

A Leviatán anatómiája

Az uralom minden formája szorosan kötődik azokhoz a képi és retorikai reprezentációkhoz, illetve médiumaikhoz, amelyeken keresztül a nyilvánosság előtt megjelenik. Ez a reprezentáció, amely elsősorban az uralom intézményeihez, az erőszak gyakorlásának módjaihoz, illetve a politikai közösséghez kötődik, mindig tartalmaz a politika imaginárius szférájára való utalást, ahol az uralom a végső alakját és igazolását elnyeri. A politika ebben az értelemben nem egyszerűen a fizikai erőszak legitim és közvetlen gyakorlása, vagy funkcionális differenciálódás révén kialakult intézményrendszer, de nem is a politikai együttélés kerete, hanem egy olyan rend, amely közvetítve vagy metaforikusan jelenik meg. Ez a képi és retorikai reprezentáció azonban nem egyszerűen az uralmat, illetve annak eszközeit és intézményeit közvetíti, hanem egy alapvetően imaginárius politikai szférát konstruál, amely maga is meghatározza az uralom jellegét (vö. Maye 2007. 15). Ez teremti meg a politikai együttélés alapjait és a hozzá kapcsolódó uralom sajátos rendjét. Minden politikai közösség egy fiktív aktusból vagy mítoszból születik, amelyek az alapítások vagy az újraalapítások emlékeit őrzik. Ezeket állandóan újra mesélik, vagy képileg megjelenítik, mert a politikai mítosz az, amelyen keresztül a mindenkori jelen a hagyományhoz kapcsolódik, ami azonban nem azonos a múlttal. Az eredetmítoszok az alapításokhoz, a modern mítoszok a fiktív szerződéskötésekhez és forradalmi cezúrákhoz kötődnek. Az alapítások és újraalapítások eredendően olyan események, amelyek politikai mítoszokként kontinuitásokat és diszkontinuitásokat teremtenek, kiválogatva és osztályozva a múltból kiemelendő és feledésre ítélt eseményeket, a történeti és fiktív elemeket elegyítve. Ennek révén olyan identitást teremtenek, amely egyfajta önképet alkotva egyrészt eltünteti a társadalmi és kulturális különbségeket, másrészt állandóan újrafogalmazza a társadalmi rendet és hierarchiát. A folyamat során a politika imaginárius szférája folyamatosan reaktualizálódik. Minden politikai jelenség referenciális alapja erre a szférára vezethető vissza, és a politika valamennyi szimbolikus eleme ehhez viszonyul. Minden szimbolikus politikai cselekvés, rítus, jelvény, szimbólum erre az imaginárius politikai szférára utal vissza, itt vannak a gyökerei, ebből újul meg, vagy éppen ezzel szakít.

Ezek megértéséhez, értelmezéséhez egy sor genuin esztétikai folyamatra van szükség, amelyek egyszerre játszanak szerepet a politika közvetlen inszenzációjában és recepciójában (vö. Balke–Scholz 2007. 35).

Ezen esztétikai procedúrák közvetítésének talán legideálisabb, de minden bizonnyal legelterjedtebb médiuma az emberi test, amelyben a legkülönbözőbb metaforikus jelentések sűrűsödnek össze, s ezért a legváltozatosabb formákban ölthetnek testet. A test különösen alkalmas az imaginárius politikai terek megjelenítésére és az uralom fizikai dimenzióinak közvetítésére. Elsősorban annak köszönheti e kitüntetett szerepét, hogy egyszerre természeti és kulturális konstrukció; egyszerre organikus szervezet és mechanikus szerkezet, és mivel e vonásai részben ellentétes, részben komplementer viszonyban állnak egymással, így állandó kölcsönhatásban vannak. A test egyszerre partikuláris és univerzális, szent és profán, egységes és tagolt, élő és növekvő organizmus, illetve éles határokkal rendelkező tárgy, amely így minden kontinuitás és diszkontinuitás hordozója egyben. A test egyszerre tartalmazza a változékonyat és az állandót. Egyszerre jelent természeti adottságot vagy isteni adományt, illetve emberi alkotást; egyrészt adományként kapjuk, másrészt ápoljuk, építjük, gyógyítjuk. A test isteni és emberi; egyszerre jelenti az ember teremtképességének kiszélesedését, amellyel az isteni teremtés helyébe lép, és sebezhetőségét, amely mindig véges mivoltára emlékezteti. A test az emberi képességek szinte korlátlan fokozásának és örök korlátozottságának helye. Egyszerre van benne az ember halandósága és halhatatlansága, végessége és végtelensége. A testben egyszerre van jelen az uralom és az uralhatatlanság. Éppen ezért a testtel kapcsolatban nem alkalmazható a *phüszisz* és *nomosz* közötti megkülönböztetés, mivel egyik sem lehet kizárólag, és a kettő között kölcsönös függőség áll fenn. A természet maga sem változatlan, és a természet változásait maga az ember próbálja meg befolyásolni, ezért lehetetlen élesen megkülönböztetni a testtel kapcsolatos folyamatokat. A hatalmi viszonyok és rendelkezések különösen plasztikusan jelennek meg a testben, aminek révén az primér politikai jelentőségre tesz szert. A testben mint az állam vagy a közösség metaforájában mindig a világ rendje testesült meg, úgy tekintettek rá, mint magára a kozmoszra kicsiben. Mivel az emberi közösségek nem rendelkeznek valódi fizikai határokkal, ezért a test analógiája magától értetődő volt mind a politikai közösség egysége, mind az uralom gyakorlásának helye szempontjából. A politikai közösséget gyakran úgy írták le, mint természetes vagy mesterséges testet, amely bizonyos társadalmi helyzeteknek és funkcióknak (mint Titus Liviusnál Menenius Agrippa meséjében) vagy éppen erkölcsi értékeknek (mint John of Salisbury *Policraticus*ában) megfelelő (test)részekből áll, mégis képes az egység kifejezésére. A test elsősorban azért ideális az imaginárius politikai szféra és a politika uralmi tere közötti metaforikus közvetítés szerepére, mert képes a rendet az imaginárius szférából az uralom fizikai terébe közvetíteni.

