

Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja

Eszmetörténeti elemzésünkben az identitás politikai formaelvét legtisztábban megfogalmazó Rousseau munkáit elemezzük, elsősorban abból a szempontból, hogy Schmitt mennyiben értelmezte helyesen Rousseau-t, és mennyiben köszönhető Rousseau munkásságának a schmitti identitáselv. Sok modern Rousseau-interpretátorral szemben, akik az állam procedurális megalapozását olvassák bele Rousseau-ba, elemzésünkben amellet érvelünk, hogy Schmitt helyesen interpretálta Rousseau homogenitás-elvét, amikor azt állította, hogy a rousseau-i állam valójában nem szerződésen, hanem egy már eleve létező szubsztanciális homogenitáson alapul. A következőkben először Rousseau-nak a német gondolkodási hagyományban beöltött szerepét vázoljuk, majd rátérünk Schmitt Rousseau-értelmezésére, mely szerint a társadalom nem szerződésen, hanem homogenitáson alapul. Szót ejtünk a procedurális Rousseau-értelmezésről, bővebben taglaljuk a szubsztanciális homogenitáson alapuló Rousseau-értelmezést, amely szerint az általános akarat meghatározása és a társadalom alapja/kezdeté sem procedurális jellegűek, majd rátérünk a politikai közösség szubsztanciális és procedurális megalapozásainak Rousseau-nál megfigyelhető paradox összeegyeztetési kísérletére, végül Rousseau reprezentációfogalmát érintjük.

I. ROUSSEAU A NÉMET GONDOLKODÁSBAN

A 19–20. századi német gondolkodók demokráciaértelmezésére kétségkívül Rousseau hatott a legerősebben:¹ egyesek egyenesen azt állítják, hogy a francia teoretikus reprezentáció- és parlamentellenessége lenne a német parlamentarizmuskritika ősforrása (Fraenkel 1991. 212, 312 skk.; Durner 1997. 11). Két-

¹ Rousseau reprezentációellenes elképzeléseinek gyökerét sokan vizsgálták már, és különféle eredményre jutottak – megnyugtatóan lezárható eredmény nélkül. Általános recepciótörténet: Jaumann 1994.

ségekívül igaz, hogy Rousseau demokráciaértelmezésébe nem nagyon fért bele a politikai reprezentáció kérdése. Demokrácia és reprezentáció, demokrácia és parlamentarizmus kizárják egymást Rousseau-nál. Németországban ez a reprezentációellenes gondolkodásmód nemcsak konzervatív szerzők rémképeként jelenik meg: a német baloldali szerzők gondolkodásában ugyanis mélyen gyökeret eresztett (Durner 1997. 13). A közvetlen demokráciát preferáló baloldali szerzők szerint a politikai reprezentáció intézményei (így a parlament is) maximum a nép kötött mandátummal rendelkező albizottságai lehetnek: ennek megfelelően a nép tulajdonképpen önmagát kormányozza a parlamenten keresztül.² Ez az elgondolás, amely a reprezentációra építő burke-i elképzelésekkel szemben sokkal inkább a rousseau-i politikafelfogás mellett teszi le a voksát, igen erősen meghatározta a német gondolkodást. A *parlament* nem a különféle érdekek kiegyensúlyozásának a terepe, hanem a *hiposztázált nép egységes akaratának megtestesítője* (Fraenkel 1991. 21). Schmitt sem véletlenül hivatkozik Rousseau-ra a húszas évek közepén írott tanulmányában: Schmitt szerint a közvetlen demokrácia rousseau-i válfaja nem más, mint az akklamáción alapuló demokrácia (Schmitt 1927. 34). Demokrácia és parlamentarizmus összeegyeztethetlensége a konzervatív oldal egyik alaptételévé vált a 19. századi német gondolkodásban.

II. SCHMITT ROSSEAU-ÉRTELMEZÉSE: A TÁRSADALOM NEM SZERZŐDÉSEN, HANEM HOMOGENITÁSON ALAPUL

Bár a német konzervatív gondolkodási hagyományban sokan egy az egyben átvették Rousseau demokráciaértelmezését, és éppen emiatt látták a demokráciát fenyegető rémképnek, a Schmitt–Rousseau viszony korántsem olyan problémamentes, mint ahogyan azt sokan látni vélik. A Schmitt-szakirodalom túlnyomó többsége úgy ítéli meg, hogy Schmitt legnagyobb hibája éppen az volt, hogy a

² Ezért kérdőjelezhető meg az a Thiele-, Kaufmann- illetve Fralin-féle értelmezés, mely szerint Rousseau is a liberális hatalommegosztás tanát képviselné (Kaufmann 1988. 181 skk.; Thiele 2003. 124, 136; Fralin 1978. 116 és 97). Rousseau ugyan megkülönbözteti a kormányzatot a főhatalomtól, csakhogy a kormányzat szerepe mindössze a végrehajtás: a kormányzat a nép egy albizottsága. Nem szerepe kordában tartani a törvényhozó hatalmat, illetve fékeket és ellensúlyokat képezni vele szemben (*Társadalmi szerződés* III. 1). Rousseau kifejezetten elválasztja egymástól a törvényhozó és végrehajtó hatalmat (III. 16), és esakis egyirányú hatást enged meg: a végrehajtó hatalomnak az általános akaratot kell végrehajtania, annak kialakításában nem vehet részt, nem veheti át az általános akarat szerepét. „Így a fejedelem uralkodó akarata nem más vagy nem szabad, hogy más legyen, mint az általános akarat vagy a törvény” (*Társadalmi szerződés* III. 1, Rousseau 1978. 525).

Rousseau műveinek elemzése során az 1959-es összkiadás szövegére támaszkodtam (Rousseau 1959), az idézetek az eddigi legteljesebb magyar nyelvű válogatás szövegén alapulnak (Rousseau 1978), a továbbiakban azonban eltekintek a francia és a magyar változat oldalszámainak párhuzamos megadásától, és a magyar fordítás oldalszámait is csak egyenes idézetekhez, vagy adott szöveghelyen előforduló kifejezésekhez adom meg. Egyéb esetekben a magyar cím és a fejezetszámozás alapján utalok a művek egyes részeire.

rousseau-i fogalomrendszeren belül maradt, és nem volt képes a demokrácia-értelmezés modernebb válfaját magáévá tenni. Ebből persze az is következik, hogy nemcsak a schmitti identitásfogalmat, hanem annak ellentétpárját, a reprezentáció fogalmát is a rousseau-i fogalmi rendszeren belül értelmezik (Pethő 1993. 132; Adam 1992). Pedig Schmittnek a rousseau-i közvetlen demokráciához fűződő viszonya nagyon is ambivalens. (Erre lásd Schmitt kritikus megjegyzéseit Rousseau-val kapcsolatban: Schmitt 1926; Schmitt 1928.)

Lássuk, miként viszonyul Schmitt Rousseau demokráciafogalmához. Schmitt demokráciafogalma az azonosság, identitás, homogenitás fogalmain alapul. A cselekvőképes politikai egységként tételezett nép, azaz a nemzet önmagával azonos. Schmitt azt is állította, hogy ezen meghatározást alapvetően Rousseau fogalmazta meg a legtisztábban (Schmitt 1927. 51; Schmitt 1926. 19 sk.; 34; Schmitt 1928. 214). Schmitt szerint az identitásra alapuló politikai egység (állam) létrejöttéhez nincs szükség szerződésre, hiszen az már eleve egy homogén politikai egység, amelyen belül nincsenek pártok és felek, amelyek szerződhetnek egymással. A politikai egység, az *állam* alapja *nem a társadalmi szerződés*, hanem a *homogenitás*, az akaratok azonossága (*volonté general*). Schmitt értelmezésében a rousseau-i általános akarat nem tévedhet, maximum nem ismeri fel a többség – ezt maga Rousseau is így látja (*Társadalmi szerződés* II. 3).

Csakhowy Schmitt szerint Rousseau rendszerében a polgári társadalom tagjai nem azért engedelmeskednek a többség által kiderített *általános akaratnak*, mert az a többség akarata, hanem azért, mert a szerződő emberek *akaratának* szubsztanciális *azonossága* olyan nagy, hogy már eleve mindenki ugyanazt akarja (Schmitt 1928. 229). A *volonté general* ezért Schmitt Rousseau-értelmezésében sem lenne más, mint a közérdek, a *közjó szubsztanciális fogalma*, azaz nem valami előre nem definiált akarat, hanem jól körülírható közérdek. A *társadalmi szerződés* Schmitt Rousseau-értelmezésében azért *felesleges*, mivel Rousseau rendszerében a szerződni készülő felek már eleve ugyanazt a szubsztanciálisan meghatározott közérdeket akarják, azaz e tekintetben már a *szerződéskötés előtt is homogének*. Schmitt szerint Rousseau-nál a homogenitás alapja a közös érdek azonos módon való értelmezése, a *közjó azonos* felfogása.

