

FALUSI MÁRTON

*Demokrácia szuverenitás nélkül?*

közkeletű vélekedés szerint az állami szuverenitás afféle *plena potestas*, egy adott terület és lakosság fölött gyakorolt főhatalom, amely valamennyi államszervezet létezésétől elvitathatatlan, s voltaképpen nem korlátozható, vagy ha mégis csorbát szenved, az a hatalom meggyengülésének egyértelmű jele. Csakhogy abszolút hatalom nincsen, nemcsak gyakorlatilag, hanem elméletileg sem; meddig terjed hát az államhatalom kompetenciája, hol húzhatók meg a határai: hol kívánatos, hol szükségszerű, avagy hol kényszerű leverni a cölöpöket? Manapság egyre többet hallani az állami függetlenség rohamos hanyatlásáról, az államok cselekvési autonómiájának szűküléséről; s ez elsősorban nem is a szuverenitás – mindenkor relatív – külső oldalát „veszélyeztetni”, hanem immár a belsőt is. A külső szuverenitás ugyanis – az állam képessége arra, hogy nemzetközi kapcsolatait önállóan alakítsa – magától értetődően függ egy entitás gazdasági potenciáljától, földrajzi fekvésétől, netán hagyományos történelmi szerepfelfogásától; ám a belső szuverenitás nagyfokú korlátozása – vagyis az állampolgárok és a lakosság, a személyek és a dolgok fölött gyakorolt hatalom nagy részének átruházása valamely külső hatalomra – az állam mibenlétéről alkotott fogalmaink újragondolására int. A külső és a belső szuverenitás azonban egymást feltételező fogalmak, hiszen a globalizált világrendben egy állami döntés hatókörét hiába zárják le az államhatárok, ha az más állam polgárait is közvetve vagy közvetlenül befolyásolja. Elég, ha a „hontalan” multinacionális vállalatokért zajló nemzetközi adóversenyre gondolunk, a közbeszerzésekre, amelyek „idegen lobogó” alatt működő cégekkel szerződnek, vagy akár az atomkísérletekre.

A belső szuverenitás legitimitása is folytonosan új összefüggések keresztüzébe kerül; nem mindegy ugyanis, hogy a szuverén az uralkodó-e, avagy a nép, s az sem, hogy előbbi vagy utóbbit miként határozzuk meg. A modern jogállamokban a hatalmi ágak és az állami szervek is szuverének, így még csak nem is államcél, hogy a parlament – a népszuverenitás reprezentánsa – a lehető legszélesebb körű szuverenitásra törekedjék; a szuverenitás a három – esetleg négy vagy öt!<sup>1</sup> – hatalmi ág között megoszlik, akárcsak a legfőbb szubsztancia a Szentháromság isteni személyei között. A jogállamiság ismérvei általánosságban; az alapjogi katalógus, az alkotmánybíráskodás, a jogalkalmazói jogfejlesztés, a bírói kazuisztika, a jogdogmatika stb. a különosság szférájában fékezik a törvényhozást. A politikai hatalom megsokszorozza önmagát, jogilag szabályozott módon és rögzített szinteken intézményesül.

Másfelől pedig az államok alappal várhatják el egymástól, hogy kölcsönös engedelményeket tegyenek, alávessék magukat magasabb fórumok és elvek megítélésének, önként korlátozzák szuverenitásukat – ezzel akár háborús konfliktusokat is elkerülve! – annak érdekében, hogy a lehető legtöbbet megőrizzék belőle. De vajon min múlik, hogy mennyi őrizhető meg? Vajon minek a nevében, mire hivatkozva köttetnek ezek a megállapodások? Ha elfogadjuk azt a vulgáris igazságot, hogy az erős állam egyoldalúan

[ *Kérdez az idő* ]

diktál a gyengébbnek, érthetetlen, miért ismer el ennyi államalakulatot a nemzetközi közösség. Vajon minden egyes állam lemond-e szuverenitásának valamely komponenséről, hogy cserébe egy másikat megerősítsék? Netán arról volna szó, hogy „látszatszuverenitások” fedik el a lappangó gyarmatosításokat, a (posztkolonialista) hegemon törekvéseket? S ha így igaz, mit és miért kell elfedni? Eredendő (természetjogi) igény-e, hogy egy nép vagy nemzet egyben államalkotó is legyen? De hiszen soknemzetiségű (multikulturális), sőt mesterséges államok is szép számmal gyarapítják az ENSZ-et! Úgy kell-e elképzelnünk a szuverenitást, mint amelynek mértéke a világban konstans, és ezt osztják el, szabdalják fel kvóciensekké újra meg újra? Az utóbbi évtizedek egyre élesebben vették föl, hogy vajon miféle értéket hordoz a szuverenitás, és hogy azt az értéket tényleg a szuverenitás lehető legmagasabb foka garantálja-e. Mielőtt azonosítanám és megvizsgáltnám a legitim válaszlehetőségeket, rövid történeti áttekintést nyújtok, hogy belássuk, a szuverenitás fogalma mennyire képlékeny és viszonylagos a középkortól egészen napjainkig.

A középkori politikai autoritás fogalmát a történész Ernst Kantorowicz fejtette ki legmeggyőzőbben.<sup>2</sup> Amidőn Krisztus testének értelmezése különvált két mozzanatra: az Oltáriszentségben jelen levő corpus naturalére és az Anyaszentegyház adminisztratív területére, a corpus mysticumra, a szuverenitás fogalma akkor absztrahálódott először. Ezzel egyidejűleg kezdtek megkülönböztetni a király valóságos, halandó testétől lényének örökkévaló, természetfeletti tükörképét, a királyságot mint elvonatkoztatást. A szuverénnek kezdetben még nem volt kényszerítő ereje ahhoz, hogy „mást arra bírjon rá, amit az egyébként nem tenne meg”; a főhatalom ekkor inkább a „jogot jelentette a parancsadásra és a jogot az engedelmség megkövetelésére”<sup>3</sup> – ahogy Wolff írta. A szuverén valamely közmegegyezéssel elismert forrásból származtatta legitimitását, a természetjogból, az isteni kinyilatkoztatásból, az öröklési rendből vagy akár az alkotmányból. A modern állam megszületésének záloga volt, hogy a sokféle autoritás közül kiemelkedjen a legfőbb főhatalom, amely nemcsak „több-kevesebb” hatalommal rendelkezik, hanem az ultima ratióval is, s evvel együtt megszilárduljanak az államhatárok, hiszen a politikai autoritás meghatározott terület fölött gyakorolható, amelynek lakossága akár heterogén népcsoportokból is állhat. Gondoljunk arra, hogy a német-római fejedelemségek jogi partikularizmusából – amely számtalan Kolhász Mihály sorsát pecsételte meg – miként csírázott ki a jogbiztonság kezdetleges életformája. Habár Britannia és Franciaország már 1300 körül sokban hasonlított egy szuverén államra, a reformáció, 1517 után a királyok centralizációs törekvései dugába dőltek. Az Aragoniát, Kasztíliát, Németalföldet és a Német-Római Császárságot egyesítő V. Károly egyáltalán nem volt szuverén uralkodónak tekinthető birodalmában, amelynek jelentős részét hercegek és főurak tartották befolyásuk alatt. A jogtörténeti fordulóponthoz 1555-ben jutott el a világpolitika, de az ausburgi vallásbéke *cuius regio, eius religio* doktrínája nem stabilizálta a német fejedelemségeket. Az egymást kölcsönösen elismerő, szuverén államalakulatok létrejöttét csak a harmincéves háborúnak véget vető vesztfáliai békétől (1648) s a róla elnevezett „vesztfáliai rendszer” kiteljesedésétől számíthatjuk.