I. A LEVIATÁN BONCOLÁSA

Valamennyi politikai test közül a legnagyobb hatású Hobbes Leviatánja, amely úgy tűnik, képes egyesíteni az imaginárius politikai térrel kapcsolatos elképzeléseket. A Leviatán metaforája nem a valóság reprezentációja, hanem olyan összefüggések és értelmezések egész sora, amelyek a metaforát képpé, a képet metaforává alakítják. Ennek következtében a Leviatán nem egyszerűen a szuverén és rajta keresztül az állam leghatásosabb szimbóluma, hanem egy sokrétegű jelentésösszefüggés hordozója. Éppen ebben a sokoldalúságban rejlik annak az alapvetően ellentmondásos jellegnek a magyarázata, amely a Leviatán képi és retorikai metaforáját keletkezésétől fogva körülveszi. A kép ugyanis ebben az esetben nem egyszerűen másodlagos illusztráció a szöveghez képest. Minél több médiuma van egy metaforának, annál komplexebb értelmezési minták rajzolódhatnak ki, és így már nem a kép valóságtartalma a fontos, hanem a hatása, amelynek következtében egyre inkább távolodunk szerzőjének eredeti megfontolásaitól.

Thomas Hobbes *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* című műve 1651-es kiadásának címlapját Abraham Bosse készítette Párizsban, valószínűleg a szerző közreműködésével.¹ A kép horizontálisan két nagy részre osztható. A felső képen az óriás a szinte láthatatlan tengerből emelkedik ki, a dombok fölé, amelynek előterében egy város látható. Az óriás koronát visel, jobb kezével kardot emel, a bal kezében pedig püspöki pásztorbotot tart, amelyeknek árnyéka a földre vetődik. Ezek utalnak a könyv alcímében említett „egyházi és világi állam formájára és hatalmára”. A kard és a pásztorbot egy háromszöget zárnak be, amelyet felül a Jób könyvéből származó idézet zár le: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* – „Nincs e földön hozzá hasonló hatalom” (Jób 41, 33).² Az óriás teste mintegy háromszáz emberi alakból áll, akik valamenynyien a nézőnek háttal állnak, tekintetüket a fej irányába fordítják. Ezek az alakok alkotják az óriás testét, a fej és a kezek kivételével, amelyek így némileg elkülönülnek. A kép alsó fele három részből áll. Az oldalsó képsorok a kard és a püspöki pásztorbot szembeállításának meghosszabbításai. A bal oldali mezők a világi, a jobb oldaliak az egyházi hatalmat jelképezik, és a könyv második, illetve harmadik részének felelnek meg. A két oszlop mezői horizontálisan is össze vannak kötve: a vár a templommal, a korona a süveggel, az ágyú a kiátkozás vilámaival, a harci jelvények a logika fegyvereivel, a csata a hitvitákkal. A mezők egy közbeeső területet szegélyeznek, amelyet egy függőny takar; ennek felirata

¹ A *Leviatán* címlapját eredetileg Wenceslaus (Václav) Hollarnak tulajdonították, újabban azonban Horst Bredekamp kutatásai alapján egyre biztosabbnak tűnik, hogy az alkotó Abraham Bosse (1604–1676), aki korának híres rézmetszője és a párizsi Királyi Akadémia (Académie Royale de Peinture et de Sculpture) tanára, majd tagja volt. Vö. Bredekamp 2003. 39–52.

² A bibliai idézetek a tanulmányban a Hobbes által használt latin verzió fordításai.

a könyv címét, szerzőjét, illetve a kiadás helyére és idejére vonatkozó adatokat tartalmazza.

