

1. Tanulmány

Kód: Globalizáció

K: Jhoray János Teréz

16

AZ INTERSZUBJEKTÍV ÁLLAM*

1) Vázlat egy közösségelvű államtan lehetőségéről a globalizáció korában

Az új módon elképzelt államtan

Ebben a tanulmányban az állam interszubjektív természetéről két, egymással összefüggő értelemben lesz szó. Egyrészt leíró jelleggel, másrészt normatív értelemben. Leíró értelemben az interszubjektív állam fogalma arra a tényre kívánja fölhívni a figyelmet, hogy az állam fogalma konstruált, elképzelt, általunk alkotott, s csak mi tulajdonítjuk neki azt a jelentőséget, amely már olyan megszokottá vált az államtanról való beszédben a huszadik század végére, mintha egy tőlünk független valóság részéről lenne szó. Ha viszont belátjuk, hogy az állam ilyenén elfogása illúzió, hiszen csak tőlünk, a társadalom tagjaitól függ e fogalom legitimitása, akkor jogosan gondolkodhatunk azon, hogy a megváltozott körülmények között milyen más módon konstruálható meg az állam (ha egyáltalán szükség van rá). Az interszubjektív állam fogalma ebben az értelemben egy új módon elképzelt államtanról szól. Ennek alapját egy olyan antropológia adja, mely figyelembe veszi, hogy az ember társas lény, tehát hogy identitását a másokkal folytatott kommunikációban nyeri el; s másrészt, hogy az ezredforduló globalizációs folyamatainak kihívására épp egy ilyen, a társadalom felé kinyíló állam képes megfelelőképp válaszolni.

* Az állam szerepe az ezredfordulón című konferencián (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 1999. december) elhangzott előadás szerkesztett változata.

I. A modern állam és államtana

A modern állam hagyományos fogalmának hiányosságai

Az ezredforduló környékén egyre szélesebb körben erősödik meg az a meggyőződés, hogy *a hagyományos nemzetállammal valami baj van*. Azok a folyamatok, melyeket összefoglaló néven *globalizációként* emlegetünk – vagyis az összefüggő, az egész földet behálózó pénzpiac, multinacionális vállalkozásbirodalmak megjelenése, a különböző kommunikációs rendszerek globális összekapcsolódása (audiovizuális, média- és számítástechnikai rendszerek), ezen keresztül a globális közvélemény kialakulása, a hidegháborús megosztottság felszámolása után a politika globális színpadának kialakulása, a fenyegető környezetvédelmi és népesedési katasztrófák által sürgetett globális összefogás stb. – egyre látványosabb meghátrálásra készítetik a szuverenitásukra, tehát osztatlan főhatalmukra azelőtt oly büszke nemzetállamokat. Ezzel párhuzamosan *igen erős kihívások érik az államot olyan államalatti forrásokból, mint amilyenek a különféle társadalmi mozgalmak*. A helyi közösségek, egyházi és civil szerveződések, a kulturális és környezetvédelmi szervezetek gyakran *rugalmasabbnak bizonyulnak* az újabb és újabb feladatokkal való szembenézésben, mint a túlhierarchizált és bürokratizált állam. Márpedig, ha állami feladatok tekintetében az államnál kompetensebbnek bizonyulhatnak társadalmi szerveződések, akkor az ismét csak az állam tekintélye ellen hat.

Az állammal kapcsolatos elbizonytalanodásnak továbbbi összetevője, hogy szorongás és bizonytalanság hatja át egész közérzetünket. A huszadik század végére a hétköznapi polgárok veszélytudata igencsak megerősödött. Mindennapi tapasztalatunk, hogy egy olyan világban élünk, mely igen-igen kockázatos. Nemcsak a bűnözés

mértékének általános növekedése, s ezen belül a szervezett bűnözés arányának emelkedése játszik ebben szerepet, hanem olyan tényezők is, mint amilyen a helyi háborúk makacs jelenléte, az ismétlődő természeti katasztrofák, a társadalmi rétegek, az egyes régiók életszínvonalának éles és egyre élesedő különbségei, a különböző civilizációs népbetegségek és járványok, a környezeti problémák, a mindennapi élet stresszhelyzetei. Ráadásul a kockázati tényezőket felerősíti a média közvetítő szerepe. A huszadik század végi ember korántsem tud olyan optimistán tekinteni a jövőbe, mint a század elejének polgárai. A 19. század örökségének köszönhetően az új századot kezdő emberiség a tudományos haladás hitével áthatottan nem is nagyon látott kockázati tényezőket. Súlyosan ráfizetünk erre. Ennek épp az ellenkezője igaz korunk emberiségére. A huszadik század megtanított bennünket arra, hogy fenntartásokkal kezeljük a pozitív prognózisokat, és hogy ne igyunk előre a medve bőrére. Ez az óvatosság egyesekben a tökéletes kilátástalanság, a félelem és az agresszió érzetét keltette. Az állammal szembeni magatartásunkat is jó esetben óvatos távolságtartás, rossz esetben alapvető bizalmatlanság jellemzi. Az állam a huszadik században jócskán rászolgált erre a hozzáállásra, hisz visszaélt polgárai bizalmával, és olyan élethelyzetekbe kergette polgárait, melyek méltatlanok voltak, sőt, olykor túlélhetetlenek is. A polgárok megtanulták: addig jó nekik, amíg távol tudják tartani saját világuktól az államot.

Az utóbbi időben az államelmélet számára is egyre elkerülhetetlenebb tehát az állam hagyományos szerepének megváltozásával való szembenézés. A globalizáció és a kor szellemi légkörére próbálnak válaszolni az elméletírók az olyan kötetekben, mint amilyen *Az állam az átalakulás folyamatában* című tanulmánygyűjtemény.¹ Ebben a könyvben a következő helyzetképet nyújtja az egyik szerző²: „a késő modern korban a élet általában vett kockázatossága sokkal

jellemzőbb, mint amilyen az a hagyományos (tudniillik modern – kiegészítés tölem, H. H. F.) társadalmakban volt, e kor társadalmi rendszereinek és intézményeinek globálissá válása miatt.” A szerző elsősorban két szociológus, Ulrich Beck és Anthony Giddens nevét említi, mint akik problematizálták e helyzetet. E két reprezentatív gondolkodó nevéhez fűzi a reflexív modernitás elméletének kifejezését, melyet a következőképpen jellemez: „A reflexív modernitás... világosan szakít a szubjektivitás felvilágosodás kori fogalmával, amely szerint egy önmagával azonos alany problémátlanul szembesül egy stabil tárgyi világgal; ugyanakkor visszautasítja a posztstrukturalista elmélet tanítását is arról a »központjától megfosztott alany«-ról, aki alaposan fragmentálódott a nyelvben és a nyelv által. Ehelyett az én és a társadalom egy globális kontextusban szembesül egymással, ahol kulturális formák reflexív módon mobilizálják a jelentést és az identitást.” (159–160)

