

Bakcsi Botond

A törvény csodája

Legitimációs problémák Rousseau műveiben

Az egyenlőtlenségtől a társulás ideáljáig

Jean-Jacques Rousseau politikai elméletét a felvilágosodásra jellemző abszolútizmus- és elnyomásellenes társadalomkritikai hagyomány részeként szokták értelmezni. Ugyanakkor a genfi polgár gondolkodásának recepciótörténete – már a kortársaival való, harmonikusnak korántsem nevezhető viszonyából kiindulva – mindig is kiemelte a felvilágosodás, szűkebb értelemben pedig az enciklopédisták vezető diskurzusaihoz viszonyított eltéréseit, sőt különállását. Rousseau elgondolásai ugyanis alapvető pontokon különböznek a természetjogi irányzattól: a természeti állapotról szóló hipotézise felállításában tagadta az ember eredendő társas jellegét, ugyanakkor a társadalomról kialakított felfogásában a polgári társuláshoz szükséges gyakorlati érzéket megalapozó *recta ratio* paradigmáját sem osztotta maradéktalanul. Korai írásaiban a társadalmi állapotot okolja a természetes egyenlőség megszüntetéséért, amiből kifolyólag a társadalom és a törvény kialakulását olyan folyamatnak tekinti, amely révén „új béklyókat vetnek a gyengére, és új erőt adtak a gazdagoknak”.¹

Közismert, hogy az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*ben Rousseau milyen fontos szerephez juttatja a tulajdont (*propriété*) a társadalom kialakulásának folyamatában.² Rousseau szerint a tulajdonszerzéshez nem elegendő bekeríteni egy adott földdarabot, legalább ugyanilyen fontos a többiekkel elhithetni e cselekedet szükségességét és jogosságát, azaz a tulajdont valamilyen meggyőzősen vagy egyezségeen keresztül kell konstituálni. Ehhez hasonlít a nyelv kialakulásának az *Esszé a nyelvek eredetéről*ben adott leírása is (a harmadik fejezetbeli „óriás” példájára gondolok),³ amely – a figuratív jelentés elsőbbségének hangsúlyozásán keresztül – a tulajdonképpeni jelentés, a tulajdonnév (*nom propre*) megkülönböztetést nélkülöző önidentikus jellegét, szemantikai ürességét, azaz konvencionális jellegét gondolja el. A tulajdon fogalmának

Bakcsi Botond (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, boticus@gmail.com

¹ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Bp. 1978. 138.

² Lásd a második rész kezdőmondatát: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot és azt találta mondani: ez az enyém, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat”. – Uo. 122.

³ „Ha egy vadember más vademberekkel találkozik, először megijed tőlük. Félélmében önmagánál nagyobbak és erősebbnek látta a többi embert; ezért az *óriás* nevet adta nekik. Sok tapasztalat után felismerte, hogy ezek a feltételezett óriások se nem nagyobbak, se nem erősebbek nála, termetük egyáltalán nem felel meg annak a gondolatnak, amit az óriás szóhoz kapcsolt. Kitalált tehát egy másik közös nevet rájuk és önmagára, mint például az *ember*, és az *óriás* nevet meghagyta ama hamis tárgy számára, amely illúziója idején ejtette őt ámulatba. Íme hogyan születik meg a figurális szó a tulajdonképpeni szó előtt, amikor a szenvedély elkápráztatja a szemünket, és az első gondolat, amivel megajándékoz minket, nem az igazság gondolata.” – Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond. Máriabesnyő-Gödöllő 2007. 12.

központi, ugyanakkor nagyon is ambivalens szerepe van a második *Értekezés*-ben: noha nem valamely, a természet rendjében megalapozott, hanem egy hipotetikus elgondoláson nyugvó helyzetet rögzít, megszilárdítása mégsem mehetett végbe pusztán az erő, valamely kezdeti önkényuralom hatására. A tulajdon nem a birtoklás tárgyában áll, hanem a viszonyok olyan rendszerén alapul, amelyben az egyenlőtlenségek megtalálják a maguk igazolását. Ebben az állapotban megszűnik az öntudatnak a közvetlen megtapasztalhatósága, amely a vademberre jellemző, ehelyett „a társas ember mindig kívül áll önmagán és csak a többiek véleményében képes élni, úgyszólván csak az ő ítéletükből szerez tudomást tulajdon létezéséről”.⁴ Rousseau antropológiai elképzelései szerint az emberek önös szenvedélyei teszik elkerülhetetlenné a különböző uralmi viszonyok és a hozzájuk kapcsolódó kormányzati formák létrejöttét. A polgári társulást nem annyira a racionális döntések hozzák létre és irányítják, hanem az öntudat reflexívvá válása nyomán kialakuló fiktív képzetek (mint például a dicsőség, a hírnév, a hatalom), amelyek egy karaib szemében érthetetlenek, a civilizált világban azonban szükségszerűvé teszik az egyenlőtlenségek történelmi diadalmenetét.

Rousseau politikai gondolkodása az egyenlőtlenség eredetéről írott *Értekezését* követően nem a természethez való visszatérés lehetséges módjainak kidolgozására irányult – mint ahogy azt korabeli kritikusaik epés megjegyzései nyomán a köztudat ma is tartja –, hanem olyan társadalmi berendezkedés, olyan közösségi kötelek és erkölcsi viszonyok megalkotására, amelyek képesek kiküszöbölni a társadalmi egyenlőtlenségeket. Szerinte ugyanis ennek a célkitűzésnek az eléréséhez csakis úgy juthatunk el, ha gondosan elemezzük a létező társadalmi berendezkedés hiányosságait: erre utal a híres módszertani megfontolás, hogy „iparkodjunk magából a bajból gyógyírt meríteni a baj orvoslására”.⁵

Mint közhírt, Rousseau-t általában a kontraktualisták közé szokás sorolni, mivel *A társadalmi szerződésről*-ben, ahogy már a mű címe is mutatja, egy alapvető szerződés rendezi egységbe, azaz politikai testületté az egyéneket, védelmezi a polgárt, legitimálja a tulajdont, stb. Társadalomelméletének egyik alapkérdése, amelyre a választ magában a társadalmi szerződésben véli megtalálni, a következő: „Megtalálni a társulásnak azt a formáját, amely a köz egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben, bár az egyén egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik és éppolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt.”⁶