Ha közelebbről szemügyre vesszük a *Leviatán* alakját, akkor egy olyan sokrétegű kép tárul elénk, amelyben keverednek a racionális számítások és a félelem kiváltotta fantáziák. Ennek nyomán hamar kiderül, hogy nem egyetlen *Leviatán* van dolgunk, hanem egy köztes lénnel, amely – ellentétben az ókor félisteneivel, akiknek lakhelye az ismert világ vége vagy a túlvilág volt – a valóság és a fikció között helyezkedik el. Kétségtelen, hogy a *Leviatán* nem sorolható be rendszertanilag, mivel az isteni, az emberi, az állati és a mechanikus közötti szűrkezőnában található, és e vonások csak bizonyos értelmi összefüggésekben és politikai kondíciók között nyerik el saját jelentésüket. De vajon mi sűríthető bele a *Leviatán* metaforájába, és milyen alakzatok kristályosodnak ki alakjában? Ez a kérdés azért különösen érdekes, mert Hobbes ugyan igyekszik kerülni az organikus metaforák nyelvét, és elsősorban a racionális érvelésre támaszkodni (vö. Ludassy 207. 46), a *Leviatán* azonban már önmagában is metaforákat hordoz, amelyek folyamatosan újabb és újabb tartalmakkal bővülnek. Úgy tűnik, hogy a logikai érvek megbicsaklása és a metaforikus bővülés közötti összefüggés csak részben ad választ arra a zavarra, ami a *Leviatán* alakját kezdettől fogva körülveszi.

A *Leviatán* egy olyan köztes lény, amelyről csak akkor tudjuk pontosan megállapítani, hogy mit jelent, illetve mi a státusza, ha a szó szoros értelmében anatómiai vizsgálatnak vetjük alá, azaz felboncoljuk alakjai és természetei szerint. Ennek alapján a *Leviatán*ban legalább négy metafora: a mechanikus szerkezet, a halandó isten, a mesterséges ember és a szörnyszerű állat, illetve ezek alapvető karakterei – az instrumentális, az exkluzív, az antropomorf és a mitikus – sűrűsödnek össze részben kiegészítve, részben árnyalva egymás jelentését.

1. A mechanikus gépezet

Hobbes a következőket írja a *Leviatán* Bevezetésében:

Ha ugyanis felismerjük, hogy az élet nem egyéb, mint végtagok mozgása, amelynek kiindulási helye valamilyen fontos belső szerv, akkor miért ne állíthatnánk, hogy minden automatának (olyan szerkezetnek, amely – mint például az óra – rugók és kerekek segítségével önmagától működik) mesterséges élete van? Hisz mi más a szív, mint rugó, s mi mások az idegek, mint megannyi huzal, s az ízületek, mint megannyi kerék, amelyek az egész testet az Alkotó kívánsága szerint mozgatják? (Hobbes 1999. I. 69)

Az újkor kezdetén az emberi közösségek hosszú hagyományra visszatekintő organikus képzete fokozatosan eltűnik, és helyét egyre inkább a társadalom mechanikus felfogása foglalja el, ami elsősorban az ember teremtményességének

kiszélesedésével és a különböző gazdasági és politikai funkciók differenciálódásával áll összefüggésben. A politikai és társadalmi gépmetaforák ebben a korban elsősorban az óraművekre utalnak, amelyeken keresztül a világ mint egy mechanikus szerkezet, Isten pedig mint órásmeister tűnik fel. A kozmosz analogonja az ember által készített szerkezet, mintegy a teremtés megismétlése, amelynek során az ember Isten helyére lép. Az ember számára ennek egyetlen feltétele az isteni eredetű természeti törvények mechanikai elvekre való lefordítása és technikai alkalmazása. Ezeken a törvényeken túl az emberi képzeletnek semmi sem szab határt. A racionalitás ebben a tekintetben az isteni törvény másik arca, amelynek révén a valóság matematikailag leírható és így újrateremthető. Mivel minden e törvényszerűségeknek engedelmeskedik, ez feltételezni engedi, hogy az ezt veszélyeztető emberi kontingenciát ki lehet iktatni, és az embert úgy lehet alakítani, hogy fogaskerékként tökéletesen együttműködjön másokkal, és lehetővé tegye a pontos és tervszerű működést, amelyet immár semmi sem zavarhat. A rész aláveti magát az egésznek, mert így ő maga is egy magasabb rendű cél elemévé válik, ami a maga politikai vonatkozásait tekintve az államgépezet fogalmában ölt testet. Hobbes a Leviatán gépezetként való felfogásával elsősorban annak alapvető instrumentális karakterére utal, és egy cél elérését szolgáló eszköznek tekinti, ami csak addig marad fenn, amíg célját, az emberek közötti békét és biztonságot képes szavatolni, jóllehet végcélját sohasem képes maradéktalanul elérni. A cél a szó legszorosabb értelmében szentesíti az eszközt, és ennek fényében módosul, illetve relativizálódik, amennyiben már nem a békével, hanem a túléléssel azonos.