Ahhoz, hogy az egyén és közösség viszonyában beálló változásokat valós értéküknek megfelelően tudjuk kezelni, először egy pillanatra vissza kell tekintenünk arra az időszakra, amikor a felvilágosodás korinak titulált szubjektum–objektum viszony kialakult. E felfogás a kora modern korszaknak (a 16–17. századi eszmetörténetnek) a konstrukciója. A reformáció és az ellenreformáció által kiváltott nagy erejű társadalmi-politikai mozgások eredményezték e gondolkodásmód felbukkanását. Machiavelli, Luther, Bodin, és egy kicsit később Hobbes voltak azok, akik átültették a reneszánsz humanizmusból kinövő modern tudományos gondolkodás paradigmáját az állam és a társadalomelmélet területére. A vallásháborúk okozta káosz és kegyetlenség megszüntetése érdekében teremtették meg az állam modern mítoszát, melynek lényege, hogy elijessze az egyéneket a politika világába való avatatlan kezű gyakorlati beavatkozástól. Ehhez egy olyan antropológiát dolgoztak ki, amelynek lényege, hogy az ál-

lami hatalom függetlenedik az őt létrehozó személyektől. Az uralkodó erő ilyen újfajta központosítása révén lehetővé vált nagy területek biztonságos kormányzása. „Az etatizmus és az individualizmus egymást kiegészítve jelenítettek meg egy atomizált társadalmat, melyet az állam autoritása és kényszerítő ereje tartott egybe.”³ A vesztfáliai béke eredményeképp létrejött Európában az a hatalmi képlet, amely lényegében a 20. századig meghatározta az európai államok külső és belső rendjét. E hatalmi berendezkedést a hagyományos arisztotelészi skolasztikus felfogás elvetése, és egy új politikafogalom létrehozása jellemezte. Ezt az újfajta politikai gondolkodást az államon belül két fogalompár: állam és polgár, valamint állam és társadalom viszonyának leírásával jellemezhetjük.

A modern államtan hagyományos fogalmi párjai

Az *állam* legkézenfekvőbb fogalmi párja e felfogás szerint a *polgár*. Az államot a hobbesi *Leviatán* intenzív víziója szerint a polgárok építik föl, mint magukból épülő, de egyes önmaguktól egyúttal függetlenedő (objektívalódó, vagyis intézményesülő) hatalmat. Az állam feladata a polgárok érdekeinek védelme. Az állam legitimációját az e funkciójának való megfelelés adja. Minden egyes polgár külön védelemben részesül az állam oldaláról, cserében minden egyes egyénnek személyes kötelezettségei vannak az állammal szemben. Az egyén és az állam viszonya e fogalmi párban soha nem mentes a feszültségektől, a legjobb, ami elérhető: egyfajta egyensúly e szembenállásban. Alapvetően azonban az államnak eredendő erőfölénye van az egyénnel szemben, amennyiben az állampolgár mindig mint egyén szembesül e fogalompárban az állami hatalommal.

Ez ellen a szembeötlő aránytalanság ellen a hagyományos elméleti diskurzus úgy védekezett, hogy a 18. és

19. század fordulójára fölépítette az állam és társadalom fogalompárját, ahol már az erőfölény kérdése nem volt ilyen egyértelmű. A (civil, tehát polgári, eredendően politikai) társadalom fogalma a 19. század óta az egyének olyan csoportosulását, vagy inkább csoportosulásait foglalta magába, melyek nem az állami intézményrendszer keretein belül szerveződtek. Ennek megfelelően persze nem is részesedhettek az állami hatalmi monopóliumból. A társadalom mégis nagy erőt képviselt, mert rajta múlt az állami hatalom legitimálása. Ha a társadalom, vagy az annak hangját adó képviselők megvonták a bizalmat az állami hatalmat gyakorlóktól, az végzetessé vált e hatalom gyakorlóinak számára. Különösképp nagy hatalomra tettek szert a társadalmi nyilvánosság olyan hatásos fórumai, mint amilyen a sajtó, vagy az elektronikus hírközlés. Ám ezekkel az eszközökkel élve egyre jobban láthatóvá vált a hatalom virtuális természete. A korai kortársak közül talán Hume látta legvilágosabban⁴: *bár a hatalom látszatra megingathatatlan és objektív alapokon áll, valójában pusztán a közvélemény tartja fönn*, és ha az kihátrál alóla, a modern állam egyszerűen összeomolhat

A modern államtan antropológiája

A modern nyugati civilizáció uralkodó állammodellje a liberális állam fentiekben körvonalazott eszményéhez kapcsolódik. Az egyéni szabadságjogok biztosítására hivatott, minden egyéb tekintetben korlátozott állam legújabb, rawlsi és dworkini koncepciójával kapcsolatban az utolsó húsz-huszonöt évben egyre hangosabb kritika fogalmazódott meg a közösségelvű politikai filozófia oldaláról. A vita elsősorban arra kérdezett rá, hogy vajon tartható-e még ma is az az emberkép, amely a modern állam koncepcióját lehetővé teszi. E vita tanulságait foglalta össze a Charles Taylor *A célok ellentéte: a liberális-*

közösségelvű vita című dolgozatában⁵. Feltételezése szerint a közösségelvű filozófia liberalizmuskritikájának két szintje van: egyrészt támadja a liberalizmus alapját adó „atomista társadalomontológiát”, másrészt bírálja az egyén és a közösség viszonyát megalapozó politikai alapelveket. Az egyik szerint a liberalizmus individualista emberképével van a baj, a másik bírálat szerint a liberalizmus egyéni jogokat védő politikai intézményrendszerével. Taylor maga a kritika első szintjét képviseli, a társadalom és az egyén viszonyáról megfogalmazott liberális álláspontot elfogadhatatlannak tartja, de ebből számára még nem következik a liberalizmus politikai dimenzióinak egyértelmű elutasítása.

Az atomista társadalomontológia szerint a társadalom olyan egyének együttese, akik alapvetően önállóan, tehát egymástól független atomokként léteznek, akik csupán bizonyos célok érdekében és csak bizonyos feltételekkel társulnak egymással. A liberalizmus ilyen típusú kritikai közül Taylor Michael Sandel munkájára utal, mely *Liberalizmus és az igazságosság korlátai* címmel jelent meg.⁶ Szerinte Sandel a liberalizmusról hamis képet fest, és arról is, hogy az egyének hogyan léteznek a társadalomban. A liberális helyett Taylor maga javasol egy másik társadalomontológiai modellt. *Az atomista helyett a holistát.* A két nézet között az egyéni identitásról alkotott képben található a döntő különbség. Az egyik elméletben egy „teher nélküli” én képe rajzolódik ki, míg a másikban egy „elhelyezett”, beágyazott éné. Az egyik kötetlen, a másik kötött. Az egyik nem akar részletes képet nyújtani az emberről, mert el akarja kerülni a szubjektívizmust: célja az, hogy *e meghatározatlan ember számára minél nagyobb cselekvési és gondolkodási teret szakítson ki az állam ellenséges közegéből.* Ezzel szemben a másik megpróbálja minél alaposabban megérteni és leírni az embert, és úgy gondolja, hogy *az ember jogairól való gondolkodást ki kell egészíteni az*

ember kötelességeiről szóló feladatokkal. Ez a személyes identitásról alkotott képükben megnyilvánuló eltérés aztán döntő mértékben meghatározza a politika lehetséges irányairól folyó gondolkodásmódok különbségét.

