



Malcolm Bull

KELL EGY KIS ÁLLAMSZÜNET?¹

Az államot nem „eltörlik”, az állam elhal.

(Engels: Anti-Dühring)

*Minél kiterjedtebbé válnak a társadalmi kötelékek, annál
inkább meglazulnak.*

(Rousseau: A társadalmi szerződésről)

1 States of Failure. In: *New Left Review* 40 (2006. július–augusztus): 5–25.

Egy korábbi írásomban amellett érveltem, hogy a politikai cselekvés mai válsága az aggregált egyéni döntések és a kollektív akarat közti hasadásra vezethető vissza.² De ha a politika akciórádiusza le is szűkül a piaci mechanizmus érvényesítésére és a populista ellenreakcióra, az egyéneknek nem kell egyik vagy másik lehetőség mellett elköteleződniük. A szándékolatlan hatás és a hatástalan szándék közti oszcilláció pont azért válik szembetűnővé, mert a cselekvéstípusok nem rendelkeznek meghatározott cselekvőkörhöz. Aki a tömeg mozgósítására apellál, csak a hasadást erősíti, mert a tömeg vagy mint egység, vagy mint sokaság cselekszik, és ennek megfelelően vagy a közös akarat, vagy a láthatatlan kéz érvényesíti az erejét. Ha a tömeget vesszük alapul – mint a politikaelmélet korai szerzői, és mint napjaikban Negri, Hardt vagy Girño –, dichotómiához jutunk: általános akarat vagy általános értelem, politika vagy civil szféra, állam vagy társadalom.

E hasadások feloldására a hegeli államelmélet kínál megoldást. Hegel tudatosan dolgozik kettős örökséggel. Jelen van nála a tömegek akarategyesítéseként elképzelt állam, de jelen van a polgári társadalom is, melyet nem a közös akarat, hanem a láthatatlan kéz ésszerű hatékonysága kovácsol egygyé. Bár az előbbi koncepció bizonyos formában egészen Ciceróig visszavezethető, az utóbbiért Hegel Rousseau-t dicséri, aki az akaratot „az állam elvévé” tette. Megrója azonban Rousseau-t (némileg igaztalanul), amiért „az akaratot csak az egyes akarat meghatározott formája értelmében veszi [...], az általános akaratot pedig nem mint az akarat magán- és magáért való ésszerű mozzanatát fogja fel, hanem csak mint közös mozzanatot, amely ebből az egyes akaratból *mint tudatos* akaratból ered”. Rousseau aláássa az állam tekintélyét, „a magán- és magáért való istenit”, mikor azt állítja, hogy „az egyedek egyesülése az államban *szereződéssé* lesz, [...] tehát az egyének önkényét, vélekedését és tetszés szerinti, kifejezett beleegyezését veszi alapul”. Ennek hátrányait jól mutatja a francia forradalom, ahol csak az önkény jutott érvényre, nem az ésszerű akarat, ezért az „a legszörnyűbb és legrikítóbb eseménnyé fajult”³.

Hegel Fergusonra és Smithre támaszkodik a polgári társadalom és a láthatatlan kéz leírásakor.⁴ Az önös célok kergetése „egy mindenoldalú függés rendszerét alapozza meg, amelyben az egyes ember megélhetése, jóléte és jogi helyzete összeshővődik mindenkinek a megélhetésével, jólétével és jogával” (JF § 183). Bár „a polgári társadalomban mindenki önmagának célja, minden egyén neki semmi”, „másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamennyi célját”. Így „a különös cél, a másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának, és kielégül, amennyiben egyúttal a másoknak javát is kielégíti” (JF § 182 F). De a polgári társadalomnak is vannak korlátai: mivel ésszerűségének

2 The Limits of Multitude. In: *New Left Review* 35 (2005. szeptember–október).

3 Hegel (1971: § 258M). (A továbbiakban JF. M = megjegyzés, F = függelék.)

4 Vö. Waszek 1988.

alapja a láthatatlan kéz, a partikularitás (az egyén) és az univerzalitás (a piaci kimenet) különválik benne: „ez az egység nem mint *szabadság*, hanem mint az a *szükségszerűség*, hogy a *különös az általánosság formájává* emelkedjék, keresi és bírja fennállását” (JF § 186).

Hegel szerint a szándékolatlan kimenetek korlátozzák a láthatatlan kéz racionalitását, az akaratgyesítés viszont az önkény és az ebből fakadó destrukció veszélyét hordozza. A kölcsönös korlátozottság azonban feloldódik, mikor a két elv az államban egyesül. Hegel úgy véli, a láthatatlan kéz ébreszti rá az embereket egységükre, a kölcsönös függés révén pedig „a *szubjektív önzés* átcsap abba, hogy *hozzájárul mindenki más szükségleteinek kielégítéséhez*”. A szubjektív önzés „közvetíti a különöst az általános által” (JF § 199). A piaci mechanizmusban „a magam célját előmozdítva előmozdítom az általánost, ez viszont előmozdítja az én célomat” (JF § 184 F).

Mivel a különös cél csak annyiban elégül ki, „amennyiben egyúttal a másíknak javát is kielégíti”, az egyének céljaik elérése érdekében „általános módon” határozzák meg tudásukat, akaratukat és cselekvésüket (JF § 182 F, § 187). Mikor az egyes öntudat a láthatatlan kéz miatt ráébred saját általános funkciójára, felemelkedik a „formális szabadság és formális általános” szintjére, és szerepét már nem szükségszerűségből eredően tölti be, hanem mint önnön általánosságát felfogó akarat.

„A személyes egyediségnek és különös érdekeinek egyfelől megvan a teljes *kifejlődése és jogának* magáért való *elismerése* [...], másfelől önmaguk által részint *átmennek* az általánosnak érdekébe, részint tudással és akarral elismerik az általánost, mégpedig saját *szubsztanciális szellemüknek, s tevékenyek* érte, mint *végcéljukért*. [...] Az egyének nem élnek mint magánszemélyek pusztán a különös érdekért, anélkül, hogy egyúttal az általánosban és az általánosért ne akarnának élni”. (JF § 260)

Ennek eredménye „az a tudat, hogy az én szubsztanciális és különös érdekem megmarad, és benne foglaltatik valami másnak [az államnak] érdekében és céljában” (JF § 268). Ezt jelenti a patriotizmus, és ez az állam racionalitásának a forrása: „az állam, mint a szubsztanciális *akarat* valósága, amely az általánosságává emelt különös *öntudatának* sajátja, a magán- és magáért való *ésszerű*” (JF § 258).