2. A halandó Isten

Ha a Leviatán a halandó Isten, aki a halhatatlan Isten fennhatósága alatt áll, akkor úgy tekinthetjük, hogy a halandó Isten a halhatatlan Isten helyére lép a Földön. Ha mindez igaz, akkor a halandó Isten országa a természeti állapot által megjelenített gonosszal áll szemben. A halandó Istent emberek alkotják, ugyanakkor, mivel a fej és a kézfejek szabadon maradnak, és kizárólag ezek viselnek jelvényeket – koronát, kardot, püspöki pásztorbotot –, el is különülnek. Az ember a teremtés aktusával egyben maga fölé is helyezi a halandó Istent, aki így függetlenné válik, uralmának megalapozásához nincs szüksége a halhatatlan Isten segítségére. A *Jób könyvéből* származó idézet, amely az óriás feje fölött lezárja a teret, kizárja a magasabb rendű legitimáció lehetőségét és szükségességét, miközben arra figyelmeztet, hogy nincs hozzá fogható hatalmú és erejű jelenség. A halandó Isten csak a halhatatlan Istennek tartozik felelősséggel, de uralma egyáltalán nem függ tőle. Hobbes meg is tesz mindent, hogy a teodícea problémáját kiküszöbölje azzal, hogy a halandó és halhatatlan Istent határozottan elválasztja egymástól, és amíg az előbbit kizárólagossá és kétségbevonhatat-

lanná teszi, addig az utóbbit teljesen kívül helyezi a képletben, csupán a végső ítéző szerepét szánja neki. A Leviatán Istene politikailag halott, és a szuverén uralma csak úgy képzelhető el, ha Isten helye a képletben üres marad.

Ez a körülmény azt a vonást hangsúlyozza, hogy a Leviatán semmilyen ellentmondást nem tűr, és bármennyire ember alkotta lénynek tekinthető, lehetetlen vele szembeszállni. A Leviatán isteni jellegéből fakadó érinthetlensége arra utal, hogy Hobbes egy alapvetően profán politikai jelenséget szakralizál, ezzel együtt azonban igyekszik teremtményét az idolátria minden gyanújától megszabadítani. A politikai jelenségek szakralizálása éppen azt a célt szolgálja, hogy az olyan intézményeket és eszközöket, mint az állam és a hozzá kapcsolódó erőszak, egyrészt igazolja, másrészt egy magasabb rendű, de alapjában véve mégis evilági cél végrehajtóinak tekintse. Ennek jogosságához így semmilyen kétség nem férhet, és a vele való bármilyen szembefordulás rögvést kiátkozást vagy megtorlást vált ki. „Az állam az egyház, és aki az új *ecclesia*, vagyis a Leviatán ellenségeként lép fel, az a Sátán” (Voegelin 1938/1996. 48). Mindazonáltal a *deus mortalís* metaforájában végképp összekeverednek az isteni és emberi, a halhatatlan és halandó vonások, amelyek a tartósan stabilizálni kívánt biztonság és béke állapota, illetve az Isten halandósága kapcsán nyilvánvalóan ellentmondásba kerülnek.

3. A mesterséges ember

A Leviatán mint *homo magnus* teste emberi alakokból épül fel, ami nyilván arra utal, hogy az emberek a Leviatán testében egyesülnek. A címlapon egyetlen ember sem látható a vidéken vagy a városban, mindannyian egyetlen testet alkotnak, ami a szerződésalkötés egyesítő pillanatára utal.

Instituált államról akkor beszélünk, ha egy emberi sokaságban mindenki mindenkivel megállapodás útján megegyezik abban, hogy a többség mindannyiuk megszemélyesítésének, azaz képviselőjének jogát bárkire vagy bármilyen gyülekezetre ruházza át; [...] az emberek a megszemélyesítés jogát arra, akit uralkodójuknak neveznek, csak egymás közt, nem pedig mindannyiuk és közte létrejött szerződés alapján ruházták át. [...] Következésképpen egyetlen alattvalója sem szabadíthatja ki magát az alárendeltségből azáltal, hogy e szerződés érvénytelenségével hozakodik elő (Hobbes 1999. 210–211).