Marija M. Fedorova is arra mutat rá tanulmányában, hogy a szuverenitás fogalma a XVI. században alakult ki mint „az emberi közösségeknek a háborítatlan fennmaradásukra irányuló létmódja”.<sup>4</sup> A népcsoportok és a nemzetek államként határozták meg identitásukat, így született meg a modern állam mint az emberi szabadság feltétele és

kerete. „A szuverenitás a történelmi népcsoportok individualizációjának alapelve; ez az a forma, amelyben az emberek saját történelmüket megteremtik.” Fedorova ezt a kristályosodási folyamatot a vallásháborúk időszakáig vezeti vissza, amikor a rivális felekezeti csoportok szembenállása arra készítette a középkori államot, hogy gondolja át funkcióit, alattvalóihoz fűződő kapcsolatát s legfőként politikai legitimitációját. Az állam – a béke előmozdításának érdekében – az absztrakció magasabb szintjére lépett, s a legalitás költőerejével biztosította az ellenséges csoportok együttélését. „Az államhatalom legitimitációja többé nem a szuverén morális hatalmán, hanem a társadalmi békét szavatoló képességén múlott.” A modern ember – teoretikusan elsőként Dante és Pádúai Marsilius – kitesszékelte Istent a politika szférájából, és az emberi szabadság mibenlétét nélküle próbálta megérteni. Nem véletlen, hogy a veszfáliai békét X. Ince pápa érvénytelennek deklarálta, hiszen ekkortól menthetetlenül függetlenedett a világi hatalom az egyháztól. Machiavelli, e modern politikai fordulat kidolgozója, implicite kritizálta Platón, s a politikát eloldozta az ideáknak való megfelelési – vagy az azokhoz való hasonulási – kényszertől, annak a magasabb célnak a szolgálatától szabadítva meg, amely csakis a filozófusok számára hozzáférhető. Az igazság nem kívül van az emberi léten, hanem belül: az igazság történelmi, a jogszerűség pedig a szuverén erejéből táplálkozik. A politikai rend nem vezethető le az ideákból, nem túlvilági eredetű, a fejedelem kötelessége a *raison d'état*.

Jean Bodin fektette le a szuverenitás elméletének alapjait, ő úgy vélte, hogy a szuverenitás a politika autonómiájában fejeződik ki, olyan emberi cselekvés, amely önmagát avatja jogszerűvé. A szuverén pedig immár nem az a személy, aki felismeri, hogy nem magasodik fölé magánál erősebb hatalom – mint láttuk ezt Machiavellinél –, hanem az, aki nem a saját javára, hanem az állam, a *res publica Christiana* érdekében cselekszik. A király, megbirkózva a középkori partikularizmussal, a sokközpontú döntéshozattal, nem csupán a legfőbb bíró, de a törvényhozó, a politikai és jogi normák megalkotója is egyszersmind, ő áll az imperatív (pozitív) jog csúcán. A szuverenitás absztrahálódásával tehát megszületik a jogpozitivizmus oly módon, hogy a fogalom a jogi és a politikai diskurzus határmezsgyéjére kerül: amennyiben jogi aspektusaira szűkítjük annak értelmezését, úgy a felsőbb (természetjogias) legitimitációt és jogforrást kiküszöbölő – önmagába záródó – jogrendi hierarchiát fogadjuk el; ha viszont politikai filozófiai alapelveként rögzítjük, abban az esetben ideológiai-legitimációs jellemzőire összpontosítunk. Bodinnek a *Hat könyv a köztársaságról* című műve akkortájt született (1576), amikor a francia hugenották a katolikus királyság ellen polgárháborút vívtak; így nem táplált hiú reményeket az iránt, hogy a középkori szegmentált társadalom összeforrasztható; ehelyett egyszerűen a politikai közösség integrációjáról ábrándozott, amely mindenféle emberi akarat fölébe kerekedhet, ám tiszteletben tartja a természeti és az isteni törvényeket csakúgy, mint a szokásjogot és a tulajdonviszonyokat.

Bodin reneszánsz királyságát a XVII. századra felváltotta a szerződéselméletek racionalista eszmevilága, amely a politikai monizmus jegyében fogant: a hobbesi szuverenitás valamennyi egyén eredendő természetes hatalmát koncentrálna, amelyet a polgárok egyhangúlag egyetértve ruháznak át a szuverénre. Az állam függetlenségét ez a láthatatlan egység és a döntéshozatali monopólium garantálja. Hobbes *Leviathánját* – az állam metaforájaként – szintén polgárháború nemzette, s a legnagyobb rossz, a vérengző *Behemót* leküzdésének óhaja hatotta át.

[ *Kérdez az idő* ]

Később, a XVIII. században az abszolutista állam válsága arra készítette a politikai filozófiát, hogy a szuverenitást összhangba hozza a demokratikus eszmével. Rousseau azonban még mindig a politikai monizmus foglya, nem ismervén el semmiféle képviselési elvet. Hobbes ugyan az ő álláspontja szerint becsapja az embereket, amiért szuverenitásukat kioltja a despotácé, s hasztalan mondanak le szabad önrendelkezésükről, ha nem kapnak érte cserébe semmit; ám az, amit helyette kínál, az általános akarat, nem hoz lényegi megoldást. A *volonté générale* ugyanis még egyetlen személyre sem ruházható át, hiszen akkor nyomban speciális akaratnak kell neveznünk, amely megsemmisíti a politikai organizmust. Rousseau fogalmi leleménye valamennyi partikuláris akarattal szembeszegül, s az embereket egyetlen szabad, morális közösséggé gyúrja, de sokkalta légiesebb, megfoghatatlanabb, mint bármely platóni idea. Ha *az emberek* uralkodnak, nem rekeszt ki a hatalom senkit, igaz, nem is uralkodik senki.

Sieyès abbénak a *Mi a harmadik rend?* című kiáltványa valódi áttörést jelentett azzal, hogy a népszuverenitás rousseau-i eszméjébe beiktatta a képviselési elvet is:<sup>5</sup> elismerte, hogy az általános akarat nem osztható meg, ám a nemzetnek mint olyanak lehetnek képviselői. Ne beszéljünk hát a nép oszthatatlan, mégis rendiesen tagolt szuverenitásáról, amely vitán felül áll, hanem ehelyett a nemzeti szuverenitást hozzuk szóba és a politikai divatba. A rendekbe tördelt népet nemzetté illeszteni össze, s e nemzetből képviselőket választani: ez a nemzetgyűlés feladata. Sieyès abbé nemzetfogalma a kétosztatú platóni világrendet csempészi vissza szekularizált változatban: a sok különböző akaratú hulló nép nemzetként különb valóságos önmagánál; anélkül egyesül közös akaratúvá, hogy a – hatalmát Istentől származtató – királyra vagy az esendő porhüvelyét Krisztus testébe beolvasztó egyházra szüksége volna. A nemzeti szuverenitás újszülött fogalmát azonban idejekorán vér szennyezte be, a forradalmi jakobinizmus – amely a kortársak egyöntetű vélekedése szerint Rousseau elméletét ültette át a gyakorlatba – megmutatta, hogy nem más, mint a többség zsarnoksága. Világossá vált, hogy a szuverenitás és a demokrácia heterogén, nem szükségszerűen összekapcsolódó fogalmak,<sup>6</sup> s éppen ezt a történelmi tapasztalatot hasznosítva fogalmazzák meg újra és újra a népszuverenitást illető kritikáikat liberálisok, konzervatívok, szocialisták – más-más nézőpontból.

Kant megközelítése „tagadta a XVII–XVIII. század absztrakt és metafizikus politikai racionalizmusát, s nem úgy tekintett a szuverenitásra, mint alapelve, hanem csak mint vezérlő eszmé, amely befolyásolja a politikai szféra szereplőinek magatartását”;<sup>7</sup> s ily módon szolgált alapul egy afféle limitált szuverenitáshoz, egyaránt okulva az abszolutizmus és a forradalmi rousseau-izmus tanulságaiból. A forradalom utáni gondolkozást az a tapasztalat hatotta át, hogy a zsarnokság nem a kormányzás bizonyos formájából fejlődik ki, hanem amiatt, hogy túl sok hatalom koncentrálódik az államgépezetben. Ebből az következik, hogy a hatalom sem transzcendentálisan – isteni eredetéből fakadóan –, sem immanensen – mint általános akarat – nem a közösségi létmód mozgatórugója, hanem ellenkezőleg, annak folyománya. A hatalom a politikai közösségnek köszönheti legitimációját, nem pedig a jognak (ahogyan azt a voluntarizmus ősi mítosza sugallta), amelyre a szerződéselméletek üzletfelei az államalapítás eszközeként támaszkodtak. A jog már régebb óta létező viszonyokat tükröz. Ettől fogva tehát nem a szerződéselméletek jellemezték a hatalomról szóló közbeszédet, hanem a polgári társadalom és a politikai állam közti viszony értelmezései.<sup>8</sup>