Schmitt ezért maga is *körben forgó* érvelésnek tartja Rousseau érvelését: a társadalom homogenitását a társadalmi szerződés teremtené meg, mindazonáltal a szerződés létrejöttéhez már eleve egy homogén közösséget, a közjó azonos értelmezését (általános akaratot) valló egyének közösségét kell feltételezni.³ A nagy törvényhozó ugyan megfogalmazhatja a közös érdeket, ám az önérdeküket néző

³ Schmitt 1922. 128; Schmitt 1928. 274. Fralin egy másik szöveghely (*Társadalmi szerződés* IV. 2) kapcsán ír a rousseau-i tautológiáról: miközben Rousseau azt állítja, hogy az általános akarat azonos a többség akaratával, ugyanakkor azt is mondja, hogy *azzal a feltételezéssel* kell élnünk, hogy a „szótöbbségben még fellelhető az általános akarat valamennyi jellegzetessége; ha nem lelhető fel benne, úgy bármit válasszanak, nincs többé szabadság” (*Társadalmi szerződés* IV. 2. Rousseau 1978. 573–574; Fralin 1978. 78).

emberek nem biztos, hogy azt megszavazzák: lehet, sőt valószínű, hogy inkább saját partikuláris érdekeiket nézik, s nem sikerül a közérdek, az általános akarat szerint szavazniuk. Persze ez nem is sikerülhet, hiszen csak akkor tudnák megszavazni az általános érdeket, ha már a társadalmi szerződést elfogadva elismernék, hogy az általános akaratnak kell érvényesülnie. Schmitt meg is jegyzi, hogy Rousseau maga is látta ezt a nehézséget, érzékelte, hogy az okozatnak kellene okká válnia ahhoz, hogy a társadalmi szerződés egyáltalán létrejöhessen (Schmitt 1922. 128; *Társadalmi szerződés* II. 7). Rousseau szerint éppen emiatt a körbenforgás miatt van szükség egy magasabb entitásra (Istenre), akinek a nagy törvényhozó a szájába adja a társadalmi szerződés alaptörvényét. Magyarán, a szerződést nem azért fogadják el a felek, mert belátják, hogy mi a közérdek, vagy azért, mert a törvényhozó ráébreszti őket arra, hogy mi is az általános akarat, hanem azért, mert azt Isten így határozta meg.⁴ Schmitt nyíltan ki is mondja: a rousseau-i társadalom alapja nem procedurális jellegű, nem az előre meg nem határozott akaratok összeadásával és a többségi elvvel azonos, hanem egy minőségen/kvalitáson, az ókori értelemben vett *vertun* (erkölcs/szokás), a *közjó azonos* felfogásán alapul (Schmitt 1922. 123; Schmitt 1928. 252).

Schmitt lényegi kritikája szerint tehát Rousseau-nál a szerződés csak liberális álarc, amely inkonzisztenssé teszi Rousseau demokráciafelfogását (Schmitt 1926. 19; Schmitt 1928. 229, 274). Schmitt kritikusi ugyanakkor általában azt vetik a szemére, hogy Schmitt a rousseau-i közérdek/általános akarat fogalmát *szubsztanciális* értelemben kezeli, miközben Rousseau mind a társadalom megalapítását, mind pedig az annak működését szavatoló általános akarat meghatározását *procedurális* módon képzei el. Az alábbiakban annak járunk utána, hogy Schmitt értelmezi-e helyesen Rousseau-t, vagy pedig a procedurális Rousseau-értelmezést képviselő Schmitt-kritikusok.

III. A PROCEDURÁLIS ÉRTELMEZÉS

Első olvasatban valóban úgy tűnik, hogy a rousseau-i elképzelés teljes mértékben *procedurális*: mind a *társadalmi szerződés*, mind a társadalom fennmaradását szavatoló *általános akarat* meghatározása önkéntes formális aktuson (*beleegyezés*en, illetve *többségi szavazás*on) alapul. Látni fogjuk, hogy mindez nem így van,

⁴ *Társadalmi szerződés* II. 7. Nem alaptalanul vonja kérdőre Schmitt Rousseau-t: mi van akkor, ha mindenezek ellenére sem fogja a nép szavazatával támogatni a nagy törvényhozó javaslatait? Akkor nem tud mit tenni, ebben az esetben nem valósulhat meg az általános akarat, a közérdek. A nagy törvényhozónak ugyanis nincs hatalma jogi értelemben a nép felett. A diktátornak ugyan van hatalma, de a komisszárius diktátor nem adhat új törvényt, csak a régit állíthatja helyre, amelynek része volt maga is. Ha a nagy törvényhozó új törvényadó jogát és a komisszárius diktátor hatalmát összeadnánk, akkor lehetne szuverén diktatúráról beszélni (Schmitt 1922. 128).

ám ahhoz, hogy megértsük a félreértelmezéseket, előbb azt kell megvizsgál-nunk, hogy mely szöveghelyekre alapozzák a Rousseau-interpretátorok azt az állításukat, hogy Rousseau a társadalom megalapítását (társadalmi szerződés) és működését (az általános akarat meghatározását) is tisztán *procedurális* módon képzei el.

A *társadalmi szerződés procedúrájára* azért van szükség, mert a Rousseau által korábbi műveiben megrajzolt (csak pozitív jelzőkkel illetett) természeti állapot ellenétben a *Társadalmi szerződés* természeti állapotában az emberek egyszer csak elértek egy olyan pontra, amikor az egyén ereje már nem elég ahhoz, hogy a fennmaradását veszélyeztető akadályoknak ellenálljon.⁵ „Felteszem, hogy a természeti állapotban élő emberek elértek arra a pontra, ahol a fennmaradásukat veszélyeztető akadályok ellenállása már nagyobb, mint az erő, amelyet az egyén képes kifejteni, hogy fenntartsa magát ebben az állapotban. Akkor ez az eredendő állapot nem maradhat fenn tovább, s kipusztulna az emberi nem, ha nem változtatná meg létezésének módját” (*Társadalmi szerződés* I. 6. Rousseau 1978. 477). Magyarán a természeti állapotban kipusztulásra lennének ítélve az emberek, *hacsak* nem teremtenek új erőt saját maguknak mint egyéneknek (erre nem képesek), vagy nem adják össze erejüket (erre viszont van módjuk). A természeti állapot ugyan nem mindenki harca mindenki ellen, ám nem is leányálom.⁶ Mivel azonban sem természet adta hatalma (mint a szülőnek a gyerek felett), sem pedig az erősebb jogán nincs hatalma egyetlen felnőtt embernek sem a másik felett, így Rousseau nem lát más megoldást: csakis az önkéntes akaraton alapuló társadalmi szerződést (*Társadalmi szerződés* I. 4–5). Csakis ez alapozhatja meg a társadalmat.⁷ A társadalmi szerződés, amelynek „*ki-nyilvánításától* kapja egységét” a szerződő felek közössége, nem más, mint hogy elfogadják: minden személy az általános akarat irányítása alatt egyesül. Ebben az értelemben valóban úgy tűnik, hogy a társadalom egy *procedúrán*, a társadalmi szerződésen alapul (*Társadalmi szerződés* I. 6).

⁵ Az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről* című esszében felvázolt természeti állapot és a *Társadalmi szerződés*-ben leírt természeti állapot közötti igen jelentős eltérésekről lásd Herb 2000a. 40 skk. Korábbi kommentátorok azonban nem éles ellentétet láttak a két mű között, hanem a társadalmi szerződés okának leírását vélték megtalálni az *Értekezésben*, lásd Derathé 1950.

⁶ *Társadalmi szerződés* I. 7. A természeti állapotban nem az igazságosság eszméje uralkodik: „mivel a természet nem torolja meg az igazság törvényein esett sérelmeket, ezért a törvények hiábavalók az emberek között, a gonosz csak hasznot húz belőlük, s az igaz ember csak kárt szenved miattuk, mert mindenkivel szemben betartja őket, vele szemben pedig senki sem tartja be. Tehát megállapodásokra és törvényekre van szükség, amelyek összekapcsolják a jogokat a kötelességgel, és lehetővé teszik, hogy az igazság elérje célját” (*Társadalmi szerződés* II. 6. Rousseau 1978. 500).