A szerződésalkötés kizárólag az embereket kötelezi, egymással kötnek szerződést és nem a szuverénnel. Közülük bárki lehet a szuverén – jóllehet csak egyikük. Ez a körülmény minden ember születésétől fogva adott egyenlőségére utal, ami azonban csak a szerződésalkötés aktusában, illetve a szuverénnek való alávetett-

ségben nyilvánul meg, aki viszont felette áll minden szerződéses viszonynak, őt nem kötelezi azok szerződése. Maga a szerződés olyan teremtő aktus, amelynek révén megalkotják azt a testet, amely egyszerre tartozik hozzájuk és idegenül el tőlük, így a test több, mint az őt alkotó alakok összessége. Csakis ez képes kifejezni azt az egységet, ami a szuverén intézményének, illetve eszközének, az állami erőszakmonopóliumnak mint a természeti állapot felszámolásának előfeltétele. A szuverén az őt alkotók védelmét, békéjét és biztonságát szolgálja, ugyanakkor az alakok mint pikkelypáncél borítják a szuverén testét, és ezzel ők maguk védelmezik azt. Mindez abban a cirkuláris érvelésben ölt formát, amelynek kiindulópontját a természeti állapot háborús viszonyai jelentik. Ezeket az a szerződés számolja fel, amelynek során megteremtik a Leviatánt, hogy a természeti állapot ne állhasson elő újra. Ezért felruházzák annak az erőszaknak a jogával, amelynek mindenki aláveti magát, hogy életét és biztonságát szavatolja. Az alattvalók maguk védelmezik a szuverént, hogy az megvédhesse őket egymástól és önmaguktól. Azért adnak korlátlan erőszakot a kezébe, hogy az erőszakot megfékezhesse. A Leviatán egyszerre véd és fenyeget. Egyszerre tartja fenn racionális számítás és irracionális félelem. Ebben rejlik az emberi alak alapvető kettőssége, amely csak ezen az önmagába visszatérő érvelés révén válik egységgé, jóllehet elsődlegesen mindig a képviselő és nem a képviseltek egységről van szó.

Az emberek sokasága *egyetlen* személyben testesül meg, ha egy ember vagy személy képviseli őket, feltéve, hogy ez a sokaság minden egyes tagjának külön-külön hozzájárulásával történik. Mert a képviselő, és nem a képviseltek egysége teszi a személyt egyetlen személlyé. És a személyt a képviselő testesíti meg, de csak egyetlen személyt képvisel – a sokaságban egységet másképpen nem képzelhetünk el (Hobbes 1999. 200).

A test metaforája azonban nemcsak az egységet és az erőt fejezheti ki, hanem a szuverén hanyatlását és halandóságát is. Hobbes szerint az állam vagy fogantatásától kezdve beteg, „mint mikor beteg szülőktől származó gyermekeknek vagy idő előtt el kell pusztulniuk, vagy a rossz fogamzásból eredő káros tulajdonságaiktól a testükön keletkezett daganatok és gennyedések felmetszése útján kell megszabadulniuk” (Hobbes 1999. 330), vagy megbetegszik a szabadság elirigylésétől, a tirannofóbiától, a hatalommegosztás vágyától vagy a korrupciótól, amelyeket Hobbes a viszketegség, víziszony, eskór (nyavalyatörés, epilepszia) és mellhártyagyulladás metaforáival azonosít (Hobbes 1999. 334). Akik lázító gondolataikkal mételyezik az államot, és „állandóan beleártják magukat a törvényhozás dolgába”, azokat egyszerűen galandférgeknek nevezi (Hobbes 1999. 338–339). Az alattvalók szervezeteit az államhoz való viszonyuk alapján az emberi testrészekhez hasonlítja, amennyiben a törvényesek az izmok, a törvénytelenek pedig a kelevények, daganatok és gennyedések (Hobbes 1999. 263). Ezt

a patológikus metaforikát némileg ellensúlyozzák a kereskedelem és mozgás, illetve a pénzforgalom és vérkeringés képei, hiszen „a mesterséges ember ebben is hasonlít a természeteshez, mert annak erei a test különböző részeiből kapott vért a szívbe vezetik, ahol is a vért a szív elevenné teszi, és az ütőereken át újból kiküldi, hogy ily módon a test valamennyi tagját elevenné és mozgóképessé tegye” (Hobbes 1999. 274).

Ezekből a metaforákból is kitűnik, hogy Hobbes mindent az egység elvének rendel alá. Jóllehet ebben az esetben még nem egy differenciált államról van szó, és retorikája is inkább a testben szerveződő organikus államfelfogásra emlékeztet, már megteszi a döntő lépést az új állameszme felé.

Mert a művészet teremtette meg a NÉPKÖZÖSSÉGNEK (latinul: CIVITASNAK) nevezett nagy LEVIATÁNT, ez pedig nem egyéb, mint mesterséges ember, bár természetes mintaképénél – amelynek védelmére és oltalmazására szánták – jóval nagyobb méretű és erejű; s benne a szuverenitás a mesterséges lélek, amely az egész testet élettel tölti meg és mozgatja; a tisztségviselők, valamint a törvényhozó és végrehajtó hatalom többi képviselői a mesterséges izületek; a jutalom és büntetés (amelyek a szuverenitás székhelyéhez fűződve az izületeket és végtagokat feladatuk végrehajtására serkentik) az idegek, ugyanazt végzik, mint a természetes testben; ereje – valamennyi tagjának jóléte és gazdagsága; feladata – a *salus populi* (a nép üdve); tanácsadói, akik tájékoztatják minden számára szükséges tudnivalóról – az emlékezőképesség; a méltányosság és a törvény – a mesterséges értelem és akarat; az egyetértés – az egészség; a lázadás – a betegség, a polgárháború – a halál. És végül azok a szerződések és egyezmények, amelyek ennek a politikai szervezetnek egyes részeit létrehozták, összeillesztették és egységbe foglalták, Istennek a teremtés alkalmával elhangzott *fiat* vagy *Teremtsünk embert* szavaihoz hasonlíthatók (Hobbes 1999. I. 69–70).