Katrin Flikschuh részletesen elemzi, miképpen képzelte el Kant a szuverenitást.<sup>9</sup> Napjaink divatos elméletei azt szajkózzák, hogy az állami szuverenitás kártékony jelen-

ség, amennyiben meggátolja a „kozmpolita igazság érvényre jutását, amely a globális individuumok viszonyaiban lép működésbe”.<sup>10</sup> Thomas Pogge például emiatt javasolja, hogy a hatalmat vertikálisan osszák meg és terítsék szét az állami döntéshozatalon belül. Mások, így például Thomas Nagel, a „honi igazság” mellett törnek lándzsát, szerintük az állam belső, szuverén jogi státusával összeegyeztethetetlen valamiféle „globális igazságra” törekvés. Abban viszont mindnyájan egyetértenek, hogy vagy a szuverén állam fensőbbiségét tételezzük, vagy pedig a kozmpolitizmusét. Tertia non datur. Kant ugyanakkor úgy vélekedik, hogy amit „kozmpolita jogszerűségnek” hívunk, az kizárólag a szuverén államok moralitásán keresztül ragadható meg. Flikschuh felhívja a figyelmet a „kozmpolita” és a „nemzetközi” igazság közötti különbségtevésre is. Az emberi jogok elismerésével napjaink „kozmpolita” gondolkodói ragaszkodnak abbéli meggyőződésükhöz, hogy „az államok hagyományos moralitását felülírja a kozmpolita moralitás, amely az individuumot s nem az államot nyilvánítja morális dilemmáink alapegységének”.<sup>11</sup> Kant viszont elválasztja egymástól az állami jogot, a nemzetközi jogot és a kozmpolita jogot, mint amelyek összefüggő és funkcionálisan különböző formái a jogrendszernek.

Flikschuh tanulmánya azért különösen invenciózus, mert alaposan körüljárja a kanti szuverenitás-dilemmát, s érzékenyen tapint rá máig feloldatlan ellentmondásaira. Kant ragaszkodik ahhoz, hogy az állam a belső jog legfelsőbb kényszerítő hatalma, ám vitathatatlan, hogy az államokat a nemzetközi jogi kötelezettségek is terhelik. Hogyan lehetséges, hogy ugyanaz az állam, amely a jogot megalkotja és kikényszeríti, jogilag mégis kötelezően vesse alá magát bizonyos szupranacionális törvénykezésnek? Nem az az igazi kérdés, amit Kant az *Örök béké*-ben tesz föl, vagyis hogy a föderalizmus, avagy az államok önkéntes ligába tömörülése biztosítja-e jobban a nemzetközi jog intézményesülését, hanem hogy ez a bizonyos jog miként ragadható meg egyáltalán, s ezt Kant a jogfilozófiájában fejt ki. A hangsúlyt a kozmpolitizmusra áthelyező teoretikusok végtelenül leegyszerűsítik a dilemmát, s ráadásul félreértik Kantot, akinek a „globális igazságosságért” tett erőfeszítései nemhogy kurtítanak a szuverén államhatalmat, hanem egyenesen annak megerősítését szorgalmazzák.

Kant szuverén autoritása oszthatatlan, legfelsőbb és végső főhatalmat jelöl; a különféle jogokat és kötelezéseket nem csupán deklarálja, hanem konstituálja is. Amíg ugyanis az angolszász filozófiai hagyomány úgy tekint a kormányzatra mint a „tőle függetlenül létező kollektívummal” – a politikai közösséggel – szemben szuverén hatalmát gyakorló entitásra, addig a – kantiánus gyökerű – kontinentális elmélet történet a politikai államot előbbrevalónak tartja a polgári társadalomnál, utóbbi az előbbiből származik; a szuverenitás pedig nem egyéb, mint a korlátok közé nem szorított népakarat kinyilvánítása. Nemcsak az állami jogot ismeri el azonban Kant, de a *ius gentiumot*, az összes állam jogát együttvéve, illetőleg a *ius cosmopolitanumot*, az összes állam polgárainak mindegyikére külön-külön vonatkozó jogot is önálló elemként definiálja, leszögezve, hogy ha akár csak egyetlen elem hiányzik a jogok rendszeréből, az egész építmény menthetetlenül összeroppan.

Ahhoz, hogy megértsük Kant álláspontját a nemzetközi jogról, meg kell vizsgálnunk azt is, hogy mi hozza létre a belső jogot. Ha két személy akarata ütközik, egyszersmind szabadságuk külső oldalának is sérülnie kell: a jogi kényszer arra ad választ, hogy melyikük külső szabadsága szenved csorbát, és milyen mértékben. A szabadság külső oldala

[ *Kérdez az idő* ]

egy individuumnak azt a képességét jelenti, hogy a tropikusan határolt világban megválaszthassa, mit tegyen és mit ne. Ha valaki a szabadságát (hatalmát) gyakorolja, egyúttal másét korlátozza. Az individuumot megilleti a szabad döntés, s ez avatja „morálisan függetlenné”. Mindazonáltal csakis a szabad akarat fölötti jogi kényszer, a kollektív (általános) akarat szabhat irányt és mértéket, amely szintén morális természetű. Kantot az különbözteti meg Locke-tól, hogy ő – szemben az angol gondolkodóval – eredeti állapotában az individuumot nem tartja szuverénnek, akkor válik csak azzá, amikor az állam – kizárólagos jogi funkcióját betöltve – az egyéni akaratérvényesítésbe beleavatkozik. Ahhoz, hogy ez morálisan indokolható legyen, az állami létmód szükségszerű. Az államok a nemzetközi porondon – csakúgy, mint honi hatalmi viszonyaikban az egyének – morálisan felelősek, elszámoltathatók, jogi szükségszerűségéből fel vannak ruházva a közakarat eszméjével. S éppen úgy jelentenek „morális fenyegetést” egymás számára. De mi kényszeríti az államokat – az egyének mintájára –, hogy „polgári viszonyt” létesítsenek egymással? Kant úgy folytatja, hogy az „államok állama” ellentmondás: ezen a szinten a törvényhozó és a törvénynek alávetett (a vezérlő és a vezérelt) nem választható ketté. „Az államok jogi kényszernek való alávetése sértené morális személyiségüket.” Az államoknak egyszerűen nincs általános (közös) akaratuk, nincs olyan nemzetközi morális státus, amelynél fogva jog alkotható, kivéve, ha az államok önként „ligába” tömörülnek, s mindezt egyetlen célból: a háború elkerülése végett.

Napjaink kozmopolitái úgy viselkednek, mintha lenne olyan szupranacionális, objektíve érvényes morális és jogi rend, amely előtt az államok kollektívája meghajol. 1948, az Emberi Jogi Nyilatkozat óta a liberális internacionalizmus meggyőződéssel vallja, hogy a nemzetközi jogi normák ontológiai értelemben előbbrevalók az állami szuverenitásnál, s az államok csak deklaratívén ismerik el őket; a nemzetközi szabályozási keret függetleníthető attól az államhatalomtól, amely alkalmazza és végrehajtja. Ez a gondolkodásmód a vesztfáliai rend utolsó bástyáit is lebontaná, s a szuverén törekvéseket feltételezéssé tenné: egy állam akkor szuverén, ha betart bizonyos objektív morális és jogi sztenderdeket. Van azonban egy másik megközelítés is, mely szintűgy 1945-re datálható. Ez utóbbi konszenzuális modellként fogja föl a közös, nemzetközi jogalkotást: az államok elfogadják tagságukat az államok közösségében, s kölcsönösen kötelező erejű normákat alkotnak. Filkschuh ezen a ponton tapint rá a lényegre. Az 1945 utáni kétszintű világrendet a korábbi gyarmatosítók anélkül erőltették rá függetlenedő egykori gyarmataikra, hogy utóbbiaknak lehetőségük lett volna részt venni a megállapodásban.

A posztkolonializmus egyszerre ismerte el a volt gyarmatok belső szuverenitását, s tette ezt függővé attól a külső szuverenitástól, amelyet az ENSZ világrendjeként nélkülük hagyott jóvá. Érdemes ezzel összevetni Thomas Nagel álláspontját, aki az államok nemzetközi szintéren teljesítendő feladataként csak annyit ír elő, hogy állampolgáraik érdekeit képviseljék; vagyis az államközi kapcsolatok a belpolitika kiterjesztését jelentik, az államokat nem terhelik humanitárius kötelezettségek egymással szemben.