⁷ A Rousseau-i társadalmi szerződés hobbesiánus, amennyiben nem a létrehozott szuverén és az egyének között kötötték a szerződés, hanem a szerződő felek egymást közt kötik azt, ám egyben nem hobbesiánus, amennyiben nem egy szuverénre/képviselőre ruházzák rá visszavonhatatlanul saját erejüket és akaratukat a szerződő felek, hanem a közösség egészére ruházzák át a hatalom: mindenki az általános akarat irányítása alá kerül. (Kersting 2000. 56 skk.)

Thiele szerint is arról van szó, hogy Rousseau a társadalom megalapítását és működését tisztán procedurális módon képzei el. Thiele szerint a nép az *általános akaratot* nem megtalálja, az általános akarat nem valami eleve adott szubsztanciális közjófelfogás, amiben egyet kellene érteniük, hanem azt mindezekelőtt létre kell hozni éppen egy procedúra, a *szavazás* révén. Thiele megglátása szerint Rousseau nem számolja fel a különféle partikuláris akaratokat, hanem egy ideális vita eredményeként, a partikuláris részakaratok legkisebb közös nevezőjének tételezi az általános akaratot (Thiele 2003. 25). Kétségkívül igaz, hogy van olyan passzusa a *Társadalmi szerződésnek*, amely ezt az interpretációt támasztaná alá:⁸ ezen passzusok szerint Rousseau a társadalom megalapítását (társadalmi szerződés) és fenntartását (a közjő/az általános akarat) is *procedurális* módon alapozza meg (Thiele 2003. 153, Habermas 1996. 161 skk.; Preuß 2001. 159). Mindazonáltal az alábbiakban azt próbálom meg bizonyítani, hogy Schmitt helyesen értelmezi Rousseau-t, amikor azt állítja róla, hogy társadalmi egy már elve meglévő homogenitásra, a közjő azonosan felfogott koncepciójára alapul.

IV. A SZUBSZTANCIÁLIS HOMOGENITÁSON ALAPULÓ ÉRTELMEZÉS

Az alábbiakban azt mutatom meg, hogy az *általános akarat* meghatározása *nem procedurális* jellegű, hanem szubsztanciális, ezért a rousseau-i társadalom is valami szubsztanciális közjófelfogáson, az akaratok azonosságán, ilyen értelemben pedig *homogenitáson* alapul. Sőt ebből kifolyólag a társadalmi szerződés sem pusztán formális eljárás, amihez bárki csatlakozhat: a társadalmi szerződést eleve olyanok fogadják el, akik azonos szubsztanciális közjófelfogást vallanak. Hogy ezt megértsük, tulajdonképpen visszafelé kell elindulnunk érvelésünk során: feltételezzük, hogy a társadalmi szerződés valóban pusztán procedurális jellegű, sőt azt is, hogy az általános akarat kiderítésének módja is az. Amint azonban kiderül, hogy ez utóbbi nem formális, hanem szubsztanciális, úgy az visszahat a szerződésre is, azaz csak olyanok csatlakoznak a szerződéshez, akik elve ugyanazt a szubsztanciális közjófelfogást vallják. A társadalom alapja tehát ilyen értelemben a homogenitás lesz. Nézzük az érvelést.

⁸ „De ha a különös akaratokból elvesszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másikkal, márpedig ezek a különbségek kölcsönösen megsemmisítik egymást, úgy a kivonás eredményeként az általános akarat marad fenn” (*Társadalmi szerződés* II. 3. Rousseau 1978. 492).

1. Az általános akarat meghatározása nem procedurális

A társadalom, amelyet a *társadalmi szerződés létrehozott*, csak *akkor marad fenn*, ha az *általános akarat* a törvényhozás/szavazás révén *megnyilvánul*. Csakhogy a Rousseau-i szövegből kiderül, hogy az általános akarat nem azonos a szavazás útján létrejött többség akaratával, hanem valami olyasmi, ami már a szavazás előtt és attól függetlenül is létezik: az általános akarat valami *szubsztanciális*, az általános akarat/közjő független a szavazás kimenetelétől. Lássuk, miért.

Kiinduló kérdésünk az, hogy vajon *elválasztható-e* egymástól a *társadalmi szerződés* megkötésének aktusa és a társadalom működését biztosító *törvények meghozatalának aktusa*, azaz a társadalom létrehozatala és annak fenntartása-működése? Vajon van-e olyan állapot, amelyben csak létezik, de nem működik a társadalom, amelyben *nem nyilvánít akaratot*? Meglátásunk szerint a lét és akaratnyilvánítás nem választható el egymástól. Arra vonatkozólag azonban, hogy milyen *procedúra*/eljárás segítségével deríthető ki az általános akarat szubsztanciája/tartalma, ugyancsak *ellentétes megoldásokat* javasol Rousseau.

A társadalmi szerződés *procedurálisnak* tűnő része ugyan valóban csak annyit állít, hogy a társadalomban a közérdeknek/*általános akaratnak* kell alávetni a saját partikuláris akaratomat. Csakhogy ezen *elvet* meg is kell valósítani, *működtetni* kell, ki kell deríteni, hogy mi az általános akarat, ahhoz, hogy a társadalom fennmaradjon. A társadalmi szerződés még csak életet adott a társadalomnak,⁹ ám *népként* fennmaradni csak akkor tud, ha végre is hajtja a társadalmi szerződésben foglalt elvet, ha mozgást és *akaratot* ad magának a törvényhozás révén, amikor dönt (*Társadalmi szerződés* II. 7). A nép a *társadalmi szerződést követően*, a *törvények létrejötte előtt még csak „születőben van”*, ahogy fogalmaz maga Rousseau (*Társadalmi szerződés* II. 7), hiszen „az az aktus, amelynek révén [a társadalom] *kialakul* és összeáll, még nem határozza meg, mit kell tennie, hogy *fennmaradjon*” (*Társadalmi szerződés* II. 6. Rousseau 1978. 500). Ahogy maga Rousseau írja: „[a] törvények voltaképpen csak feltételei a polgárok társulásának” (*Társadalmi szerződés* II. 6. Rousseau 1978. 502). Ha nincsenek törvények, akkor nincs társadalom. A társadalom alapvetően azokon a törvényeken alapul, amelynek elfogadását előre (még mielőtt tudták volna, hogy mik lesznek a törvények) rögzítették a felek, hiszen elfogadták, hogy minden törvényt a szerződő felek maguk hagynak jóvá. A *társadalmi szerződés* megkötését követően a kérdés tehát az, hogy milyen *törvények* szerint éljenek, mik lesznek az „*általános akarat megnyilvánulásai*”, azaz mik lesznek a társadalom alaptörvényei (*Társadalmi szerződés* II. 5). A társadalmi szerződés *megvalósítása*, azaz a *társadalom működése és fennmaradása*, a *törvényadás két elemből* áll össze, amelyeket Rousseau összemos: egyrészt az *általános akarat*/törvények *mibenlétének meghatározásából*, másrészt azok *szavazás* útján történő *jóváhagyásából*.

⁹ Ettől válik a nép néppé: *Társadalmi szerződés* I. 5.

Első pillanatban úgy tűnik, Rousseau azt állítja, hogy az általános akarat mi-benlétét a szavazás útján megállapított többség akarata határozza meg (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Egyik definíciója szerint az általános akarat a többség szavazás útján megállapított akarata lenne (*Társadalmi szerződés* IV. 2). A szavazás elve (a többségi elv) azonban Rousseau szerint is azt *feltételezi*, hogy a szótöbbség elvében még fellelhető az általános akarat (közérdek) valamennyi jellegzetes-sége, mert ha nem lelhető fel benne, akkor bármi is legyen a többség akarata, bárhogy is szavazzanak, nincs többé szabadság (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Ez az érv, ahogy arra már többen rámutattak, szintén körben forgó érv (Fralin 1978. 78): miközben Rousseau azt állítja, hogy az általános akarat azonos a többség akaratával, ugyanakkor azt is mondja, hogy azzal a *feltételezéssel* kell élni, hogy a „szótöbbségben még fellelhető az általános akarat valamennyi jellegzetessége; ha nem lelhető fel benne, úgy bármit válasszanak, nincs többé szabadság” (*Társadalmi szerződés* IV. 2. Rousseau 1978. 573–574).

