

VILÁGOSSÁG

bölcsészeti-akadémiai folyóirat

LI. évfolyam

2010 ősz

*Cs. Kiss Lajos, Ludassy Mária,
Pethő Sándor, Techet Péter, Varga Csaba*

■ **Eszmetörténet**

Geréby György, Mezei Balázs

■ **Politikai teológia**

*Frivaldszky János, Gedő Éva,
Pogonyi Szabolcs, Pokol Béla*

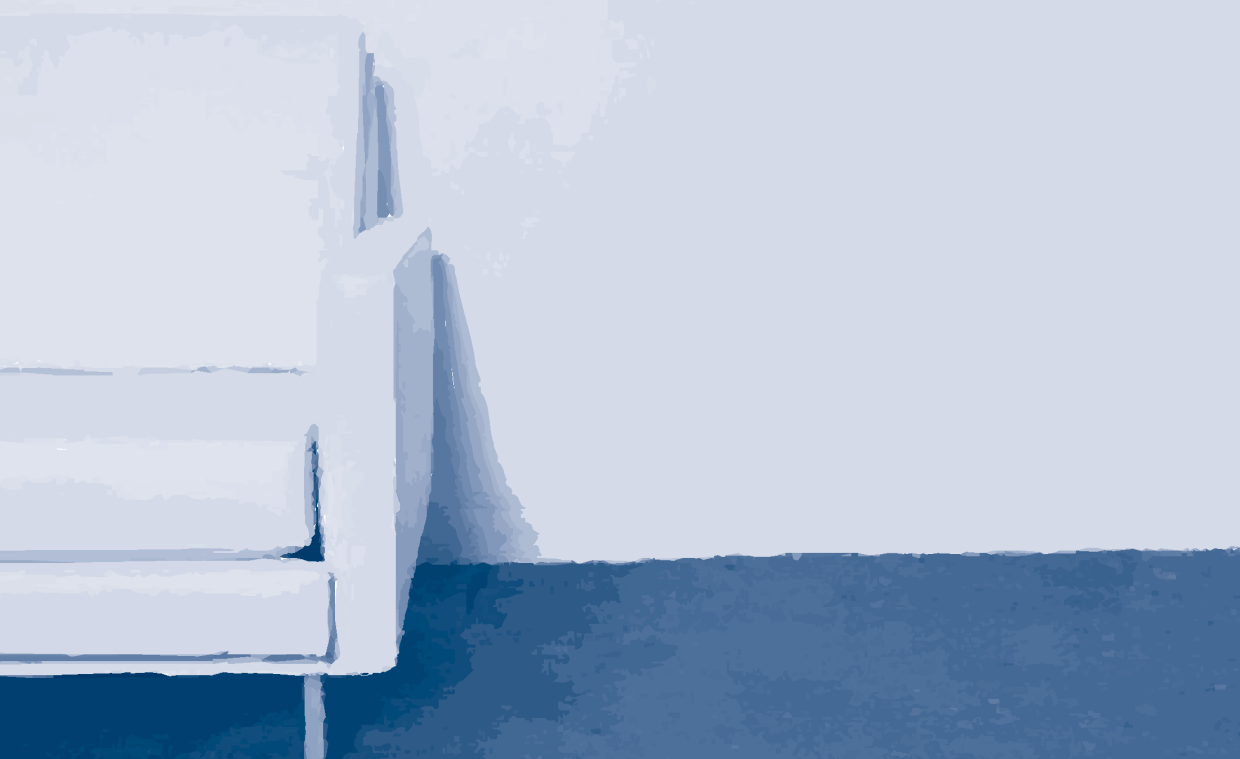
■ **Politikai filozófia**

*Karácsony András, Löffler Tibor,
Pócza Kálmán, Szilágyi Péter*

■ **Államelmélet**

*Dinnye Béla, Fülöp Endre,
Kardos Gábor*

■ **Nemzetközi politika**



Megjelenik negyedévente

Kiadja a Tudástársadalom Alapítvány

Főszerkesztő: Fábri György

Szerkesztőbizottság

Czigler István

Fehér Márta

Fejős Zoltán

Granasztói György

Hunyady György

Kelemen János

Nyíri Kristóf

Varga Csaba

E lapszámunk vendégszerkesztője Cs. Kiss Lajos és Techet Péter.

Szerkesztőség

Kéziratgondozás: Halmai Györgyi

Korrektúra: Orsós György

Szerkesztőségi titkár: Kerülő Tünde

A szerkesztőség címe

Cím: 1065 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky u. 33.

Telefon: 06-1/373-0008, 06-20/312-7378

Tel./Fax: 06-1/321-3803

E-mail: redactio@vilagossag.hu

Web: www.vilagossag.hu

Lapterv: Zátanyi Tibor (Új Mandátum Könyvkiadó)

Tördelés: Kerülő Tünde

Nyomda: Robinco Kft

INDEX 250871

ISSN 0505-5849

A lapszám megjelenését az ELTE Állam- és Jogtudományi Kara támogatta.

Tartalom

Cs. Kiss Lajos – Fábri György: Carl Schmitt és a <i>Világosság</i>	3
Techet Péter: Kortársunk-e Carl Schmitt?	7
Varga Csaba: Látásmódok a Schmitt-problematikában	13

ESZMETÖRTÉNET

Cs. Kiss Lajos: A totális állam elmélete és mítosza	19
Ludassy Mária: A francia kapcsolat. Carl Schmitt, Joseph de Maistre és Louis de Bonald	41
Pethő Sándor: Kortársunk-e a Kronjurist?	47
Techet Péter: Carl Schmitt à la française.	53

POLITIKAI TEOLÓGIA

Geréby György: Az egyház és a politikai forma: Carl Schmitt és Hans Barion . .	65
Mezei Balázs: Erik Peterson antischmittianus argumentuma	73

POLITIKAI FILOZÓFIA

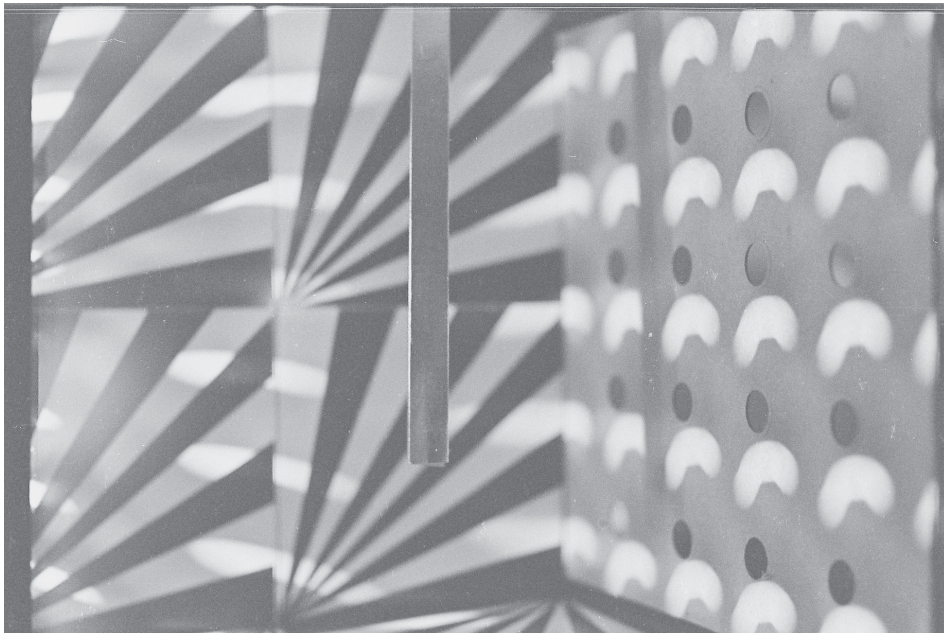
Frivaldszky János: Lehet-e politikai egy világot átfogó közösség?	81
Gedő Éva: Egzisztencia és normativitás. Megjegyzések Schmitt politikum-fogalmához	91
Pokol Béla: A liberális/konzervatív dichotómia kitágítása: szellemítettség/rögzítettség	101
Pogonyi Szabolcs: Gyenge vagy totális? Carl Schmitt liberalizmuskritikái . . .	109

ÁLLAMELMÉLET

Karácsony András: Organikus demokrácia kontra liberális jogállam	117
Löffler Tibor: A hatalomra kerülés küszöbe: a barát/ellenség dichotómiától Lipset és Rokkan küszöbelméletéig	123
Pócza Kálmán: A parlamentarizmus kritikája	129
Szilágyi Péter: Párhuzamok és ellentétek. Adalékok Hermann Heller és Carl Schmitt viszonyához	137

NEMZETKÖZI POLITIKA

Dinnyei Béla: A politikai világ mint pluriverzum	145
Fülöp Endre: „Penser la guerre, Carl Schmitt”. Carl Schmitt és Raymond Aron háborúfilozófiája	151
Kardos Gábor: A <i>Nomos</i> és a nemzetközi viszonyok, illetve a nemzetközi jog egyes mai problémái	157



Kísérletek Moholy-Nagy László írásai alapján I, 1971
Silver Print, 180x240 mm

E számunkat Halász Károly fotóival illusztráltuk, melyet a Vintage Galéria (V. kerület, Budapest, Magyar u. 26.) bocsátott rendelkezésünkre.

Cs. Kiss Lajos – Fábri György


[Vissza a tartalomhoz](#)

Carl Schmitt és a Világosság¹

A *Világosság* közvetítő és kiegyenlítő szerepet vállalt magára, amikor 2003-ben *Társadalomfilozófia – jogelmélet* című rovatában közölte az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán Carl Schmitt-ről rendezett első magyar konferencia előadásainak egy részét.² A konferencián résztvevő magyar kutatók és a Schmitt-szám szerkesztői tudatában voltak azzal, hogy a 20. századi modernitás „sötét” gondolkodójaként elhíresült német közjogász személyének, úgymond „veszélyes” tanainak reprezentatív megjelenítése nyilvános elismerést jelent majd, és ezzel végleges bebocsátást a magyar filozófiai-tudományos diskurzusba. A *Világosság* a konferencia-anyag közlésével az ideológiakritikai megközelítés és a politikai felhasználás helyett tudományos szempontból tette hozzáférhetővé Schmitt hatalmas életművének, elméleteinek fontos vonatkozásait, s ezzel tudománytörténeti fordulatot hajtott végre. A publikálás így reprezentatív állomása és további kutatásokra ösztönző eseménye lett a rendszerváltozás utáni magyar Schmitt-recepciónak.³

Az első Schmitt-konferencia megszervezésével és az előadások tanulmányváltzatainak a *Világosság*ban történő közlésével a recepció átlépett egy leginkább társadalom- és tudománylélektanilag értelmezhető rejtett határt, melynek létezését, szellemi erejének hatását a magyar recepció története tanúsítja ugyan, jóllehet nem mindig nyilvánosan és nem feltétlenül írásos formában dokumentálva. A folyóirat közlésének, mint tudománylegitimációs fordulatnak a jelentőségét többek között ezért nem szabad lebecsülni. A rendszerváltozás előtt, s utána is jó ideig, az ilyen típusú demitologizáló megközelítés Schmitt esetében egyszerűen nem volt lehetséges, vagy nyilvános igazolást igényelt az ideológiakritikai elítélés és/vagy mentegetőzés formájában. A *Politikai teológia* magyar nyelvű megjelenésével a hazai jogtudomány nyilvánosan átlépte ezt a határt, amelyet a fordító, Paczolay Péter bevezető tanulmányában, mint a megismerést korlátozó akadályt értelmetlennek, következésképpen tudományosan érvénytelennek nyilvánít (Ehhez lásd PACZOLAY 1992; PETHŐ 1993; TECHET 2010a, 2010b, 2011). A német, s különösen a francia recepcióhoz hasonlóan, bár ők akkoriban jóval elő-

¹ A bevezető írás az OTKA K 76117 számú kutatási programjának keretében készült. Az összeállítás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog és Államtudományi Karán, 2010. május 28–29-én megrendezett *Kortársunk-e Carl Schmitt? Carl Schmitt-értelmezések. Carl Schmitt halálának 25. évfordulójára* című konferencia előadásai alapján született. A konferenciát Techet Péter szervezte, a tanácskozási létrejöttében, a közlés megszervezésében Cs. Kiss Lajos és Karácsony András működött közre. A konferencia előadásainak tanulmányváltzatait a *Világosság* Fábri György és Techet Péter összeállításában közli.

² *Közteesség és döntés. Carl Schmitt politika- és jogelméletének alapkérdései*. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 2002. november 22. A konferencia résztvevőinek kívánságára az előadások tanulmányváltzatai a *Világosság*-ban és a *Századvég*-ben jelentek meg. Vö. Cs. Kiss–FÁBRI 2003b; valamint *Századvég* 2003/2, *Gondolkodók* rovat, 67–140. A konferencia anyag közlésével kapcsolatos ritmuszavarhoz – amely nem érintette a magyar Schmitt-recepcióban akkoriban létrejött és azóta is érvényben lévő, senki által meg nem kérdőjelezett tudományos konszenzust – lásd a *Századvég* szerkesztőségi megjegyzését (vö. *Századvég* 2003/3, 148), valamint a Schmitt-könyvben *A tanulmányok eredeti megjelenéseiben* közölt nyilatkozatot (vö. Cs. Kiss 2004, 436).

³ A magyar Schmitt-recepció hermeneutikájához és történeti csomópontjaihoz lásd Cs. Kiss 2003c; valamint Cs. Kiss 2004, 17–143.

rébb tartottak (PACZOLAY 1992, XIII.), nálunk is volt „Schmitt-ügy”, amely a szakmai viták végigvitele előtt a rendszerváltozás új helyzetében a tudomány és a politika közötti határok újragondolását tette szükségessé.

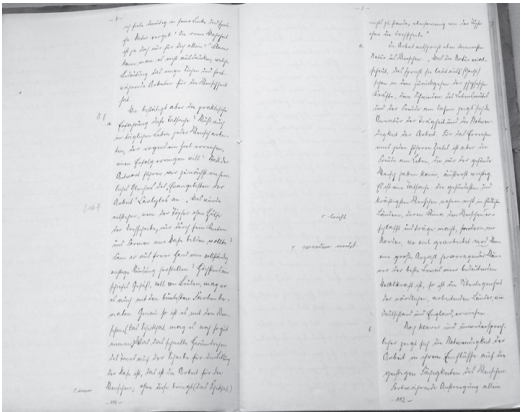
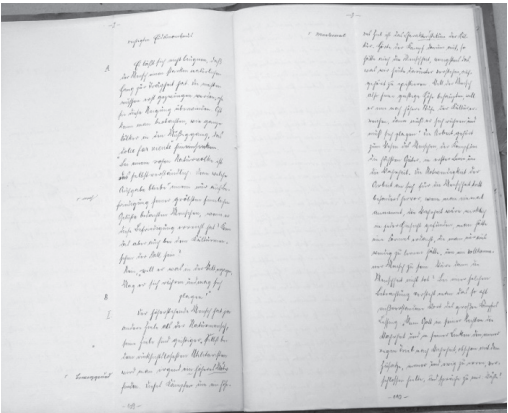
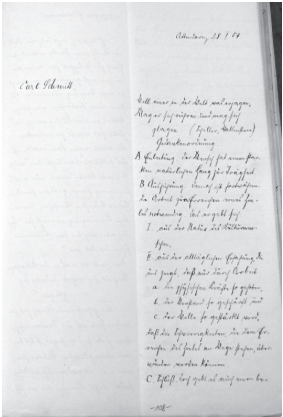
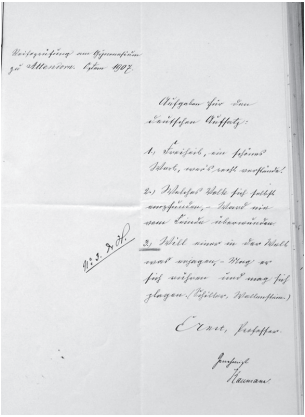
A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán rendezett második magyar Schmitt-konferencia előadásai mintegy összefoglalják és reprezentálják a határátlépés óta eltelt időszak recepciók fejleményeit, és az ideológiai értékelésektől mentes normáltudományi megközelítés keretében új probléma szintre emelik a Schmitt-kutatást. Szerkesztőségünk az előadások közlésével is demonstrálja, hogy ma már Carl Schmitt munkássága, gondolatai az ideológiai kényszerességektől mentesen is vitatkozni képes tudományos disputa részei, így a Schmitt-recepció az állam- és jogelmélet, a politikafilozófia és politikatudomány közegében már tisztán szakmai ügy.

A *Világosság* számára a tágan értelmezett bölcsészeti tudományok körében vállalt nyilvánosságteremtő szerepe szempontjából megtisztelő s egyben visszaigazolt lehetőség volt közreműködni ebben a folyamatban. Korábbi jogbölcseleti tematikájú számaink (Cs. Kiss – Fábri 2002, 2003a, 2005a, 2005b) is jelezték, hogy a tudományos igényű feldolgozásokat a lehető legaktuálisabb gyakorlati kérdések megválaszolásában is érvényesnek tartjuk. A *Világosság* álláspontja szerint a filozófiai reflexió nem kell, hogy teljességgel átengedje az értelmiségi közbeszéd terepét a közvetlen politikai megfelelések által motivált publicisztikának.

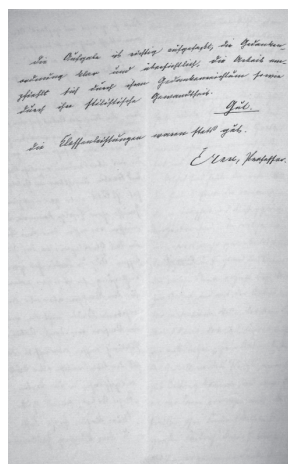
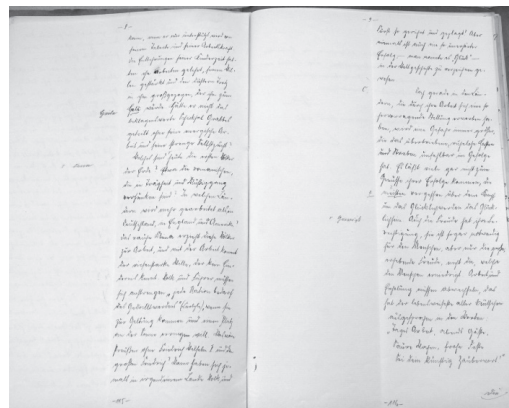
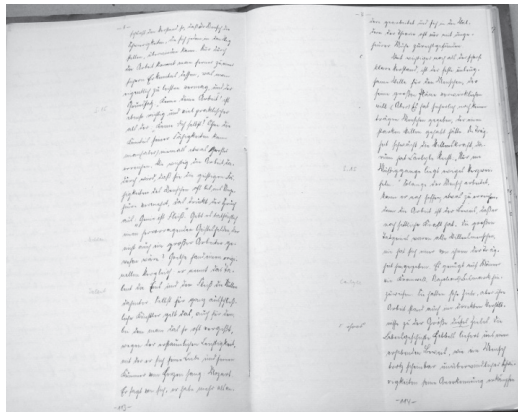
Ennek a vállalásnak a jegyében folytatjuk munkánkat a továbbiakban is, amikor politikafilozófiai, szociálpszichológiai, kommunikációelméleti és bölcsellettörténeti lapszámainkat készítjük elő.

IRODALOM

- Cs. Kiss Lajos – Fábri György 2002. (szerk.) H. L. A. Hart jogfilozófiájáról. I. *Világosság*, 2002/10–12, 82–111.
- Cs. Kiss Lajos – Fábri György 2003a. (szerk.) H. L. A. Hart jogfilozófiájáról. II. *Világosság*, 2003/1–2, 75–114.
- Cs. Kiss Lajos – Fábri György 2003b. (szerk.) Carl Schmittől. *Világosság*, 2003/7–8, 21–118.
- Cs. Kiss Lajos 2004. (szerk.) *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmittől*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Cs. Kiss Lajos – Fábri György 2005a. (szerk.) Kelsen jogfilozófiájáról. I. *Világosság*, 2005/10, 3–123.
- Cs. Kiss Lajos – Fábri György 2005b. (szerk.) Kelsen jogfilozófiájáról. II. *Világosság*, 2005/11, 3–96.
- Cs. Kiss Lajos 2003c. Találkozások Carl Schmitt-tel. In Cs. Kiss – Fábri (szerk.) 2003b. 26–42.
- PACZOLAY Péter 1992. Bevezetés. In Carl Schmitt: *Politika teológia*. VII–XIII.
- PETHŐ Sándor 1993. *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politika teológia*. (Fordította, bevezetéssel, bibliográfiával és mutatóval ellátta Paczolay Péter.) Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- Századvég* 2003/2, 67–140.
- Századvég* 2003/3, 148.
- TECHET Péter 2010a. Carl Schmitt titka. Egy XX. századi német sors magánya. *Hitel*, 2010/4, 72–83.
- TECHET Péter 2010b. Carl Schmitt válasza. *Kommentár*, 2010/6, 81–88.
- TECHET Péter 2011. Carl Schmitt 1933 előtt és után. *Valóság*, 2011/7, 1–11.



Carl Schmitt érettségi bizonyítványa, 1907-ben



Carl Schmitt érettségi bizonyítványa, 1907-ben

Techet Péter



[Vissza a tartalomhoz](#)

Kortársunk-e Carl Schmitt?

„Ki ismeri még a nagyvilágban Carl Schmittet?” (RASEHORN 1985, 743), nézett körbe nekrológiában az elhunyt egyik nagy kritikus, Theo Rasehorn. A baloldali, idős jogász szerint „Schmitt azok számára, akik a jog és az igazság irányába elkötelezettek, már egy fél évszázada amúgy is elhunyt” (i. m. 741). Rasehorn egyértelműen arra utalt, hogy Schmitt az 1933-as szerepvállalásával – különösen három cikkével: a hosszú kések éjszakájának igazolásáról (SCHMITT 1934), a nürnbergi faji törvények méltatásáról (SCHMITT 1935) és a zsidó szellem elleni harcról (SCHMITT 1936) szóló írásaival – végleg kiírta magát a morálisan és tudományosan komolyan vehető szerzők közül. Rasehorn ezért abbéli reményének adott hangot antinekrológiában, hogy az 1985 húsvétvasárnapján elhunyt Carl Schmitt végleg az alkotmánytörténet érdektelen fejezetévé silányul (RASEHORN 1985, 743). Olyasvalakivé, akit nem idéznek s nem olvasnak, legfeljebb enciklopédiákban regisztrálják.

Ám ha ma körbenézünk, nem látjuk beteljesedni Rasehorn vágyakozását. Carl Schmittet nemhogy ismeri a nagyvilág – immáron az őt mindig is kedvelő, már az 1930-as évektől fordító Japántól (SHIYAKE 1988) a napsütötte Kalifornia baloldali és posztmodern műhelyeiig bezárólag –, de olvassa, idézi, s mindezt egyre növekvő és nyíltabb formában. Míg korábban igaz lehetett Jacob Taubes mondása, miszerint Schmittet mindenki olvassa, de senki sem idézi, mára idézettsége bármely más XX. századi jogászéval, filozófuséval vetekszik. Több mint 400 könyv, monográfia született róla (ennek majdnem fele az elmúlt tíz évben!); úgy is mondhatnánk, hogy háromhavonta jelenik meg róla egy alkotás (BENOIST 2010, 5). Martin Heidegger és Max Weber mellett a legtöbbet tárgyalt német szerzővé lépett elő.

Mi lehet ennek az oka? Három lehetőség merülhet fel.

(1) Először is *Carl Schmitt önmaga, mint az ember*. Carl Schmitt titokzatos valaki volt, nem csak tudományos munkáinak lábjegyzetelésében, de saját életének vezetésében, feltárásában is homályos tudott lenni. Az alacsony termetű és származású Carl Schmitt, a provinciális Sauerland egyik, akkor még inkább nagy falunak számító helységében, Plettenbergben nevelkedett és a hétköznapiak számító „Carl Schmitt” – sőt, kezdeti írásmódjában a még egyszerűbb „Karl Schmitt” – nevet viselő ifjú jogász korán megértette, hogy a nagyvilág számára mindig kívülálló, *outsider* marad. De mert tehetségére figyelemreméltó volt, megkerülni nem lehetett. E kettőség, a kívülállás és a figyelem kettősége, mindvégig meghatározta egész életútját: Weimarban ugyanúgy, mint a náci időkben, majd később a *Bundesrepublikban*, úgy tudott figyelmet kiérdemelni, hogy közben egyetlen politikai tábor, társadalmi osztály sem fogadta be igazán. A katolikusoknak túl etatista volt, a konzervatívoknak túl radikális, a zsidóknak náci a náciknak zsidóbarát. Carl Schmitt nem tartozott sehová. Egy mítosz volt már életében is. Önma-

ga mondja önmagáról nürnbergi kihallgatásakor: „Carl Schmitt különleges ember; nem csak professzor, még más dolgokból is áll ő.” (SCHMITT 2010, 78.) Persze nagy varázsló volt ez a különleges ember. A távolságból érdekességet, a magányból népszerűséget, a radikalizmusból döbbséget csodálatot csinált. Carl Schmitt, az ember – ez önmagában is egy érdekes tanulmány lenne. Nem az életrajzra gondolunk itt, hanem a lelki alkatra, amely leginkább az ifjúkori naplók folyamatos közlése nyomán bontakozik ki (SCHMITT 2005, 2005a). Ezekből egy önmagában bizonytalan, az önimádat, a hatalmas karriervágy és az öngyűlölet, a kilátástalanság érzései között vergődő, az öngyilkosság vágyától számtalanszor megkísértett, a vidékről jött, de a nagyvilágba, a sötétségből a fényre vágyó fiatalember képe rajzolódik ki. Személyiségét eddig csak a világfi és gyermekként Schmittnél megannyiszor vendégeskedő Nicolaus Sombart próbálta megérteni (SOMBART 1997), de sajnos csupán a mindenáron való porosztalanítás és a szexualitás egyoldalú, túlszichoanalizált megtárgyalása sikerült neki. Schmitt elméleteit Sombart a porosz, konzervatív férfinak az államtalanodó, elnőiesedő világgal szembeni utolsó, de legkövetkezetesebb – és eme radikalitásában végtelenül lenyűgöző erejű – segélykiáltásként értelmezi. A szexualitás féktelenségében és a nőiesség óceáni mélységében, lágyágában eltűnik az állam. Ennek félelmét teoretizálta Sombart szerint Carl Schmitt. Az állam csak akkor tud totális maradni, ha polgárai nem szakadnak ki a nagy ösztéből – ám éppen a magánszféra szabadon hagyása miatt a polgár ki tud bújni a Leviatánból. A szexualitás titkossága, intimitása, nedvessége az a szféra, ahol a polgár leginkább ki tudja magát vonni az állam világos, nyilvános és száraz szervezete alól – éppen ezért egy állambarát elméletnek a magánszféránál kell legelőször megfognia az ügyis csak a rosszra hajlamos embert. Schmitt éppen azt a megdöglöttségét rója fel Hobbesnak, hogy a magánszférát szabadon hagyja, ezzel ugyanis eleve megássa az állam sírját (SCHMITT 2003). Sombart elemzései, bármennyire érdekesek is, nem a valós Schmitt-tel foglalkoznak. Saját Schmitt-képében az általa gyűlölt porosz katona típusát személyesítette meg. De Schmitt nem volt porosz katona. Katolikus volt, félelmekkel teli, a szexualitástól egyáltalán nem idegenkedő,¹ aki katonaként ráadásul sohasem szolgált – legalábbis nem a fronton. Schmitt lelki portréjának felvázolása tehát még várat magára, azt azonban mindenki érzi: van valami különös ebben az emberben. Tán szkizoid volt, s ezért nem tudott egyetlen eszmében sem otthonra lelteni. Mindez kívülről arroganciának, cinizmusnak, egomániának és nihilizmusnak tetszhet. (Karl Löwith nihilizmus-tézisét főként Bernd Rüthers képviseli manapság.) A Schmitt iránti roppant nagy és növekvő érdeklődés egyik oka bizonyosan ez: a különleges személyiség.

(2) Másodsorban *maga az életút* indokolhatja a Schmitt-tel való foglalkozást.² Schmitt kilencvenhét éve alatt tudatosan, akár a döntések nehézségét is vállalva élt végig négy rezsimet: a weimari köztársaságét, a nácizmusét, az amerikai megszállását és a bonni köztársaságét. Weimarban fejtette ki legfontosabb téziseit, ekkor születtek legfontosabb könyvei. A nácizmus melletti kiállással először döntött politikailag és egyértelműen egy opció mellett, bár 1933 nem sok jó opciót kínált fel. Schmitt a hitleri rendcsinálásban bizonyosan üdvözölhette a szuverenitás megnyilvánulását, a homogenitást akár faji alapú megvalósításában a demokrácia saját felfogását. Elméletét mindig is áthatotta a hegeli etatizmus, az egység keresése. Miután Hitler kiszorította a náciz-

¹ Két házasság, egyéb szerelmi és prostitúciós kalandok bizonyítják mindezt.

² Életrajként lásd NOACK 1993, CUMIN 2005, MEHRING 2009.

mus baloldali, forradalmi, antietatista hagyományait, voltaképpen kezdetben valóban arra látszott törekedni, amit Schmitt is hirdetett: az erős, egységes, német államra. De Schmitt ide sem tudott beilleszkedni, átláthatatlanságát a nácik is átlátták, és a zsidóbarát, katolikus, etatista, hegelianus Schmittnek mindezen jelzőjét felrötták a valóban aszemita, pogány, mozgalmár, romantikus nácik (*Das Schwarze Korps* 1936, 1936a). Otto Koellreutter és társai a kezdetektől megmondták, hogy Schmitt fogalmisága – a túlságosan az ellenségre, s nem a barátságra fókuszáló politikai fogalmától a biológiai elem hiányáig – nem illik bele a nemzetiszocializmusba (például KOELLREUTTER 1938, 3-2 et passim). Amit maguk a nácik tudtak, s ki is mondtak – hogy Schmitt konzervatívizmusa, etatizmusa néhány ponton (mondjuk az antiliberalizmusban) érintkezhetik bár a náciizmussal, de lényegileg idegen a náci ideológiától –, későbbi kritikusi – akik tehát a náciknál is jobban akarnák tudni, mi is a náciizmus – nem hajlandók tudomásul venni. A vita, hogy Schmitt náci volt-e, ma is zajlik. Az életút okozta eme vita persze kínál annyi izgalmat, hogy ez is egyik indoka lehet a Schmitt iránti érdeklődésnek. Mert Schmittbe sok minden belesűrűsödött, ami az egész német történelem vonatkozásában feltehető kérdésként (TECHET 2010). Schmitt nem volt náci – amint a német eszmetörténet, filozófia sem szükségszerűen futott ki 1933-ra –, de mégiscsak érdekes, hogy miért Schmitt és miért éppen a németek estek áldozatul. Talán óvatlanok voltak. Azaz maguk is hibásak. Éppen ezért nem kérdés: bár Schmitt nem volt náci – azaz elméletei, még az 1933 után íródott könyvei is, híján vannak a náciizmus eredeti forradalmiságának, mozgalmi romanticizmusának, államellenességének –, elméletei olyan (a szó leíró értelmében) bátrak, olyannyira a (jog)élet végső kérdéseire jutottak el, hogy óhatatlanul csak radikális, és éppen ezért veszélyes lehet a mondandójuk. Schmitt keményen feltette mindazokat a kérdéseket, amelyeket a jogelméletben megpróbálnak elhallgatni, mindenféle *mintha*-struktúrákkal eltussolni. Az ő *tiszta politikátana* olyan élesen rávilágít a jog, a politika amúgy valóban meglévő tulajdonságaira, hogy a nagy fényben elvakulhat mindaz, ami ezt a világot elviselhetővé teszi: a kegyes hazugságok sora. Kegyes hazugság azt mondani, hogy a politika a kompromisszumok, a béke világa, holott mélyszerkezetében nem az, mert ennek révén bízhatunk abban, hogy a démonok nem jönnek elő. Schmitt velük játszott, őket kísértette élete végén, a már-már örület elborult pillanataiban hallva, látva is őket.³ Aki az élet titkát, az arkanumot akarja meglesni, az nagyon mélyre zuhanhat. Ez Schmitt életútja – és kit ne nyűgözne le mindez a maga radikalitásában? *Faszination des Bösen*.

(3) Ám ha csak a személyiség különlegessége és az életút kérdésessége lenne az indok, akkor elég üres Schmitt-képünk volna. Mert mindaz, amiről eddig szó volt, csak a forma – mondhatni Schmitt esztétikája. De Schmittnek *mondanivalója* is volt és van. Akár nihilistának tartják őt, akár nem, akár katolikusnak, akár nem – e viták persze egy-egy amúgy igen bonyolult probléma végtelen leegyszerűsítései –, Schmitt az elméletei okán is kortársunk lehet. Politikaelméletével a politika konfliktusos jellegére mutatott rá – ezzel a külpolitikai elméletek számára egy megfelelő realista elemzési lehetőséget, a politikai filozófiának pedig egy továbbgondolható egzisztencialista politikafogalmat

³ Schmitt utolsó éveiben ellenségeiről hallucinált, akik ki akarják végezni őt (HÜSMERT 1990, 46 sk.). Azt állította, hogy belopóznak a házába, hogy tömeges tüntetéseket szerveznek ellene, hogy olyan tintával írják gyilkos röplapjait, amely aztán felszívódik; stb. Később egyre konkrétan nevezte meg a szörnyet, aki kísérti: Kra – a szörny Theodor Däubler eposzából származhat. Schmitt többször megpróbálta kihívni a szörnyet, felszólította, hogy nevezze meg magát. Egy ilyen tusakodás során esett el, s szenvedett 1984 szilveszterén combnyaktörést, ami után már sohasem épült fel (i. m. 51 sk.).

adva. Politikai filozófiájában a szekuláris állam és önmagában a legitimitáció teológiai gyökereire, míg alkotmányelméletében a közjogi szükséghelyzetekre, a szuverenitás személyi vonatkozásaira, az alkotmányozás sajátosságaira mutatott rá. Jogelméletével a döntés fontosságát emelte ki – akár a politikában, akár a jogéletben. Így válik például a bíró a jog központi szereplőjévé. A konkrét rendgondolatával egy pragmatikus természetjog lehetőségét dolgozta ki, jogontológiája pedig a kelsen-i elmélet elhallgatott előzménye – egyben valóságképe – lehet.⁴ Nemzetközi elméleteiben a multipolarizmus realitását és pozitívitását elemezte. Mondanivalója a jogalkalmazás és a jog születése, az alkotmányozás és az alkotmánymódosítás kérdéseinél, a multikulturális, posztmodern állam legitimitációs problémáinál, az ismét multipolarizálódó világrend leírásánál (stb.) mindenképp megkerülhetetlen. Mindeközben nem szorult be egyetlen ideológiába sem, így lehet forrás, de legalábbis vitapartner Carl Schmitt a radikális jobboldalon, az etatista konzervatívoknál, az integralista katolikusoknál, a posztmodern baloldalon, a marxistáknál, de még – ha másképp nem, legalább mint tökéletes antitézis – a liberálisoknál is. Schmitt többoldalúsága okán mindig elővehetjük mondandójának egy-egy értelmezési lehetőségét, akár azért, hogy bíráljuk, akár azért, hogy észrevegyük a fennállót. Nem véletlen, hogy egyes baloldaliak éppen Schmitt elveinek megvalósulásaként láttatják a neokonzervativizmust (például VERSLUIS 2006), míg mások éppen Schmitt-tel tudják bírálni azt (például BENOIST 2007). Schmitt többoldalúsága mindkét perspektívához – a fennálló megértéséhez és bírálatához – egyaránt kínál módot. Schmitt egyaránt alkalmas lehet akár egy fasiszta (nem náci!) állam megalapozásához – amelyben az erős központi hatalom hozza a döntéseket és egy centrális erőterben iktatják ki a pluralizmust –, akár egy kritikai jogelmélet kifejtéséhez. E kettősségben rejlik érdekessége, s egyben ez biztosítja kimeríthetlenségét is.

*

A *Világosság* lehetőséget adott arra, hogy a 2010. május 28-án és 29-én, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán, az ottani Jogbölcseleti Tanszék, valamint az ELTE Állam- és Jogtudományi Karának Filozófiai Tanszéke támogatásával megrendezett Carl Schmitt-konferencia („Kortársunk-e Carl Schmitt?”) számos anyaga megjelenhessen e lapban. A konferencia megvalósulásáért köszönetet mondok Varga Csabának, Cs. Kiss Lajosnak és Karácsony Andrásnak, valamint a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karának – név szerint Schanda Balázs dékánnak – a szükséges technikai és anyagi feltételek biztosításáért.⁵

Carl Schmitt magyarországi recepciója meglehetősen későn indulhatott be, holott maga Schmitt műveiben referált – mindig elismerően – a magyar népre és annak két világháború közötti szellemiségére (például SCHMITT 1934a, 11). A második világháború alatt még járt is Budapesten, s egyik fontos művét – amelyet itt előadásként fölolv-

⁴ Kelsen a már érvényes, létrejött jog rendszerét írja le saját tiszta jogtanával, elismerve, hogy a jogszületés mikéntjére nem ad választ – az ugyanis szerinte jogilag nem leírható folyamat (KELSEN 1923, 334). Végül – bár ki nem mondottan – Kelsen is a hatalmat, a döntést ismeri el a jog okaként, azaz a politikumból származtatja a jogrendszert –, de ezen ontológiai felismerést eleve kívül hagyja episztemológiai elméletén (KROCKOW 1958, 65 et passim; SCHWAB 1970, 48).

⁵ A konferencia előzetes vagy utólagos ismertetéséért köszönetet mondok a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Filozófiai Intézetének – és vezetőjének, Mezei Balásznak –, a *Konzervatórium* honlapnak, a *Regnum Portál* monarchista honlapnak, valamint a *Magyar Narancs*nak, amely interjút is szentelt a témának (POGONYI 2010). Carl Schmitt halálának huszonötödik évfordulójáról egyedül – e sorok szerzőjének írásában – a *Hítel* emlékezett meg (TECHET 2010).

sott – először magyarul tudta megjelentetni (SCHMITT 1944). Lukács György – néhol az ellenfél egyenrangúságának szülő tisztelettel, elismeréssel (ESSBACH 1995, 144) – foglalkozott vele, de *Az ész trónfosztásában* meghozott ítélet, miszerint Schmitt fasiszta és irracionális, kizárta annak lehetőségét, hogy Schmitt, akár csupán olyan formában, mint a „burzsoá” jogelmélet más reprezentánsai (Hans Kelsen, a skandináv jogrealisták stb.), megjelenjen a hazai tudományos közéletben. Erre csak 1990 után kerülhetett sor, akkor viszont igen gyorsan. Paczolay Péter az első Schmitt-könyv fordítójaként (SCHMITT 1992), Pethő Sándor az első (és mind ez idáig egyetlen magyar nyelvű) Schmitt-monográfia szerzőjeként (PETHŐ 1993) és Cs. Kiss Lajos a schmitti recepció szervezőjeként járult hozzá ehhez. Immáron hat könyve olvasható magyarul, főként az Attraktor Kiadó jóvoltából, amely elkötelezett a schmitti életmű hazai megismertetésében. 2002-ben, az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán tartott Schmitt-konferencia – ahol a magyar tudomány számos szegmense megjelent, és „partnereként” ismerte el Schmittet – bizonyította e munkálkodások sikerét. Az idei konferencia így egy nyolcévés folyamat végállomása lehet: Schmittet immár nem kell megismertetni, nem kell elfogadtatni, elfoglalta helyét a magyar tudományos közéletben is. A Schmitttel való foglalkozás – akár egyetértő, akár kritikai elemzés – immár nem igényel előzetes és kínos megokolásokat.

IRODALOM

- BENOIST, Alain de 2007. *Carl Schmitt actuel. Guerre «juste», terrorisme, état d'urgence, «Nomos de la Terre»*. Paris: Krisis.
- BENOIST, Alain de 2010. Vorwort. In uő: *Carl Schmitt. Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*. Graz: Ares.
- CUMIN, David 2005. *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*. Paris: Cerf.
- Das Schwarze Korps* 1936. Eine peinliche Ehrenrettung. 3. Dezember 1936.
- Das Schwarze Korps* 1936a. Es wird immer noch peinlicher! 10. Dezember 1936.
- ESSBACH, Wolfgang 1995. Das Formproblem der Moderne bei Georg Lukács und Carl Schmitt. In Andreas Göbel – Dirk van Laak – Ingeborg Villingen (Hrsg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*. Berlin: Akademie Verlag.
- HÜSMERT, Ernst 1990. Die letzten Jahre von Carl Schmitt. In Piet Tommissen (Hrsg.): *Schmittiana. Nr. 1*. Brüssel: Economische Hogeschool Sint-Aloysius.
- KELSEN, Hans 1923. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto 1938. *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- KROCKOW, Graf Christian von 1958. *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- MEHRING, Reinhard 2009. *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. München: Beck.
- NOACK, Paul 1993. *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Propyläen.
- PETHŐ Sándor 1993. *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: Doxa.
- POGONYI Szabolcs 2010. „A politika nem működik veszélyek nélkül” – Pogonyi Szabolcs politikafilozófus Carl Schmitt-ről (Simon Krisztián interjúja). *Magyar Narancs*, XXII/24., 2010. június 17.
- RASEHORN, Theo 1985. Das lange Fortleben des NS-Staatsrates Prof. Carl Schmitt. *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 8, 741–743.
- SCHMITT, Carl 1934. Der Führer schützt das Recht. *Deutsche Juristen-Zeitung* 15, 945–950.
- SCHMITT, Carl 1934a. *Nationalsozialismus und Völkerrecht*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- SCHMITT, Carl 1935. Die Verfassung der Freiheit. *Deutsche Juristen-Zeitung* 19, 1133–1135.
- SCHMITT, Carl 1936. Die Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. *Deutsche Juristen-Zeitung* 20, 1193–1199.

- SCHMITT, Carl 1944. Az európai jogtudomány mai helyzetéről. Ford.: Kuncz Ödön. *Gazdasági Jog*, 1944, V.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: AkaPrint.
- SCHMITT, Carl 2003. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SCHMITT, Carl 2005. *Die Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*. Berlin: Akademie Verlag.
- SCHMITT, Carl 2005a. *Die Militärzeit von 1915 bis 1919. Tagebuch von Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*. Berlin: Akademie Verlag.
- SCHMITT, Carl 2010. Három nürnbergi kihallgatásának jegyzőkönyve. In Carl Schmitt: *Ex Captivitate Salus. Egy német fogoly vallomásai 1945/47-ből*. Ford.: Techet Péter. Gödöllő-Máriabesnyő: Attraktor.
- SCHWAB, George 1970. *The Challenge of the Exception*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SHIYAKE, Masanori 1988. Zur Lage der Carl Schmitt-Forschung in Japan. In Helmut Quaritsch (Hrsg.): *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SOMBART, Nicolaus 1997. *Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*. Frankfurt am Main: Fischer.
- TECHET Péter 2010. Carl Schmitt titka. Egy XX. századi német sors magánya. *Hitel* 4, 72–83.
- VERSLUIS, Arthur 2006. How Carl Schmitt Spawned Fascist America. Neocons' Nazi Hero. *Counterpunch*, August 10, 2006.

Varga Csaba

 [Vissza a tartalomhoz](#)

Látásmódok a Schmitt-problematikában

Mit mondhatunk a gondolkodókról s gondolataikról? Úgy vélem, elsődlegesen voltaképeni létüket kell tudomásul vennünk, tehát: vannak, mihelyst megnyilatkoztak s meghallgattattak. Nem kényelmesek vagy kényelmetlenek, hanem egyszerűen fennállóak – mint voltak és ezért jelenlévők a magyarázók s magyarázatok palettáján, akik s amik abban az intellektuális egymásra rakódásban, amit eszmetörténet gyanánt folyamatosan megélünk, aktiváltatást nyernek, mihelyt érdeklődésünket abbéli meggyőződésben irányítjuk feléjük, hogy fogódzót nyújthatnak a világ megértéséhez. Végző soron persze források, forgácsok ezek, amelyeket gondolkodó létünk legerősebb megalapozó fogadalma szerint saját részvétlenségünk ígéretével folyvást mozgósítunk. Nos, ilyen sorban említendő Carl Schmitt is, aki hosszú élete során drámai kihívások tömegén töprengve keresett válaszokat, majd néhány korai megsejtése ismételt újragondolásából épített elméletet, vállalva az intellektuális merészséget, hogy valóban problémákról és azok általa megérezett strukturálódásáról szóljon. Nem sokan tették ezt rajta kívül. S azért, mert a hámból kirúgott, kivételesen súlyos volt holta után sem szűnő büntetése is. Bűnbakká lépett elő. Ki-ki az önmagában lakozó sötétség démonát kérte rajta számon: a XX. században megbicsaklott, mindeközben azonban paroxizmusát is megmutató emberi történelem tragikus kényszereit és kisiklásait.

Jelen van azonban, mert mint életmű, megkerülhetetlen. Jogbölcsezként hadd éljek szakma-közei példával. Gondolkodásunkba például kellően beépült H. L. A. Hart kelleme, egykönyvű kifejtése a jogról. Ámde a világhálón csaknem kétszer ennyi említéssel találkozhatunk akár az általa soha meg nem értett kontinentális elődről, a mindvégig keményen munkálkodva jogi világképünket semlegesen önmeghatározó normatív nézőpontból ismételtelen leíró Hans Kelsenről, akár saját utódjáról, az obligát amerikai elit-eszmélődés zsinórmértékeként ma abszolút viszonyítási pontként sztárolt Ronald Dworkinről. Ámde még hozzájuk képest is közel kétszeres az érdeklődés Carl Schmitt iránt.¹ Ezzel egyidejűleg ráadásul elmondható az is, hogy a korábban túlnyomó fennekedést mára növekvően a teoretikus megértéshez mellőzhetetlen schmitti irányjelzések felhasználása váltja fel.

Nagyszerű tett volt egykor Takács Péter kollégánk, akkori dékánhelyettes részéről, hogy a szakmánk számára specifikusan nélkülözhetetlen Kelsen mellett s után az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karán 2002 novemberében szervezett második országos interdiszciplináris vitát Schmitt sokágú munkássága körbejárásának szentelte (Cs. Kiss 2004). Egyéb ügyködéseikhez hasonlóan e szervezés is roppant végiggondolt, egyszersmind körültekintő volt. Az idők változó szaváról vall mégis, hogy akkoriban a Pázmány Péter Katolikus Egyetemet s annak Jogbölcse-

¹ Az internetes említések száma 111 ezer Hart, 184 ezer Kelsen, 196 ezer Dworkin, és 350 ezer Schmitt esetében.

leti Intézetét rajtam kívül csupán néhány többes kötődésű kollégánk – Horkay Hörcher Ferenc, valamint Paczoly Péter és Takács Péter – képviselte.

Most kettős örömmel adhatok számat arról, hogy végeztünk és doktorhallgatónk, Techet Péter, a tudományos diákkörök utolsó országos versengésének jogelméletben első helyezettje kezdeményezésének és fáradságos szervezésének köszönhetően egy újraértékelő országos nagy rendezvény fogja össze legjobb kutató elméinket. Amint ez szervezőnk két nagyszabású és sikeres dolgozatából kiderült, a schmitti életmű mind a jogbölcseleti rekonstrukcióban (beleértve úgynevezett jogállami átmenetünk lényegi kritikáját), mind pedig jogi gondolkodásunk alkotmányelméleti megalapozásában a megértés kulcsául szolgál az ő számára csakúgy, mint azon teoretikusok számára, akik a nyugat-európai és az atlanti világnak pontosan a liberális világlátás kiteljesedésétől gerjesztett számos veszélyforrása, lehetetlenedése és kártétele mai állapotait kívánják feltérképezni.

Az alapkérdés voltaképpen egy kérdés és egy megerősítendő állítás egysége. Ez fejeződik ki konferenciánk címadásában is: *Kortársunk-e Carl Schmitt?* Nos, e konferenciaszervező buzgalmat eleinte kollégáinktól visszhangzott kétely övezte: vajon egyetlen évtizeden belül lehet-e még tisztázó mondanivalója országunkban a jog- és államelmélet, valamint megannyi társtudománya képviselőinek? És pontosan a válasszok formálódása szolgáltatta a másik örömforrást, hiszen a Pázmány Péter Katolikus Egyetem jogbölcseleti és kari reprezentációja felülmúlt minden várakozást, együtt a többi meghívott intézmény, társadalomtudományi és bölcsészeti diszciplína részéről elhangzott előadásokkal.

*

A korábbi konferencia anyagainak közreadó szerkesztőjeként Cs. Kiss Lajos teljes értékű áttekintést nyújtott Carl Schmitt magyarországi megjelenéseiről. A jelen megnyitóban kézenfekvő alkalomként szeretném a jogbölcseleti szakmát érintő néhány, ma már réginek tetsző, emlékszerű képpel kiegészíteni e recepciós rajzolatot. Ez egyidejűleg felidézi közelmúltunkat is – olyan összefüggésben, amely csakis ennek a generációnak a sajátja lehetett.