A modern államtan hatalomfelfogása

A kora modern államelmélet az alappilléret alkotó egyén identitásáról hibás képet festett. Ebből logikusan következett az a hiba, melyet ugyanezen elmélet az állam és az egyén viszonyára vonatkozó felfogásában (hatalomelméletében) követett el. A modern államelmélet úgy látta, az egyéntől végül is független állam a pusztá erőszak révén uralkodik a vele ellentétes érdekek által motivált egyén fölött. A hatalom olyan objektív erőfölénnyel rendelkezik az egymással összeköttetésben nem álló egyének fölött, amelyet mozgósítva, vagy azzal pusztán csak fenyegetve is, az egyént szabadságától meg tudja fosztani.⁷ Ez az elképzelés a hatalom következő fontos momentumáról nem vesz tudomást: a hatalom nem tud pusztán az erőszak alkalmazására támaszkodni, hisz *a politikai közösség nem élhet folytonos rendkívüli állapotban. Az állami hatalom döntően fiktív, s azon a bizalmon alapszik, amellyel az egyének fordulnak (elfogadólag) az állam felé.* Tehát először nem anyagilag rendelkezik az állam hatalommal, vagyis az erőszak alkalmazásának privilégiumával, hanem csak az emberi képzelet ruházza fel e hatalommal az állam nevében eljárókat (politikai vezetőket, erőszak-apparátusokat, stb.)

E félreértésből – mely a hatalom vélt objektív, fizikai alapjaira vonatkozott – fakadt az államelméletek abbéli téves meggyőződése, hogy a modern korban az állam olyan hatalommal rendelkezik, melynek szilárd alapja van – tudniillik az erőfölény –, és amely az egyének laza szövetsége, a társadalom fölött gyakorolt hatalmi koncentrációban testesül meg.

II. Közösségelvűség

A közösségelvű filozófia antropológiája

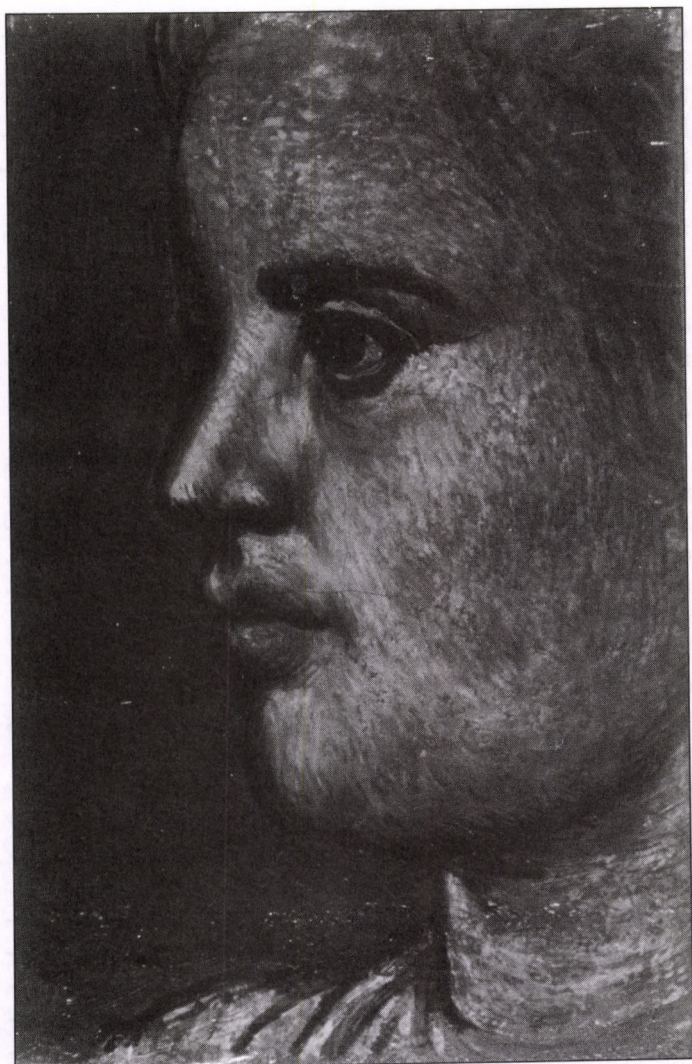
A közösségelvű politikai filozófia Charles Taylor által képviselt változata viszont abból indul ki, hogy az egyének nem önállóak, tehát elszigetelten létező részecskéi egy nemzeti társadalom vagy egy globális társadalom kozmoszának. Ahhoz, hogy az egyének identitása kialakuljon, Taylor szerint szükségük van társas kapcsolatokra. Az *én-tudat szorosan összefügg a mi-tudattal*. Az ember magát csak másokhoz tudja mérni, saját magáról alkotott képét a másokkal való kommunikáció alapján alakítja ki. A közösségelvű filozófia szerint nincs egyén közösség nélkül, tehát minden egyéni identitás egy közösségi identitást feltételez. A közösségelvű filozófia e felismerését megerősítik a Mead és Gehlen nevével fémjelzett hagyomány, a filozófiai antropológia, valamint a fejlődépszichológia újabb felismerései is.⁸

Az *én* közösségi vonatkozásának nemcsak az identitás kialakulása szempontjából van jelentősége. Taylor az identitás közösségi vetületét a következő példával érzékelteti. Amikor az egyik szomszéd látszólag közömbös témáról (például az időjárásról) beszélgetést kezdeményez egy másik szomszéddal, akkor valójában nem információcseréről van szó, hanem egy olyan közös tér megalkotásáról, ahol egy új identitás, a „mi”-identitás épülhet ki. *Egy beszélgetés nem csupán önállóan megalkotott ítéletek egymás mellé rendelése, hanem egy olyan közös tér, amelyben mást jelent az én és a te, és amelyben megjelenik egy új ágens: a „mi”, aki rajtunk keresztül ölt testet, beszélgetésünkben, közös gondolkodásunkban, esetleg közös cselekvésünkben manifesztálódik. Ez a közösen osztott identitás az, amit közösségnek szoktunk nevezni.*⁹

És ez az az identitás, amely az állam hagyományos ókori formájában, a republikában valósult meg. Ez az ókori állam nem az egyének által megalkotott, tehát magukból kivetett, objektivált politikai akaratként határozott meg. Ellenkezőleg: az állam az a mi-identitás volt, amely az egyes egyénekből állt össze, de nem azok pusztá aggregátuma volt. „Egy republikánus rezsím pusztá definíciója, ahogy azt klasszikusan elképzelték, az atomizmustól eltérő ontológiát követel meg.”¹⁰ Ez az eltérő társadalom-ontológia a közösségi identitáson alapszik, ezért emlegeti Taylor „a honfitársaimhoz kötő szolidaritást egy működő köztársaságban.” Ez a köztársaság ugyanis azt feltételezi, hogy „tegyük próbára az identitás és a közösség egymáshoz fűző viszonyait, és különböztessük meg... a mi-identitások lehetséges helyét szemben a pusztán egy irányba ható én-identitásokkal...”¹¹