Csak hogy a Rousseau-i társadalmi szerződés felvet egy sor olyan kérdést, amely meghaladja, szétfeszíti a konvenció, a paktum jogi-normatív kereteit, ezért elmélete voltaképpen kilóg a kontraktualista elgondolások sorából. Rousseau teljes mértékben tudatában van az ebben a gondolatban rejlő apóriának, sőt tételesen is reflektál a kontraktualista elméletek óhatatlanul körben forgó jellegére: „Hogy a születőben levő nép megízlelhessen a politika egészséges elveit, és követni tudja az államérdek alapvető kívánalmait, ahhoz arra volna szükség, hogy az okozat okká legyen, hogy a társadalom szelleme, jóllehet csak az alkotmányból fakad, eleve felügyeljen az alkotmány bevezetése fölött, s az emberek már a törvények bevezetése előtt olyanok legyenek, amilyenné a törvények által kellene válniok.”⁷

⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. 156.

⁵ Az idézet *A társadalmi szerződésről* első, genfinek mondott szövegváltozatából származik, magyarul azonban ez a részlet a végleges változat függelékébe került. Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Az emberi nem egyetemes társadalmáról*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. 617.

⁶ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. 478.

⁷ Uo. 506.

Ezek után joggal merül fel a kérdés, hogyan lehetséges, hogy önmagáról, a saját énjéről való lemondás után a polgár mégis csupán önmagának engedelmeskedik. A szabadság milyen formája képes az önmagának való engedelmeskedést összeegyeztetni a másoknak való megfelelés antropológiai kényszerének? A polgári társulás nyomán létrejövő közös *én* képes lehet-e az általánosság olyan fokára eljutni, azaz képes-e létrehozni a törvényes rend olyan konstrukcióját, amely kizárólag önmagára alapozza tagjainak integrációját, hatalma forrását pedig pusztán önmagából bírja levezetni? Írásomban ezeket a kérdéseket igyekszem közelebbről is megvizsgálni.

Általános akarat, törvény, törvényhozó

A rousseau-i társadalmi szerződés kulcsszava az „általános akarat” (*volonté générale*),⁸ amely a „különös akaratok” (*volontés particulières*) felfüggesztése, elnyomása vagy – hegeli terminológiával élve – megszüntetve-megőrzése (*Aufhebung*). A rousseau-i társadalom-felfogásban a közösség alapját a jog képezi, még akkor is, ha ez a jog nem természetes, hanem teljességgel konvencionális: alapját tekintve a nyelvhez hasonlít. Márpedig a jog referenciája (vonatkoztatási alapja) nem lehet az individuum, mivel a jog az általános akarat aktusa. Az általános akaratot viszont nem lehet az egyéni, személyes akaratok összességéként felfogni – amire Rousseau egy külön fogalmat, a „mindenki akaratát” (*volonté de tous*) használja –, mivel az általános akarat meghaladja a személyes akaratokat: olyan képességként gondolható el, amely segít elkülöníteni vagy kivonni a közös érdeket az eltérő személyes érdekek sokaságából. A fikción alapuló társadalomban az általános akaratot tehát a törvény intézményesíti, amely a polgári társulás általános feltétele. Mivel általánosnak kell lennie, a törvénynek nem képezhetik tárgyát egyedi esetek: ennyiben a törvény maga képezi a törésvonalat az egyéni akaratok sokasága és az általános akarat között. A törvény rousseau-i meghatározása a következő: „[...] amikor az egész nép rendelkezik az egész népről, akkor csak önmagára van tekintettel; az így keletkező viszony nem osztja részekre az egészet, hanem az egész tárgyat hozza kapcsolatba az egész tárggyal, csak két különböző szemszögből tekintve. Ebben az esetben a rendelkezés tárgya ugyanolyan általános, mint a rendelkező akarat. Ezt az aktus nevezem törvénynek. [...] Az is világos, hogy mivel a törvény egyesíti az akarat és a tárgy egyetemességét, ezért ha egy ember, bárki is, a saját nevében rendel el valamit, az semmiképpen sem törvény.”⁹

Rousseau felfogásában a törvény általánosságban tekinti az egyéneket és elvontan a cselekedeteket. A törvény meghatározásának tétje ezért az általánosságnak azt az elgondolhatóságát érinti, ahol igencsak hangsúlyos szempont az egyéniből való kiindulás. A jog által legitimált és garantált polgári állapotban a szabadság és a törvénynek való alávetettség nem zárják ki egymást, mivel elvileg maga a nép alkotja meg azt a törvényt, amelynek ő maga egészében aláveti magát. A gond azonban itt kezdődik, hiszen a nép fogalma még nem jelenti az egyének sokaságán való túllépést, a különös akaratok meghaladását. A „vak tömeg”

⁸ A szerződés szövege a következő: „Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk.” – Uo. 479.

⁹ Uo. 501–502.

ugyanis nem látja, mi a jó neki, és azt sem tudja, mit akar. Az egyén ugyan látja a jót, de csak saját nézőpontjára redukálja azt; a köz viszont áhítozik a jóra, de nem látja be, mi is lenne számára a jó. A Rousseau-i rendszerben éppen e problémák áthidalása miatt van szükség egy, a partikularitás horizontját meghaladó fogalom, az általános akarat bevezetésére.