Nos, Schmittől eredetileg csak Lukács György tollából tudtam, jelesül a legméltatlanabb helyről és legelfogultabb összefüggésből, *Az ész trónfosztása* vaskosságából (LUKÁCS 1954). Emlékezetes kapcsolatom volt az egykori bölcsészkarral szembeni, Váci utcai antikvárium öreg könyves vezetőasszonya, neki köszönhetem egyebek közt, hogy megvehettem az 1960-as évek vége táján a mű magyar kiadásának korrektúrapéldányát, még készülő mutatóval. Beteg kor beteg elméjének terméke volt ez; akárcsak Ilja Ehrenburg megvásárolt lealjasodásának – a háborús ellenségben maga a némettség elpusztítására felhívó – terméke, *A német* ocsmány pamfletje (EHRENBURG 1943). Ugyanaz az ellent gyűlölséggé tevő lélektani kondicionálás, csak Lukácsnál intellektualizált keretben. Bármekkora neofita túlzással követte is Lukács mestereként Engelst vagy Lenint a teoretizált gyűlölködésben, rokonszenvet aligha ébresztett. Akkor kipreparáltam a könyvet, de visszatérni hozzá nem volt kedvem. Egyetlen kivételnek a posztumusz ontológia tanulmányozása bizonyult, amikor minden jogi relevanciájú lukácsi feldolgozást áttekintve ennek emléke szintén felderengett (VARGA 1981, 93–100).

Mégpedig élesen, mert kiáltóan mutatta Schmitt konok következetességét, szemben Lukács politikai-ideológiai prostituálódásával. Várakozással néztem hát a lehetőségek elébe, amikor a Bibó-kollégiumi hallgatóként egyébként civilista érdeklődésű Bánhegyi Ilona, segítve a joguralomról 1990. február 19-ére megszervezett angol–amerikai konferenciájukat, annak lebilincselő hírével jelentkezett, hogy önmagára rótt feladatként lefordította a *Politikai teológiát*. Mire pedig eldönthettük volna, hogy miként is hasznosítsuk, már megkezdhettem az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara számára megnyert európai TEMPUS-projektum² végrehajtását. Ennek keretében roppant bő pénzforrást tudtam biztosítani az általam már régen megálmodott kiadványsorozat gondozásához. E sorozatban – a már megjelent kelsen-i korpusz (KELSEN 1988) mintájára – teljes *opusok* fordításával és antologikus gyűjteményeik közreadásával kíséreltem meg két egyidejű cél elérését. Elsődlegesen a jövőbeni jogászgenerációk nemzetközi kitekintésének biztosítása lebegett szemem előtt, s ehhez járult azonnali sürgető igényként az átalakulás (országgyűlési képviselőkből, alkotmánybírákból, igazságügyi tisztségviselőkből álló) jogász-elitje marxista–leninista beidegződéseinek oldása. Nos, tanszéki ifjúként az immár politológiára átváltott Paczolay Péter vállalta a szakmai gondozást és – hazai szakmai előzmények híján úttörőként – egy összegző értékelés Bevezetésének elkészítését (SCHMITT 1992). Ezen jószolgálat alkalmi szellemi kirándulása magyarázhatja leginkább azt a többektől utóbbi szóra tett „meglepő cezúrát” (Cs. KISS 1994, 55, 87 és LÖFFLER 1994), hogy ezen aktuálisan mégsem szervesült Schmitt az akkor oktatott/kutatott politikai eszmétörténetbe.

Schmitt Paczolay által elvégzett bemutatása nyitott, elfogulatlan volt. Nem lebecsülendő ez egy olyan (bár a homokóra pergésével mérve alig elmúlt) időszakban, amikor a Schmitt-ről nem fagyos gyűlölettel, hanem gondolkodóhoz méltó, emberi hangon szóló, az olvasót együtt tűnődésre készítő legelső írás még egy friss kispublicisztika volt (PETHŐ 1991), amelyet szerencsénkre hamarosan követett ugyanezen szerzőtől egy filozófiai értekezés Carl Schmitt-ről (PETHŐ 1993).

Paradox a helyzet, hogy mégis elégedettek lehetünk egy ilyen teljesítménnyel, vagyis hetven év múltán a klasszikus szerző klasszikus művének végre valahára megjelentetésével. A hatalmas angol–amerikai civilizációba történő behatolása ugyanis még furcsábban alakult. Sokadik látogatásomkor Edinburgh-ben kíváncsi lettem az ő fordítástörténetükre. Nos, náluk a mű alig pár évvel korábban látott napvilágot (SCHMITT 1985). Ott még ekkor is közönséges teológiaként vettek tudomást róla, a *School of Divinity* gyűjteményébe beosztva – több kilométerre mind a jog, mind a humaniorák egyébként gazdag könyvtáraitól. Az utóbbi területek tudósainak ugyanis láthatóan szintén nem hiányzott.

*

A nyugati intellektualitásban elfoglalt schmitti hely zavarodottságunkban fogant (hiszen politikai korrektségbe fojtott előítéletességtől uralt) ellentmondásosságát jelzi, hogy míg hazai dolgozatomban (VARGA 2003) angol változatát (VARGA 2004a) Rómában készséggel közölték, a stockholmi tanszékéről visszavonuló århusi dán barátom, Jes Bjarup köszöntésére szentelt változata (VARGA 2005) már zavart váltott ki: az ünnepelt kevesellte benne az elhatárolódást, és sokallta a következtetést. Módszertani rekonst-

² Az Európai Gazdasági Közösség Phare-programjának keretén belül: TEMPUS 0426/1990–1993.

rukcióm ugyanis a Kelsen és Schmitt közötti szembenállást szintézisben oldotta fel. S ha van értelme egyáltalán fölényről beszélnünk, úgy én ezt inkább Schmitt oldalán érzékeltem, merthogy az ő eredeti megsejtésébe olvadt bele utóbb Kelsen formalizáló logikai levezetése.

Kapcsolatukat így láttam, és így látom ma is. Ráadásul törvényszerűen kellett így lennie mindennek, mert az újkantianizmusában Kelsen eleve a valóságérzékelés fogalmi valóságteremtésre történő redukálásával élt. Nem volt hajlandó ebben mást elismerni, mint a formalisztikus kvázi-geometriai műveletsorozatot, ezáltal pedig óhatatlanul virtualizálta tárgyát. Ezzel szemben Schmitt – mentesülve bármiféle rekonstruktív metodológia kényszerétől (a bécsi kör előfeltevéseitől s a *mintha* bűvészmutatványi feltételezéseitől [vö. VAIHINGER 1911]) – eleve a problémaként megoldandó valósággal nézett szembe.

A fenti kettősség dilemmája nem újként vetődik fel most saját gondolkodói fejlődésemben. Az utolsó skandináv realista módszertani alapvetés (ROSS 1946) nyomán számomra a voltaképpeni kérdés már négy évtizeddel ezelőtt is (VARGA 1970) a fogalmi antagonizmusok gyakran látszatszerintisége, mert valójában más vízióban és összefüggésben fogantan eltérő tárgyat értő fogalmiasítás volt. Ebből véltem levezethetőnek – túl az *intellectuals* specifikus tudásszociológiai motiváltságán – a nyugati tudományoszmény vitáinak kérlelhetetlenségét, jobbára kiütésre emlékeztető, dialektikátlan merevségű agresszivitását. Nos, itt és most számunkra az új elem a mindeből – a fogalmi összezapások sorából – egymásra épülő ellenfogalmiasítás. Vagyis annak felismerése, hogy ettől kezdve a vita voltaképpen már nem közvetlenül a valóságról, hanem az ellenfél által magyarázatul adott válasz megsemmisítéséről (cáfolatáról, megfordításáról, módosításáról) szól. Ilyen módon viszont amit ma igazságnak látunk, holnapra egykönnyen csupán bizonyos megközelítésben érvényes részigazságnak minősülhet. Azaz a megismerés folyamatában minden ilyen részigazság magasabb szinten, átfogóbb szintézisben történő feloldás után kiált. Egyik sem végeredmény, hanem időleges fejlemény.³

A fogalmiasítás tehát itt pontosan ugyanúgy nem közvetlenül ismerettárgy-tükrözés (hiszen ilyesmi nincs is analogonok, azaz háttérvilágkép s már meglévő fogalmi rendszer nélkül [VARGA 2004b]), mint ahogyan a jogi pozíciók is tetszőlegeseek abban, hogy milyen felállásukat kínáljuk (VARGA 2004c). Merthogy akkor és annyiban lesznek (és lehetnek csupán) koherencia-igényesek és kimerítésre törekvők, amikor és amennyiben az előbbi kérdésben már választottunk.

A mai francia, amerikai megvitatások ellenben olyan benyomást sugallnak, mintha vitára éhes entellektüelek pusztán merő szavakra, önnön előítéleteikre alarmíroznák magukat. Schmitt esetében ráadásul e gáncs nélküli lovagok készületlennek bizonyultak. Önnön fantomjaik Gábrriel arkangyalaiként hadakoztak lángpallossal, miközben jogbölcseleti válaszra vagy a jogműködés magyarázatára képtelennek bizonyultak. Csak olyasmit érzékeltettek, mintha bármely jogi állásfoglalás csupán formális *demonstratiok* könyörtelen logikájának biztonságára lenne visszavezethető. Holott sem Kelsen, sem

³ Remek láttatással fejezi ki a gondolatnak kizárólag gondolkodásban szerveztségét az írói problematizálás: „1) két vélemény, amely végeredményében egyforma, még nem egyforma, mert az *út* teszi a gondolat tartalmát. 2) Milyen formátlan elemeknek (kaotikus nyomoknak) kell benne foglaltatni egy következtetésben ahhoz, hogy a keletkezéséről győzzön meg minket? 3) Miért van az, hogy az átvett gondolatok épp ezért sosem hatnak elég meggyőzőn a simaságuk miatt, minthogy a keletkezés nyomait nem hordják magukban? 4) Szóval egy logikai menetben érezni kell azt is, hogy milyen ellentmondó princípiumokat győzött le a gondolkodó, mialatt egyik lépéstől a másikig előrehaladt.” FÜST 1976, II, 380–381.

Schmitt igazságai nem értelmezhetők másként, mint ilyen, bár egymást taszító, mégis pontosan egymástól feltételezett összefüggésben.

Ezért fontos, hogy a *Kortársunk-e Carl Schmitt?* kérdést feltegyük. S ezt azon korról kezdjük, amelynek kihívásaival szembesült, és amelynek vitáit válaszaival megkísérelhetette tovább mozdítani.

IRODALOM

- Cs. KISS Lajos 1994. *A szubjektum és a világ feloldódása a varázslat hatalma alól. Hogyan lehetséges tudomány metafizika nélkül?* Kandidátusi értekezés.
- Cs. KISS Lajos 2004. Találkozások Carl Schmitt-tel. In Cs. KISS 2004.
- Cs. KISS Lajos (szerk.) 2004. *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről.* Budapest: Gondolat.
- EHRENBURG, Ilja 1943. *A német.* Moszkva: Idegennyelvű Irodalmi Kiadó.
- FÜST Milán 1976. *Napló.* Szerk.: Pók Lajos. Budapest: Magvető.
- KELSEN, Hans 1988. *Tiszta jogtan.* Ford.: Bibó István [1937], szerk.: Varga Csaba. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bibó István Szakkollégium.
- LÖFFLER Tibor 1994. Carl Schmitt konzervatív állam- és jogbölcselete. *Valóság* 11, 99–104.
- LUKÁCS György 1954. *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája.* Budapest: Akadémiai.
- PETHŐ Sándor 1991. Carl Schmitt – értelmezési kísérlet. *h-ARC poetica* 1, 18–21.
- PETHŐ Sándor 1993. *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé.* Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- ROSS, Alf 1946. *Towards a Realistic Jurisprudence. A Criticism of the Dualism in Law.* Copenhagen: Einer Munksgaard.
- SCHMITT, Carl 1985. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Ford.: George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia.* Szerk.: Paczolay Péter. Budapest: AkaPrint.
- VARGA Csaba 1970. A jogtudományi fogalomképzés néhány módszertani kérdése. *Állam- és Jogtudomány* 3, 589–613.
- VARGA Csaba 1981. *A jog helye Lukács György világképében.* Budapest: Magvető.
- VARGA Csaba 2003. Paradigmaváltás a jogi gondolkodásban: Carl Schmitt és a vágyott szintézis megkísértése. *Világosság* 7–8, 93–102; <http://www.vilagosság.hu/pdf/20031018121513.pdf>
- VARGA Csaba 2004a. Change of Paradigms in Legal Reconstruction. (Carl Schmitt and the Temptation to Finally Reach a Synthesis.) *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto* [Roma] LXXXI, 691–707.
- VARGA Csaba 2004b. *A jogi gondolkodás paradigmái.* Budapest: Szent István Társulat.
- VARGA Csaba 2004c. A jog belső szerkezete. *Állam- és Jogtudomány* 1–2, 39–50.
- VARGA Csaba 2005. Change of Paradigms in Legal Reconstruction. (Carl Schmitt and the Temptation to Finally Reach a Synthesis.) In *Perspectives on Jurisprudence. Essays in Honor of Jes Bjarup.* Ed.: Peter Wahlgren. Stockholm: Stockholm Institute for Scandinavian Law = *Scandinavian Studies in Law* 48.
- VAIHINGER, Hans 1911. *Die Philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und dreligiösen Fiktionem der Menschheit auf Grund eines idealistischen Postivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche.* Berlin: Reuther & Reichard.



Kísérletek Moholy-Nagy László írásai alapján II, 1971
Silver Print, 180x240 mm

Cs. Kiss Lajos

 [Vissza a tartalomhoz](#)

A totális állam elmélete és mítosza¹

PROBLÉMAFELVETÉS

Carl Schmitt életművének talán leghírhedtebb és leginkább félreértéssel övezett produktuma a jogtudományi államtanának keretében kidolgozott „totális állam” elmélete.² Ez a hírhedség – amelyben leginkább a nagytérrendekről szóló elmélete osztozik – jelzi, hogy a jogtudós Carl Schmitt a modernitás egyik „sötét” gondolkodójaként „valamilyen értelemben” veszélyes elméleteket alkotott. Sokan úgy vélik, hogy az ilyen elméleteket, mivel a tudós és a politikus számára egyaránt „valamilyen értelemben” még napjainkban is fenyegetést jelentenek, ajánlatos – ha nem is az ideológiakritikai megsemmisítéssel, de legalábbis a kizárás vagy egyszerűen az elhallgatás módszerével – távol tartani mind a tudománytól, mind a politikától. Schmitt elméletalkotói veszélyessége azonban – amely a „valamilyen értelemben” megtámadott és fenyegetett kortársi világ és az utókor elhárító-támadó reakcióinak köszönhetően mítikus egységgé kovácsolta a személyt és alkotását – nem magától értetődő, hiszen írásai, tézisszerű, tömör megfogalmazások látszólagos világossága ellenére, tele vannak figyelemreméltó teoretikus kétértelműségekkel, tanulságos megoldatlanságokkal. Feltevésem szerint a Carl Schmitt művében fellelhető teoretikus homályzónák egyszerre provokatív és heurisztikus ereje talán itt, a totális állam esetében mutatkozik meg a legtisztább formában. Nem véletlen tehát – s erről az utóbbi időben megújuló euroatlanti recepciók kísérletek sora tanúskodik –, hogy Schmitt esetében a hírhedség, a félreértés, illetve félreértelmezés elválaszthatatlan fogalmak.³ Mindez jelzi, hogy ezzel a Schmitt-értelmezők számára adott egy kényszerítő erejű kiinduló helyzet, amivel különösképpen tisztában kell lenniük, ha ezt a veszélyes elméletet igazságkonform módon, azaz valóban objektíven és tárgyyszerűen akarják rekonstruálni.

¹ A tanulmány az OTKA K 76117 számú kutatási programjának keretében készült. Itt szeretnék köszönetet mondani Pethő Sándornak a munka átfogó és értő kritikájáért, a továbbírásra ösztönző javaslatokért, valamint Egressi Katalinnak, aki a totalitárius rendszerek történelemtudományi kutatásában tipikus fogalomhasználati módokra, s ezek államtani relevanciájára hívta fel a figyelmemet, és forrásokat bocsátott a rendelkezésemre.

² Carl Schmitt hírhedségének problémájához általánosságban meg kell jegyezni, hogy „kollaboráns-antisemita” írásainak teoretikus háttérét elsősorban a totális államról, a politikairól és a politikai mítoszról alkotott elmélete képezi. (Vö. SCHMITT 1933, SCHMITT 2002b, SCHMITT 1935, SCHMITT 1936.) Mindenekelőtt azonban a politikai jogtudomány módszertani megalapozásának tekinthető politikai teológia „rejtélyét” kell konszenzusképesen megfejteni ahhoz, hogy az értelmezők tiszta képet nyerhessenek Schmitt jogtudomány-felfogásáról.

³ Mint arra Pethő Sándor a tanulmányról készített lektori véleményében joggal felhívta a figyelmemet, igencsak körültekintően kell eljárni, amikor az „euroatlanti” jelzővel kívánjuk összefoglalni a kontinentális és angolszász Schmitt-recepcióban született írásokat, mivel nehezen található valamiféle egységesítő szempont. Különösen óvatosságra int az a körülmény, hogy e mennyiségi szempontból egyre áttekinthetlenebbé váló Schmitt-irodalomban leginkább a „félreértés” tekinthető olyan elemnek, amely sok tekintetben rokonítja a liberális és konzervatív megközelítéseket.

Tanulmányom a totális állam problematikájával kapcsolatos félreértések tisztázására vállalkozik a rendelkezésre álló területi kereten belül. Ennek során abból a magától értetődő előfeltevésből indulok ki, hogy a totális állam különös problematikájának tárgyalása nem szakítható ki és nem is szigetelhető el Carl Schmitt politikai jogtudományának fogalmi keretében kidolgozott általános államtantól, illetve az ehhez kapcsolódó alkotmányelmélettől. Ugyanakkor ez a körülmény – nevezetesen az állam- és alkotmányelméleti kontextusba ágyazottság – már a kiindulópontban nem egyszerűen sejteti, hanem implikálja, hogy a totális állam fogalmának politikai-ideológiai mitologizálása problematikus, és igen nagy a valószínűsége, hogy öntudatlan félreértésen, vagy tudatos félreértelmezésen alapul. A mitologizáló megközelítések⁴ azzal a veszéllyel járnak, hogy Schmitt elméletét egyszerűen a totalitarizmus belső, résztvevő nézőpontú normatív igazolásának tekintik, ami elméletként nem több és nem más, mint legitimációs doktrína.

Carl Schmitt tudományos és jogi-politikai szakértői teljesítményének egészét szem előtt tartva természetesen látni kell, hogy az 1930–40-es évekbeli pályafutása – amelyt a „kollaboráció”, illetve „Szürakuszaiba utazás” hasonlataival szokás értelmezni – érthetően súlyos kétértelműségekkel terheli meg Schmitt politikai jogtudományát általában, s ezen belül is kiváltképpen a totális állam elméletét.⁵

Ezért elkerülhetetlen, hogy a totális állam schmitti felfogásának értelmezője számára még akkor is felvetődik a kérdés, hogy milyen értelemben és mértékig tekinthető Carl Schmitt „kollaboránsnak”, „nácinak”, „rasszistának”, „antiszemitának”, következésképpen „totalitárius” gondolkodónak, ha elemző munkáját tisztán a jogtudományi-államtani elméletképzésre összpontosítja, és úgy véli, elegendő a jogtudomány emergenciam-problémájából kiindulva az elmélet újszerűségét, igazságképeségét, differenciáltságát, paradigma-teremtő képességét vizsgálnia. A magyar recepció története azt mutatja meg, hogy Schmitt esetében az ilyen megközelítés sokáig nem volt, és nem is lehetett elegendő.

⁴ Az ellenség-perspektívából történő interpretációhoz, amely az értelmezőt és az értelmezettet egyaránt bevonja a kölcsönös mitologizálás reflexív folyamatába, vagy egyszerűbben: a politikai diskurzusba. Lásd Groh 1998. Ruth Groh két, Heinrich Meier Schmitt-értelmezésére visszavezethető, axiomatikus téziséből indul ki: Schmitt számára mind a metafizikai, mind a politikai „valami elkerülhetetlent” jelent, azaz a teológiai és a politikai problematikái elválaszthatatlanok egymástól, s így a jogtudományi-államtani fogalomképzés objektív-tárgyszerű rekonstrukciójára törekvők (mint jelen tanulmány írója is) akaratlanul bevonódnak abba a világnézeti-metafizikai küzdelembe, amelyet maga Schmitt folytatott. Ennek következtében Schmitt állam- és alkotmányelmélete helyesen csak a „tulajdonképpen katolikus szigorítás” szellemében konstruált politikai teológia és mitológia nézőpontjából interpretálható, amely a politikait az ellenség egzisztenciája és fogalma felől érti meg. A politikai fogalma, jóllehet elvont megfogalmazását tekintve formális, világnézetiileg azonban egyáltalán nem semleges, mert meghatározása „túlnyúlik a politika (die Politik) fogalmán”. Ez pedig „azzal a következménnyel jár, hogy egy olyan politika, amely az ellentétek kiegyenlítésére irányul, nem válhat a politikai ismertetőjegyévé”. Schmitt ezzel szemben egy másik politika-fogalmat tett a politikai ismertetőjegyévé: „A politikai eszméjének elbitorlása a barát és ellenség megkülönböztetésének gondolata révén egy meghatározott érdek: az ellenségességben való érdekelttség által vezérelt, amelyet Schmitt a faktikusra, a »létszerű valóságra« és a »reális lehetőségekre« való hivatkozás mögé rejt. Az ellenségesség Schmitt számára azonban nemcsak valóságos, illetve mindenkor lehetséges: ellenségességné lennie kell!” (l. m. 194–195.) Ebből következően Schmitt a politikai fogalmát teleologikusan, a normatív ellenségfogalom felől határozta meg, s így „tisztán formális alakjában is világnézeti opción alapul” (uo.). Az értelmezési toposz eredeti megfogalmazásához lásd MEIER 1988, MEIER 1994, MEIER 2006. A magyar Schmitt-irodalomban Gedő Éva interpretációja kapcsolódik ehhez az irányzathoz (vö. Gedő 2004).

⁵ A kollaboráció értelmezéséhez lásd PETHŐ 1993, KOENEN 1995, LINDER 2008, MEHRING 2009, Cs. Kiss 2002, Cs. Kiss 2004b, 7–15., LILLA 2005, GERÉBY 2009a. A Schmitt-tel szemben felhozott tudományetiki kifogások megalapozottsága többek között attól is függ, hogy a kritikus értelmezők vajon helyesen határolják-e körül a hírhedség/veszélyesség mitologizálásának kontextusát, vagy egyszerűbben: tudják-e, hogy interpretációjukkal akaratlanul egy mitologizálási folyamat résztvevőivé válnak, s ennek alapján képesek-e tudományos erőfeszítéseket tenni a demitologizálás ott, ahol a tudományos tárgyszerűség és tisztesség ezt megkívánja. A kérdés tisztázásához a magam részéről itt csupán közvetve, az államtani fogalom- és elméletalkotás problémájának, emergenciájának elemzésével kívánok hozzájárulni.

Az állítás annak ellenére igaz, hogy az első Schmitt-írás, a *Politikai teológia* magyarra fordításával, Heller Ágnes magyar nyelven is publikált tanulmányával és Pethő Sándor monográfiájával új szintre lépő, majd *A politikai fogalmának* megjelenésével, az első Schmitt-konferencia megszervezésével, a *Világosság* Schmitt számának, valamint a Schmitt-könyvnek a megjelenésével a normál-tudományi kutatás pályájára kerülő magyar Schmitt-recepció fejleményei egyértelműen az ideológiakritikai megközelítések semlegesítése, a tárgyyszerű – a jogtudományi elméletalkotás emergenciájára összpontosító –, depolitizált megközelítések irányába mutatnak (vö. SCHMITT 1992, HELLER 1993, PETHŐ 1993, SCHMITT 2002, Cs. KISS – FÁBRI 2003, Cs. KISS 2004b, 2004c). Mindez persze ha nem is nyilvánítja értelmetlennek, de kétségesé teszi a közvetlen politikai alkalmazás vagy felhasználhatóság vádját. A totális állam elmélete és az elmélet „sorsa” hatástörténeti szempontból éppen az ilyen típusú politikai alkalmazás sikertelenségét tanúsítja, nevezetesen azt, hogy végső soron nem volt alkalmas politikai mítosz a nemzetiszocialista rezsim számára, bárhogyan is próbálta szerzője, a tudományos karrierje érdekében, összhangba hozni az ideológiai elvárásokkal.⁶ A magyar Schmitt-recepció tudományos sikerét nemcsak az utóbbi időben megjelent Schmitt-fordítások, az életműhöz különböző nézőpontokból közelítő tanulmányok mutatják, hanem az is, hogy a médiában már csak elvétve riogatnak Schmitt politikai fogalmával.⁷ Ezzel kapcsolatban meg vagyok győződve arról, hogy a második, minden vonatkozásban reprezentatív és ideológiakritika-mentesnek tekinthető Schmitt-konferencia ténylegesen is – nem csupán szimbolikusan – lezárja azt a közel két évtizedes demitologizálási folyamatot, amelynek eredményeként a magyar filozófiai-tudományos közvéleményben Carl Schmitt személyét és művét már tisztán politikamentes, de korántsem értékmentes, megközelítésben tárgyalják.⁸

A problémát másként megfogalmazva: Schmitt totális államának esetében nem lehet tisztán az elmélet- és fogalomképzésre összpontosítani anélkül, hogy előzetesen ne vetnénk kritikailag számot azokkal a lényegében kanonizáltnak tekinthető – előítéletekkel terhelt – tudományos értelmezésekkel, amelyek elfogadása egyszerűen lehetetlenné teszi a valóban objektív és tárgyyszerű interpretációt. Ezek lényegében a tudomány áruhájába bújtatott ideológiai értékelések, amelyek végső soron a politikai ellenség nézőpontjából közelítenek a totális állam elméletéhez, és Schmitt pályafutásának náci-kollaboráns korszakát alapul véve, az akkor készült írások ideológiai kontextusára hivatkozva indokolják „tudományos” értelmezésük helyességét (vö. PETHŐ 1993, Cs. KISS 2004b). Az ilyen megközelítések azonban – anélkül, hogy ennek tudatában lennének – a tulajdonképpeni interpretációs problémát a mítosz-képződés síkjára helyezik, s ezzel a politikai diskurzus „logikájának” engedelmessé elhibázzák magát az elméletet,

⁶ Vö. PETHŐ 1993, különösen 221–233. Pethő szerint a totális állam mint politikai mítosz egyértelműen megbukott, többek között azért, mert volt egy elkötelezett, valóban hithű nemzetiszocialista jogtudós réteg, amely egy primitívebb, de jobban operacionalizálható, „mítoszképesebb” államelméletet konstruált a totalitárius rendszer hiteles nemzetiszocialista legitimációja számára. Mint azt 1936-os félreállítása, pártpozíciójától való megfosztása egyértelműen igazolja, Schmitt, bármennyire is igyekezett, alulmaradt ebben a legitimációs versengésben, és csak Hermann Göring közbenjárásának köszönhetően kerülte el az „emigráció vagy koncentrációs láger” alternatíváját. Ehhez legújabbán lásd LINDER 2008, 148–163; MEHRING 2009. A hivatkozott monográfiák egyértelműen azt mutatják, hogy a Schmitt-kutatás már megfelelően tisztázta a Kronjurist felemelkedésének és trónfosztásának történetét.

⁷ Ebben a vonatkozásban Pethő a következő recepciótörténeti okra, illetve sajátosságra hívja fel a figyelmet. Míg a magyar recepcióban Schmitt fogalmainak és elméleteinek megértése során nem lépték át az ideológiakritika által megvont értelmezési keretet, s a fogalmak heurisztikus és gyakorlati relevanciája kimerült a politikai fogalmával (barát vagy ellenség) történő ideológiai vagdalkozásban, addig az Egyesült Államokban, mint azt a nagytérrend-fogalom kezelése példászerűen mutatja, a nemzetközi jogi elmélet gyakorlati alkalmazhatósága volt a recepció egyik vezérlő szempontja.

⁸ A konferencia egyértelműen bizonyítja azt is, hogy a magyar Schmitt-recepció, meghatározó tendenciáját tekintve, végérvényesen a normáltudományi kutatások pályájára került.

és nem képesek annak tényleges tudományos értékét megítélni. Az ideológiakritikai megközelítés reflektálatlan alkalmazásával, amely végső következményét tekintve az „ellenség-nézőpontból” történő mitologizáláshoz vezet, nem felfedezik, hanem inkább elfedik Carl Schmitt művének és személyiségének oly sokat emlegetett rejtélyes eredetiségét, jogtudományi elméleteinek azon vonásait, illetve teljesítményeit, amelyek továbbra is csatlakozóképesek és operacionalizálhatók.

A totális állam schmitti elméletének emergencia-képessége csak akkor ítéltető meg, ha szigorúan a tudományos diskurzus keretein belül maradva, a következő feltevésből indulunk ki: Carl Schmitt politikai jogtudománya kritikailag tudatosította,⁹ hogy az európai modernitás fejlődéstörténetében új strukturális helyzettel kell számolni, amely tudományosan már nem írható le a társadalom és az állam megkülönböztetésével; ennek megfelelően az állam értelmére irányuló kérdés sem tisztázható a modern társadalom szerkezeti változásaitól – azaz magában a társadalmiban rejlő problémától – elszigetelten. Schmitt szerint a pozitivistá jogtudomány ideologikussá vált, s ezért képtelen a modernitás új helyzetének szemantikai feldolgozására; a jogtudomány számára a szociológiai nézőpont és módszer alkalmazása teszi lehetővé a struktúra és a szemantika összehangolását. Ennek megfelelően a *Politikai teológiában* a liberális pozitivistá-normativista jogtudomány totális tudomány- és ideológiakritikájának összefüggésében egyfelől megindokolja a szociológiai szemlélet jogtudományi integrálásának szükségességét, másfelől, ennek alkalmazhatóságát bizonyítandó, rendszerező módon kísérletet tesz a jogtudományi megismerés tárgyának és módszerének a meghatározására. Természetesen az sem véletlen, hogy e rövid, brosúraszerű írás a szuverenitás-probléma kifejtésének nézőpontjából tesz kísérletet a jogfogalom meghatározására. A szuverenitás fogalmának elemzése egyértelműen arra utal, hogy Schmitt kutatási programjának középpontjában az államtan jogtudományi megalapozása állt.¹⁰ Ez az írás Schmitt álláspontjának első világos módszertani megfogalmazása, mely szerint

⁹ Bár a jogtudományi-államtani kritika nem tematizált háttérét a tudomány belső és külső értelemhatárait megvonó diskurzus képezi, s ez így lényegében Schmitt átfogó modernitás-diagnózisának tudományos dimenziójába helyezhető, azonban nem szabad szem elől téveszteni, hogy a politikai teológia „totális” nézőpontjában a tudománykritika és az ideológiakritika nem pusztán összefonódik, hanem módszertanilag feltételezi egymást. Ezért Schmitt liberalizmus-kritikája is csak akkor pozicionálható elméletileg megfelelően, ha az értelmezés során eleve a tudomány- és az ideológiakritika reflexív kapcsolatából indulunk ki. (Vö. 7. lábjegyzet.)

¹⁰ Schmitt álláspontja szerint az államtan újraalapozása elkerülhetetlenné teszi a jogtudományi megismerés nézőpontváltását, a szociológiai szemlélet és módszertan alkalmazását; lényegében ennek programatikus megfogalmazása alkotja a politikai teológia tudomány- és ideológiakritikáinak nevezhető probléma-, illetve jelentéssíkját. A politikai teológia ennek megfelelően egyfelől a szuverenitás-fogalom történelmi-kulturális jelentésváltozásának, a XVI. század óta tartó szekularizációs folyamatnak az elemzésén keresztül bemutatja, hogy a jogtudományi megismerés szemléleti-módszertani váltása, a „fogalomszociológiai” megközelítés bevezetése elkerülhetetlen, amennyiben nem akarja elhibázni, eltorzítani tárgyát, a jogot. A modernitás új helyzetében a jogot az államon keresztül a politikaira vonatkoztatva kell értelmezni, azaz a jog/állam-megkülönböztetés nézőpontjából konstruált jogi államfogalmat, amely a pozitívizmus fogalomrendszerében „törvény(hozó)államot” jelent, fel kell váltani a politika/állam-megkülönböztetés nézőpontjából konstruált politikai államfogalommal, amely a tulajdonképpeni értelemben felfogott jogállam. Ez teszi lehetővé a jogfogalom helyzet- és struktúraadekvát megalkotását, amely a jog *transzcendentális* – ismeretelméleti nézőpontból konstruált – formafogalmát (Hans Kelsen) felváltja a jog *szubsztanciális* – lételméleti nézőpontból konstruált – formafogalmával. A politikai teológia másfelől a jogtudomány „végső” igazolását is elvégzi, amennyiben a pozitivistá ellenfél látszólag tiszta, politikamentes teoretikus döntéseit ideológiakritikailag-tudásszociológiailag visszavezeti végső világnézeti alapjukra, az ún. liberális metafizikára, s így a liberális ellenfél tiszta jogtudományával szemben igazolja a politikai jogtudomány eszméjét. A jog szubsztanciális formafogalmában inherens társadalmi-történelmi perspektívizmust azonban Schmitt a *Politikai teológia* gondolatmenetéhez kapcsolódva és azt elmélyítve csak később, a jogtudományi gondolkodás fajtáinak ideológiakritikai-tudásszociológiai elemzésével fejtí ki (vö. SCHMITT 1934). A jogtudomány szociologizálásának problémájához lásd Cs. Kiss 2004a. A megalapozó feladatot ellátó általános államtan kifejtésével azonban adós maradt. Vö. MEHRING 2009, 249–250.

a jogtudományi államtan már csak a társadalminak, pontosabban a társadalom szerkezetváltozásának a nézőpontjából, azaz szociológiailag közelíthet a modern állam problémájához. Ekkor az válik döntő kérdéssé, hogyan értelmezik az állam létezése és megismerése szempontjából konstitutív *társadalmi* problémát, amelyet a szociológia második alapításának korszakában Max Weber megértő szociológiája a nyugati társadalom és kultúra funkcionális differenciálódásának, az okcidentális racionalizációnak a következmény-komplexumaként¹¹ azonosított és írt le. Schmitt ezt a társadalmiban rejlő, eredetileg a szociológia által tematizált problémát azonosította és értelmezte a *politikai*, illetve a politikai *totalíssá válásának* problémájaként, amelyet a jogtudomány nézőpontjából a politikai fogalmának kifejtésével tisztán leíró módon értelmezett.¹² Schmitt jogtudománya tehát az államtan szociológiai megalapozásának értelmében „politikai”,¹³ és mint ilyen vállalta magára a társadalmi rend mibenlétére irányuló végső kérdés megválaszolásának teoretikus terhét és felelősségét.¹⁴

¹¹ A „varázstalanodás” metaforával leírt okcidentális racionalizáció strukturális következmény-komplexuma: pluralizmus, partikularizmus, perspektivizmus, központnélküliség, azaz a funkciórendszerek (értékszférák/szellemi-tárgyi területek) egyenértékűsége, hierarchizálhatatlansága, felcserélhetetlensége. A társadalmi problémájának és fogalmának értelmezési változataihoz lásd Cs. Kiss 2009; Cs. Kiss 2010a; Cs. Kiss 2010.

¹² Schmitt azzal, hogy a társadalmi tulajdonképpeni problémáját a politikaiban fedezte fel, illetve a társadalmi struktúra államelméletileg releváns változásait a politika/i nézőpontjából vizsgálta, hasonlóképpen járt el, mint Mannheim Károly. A tudásszociológia tudományos megalapozása és igazolása során Mannheim abból a modern tapasztalatból indult ki, hogy a valóságkritérium áthelyeződött a politikai gyakorlatba, s ezzel a politika/i új módon tette témává a hamis tudat problémáját, amely az ideológia és utópia megkülönböztetésében radikalizálódott. A tudásszociológia keletkezése ily módon a lehető legszorosabban összefügg a politika/i modern problémájával. A politikai mint megkülönböztetés – az ideológia és utópia fogalompárhoz hasonlóan – ugyancsak eredeti, vagyis modern fogalomképzés eredménye, eltekintve attól, hogy maga a probléma és annak szemantikai kifejezése ősrégi dolog. (Vö. MANNHEIM 1996, Cs. Kiss 2003, Cs. Kiss 2004.) Mannheim és Schmitt viszonyához utalásszerűen lásd Cs. Kiss 2002, 241–242, 281.

¹³ A „politikai” jelző, a megalapozás és igazolás összefüggésében, kettős értelemben utal a modern jogtudomány művelésének alapproblémájára. (a) Egyfelől a jogtudományon belül az általános államtan megalapozása, az államfogalom meghatározása szempontjából szükséges nézőpontváltásra, következésképpen a politikai problémájával való szembenézés elkerülhetetlenségére utal. A nézőpontváltás mindenekelőtt *A politikai fogalom* első mondatában megfogalmazott tézisben – „Az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmat” –, valamint a totális állam és a politikai problémájának együttes tárgyalásában fejeződik ki. (b) Másfelől a tudomány és politika strukturális kapcsolatában – amelyet a modern társadalomelméleti irodalomban a társadalom funkciórendszerei interpenetrációjának címszava alatt tárgyalnak – azokra a módszertani előfeltételekre, követelményekre, szabályokra utal, amelyek anélkül teszik lehetővé a külső-selemleges és a belső-résztvevő megfigyelő pozícióinak összekapcsolását, hogy közben veszélyeztetnék a jogtudományi megismerés objektivitását, tárgyyszerűségét, szabadságát, a tudományrendszer egzisztenciális önállóságát.

¹⁴ A jogtudomány és szociológia kompetencia-vitájának szellemi erőterében a jogtudomány szociologizálását vagy deszociologizálását – miként azt Carl Schmitt és Hans Kelsen államfogalom-konstrukciói tiszta formában szemléltetik – az államtan megalapozása és kidolgozása során hajtják végre, és saját megközelítésükben számot vetnek a funkcionális differenciálódás tényszerűségeinek teoretikus következményeivel, vagyis mindkét megoldás érvényteleníti a társadalom és állam megkülönböztetést. Carl Schmitt politikai jogtudománya a politikai (és jogi) egzisztenciális, Kelsen tiszta jogtudománya a jogi normatív fogalmának meghatározása felől tett kísérletet a szocialitás, a társadalmi rend elméletének – egzisztenciaorientált, illetve normaorientált – megalapozására. Ezzel a jogtudomány a szocialitás átfogó elméletének kidolgozását a politikaelméletet is magában foglaló jogelmélet feladatává tette, mely feladatot Schmitt és Kelsen csak részben, illetve töredékesen teljesítettek. Ebben a vonatkozásban figyelemre méltó, hogy Niklas Luhmann szociológiai rendszerelmélete – azon túlmenően, hogy egyáltalán nem vesz tudomást a jogtudomány általános társadalomelmélet megalapozására és kidolgozására irányuló metaelméleti törekvéseiről, nevezetesen arról, hogy az államtan keretében ne csak a jog és a politika reflexiós elméletét hozzák létre, hanem magának a társadalmi rendszernek az általános elméletét is – ezen a ponton, anélkül hogy a politikát közelebből szemügyre venné, az újkori-modern jogtudomány teljes és visszavonhatatlan teoretikus kudarcáról számol be. Luhmann szerint ugyanis a jogtudomány a társadalom/állam-megkülönböztetés toposzának foglyaként eleve a társadalom államra vonatkoztatott fogalmából – vagyis a „politikai társadalom” hagyományos felfogásának negatív (tudniillik az ellenfogalom-képzés síkján végrehajtott) átalakításából –, nem pedig a társadalmiban rejlő tulajdonképpeni problémából (funkcionális differenciálódás: társadalmi-kulturális világ központnélkülisége, társadalmi funkciók hierarchizálhatatlansága, polykontextualitás stb.) indul ki. (Vö. LUHMANN 1984/2009, 626–627.)

A politikai totális – az egész emberi életformát, a társadalom és kultúra minden területét átfogó – jellege pedig a demokratizálódás, illetve a demokrácia következménye, vagy ahogy maga Schmitt mondja a *Legalitás és legitimitás*-ban: „A mai »totális állam«, vagy pontosabban az egész emberi létezés totális politizálódásának oka a demokráciában keresendő.” (SCHMITT 2006, 111.) Ezzel összhangban – de már a rendszerező kifejtés szándékával – *A politikai fogalmában* a modern államfejlődés meghatározó tendenciáit és szerkezetváltozásait elemezve a következő álláspontot fogalmazza meg: A társadalom demokratizálódásának, a modern tömegdemokráciának az a fejlődéstörténeti, strukturális jellegzetessége és szerepe, hogy felszámolja „a liberális XIX. századra jellemző tipikus megkülönböztetéseket és depolitizálásokat”, vagyis a vallási és politikai, a kulturális és politikai, a gazdasági és politikai, a jogi és politikai, a tudományos és politikai szembeállításait és elválasztásait. Ennek következtében „az állam = politikai egyenlete ugyanolyan mértékben helytelen és félrevezető, mint amilyen mértékben az állam és társadalom kölcsönösen áthatják egymást, s minden eddig államinak számító ügy társadalmivá, és megfordítva, minden eddig „csak” társadalminak számító ügy államivá válik, miként az egy demokratikusan szervezett államban (Gemeinwesen) szükségszerű módon bekövetkezik. Ekkor az eddig „semleges” területek – vallás, kultúra, képzés, gazdaság – megszűnnek „semlegesnek” lenni a nem-állami és nem-politikai értelmében. A fontos tárgyi területek ilyen jellegű semlegesítődésével és depolitizálódásával szemben polémikus ellenfogalomként jelenik meg az állam és társadalom azonosságát kifejező, egyetlen tárgyi területtel szemben sem közömbös, potenciálisan minden területet megragadó totális állam. A totális államban ennek következtében minden – legalábbis lehetőség szerint – politikai, és az államra való hivatkozás már nem képes arra, hogy a „politikai” specifikus megkülönböztető ismertetőjegyét megindokolja.” (SCHMITT 2002, 16–17.)¹⁵

Schmitt tehát a társadalmiban rejlő tulajdonképpeni problémát egyfelől a jogtudományi államtan elkerülhetetlen újr alapozásának összefüggésében vetette fel (vö. 11., 12. lábjegyzet), másfelől a politikai és a totális állam fogalompár segítségével fejtette ki. Eszerint a politikai fogalma – amely az állam meghatározásának előfeltétele – definiálhatatlan a totális állam fogalmával jelzett társadalmi-politikai problematika értelmezése nélkül.

Mint látni fogjuk, a totális állam a politikai fogalma meghatározásának előfeltételét jelenti a következő szigorú értelemben: a totális állam korszakában a politikai fogalma államra vonatkoztatott meghatározásának strukturális előfeltételei már nem állnak fenn, azaz a politikai minden állam-referenciájú meghatározása fejlődéstörténetileg inadekvát, vagy erősebben fogalmazva: a modernitás új helyzetében strukturálisan lehetetlen. Ez a strukturális lehetetlenség ugyanakkor implicálja a politikai társadalom-vonatkozású meghatározásának szükségszerűségét, s ezzel kikény-

A rendszerelméleti kritikával kapcsolatban azonban szükséges megjegyezni, hogy a jogtudományi társadalomelméletek említett, egymástól elsősorban a szociológiához való viszonyulásban, illetve a weberi megértő szociológia integrációjának módjában különböző cselekvéseméleti változatai, különösen az államfogalom újrameghatározásának keretében, a saját specifikus nézőpontjukból éppenséggel érvénytelenítik a társadalom és állam megkülönböztetését, s ezzel összefüggésben szó sincs arról, hogy kizárólag az ellenfogalmak képzésének szintjén, azaz politikailag értelmeznék a hagyományosról a modernre való átmenetet, a modern társadalom döntő szerkezetváltozását. E tényállás azonban nemcsak a totális állam fogalmának schmitti konstrukciójában nyilvánvaló, hanem a formális-jogi és a materiális-politikai államfogalmak kelsen-i meghatározásában is. Azt pedig, hogy a polémikus ellenfogalmak képzésénél többről van szó, az államfejlődésről adott leírásaik egyértelműen alátámasztják. Ehhez lásd Cs. Kiss 2009, Cs. Kiss 2010.

¹⁵ Az idézett szövegrészben korrigáltuk a „Gemeinwesen” kifejezés fordítását.

szeríti a jogtudományi megismerés nézőpontváltását, valamint a jogfogalom alternatív konstrukcióját.¹⁶

Schmitt ebben az összefüggésben a totális államot módszertani szempontból egyidejűleg *polémikus* és *leíró* fogalomként határozta meg, vagyis olyan fogalomként, amely egyaránt elhelyezhető, pozicionálható a politikai és a tudományos diskurzusban, s így mind a tudományos elméletalkotásban, mind a politikai mítoszképzésben operacionalizálható és működőképes.

Ezen a ponton folyamatosan problémát és félreértést okoz, hogy Schmitt a jogtudományi államtan hagyományához kapcsolódva – annak kanonizált normativista nézőpontját a szociológiai szemlélet bevonásával korrigálva – arra vállalkozott, hogy a közjog tudománya számára¹⁷ kidolgozza a teoretikus megalapozás feladatát ellátó államelméletet. Az ilyen megalapozási feladatot ellátó államelmélet kidolgozásának azonban, mint az *Előszó*ban írja, „egy mérhetetlen probléma elméleti körülhatárolásával” és az elméletkonstrukció szempontjából alapvető jogi fogalmak – mint helyzet- és struktúraadekvát kritériumok – meghatározásával kell kezdődnie. „Más szavakkal kifejezve, meghatározott jogtudományi kérdések számára kell kijelölni az elméleti kereteket, hogy végre rendezni tudjuk ezt az összekuszált tematikát, s egyúttal rálelhessünk fogalmainak topikájára is.” (SCHMITT 2002, 7.) Azonban az államelmélet megalapozása szempontjából alapvető helyzet- és struktúraadekvát fogalmak – egyfelől az *állami* és *politikai*, másfelől a *háború* és *ellenség* – nem „időtlen lényeg-meghatározások”, hanem a rendszeres elméletképzést lehetővé tevő relációs-művelti fogalmak, illetve fogalompárok, amelyek egyúttal kritériumként szolgálnak a politikai és nem politikai megkülönböztetésére számára. E jogi alapfogalmak relációs meghatározása teszi lehetővé, hogy a jogtudományi államelmélet a totális állam fogalmával megfelelően írja le a modernitás új helyzetét.

AZONOSSÁGTÉZIS

Hannah Arendt a totalitarizmus-elmélet megalapozása és igazolása szempontjából alapvető művében, *A totalitarizmus gyökereiben* (ARENDT 1992) az általa használt összetett kifejezésekben – „totalitárius berendezkedés”, „totális/totalitárius uralom”, „totalitárius uralom államformája”, „totalitárius kormányzat” – hallgatólagos megkülönböztetésként érvényre jutatta a totális és totalitárius differenciáját.¹⁸ Az, ami a könyv olvasói, értelmezői számára magától értetődőnek tűnt, illetve tűnik, a politikatudományi és jogtudományi-államtani diskurzusban szembeötlő tisztázatlanságként és félre-

¹⁶ Takács Péter államelméletének kifejtése során ezzel ellentétes eljárást követ, amikor szisztematikusan – és könyvének kompozícióját tekintve is – egymástól elkülönítve tárgyalja a totális állam és a politikai problematikáját. Ez a tárgyalási mód azonban Carl Schmitt releváns, hivatkozott szövegei alapján, a politikai jogtudomány államelméletének megalapozását és kifejtését tekintve problematikus, vagy egyszerűen kifejezve: hermeneutikailag téves. Takács Péter eljárása feltehetően azzal magyarázható, hogy Schmitt elméleteinek egyszerű interpretációjánál többre vállalkozik, nevezetesen a magyar jogtudományban eddig még hiánycikknek számító általános államtan, tehát egy új államelmélet kifejtésére. Az általánosítás igényével fellépő elmélet optikájában az egyes szerzők és műveik individualitásának belső komplexitása – bár nem válik lényegtelenné, de mégiscsak – feloldódik az absztrakt megfogalmazásokban. Az általános államtan megalapozásának és igazolásának kísérletéhez lásd TAKÁCS 2009, különösen 62–65, 102–108; TAKÁCS 2007.

¹⁷ *A politikai fogalma* című írás elsődleges címzettjei az alkotmányjog és nemzetközi jog művelői, valamint történészek és teológusok.

¹⁸ Arendt a II. világháború után a totalitarizmus-tapasztalat hatására új életre kelt politikafilozófia kulcsfontosságú művét írta meg, amely azzal, hogy a totalitárius jelenséget az európai jogi és politikai gondolkodási hagyomány alapfogalmaival és kategóriáival értelmezhetetlennek tartotta, ráirányította a figyelmet a politikai problémájára. A magyar totalitarizmus-irodalomban Fleck Zoltán, valamint Max Weber és Carl Schmitt megközelítését hasznosító szükséges korrekciókkal, Bihari Mihály kapcsolódik ehhez az értelmezési irányhoz (vö. FLECK 2001, BIHARI 2005).

értésként jelenik meg. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy differenciálatlanul kezelik a *totális* és a *totalitárius* fogalmaival jelölt állami és nem-állami uralmi formákat, fogalmilag nem tisztázzák egymáshoz való viszonyukat, és a totalitarizmus-jelenséget egyszerűen azonosítják a totális állam fogalmával jelzett problematikával, a tudományos elmélet- és fogalomképzés szintjén a totális államot a totalitárius uralommal. Ez az azonosítás ma már olyan elterjedt és magától értetődővé vált, hogy a totalitarizmus-jelenség tárgyyszerű megragadását majdhogynem lehetetlenné teszi.