Kant dilemmáját azonban még mindig nem oldottuk föl: a belső jog nem teljes, ha csak nincs beágyazva az államközi viszonyokba, s a nemzetközi jog – a *ius gentium* – sem teljes, ha csak a kozmopolita jog ki nem egészíti. Hogyan lehet egyszerre elismernünk az állam szuverenitását és a jog kényszerítő erejét? Nagel elfogadja, hogy az államra belső szuverenitása, a polgárainak jólétéért viselt felelőssége kötelezettségeket ró, ám elutasítja, hogy más államokkal szemben kötelezettségek alanya lehessen. Csakhogy

ez Kant rendszerében nem értelmezhető. A dilemmát feloldó válasz röviden: az önkormányzó állam. Az állam autonómiája összefügg a moralitással, mint ahogy a szuverenitás is a joggal. Az államot nemzetközi kapcsolataiban semmi sem kényszerítheti – a nemzetközi közösség humanitárius intervenciója sem, mert semmilyen autoritás nincs felhatalmazva arra, hogy közbeavatkozzon! –, bár szuverén hatalmának szélsőséges kiaknázása morálisan helytelenítendő. Flikschuh hangsúlyozza, hogy a hobbesi-veszfáliai *deklaratív* szuverenitást Kant ugyan erőteljesen elmozdította a *jog* irányába, ám – szembeszállva a kozmopoliták sulykolta felfogással – ez nem csökevényesítette az állam morális önállóságát; hiszen Kant is tudta, ami a világpolitikában Napnál világosabb, hogy az emberi jogok nemzetközi moralitásának kötőereje az erős államok javára, a gyengék kárára válik.

Az állam jogilag és morálisan megalapozott – nem pusztán deklarált hatalmi konglomerátum –, sőt ez az állam lényegi alapvonása; morális kötőerő van ugyan a kozmopolita igazságosság szintjén is, ám a kozmopolita jog nem eliminálhatja az állam szuverenitását. De vajon nem járt-e le az államok mint „morálisan és jogilag független létezők” ideje? S ha lejárt, mi vette át a szerepüket? A szupranacionális szervezetek, a regionális integrációk és a multinacionális vállalatok morális és jogi jellegű legitimációra hivatkoznak, csakhogy amíg az állam – szociális jogállamként – valamennyi polgárért és lakosáért felelősséggel tartozik, addig az említett új típusú „nomád államok” egy szűk elit gazdasági – és kulturális! – várakozásait, illetőleg igényeit elégítik ki. Jól tudjuk azonban, hogy nincs olyan államrendszer, amelyik mindenkinek a „boldogulását” garantálná, sőt tanúi vagyunk a folyamatnak, amely az állam morális alapjait bontja meg: az a „jó állam”, amelyik a szupranacionális szervezetek és a regionális integrációk – például az Európai Unió! – előírásait betartja, és annál jobb, minél több multinacionális vállalatot csábít letelepedésre. A „posztmodern állam” azért töri föl fokozatosan morális fundamentumát – s mond le arról, hogy a szociálisan hátrányos helyzetűeket felzárkóztassa, vagy a kulturális nihilizmus terjedését gátolja –, mert polgárainak boldogulását (versenyképességét) *ezáltal* segíti elő, *ily módon* alkalmazkodik a nemzetközi piac szabályaihoz. Emiatt viszont a hagyományos állam kiszolgáltatja „népét” a nomád államalakulatoknak; ha komolyan vesszük a nemzetközi és a kozmopolita jog primátusát, akkor az államoknak nem jut más teendő, mint hogy önmaguk felszámolásában vetélkedjenek. A nemzetközi és a kozmopolita jog hívei szerint az állami szuverenitás „elnyomó”, a hagyományos politikai közösség autoritásigényét kielégítő elvek és eljárások – például a népszuverenitás elve és a rendszeres választások – nem garantálják az emberek boldogulását – vagy csak kevesekét –; ám az államok fölötti hatalmi mechanizmusok – például az emberi jogi, jogállami sztenderdek – helyrezökkentik a zsarnokságra hajlamos szuverén kisiklásait. De vajon az államon *tüli* politikai közösség autoritásigényét könnyebb-e kielégíteni, avagy az államon *belüliét*? Egyáltalán, politikai közösség-e az Európai Unió, vagy a Google cégcsoport felhasználói köre? Beismerhetjük, hogy a szuverén képtelen polgárainak jogbiztonságot és jólétet biztosítani, emiatt újjáalapíthatjuk a politikai közösségeket, de a szuverenitásdilemmát nem oldhatjuk föl. Eddig az állam mellett szóló legerősebb érv az volt, hogy bárki hozza is a döntést, a végrehajtás az állami erőszakmonopóliumé. Mi azonban már bizonyosságot szereztünk ennek az ellenkezőjéről, napról napra saját bőrünkön érezzük a nemzetközi pénzpiacok, az Európai Unió és az IMF végrehajtó hatalmát, a jutalmazó és büntető intézkedéseket, amelyek közvetlenül hatályosulnak.

[ *Kérdez az idő* ]

Roman Kwiecien tanulmánya nem az általános jogfilozófia, hanem a nemzetközi jog fölől közelít.<sup>12</sup> Philip Alott-t idézi: „a közösségi szerveződések evolúciója az emberiség történelmében a szuverenitás eszméjét anakronisztikussá és illuzórikussá tette”.<sup>13</sup> A híres jogtudós, Hersch Lauterpacht elméletét fölelevenítve a szerző arra jut, hogy mai anomáliáink nem érthetők az elmélettörténet alapos ismerete, különösen Hugo Grotius és Hans Kelsen nélkül. Grotius művének, a *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres* briliáns elemzése során fejt ki Lauterpacht saját téziseit. Grotius mint a nyugati humanizmus egyik letéteményese a nemzetközi jogot az „emberiség common law-jaként” aposztrofálja. Könyve arról tanúskodik, hogy a jövőben a görög, római és skolasztikus auktorok álma valóra válhat, a „népek jogának” alanya nem kizárólag az állam lesz, hanem az individuum, s elérkezik a *ius gentium* uralma. Innen ered Lauterpachtnak a kontinentális pozitívizmust becsmérő kritikája, amely a következő posztulátumokra ébreszti rá: a nemzetközi kapcsolatok teljessége alá van rendelve a joguralomnak; a természetjog a nemzetközi jog elsődleges forrása; a természetjog alapja az ember közösségi természetének feltétlen elismerése; az államok és az egyének eredendő identitását külön-külön tisztelet illeti; az „államrezon” léte elfogadhatatlan; az igazságos és igazságtalan háborúkat ket-té kell választani; az egyének alapvető jogai és kötelezettségei mindenütt egyformák. A nemzetközi jog Lauterpachtnál mint univerzális erkölcsi rend bomlik ki, mint „a jog általános alapelveinek foglalata, amelyet a civilizált népek nem vitatnak”. Az egyén morális autonómiája ennek megfelelően limitálja az állam – „mint provincia” – szuverenitását. Mivel azonban a jogpozitívizmus az állam politikai és jogi pozícióját abszolutizálta, Lauterpacht megingathatatlan abban, hogy a pozitívizmus szuverenitásfogalma mély árkot ásott az ember és az „emberiség joga” közé. Az államot a *iudex in causa sua* tézise visszaveti a jogtalanság természeti állapotába. Fontos megjegyeznünk, hogy az állami szuverenitást történetileg értékelvi szempontból érte a legtöbb kritika, ám napjainkban gyakorta éppen a nyugati humanizmus kulturális értékeit megóvandó számítunk az államra – a kizárólagos gazdasági érdekeket szolgáló, a „növekedés” és a „progresszió” varázsigeit mormoló globális technokrácia ellenében. Lauterpacht még a jogpozitívizmust és a szuverenitást kapcsolta össze, mi már kidomboríthatjuk a szuverenitás természetjogi karakterét is.

E sokat kárhoztatott pozitívizmus Spinozától, Hobbestól és Hegeltől származik. Hegel a nemzetközi jog létét az államok szabad akaratához kötötte. Lauterpacht elveti azt a felfogást, hogy az államok kifejezett nyilatkozata, hozzájárulása keletkeztet nemzetközi jogi kötelezettséget, ehelyett a nemzetközi jog hézagmentes teljességét vallja, amely nem ad módot a *non-liquet* típusú ítélezési gyakorlatra sem. Lauterpacht a kötelező érvényű jogszolgáltatást a Nemzetközi Állandó Büntetőbíróóság híres *Lotus ügyére*<sup>14</sup> hivatkozva kiterjesztően értelmezi, elismerve ugyanakkor, hogy ez általánosan nem elfogadható, és sokkal inkább az ún. alávetési nyilatkozatoktól függ, mintsem a szokásjogtól. A szuverenitásról azonban másként vélekedik, mint a hagyományos doktrína: „nem a nemzetközi jog ered a szuverenitásból, hanem a szuverenitás a nemzetközi jogból”. A szuverenitás olyan minőség, amellyel a nemzetközi jog ruházza fel az államokat, éppígy nem is lehet a nemzeti jogok forrása. Lauterpacht John Westlake nézeteit osztja, aki szerint „a szuverenitás a függetlenséggel egyenlő, a *más államok* által gyakorolt kontroll hiányával”. A neokantiánus Kelsen álláspontjához közelálló nézet ez, amely szerint a jog monisztikus, s a nemzetközi jog a nemzeti fölött áll; a szuverenitás olyan



plena potestas, amelyet az állam prima facie a nemzetközi jog által reá ruházott hatalmánál fogva birtokol; az emberi jogok pedig az emberiség univerzális joganyagát alkotják, megadván az egyénnek, hogy a jog végső alanya legyen. A civitas maxima pedig nem más, mint a földkerekség közössége, amelynek egészét a jog uralja; a nemzetközi jog funkciója tehát nem szűkül az államközi kapcsolatok összehangolására.