Mivel a természetesnek tekintett állapot a mindenki mindenki elleni harca, ezért az egyesülést nem elegendő kijelenteni, vagy a természetből levezetni. Szükség van egy mesterséges alkotásra, amely mindenkit egy testben egyesít, és ösztönszerűségét felülírva ésszerűségét helyezi előtérbe. Mindez egy alapítási aktushoz kötődik, amely a szuverén személyében képes megteremteni a sokak egységét. Ez azonban nem a *koinónia politiké* vagy a *societas civilis*, hanem egy anyagtalan test, amely a politikai közösségtől tulajdonképpen független. A Leviatán testét alkotó, egymástól elkülönülő egyedek egyesülése nem a politikai közösség egységét fejezi ki, hanem a szuverénét. Talán éppen ezzel magyarázható, jóllehet zavarba ejtő, hogy a Leviatán alakjában szinte semmi félelmetes nincs; tekintete nem kelt félelmet, legfeljebb méreteivel és jelvényeivel fenyeget. Mindez különösen azért figyelemre méltó, mert Hobbes számára éppen a

fenyegetés, illetve a félelem a Leviatán meghatározó vonása, itt azonban az alak sokkal inkább kelt biztonságérzetet, mintsem halálfélelmet. Márpedig a Leviatánnak egyszerre kell elrettentenie és bizalmat ébresztenie. Mindez azonban már átvezet a Leviatán metaforájának azon részéhez, amely sem a képből, sem a szövegből nem olvasható ki, legfeljebb a bibliai utalásból fejthető meg.

4. A szörny

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy Hobbes vajon miért adott ennek az antropomorf-mechanikus konstrukciónak vallási-mitológiai nevet. Vajon miért a Leviatánt választotta a modern állam megtestesítőjének? A válasz túlmutat a kép és szöveg által közvetített hármasságon, ami az isteni, az emberi és a gépi között – ha nem is feszültségmentesen, de – fennáll. A bibliai Leviatán alakja kiegészíti ezt a hármasságot, és mint szimbólum éppen azt a mozzanatot jeleníti meg, amely az eddigiekben nincs jelen. A Leviatán azzal nyerte el végső metaforikus sűrűségét, hogy Hobbes paradigmatikusan szembeállította a Behemóttal – *Jób könyvének* másik szörnyével –, s ennek révén politikafilozófiai hagyományt teremtett.³ Hobbes utolsó politikafilozófiai műve, a *Behemót, avagy a hosszú parlament* párbeszéd az angol polgárháborúról, amelyet 1670 körül írt, de a mű csak jó tíz évvel később, 1682-ben kapott nyomtatási engedélyt. Eszerint a *Jób könyvének* szörnyei arra hivatottak, hogy Jób Isten mindenhatóságát illető kétségeit eloszlassák: „semmivé teheted-é te az én igazságomat; kárhoztathatsz-é te engem azért, hogy te igaz légy? És van-é ugyanolyan karod, mint az Istennek, mennydörgő hangon szólalsz-é, mint ő?” (Jób 40, 3–4). A Behemót „az Isten alkotásainak remeke (és) az ő teremtetője adta meg néki fegyverét” (Jób 40, 14). A Leviatán „lenéz minden nagy állatot, ő a király a gőg fiai felett” (Jób 41, 34). A látomásokból születő hagyomány szerint a Leviatán tengeri lény, amely általában tengeri sárkányként vagy cethalként jelenik meg, míg a Behemót szárazföldi állat, amelyet legtöbbször elefántként vagy vízilóként ábrázolnak. Eredetileg a két szörny ugyanabban az összefüggésben tűnik fel, legfeljebb az általuk kép-

³ A 20. században sajátos formában élt tovább a Leviatán és a Behemót kettős hagyománya. Carl Schmitt *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című művében fenntartja ugyan Hobbes megkülönböztetését és az erős állam eszméjét, de állam- és alkotmányelméleti érvelését a mitológiaival elegyítve Hobbes szemére veti, hogy liberális, vagy legalábbis szabadságjogokat lehetővé tevő szférája miatt nem képes az egységet megteremteni – mindezt azzal az összeesküvés-elmélettel alátámasztva, amely szerint a zsidók minden egység akadályai. A Leviatán és a Behemót szembeállításának hagyományát folytatja Franz Neumann a *Behemoth – Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944* című, a nemzetiszocializmusról szóló elemzésével. Ebben a Leviatán a szuverenitás révén megteremtett erőszakmonopólium birtokosa, míg a Behemót az uralmi szempontból strukturált anarchia és polgárháború. A Behemót mint a náciizmus metaforája itt egyrészt a szuverenitás és a szabadság lerombolója, másrészt a káosz teremtetője.