A totális állam jogtudományi elméletének azonosítása a totalitárius uralommal – amely szerint a totalitarizmus strukturális sajátosságait, társadalmi-politikai „lényegét” a totális állam fogalmával, azaz államra vonatkoztatott nézőpontból és fogalmisággal lehet kielégítően meghatározni – elterjedt toposz, különösen azon szerzők körében, akik egyfelől a bolsevizmus-kommunizmus (sztálini rezsím) és fasiszmus-nemzetiszocializmus (hitleri rezsím) közös fogalmi keretben való tárgyalását eleve fenntartásokkal kezelik, és szkeptikusak a totalitarizmus-elméletek meggyőző erejével kapcsolatban, másfelől akik elfogadják ugyan a totalitarizmus-elmélet kiindulópontjait, azonban a totalitarizmus lényegét az állam felől határozzák meg.¹⁹

A totális állam és a totalitarizmus elméleti azonosítása, amely lényegében a totalitarizmus állam felőli értelmezését jelenti az állam/társadalom megkülönböztetés nézőpontjából, általánosan elfogadottnak tekinthető a politikatudományban, a politikafilozófiában, az általános (jogtudományi) államtanban, valamint az összehasonlító alkotmánytörténetben. A politikatudomány totalitarizmus-értelmezéseiben világosan kirajzolódik az azonosítás fogalomalkotásának szerkezete, amely rendszerint a kifejtés két (logikai) lépésében történik: (a) Az első lépés a „totális” és „totalitárius” kifejezések jelentésének egybe mosása. Itt abból az etimológiai tényből indulnak ki, hogy a „totalitárius”, „totalitarizmus” kifejezések a „totális”, „totalitás” szóból erednek. Ezt követően a szavak jelentését a fogalmi tartalom és terjedelem szintjén az egész/rész-megkülönböztetés nézőpontjából azonosítják. A politikatudományi irodalomban ebben a vonatkozásban Giovanni Sartori és Bayer József eljárása ideáltipikusnak tekinthető. „A totális, totalitárius kifejezések mindig valami egészre irányultságot fejeznek ki, a teljesség igényét képviselik, azaz az egész társadalom radikális átalakításának szándékát fogalmazzák meg. Politikailag először a fasiszmus és a nemzetiszocializmus vonatkozásában használták, bár kezdetből voltak olyan teoretikusok, akik a sztálinizmusra is alkalmazták a szovjet állam gazdasági és politikai teljhatalma miatt. Közéjük tartozik például a jobboldali Schmitt éppúgy, mint F. Pollock, a frankfurti iskola baloldali közgazdásza.” (BAYER 1998, 329.)²⁰ (b) A második lépés a „totális” és „totalitárius” fogalom pár államra vonatkoztatott meghatározása: „A fogalmat propagandisztikus céllal éppenséggel Mussolini vezette be, és a »totális« kifejezés nála még pozitív értelmű volt: a totális állam kiépítését nevezte a fasiszta mozgalom céljának...” Mussolini kezdetből kimondja a totalitarizmus lényegét, „amely a mindent átfogó és szintetikus magába integráló »állam fasiszta felfogásában«” rejlik. Eszerint az államon kívül, amely minden, „nem létezhet emberi és szellemi érték, és semminek sem lehet értéke. Így értelmezve, a fasiszmus totális fogalom, és a fasiszta állam – mint szintézis és minden értéket magában foglaló egység – a nép teljes életét értelmezi, kifejleszti és megnöveli potenciáit. Az államon kívül nem létezhetnek sem egyének, sem csoportok (politikai pár-

¹⁹ Ebben az esetben elsősorban vállaltan baloldali, marxista szerzőkről van szó, akik politikai világnézetük okán, felelősségetikailag érintettek, illetve érintettnek érzik magukat, ezért „teoretikusan” inkább a megkülönböztetésben érdekeltek.

²⁰ A totális és totalitárius uralmi formák közötti különbség teljes elmosódásához, illetve felszámolásához lásd BÓDIG–GYÖRFI 2002, 269–307; TAKÁCS 2007a.

tok, egyesületek, szakszervezetek, osztályok) [...] A totális államnak ez a felfogása megragadja a jelenség lényegét, a civil társadalom autonómiájának a felszámolását és az egész társadalom bekebelezését az államba.” (Uo. – Kiemelés: Cs. K. L.)²¹ A totalitarizmus államra vonatkoztatott meghatározásában a fasiszta párt, a vezér, az elit és a mozgalom ily módon – mint részek – a szintézisként felfogott állam elemeivé válnak, s a párt az államiságon, azaz a politika állam által megvont keretein belül mozogva hozza létre és vezeti a fasiszta államot.²² Giovanni Sartori, bár nem használja a totális állam kifejezést, hasonlóképpen jár el, amikor híres könyvében a demokrácia értelemkérdésére („Mi a demokrácia?”) választ keresve a demokrácia fogalmát a kontradiktórius ellentéte által határozza meg. A történelmileg új nézőpontot és társadalmi-politikai tapasztalatot kifejező „totalitarizmust”, amely a demokrácia kontradiktórius tagadása, azaz nem-demokrácia, olyan tudományos fogalomként kell felfogni, amely nem empirikus, hanem ideális típusként alkalmazható. „A totalitarizmus [...] azt jelenti, hogy az állam az egész társas életet bekebelezi, azaz a politikai hatalom a legkisebb részletekig uralkodik az ember teljes politikán kívüli élete felett.” (SARTORI 1999, 107.)

A államközpontú megközelítés általános elfogadottsága olvasható ki az oxfordi *Politikai filozófiák enciklopédiájának Totalitarizmus* című szócikkből (lásd MILLER 1995, 489). Eszerint a totalitarizmus olyan kormányzati forma leírására szolgáló fogalom, amely „eltöröl minden határt az állam és a társadalom egyes csoportjai, sőt az állam és az individuum között”. A fogalom segítségével kimutathatóak a „sztálini állam” és a „náci állam” hasonló vonásai, a közöttük lévő szerkezeti párhuzam, illetve azonosság.²³

Bár Robert Scruton megkísérli meghaladni a totalitarizmus államra vonatkoztatott meghatározását, mégis a társadalom/állam megkülönböztetés keretein belül marad: „A totalitárius hatalom – írja – nem az államban létezik. Az ellenőrző hatalom rendszereint egy párt, vagyis hierarchikusan szervezett konspirációs társaság, amely ellenőrzi az államot, miközben független marad tőle.” (SCRUTON 1995, 102.) A totalitarizmus-elméletek egyoldalúságainak meghaladása és annak érdekében, hogy a fogalom jelentését ki lehessen terjeszteni Etiópia, Irak, Vietnam, Szíria stb. politikai rendszereinek leírására, absztraktabb és általánosabb meghatározásra tesz kísérletet. Ennek ellenére a totalitarizmust mégis csak államra vonatkoztatott fogalomként határozza meg.²⁴

²¹ A tudományos totalitarizmus-elméletekben kezdettől fogva reflektálatlan magától értetődősként kezelték, hogy a fasiszmus és nemzetiszocializmus ideológiai-politikai önértelmezésének központi kategóriája a „totális állam”, s hogy ennek megfelelően a totalitárius uralmi rendszerek politikai lényegét államra vonatkoztatott módon lehet, illetve kell megérteni. Bár ennek az értelmezési modellnek a kialakulása, máig tartó töretlen sikerre külön vizsgálatot igényel, az egyik mértékadó forrásnak Ernst Fränkel 1940-ben megjelent, *Der Doppelstaat* című könyve tekinthető. Fränkel egyfelől a „totális” államot azonosítja a „totalitárius” állammal, másfelől azonban eltekint a kifejezés használatától, és a tudományos elemzés céljára az intézkedés és norma megkülönböztetésével értelmezett „kettős állam” fogalmát vezeti be (vö. FRÄNKEL 1974, különösen 88–95). A kritikai totalitarizmus-elméletek körében eszmetörténeti elemzéseiben Herbert Marcuse vezette be és alapozta meg a „totalitárius állam” fogalmának egyik paradigmatisz változatát (vö. MARCUSE 1934; MARCUSE 1982, 462–481).

²² Az olasz fasiszmus totalitarizmus-értelmezéséhez lásd Cs. KISS 1997, 143–145; Cs. KISS 2010b.

²³ A Harry Eckstein és David Apter szerzőpárostól idézett megfogalmazás ugyanakkor indirekte jelzi: a totalitárius rendszerek ténylegesen megszüntetik a társadalom és állam közötti határokat, következésképpen a totalitarizmus szerkezete már nem írható le e megkülönböztetéssel. Az elválasztási tézishez legújabbán lásd KISS 2009, 9–22.

²⁴ „A totalitárius állam szerintem olyan, amelyben egy monopolisztikus hatalom (rendszerint egy párt, akár diktátor áll az élén, akár nem) megkísérli, hogy a társadalmat alkotó egyének kontrollján keresztül ellenőrizze a társadalom minden megnyilvánulását.” (SCRUTON 1995, 102.) Ebben és az ehhez hasonló meghatározásokban összemosódik az állam tág és szűk értelemben vett fogalma. Míg tág értelemben az állam történelmi individuum, a német, a magyar, az angol, a kínai stb. társadalom és kultúra egzisztenciális határait történelmileg megvonó állam, vagyis „ország”, addig a szűk értelemben vett állam az adott országgal határain belül a társadalom jogi és politikai rendjei (vagy részrendszerei) strukturális-funkcionális kapcsolatának intézményesülését jelenti. Ezt a különbséget figyelembe kell venni az állam-fenomenon azonosításánál és leírásánál.

A totalitarizmus-jelenség államra vonatkoztatott értelmezésének toposzához igazodik Takács Péter általános államtana is, amely megpróbál számot vetni a modern államfogalom perspektivikus konstrukciójából következő teoretikus nehézségekkel, különös tekintettel Carl Schmitt államelméleti fordulatot jelentő politikai államfogalmára.²⁵ Takács különbséget tesz a modern állam történelmi és koncepcionális típusai között, s a történelmi tipológián belül megkülönbözteti a liberális, az intervenciós, a szociális-jóléti, a modernizáló és a totális államot, amely utóbbi így egy fejlődéstörténeti sorozat utolsó tagjaként jelenik meg: „A fentebb vázolt előzmények után Kelet-, Közép- és Dél-Európa országaiban a XX. század első felében egy új, addig teljesen ismeretlen állami-politikai rend alakult ki, melyet a *totális állam*nak, illetve totalitárius politikai rendszernek nevezünk. Ez nem egyszerűen az autokratikus állami gyakorlat mennyiségileg felfokozott formája, vagy egy erős és határozott diktatúra volt, hanem minőségileg új jelenség. A totális államok – melyek történelmileg »tisztá« típusai a hitleri Németország és a sztálini Szovjetunió voltak – az elképzelhető legteljesebb mértékben felszámolták a társadalom és állam, s ezzel együtt: a politika és gazdaság, a közszféra és privátszféra közötti határvonalakat: a hagyományos értelemben vett magánszférát a lehető legszűkebb területre, gyakorlatilag a családi viszonyok közé szorították vissza. Ennek érdekében az államhatalmat monopolisztikusan birtokló politikai csoport ellenőrzése alá vonták a társadalmi élet szinte minden területét [...] Minthogy a totalitarizmus Nyugat-Európához képest fejletlennek mondható gazdasági viszonyok között alakult ki, a totális államok is modernizáló államok voltak [...] A totális államokban az „ún. késői totalitarizmus idején (az 1960-as évektől) a hatalomgyakorlás terrorisztikus jellege megszűnt [...] a totális államok különböző körülmények között és módon szűntek meg” (TAKÁCS 2009, 62–63).”

Az összehasonlító alkotmánytörténet-írásban ugyancsak sztereotipizálódott a totalitárius jelenség államközpontú értelmezése, amely egyfelől az empirikus történeti anyagot rendező teoretikus szempontként alapul szolgál a totális államok mint totalitárius berendezkedések leírásához, másfelől a felhasznált történeti forrásokkal egyúttal a toposz elméleti érvényességét és módszertani alkalmazhatóságát igazolják. Ebben a vonatkozásban mintaszerűnek tekinthető Wolfgang Reinhard monográfiája (REINHARD 1999),²⁶ amely *Modernität und Totalität* című ötödik fejezetében a szociális állammal párhuzamosan tárgyalja a totális állam problémáját. Reinhard tézise szerint a modern állam fejlődésének alapvonása az állami tevékenység extrém fokozódása, amely függetlenül a totalitárius terrortól „régől fogva magától értetődőnek” számít. „Ennyiben a modern intervenciós állam és szociális állam, relatíve békés mivolta és jogszerűsége ellenére, az államhatalom végső totális fokát ábrázolja.” (I. m. 459.) A totalitárius rendszerek – a nemzetiszocialista Németország, a kommunista Szovjetunió és Kína – ezért, függetlenül „a párt és az állam látszólag ellentmondásos viszonyától”, végső soron az államhatalom folyamatos növekedésének tendenciáját jelzik. „A dinamikus saját növekedésén dolgozó államhatalom történetének szempontjából az ilyen politikai manicheizmus kétségtelenül abszurd. Ám nem is ez az első alkalom, hogy az államtól eredetileg idegen impulzusokat termékennyé tették e növekedési folyamat számára. Konfesszionalizálás és nacionalizmus nemcsak hasonló történelmi szerepet játszott-

²⁵ Carl Schmitt politikai államfelfogásának tárgyszerű rekonstrukciójához azonban, mint azt korábban már jeleztem, elengedhetetlen a politikai és a totális állam fogalmainak együttes interpretációja. A politikai és totális állam fogalompár nézőpontjából végrehajtott rekonstrukció – azon túlmenően, hogy érvényteleníti az államközpontú értelmezési toposzt – nem lebecsülendő módszertani tanulságokkal jár a totalitarizmus-jelenség kutatását illetően.

²⁶ E műre Niklas Luhmann mértékadó forrásként hivatkozik.

tak, hanem a dolog lényegét tekintve ráadásul össze is kapcsolódtak a totalitarizmus válfajaival, amely ugyancsak egyfajta politikai vallást jelent. Az eredményt tekintve az emberek egy olyan uralom (Herrschaftsgewalt) cselekvésével konfrontálódtak, amelyet semmi más nem hajtott, mint ami az államhatalmat mindig is hajtotta, csak éppen a végletekig fokozva.” (Uo.) Eszerint a totalitárius rendszerek uralmi logikája, függetlenül a politikai-jogi rendszer struktúrájában bekövetkezett változásoktól, a modern állam fejlődését a kezdetektől fogva lényegileg jellemző hatalomnövekedési tendenciának a megnyilvánulása csupán, következésképp nem indokolt a totalitárius uralom államjellegét elvitatni azon az alapon, hogy a totalitárius mozgalmak az államot hosszú távon a párt eszközévé teszik és világtörténelmi perspektívában elhalásra ítélik. Ezért, hangsúlyozza Reinhardt, a totalitárius-jelenség értelmezésében az elválasztási tézis képviselői – Hannah Arendt (ARENDR 1992), Hans Buchheim (BUCHHEIM 1964), Franz Neumann (NEUMANN 1977) – tévednek, következésképp a totalitarizmus-jelenség tárgyyszerűen csak az azonosság-tézis szellemében, az állam extrém formájaként megjelenő totális állam képletével írható le.²⁷

A politikatudományban, a politikafilozófiában és a jogtudományi államtanban tehát, eltekintve a kivételektől (vö. ARON 2002, FISICHELLA 1994), a totális és totalitárius fogalmainak jelentését államra vonatkoztatott módon, vagyis az állam/társadalom megkülönböztetés nézőpontjából határozzák meg, következésképp a totalitárius uralom azonossá válik a totális állammal.²⁸

Ezzel szemben azonban a totalitarizmus fogalmában kifejezett társadalmi-politikai tapasztalat újdonsága és eredetisége, mint azt például Fisichella hangsúlyozza, éppen a társadalom és az állam strukturális megkülönböztetésének felszámolásában rejlik: a totalitarizmus az állam és a társadalom ellen egyaránt támadást indít, és meghódítja az államot, hogy megváltoztassa a társadalmat a maga egészében. Megítélésem szerint ennek a tapasztalatnak, a totalitarizmus-jelenség szerkezetének szisztematikus – a külső és belső megfigyelő „egyesített” nézőpontjából történő – fogalmi megragadása jelenik meg Schmitt államelméletében, amelyet így, s ez paradox, a totalitarizmus első rendszeres elméleteként is számításba kell venni. Erre, legalábbis a totalitarizmus-kutatás jelenlegi állását tekintve, ismereteim szerint nem történt kísérlet. E tényállás tisztázása során ugyanakkor óhatatlanul kételyek merülnek fel az azonosság-tézis

²⁷ Az azonosság-tézis értelmezési keretein belül mozgó interpretációk ráirányítják a figyelmet az államfogalom tág és szűk jelentése közötti különbségtétel fontosságára (vö. 24. lábjegyzet). Ennek megfelelően, mint láttuk, az államot mint történelmi individuumot átfogó, történelmi-egzisztenciális értelemben az „ország” szóval jelölik. A totalitárius berendezkedések az „ország” (Land) értelmében „államok”, s így nem különböznek más, nem-totalitárius országállamoktól. A totalitárius mozgalmak, pártok és vezérek csak az ország-állam fizikai és szimbolikus határain belül instrumentalizálhatják a szűkebb értelemben hatalmi-uralmi formaként felfogott államot. Mindehhez egyáltalán nem lényegtelen kiegészítésként még hozzá kell fűzni, hogy az azonosság-tézis képviselőinél nemcsak a hivatkozott összehasonlító alkotmánytörténeti elemzésben (vö. REINHARD 1999, 471–475), hanem például a magyar politikatudományban – paradigmatis formában Bayer megközelítésében – lényegében ehhez hasonlóan történik a totális háború fogalmának félreértése és azonosítása az abszolút ellenség ellen folytatott totalitárius háborúval. „A fogalom jelentését később kiterjesztették a hadviselés szélsőséges módjára is. Ebben az értelemben totálisnak nevezzük az olyan háborút, amely nem ismer erkölcsi és politikai korlátokat a hadviselésben, nem kíméli sem a civil lakosság életét, sem a gazdasági és ipari létesítményeket, s az ellenség teljes fizikai és erkölcsi megsemmisítésére tör. A tömegpusztító fegyverek bevetésével vívott háborúk ilyen értelemben szintén per definitionem totális háborúk.” (BAYER 1998, 329.)

²⁸ A totalitárius rendszerek a történelemtudományi kutatásában is magától értetődőként előfeltételezik az államközpontú megközelítést. Ennek megfelelően általában a „Führer-állam”, illetve a „totális diktatúra” kifejezés használata mellett döntenek, amikor a nemzetiszocialista uralom strukturális lényegének kategóriális azonosításra vállalkoznak. Ehhez lásd többek között ORMOs 2008, 187–194, 224–239.

tisztán tudományos jellegével kapcsolatban, különösen akkor, ha figyelembe vesszük a tézis egyértelműen ideológiakritikai implikációit.²⁹

AZ AZONOSSÁG-TÉZIS CÁFOLATA

Az azonosság-tézis – amennyiben a totális és totalitárius, az állami és nem-állami uralmi formák azonosítása nem egyszerűen implicálja, hanem előfeltételezi a politikai problémájának és fogalmának államra vonatkoztatott módon történő meghatározását – ellentmond Carl Schmitt államelméletének, illetve teljesen félreérti az állam politikai fogalmának konstrukcióját, amely az államot a politikai (das Politische) és a politika (die Politik) megkülönböztetésének nézőpontjából határozza meg.

A totális állam formulájával ugyanis Schmitt, mint azt korábban jeleztem, éppen azt az új strukturális helyzetet írta le, amelyben a politikai fogalmát már nem lehet államra vonatkoztatott módon meghatározni: a demokratizálódási folyamat ugyanis felszámolja a társadalom intézményesített, alkotmányelméleti evidenciává merevedett politikamentességét és semlegességét, vagyis a be nem avatkozó semleges liberális állam vívmányait.

A totális állam korszakában a politikai totálissá válása – a demokratizálódás, illetve a demokrácia révén – fejlődéstörténetileg és strukturálisan láthatóvá tette a társadalmi felépülésének szerkezetében végbemenő változást, evolúciós átrendeződést, melynek következtében a politikai állam és a nem politikai társadalom megkülönböztetése, valamint a liberalizmus e megkülönböztetésre épülő szemantikai hagyománya, inadekvát-sága folytán, tudományos értelemben érvénytelenné, azaz ideologikussá vált. Schmitt ezt a végkövetkeztetést axiomatikus tömörséggel *A politikai fogalma* 1932-es kiadásában vonta le. E rövid írás a liberális állam-szemantika átfogó – a jogtudományi államtan megalapozási problémájának a nézőpontjából végrehajtott – kritikájával³⁰ zárul, s ennyiben – a politikai fogalmának jogtudományi rehabilitálásával és kifejtésével – mintegy befejezi a *Politikai teológiában* felvázolt államtani kutatási programot.

Mint ismeretes, az eredeti 1927-es változatban, amelyet Schmitt több ponton bővített és módosított, még nem szerepel a totális államra vonatkozó fejtegetés (vö. SCHMITT 1928), és hiányzik a *Verfassungslehre*-ből is, ahol a pozitív alkotmányfogalom (alkotmányozó hatalom, döntés) konstrukciójának az állam formális politikai fogalma szolgál alapul.³¹

A totális állam fogalma 1931-ben, Schmitt *Der Hüter der Verfassung* című munkájában jelent meg. A mű kinyilvánított célja, hogy a konkrét alkotmányos helyzetről olyan diagnosztikus összképet vázoljon fel, amely alkalmas eszköz lehet a német alkotmányjogi állapotok zavarainak orvoslására. A II. rész első fejezetének az állam és társadalom áthagyományozott megkülönböztetésének változását tárgyaló (Pluralismus, Polykratie, und Föderalismus) a) pontjában található a „nem-beavatkozó semleges államtól a gazdasági és totális állam felé történő fordulat” címszó, amely a jogtudományi nyelvhasználatba bevezette az új államfogalmat. Feltehetőleg ez a fejtegetés szol-

²⁹ Az azonosság-tézis ideológiakritikai implikációi: (a) A totális állam „elmélete”, amennyiben a fasiszta-nemzeti-szocialista totalitárius berendezkedések önmegfigyeléseként és önleírásaként keletkezett, nem lehet tudományos, hanem csak politikai elmélet vagy – Mannheim Károly tudásszociológiájának megközelítésében – „ideológiatan”, következésképpen a politikai, nem pedig a tudományos diskurzus része. (b) A totális-totalitárius állam elmélete antidemokratikus következtetésekhez vezet, mert nem demokrácia és nem jogállam, pontosabban a demokratikus jogállam tagadása.

³⁰ A kritika jellegéhez és módszertani funkciójához lásd a 6. és a 7. lábjegyzetet.

³¹ „Az állam a nép politikai egysége, konkrét politikai egzisztenciaformája.” (SCHMITT 1928a, 3.)

gált alapul *A fordulat a totális állam felé* című programatikus írásnak, amelynek bizonyos szövegrészei átkerültek *A politikai fogalmába*.

Ezekben az írásokban Schmitt a konkrét állam- és alkotmányelméleti elemzés számára az állam fogalmát módszertanilag két nézőpontból, illetve kritérium szerint tipologizálja. A típusalkotás során mindkét esetben egyfelől eleve az állam formális – a jogászival szembeállított – politikai fogalmából indul ki,³² másfelől előfeltételezi, hogy az állam csak történelmi individuumként – mint az angol, a francia, a német, a kínai stb. állam – létezik, amiből persze következik, hogy az államról általában vagy az egyetemes világállamról adott leírások pusztán utópikus fikciók, normativitások, amelyek legfeljebb a liberális politikai mitológia részei, de tudományos elemzésre nem alkalmasak. Eszerint Schmitt, a szokásos nyelvhasználatról elszakadva, az állam kettős, *helyzet*-vonatközös tipológiáját – s benne egyfelől az állam ideáltipikus, másfelől reáltipikus fogalmát – alkotja meg; míg az ideáltipikus konstrukció során a jogtudományi diskurzus nézőpontjához, nyelvezetéhez igazodik, addig a reáltipikus konstrukcióba, az ellenfogalom-képzés síkján, már bevonja a politikai terület nézőpontját, nyelvezetét, fogalomhasználatát. A totális állam fogalma, mint polémikusan-szintetikusan konstruált ellenfogalom, a második tipológiában jelenik meg.

AZ ÁLLAM IDEÁLTIPIKUS FOGALMA

A kivételes állapot nézőpontját előfeltételező ideáltipikus fogalomképzés során módszertanilag az államfunkciók és az állami tevékenység központi területei szolgálnak a tipológia megalkotásának alapjául, illetve kritériumául. Az államfunkciók szerinti tipológiában Schmitt igazságszolgáltató, kormányzó és igazgató, valamint törvényhozó államot különböztet meg; ezek ideáltípusok, mivel az államfunkciók minden történelmileg létező államban megvannak, de az állam konkrét történelmi létezésében mindig valamelyik dominál, s így az adott állam központi területévé válik. Az ideáltípusokkal történő leírás a történelmi individuumként, vagyis országgént létező államokat mindenkor funkcionális központi területük alapján teszi jellemezhetővé és specifikálhatóvá. Az pedig, hogy egy konkrét államnak mikor – tudniillik melyik fejlődési fázisában – mi a központi területe, „a kivételes állapotban” válik láthatóvá (SCHMITT 2002a, 213).

³² Az állam formális politikai fogalmának meghatározásában – az állam a nép politikai egységének konkrét egzisztenciaformája – alkalmazott népfogalom nemcsak differenciálatlansága és diffuzitása folytán alkalmatlan a társadalmi struktúra, illetve a struktúráváltozások tudományos leírására, hanem elsősorban azért, mert egy másik diskurzus szemantikájához tartozik. A meghatározásban a nép nem tudományos, hanem jogi és politikai fogalom (francia, német, olasz stb. nép), amely mindig egy konkrét, államilag egyesített és határolt társadalom homogenitásának kifejezésére szolgál. Az állam „társadalmi-politikai meghatározottságának” értelmezésében a szociológia az illetékes, ezért a jogtudomány csak a szociológia segítségével képes megkonstruálni, pontosabban tartalmilag kifejezni az állam formális politikai fogalmának ismérveit. Ezért mondja Schmitt *A politikai fogalmának* második mondatában adott államdefinícióról (az állam a területi zárttságban szerveződő nép politikai státusza), hogy „ezzel csupán egy előzetes körülírás adott, nem az állam fogalmi meghatározása [...] Az állam szó szerinti értelme és történelmi megjelenése alapján a nép különös minőségű állapota, mégpedig a döntő esetben mértékadó állapot, és ezért a sok elgondolható individuális és kollektív státusszal szemben, egyáltalán a státusz mint olyan.” Ám egy olyan írásban, amely a politikai lényegét akarja kifejezteni, nem szükséges, és nem is lehet az állam fogalmát előzetesen meghatározni, mert az állam fogalmi elemei, a népről és a státuszról „alkotott elképzelés valamennyi ismertetőjegye csak a politikai ismérve által nyeri el értelmét, és érthetatlenné válnak, ha a politikai lényegét félreértik” (SCHMITT 2002, 15). Egyébként maga „a társadalmi meghatározottság” kifejezés is helytelen, mert előfeltételezi az állam és a társadalom elválasztását, egyúttal azonban jelzi – s ez a belátás közvetve már megfogalmazódott a *Politikai teológiában* is –, hogy a szocialitás problémájával a jogtudomány nem a jogin (das Rechtliche), hanem a politikain (das Politische) keresztül képes tulajdonképpen értelemben szembesülni.

Valamely konkrét állam a kivételes állapot nézőpontjából, lehet: (a) igazságszolgáltató állam, amikor a rendi jog (rendi bíraskodás) alapján egy „sommás igazságszolgáltatósi eljárást”, (b) kormányzó és igazgató állam, amikor a végreható hatalom kiterjesztése alapján egy „sommás intézkedési eljárást”, (c) törvényhozó állam, amikor „szükség és kivételes állapotban történő rendeletalkotással” egy „sommás törvényhozási eljárást” vezetnek be a rendkívüli helyzet uralása, vagyis a jogérvényesülés számára normális helyzet megteremtése érdekében.

Schmitt ebben a tipológiában hangsúlyozottan azért nem alkalmazza a jogállam kifejezést, mert egyfelől minden államtípus valamilyen értelemben és módon jogot aktualizál a döntés által, azaz per se jogállam, másfelől, s ez tanulságos, mert polémikusan – a mindenkori politikai ellenfél ideológiai hiteltelenítése érdekében – olyannyira kisa-játították és túlterhelték a jogállamfogalmat, hogy az már nem specifikálható a tudományos elemzés céljára. A *Legalitás és legitimitás*ban például a következőképpen indokolja meg, hogy a jogállam fogalma módszertani szempontból alkalmatlan leíró célokra: „A »jogállam« kifejezést nem használjuk. A törvényhozó és igazságszolgáltató állam minden további nélkül jogállamnak tekintheti magát; de ezt minden kormányzó és igazgató állam is megteheti, ha tevékenysége során arra hivatkozik, hogy jogot valósít meg, a helytelen régít egy helyes új joggal váltja fel, főleg pedig arra, hogy normális helyzetet teremtsen, ami nélkül minden normativizmus álmítás. A »jogállam« kifejezés oly sok minden jelenthet, mint maga a »jog«, s mint amilyen sokféleké az »állam« szóval jelölt szervezetek. Van feudális, rendi, polgári, nemzeti és szociális jogállam, és van természetjogi, észjogi, történeti jogi jogállam is. Ezek után érthető, hogy mindenféle propagandista és ügyvéd szívesen használja ezt a szót is, hiszen így a jogállam ellenségeiként hozhatja rossz hírbe ellenfeleit. Az ő jogállamukról és jogfogalmukról szól a mondás: »A jog azonban előnyös legyen: olyan, amit én és atyámfiai dicsőítünk.« Az állam- és alkotmányelmélet számára az a lényeg, hogy a törvényhozó, az igazságszolgáltató, a kormányzó és az igazgató állam közötti különbségtétellel olyan sajátos vonásokat nyerjünk, amelyek révén jobban és tisztábban felismerhetők a legalitásrendszer konkrét vonásai és mai helyzete.” (SCHMITT 2006, 20–21.) Eszerint tehát a jogállam nem tudományos, hanem olyan politikai formula, amelyet ideológiai perspektivizmusa, tetszőleges politikai felhasználhatósága folytán módszertanilag ki kell kapcsolni a típusalkotásból ahhoz, hogy a modern állam legalitásrendszerének konkrét vonásai tudományosan leírhatók legyenek.³³

Ezek az államtípusok tehát kizárólag elemzési célokra konstruált ideáltípusok, amelyek tiszta formában egyáltalán nem is létezhetnek. „Az állam fajtáinak ilyen felosztása-

³³ Ezen túlmenően a jogállam politikai formulája ráadásul a liberalizmus politikai teológiájának ideológiai konstrukciója, amelyet nem lehet sem a tudományos, sem a politikai diskurzusban univerzalizálni, azaz „az állam mint olyan” általános és örök formájaként meghatározni. A jogállamfogalom strukturális-szemantikai érvényessége ugyanis a XIX. századra, a törvényhozó államként intézményesült – a jogot a törvényre, a legitimitást a legalitásra redukáló – semleges-agnosztikus liberális állam korszakára korlátozódik, ez azonban a modern állam fejlődésének a második történelmi stádiuma. A XX. század már a totális állam korszaka, amelyben a liberális állam önleírása, állam- és alkotmányelméleti fogalmai ideologikussá váltak, s így ezzel a szemantikai készlettel Schmitt szerint már nem lehet igazságképesen megírni a politikai teológia „harmadik” fejezetét. Ezért elkerülhetetlen a liberalizmus államfelfogásának tudomány- és ideológiakritikája. (Vö. SCHMITT 2002, különösen 63.) A jogállamfogalom módszertani kizárása az ideáltípus konstrukcióból egyfelől, a liberális állam (alkotmányos jogállam) második fejlődéstörténeti típusként való beillesztése a reáلتípus konstrukcióba másfelől, nem pusztán a két teológia kapcsolatát jelzi, hanem tudomány- és ideológiakritikai kontextusban azt hivatott bizonyítani, hogy a jogtudományi államtan újraalapozása, a politikai államfogalom konstrukciója során nem lehet a liberális állam korszakának nézőpontjához és szemantikai készletéhez igazodni; az új szerkezeti helyzet igazságkonform módon csak a totális állam tudományos és ideológiai-politikai ellenfogalmával írható le.

inál és tipizálásainál mindig figyelemmel kell lenni arra, hogy tiszta törvényhozó állam éppoly kevésbé létezhet, mint tiszta bíraskodó állam vagy egy olyan állam, amely teljes mértékben csak kormány és igazgatás lenne és semmi más. Ennyiben minden (reálisan, azaz történelmi individuummként létező: Cs. K. L.) állam e fajták összekapcsolódása és keveréke, egy *status mixtus*.” (SCHMITT 2002a.) Ezzel kapcsolatban ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy az állami tevékenységnek a funkciók, illetve a központi területek szerinti tipologizálása, mint azt a kivételes állapot módszertani fogalma, illetve alkalmazása mutatja, az állam formális politikai meghatározását előfeltételezi.

Eszerint az állam valamely nép politikai egységének konkrét egzisztencia-formája, amelyben a hatalom gyakorlása mindenkor a jog (norma) és az intézkedés (az ügy érdemében hozott tisztán célszerűségi döntés) közötti skálán folyik. Ez a tényállás jelzi továbbá, hogy tulajdonképpen értelemben az állam jogi jellege is csak a politika/állam-megkülönböztetés felől, és csak a totális állam korszakában válik láthatóvá.³⁴

AZ ÁLLAM REÁLTÍPIKUS FOGALMA

A reáltípus fogalomképzés a modern állam fejlődéstörténeti-szociológiai leírására szolgál. Szemben az előző tipológiával, Schmitt itt egy hármass felosztás formájában a modern állam dialektikus fejlődésének stádiumelméletét alkotja meg. Mivel e tipológia szerint az államfogalom egyben *korszakfogalom* is, így a modern állam leírására szolgáló három reáltípus hozzárendelhető a XVI. századtól kezdődő szekularizációs folyamat stádiumaihoz.³⁵ Az egyes fejlődési stádiumokat Schmitt az állam és társadalom strukturális megkülönböztetésének nézőpontjából, azaz szociológiailag konstruálja meg, és azt vizsgálja, hogy a megkülönböztetés egységét szervezetileg hogyan teremti meg, vagyis: hogyan intézményesítik a reprezentáció különböző – monarchikus, parlamentáris, demokratikus – formáiban.

E történelmi-szociológiai tipológiával Schmitt a modern állam fejlődését mint struktúraváltozások történetét írja le, amely a totális állam kialakulásában éri el végpontját: „A hatalmas fordulat egy dialektikus fejlődés részeként konstruálható meg, amely három stádiumon megy végbe: a XVII. és XVIII. század abszolút államától (tézis) a liberális XIX. század semleges államán (antitézis) keresztül az állam és társadalom identitásának totális államához (szintézis).” (SCHMITT 1931, 79.)

Ezzel megszűnik a liberális állam korszakára jellemző dualisztikus – az állam és a társadalom, a kormány és a nép megkülönböztetésén nyugvó – szerkezet, mivel maga a társadalom szerveződik állammá, megszüntetve az állami (= politikai) és a társadalmi (= nem-politikai) különbözőségét. A totális állam kialakulása tehát a politikai totális-sá válásának, a modern tömegdemokrácia kialakulásának és dinamizálódásának szük-

³⁴ Az igazgató állam esetében is csak utópiaként elképzelhető, hogy előzetes normatív szabályozás nélkül döntsenek, azaz intézkedjenek, következésképpen az igazgató vagy intézkedő állam (Maßnahmenstaat) is jogállam.

³⁵ A totális állam fogalmának reáltípus konstrukcióját illetően döntő jelentőségűek *A politikai fogalma* eredeti, 1927-ből származó szövegének kiegészítései az 1932-es második változatban. Schmitt az egyik kiegészítéssel – amely az *Állami és politikai* címmel ellátott első fejezet szövegének a módosítása és bővítése – bevezeti a gondolatmenetbe a totális állam fogalmát (vö. i. m. 16–18), a másikkal – amely 1929-es barcelonai előadásának (*A semlegesítődések és depolitizálódások fokozatai*) mintegy különálló fejezetként a szöveghez történő csatolása – az államfogalom reáltípus konstrukcióját, ezen belül a totális állam típusát hozzárendeli az európai szellem szekularizációjaként felfogott racionalizációs folyamat utolsó stádiumához (vö. i. m. 56–67). A szellem történelmi-szociológiai értelmezéséhez, a szekularizációs folyamat és az államtípusok tipológiai egymáshoz rendeléséhez lásd Cs. Kiss 2002, 252–279.

ségszerű strukturális következménye; a demokratizálódási folyamat³⁶ eredményeként potenciálisan minden, ami társadalmi, az politikai, és minden, ami állami, az társadalmi. Schmitt ezen a ponton Rudolf Smend „legmodernebb német államtanként” méltatótt, az organikus államtani hagyományt új teoretikus szintre emelő integráció-elméletére hivatkozik (SMEND 1968; SMEND 2003, 183–223), s ennek nézőpontjából értelmezi a társadalom és állam viszonyának szerkezetváltozását: „Az állam most a társadalom »önszerveződése«. Miközben a XIX. század német polgársága a fennálló állami rendbe integrálódott és a monarchikus intézmények jelentették azt a szilárd keretet, amely magába fogadta az új szociális elemeket, jelenleg a társadalom erőire hárul a feladat, hogy önmagukat állammá integrálják. Már nem a fennálló államba integrálódnak, hanem magát az államot integrálják.” (SCHMITT 1930, 20–21.)³⁷ Vagy ugyanez a tényállás egy másik megfogalmazásban: „Az állam most, mint mondják, a társadalom önszerveződése, s az a kérdés, hogy az önmagát szervező társadalom hogyan tesz szert egységre, és hogy az egység valóban az önszerveződés eredménye-e.” (SCHMITT 1931, 84.)

A liberális állam korszakával szemben döntő, a korabeli szociológia által pontosan megfigyelt változás egyfelől tehát a „társadalom önszerveződése”, amely mindenképp előtt abban nyilvánult meg, hogy a hagyományos politikai pártok szervezeti és szellemi értelemben totális képződményekké alakultak,³⁸ másfelől az állam intervenciója a társadalom tárgyi területei, elsősorban a gazdaság irányában, ami érvénytelenítette „az állammentes (nem-politikai) gazdaság és a gazdaságmentes állam axiómáját” (SCHMITT 2002, 18). A politikai totálissá válása a politikai hatalom szétagulódásának (pluralizálódás) és összpontosulásának (intervenció) egyidejű folyamata, amelynek eredményeként az államból kivált s vele szemben – mintegy a szekularizáció (funkcionális differenciálódás) utolsó fejleményként – önállósult a nem-állami politika területe.

Bár a szociológia kielégítően leírta a modern politikai pártok struktúrájának és funkciójának megváltozását, Schmitt szerint Németországban „még mindig nem vagy már nem tudott, hogy az állam és alkotmány megváltozik, ha a pártok [...] szilárd képződményekké válnak”.³⁹ Az abszolút államot felváltó liberális állam korszakának ún. véleménypártjai még tisztán parlamenti pártokként az államon belül szerveződtek, következképpen a társadalom politikai potenciálja a parlament és a végrehajtó hatalom erőterébe transzformálódott, azaz az államszervezetben összpontosult, s ennek megfelelően az állam mintegy felülről integrálta a társadalmat. Ezt a struktúrát, amelyet a német államtan, Hegelt követve, az állam univerzalizálásának formulájával írt le (i. m. 13),

³⁶ Schmitt a demokrácia fogalmát az azonosság-elv (uralkodó/alávetett, vezető/vezetett, kormányzó/kormányzott stb.) szoros értelmezése alapján konstruálja meg, s ezzel indokolja a liberalizmus és demokrácia antitézisé, amely saját demokrácia-konstrukciójának alapjául szolgál. Az antitézis igazolásához a német szociológia két alapítójának, Max Webernek és Ferdinand Tönniesnek a helyzetelmzéseire hivatkozik. „Egyébként egy olyan szakértő, mint Max Weber, természetesen éppúgy tudatában volt a liberalizmus és demokrácia ellentmondásosságának, mint a parlamentarizmus és demokrácia ellentétének, amelyekről azt mondta, hogy »éppenséggel messze vannak attól, hogy azonosak«, legyenek.” (Vö. SCHMITT 1930, 33.)

³⁷ E tanulmány gondolatmenetét ismétli meg és foglalja össze sűrített formában *A politikai fogalma* második változatában, amikor azt vizsgálja, hogy a struktúráváltozásra a német államelmélet szemantikailag hogyan reagált, azaz Hegel „univerzális”, a társadalomtól minőségileg megkülönböztetett államának fogalmától milyen teoretikus lépésekben jutott el a társadalommal azonossá váló totális államhoz. Ennek szellemében írja, hogy „A jelenlegi politikai helyzet megköveteli az integráció-fogalommal megragadott totális államot.” (SCHMITT 2002, 18.)

³⁸ Ehhez átfogóan lásd MANNHEIM 1996.

³⁹ Schmitt a pártstruktúra átalakulásával kapcsolatban a megértő szociológiára hivatkozva írja: „Max Weber állandóan és határozottan azt tanította, hogy a politikai párt lényegileg *szabad toborzáson* alapuló képződmény; számos igen jó és meggyőző ábrázolás ellenére Németországban még mindig nem vagy többé már nem tudott, hogy az állam és az alkotmány megváltozik, ha a pártok mint ilyenek megszűnnek létezni és szilárd képződményekké válnak.” (SCHMITT 1930, 33.)

nevezi Schmitt „parlamentari pártállamnak”. A társadalom állam általi integrációjának intézményes keretében még nem vált problematikussá a politikai monopóliumával való rendelkezés, így a politikai fogalmát magától értetődően kapcsolhatták az államhoz. A totális pártok és totális világnézetek megjelenésével azonban az állam elveszítette felsőbbbőségét, társadalommal szembeni semlegességét, és a már jelzett értelemben totálissá vált. Schmitt szerint az új helyzet már csak a politika önálló – az állam és a párt megkülönböztetéséhez igazodva intézményesülő – tárgyi területének nézőpontjából értelmezhető. Lényegében ez a döntő strukturális tényállás, ami, jóllehet a szociológia számára magától értetődő, *A politikai fogalmának értelmezői* számára egyáltalán nem az, s így nem véletlen, hogy emiatt homályban marad a politikai (das Politische) és a politika (die Politik) közötti különbség, valamint összekapcsolódásuk, illetve egységük értelme, amelyet Schmitt az állam politikai fogalmaként fejtett ki.⁴⁰

A TULAJDONKÉPPENI TOTÁLIS ÁLLAM

A politikai fogalmát követő tanulmányokban a totális állam fogalmának jelentése fokozatosan univerzálissá válik, és magának az államnak a lényegét kifejező szubsztanciális formaként jelenik meg. Ebben a vonatkozásban mértékadó *A totális állam továbbfejlődése Németországban* című írás, amelyben Schmitt világosan kifejti, hogy a weimari korszak liberális parlamentáris demokráciája már maga is totális állam, de nem tulajdonképpeni értelemben. „A totális állam létezik [...] A totális állam formulája mögött tehát az a helyes felismerés rejtőzik, hogy a mai állam roppant intenzitású új hatalmi eszközökkel és lehetőségekkel rendelkezik, melyek horderejének végső jelentőségét és következményeinek hatását egyelőre aligha sejtjük, mert szókinszünk és képzeletvilágunk még mélyen a XIX. században gyökerezik. Ebben az értelemben a totális állam egyidejűleg különlegesen erős állam. Totális a minőség és az energia értelmében, úgy, ahogyan a fasiszta állam *stato totalitario*nak nevezi magát, amivel mindenekelőtt azt akarja kifejezni, hogy az új hatalmi eszközök kizárólag az államhoz tartoznak és az állam hatalmának fokozását szolgálják. Egy ilyen állam semmiféleképp nem engedi, hogy az államon belül államellenes, államot korlátozó vagy államot szétforgácsoló erők keletkezzenek. Nem gondol arra, hogy az új hatalmi eszközöket kiszolgáltatassa saját ellenségeinek és pusztítóinak, hogy hatalmát bármiféle jelszóra – liberalizmusra, jogállamra vagy ahogyan nevezni akarják – hivatkozva aláásni engedje. Egy ilyen állam képes különbséget tenni barát és ellenség között. Ebben az értelemben, mint mondtuk, *minden valódi állam totális állam*; mint a földi világ *societas perfecta*ja az volt *minden korban*; az államelmélet művelői régóta tudják, hogy a politikai a totálit jelenti, és újak csupán az új technikai eszközök számítanak, melyek politikai hatásait tisztázni kell a magunk számára.” (SCHMITT 2002c, 222–223. – Kiemelés: Cs. K. L.) Eszerint az állam akkor „valódi”, ha valamely nép mértékadó politikai egységének egzisztenciaformájaként, a hatalmi eszközöket koncentrálnak rendelkezik a politikai monopóliumával (SCHMITT 2002, 22, 25–30), s ezáltal képes minőségi értelemben kifejleszteni totalitását.

A weimari Németország totális államának alapvető jellemzője ezzel szemben, hogy „megkülönböztetés nélkül rátelepszik minden tárgyterületre, az emberi létezés minden szférájára, amely egyáltalán nem ismer már állammentes szférát, mert már egy-

⁴⁰ Az államot mint történelmi individuumot – Schmitt esetében a német államot – a két tipológia együttes alkalmazásával lehet azonosítani és leírni, egyfelől fejlődéstörténeti-szociológiai (reáltípus), másfelől intézményi nézőpontból (ideáltípus).

általán nem képes különbséget tenni. Ez az állam tisztán *mennyiségi* értelemben totális, a pusztá terjedelem, nem pedig az intenzitás és a politikai energia értelmében.” (Uo.) Schmitt diagnózisa szerint a weimari demokrácia pluralista pártállama, nem tudván ellenállni a totális pártok rohamának, relativizálta és feloldotta a társadalom politikai egységét, a politikai monopóliumával való rendelkezést kiszolgáltatta a totális pártok versengésének, s ennek következtében – ellentétben a nyugati világ imperialista rendszereinek sikeres pluralista pártállamaival, különös tekintettel a brit világbirodalomra – az állam totalitását csupán mennyiségi értelemben fejlesztette ki. Ebben az értelemben, mondja Schmitt, „egyáltalán nincs totális államunk, hanem csupán a totális pártok sokaságával rendelkezünk, amelyek közül mindegyik megkísérli önmagában megvalósítani a totalitást, mindegyik szeretné tagjait totálisan magához láncolni és az embereket a bölcsőtől a koporsóig, az óvodától a tornaegyleteken és tekeklubokon keresztül egészen a temetkezési és hamvasztási egyesületekig elkísérni, mindegyik a párt közvetítésével szeretné követőinek a helyes világnézetet, a helyes államformát, a helyes gazdasági rendszert, a társas érintkezés helyes módját felkínálni és ezáltal a nép egész életét politizálni, s a német nép politikai egységét felparcellázni [...] A totális politizálódás kényszere elkerülhetetlennek tűnik. Ez alól egyetlen pártszervezet sem vonhatja ki magát. A kíméletlen totális pártok határozzák meg a típust [...] Több ilyen – a parlamenten keresztül vezető úton az államot uraló és, amíg a dolgok pluralisztikus mederben folynak, azt kompromisszumaik tárgyává tevő – totális képződmény egymásmellettsége az oka az állam említett különös mennyiségi kiterjedésének. Az egyik oldalon az állam és kormánya, a másik oldalon az állampolgárok tömege közé ma több totális párt igen szilárdan és bonyolult módon szervezett pluralisztikus egymásmellettsége furakodott be és alkalmazza a politika monopóliumát (das Monopol der Politik), minden monopóliumok legbámulatraméltóbbikát.⁴¹ Minden politikai akarat, az érdekek államakarattá történő minden átalakítása, melynek magától értetődően léteznie kell, rá van utalva a pártakaron keresztül vezető útra. Az aktivista pártok politikai monopóliumának való behódolás kényszere, melynek ma Németországban minden életterület és minden nagyobb embercsoport alá van vetve, a Weimari Alkotmány valamenynyit intézményét megváltoztatja és meghamisítja. Minden gazdasági monopóliumnál fontosabb azon erős politikai szervezetek sorának e politikai monopóliuma, amelyek a kormányt csak azzal a feltétellel tűrik meg, hogy az állam a kizsákmányolási objektumuk marad.” (I. m. 224–225.)