A közösségetlenség filozófia arisztotelianus előzménye

A kommunitarizmus egy másik képviselője sok tekintetben osztja azt a társadalomontológiát, amelyet Taylor fogalmazott meg. Ám azt is megmutatja, hogy ez az elképzelés az eszmetörténet milyen klasszikus hagyományára vezet vissza bennünket. Az erény-etikák történetét feldolgozó MacIntyre az arisztotelészi barátság fogalmát idézi föl a mi-identitásként elképzelt állam ókori elméletének alapjaként: „... az államot is a barátság érzése tartja össze”, írja Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* nyolcadik könyvében, s „ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot...”¹² MacIntyre a barátság társadalomépítő és egyben tartó erejének elemzésekor a következő képet rajzolja a társadalom arisztotelészi elképzeléséről: „a társadalom (az arisztotelészi értelemben vett) barátok kis csoportjainak hálózataiból épül fel” Érdemes megjegyezni, hogy MacIntyre a korábban született etika-



LEÁNYFEJ, 1955-57?

történeti művében egész másként számol be az arisztotelészi barátságfogalomról. Ekkor még úgy véli, Arisztotelész barátságfogalmából hiányzik a szeretet. Ennek megfelelően „a barátság számára mindig is csak a kölcsönös csodálat erkölcsi társasága lesz... és ez megint Arisztotelész társadalmi konzervativizmusát mutatja. Hogyan is létezhetne ideális társadalom valaki számára, kinek az eszménye olyannyira az egóra koncentrálódik, mint amennyire Arisztotelészé?” MacIntyre nézeteinek radikális változásairól e helyen nincs módunk bővebben beszámolni. Hogy mennyiben hiányzik Arisztotelész barátságfogalmából a szeretet, arra viszont vissza fogunk térni alább, Martha Nussbaum elemzését követve.

Bár ez az elmélet érdekesen cseng egybe a közösségelvűség modern filozófiájával, MacIntyre-nek szembe kell néznie egy nagyon komoly kritikával. Eszerint félreérti Arisztotelészt és nem ismeri elég alaposan az antik görög politikai életet az, aki úgy véli, a görög politikát a baráti körök hálózataként le lehet írni. Most tehát e kritikát kell alaposabban szemügyre vennünk, és jogossága felől döntenünk.

A kritikát igen jól foglalja össze David Konstan a *Barátság a klasszikus világban*¹³ című könyvében. Idézi azokat a bevett nézeteket, melyekre alapozva MacIntyre fölépíthette saját elképzelését. Az 1968-ban megjelent társadalomtudományi enciklopédia 'Barátság' címszava szerint például a *philosz* vagy barát kifejezés a görög nyelvben, ahogy azt Arisztotelész példája is igazolja, használható szülővel, testvérekkel, jótévővel, egy nemzetségbe tartozókkal és polgártársakkal kapcsolatban, csakúgy „mint férjekre és feleségekre, utastársakra, bajtársakra, vendégbarátokra, és unokatestvérekre alkalmazva.¹⁴ Az arisztotelészi barátságfelfogás ilyenfajta megközelítése, Konstan kifejezésével élve, „az antropológiai fordulat” eredménye volt. Malinowski és Emile Durkheim nyomában járva e ku-

tatók úgy közelítették meg az antik társadalmat, ahogy egy antropológus tette volna. Moses Finley és tanítványai számára „a homéroszi barátság” a tudatos együttműködés rendszerének tűnt, melyet nem szükségszerűen kísért valamilyen érzés vagy vonzalom.”¹⁵ Szerintük a barátság szava igazából egy olyan viszonyrendszert írt le, amelyet a modern társadalmak esetében autonóm gazdasági és jogi gyakorlatok helyettesítenek.

Ezt az elképzelést, melyet a skót felvilágosodás gondolkodóinak tanítására alapoztak, azzal vádolja Konstan, hogy alaposan félreértette a történeti helyzetet. Bár világos a cél – az tudniillik, hogy jól megkülönböztethető legyen a barátság ókori és újabb kori felfogása –, mégis, történelmileg két szempontból tévesnek nevezhető. Konstan szerint egyrészt ugyanis nem igaz, hogy az ókorban a barátság nem érzelmi vonzódáson és nagylelkűségen, hanem „kötelező viszonyosságon” alapult. Szerinte az antik emberek igenis ismerték a barátságnak azt a szoros és bizalmas formáját, amely megfelel a mi barátságfogalmunknak. Elfogadja, hogy az ókoriak önképe lényegesen eltér a modern ember énfelfogásától. Ők nem tekintették az ént az egyedi személyes identitás hordozójának.¹⁶ Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne ismerték volna a barátság szorosabb formáit, ahol a személyes kapcsolatot az altruizmus, a viszonosság és egymás kölcsönös elismerése határozza meg.

Másrészt, Konstan úgy látta, nincsenek elégséges bizonyítékaink arra, hogy azt állítsuk, a barátság, mely tehát nagyjából hasonló jelentéstartalmakat hordozott, mint ma (legfeljebb jelentősége lehetett más), olyan nagy szerepet játszott a görögség életében, mint azt a kutatók eddig állították. Bár a barátságnak fontos politikai szerepe lehetett például az arisztokratikus baráti körökben, vagy a karizmatikus politikai vezetők és követők viszonyában, a politikai élet egészét nem jellemezhetjük úgy, mintha a barátságok hálózata alkotná.

Úgy tűnik tehát, Konstan történeti kritikája tökéletesen megsemmisíti MacIntyre Arisztotelész-interpretációját. Ám hamarosan kiderül, a félreértés valójában inkább terminológiai jellegű, mintsem történelmi. A döntő momentum az antik *philia* fogalom értelmezése. Ez az a fogalom ugyanis, amelyet MacIntyre a bevett fordítási hagyománynak megfelelően barátságként ültetett át angolra. Holott „a *philia* formulával sokkal szélesebb körű kapcsolatrendszert jelöltek, mint a barátság, beleértve... egymástól viszonylag távol álló társak, például ugyanazon nemzetség vagy város tagjainak egymás iránti rokonszenvét vagy szolidaritását.” (9) Ha viszont a fogalmat így értelmezzük, tehát mint ami az emberek közti bármilyen, pozitív tartalmú kapcsolódást leírhatja, akkor már tökéletesen elfogadhatóvá válik a bevett vélemény, mely szerint a *philia* fontos szerepet játszott a görög politikában és annak elméletében. Amikor Arisztotelész azt írja: „A polgártársi viszonyban... lehetséges, hogy valaki sok emberrel tartson fenn (politikai) barátságot, anélkül, hogy tolakodó volna, sőt még becsületes is maradhat a szó igazi értelmében.”¹⁷, azzal nem a tulajdonképpeni barátságra gondol, hanem a polgárok közti szolidaritásra, a *politike philia*-ra.¹⁸ A két kapcsolattípus között a közösségvállalás a kapocs: „Minden barátság... a közösségben gyökerezik”¹⁹ A különbség a közösség típusa: „A polgártársi, törzsi, útitársi és egyéb, ezekhez hasonló baráti viszony inkább csak társuláshoz hasonlít, azaz bizonyos megegyezésből fakad”. (Uo.)