Rousseau tehát csak *feltételezi*, hogy a többség akarata azonos lesz az általános akarattal, de másutt belátja, hogy gyakran még ez sem valósul meg, mert lehet, hogy a nép nem a szükséges ismeretek birtokában határozott, így a szavazáson a többség által támogatott javaslat mégsem az általános akarat lesz, nem a közérdeket tükrözi.¹⁰ Az általános akarat így nem deríthető ki szavazás útján, hiszen könnyen lehet, hogy még a többség is téved annak megítélésében, hogy az elő-terjesztett törvény valóban az általános akaratnak, vagyis a közérdeknek felel-e meg. Rousseau maga is önellentmondásos: bizonyos helyeken azt állítja, hogy a nép nem tud cselekedni önmaga érdekével ellentétesen (*Társadalmi szerződés* I. 7), tehát amit a nép akar, az mindig helyes, más helyeken viszont azt mondja, hogy még az általános akaratot is meg lehet téveszteni.¹¹ Schmitt egyértelműen az elsőre hivatkozik (Schmitt 1922. 120; Schmitt 1928. 235), Schmittet cáfolandó viszont Thiele éppen a második helyre, mivel meglátása szerint Rousseau-nál a *volonté general* mindössze egy soha el nem érhető ideál, amely azonban *Orientierungshilfe*ként ott lebeghet az emberek szeme előtt.¹² Rousseau tehát

¹⁰ „[...]az általános akarat mindig az igazság pártján van és mindig a köz hasznára törekszik; az azonban nem következik [ebből], hogy a nép határozatai mindig ugyanilyen helyesek” (*Társadalmi szerződés* II. 3. Rousseau 1978. 492).

¹¹ Azaz a közérdek kérdésében sem biztos, hogy a helyes választ adja az általános akarat (magyarán az általános akarat ugyan nem tévedhet, de az lehet, hogy az emberek azt nem ismerik fel). *Társadalmi szerződés* II. 3, 12.

¹² Thiele 2003. 151. Kétségtől igaz, hogy Rousseau nagyon is realiztikusan látta a helyzetet. Jó példa erre a *Társadalmi szerződés* azon része, amelyben azokat a feltételeket sorolja, hogy egyáltalán mely népnek lehet új alkotmányt adni (II. 7–10). Szintén jó példa Rousseau realiztikus látásmódjára az a megjegyzése, hogy ugyan az ideális állapot az, ha nincsenek pártok a társadalomban, de ha egyszer már vannak, akkor viszont számukat szaporítani kell és a pártok közti egyenlőtlenségeknek elejét kell venni. Sőt a nagy törvényhozó szükségessége (*Társadalmi szerződés* II. 6) legalább annyira Rousseau realitásérzékről tanúskodik, mint az a kitétel, hogy a nép gyakorlatilag soha sincs az általános akarat meghatározásához szükséges ismeret birtokában (*Társadalmi szerződés* II. 3).

egyáltalán nem olyan egyértelmű ebben a kérdésben, ahogy azt Schmitt, avagy az őt cáfolni igyekvő Thiele állítja.

Pontosan ez az a hely azonban, ahol jól láthatóvá válik, hogy a schmitti értelmezés megállja a helyét. Ezen a helyen derül ki, hogy az általános akarat/törvény mibenlétének meghatározása valójában nem kötődik a szavazás eljárásához (procedúrájához). Rousseau azt mondja ugyanis, hogy a szavazáskor a népgyűlésen résztvevőknek nem azt kell megvizsgálniuk, hogy ők maguk helyeslik-e a törvényjavaslatot, nem vitatkozva/diszkutálva jutnak el az általános akarat megfogalmazásához, hanem azt kell mindössze megvizsgálniuk, hogy a javaslat *megfelel-e* a már valamilyen formában *eleve létező*, így a közösség tagjait összekötő *általános akaratnak* (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Az általános akarat nem egy vita következményeként születik meg. Rousseau kifejezetten azt állítja, hogy minél nagyobb az egyet nem értés a népgyűlésen, annál kevésbé valósulhat meg az általános akarat (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Rousseau nem azzal számol, hogy a szavazás előtt érvelnének egymással szemben a népgyűlés résztvevői. Mindössze arról van szó, hogy együtt, nyilvánosan adják le otthon már meghozott döntésüket.¹³ Az általános akarat meghatározásához ily módon már nem is lenne szükség egy gyűlésre, pláne nem egy olyanra, amelyben vitatkoznak a felek. Elég lenne nyilvánosan leadni a szavazatukat.¹⁴

Ez az általános akarat azonban nem más, mint a közjó egy bizonyos *szubsztanciális* felfogása, hiszen „az akarat nem annyira a szavazatok számától, mint inkább a szavazókat egyesítő közös érdektől válik általánossá [*volonté general*]” (Riley 2000. 122, 129; *Társadalmi szerződés* II. 4. Rousseau 1978. 496). Az általános akarat eszerint a *második* meghatározás szerint „mindig az igazság pártján van és mindig a *köz hasznára* törekszik”, még akkor is, ha a többség akarata, a nép határozatai nem mindig helyesek (*Társadalmi szerződés* II. 3). Ahogy arra a modern interpretátorok zöme is felhívta a figyelmet, ebben az értelemben az *általános akarat nem egy procedurális jellegű aktus végeredménye*, hanem már a bármiféle procedúra előtt eleve létező, szubsztanciálisan meghatározott (Riley 2000. 122, 129; Roels 1969. 32 sk., 35 sk.; Fetscher 1960; Kersting 1994. 165 skk.; Kersting 2000. 9 skk.). Az általános akarat/törvény ezen *második* definíciójából

¹³ Herb 2000b. 172 sk. Kaufmann ugyanakkor arra a passzusra hívja fel a figyelmet, amelyben Rousseau az egyszerű éljenzést (acclamation) a bálványozással azonosítja (*Társadalmi szerződés* IV. 2.) Kaufmann 1988. 159.

¹⁴ Ezzel viszont elvész a publicitás fontossága is: magányomban átgondolva a dolgot, ugyan citoyenként gondolkozva, de mégsem a *nyilvánosságban* hoznom meg döntésemet. Ezzel tökéletesen ellentétes Schmitt nyilvánosságfogalma, amely a nép fogalmával elválaszthatatlanul egybekapcsolódik (Schmitt 1928. 243 skk.). Mindazonáltal a szavazás nyilvánosságának kérdése Rousseau számára is fontos volt (*Társadalmi szerződés* IV. 4). Azért volt lényeges, mert így mindenki szégyellte, ha „többek szeme láttára igazágtalan ügyre vagy méltatlan személyre adta le szavazatát”. Azaz: a köztársaságot egyben tartó erény fenntartásában volt nagy szerepe a nyílt szavazásoknak. Ha nem nyílt a szavazás, akkor a szavazatokkal üzérkedni kezdenek, a helytelenül szavazók nem kerülnek szégyenpadra, az erény pedig elvész.

viszont az következik, hogy mibenlétének megállapításához *nem feltétlenül van szükség szavazásra*: a magánérdekek közös vonását, a közérdeket (amely elvileg az összes magánérdek legkisebb közös nevezője lesz) egy egyszerű szemlélő is meg tudná állapítani.¹⁵ Ehhez *nem kell szavazás*, mindössze a magánérdekek pontos ismerete szükséges. Az általános akarat/törvények megvalósítása, létrejötte kérdése kapcsán így kiderül: az *általános akarat vagy törvény meghatározása nem egy procedúrához kötődik*, pontosabban fogalmazva: a szavazás procedúrája nem biztosítja azt, hogy valóban az általános akarat érvényesül (*Társadalmi szerződés* II. 3; IV. 2). Márpedig a *társadalmi szerződésben* csak azért mondtunk le önös érdekeinkről és jogainkról, hogy a társadalmi szerződés révén létrejött közösség tagjaként továbbra is csak azoknak az előírásoknak/törvényeknek engedelmeskedjünk, amelyeket mi hagyunk jóvá.¹⁶

2. A társadalom alapja/kezdeté sem pusztán procedurális jellegű

Ha a társadalom megalapozása a társadalmi szerződésben valóban *procedurális* jellegű, akkor is fennáll még az a kérdés, hogy a társadalom működéséhez/fennmaradásához szükséges törvények, az *általános akarat meghatározása* valóban *procedurális jellegű-e*? Mi van akkor, ha a *procedurális* társadalmi szerződéssel *nem* egy *procedurális* jellegű, hanem egy *szubsztanciális* általános akaratot/közérdeket fogadtam el? Mi van akkor, ha az általános akarat pontos *tartalmának kiderítése* egyáltalán *nem procedurális* jellegű? Vajon nem arról van-e szó, hogy a társadalmi szerződéshez való önkéntes procedurális társulással is egy *szubsztanciális közérdekfogalomhoz* csatlakoztak a szerződő felek? Ezzel azt állítjuk, hogy a társadalmi szerződést elfogadó felek a közérdek egy bizonyos *szubsztanciális koncepcióját* támogatják, azaz már a *társadalmi szerződés megkötése előtt is homogén* módon gondolkodtak. Ennek a szubsztanciának, törvénynek, közérdeknek a mibenlétét nem a nép csupasz akarata, hanem csak egy *nagy törvényhozó* tudja pontosan *megállapítani*: ő látja, mi a köz érdeke, minek kellene törvénynek lennie.¹⁷ A vak tömeg nem ismeri fel a közérdeket / törvényt / általános akaratot, a közérdeket egy

¹⁵ Bizonyos helyeken úgy tűnik, mintha Rousseau a különös akaratokból elvonná azt, ami különössé teszi, és ily módon lehetne megkapni az általános akaratot. Természetesen a *volonté de tous* és a *volonté general* különbsége azt feltételezi, hogy ez utóbbi több mint az egyes akaratok összege. Úgy tűnik, hogy inkább a legkisebb közös nevező lenne ebben az értelmezésben az általános érdek (*Társadalmi szerződés*. II. 3).