Csakhogy az általános akarat fogalma ambivalens módon működik ebben a konstrukcióban, mint ahogy az *A társadalmi szerződésről* első változatának egyik bekezdéséből is kitűnik: „Miért volna mindig igaza az általános akaratnak, s miért törekednék minden ember mindenki másnak a boldogságára, ha nem azért mert senki sincs, aki titokban ne önmagát értené a *mindenki* szó alatt, s aki ne önmagára gondolna, amikor az összesség javára szavaz. Ami azt bizonyítja, hogy a törvény előtti egyenlőség és a belőle származó jogérzék önmagunk előnyben részesítéséből, és következésképpen az ember természetéből következik; hogy az általános akarat csak akkor lehet valóban általános, ha tárgya és lényege szerint is az; hogy az összességből kell kiindulnia, ha az összességhez akar visszatérni; és hogy mihelyt valamilyen egyedi és meghatározott tárgyat érint, elveszti természetes becsületességét: mert ha idegen érdekekről kell ítélnünk, nincs birtokunkban semmilyen igazi méltányossági elv, amely vezérelné döntésünket.”¹⁰

Az idézett részletből jól láthatjuk, hogy itt a személyes, különös akarat és az általános akarat közötti bonyolult dialektikáról van szó, amelyben a két fogalom kölcsönösen meghatározza egymást. Ami viszont azt jelenti, hogy tulajdonképpen nagyon nehéz világosan megadni azokat a kritériumokat, amelyek egyértelműen megkülönböztetnék egymástól a két fogalmat. A társadalmi kontextusban ugyanis az autonóm és önidentikus *én* minden jelentést nélkülöz, csupán „személyiségéről” lehet beszélni, a latin *persona* értelmében. Itt az *én* és a *mindenki* közötti cseréről van szó, amit a szöveg az „emberi természet” fogalmából vezet le. Ez a csere az önzésnek (*amour propre*) köszönhető, amely a Rousseau-i antropológia egyik központi jelentőségű fogalma. Ellentétben az önszeretettel (*amour de soi-même*, amely egy természetes érzés, az erény alapja, az önfenntartás ösztöne), az önzés a társadalomban kialakult érzés, a büszkeség, következésképpen az emberiség minden hibájának forrása. Értsük meg jól ezt a pontot: itt nem egyszerűen a képmutatás (*hypocrisie*) problémájáról van szó. A görög *hüpokritész* szó eredetileg a színdarabban a szerepét játszó színészre utalt (szemben az általa viselt álarcával, a *proszóponnal*).¹¹ A társadalomban a polgár a törvény segítségével játssza el szerepeit, azaz egy olyan hatalmi-verbális stratégia révén, amelynek elsődleges célja nem tulajdon védelme, hanem magának a tulajdonnak mint jogi entitásnak a megalkotása.

Rousseau jogelméletének központi problémája abban ragadható meg, hogy nincs általános akarat az *én* létezése nélkül, azaz az *én* és a *mindenki* perverz azonosítása nélkül. Más szavakkal, a törvény szövege nem tesz lehetővé semmiféle utalást az egyedire, a személyesre, csakhogy a jog nem létezhet anélkül, hogy referenciája ne az egyedi esetekben gyökerezne. A törvény alapja nem az *én*, hanem a *mindenki*. Hogyan lehet mégis áthidalni ezt az átjárhatatlan szakadékot? Hogyan gondolható el a társadalom eredete? Az általános akarat hogyan képes meghaladni az egyéni akaratok sokaságát? Avagy Rousseau paradox,

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social ou Essai sur la forme de la république (Première version)*. = Uő: *Œuvres Complètes*, tome III. Paris 1964. 306.

¹¹ Vö: Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Bp. 1991. 138.

de nagyon is találó kérdésfelvetésével: „Milyen megfoghatatlan módon találtak módot arra, hogy alá vessék az embereket azért, hogy szabaddá tegyék őket?”¹²

A szakadék áthidalásának, az egyéntől a társadalomba való átmenetnek két módját is leírja Rousseau jogelméleti műve. Eddig már láttuk, miként működik társadalmi szerződés mint alapító esemény, amely később a jogrendszerben intézményesül. A kontraktualista elméletekben a jog a rendszer működését szavatoló főhatalmat mint végrehajtó hatalmat is szabályozza. A szerződésen alapuló társadalomalapítás koncepciója (Pufendorftól Montesquieu-ig) különbséget tesz a törvényhozó hatalom és a végrehajtó hatalom között. Csakhogy Rousseau éppen ezen a ponton – Bodinen keresztül – visszanyúl a szuverenitás római elméletéhez, és a főhatalmat mintegy *legibus solutus*, azaz törvények fölött állóvá teszi, amely nincs alávetve a jogi kodifikációnak, nem tartozik feltétlen engedelmességgel a közakaratnak. A szuverenitás elméleteiben ugyanis a törvény nem egymással szemben álló felek kölcsönös alkudozása nyomán kialakuló konvenció következménye, hanem valamely akarati aktus eredménye, amely mint ilyen mintegy a társadalmi rendszertől független pozícióból származtatja a jog forrását. Az elmélet egyik klasszikus, modern kori megfogalmazója, Jean Bodin úgy fogalmaz, hogy „a szuverén uralkodó törvényei, bár jó és érvényes okokon alapulnak, pusztán az ő szabad akaratától függenek”.¹³ A szakirodalom azt is kimutatta, hogy maga az általános akarat fogalma is a szuverenitás teológiai hagyományából származik: Nicolas Malebranche *Értekezés a természetről és a kegyelemről* (1680) c. művében a fogalom azt az isteni akaratot jelöli, amely általános törvényeken keresztül igazolja a természet és a társadalom eseményeit. Malebranche-nál azonban az akarat általánossága nem zárja ki a kivételeket, hiszen az ő rendszerében a csodák isten különös akaratának tárgyát képezik, beilleszkedve az isteni bölcsesség rendjébe.¹⁴

A társadalmi szerződésről I. könyvének 7. fejezetében található egy megfogalmazás, amely nyilvánvaló módon ehhez a tradícióhoz kapcsolódik, és jócskán megkérdőjelezi Rousseau kontraktualista álláspontját: „ellenkezik a politikai társadalom természetével, hogy a főhatalom olyan törvényt adjon magának, amelyet nem hághat át. [...] Amiből láthatjuk, hogy nincs és nem is lehetséges olyan alaptörvény, amely a nép mint egész számára kötelező volna; maga a társadalmi szerződés sem az.”¹⁵ Ezek szerint a társadalmi szerződés mint társadalomalapító és jogi kodifikációs aktus nem abszolút érvényű. Rousseau rendszerében az egyediség és a jog kibékítésének tehát létezik egy másik módja is, amit a *törvényhozó* fogalmában igyekszik konceptualizálni. *A társadalmi szerződésről* első, genfi változatának egyik passzusa jól megvilágítja a törvényhozó fogalmában sűrűsödő nehézségeket: „Aki képesnek véli magát arra, hogy megszervezen egy népet, az képesnek kell érezze magát arra, hogy úgymond az emberi természetet is megváltoztassa. Minden egyes egyént, ezt a már önmagában is zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell alakítania, amelytől az bizonyos értelemben létét és életét nyeri; valamiféleképpen *meg kell csonkítania* az ember alkotását ahhoz, hogy megerősítse, morális és részleges létezéssel kell helyettesítenie a fizikai

¹² Jean-Jacques Rousseau: *i. m.* 310.