A hangsúly mindenképp az emberek közti kapcsolat jelentőségén, egyén és közösség viszonyán van. Ezt az összefüggést igen szépen, és a mi szempontunkból is hasznosan elemzi Martha C. Nussbaum a görög etikáról írt fontos könyvében.²⁰ Nussbaum szerint Arisztotelész a jó emberi élet törekenységére hívta föl a figyelmet. Az úgynevezett „viszonyszerű javak” (relational goods)

problémáját is a kockázatosság kérdésével hozza összefüggésbe. Nussbaum már Konstan előtt világossá tette, hogy a *philia* fogalma nem azonos jelentésű a mi barátság-fogalmunkkal. Ugyanúgy tágabb értelműnek tartja a fogalmat ennél, és ajánl is helyette egy másik fogalmat, a szeretet (love) fogalmát. *Szemben az emberi kitűnőség, az erényesség más formáival, a szeretet (philia) interperszonális. „A philia viszony, nem egyirányú utca.”* (355) *„A másik személy... hozzá tartozik magához a szeretethez.”* (344)²¹ A szeretet, amelynek ilyen fontos eleme a kapcsolatszerűsége, döntő jelentőségű az ember életében, mert az ember természeténél fogva (azaz a közfelfogás szerint) társas lény. Nemcsak a *Politika* első könyvének híres tétele utal erre: *„Mindebből tehát világos, hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott lény...”*²², hanem a *Nikomakhoszi etikában* is olvasható egy ennek megfelelő részlet: *„az ember állami közösségre hivatott lény, s természettől fogva társas életre van alkotva.”* (1169b) Ha pedig X adottság természetes részét képezi Y személynek, akkor Y céljai között is természetesen ott kell lennie X kiteljesítésének. Ha az ember természetének része közösségi alkata, akkor ez azt is jelenti, hogy a közösség az ember számára önérték.

*„Arisztotelész úgy hiszi, hogy a polgár politikai részvétele magában véve is belsőleg jó vagyis cél, s nélküle az emberi élet... nem lesz teljes.”*²³

Az ember politikai természetéből, tehát más(ok)ra való irányultságából fakad, hogy még ha magában el is jut a bölcsességhez, ezzel morális értelemben nem érhet az út végére. Az önmagában valóság, az önmagának való elegendőség (autarkia) nem lehet azonos a magányos individuum modern eszményével. „Az önmagában való elegendőség fogalmán természetesen nem azt értjük, ami az egyedülálló embert, aki magányos életet folytat, kielégíti, hanem azt, ami a szülőket, gyermekeket, feleséget, barátokat és

polgártársakat is kielégíti, mert hiszen az ember természetől fogva állami közösségben él." (1097b) Itt jutottunk vissza az arisztotelészi társiasságfogalom vizsgálata során ahhoz a ponthoz, ahonnan elindultunk. Joggal állíthatjuk, hogy *Arisztotelész társiasság elméletében a közösségelvűség előzménye fedezhető fel*. Arisztotelész elmélete is azt hivatott bizonyítani, hogy az atomizált énre épített államtan tévúton jár. A liberális államban, melyet MacIntyre a közösségelvű állam ellenpontjának lát, a barátság elveszíti ezt, a társadalom cementjeként szolgáló funkcióját, „a barátság a privát szférába vonult vissza... A barátság jelentős mértékben inkább egy bizonyos érzelmi állapot megnevezésévé vált, s már nem egy bizonyos társadalmi és politikai kapcsolatot jelöl.”²⁴ Láttuk, MacIntyre összemossa a fogalmakat, amikor a barátság mai fogalmát feltételezi a politikai barátság arisztotelészi fogalma mögött. Ám joggal állíthatja, hogy az arisztotelészi kép az ember természetes társulási hajlamáról szemben áll a modern államfogalom alapját képező emberképpel. Ám nemcsak a politikában részt vevő polgár filozófiai képe változott meg, a politika mai fogalma is igen eltér attól az értelemtől, amelyben az arisztoteléianus elmélet használta e fogalmat. Fentebb több Arisztotelész-idézetben is rendre a következő magyar változatokat olvashattuk: „állami életre hivatott lény”, „állami közösségre hivatott lény”, „állami közösségben él”. E fordulatokkal a *politikon* görög terminust fordította a magyar fordító. Ugyanehhez a terminushoz a következő magyarizációt fűzte lábjegyzetben Nussbaum: „A *politikon*-t *political*-nek (*politikainak*) fogom fordítani. de fontos megjegyezni, hogy az eredeti konkrétabb és tágabb értelmű, mint az angol (magyar) megfelelője. Annyiban konkrétabb, hogy *mindenekelőtt a városi vagy poliszbeli életre való készségünket vagy alkalmasságunkat jelöli* – s nem vonatkozik egy más politikai szerveződési formára vagy szintre. Tágabb értelmű, mert ma-

gába sűríti a polisz egész életét, beleértve az informális társadalmi kapcsolatokat, és nem korlátozódik a törvények vagy intézmények szférájára. E tekintetben, *a társadalmi* megfelelőbb lenne; de ez még inkább nélkülözi a görög szó konkrétságát.”²⁵ *A politika fogalmának ez az eredeti, tágasabb jelentésmezője* igen fontos lesz az alább pontosabban is meghatározott közösséggelvű politikai filozófia szempontjából. Azt azonban már itt is leszögezhetem, hogy az egyén társas hajlama csak a politika ilyen tágabb jelentése által nyerhet politikai jelentőséget.

III. Az interszubjektív állam

Az interszubjektív állam belső képe

Az interszubjektív állam fogalmát a hálózati állam egyre gyakrabban használt fogalmára alkalmazom. Hogy mennyiben jogos ez az azonosítás, azt csak akkor tudjuk megállapítani, ha a hálózati állam fogalmát értelmeztem már.

A globalizáció által felvetett problémák államelméleti válaszaiban rendre feltűnik a hálózatállam fogalma. A hálózatállamot „az autoritásnak (azaz, végső soron, a legitimált erőszak alkalmazásának) egyfajta hálózat mentén történő megoszlása jellemzi.”²⁶ A hálózatot pedig az jellemzi e metaforában, hogy nem egy központja, hanem számos „csomópontja” van. E csomópontok különböző méretűek lehetnek, s hálózatbeli kapcsolataikat „valóban aszimmetrikus viszonyok” jellemezhetik.

A hálózati állam fogalmának megjelenéséhez a következő elméleti megfontolások vezettek. Először Michel Foucault volt az, aki felhívta a figyelmet arra, hogy a hatalom modern kori értelmezése hamis, téves és torz, beleértve a főhatalom fogalmát is. Ő volt az, aki már a hatva-

nas években felvetette, hogy a politikai gondolkodásnak el kellene felejtienie a szuverén hatalom és legitimációjának kérdését.²⁷ Hogy miért? Mert Foucault, fenti analízisünkkel egybecsengően úgy véli: „...a hatalom értelmezése még mindig a monarchia varázsa alatt áll.”²⁸ Foucault számára a hatalom eleve olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amely kizárja a központosíthatóságát. Egyfajta tudományelméleti anarchizmussal úgy gondolja, hogy a szuverén nézőpont fogalma már maga is elhibázott: ember ilyesmivel nem rendelkezhet. Az ő hatalom-fogalma sokkal dinamikusabb annál, hogysen kisajátítható legyen. Elismeri, hogy volt olyan igény a felvilágosodásban és közvetlen előtte, hogy az uralkodó ténylegesen kézben tarthassa a hatalmi viszonyokat. Ám ezek a törekvések, és az ezeket igazoló elméletek figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy „a hatalmat egy hálószerű szervezet révén alkalmazzák.” *Ráadásul ezek a hálózatok nem statikusak, ellenkezőleg, folyamatosan változnak és alakulnak.*

Foucault tehát már a hatvanas években felfigyelt azokra a hiányosságokra a hagyományos modern államelméletben, melyek miatt a késő modern állam ma nem tud megfelelőképp reagálni az új világhelyzetre. *Az államot érő legerősebb támadások ugyanis ma mind az állam alatti, mind pedig az állam fölötti szinten olyan szerveződésektől származnak, melyek hálózatként működnek és működtetik a hatalmat.* Nincsenek például irányító központjaik, és nem érdekeltek az információ központosításában sem. Könnyen adódik tehát a következtetés, hogy ha az állam e kihívásnak meg akar felelni, előbb-utóbb kénytelen lesz feladni a központosított hatalom jellegét, és elmozdulni *a hálózatállam, az interszubjektív állam* felé. Vagyis le kell majd mondania a főhatalom birtoklásáról, és módot kell találnia arra, hogy hatalmát egy hálózat mentén „szórja szét”, más szóval „telepítse”.