A totális pártok által az államtól elbitorolt és relativizált politikai monopólium saját ellentétébe fordítja és karikatúrává teszi a liberális parlamentáris demokráciát. „A Weimari Alkotmány demokratikus rendszerére úgy nehezedik rá egy ilyen parlament a maga egyidejűleg hatalomra képtelen és hatalmat romboló negativitásával, mint a testileg és szellemileg beteg monarcha a monarchia intézményeire és fennállására [...] az alkotmányos intézmények ingataggá váltak és teljesen elveszítették ere-

⁴¹ A szövegnek ezen a pontján Schmitt a politika, és nem a politikai monopóliumról (das Monopol der Politik) beszél. E formulával arra a folyamatra utal, ahogyan a totális pártok megkísérlik kisajátítani a társadalmi érdekek államakarattá történő átalakításának esélyeit, vagyis a monopólium kifejezés a politikai rendszeren belüli problematikára vonatkozik s így azon belül értelmezendő. (Vö. i. m. 225–226.) Ettől különbözik az állam strukturális és fogalmi ismervét jelentő politikai monopóliuma (das Monopol des Politischen), amely a barát vagy ellenség kérdésében való döntés kizárólagos kompetenciáját jelenti, és a szuverenitás fogalmának politikai dimenzióját nyitja meg. Bár Schmitt a politika és a politikai monopóliuma közötti megkülönböztetést fogalmilag nem dolgozta ki, a kettő nyilvánvalóan összefügg: a politikai akaratképzés egy párt általi monopolizálása lehetővé teszi a politikai monopóliumának az elbitorlását, és fordítva, úgy ahogyan az a nemzetiszocialista hatalomátvétel során megtörtént.

deti értelmüket, minden legális hatáskör, még az értelmezési lehetőségek és érvek is instrumentalizálódtak és átalakultak minden párt minden másik ellen s minden párt állam és kormány ellen folytatott harcának taktikai eszközeivé. Ha az eddigiekben a Weimari Alkotmány rendjének egyik utolsó oszlopa, a birodalmi elnök és pluralizmus előtti időkből származó autoritása nem állt volna helyt, akkor valószínűleg már minden láthatóságban és külsődleges megjelenésben a káosz uralkodna, és még a rend látszata is elenyészett volna.” (I. m. 225–226.)

*

A német állam totalitását minőségi értelemben a liberáldemokratikus sok pártállamot leváltó nemzetiszocialista egypártállam és annak vezér-demokratikus legitimációja teremtette meg; a nemzetiszocialista egypártállamban a politikai monopóliumával való rendelkezés ténylegesen már nem az állam, hanem a mozgalmat személyében karizmatikusan reprezentáló vezér és pártja kezében összpontosult. Mint azt *Staat, Bewegung, Volk* című programatikus írása tanúsítja (SCHMITT 1933), Schmitt a totális állam elméletét ambiciózusan hozzáigazította az új forradalmi helyzethez,⁴² amelyet a weimari korszak szükségszerű végkifejleteként, egy új, forradalmi korszak születéseként értelmezett. „A weimari alkotmány nem érvényes többé.” (I. m. 5.) Az 1933. március 24-én elfogadott felhatalmazási törvény (Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich) „az új Németország ideiglenes alkotmánya”, amely a népszavazásról szóló 1933. július 14-i törvénnyel megteremti a szükséges átmeneti alkotmányjogi alapot az új állam számára (i. m. 6–8). A politikai egység a liberáldemokratikus állam duális szerkezetével szemben az állam, a mozgalom és a nép dialektikus hármasságából épül fel. „A három szó – állam, mozgalom, nép – *mindegyike* használható a politikai egység *egésze* számára. Egyidejűleg azonban ennek az egésznek *egy különös oldala* és *specifikus elemét* is megjelöli. Így az államot szűkebb értelemben mint a *politikai-statikus* részt, a mozgalmat mint *politikai-dinamikus* elemet, a népet pedig mint a politikai döntések oltalmában és árnyékában felépülő *nem-politikai* elemet lehet szemlélni.” Ennek megfelelően a mértékadó politikai egység mint dialektikus egész három rendszorozatból – állami hatóságok rendszere és hivatalnokság, az államot és népet hordozó párt, a népi öngazgatás autonóm területe – épül fel, melynek dinamikus központja és akciócentruma a párt. Ez a struktúra világossá teszi Schmitt szerint, hogy: „A politikai ma már nem határozható meg az állam felől, hanem az államot kell a politikai felől meghatározni.” (I. m. 15.) Vagy az *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* záró gondolataként összefoglalóan megfogalmazva: „A jelen állama többé már nem kéttagúan van felosztva állam és társadalom között, hanem az állam, mozgalom, nép három rendszorozatában (Ordnungsreihe) épül fel. Az állam mint különös rendszorozat a politikai egységen belül már nem rendelkezik a politikai monopóliumával, hanem csak a mozgalom vezérének a szerve.” (SCHMITT 1934, 66–67.) Ennek alapján egyértelmű, hogy a legális forradalomként értelmezett helyzet szükségleteihez igazodva „dialektikusan” átalakított állam- és alkotmányelmélettel Schmitt nem egyszerűen a totális állam elméletét tette pontosabbá, mint azt Reinhard Mehring hangsúlyozza,⁴³

⁴² A „vezértanács” létrehozására irányuló javaslatával például világosan megfogalmazta azon ambícióját, hogy – mint Mehring írja – „a vezér vezére” legyen. (Vö. MEHRING 2009, 342.)

⁴³ Reinhard Mehring szerint ez a programatikus írás több ponton pontosabbá teszi „a totális államról alkotott képet” (MEHRING 2009, 343).

hanem lényegében feladta annak konstitutív előfeltevését, mivel a totalitárius rendszerben már nem az állam a lényegi és mértékadó politikai egység egzisztenciaformája, hanem az „államot és népet hordozó” párt. A politikai egység pártközpontú elméletének kifejtésével Schmitt a totalitarizmus belső megfigyelőjévé és igazolójává vált. Ebben az értelemben a totalitarizmus jelenti a politikai államfogalom konstrukciójának végső pontját, hiszen ettől kezdve már nem lehet „az államot a politikai egység modelljeként előfeltételezni”. A modern állam minőségi értelemben felfogott totalitásának egypártállamként történő kiteljesedése a politika (die Politik) központi területté válását és a technikai korszakba hanyatlott modernitás megmentését jelentette Schmitt számára. A politikai teológia nézőpontjából a technikai korszakba hanyatlott modernitás és annak strukturális leképeződése a weimari parlamentáris demokráciában Németország számára végső döntést igénylő válsághelyzetként jelent meg, és ennek megfelelően a németiségnek döntenie kellett: legalitás vagy legitimitás, birodalmi elnök vagy vezér, parlamentáris demokrácia vagy vezérdemokrácia, liberális demokratikus jogállam mint pluralista pártállam, melynek joga parlamenti törvényhozáson alapul vagy nemzetiszocialista demokratikus jogállam mint egypártállam, melynek joga karizmatikus jogkinyilatkoztatásán alapul. Schmitt, bár észrevehető fenntartásokkal,⁴⁴ de együtt döntött a mozgalommá vált németiséggel, és a nemzetiszocialista uralom állam- és alkotmányelméleti igazolásával lényegében önkezével vetett véget az európai „államiság korának” (SCHMITT 2002, 8).⁴⁵

⁴⁴ Pethő Sándor hangsúlyozza, hogy Schmitt két teoretikusan leginkább hírhedtté vált írásának (*Staat, Bewegung, Volk, A Führer oltalmazza a jogot*) minden lényeges megállapítása „konstatív jellegű, azaz a ténylegesen előállított alkotmányos helyzetet rögzítik anélkül, hogy »ajánlásokat« tartalmaznának a politikai hatalom képviselői számára”. Ezen túlmenően a „Führer hatalmának korlátozására vonatkozó igényét is megfogalmazza ebben a szervilis behódolást sejtető írásában [...] Az a viszony tehát, amit a bírálók jelentős része egyértelmű behódolásként igyekszik feltüntetni, valójában a behódolás és ellenállás bonyolult dialektikája.” (PETHŐ 1993, 229–231.) Többek között ezért is nem véletlen, hogy Schmitt 1936-ban kegyvesztett lett, és minden tisztségétől megfosztották, csak a porosz államtanácsosi címet tarthatta meg. (Vö. I. m. 231–232.) Mindehhez a tudományos tárgyszerűség érdekében illendő hozzáfűzni, hogy Pethő értelmezése a magyar Schmitt-recepcióban fordulópontot jelentő könyvének megjelenése óta eltelt időszak nemzetközi Schmitt-kutatásában (vö. KOENEN 1995, LINDER 2008, MEHRING 2009), a már szinte korlátlanul hozzáférhető történeti forrásanyag sokszempontú feldolgozása alapján, minden vonatkozásban megerősítést nyert.

⁴⁵ A problémához és Schmitt teoretikus döntésének kontextusához lásd MEHRING 2009, 304–435; Cs. Kiss 2010b, 113–115.

IRODALOM

- ARENDE, Hannah 1992. *A totalitarizmus gyökerei*. Ford.: Berényi Gábor, Braun Róbert, Erős Ferenc, Módos Magda, Seres Iván. Budapest: Európa.
- ARON, Raymond 2002. *Demokrácia és totalitarizmus*. Ford.: Kende Péter. Budapest: L'Harmattan.
- BAYER József 1998. *A politikai gondolkodás története*. Budapest: Osiris.
- BIHARI Mihály 2005. *Magyar politika 1944–2004. Politikai és hatalmi viszonyok*. Budapest: Osiris.
- BÓDIG Mátyás – GYÖRFI Tamás (szerk.) 2002. *Államelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei. II. Alapelvek és alapintézmények*. Miskolc: Prudencia Iuris.
- BUCHHEIM, Hans 1964. *Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale*. München: Kösel.
- CS. KISS Lajos 1997. Totalitárius uralom – totális állam. In Takács Péter (szerk.): *Államelmélet. Előadások az államelmélet és állambölcselet köréből*. Miskolc: Bibo.
- CS. KISS Lajos 2002. Egy keresztény Epimétheusz. In Schmitt 2002, 241–286.
- CS. KISS Lajos 2003. A tudásszociológia eszméje és hivatása. In Gellériné Lázár Márta – Karádi Éva – Cs. Kiss Lajos (vál.): *Mannheim tanulmányok*. Budapest: Napvilág, 160–161.
- CS. KISS Lajos 2004. A filozófia és szociológia kompetenciavitája – a tudásszociológia metafizikai teljesítménye. *Világosság* 1, 49–76.
- CS. KISS LAJOS – FÁBRI GYÖRGY (szerk.) 2003, Carl Schmitt-ről. *Világosság*, 7–8, 21–118.
- CS. KISS Lajos 2004a. *A jogtudomány eszméje és hivatása*. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- CS. KISS Lajos (szerk.) 2004b. *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Budapest: Gondolat.
- CS. KISS Lajos 2004c. Előszó. Bevezetés. Carl Schmitt jelentősége. Találkozások Carl Schmitt-tel. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Budapest: Gondolat, 7–143.
- CS. KISS Lajos 2009. Niklas Luhmann politikai államfogalma. In Pethő László – Karácsony András (szerk.): *Identitások – Identitáten. A 75 éves Bangó Jenő köszöntése – Festschrift Bangó Jenő zum 75. Lebensjahr*. Jászberény: Jászsági Évkönyv Alapítvány, 137–158.
- CS. KISS Lajos 2010. *A megértő szociológia államelmélete*. Budapest. Kézirat.
- CS. KISS Lajos 2010a. A szociológiai rendszerelmélet államfelfogása. *Jog–Állam–Politika* 3, 3–34.
- CS. KISS Lajos 2010b. Totális állam és totalitarizmus. In Bihari Mihály – Patyi András (szerk.): *Ünnepi kötet Szalay Gyula tiszteletére, 65. születésnapjára*. Győr: Széchenyi István Egyetem, 98–116.
- FISICHELLA, Domenico 1994. *A politikatudomány alapvonalai. Fogalmak – problémák – elméletek*. Ford.: Soltész Erzsébet. Miskolc: IC(P) HOLDING Rt.
- FLECK Zoltán 2001. *Jogszolgáltató mechanizmusok az államszocializmusban. Totalitarizmus-elméletek és a magyarországi szocializmus*. Budapest: Napvilág.
- FRÄNKEL, Ernst 1974. *Der Doppelstaat*. Frankfurt am Main – Köln: Europäische Verlagsanstalt.
- GEDŐ Éva 2004. *Schmitt decizionista politika-filozófiája*. Budapest. Kézirat.
- GERÉBY György 2009. *Isten és birodalom. Politikai teológia*. Budapest: Akadémiai.
- GERÉBY György 2009a. Carl Schmitt teológiája. In GERÉBY 2009, 157–193.
- GROH, Ruth 1998. *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KISS Lajos András 2009. Vázlatok az ellenállásra – politikafilozófiai töredékek. In uő: *Haladás-paradoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Budapest: Liget, 9–22.
- KOENEN, Andreas 1995. *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.
- HELLER Ágnes 1993. A „politikai” fogalmának újragondolása. *Politikatudományi Szemle*, 1993/2.
- LILLA, Mark 2005. *A zabolátlan értelem*. Ford.: Zsélyi Ferenc. Budapest: Európa.
- LINDER, Christian 2008. *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitts Land*. Berlin: Matthes & Seitz.
- LUHMANN, Niklas 1984/2009. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Magyarul: *Szociális rendszerek. Egy általános elmélet alapvonalai*. Ford.: Brunczel Balázs, Kiss Lajos András. Budapest: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat, 2009.
- MANNHEIM, Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Ford.: Mezei I. György. Budapest: Atlantisz.

- MARCUSE, Herbert 1934. Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *Zeitschrift für Sozialforschung* 3, 161–194.
- MARCUSE, Herbert 1982. *Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*. Ford.: Dezsényi Katalin, Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat.
- MEHRING, Reinhard 2009. *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. München: Verlag C. H. Beck.
- MEIER, Heinrich 1988. *Carl Schmitt und Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- MEIER, Heinrich 1994. *Die Lehre Carl Schmitt – Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- MEIER, Heinrich 2006. *Was ist Politische Theologie?* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- MILLER, David (szerk.) 1995. *Politikai filozófiák enciklopédiája*. Budapest: Kossuth.
- NEUMANN, Franz 1977. *Behemoth (1924/44)*. Frankfurt am Main: Europäische Verlags-Anstalt.
- ORMOS Mária 2008. *Németország története a 20. században*. Budapest: Rubicon-Ház Bt.
- PETHŐ Sándor 1993. *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- REINHARD, Wolfgang 1999. *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- SARTORI, Giovanni 1999. *Demokrácia*. Ford.: Soltész Erzsébet. Budapest: Osiris.
- SCHMITT, Carl 1928. Der Begriff des Politischen. In *Politische Wissenschaft. Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin und des Instituts für Auswärtige Politik in Hamburg. Heft 5: Probleme der Demokratie*. Berlin – Grunewald: Dr. Walter Rothschild, 1–34.
- SCHMITT, Carl 1928a. *Verfassungslehre*. München – Leipzig: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1930. *Hugo Preuss und die deutsche Staatslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- SCHMITT, Carl 1931. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- SCHMITT, Carl 1933. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- SCHMITT, Carl 1934. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- SCHMITT, Carl 1935. Die Verfassung der Freiheit. *Deutschen Juristen-Zeitung* 19, 1133–1135.
- SCHMITT, Carl 1936. Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. *Deutschen Juristen-Zeitung* 20, 1193–1199.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politika teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford., vál., szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- SCHMITT, Carl 2002a. A fordulat a totális állam felé. In SCHMITT 2002, 210–221.
- SCHMITT, Carl 2002b. A Führer oltalmazza a jogot. In SCHMITT 2002, 227–231.
- SCHMITT, Carl 2002c. A totális állam továbbfejlődése Németországban. In SCHMITT 2002, 221–226.
- SCHMITT, Carl 2006. *Legálitás és legitimitás*. Ford.: Muliczka Katalin, Füzesi Péter, Holczer Márton, Szabó Béla. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- SCRUTON, Robert 1995. Totalitarizmus és joguralom. In TAKÁCS 1995, 101–108.
- SMEND, Rudolf 1968. Verfassung und Verfassungsrecht. In Rudolf Smend: *Verfassungsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SMEND, Rudolf 2003. Az állam mint integráció. Ford.: Cserne Péter. In TAKÁCS 2003, 183–223.
- TAKÁCS Péter (szerk.) 1995. *Joguralom és jogállam*. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- TAKÁCS Péter (szerk.) 2003. *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Budapest: Szent István Társulat.
- TAKÁCS Péter (szerk.) 2007. *Államelmélet I*. Budapest: Szent István Társulat.
- TAKÁCS Péter 2007a. Bevezető: A modern állam. In TAKÁCS 2007, 123–124.
- TAKÁCS Péter (szerk.) 2009. *Államelmélet II*. Budapest. Kézirat.

Ludassy Mária


[Vissza a tartalomhoz](#)

A francia kapcsolat

Carl Schmitt, Joseph de Maistre és Louis de Bonald*

Nem mernék saját Carl Schmitt interpretációra vetemedni, ezért csupán azon francia forrásvidékre merészkedek, amelyet maga Carl Schmitt nevezett meg, illetve bírált, mint a politikai schmitti definíciójával szemben álló szerzőket. Azaz a francia ultramontán katolikusok, de Maistre és de Bonald szövegeivel illusztrálnám a barát-ellenség alapkategóriái eszmetörténeti előzetesét, Condorcet és Benjamin Constant katona kontra kereskedő koncepciójának bemutatásával ennek elvi elvetését, illetve a liberalizmus és a demokrácia fontos megkülönböztetésének filozófiatörténeti és történelmi előfutárai, Rousseau és Robespierre parlamentarizmus-ellenességét. Egyszóval a francia kapcsolatot szeretném felvázolni.

A leghatásosabb Joseph de Maistre *entrée*-ja az 1797-es *Considérations sur la France* lapjain: „Az ellenforradalom nem egy ellentétes forradalom, hanem a forradalom ellentéte”-fordulat világossá teszi, hogy metafizikai dimenziót tulajdonít a felvilágosodás és a forradalom, illetve a katolicizmus és a királypártiság küzdelmének, melynek félelmetességét éppen az adja, hogy politikailag egyenlő erők harcáról van szó. (Történelemtudományi szempontból ez a Gondviselés és a Sátán örök háborúja, melynek evilági kimenetele persze biztosított, csak épp időpontja bizonytalan.) „A reakciónak egyenlő erejűnek kell lennie az akcióval [...] Ha meg akarjuk jósolni a francia forradalom valószínű eredményét, elég, ha megvizsgáljuk annak alapelveit: minden frakcióját az általános kereszténység lealázásának és a monarchiák megdöntésének vágya egyesítette, ebből következik, hogy erőfeszítéseik eredménye nem lehet más, mint a kereszténység európai megújódása és a monarchikus eszme megerősödése.” (MAISTRE 2009, III. fejezet.)

Ehhez azonban az „isteni célokat szolgáló szent háború” vérözönén keresztül juthatunk el, s a cél elérésének legfőbb akadálya nem a jakobinus terror vagy Napóleon világhódító vágya, hanem az igazi ellenség: a felvilágosodás filozófiájának humanizmusa és pacifizmusa. „Ne adjuk át magunkat Condorcet álmainak, a forradalom számára oly kedves képzelgéseknek az eljövendő korok örök békéjéről. Ez a filozófus az életét arra áldozta, hogy jámbor prédikációival nemzedékünk szerencsétlenségét készítse elő, miközben unokáinknak botorul végtelen tökéletesedést ígér.” (Uo.) A filantróp filozófussal ellentétben az őt halálra ítéelő Robespierre „örögi zsenije” megmentette Franciaországot, a köztársaság egységének és oszthatatlanságának megővésével az eljövendő királyság számára őrizte meg a pacifista eszmék által kiszolgáltatottá tett földet. „Uralma jaj a franciáknak, de üdv Franciaországnak”, sőt ez a jaj (a terror) maga az üdv, ahogy a Comité de Salut Public, azaz a Közüdv Bizottsága szónokaként hirdette: „Franciaországban csak két párt van: a nép és a nép ellenségei”.

* A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán rendezett „Kortársunk-e Carl Schmitt?” című konferencia keretében elhangzott előadás leírata.

Értelemszerűen a nép ellenségei számára nem adható legális ellenzéki státusz (azaz parlamentáris keretek között a hatalomátvétel lehetősége), csak az örök szembenállás és a leszámolás logikája.

Ez utóbbi logikát a „fehér jakobinizmus” oldalán de Maistre képviseli a legkövetkezetesebben: „XVI. Lajos minden csepp véréért vérfolyammal fognak fizetni a franciák, ha kell, négy millió francia fog a fejével fizetni a vallás- és társadalomellenes forradalom össznemzeti bűnéért, melyet királygyilkossággal koronáztak meg” – írja. (Ez a négy millió fej valamiféle obcesszió lehet, mert Marat ugyanennyit követelt az *Ami du Peuple* lapjain, csak nem ugyanazokét.) „A királygyilkos nemzet holokausztját” (sic!) vizionáló de Maistre ezután nemzetközi szintre viszi át a barát/ellenség dichotómia következményeit. Miként e meghaladhatatlan megosztottság által meghatározott „társadalom talpköve a hóhér”, ahogy a Szentpétervári estékben olvashatjuk (MAISTRE 2006), szükségképpen a szemben álló nemzetek természetes állapota a háború, mégpedig a humanizáló nemzetközi jogot nem ismerő isteni erőszak formájában. „A világ-mindenség szent erőszakkal van tele, ám minket elkényeztetett a modern filozófia, mely azt prédikálja, hogy az emberi természet jó és a természeti világban minden jól van.” Az eredendő bűnt tagadó eredendően jó emberi természet filozófiai fikciójából kiindulva születnek a forradalom emberjogi deklarációi, melyek egyetemessége Carl Schmitthez hasonlóan de Maistre számára is botránykő. „Az 1795-ös alkotmány, mint minden megelőző, az ember száma alkottatott. Márpedig olyan, hogy ember, sehol nem létezik a világon. Láttam életemben franciákat és németeket, olaszokat és oroszokat – Montesquieu-nek hála, még azt is tudom, hogy *lehet valaki perzsa*, de ami az embert illeti, esküszöm, hogy egész életemben eggyel sem találkoztam.” (MAISTRE 2009, VI. fejezet.)

Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatával áll szemben de Maistre történelemteológiaiájában a háború divinációja: „A háború isteni önmagában, mivel egyetemes világtörvény. A háború isteni következményeit illetően, melyek mind emberfölköttiek. A háború isteni ama misztikus dicsfény folytán, mely övezi, azon nem kevésbé megmagyarázhatatlan vonzerő folytán, melyet fajunkra gyakorol. A háború isteni minden megnyilvánulásában, melyek természetfölköttiek. A háború isteni, mert eredményei meghaladják az emberi értelem felfogóképességét (Szentpétervári esték, VII. párbeszéd (MAISTRE 2006) Ennek az egyszerre emberfeletti és szubhumán erőnek (de Maistre szinte szadisztikus kéjjel írja le a háborús öldöklések elállatiasító hatásait) a demisztifikálására, „varázstalanítására” törekszik Benjamin Constant, aki a Schmitt által is idézett *A hódítás szelleméről* című művében nemcsak azt számítja ki, hogy a modern korban a győztes háború is tiszta ráfizetés, ezért a kereskedő szükségképpen legyőzi a racionális kalkulációra képtelen katonát, de embertelenként és esztelenként elveti a háborús logikát a belpolitikába átmentő „hódító szellemet, mely a nézetek egyöntetűségét éppoly elengedhetetlennek tartja, mint a csapatok egyenruháját, mely az ellenvéleményt rendbontásnak tartja, az érvelést lázadásnak, a bíróságot haditörvényszéknek, a bírót utasítható katonának, a vádlottat ellenségnek, az ítélelhozatalt ütközetnek” (CONSTANT 2003 VI. fejezet).

De Maistre éppen ezt, az ellenzékkal ellenséggként, a „másként gondolkodókkal” lázadókként leszámolni vágyó logikát képviseli: „A liberálisok a halálbüntetés ellen kiáltoznak. Merjük végre kimondani a kemény igazságot: hogyha a jók tartoznak az életük feláldozásával a társadalomnak, a rosszak életét még inkább megköveteli az állam biztonsága. A vallás, mondjátok Ti, hitetlenek, megbocsátást prédikál az embereknek.

Meglehet, de ezen a világon a büntetés az előbbre való, s bár a Megváltó megbocsátott hóhérainak, az Atya sohasem fogadta el ezt a kegyelmet, sőt kiterjesztette a büntetést egy egész népre, mely vezető és föld nélkül, templom és oltár nélkül bolyongva mindenüvé magával vonzolja az őt sújtó isteni átok terhét.” (MAISTRE 2010) Itt még csak középkorias antijudaizmus formájában jelentkezik az ellenségkép, ám hamarosan megjelenik a modern politikai antiszemitizmus témája: „Olvastam egy nagyon fontos, nagyon titkos iratot arról a szerepről, melyet a zsidók játszottak a francia forradalomban, arról a világméretű összeesküvésről, melyet a szabadkőművesekkel együtt szőttek a pápai hatalom és a Bourbon-ház megsemmisítésére.” (Levél De Costa márkinőnek, 1794 május)

Ezen ellenséggel szemben immár kevés a kereszténység karitását is magában foglaló fellépése. de Maistre-ről ugyan először a liberális Lamartine írta le a „katolikus, de nem keresztény” fordulatot, ám a *Szentpétervári esték, a Levél a spanyol inkvizícióról és főként A pápáról* (MAISTRE 2001) szerzője egyre inkább megfelel ennek a jellemzésnek. Nemcsak a keresztény karitás, a krisztusi megbocsátás szelleme szorul háttérbe, de a kereszténység teológiai tartalma, a keresztény dogmatika is másodlagosnak minősül a vitát egyszer s mindenkorra kizáró csalthatalansági posztulátum kifejtése során. „A csalthatalanság a szellemi rendben és a szuverenitás a világi rendben két tökéletesen egyjelentésű szó. Mindkettő azt a legfelső hatalmat fejezi ki, mely mindenki másan uralkodik, melyből minden más hatalom származik, amely kormányoz és nem kormányoztatik, amely ítél, de nem ítéltetik.” Bacon és Locke, Descartes és Spinoza hadat üzent a tévedhetetlen tekintély hatalmának, és meghirdette a szabad vita és a vallási tolerancia világát, a lelkiismereti szabadság destruktív elvét. A bomlasztó bíráló, a végeláthatatlan viták korszakát csak úgy lehet lezárni, ha a tévedhetetlenség tézisének hatalmi szükségszerűségként és nem kontingens dogmaként posztuláljuk: „Ha ateista lennék és szuverén uralkodó, törvényt hoznék, mely csalthatalannak nyilvánítja a pápát, hogy államom rendjét és békéjét biztosítsam [...] Minden igazi államférfi tökéletesen meg fog érteni engem, ha azt mondom, nem egyszerűen arról van szó, hogy a Szentatya csalthatalan, hanem hogy csalthatalannak kell lennie.” Ezért van, hogy „a katolikus számára a hierarchia fontosabb, mint a dogma”: dogmatikai kérdésekben mindig kiújulhat a vita, de ha a hierarchia meghatározza, hogy ki az eretnek – ahogy a politikai azt, hogy ki az ellenség –, akkor minden további kérdés, kritika kizárt, ellenkező esetben magunk is ebbe a kategóriába kerülünk.

Ha Arisztotelész szerint a kíváncsiság a filozófia kezdete, akkor de Bonald az, aki a kíváncsiság kiirtásával akar véget vetni a „filozófia századának”, s aki – de Maistre-rel ellentétben – az egyetemek irányítójaként és főcenzorként immár a „világi kar” hatalmával is bírt a végtelen viták elfojtására: „Az embert kétféle módon lehet megszabadítani a kételytől és a kritikai szellemtől: vagy fel kell világosítani minden kétes kérdésben, vagy egyszer s mindenkorra el kell fojtani a kíváncsiságát minden vitatott probléma kapcsán. Ám egyetlen embert sem lehet tökéletesen felvilágosítani minden kétes kérdésben, de minden ember kíváncsiságát tökéletesen el lehet fojtani. A kíváncsiság elfojtásának eszköze az értelem alárendelése a hitnek, s egyúttal ez a legjobb eszköz az annak, hogy az ember szenvedélyeit megzabolázzuk. Ez az alárendelődés felel meg legjobban a társadalomnak, tehát *társadalmi szükségszerűség*” – írja *A politikai és vallási hatalom* című fő művében, mely a *Considérations*-szal egyazon évben jelent meg (BONALD 1880). De Maistre vadromantikus hóhér-himnusza nélkül, de Bonald is a jó/rossz morálfilozófiáinál mélyebb, metafizikai megosztottságából kiindulva hir-

deti a Gonosszal azonosított ellenség kiiktatásáig tartó harc politikai szükségszerűségét: „Minden keresztény kormányzat elsődleges kötelezettsége, hogy biztosítsa a jók békéjét azáltal, hogy hadat üzen a rosszaknak. Az a kormányzat, mely kegyelmet gyakorol a rosszakkal szemben, a jókkal kegyetlen, mivel a jók nem szorulnak kegyelemre [...] Ha a kormányzatot megzavarják a megbocsátásról szóló hamis humanista eszmék (melyeket századunk oly szívesen istenít), s kegyesnek bizonyul a gondolati vétségekkel szemben, akkor már elkésett az ezekből fakadó társadalomellenes tettek megtorlásával.” (BONALD 1859)

Csakhogy a barát/ellenség kérlelhetetlen különbségtétele, a világtörténelemnek a jó és a rossz, a bűn és az erény metafizikai dimenziójú küzdelmeként való felfogása nem a fehér, hanem a vörös jakobinizmus szellemi terméke. Saint-Just vádbeszédeiben „Médeia-módra” megálmodott forradalmat vizionál, melybe öcsénk feldarabolása is belefér, ha a Szent Ügy úgy kívánja, Robespierre pedig a „Lajosnak meg kell halnia, hogy a Köztársaság éljen” verdiktjétől kezdve az Ellenség egyre bővülő, míg a Barát egyre szűkülő fogalmának definícióit dolgozza ki. Ahogy de Bonaldnál a keresztény társadalom ellenségei, akképpen Robespierre-nél az erényes köztársaság ellenségei nem számíthatnak kegyelemre, mert ez, mindkettőjük egybehangzó nézete szerint, „kegyetlenség lenne a jókkal szemben”. S nem számíthatnak a politikai pluralizmus, a parlamentáris váltógazdaság védelmére sem, mivel ennek megengedése azt jelentené, hogy a Rossznak, a Bűnnek adunk lehetőséget a hatalomátvételre. „A bűn és az erény intézi a föld sorsát: ez a két ellentétes erő verseng érte” – mondta Robespierre *A vallási és erkölcsi eszmékről* szóló beszédében. Angliában a bűn uralkodik, tehát ott az erény van ellenzékben, ezért ott legitim az ellenzéki párt léte, ám a „Francia Köztársaság egyedüli alapja az erkölcs. Minden ellenünk hadakozó társulás a bűnön alapszik” – ezért képtelenség a „képviselési rendszer”, mely megengedné a bűn békés hatalomátvételét. Ám az antiparlamentáris – még pontosabban: antiliberális – logika kifejtésében Robespierre csupán mestere, Jean-Jacques Rousseau hűséges tanítványának bizonyul: mestere írta le először ideális közösségként azt a barbár-törzsi társadalmat, melyben „az idegen és az ellenség szavak szinonimák” (ROUSSEAU 2007), s mely az életformabéli eltérést éppoly elképzelhetetlennek tartja, mint idegen istenek tiszteletét. A *Társadalmi Szerződés* általános akarata sem mond mást: mint Schmitt kiemeli, az érdekek és értékek olyan homogeneitását követeli meg, mely minden tradicionális, tekintélyelvű államnál totálisabb; ez a direkt demokrácia antiliberálisával túltesz az abszolút monarchiák szabadságkorlátozásán.

A konferenciakérdésre – miszerint „kortársunk-e Carl Schmitt?” – egyértelműen igennel válaszolok; én személy szerint persze közelebb állok a neokantiánus Ernst Cassirer világnézetéhez, ám el kell ismernem, hogy Rousseau antiliberális demokrácia-felfogását illetően Schmitt interpretációja meggyőzőbb, mint a marburgi mester nagyon kantiánusra vett értelmezése a *forcer d’être libre*, a szabadságra-kényszerítés kapcsán.

IRODALOM

- BONALD, Louis de 1859. Méditations politiques tirées de l'Évangile. In Louis de Bonald: *Œuvres complètes. Tome Troisième*. Paris: J-P. Migne.
- BONALD, Louis de 1880. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*. Paris: Bloud et Barral.
- CONSTANT, Benjamin 2003. *De l'esprit de conquête*. Paris: L'Archange Minotaure.
- MAISTRE, Joseph de 2001. *Du pape*. Paris: Adamant Media Corporation.
- MAISTRE, Joseph de 2006. *Les Soirées de Saint-Petersbourg*. Paris: Editions du Sandre.
- MAISTRE, Joseph de 2009. *Considérations sur la France*. Paris: BiblioBazaar.
- MAISTRE, Joseph 2010. *Lettres sur l'Inquisition espagnole*; http://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_sur_l%E2%80%99Inquisition_espagnole.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 2007. *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford.: Bakcsi Botond. Gödöllő – Máriabesnyő: Attraktor.



Kísérletek Moholy-Nagy László írásai alapján III, 1971
Silver Print, 180x240 mm

Pethő Sándor

[Vissza a tartalomhoz](#)

Kortársunk-e a Kronjurist?

Baljós dátum egy gondolkodó halálának negyed százados évfordulója. Egy apokrif, ámde nagyon hatékonyan működő kultúrtörténeti legenda szerint ugyanis minden író és minden filozófus a halála után 25 évre szellemi purgatóriumba kerül. Hiszen – mondják – legalább negyedszázadnyi csend kell az ideát maradottaknak ahhoz, hogy eldőljön: egy életmű klasszikussá érik-e, vagy végképp eltűnik a tudománytörténetnek az idő múlásával egyre kevésbé bolygatott, sebesen algásodó mélyvizeiben. Carl Schmitttel láthatóan nem ez a helyzet. Ő és öröksége itt van velünk, legelszántabb teoretikus ellenségeinek sem sikerült őt akár csak a purgatórium kapujáig üzni.

Ennek igazolására – egyszersmind az életművek súlyát bibliográfiai tételekkel mérők megnyugtatóra – csak egyetlen adatot említek. A legnagyobb német állami könyvtár állományában a Schmittre vonatkozó monográfiát, könyvrészletet jelölő jelzetek száma az 1980-as évek végétől napjainkig meghaladja az *ezret*. A tanulmányok, a fenti könyvekről szóló recenziók, a recenziókat tovább szemlésző írások, vagy az azokkal vitatkozó cikkek száma felmérhetetlen. Tudománytörténeti szempontból ez a jelenség leginkább a XX. század első felének Nietzsche-recepciójával állítható párhuzamba.

Schmitt életművét, mint minden nagy hatású életművet, szorgos kutatók, műhelyek hordják szét, építik gondolatban újjá. Egészen pontosan az történik, amire Schmitt halálának 20. évfordulóján, 2005-ben a *Le Monde*-ban Jean-François Kervégan, a Sorbonne professzora nyíltan is kiadta a jelszót: *Szolgáljátok ki magatokat Carl Schmitt írásaiból* (KERVÉGAN 2005).

Schmitt nem a purgatóriumban van. Szigorúan tudánymetria szempontból nézve biztosan velünk van, azaz minden kétséget kizáróan kortársunk. Sőt, zavarba ejtő módon: halála után negyed századdal sokkal otthonosabban mozog közöttünk, mint élete utolsó nagyjából négy évtizedében, amikor idősödve – házvezetőnője visszaemlékezései szerint – a kertjébe dobált gyalázkodó rölapokat, letartóztatási végzéseket vizionált, születésnapján pedig, provokációtól tartva, a természetbe menekült az őt köszönteni akarók elől. Tudta jól – mondta a hölgy –, hogy kik és milyen hatalmasak az ellenségei, és azt is, hogy milyen kevésbé finnyások, ha az ellene fordítható eszközök megválogatásáról van szó.

Schmitt tehát a halála óta eltelt negyed század alatt hazaérkezett a saját, még jó ideig mozgalmasnak tűnő utókorába. Ám valójában még mindig nincs benne *egészen* itthon.

Ennek *egyik* oka alighanem magában az életműben keresendő. Kézenfekvő lenne a magyarázat: a hatvan év alkotó tevékenységével való szembenézésre talán tényleg nem elegendő negyed század. Adjunk hát még újabb néhány évtizedet a kutatóknak! Addigra biztosan számítógépre kerül az utolsó mosodai számla is, pszichoanalitikus háttér rajzolható majd a vasárnapi ebédhez valókat rögzítő jegyzetlapok minden

sora mögé. Ámde Schmitt életműve, bár igen terjedelmes, valójában nem *annyira* az, hogy negyed század igen intenzív, több helyen párhuzamosan is folyó munkájával feldolgozhatatlan lenne. Élete 1945 utáni szakaszában – amint Paul Noack írja (NOACK 1996, 302) – Schmitt voltaképpen nélkülözte a tudományos kutatás elemi feltételeinek jó részét, és ez a tény letagadhatatlanul nyomott hagyott mind írásainak jellegén, mind pedig az utolsó négy évtized munkásságának terjedelmén. Schmitt tehát valószínűleg nem azért kortársunk, mert (bár bizonyára ez is igaz) nagyon sok még az életműve körüli felderítenivaló, hanem azért, mert az 1920-as évek utáni durván két évtized során kifejtett számos alapgondolata, például a liberalizmus életképtelensége, hatvan évvel megszületése után apokaliptikusan beteljesedni látszik. Ezt a sok megkeseredett százjű tudós által oly epekedve várt „történelmi igazolást” azonban egy 25 éve lezárult életműnek éppen olyan nehéz torzulások nélkül átvészelnie, mint a szervezett elhallgatást vagy elhallgattatást. A *conspiration du silence* hosszú korszaka után Schmitt beszélgető- és kortársunkká vált, bár kétségtelen, hogy olykor inkább még mindig csak fecsegünk vele.

Ámde létezik egy *másik* ok is, amiért Schmittet kortársunknak kell tekintenünk. Nemcsak életműve maradt velünk, hanem a nevéhez kapcsolt, a recepció történetét befolyásoló kapcsolt toposzok, allegóriák, szimbólumok, metonümiák, metaforák is. Sőt, az utóbbi két évtized során újak is keletkeztek, mint például Schmitt, az „*inkvizítor*”, másutt egyenesen a „*Nagy Inkvizítor*” (vö. PALÉOLOGUE 2004), vagy Schmitt, a „*veszélyes elme*” (MÜLLER 2003).

Schmitt személye és életműve láthatóan vonzza a szimbólumok, metaforák iránt fogékony kutatókat. Vannak olyanok is, akik nem veszik egészen komolyan azt az önreflexiók kijelentését, miszerint mind a *proszekútor*, mind az *inkvizítor* szerep alkata szerint egyformán távol áll tőle (SCHMITT 1950, 11). Ha viszont így van, érdemes rákérdezni: hogyan is állunk *ma* a legrégebbi és mind ez idáig legnagyobb hatású szimbólummal, a *Kronjurist*tal? A konferencia címét saját céljaim számára módosítva kérdem: Kortársunk-e a *Kronjurist*?

E helyütt a *Kronjurist*-legenda történetét vázolom röviden.

A történet kezdete többnyire ismert. 1934-ben Waldemar Gurian (1902–1954), a szentpétervári születésű, zsidó-örmény származású, Németországból akkor már Svájcba menekült, gyermekként katolizált, katolikus publicistaként is működő társadalomkutató két írásában energikusan megtámadja tanítómesterét, Schmittet. Az egyik a tekintélyes *Schweizerische Rundschau*-ban, a másik a német emigránsok lapjában, a *Deutsche Briefe*-ben jelenik meg. Ez utóbbi címében fogalmazódik meg a később elhíresült fordulat: Carl Schmitt nem más, mint *der Kronjurist des III. Reiches*. A két írás, ha teoretikus értéke nincs is sok, a maga nemében remekmű. Médiatechnikai szempontból.

A közlés két iránya világosan mutatja, hogy az üzenet két különböző célcsoportnak szól: a *Schweizerische Rundschau* helvét olvasóinak, és rajtuk keresztül a Nyugatnak, másrésről mindazoknak az emigráns és németországi katolikusoknak, akik Schmittet korábbi munkássága alapján okkal-joggal a politikai katolicizmussal kötötték össze. Mindez azonban csak a probléma egyik része. Gurian egy másik szempontból is kommunikációs bravúrt hajt végre, azzal, hogy két, az írás keletkezésének pillanatában egymással szemben álló olvasóközönség előtt *egyszerre* próbálja szalonképtelenné tenni egykori mesterét.

Egyfelől a Németországon kívüli világ felé azzal, hogy Schmitt a náci hatalom feltétel nélküli kiszolgálója, *másfelől* a nácik előtt azzal, hogy dédelgetett kedvencük zsidó államtudósokkal érintkezik, és egyébként a politikai katolicizmus felé orientálódik. Az eljárás médiatechnikai szempontból nyilvánvalóan arra a felismerésre épül, hogy a *Kronjurist* címke – ha ellenkező előjellel is, de – mindkét irányban elég erős üzenetet hordoz. A náci rendszer *Kronjurist*-ja éppoly gyűlöletes lehet a Németországon kívüli olvasók egy része számára, mint amilyen kellemetlen otthon a náciknak egy zsidó kapcsolatokat ápoló, elkötelezetten katolikus *Kronjurist*.

A katolicizmus problémájánál egyébként is érdemes egy pillanatra megállni. Nem tévedés, Gurian, a katolikus tudós és publicista, aki nem sokkal korábban külön kis brosrúrában írta meg a katolikus publicisztika egyfajta „kiskatéját” (GURIAN 1931), más egyebek mellett Schmitt katolicizmusát is eszközként használja fel a támadás megalapozására.

Nem jelentéktelen körülmény ez, több szempontból sem. Egyfelől azért nem, mert Gurian mély hitbéli és emberi válságára utal, aki ebben az időszakban szemben áll saját egyházával is (CONNELLY 2008), melynek vezetését a nácikkal való hallgatólagos együttműködéssel vádolja; e vád egyébként protestáns oldalról is elhangzik (TILLICH 1991, 111 sk.). Másfelől azért sem, mert a náciizmusban a neopaganizmus egyfajta újraéledését látja (CONNELLY 2008), amellyel szemben katolicizmussal vádolni valakit – elég, ha Himmler ún. titkos, azaz az SS vezérkara előtt elmondott beszédeibe belelapozunk – felér egyfajta vérváddal. A katolicizmus ütőkártyáját egyébként nem sokkal később a nácik ki is játsszák Schmitt félreállításakor. Ugyanez az elem viszont meghatározó szerepet játszik majd a háború után Gurian tudományos pályájának amerikai újraépítésében. Ez lesz az egyik alapja annak, hogy alakja – ha igen szűk körben is – az egyetemes humanizmus értékeinek védőjévé stilizálódik, és elfelejtődik a katolicizmushoz tartozásnak az a *vádként* felemlégetett egykori instrumentalizálása, ami 1934-ben a Schmitt elleni támadásban megjelenik.

Idáig az alaptörténet, mondhatnánk. A cikk végül elérte a célját: ha nem is okává, de egyik közvetett eszközévé vált annak, hogy 1936/37 során Schmitt visszavonhatatlanul kiesett a nácik kegyeiből, és kevés híján internálásban végezte (QUARITSCH 1989, 13–16.). A támadásnak volt azonban egy ezen túlmutató jelentősége is: a *Kronjurist* megjelölés hosszú évtizedekre rajta ragadt Schmittnek, úgyszólván hívó szóvá vált minden, az életműre irányuló értelmezési kísérlet számára.

Ehhez azonban szükség volt a *Kronjurist*-értelmezés háború utáni továbbvitelére, és nem utolsósorban teoretizálására, ami Jürgen Fijalkowski 1958-ban megjelent Schmitt-könyvében valósult meg először (FIJALKOWSKI 1958).

Fijalkowski immár csöppet sem publicisztikai apparátussal megfogalmazott alapállítása az, hogy Schmitt *ab ovo* szemben állt a weimari köztársaság demokratikus rendjével. Ezt a szembenállást azonban ő nem a demokrácia *érdekében*, hanem annak legitim meghaladásáért tett erőfeszítésként értékeli. Ebből az ellentétből vezeti le a náciizmushoz csatlakozást, ami ilyen módon ha nem is előre eltervezett, de szükség-szerű Schmitt gondolkodásában (i. m. 64). A koncepció – szerkezetét tekintve – a diktatúra–demokrácia ellentétpárra épült, éppen ezért eminens módon alkalmas volt arra, hogy Schmitt személyét a náciizmus tekintetében integrációs faktorrá tegye a német értelmiség számára. Fijalkowski egyfelől kétségtelenül elutasította Schmittet; másfelől a koncepció egészével valamiféle, a demokráciába vezető teoretikus útjelzőt, sőt,

fogódzót is kínált a korábban „megtévedteknek”. Erre a törekvésre utal könyvének tudatosan kiegyensúlyozott szóhasználatában a *szándék* és a *hatás* különbözőségének gyakori hangsúlyozása.

A *Kronjurist*-értelmezés példátlanul hosszú karrierjét – legalábbis Németországban – alighanem két körülmény együttes fennállásának köszönheti. Az egyik az, hogy alapellentéte, a demokrácia és a diktatúra szembeállítására igen rugalmas, évtizedeken át újra és újra átértelmezhető fogalmi keretet nyújtott, az integrációs pont, Schmitt személyének változása nélkül. A másik az, hogy Schmitt fizikai jelenléte negyven éven át élővé, mondhatni kézzel foghatóvá tette a teorémát. Ez utóbbi körülmény azonban, ahogy Dirk van Laak 1993-ban ezt először kimondta (LAAK 1993, 112–122), megalapozott egy másfajta, a német kontinuitásra építő recepciós igényt is. Negyven év alatt, ha személyének funkciója nem is, Schmitt gondolkodói értéke sokat változott Németországban. Karl Dietrich Bracher az 1960-as években – több, egyébként ma is forrásmunkának számító művében – olykor egyszerűen Hitler szállásmesterének, a weimari köztársaság sírásójának tekinti (BRACHER 1962, 18), vagyis – olykor jóval alacsonyabb elméleti szinten, mint maga a forrás – Fijalkowskit ismétli. Majd ugyanő, egy szélesebb, valamivel árnyaltabb elméleti magyarázó kontextusba helyezve, egyfajta antidemokratikus gondolkodási hagyomány egyik képviselőjét látja benne. Előfeltevése azonban itt is az, hogy a weimari köztársaság államjogtani vitái mögött eleve feltételeznünk kell a demokratikus/antidemokratikus politikai értékválasztást kifejező törésvonalat. Módszertani szempontból tehát Bracher sem csinál mást és többet, mint azt, hogy a II. világháború utáni német politikai helyzet egyik kulcsproblémáját visszavetíti a két háború közötti Németország világába. Innen persze még hosszú út vezetett odáig, hogy Habermas 2003/2004 táján, egyáltalán nem leplezett módon bírálva az amerikai külpolitikát, elutasítsa a nemzetközi jog moralizálását, vagyis közvetlenül megismételje Schmitt egyik, évtizedeken át bal- és liberális oldalról egyaránt elborzadva bírált tételét (HABERMAS 2004, 113). Sőt, ha óvatos érveléssel is, de még Schmitt *Grossraumtheorie*-jét is visszahozza, mint az amerikai imperializmus elleni védekezés egyik lehetséges eszközét. Ezzel, mondatnánk, válaszolni is tudunk kiinduló kérdésünkre: a *Kronjurist* már *nem* kortársunk, viszont kortársunk Carl Schmitt. Ámde vannak értelmezések, még pontosabban eszmetörténeti babonák, melyek éppoly makacs módon ütik fel a fejüket újra és újra, mint a mindig új táptalajt kereső gyomnövények.

Jó példa erre Peter M. R. Stirk Gurian *Kronjurist*-fordulatát már könyve címében szó szerint megismétlő kismonográfiája (STIRK 2005). A cím, látszólag, a *Kronjurist*-értelmezés reaktiválását ígéri. Ezt – a szolid teoretikusként ismert szerző korábbi, Horkheimerről (STIRK 1992) és a modern német politikai eszmetörténetéről (STIRK 2006) írott monográfiáinak forráskezelése alapján – első pillanatban csalódottan vesszük tudomásul, különösképpen egy edinburgh-i professzortól. Baljós várakozásunk a könyv elolvasása után végső soron igazolódik is, jóllehet a szerző a legkevésbé sem előzetes sejtéseink szerint felel meg annak.

Stirk kétségtelenül egy pillanatilag sem hajlandó mást látni Schmittben, mint *kizárólag* a náci hatalom *Kronjurist*-jét. Az életmű többi aspektusa szemmel láthatóan nem érdekli. Ebből az elméleti kiindulópontból vezeti le Schmitt munkásságának minden – adott esetben jóval az 1930-as évek előtt felbukkanó vagy azt követően jelentést váltó – fogalmát, olykor szinte *à la Fijalkowski* tálalva. Ám ebből a kiindulópontból szinte minden Schmitt által alkalmazott fogalmat (barát/ellenség, politikai, diktatúra, háború) egy merész fordulattal a globalista amerikai külpolitika bírálatára használ fel. Ahogyan

a könyv egyik recenzense írja: Koszovó, Afganisztán és Irak borzalmai mögött Stirk szerint *implicit*e a náci *Kronjurist* veszélyes eszméi néznek velünk farkasszemtel.