¹⁶ Rousseau két elemet próbál (sikertelenül) összekombinálni: egyrészt az általános akarat szigorúan procedurális meghatározását, másrészt azt akarja biztosítva látni, hogy a szavazás eljárása során mégis csak egy bizonyos eredmény valósuljon meg. Hogy ezt a kettőt mennyire nehéz egybegyűrni, később részletesebben kifejtjük.

¹⁷ *Társadalmi szerződés* II. 7. Bizonyos értelmezések szerint a nagy törvényhozó azonban nemcsak a születőben lévő nép törvényeit adná, hanem a már ténylegesen létező népnek is ő mutatná meg a jóváhagyandó törvényeket. Gagnebin 2000. 136; Herb 2000a. 172.

a társadalmon kívül álló nagy törvényhozó tudja csak pontosan megállapítani (*Társadalmi szerződés* II. 6). Ha ugyanis nem procedurális módon deríthető ki az általános akarat tartalma, hanem valamilyen értelemben az eljárástól függetlenül létezik, akkor ez azt jelenti, hogy a társadalmi szerződésbe egy szubsztanciális elemet emeltek be, amikor a felek beleegyeztek abba, hogy az általános akaratnak vetik alá magukat. A kérdés így a következő: ha nem procedurális módon derül ki, hogy mi az általános akarat, ha nem igaz az a tézis, hogy a szerződés megkötésekor egy üres, szubsztancia nélküli általános akatról beszél Rousseau, akkor vajon mi módon határozható meg, hogy mit is tartalmaz ez az általános akarat?

És itt érünk el a *lényegi* ponthoz. Ahogy fentebb láttuk, a társadalmi szerződés megvalósítása, azaz a társadalom működése és fennmaradása, a törvényadás két elemből áll össze: egyrészt az *általános akarat / törvények* mibenlétének meghatározásából, másrészt azok *szavazás útján történő jóváhagyásából*. Csakhogy bebizonyosodott, hogy a két elem nem fedi egymást, azaz az általános akarat mibenlétét nem a többség határozza meg, mivel csak és kizárólag a nagy törvényhozó látja teljes biztonsággal, hogy mi is az általános akarat / törvény (*Társadalmi szerződés* II. 3). Ha azonban a felek a nagy törvényhozóra bízzák a közérdek szubsztanciális meghatározását, akkor hiányzik még a fentebb említett másik elem: a társadalmi szerződés szerint ugyanis a felek csak olyan törvényeknek engedelmeskednek, amelyeket ők maguk hagytak jóvá. Rousseau is pontosan érzékeli a problémát: *mi van akkor, ha a nagy törvényhozó látja, mi a közös érdek, ám a felek mégsem azt szentesítik szavazatukkal*. Mi van akkor, ha a közösség képtelen maga megmondani, hogy mi a köz érdeke? Ha a közösség képtelen a köz haszna szerinti törvényeket önmagától meghozni, akkor miért ismerné fel abban az esetben, ha felmutatja azt neki egy nagy törvényhozó. Ráadásul az is igaz, hogy a nagy törvényhozó *nem kényszerítheti* a társadalom tagjait arra, hogy elfogadják az általa javasolt közérdeket/törvényjavaslatot, mivel a társadalmi szerződés szerint csak olyan törvényeknek kell engedelmeskedni, amelyet a társadalom maga adott önmagának.

Éppen emiatt kerül bajba Rousseau, de ezt maga is felismeri: ahhoz, hogy a nép jóváhagyja a nagy törvényhozó javaslatát, az okozatnak kellene okká lennie, a társadalom szellemének, azaz a kizárólagos közérdek-orientáltságnak, a *közjó azonos* felfogásának kellene érvényesülnie. „Hogy a születőben lévő nép követni tudja az államérend alapvető kívánalmait”, hogy a nép valóban a közérdeket foglalja törvénybe, és ne valami partikuláris érdeket, ahhoz az kellene, hogy már a törvények meghozatala előtt olyan legyen, amilyenné csak a törvények által kellene válnia: azaz fel kellene ismernie és jóvá kellene hagynia a közérdeket/törvényeket, miközben erre éppen a törvények tennék képessé (Roels 1969. 74; *Társadalmi szerződés* II. 7). Magyarán ahhoz, hogy a közösség szavazás útján szentesítse a nagy törvényhozó által törvénytervezetben megnevezett közérdeket, már eleve tudnia kellene, hogy mi is a közérdek, azaz már elve olyan – schmitti értelemben

homogén – módon kellene vélekednie a *közérdekről*/közjóról, hogy ezzel gyakorlatilag maga a szavazás is feleslegessé válna (Riley 2000. 119). Az egyetlen aktus így a társadalmi szerződés elfogadása vagy el nem fogadása lenne: ha nem fogadja el valaki a társadalmi szerződést, az azt jelenti, hogy nem ért egyet a nagy törvényhozó által meghatározott módon definiált szubsztanciális közérdek definíciójával.

Schmitt annyiban téved, hogy valójában *nem az általános akarat hozza létre a társadalmat: az csak működtetni fogja*. Abban viszont igaza van, hogy a *társadalmi szerződés és annak megvalósulása* csakis együttesen képesek szavatolni a *nép létét és fennmaradását*. Helytálló továbbá Schmitt azon megjegyzése, hogy a rousseau-i társadalom nem egy szerződésen, hanem egy már eleve meglévő homogenitáson alapul. Magyarán szólva *nem egy akarati–procedurális* aktus (társadalmi szerződés) a társadalom alapja, hanem egy olyan *közjókonceptió*, amelyet a társadalom minden tagja egységesen elfogad.

3. Rousseau paradoxonja

Rousseau nagy ívű terve tulajdonképpen az lett volna, hogy a politikai filozófiai két egymással kibékíthetetlen felfogását (a *procedurális* és *szubsztanciális* elvet) valahogyan mégiscsak kibékítse egymással. Míg az antik politikafelfogás abban gyökerezett, hogy az ember csakis a *közérdek azonos felfogásán* alapuló társadalomban/közösségben tudja kiteljesíteni magát, ezért az ember végső célja egyértelműen politikai/közösségi léte volt, addig a modern politikai teória kérdésessé teszi a politikai közösség létét: legitim közösségként csak azt a közösséget ismeri el, amely az egyének beleegyezésén alapul (Riley 2000. 115 skk.).

Rousseau arra kereste a választ, hogy hogyan lehetne garantálni, hogy az egyén szabad akarata csakis és kizárólag a közösség javát akarja, ne pedig sajátos, önző, partikuláris érdekeit, hogy az önkéntes társulás alapja ne a magánérdek, hanem a közérdek legyen? (Riley 2000. 117 skk.) Rousseau egyszerre akarta elérni, hogy önkéntes–akarati jellegű legyen a társadalom alapszövege (*procedurális* társadalmi alap), ám egyben azt is biztosítani akarta, hogy mindenki a közjó/közérdek koncepciójának egy bizonyos, a nagy törvényhozó által felmutatott koncepcióját fogadja el (*szubsztanciális* felfogás).¹⁸ Az önkéntes beleegyezés (akarati elem) azonban nem egyeztethető össze azzal, hogy előre megmondjuk, mibe kell beleegyeznie, melyik közjófelfogást *kell* magáévá tennie a szerződő feleknek.