Hegel elismeri, hogy az egyéni cselekvések aggregált kimenetele és a kollektív célok között gyakori az ütközés. A polgári társadalom fő eredménye, „mindenki kölcsönösen függ mindenkitől”, mégis egyfajta általános értelem: „*általános, maradandó vagyon*, amely azt a lehetőséget tartalmazza, hogy mindenki a műveltsége és ügyessége által részt vesz benne, hogy a maga megélhetését biztosítsa” (JF § 199). De ez hangsúlyozottan nem egyenlő a társadalmi szerződéshez kapcsolódó általános akarral. Az akaratok Hegelnél nem saját elhatározásukból egyesülnek, hanem a láthatatlan kéz kapcsolja össze őket, és teszi viszonyrendszerüket tudatos céllá. Az állam a nagy, közös értelem, mely a társadalom

akarataként ismeri fel magát. A Rousseau-i általános akarat önkényét tehát a láthatatlan kéz racionalitása ellensúlyozza, a spontán társadalmi rendet pedig az állam ruházza fel a hazafiasság szellemével.

Spinoza már Hegel előtt felvetette, hogy a politikai egységnek az akarattól eltérő forrása is lehet. Hegel összeköti e független egység gondolatát az akarattal, abból a megfontolásból, hogy az egység és akarat közti hasadás komoly működési zavarokat okozhat egy komplex társadalomban. Így születik meg a modern állam legelső elmélete. Hegel állama, ahogy Bosanquet megfogalmazta, a „felfegyverzett társadalom”: a vasökölbe szorított láthatatlan kéz.

PÉNZZÁRÓGÉP ÉS POKOLGÉP

Hogy Hegel államelmélete miért nem tűnik ma már jelentősnek, annak okát a huszadik század eleji lejárató kampányokban kereshetjük. L. T. Hobhouse 1917-ben épp a *Jogfilozófiát* tanulmányozta highgate-i kertjében, mikor egy német bombatámadás zavarta meg nyugalmát. Később újra kinyitotta a könyvet, és rájött, hogy a támadás „pont azt a hamis és gonosz tant testesítette meg, melynek gyökereit alighanem abban a könyvben kellett keresem. . . Az isten-állam hegeli elméletében” (Hobhouse 1918: 6).

Hobhouse valójában nem annyira Hegel, mint Bernard Bosanquet ellen ágált, aki az egyik fontos hegeli előkép, Rousseau alapján – és a többieket figyelmen kívül hagyva – fogalmazta újra a *Jogfilozófiát*. Bosanquetet nem érdekelte a láthatatlan kéz, ellenben feltűnt neki, hogy Hegel elhanyagolta az „általános akarat” és a „közakarat” Rousseau-i distinkcióját. Saját kifejtésében ezért a „valós akaratot” tekintette a racionalitás és a közjó megtestesülésének, a közakaratot pedig a magánérdekek pusztá halmazának. Kevésbé szerencsés hasonlatával élve a „közakarat” olyan, mint a díszfelvonulás után hazaszivárgó nézőközönség illuzórikus egysége, míg a „valós akarat” legjobb példája a hadsereg, melyben „minden rész a nagy egészhez igazodva mozog” (Bosanquet 1965: 150 sk.).

Hobhouse ezzel szemben megjegyzi, hogy ha „csak az általános akarat valós, az általános akaratot pedig az állam testesíti meg”, akkor a totális kormányzati kontroll az eredmény. Bár egy cselekedet lehet egyszerre általános és tudatos, magának az általános akaratnak nem feleltethetünk meg egy külön cselekvőt:

„A társadalmi élet nem egy koherens gondolkodó elme kivetülése. Épp ellenkezőleg, számtalan szokás és intézmény eredője, melyek független, szétszórt és öntudatlan módon, gyakran értelmetlenül fejlődtek ki.” (Hobhouse 1918: 43, 81)

Maga a jog is „megszámlálhatatlan sok akarat megszámlálhatatlan sok konfliktusából keletkezett [...] és semmiképp sem hasonlítható az egyes elme gyors és világos döntéseiseihez” (Hobhouse 1918: 82).

Ebben a vitában formálódtak ki a liberális államkritika főbb érvei, melyeket unos-untalan visszhangoztak a későbbi kommentátorok, akik a hegeli állam megvalósulását már nem a II. Vilmos-féle Németországban, hanem a harmadik birodalomban és a Szovjetunióban látták.

Míg Hegel liberális kritikusai a spontán rendet hangsúlyozták a kollektív akarat rovására, addig a konzervatív kritikusok az államot próbálták megóvni a polgári társadalom káros behatásaitól (Losurdo 1987: 105–49). Carl Schmitt szerint Hegel örökségét a liberalizmus tette magáévá, a liberális Hegel azonban Hitler hatalomra jutásával elbukott. Hegel – bár a liberálisok erről elfeledkeztek – megmutatta, hogy „az állam minőségileg különbözik a társadalomtól, és magasabb nála”. Az állam feltétele nem a társadalom, hanem „a politikai”, és mivel a „politikai” azt a képességet jelenti, hogy megkülönböztessük a barátot az ellenségtől, az állam nem a társadalom kivételése, hanem „szervezett politikai egység”, mely „a maga számára mint egész hozza meg a barát/ellenség-döntést”. Mint ilyen, eltéphetetlenül kapcsolódik a háború képességéhez, ugyanis „a barát, az ellenség és a harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak” (Schmitt [2002: 21, 23]; vö. Kervégan [1992]).

Schmitt a fenti elmélettel azok alól akarta kihúzni a talajt, akik (helyesen) a polgári társadalom pozitív szerepét hangsúlyozták Hegellel kapcsolatban. Schmitt szerint az állam elsatnyulásához vezet, ha e kettőt összekeverik: „az állami = politikai egyenlete ugyanolyan mértékben helytelen és félrevezető, mint amilyen mértékben az állam és a társadalom kölcsönösen áthatják egymást”. Ha ugyanis állam és társadalom azonos lesz, „a politikailag egyesített *nép* az egyik oldalon kulturálisan érdekelt *nézőközönséggé*, a másik oldalon pedig részben *üzemi és munkaszemélyzetté*, részben *fogyasztók tömegévé*” válik. Míg a politikai egység az étellel és halállal kapcsolatos döntésekre épül, a polgári társadalom fogyasztói legfeljebb érdekközösségeket alkothatnak, mint az „ugyanazon gázművekhez csatlakozó fogyasztók, vagy az ugyanazon autóbusszon utazók” (Schmitt [2002: 16, 49, 39]; vö. Bull [2005: 675–92]).