Ehhez azonban egy beidegződést, egy megcsontosodott gondolkodásmódot is fel kell adniuk a politikacsinálóknak. A hatalomhoz hasonlóan a *jelenkori politikai gondolkodás* természetét is a felvilágosodáshoz szokás kötni. Ez a gondolkodásmód, mint láthattuk, az egyénből, a szubjektumból indul ki, *s az államot e szemüvegen, lényegében egy karteziánus szemüvegen keresztül látja, láttatja*. E szemszögéből az állam valami az egyénen kívül állónak, elidegenedettnek, objektívnak látszik. Olyasminek, mint amilyenek a természet erői. Jürgen Habermas volt az, aki részben a közösségelvű és hagyományos liberális álláspont között közvetítve, egy olyan elméletet dolgozott ki, amely megpróbálja védelmébe venni a modernitás eredményeit: az emberi és polgári jogokat biztosító államot, miközben segít abban, hogy az állammal kapcsolatban egy, a mai viszonyokhoz jobban alkalmazkodó gondolkodásmód érvényesülhessen. A szubjektum-központú racionalitással szembeállította a kommunikatív racionalitást.²⁹ Habermas kommunikatív racionalitás- és cselekvésemélete az interszubjektív állam mindkét, általunk elemzett jelentését mozgósítja. Egyrészt megmutatja, hogy az állam rémségesen valóságos és anyagszerű hatalma nem független a róla alkotott véleményünktől; vagyis, hogy nyelvünk és gondolkodásunk révén mi magunk konstruáljuk azt magunknak: „A kommunikatív cselekvés elmélete figyelembe veszi azt a tényt, hogy az életvilág szimbolikus újratermelése és anyagi újratermelése belsőleg kölcsönösen függ egymástól.” (322) Tud arról, hogy az emberi gondolkodás és nyelv szükségszerűen interszubjektív.³⁰ És ebből a nyelv- és tudatfilozófiai felismerésből vezeti le a politikai cselekvés és a politikai intézményrend kommunikatív természetét. Az Istennel kötött szövetség mintájára egy hallgatólagos szövetséget feltételez a társadalom tagjai között. Azt állítja, minden egyes egyén partner ebben a szövetségben. A pragmatikus filozófia két klasszikusát

nevezi meg forrásként az interszubjektivitás két szintjének felismeréséhez. Szerinte Peirce az igazság konszenzus-elméletét alkotta meg, míg Mead a társadalom kommunikatív elméletét – mindketten az Istennel kötött bibliai szövetség mintájára.

Habermas elmélete igen jól használható a globalizáció általános elemzéséhez, s az ezáltal felvetett problémák kezelésére. A globális hálózatok megjelenése épp azt sugallja (vagy inkább harsogja), hogy a szubjektumközpontú racionalitás helyett a kommunikatív racionalitás fogalmát kell használnunk. Az egyértelmű bináris opozíciók helyett a politika terét a következőképp írják le az elemzők: „osztódással szaporodó képek és üzenetek állandó interakcióban állnak egymással a nemzeti, a szubnacionális, a szupranacionális, a transznacionális és az internacionális szinten...”³¹ „az üzenetek és képek kölcsönös kommunikációja” révén... „összetett hálózatok és szövetségek jönnek létre különböző szinteken...”³² *A hatalom nem pőre erőszak formájában jelenik meg, hanem a manipuláció, a kulturális kódok általi identitás-befolyásolás legkifinomultabb módszereivel operál. Igaz, hogy ezzel szemben felsorakoznak azok az identitásvédő „grassroot”-mozgalmak, melyek épp a globális manipuláció ellen tiltakoznak. A két fél közötti harc színtere és eszköztára egyre kevésbé az állam, a hagyományos politikai intézményrendszer, és egyre inkább a (köz)nyelv és a kultúra. „A hatalom és a legitimitás forrásai, melyektől az állam autoritása függ... egyre inkább azon eszmék, képek, szimbólumok és intézmények által nyernek formát és bomlanak föl időnként, melyeknek igazi terepe keresztülmetszi a nemzetállam határait.”³³ A politika szimbolikus elemeinek késő modern felértékelésével vált egészen világossá, hogy mennyire énjét meghatározó módon részese az egyén annak a kulturális közösségnek, melyben identitását elnyerte. A világpolitika rekonstrukciója című cikkében ezt a jelenséget Ronnie D.*

Lipschutz a következőképp diagnosztizálja: amiről szó van, az „a polgári társadalom folyamatban levő kísérlete arra, hogy a világpolitikát rekonstruálja, újra elképzelje és újrarajzolja.”³⁴

Milyennek mutatkozik tehát e fejlemények tükrében a különböző irányú nyomások hatása alatt szükségyszerűen átalakuló késő modern állam? Mivel egyelőre formája még meglehetősen nehezen bontakozik ki, ezért meglegszem két jellemző elemének kiragadásával. Mindkettő *a politika fogalmának átalakulásával, kiszélesedésével* függ össze. A nemzetállam államelmélete szükségyszerűen egy zárt politikai osztályban gondolkodott, mely a bürokráciával szövetkezve professzionálisan intézi az állam ügyeit. A globalizációra jellemző hálózatszerűen szétszótott hatalom nem teszi lehetővé többé egy ilyen zárt csoport működését: „Az új társadalmi mozgalmak és a globális hálózatok felől érkező nyomás lebontja a köz- és a magánszféra, az állam és a társadalom közé mesterségesen emelt falakat.”³⁵ *A politika szereplői körének kibővülésével, az állam és a társadalom közti választóvonal áttörésével valószínűleg együtt jár második elemként az állami-politikai intézményrendszer átalakulása.* Most nem a társadalom államosítása zajlik le, mint a 20. század totalitárius rendszereiben, hanem várhatóan inkább egy fordított irányú hatás, *a politika társadalmosítása.* Egy ilyen irányú átalakulásnak szimbolikus erejű megjelenítése lehetne, ha a népszuverenitást megtestesítő egykamarás parlamenteket kiegészítenék olyan második kamarákkal, melyek demokráciákban már lejáratott politikusok helyett a társadalom valószínűbb reprezentációját jelentő egyesületek, például szakszervezetek, egyházak, szakmai és más civil szerveződések közvetlen politikai képviselőtét biztosítanák. Ez a szimbolikus hatalommegosztás azonban valószínűleg csak látványos eleme lenne egy olyan átalakulásnak, mely sokkal inkább azokon az információs csatornákon

zajlik majd, melyek hagyományosan kívül estek a nemzetállam politikai hatalmi szféráin – legalábbis elméletben (globális pénzpiac, telekommunikáció, számítástechnika stb.). Az állam e két komponenssel jellemzett átalakulását a következőképp lehetne általánosan leírni: „A politikum fogalmát magát kell kiszélesíteni, hogy ne csak államok és ágenseik, hanem azok a szubnacionális, szupranacionális, regionális és internacionális intézmények és folyamatok is beleférjenek, melyek érdekeltek a források elosztásában.”³⁶