Vállalkozásának lehetetlenségét egyébként maga Rousseau is észlelte, éppen ezért a *Politikai gazdaságtan*ban már egyértelműen a közös szokásokra, az

¹⁸ Az önkéntes csatlakozást, a belátást segíti a nagy törvényhozó. Az antik modellben ez a nagy törvényhozó (Lükurgosz, később Kálvin), aki mindeközben kívül áll a közösségen, rákényszerítheti akarátát (a törvényeket) a közösség utólagos beleegyezése nélkül is a közösségre. A *Társadalmi szerződés*ben viszont erre nincs lehetőség, mert Rousseau a két modellt próbálta kombinálni.

erkölcsök szövebe vésett törvényeire, a schmitti értelemben vett *társadalmi homogenitásra* alapozza a társadalmat (*Politikai gazdaságtan*. Rousseau 1978. 216). Ha a többi törvény (politikai, polgári, büntető) el is öregszik vagy kihuny,¹⁹ a közös *erkölcsök–szokások*, amelyek a *népalapítás* szellemét tartják ébren, mindig meg tudják újítani ezeket a kifáradt törvényeket (*Társadalmi szerződés* II. 12). Ezért írja Rousseau, hogy a társadalom valódi sarkköve, amelyre a többi törvény csak boltozatként épül, a közös szokások, az erény és a közös erkölcs (*vertu*) lesz.²⁰ Ahogyan a *Politikai gazdaságtan*ban írja, a jól kormányzott államban az általános akarat, azaz a nép által hozott törvény érvényesül, csakhogy „[h]a azt akarjátok, hogy teljesüljön az általános akarat, tegyetek róla, hogy a különös akaratok összhangban legyenek vele; s minthogy az erény nem más, mint a különös akarat összhangja az általános akarral, ezért hát [...] segítsétek uralomra az erényt” (*Politikai gazdaságtan*. Rousseau 1978. 216). A demokrácia így aztán csak akkor nyeri el értelmét, ha a nép nevelése révén *erényessé* válik, s nem a magánérdeket, hanem a közjót, mégpedig a közjó ugyanazon koncepcióját akarják a társadalom tagjai (Roels 1969. 65 skk.).

5. ROUSSEAU ÉS A REPRESENTÁCIÓ

Az tehát jól látható, hogy Schmitt demokráciaértelmezése az identitás-homogenitás rousseau-i fogalmában gyökerezik, azzal azonos. De vajon mi a helyzet Schmitt másik szervező elvével, a reprezentációval? Úgy tűnik, hogy Rousseau reprezentációról alkotott elképzelései sokkal egyértelműbbek, így az interpretációk irányvonalai sem annyira szerteágazók, mint például a *társadalmi szerződés* vagy még inkább az *általános akarat* értelmezése kapcsán. (A reprezentációról alkotott rousseau-i elképzelések változásának okairól lásd Fralin 1978. 134.) Rousseau így ír erről: „A képviselői eszme új dolog, a hűbéri kormányzattól, ebből az igazságtalan és abszurd kormányzattól származik, amely alatt az emberfaj lealjasult és szégyenletessé vált az emberi név” (*Társadalmi szerződés* III. 15. Rousseau 1978. 560).

Kiindulópontunk az az ismert rousseau-i tézis, hogy a főhatalom, az általános akarat gyakorlása *elidegeníthetetlen*, mégpedig elsősorban azért, mert ugyan „az uralmat át lehet ruházni, de nem az akaratot” (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rous-

¹⁹ A társadalom alapvetően négyféle törvényre épül: a politikai intézményeket, legkivált pedig a kormányzat formáját meghatározó törvények, a polgári törvények és a büntetőtörvények mellett létezik egy negyedik fajtája is a törvényeknek / általános akaratnak. Ráadásul ez a negyedik törvényfajta a legbiztosabb mind közül, mert a polgárok szívében lakozik. Rousseau ezt nevezi az *államok igazi alkotmányának* (*Társadalmi szerződés* II. 12).

²⁰ A nagy törvényhozónak még egy lehetősége van, amely kivezetheti a fenti paradox helyzettől a népet. Ha nincs meg a homogenitás, halhatatlan lények szájába adja javaslatait, s az istenek segítségével, az ő autoritásukra támaszkodva fogadtatja el a közérdeket szolgáló törvényjavaslatokat (*Társadalmi szerződés* II. 7).

seau 1978. 489). Az érv azon alapul, hogy az akarat nem tudja a jövőre vonatkozóan megkötni magát (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rousseau 1978. 489–490). Ez az indok azonban ebben a formájában első pillantásra merőben furesza és meglepő, sőt egyenesen inkonzisztens. Hiszen ha az akarat általában nem kötheti meg magát a jövőre vonatkozóan, akkor nemcsak arról van szó, hogy a főhatalom akarata nem ruházható át másra,²¹ hanem arról is, hogy senki sem tehet ígéreteket, nem köthet szerződést, mivel a jelenben nem tudhatja, hogy a jövőben valóban akarni fogja-e azt, amire a jelenben ígéretet tesz. (Már Guizot is ezzel az érveléssel kritizálta Rousseau-t. Lásd Guizot 2002, 288; Plamenatz 2000. 68 sk.) Ilyen szempontból érdekes Rousseau azon megállapítása is, hogy „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmeskedésre kényszeríteni; más szóval kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen” (*Társadalmi szerződés* I. 7. Rousseau 1978. 482). A megállapodás, az ígéret, hogy lemond szabadságáról a köz javára, ugyanis pusztán szó lenne, ha nem értenék bele a megállapodás betartásának kikényszeríthetőségét, ha nem *szankcionálnák* már a megállapodásban magában, a társadalmi szerződésben – akárcsak hallgatólagosan is, ahogy azt Rousseau érti – azt, ha nem tartja magát adott szavához valaki. Éppen emiatt ért bele egy *hallgatólagos megállapodást* a társadalmi szerződésbe Rousseau: *aki nem állja szavát, az kényszeríthető arra, hogy betartsa ígéretét*. Rousseau esetében persze ez némileg radikális megfogalmazásban kulminálódik, hiszen a társadalmi szerződésben a természeti szabadság feladásával az erkölcsi szabadság elnyerését vállaljuk, s ha mégsem tartanánk be a szerződést, és nem az általános akaratnak / törvénynek engedelmeskednénk, akkor a megállapodás hallgatólagos záradéka szerint kényszeríthetőek vagyunk arra, hogy ígéretünk szerint cselekedjünk.

Kérdéses tehát, hogy ez a kikötés (az akarat nem kötheti meg magát a jövőre vonatkozóan) mitől érvényes az egyének képviselőire, és miért ne lenne érvényes az egyénekből álló főhatalomra? Hiszen a főhatalom, s ezáltal a főhatalom tagjai, az egyének is ígéretet tesznek (önmaguknak), hogy a jövőben betartják a törvényeket. Az elidegeníthetlenségi tézist azonban valójában nem ez az érv támasztja alá. Az első érv, miszerint a képviselő nem biztos, hogy az én akaratomat képviseli, mivel arról állandóan konzultálnia kellene velem, inkább így értendő: lehet, hogy az ő akarata a szavazás pillanatában éppen egybeesik az általános akaratral, de semmi biztosíték nincs rá, mivel nem tudja megkötni saját akaratát a jövőre vonatkozóan.²² A biztosíték az lenne, ha minden kérdésben

²¹ Hiszen nem tudhatom, hogy a jövőben tényleg azt akarom, amit a képviselőm tesz, illetve fordítva: a képviselőm sem kötheti meg akaratát, hogy azt fogja akarni, amit most akar, amikor egybehangzik az ő és az én akaratom.

²² Kivéve, ha a kötött mandátumú képviselő szószegését azzal szankcionálják, hogy le kell mondani, ha nem az előre meghatározottak szerint akar-cselekszik. Rousseau éppen ezért a nagyobb kiterjedésű államokban, ahol praktikus okokból nem gyűlhet össze a nép, a kötött mandátumot irányozza elő. Lásd korzikai és lengyel alkotmánytervezetét.

megkérdezné a népet, csakhogy ekkor már nem beszélhetünk reprezentációról, mivel akkor már nem is a képviselő, hanem maga a nép nyilatkozik meg. Ha az akaratot reprezentálják, akkor az azt jelenti, hogy a képviselő nem kérdezte meg a népet: mivel ha megkérdezi, akkor nem reprezentál, hanem az általános akarat megnyilatkozik, azaz önmagával azonos (*identitás*) (Roels 1969. 41).