¹³ Jean Bodin: *Az államról*. Ford. Máté Györgyi és Csürös Klára. Bp. 1987. 80.

¹⁴ Patrick Riley: *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton UP 1988. Magyarul a témához lásd Schmal Dániel: *Vallás és filozófia a 17. századi Franciaországban. = Hit és ész. Amici Sapientiae*. Szerk. Szeiler Zsolt–Bakos Gergely OSB–Sárkány Péter. Bp. 2013. 145–178.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 481.

és független létezést, amellyel a természet valamennyiünket megajándékozott. Egyszóval, *meg kell fosztania* az embereket velükszületett és tulajdon erőiktől, s olyan erővel kell felruházni őket, amely idegen tőlük, és amelyet nem tudnak mások segítségével nélkül használni.”¹⁶

Látható, hogy a törvényhozó fogalmának rendszerbeli funkciója azért bonyolult és nyugtalanító, mert az embernek polgárrá való változtatása, amit tevékenysége során véghezvisz, együtt jár az ember természetének megcsonkításával, a társulásban részt vevő tagok saját erőinek a kisajátításával. Ennek az átváltoztatásnak az eredményeképpen az ember a viszonyok egy bonyolult játékába lép be: erősebbé válik ugyan, de ereje éppen a másiktól való függőségben rejlik. Itt nem egyszerűen arról a triviális hipotézisről van szó, hogy egy uralkodó vagy kormányzat mintegy kiszipolyozza a népet, amelynek erejét a saját céljaira használja fel azt. Nem szabad ugyanis összetéveszteni a törvényhozó és a kormányzat fogalmait: ez utóbbi, Rousseau terminológiájában, a végrehajtó hatalom, amely csupán a rendszer működése felett őrködik. A törvényhozó ellenben a társadalom megalapítója, aki a természeti állapotból a társadalmi állapotba való átlépést lehetővé teszi és kodifikálja. Ez az átlépés azonban nem fokozatos, hanem ugrásszerűen megy végbe, és az emberi természet és az egyéni szabadság olyan megcsonkításával jár együtt, amely egy interszónális viszonyrendszerbe helyezi át az emberek „erőit”. Rousseau-nál tehát a veszteségnek ez az ökonómiaja határoz meg minden törvényalkotást, sőt, általánosabban fogalmazva, a társadalmiság és a hatalom fogalmait mint olyanokat.

Csak hogy az egyediséghez való eljutás, hozzáférés illúzió: a legtöbb, amit a törvényhozó megvalósíthat, az a lehetőségek kiszámítása, amelynek az a célja, hogy leplezze, feledésbe borítsa ezt a szakadékot. A törvénynek tehát nincs referenciája. Ahogy Paul de Man meggyőzően kimutatta, Rousseau politikai írásainak az az érdeme, hogy megnyitottak egy területet, ahol a jog elgondolásában jelentős heurisztikus értékkel bír a nyelvi modell, a nyelv keletkezéséről kialakított koncepció: a jog tulajdonképpen a tiszta elmélettől az empirikus fenoménhoz való átmenet lehetetlenségének a neve, egy olyan nyelvi struktúra megnyilvánulása, amely grammatika és jelentés összeegyeztethetlenségére világít rá.¹⁷ A törvény szövege csak azzal a feltétellel jön létre, ha általános rendszerré képes válni, amely mindenfajta egyedi esetre alkalmazható. Csak hogy a törvény sosem juthat el a jelölésnek arra a szintjére, ahol érintkezni tud a sajátossal, az egyedivel, ahol rögzíteni képes az egyedi, a tulajdonképpeni jelentést, azaz a törvény megalkotása és alkalmazása lényegileg összeegyeztethetetlen.

Úgy tűnik, Rousseau tudatosítja, hogy a rendszer a törvényből kifolyólag inog meg, noha a törvény eredeti rendeltetése éppen az ellenkezője volna: a társadalom megalapítása és stabilizálása. A társadalmi rendszer megalapozása tehát negatív; a törvény pedig nem más, mint egy olyan verbális stratégia, amely mindaz ellen irányul, ami meghaladja, ami túllépi a rendszer határait: tulajdonképpen a törvény az, ami fenntartja a rendszer immanenciájának illúzióját. Mivel nincs jelöltje, a törvényhozás aktusa teremti meg a jelölésnek azt az illuzórikus

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social ou Essai sur la forme de la république*” (Première version). 313. (Kis János fordításának felhasználásával, vö. 504). (Kiemelés tőlem – B. B.) Az *Emil*ben Rousseau nagyon hasonló dologról ír: „A legjobb társadalmi intézmények azok, amelyek az embert a leginkább képesek *megfosztani a természetétől* (*dénaturer*), *megfosztani* abszolút létezésétől ahhoz, hogy viszonylagos létezéssel lássák el, és az *ént átvinni* (*transporter*) a közös egységbe; mindez úgy, hogy egyetlen magánszemély se érezhesse magát egynek, hanem az egység részének, és csak az összességben lehessen érzékeny.” – Jean-Jacques Rousseau: *Émile ou De l'éducation*. = Uő: *Œuvres Complètes, tome II*. Paris 1961. 249. (Saját fordítás. Kiemelés tőlem – B. B.)