E gondolatmenet után talán világosabb, miért neveztem a hálózati államot interszubjektív államnak. Egyrészt, mert elméletében az interszubjektív természetű hatalom foucault-i elmélete, és az interszubjektív racionalitás habermasi fogalma is helyet kap. Másrészt azért, mert az az államfogalom, mely nem a szubjektum által létrehozott, majd attól elidegenedett entitás, hanem egy olyan fikció, mely épp interszubjektív (nyelvi és cselekvésben megnyilvánuló) racionalitással bír, meggyőződésem szerint joggal nevezhető interszubjektívnek.

Az interszubjektív állam külső képe

Az állam saját hatalmi körén kívül egyetlen méltó vetélytárral találkozott a hagyományos politikai elméletben: a másik állammal. Mivel a nemzetállamot a teória mint a főhatalom hordozóját nevezte meg, ezért a nemzetállam számára fogalmilag nem létezhetett külső hatalom, melyet elismert, vagy elismerhetett volna. Ezért az államok egymás közötti viszonya az úgynevezett „természeti állapotban” élő egyének viszonyára emlékeztetett³⁷: mindnyájan föl voltak jogosítva saját hatalmuk biztosítása érdekében mindenre. Az államok egymás közötti viszonya tehát a modern politikai filozófiában (sem jogilag, sem politikailag) nem rendezett, szabados.

Az állam belső paradigmaváltásával párhuzamosan alakul át az államok egymás közötti viszonya. A globális tendenciák hatására az államok kénytelenek belátni: ahhoz, hogy az újfajta feladatokkal megbirkózzanak, kénytelenek kilépni a „természeti állapotból”. Nem tehetnek mást, *el kell indulniuk a közösségalkítás rögzös útján*. Az államközi kapcsolatok ilyenfajta, igazából előre nem látható, és tulajdonképp a politikusok által különösebben nem is szívelt fejlődésének modellálására a szakirodalom többek között az „althusiánus modell” fogalmát használja.³⁸

Johannes Althusius tipikus késő reneszánsz, protestáns szerző volt: célja egy olyan politikai rend kidolgozása, mely hűen tükrözi az antik hagyományokat és az új teológiai szemléletet. *Politica* című hatalmas munkájában³⁹ a bibliai szövetség-gondolatból kívánta kifejteni a kora modern kor számára alkalmas föderalizmus koncepcióját.⁴⁰ Az a szent szövetség, mely a Bibliában Isten és Noé szövetségéig vezethető vissza, képezte az alapját Althusius elképzelt föderális republikanizmusának. Az államszövetség e koncepcióban olyan kisebb közösségek, társulások szövetségeként jön létre, melyeknek tagjai önként egyesülnek. Tehát az állam maga is közösségek szövetsége, s az ilyen állam már könnyen képes részt venni nagyobb közösségekben, államok szövetségében.

Althusius elméletének értelmezői máig vitatkoznak, hogy mennyiben volt e szerző a középkori állambe rendezkedés dicsőítője és mennyiben annak továbbgondolója, a modern föderalizmus előkészítője. Két dolog biztos: egyrészt, hogy az „althusiánus modell” a 17. században alulmaradt vetélytársával, a Bodin által kidolgozott központosított államelmélettel szemben. Másrészt viszont, hogy számos olyan fejlemény, mely nehezen illeszthető be a bodini szuverenitáselméletbe (például az USA föderális felépítése, az Európai Unió és az 1989 után világszerte elkezdődött különféle integrációs folyama-

tok) jobban értelmezhető az „althusiánus modell” szerint, mely tiszteletben tartja a szövetséget kötő kisebb közösségek eredeti természetét, érdekeit, identitását, mint a bodini államtannal, mely végső soron mindent az államérdeknek rendel alá, s melyben az egyén a polgári társadalomba száműzetik, s politikai természetét csak mint egyéni polgár élheti ki az elidegenedett állammal szemben.⁴¹

Az újabb államközi folyamatok paradigmaticus min-tája az Európai Unió fejlődése. Egyben ékes bizonyíték arra, hogy a nemzetállam már nem teljesen önálló nemzetközi viszonylataiban sem. A nemzetállam a globalizáció korában szuverenitása egy részének föladására kényszerül olyan nemzetek fölötti szerveződések javára, mint amilyenek az uniós intézmények vagy a NATO. Ezek az alárendelődések azonban nem stabilak és nem egyenlők: *a kapcsolat alapjait a körülmények és az egyedi alkuk határozzák meg.* Ennek eredményeképp az Európai Unió és a hozzá hasonló államközi integrációk az államon belüli viszonyokhoz hasonlóan szintén egy hálózat mintájához közelítenek. Az európai intézmények és a gazdaság összefüggésének összetett és változó geometriája határozza meg a folytonosan változó európai politikai hálózatnak a mindenkori minőségét – s e hálózatnak az államok már csak fontos összetevői, aktorai, de nem főhatalmai. Ez *a globalizáció által létrehívott, de arra választ adni is akaró jelenség, az államok hálózata,* Európa esetében egy olyan konstrukciót eredményez, melyet a szakirodalom az „Europe à la carte”⁴² kifejezéssel jelöl. E fogalom „az integráció különböző szintjeire” és előrehaladottsági fokaira utal, az egyes államok alkupozíciójától, és helyi adottságaitól függően. Noha egy ilyen változó sebességgel fejlődő Európa nem tűnik különösebben stabilnak, lehet, hogy ez az alakulat lesz leginkább képes lépést tartani az újfajta hálózati hatalmakkal.

Összefoglalás

E dolgozatban arra tettem kísérletet, hogy szembesítsem a hagyományos államfogalmat az ezredforduló társadalmi-politikai helyzetével. Három ponton találtam hibásnak ezt az államfogalmat. Egyrészt azt próbáltam megmutatni, hogy az állam ontológiai státusa hibásan tűnik fel a modern államelméletben: így az nem képes érzékeltetni, hogy az állam általunk konstruált, elképzelt entitás, és nem tudja levonni ennek következményeit. Másrészt, ebből következőleg arra utaltam, hogy a modern államelméletet megalapozó racionalitás nem alkalmas arra, hogy az emberi élet korunkban fölerősödött kockázatosságára reagáljon. Az elszemélytelenedett állam nem válaszol az egyén akut problémáira. Végül harmadsorban, a korunkban domináns liberális államelmélet hibás antropológiai alapjait próbáltam kimutatni, az emberi identitás (nyelv és gondolkodás által meghatározott) interszubjektív természete mellett érvelve.