A *másik érv* szerint azonban azért nem idegeníthető el a szuverenitás / az általános akarat, azért nem képviselheti más a mi érdekeinket / akaratunkat, mivel akkor a szerződő felek már nem önmaguknak adnának törvényeket, hanem mások írják elő számukra azokat. Márpedig, ha mások mondják meg, hogy mit kell csinálni, akkor a felek nem szabadok. Ez viszont az autonómia/szabadság feladását jelentené, márpedig a társadalmi szerződés célja éppen az, hogy erőiket egyesítve is meg tudják tartani szabadságukat a szerződő felek, hogy csak önmaguknak engedelmesskedjenek (*Társadalmi szerződés* I. 6. Fralin 1978. 79). Az a híres tézis, miszerint az angolok csak szabadnak képzelik magukat, ám valójában egyáltalán nem szabadok, mivel törvényeiket nem ők maguk, hanem csak képviselőik hozzák, pontosan ezt az elvet hivatott alátámasztani (*Társadalmi szerződés* III. 15). Az általános akarat egészen egyszerűen nem reprezentálható: vagy megnyilatkozik, és akkor van, vagy pedig egyáltalán nincsen, mivel mások – azaz a nép képviselői – nem akarhatnak valamit a nép helyett. Akarni csak én tudok, ha más akar, az már az ő akarata lesz, még akkor is, ha az *akarata tárgya* én vagyok. A szabadság ugyanis az *akarat megnyilvánulásában* manifesztálódik: ha ki tudom fejezni akaratomat, akkor szabad vagyok (Roels 1969. 42). Ha nem tudom kifejezni akaratomat, akkor nem vagyok szabad. Mihelyt a nép képviselőket választ, hogy azok beszéljenek, fejezzék ki szándékukat a nép helyett, abban a pillanatban a nép többé nem szabad (*Társadalmi szerződés* III. 15). A nép képviselőinek minden egyes pillanatban konzultálniuk kellene magával a néppel, ahhoz hogy az ő akaratát tudják kifejezni. Ekkor azonban már nem beszélhetünk képviselétről (Roels 1969. 40).

A *harmadik (republikánus, de egyben praktikus) érv* szerint „attól a pillanattól fogva, hogy a polgárok már nem elsősorban a köz szolgálatával törődnek”, hanem magánérdekeikkel, ha inkább kifizetik a zsoldosokat, ha pénz révén megváltják magukat a közügyekkel való foglalkozástól, ha a köz érdekében nem hajlandók áldozatra, akkor az „állam az összeomlás határán van”.²³ Lusták lesznek, miközben pénzük van arra, hogy képviselőket válasszanak maguk helyett: ezek azonban ugyanúgy csak zsoldosok, ahogyan a zsoldos katonák. Ha más többet fizet nekik, akkor inkább azok érdekeit képviselik. Ez viszont azzal jár, hogy *képviselőik* pénzért *eladják magukat* másnak: nem a hazaszeretetet, hanem a pénz szeretete fűti őket. „Aki pénzt ad, hamarosan láncokat kap cserébe” (*Társadalmi*

²³ *Társadalmi szerződés* III. 15. Rousseau 1978. 559. Rousseau valódi republikánus nézeteit sokkal jobban tükrözik a *Politikai gazdaságtan* megfelelő részei, Rousseau 1978. 216 skk., 225.

szerződés III. 15. Rousseau 1978. 559). A pénz hajszolása, a kereskedelem és az ipari tevékenység elsődlegessége elveszi az időt a közügyekkel való foglalkozástól, ha viszont valaki nem maga foglalkozik a köz ügyeivel, hanem képviselőket bíz meg, akkor a fentebbi érv szerint már nem szabad. A köz érdekével és ügyeivel foglalkozó, azt közvetlenül kezelő honpolgár a *citoyen*, aki a köz ügyeinek intézésében boldogságát leli. Ez vezet el minket az *identitás* és a *reprezentáció* elvei *egybeokadásának* a problémájához.

Bár Schmitt határozottan állítja, hogy Rousseau-nál a politikai közösség nem reprezentálható, hiszen az mindig jelen van, márpedig ami jelen van, az nem reprezentálható (Schmitt 1928. 243, 205), *másutt* viszont utal arra, hogy a konkrétan jelenlévő nép egyes tagjainak összessége még nem alkot politikai egységet. A politikai egység csak annak köszönhető, hogy egyenként összegyűlve és összegyűlt közösségként is olyan politikai egységet *reprezentálnak*, amelyik a konkrétan jelenlévő közösség *felett* áll (Schmitt 1928. 206). Ebben a schmitti olvasatban a politikai egységként létező nép csakis akkor létezik, ha *konkrétan jelen van*, ezáltal önmagával *azonos*, ám egyben ennél a konkrétan jelenlévőnél több is egyben, hiszen egyenként és közösségként is a konkrét jelenlévőtől magasabb értékű entitást, a közösség *politikai egységét* *reprezentálják*. Itt is jól kivehető az, hogy Schmitt már Rousseau-értelmezésében is kezdi egybekapcsolni az *identitás* és a *reprezentáció* elvét.²⁴

Rousseau ennek fényében *többféle* értelemben is beszél reprezentációról (Roels 1969. 43).

Egyrészt felmerül a kérdés: a köz ügyeivel foglalkozó egyén *citoyenként* vajon önmaga, vagy csak önmaga reprezentálója? Schmitti értelemben véve a nép konkrét jelenlévőként még nem *citoyenek*, hanem csak burzsoák sokasága. A schmitti értelmezésben erre vonatkozhat Rousseau állítása: a főhatalmat „mint kollektív lényt nem képviselheti más, csak önmaga” (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rousseau 1978. 489). Azaz a nép önmaga, de nem mint *konkrét* különös *személyek* összessége, hanem az azt transzcendáló, közérdeket figyelembe vevő *citoyenek* összessége. A *főhatalom* egy „kollektív lény” (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rousseau 1978. 489), sokaságból kialakult „egység” (*Társadalmi szerződés* I. 7. Rousseau 1978. 481), „egy morális és közösségi testület” (*Társadalmi szerződés* I. 6. Rousseau 1978. 479), „az egyének egyesüléséből származó személy” (*Társadalmi szerződés* I. 6. Rousseau 1978. 479), amelyet részben *államnak* (ha éppen nem cselekszik, azaz nem ad magának törvényeket), részben pedig *főhatalomnak* (ha éppen törvényeket hoz) neveznek, de amely ezekből a definíciókból is kiolvashatóan *nem konkrét létező*,

²⁴ Nagyon érdekes passzusnak tűnik ugyanakkor a *Társadalmi szerződés* II. 1 második bekezdése: „a főhatalom nem más, mint az általános akarat gyakorlása, s ennél fogva elidegeníthetetlen; mint kollektív lényt, nem képviselheti más, csak önmaga, mert az uralmat át lehet ruházni, de nem az akaratot.” Rousseau 1978. 489. Ez a passzus akár értelmezhető a schmitti identitásreprezentáció elvének gyökereként is.

hanem valami *imaginárius entitás*. Konkrétan ugyanis nem létezik kollektív lény vagy éppen a sokaságból összeálló személy.

Másrészt Rousseau a *kormányzat* terén egyértelműen a *repräsentatív elképzelés* híve, igaz, szigorúan csak a törvényhozástól szeparált, nem pedig a törvényhozó munkájába beavatkozásra képes ellensúlyként létrehozott kormányzatról beszél. Ennek a kormányzatnak nincs más dolga, mint hogy azokat az általános érvényű, mindenkire nézve kötelező törvényeket végrehajtsa, amelyet a nép szavazatával jóváhagyott. Egyedi döntéseket kell hozni, hiszen egyedi–különös dolgokkal a törvényhozás nem foglalkozhat (Roels 1969. 51; *Társadalmi szerződés* III. 1). Rousseau példájával élve: ha a *törvényhozás* az az *akarat*, amely vezérel célom felé, akkor a *végrehajtó* hatalom az az *erő*, amely segítségével eljutok a lábamon a célig (*Társadalmi szerződés* III. 1). Az akarat önmagában nem elegendő, de az erő önmagában nem tudja, merre kell mennem. A kettő együtt juttat el a célomig, s ugyanez igaz az államra is. Ez a *kormányzat* egyértelműen *repräsentatív* jellegű, ami annyit tesz, hogy a törvények végrehajtását nem szabad azokra bízni, akik meghozták (*Társadalmi szerződés* III. 14–15). Ez utóbbi lenne a demokrácia, csak hogy a demokrácia legfőbb problémája az, hogy az általános akarat keveredik a különös akarral, ami Rousseau szerint még rosszabb, mint ha a kormányzat kezdené magához vonni a főhatalmat (*Társadalmi szerződés* III. 4, 16). A *kormányzat* tehát arisztokratikus jellegű: Rousseau szerint a *választott arisztokrácia* az, amelyre rá lehet bízni a főhatalom által jóváhagyott törvények végrehajtását (Roels 1969. 52; *Társadalmi szerződés* III. 5). Egyes értelmezések szerint a kormányzatnak kizárólagos vagy éppen hangsúlyos törvény-előterjesztési feladata és joga lenne, ám a *Társadalmi szerződés* szövege ezt egyáltalán nem támasztja alá (Roels 1969. 44; Fralin 1978. 193).

