Szeged, Szukits Könyvkiadó, 2000. 21.

⁵⁹ Giovanni SARTORI: *Demokrácia*. Ford. Soltész Erzsébet. Budapest, Osiris, 1999. 30.

„A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik, s ha az okok, melyek miatt ígéretet tett, megszűntek. Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartják meg adott szavukat veled szemben, így neked sem kell tartanod velük szemben.”⁶⁰

Derrida itt emeli ki a firenzei gondolkodó metaforáit és párhuzamait az ember, az állat és a kimérák világából. Machiavelli szabályos politika bestiáriumot teremt, amelyben oroszlánok üldöznek el vad törvényen kívüli farkasokat, róka kerül meg a hurkokat, kentaurok nevelnek uralkodókat és így tovább.⁶¹ Az uralkodó (szuverén?) tehát állat embergúnyában, vagy ember állat gúnyában? Nehéz megmondani, azonban mindezek felvetik számunkra azt a kérdést, hogy mennyire lehet a politikai döntés szabad? A politika világa tényleg megelőzi az erkölcsöt, vagy felülmúlja azt?

A politika harc, amelyet Machiavelli szerint kétféleképpen lehet megvívni: ember és állat módjára. Emberként harcol az ember, ha a jogára hivatkozik, állatként, hogyha erőszakot használ.⁶² Az igazságosság és az erő klasszikus pascali paradoxona⁶³ nélkül is érezzük, hogy milyen könnyedén csúszik át az igazságosságot megalapozó erő érvelése La Fontaine fabulájának fő tanulságára azaz, hogy „A több erő joga győz minden más jogen.”⁶⁴ Itt a természet és a konvenció (*phüszisz* és *nomosz*) közötti hierarchia megfordulni látszik, az állam erősebb, mint egy erős ember, de ha az állam nem elég erős és félelmetes, akkor egy erős ember semmibe veheti az uralmát és újra a természeti állapot törvényszerűségei uralkodnak.

A negatív emberképből nem következik a *pacta sunt servanda*, amiről Hobbes beszél, sőt amint a kiinduló ok (a félelem) megszűnik, senkinek sincs oka a teremtett emberi rendet (jogrendet) betartani. A bukott államok, a törvényen kívülivé váló területek mind annak jelei, amikor a központi hatalom nem mer vagy nem akar közbelépni, de ugyanígy, amint egy nemzeti kormány nem érzi, hogy nemzetközi közösség elemi erővel lecsap a hatalommal való visszaélésre vagy a demokratikus és emberi jogi normák betartására (a harmadik világból bőséggel tudunk példát hozni), azonnal a legszörnyűbb (és néha kifejezetten bestiális) erőszak lesz a rezsim eszköze (legalábbis a huszadik századi tapasztalatok alapján).⁶⁵

A politikai realizmus szerint akinél hatalom van, az a rendelkezésre álló szabályok keretein belül bármit megethet; nemzeti szinten a legnagyobb hatalommal ezért az alkotmányozó rendelkezik, mert őt „csupán” a nemzetközi jog imperatív normái kötik. Csak attól kell félnie, amit a nemzetközi politikai közösség is megtorol.

⁶⁰ MACHIAVELLI i. m. 96

⁶¹ MACHIAVELLI i. m. 95–96.

⁶² MACHIAVELLI i. m. 95

⁶³ Blaise PASCAL: *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Budapest, Gondolat, 1978. 298. töredék 122–123.

⁶⁴ LA FONTAINE i. m. 21.

⁶⁵ A huszonegyedik század hibrid rezsimeje és az internet poszt-faktuális világa szintén csak az emberi konvenciók megtartó erejének elégtelenségére hívja fel a figyelmet. Ha a beszéd felelőtlen vagy súlytalan, akkor már nem csak az igazságosság nem létezik, hanem az igazság sem.

A politikai szféra jog fölé emelése vagy a jog (mint bármire való szabadság) azonosítása a politikával veszélyes fegyverré válhat, ha a politikai szféra egyedüli korlátja a másiktól való félelem és a cselekvésünk egyedüli zsinórmértéke a bírvágy, legyenek annak tárgyai fizikai vagy szellemi javak. Talán éppen ezért van szükség arra, hogy a természetjog valódi értelméhez térjünk vissza, egy olyan értelemhez, amely nem a biológia és a vadon élő állatok moráljának szintjére alázza le az emberi természetet, hanem látja annak magasabb rendűségét. Ha a politika tényleg csak szabad, korlátlan és félelemkeltő cselekvés, a nyers erő és vad, zabolátlan élet szférája, akkor nem mondhatunk más, hogy a szuverén egy kitüntetett alany, akinek meg van engedve, hogy bestiálisan cselekedjen függetlenül a kultúra és az ember alkotta törvény szabályaitól. A tökéletes szuverén nem más, mint a Fenevad, aki uralkodik felettünk.