Miután a hegeli államelméletet egyik oldalon a második és a harmadik birodalom expanziós politikájával hozták összefüggésbe, a másik oldalon pedig a weimari köztársaság kudarcaiért okolták, a *Jogfilozófiának* befellegzett. A kétfrontos ellenállás a mai napig megfigyelhető az államellenes neoliberais kirohanásokban és a társadalomellenes neokonzervatív hadjáratban éppúgy, mint a társadalmi és politikai szféra polarizációjában az általános akarat és az általános értelem végleteire. A dichotómia a hegeli szintéziskísérlet elutasításának közvetlen következménye. E szintézis híján ugyanis képtelenek vagyunk

adekvátan megragadni a politikai cselekvés problémáit: az akarat és a láthatatlan kéz kétváltása eltünteti azt a konceptuális keretet, melyben a kettő szövevényes interakciónak problémáit értelmezhetnénk.

Hegel elméletének maradandó értéke nem abban rejlik, hogy frappánsan írja le az állam totalizáló tendenciáit (mint azt korábbi hívei és ellenfelei gondolták), hanem abban, hogy az államot innovatív módon, a politikai cselekvés problémáira adott komplex társadalmi válaszként mutatja be. Ebből a perspektívából pedig korunk válsága brutálisan egyértelmű. A szándékolatlan hatás és hatástalan szándék kettőssége koordinációs probléma, az akarat és a láthatatlan kéz összehangolásának legújabb kudarca. Egyfelől ott a pénztárgépekhez zárandókló atomizált tömeg, mely képtelen tudatos szándékkal kezelni cselekedeteinek makroszintű következményeit, másrészt ott vannak a pokolgépeket gyártó közösségek, melyek képtelenek belátni, hogy akaratuk önkényes. Az, hogy az emberi cselekvők szintjén e két halmaz egybeesik, lényegtelen. Globális piaci racionalitás helyett reakciós nacionalizmust látunk, mellyel a kollektív akarat saját működését akadályozza. Ha javulna a koordináció, a kollektív akarat kellő erővel ruházná fel a globális piacot, hogy kikényszerítse érdekeit és létrehozson egy globális piaci államot. Vagy ahogy Hegel kritikusai mondanák, pénztárgépekkel vegye célba a pokolgépeket.

A hegeli perspektívából nemcsak a globális cselekvés zavarai, hanem az elméleti alternatíváik korlátai is érthetővé válnak. Ha a politikai cselekvés csak egy globális piaci államban bontakozhat ki a maga logikája szerint, akkor a civil társadalom kozmopolita hívei pont az akarat döntő szerepét felejtik el. Hasonlóan irreális azonban egy olyan globális államban reménykedni, melynek nincs köze a láthatatlan kézhez. Aki kizárólag az akarat-egységre apellál, saját irracionalitásának áldozata lesz.

Az egyetlen lehetőség tehát a globális piaci állam, mely utat enged a kollektív akaratnak és a láthatatlan kéznek is? Hegel alapján ezt kell mondanunk, de a *Jogfilozófia* mentén haladva kijelölhetünk egy alternatív utat is, és megtalálhatjuk a leírására szolgáló fogalmakat. Mivel sem a pusztá akarat, sem a pusztá racionalitás nem lehet megoldás, és a piaci racionalitást sem akarjuk általános akarattá emelni, kiutat csak az jelenthet, ha az általános akarat válik racionálissá. Hegel válasza a politikai cselekvés problémáira a profitszerzésben feloldódó akarat; az alternatíva az akarat feloldódásából szerezhető profit.

ENTROPIKUS ÁLLAMOK

Hegelnél nincs antidialektika, az állam „abszolút mozdulatlan öncél” (JF § 258). De Arisztotelész nyomán Hegel is elismeri, hogy az állam bizonyos értelemben aktív erő is, a család és a polgári társadalom „valódi alapja”. Hegel ezt nem fejti ki bővebben, csak utalásokat találunk a család felbomlásáról és a polgári társadalomba való átmenetről szóló részben. A család békés expanziója létrehozza a különösséget, mely aztán elkerülhetetlenül szétzúzza a család egységét. Családból családok sokasága lesz, melyek „mint önálló konkrét személyek” viselkednek, és kitermelik az önös célokat kergető különösséget. Ez a folyamat nemcsak a családot bomlasztja fel, hanem minden olyan államformát is, mely képtelen a különösséget befogadni és integrálni. Az ókori államokban a különösség „mint a betörő erkölcsi romlás” mutatkozott, és „bukásuk végső oka” volt (JF § 181, § 185 M).

De nem történhet-e hasonló egy olyan államban, mely az ókoriakkal ellentétben már bizonyos mértékig egyesíti az általánost és a különöst? Megtorpanhat-e „Isten diadalmenete a világban”? A marxista hagyomány mindig is optimista igennel felelt erre a kérdésre, bár nem teljesen világos, miért. Engels egyik híres passzusában olvassuk:

„Az állam az egész társadalom hivatalos képviselője, látható testületben való összefoglalása volt, de csak annyiban volt ez, amennyiben annak az osztálynak az állama volt, amely a maga idejében maga képviselte az egész társadalmat. [Az állam] azzal, hogy végül ténylegesen az egész társadalom képviselője lesz, feleslegessé teszi önmagát. [...] A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép. Az államot nem „eltörlik”, *az állam elhal.*” (Engels 1963: 276)

Lenin az *Állam és forradalom*ban rámutat, hogy az „elhalás” szó „a folyamat fokozatosságára is, spontaneitására is rámutat”, de hangsúlyozza, hogy emiatt az állam csak a forradalom után halhat el (Lenin 1973: 123). A proletárdiktatúra átveszi a burzsoá állam szerepét, és fokozatosan eltűnik, ahogy a kommunizmus magasabb szintjére lépve a szolgáltatások szabad cseréje felváltja a burzsoá jogot.

Lenin hangsúlyozza, hogy az állam elhalása spontán módon zajlik, a láthatatlan kézhez hasonló mechanizmus révén. De ez nem a piac láthatatlan keze, mely az egyes kielégülésén át a többiek kielégülését is biztosítja. A polgári társadalomban a láthatatlan kéz a különösséget változtatja általánossá; az állam elhalásakor a „láthatatlan kéz” az általánost változtatja különössé. Előbbi a vágyakat koordinálja, utóbbi a kényszert porlasztja szét. A kommunizmus magasabb szintjén nincs szükség láthatatlan kézre a szükségletkielégítéshez, mert ez utóbbit a szolgáltatások szabad cseréje biztosítja.

A láthatatlan kéz funkciója az, hogy lefegyverezze az államot, és visszaadja az embereknek az önmaguk és az egymás feletti hatalmat.