A könyv figyelmes elolvasása után persze nyilvánvaló, hogy Stirk az eredeti formájában nem *generálja*, *expressis verbis* még csak nem is *reprodukálja* a *Kronjurist*-legendát. Mindössze minden reflexió nélkül *elfogadja*, saját értelmezése kiindulópontjává teszi, és saját kritikai céljai érdekében *instrumentalizálja*. Más szavakkal: tudatosan vagy akaratlanul *életben tartja*. Számára Schmitt egészen pontosan annyit ér gondolkodóként, amennyi náci *Kronjurist*-szimbólumként felhasználható belőle. Eljárása természetesen összefügg azzal a szemantikai sajátossággal, amelyre már Gurian is épített: a náci *Kronjurist* megjelölés nagyon erős ingereket kiváltó használati értékkel rendelkezik, és mint már Guriannál is láttuk, több irányban kihasználható. Igaz, arra még ő sem gondolhatott, hogy hetven év után akár az amerikai külpolitika bírálataira is. S valóban: mi kritikusabbat mondhatnánk el egy magát demokratikusként, sőt a demokrácia exportőréneként értelmező politikai hatalomról, mint azt, hogy cselekedeteit, legalábbis *implicit*e, az akkor már jó húsz éve halott náci *Kronjurist* eszméi mozgatják? Talán a *Kronjurist* 2006-ban, Edinburgh patinás falai közül is üzen még valamit?

A dolog pikantériája, hogy a címzett *ugyanaz*, mint Habermas esetében. Más szavakkal, és persze egyszerűsítve: Németországból Habermason át Carl Schmitt, Edinburgh-ból Stirk által új életre kelve a *Kronjurist* postázza – mindkét esetben elég lehangoló – üzenetét a Bush-adminisztráció számára.

Ezek után – majd egy másik alkalommal – arról is érdemes lesz együtt elgondolkodnunk, hogy a politikai eszmetörténet miféle örvényes áramlatai révén válhatott a *Kronjurist* jóval halála után ún. *implicit* teoretikusává annak a politikai nagyhatalomnak, amely hatvan évvel korábban Nürnbergben kevés híján a vádlottak padjára ültette.

IRODALOM

- BRACHER, Karl Dietrich 1962. *Die nazionalsozialistische Machtergreifung*. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Connelly, John 2008. Reformer and Racist: Karl Adam's Paradoxical Legacy. *Commonweal*, Vol. 135, January 18.
- Fijalkowski, Jürgen 1958. Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponente in der politischen Philosophie Carl Schmitts. Köln – Opladen: Westdeutscher Verlag.
- GURIAN, Waldemar 1931. *Der katholische Publizist*. Augsburg: Haas & Grabherr.
- GURIAN, Waldemar 1936. *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich*. Luzern: Vita Nova.
- HABERMAS, Jürgen 2004. Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? In uő: *Der gespaltene Wesen. Kleine politische Schriften X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KERVÉGAN, Jean-François 2005. Se servir des écrits de Carl Schmitt. *Le Monde*, 5. avril.
- Laak, van Dirk 1993. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Berlin: Akademie Verlag.
- MÜLLER, Jan-Werner 2003. *The Dangerous Mind. Carl Schmitt in Postwar Thought*. New Haven – London: Yale University Press.
- NOACK, Paul 1996. *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Frankfurt am Main – Berlin: Propyläen.
- PALÉOLOGUE, Théodore 2004. *Sous l'œil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*. Paris: Cerf.
- QUARITSCH, Helmut 1989. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1950. *Ex captivitate salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945–1947*. Köln: Greven.
- STIRK, Peter M. R. 1992. *Max Horkheimer. A New Interpretation*. Edinburgh: Harvester Wheatsheaf.
- STIRK, Peter M. R. 2005. *Carl Schmitt, Crown Jurist of the Third Reich: On Preemptive War, Military Occupation and World Empire*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- STIRK, Peter M. R. 2006. *Twentieth Century German Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- TILICH, Paul, 1991. The Church and the Third Reich. Ten Theses. In uő: *Theologian of the Boundaries*. London: Fortress Press.

Tchét Péter


[Vissza a tartalomhoz](#)

Carl Schmitt à la française

Dolgozatom nagy vonalakban áttekinti Carl Schmitt franciaországi recepcióját – mely témának egyébként a mai napig külföldön sincs átfogó monográfiája –, röviden kitérve egy 2002-es sajtópolemíára.

CARL SCHMITT FRANCIAORSZÁGI RECEPCIÓJÁNAK RÖVID TÖRTÉNETE

Carl Schmitt elméletére jelentős hatással volt a francia eszmetörténet: demokráciata-nát Rousseau, decizionizmusát Joseph de Maistre, alkotmányelméletét Sieyes, konkrét rendgondolatát Maurice Hauriou inspirálta (BALDUS 1987, 567), és a náci jogászok egy része is éppen a francia konstruktivista gondolkodás továbbvitelével vádolta Schmittet (KOELLREUTTER 1935, 7). Mégis, kevés olyan szerző van, akinek partikuláris, szituatív gondolatisága, „vagy-vagy” típusú radikális fogalmisága, bellicizmusa idegen lehet a franciák univerzalizmusától, absztraktságától, az „is-is”-típusú konszenzualitásától és pacifizmusától (BALDUS 1987, 575). Schmitt franciaországi recepciója éppen e kettősség okán – hiába tekinthető franciás műveltségű szerzőnek, hiába tudott anyanyelvi szinten franciául – igen *megkésve*, *sporadikusan* és nagyon sok aktuálpolitikai *előítéllettel terhelten*, publicisztikai vitákban lerongyolódva zajlott. Schmitt túlságosan foglya lett a különböző ideológiáknak a francia közéletben (MULLER 2003, 13). A II. világháború előtt Franciaországban voltaképpen teljesen ismeretlen volt a munkássága.

Francia kapcsolatként említendő meg Jacques Maritain, akivel Schmitt az 1920-as években ismerkedhetett össze, s barátságuk, levelezésük az 1930-as évekig tartott, amikor is megszakadt. Nem is annyira Schmitt náci szerepvállalása okán romlott meg a viszony – eme időpontot ugyanis kapcsolatuk nem is érte meg –, hanem egyre nyilvánvalóbbá vált eltérő katolicizmusuk: míg Maritain tomista volt, Schmitt egyértelműen augusztinusz.¹ Mindazonáltal az 1920-as években Maritain még magánéletében is

¹ Arról, hogy egyáltalán – hite, nézetei és élettörténete alapján – mennyire tekinthető katolikusnak Schmitt, most nem is szólok külön; minderről lásd GERÉBY 2009, 164–170. (A konzervatív schmittianusokhoz közel álló „nemzeti keresztény” gondolatiság *állítólagosan* nem-keresztény jellegéről lásd i. m. 58–83. Talán Schmitt is elsősorban konzervatív, s nem keresztény: ergo a vallást nem annak ontológiai igazsága, hanem az államérend szempontjából tartja fontosnak, akár a kereszténység meghaladásának lehetőségét is nyitva hagyva; lásd MOTSCHENBACHER 2000, 264–271 et passim.) Schmitt esetében felmerülhet még a marcionizmus lehetősége is (STORME 2008; FABER 2007, 93–137 et passim), valamint a Maurras-féle „ateista katolicizmus”. Schmittet nem csak a hit, de a politikaelmélet terén is vádolták nihilizmussal (RÜTHERS 2003, 66–67). Ernst Hüsmert, Schmitt plettenbergi éveinek jóbarátja, kísérője, hagyatékának gondozója úgy emlékszik vissza az Evangélikus Kórházban haldokló Carl Schmittre, mint aki talán nem is igazán hitte megváltottságát és a túlvilág, Krisztus végső győzelmének lehetőségét (idézi Christian Linder: <http://digbib.ubka.uni-karlsruhe.de/diva/2004-440>). Persze ennek ellentmond az *Ex captivitate salus* egyértelmű kereszténysége, ahol éppen keresztényként, Krisztusban és a megváltásban („isteni származásunkban”) bízva kísérel meg értelmet adni szenvedéseinek (SCHMITT 2010; TCHÉT 2010, 115).

segítette Schmittet: amikor első, kudarcra végződött házasságának egyházi annulálását akarta elérni, Maritain segédkezett a perirat összeállításában; végül azonban Schmittnek nem sikerült egyházilag elválnia, sőt, későbbi állami házassága okán ki is közsíttetett az egyházból.

A hitleri hatalomra kerüléstől Schmitt neve – mint az új rendszer legfontosabb és legfelkészültebb jogi teoretikusa – Európában is elterjedt: voltaképpen a *Kronjurist* „mítosz” is külföldről eredt, onnan táplálkozott.

Franciaországban a II. világháború végét megelőzően összesen két név említhető a recepciótörténetből. Az egyik Pierre Linn, aki Schmitt első francia fordítója – a *Politikai romantikát* fordította le franciára (SCHMITT 1928) –, és aki tulajdonképpen Schmitt romantikaelméletének irodalomtörténeti fontosságát látta meg (tehát Schmitt legelőször nem is a jog- vagy politikaelméletben, hanem az irodalomtudományban jelent meg); a másik név pedig a Linntől jelentősen különböző, régi nemesi családból származó, fasiszta kollaboráns filozófus-germanista, William Gueydan de Roussel, aki szintén fordított Schmittet, valamint az immáron fasiszálódó francia közéletbe mint nagy fasiszta gondolkodót vezette be. Gueydan de Roussel a megszállt Franciaországban főként a szabaddkőművesek elleni harcban „jeleskedett”, kapcsolatban állt a Gestapóval, próbálkozott egy árja-rasszista értelmiségi klubbal (*Cercle aryen*), majd a háború után először Svájcba, végül Argentínába menekült, s ott is halt meg. Ő fordította le a *Legálitás és legitimitás* című könyvet (SCHMITT 1936), amelyet – félreértve, nem megszületésének körülményei, hanem az 1933 után történetek fényében elemezve – mint a hitleri hatalomra kerülés apologetikáját ünnepelt (GUEYDAN DE ROUSSEL 1936, 22). Megjegyzendő azonban, hogy Schmitt nem tiltakozott e megközelítés ellen, barátságosan levelezett a továbbiakban is Gueydan de Roussellel, sőt, amikor a francia filozófust zsidó körök megtámadták, Schmitt azzal „vigasztalta”: a zsidók támadása mutatja meg azt, hogy egy ember jó úton halad (GUEYDAN DE ROUSSEL 1991, 54). Az, hogy Schmittet ez a kollaboráns gondolkodó karolta fel, nagyban meghatározta Schmitt későbbi megítélését, ugyanis eleve mint fasiszta, náci gondolkodóra tekintettek s tekintenek rá Franciaországban.²

Elméleti bírálat a holland, de francia nyelven publikáló Johan Huizinga részéről született – Huizinga szerint Schmitt az erősebb jogát védi, s éppen ezért összeegyeztethetetlen a kereszténységgel vagy a platonizmussal (HUIZINGA 1938, 2 sk.) –, valamint Jacques Maritaintól, aki szerint Schmitt a „gyűlölet uralmát” hirdeti, s éppen ezért nem keresztény, hanem pogány inspirációjú szerző (MARITAIN 1941, 51 sk.). Maritain szerint Schmitt az embereket gyűlölködő, ellenségeskedő lényeknek tartja, azaz nem számol Krisztus kegyelmével, a megváltással: „Ha Krisztus a világ megváltója, akkor a politika is megmenthető” (i. m. 52), azaz nem szükségszerű, hogy a háború, az ellenségeskedés legyen a lényege.

1972-ig – mivel nem volt újabb fordítás – Schmitt voltaképpen csupán Gueydan de Roussel közvetítésével volt jelen a francia tudományos életben. Mindazonáltal a II. világháború végén is csak egy igen szűk réteg ismerhette Schmittet.

Schmitt számára a katolicizmus inkább kulturális értelemben lehetett fontos, nem véletlenül mondta magáról, hogy ő „*der Rasse nach*” katolikus (SCHMITT 1991, 131), és éppen ezen okból nem szívelte a konvertitákat – a protestánsként született Erik Peterson vagy Helmut Rumpf (a neki írt levélből származik az idézet) áttérését sem nézte jó szemmel –, amint – vélhetőleg hasonló okból – veszélyesnek tartotta az asszimilánsokat is (i. m. 18).

² A francia köz- és tudományos élet minden más országénál elutasítóbb Schmitt-tel szemben, ennek kapcsán beszélnek egyesek „szellemi osztrakizmusról” (RUMPF 1983; TOMMISSEN 1978, 141).

Schmitt II. világháború utáni franciaországi recepciótörténetéből két névet emelek ki: René Capitant, aki először közelített Schmitthez mint jogászhoz – elméleteiből inspirálódva az Ötödik Köztársaság közjogi megkonstruálásánál –, valamint Julien Freund, aki miután teljesen véletlenül rábukkant a szétlőtt Strasbourg utcáján elszórtan heverő *Politikai fogalma* című, általa előtte nem ismert könyvre (MULLER 2003, 56), egész életét Schmitt franciaországi megismertetésének, továbbgondolásának, propagálásának szentelte.³ Miután kieszközölt egy találkozót Schmitt-tel, az egykori ellenálló meggyőződött arról, hogy nem egy náciával van dolga. (SÉGLARD 2007, 131.)

René Capitant az első francia, aki Schmitt jogelméletét, főként szuverenitás- és alkotmánytanát méltatta figyelemre. Capitant baloldaltól érkezett a gaulleizmushoz, egész élettörténete ellentétes Schmittével (CHEVALLIER 2000, 11), így semmiképpen sem volt avval vádolható, hogy Schmittet esetleg rejtett nácizmusa miatt támogatta volna. Számára Schmitt weimari korszaka, ott is legfőképpen alkotmányelmélete volt fontos. (Már az 1930-as években Schmitt véleményét támogatta Kelsennel szemben; lásd CAPITANT 2004.) Miként lehet egy erős, cselekvőképese, a politika primátusát megőrző államot teremteni; miként lehet a szuverenitást valós tartalommal megtölteni; miként kell nem normatív, hanem tényleges módon és hatással alkotmányozni – voltaképpen ez izgatja Capitant-t. (Schmitt és Capitant kapcsolatáról lásd LE BRAZIDEC 2000.) Capitant a weimari tapasztalatokat feldolgozva, s Schmitt demokrácia- és szuverenitásmodelljét elfogadva támogatta egy erős elnöki rendszer bevezetését. Az elnök legitimitása közvetlenül a néptől származik, így megkerülhető a liberális, arisztokratikus parlament intézménye. De Gaulle elnöki rendszere egyértelműen schmitti alapokon épült fel: egyesek szerint De Gaulle olvasta is Schmitt műveit (MULLER 2003, 31); a tábornok ifjúkorában egyébként is közel állt a német konzervatív-forradalmi gondolatokat valló, a „Die Tat” francia variánsaként értelmezhető „Ordre nouveau” körhöz. Mindenképpen megállapítható, hogy az 1958-as alkotmány – különösen annak legelső variációja (amelyben az elnök kommisszárius diktátori jogkört is nyert volna) – egyértelműen schmitti gondolatisággal bír – ámbár mégsem schmitti inspirációjú (BARING 1961, 103) – munka: erős elnök (aki „veille au respect de la Constitution”), erős központi állam, gyenge parlament, közvetlen legitimitás stb.

Szintén fontos megemlíteni Raymond Aron nevét, aki – bár főként a háború alatt meglehetősen kritikusan szemlélte Schmitt működését – tisztelettel adózott Schmitt tudományos nagysága és elméletei iránt. Aron már az 1930-as évektől ismerhette, olvasta Schmitt könyveit. Sajátos az az érv, amivel mindig cáfolta Schmitt nácizmusát; szerinte Schmitt, mivel nagy műveltségű ember volt, bizonyosan nem lehetett, nem volt náci: még a párttagság történelmi tényét is tagadta (ARON 1983, 650). Igaz, amikor 1968-ban felkérték, hogy maga is írjon cikket a Schmitt 80. születésnapjára készülő *Festschrift*-be, udvariasan hárított, mondván „mégiscsak átéltem a harmincas éveket, és nem tudom elfelejteni azt a szerepet, amit Schmitt akarva vagy sem, tudatosan vagy sem, akkori-ban játszott” (idézi SÉGLARD 2007, 131).

Capitant-nál és Aronnál mindenképpen fontosabb és elkötelezettebb Schmitt-kutató volt Julien Freund: ráadásul őket nem csak az azonos tudományos vélemény, de származás, politikai identitás és habitus is összekötötte. Freund szintén alacsony származású, katolikus, politikailag pedig egyértelműen erősen antikommunista, aki a XIX. szá-

³ A *Begriff des Politischen* részben William Gueydan de Roussel már korábban is lefordította (SCHMITT 1936a, SCHMITT 1942), de a teljes fordításra – Marie-Louise Steinhauser által – csak 1972-ben került sor (SCHMITT 1972).

zadi nacionalizmust valamiféle – Amerikával és a Szovjetunióval egyaránt szemben álló – európai identitásba gondolta tovább. Freund egyrésztől bevezette Schmittet a közéletbe – könyveket, cikkeket írt róla, valamint az ő közvetítésével találta meg magának a német jogászt az 1960-as évektől szerveződő francia antikommunista jobboldal –, másrészt maga is megalkotta saját, schmitti ihletettséggű politikaelméletét, szintén a politika elsődlegességét hirdetve (FREUND 2003). Freund és Schmitt között jó barátság alakult ki, rendszeresen leveleztek egymással. Közös aggodalmuk volt a háború utáni Európa jövője, amely szerintük Keleten a kommunizmus, Nyugaton pedig az angolszász liberalizmus fogságába került. Ebből kínáltak volna kiutat a francia, német, olasz, spanyol, flamand antikommunista, (radikális) jobboldali vonulatok.

Franciaországban főként ez a politikai család – konkrétan az indoeurópai-rasszista-etnopluralista-antiliberalis *Groupement de recherche sur la civilisation européenne* (GRECE), illetve a szabadelvű konzervatív, nemzeti liberális *Club de l'Horloge* (ezekről lásd TAGUIEFF 1994, 9–105; TCHÉT 2010a) – fedezte fel magának Schmittet. E mozgalmak – leginkább Alain de Benoist és köre, akiket joggal nevezhetünk a konzervatív forradalom utódainak (BÖHM 2008, 248–272) – a két világháború közti német konzervatív forradalmi hagyományt akarták folytatni, azaz elvetették a nyugati, 1789 utáni modernizmust, de ugyanúgy kritikusak voltak a hagyományos, keresztény-katolikus jobboldallal szemben is (a GRECE voltaképpen egy teljesen keresztényellenes, nietzscheánus iskola); ide akarták „szentháromságként” „megnyerni” Oswald Spenglert, Ernst Jüngert és Schmittet. Nietzsche háttérhatása mellett e három szerzőre hivatkoztak mint szellemi elődökre. Schmittből tehát az 1960–70-es évekre egy új jobboldali ikon lett. Mindez a Gueydan de Roussel-féle bevezetés után csak tovább rontotta Schmitt hírnevét, s gettósította gondolatait. Alain de Benoist új jobboldali vagy Yvan Blot neoliberális-neokonzervatív körei leegyszerűsítették Schmitt elméleteit, s a barát-ellenség-dichotómiát saját ideológiai harcuk szolgálatába állították, kijelentve, hogy a kommunizmus vagy – még általánosabban – a különböző formákban (akár a kereszténység képében) jelentkező humanizmus, egalitarianizmus a fő ellenfelük. Ezáltal Franciaországban Schmittet az antiegalitáriánus, néhol rasszista, neokonzervatív jobboldal szerezte meg magának – nemegyszer nyíltan biológiai módon értelmezve át Schmitt közjogi elméleteit (BENOIST–FAYE 1983, 20 sk.). Végül soron a francia közélet Schmittet mind a mai napig a weimari korszak ún. konzervatív forradalmár gondolkodójának egyikeként kezeli.⁴

E túlideologizált Schmitt-recepcióhoz a következőket fűzhetjük: 1. Schmitt egyáltalán nem volt ideológiai gondolkodó, munkáiban teljességgel kerülte a jobboldal vagy baloldal szavakat, s nem is igen kívánta volna magát ilyen vitákban exponálni (elvégre Schmitt sohasem akart más lenni, mint *jogász*; SCHMITT 2010, 57); 2. másrésztől kifejezetten elutasította azt, hogy őt a konzervatív forradalom áramlatába helyezzék. És tény: Schmitt gondolkodása – katolicizmusa, állampártisága, Nietzsche-ellenessége,⁵ hegelianizmusa, rendpártisága, konzervativizmusa, romantikaellenessége, lineáris időszemlélete – egyáltalán nem illik a kereszténykritikus, mozgalmár, nietzscheánus, forradal-

⁴ Alain de Benoist mindazonáltal fontos bibliográfiai munkát is végez: először Carl Schmitt műveinek összegzésével (BENOIST 2003), majd ezt 2010-re kiegészítve a Schmittől bármely nyelven megjelent művek felsorolásával is (BENOIST 2010).

⁵ Peter Paul Pattloch például megpróbálta Schmittet Nietzschéhez közelíteni (PATTLOCH 1961) – amire Schmitt írt a szerzőnek egy fölháborodott levelet –, Claudio Magris olasz irodalomtudós pedig azt írta egy helyütt, hogy míg Kelsen őt mindig Kantra, addig Schmitt Nietzschére emlékezteti. Schmitt azonban már a romantikáról szóló könyvében élesen támadta Nietzschét, s mindig is irtózott tőle. Ettől persze tény: a két szerző témaválasztása és harciassága sokban érintkezik egymással – és nem is csak stílusán.

mi, anti-hegeli, romantikus, ciklikus időszakléletű Konzervatív Forradalomba (MOHLER 1988). Schmitt elmélete egyértelműen etatista és politikai, ennyiben a porosz katonaállamiság eszményét vallotta, a náci *völkisch* ideológiája viszont a német romantikához⁶ – eme Schmitt által elutasított hagyományhoz – nyúlik vissza (MOSER 1981, 13 sk.). Az erő kultusz, az expresszionizmus talán közös pont lehet, amint az antikommunizmus és az Európa centrikusság is, de mindez mégis csak kevés ahhoz, hogy Schmittet konzervatív-forradalmi vagy új jobboldali – pláne náci – gondolkodónak tartsuk. Mindazonáltal tény, hogy Franciaországban e körök – főként Alain de Benoist – fedezték fel maguknak Schmittet, akinek gondolkodását, fogalmait persze a maguk etnopluralista, *rasszofil rasszista*, antiliberális kánonjában helyezték el. Sőt, mivel a GRECE egyes kutatói – miután az 1980-as évektől szellemi hatásuk gyengült – beléptek a politikába, még pedig a Le Pen-féle *Front National*-ba, Schmittet egyenesen Le Pen közelébe tolt a francia sajtó: a *Le Monde* 2002-ben, Le Pen váratlan előretörése idején egyenesen azt írta a szélsőjobboldali politikusról, hogy „Carl Schmitt tanítványa” (MONGIN 2002). (Az FN schmittianusainak többsége az 1999-es pártszakadás idején – a nemzeti forradalmárokkal, a szkinhedekkel és az új jobboldaliakkal együtt – a *Mouvement National Républicain*-be ment át. Benoist és köre – miután eltávolodott a túl Amerika-barátnak, cionistának, nacionalistának, primitívnek tartott Le Penéktől – a baloldali *tiers-mondialisme*-mal szövetkezik, bírálja az angolszász liberalizmust, Oroszországban, Kínában és a muzulmán világban keres szövetségest, az antikolonizációs, anti-imperialista, anticionista mozgalmakat támogatja [SCHMID 2009] – a hozzá közel álló, antiszemita humorista, Dieudonné 2009-ben *Liste Antisioniste* néven önálló választási pártot is szervezett –, és mindehhez továbbra is használja Schmitt elsősorban plurális politikaelméletét és nemzetközi koncepcióit.⁷)

Az 1980-as évektől azonban újra van semleges Schmitt-recepció is: főként az egyébként baloldali André Doremus neve emelhető ki, aki ráadásul Schmitt 1933-as döntésének értelmezésével a nemzetközi Schmitt-kutatásnak is új lökést adott. Szerinte Schmitt azért állt ki 1934-ben Hitler mellett, mert addigra világossá vált, hogy Hitler nem egy nemzeti forradalmat, hanem egy konzervatív hatalmat akar megvalósítani. Schmitt totális állama sohasem egy forradalmi totalitást, hanem mindig a gazdasági szereplők, a polgárság szabadságát biztosító hatékonyságot – nevezhetjük ezt akár „autoriter liberalizmusnak”⁸ is (MASCHKE 1980, 221; CRISTI 1998) – jelentett. Hitler – immáron Ingeborg Maus értelmezése szerint (MAUS 1998, 218 sk.) – éppenséggel jól szolgálhatta a weimari baloldali mozgalmaktól megijedt gazdasági-politikai elit érdekeit, amely belement tehát abba a játékba, hogy – elkerülendő egy tényleges forradalmat – retorikailag forradalmat hirdessenek.⁹ Schmitt 1933-ban egy egyszerű választás eredményét ünnepelte forradalomként: mindezzel nem volt más célja, mint hogy retorikailag beelőzze azon (kommunista és nemzeti baloldali) köröket, amelyek valóban forradalmat akartak volna végrehajtani. A baloldali értelmezés szerint a kapitalista, polgári hatalmi viszonyok urai, miután uralmuk demokratikus körülmények között már

⁶ A náciizmus romantikájáról lásd SAFRANSKI 2009, 348–369.

⁷ Hasonlóan cselekszenek az új jobboldal kelet-európai hívei, az ún. eurázsiaista és nagyorosz nacionalista körök; minderről lásd PUTSELEVA 2004.

⁸ Sajátos, hogy a mindig is náci Otto Koellreutter – aki egyetlen cikkében sem mulasztotta el kimutatni, hogy Schmitt ellenségközpontú politikafogalma mennyire idegen a bajtársiasság-központú náci politika-felfogástól – eleve azzal vádolta Schmittet, hogy annak alkotmányelmélete nem más, mint a „liberális hatalmi állam” kifejtése (KOELLREUTTER 1933, 12), és célja egy népellenes „liberális diktatúra” (i. m. 27).

⁹ A német tisztviselők vonatkozásában maga Schmitt állapítja meg: „nem tartottak attól, hogy Hitler és a pártja majdan veszélyeztetné gazdasági és társadalmi helyzetüket” (SCHMITT 2010, 88).

nem védhető, diktatúrát vezetnek be.¹⁰ Hitler – mivel teljességgel elfelejtette pártjának szociális szárnyát, s inkább az addigra őmellé állt nagyiparosok érdekeit tartotta szem előtt – meg is felelt egy ideig a konzervatív polgárság – így akár Schmitt – elvárásainak. Schmitt éppen emiatt támogatta a hosszú kések éjszakáját is (MASCHKE 1987, 49).

Nos, visszatérve a francia recepcióra: az Schmitt élete során mindvégig gyér maradt. 1985-re, amikor meghalt, összesen öt könyvét fordították franciára. (Csak összehasonlításképpen: japánul ekkor már tizenhét, spanyolul pedig tizennégy könyve volt olvasható.) Halála is jóformán észrevétlen maradt a francia közéletben;¹¹ míg Európa más országaiban – a kommunista lapoktól a konzervatívokig – hosszú nekrológok születtek, Franciaországban csak a *Le Monde* emlékezett meg róla egy igen rövid írásban (DOREMUS 1985). Összehasonlításképpen említem, hogy Olaszországban csak a kommunista napilap, a *L'Unità* három nekrológot szentelt Schmitt halálának (TRONTI 1985, ALOI 1985, PASQUINO 1985). Ráadásul Schmitt egyetlen másik országban sem számít(ott) annyira obskúrusnak, gyanúsnak – éppen az említett recepciótörténeti okokból –, mint Franciaországban (BALDUS 1987, 569 sk.). A Schmitt-tel való foglalkozást mindig is belebegte egy felkiáltás, amivel Jacques Julliard is kezdte egy cikkét a *Nouvel Observateur*-ben: „Attention! Nazisme!” (JULLIARD 1988).

SCHMITT FELFEDEZÉSE

Újabb lökést adott Schmitt recepciójának az 1990-es évek baloldali üressége. A neokonzervatív jobboldal és a (neo)liberalizmus győztesnek hitte magát, míg a baloldal belátta, hogy gazdasági koncepciói valóban bukásra vannak ítélve. A baloldal új alapok után nézett, megváltoztatta a marxi gondolatot, miszerint a gazdaság lenne mindennek az alapja, s egyre inkább – az etatista konzervatívokhoz hasonlóan – a politikát tartotta lényegének (MÜLLER 2003, 193). Mivel az 1990-es évekre a baloldal szellemileg kiürült, korábbi elméletei legyőzettek, sajátos módon – legalábbis bizonyos körökben – Schmitt-tel próbált újratöltekezni. Persze e meghökkentő érdeklődésben bizonyosan ott volt a provokáció vágya, a „*Faszination des Bösen*” jelensége.

Számos francia nyelvű baloldali szerző kezdett el Schmitt-tel foglalkozni. Csak felsorolásszerűen: Chantal Mouffe, Alain Badiou, Olivier Beaud, Jean-François Kervégan, Daniel Bensaid, Étienne Balibar stb. Ez nem újdonság: az olasz baloldal már jóval korábban elkezdett érdeklődni Schmitt iránt („*Marxisti Schmittiani*”, lásd MÜLLER 2007, 189–192).

Természetesen Schmitt életműve – hiába a halála óta rendszeresebbé váló fordítások, monográfiák, pozitív hangvételű tanulmányok sora – továbbra is beragadt egy olyan ideológiai vitába, amelytől a jogász Schmitt bizonyosan idegenkedne. E vitában a baloldal liberális irányzata Schmittet náci, veszélyes szerzőnek állítja be – nem figyelve oda a fasiszmus és a náciizmus közötti finom distinkciókra, s így eleve elvétí a kritikát; a Schmitt-ellenes kampányokban azonban – ugyanis nem is tudományos vitákról, hanem a napi sajtóban folytatott kampányokról, durva üzenetésekről beszélhetünk – nagyon sokszor egyetlen dolog derül ki: a vádolók tudatlansága. Életrajzi adatokat tévesztenek, valótlanosságokat tulajdonítanak Schmittnek stb. A recepciót nem csak az érdektelenség,

¹⁰ Korábban azonban Schmitt, helyeslően elemézve a fasiszta államiséget, éppen abban ragadta meg az erős állam lényegét, hogy a szociálisan és gazdaságilag erősekkel szemben tudja magát – elsősorban a munkavállaló népre támaszkodva – megjelenteni (SCHMITT 1988, 129).

¹¹ Az olasz, spanyol és francia nekrológokról és azok utóhatásairól lásd MASCHKE 1986.

de az ellenszenv és az informátlanság is meghatározza (BALDUS 1987, 568). Nem akarom hosszasan idézni a példákat, pusztán – megvilágító erővel – egyetlenegy említék: egy baloldali szerző szerint Schmitt hitlerizmusa már a weimari időszakban megmutatkozott, ugyanis amikor az alkotmány öréről beszél („Hüter der Verfassung”), akkor az ő szövegében Hitler nevét rejti el (Hüter – Hütler – Hitler; FAYE 2004, 1). Egy másik agyonsztárolt francia filozófus a totalitarizmus két mintapéldányaként említi „Carl Schmidtet” (sic!) és „Joseph Stalint” (LÉVY 1977). No comment.

Persze a baloldal nem egységes Schmitt megítélésében: a német jogász életműve láthatóan megosztja e tábor, amely korábban önmagát tartotta a haladás képviselőjének. Ma azonban egyes baloldaliak – főként az antiliberalis, antiglobalista, antikapitalista, szuverenista körökből – Schmitt-tel bírálják a modern, globális világ számos jellemzőjét – meggyengült nemzetállamok, a globális tőke korlátlan hatalma, a liberalizmus formalizmusa, a harmadik világ kizsákmányolása, a kolonizáció új formái, amerikai kultúrimerializmus, EU-bürokrácia stb. –, és éppen emiatt a progresszív baloldaltól meg is kapják a reakciós jelzőt (LINDENBERG 2002). A francia baloldal számos kérdésben megosztott: egyesek – például André Glucksman – az európai keresztény-zsidó kultúrát védenék az araboktól, vagy a piacgazdaság ellenfeleit tartják reakció-soknak, totalitáriánusoknak. A baloldal e része tehát – a kapitalista és Amerika-barát tábor – voltaképpen a libertarianizmus, az occidentalizmus irányába mozdult el, míg egy másik, radikálisabb, a társadalomkritikai attitűdhöz hívebb tábor – például éppen Schmitt-tel, esetleg akár az Új Jobboldalig érő újfajta politikai koalíciókkal – a nyugati kapitalizmus, liberalizmus álságos, imperialista, uniformizáló, kizsákmányoló lényegét bírálja.¹²

„CARL SCHMITT, A FILOZÓFUS NÁCI”

A Carl Schmitt körüli polémikák egyik emlékezetes etapja volt 2002, amikor is a neves Seuil kiadó gondozásában, mégpedig a politikai filozófia klasszikusainak fenntartott – a leninista Alain Badiou és a mérsékelt baloldali Barbara Cassin szerkesztette – sorozatban megjelent franciául – a marxista Étienne Balibar bevezetésével – Schmitt nehezen érthető, sokféleképpen értelmezhető, antiszemitizmussal vádolt,¹³ számos homályos, kabbalisztikus utalással teli könyve, a *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (SCHMITT 2002). A könyv csak akkor kapott nagyobb publicitást, amikor 2002 végén, a *Le Monde* irodalmi mellékletében Yves Charles Zarka, egy németül amúgy nem beszé-

¹² Magyarországon valójában egyetlen politikai tábor sem fedezte fel még magának Carl Schmittet. Az 1990-es évek legelején Tamás Gáspár Miklós néha írt róla az akkori *Magyar Narancs*-ban – voltaképpen az elitélés vágyától vezérelve –, a politikai jobboldalon pedig legfeljebb szűk értelmiségi körök – akár legújabbban (neo)konzervatív vagy monarchista online-fórumok (Konzervatórium, Jobbklikk, Konzervatív Tea-Kör, Regnum Portál) – oldalain jelent meg, nem mint aktuális, hanem mint eszméletörténeti téma. Egyedül Ungvári Tamás tett olyan utalást az ATV egyik esti műsorában még 2010 tavaszán, hogy Orbán Viktor konzervatív forradalma és a schmitti elvek között összehasonlítható – de végül még a vendégek sem reagáltak erre (valószínűleg azt sem tudták, kiről beszél Ungvári). (Erről lásd BALOGH 2010.) Külön érdekesség, hogy a radikális jobboldal egyáltalán nem referált Schmittre; az általam ismert egyetlen ilyen témájú szélsőjobboldali cikkben – amely eredetileg a barikad.hu-n volt olvasható, de ott már nem elérhető – pedig kifejezetten negatívan, Hitler jogászaként és Bush ideológusaként mutatták be Schmittet, voltaképpen azt állítva, hogy „[a] magyarországi neoliberalis elit a Harmadik Reich jogászprofesszora tanainak segédletével építi a Harmadik Magyar Köztársaságot” (KASLIK 2006). Igaza lehet tehát Pogonyi Szabolcsnak, aki szerint nem áll fenn annak veszélye, hogy a magyar szélsőjobboldal intellektuálisan képes legyen befogadni Schmitt számukra némely ponton akár rokonszenvesnek tetszhető elveit (POGONYI 2010).

¹³ Vannak azonban olyanok is, akik e Leviatán-könyvben voltaképpen egy burkolt jogállami kritikát, a hobbesi védelem és biztonság elvének megerősítését látják Hitlerrel szemben (MASCHKE 1980, 231).

lő, neves Hobbes-kutató éles támadást intézett nem csak a fordítás megjelenése, de önmagában Schmitt idézhetősége ellen is (ZARKA 2002).¹⁴ Zarka egyébként már 2001-ben hadat üzent Carl Schmittnek. Kijelentette, hogy Schmitt homályos fogalmai – főként az ellenség fogalma – mögött voltaképp a „zsidó” örök alakja búvik meg, éppen ezért egész elmélete nem más, mint egy rasszista, antiszemita, nemzeti szocialista elméleti konstrukció (ZARKA 2001; hasonló szellemben GROSS 2005), amelyet a jövőben legfeljebb kordokumentumként szabad olvasni (ZARKA 2002).

Zarka cikkére éles sajtópolemia indult. (Ennek áttekintésére lásd BENOIST 2003a, 24–26.) A *Cités* című folyóirat egyik 2003-as száma a „*Carl Schmitt, le nazi*” címet viselte, s ebben leközlötték franciául Schmitt két, náci korszakbeli írását: a *Führer ortal-mazza a jogot* címűt (SCHMITT 2003) és a „zsidó szellem” ellen írt polémiáját (SCHMITT 2003a). Itt Zarka egyértelműen kijelentette, hogy Schmitt nem volt sem nagy jogász, sem nagy politikafilozófus – hanem egy egyszerű náci (ZARKA 2003). Szerinte nincs használható elem Schmittből, nincs olyan kérdéskör, amelyet nélküle ne tudnánk jobban feltárni, amennyiben ugyanis Schmitt lényegére vagyunk kíváncsiak, csak a nácizmust és az antiszemitizmust találjuk (ZARKA 2007). E tézist erősítette Raphael Gross imponáló munkája – franciául is gyorsan megjelentették (GROSS 2005a) –, amelyben a zürichi születésű történész voltaképpen azt bizonyítja, hogy Schmitt fogalmisága miként illeszkedik a francia-katolikus és a német-protestáns antiszemita hagyományba. Két hibát követ el azonban mind Zarka, mind Gross: egyrészt túl egyértelműnek veszik az antiszemitizmus és a nácizmus azonosságát, holott Schmitt esetleges antiszemitizmusa még nem bizonyíték arra, hogy ő már a weimari korszakban is a náccal szimpatizált volna (erre utaló bizonyíték ugyanis nem nagyon van, illetve a nácizmuson kívül is lehetséges antiszemitizmus); másrészt avval, hogy folyamatosan nácizzák Schmittet, elveszítik annak lehetőségét, hogy a konzervatív polgárság 1933-as fordulatának mélyebb okait elemezzék. Ugyanis nem igaz, hogy Schmitt szimpatizált volna avval, amit a nácizmus 1933 után jelentett; csak miután Hitler megkötötte a maga kompromisszumait a konzervatív polgársággal, s csak miután világossá vált, hogy Hitler nem teljesíti be mozgalmának szociális forradalmát – és a legális vagy nemzeti forradalom retorikájában felejt el forradalmi ígéreteit –, nos, csak mindezek után állt Schmitt Hitler mellé. Azaz – amint André Doremus bizonyítja – éppen azon konzervatív, etatista okokból támogatta Schmitt 1933 után Hitlert – például igazolta az 1934-es leszámolást –, amely okokból 1933 előtt még – habár nem ugyanazon élességgel, mint esetleg a kommunisták ellenében (BLASIUS 2001, 42–46) – a náci ellen szervezkedett (DOREMUS 1982, 593 sk.).¹⁵

Zarka cikke Franciaországban megadta az alaphangot, s még a könyvet megjelentető kiadó is csak után próbált védekezni. Barbara Cassin például azt írta válaszként, hogy Schmitt esetében éppen az az érdekes, miként lehet valaki „egyszerre *filozófus és náci*”. Eme – egyébként védelemnek szánt – mondat sokat megmutat a franciaországi Schmitt-recepció egészéről, ahol Schmittet 1. továbbra is filozófusként – ha lehet: politikai filozófusként – kezelik, s így a schmitti elméleteknél jóval alacsonyabb szinten dobálóznak fogalmaival, nem ritka, hogy hetilapok, napilapok adnak teret anti-

¹⁴ Zarka nem is annyira a szöveggel, mint inkább Schmitt személyével és életútjával általában volt elfoglalva. Volt persze olyan kritika is, amely – nem vonva kétségbe Schmitt idézhetőségét – a Hobbes-könyvet kész volt tudományos szempontból tudomásul venni: igaz, „középszerűnek”, sőt, a Hobbes-szal foglalkozó filozófiahallgatók vonatkozásában egyenesen „katasztrofálisnak” ítélte (JAUME 2003, 629).

¹⁵ Ezt persze – tehát a Präsidiáldiktatur támogatását, s önmagában az etatizmusát – nem felejtették el felróni Schmittnek a valóban náci, völkisch, antietatista jogászok, mint például Otto Koellreutter.

vagy pro-vulgárschmittizmusnak, illetve 2. Schmitt náci múltja talán egyetlen európai országban sem nehezedik annyira az egész életműre, mint Franciaországban. Németországban Raphael Gross tett kísérletet arra, hogy Schmittet száműzzék a tudományos életből, ez azonban – éppen a konzervatív többségű közjogászok okán – elbukott; de még a Schmittet egyébként keményen bírálók, mint például Jürgen Habermas sem egyszerű jelszavakkal, billogokkal („náci”) akarják megsemmisíteni, hanem vitába szállnak vele. Franciaországban is hallani lehet persze olyan hangokat, hogy – hiába Schmitt ismert múltja – elméletei igenis továbbgondolhatók, nem szabad őt a náci jogászok táborában hagyni (KERVÉGAN 2005), ám azért a Zarka-féle hadjáratnak megvolt a maga hatása: a fiatal brüsszeli Schmitt-kutató, Tristan Storme arról számol be, hogy számos tudós inkább más témák felé fordul, s nem kockáztatja a kiközösítés veszélyét (STORME 2008, 17).

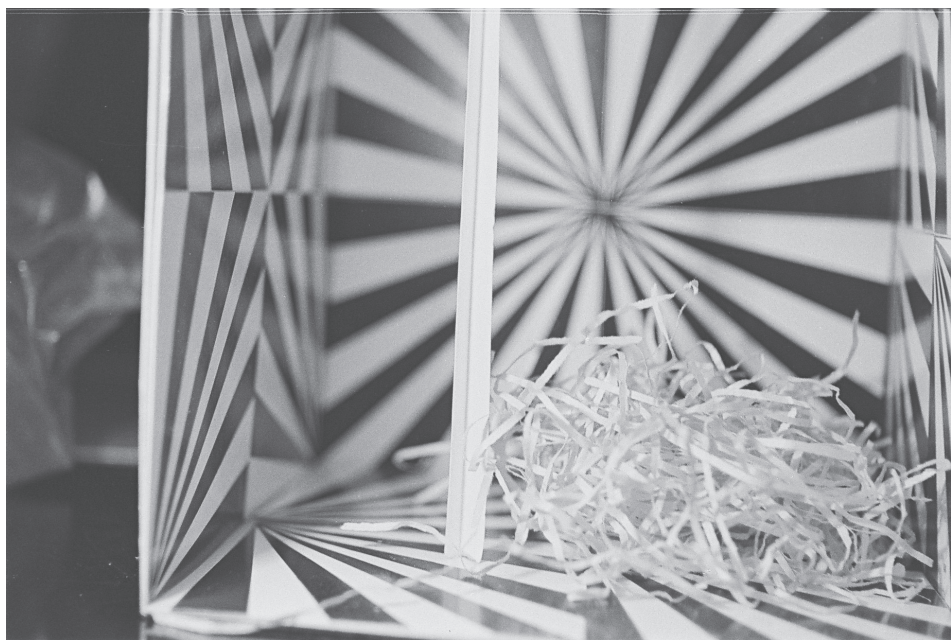
Mindez a francia tudományos élet túlpolitizáltságát, leegyszerűsítő, doktriner, „izmusokba” rendező szokását bizonyítja, amiként Schmittet vagy kiűzni, vagy ikonná tenni akarja egy-egy politikai áramlat.

IRODALOM

- ALOÏ, André 1985. Carl Schmitt: uomo di crisi. *L'Unità*, 17. 04. 1985.
- ARON, Raymond 1983. *Mémoires*. Paris: Julliard.
- BALDUS, Manfred 1987. Carl Schmitt im Hexagon. Zur Schmitt-Rezeption in Frankreich. *Der Staat* 26, 566–586.
- BALOGH, Éva S. 2010. Viktor Orbán's thoughts on the „Hungarian quality of existence” (III). *Hungarian Spectrum*, February 28, 2010; <http://esbalogh.typepad.com/hungarianspectrum/2010/02/viktor-orb%C3%A1ns-thoughts-on-the-hungarian-quality-of-existence-iii.html>.
- BARING, Arnulf 1961. Ein Hüter der Verfassung? General de Gaulle und die fünfte französische Republik. *Deutsches Verwaltungsblatt*, Heft 3, 1. Februar 1961.
- BENOIST, Alain de – FAYE, Guillaume 1983. Pour un état souverain. *Éléments*, janvier 1983, N° 44.
- BENOIST, Alain de 2003. *Carl Schmitt. Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*. Berlin: Akademie Verlag.
- BENOIST, Alain de 2003a. Carl Schmitt et les sagouins. L'ahurissante campagne de diffamation. *Éléments*, octobre 2003, N° 110.
- BENOIST, Alain de 2010. *Carl Schmitt. Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*. Graz: Ares Verlag.
- BLASIUS, Dirk 2001. *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BÖHM, Michael 2008. *Alain de Benoist und die Nouvelle Droite. Ein Beitrag zur Ideengeschichte im 20. Jahrhundert*. Münster: LIT.
- CAPITANT, René 2004. Le rôle politique du président du Reich. In uő: *Écrits sur deux guerres. Textes réunies et présentés par Olivier Beaud*. Paris: Panthéon-Assas.
- CHEVALLIER, Jacques 2000. Préface. In LE BRAZIDEC 2000.
- CRISTI, Renato 1998: *Carl Schmitt and authoritarian liberalism*. Cardiff: University of Wales Press.
- DOREMUS, André 1982. Introduction à la pensée de Carl Schmitt. *Archives de philosophie* 4, 585–665.
- DOREMUS, André 1985. La Mort de Carl Schmitt – Un témoin exceptionnel. *Le Monde*, 14. avril 1985.
- FABER, Richard 2007. *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FAYE, Jean-Pierre 2004. *Langages totalitaires. Critique de la raison/l'économie narrative*. Paris: Hermann.
- FREUND, Julien 2003. *L'essence du politique*. Paris: Dalloz.
- GERÉBY György 2009. *Isten és Birodalom. Politikai teológia*. Budapest: Akadémiai.

- GROSS, Raphael 2005. *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GROSS, Raphael 2005a. *Carl Schmitt et les Juifs*. Paris: PUF.
- GUEYDAN DE ROUSSEL, William 1936. Introduction à la traduction de Carl Schmitt. In SCHMITT 1936.
- GUEYDAN DE ROUSSEL, William 1991. Carl Schmitt, philosophe catholique et confesseur. In Piet Tommissen (éd.): *Schmittiana*, Nr. 3. Bruxelles: Villey-VCH.
- HUIZINGA, Johan 1938. Le droit de la force. *Civilisation*, Mars 1939, N° 9.
- JAUME, Lucien 2003. Carl Schmitt, l'interprète de Hobbes: une lecture frelatée. *Revue Française de Science Politique*. Août 2003.
- JULLIARD, Jacques 1988. Faut-il lire Carl Schmitt? *Nouvel Observateur*, 29. decembre 1988.
- KASLIK Péter 2006. Schmitt Professor Budapesten. A magyarországi neoliberais politika nemzetiszocialista gyökereiről. *HunCor – Kaslik Péter honlapja*, 2006. október 28.; <http://www.huncor.com/schmitt/schmitt.htm>
- KERVÉGAN, Jean-François 2005. Se sert des écrits de Carl Schmitt. *Le Monde*, 5. avril 2005.
- KOELLREUTTER, Otto 1933: Volk und Staat in der Verfassungskrise. Zugleich eine Auseinandersetzung mit der Verfassungslehre Carl Schmitts. In Fritz Berber (Hrsg.) *Zum Neubau der Verfassung*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- KOELLREUTTER, Otto 1935. *Zur Entwicklung der deutschen Reichseinheit. Sonderabdruck*. Jena: Frommsche Buchhandlung.
- LE BRAZIDEC, Gwénael 2000. *René Capitant, Carl Schmitt: crise et réforme du parlementarisme. De Weimar à la Cinquième République*. Paris: L'Harmattan.
- LÉVY, Bernard-Henry 1977. *La barbarie à visage humain*. Paris: Grasset.
- LINDENBERG, Daniel 2002. *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*. Paris: Seuil.
- MARITAIN, Jacques 1941. *Le Crépuscule de la Civilisation*. Montréal: Édition de l'Arbre.
- MASCHKE, Günter 1980. Im Irrgarten Carl Schmitts. In Karl Corino (Hrsg.): *Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- MASCHKE, Günter 1986. Carl Schmitt in Europa. Bemerkungen zur italienischen, spanischen und französischen Nekrologsdiskussion. *Der Staat* 25, 575–599.
- MASCHKE, Günter 1987. Carl Schmitt: „fossoyeur de la République“, „Kronjurist“ ou „dernier classique“? *Nouvelle École*, 1987, N° 44.
- MAUS, Ingeborg 1998. The 1933 „Break“ in Carl Schmitt's Theory. In David Dyzenhaus (ed.): *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham – London: Duke University Press.
- MOHLER, Armin 1988. Carl Schmitt und die „Konservative Revolution“. In Helmut Quaritsch (Hrsg.): *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot.
- MONGIN, Olivier 2002. Le Pen n'est pas un simulacre. *Le Monde*, 3. mai 2002.
- MOSER, George L. 1981. *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Schocken Books.
- MOTSCHENBACHER, Alfons 2000. *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg: Tectum Verlag.
- MULLER, Pierre 2003. *Carl Schmitt et les intellectuels français. La reception de Carl Schmitt en France*. Mulhouse: Editions de la FAEHC.
- MÜLLER, Jan-Werner 2007. *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PASQUINO, Gianfranco 1985. Perché la sinistra si è innamorata di lui? *L'Unità*, 24. 04. 1985.
- PATTLACH, Peter Paul 1961. *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung. Ein Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitts „Nomos der Erde“*. Aschaffenburg: Paul Pattinck.
- POGONYI Szabolcs 2010. „A politika nem működik veszélyek nélkül“ – Pogonyi Szabolcs politikafilozófus Carl Schmittről. Simon Krisztián interjúja. *Magyar Narancs*, 2010. június 17.
- PUTSELEVA, Maria 2004. *Weimar Russia? Carl Schmitt and the Russian Nationalistic Discourse. Comparative Analysis*. Budapest: CEU Thesis.
- RUMPF, Helmut 1983. Neues westliches Echo auf Carl Schmitt. *Der Staat* 22, 281–393.
- RÜTHERS, Bernd 2003. Carl Schmitt als politischer Denker des 20. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 1, 63–71.
- SAFRANSKI, Rüdiger 2009. *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main: Fischer.
- SCHMID, Bernhard 2009. *Die Neue Rechte in Frankreich*. Münster: Unrast.