A szuverenitás fogalmát fellazító XX. századi nézetek – amelyek magát az elnevezést is „függetlenségre”, „kizárólagos hatáskörré” vagy „autonómiára” cserélték volna le – nota bene olyan keresztény, értékelvű gondolkodók fejében fogantak, mint Alfred Verdross vagy Jacques Maritain. Hans Kelsen felfogása ellentmondásos e téren, hiszen egyszerre tartja fenn a belső jog szupremáciáját (a szuverenitás fontosságát) és a jog monisztikus szemléletét (a „lépcsőelméletet”), ám az utóbbi bizonyul perdöntőnek. Kwicien Lauterpachtot Kanthoz hasonlítja, minthogy mindketten a civitas gentiumot tűzték ki célul episztemológiai értelemben, ám ez az összehasonlítás – emlékezzünk Flikschuh gondolatmenetére! – erősen reflektálatlan. Kant azonban kiválóan világított rá arra az ellentmondásra, hogy nem élhetnek egymás mellett független jogállamok anélkül, hogy bizonyos etikai előfeltételeket ne teljesítenének, ergo: nem lehet egy állam anélkül szuverén, hogy szuverenitását – a „Kompetenz-Kompetenzet” – ne tartaná kordában. „Egy állam akkor jogállam, ha hatalmát arra használja fel, hogy korlátozza a hatalmát.” Nem lehet azonban bebizonyítani, hogy az állam – kulturálisan konstituált! – politikai közössége miért alkalmatlanabb a szuverén döntéseinek korrekciójára, mint a – civilizatórikus szinten együvé tartozó – „világ népei”.

Hugo Grotius, Alberico Gentili és Francisco Suarez korai elméleteit a korlátozott szuverenitásról a II. világháború utáni politikai filozófusok gondolták tovább (ez a jogfilozófiában is a természetjogi fordulat ideje): Bertrand de Jouvenel „Hobbes borzalmas elméletéről” értekezik például,<sup>15</sup> s arról, hogy létezik igazságtalan és igazságos akarat, a moralitás pedig független érvényességű, legitimáló erejű. Ahogy régen, az ancien régime idején a tanácsadók befolyásolták a monarchát, úgy szorul rá az alkotmányos garanciák övezte közakarat is a keresztény erkölcsű állampolgárokra, hogy ők „a közös irányába tereljék”. Jacques Maritain a szuverenitás fogalmát a lomtárba számúzné,<sup>16</sup> nem csupán azért, mert elméletileg igazolhatatlan, hanem mert a jelentése olyannyira szétartó, hogy „inherensen magában hordozza hamis konnotációit”. Bodin és Hobbes elkövették azt a hibát, hogy a hatalmat elidegenítették az emberektől, akik azt egy külső entitásra ruházták át, de nem kaptak cserébe semmit: sem elszámoltathatóvá nem vált a transzcendens szuverén, sem a népképviselőt nem jelenítette meg. Maritain okfejtése alapján három okból diszfunkcionális a szuverenitás: külső dimenziója értelmezhetetlené teszi a nemzetközi jog és a világállam eszméjét (amelyekhez a gondolkodó erősen vonzódott); belső dimenziója, a politikai közösség (polgári társadalom) feletti abszolút hatalom káros centralizmushoz vezet pluralizmus helyett; harmadsorban pedig az állami legfőbb hatalom ellentétes a felelősségre vonhatóság demokratikus előírásával.

Megan Wachspress úgy veszi górcső alá a szuverenitást, mint ami a jogi és a politikai szféra között ver hidat, s ily módon a fogalom történeti és antropológiai vonatkozásait tárgyalja, különös tekintettel a jelentésében rejlő „gyarmatosítói feszültségre”, a különbözőzés és a „jogi homogenizáció” jelenségeire.<sup>17</sup> Wachspress töprengéseinek apropóját egy nemrégiben zajlott bírósági jogvita adta, amely Guantánamo miatt csúcsosodott ki (2009). Az amerikai kormányzat úgy érvelt, hogy mivel az öböl felett nem ren-

[ *Kérdez az idő* ]

delkezik szuverenitással, a common law nem is érvényes ott – és az efféle „bonyolult helyeken” –, így a habeas corpus sem. A bíróság ezzel szemben megállapította, hogy „egy bizonyos terület fölötti formális, de iure szuverenitás hiánya nem hatalmazza föl a hatalmi ágakat arra, hogy jogi kötétségek nélkül kormányozzanak, ha ténylegesen, de facto az ellenőrzésük alatt tartják azt”.<sup>18</sup> Ez a casus a szuverenitás Janus-arcú alaptermészetére mutat rá – „aki a jogot alkotja, az felette áll annak” –, s mintha e fogalmat a gyarmatosító államok csak azért terjesztették volna el, hogy a „faji ellentmondásokon” túljussanak. Giorgio Agamben Carl Schmitt híres szuverenitáselvét – „az a szuverén, aki a kivételről határoz” – fordítja a visszájára: „a szuverén szabályozó hatalma nem a rend időleges felfüggesztésére utal, hanem a kivételesség zónájára, amely a normatív világon kívül esik”. Eszerint a szuverenitás egy „fenomén, metafora, tapasztalat, gyakorlat”, amelyben a „politikai” egzisztenciálisan nem határozható meg egyértelműen, s főként nem afféle „képesség” vagy „státus” gyanánt.

Jogantropológiai aspektusból – Leopold Pospisilnek és Paul Bohannannak a jogot és a szokást élesen megkülönböztető munkásságára utalva – a posztkolonális rezsimek „bonyolult helyein” a szuverenitás mint formáljogi kategória nem értelmezhető, az sokkal inkább bizonyos diszkurzív kulturális gyakorlatokként azonosítható, nem annyira a tudomány, mintsem a hermeneutika vizsgálódási tárgyaként.<sup>19</sup> Thomas Blom Hansen és Finn Stepputat elvetik a szuverenitás legfőbb, végső jellegének hangsúlyozását, s a közösségi életben versengő, megsokszorozódó szuverenitásokról beszélnek. Néprajzi nézőpontból a szuverenitás folytonosan képződik és átalakul, alapja pedig mindig az erőszak. Clifford Geertz arra a retorikai műfogásra hívja föl a figyelmet, amely áthidalja „a jogi és a politikai határát”, csak hogy a nyugati egységmítosszal összhangban és a normatív igazolási kényszernek eleget téve a politikai rend a zavaros időszakokban is fennmaradjon. Lauren Beton egyenesen úgy fogalmaz, hogy a gyarmatosítást a „joghatósági ügyeskedések” váltották föl, a szuverén állam jogrendjét pedig a plurális, parciális és összetetrlődő igazságszolgáltatás, vagyis újfent a – középkorias – jogi partikularizmus.

Vessük össze e jogantropológiai kutatások eredményeit azzal a nézettel, hogy az emberi jogok sztenderdizálása egységesíti a joggyakorlatokat a kozmopolitizmus égíse alatt! Scott Kugle lenyűgöző gondolatfutamban bizonyítja, hogy az egyik legkorábbi „állam”, a Kelet-Indiai Társaság miként hagyta életben formálisan (de iure), alakította mégis (de facto) brit jogi mintákhoz a *shariát*, hogy egyszerre szilárdítsa meg és rejtse el dominanciáját. A személyekhez kötődő joghatóságot detronizálva így jutott egyeduralomra a területi elv, ekként lett a partikularizmusból ismét univerzalizmus, miközben a felszín alatt gazdasági érdekeket szolgáltak a jogértelmezési és jogalkalmazási monopóliumok, mai szóval: a jogbiztonság rigorózus előírása.