¹⁷ Paul de Man: *Ígéretek (Társadalmi szerződés)*. = Uő: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Szeged 1999. 362.

működés módját, amelyet a társadalmi rend, berendezkedés formájában intézményesít. Így a jog sem egy valós, előzetesen létező viszonyt jelöl ember és társadalom között, hanem ő maga hoz létre egy olyan teret, ahol egy ilyen viszony működni tud. A jog, egy önkényes rendszer részeként, nem képezheti a társadalom természetes alapját: nincs ontológiai megalapozottsága, hiszen tisztán imaginárius konstrukció. Egy eltolódásra figyelhetünk fel a jog szerepének ebben a felfogásában: a jog nem a politikai ítéleteket legitimálja, hanem csupán a társadalmi rendszer működés módját szabályozza. Az a paradox helyzet áll elő tehát, hogy Rousseau egyrészt a társadalomalapítás jurisztikus koncepcióját vallja, másrészt a törvényhozó fogalmában felülírja ezt az elképzelést, és a jogot úgy írja le, mint aminek nincs köze a társadalom megalapozásához. Egy kortárs kutató, Luc Vincenti is kifejti, Rousseau-nál a társadalmi szerződés igazából nem lehet a politikai hatalom forrása, mivel ez a paktum pusztán az individuumok egyesülésére vonatkozik, akik már eleve és mindig is birtokolják az egyesüléshez szükséges hatalmat.¹⁸

Autoritás, legitimáció

A kérdés, ami az említett két elképzelés ellentmondásossága nyomán felvetődik, az, hogy amennyiben a társadalmi szerződés önmagában nem elégséges a politikai hatalom megalapozására, a törvényhozó szerepe milyen módon képes legitimálni a szükségképpen fikción alapuló jogi rendszert. Másképp feltéve a kérdést: miből ered a kormányzat autoritása?

A törvényhozó szerepe *per definitionem* az, hogy megalapozza, megalkossa a társadalmat, de megfigyelhető, hogy ez a szerep igazából túlmutat a társadalmi szintéren. Nem minden következmény nélküli az a tény, hogy Rousseau a törvényhozás aktusát teológiai terminusokban írja le: „A törvényhozás nem közhivatal és nem főhatalom. Feladata megalkotni a köztársaságot, de nem része a köztársaság alkotmányának: sajátos, magasabbrendű feladat ez, semmi köze az emberi világhoz. [...] Így hát, mivel a törvényhozó sem erőre, sem érvekre nem támaszkodhat, ezért okvetlenül valamilyen másfajta tekintélyre kell hagyatkoznia, amely erőszak nélkül is magával ragad és rábeszélés nélkül is meggyőz. [...] Ennek a közemberek belátását meghaladó, magasabb észnek a határozásait adja a törvényhozó a halhatatlan lények szájába, hogy az ő tekintélyük erejével ragadja maga után azokat, akiket az emberi okosság nem volna képes megindítani. De nem akárki képes megszólaltatni az isteneket, vagy hitelt szerezni szavának, amikor az istenek tolmácsaként lép fel. A törvényhozó kiváló szelleme az a valóságos csoda, amelynek igazolnia kell az elhivatottságot.”¹⁹

Leo Strauss szerint Rousseau-nál a törvényhozás tevékenysége tölti be a polgári valóság szerepét.²⁰ A törvényhozó egyszerre a rendszer teremtője és transzcendentális jelölője. Tulajdonképpen az isten szerepét tölti be: a politikai színpadon ezzel a maszkkal jelenik meg azért, hogy a nép a törvényt elfogadja. Csakhogy a törvényhozó nem külső eszközök segítségével kényszeríti ki a tekintélyét: nem erővel vagy meggyőzéssel alkotja meg a társadalmi

¹⁸ Vö. Luc Vincenti: *L'auto-institution du pouvoir politique*. www.lucvincenti.fr/actualite/actualite_12.html.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 505–507.

²⁰ Vö. Leo Strauss: *L'intention de Rousseau*. = *Pensée de Rousseau*. Vál. Gérard Genette és Tzvetan Todorov. Paris 2012. 81.

rendet.²¹ Ezért van az, hogy a törvényhozónak szüksége van egy olyan pozíció megalkotására, amely magasabb rendű a sajátjánál: csak ezáltal a pozíció által tudja legitimálni a szerepét.

Hasonló a helyzet a főhatalom, a szuverenitás kérdésében is. *A politikai töredékeknek* azon a pontján, ahol a főhatalom és a kormányzat viszonyáról beszél, Rousseau egy nem egykönnyen értelmezhető megjegyzést tesz a politikai hatalomra vonatkozóan: „Különösen arra kell ügyelni, hogy a polgári társadalom lényegét ne keverjük össze a politikai hatalommal. Mivel a társadalmi test egyetlen akarati aktus eredménye, és egész fennállása nem más, mint egy olyan előzetes elkötelezettség következménye, melynek érvényessége csak a társadalmi test felbomlásával szűnik meg. A politikai hatalom azonban csak az általános akarat gyakorlása, s szabad, miként az általános akarat, nem lévén alávétve semmiféle elkötelezettségnek. A politikai hatalom minden egyes cselekedete csakúgy, mint fennállásának minden pillanata abszolút, független minden megelőzőtől. Soha nem azért tesz valamit a politikai hatalom, mert előzőleg ezt akarta, hanem mert most ezt akarja cselekedni.”²²

Nagyon úgy tűnik, mintha Rousseau ebben a passzusban felszámolná azt a megkülönböztetést, amelyet korábban tett a törvényhozó és a végrehajtó hatalom között. Az imént már volt szó róla, hogy a főhatalom abszolút jellege, az a tény, hogy a magának adott törvényeket mindig áthághatja, arra enged következtetni, hogy az ő mibenléte is valamiféleképpen meghaladja a társadalmi cselekvés kereteit. Tudjuk, hogy Rousseau természetjogi felfogásában a politikai test legitimitációja első lépésben az egyéni akaratok társulásából ered, amely eredendően népi és demokratikus. Az így létrejövő népszuverenitás alapozza meg a hatalom különböző formáit. Nagyon fontos viszont kiemelni, hogy a népszuverenitás maga viszont önleltető, öntételező aktus, nem pedig egy alárendelési elven működő szerződés eredménye. Amint azt Luc Vincenti találóan megjegyzi, a politika területétől alapvetően idegen a szerződés kereskedelmi logikája.²³

A társadalmi szerződésről III. könyvének (*A kormányzat létesítéséről* című) 17. fejezetében, amely a népszuverenitás elvére reflektál, Rousseau a társadalom csodálatra méltó tulajdonságaként írja le azt a lehetőséget, hogy „a főhatalom hirtelen átalakul demokráciává, és így bármiféle kézzelfogható változás nélkül, pusztán azáltal, hogy az összesség új viszonyba kerül önmagával, a polgárok előljárókká lesznek és áttérnek az általános cselekedetekről a különös cselekedetekre, a törvényről a végrehajtásra. [...] A demokratikus kormányzatnak tehát az az előnye, hogy létrehozásához elegendő az általános akarat egyszerű megnyilatkozása.”²⁴