- SCHMITT, Carl 1928. *Romantisme politique*. Paris: Librairie Valois-Nouvelle Librairie nationale.
- SCHMITT, Carl 1936. *Légalité – légitimité*. Paris: Librairie générale du droit de jurisprudence.
- SCHMITT, Carl 1936a. Aux confins de la politique ou l'âge de la neutralité. *L'Année politique française et étrangère*. XI, 4, 1939 décembre.
- SCHMITT, Carl 1942. *Considérations politiques*. Paris: Pichon-Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- SCHMITT, Carl 1972. *La notion de politique. Suivi de Théorie de partisan*. Paris: Calmann-Lévy.
- SCHMITT, Carl 1988. Wesen und Werden des faschistischen Staates. In Carl Schmitt: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1991. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Hrsg. von Eberhard von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 2002. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbol politique*. Paris: Seuil.
- SCHMITT, Carl 2003. Le Führer protège le droit. À propos du discours d'Adolf Hitler au Reichstag du 13 juillet 1934. *Cités*, 2003/2, N° 14.
- SCHMITT, Carl 2003a. La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif. *Cités*, 2003/2, N° 14.
- SCHMITT, Carl 2010: *Ex Captivitate Salus. Egy német fogoly vallomásai 1945/47-ből*. Gödöllő-Máriabesnyő: Attraktor.
- SÉGLARD, Dominique 2007: Die Rezeption von Carl Schmitt in Frankreich. In Rüdiger Voigt (Hrsg.): *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- STORME, Tristan 2008. *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?* Paris: Cerf.
- TAGUIEFF, Pierre-André 1994. *Sur la Nouvelle droite. Jalons d'une analyse critique*. Paris: Descartes & Cie.
- TECHET Péter 2010. Carl Schmitt magánya. Utószó. In SCHMITT 2010.
- TECHET Péter 2010a. Alain de Benoist portréja. Eszmetörténeti életrajz a francia filozófusról. *Valóság* 2, 95–109.
- TOMMISSEN, Piet 1978. Contributions de Carl Schmitt à la polémologie. In Julien Freund (ed.): *Miroir de Carl Schmitt* [Revue européenne des sciences sociales – Cahiers Vilfredo Pareto]. Genève: Droz.
- TRONTI, Mario 1985. Dentro il Leviatano. *L'Unità*, 24. 04. 1985.
- ZARKA, Yves Charles 2001. Carl Schmitt: la pathologie de l'autorité. *Cités*, 2001/2.
- ZARKA, Yves Charles 2002. Carl Schmitt, un nazi philosophe? *Le Monde* (supplément littéraire), 6. décembre 2002.
- ZARKA, Yves Charles 2003. Carl Schmitt, le nazi. *Cités*, 2003/2, N°14.
- ZARKA, Yves Charles 2007. Que faire de Carl Schmitt? *Le Monde* (supplément littéraire), 2. février 2007.



Kísérletek Moholy-Nagy László írásai alapján IV, 1971
Silver Print, 180x240 mm

Geréby György


[Vissza a tartalomhoz](#)

Az egyház és a politikai forma: Carl Schmitt és Hans Barion

A megjelölt kérdésre, miszerint „Kortársunk-e Carl Schmitt?”, úgy vélem, nem adható egyszerű és egyértelmű felelet – főként nem egy ilyen rövid dolgozatban. Amennyiben mégis rá lennénk szorítva, azt az olcsó választ persze egyből odavethetnénk, hogy van, amiben igen, és van, amiben nem. Az érdekesebb megoldást választva a következőkben figyelmen kívül hagyom azokat a dolgokat, amikben Schmitt nem lehet kortársunk, azaz ahol nyilvánvalóan tévedett, elfogultan vagy elfogadhatatlanul cselekedett, ahol elragadta nagy ívű (és sokszor bombasztikusba hajló) retorikája, vagy ahol egyértelműen korának szellemében fogalmazott és gondolkodott. Ezeket hagyjuk a történészekre. Ehelyett Schmittnek inkább egy olyan gondolatát eleveníteném fel, illetve gondolnám tovább, amelyet kimondottan mélyrehatónak, relevánsnak, és súlyos problémák megértése szempontjából ma is termékenynek tartok, és amelyet ritkán említenek vele kapcsolatban.

Schmittnek e releváns gondolatát egy kevéssé ismert – és egyébként számos tekintetben problematikus – művében fedeztem fel. Az 1923-ban publikált esszé, a *Római katolicizmus és politikai forma* (*Römischer Katholizismus und politische Form*), mint a címe is mutatja, a római katolikus egyház mint politikai jelenség elemzését nyújtja (SCHMITT 1925). A következőkben először Schmittnek a politikai formával kapcsolatos gondolatát fejtem ki (melyet a katolikus egyház esetén mutat be), de oly módon, hogy eredeti megfogalmazásait inspirációnak tekintve megkísérlem azt rendszerezni. Ezek után áttérek Schmitt barátja és tisztelője, a kánonjogász Hans Barion értelmezésére, aki a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* pasztorális konstitúciójának államelméleti részét elemezve mutatja ki Schmitt fogalmainak relevanciáját, esettanulmány formájában. A probléma a látszat ellenére nem teológiai, hanem politikai, illetve – a korabeli jelentés szerint – szociológiai. Schmitt megállapításai nem csak és nem is kizárólag a római egyházra vonatkoznak, hanem az intézmények általános tulajdonságaira (nyilvánosságukra és stabilitásukra). Témaválasztásában szerepet játszhatott, hogy Schmitt köztudottan katolikusnak vallotta magát – habár ma úgy látjuk, hogy egy nagyon speciális, tudniillik XX. század elejei, illetve politikai értelemben értve (lásd GERÉBY 2004) –, valamint talán a Centrum Párt (illetve a katolicizmus) németországi szerepe is ott lehet a háttérben, de írásában vallási kérdéseket nem tárgyal.¹ A katolikus pap és egyházjogász Barion elemzése is inkább esettanulmánynak tekintendő, mint konkrét egyházi jogi kérdések vitájának, s ekként tarthatjuk Schmitt elemzése termékeny továbbgondolásának, illetve konkrét alkalmazására tett kísérletnek.

A műfaját tekintve esszében – amelynek *al fresco* duktusát Hans Barion majd ki is emeli – Schmitt a római katolikus egyházat mint „világtörténelmi hatalmi formát” (*weltgeschichtliche Machtform*) elemzi. A Schmitt által bevezetett „világtörténelmi hatal-

¹ A weimari német katolicizmus problematikájába jó bevezetés: DAHLHEIMER 1998.

mi forma” már megfogalmazásában sugallja, hogy liminális (azaz egy másik állásponttal szembeni elhatárolódást kifejező) fogalomról van szó. Az egyház ugyanis Schmitt számára evilági, látható hatalmi forma, s ekként Rudolph Sohmnek (1841–1917), a kor nagy lutheránus jogtörténészének mond ellent, aki szerint az egyház láthatatlan, és éppen az intézményesülés során logikusan megjelenő jogi aspektusok eredményezik majd a juridikusságnak az egyház történetében végzetesnek bizonyuló hibáját.²

Schmitt az egyház „eszméje” (ideája) és a politikum kapcsolatát vizsgálva a római katolikus egyházat eminensen politikai formának tartja, amely azonban minden államformát és kormányzati formát egyesít magában. Az egyháznak az ellentmondó aspektusok egyesítésére való törekvését lényegi elemnek tartja, és a Cusanusra utaló „complexio oppositorum” (az ellentétek kombinálódása, lényegében a szinkretizmus) fogalmával nevezi meg. E meglátására, illetve a gondolatmenet során fontos szerephez jutó reprezentáció fogalmának elemzésére most nem térek ki, hanem egy látszólag csak odavetett, ugyanakkor véleményem szerint zseniális gondolatára szeretném felhívni a figyelmet.

Ez a gondolat Schmittnek a „politikai forma” operatív megfogalmazására tett kísérlete, ami azonban az egyház elemzéséhez nyújtott segítségen túl kiterjeszthető és felhasználható a történelmi alakzatok, illetve általában véve a stabilis történelmi entitások megértéséhez is.

Schmitt kiinduló problémája az, hogy mi magyarázza az egyház politikai hatalmát (SCHMITT 1925, 5). E mindenki által elismert világi hatalom titkát az egyház rendkívüli rugalmassága felől közelíti meg. Mi rejlik az egyház látszólagos opportunizmusa, „elaszticitása”, illetve azon képessége mögött, hogy az emberi életvilágot jellemző ellentéteket egységbe tudja foglalni (i. m. 6–10)? Schmitt számtalan példát hoz arra, hogy az egyház története során hányszor és hányféleképpen integrálta együtt és egyszerre a „trón és oltár” egységet itt, és párhuzamosan a demokráciát másutt; hogyan támogatta a royalistákat, de a republikánusokat is; sőt, a békét és a háborút egyaránt (minden részt vevő fél ágyúit megáldva). Schmitt elemzésében az egyház azért képes az ellentétek összefogására, a *complexio oppositorum*ra, mert rendelkezik az emberi élet „anyagát” integráló formával. „Formán” Schmitt a képviselőt (a reprezentáció) képességét érti (i. m. 12), ami az egyház alapvető eszméje szerint az emberiségnek (a *civitas humana*) a megváltással a történelemben (vagyis inkább az üdvörténetben) megvalósuló kapcsolata (i. m. 26). A megváltás a „dicsőséges, uralkodó és győzedelmes Krisztus” reprezentációja; e három jelző külön-külön és együtt is rendelkezik politikai jelentőséggel (i. m. 43; lásd GERÉBY 2005, 31–32). A reprezentáció (azaz az alapvető gondolat evilági, kézzelfogható megjelenítése) magyarázza Schmitt számára az egyház „racionalitását”: mármint hatalmi racionalitását, intézményi irányultságát és lényegileg jogi természetét.³ Az egyház tehát ily módon a reprezentáció fogalmán keresztül eminensen politikai intézményként jelenik meg, amelynek alapja az „autoritás” (ma talán inkább „legitimációt” mondanánk). Autoritás pedig nincsen a „meggyőződés etikája” nélkül (SCHMITT 1925, 23). Az egyház tehát nyilvános és kézzelfogható intézmény, s ennek kimondásával Schmitt radikálisan szakít a korban uralkodó (a liberális protestantizmus, valamint a Kierkegaard, illetve például a fentebb említett Sohm által is képviselt) „privát vallásosság” eszméjével, ami a vallást a legszorosabban kor-

² Schmitt egy egészen korai írásában, *Az egyház láthatósága (Sichtbarkeit der Kirche)* címen már foglalkozott ezzel a kérdéssel, de itt sokkal nagyobb szabású elméletet vázol fel (SCHMITT 1917).

³ A Schmittet jobban ismerők számára már itt felbukkan a Nagy Inkvizítor (SCHMITT 1925, 5), előre vetítve a *katekhon* sajátos schmitti értelmezését, amennyiben egyedül a forma képes visszatartani a káosz erőit.

látozott magánszférába, azon belül is a privát érzelmek körébe (a „szív mélyére”) utalta.⁴ Az egyház – Schmitt elemzésében – lényege szerint publikus, történelmi alakzat, amelyet ugyanúgy egy forma jellemez, mint minden más történelmi alakzatot.

Hans Barion jól fogalmazza meg a Schmitt által bevezetett „forma” fogalom jelentését. A forma az az eszme, amelyet egy történelmi entitás (egyház, állam) megjelenít és kifejez. Úgy is mondhatnánk, hogy a forma lényegében az, amiben a történelmileg releváns intézmények megalapoztatnak.

Schmitt azonban nem elégszik meg az egyház „világi alakjának” kimondásával, hanem elemzi a „láthatóság” formájának követelményeit is. Nézetem szerinte e követelmények megfogalmazása Schmitt gondolatmenetének legizgalmasabb része. Schmitt a világban politikai formaként megjelenő egyház alakjának három (illetve valójában, mint látni fogjuk, négy) aspektusát emeli ki. E követelmények teszik lehetővé, hogy evilági politikai erőként jelenhessen meg. Schmitt megfogalmazásában „az egyház egy [értékekből és emberi voltból álló] világot jelenít meg [...] belőle meríti a katolicizmus politikai eszméjét, és a hármasság nagy formához való erejét: a művészet esztétikai formájához, a jogi formához, végül a világtörténelmi hatalmi forma dicsőséges fényéhez.” (I. m. 30.)⁵

Schmitt nem részletezi a továbbiakban a magától értetődőnek tekintett utalásokat. Rekonstrukciónk szerint a politikai forma általa azonosított három követelménye közül az első aspektus az *esztétikára való képesség*, amit legjobban talán úgy fogalmazhatnánk meg, hogy ez a tér berendezése, illetve a retorika megalkotására való képesség. A térformálásra való képesség magáért beszél. Mindenki azonnal látja, hogy templomba, zsinagógába vagy egy mecsetbe, esetleg egy parlamentbe lép be, amit nem feltétlenül hosszú előtanulmányok vagy vizsgálat nyomán, hanem a tér jellegzetes kialakítása alapján dönt el. A nyilvános terek alakítása – például egy római fórum vagy egy középkori vásártér – jellemzi a korszakot és a kultúrát, amelyben épp ilyen módon jött létre. Schmitt első feltételének második eleme a retorikára való képesség. Egy intézmény retorikára való képessége a saját üzenet jellegzetes megfogalmazásának igényét jelenti. Minden jelentős történelmi intézményt kitüntet egy sajátos nyelv vagy fogalmi készlet, ez pedig az adott intézményt jellemző beszédmód alakítására való képesség. Ilyen nyelvi – vagy ha úgy tetszik: retorikai – aspektusnak tekinthetjük az egyház esetében a liturgiát, a himnografiát, de általában a széles értelemben vett teológia nyelvét, illetve, teszem hozzá, a zene vagy akár az ikonográfiai programok képi nyelvezetét, sőt a ruházatot is. Ennek lehet példája minden vallás szakrális (azaz liturgikus) nyelve, de mint jelezni próbáltam, ide érthetjük a sajátos önkifejezés bármely változatát.

Schmitt-tel szemben persze felvethető, hogy az esztétikai feltétel alatt összevont téralakítás és retorika (az intézmény nyelvezete) valójában nem szükségképpen esik egybe. Megjelenésük lehet különálló, amennyiben a hatalom megjelenítésének szimbolikus világa más, mint a nyelv. A modern társadalmakat például sokkal inkább csak a nyelv határozza meg, mintsem a tér valamilyen közös szimbolika szerinti megformálása. Az első feltétel tehát inkább kettőnek tűnik.

A politikai forma második nagy feltétele Schmitt szerint a *jogalkotó képesség*, azaz a jogforrásként való működés, valamint a jogérvényesítés képessége, magyarul a törvényhozásnak és a szankcionálásnak a saját körein belüli megalkotási képessége.

⁴ Schmitt érdekes észrevétele, hogy a vallás „privát ügyé” nyilvánítása egyúttal a privát szféra szakralizálását is jelenti (I. m. 39).

⁵ A fordítás parafrázis, mert magyarul igen nehéz visszaadni Schmitt fogalmait, például tautológia nélkül azt, hogy „juridische Rechtsform”.

Ez a katolikus egyház esetében nyilvánvalóan fennáll a kánonjog, illetve az egyházi bíróságok formájában. Ennek persze előfeltétele, hogy legyenek olyan jogterületek, amelyek sajátlagosak. Létezniük kell olyan cselekedeteknek, amelyeket csak az egyház törvénye ellen lehet elkövetni, és ezekben az esetekben csak az egyházi bíróság hozhat ítéletet. Ezt mondja ki a XV. Benedek által kiadott *Corpus Iuris Canonici* nevezetes, 2198. paragrafusa. Ilyen sajátlagos jogterület a bűnök esete, illetve az egyház belső működésével kapcsolatos kihágások.

A forma harmadik feltétele a kissé túlfűtött retorika mögé nézve annyit jelent: a *hatalomgyakorlásra való képesség*, az ehhez tartozó legitimáció, hierarchia, adminisztratív végrehajtás, illetve a hatalomgyakorlás kifejezése és megjelenítése. Felvethető itt, hogy valójában a hatalomgyakorlás összefügg a jogalkotási képességgel is, hiszen abba nemcsak a törvényhozás, hanem a végrehajtás is beleértendő.

Schmitt formai követelményeit elemezve azt látjuk, hogy e „formák” valóban fontos dolgot ragadnak meg. Leegyszerűsítve Schmitt bombasztikus nyelvezetét, illetve elvonatkoztatva a speciális kontextustól, nagyon hatékony fogalmi eszközre tehetünk szert. A formai kritériumok ugyanis nem csak és kizárólag az egyház esetében használhatók. Nem sorolnám hosszasan a példákat, de a legkisebbektől a legnagyobb „formákig” működni látszik a formák elvárásrendszere. A klubok, egyesületek működése sem volna lehetséges saját szabályzat, csak a klub tagjaira jellemző fordulatok (például egy focicsapat szurkolóinak énekei), sőt, klubhelyiségének jellegzetes atmoszférája nélkül (a csapat logójára, színeire, sáljaira gondolok).

Súlyosabb példának tekinthetjük a Római Birodalmat: a római jog, a latin, illetve a görög nyelv (amelynek elsajátítása a *gymnasionok*ban a városokban elnyerhető polgárjog előfeltétele volt), valamint a birodalomszerte a városok ideális alaprajzának tekintett *Roma quadrata* utánzása, az úthálózat mérföldköveinek feliratai, a limesen álló császárszobrok, valamint a császári trónus körüli szolgálat mind-mind a „történelmi hatalmi forma” identitásának önkifejezése volt.

Úgy tűnik Schmitt nyomán: arról van szó, hogy az a forma tekinthető történelmileg sikeresnek, azaz képes stabil identitás kialakítására, amely e négy követelménynek meg tud felelni. Szinte minden *longue durée* történelmi forma esetében megtaláljuk ezen aspektusok párhuzamos megjelenését. A Schmitt által azonosított aspektusokban nem az az igazi újdonság, hogy éppen ezek mentén fejeződik ki egy társadalmi forma – mert külön-külön ezt korábban is ismerte volna a történettudomány –, hanem az, hogy ezen aspektusok egységet alkotnak. Egy formát a három dimenzió rendezett és konzisztens együttese jellemez – és bármelyik aspektus jelentős változása a teljes forma megváltozását vonja maga után.⁶ Azaz a jog, a nyelv és a tér hármásának összefüggő együttese segítségével lesz jól megragadható egy társadalmi rendszer formája, vagy egy történelmi forma átalakulása. Schmitt nyomán megfogalmazhatjuk talán azt az elég erős tételt is, hogy ezen aspektusok együttes fennállása nélkül nem képzelhető el egyetlen stabil társadalmi formáció sem.

A történelmi formák kritériumrendszerének alkalmazására jó példa, hogy a formák közé nemcsak államalakulatokat sorolhatunk be, hanem például vallásokat is. A rabbinikus zsidóság, az iszlám és természetesen Schmitt fő tárgya, az egyház stabil alakzatának éppen úgy a fenti dimenziók alkotják az alapját, mint az államalakulatoknak. Például a zsidóság törvénye a vallási törvény (a *Tóra*, illetve a *halacha*), nyelve a Biblia nyelve (mely liturgi-

⁶ Itt felmerül az a probléma, hogy az egyik aspektus változása mennyiben befolyásolja a többi – de ezzel a fontos kérdéssel most nem foglalkozhatunk.

kus és nem hétköznapi nyelv), liturgikus tere a zsinagóga, s a rabbinátusnak a zsidóságot meghatározó hatalmi formája jellegzetes módon alakítja ki a rabbinikus zsidóság arculatát. Hasonlóképpen a kereszténység is kialakítja jellemző egyházjogát, saját teológiai nyelvhasználatát, illetve egyházi (nem csak a templomokban, de az ikonográfiában, zenében is megnyilvánuló) művészetét, valamint az egyházi rendet. Az iszlám szintén a törvénykezés (a *sharia*), az arab Korán, illetve az iszlám építészet és a vallási vezetők szervezeteinek karakterisztikus hatalomgyakorlása révén teremti meg saját „történelmi formáját”.

E négy aspektus: a jogalkotásra való képesség, a retorikára való képesség, az esztétikára való képesség, valamint a „hatalmi forma dicsőséges fénye” (hogy Schmitt kissé dagályos megfogalmazását használjuk) együtt alkotja tehát a „történelmi formát”. Mennyire használható ezen aspektusok heurisztikája? Úgy vélem, Schmitt belátása abból a szempontból is működőképes, hogy nem statikus, hanem dinamikus aspektusokat azonosít. A dinamika két tekintetben jelenik meg: egyrészt ezen aspektusok fejlődhetnek egymástól függetlenül, másfelől pedig változhatnak az időben. Az így létrejövő alakzatok tehát azáltal, hogy bizonyos értelemben független dimenziókként, illetve időben változva fejlődnek, lehetővé teszik a formák változását, az egyenetlenül kifejlődött formákat, a nem egyensúlyi alakulatok létrejöttét. Igaz, úgy tűnik, hogy egy történelmi formához az aspektusok együttes fennállása szükséges, másrészt azonban az aspektusok mindegyike fejlődhet időben, „sajátvektorként” is. Ez igaz a jogalkotás folyamatára, a nyelv kialakítására (akármennyire is próbálja tömöríteni mondjuk a sztálinizmus nyelvét a „*Kratkij kursz*”), de a tér megformálására vagy a hatalomgyakorlás módozataira is – tehát az aspektusok kifejlődése ténylegesen más-más ritmus szerint alakulhat. Ez pedig egy destabilizáló tényező, ha feltesszük, hogy a rend, a stabilitás feltétele e négy aspektus egyfajta arányos és konzisztens kifejlődése.

Ha a rend feltétele az aspektusok egyidejű és arányos megjelenésében manifesztálódó forma, akkor hiánya a káosz, az anarchia. És valóban: tapasztalhatjuk, hogy akár a jogalkotásra, akár a közös tér kialakítására való képesség hiánya (a szegregáció vagy a gettó), de akár például a hatalomgyakorlás hiánya a társadalmak széttagoltságának tüneteiként jelzik a társadalom instabilitását. A tiszavirág életű birodalmak, vallási kísérletek pedig negatív oldalról mutatják a kritériumok jelentőségét: hiányuk láthatólag instabilitáshoz vezet.⁷

Nem akarom itt és most aprópénzre váltani Schmitt belátását. Ugyanakkor történelmileg igazolhatónak látom, hogy a társadalmi átalakulásokat az e dimenziók vagy aspektusok tekintetében bekövetkező változások jellemzik. A fenti példában a Római Birodalmon belüli jelentős változásokat is éppen e dimenziók megváltozása mentén követhetjük nyomon. A legegyszerűbb esetben – politikai (és jogi) folytonosság mellett – az új császárra cserélték ki a limesen álló nagy szobrok fejrészét.⁸ Jelentősebb változás esetén a nyelv és a tér kialakítása is megváltozott, gondoljunk a kereszténység dominánssá válásával összefüggésben átalakuló közterekre és középületekre, például a pogány templomok radikális átalakítására (ami lerombolásukat vagy keresztény templommá való átformálásukat jelentette) – de ezt találjuk a francia forradalomnak a múltat végképp eltörölni vágyó rombolási programjában is.⁹

⁷ Schmitt belátása összefügg a jogrend stabilitására vonatkozó Böckeförde-tézissel, illetve Habermas kommunikatív cselekvési elméletével is (lásd GERÉBY 2005; újranyomva in GERÉBY 2009, 17–32).

⁸ A régít meg eldobták. Ennek a gyakorlatnak köszönhetjük a pécsi múzeumban látható Marcus Aurelius-fejet.

⁹ E szimbolikus elemek jelentőségének anekdotikus példája, amikor az 1950-es évek elején komolyan felmerült, hogy ki kell cserélni a régebbi vasúti síneket, mert azokon a „Magyar Királyi Vasgyár” felirat ellentmondott az új társadalmi „formának”.

Nem szükséges tovább szaporítani a példákat a jog, a nyelv, a tér és a hatalomgyakorlás párhuzamos átalakulására. Annyi azonban talán már bebizonyosodott, hogy a schmitti fogalmak rendszere, ha csak heurisztikus eszközként is (amennyiben nem magyarázatot ad a jelenségekre, hanem az egyes jelenségek megközelítésére, értelmezésre, identitásának pontosabb azonosítására képesít), de alkalmas a történelmi formák azonosítására, elemzésére, illetve változásainak leírására.

A négy aspektus egymásra utaltságát használta ki Hans Barion, amikor a Schmitt nyolcvanadik születésnapjára kiadott *Festschrift*-ben ezen aspektusok egyikének változását vizsgálta az egyház tekintetében, jelesül a II. vatikáni zsinat által 1965-ben kibocsátott pasztorális konstitúció, a *Gaudium et spes* 74. és 75. fejezetét.¹⁰ A tudós kánonjogász az új korszakba lépés tudatában az vizsgálja, vajon még mindig érvényes-e Schmitt egykor rendkívüli erejű megfogalmazása, miszerint a római katolikus egyházban „ragyog-e még a világtörténelmi hatalmi forma”. (BARION 1968; vö. BARION 1984a.)

De ki volt a kevesek által ismert Hans Barion, a „korrekt kánonista” (amint saját pozícióját jellemezte)? Hans Barion, a nagy formátumú, de NSDAP-tagsága, illetve az 1933-as sterilizációs törvény támogatása miatt ellehetetlenült kánonjogász 1899-ben, Düsseldorfban született. Katonáskodása (1917–1918) után Bonnban tanult történelmet, filozófiát és teológiát, majd 1924-ben pappá szentelték. A nyíltan német-katolikus Barion 1933-ban a fundamentálteológus Karl Eschweiler (1886–1936), valamint éppen Carl Schmitt hatására belépett az NSDAP-be. Az 1933-as sterilizációs törvény támogatása miatt a Hittani Kongregáció *suspensio in diviniss*zel sújtotta. Egyházi büntetését ugyan 1935-ben feloldották, de 1937-ben Faulhaber bíboros a müncheni katolikus teológiai kar megszűnése (1939) árán is ellenállt (végül sikertelenül) Barion professzori kinevezésének. 1945 után Barion magánemberként élt Bonn mellett. 1965-ben nyilvánosan visszavonta korábbi nézeteit a totalitárius államról, különösen amennyiben azok a nemzetiszocialista rezsimet támogatták (SCHRÖCKER 1984, 25–78; DAHLHEIMER 1998, 219–223 és 368–371).

Barion mint kánonjogász szerint az egyház számára nem lehetséges politikai teológia – az tehát, ami amúgy Schmitt egyik alapvető eszméje. Ennek három oka: (1) egyrészt a közvetett és a közvetlen hatalom lényegi különbsége, amely az egyház eszkatologikus, azaz a végidőre való irányultsága miatt áll fenn – ebben Barion egyetért Erik Petersonnal (GERÉBY 2004a); (2) másodszor az, hogy az egyház kívül és túl van a politikum Schmitt által konstitutívnek tekintett fogalompárján, a barát–ellenség megkülönböztetésén; (3) végül pedig az, hogy e két szempont alapján egyház és politika között az egyetlen lehetséges kapcsolat a *ratio peccati*, a világ bűnössége, mégpedig elkerülhetetlen bűnössége. „Elmúlik e világnak alakja” – idézi Barion Pál első korinthusi levét.

A „politikai teológia” terminus Barion szerint kétféle dolgot jelenthet. Egyrészt a teológiának általa fenntartott előjogot, miszerint (Pál apostol nyomán) „a szellemi ember mindent megítél, de őt nem ítéli meg senki”; Barion – erre hivatkozva – az egyház feladatát abban látja, hogy vesse alá szellemi irányításának a világban megjelenő politikait, és törekedjék befolyásolni azt. Másrészt viszont jelentheti a politikai teológia az egyház azon törekvését, hogy a világi-politikai szempontok alapján értelmezze a teológiát. Ez a fajta politikai teológia az egyház azon – teljesen más eredetű és célú – törekvését igazolhatná (azt a *kísértést* jelentve tehát), hogy saját politikai hatalmi pretencióit teológiai eszmékkel is alátámassza. Barion a politikai területén – hagyományos kifeje-

¹⁰ <http://www.ewtn.com/library/councils/v2gaulat.htm>. Elérve 2010. szeptember 28.

zessel *in temporalibus* (az időbeli világ dolgaiban) – a *potestas directa* (a világi állam közvetlen hatalma) és a *potestas indirecta* (az egyház közvetett hatalma) összekeverését tulajdonítja Schmittnek, ezért a „politikai teológiát” ebben a formájában súlyos veszélynek látja az egyház számára.

Ezen túlmenően azonban Barion elfogadta Schmitt fent elemzett négy (illetve az esztétikai és a retorikai együttes kezelése révén három) dimenzióját, illetve ezek formaként megjelenő összefüggését, s ebből jutott arra a belátására, hogy a politikai teológia megjelenése az egyház jogalkotásában (amit zsinati „nyitásként” – *aggiornamento* – szokás értelmezni) feladja a történelmileg megjelenő „hatalmi formát”. A politikai teológia ezen „felzárkózási” törekvése az egyház számára elkerülhetetlen feszültséget teremt a temporális világgal, illetve annak berendezkedésével, mert Barion éppen a temporális világhoz szabott „felzárkózás” gondolatában látja a Schmitt által felsorolt formai feltételek konzisztenciájának feladását.

Nincs módom ezt ehelyütt részletesen kifejteni, de a *Gaudium et spes* 73., illetve 74. paragrafusának fogalomhasználatában megjelenő belső és külső (értsd: teológiai) inkonzisztenciák azok, amelyek a „korrekt kánonista” számára a jogi, illetve a nyelvi hatalmi formához való viszony megváltozását mutatják.

Egyetlen példa: a zsinati dokumentum a „a politikai közösség természetéről és céljáról” beszél. Barion világosan kimutatja, hogy a konstitúció egyfelől az állami-politikai aspektus keret-állammá való visszaszorítását mondja ki azáltal, hogy az állam feladatának a társadalmi, illetve az egyéni haladás biztosítását szánja. Ez az elv a liberális jogállam fogalma felé mutat. Másfelől azonban a társadalmi egység biztosítása érdekében éppen e „politikai tekintély” (korábban még legitimnek tekintett) sokféleségének (szintén legitim) visszaszorítását kívánja meg. Ez viszont a liberális jogállam fogalmával nem egyeztethető össze, még akkor sem, ha az állam csak a „dinamikusan felfogott közjó”, illetve az „erkölcsi törvény” keretei között szoríthatja vissza a sokféleséget.

A jogi forma tehát ellentmondásossá válik. Barion számára ez egy külső, idegen elem szempontjának tisztázatlan beemelése miatt alakulhatott ki. E külső szempontok figyelembevétele önmagában formaidegen elemek vegyítését jelenti az egyház spirituális (teológiai) elveken nyugvó jogi formájával.

Barion egyfelől megadja a tiszteletet Schmittnek fogalmi eszközei időtállóságáért, hiszen segítségükkel írható le a jelen helyzet, másfelől egyúttal megerősíti saját régebbi Schmitt-bírálatát, amennyiben a politikai szempont dominanciája kudarcáá változtatta a „világtörténelmi hatalmi formát”. Barion az egyház formáját immár „egy hibás történelmi fejlemény dicsőséges fényére” módosítja.

Összegzésképpen: Schmitt a *Römischer Katholizismus* című esszéjében felveti a „politikai forma” meghatározásának egy igen érdekes lehetőségét. Ezt ugyan ő maga szisztematikusan nem dolgozta ki, de egy kis módosítással talán összefoglalható a következő formulában: politikai formáról akkor beszélhetünk, ha az önálló jogalkotó képességnek, a saját retorikának, valamint a tér elrendezésének – ha tetszik az esztétikai önkifejezésnek –, illetve a hatalomgyakorlás módjának egymástól részben függő, részben független, de mégis együttesen megkívánt négy feltétele megvalósul. E heurisztikus fogalmi eszköztár segítségével a formák történeti és modern értelemben egyaránt jellemezhetők, s segítségükkel megragadhatók a formák közötti különbségek és azok változásai is. A négy aspektus magyarázó értékét tovább növeli az, hogy részleges függetlenségük lehetővé teszi egyenlőtlen fejlődésüket, amire Hans Barion példát is mutatott a katolikus egyház egy fontos döntésének esetében.

E rövid, figyelemfelhívó megfontolás talán segít ama kérdés megválaszolásában, miért tanulságos – természetesen kritikus szemmel – ma is végiggondolnunk Carl Schmitt jelentős belátásait.

IRODALOM

- BARION, Hans 1968. „Weltgeschichtliche Machtform”? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils. In Hans Barion – Ernst-Wolfgang Böckenförde – Ernst Forsthoff – Werner Weber: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.
- BARION, Hans 1984: *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Paderborn – München – Wien – Zürich: W. Ferdinand Schönigh.
- BARION, Hans 1984a. Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form. In BARION 1984.
- Cs. Kiss Lajos 2004: *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Budapest: Gondolat.
- DAHLHEIMER, Manfred 1998. *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schönigh.
- GERÉBY György 2004: Carl Schmitt teológiája. In Cs. Kiss 2004.
- GERÉBY György 2004a. A „párthus nyíllövés.” Erik Peterson Carl Schmitt politikai teológiájáról. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest: Argumentum.
- GERÉBY, György 2005. Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz. In János M. Bak – Aziz al-Azmeh (eds): *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*. Budapest: CEU Press.
- GERÉBY György 2005a. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger vitája. *Holmi* 11, 1383–1392.
- GERÉBY György 2009. *Isten és birodalom. Politikai teológia*. Budapest: Akadémiai.
- SCHMITT, Carl 1917. Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung. *Summa* 2, 71–80 (1917–1918).
- SCHMITT, Carl 1925. *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner Verlag.
- SCHRÖCKER, Sebastian 1984. Der Fall Barion. In BARION 1984.

Mezei Balázs


[Vissza a tartalomhoz](#)

Erik Peterson antischmittiánus argumentuma*

I.

Erik Peterson *A monoteizmus mint politikai probléma* című írása jelentős karriert futott be az elmúlt évtizedekben. Viszonylagos rövidsége ellenére az írás meglehetősen bonyolult, és nem mindenben egyértelműsíthető gondolatmenetet tartalmaz. Referátumom célja, hogy áttekintésképpen összegezzem és röviden értékeljem ezen írás szerkezetét. Az összegzést „antischmittiánus argumentum” elnevezéssel illetem, mivel Peterson írása – minden egyéb tulajdonsága mellett – mint Carl Schmitt *Politikai teológia* című dolgozatának polemikus visszautasítása vált ismertté. Ezért ebben a referátumban ki kell térnem Schmitt válaszára is, amelyet a *Politikai teológia II.*-ben adott Petersonnak. Továbbá állást foglalom a tekintetben is, hogy az antischmittiánus érv mely formában lenne tartható: hogyan néz ki egy védhető formára átalakított antischmittiánus érv, illetve mennyiben érintheti Schmitt politikai teológiáját.

II.

A monoteizmus mint politikai probléma megszületésének ideje és körülményei világosan mutatják az írás jelentőségét. Mivel az írás bonyolult, nehezen követhető érvet tartalmaz, érdemes megnézni Peterson egymásra következő állításait:

- A monoteizmus és a politikai egység kapcsolatának korai görög eredete. Homérosz, Arisztotelész.
- Arisztotelész monarchizmusa szemben a platonikus dualizmussal.
- A *De mundo* című pszeudo-arisztotelészi írás sémája: egy Isten, egy kozmosz, egy politikai rend.
- Rex regnat, non gubernat; Le roi règne, mais il ne gouverne pas: az Egy Isten elrejtőzik.
- Philón a monarchiáról: a hellenisztikus egységfelfogás és Izrael hitének kapcsolódása.
- Róma megjelenése a Mediterráneum politikai színterén: a római uralom mint a kozmikus-teológiai monarchia politikai realizációja.
- Jusztinosz mártír érvelése: a kereszténység az isteni monarchia tiszta kifejeződése.
- Jeruzsálemi Cirill: Isten monarchiája, egyeduralma a keresztény katekézis alapja.
- Tatianosz vádja: a görögök nem monarchikusak, a keresztények igen, mivel ők az Egy Istenben hisznek, nem a démonok (szellemi lények) sokaságában.

* A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán rendezett „Kortársunk-e Carl Schmitt?” című konferencia keretében elhangzott előadás leírata.

– Irenaeus a monarchiáról: teológiailag a gnosztikus dualizmus elvetése, amivel adódik a politikai felhang: egy Isten, egy uralkodó, egy egyház.

– A fordulat: a monarchianizmus mint teológiai eretnokség.

– A monarcha és szolgáinak viszonya: trinitárius viták.

– Maximus Tyrius: Isten a Nagykirály, körülvéve szolgáinak sokaságával.

– Tertullianus: az isteni monarchia védelme a hellenisztikus irodalomból vett érvek alapján (Isten istensége nem vész el azáltal, hogy hatalmának gyakorlását megosztja beosztottaival).¹

– A monarchikus uralom természetének precízebb megfogalmazása: Hadrianus az emberek felett uralkodik, nem az állatok felett. Mi tehát az uralom?

– A keresztény uralom-fogalomban Isten a *különbözők* felett szeretettel uralkodik.

– Első nagyobb summa: „Fejtegetéseink megmutatták, hogy az isteni monarchiáról szóló áthagyományozott tan és a szentháromságdogma összekapcsolására irányuló első kísérletek kudarcot vallottak.”

– Peterson adataiból nem az derül ki, hogy a monarchia-tan régi, politikai felfogása alkalmatlan lett volna a keresztény trinitarizmusra, hanem ellenkezőleg, mint írja: „Római Dionysius, mint az alexandriai püspök és Markion tanainak párhuzamba állítása mutatja, a „monarchia” (μοναρχία = μία αρχή) fogalmának filozófiai értelmezését, amely Antiokhiai Theophilosz és Irenaeus óta a gnosztikus dualizmussal szemben az egyházban megszokottá vált, tudomásunk szerint elsőként alkalmazta a trinitárius viszonyra, és ezzel elősegítette a monarchia-fogalom és a szentháromságdogma kibékítését.”

– A keresztény monoteizmus és a pogány sokistenhit szembeállítására Kelszosz alapján: Kelszosz szerint a keresztény hit *sztaszisz*, lázadás. Soha nem sikerülhet a különbségek politikai egyesítése.

– Órigenész válasza: a Logosz által sikerül az egyesítés.

– Hüppolitosz ellenérve: a politikai egység a Sátán műve, aki utánozza az egyház egységét.

– A Nagy Politikateológus: Euszebiosz. Krisztus egyetlensége és a Császár egyetlensége összetartoznak.

– Az emberek Augustus uralma előtt „poliarkhiában” éltek, zsarnokok vagy demokráciák „sokféle uralma alatt”, egymástól elszigetelten.²

– Fordulat az érvelésben: „Ágoston azonban a *De civitate Dei*-ben (III 30) másként fogalmaz.”

– Euszebiosz denigrációja: „Szembeötlő, hogy Euszebiosz minden művében részben hasonló kifejezésekkel élve ismételte meg az imént idézett gondolatokat. Ebből látjuk, hogy milyen aktuális jelentőséget tulajdonított e felfogásnak. Nem a tudós, hanem a politikai publicista szólal meg bennük.”

– Prudentius mint a fentiek költői összefoglalója.

– Az arianus vita a monarchisztikus felfogás erősítéséhez vezetett, de lassan elvész a politikai felhang.

– Nazianzoszi Gergely monarchia fogalma: a szentháromsági egységfogalomnak nincs teremtményi megfelelője, nem ragadható meg egyetlen személyben. „Ily módon

¹ Itt olvasható Peterson első inkontextuális kifogása: szerinte Tertullianus nem veszi észre, hogy a szentháromság „külön fogalmiságot igényel”, mint a politikai monarchia.

² Ezt Euszebiosz a VII 2, 22-ben részletesen kifejti. Ennek következményei a vég nélküli háborúk voltak és mind az a nyomorúság, ami a háborúval járt. „Amikor azonban az Úr és az Üdvözítő megjelent, és az Üdvözítő eljövételével egyidejűleg Augustus a rómaiak közül elsőként vált a nemzetiségek felett álló uralkodóvá, megszűnt a pluralista sokfejű uralom, és béke terjedt el a világon.”

a keresztény kinyilatkoztatás és Imperium Romanum kapcsolata *teológiai*lag megszűnik.”

– „Amit a görög atyák az istenfogalom terén elértek, azt nyugaton Szent Ágoston a »béke« fogalma kapcsán vitte végbe. Az augustusi béke, amelynek kapcsán az egyházban egy igen kétes politikai teológia vitatémává vált, Szent Ágoston szemében megkérdőjelezhetőnek tűnik.”³

– Ágoston, a Pax Augusta kritikusa. A kritika lényege, hogy a megígért teljesség csak a végítélet nyomán következhet be.

– Konklúzió: „A monoteizmus mint politikai probléma a zsidó istenhit hellenisztikus átalakításából származott...” Ám az isteni monarchia tana a trinitárius dogmával, a Pax Augusta értelmezése pedig a keresztény eszkatológiával szemben vallott kudarcot. Ezáltal teológiaiilag nemcsak lezárták a monoteizmust mint politikai problémát és megszabadították a keresztény hitet az Imperium romanum láncaitól, hanem elvileg a szakítást is végrehajtották minden olyan „politikai teológiával”, amely a keresztény kinyilatkoztatást arra használta fel, hogy egy politikai helyzetet igazoljon. Csupán a zsidóság vagy a pogányság talaján létezhet olyasmi, mint „politikai teológia”. Bár a három egy Isten keresztény kinyilatkoztatása a zsidóságon és a pogányságon túl létezik, a hármasság titka csak magában az istenségben, nem a teremtményben van. Hiszen a keresztény által keresett békét sem a császár biztosítja, hanem egyedül annak ajándéka, aki „hatalmasabb, mint minden értelem”.

– S a záró lábjegyzet: „A »politikai teológia« fogalmát tudomásom szerint Carl Schmitt vezette be az irodalomba az 1922-ben, Münchenben megjelent *Politische Theologie* című művében. Akkori rövid fejtegetéseit nem tartották rendszerezettnek. Jelen értekezésben konkrét példán kíséreltük meg a »politikai teológia« teológiai lehetetlenségét bebizonyítani.”

III.

Peterson ugyan maga is ad egy befejező összefoglalást saját gondolatmenetéről, ez azonban nem fedi le az általa korábban mondottakat. Korábban ugyanis azt állította, hogy a politikai teológia témája – kisebb-nagyobb mélységben és intenzitással – lényegében áthatja az egész korai teológiatörténetet. Dolgozata szerint ebben az áthatásban csupán a következő gyengítő tényezők érvényesülnek:

– A monarchia fogalmának homályossága a görög nyelvben, illetve ennek megfelelője a római forrásokban.

– A teológiai monarchia-fogalom fokozatos elszakadása a politikai monarchia-témától a teológiai viták során.

– Ágoston kritikája a Pax Augustára nézve.

Ami az első tényezőt illeti, a monarchia politikai fogalmát a felhasznált irodalom korában senki nem tisztázta. A patrisztikus szerzők metaforikusan, kozmoteológiaiilag, politika-teológiaiilag alkalmazzák a kifejezést; a kifinomult dogmatikai viták nem érintik a politikai alapvonatkozásokat. A visszatérő állítás, mely szerint „rex regnat, non gubernat”, a monarchiában megkülönbözteti az uralkodás elvi és gyakorlati – újabb kifejezésekkel: törvényhozó és végrehajtó – vonatkozásait. Mindez teológiaiilag csak annyiban jelen-

³ Mit értek el a görög atyák? Semmiképpen sem a politikai teológia felszámolását.

tős, hogy az Egy Isten fogalma összefér a sokféle szellemi lény fogalmával, de közvetlenül nem érinti az intratrinitárius kérdést.

A teológiai monarchia fogalom történetileg nyilvánvalóan összefügg a politikaival, ám a belső problematika eltérő. A problematikát a monarchianizmus és az arianizmus vitái tárták fel a patrisztikus korban. E viták azonban kimutathatóan érintetlenül hagyták a politikai teológia alaptézisét, amely szerint egy Isten az égben megfelel az egy király uralmának a földön. A monarchianizmus és az arianizmus teológiai vitái, noha elszakadtak a közvetlen politikai relevanciától, mégis párhuzamba állíthatók azzal. Itt azonban nem a politikai teológia alaptétele válik kérdésessé, hanem az, hogy az uralkodó milyen viszonyban van saját magával, családjával, alárendeltjeivel. Nagyon fontos, hogy a monarchianizmus vitája nem a politikai teológia alaptézisének elvetésével, hanem megerősödésével zárult.

Itt érdemes felfigyelni Peterson megjegyzésére Tertullianusszal kapcsolatban. Mint írja, Tertullianus nem veszi észre, hogy a Szentháromság „külön fogalmiságot igényel”, mást, mint a politikai monarchia. Következtethetünk e megjegyzésből arra, hogy Peterson szerint Tertullianus tartalmilag is összekeverte a monarchia teológiai és politikai fogalmait? Vagy csupán terminológiai tisztázatlanságról van szó? Ha az utóbbiról, akkor a politikai teológia nem eszmetörténeti-tartalmi, nem is teológiai kérdés, hanem terminológiai. Mivel erre a pontra Peterson a későbbiekben nem tér vissza, felteszem, hogy ezt a megoldást ő maga sem tartotta elfogadhatónak. Valószínűbb, hogy valójában tartalmi összekeverésről beszél. Ám ez a pont biztosan nem tartható Tertullianus egyéb kijelentései alapján: ő, aki az isteni különbözőséget, a transzcendenciát, a hit és az értelem szembeállítását oly erőteljesen képviselte, hogyan gondolhatta volna, hogy a politikai monarchia tartalmilag lefedi az isteni monarchiát? Ha nem is kifejtetten, de Tertullianus nyilvánvalóan azt gondolhatta, hogy az isteni rendnek valamiképpen meg kell jelennie a földi rendben is, vagyis a politikaiban szintúgy.

Nazianzoszi Gergely monarchia fogalma – amelyet Peterson fordulatlaknak tekint, mivel annak nincsen teremtményi megfelelője – éppen Ágoston és más szerzők által válik kérdésessé, akik a trinitárius egységet antropológiailag (az emberi ész-akarat-érzékelés hármasságában) megközelíthetőnek (noha nem kimeríthetőnek) tartják. Nazianzoszi Gergely érvelése ellenére azt látjuk, hogy a konstantinápolyi uralkodó továbbra is kiemelkedő, teológiai alátámasztott helyzetben van a kereszténység egész épületében. Másfelől a Nazianzoszi továbbra az isteni monarchia központi fontosságát hangsúlyozza. Ennek nincs teremtményi *megfelelője*, ám teremtményi *vonatkozását* nehéz lenne elvitatni.

Mindennek fényében Ágoston kritikája a Pax Augustára nézve elveszíti átfogó teológiai relevanciáját. Korának háborúit látva Ágoston eszkatologikus hangsúlyt adott a politikai teológia alapkérdésének, és elvetette a korábban érvényes mintát, amelyben az egy Istennek megfelelt az egy uralkodó a földön. Mindezzel egy újabb értelmezési távlatot nyitott meg. Mégsem mondhatjuk, hogy a régi politikai teológia csak a zsidóság vagy a pogányság alapjain lehetséges, hiszen a megelőző patrisztika jelentős szerzői ennek ellenkezőjéről tanúskodnak. Kérdés, hogy egy mégoly jeles egyház-anya felfogása milyen alapon, milyen módszertan szerint szegezhető szembe sok más patrisztikus szerző világos felfogásával. Megjegyzendő, hogy a római egyház politika-felfogása sajátos módon folytatja a Római Birodalomhoz kapcsolt politikai teológia hagyományát, noha lényegesen átalakítja azt.

IV.