Foucault elhíresült nézeteit a hatalom „episztemológiai erőszaktevéséről” – amely a fegyelmezésen és elnyomáson túl semmit sem szolgál – mi sem bizonyítja jobban, mint Hawaïi Királysága, amit csak azután ismertek el szuverénnek, hogy „civilizálódott”, átvette a nyugati jogszokásokat, s attól nőtt föl az „önkormányzás” összetett feladataihoz, hogy az amerikai jogászoktól kitanulta a nyugati hatalomgyakorlás fortélyait. Antony Anghie a spanyol skolasztikus gondolkodó, Francisco de Vitoriának az indiánok „krisztianizációját” végző erőfeszítéseit ugyanerre vezeti vissza: miféle jogi normák szabályozhatták a kétféle – nyugati és dél-amerikai – kultúrát elsajátító gyarmatosítók és gyarmatosítottak közötti viszonyokat? Nem más, mint a *ius gentium*, amely a népeket

azzal a fogyatékossgal együtt ismerte el szuverénnek, hogy sem a kereszténység, sem a nyugati pozitív jog szemléletének nem feleltek meg, sem teológiai, sem jogfilozófiai értelemben nem voltak „önálló lények”.

A szuverenitás fogalmához ezért szinte a kialakulásától fogva hozzátapadt az a mellékjelentés, hogy a nyugati civilizáció *ezáltal* – szemantikailag – gyarmatosít; mindazt, ami kulturálisan partikuláris, univerzálissá teszi, a különbségeket pedig negligálja, s csak arról vesz tudomást, ami az európai episztemológiai dominancia számára „értelmezhető”. A jogiasítás mindent absztrahál és neutralizál, s emiatt a kultúrák könnyedén összemérhetőnek bizonyulnak; ám addig, amíg Iustitia vak, a társadalmi gyakorlatok többsége szükségszerűen sajátos (partikuláris) és esetleges (kontingens). 1840-ben azért irtottak ki egy egész dél-ausztrál törzset, mert az angol főügyész szerint a jogállamiság nem hatályos ott, ahol a telepések de facto az igazságszolgáltatást még nem építették ki, a lemészárolt angol hajótöröttekért ily módon – mindenféle jogi garancia nélkül! – véres bosszút állhatott a gyarmatosító.

A szuverén maga dönt arról, hogy mi tartozik a joguralom hatálya alá, „[a]z autonóm döntéshozatalra való képesség a *politikai* szuverenitásának biztos jele, és fordítva, a szuverenitás artikulálja a *politikai* autonómiáját”.<sup>20</sup> A gyarmatosítók a „jog nélküli, primitív, keleti despóciákba” exportálták a jogrendet, oda, ahol a fejlődés e magas fokát sohasem érték volna el; s íme, a gyarmatosítottak civilizálása csak úgy lehetséges, hogy permanensen fenntartják a „kivételes helyzetet”; vagyis e fejlett civilizáció egyik legnagyobb vívmányát, a habeas corpust addig nem léptetik hatályba, amíg a civilizáció folyamata be nem fejeződik, s a primitív nép képessé nem válik a – nyugatias – „önmeghatározásra”. A jogállamhoz a jogtalanságon keresztül vezet az út. A szuverenitás ilyenformán az értelmezési imperializmus eszköze arra, hogy a tőlünk különbözőt bevonjuk saját normatív rendünkbe, miközben fenn is tartjuk ezt a különbséget. A nemzetközi jogrend legitim módon alkalmazza az erőszakot a gyarmatosítottakkal szemben, de anélkül, hogy elismerné egyenlő és homogén jogállásukat.

Michael Goodhart a mai filozófiai fősodorról szembemenő „új szuverenitáspártiakkal” bocsátkozik vitába a szuverenitás nélküli demokrácia jegyében.<sup>21</sup> A kortárs politikai filozófiák – hiába hallgatnak erről a hazai liberálisok – mind számot vetnek azzal, hogy a népszuverenitásra alapított demokratikus jogrend per se nem rendelkezik nagyobb legitimitációval, mint a középkori monarchikus, hiszen morális kötelezettségeket formálisan egyikre sem ró a hatalomgyakorlás. Ha a szuverén nemzeti jogalkotását korlátok közé szorítja a – nemzetközi vagy kozmopolita – jog, nem tevékenykedhet decizionista módon, ergo: nem szuverén. Ha viszont a szuverént nem köti a joguralom, akkor türanosz, ergo: nem legitim.

Igaz volna hát, hogy a demokrácia eliminálja a szuverenitást? A szuverenitás újsütetű pártolói ferde szemmel nézik a mára megszilárduló nemzetközi jogrendet és a globális kormányzás rendszerét. Ők azt állítják, hogy a demokrácia: népuralom, amit a joguralom kompromittál. A NAFTA, a WTO, avagy a lisszaboni szerződés Európai Uniója a joguralom révén – valójában egy alternatív demokratikus többségi elv alkalmazásával, mert az erősebb/nagyobb lélekszámú/több szövetségest maguk mellé állító tagállamok érdekeit érvényesítve – ássa alá a népek demokratikus önrendelkezését (amit nota bene az ENSZ soft law-ként – jogként! – tart számon). A nemzetközi egyezmények és jogszokások ráadásul az életvilág egyre szélesebb körét gyarmatosítják, hiszen immáron

[ *Kérdez az idő* ]

nemcsak az államokra, hanem a magánszemélyekre is közvetlenül kötelező érvényűek. Egyes szenátorok ezért az állampolgárok érdekeinek előtérbe helyezésével érvelnek a nemzetközi intézményrendszerek használatukról:<sup>22</sup> az ENSZ-et úgy kell igénybe venni, hogy az amerikai nemzeti érdekeket érvényesítsék, s ne egyetemi elméleteket vagy elvont mintákat pártfogoljanak. Ezek a nézetek komunitárius vagy nacionalista alapon a demokrácia erkölcsi értelmének a politikai közösség középpontba helyezését tartják, szemben a szerző által citált Keohane, Macedo és Moravcsik véleményével,<sup>23</sup> akik szerint a globális kormányzás (vagy világállam) éppen a részérdekek visszaszorításával, az egyéni jogok biztosításával erősíti az alkotmányosságot, javítja a demokratikus mérlegelés minőségét, és növeli a fontos közösségi célok elérésének esélyeit. Lehet, hogy a globális kormányzás illegitim republikánus megfontolásokból, de következményeit szem előtt tartva sokkal legitimebb. Krasner például úgy véli, hogy amíg a nemzetközi kapcsolatokban a szuverenitás négy egymástól különböző jelenséget foglal magába: a jogi függetlenséget, a politikai autoritás területi kizárólagosságát, az állam feletti főhatalmat és a határforgalom ellenőrzését; addig a politikai filozófia mélyebbre ás, és egy bizonyos politikai közösség jogszerű uralmát vizsgálja. Minden ember szabadságát és egyenlőségét biztosító uralomról kell beszélnünk, hiszen csakis akkor áll fenn a szuverenitás, ha az emberek szuverének, mert így az emberek érdeke egybeesik az államérdekkel.

A vesztfáliai rendszer normatív doktrínájaként kialakult szuverenitásfogalom annak empirikus feltételeire helyezte a hangsúlyt, nem a fogalom elemeire, hanem arra, hogy ki birtokolja a szuverenitást. A népszuverenitás eszméjéről azonban hamarosan kiderült, hogy normatív szempontból elégtelen: képlékeny és nem kellően koherens. Rabkin a következőt vetette papírra: „attól, hogy a szuverenitás szükségszerűen formális vagy jogi fogalom, még nem válik misztikus vagy metafizikai értékmérővé, amelyet a neki merőben ellentmondó valósággal szemben folytonosan követelnie kell”. A szuverenitás tehát empirikusan mérhető – 1648 óta mindenképpen –, ám episztemológiailag alulteljesít. Goodhart ehelyett a szuverenitást afféle „instrumentális jószágnak” – eszközértéknek – tekinti, amelynek feladata, hogy a szabadságot és az egyenlőséget érvényesítse. „A népszuverenitás a szabadság és az egyenlőség megvalósításának egyik módja és szabályrendje, s akárcsak az igazságosság, a demokrácia is másként fest eltérő feltételek közepette.” A globális interdependencia gyökeresen megváltoztatta ezt a feltételrendszert; a nemzetközi tranzakciók a szabályozást, a bürokráciát és a politikai rendszert a globális kormányzás kihívása elé állították. A kölcsönös függőség növekedése a globális kormányzás iránti szükségletet egyre sürgetőbben kelti föl. Goodhart úgy érvel, hogy a globalizáció mint akadémiai doktrína és a tömegmédiá kulcsszava olyannyira átformálta a közvéleményt is, hogy a népszuverenitással szembeni elvárásaink, a normatív ideálunk is radikálisan megváltozott. Közérthetően fogalmazva, immár nem a formális vesztfáliai kritériumok meglétét kérjük számon; a szabadság és az egyenlőség kiteljesedéséhez a hagyományos republikanizmus nem szolgáltat megfelelő és hatékony eszközöket. A hatalom természetét főbb jellemvonásaiban rajzolták át, sőt potenciálját is erősen kikezdték a mostani körülmények – nemcsak deskriptív, hanem – leginkább – preskriptív oldalról.