A szuverenitás abban is megnyilvánul, hogy – mintegy a társadalmi szerződés ellentétéként – megvalósíthatja az általánosból az egyedibe való átmenetet. A szuverenitásnak ez a fogalma tehát

²¹ Vö. Hannah Arendt megfogalmazásával: „Ha a tekintély egyáltalán meghatározható, akkor azt mondhatnánk, hogy ellentétes mind az erőszakos kényszer alkalmazásával, mind az érveken át kifejtett meggyőzéssel. (A parancsoló és az engedelmeskedő közötti, tekintélyen alapuló viszony nem a közös megegyezésen, s nem is a parancsoló hatalmán alapul; ami közös bennük, az a hierarchia elismerése, melynek helyességét és jogosságát mindketten elfogadják, s melyben mindketten eleve meghatározott állandó helyet foglalnak el.)” – Hannah Arendt: *Mi a tekintély?* = Uő: *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Bp. 1995. 102. Meg kell jegyezni, hogy Hannah Arendt megkülönböztet háromféle (tekintélyelvű, zsarnoki és totalitárius) rendszert, amelyeket a hatalom gyakorlásának módozatai különítenek el egymástól; ezzel szemben Rousseau-nál a tekintély általánosabb fogalom, amely nem annyira a hatalom gyakorlására, mint inkább a társadalmi rend létrehozására vonatkozik.

²² Jean-Jacques Rousseau: *Fragments politiques*. = Uő: *Œuvres Complètes, tome III*. 485. Magyarul lásd Jean-Jacques Rousseau: *Politikai töredékek*. = *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Szerk. és ford. Ludassy Mária. Bp. 1975. 243.

²³ Vö. Luc Vincenti: *i.m.*

²⁴ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 565.

egyrészt szemben áll a törvényalkotó és a végrehajtó hatalmak szétválasztásának elvével, másrészt törvényfeletti jellege abból is kitűnik, hogy ugyanolyan jogi viszonyban áll magával, mint az önmagával szerződést kötő magánszemély. Mármost mindebből az a kérdés merül fel, hogy mi a közös a szuverenitás és a törvényhozás fogalmaiban. Mi a társadalom és a kormányzat létrehozásában betöltött szerepük? A legitimációnak milyen módját vezetik be a rousseau-i rendszerbe?

Elsőre azt mondhatnánk, hogy a két fogalomban közös a transzcendens jellegük, másképp fogalmazva a legitimációnak az a módja, amit autoritásként lehet jelölni. Hannah Arendt a *Mi a tekintély?* c. tanulmányában már megfogalmazta, hogy „az autoritárius kormányzat tekintélyének forrása mindig egy saját hatalmán kívül és felül álló erő; a tekintélyek mindig ebből a forrásból, ebből a politikai szférán túllépő külső erőből nyerik tekintélyüket, vagyis legitimitásukat, s hatalmuk ehhez mérten ellenőrizhető”.²⁵ A tekintély fogalma önmagában még nem teszi érthetővé ennek a jelenségnek a működésmódját. Ezért talán megvilágító erejű lehet ezeket a jelenségeket együtt olvasni Rousseau-nak a nyelv eredetéről írott elmélkedéseivel. A törvényhozás aktusa, akárcsak a népszuverenitás önlétesítő jellege ugyanis igen közel állnak a nyelv performatív funkciójához: nem egy bizonyos természetes, előzetesen létező rend megállapítása nyomán létrejött szerződésről, hanem egy alternatív rend létrehozásáról van itt szó, amely a természetesnek tételezett rendet váltja fel. Nem véletlen, hogy Rousseau a korzikai alkotmánytervezetében a nép politikai egyesülését nem szerződéskötésként, hanem eskütételként gondolja el. A társadalmi rend intézményesítése tehát az eredet önkényes, de folyamatos tételezéseként értett törvényként létezik. Egyik írásában Jacques Derrida felhívta a figyelmet arra, hogy „az alapító, felavató, jogindokló, törvényalkotó művelet egy erőszakos tett (*coup de force*), egy performatív, következőképpen interpretatív erőszakban állna, amely önmagában sem nem igazságos, sem nem igazságtalan, és amelyet *per definitionem* semmilyen igazságszolgáltatás, semmilyen előzetes és korábbi alapító jog, semmilyen előzetesen létező megalapítás nem tudna sem garantálni, sem ellenezni, sem hatálytalanítani. Semmilyen jogindokló diskurzus nem képes és nem is szabad, hogy biztosítsa a metanyelv szerepét a létesítő (*instituant*) nyelv performativitásához vagy ennek az uralkodó értelmezéséhez való viszonyban.”²⁶

A törvényhozó és a szuverén fogalmait megalapozó valami, amit – jobb híján – a transzcendencia fogalmával jelöltünk, egy jog előtti szférát tár fel, amelyet igazából a schmitti és az agambeni *kivételes állapot* fogalmával kellene kapcsolatba hozni a jobb értelmezhetőség kedvéért. Nem véletlen, hogy Rousseau ugyanazokat a szavakat használja a törvényhozás aktusának és az első nyelvnek a leírásához: a törvényhozó, miként az első nyelv rábeszélés és érvek nélkül is meggyőző, erő nélkül is hatékonyan tud működni. Nem valamiféle kívülről jövő autoritás garantálja a hatékonyságát, hanem éppen egy autoreferenciális tételező aktus révén hoz létre egy olyan teret, amelyen kívül a jog nem léphet hatályba, amely nélkül lehetetlen működtetni a jog rendszerét.

²⁵ Hannah Arendt: *i. m.* 106.