A hiányosságokat az interszubjektív állam elméletének vázlatát a következőképp kívánja orvosolni. Egyrészt az állam konstruált létéből és az új helyzetből kiindulva a mellett érvel, hogy próbáljuk meg új módon elképzelni az államot, ne ragaszkodjunk a nemzetállamnak kora modern korban kialakult, mára meghaladott fogalmához. Másrészt a kortárs tendenciákból kiindulva, s az arisztotelészi társiasság-, a foucault-i hatalom- és a habermasi kommunikatív racionalitás- és cselekvésemélet tanulságait is felhasználva a politika fogalmának kiszélesítése mellett érvel. Ennek következményeként az interszubjektív állam úgy jelenik meg, mint amelyben a politika művelőinek tábora kiszélesedik és intézményrendszere is a (helyi és globális) társadalomnak a politika színterére való behatolását tükrözi – például a társadalmi szervezetekből összeálló második kamara formájában.

HORKAY HÖRCHER FERENC

Jegyzetek

- 1 Joseph A. Camilleri, Anthony P. Jarris és Albert J. Paolini: *The State in Transition*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, London, 1995.
- 2 Anthony M. Elliott: Symptoms of Globalization, or Mapping Reflexivity in the Postmodern Age, in *The State in Transition*, 157–171, 159.
- 3 Joseph A. Camilleri: State, Civil Society and Economy, in *The State in Transition*, 209–228., 210.
- 4 Lásd például A sajtó szabadságáról vagy A közhitelről szóló esszéit, in Hume: *Esszék I–II.*, ford. Takács Péter, Budapest, 1992, 1994.
- 5 Charles Taylor: Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate, in: *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum, Harvard U. Pr., Cambridge, Mas., 1989., 157–181. o.
- 6 Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, C. U. P., 1982.
- 7 Ezen álláspont elméleti tarthatatlanságára már Hume is felhívta a figyelmet.
- 8 Mead és Gehlen az emberi cselekvések hatásmechanizmusainak fonákosságait kereste. A fejlődépszichológia teljesítményére lásd például: Lawrence Kohlberg: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco; Harper and Row, 1981.
- 9 A szakirodalmi hagyomány egy része az általunk is használt közösség és társadalom fogalmak ellentétére épített. Az egyik fogalom egy szorosabb kapcsolatot feltételez, közös identitásérzettel, míg a másik „csupán” érdekkalkulációkon alapszik.
- 10 Taylor, 170. o.
- 11 Uo.
- 12 Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Bp., 1997., 1155a, idézi Alasdair MacIntyre, *Az erény nyomában, Erkölcselelméleti tanulmány*, Osiris, Budapest, 1999, 212. o.
- 13 *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, 1997.
- 14 Idézi Konstan, *Friendship*, 3.
- 15 *Friendship*, 4.
- 16 E ponton Konstan világossá teszi, hogy tudatában van annak, sajtó vizsgálódása hogyan kapcsolódik a közösséggelvű filozófiához. Lábjegyzetben hivatkozik mind MacIntyre említett, mind Taylor *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989. című könyvére.
- 17 Idézi Konstan, *Friendship*, 324.
- 18 Konstan ugyanakkor továbbra is fenntartja, hogy a barátság fogalmát le kell szűkíteni arra a közelebbi kapcsolattípusra, amire a szó mai jelentése utal, s ő maga Arisztotelésznel egyértelműbben állítja szembe e viszonyt a politikai barátság fogalmával. Azt írja: „a politikai életben a ba-

- ráság általában elősködik a személyes viszonyon, olyan bensőséges-
séget sugallva, amely valójában nem is létezik." Mi több, nyilván-
valóvá teszi, hogy a barátság és a politikai barátság követelményei
egymással szembe is fordulhatnak. De maga is utal rá, hogy saját barát-
ság-fogalma nem feltétlenül egyezik meg Arisztotelészével: „Arisztote-
lész nem annyira a barátság maga érdekli, mint inkább a rokonszenv-
kötelékek vagy viszonyok természete általában. E kötelékekre utal...
a *philia*." (65–67)
- 19 *Nikomakhoszi etika*, 1161b.
 - 20 Martha C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986.
 - 21 E viszonyyszerűség dinamikája az állapotszerű, tehát mozdulatlan éré-
nyekkel áll szemben. (343)
 - 22 Arisztotelész: *Politika*, 2. kiadás, Szabó Miklós fordítása alapján a szöve-
get az eredetivel egybevetette Horváth Henrik, Budapest, Gondolat.
é. n., 1253a
 - 23 *Fragility*, 349.
 - 24 *Az erény nyomában*, 212–213.
 - 25 *Fragility*, 345, *-gal jelölt jegyzete
 - 26 Manuel Castells: *The Information Age – Economy, Society and Culture*,
I–III., 1996, 1997, 1998., 3. kötet 332. o. Az idézet magyar változatát Nyíri
Kristóf recenzíójából vettem át: Nyíri Kristóf: *The Information Age*,
könyvismertetés, *Replika*, 1999. június, 36. szám, 157–181. 174, 30.
jegyzet.
 - 27 Foucault hatalomelméletének jelzésekor elsősorban Joseph Rouse-ra
támaszkodom, lásd: *Power/Knowledge*, in *The Cambridge Companion
to Foucault*, szerl. Gary Gutting, Cambridge University Press, 1994.,
92–114.
 - 28 Rouse idézi *A szexualitás történetéből*.
 - 29 Lásd például *A modernitás filozófiai diskurzusa* című könyvének elősza-
vát (angol nyelven: *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. Freder-
rick Lawrence, Polity Press, Oxford, 1987, xi.)
 - 30 A kommunikatív ráció érzékelhető az interszjektív megértés és a köl-
csönös elismerés kötelező erejében.
 - 31 Camilleri: *State, Civil Society and Economy*, 211.
 - 32 Id. mű, 217.
 - 33 Id. mű, 218.
 - 34 Ronnie Lipschutz: *Reconstructing World Politics: The Emergence of
Global Civil Society*, *Millenium*, 21 no. 3 (1992), 390–391., idézi Camil-
leri, 218.
 - 35 Id. mű, 217.
 - 36 Id. mű, 223.
 - 37 „Népeket és államokat úgy lehet tekinteni, mint egyes embereket, kik
természeti állapotukban – azaz a külső törvényektől való függetlenség-

ben – már egymás mellett élésük által sértik egymást.” Kant: *Örök béke*, ford. babits Mihály, Budapest, 1985., 25. Kant e művére alább még vissza fogok térni.

38 Id. mű, 217.

39 Johannes Althusius: *Politica, An Abridge Translation of Politics Methodologically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, szerk. Frederick S. Carney, Liberty Fund, Indianapolis, 1995.

40 A latin nyelvű bibliában használt *foedus* szó szövetséget jelent.

41 Fontos epizódja az európai politikai eszmetörténetnek, hogy a felvilágosodás talán legfontosabb szerzője, Kant bizonyos fokig visszafordul az Althusius által kifejtett föderalizmushoz, amikor az *Örök béke* című művében a békeszövetségről, más szóval a népek államáról, vagyis a világköztársaságról elmélkedik. Kantot, aki a hagyományos modernista individualizmus egyik legtisztább példája, úgy látszik, nem zavarta a politikai gondolkodásában rejlő ellentmondás az atomista antropológia és a föderalista gyökerű államelmélet viszonyában.

42 *The Information Age*, 3. kötet 318. l.