Mindent összevéve kimondható, hogy Peterson végkövetkeztetése logikai problémákkal szembesül. Először is a Nazianzoszi Gergelyre és Ágostonra való hivatkozás mint „a politikai teológia vége” azt feltételezi, hogy egy bizonyos dogmafejlődésnek vagyunk itt tanúi, amelyben a végső szót a jelzett szerzők mondták ki. Ez azonban több okból is kétes: a dogma ugyanis kifejezetten intratrinitárius kérdésekkel foglalkozik, nem pedig a földi-politikai vonatkozások, hasonlóságok, párhuzamosságok megállapításával. Ez utóbbról nézve Petersonnál az eszmetörténész ítéletét olvassuk. Ám az eszmetörténész még nem feltétlenül teológus, ezért állítása talán történeti állítás, de nem dogmatikai. Nem is filozófiai, hiszen efféle érvelést Peterson nem mutat fel. Történeti argumentumként azonban a „politikai teológia vége” nem kellően megalapozott, hiszen ha csupán a jelentős szerzők számát nézzük, az euszébioszi felfogás sokkal szélesebb körben terjedt el, mint az ellenkezője. Ezen a téren tehát Peterson antischmittianus argumentuma nonsequitur tartalmaz.

Ez a nonsequitur megalapozható teológiai oldalról is. A Miatyánkban ezt mondjuk: „γεννηθῆτω το θελημα σου, ως εν ουρανῳ, και επι της γης...”. Vagyis az isteni akarat egységének és kizárólagosságának valamiképpen a Földön is meg kell valósulnia. Nehezen vitatható, hogy ennek közösségi-politikai dimenziója is van; s az is nyilvánvaló, hogy a politikai monarchia ókori fogalma párhuzamban áll az isteni monarchiával, amint ezt Peterson is kimutatta. Teológiai oldalról ezért a földi és az égi, a politikai és az egyházi, az elvilági és a túlvilági éles szétválasztása csak a párhuzamosság megállapítása mellett fogadható el. Klasszikusan az *analogia entis* tana, amely platóni-arisztotelészi eredetű és a IV. lateráni zsinaton nyert klasszikus formulát (DH 806), kiváló teológiai eszközként szolgálhat bármilyen politikai teológia kidolgozásában. Itt ugyanis nemcsak arról van szó, hogy az isteni és a teremtetényi hasonlósága csak a végtelenül nagyobb különbség mellett tartható fenn, hanem megfordítva: a végtelenül nagyobb különbség a tökéletlen hasonlóság alapján látható be. A megfelelő formájú politikai teológia kérdését ezzel természetesen nem válaszoltuk meg, csupán létének követelményét szögezhetjük le teológiai oldalról. Sajnos Peterson érvelése e vonatkozást teljességgel nélkülözi.

V.

Carl Schmitt közismerten a *Politikai teológia II.* kötetével válaszolt az akkor már kilenc éve elhunyt Petersonnak. Schmitt érvelése alapos, összetett, sok fontos megállapítás mellett néhány pontot a fentiek közül is említ, például Ágoston véleménye szerint alapítványi szerepeltetését Peterson érvelésében.

Schmitt művének legfontosabb megállapítása azonban az, hogy a „politikai teológia” Petersonnál *teológiai* álláspont, amelyet csak a teológia mint tudományág sajátosságai szerint lehet értékelni. Tehát a Peterson által bemutatott eszmetörténeti érvelés nem alkalmas egy teológiai kérdés eldöntésére. Peterson írása ugyanis nyilvánvalóan a dogmafejlődés elemzése az eredeti dokumentumok alapján, de semmiképpen sem tekinthető teológiatörténeti vagy teológiai traktátusnak.

Schmitt további érvei közül megemlítem az Ágostonra vonatkozó kritikus megjegyzését. Mint írja, Ágoston Euszébiosz hatását követően a keleti fejlemények szerves továbbfejlődését kihagyva, majdnem egy évszázadot ugorva a nyugati világ teljesen eltérő viszonyai közé alakította ki felfogását a Pax Augustáról – ez pedig nem tekinthető módszertanilag elfogadhatónak.

Homályos marad az is, hogy Peterson miért tartja ezt a specifikus eszmetörténeti fejleményt a politikai teológia „végének”, elintézésének. Azt ugyanis nem állíthatjuk, hogy a teológia mint tudomány – akár Ágoston műveiben, akár a későbbiekben – minden politikai relevanciától eltekintett volna. Éppen ellenkezőleg: Ágoston *egyfajta* politikai teológiát művel, hiszen a közösséget, a földi társadalmat érintő fejleményekben a gondviselés üdvtörténeti munkálkodását látja. A nyugati teológiában továbbá a politika, vagyis a földi társadalom sorsa, számos vonatkozásban kitüntetett fontossággal bír. Vajon lehetne-e teljesebb politikai teológiát találnunk, mint a két kard felfogását VIII. Bonifác *Unam sanctam*-ában?

Schmitt alaposan elemzi Peterson Euszébioszra vonatkozó kritikus megállapítását, és megmutatja a háttérben meghúzódó Harnack-féle értékelést. Schmitt azonban nem említi, hogy Euszébiosz hatása miatt aligha beszélhetünk az általa képviselt politikai teológia teljes, minden vonatkozású megszűnéséről.

Schmitt külön fejezetet szentel Peterson zárótételének, az ebben foglalt állításoknak. Bírálata megsemmisítőnek tekinthető. Ez nem azért van így, mert Peterson állításában nincs semmi megfontolandó, éppen ellenkezőleg: nyilvánvaló, hogy a trinitárius teológiai viták egy ponton túlléptek a korai politikai teológia állításán. Ez azonban nem azért következett be, mert a teológia elveszítette volna politikai relevanciáját (lásd *Unam sanctam*), hanem azért, mert a teológia saját területe szükségképpen túllép a politikáin. Az intratritinárius viták specifikusak voltak, és meghaladták a politika relevancia körét, anélkül, hogy megsemmisítették volna azt.

De facto a nyugati és a keleti birodalom éles kettéválása, a pápaság politikai megerősödése, majd az iszlám terjedése alkalmazhatatlanná tették az euszébioszi politikai teológiát mint illet. A monoteizmus mint politikai probléma mindebben nem szűnik meg, hanem csupán átalakul, formát vált. Schmitt joggal kifogásolja Peterson állításában a politikai teológia *en bloc* elvetését.

VI.

Peterson nem élhette meg a *Politikai teológia II.* megjelenését, azonban kétségkívül képes lett volna bizonyos pontokon hatékonyan védelmezni álláspontját. Ehhez elengedhetetlen lett volna a „politikai teológia” mint kifejezés pontosítása. A kifejezés a teológiának az emberi társadalom, a politikai szerveződés alapvonatkozásaira utaló tanításait írja le, mégpedig annak egy bizonyos állapotában, melyet euszébioszi modellnek nevezhetünk. E modell szerint a római politikai uralom lehetővé tette az evangélium befogadását az emberiség által, és lehetővé teszi – a rendezett politikai állapotok fenntartásával – annak hirdetését az idők végezetéig. A római politikai uralomban a császár egyeduralma tükrözi, valamiképpen leképezi Isten egységét. Mindez nem érinti az isteni szentháromságot, ám az isteni egység, az egyházi egység, a krisztusi tanítás egysége meg kell hogy feleljen valaminő földi egységnek (lásd ismét: *Unam sanctam*).

Az euszébioszi modell a jelzett történeti tényezők következtében felbomlott. Peterson állítása annyi lehetett volna, hogy az euszébioszi modell felbomlásának óvatossá kell tennie minket egyetlen politikai-teológiai modell abszolutizálásával szemben. *Ágoston érvelése azt mutatja, hogy a politikai teológiának más modelljei is lehetségesek.* A monoteizmus nem szűnik meg politikai problémának lenni, hiszen a teológia egyben politikailag is releváns. Ez a relevancia azonban semmiképpen sem keverhető össze az intratritinárius kérdések fontosságával.

Peterson állíthatta azt is, hogy a nemzetiszocialista törekvések mellett megjelenő teologumenák egy olyan politikai teológia modellt képviselnek, amelynek érvényessége vitatható. E teologumenák – amelyek eredete visszanyúlik a reformációra, majd a német aufklérista nacionalizmus egyes fejleményeire – különös hangsúlyt kaptak az I. világháború során. Ezt olyan művek mutatják, mint Rudolf Otto *A szent* című könyve és az erre érkező teológiai reflexiók, amelyek a műben a németiség kiválasztottságának jelét ismerték fel. Az az állítás, miszerint Hitler felemelkedése és Németország felépülése az I. világháború után valamiképpen Isten gondviselésének a műve és végeredményben egy ahhoz hasonló modellben értelmezhető, mint amelyet Euszebiosz kínált a maga idejében, nyilvánvalóan megsemmisítő kritikának van kitéve. Tény azonban, hogy amikor Schmitt saját művének a *Politikai teológia* címet adta, nem volt tájékozatlan a jelzett eszmétörténeti háttér felől, noha munkájának *tartalma* közvetlenül kizárólagosan politika- és jogtörténeti jellegű.

Ha Peterson erre a háttérre kívánt utalni dolgozatának befejező megjegyzésével, állítása semmiképpen sem alaptalan. Ám fogalmazása elnagyolt, mert *minden* politikai teológia végét hirdette. Miként jeleztem, itt egy formai hiba is fennáll, ugyanis ez az állítás éppenséggel politikai-teológiai állítás, így ennek a végét állítani. De teológiai szempontból is ellenérvként szerepelhet az a tény, hogy éppen a II. világháború, a népiártás, a holokauszt tragédiája vezetett másokat – így Wolfhart Pannenberg, Hans Jonas, Karl Barth vagy Johann Baptist Metz – afelé, hogy újfajta politikai teológiát dolgozzanak ki, amely számol Isten gondviselő jelenlétével a történelemben, s levonja ennek politikai következtetéseit. E következtetések Metz esetében kifejezetten politikaiak, ám új értelemben: a szegényekkel és az üldözöttekkel való sorsközösség vállalása imperatívuszának értelmében. Jonasnál Auschwitz eseménye egy teljesen új teológiai helyzetet teremt, amely új politikai etikát követel meg, mégpedig a felelősség-etikát, amelyhez politikai szervezetek tartoznak. Barth és különösen Pannenberg szemében a történelem az isteni kijelentés terepe, s a történelmi-politikai események kellő interpretációja e kijelentés befogadásának körülményeihez tartozik. Ide tartozik a vatikáni megnyilvánulások politikai teológiai vonatkozása a jelenkorban is.

Peterson álláspontja tehát megőrizheti aktualitását, amennyiben nem a politikai teológia egészére, hanem annak csupán bizonyos modelljére vonatkoztatjuk azt. Másfelől teljesen elvétettnek minősíthető egy ebben az értelemben vett politikai teológia Carl Schmittnek való tulajdonítása. Peterson antischmittianus argumentuma azt jelenti, hogy a politikai teológia egy modelljének kritikáját Peterson világosan a Schmittnek tulajdonított felfogás ellen irányítja. Ebben, mint jeleztem, mind a „politikai teológia” kifejezés elnagyolt tartalma, mind Schmitt álláspontjának kellő meg nem értése egyformán bírálható. Az antischmittianus argumentum tehát mind formailag, mind tartalmában téves, noha nem teljesen alaptalan. Schmitt ugyanis nem teológia-, hanem jogtörténeti elemzést publikált *Politikai teológia* cím alatt. Olyan elemzést, amelynek számos állítása mind a mai napig meghatározó.

Schmitt *Politikai teológiája* szakmai írás, bár szélesebb horizontján felmerül a történelmi események teológiai értelmezésének átfogóbb nézete is. Schmitt ez utóbbit soha nem teszi explicitté. Fiatal korában, a *Politikai teológia* első publikációjának idején Schmitt feltehetően kritikátlanabban viszonyult a történelem teológiai interpretációjának lehetőségéhez; ha valamire érvényesen vonatkozhatott Peterson antischmittianus érve, az ez a vonatkozás. A későbbiekben Schmitt felfogása érthetően finomodott, és a *Politikai teológia II.*-ben már nem látni nyomát a politikai közvetlen teologizálásának. Inkább egyfajta antropologizálás mutatkozik meg itt, az ember – persze nem a reduk-

ciósan felfogott ember – egyetemes szerepének kiemelése. Ezt mutatja a régi mondás átalakítása Schmitt részéről a *Politikai teológia II.* végén. Itt nem azt állítja Schmitt, amit Goethe nevezetes mondása, mely szerint: *Nemo contra Deum, nisi Deus ipse*, hanem ezt – egy sajátos, latin nyelvű versben, amely hexameterekkel indít, de önálló formában végződik – átalakítja. A teljes vers így hangzik:

Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit.
Eripuit caelum deo, nova spatia struit.
Homo homini res mutanda.
Nemo contra hominem, nisi homo ipse.

Magyarul:

Égiek égi tűzét elorozta, ma fényt maga lobbant;
Égiek égboltját elorozta, ma új eget épít.
Ember által változik át az ember:
Szemben emberrel csak ember állhat.

A kis költemény formája és tartalma sokatmondó. Formailag hexameterekkel kezdődik, de a harmadik sor elhagyja a klasszikus formát, és a negyedik sor már szabadon ritmikus. A változással Schmitt nyilvánvalóan a klasszikus világból való kiemelkedést kívánta jelezni. A negyedik sor szabad ritmikája az ember jellemző szabadságát kívánja kifejezni. Tartalmilag a klasszikus eredetre utal, amelyet a felvilágosodás nagy alakjai újrafogalmaznak. Nevezetesen Turgot járt el ekképpen Benjamin Franklin vonatkozásában, akinek arcképéhez a Schmitt által felhasznált első sor eredeti változatát megfogalmazta.⁴

A harmadik sor az antropocentrikus világkép legfontosabb vonatkozását nevezi meg, amely szerint az ember célja maga az ember. E sorban felsejlik a latin közmondás, amely szerint *Homo homini lupus*, ember embernek farkasa. Schmitt azonban ezt is átalakítja, és rámutat arra, hogy az ember nem elpusztítója, hanem átalakítója az embernek. Végül a negyedik sorban Goethe említett sorát idézi fel, amely a német romantika teológiai tartalmát fejezi ki. Erről szól mások mellett a kései Schelling is, amidőn az Istenben kialakuló belső ellentétet – mint a valóságfejlődés voltaképpeni motorját – kifejti. Ám Schmitt a Goethe-sort is átalakítja, és Isten helyett az emberről szól: csak az ember akadályozhatja meg az ember kibontakozását. Ezen állítás mögött felsejlik a modern történelem valahány gyilkos konfliktusa egészen a 2. világháború monstrózus népiirtásáig elmenően.

Ezt követően csak ez a kérdés marad, amelyet Schmitt kifejezetten nem tesz fel, de megválaszolását sokféleképpen sugallja:

*Quid est homo?*⁵

⁴ Schmitt sorainak eredete visszanyúl Marcus Manlius *Astronomica* című költeményéhez (I. század), amelyben megtaláljuk az alábbi sort: Eripuitque Iovi fulmen, viresque tonantis. („Elragadta Juppitertől a villámot, és mennydörgés erejét” – Caesar dicsérete kapcsán). A sor de Polignac bíboros befejezetlen költeményében (Anti-Lucretius, 1745) ugyancsak megjelenik némi módosítással: Eripuit fulmenque Iovi, Phœboque sagittas („Elragadta Jupiter villámát és a Nap nyilait”). A sor későbbi változata Turgot-tól származik, e formában: Eripuit coelo fulmen, sceptrumque tyrannis („Elragadta az égtől a villámot, s a zsarnoktól az uralmukat”). Ez a sor került fel B. Franklin arcképének lenyomata alá, amelyből több száz készült Franklin 1776-os párizsi látogatását követően. Schmitt tehát a Franklin-feliratról kiindulva fogalmazta meg kis költeményének első sorát, majd gondolatmenetét.

⁵ Zsolt. 8. 4: „Quid est homo, quod memor es ipsius – Micsoda az ember, hogy megemlékezel róla?”

Frivaldszky János

[Vissza a tartalomhoz](#)

Lehet-e politikai egy világot átfogó közösség?

Míg a Carl Schmitt által tematizált nagyhatású barát/ellenség dichotómia a maga szimbolikus és reális politika-konstitutív jellegében, cselekvésorientáló mivoltában nagymértékben megtermékenyíti korunk gondolkodásmódját, addig Domenico Fisichella arra mutat rá, hogy azon „kombinált kulturális irányvonal, amit a kereszténység, majd az alkotmányosság és a liberalizmus hozott létre, a modernnek demokráciája azt a célt tűzte ki, hogy önmagán belül felülmúlja a barát/ellenség antinómiáját, vagy legalábbis annak terét csökkentse és moderálja, egyre inkább a barát/ellenfél békésebb dichotómiájával helyettesítve azt” (FISICHELLA 1986, 119). Politikai közösség nem állhat fenn az együvé tartozás érzésének megfelelő politikai gyakorlat nélkül, így ha esetleg valaki számára a neves olasz politikus és közíró, Igino Giordani a politikai viszonyokat a keresztény szeretettel való megreformálására vonatkozó írásai¹ utópisztikusnak is tűnnek, nem igazán intézheti el pusztán egy kézlegyintéssel a Giordani nagy szellemi elődjének is tekinthető (VASALE 1993, 26–27) Jacques Maritain azon állítását, miszerint „nincs politikátlanabb szellemi beállítottság, mint a testvéri barátság eszméjével szembeni bizalmatlanság” (MARITAIN 1996, 199).

Cotta – mivel a barátság és a politika találkozását a közösség belső zárásának momentumában, nem pedig annak erényteremtő jellegében látja, s a közjót is csak mint partikuláris közösségi érdeket tekinti, nem pedig mint olyan közösségi értéket, amely az egyetemes értékekhez is hozzájárul – számára a politikai viszony mint szimbolikusan közvetített baráti viszony csak az adott közösségen *belül* létezik. E politikai viszony a barátság révén sem univerzalizálható, hiszen maga a barátság is zárt, minthogy egy külső harmadik mindig csak zavaró tényező. Cotta azonban nem látja azt, hogy a 'zárt-ság' a 'nyitás' előfeltétele, amiképpen az identitásszerzés előfeltétele is ezen identitás értékeinek kifelé történő ajándékozása. A politikai közösség belső kohéziója, 'zárt-sága' így nem teremti szükségképpen – vagy legalábbis potenciálisan – ellenséget kifelé. Ez empirikusan gyakran előfordul, de nem a politikai barátság és a közjó által integrált politikai közösség szükségszerű – lényegi – jellemzője. Téves Cotta azon állítása, miszerint az ember – ontológiáján alapuló – végtelenre való vágyakozásának a politikai entitások szükségképpen partikuláris jellege vet gátat (COTTA 1991, 116). A politikai 'mi', a közjó és a belső szolidaritás – annak ellenére, hogy egy partikuláris közösségen belül érvényesülnek, így kiterjedésük szükségképpen véges – által megvalósított értékek és erények, mivel alapvetően emberiek, az univerzalizálásba tartanak, ahogyan azt a sztoikusok is megérezték. A „tisztá” politika így nem szükségszerűen a partikuláris érdek *abszolutizálását*, hanem a politikai barátságnak az 'emberi nem egyetemes társadalma-ra' való kiterjeszthesetőségét jelenti. A sztoikus gondolkodásban az ember nem pusztán

¹ Az Igino Giordani politikai filozófiai munkásságát feldolgozó irodalomból kiemelem: GIORDANO 1990; Vasale 1993; D'ALESSANDRO 1992; SORGI 1995.

'politikai', hanem elsősorban 'közösségi' lény; Cicero gondolkodásában pedig az a szeretetre való természetes hajlam, ami szerinte a jog alapja, végső soron az egész emberiségre kiterjed, így az egész emberiségre vonatkoztatott természetes társulási hajlam és az abból fakadó kötelék a *humanitas*, az *egyetemes testvériség (szeretet)* törvényévé, az egész emberi nem iránti szeretetté (*caritas generis humani*) alakul át (PIZZORNI 1995, 102–103). A politikai integráció nem szükségszerűen és nem lényegileg jár a partikuláris entitás abszolutizálásával, s így ellenséges, illetve idegen viszonyulással más politikai entitások irányában. A politika éppen az *embertársat* tekintő politikai barátság révén hajlamos az univerzalizálódásra, ami viszont annak jogias és etikai jellegét emeli ki, vagyis valójában a politika 'tisztta' volta az elismerés révén etikai és jogi elemekkel vegyül, hiszen a többiekben felismert 'általános emberi' ismérv képes az emberek egyetemes társadalmát konstituálni. A politikai barátság egyetemes konnotációja szerint az 'idegen' tehát nem idegenséget, nyugtalanságot és gyanakvást ébreszt (COTTA 1991, 117), hiszen a Másikkal, a tőlem különbözővel való találkozás örömét is adhatja. (Figyelemre méltó, hogy a Másik végtelenségére nyitott igazságossági érzék [DERRIDA 1998, 26] Derridánál az idegenek befogadása politikájának elmélyült és etikailag elkötelezett elemzését adja.²) Cotta szerint a politikai entitás, illetve a politikai kapcsolatok belső és külső abszolutizációja határesetként jelentkezik, de nem jelenti a politika világának deformációját, hanem a belső struktúrájából fakadó lehetőséget valósít meg. Úgy véli, a „*homo homini lupus*” viszony nem kerülhető el a politikai entitás külső relációiban: „... a politikai viszony minél inkább egységes és integratív, s ezért békét teremtő belül, annál inkább szétválasztó kifelé.” (COTTA 1991, 117.) A külső politikai entitás vagy annak tagja, ha nem is valóságosan, de *potenciálisan ellenség*, vagy legalábbis rivális – vallja Cotta (uo.). Attól, hogy a politika arra törekszik, hogy kiküszöbölje az erőszakhoz való folyamodást a csoporton *belül*, és létrehozza – ha képes rá – az integráció és a megértés kapcsolatait, s szolidaritást teremtsen, az erőszak *kifelé* még nem szűnik meg, sőt uralkodik. Ily módon tehát – Cotta szerint – a politika a barátság-ellenségesség antinomikus dialektikája által meghatározott. Éppen ezért azt vallja, hogy nem lehetséges a politika azon strukturális logikájából kitörni, miszerint minél egységesebb és integráltabb egy politikai entitás, annál inkább bezárkózik, ez pedig a többi politikai entitással való ellenségeskedés forrásává válik. Ez a logika a politika konstitutív elemében, a közjóban – mint a közös identitás meghatározó elemében – is megnyilvánul, hiszen azt mindig valakikkel, valamivel *szemben* kell megfogalmazni, és velük szemben kell megvédeni, s akik így ki vannak zárva belőle – írja Cotta (i. m. 118–119). Cotta Hegelnek *A jogfilozófia alapvonalaiban* kifejtett nézeteit hozza fel véleménye alátámasztásául. Hegel szerint a szuverén államok egymás közti vitáit a háború dönti el, s minthogy mindegyik állam maga ítéli meg, fennáll-e háborúra okot adó körülmény, így végül is mindegyik önmaga bírójává válik.³ Míg Cotta nagy szellemi elődje, Giorgio Del

² Lásd Derridának a menedékvárosok 1996-os, Strasbourg-ban, az Európai Tanácsban megrendezett első kongresszusára írt beszédét: DERRIDA 2000, 77–80. „Vendégszeretethez való jog”-ról, a „vendégszeretet új chartájá”-ról, illetve a vendégszeretet „nagy”, „feltétlen” és „egyedi”, ugyanakkor „egyetemes” törvényéről ír. (Vö. RESTA 2003, 44–98.)

³ Cotta pontos hivatkozást nem tesz, azonban nyilvánvalóan az említett mű következő híres passzusaira gondolhat: „[Az itt elmondottakban] rejlik a háború erkölcsi mozzanata. A háború nem tekinthető abszolút rossznak és pusztán külső esetlegességnek, amelynek oka tehát maga is esetleges, bármi is az, a hatalmon levők vagy a népek szenvedélyei, igazságtalanságok stb., általában olyasvalami, aminek nem kell lennie.” A háború jelentősége az, hogy „fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt; ahogyan a szelek mozgása megóvja a tengert a rothadástól, amelyet tartós nyugalom okozna, úgy a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.” (HEGEL 1983, 324. §. 344–345.) Lásd Kant érintőlegesen megjegyzését azokhoz, akik szatirikusan állnak az „örök béke” nyugalmához: KANT 1985, 5.

Vecchio a kantiánus világállam perspektívájában tekintett ENSZ létrejöttét természetjogi alapon, az egész emberi nemet átfogó normatív módon fogja fel, amelynek univerzális szervezetébe nézete szerint a természetjog alapján minden államnak bele kell tartoznia, de döntéshozatali jogokkal csak az emberi jogokat és a demokráciát tisztelő államok rendelkezhetnének, addig Cotta Hegelre hivatkozik, aki nyíltan bírálja Kant 'örök békét' megvalósítani képes világállamának koncepcióját. Hegel szerint a háború nemcsak elkerülhetetlen az abszolút módon szuverén államok között, hanem jótékony hatása is van, minthogy „a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe a tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket” (HEGEL 1983, 345). A béke tehát nem jótétemény, nem az emberiség, s benne az egyes államok közjava, hiszen a politikai élet egyedüli aktorai, az államok számára voltaképpen káros, míg a háború egyrészt egészséges a belső politikai kohézió szempontjából, másrészt elkerülhetetlen vitarendezési mód is, mivel nincsen döntőbíróként elfogadott állandó hatalom az államok felett.

Giorgio Del Vecchio az emberi nem természetjogi alapokon álló világ társadalmát tekinti – annak sztoikus-kanti értelmében – a nemzetközi politikai és jogrend alapjának, míg Cotta inkább Hegel gondolataihoz látszik visszanyúlni, aki szerint az államok a nyers természeti állapot hobbesi modellje szerint az erő által uralt viszonyban állnak egymással. Míg tehát Giorgio Del Vecchio Cicero, Seneca és – többek között – Kant alapján az emberi nem egyetemes (politikai) társadalmából indul ki, a természetjog racionalis és igazságossági elveinek érvényességét az egész emberi nemre érvényesnek tartva,⁴ addig Cotta a politikai-állami relációkat nem ágyazza be a nemzetközi közös-

A háború további jótékony hatása Hegel szerint a belső integráció (HEGEL 1983, 324. §). Az államok „olyan egészek, amelyek főképp magukban elégítik ki szükségleteiket” (i. m. 332. §), kifelé pedig 'egyéni szubjektum'-ok (i. m. 329. §), ezért „mivel nem létezik olyan hatalom, amely eldönti az állammal szemben, hogy magánvalóan mi jogos, és amely megvalósítja ezt a döntést, azért e vonatkozásban mindig a kellésnél kell maradni. Az államok közötti viszony oly önállóságok viszonya, amelyek megállapodnak egymás között, de egyúttal fölötté állnak e megállapodásoknak.” (i. m. 330. §.) A szerződések elvileg kötnék őket, de mivel „jogaik nem egy általános, fölülük rendelt hatalmi akaratban, hanem saját különös akaratukban valóságosak”, minthogy az „államok egymáshoz való viszonyának elve a szuverenitásuk, azért ennyiben a természeti állapotban vannak egymással szemben”, a helyzet az, hogy a szerződéseket ugyan be kell tartani, de felmondhatók (i. m. 333. §). Hegel rámutat arra, hogy az államok között nincsen prétor, aki a vitákat elrendezné. Az örök béke kanti államszövetségét – amely mint minden államtól elismert hatalom a viszályokat elrendezné, ezáltal pedig a háború mint vitarendezési eszköz legitimitása megszűnne – azért nem tekinti a háborúk megszűnési módozatának, mert ezen kanti gondolat feltételezné az államok megegyezését, különös szuverén akaratuk találkozását, ami azonban mindig csak esetleges jellegű maradna (uo.). Az államok viszályát így, ha a különös akaratuk nem tud egyezségre jutni, „csak háború döntheti el” (i. m. 334. §). Minthogy tehát nincs prétor, aki az államok viszályáról határozhatna, ekképpen a „magasabb prétor egyedül az általános, magán- és magáértvaló szellem, a világszellem” (i. m. 339. §). A háború alapját adó ok meglétéről minden szuverén állam maga dönt, hiszen egy „állam a maga végtelenségét és becsületét minden egyes dologába helyezheti, s annál inkább hajlik erre az ingerlékenységre, minél inkább hosszú belső nyugalom hajt arra egy erőteljes egyeniséget, hogy kifelé keressen és szerezzen anyagot tevékenysége számára” (i. m. 334. §), így egy „sérelem képzete”, azaz „egy más állam részéről fenyegető veszély képzete” is elég a háborúhoz (i. m. 335. §). Hegel úgy gondolja, hogy a háborús vitarendezés emberségesen lefolytatható, mivel az államok „kölcsonösen elismerik egymást, a *háborúban*, a jogtalan-ság, az erőszak és esetlegesség állapotában is marad egy *kötélék* [...]” (i. m. 338. §.) A hadviselésnek meghatározott, körülhatárolt szabályai vannak, s így például a követek tiszteletben tartása, illetve az, hogy a háborút nem magánszemélyekkel szemben viselik, Hegel szerint azt mutatja, hogy a háborúban fennmarad a béke lehetősége (uo.). A humánus háború ethoszát a következőképpen igyekszik alátámasztani, s ezzel a háborúból magát az ellenségeskedést eltüntetni: „Az újabb háborúkat [tehát] emberségesen viselik, s a személy nem gyűlölettel áll a személlyel szemben. [...] a hadseregben mint hadseregben az ellenségeskedés valami határozatlan, ami háttérbe szorul a kötelesség mellett, amelyet mindenki tisztel a másikban.” (Uo.)

⁴ Az emberi nem egyetemes társadalmáról csak akkor beszélhetünk, ha létezik az 'emberi nem', ha „az emberek között fennáll egyfajta természetbeni azonosság” (DEL VECCHIO 2006, 111). Az állam abszolút szuverenitását a nemzetközi jog normái határolják be, így „[...] az állam korlátlan önkényének tézisének [...] a leghaladóbb alkotmányok és a nemzetközi szervezetek programjai is felülemelkedtek már”. Del Vecchio itt az ENSZ által elfogadott *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatára* utal.

séget megalapozó jogrend természetjogi alapelveibe, mert nála a politika alanya a szuverén politikai közösség a maga partikuláris közjával, nem pedig az emberi nem a maga értékeivel, úgymint a világbéke, az egyetemes emberi jogok, illetve a demokratikus értékek. Mind Del Vecchio, mind Cotta harcolt háborúban,⁵ így a háború politikai természetéről, jellegéről közvetlenül szerzett tapasztalatok alapján alakíthatták ki véleményüket. Bár Cotta „metapolitikai” nézetei meglehetősen összetettek, e késői munkája alapján mégis azt mondhatjuk, hogy a politikai viszonyt nem a jogiban oldja fel (ahogyan azt Del Vecchio látszik tenni a nemzetközi politika II. világháború utáni „nemzetközi-jogiasodásának” jelenségéből kiindulva), hanem a politikai relációt – annak centripetális-aggregatív strukturális jellemzője miatt – szembeállítja a joggal. A politikai viszony tehát partikuláris közjával mindenképpen ellenséget hoz létre a belső integráció sikerességének – a belső kohézió erősítésének – mértékével párhuzamosan. Cotta talán abból indul ki, hogy ha létrejön egy világállam, akkor az már nem politikai entitás, mert az emberiségnek nincsen, nem lehet ellensége. Carl Schmitt – akire Cotta e témát tárgyalva kifejezetten hivatkozik (COTTA 1991, 118) – hasonlóképpen azt vallja, hogy „a politikai” fogalmi ismervéből az *államok pluralizmusa* következik, a politikai egység ugyanis mindig „előfeltételezi az ellenség valóságos lehetőségét és ezzel

E dokumentum az 'emberiség családját' egy nagy politikai közösségnek tekinti, amelynek minden tagja egyenlő méltósággal és alapvető jogokkal bír (i. m. 113). Ha azonban – írja Del Vecchio – az emberiség elindult egy „egységes jogrend kialakulásának az útján, akkor ez minden kétséget kizárólag a békére való közös törekvésnek, valamint annak az egyre szélesebb körben elterjedő hitnek köszönhető, hogy a tartós békét csak arra a ráció által diktált törvényre lehet építeni, ami az igazságosság és a szabadság törvénye”. Ez a meggyőződés abból a történelmi tapasztalatból indul ki, hogy, „ha a minden egyes állam korlátlan szuverenitásának dogmáját fogadnánk el, akkor a világ folyamatos instabilitásra és potenciális anarchiára volna ítélve” (uo.). Ezért az államok kötelezték magukat arra, hogy elismerik a polgárok alapvető jogait. Ez azonban nem a szuverenitás elvének elhagyását, hanem annak „racionális módon történő helyesbítését” jelenti, abban az értelemben, hogy a szuverenitást többé már nem mint abszolút érvényű hatalmat értelmezzük” (uo.). Ugyanezen szuverenitás-korlátozást szükséges eszközölni az államok közötti viszonylatokban, s „a szuverenitást itt is »alkotmányos« módon kell értelmezni” (uo.). A jogi elismerés feltétele az emberi jogok tiszteletben tartása: „Semelyik állam nem várhatja el, hogy *de jure* elismerjék, ha belső rendszerében ezeket a jogokat megsérti, még akkor is, ha esetleg egy részleges *de facto* elismerés elképzelhető lehet, azaz a fenntartással, hogy a továbbiakban az államnak igazabb és szilárdabb alapokra kell helyezkednie.” (I. m. 113–114.) Az ENSZ Alapokmányát szerinte az egyetemes természeti törvényre kellett volna alapítani, mivel az az emberi nem egyetemes társadalmának politikai közösségét alapítja meg. Azonban – írja – „ebben a dokumentumban hiába is keresünk a természeti törvényre való bármiféle kifejezett hivatkozást, pedig ennek kellene az államok egyetemes Társadalmának logikus előfeltételének lennie: ez az a törvény ugyanis, amelyik az emberi nem egységét szentesíti, és ezáltal a megfelelő nemzetközi szervezethez való csatlakozást minden állam számára kategorikus kötelezettséggé teszi”. Nézete szerint az Alapokmány „a csatlakozást tévesen fakultatívnak tartja”, márpedig a szabadság nem a csatlakozást érintő döntésben áll, mert ebben az esetben a szabadságot összevetészik az önkénnyel, „elfeledve, hogy a szabadság létezése csak a rációval és annak törvényével összhangban képzelhető el”. Megoldási javaslata a kötelező tagság és az ENSZ-ben gyakorolható jogok tekintetében így a következő: „Nézetem szerint [...] egy átfogó nemzetközi szervezetnek minden létező államot tagjai közé kellene sorolnia (vagy kérelem alapján, vagy pedig akár *ex officio* is), azonban nem úgy, hogy mindegyiket azonos hatalommal és funkciókkal ruházza fel, hanem úgy, hogy világosan elkülöníti egymástól a legitim, avagy az *igazságosságon alapuló* és a despotikus államokat. Csak az első csoportba tartozóknak volna szabad megengedni, hogy a határozathozatalokon és a szavazásokon részt vegyenek.” (I. m. 116.) Del Vecchio kantiánus világállam-koncepciója azon a normatív elképzelésen nyugszik, hogy az igazságosság az emberi (politikai) közösségek létezésének az oka, alapja és regulatív elve: „szilárdan hisszük, hogy a végén győzedelmeskedni fog [...] a jog az erő fölött; ha pedig az igazságosság – mint lehető legnagyobb szerencsétlenség – mégis alulmaradna, akkor (hogy Kant szavait idézzük) az embernek nem volna érdemes a föld színén élnie.” (I. m. 117.)

⁵ Del Vecchio – akit mazziniánus idealizmusa hajtott – bátor önkéntesként harcolt az I. világháborúban (FROSINI 1995, 3), Cotta pedig a II. világháború ellenállási mozgalmában egy partizáncsapat parancsnoka volt Piemontban, hősiességéért katonai bronzkéntetést kapott.

egy másik, együtt létező politikai egységet” (SCHMITT 2002, 36). Ily módon szinte már a politikai egység, a politikai 'mi' megléte implikálja a potenciális ellenség fogalmát, s így egy másik politikai entitás létét. Amíg tehát az állam létezik, addig mindig több állam fog létezni, és „nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világ-állam”, mivel „lényege szerint a politikai egység nem lehet univerzális az egész emberiséget és az egész Földet átfogó egység értelmében” (uo.). Ha ugyanis megszűnik a barát/ellenség dichotómia pusztá eshetősége is – s így lehetetlenné és elgondolhatatlanná válik vele a harc, a polgárháború –, akkor már csak a „politikától megtisztított világszemlélet” létezik, de „nem létezik sem politika, sem állam” (uo.). Schmitt elméletében az emberiség nem alkothat politikai társadalmat, mert „az *emberiség* mint olyan nem képes háborút folytatni, mert nincs ellensége” (i. m. 37), így Schmitt politika felfogásában az emberiség fogalma kizárja az ellenség, s ezzel együtt a politika fogalmát. „Az emberiség nem politikai fogalom, nem is felel meg e fogalomnak semmiféle politikai egység vagy közösség”, így „a természetjogi és liberális-individualisztikus doktrínák emberisége egy univerzális, azaz minden, a Földön élő embert átfogó szociális ideálkonstrukció”, ami csak akkor válik lehetővé, ha kizárták a harc reális lehetőségét, s lehetetlenné vált minden, a barát/ellenség szerint való tematizáció (uo.). Domenico Fisichella azonban úgy tartja, hogy a politika nem azonosítható a politikai konfliktussal, ő a politika eredendően *ambivalens* jellege mellett tör lándzsát, ami így magában foglalja a barát-ellenség dichotómiáját. E koncepcióban a háború, mint a barát-ellenség ellentét *ultima ratio*ja, nem szükségszerű, inkább csak *lehetséges* esemény (FISICHELLA 1994, 52–53). Ha a háború strukturálisan kötődik is a politikához, nincsenek döntő érvek arra – írja Fisichella –, hogy az determinisztikusan bele lenne kódolva akár biológiailag, akár antropológiailag, akár történelmileg az emberiségbe (i. m. 54). Egy olyan felfogásban, amely a politikai konfliktualitás természetes és szükségszerű kimenetelének a háborút tekinti, a béke pozitív értelemben definiálhatatlan, hiszen az csak ideiglenes „nem-háborúként”, a háború hiányaként értelmezhető (i. m. 55). Azonban ahogy a háború politikaelmélete mellett nem érv az, hogy háború gyakrabban van, mint béke, úgy a béke politikaelmélete attól még létezhet, hogy annak – a háború pozitív filozófiájával ellentétben – esetleg még nem annyira átütően van jelen a „nagy filozófiája” (uo.). Azon túl, hogy a klasszikusok szerint a politikai barátság a politikai közösség legfőbb összetartó ereje, megemlíthetjük azt is, hogy például Igino Giordaninak, a neves közírónak és politikusnak a parlamentben a békéről – érzékeny politikai helyzetben – tett egy-két kijelentése a politika keresztény értelmezésére is komoly hatással lehetett Olaszországban, hiszen monográfia dolgozza fel ez irányú gondolatait.⁶ Fisichella végül a béke-politika-háború skálát, az általánosabb szolidaritás-politika-háború skála megfelelőjét ajánlja, amely kifejezi a politika – szerinte – lényegi ambivalenciáját is (uo.). Ez azért jelentős tematizáció, mert így a béke is politika-konstitutív, azaz politikai fogalom-má válik, amittől nem szakítható el a politikai barátság sem.

De vajon létezhet-e politikai értelemben egy olyan világállam, amely megsemmisítené a politikai viszony ambivalenciáját, tehát a 'politikai barátság'-ban oldaná fel az elkerülhetetlen közellentétet,⁷ s ezzel eltüntetné az ambivalencia másik oldalát – s így az

⁶ Giordani így fakad ki: „A háború gyilkosság, minden háború.” „Számomra minden háború gyilkosság.” (D'ALESSANDRO 1992, 97.) Az erőszakmentes ellenállás példái azt mutatják, hogy politikailag hatékony lehet az is, ami nem erőszakos (PIZZORNI 1999, 360). Ezen esetekben nem a béke „nagy filozófiájáról”, hanem politikai magatartásról van szó.

⁷ A Cotta-tanítvány D'Agostino a politikai viszony elkerülhetetlen velejárójának már nem a háborút vagy az ellenségességet, hanem a konfliktust tekinti (D'AGOSTINO 1996, 17).

ambivalenciát magát is –, minthogy megszüntetné az ellenségeskedést és az ellenséget (i. m. 54)? Fisichella ezt a kérdést önmaga számára csak a birodalom vonatkozásában teszi fel, aminek az lehet az oka, hogy Sergio Cotta – általam is vizsgált – érvelését (COTTA 1991, 120) veszi alapul, márpedig Cotta szintén csak a birodalom politikai formációját elemzi. Sem Cotta, sem Fisichella ez irányú fejtegetései nem tartalmaznak különösebb újdonságot, érvelésük két elemét mégis ki kell emelnem. Szerintük ha a centripetális-aggregáló mozgás megszűnik a birodalomban, ha annak határa az egész emberiség határával esik egybe, s ezáltal eléri kiterjedése maximumát, akkor belülről esik szét, belső polarizációkat teremtve.⁸ Az olasz kutatók azonban nem számolnak sem a „nem birodalom típusú” politikai aggregációkkal, sem a politikai barátság „nem ellenség elvű” logikájával, ami különösen egy egyetemességre igényt tartó, azaz potenciálisan mindenkit befogadó politikai organizáció, formáció esetében érvényesül. Cotta tagadja, hogy a birodalom képes lenne az általa leírt politikai viszonytól és politikai struktúrától különböző logikát megvalósítani (így azt is, hogy a politikai barátsággal képes lenne az ellenségeskedés logikáját megszüntetni), még abban az esetben is, ha nincsen vagy nem releváns a külső ellenség. Ezzel teljes mértékben egyetértek. Azzal azonban nem, hogy Cotta nem kíván a politikai barátságnak univerzálisabb, az egyetemes közjóra is nyitott értelmet, jelleget adni. Egy szubszidiárius módon szerveződő, azaz a kisebb és a nagyobb, végül a globalizált politikai egység közjait harmonikus egységben megvalósítani képes politikai formáció egyenesen igényli a politikai barátság egyetemesebb, közjóra nyitott értelmét. Egyébként éppen a Cotta és Del Vecchio által is képviselt keresztény perszonalista elveken épülő politika-⁹ és társadalommodell feltételezi a 'politikai barátság' (testvériség, társadalmi szeretet) mellett a 'közjó', a 'szubszidiaritás', illetve a 'szolidaritás' elveit. Ezen elveknek Cotta sajátos *politikai* filozófiai értelmekeket látszik adni, például ha a szóban forgó szintetikus munkájában írtakat összevetjük Jacques Maritain vagy – az utóbbi által nagyon tisztelt (VIOLA 1989, 149) – Luigi Sturzo politikai filozófiájával. Sturzo, a neves politikai filozófus

⁸ A birodalmak egy rendkívül erős belső kohézióval és vitális szolidaritással rendelkező politikai entitásból születnek, de kiterjedésük és hatalmuk csúcspontja egyszerre mind hanyatlásuk kezdetét is jelzi. A kiterjedtségük okozza azon szolidaritás erodálódását, amely egykor növekedésük oka volt (COTTA 1991, 120).

⁹ Szent Edith Stein a keresztény perszonalistákkel ellentétben még nem politikai társadalomban, hanem – kora gondolkodásmódjának megfelelően – államban gondolkodik, miközben állításai lényegüket tekintve nem térnek el a keresztény perszonalistákétól. Azt állítja, hogy az állam nem normarendszer, hanem szabad személyek közössége (D'AGOSTINO 1994, 413), amelynek a személy, a személyiség kibontakoztatását kell szolgálnia vagy intézményei révén, vagy azáltal, hogy visszavonulva hagyja az egyéneket és a társaságokat szabad önkitaljesedésükben, működésükben. Ez azt mutatja, hogy nála a személy központi szerepet játszik a társadalom és az állam leírásánál (STEIN 1993, 153). Edith Stein az államban és a politikában nem pusztán hatalmat vagy kényszerrel szavatolt normarendszert lát, ő az állam fenomenológiai elemzésében a szabad emberek együttlétezésére mutat rá. „Az emberi szabadságnak, mint reális szabadságnak, vagyis annak a szabadságnak, ami az interszubjektív kapcsolatból fakad azon a globális életközösségen belül, ami az állam, nincs szüksége további igazolásra: ez a *mi autentikus létmódunk* [...]” – írja Francesco D'Agostino Edith Stein államtanával kapcsolatban (D'AGOSTINO 1994, 415). A fentiek megértéséhez és megfelelő értékeléséhez szükség van – röviden – Edith Stein államelméletének átfogóbb kontextusban való tárgyalására. Nem a hagyományos értelemben vett államtanról van szó, ezért nem szabad úgy olvasni az államtanról írt művét, mint a többi jogpozitivisták közjogi vagy jogfilozófiai írást. Csak a fenomenológiai célkitűzés szem előtt tartva lehetünk biztosak abban, hogy nem értjük félre államkoncepcióját. Műve 1922-ben íródott, akkor, amikor az uralkodó (köz)jogászok Reinach, Jellinek és Gerber voltak, így Edith Stein is őrájuk hivatkozik. A vizsgálat fő vonala az állami szuverenitás kérdése köré szerveződik. Francesco D'Agostino – aki Jacques Maritain művein nevelkedett – bevallja, hogy még számára is gondot okozott megérteni Edith Stein szuverenitás iránti érdeklődésének igazi okát. Szent Edith Stein abban a korban írta államtanát, amikor – hegeliánus indítatásból – nemegyszer ötvözték egymással a politikai filozófiát és az államtant, így elmélete nem lehetett mentes sem ettől, sem az akkor uralkodó jogpozitivizmustól. Egész államkoncepciójából a német jogi hagyomány államközpontúsága sugárzik, ellentétben a többi – elsősorban francia és olasz – perszonalista filozófussal, akik a személy mellett a pluralizmusra építik politikai filozófiájukat; ilyen elmélet a már hivatkozott Jacques Maritainé is.

és szociológus határozottan leszögezi (ARDIGÒ–FRUDA 1992, 141–142), hogy a háború a közösség (kollektivitás) számára sohasem jó, sohasem fordul át egy közjába, sőt mindig a társadalom és az egyes egyének kárára van, mert egyrészt új háborúk láncolatát indítja el, másrészt számos igazságtalanságot szül, harmadrészt pedig hosszú távon ható pszichés és gazdasági károkat okoz (i. m. 142). Vagyis a barátság ellentétként esetlegesen megjelenő ellenségességből logikusan fakadó háború viselése nem szolgálja egyik politikai közösség közjavát sem. Következésképpen ha a háború ellentétes a politikai közösség közjával, akkor logikátlan olyannyira elmérgesíteni a politikai viszonyt az ellenséggel, hogy az háborúhoz vezessen. Márpedig ha így áll a dolog, akkor Cottával ellentétben azt kell mondanunk, hogy egyrészt *a)* a háború és a közj *kizárja* egymást, ami – ha a közjó politika-konstitutív szerepét fenntartjuk – azt eredményezi, hogy a közjót ellehetetlenítő háborút nem tekinthetjük a politikai viszony struktúrájából logikailag kifogástalanul következő eseménynek; másrészt *b)* az ellenséges magatartást – amennyiben az a háború előkészítője – mindenképpen a közjó ellen, s így a politikai közösség ellen valónak kell minősítenünk, még a háborút indító politikai közösség tekintetében is; végül pedig azt kell állítanunk, hogy *c)* csak a politikai barátság szolgálja a közjót, minden politikai közösség közjavát. Ha viszont így áll a helyzet, akkor a barát/ellenség antinómia nem a politikai viszony *strukturális* ismérve, hanem annak esetleges jellemzője (akkor is, ha bizonyos időszakokban empirikusan a politikai viszonyok nagy többségét jellemzi). Ez esetben kijelenthető, hogy a politikai barátság és a közjó által egybefogott politikai közösség határai olyan mértékig tágíthatók – mivel a politikai szövetségek nem más államok ellen,¹⁰ hanem egy magasabb szinten megfogalmazott közjóért jönnek létre –, hogy elméletileg akár egy globális politikai közösség is elgondolható. Sturzo ezen a véleményen van, ám nem egy birodalom típusú mechanikus egységet képzel el, amelyet végső soron mindig egy katonai erő tart össze, hanem egy olyan, az emberi közösségek egyre táguló, de a kisebb közösségek közjavát meg nem semmisítő, átfogó nemzetközi politikai közösségben gondolkodik, amely végső soron tehát az emberek és az emberi közösségek javára jön létre. A nemzetközi közösség, így például az ENSZ is (uo.), amelynek Sturzo nagymértékben híve volt, szociológiai értelemben nem eredeti közösség, hanem a népek közötti kapcsolatok kitágítása. Ez azonban nemcsak térben való kitágítást, hanem intenzitásban való elmélyülést, az értékek szintézisét is jelenti, ezért átfogó politikai közösségként önálló alakot ölt (i. m. XLIX). A szociológus Sturzo tehát nem egy minden embert átfogó (politikai) társadalomban gondolkodik, mert az egy elvont fogalom lenne, mint-hogy nem egy társadalom van, hanem – többes számban – 'társadalmak' (*società*). Meg lehet tehát fogalmazni egy, a Föld minden népét átfogó nemzetközi társadalmat, azonban ez nem minden ember egyetlen társadalmá lesz, hanem államoknak vagy népeknek a politikai viszonyaik terén létrejövő sajátos társadalmá, amely a partikuláris társadalmak *saját* meghatározott céljai érvényesülésének ad teret (i. m. 73), vagyis a nemzetközi társadalom az azt alkotó, társult politikai egységek közjavát szolgálja (i. m. 42). Az emberi kiteljesedést segíti elő szociológiai értelemben, hogy az ember a partikuláris közösségek határait meghaladva – de e közösségekkel az aktív kapcsolatait meg nem szakítva – tudatában legyen annak, hogy az egyre táguló léptékű, magasabb szintű közösségek, társadalmak átfogják vagy tartalmazzák, de nem semmisítik

¹⁰ Cotta szerint a szövetségi politika mindig előfeltételezi egy állandóan jelen levő ellenség alakját, minthogy egy szövetség mindig valamelyik állammal szemben jön létre. Ebben áll a politika strukturális korlátja (COTTA 1991, 122).

meg a kisebb kiterjedtségű közösségek sajátos javát (i. m. 74). Az emberiség mint az egész emberi nemet átfogó világközösség önmagában még csak a meglehetősen elvont egyetemes testvériség érzelmét ébreszti – írja Sturzo –, de ez még nem lenne elégséges ahhoz, hogy az egész világot valóban egyetlen társadalommá tegye, mert hiányzik belőle az egységesüléshez szükséges *differenciálódás* momentuma. Sturzo írásaiból tehát az a következtetés vonható le, hogy egy univerzális közösséget – amelyet teljesen elérni nem, csak megközelíteni lehet – az azt alkotó egységek és azok relációinak hálójaként, valamint ezen egységekből álló újabb társadalmi entitások egyre bővülő kapcsolatainak egységeként lehet elképzelni (uo).