²⁶ Vö. Jacques Derrida: *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*. Paris 1994. 32–33. Lásd ehhez még Pierre Bourdieu megfogalmazását is: „A jogi diskurzus egy teremtő beszéd, amely létrehozza azt, amit kijelent. Ez a beszéd az a határ, amely felé igyekszik minden performatív kijelentés, áldás, átok, parancs, óhaj vagy sértés: azaz az isteni beszéd, isteni jog, amely, mint *intuitus originarius*, amellyel Kant ruházta fel az istent, létezővé teszi azt, amit kijelent, szemben minden származékos, konstatív kijelentéssel, valamely előzetesen létező adat egyszerű megállapításával.” Pierre Bourdieu: *L'économie des échanges linguistiques. Introduction.* = Uő: *Langage et pouvoir symbolique*. Paris 2001. 66.

Ezen a ponton tehát megfogalmazhatjuk azt a feltevést is, hogy a törvény ugyanúgy működik, mint a figuratív jelentés vagy mint a metafora: mivel nem tud eljutni az egyedi esethez, az egyén és a rendszer jól szabályozott viszonyának illúzióját, fikcióját teremti meg. Maga a törvény az a tényező, amely létrehozza a társadalom grammatikáját, amely nélkül semmilyen társadalmi működésmód nem tudna létezni. Miként a nyelvtannak, úgy a társadalomnak is szüksége van a szubjektum és a tulajdonképpeni jelentés, illetve a tulajdon illúziójára ahhoz, hogy megalkothassa a jelentés, illetve a polgári lét értelmezhetőségét. Rousseau azt mutatja ki, hogy illúzió lenne a jog legitimitását olyan elvként értelmezni, amely az egyedi esetekből kiindulva tudja szabályozni a társadalmi szerződés működését. Montesquieu koncepciójával ellentétben, amely szerint a törvény természetes viszonyban van a dolgokkal,²⁷ a törvény Rousseau-nál egy olyan stratégia, amely nem csupán létrehozza, hanem működése közben folyamatosan aláassa az ember és a társadalom viszonyát. A társadalom csupán ez által és ebben a dialektikában létezhet. Már Leo Strauss is igen plasztikusan megfogalmazta Rousseau politikai filozófiájának ezt a sarkalatos pontját, amelyen áll vagy bukik a társadalmi szerződés működése: „a természeti ember polgárrá való átalakításának problémája egyidős a társadalommal, ezért a társadalomnak állandó igénye van a törvényhozó misztikus és csodálatot kiváltó tevékenységének legalábbis a megfelelőjére. A társadalom ugyanis csak akkor lehet egészséges, ha a társadalom által gerjesztett vélemények és érzések legyőzik és megsemmisítik a természetes érzéseket. [...] A szabad társadalom egy sajátos ködösítésen áll vagy bukik, amely ellen a filozófia szükségszerűen lázad. Ki kell törölni az emlékezetből a politikai filozófia által tételezett problémát, ha azt akarjuk, hogy a politikai filozófiából előálló megoldás működőképes legyen.”²⁸

Úgy tűnik, Rousseau nagyon is tudatában volt ennek a paradox ténynek. Egyik politikai írásában nagyon világosan összefoglalja ezt a minden társadalmi állapotban működő furcsa dialektikát: „Mivel egyszerre élünk a társadalmi rendben és a természetes állapotban, mindkettő hátrányainak alá vagyunk vetve, anélkül, hogy bármelyikükben is bizonyosságot lelhetnénk. Igaz, a társadalmi rend tökéletessége az erő és a törvény együttműködésében áll; de ehhez arra van szükség, hogy a törvény vezérelje az erőt; ahelyett, hogy – mint a fejedelmek abszolút függetlenségéről szóló gondolatokban – az egyetlen erő, amely a törvény nevében szól az állampolgárokhoz, az idegenekhez pedig az államérek nevében, az előbbieket megfosztja a hatalomtól, a többieket pedig az ellenállás akaratától, úgy, hogy az igazságszolgáltatás hiábavaló neve mindenhol csak az erőszak fennmaradását szolgálja.”²⁹

Amikor az erő és a törvény együttműködéséről beszél, Rousseau reflektál arra a tényre, hogy nincs jog erő nélkül, hogy éppen e fogalmak dialektikus játéka képes rákérdezni az igazság, a legitimitás, végső soron pedig a törvény megalapozottságának és hatékonyságának problémáira. Jacques Derrida a következőképpen foglalja össze a fentiekben felvetett kérdéseket: „Mivel a tekintély eredete, a törvény megalapozása vagy alapja, és helyzete *per definitionem* végül csak önmagára képes támaszkodni, megalapozatlan erőszaknak mondható. Ami még nem azt jelenti, hogy önmagában jogtalan volna, az »illegális« vagy az »illegitim« értelmében. Alapításuk pillanatában sem nem legálisak, sem nem illegálisak. Meghaladják a

²⁷ Vö. „A törvények, a legtágabb értelemben véve, azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek.” – Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Bp. 2000. 47.

²⁸ Leo Strauss: *Természeti jog és történelem*. Ford. Láncki András. Bp. 1999. 202.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. = Uő: *Œuvres Complètes, tome III*. 610.

megalapozott és a megalapozatlan oppozícióját, miként minden megalapozottságot vagy meg-nem-alapozottságot is.³⁰ Maga a törvény válik így erőszakos diskurzussá, hiszen végső soron Rousseau azt állítja, hogy „csakis az állam ereje biztosítja a polgárok szabadságát”.³¹ A törvényt tehát nem lehet önmagára alapozni anélkül, hogy ne kellene mindig közbelépnie valamilyen legitimációs diskurzusnak, amely óhatatlanul hatalmi diskurzusként működik. A népszuverenitás nem tudja pusztán önmagában megvalósítani az értelem és az akarat egyesítését anélkül, hogy ne kellene segítségül hívnia a tekintély erejét mint az állami akarat feltétlen szuverenitását legitimáló diskurzust.

A törvény csodája nem abban áll, hogy a törvényalkotó képzetében transzcendens síkra emeli, és ezáltal mintegy folyamatosan leplezi ezt az erőszakos diskurzust, hanem abban, hogy olyan legitimációt biztosít a számára, amely azzal a fortéllyal számolja fel az erőszak diskurzusát, hogy kimutatja megalapozhatatlan jellegét. A népszuverenitás rousseau-i diskurzusa nem tudja nélkülözni a kényszerítés elvét, nem tud megszabadulni a legitimáció immanenciát meghaladó apóriáitól. Más szavakkal, immár pozitív értelemben elgondolva a problémát: az az immanens normatív princípium, amelyet Rousseau elméletében a népszuverenitás feltételez, felveti a hatalmi diskurzus normatív jellegének újragondolására vonatkozó felhívást.