A folyamat logikája egyszerű. Az állam „különleges kényszerítő erő”, melynek hegeli egysége – mint Marx rámutatott – egy bizonyos osztály racionalitását képviseli, az állam tehát végeredményben „gépezet az egyik osztálynak a másik általi elnyomásához”. Ha a forradalmi proletárdiktatúra már minden más osztályt maga alá gyűrt, egyetlen osztály lesz csak, és az állam „különleges kényszerítő erejére” nem lesz többé szükség. Ahogy a család expanziója aláásta a család fenntartásához szükséges egységet, az univerzális osztály expanziója felszámolja az állam identitását megteremtő különbséget.

Gramsci ezt a folyamatot kifejezetten hegeli terminológiával írja le a börtönben készült jegyzetfüzeteiben, mikor az állam és a polgári társadalom közti átmenetről értekezik:

„Elképzelhető, hogy az állami kényszer fokozatosan hal el, miközben egyre több lesz a tudatos mozzanat a szabályozott társadalomban (vagy erkölcsi alapú államban vagy polgári társadalomban). [...] Az állam átalakul szabályozott társadalommá, és míg először a kormánzzal volt egyenlő, utána a polgári társadalommal lesz azonos. A két fázis között e doktrína szerint fel kell bukkannia az „éjjeliőr államnak” – egy erőszakszervezetnek, mely megóvja a szabályozott társadalom folytonosan burjánzó és fejlődő elemeit, és ezzel párhuzamosan fokozatosan leépíti saját autoriter és erőszakos beavatkozásait.” (Gramsci 1971: 263)

Gramscinál az állam elhalása már nem feltételezi a forradalmat: a proletárdiktatúra maga is éjjeliőr állam, de a párthegeimónia áll mögötte, melynek „*de facto* hatalom» van a kezében, és hegemon funkciójának megfelelően kiegyensúlyozza a »polgári társadalom« különféle érdekeit”. Ez nem a hagyományos állam és alkotmányos jog helyreállítását jelenti, csupán annyit, hogy az akaratot alkalmazkodásra nevelik. A kényszer ezzel átváltozik beleegyezéssé, és beteljesül az állam célja, ami nem más, mint „saját megszűnése, eltűntetése, más szóval a politikai társadalom visszaolvadása a polgári társadalomba” (Gramsci 1971: 253).

Hegelnél a polgári társadalom a család felbomlásakor keletkező gazdasági szféra; Gramscinál egyben a lefegyverzett állam is.

PLURALIZMUS

Gramsci az állam visszaolvadása kapcsán nem csupán Engels és Lenin tanításainak ad hangot, hanem egy népszerű korabeli fantáziának is. A huszadik század elején több politikai irányzat teoretikusai is úgy vélték, hogy az adminisztratív kapacitások bővülésével az állam el fog tűnni. Angliában Ernest Barker „diszkreditált államról” beszélt, a francia Douard Berth pedig kijelentette, hogy az állam halott, vagy legalábbis haldoklik (idézi Laborde 2000, ill. Runciman 1997).

Schmitt számára ez a lehetőség maga volt a rettenet. Az államról a társadalomra történő átmenetet szerinte nem a felszívódás vagy elhalás gyengéd metaforáival kell kifejezni: részben mézszárlásról, részben kannibalisztikus lakomáról van szó. Az állam a mitikus leviatán, melyet behemót szarvai darabokra szaggatnak. Ahogy leviatán húsát falták a zsidók – akik „a lemészárolt népek húsát eszik, és ezzel táplálkoznak” –, ugyanúgy „a politikai pártok lemészárolják a nagy leviatánt, és mindegyik kimetsz a holttestéből egy darabot magának” (Schmitt 1999: 195–196). A polgári társadalom szervezeteit „késként használják [...], hogy felvágják a Leviathánt és maguk között szétosszák a húsát” (Schmitt 1996: 74).

Schmitt célpontja – a zsidókkal kapcsolatos bizarr analógia ellenére – a francia szindikalizmus és az angol pluralizmus volt. A szindikalista szerzők (pl. Maxime Leroy) úgy vélték, hogy az emberek irányítását a dolgok adminisztrációja váltja fel, polgári szerződéseken keresztül: „Ha van szerződés, a közhatalom feloldódik a polgári társadalom közvetlenségében; ha van polgári társadalom, nincs többé behódolás és hierarchia, helyette ott az együttműködés, szervezés, kereskedelem” (M. Leroy-t idézi Laborde 2000: 32). Az angol J. N. Figgis ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy a pluralista állam „nem egyenlő és egyforma emberek kupacaiból áll, akiket csak az állam kapcsol össze, hanem egyre átfogóbb csoportosulások hierarchiája: család, iskola, település, ország, unió, egyház stb.” (J. N. Figgist idézi Laborde 2000: 47). Míg a szindikalisták főleg foglalkozási csoportokban gondolkodtak, Figgis szembe előtt az egyház példája lebegett. De a szindikalisták is igazat adtak volna Figgisnek abban, hogy „századunkban a kis társadalmak szabadságharca folyik sajátos életmódjuk fenntartásáért a mindent felemészítő Leviathán, a nagy egész ellen” (Figgis 1913: 266).

Ha ez a szabadságharc győzelemre jut, az állam visszaolvad a társulásokba, melyekből áll. Utóbbiak stabil társadalmi egységek, így egy eleve adott rendet képviselnek (ahogy Figgis hangsúlyozta, az egyház sem „gyülekezeti atomok alkalmi csődülete”). Hegel nyelvén ez azt jelentené, hogy az állam felszívódik a testületekben (melyek alatt ő elsősorban céheket és szakmákat értett). A testületeknek köszönhető ugyanis, hogy a láthatatlan kéz működésekor „az önző cél, különös mozzanatára irányulva, megragadja

magát és működik együtt, mint általános cél”, továbbá általuk megy át „a polgári társadalom szférája” az államba (JF § 251, § 256).

Gramsci Figgishez hasonlóan az egyházat jelölte meg a polgári társadalom mintájaként, a foglalkozási csoportokat pedig pusztán alkotóelemnek tekintette. Gramscinál ugyanakkor – és ez a pluralistákkal és a szindikalistákkal is szembeállítja őt – az állam elhárítása nem egyszerűen önállóvá teszi a polgári társadalmat, hanem át is alakítja.