viselt princípiumokban – női–férfi, tengeri–szárazföldi – különböznek, jóllehet ebben a tekintetben is inkább kiegészítik egymást. A középkori keresztény teológiában a Behemót és a Leviatán a sátán különböző megtestesülései, de úgy tűnik, hogy Hobbes egy másik hagyományt követett, s ezt az értelmezés kapcsán nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Ez a nézet arra a zsidó tradícióra megy vissza, amely a Leviatán nevét a héber *liv'iah*-ból vezeti le, amelynek eredeti jelentése: „összeilleszt”, „egyesít” (Bredekamp 2009. 25). Ez a vonás megszabadítja a Leviatánt gonosz jellegétől, és ennek megfelelően a későbbi értelmezésekben az uralkodó és az alattvalók közösségének egységeként jeleníti meg, ami a szuverén testében egyesülő sokaságra utal (Bredekamp 2009. 26). Ezzel szemben a Behemót alakja arra az egyiptomi hagyományra megy vissza, amely szerint a víziló az ösztönszerűség és a káosz jelképe. Hórusz isten Széthet vízilóként ejti el, ahogyan a rituális vízilóvadászat a rendet veszélyeztető erők feletti győzelmet szimbolizálta (Herz 1996. 263). Ez az eredendő hagyománybeli ellentét, amelyet Hobbes követ, életművében metaforává kristályosodik. Mindkét szörny Isten teremtménye és mindenhatóságának bizonyítéka, illetve mindkettő a hatalomra utal, de politikai szándékaik és kiindulópontjaik alapjaikban különböznek. Itt már nem egymás komplementereként, hanem antagonisztikus ellentétként jelennek meg. Leviatán a szuverenitás egységének és a békének, Behemót a szuverenitás felbomlásának, a polgárháborúnak és a természeti állapotba való visszahanyatlásnak a metaforája. Leviatán az uralom és a rend, Behemót a bomlás és a háború. Hobbes ezeket paradigmatikusan szembeállítja. Ha a kiindulópontot a Behemót felől nézzük, akkor világossá válik, hogy a Hobbes által leírt természeti állapot maga a polgárháború, amelyben nincsenek korlátok és szabályok, ezért mindennél súlyosabb pusztításhoz és végül az államrend felbomlásához vezet. Hobbes számára ez a legfőbb rossz, amit a szó szoros értelmében minden áron meg kell akadályozni. Az erőszakot csak erőszakkal, a szörnyet csak szörnyel, a Behemótot csak a Leviatánnal lehet leküzdeni.

II. A LEVIATÁN RENDJE

A nyugati gondolkodás egyik sajátossága, hogy gyakran dichotómiákban, szimbolikus antagonizmusokban gondolkodik, és ezek többnyire időbeli sorrendet feltételeznek az egyes állapotok között. Így áll a helyzet a rend és a káosz kettősségével is. Hobbes feltételezett természeti állapota, amely kora polgárháborús viszonyainak felel meg, olyan viszonyokra utal, amelyek között az erőszak önkényes és kiszámíthatatlan, ezért ez magának a káosznak a szinonimája. Ezzel szemben a Leviatán fentebb leírt valamennyi alakjának hátterében a rend fogalma áll, a Leviatánban a rend eszméje és eszközei elválaszthatatlanul összefonódnak, illetve intézményesülnek (vö. Anter 2003). A rend mint eszme, illetve az állam és erőszakmonopóliuma mint eszköz kölcsönösen feltételezik egymást,

és csakis akkor beszélhetünk az egyikről vagy a másiktól, ha összekapcsolódnak a szuverén gondolatában, illetve metaforájában, a Leviatánban. A modern állam kezdettől fogva elválaszthatatlan a rend eszméjétől, amelynek egyik oldala a félelem, a másik a biztonság, de ezek tulajdonképpen ugyanazon érme különböző oldalai (vö. Anter 2003). Ebben az összefüggésben csak a Leviatán képes arra, hogy a vallásháború félelmetes harcának véget vessen, és megteremtse az emberi élet legelemibb feltételét: a békét. Ehhez a rendhez szorosan kapcsolódik az uralmi igény, amely így egyedülálló igazolásra és létjogosultságra tesz szert. A modern állam szinte magától értetődően feltételezi a rendet, amely azonban így már nem egyszerűen állapot, hanem olyan kritérium, amely az uralmat, illetve az annak való elköteleződést legitimálja. Ez a kettős indoklás arra az egységre utal vissza, amely szerint a rend a Leviatán által jelképezett állam oka és következménye egyben.