Princípiumok helyett apóriák

Összegezve azt mondhatjuk, hogy Rousseau társadalomfelfogása azért nyugtalanító, mert szerinte a társadalmat folytonosan újra és újra meg kell alapítani,³² mivel a törvények nem képesek maradéktalanul megalkotni az általánosításnak azt a fokát, amely egyszer és mindenkorra rögzíteni és legitimálni tudná az igazságosságot, a polgári társulás méltányos működését. A jog egyfajta tehetetlenségi állapotot ír le, mivel szerepe nem egy dominancia-viszony rögzítése, hanem a társadalmi erőviszonyoknak, a hatalom és az egyéni pozíciók közötti viszonyok hálózatának a folyamatos újraalkotását kell végrehajtania. A legitimációnak ebből a folyamatos dialektikájából kifolyólag a törvényhozás szférája szükségszerűen összemosódik a végrehajtó hatalom szférájával. Guy Rocher nagyon pontosan összefoglalja ezt a gondolatot: „Ahhoz, hogy jogként létezhessen, a jogi diskurzust egy adott társadalom a hatalom diskurzusaként kell elismerje. Szükséges, hogy egy bizonyos »szent« jelleggel legyen felruházva, amely normativitásának biztos hatékonyságot kölcsönöz. A hatalom

³⁰ Jacques Derrida: *i.m.* 34. Az erő és a jog dialektikája a jogról való gondolkodás „alapvető” problémája. Derrida ennek bizonyítására idézi Montaigne mondatát: „...a törvényeknek nem azért van hitelük, mert igazságosak, hanem azért, mert törvények. Ez az ő tekintélyük misztikus alapja; semmi egyéb.” (Montaigne: *Esszék*. III. kötet, XIII. fejezet: *A tapasztalásról*. Ford. Réz Ádám. Bp. 1992. 51), illetve Pascal apóriáját: „Össze kell tehát kapcsolni az igazságosságot az erővel, ezért vagy az igazságot kell erőssé, vagy az erőt igazságossá tennünk. Az igazságosság vitatható, az erő azonban nagyon jól felismerhető és vitathatatlan. [...] Mivel nem tudták elérni, hogy ami igazságos, egyúttal erős is legyen, úgy intézték az emberek, hogy az legyen igazságos, ami erős.” – Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Bp. 1978. 122–123.

³¹ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 519.

³² Ez Leo Strauss véleménye is: „a természetes ember átalakítása polgárrá egy olyan probléma, amely folyamatosan felvetődik a társadalom számára, így tehát a társadalomnak folyamatosan szüksége van a törvényhozó cselekvésnek, ennek a titokzatossággal övezett és félelemmel vegyes tiszteletet kiváltó cselekvésnek legalább a megfelelőjére.” – Leo Strauss: *L'intention de Rousseau. = Pensée de Rousseau*. 89.

fogalma tehát elidegeníthetetlen részét képezi annak az ideológiának, amely által a hétköznapi diskurzus jogi diskurzussá alakul.”³³

Rousseau kimutatta, hogy maga a törvény is folyamatos átalakulásban van, létmódja ebben az értelemben időbeli és történeti. Rousseau társadalomkritikája tehát elsősorban nem abban áll, hogy kimutatta az abszolútizmus visszaéléseit, az egyenlőtlenségek kialakulását és történeti fokozatait stb. Kritikája jóval alapvetőbb dimenziókat érint: azt mutatta ki, hogy alapvetően „az igazság igazságtalan”,³⁴ a jog pedig jogtalan, és hogy ez az igazságtalanság és jogtalanság minden olyan konstrukció strukturális velejárója, amely uralni véli az egyéntől a társadalomba való átmenet folyamatát. E jogtalanság kimutatása pedig nem lett volna lehetséges a jog performativitásának mint szükségképpen önkényes alapító erőnek az elgondolása nélkül.

Rousseau gondolatai azért válnak az egymást követő korszakokban újra és újra aktuálissá, mert látszólag paradox elgondolásai és az eltérő gondolati rendszerekhez való kapcsolódásai sok olyan kérdést vetnek fel, amelyek rávilágítanak a politikai alapfogalmak működésének óhatatlan ellentmondásaira.

The Miracle of Law. Legitimation Problems in Rousseau's Works

Keywords: inequality, law, general will, legislator, authority, legitimation

In my study, I am striving to explore more thoroughly Rousseau's social criticism. Rousseau's concept of society is being timely and intriguing, as it does not primarily describe the emerging of inequalities and the abuses of absolutism, but has shown, that there are no universal laws that can lay down and legitimize in an immanent way the rules of association among people. Rousseau's seemingly paradox ideas highlight the inevitable discrepancies extant in the functioning of basic political terms, the impossibilities of immanently establishing these terms, as well as the mechanisms and wonders that are inevitable for the law as a system to function in the way it does.

³³ Guy Rocher: *Droit, pouvoir et domination*. Sociologie et société. 1986. áprilisi szám. 33–46. A szerző idézi Danièle Loschak megvilágító erejű gondolatait a *Le droit, discours de pouvoir* c. tanulmányból: „A jog nem egyszerűen egy diskurzus a többi között, hanem a hatalom-diskurzus is egyben. Hatalom-diskurzus inkább, mint a hatalom diskurzusa: a két formula igazából nem egyenértékű... Hatalom-diskurzusról beszélni nem jelenti azt, hogy előítéletet alkotunk a hatalom természetéről, sem a hatalomnak a joggal fenntartott viszonyáról: csupán azt előfeltételezzük, hogy létezik egy ilyen viszony, és azt meg lehet ragadni magán a jogi diskurzuson belül. A hatalom itt már nem egy dolog, hanem az elemzés egy dimenziója, a jogi szöveg olvasásának kulcsa; nem annyira a valós hatalom számít, mint inkább mitikus reprezentációja.”

³⁴ Paul de Man megfogalmazása. Vö. *Ígéretek (Társadalmi szerződés)*. 362.