SZERIALIZÁCIÓ

Hegel számára az állam „lényegileg olyan tagok szervezete, akik *magukban köröket* alkotnak [vagyis maguk is szervezetek], s az államban semmiféle mozzanatnak sem szabad szervezetlen sokaságnak mutatkoznia” (JF § 303 M). Ha az antidialektika lendületet vesz a testületeken (vagy megkerüli őket), és eljut a társadalom legegységibb szintjéig, akkor nem a természeti állapothoz érkezik vissza, hanem a sokasághoz. Hegel szerint azonban a szervezetlen sokaság „halmaz csupán, szétforgácsolt atomok tömege”, mint a Figgis-féle kupac: „összesség ugyan, de csak mint *tömeg*, azaz forma nélküli sokaság” (JF §290 F, § 303 M).

Ezt a felállást Sartre dolgozza ki kísérteties alapossággal *A dialektikus ész kritikájában*. „A társasság alaptípusa” nála a kollektívum, „a tunya csoportosulás a maga szeriális struktúrájával”, ami azonos a Hegel-féle „atomizált tömeggel” (Sartre 2004: 348, 284–285, a továbbiakban: CDR). Sartre leghíresebb példája a buszmegállóban ácsorgó embercsoport, mely társadalmi képződménynek tűnik, pedig mindenki el van szigetelve benne mindenkítől, és csak az elidegenedettségek kapcsolja össze őket a közös magányban.

Schmitt is emlegeti a buszok utazóközönségét, de Sartre hangsúlyozza, hogy a tunya csoportosulásokat pillanatok alatt átalakíthatja „a közös *praxis* villámfénye”, amennyiben közös érdeket találnak (CDR 349). Sartre ezt a folyamatot „totalizációnak” hívja, eredetét pedig „a közkaratként felfogott egyéni szabadság”-ban jelöli meg (CDR 634). Ha közös ellenség elől menekülnek, az emberek ráébrednek, hogy „nem Mások, és nem is csupán menekülő emberek, hanem maga a menekülés válik a fenyegetésre reagáló közös *praxis*ként aktív totalitássá”. Mindenki újfajta módon reagál: „nem mint egyén, nem mint egy Másik, hanem mint egy kollektív személyiség egyes inkarnációja” (CDR 270, 357).

A totalizáció azonban beindítja a detotalizációt is, a dialektika és antidialektika játékát. „A szeriális struktúrákból csoportok lesznek, melyek [...] végül magukat szerializálják” (CDR 65). Mikor eltűnik a közös ellenség és szertefoszlik a spontán összhang, a csoport egy ideig még próbál fennmaradni, és különféle intézkedéseket is hozhat, hogy létét meghosszabbítsa. De ez az út ismét a szerialitásba vezet. Az intézkedések maguk termelik ki a diffúziót, melyet ellensúlyozni akarnak, és „a csoport – mely eredetét tekintve a szerialitás elleni közös igyekezetre vezethető vissza – saját maga hozza létre a belső idegenséget,

és merevedik inorganikussá". A detotalizáció Sartre terminológiájában a „kontrafinalitás” példája, de nevezhetjük akár a láthatatlan visszakéznek is. A cselekvések aggregált eredménye nemcsak szándékolatlan, de a cselekvők számára nemkívánatos is (vö. Brennan és Pettit 1993 [94]: 191–225).

Sartre szerint a detotalizáció jól nyomon követhető a francia forradalomban a Bastille ostromától kezdve (csoportos praxis) a konventig (intézmény). A *dialektikus ész kritikája* egyfelől a forradalom kudarcáról szóló meditáció, másfelől kulcsot is ad az állam entrópiájához. Egyenlőségjelet tesz ugyanis a detotalizáció és az állam elhalásáról szóló kommunista víziók között, melyek szerint az apparátust „felváltják a Másra fókuszáló szerialitások egyre szélesebb konfigurációi”. Sartre azonban hozzáteszi, hogy ebből a szempontból a proletárdiktatúra csupán „kompromisszum a szuverén és aktív csoport és a passzív szerialitás között” (CDR 662). Sartre elutasította a hegeli elméletet, de tartózkodott a kollektív praxis és a valódi állam közti olcsó megfeleltetéstől is, és az akarategység és a láthatatlan kéz újfajta összjátékát írta le. Míg Hegelnél a láthatatlan kéz akarategységet teremt, Sartre-nál bomlaszt.

DISSZIPATÍV STRUKTÚRÁK

Három elképzelést láttunk az állam és a társadalom közti átmenetről: a Gramsci-féle visszolvadást, Schmitt hagymázás vízióit az államot szétmarcangoló társulásokról, és a Sartre-féle szerializációt. A különös metaforákat részben az indokolja, hogy az átmenet továbbra is jórészt a képzelet birodalmába tartozik, másrészt a nyugati tradíciónak eleve nincsenek is megfelelő szavai az ontológiai kudarc konceptualizálására. Legjobb, ha a fenti elképzeléseket az állam fokozódó entrópiájának feleltetjük meg; így a köztük levő különbségek is kitapinthatóbbá válnak.

Az entrópia statisztikai mértéke Boltzmann elegáns gondolat kísérletéből ered, mely a rendezetlenség fokát annak feleltette meg, hogy egy adott konfiguráció hányféleképpen érhető el. Tegyük fel, hogy egy dobozban két rekesz van, melyekben nyolc golyót helyezünk el. Egyenlőtlen elosztásból relatíve kevesebb lesz (egyféléképpen lehet mind a nyolc golyó az első rekeszben, nyolcféléképpen lehet egy golyó az első rekeszben és hét a másodikban stb.), egyenlő elosztásból pedig relatíve több (konkrétan hetven). Az egyenlőtlen elosztás tehát relatíve rendezettebb (bár valószínűtlen), míg az egyenlő elosztás rendezetlenebb (de valószínű). Ha növelnénk a rekeszek és a részecskék számát, több elosztás lenne, és jóval többféleképpen érhetnénk el őket.

Könnyű az analógiát átvinni az államra, hiszen a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia is (sorrendben) egyre valószínűbb, de egyre rendezetlenebb állapotokat képvisel. Ugyanez a helyzet az állam és a társadalom viszonyában. A hagyományos államban

egyetlen rekesz van, a plurális államban rengeteg, az atomizált tömegben pedig annyi, ahány ember. Ha a két viszonyrendszert összefésüljük, akkor a legnagyobb rendezettség a hagyományos monarchiát jellemzi, ahol a hatalomnak egyetlen forrása és egyetlen birtokosa van – a maximális rendezetlenség pedig a demokratikus szerializáció, ahol mindenki mindenkitől különbözik, de mindenki mindenkivel felcserélhető. A két véglet között helyezkedik el az arisztokrata pluralizmus.