Mielőtt azonban megvádolnánk Goodhartot, hogy a „kozmpolita demokrácia” kritikátlan hirdetője, vizsgáljuk meg, hogy mit mond róla. Akár a globális és regionális parlamenteket maga köré gyűjtő „nagy sátorként”, akár a globális polgári társadalomként

vagy államközi, deliberatív demokráciaként, akár nemzetközi alkotmányosságként fogjuk fel – ahogy számba vesz néhányat a nagy elméletírók álmaiból –, a kozmopolita demokrácia nem kínálja valós alternatíváját a népszuverenitásnak, amennyiben fő funkciójaként a nép ellenőrző hatalmát azonosítjuk. Sőt éppen ellenkezőleg, ha ugyanazt a logikát – a népszuverenitását – az államokon túlra extrapoláljuk, úgy éppen a meghaladni szándékozott alapelvet visszük ad absurdum; egyre tarthatatlanabbul ragaszkodunk hozzá, miközben lerombolnánk. Gondoljunk bele, hogy az Európai Unió mennyire képmutatóan viselkedik, amikor a „demokráciadeficitet” kiegyenlítő az Európai Parlament jogosítványainak bővítését javasolja – az Európai Tanáccsal szemben –, hiszen az elszámoltathatóság és a közvetlen demokrácia egyéb elve az efféle integráció működése során indifferens szempont!

Csak hogy a demokráciát a népszuverenitás eszméje sohasem igazolta, nem hozott létre szuverén politikai közösséget; a kollektivizálódás – a „nép önszerveződése” – *előfeltételül* szolgált ahhoz, hogy a szabadság és egyenlőség rendszerének vezérelve kikristályosodhasson. Mások a joguralom expanziójára, afféle nemzetközi alkotmányosságra alapítják az új rendet, ám ők visszalépnek egy korábbi eldöntendő kérdéshez: „kik azok az emberek, akik legitim vagy demokratikusan rájuk ruházott képességeiknél fogva megalapítják az alkotmányos rendet?” Vagyis: az új, államokon túllépő világszuverenitáshoz szükséges politikai közösség miként formálható meg? A népszuverenitás értelmezhetetlen, ha egyszer fölmerül az a kérdés, hogy „ki” hozza létre a politikai közösséget. Vagy az empirikus, vagy a normatív oldala deficites a könyvelésnek. Az amerikai szerző példaként idézi föl az Európai Uniót: a demokratikus intézmények keltették életre az „európai démoszt”, vagy előbb született meg az „európai démosz”, s az keltette életre az intézményeket? Mi azonban látjuk már, hogy egyik sem következett be, az „európai belpolitika” nagyon is az államok versengésére épül, sem a választók, sem kormányzatok nem emelik új, szupranacionális szintre a szuverenitást; Európa nem vált „államszerűvé”, az európai polgár nem érzi inkább a „globális politikai közösség” – bármit is jelentsen ez – részének magát, mintsem a nemzeti (tagállami) politikai közösségnek. Goodhart a következőt javasolja: a szabadság és az egyenlőség nem függ össze a népszuverenitással, ám ha a szuverenitást értéként tételezzük, az csakis mint az államok politikai közösségeihez kötött szuverenitás képzelhető el; a globális demokratikus kormányzás pedig nem válhatja fel, csupán kiegészítheti az „állami demokráciát”.

Mire épüljön hát a globális demokrácia? Goodhart szerint kívánatos, hogy az IMF-hez vagy a Világbankhoz hasonló szervezetekre s az általuk terjesztett emberi jogok rendszerére alapozzuk, mert sem a jogvédelem, sem a felelősségre vonhatóság terén nem teljesítenek az államok megfelelően. Ekként a népszuverenitás korlátozása kívánatos eszközérték az „emberijogiasított” demokrácia elterjesztésének érdekében, mert a nemzetközi intézmények védik meg az állampolgárt az állammal (a kormányzati többséggel) és egyéb, államon túli kártékony tényezőkkel szemben (akkor is, ha az állam tehetetlen); s ez, a republikánizmust ellensúlyozó alkotmányosság fokozatosan megteremti saját polgárait (politikai közösségét), keblére öelve a világban mindazokat, akik elkötelezettek a szabadság és az egyenlőség iránt, amelyeknek az állam empirikus okok miatt egyre kevésbé tud érvenyt szerezni. Az az állampolgár, aki pedig nem érti meg, hogy az IMF, a WTO, az Amnesty International és egyéb szervezetek „erte haragszanak, nem ellene” – persze nem rá, csak a hazájára! –, az egyszerűen nem eléggé felvilágosult, így

[ *Kérdez az idő* ]

a civilizált emberek világproletárjai kivetik maguk közül. Ugyan, ki emeli föl szavát akkor, ha a nemzetközi sztenderdek nevében szankcionált hatalom alattvalója nem a védő-óvó szándékot érzi, hanem a joghátrányok súlyát, amelyek a *kormány* helyett az *államra* háramlanak? A globális gazdasági rend ugyanis a „nemzetközi igazságosság” intézményeit is érdekeltté teheti az egyszeri állampolgár jogainak megtiprásában!

Az amerikaiak irigykedve szemlélik azt az Európai Uniót, amelyik a vesztfáliai szuverenitásfogalmon – a tengerentúlról legalábbis – olyan zökkenőmentesen átlendült, jöllehet mára inkább a szétesés szélére sodródott, mintsem hogy a föderatív fordulathoz közeledne. (Igaz, az európai kozmopoliták a madisoni föderalizmust csodálják szájtátva.) Habermas és Derrida pedig 2003. február 15-én még folyamodványt<sup>24</sup> írtak a közös európai külpolitika megteremtése ügyében, s nagy ívű igényüket azzal támasztották alá, hogy íme, ecce homo politico, megszületett az európai politikai közösség és közvélemény. Az iraki invázió elleni, Európa-szerte terjedő tiltakozó megmozdulások ébresztették rá őket, hogy régi nagy álmuk beteljesedett, az államok a végső felbomlás útjára léptek a kontinensen, s a nagy ellenfél immáron az – „ősi Európát” lenező – Egyesült Államok.

Áttevődött volna az állami szuverenitásról folyó vita kontinentális dimenziókba? A filozófusok kiáltványa arról ábrándozik, hogy az iraki válság katalizátorként hathat az európai alkotmányosság és államiság kialakulásához. Az – akkor még csatlakozásra váró – közép- és kelet-európai államokkal elnézően bánik Habermas és Derrida: ők (mi) nemrég nyerték vissza azt a szuverenitást, amelyet hamarosan fel kell adniuk. Nagy-Britannia fagyos különállását is megértően fogadják, de a „keménymagnak” elhatározásra kell jutnia. „Európának latba kell vetnie [politikai] erejét azért, hogy ellensúlyozza az Egyesült Államok hegemon unilaterizmusát. A globális gazdasági csúcstalálkozókon, a WTO, a Világbank és az IMF intézményeiben befolyást kell gyakorolnia avégett, hogyan nézzen ki a formálódó globális belpolitika. [...] A népségnek – hogy úgy mondjuk – helyre kell állítania nemzeti identitását, s hozzá kell adnia egy európai dimenziót.” Ez csak elsőre fest úgy, mintha valamiféle szuverenitásromboló mozgalmat indítanának, valójában a szuverenitás magasabb szintre lép, a népszuverén átadja helyét az európai nemzetek összességének, amelyben valamennyi európai polgár kizárólag mint valamely nemzettest tartozéka jelenik meg, s a szuverenitás letéteményese nem az állampolgár, hanem az európai érdek- és értékközösség egyik összetevőjét képviselő aktuális kormányzat.