Más kérdés, hogy Rousseau radikális álláspontja, miszerint a hatalmat egyáltalán nem lehet képviselni, úgy tűnik, a *Társadalmi szerződés*ben csúcsosodott ki (Herb 2000a. 167 skk.; Fralin 1978. 195). A *Társadalmi szerződés*t megelőző írásaiban még egyáltalán nem ilyen elutasító a törvényhozó képviselőkkel kapcsolatban. A *Politikai gazdaságtan*ban Rousseau nagyjából az enciklopédisták nézeteivel egyező módon, azt nem felülvizsgálva, inkább passzív módon és kevésbé tudatosan *elfogadta a repräsentatív intézmények alternatív törvényhozó szerepét*,²⁵ két alkotmánytervezetében pedig, megkötésekkel ugyan,²⁶ de elfogadja a másodlagos-képviselői gyűlések törvényhozó jogát.²⁷ Jól érzékelhető,

²⁵ Azaz a népnek *vagy* a képviselőinek kell jóváhagynia az adótörvényeket. A képviselőtestület itt implicite egyenrangú a néppel. *Politikai gazdaságtan*, Rousseau 1978. 231, 237; Fralin 1978. 32 sk. és 75; Herb 2000b. 169.

²⁶ A képviselőválasztásoknak viszonylag gyakoriaknak kell lenniük, másrészt csakis kötött mandátummal rendelkezhetnek. Lásd Fralin 1978. 180–181.

²⁷ Fralin 1978. 147 sk. Az ugyancsak fragmentáltak és éppen emiatt kissé homályosnak nevezhető korzikai tervezetben a folyamatos népgyűlések praktikus megvalósíthatatlanságát belátva ugyan még azt javasolja, hogy közzetenként gyűljenek össze, és nem ismeri el a képviselői gyűlések legitimitását törvényhozói kérdésekben, ám a lengyel alkotmánytervezetben

hogy Rousseau *antipátiája* a *reprezentatív* kormányzattal szemben nem utolsósorban a régi rend partikuláris érdekeit képviselő *rendi reprezentációval* szembeni ellenszemből táplálkozik.²⁸ A *jogi egyenlőtlenség* és a *partikuláris érdekek* ugyanis sohasem az egész nép érdekét tartják szem előtt, és a középkori feudális gondolkodás ezáltal a lehető legélesebb kontrasztban van a Rousseau által ideálisnak elképzelt ókori poliszok homogén, erényre épülő politikai közösségétől (Fralin 1978. 126). Másrészről azonban az sem hagyható figyelmen kívül, hogy Rousseau a *természetjogi gondolkodókkal* való közelebbi megismerkedést követően vált a szuverenitás *reprezentációjának* legnagyobb *ellenzőjévé* (Derathé 1950. 102 skk., 332 skk.): Pufendorf mellett éppen Hobbes lett volna az, akinek elképzeléseit kritizálva utasította el Rousseau a szuverenitás reprezentálásának lehetőségét.²⁹ Fentebb láttuk, hogy Hobbes szerint a nép először éppen azáltal válik egységes néppé, hogy lesz *egy személyes* (és itt mindkét szó fontos, tehát egy és személy) *képviselője*.³⁰ Rousseau a szuverenitás teljes és visszavonhatatlan átruházását kritizálta, azt, hogy a nép a hatalmat teljes mértékben egy képviselőre bízta. Harmadrészt pedig úgy tűnik bizonyos interpretációs sémák szerint, hogy Rousseau antireprezentatív gondolkodása leginkább a genfi intézményekhez való viszonyában gyökerezne (Fralin 1978. 134). Akárhogy is legyen, úgy tűnik, hogy Hobbes hatása megkerülhetetlen forrása Rousseau antireprezentatív gondolkodásának.

IRODALOM

- Adam, Armin 1992. *Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit*. Weinheim, VCH, Acta Humaniora.
- Brandt, Reinhard – Karlfriedrich Herb (szerk.) 2000. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. (Klassiker Auslegen)* Berlin, Akademie Verlag.
- Derathé, Robert 1950. *Rousseau: Rousseau et la science politique de son temps. (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie)* Paris, Vrin.
- Durner, Wolfgang 1997. *Antiparliamentarismus in Deutschland*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

már a kötött mandátumú és sűrűn újraválasztott képviselőknél is helyet ad (Fralin 1978. 181). Ez utóbbival kapcsolatban felmerült, hogy vajon Rousseau miért nem tartotta meg a törvények kötelező referendumának lehetőségét, s ezzel a nép öntörvényhozását. Derathé szerint Rousseau maga is belátta, hogy nagy kiterjedésű államokban csakis reprezentatív testületek tudnak törvényeket alkotni (Derathé 1950. 279), Fralin szerint azonban ezt így is csak félszívvel vállalta fel Rousseau (Fralin 1978. 197). Roels is arra hívja fel a figyelmet, hogy Rousseau számára nem a nép jóváhagyása volt a lényeg, hanem az, hogy a meghozott törvény az általános akarattal essen egybe (Roels 1969. 46).

²⁸ Ezzel egyetért Skhlar 1985. 94, Fralin viszont Rousseau reprezentációellenes gondolatainak eredetét másban keresi: Fralin 1978. 130.

²⁹ Hobbes ilyen értelmű negatív befolyására lásd részletesebben Derathé 1950. 102 skk., 332 skk.; Fralin 1978. 134.

³⁰ Hobbes reprezentációs felfogásáról lásd *Leviathán* I. rész 16. fejezet.

- Fetscher, Iring 1960. *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Berlin, Luchterhand Verlag.
- Fraenkel, Ernst 1991. *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Frankfurt am Main, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fralin, Richard 1978. *Rousseau and Representation. A Study of the Development of His Concept of Political Representation*. New York, Columbia University Press.
- Gagnebin, Bernard 2000. Die Rolle des Gesetzgebers. In Brandt–Herb 2000. 135–150.
- Guizot, François 2002. *The History of the Origins of Representative Government in Europe*. Indianapolis/IN, Liberty Fund.
- Habermas, Jürgen 1996. Inklusion – Einbeziehung oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie. In uö *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Herb, Karlfriedrich 2000a. Zur Grundlegung der Vertragstheorie. In Brandt–Herb 2000. 27–44.
- Herb, Karlfriedrich 2000b. Verweigerter Moderne – Das Problem der Repräsentation. In Brandt–Herb 2000. 167–188.
- Jaumann, Herbert 1994. *Rousseau in Deutschland, Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Berlin, de Gruyter.
- Kaufmann, Matthias 1988. *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitt's Staats- und Rechtslehre*. München, Verlag Karl Alber.
- Kersting, Wolfgang 1994. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kersting, Wolfgang 2000. Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus. In Brandt–Herb 2000. 45–66.
- Pethő Sándor 1993. *Norma és kivétel*. Budapest, MTA Filozófiai Intézetec.
- Plamenatz, John 2000. „Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein.“ In Brandt–Herb 2000. 67–82.
- Preuß, Ulrich Karl 2001. Carl Schmitt – Die Bändigung oder die Entfesselung des Politischen. In Rüdiger Voigt (szerk.) *Mythos Staat – Carl Schmitt's Staatsverständnis*. Baden Baden, Nomos Verlag, 2001.
- Riley, Patrick 2000. Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens. In Brandt–Herb 2000. 107–134.
- Roels, Jean 1969. *Le concept de représentation politique au dix-huitième siècle français*. Louvain–Paris, Editions Nauwelaerts.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978. *Értekezések és filozófiai levelek*. Válogatta, utószó és jegyzetek Ludassy Mária; ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon.
- Rousseau, Jean-Jacques 1959. *Oeuvres complètes*. I – IV. köt. Paris, Éditions Gallimard.
- Schmitt, Carl 1922. *Die Diktatur – Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. München–Leipzig, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1926. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München, Verlag von Duncker Humblot.
- Schmitt, Carl 1927. *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. Berlin–Leipzig, W. de Gruyter & Co.
- Schmitt, Carl 1928. *Verfassungslehre*. Berlin, Verlag von Duncker Humblot.
- Skhlar, Judith N. 1985. *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Thiele, Ulrich 2003. *Advokative Volkssouveränität. Carl Schmitt's Konstruktion einer 'demokratischen' Diktaturtheorie im Kontext der Interpretation politischer Theorien der Aufklärung*. Berlin, Duncker & Humblot.