A hegeli állam a rendezettség irányába ható szerveződés, míg visszaolvadása a polgári társadalomba – akár pluralizmusként, akár totális atomizációként képzeljük el – a rendezetlenséget növeli (főleg az atomizáció esetében). A hegeli dialektika haladása azonban nem egyirányú, és az antidialektikáé sem lenne az. A különösség Hegelnél nem csupán a család felbomlásáért, hanem a polgári társadalom ésszerű harmóniájáért is felelős: a növekvő rendezetlenség (a különösség kiemelkedése a család egységéből) új rendezettséget hoz létre (a piac emergens viszonyait). A piacszabályozó láthatatlan kéz és a családót elpusztító láthatatlan visszakéz tehát egy és ugyanaz az erő.

A komplexitáselmélet nyelvén ezt a jelenséget „disszipatív struktúrának” nevezhetjük – olyan viszonyrendszernek, mely a rendezetlenség növekedésekor váratlanul bukkan fel.⁵ Az állam entrópiájának disszipatív struktúrái a spontán társadalmi rend szándékolatlan formái lennének. Míg a szerializáció és a pluralizmus modellje azt sugallja, hogy az állam atomizált egyének vagy különálló társulások sokaságává esik szét, a disszipatív struktúrák hegeli modellje egy harmadik lehetőséget nyit meg az atomizálódás és a visszaolvadás mellett. Az atomizáció nem feltétlenül jelent növekvő entrópiát, mert az entrópia maga is új szerveződésekhez vezethet. Sartre-nál a detotalizáció a dialektika kezdőpontjára viszi vissza a csoportot, a hegeli modellben viszont a detotalizáció új csoportokat hoz létre. A pluralista közösségek eszerint a szerializációból erednek, és a társulások eredete (talán még az egyházaké is) pontosan a Figgis-féle „alkalmi csődület”. Feltártunk tehát egy alternatív utat a polgári társadalom kiteljesedése felé, egy olyan utat, mely nem az entrópiát, hanem a rendezettséget növeli.

Szükségképpen megegyezik-e majd az új rend a polgári társadalom korábbi formáival? Nem, mert csak a mechanizmusok hasonlítanak, a kialakulás körülményei eltérőek, és semmi okunk feltételezni, hogy két külön folyamatból ugyanaz a disszipatív struktúra bukkan elő. Valószínűtlen, hogy a kétfajta láthatatlan kéz – az, amelyik a családból létrehozza a polgári társadalmat, és az, amelyik az állam romjaiból újjáépíti a társadalmat – hasonló eredményeket produkálna. Eleve más az alapanyag: egyik oldalon az atomizált tömeg, a másikon az egységes állam. Az előbbinél a számtalan egyéni döntés okoz szándékolatlan következményeket, az utóbbinál az állam tevékenysége. Ha Hegelnek igaza is van abban,

5 Prigogine és Stengers (1984). A standard példa a Bénard-cella – hatszögletű hőközlő cella, mely egy függőleges hőmérséklet-gradiens és egy vízszintes folyadékréteg találkozásakor keletkezik.

hogy az állam testesíti meg a piac racionalitását, az állam racionalizálása nem feltétlenül jelenti majd a piac győzelmét.

GLOBÁLIS ÁLLAMSZÜNET

A hegeli állam felbomlásáról szóló fantáziákban a kortárs geopolitikai elméletek protonarratíváit fedezhetjük fel. A két diskurzust maga Schmitt köti össze, aki korai munkáiban az állam hanyatlását hirdető pluralista szerzőkre reagált, késői írásaiban pedig a „civilizációk összecsapását” vetíti előre. A *politikai fogalmában* írja: „...nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világállam”. Léte ugyanis azt jelentené, hogy „már csak politikától megtisztított világszemlélet, kultúra, civilizáció, gazdaság, erkölcs, jog, művészet, szórakozás stb. létezik, de nem létezik sem politika, sem állam” (Schmitt 2002: 36). Mivel egy világállam definíció szerint nem alapulhatna a barát/ellenség különbségre, nem is volna állam, hanem globális polgári társadalom.

A második világháború után Schmitt pontosan látta, hogy az általa leírt forgatókönyv megvalósulhat. Amennyiben a hidegháborút valamelyik fél megnyeri, bekövetkezik „a világ végső tökéletes egysége”, melyben „a győztes [lesz] az egyedüli uralkodó”⁶. Schmitt korábban attól félt, hogy leviatánt darabokra tépik a pluralista állam kopói, most viszont paradox módon „a világpolitika nagy antitéziséről” beszél, mely „a központiag uralt világ és a kiegyensúlyozott térbeli rend, az általánosság és különösség, a monopólium és polipólium között” feszül (Schmitt 2003: 247). Míg előzőleg az állam egységét a polgári társulások garmadája veszélyeztette, ezúttal a társadalom egységes, és az államokból van sok. Az „egységes világrend és globális térbeli egység” alternatívája a „*Grossräume* pluralitása” lenne – nemzeteknél nagyobb tereké, melyeket egy-egy hegemon ural.

Samuel Huntington a *Civilizációk összecsapásában* lényegében ugyanezt fejt ki. Mivel az egypólusú világrendet lehetetlen fenntartani, a globális polgári társadalom anarchiájára csak a megosztottság lehet a válasz. Huntington olyan világot fest le, mely a nyugati egységre és a Nyugaton kívüli sokaságra oszlik, és a Nyugat egypólusú dominanciájából a többpólusú rend felé tart. Ahogy a Nyugat vezető szerepe erodálódik, „erejének jelentős része egyszerűen szertefoszlik, a maradék pedig regionális alapon szétterül több fő civilizáció és azok magállamai körül” (Huntington 2001: 121).

Bár Huntington nem az állam és társadalom ellentétére játszik rá, alapjában véve ugyanarról beszél, mint a huszadik század eleji pluralisták, csak globális léptékben. A Nyugat gazdasági, katonai és földrajzi dominanciájára épülő globális állam bomlásnak indul, és egy lesz a sok civilizáció között – hasonlóan ahhoz, ahogy a pluralisták és szindikalisták reményei szerint az állam lesüllyed a társulások közé. Schmitt úgy véli, hogy minden

6 Schmitt (2003: 354). L. még a *South Atlantic Quarterly* tematikus számát (2005, 104: 2).

társadalmi konfliktus politikaivá válhat, Huntington szerint pedig pontosan ez történt – a civilizációs különbségek kiélesednek, és ellenségességet szünek.

Huntington elsősorban azokkal polemizál, akik szerint a hidegháború után „a nyugati liberális demokrácia általános formája a végső politikai berendezkedés”. Fukuyama *A történelem végében* azt állítja, nincsenek többé ideológiai konfliktusok, nincsenek „barbárok a kapuknál”. A demokrácia megállíthatatlan térnyerése, a gazdasági liberalizmus és a technológiai innováció gondoskodik róla, hogy a létrejövő „univerzális és homogén államban” a történelem utáni emberek mindenféle közös identitás nélkül élhessék életüket, és csak az individualizmus kísértéseivel kelljen megküzdeniük (Fukuyama 1994).