A nemzetállamok feletti kormányzó hatalom és az európai jóléti állam olyan modellek, amelyek felhatalmazzák Európát a „kozmpolita rend előmozdítására a nemzetközi jog alapján, a versengő elképzelések ellenében”. Mintha az emberi jogokat és a nemzetközi jogelveket „sztenderdizáló”, civilizált világból kialakították volna az Egyesült Államokat! „A multilaterális és jogilag szabályozott nemzetközi rend iránti vágy összekapcsolódott a megújított Egyesült Nemzetek Szervezetének keretén belül formálódó, hatékony globális belpolitika reményével.” A kantiánus szuverenitásdilemmára tapinthatunk itt rá: a nemzetközi és a kozmpolita jog miként viszonyul egymáshoz? Nem arról van-e szó, hogy az Európán belüli szuverenitáskonfliktusok elhalványodtak egy nagyobb szabású, globális szuverenitáskonfliktus árnyékában? Habermas és Derrida a Szaddám elleni „pre-emptív” háborút azon az áron is elutasították, hogy a zsarnokölést csak üdvözölniük lehetett. Ez a gesztus kantiánus felfogást sejtet. „Az Európai Unió sikeres történelme megerősíthette az európaiakat abbéli hitükben, hogy az államhatalom megszelídítése a szuverenitás kölcsönös korlátozását követeli meg, a globális szintéren

éppúgy, mint a nemzetállamén.” A nemzetállamok korlátozzák szuverenitásukat azért, hogy az Európai Unió erősödjön avégett, hogy rábírák az Egyesült Államokat az önkorlátozásra? „Ez hozzásegíthet az eurocentrizmus elutasításához, és ösztönözheti a globális belpolitikához fűzött kantiánus reményt.” Habermas és Derrida hosszan sorolják az európai kultúra értékeit – a szekularizáció magas foka, a jóléti állam vívmányai, a szociális igazságosság, a „piac zavarainak” kijavítása stb. –, s azokra apellálva szorgalmazzák, hogy Európa tovább egységesedjen mint a globális igazságosságra való törekvés modellje.

Ez a közös álláspont zavarba ejtő, ha visszaemlékszünk Derrida és Habermas társadalomfilozófiáira. Derrida a szuverenitásról leválasztja a „feltétlenséget”, s a demokráciát a másik felé nyitott kitérülésnek fogja fel: „a demokratikus kiterjesztésének a nemzetállami szuverenitáson és az állampolgárságon túlra”. Mauro Senatore így összegzi Derrida elméletét: „Ez egy nemzetközi jogi-politikai szférán keresztül valósul meg. [...] Az emberi jogok meghatározzák és előfeltételezik az emberi lényt (aki egyenlő, szabad és önálló) mint szuverént. Az [Emberi Jog] Nyilatkozat egy másfajta szuverenitást nyilvánít ki; ezáltal fedve föl a szuverenitás általános autoimmunitását.”<sup>25</sup> Az emberi jogok és a demokrácia közötti konfliktust – amelynek egyik pólusa leggyakrabban az alkotmánybíráskodás aktivizmusa, másik a népszuverén feltétlen akaratképzése – Derrida egyértelműen az emberi jogok primátusával oldja fel, ám Habermas – Pokol Béla értelmezését elfogadva – a törvényhozás elsőbbsége felé hajlik. „Az alapjogoknak ez a rendszere nincs természetjogi korlátként az alkotmányozó elé állítva. Csak egy meghatározott alkotmányozási interpretációban jutnak e jogok el egyáltalán a tudatosítási szintre.”<sup>26</sup> Ebből azt a következtetést vonja le Pokol, hogy „Habermas [...] a demokrácia és Rousseau javára dönt” Kanttal szemben. Látjuk tehát, hogy sem Derrida, sem Habermas nem tör lándzsát a „morális öntörvényhozás” mellett, az emberi jogok és az állami szuverenitás ütközésekor azonban egyikük az alapjogi katalógus javára billenti ki a mérleget, másikuk a republikanizmus hitvallását hangoztatja.

Habermas és Derrida közös platformra kerülése rávilágít nyilatkozatuk opportunistá – enyhébben szólva: pragmatista – megfontolásaira. Amikor a magyar törvényhozást alapjogi hitvitára – sőt mi több, egy boszorkányper inkvizíciós törvényszéke elé – idézik, s a „demokratikus szellemiséget” kéri rajta számon, egy olyasféle misztikus megfelelési kényszerhelyzetbe hozzák, amely a vesztfáliai rend beiktatásával és a pápai jóváhagyás kiiktatásával a XVII. században megszűnt. Csakhogy amíg az egyházi autoritás szakrális eredetű volt, s bizonyos morális fennsőbbiségre bízást hivatkozhatott, addig az „Új Nemzetköziség” (Derrida kifejezése) kapaszkodók nélkül lóg a levegőben. Az egyházi autoritás „transzparensen” (zsinatokon és enciklikákban) értelmezte a sollen világot (a Bibliát), ám a globális episztémé autoritásigényét a – szedett-vedett – alapjogi katalógusok nem elégítik ki. Másik tanulmány tárgya lenne már, hogy az állami szuverenitás autoritásigényét a politikai moralitás csakis kulturális meghatározottságánál fogva legitimálja (hívhatjuk ezt hermeneutikai legitimációnak), értelmezői közösség azonban globális szinten nem létezik. A törvényhozás ellenőrzésre szorul, de nem mindegy, hogy azt ki gyakorolja.

A szuverenitás nem más, mint a szabadság határa – összegezhethetjük. S a korlátozott szabadság: nem szabadság, legalábbis a plena potestasként azonosított naiv értelemben nem az. A népszuverenitás s az abból következő állami szuverenitás felszabadítja az

[ *Kérdez az idő* ]

egyént, mert közvetít az individuális és az univerzális között, jogokat biztosít, kötelezettségeket telepít, és le is zárja a kibontakozás, a boldogulás ütközőzónáit: idáig és ne tovább.

## J E G Y Z E T E K

- 1 Sokan – alkotmányjogilag – az államfőt, vagy – jogszociológiailag – a médiát is különálló hatalmi ágnak tekintik.
- 2 Lásd erről bővebben: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (plato.stanford.edu). Ernst Kantorowicz: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton University Press, 1954).
- 3 In R. P. Wolff: *The Conflict Between Authority and Autonomy* (Oxford, Basil Blackwell 1990).
- 4 Marija M. Fedorova: *Sovereignty as a Political-Philosophical Category of Modernity* (Russian Studies in Philosophy, vol. 48. no. 2, 2009, 75–89).
- 5 Fedorova: i. m. 80.
- 6 Fedorova: i. m. 82.
- 7 Fedorova: i. m. 82.
- 8 Fedorova: i. m. 83.
- 9 Katrin Flikschuh: *Kant's Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis* (The Journal of Political Philosophy: vol. 18. no. 4., 2010, 469–493).
- 10 Flikschuh: i. m. 469.
- 11 Flikschuh: i. m. 470.
- 12 Roman Kwiecien: *Sir Hersch Lauterpacht's Idea of State Sovereignty – Is It Still Alive?* (International Community Law Review no 13., 2011, 23–41).
- 13 Kwiecien: i. m. 24.
- 14 Kwiecien: i. m. 31.
- 15 Bertrand de Jouvenel: *Sovereignty: An Inquiry Into the Political Good* (University of Chicago Press, 1957).
- 16 Jacques Maritain: *Man and the State* (University of Chicago Press, 1951).
- 17 Megan Wachspress: *Rethinking sovereignty with reference to history and anthropology* (International Journal of Law in Context, 2009, 315–330).
- 18 Wachspress: i. m. 316.
- 19 Wachspress: i. m. 319.
- 20 Wachspress: i. m. 326.
- 21 Michael Goodhart: *The New Sovereignists Challenge for Global Governance: Democracy without Sovereignty* (International Studies Quarterly, 2011, 1047–1068).
- 22 Goodhart: i. m. 1049.
- 23 Goodhart: i. m. 1051.
- 24 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2003. május 31.
- 25 Mauro Senatore: *In The Name of the Event: The Deconstructive Conjuration* (parallax, vol. 17. no. 1., 2011, 43–53).
- 26 Pokol Béla idézi Habermast, in *A jog elmélete* (Rejtjel, 2001, 393).

---

FALUSI MÁRTON (1983) költő. A *Hitel* szépirodalmi szerkesztője. Legutóbbi kötete: *Fagytak poklaid* (2010).