Hobbes gondolkodásának újdonsága azonban nem egyszerűen ennek felismerésében áll, hiszen minden uralom rá van utalva a rend valamilyen formájára. De amíg a premodern korban a szuverén magát az isteni rend képének vagy egyenesen földi megfelelésének tekintette, addig a modern kori rend egyre inkább elszemélytelenedett és bürokratikus szervezetté vált. A rend organikus szemlélete egyre inkább eltolódott a politika és társadalom mechanikus felfogásának az irányába. A modern kort megelőzően a rend elsősorban a szemlélés és megértés, illetve a rend fenntartásának problémája volt. Ha ugyanis a rend az isteni teremtés lenyomata, akkor az ember magát is azon rend szerves részének tekinti, amely örök és romolhatatlan. Ennek következménye az uralom tekintetében, hogy az a kozmoszról szóló elképzeléseknek felel meg, és ha mindkettőnek Isten a teremtetője, akkor az uralommal kapcsolatban fel sem merülhet az igazságosság vagy igazságtalanság kérdése. E kérdés csak akkor vetődik fel, amikor a Leviatánban megtestesülő állam már nem egy isteni eredetű metafizikai intézmény, hanem az ember belső gyengeségéből adódó szükségszerűség (Bredekamp 2001. 19). A modern kortól kezdve a rend egyre inkább a teremtés problémájává vált; immáron nem örök és nem isteni adomány, hanem történelmileg változó és fragmentált jelenség, illetve emberi tevékenység eredménye (vö. Anter 2005).

Ennek nyomán a rend fogalma egyre inkább dinamizálódott, és a történelmi folyamatba ágyazódva haladássá vált, ami arra utal, hogy a rendet meg lehet valósítani, csak személytelen törvényeit kell felismerni és szükségszerűséggé tenni. Hobbes éppen azt a pillanatot ragadja meg a Leviatán testében, amikor ez a folyamat végbemegy, és a rend végleg az emberi konvenciók kérdése lesz; amikor a rend már nem örök és eleve adott, hanem emberi eredetéből adódóan törékeny és állandóan újrateremtendő lesz. Hobbes bármennyire törekedett is a Leviatán révén az emberi állapot stabilitásának megteremtésére, a rend problémáját ezzel nem látta és nem is láthatta egyszer s mindenkorra megoldottnak vagy megoldhatónak (vö. Anter 2005). Így született meg az az új rendfogalom, amelynek alapján kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy a rend kapcsán nem az állapot örök, hanem maga a feladat.

IRODALOM

- Anter, Andreas 2003. Im Schatten des Leviathan – Staatlichkeit als Ordnungsidee und Ordnungsinstrument. In Petra Bendel – Aurel Croissant – Friedbert W. Rüb (szerk.) *Demokratie und Staatlichkeit: Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps*. Opladen, Leske+Budrich. 35–55.
- Anter, Andreas 2005. Die Idee der Ordnung – Zur Paradoxie einer Leitfigur des politischen Denkens. In Andrea Gawrich – Hans J. Lietzmann (szerk.) *Politik und Geschichte – „Gute Politik“ und ihre Zeit. Wilhelm Bleek zum 65. Geburtstag*. Münster, Westfälisches Dampfboot. 14–29.
- Balke, Friedrich – Leander Scholz 2007. Die Disziplinierung des Bildes, Imagination und politische Ordnung. *Transkriptionen. Newsletter des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation“ SFB/FK 427*. 8. 35–36.
- Bredenkamp, Horst 2001. Ikonographie des Staates: Der Leviathan und seine neuesten Folgen. *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. 29/1. 18–35.
- Bredenkamp, Horst 2003. *Thomas Hobbes, Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651–2001*. Berlin, Akademie Verlag.
- Bredenkamp, Horst 2009. *Behemoth* als Partner und Feind des Leviathan. Zur politischen Ikonologie eines Monstrums. *TransState Working Papers*. 98.
- Därmann, Iris 2006. Die Maske des Staates. Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas Hobbes' Leviathan. In Mihran Dabag – Kristin Platt (szerk.) *Die Machbarkeit der Welt*. München, Wilhelm Fink Verlag. 72–92.
- Herz, Dietmar 1996. Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behemoth – Zum Kapitel 29 des Leviathan. In Wolfgang Kersting (szerk.) *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin, Akademie Verlag. 259–281.
- Hobbes, Thomas 1999. *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth Kiadó. I–II. kötet.
- Ludassy Mária 2007. Halandó Istenség és mesterséges örökkévalóság: A „Leviatán” metaforái. *Holmi*. 19/1. 45–53.
- Maye, Harun 2007. Die imaginäre Gemeinschaft. *Transkriptionen. Newsletter des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation“ SFB/FK 427*. 8. 15–18.
- Voegelin, Eric 1938/1996. *Die politischen Religionen*. München, Wilhelm Fink Verlag.