Csakhogy mint Kojève rámutatott, az „univerzális és homogén állam” oximoron. Kojève-nek feltűnt a globális állammal kapcsolatos schmitti kirohanások és az univerzális osztályról szóló lenini tan közti homológia, és az állam definíciójához mindkettőt felhasználta. Állam csak akkor létezhet, ha egyszerre működteti a külső barát/ellenség distinkciót és a belső megosztottságot kormányzottak és kormányzók között. Az univerzális államból az első hiányzik, a homogénből a második. „Az univerzális és homogén állam [...] tehát egyrészt nem állam, másrészt nem is önálló létező.”⁷ Vagyis maga az atomizált polgári társadalom. „A történelem vége” a globális szerializáció.

A „történelem vége” és „a civilizációk összecsapása” között tehát korántsem olyan nagy a távolság, mint sokan hiszik. Nem maguk az elemzések szétartóak – közös alapötletük a globális állam összeomlása globális polgári társadalommá –, hanem a hozzájuk fűzött értékelések: az egyik oldal fenntartható állapotnak véli a globális polgári társadalmat, a másik oldal az alapvető töréseket hangsúlyozza, melyek megkerülik a nemzeteket, és nagy civilizációs blokkok mentén alakítanak ki egy új többpólusú berendezkedést.

Ha az állam elhalásának század eleji elméleteit összehasonlítjuk a '89 utáni világtrendről szóló irodalommal, ugyanazok a témák köszönnek vissza, csak globális kontextusba transzponálva. Az elméletek rokonsága azt sugallja, hogy a kortárs geopolitika vezérmotívuma a közkeletű elképzelésekkel ellentétben nem a globális szuverenitás vagy (ennek egyik fázisaként) a globális polgári társadalom. A kulcsprobléma a globális rend kialakulása az általános kényszer helyén: a globális állam visszaolvadása a polgári társadalomba.

Ezt az átalakulást legnyilvánvalóbban az amerikai hegemonia hanyatlása tükrözi, melynek korai szakaszát éljük. De tekinthetjük végső fázisnak is egy hosszabb,

7 Kojève (2000: 324, ill. 141 n 28). Sartre-hoz hasonlóan Kojève is a hármasság viszonyrendszerében írja ezt le. Az univerzális és homogén államban bárki lehet harmadik, bárki dönthet vitakérdésekben két fél között: nem kell egyik vagy másik államhoz tartoznia, sem egy kijelölt csoport tagjának lennie. Emiatt mindenki törvényadónak számít mindenkivel szemben (akárcsak a Sartre-féle összeolvadt csoportnál), ugyanakkor mindenki pártatlan és elfogulatlan, azaz idegen a többiek számára (mint a Sartre-féle szerialításban).

komplexebb, világtörténelmi jelentőségű folyamatban. A globális dekolonizációról van szó, melynek fázisai földrajzilag annyira szétszórtak, politikai ideológiái pedig olyannyira különbözőek, hogy nehéz felfedezni a mélyben rejlő folyamatosságot. A Nyugat e narratíva szerint a huszadik század elején ért hatalmának csúcspontjára, majd hanyatlásnak indult. Hanyatlása három fázisra bontható: az európai gyarmatbirodalmak felbomlására, a Szovjetunió összeomlására és az amerikai hegemonia alkonyára. Mindegyik birodalom az előző bukásából próbált legitimitást fabrikálni magának, és azt bizonygatta, mennyire eltér elődjétől, miközben hallgatott róla, hogy voltaképpen pontosan ugyanaz. A nyugati imperializmus háromfejű szörnyetege valódi globális állam volt, még ha nem is nevezték így.

A három fázis feltehetőleg ismertebb a kolonizáltak, mint a kolonizálók számára. A hegemonia ellen sokfelé lázadtak, és az is előfordult, hogy az első fázis után közvetlenül a harmadik következett, mivel a Szovjetunió informális hatalma nagyobb volt, mint a katonai ereje. Ettől függetlenül Kelet-Európa, a Közel-Kelet, sok afrikai ország, talán India, és főleg Afganisztán nagyon is jól ismeri a történetet. A birodalmak csődjét mindig az akarati csődje okozta, az átmenet pedig sokszor meglepően békésre sikerült (bár egyik sem volt olyan elegáns, mint a szovjet blokk széthullása). A hatalom sokfelé áramlott szét: részben a létrejövő új államokra szállt, részben elillant, részben pedig új államközi és államoktól független társadalmi hálózatok csatornázták be.⁸

Kik alkotják a kialakulóban levő új globális polgári társadalmat? Civilizációk, kormányközi kapcsolatok, NGO-k, egyházak, nemzetközi szervezetek, akadémiai hálózatok, drokartellek, al-Kaidák.⁹ Igencsak eltérő szerveződésekről van szó, de a fentiek alapján két típusra oszthatjuk őket aszerint, hogy a globális állam elhalása vagy a globális piac hozza létre őket – disszipatív struktúrák-e, vagy az önkény megtestesülései, újraatomizált kupacok, vagy a patriarchális társadalmak bomlástermékei.¹⁰

Korunk globális aktorai ez alapján szokatlan megvilágításba kerülnek. Lehet, hogy a civilizációk mégsem a világrend alapegységei, hanem a globális állam entrópiájából eredő disszipatív struktúrák. (Maga Huntington is elismeri, hogy „a világban hatnak integráló erők; a kulturális elkülönülés és a civilizációs öntudat ellenerőit pont ezek generálják”). Hasonló a helyzet az Európai Unióval, melyet sokan az akarategység és államalapítás

8 A Szovjetunió bukását az állam tevékenységének szándékolatlan következményeként mutatja be Stephen Kotkin (2001).

9 Anne-Marie Slaughter megkapó elemzése a kormányközi hálózatok kiépülését „dezintegrált világrend”-ként írja le, l. A New World Order, Princeton, 2004.

10 A globális polgári társadalommal kapcsolatban l. Keane (2003); Kaldor (2003); Kaviraj és Khilnani (2001).

felé igyekvő polgári társadalomnak tartanak, öntudatlanul megidézve a hegeli dialektikát. Lehet, hogy az EU is a globális állam-entrópia disszipatív terméke, mely kizárólag a gyarmati, majd a szovjet, újabban pedig az amerikai imperializmus hanyatlásának köszönheti jelentőségét. Ha így van, akkor az Egyesült Államokkal egyre feszültebbé válhat a viszonya a közeljövőben.

A fenti elemzésből az is következik, hogy a terror elleni nemes háború pont annyira lényeges a mai világrend számára, mint élharcosai állítják. A „terror elleni háborút” definíció szerint nem nemzetek vívják egymás ellen, hanem az állam a polgári társadalom ellen. De nem a globális államot megalapozó, eredeti polgári társadalomról van itt szó. A „hosszú háború” a disszipatív struktúrák ellen folyik, melyeket a globális állam saját entrópiája generál. Emiatt pedig nemcsak hogy örökre elhúzódhat a háború, de elképzelhető, hogy sokkal régebb óta tart, mint bárki gondolná.

A fenti elemzés bizonyos szempontból csupán megerősíti azt a közvélekedést, miszerint korunk történelmének az Egyesült Államok a kulcsfigurája. A globális porondon a hanyatló hegemon játssza azt a szerepet, amit Gramsci a proletárdiktatúrának szánt: az önmegsemmisítő éjjeliőr államét.

BARBÁRSÁG ÉS SZOCIALIZMUS

Hegel államelmélete egyrészt magyarázatot ad a politikai cselekvés mai válságára, mert a cselekvési formákat önmagukban elégtelennek mutatja, ugyanakkor két lehetséges kiutat is kínál. Kizárja a dialektikamentes modelleket – a globális piaci társadalmat és a globális nem piaci államot –, életképes alternatívaként pedig a globális piaci államot és a potenciálisan nem piaci globális társadalmat jelöli meg. Egy globális társadalom globális piaci állammá alakulhat, a globális állam pedig a láthatatlan kéz hatására társadalommá terülhet szét. Az előbbi a hegeli dialektika természetes kifutása a globális porondon; utóbbi a Gramsci-féle antidialektikáé.

Elemzésünk a láthatatlan kézre apellál, de szembemegy a liberális politikaelmélet alapeszméivel. Nem beszél hipotetikus kezdőállapotról, lényegesnek tartja a történeti kontextust, és az állam pusztulásával, nem pedig kialakulásával foglalkozik. A marxizmus a liberalizmus fontos ellenlábasa volt ezekben a kérdésekben, de a marxizmusra épülő berendezkedés kudarca a fentiek alapján szervesen hozzátartozik a globális állam csődjéhez. A láthatatlan kézzel operáló magyarázatokat tipikusan a történelem nyertesei kedvelik, míg a veszteseknek az akarategység eszméje marad. Az utópia kudarca után – ha ez az elemzés helyes – a láthatatlan kéz jelenti az állam kudarcának utópikus ígérését.

Rosa Luxemburg Engelst idézve azt írja: „A társadalom választás elé került: vagy továbblép a szocializmusba, vagy visszahullik a barbárságba”, vagy „újászületés és

társadalmi forradalom”, vagy „bomlás, hanyatlás és kapitalista anarchia” következik (Luxemburg 1970: 269; 1972: 269). A szembeállítás félrevezető lehet. Talán az utóbbi az egyetlen út az előbbihez, hiszen a polgári társadalom rendezetlensége nem pusztán statisztikai jellegű. Az elméleti leírások figyelemre méltó retorikai konvergenciát mutatnak ezzel az állapottal kapcsolatban. Hegelnél „forma nélküli sokaság, amelynek mozgása és tevékenysége épp ezért csak elemi, esztelen, vad és félelmetes”; Sartre-nál „az erőszak, sötétség és boszorkányság fészke”; Luxemburg szerint „szégyentelen, alávaló, vérben gázoló, [...] bömbölő monstrum, [...] az anarchia orgiája”¹¹

Az antidialektika disszipatív struktúrái szigetekként pihennek a rendezetlenség tengerén: a nyugalom oázisai az erőszak birodalmában. A szörny meg-megtorpan kifújni magát; az orgia, ha pillanatokra is, de elcsendesül.

Fordította Kodaj Dániel

11 JF § 303 M, CDR 319; Luxemburg (1970: 262).

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bosanquet, Bernard (1965): *The Philosophical Theory of the State*. Macmillan.
- Brennan, G. és Pettit, P. (1993): Hands Invisible and Intangible. In: *Synthese* (94): 191–225.
- Bull, Malcolm (2005): The Social and the Political. In: *South Atlantic Quarterly*, 104: 675–92.
- Engels, F. (1963): *Anti-Dühring / A természet dialektikája*. Kossuth Kiadó.
- Figgis, John Neville (1913): *Antichrist, and other Sermons*. Kessinger Publishing.
- Fukuyama, Francis (1994): *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. (Ford.: Szemere Samu). Akadémiai Kiadó.
- Hobhouse, L. T. (1918): *The Metaphysical Theory of the State*. G. Allen and Unwin.
- Huntington, Samuel (2001): *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó.
- Kaldor, Mary (2003): *Global Civil Society: An Answer to War*. Polity Press.
- Kaviraj, Sudipta és Khilnani, Sunil (szerk.) (2001): *Civil Society: History and Possibilities*. Cambridge University Press.
- Keane, John (2003): *Global Civil Society?* Cambridge University Press.
- Kervégan, Jean-François (1992): *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*. Presses Universitaires De France.
- Kojève, Alexander (2000): *Outline of a Phenomenology of Right*. (Ford.: B-P. Frost és R. Howse.) Rowman and Littlefield.
- Kotkin, Stephen (2001): *Armageddon Averted: The Soviet Collapse 1970–2000*. Oxford University Press.
- Laborde, L. Cécile (2000): *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900–1925*. Palgrave Macmillan.
- Lenin, V. I. (1973): *Állam és forradalom*. Kossuth Kiadó.
- Losurdo, L. Domenico (1987): *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*. Guerini e Associati.
- Luxemburg, Rosa (1970): The Junius Pamphlet. In: *Rosa Luxemburg Speaks*. Szerk.: Waters, Mary Alice. Pathfinder.
- Luxemburg, Rosa (1972): *Selected Political Writings*. Jonathan Cape.
- Prigogine, I. Ilya és Stengers, Isabelle (1984): *Order Out of Chaos*. Bantam.
- Runciman, David (1997): *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul (2004): *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 1. Verso.
- Schmitt, Carl (1996): *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. (Ford.: G. Schwab.) Greenwood.

- Schmitt, Carl (1999): „Ethic of State and Pluralist State“. In: Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. (Ford.: Cs. Kiss Lajos.) Pallas Kiadó.
- Schmitt, Carl (2003): The New *Nomos* of the Earth. In: *The Nomos of the Earth*. (Ford.: G. K. Ulmen.) Telos Press.
- Waszek, Norbert (1988): *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*. Springer.