Cotta úgy véli, az idegenek befogadásának ősi (jog)intézménye – amúgy a nemzetközi migráció globális politikai problémájának egyik fontos vetülete – a benne foglalt, a felekre vonatkozó jogokkal és kötelességekkel mutatja azon emberi törekvést, hogy – a politika logikáját meghaladva – az idegen ne jelentsen feltétlenül ellenséget; ez azonban szerinte már a politikai viszonyokban rejlő bizonytalanságnak a *jog* eszközei által való meghaladását jelenti. Észleli ugyanakkor azt is, hogy az effajta szolidáris (mozgatórugójukat tekintve 'testvéri' vagy 'baráti') intézmények olyan – erkölcsi indítatásból fakadó – testvéri attitűdöt vagy politikai barátságot mutató *politikai* aktusok, amelyek jogi eszközöket vesznek igénybe az idegen (menekült, hontalan stb.) védelmére.

A kérdés az, politikáinak minősíthető-e egy politikai barátságon alapuló, egységes és univerzális politikai közösség. Cottával egyetértve úgy vélem, hogy az egyén feletti identitás és az ahhoz tartozó közjó adja a politikai minőséget, mivel azonban a politikai barátság is konstitutív elemnek tekinthető, a politikai közösség határa elvileg és logikailag az emberiség határával esik egybe. Így tehát egy globális politikai közösség politikai lesz, mert a politikai közösség lényegi eleme a közjó, a közjavak komplex rendszerének megléte, nem pedig az ellenség potenciális tematizálhatósága, míg a politikai viszony jellemzője – hangsúlyozom – a közjóra tartó politikai barátság. Cotta úgy fogalmaz, hogy egy „ökumenikus” egység lehetősége és főként annak ideája rendkívül aktuális, ez azonban nem lehet egy kizárólagosan politikai folyamat eredménye, s utal Szent Ágoston *De Civitate Dei* című munkájára, amelyet korábban beható elemzés alá vont (COTTA 1960). Cotta szerint a politika tehát önmagában, bármennyire is áthatja egy szellemiség, nem képes az egzisztenciális bizonytalanság megszüntetésére, mivel a barátság és az ellenségeskedés együtt, egymást táplálva vannak jelen benne. Az azonban némileg meglepő, hogy nem vonja be elemzéseibe a kortárs keresztény politikai filozófia eredményeit. Cotta külön kezeli a politikai és a jogi viszonyt, így a kettő között átmenetet képező igazságossági viszonynak, illetve a barátsági viszonyoknak a jogi és politikai dimenzióban betöltött szerepét nem bontja ki.

IRODALOM

- ARDIGÒ, Achille – FRUDÀ, Luigi (a cura di) 1992. *Opere scelte di Luigi Sturzo IV. La sociologia fra persona e storia*. Roma – Bari: Editori Laterza.
- COTTA Sergio 1960. *La città politica di sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità.
- COTTA, Sergio 1991. *Il diritto nell'esistenza, linee di ontofenomenologia giuridica*. Milano: Giuffrè Editore.
- D'AGOSTINO, Francesco 1994. Una ricerca sullo Stato di Edith Stein. *Aquinas* 2, 409–415.
- D'AGOSTINO, Francesco 1996. *Filosofia del diritto*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- D'ALESSANDRO, FRANCESCO 1992. *Igino Giordani e la pace*. Roma: Città Nuova.
- DEL VECCHIO, Giorgio 2006. A természetjog mint az emberi nem egyetemes társadalmának alapja. In Frivaldszky János (szerk.): *Természetjog. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Szent István Társulat.
- DERRIDA, Jacques 1998. Diritto alla giustizia. In Jacques Derrida – Gianni Vattimo (a cura di): *Diritto, giustizia e interpretazione*. Roma – Bari: Laterza.
- DERRIDA, Jacques 2000. Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést! Ford.: Boros János, Orbán Jolán. *Magyar Lettre Internationale* 38, 77–81.
- FISICHELLA, Domenico 1986. *Istituzioni e Società*. Morano Editore: Napoli.
- FISICHELLA, Domenico 1994. *A politikatudomány alapvonalai*. Ford.: Soltész Erzsébet. Miskolc: IC(P) Holding Rt.
- FROSINI, Vittorio 1995. Per un ritratto critico di Sergio Cotta. In Francesco D'Agostino (a cura di): *Ontologia e fenomenologia del giuridico. Studi in onore di Sergio Cotta*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- GIORDANO, Francesca 1990. *L'impegno politico di Igino Giordani*. Roma: Città Nuova.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- KANT, Immanuel 1985. *Az örök béke*. Ford.: Babits Mihály. Budapest: Európa.
- MARITAIN, Jacques 1996. *Az Igazi humanizmus*. Ford.: Turgonyi Zoltán. Budapest: Szent István Társulat.
- PIZZORNI, Reginaldo 1995. *Giustizia e carità*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- PIZZORNI, Reginaldo 1999. *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- RESTA, Caterina 2003. *L'evento dell'altro, etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma*. Vál. és ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- SORGI, Tommaso (a cura di) 1995. *Igino Giordani, politica e morale*. Roma: Città Nuova.
- STEIN, Edith 1993. *Una ricerca sullo Stato*. Roma: Città Nuova.
- VASALE, Claudio 1993. *Il pensiero sociale e politico di Igino Giordani, la politica come professione e vocazione*. Roma: Città Nuova.
- VIOLA, Francesco 1989. *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*. Torino: G. Giappichelli Editore.



Pszéudó videó II, 1975
Silver Print, 180x240 mm

Gedő Éva


[Vissza a tartalomhoz](#)

Egzisztencia és normativitás

Megjegyzések Schmitt politikumfogalmához

„A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és e vonatkozást meg is őrzik. A háború az ellenségességből következik, mert ez egy másik lét létszerű tagadása.” (SCHMITT 2002, 22.) Schmitt *A politikum fogalma*¹ című művében a politikát az öléssel való összefüggésében tárgyalja,² az ölést, az ellenségességet a politika elkerülhetetlen elemének tekintve. Számos modern politikai filozófus szerint azonban a politikai gondolkodás sarokkövét éppen az jelenti, hogy az ölés és a politikai gondolkodás kölcsönösen kizárják egymást. „Arról van itt szó, hogy maga az erőszak képtelen beszélni, és nem csupán arról, hogy a beszéd tehetetlen az erőszakkal szemben. E miatt a beszédnélküliség miatt a politikaelmélet nem sokat mondhat az erőszak jelenségéről, tárgyalását kénytelen a szakemberekre hagyni” – írja Hannah Arendt *A forradalom* című könyvében (ARENDR 1991, 21). Az ölés ezek szerint kétszeresen sem lehet alkalmas téma a politikai elmélet számára: az erőszak éppen hogy a gondolatatlanság szűrkeségében tud kibontakozni, a politikai filozófia ellenben csak az erőszakmentesség közegében művelhető. Arendt nemcsak a politikai gondolkodást, hanem a politikát is az erőszakon kívül esőként fogja fel: „Amennyiben az erőszak meghatározó szerepet játszik a háborúkban és a forradalmakban, annyiban azok kívül esnek a politikai szférán a megörökített történelemben játszott roppant jelentőségük ellenére.” (Uo.) Schmitt e művében ezzel szemben az ölés legitim politikaelméleti témaként jelenik meg, megszegve az ölés tematizálásának tabuját, átlépve a politikai filozófia által önmaga számára szabott korlátokon.³

¹ *A Der Begriff des Politischen* magyar fordítója, Cs. Kiss Lajos a „das Politische” kifejezést „politikainak” fordítja. (SCHMITT 2002, 241–286). Én azonban a politikum kifejezést választom, tárgyi és nyelvi megfontolásból. A politikum terminusa ugyanis Schmitt életművében a politika hagyományos fogalmával való szembeállítás nyomán keletkezik. A *politikum fogalma* 1971-es olasz kiadásához írt bevezetőjében azt írja Schmitt: „az állam klasszikus arculata szétért akkor, amikor politika-monopóliuma (Politik-Monopol) megszűnt. „Az ember a politikát” most megkülönböztette a politikumtól.” („Man unterschied jetzt die 'Politik' von dem 'Politischen'”, QUARITSCH 1988: 271. – kiemelés G. É.) A mai német politikaelméleti irodalomban úgyszintén a politika és a politikum közötti fogalmi distinkció elfogadott (vö. MEIER, Christian 1988, 539. sk; VOLLRATH 1997, 29–56). A magyar szerzők között Bence György is a politikum kifejezést használja, a barát és ellenség megkülönböztetés vonatkozásában a következőket írja: az „első válaszkísérlet természetesen magától Carl Schmittől származik, aki bevezette a politikum fogalmát”. (BENCE 2007, 22). Kende Péter ugyancsak a politikumot tartja megfelelő magyar fordításnak (MANENT 2003, 152). Nyelvi szempontból pedig azért indokolt ez a fordítás, mert a „das Politische” kifejezés egy melléknév főnevesítése által lett képezve.

² „Az állam mint mértékadó politikai egység rendkívüli jelentőségű jogosultságot összpontosított magánál: a lehetőséget, hogy háborút folytasson, és ezzel nyíltan mások élete felett rendelkezzen. A *jus belli* tehát egy ilyen rendelkezést tartalmaz; kettős lehetőséget jelent: azt, hogy a saját néphez tartozóktól megköveteljék a halálra és ölésre való készenlétet, és azt, hogy az ellenség oldalán álló embereket megöljék.” (SCHMITT 2002, 31.)

³ E tanulmány keretében nem tudok kitérni arra, hogy Schmitt előtt más gondolkodóknál, így Hobbes, Nietzsche vagy Freud elméletében miképp jelenik meg az ölés problematikája.

Mindenesetre úgy tűnik, paradox módon éppen ennek a határátlépésnek, tabuszezésnek köszönhető az, hogy Carl Schmitt bekerült „a politikai filozófia klasszikusainak” sorába (WILLMS 1988; vö. LÜBBE 1988, 430). A *politikum fogalma*, Schmitt mindössze mintegy harmincoldalas írása, 1932-es változatának megjelenése óta provokál és hat. Több gondolkodó egész életműve a schmitti politikai elmélet megtermékenyítő hatásán alapul, az eszmetörténész Kosellecket, a történétíró Assmannt, vagy a politikai filozófus Agambent egyaránt mély rokonszenv fűzi Schmitt gondolkodásához. Ugyanakkor Schmitt hatását illetően jellegzetes jelenség az is, amikor a Schmittet élesen kritizáló szerzők gondolatvilágában – Schmitt nevének említése nélkül – észrevétlenül ugyancsak felütik a fejüket a schmitti nézetek, amint ez például Karl Löwith⁴ esetében tapasztalható.

Az ölés problematikájának előtérbe kerülése ugyanakkor természetesen nem tekinthető elszigetelt elemnek Schmitt gondolkodásában, inkább arról van szó, hogy nála az ölés, az ellenség, a döntés, a szuverenitás és más fogalmak használata véleményem szerint a *politika-filozófia egzisztencialista fordulatát* jelenti. E fordulat pozitív módon bizonyos – a mainstream politika-filozófiában részben tabusított – gondolatok előtérbe kerülésével jellemezhető, ugyanakkor legalább ilyen fontos, hogy más gondolati összefüggések viszont árnyékba kerülnek, sőt tabusítva lesznek Schmitt gondolkodásában.

Ilyen összefüggésnek tekinthető a *normativitás* kérdése. Schmitt önértelmezése szerint ugyanis az általa képviselt gondolkodási irány a politikum szférájának normamentes leírását jelenti. Ezt az önértelmezést, mint látni fogjuk, a Schmitt-értelmezők túlnyomó többsége is elfogadja. Véleményem szerint azonban *ebben a kérdésben nem szabad elfogadni Schmitt önértelmezését*, ezért a *normativitást* interpretációm egyik *operatív fogalmává* kell tennem. Tanulmányomban csak arra tudok kísérletet tenni, hogy jelezzem ezt az értelmezési irányt, s megmutassam, hogy Schmitt egzisztencialista politika-filozófiájának mélyén a normativitás egy bizonyos felfogása rejlik, mely meghatározza a szövegekben manifesztálódó, látszólag antinormatív gondolatiságot.

Tanulmányomban két lépésben szeretnék céloimhoz közelebb jutni. A *politikum fogalmával* kapcsolatos interpretációs viták elemzésével először azt szeretném megmutatni, hogy a késhegyre menő viták mögött egy közös előfeltevés húzódik, melyet az egymással szemben álló vitázók hallgatólagosan elfogadnak: a politikum szférájában alapvető szerepet játszó döntés nem normatív jellegű. Tanulmányom második részében pedig arra teszek kísérletet, hogy körvonalazzam, Schmitt ellenségképzéssel és szuverenitással kapcsolatos elgondolásai mögött felsejlik a normativitás felfogásának mélyebb szintű, az emberi egzisztenciára vonatkoztatott jelenléte. Természetesen e rövid tanulmányban csak jelezni tudom ezt az interpretációs irányt.

ÉRTELMEZÉSI LEHETŐSÉGEK

A *politikum fogalmát* illetően alapvetően két fő értelmezési irány szilárdult meg a mai Schmitt-szakirodalomban, az egyiket rendpártinak, a másikat döntésközpontúnak nevezhetjük. A kétféle irány eltérő módon fogja fel a *döntés* státuszát a schmitti politikum-koncepcióban, ugyanakkor mindkét értelmezést az jellemzi, hogy Schmitt élet-

⁴ Agamben felfigyelt Schmitt Löwithre gyakorolt hatására, amennyiben Löwith Schmitt szellemében, schmitti kifejezésekkel jellemezte a tömegdemokrácia és a totalitarizmus közötti viszonyt (vö. AGAMBen 2002, 129).

művének valamely korszakában elfoglalt pozícióját fogadja el kiindulópontként a mű értelmezése során.

Az első, „rendpártinak” is nevezhető értelmezés *A politikum fogalmában az államot és a politikai döntést állítja előtérbe*. Eszerint a politikum egy előzetesen adott, konkrét, érvényes állami rend előfeltevésein belül határozható meg, amennyiben az állami rend fennállása teszi lehetővé, hogy keretein belül a politikai döntések működjenek. A döntés tehát csupán alárendelt szerepet játszik, nem jut számára rendmegalapozó státusz. Ezen értelmezés alapján Schmitt egyértelműen állampárti gondolkodó, aki a kora újkori vallásháborúk nyomán megszilárdult, de mára már megkérdőjeleződött modern újkori állam kereteit próbálja megszilárdítani, átmenteni.

A rendpárti értelmezés hívei – Schmitt 1945 után képviselt önértelmezésével egybehangzóan – a politikumfogalmat ellentmondásmentes egységként igyekeznek rekonstruálni. E megközelítésekben a döntésnek tulajdonított alárendelt jelentőséggel szoros összefüggésben az ölés kérdésköre is háttérbe szorul.⁵ A rendpárti értelmezés hívei szerint tévúton járunk, ha az ölés egzisztenciális problematikájának kitüntetett szerepet tulajdonítunk a schmitti politikumfelfogásban, hiszen ezzel ab ovo szembehelyezkedünk azzal az önértelmezéssel, amelyet 1945 után maga Schmitt fogalmazott meg. Schmitt ugyanis 1963-ban megjelentette *A partizán elmélete. Közbevetett megjegyzés a politikum fogalmához* című művét, illetve újra kiadta *A politikum fogalma* 1932-es – leghíresebb – szövegváltozatát, és ekkor félreérthetetlen iránymutatásokat fogalmazott meg arra nézve, hogy milyen értelmezést tart kívánatosnak korábbi művét illetően. Ezek a friss szempontok az 1932-es szöveghez 1963-ban csatolt új szövegrészekben találhatók meg: az előszóban, a jegyzetekben, illetve a kiegészítő fejezetekben. Azt a szándékot, hogy Schmitt visszamenőleg egységesítse egész életművét, jól kifejezi a műhöz utólag csatolt szövegek elrendezésmódja. Az utólag mellékelte három szöveget Schmitt „korolláriumoknak” keresztelte el, ami „szükségszerű folyományt” jelent, sugallva, hogy a schmitti életmű szerves egészet alkot. A három „korollárium” azonban Schmitt három különböző alkotói korszakában keletkezett. Ismeretes, hogy Schmitt „szituatív” gondolkodó volt, akinek gondolkodásában a mindenkor aktuális történelmi-politikai szituációhoz alkalmazkodva számos fordulat, pozícióváltás zajlott le, így a három korollárium valójában három egymással sok tekintetben összeegyeztethetetlen pozíciót fejez ki.⁶ Véleményem szerint módszertanilag nem elfogadható eljárás, hogy *A politikum fogalmának* a weimari köztársaság korszakában íródott szövegét a 30 évvel későbbi schmitti pozíció intenciói, előfeltevései alapján értelmezzük. Mindazonáltal akadnak rendpárti értelmezők, akik önkritikusan elismerik, hogy a politikum fogalma egyáltalán nem illeszthető be az ellentmondásmentes rendpártiság sémájába. Holczhauser például már könyve legelején leszögezi: „Az, hogy Schmitt többféle politikumfogalmat használt, nem előre megfogalmazott munkahipotézis volt, hanem olyan felismerés, amely a munka során jött létre és módosította az eredeti tervet. A különböző fogalmak különbségét, feszültségét és lehetséges szisztematikus egysé-

⁵ Rendpárti nézetet képvisel több olyan államjogász, aki az NSZK alkotmányának megalkotásában szerepet játszott, így Böckenförde, Ernst Rudolf Huber, azonkívül a Schmitt-kutatók jelentős része, Bendersky, Pattloch, Schwab, Holczhauser, Neumann, Campagna vagy az egyházjogász Hans Barion.

⁶ Az első korollárium 1931-ben a weimari köztársaság idején, még Schmitt decizionista korszakában íródott, a második szöveg ellenben 1938-ban, azaz Schmitt 1933 utáni alkotói korszakában született, amikor Schmitt már az úgynevezett „konkrét rendgondolkodás” álláspontjára helyezkedett, elvetve korábbi decizionizmusát, a harmadik szöveg pedig 1950-ből, tehát Schmitt életművének utolsó, 1942 utáni korszakából származik, amikor gondolkodásában a történetfilozófiai elemek kerültek az előtérbe.

gét kitapogatni fontosabbnak tűnt számomra, mint hogy Schmittnek *A politikum fogalmát* részletekbe menően kidolgozzam.” (HOLCZHAUSER 1990, 7.)

A döntéspárti irány képviselői ezzel szemben a döntésnek tulajdonítanak elsőbbséget a műben, s az értelmezés során ahhoz a decizionista pozícióhoz nyúlnak vissza, amelyet Schmitt 1932-ben, a mű megírásának időpontjában képviselt. A döntés problémájának előtérbe kerülésével párhuzamosan a hangsúlyok is eltolódnak a cselekvés filozófiai problémája felé, erőteljesebben jelen van tehát a politikai filozófiai perspektíva. A döntésnek ennél az értelmezési iránynál megalapozó státusz jut (LÜBBE 1971, AGAMBen 2002).

A döntéspárti értelmezők kevésbé törekszenek a politikumfogalomban rejlő kétértelműségek, paradoxonok kiiktatására, elhallgatására, sőt, a schmitti politikumfelfogás kétértelműségeit, önellentmondásait gyakran éppen a politikumfogalom érdemének tekintik.⁷ Agamben például a jogrend és a politika viszonyát éppen a Schmitt által megragadott paradox dinamikák segítségével jellemzi politikai filozófiájában. A decizionista Schmitt-értelmezés mindazonáltal nem kérdez rá a kétértelműségek eredetére, s a kétértelműségek kritikájára sem vállalkozik.

A politikumfogalom döntéspárti értelmezését illetően – kiváltképp az 1970-es években – nagy vita bontakozott ki az NSZK-ban az ún. decizionisták és antidecizionisták között, s e vita máig nem ért nyugvópontra. Lübbe, a decizionizmus egyik szószólója szerint a teljesen szabad és normák által nem kötött döntésnek azért van létjogosultsága, mert azokban a mindennapi élethelyzetekben, amelyekben cselekednünk kell, nem állnak rendelkezésünkre mindazok az ismeretek, amelyek szükségesek lennének ahhoz, hogy megfelelően tudjunk cselekedni. A cselekvés természetében eleve benne rejlik, hogy azonnali döntési kényszer érvényesül, ilyenkor kénytelenek vagyunk döntésünkkel mintegy kipótolni az elégtelen tudásunk miatt keletkező hézagot, a döntést tehát egyfajta szakadékugrásként kell felfognunk (vö. LÜBBE 1971, 17–18; KOHLER 1990, 40). A döntésfogalom ellenzői között találjuk Habermast, Krockow-t, illetve Löwithet is, aki már korábban, az 1930-as években sok tekintetben megelőlegezte Schmitt politikumfogalmának döntéspárti értelmezését (vö. HABERMAS 1977; KROCKOW 1958; LÖWITH 1984).⁸

A vita résztvevőit – rendpártiakat, decizionistákat és antidecizionistákat – minden nézeteltérésük ellenére összeköti az a közös mozzanat, hogy a politikumfogalmat Schmitt – gondolkodói életútja során többször módosuló – önértelmezésére támaszkodva interpretálják, egyúttal elfogadva azt a schmitti álláspontot, mely szerint a politikum fogalma nem normatív jellegű.

⁷ Például a kivételes állapotot illetően Agamben ördögi kört emleget, amennyiben „azok a különleges intézkedések, amelyeket a demokratikus alkotmány megmentése érdekében igazolni kell, ugyanazok, mint amelyek a lerombolásához vezetnek” (AGAMBen 2004, 15). A kivételes állapot meghatározásának problémája Agamben szerint „éppen a meghatározatlanság küszöbét vagy zónáját jelenti, ahol a belső és a külső nem kizárják, hanem kölcsönösen meghatározatlanná teszik egymást (s'indeterminano)” (i. m. 33).

⁸ A schmittiánus decizionista állásponttal szembehelyezkedő Löwith, Krockow és Habermas kritikájának közös eleme, hogy a schmitti gondolkodást *normán kívüli* jellegűnek tekinti. Habermas a racionális döntés fogalmát szegezi szembe a schmitti döntésfogalommal, eszerint cselekvéseinket a kényszerítő érveknek és a kötelező érvényességű vitának kell alárendelnünk (vö. HABERMAS 1977, 146; LÜBBE 1988, 433–434; VOLLRATH 1987, 293–294). Löwith és Krockow egyaránt teljes szubsztanciaiánnyal vádolja a schmitti gondolkodást. Löwith „szubjektívált okkazonalizmusként”, vagyis tartáshiányként fogja fel a schmitti gondolkodásmód instabil, pozícióváltásokra fogékony jellegét – voltaképpen Schmitt romantikával szemben megfogalmazott vádját fordítva éppen Schmitt gondolkodói habitusa ellen (LÖWITH 1984). Krockow szerint pedig a decizionizmus egzisztenciális értelme az, hogy „minden döntés elől menekül”, azaz kimerül a teljes passzivitásban (KROCKOW 1958, 158).

ELLENSÉGKÉPZÉS, SZUVERENITÁS, NORMATIVITÁS

Schmitt szerint az ellenségeskedésben „az ellenség mint ellenfél (mint szemben álló fél) oly közvetlenül jelenvalóként és láthatóként adott, hogy már nem is kell előfeltételezni” (SCHMITT 2002, 73). A politikumfogalom nem normatív jellegére vonatkozó önmeghatározás megelőlegezi a politikum *előfeltevésszerűségét*, mégpedig egyszerre két vonatkozásban is: Schmitt egyfelől saját politikai elméletének leíró jellegét tulajdonít, másfelől pedig a *politikai elmélet tárgya*, az ellenségesség vonatkozásában azt képviseli, hogy *a konkrét személyek önmagához való viszonya* semmilyen konstitutív szerepet nem játszik az ellenségességben.

Ami a *politikumfogalom elméleti státuszát* illeti, Schmitt kijelenti: a barát–ellenség megkülönböztetés „egy kritérium értelmében nyújt fogalmi meghatározást, nem kimerítő definícióként, vagy a tartalom megjelöléseként” (i. m. 19). A politikumfogalom eszerint csupán elfogulatlanul, tárgyilagosan leírja az ellenségesség és az erőszak egzisztenciális fenoménjét, ám eközben nem tartalmaz semmilyen értékelő állásfoglalást arra nézve, hogy az ellenségesség jelenségét helyeselnünk vagy elleneznünk kell-e.⁹

Annak az állításnak, hogy a politikum fogalma pusztán leíró jellegű, mindenesetre hallgatólagosan hitelességet kölcsönöz az, hogy Schmitt itt egy *tabu megnevezésére* vállalkozott: az *ölés* végre bebocsáttatást nyert a politikai filozófia témái közé. Úgy tűnik, Schmitt csupán egyszerű szavakkal leírja azt, amit amúgy is mindenki lát, csak éppen nem meri kimondani, mert az ölésre vonatkozó reflexió társadalmilag tabusítva van. A kritériumra való hivatkozás ártatlan jellegét megerősíti például Böckenförde, aki szerint *A politikum fogalma* „nem a decizionizmus elmélete. Ha az áll benne, hogy a politikum végső soron a barát ellenség megkülönböztetésre fut ki, akkor ez elsősorban leírás, és így is van gondolva. Ez provokálja a kérdést, hogy fenomenálisan így van-e, ha az ember szemléli a politikumot, és akként, ami, megpróbálja megragadni. [...] *A politikum fogalma* nem a politika normatív elméletéről szól.” (QUARITSCH 1988, 255–256.)

Ami pedig *elméletének tárgyát* illeti: Schmitt az ellenségeskedő emberek egzisztenciájának lételeményére vonatkozó kérdést letiltja, értelmetlennek nyilvánítja. „A barát és ellenség fogalmait konkrét, egzisztenciális értelmükben kell felfogni, nem metaforaként vagy szimbólumokként, nem gazdasági, erkölcsi, vagy más elképzelésekkel összekeverve és legyengítve, legkevesbé sem privát-individualista értelemben, mint lélektaniilag magánjellegű érzések és tendenciák kifejezését. E fogalmak nem normatív és nem is 'tisztán szellemi' ellentétek.” (SCHMITT 2002, 20.) Expressis verbis kijelenti: „Az emberi élet e területeinek specifikus ellentéteiből nem vezethető le a barát/ellenség csoportosítás, és ezért a háború sem.” (i. m. 24.) A nem normatív jellegre vonatkozó schmitti önmeghatározás az ellenségeskedő *cselekvés lehetőségfeltételeire* nézve azt jelenti, hogy e cselekvéseket személytelen módon kell tekintenünk, azaz egy adott szituációban cselekvő konkrét személyekre vonatkoztatottan elvileg nem azonosítható, hogy ezek a személyek milyen indítékok alapján cselekednek, milyen személyes előtörténettel rendelkeznek, milyen erőkre támaszkodva válnak képessé a cselekvésre, mely segítő-társakra, „barátokra” támaszkodnak eközben; stb. Schmitt szerint *formális* szemléletmódot kell alkalmazni, ami, mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy Schmitt az ellenségképzés tekintetében formális kifejezéseket használ, amelyek arra utalnak, hogy *passzív történés-*

⁹ A politikum „jelensége csak a barát/ellenség csoportosítás reális lehetőségének figyelembevételével ragadható meg, közömbösen az iránt, hogy ebből a politikainak milyen vallási, erkölcsi, esztétikai, gazdasági értékelése következik” (SCHMITT 2002, 24).

ről van szó.¹⁰ A politikumfogalom nem normatív jellegére vonatkozó önmeghatározásnak az ellenségfogalom tekintetében formalizáló, elszemélytelenítő értelme van, amelyet – a schmitti szóhasználathoz kapcsolódva – „semlegesítő” értelemnek is nevezhetünk.

Az emberi egzisztencia konstitúcióját, önvonatkozását, lehetőségfeltételeit firtató kérdés értelmetlenné nyilvánítása összekapcsolódik az elméleti, filozófiai kérdés leltitásával is: eszerint *nem szabad* rákérdeznünk arra, hogy *mi a cselekvés lehetőségfeltétele*. „Ez elég a szuverenitás és egység ésszerű fogalmának a megalapozásához. A politikai egység lényege szerint a mértékadó egység, függetlenül attól, hogy végső pszichikai indítékait milyen erőkből meríti. A politikai egység vagy létezik, vagy nem létezik. Ha létezik, akkor a legfőbb, azaz a döntő esetben meghatározó egység.” (I. m. 29.) A politikum, az ellenségképzés *konkrét személyekre vonatkozatható ágenciájára* való rákérdezés leltitása összekapcsolódik a *politikumfogalom lehetőségfeltételeire* való módszertani rákérdezés leltitásával.¹¹

E ponton értelmezésemnek szakítania kell a Schmitt által rögzített két tabuval, a magára az elméletre, illetve az annak tárgyára vonatkozó kérdéses tilalommal. Ahhoz, hogy értelmezhetőek legyenek a schmitti elgondolás paradoxonai, meg kell próbálnom filozófiai síkon reflektálni Schmitt elméletére és az ebben az elméletben leírt ágens egzisztenciális mibenlétére. Azzal, hogy *írásom elején Schmitt elméletét egzisztenciafilozófiaként azonosítottam, valójában már e két tabu ellen léptem föl*.¹²

Feladatom tehát abban áll, hogy a schmitti elmélet *rejtett, normatív és egzisztenciális dimenzióit mutassam meg*. Módszertani szempontból ennek megvalósítása komoly nehézségekkel jár, hiszen a nem explicit explicitté tételét kell elvégezni,¹³ a kimondott és vállalt mögé kell kérdezni. E helyütt persze, mint korábban már jeleztem, csak e kérdésirány jelzésére van mód.

Schmittnél mind az *ellenség*, mind pedig a *szuverenitás* fogalmának leírásait az jellemzi, hogy e fogalmak előfeltevéséből, konstitúciós elvből ki akarja iktatni a konkrét személyes *alanyiség* szempontját, mégpedig azon a módon, hogy fogalmiságában következetesen *kerüli a cselekvés aktív és passzív dimenziója közötti explicit különbségtételt*. Ehelyett formális megfogalmazásokat alkalmaz, ennek köszönhetően azonban a fogalmiság folyamatosan kétértelműséggel lesz megterhelve. A kétértelműség onnan származik, hogy a háttérben mégiscsak előfeltételezve, működtetve vannak az *emberi egzisztencia önvonatkozásának és másakra irányulásának* struktúrái. Más sza-

¹⁰ Az aktív cselekvéseknek a passzív történés jelentésébe való átbillenésének tendenciája számos ponton megjelenik a műben, mégpedig olyan kifejezések alkalmazásában, amelyeket egyaránt használhatunk aktív-cselekvő és passzív, történésre utaló értelemben is. Schmitt például 1932-ben csatolta az alapszöveghez egy korábbi előadásának szövegét, melynek címe: „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischenungen”. A Neutralisierung és az Entpolitisierung kifejezések egyaránt rendelkeznek aktív és passzív jelentéssel is: semlegesítés/semlegesítődés, illetve depolitizálás/depolitizálódás. A mű magyar fordításában a passzív jelentés szerepel: „A semlegesítődések és depolitizálódások korszaka” (I. m. 56).

¹¹ Mindazok, akik rá mernek kérdezni a politikumfogalom előfeltevéseire, a politikumfogalom értelmezése szempontjából inautentikusnak, sőt ellenségesnek minősülnek. A nem normatív jellegre vonatkozó módszertani tiltással Schmitt megelőlegezte *saját ellenségfogalmát*, az *individuumelvű liberalizmust és a filozófiát* – ami számára már távolról sem formális, hanem normatív ellenségfogalmat jelent: „Schmitt mindig is kizárólag és primeren a liberalizmussal, a priváttal fordult szembe”, írja Hofmann (HOFMANN 2002, 165). Jó választásnak tűnik az is, hogy Heinrich Meier egyik tanulmányának ezt a címet adta: „A filozófus mint ellenség” (VÖ. MEIER 1998).

¹² A filozófiai önreflexióval szembeni mindennemű idegenkedése ellenére mindazonáltal maga Schmitt is megerősíti a politikumfogalom egzisztenciafilozófiai irányban történő értelmezését: „Helmuth Plessner [...] joggal mondja, hogy nem létezik olyan filozófia vagy antropológia, amely politikailag ne lenne releváns, éppen úgy, mint fordítva: nem létezik olyan politika sem, amely filozófiailag irreleváns volna.” (SCHMITT 2002, 41; VÖ. BIELEFELD 1994, 16.)

¹³ Hasonló irányban értelmeztük Schwendtner Tiborral közösen Heidegger filozófiáját a rejtett normativitás vonatkozásában (VÖ. GEDŐ–SCHWENDTNER 2009).

vakkal: Schmitt elemzéseinek explicit mozgása feltételezi egy olyan dimenzió jelenlétét, amely az alanyiség, az önvonatkozás, másakra irányulás stb. fogalmaival írható le, ami az emberi egzisztencia meghatározott felfogásáról árulkodik.

Tekintsük első példaként Schmitt ellenségfogalmát. *Az ellenség fogalma többértelmű abban a tekintetben, hogy ki/mi a cselekvés alanya és tárgya.* A tisztázatlanság a tekintetben áll fenn, hogy *mely személy* tekinthető a fenyegetés alanyának, illetve tárgyának. Számos lehetőség van: én fenyegetem a másikat, veszélyes vagyok rá nézve, ugyanakkor a másik is fenyegethet engem, továbbá én fenyegetem önmagamat is. A fenyegetés fogalma különféle értelmekkel telítődhet: ha az ellenség fenyeget engem, akkor nekem nincs mozgásterem, önvédelemre vagyok készítetve. Ellenben ha én fenyegetem az ellenséget, akkor *szabadon döntök* arról, hogy fenyegetni akarom a másikat – és ezzel netán önmagamat is.¹⁴ Amint Schmitt írja egy helyütt: „Egy politikailag létező nép tehát nem mondhat le arról, hogy az adott esetben a barátot és az ellenséget a saját meghatározásával a saját veszélyére különböztesse meg.” (I. m. 34.)

Az ellenségfogalom kapcsán tehát több szinten is belép a bizonytalanság a *cselekvés alanyiséga* tekintetében. Schmitt elmulaszt különbséget tenni *interszubjektív* vonatkozásban aközött, hogy konkrétan ki a cselekvés alanya és ki a tárgya. Továbbá a cselekvés alanyi pólusát illetően kiderül, hogy a cselekvés nem közvetlenül adott, arra előzetesen el kell szánnom magam. A konkrét személytelenséget egyrészt az biztosítja, hogy *az én–másik viszony tekintetében nem érvényesítjük az alanyi és tárgyi reláció közötti különbségtételt*, azonkívül pedig az, hogy elmulasztjuk tematizálni a döntés vonatkozásában az alanyiség problémáját.

Schmitt a szuverenitás fogalmát ismét csak formálisan, azaz ágenciamentesen ragadja meg. Első pillantásra úgy látszik, a szuverenitás fogalma kitüntetetten az államra vonatkozik, azonban alaposabb olvasás után kiderül, hogy a szuverenitást Schmitt e művében is tágabb értelemben fogja fel, amint azt már a *Politikai teológiában* is megfogalmazta: „a kérdés mindig a szuverenitás alanyára, vagyis a fogalom konkrét helyzetben való alkalmazására irányul” (SCHMITT 1992, 4). Schmitt a szuverenitás alanyiségének kritériumát az *érvényességtételezés képességében* fedezi fel, amelyet *A politikum fogalmában* legtöbbször a „mértékadó egység”, „politikai minőség”, „politikai egység” kifejezésekkel jelöl.¹⁵ Az érvényességtételezés képességét Schmitt elvontabb, egzisztenciális jellegű kérdésfeltevésként is megfogalmazza, mégpedig *a cselekvés és az előfeltevés* közötti kapcsolat problémájaként. A formalizáló törekvés – és ennek nyomán a kétértelműség – a szuverenitásfogalom kapcsán ismét a tekintetben jelentkezik, hogy Schmitt megfogalmazásmódjaiban tökéletesen elmosódik a különbség a cselekvés aktív és a passzív mozzanata között. A cselekvés és az előfeltevés közötti elsőbbségi, konstitúciós viszonyban eldöntetlen marad, hogy a cselekvés teremti-e meg aktívan az előfeltevést,¹⁶ vagy pedig az előfeltevés jelenléte teszi lehetővé a cselekvést.¹⁷

¹⁴ Schmitt szerint „minden résztvevő maga döntheti el, hogy az idegen más-léte a konkrétan fennforgó konfliktushelyzetben az egzisztencia saját fajtájának tagadását jelenti-e és ezért az idegent elhárítja vagy harcban legyőzi, hogy megőrizze az élet saját, létszerű fajtáját” (SCHMITT 2002, 19). A politikumfogalom kétértelműségéhez vö. HOFMANN 2002, 107; HOLCZHAUSER 1990, 85.

¹⁵ A „politikai egység, már amennyiben egyáltalán létezik, mindig a mértékadó egység és 'szuverén' abban az értelemben, hogy a mértékadó esetről való döntés, még ha ez a kivételes eset is, fogalmi szükségszerűséggel mindig őt illeti meg. Itt a szuverenitás szónak éppúgy megvan a helyes értelme, mint az 'egység' szónak.” (SCHMITT 2002, 26.)

¹⁶ „Ha a gazdasági, kulturális vagy vallási ellenerők olyan erők, hogy önmaguktól határozzák meg a rendkívüli helyzetről való döntést, akkor éppen ők váltak a politikai egység új szubsztanciájává.” (I. m. 27.)

¹⁷ „A háború egyáltalán nem a politika célja és értelme vagy akár tartalma, ellenben valóságos lehetőségként mindig adott előfeltétel, amely az emberi cselekvést és gondolkodást sajátos módon határozza meg, és ezáltal létrehozza a specifikus politikai viselkedést.” (I. m. 23; kiemelés az eredetiben.)

Így abban az értelmezési vitában, hogy *A politikum fogalmában* az állami rendnek van-e elsőbbsége a döntéshozatalhoz képest, vagy pedig épp fordított a helyzet, vagyis a döntés, sőt a polgárháború megelőzi az állami rendet, úgy foglalthatunk állást, hogy a vita eldönthetetlen, mert mindkét verzió alátámasztására találhatók szöveghelyek a műben. Néhol az szerepel, hogy a politika „nem a népek szervezett egységei (államok vagy impériumok) közötti háborúra vonatkozik, hanem a *polgárháborúra*” (SCHMITT 2002, 22; kiemelés az eredetiben), másutt ellenben arról van szó, hogy „az állam a maga számára mint egész hozza meg a barát/ellenség döntést” (i. m. 21). Az állami szuverenitás meghatározása tekintetében jelentkező kétértelműség¹⁸ tehát mélyebben van megalapozva a szuverenitásfogalomban, még hozzá az előfeltevés és a cselekvés viszonyára vonatkozó kétértelműségben. A szuverenitásfogalom kapcsán már nyilvánvalóan az *emberi önvonatkozás transzcendentális dinamikái* érvényesülnek, hiszen arról a kérdéstről van szó, hogy az emberi cselekvés és az előfeltevés viszonyában melyik mozzanatnak jut az elsődlegesség, az aktív szerep. Így az alanyiságot jelölő szuverenitás fogalmában éppen a kulcsmozzanat, az alanyiség bizonytalanodik el, mert nem lehet azonosítani, hogy hol van jelen az alanyiség aktív mozzanata.

Összefoglalva tehát azt állítom, hogy Schmitt a konkrét elemzéseinek szintjén folyamatosan az egzisztencia bizonyos mozgásait írja le, ám *nem vesz tudomást arról, hogy az egzisztencia lehetőségmezőjének mely pontját aktivizálja éppen*: alanyként vagy tárgyként tételezi-e az egzisztenciát, az ön- és másokra vonatkozás mely struktúráját alkalmazza az aktuális gondolatmenetben. E rejtett, de konkrétan alkalmazott struktúramozzanatok azonban eredetileg normatív vonatkozással bírnak – ugyanakkor ez az elvi szintű normativitás eltűnik a konkrét elemzésekben, pontosabban ezer alakban, ám általános érvényűségét és elvi jelentőségét elveszítve jelenik meg.

Amennyiben például Schmitt a másik fenyegető jellegére hivatkozik az ellenségeskedés okaként, e szempontot normatív állításként is megfogalmazhatnánk: „a másik általi fenyegetés esetében az önvédelem elvi létjogosultsággal bír” – de ezt csak akkor tehetnénk meg, ha ezt az elvet önvonatkozó módon rögzítenénk. Schmitt eljárásának lényege azonban éppen abban áll, hogy az önvonatkozás szintjét elzárja a vizsgálata elől, faktumként rögzíti azt a lehetőséget, hogy az ellenségeskedés kirobbanásának oka az, hogy valaki visszaütött. Elemzésének más pontján viszont az egzisztencia másik alapmozgását aktualizálja, és nem a passzivitás és önvédelem, hanem az aktivitás és döntés mozzanatát állítja olvasója elé faktumként. Ebben az esetben Schmitt arra utal, hogy az ember legyen bátor, akár az életét is merje kockára tenni – okoskodásában tehát itt is megjelennek normatív szervező elvek, ám ismét nem explicit, elvszerű módon. Az egzisztencia alapmozgásainak váltogatása, billegtetése tehát láthatatlanul, a háttérből vezérli a kifejtés menetét, az érvényesség más és más logikáját előtérbe állítva.

Ha elfogadjuk a politikum előfeltevésszerűségére vonatkozó kijelentését, akkor Schmitt már a kezdet kezdetén legyőzött bennünket, ugyanis éppen ezzel előlegezte meg, csempészte be a politikumfelfogás döntő elméleti téziseit: a cselekvésfogalom státuszát illetően a filozófia tabusítását, a cselekvés tekintetében pedig a cselekvés

¹⁸ Az alábbi két idézet például éppen ellentétes módon határozza meg a politikai minőség lényegét: „Ha elég erősek, hogy az állami irányítás által akart, érdekeiknek és elveiknek ellentmondó háborút megakadályozzák, de nem elég erősek, hogy önmaguktól saját döntésük alapján határozzanak el egy háborút, akkor már nem létezik egységes politikai minőség.” (I. m. 27.) „Már akkor is politikai minőség, ha csupán negatív értelemben rendelkezik ama döntő folyamat befolyásolásának lehetőségével, ha abban a helyzetben van, hogy a híveihez intézett tilalmakkal háborúkat akadályozzon meg, vagyis mértékadó módon tagadja az ellenfél ellenségminőségét.” (I. m. 25.)

formális felfogásmódját. Így pedig akármilyen élesen elítélhetjük Schmitt ellenséges-ségre vonatkozó nézeteit, koncepciónk logikája mégis az ő igazát fogja alátámasztani. Schmitt pedig igazolva érezheti magát: „*A politikum fogalma* című kis írásom sorsa mielőbb már magának a fogalomnak az alkotórészévé válik. Ez a legtöbb, ami a hírnevéhez hozzáfűzhető; az egzisztenciális valódiság biztos jele: az értekezés a politikum kritériumát a barát és ellenség megkülönböztetésében pillantja meg, és nézd csak: ez az értekezés barátságot és ellenségességet szül, és van ereje hozzá, hogy mindazt, ami vele találkozik, magától barát és ellenség szerint csoportosítsa.” (SCHMITT 1991, 140.)

Leo Strauss a műről 1932-ben írt rövid recenziójában¹⁹ azonnal felvetette a normativitás kérdését, azt vetve Schmitt szemére, hogy önmeghatározása ellenére maga sem marad normamentes, mert *igenli, pártolja* a politikumot. Azonban ő sem jelezte itt a további filozófiai problematikát, miszerint a normativitás kérdésköre nem merül ki az értékelés mozzanatában, hanem az emberi létezés mélyrétegeibe utal bennünket – más szóval, Strauss sem kérdez rá a *normativitás egzisztenciális státuszára*. Úgy vélem, s a jövőben ezt szeretném részletesebben kidolgozni, az egzisztencia és a normativitás kapcsolatának, rejtett dimenzióinak feltárása lehetséges értelmezési kiutat jelenthet Schmitt politikai gondolkodásának paradoxonaiból.

¹⁹Leo Strauss recenziójának jelentőségére utal, hogy Heinrich Meier külön könyvet szentelt annak a kérdésnek, mennyiben tekinthetők a straussi kritikára adott válasznak *A politikum fogalma* következő, 1933-as kiadásában mutatkozó jelentős szövegeltérések (STRAUSS 1932, MEIER 1998).

IRODALOM

- AGAMBen, Giorgio 2002. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- AGAMBen, Giorgio 2004. *Ausnahmezustand*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ARENDT, Hannah 1991. *A forradalom*. Ford.: Pap Mária. Budapest: Európa.
- BENCE György 2007. A politikum sajátossága. In *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok, 1990–2006*. Budapest: L' Harmattan, 13–25.
- BIELEFELDT, Heiner 1994. *Kampf und Entscheidung. Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang 1988. Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatstheoretischen Werk Carl Schmitts. In QUARITSCH 1988, 283–299.
- GEDŐ Éva – SCHWENDTNER Tibor 2009: Dimensionen des Verstehens. Bemerkungen zu Brandoms Heidegger-Interpretation. In Barbara Merker (Hrsg.) *Verstehen bei Heidegger und Brandom*. Phänomenologische Forschungen. Beiheft. Hamburg: Meiner Verlag.
- HABERMAS, Jürgen 1977. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest: Századvég – Gondolat.
- HOFMANN, Hasso 2002. *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- HOLCZHAUSER, Vilmos 1990. *Konsens und Konflikt. Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.
- KÖHLER, Georg 1990. Entschluß und Deziision. Zu einem (oder zwei) Grundbegriff(en) der praktischen und politischen Philosophie. In Georg Köhler – Heinz Kleger (Hrsg.): *Diskurs und Deziision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Hermann Lübbe in der Diskussion*. Wien: Passagen Verlag.
- KROCKOW, Christian Graf von 1958. *Die Entscheidung Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- LÖWITZ, Karl 1984. Der occasionelle Deziisionismus des Carl Schmitt In uő: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- LÜBBE, Hermann 1971. Zur Theorie der Entscheidung. In uő: *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg: Verlag Rombach, 7–31.
- LÜBBE, Hermann 1988. Carl Schmitt liberal rezipiert. In QUARITSCH 1988, 427–440.
- MANENT, Pierre 2003. *Politikai filozófia felnőtteknek*. Budapest: Osiris.
- MEIER, Christian 1988. Zur Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos. In QUARITSCH 1988, 537–556.
- MEIER, Heinrich 1998. *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart – Weimar: Metzler.
- QUARITSCH, Helmuth (Hrsg.) 1988. *Complexio Oppositorum – Über Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1991. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: ELTE ÁJK.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- STRAUSS, Leo 1932. Anmerkungen zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Nr. 67.
- VOLLRATH, Ernst 1987. *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- WILLMS, Bernard 1988. Carl Schmitt – jüngster Klassiker des politischen Denkens? In QUARITSCH 1988, 577–597.

Pokol Béla

 [Vissza a tartalomhoz](#)

A liberális/konzervatív dichotómia kitágítása: szellemítettség/rögzítettség

Tanulmányomban Carl Schmitt konzervativizmusának jellemzőit és antiliberalizmusát elemezve a társadalomelmélet átfogóbb szintjén használható kategóriapárost igyekszem megfogalmazni. A korábbi filozófiai gondolkodás, majd a különböző társadalmi képződmények társadalomtudományos megfigyelése kapcsán nyert ismeretek általánosítása számos dichotómiát hozott létre, melyek lehetővé teszik a résztudások és a részletes ismeretek közös gondolati keretekbe illesztését, illetve a közös fogalmi nyelv révén a különböző területeken belül nyert ismeretek összehasonlítását. Az objektív/szubjektív, kognitív/normatív, érzelmi/értelmi, materiális/formális, analitikus/szintetikus, kollektivistá/individuális, partikuláris/univerzális, rendszeres/kazuisztikus stb. a legkülönbözőbb társadalmi jelenségek tudományos elméleteinek elemzésénél és értékelésénél használható kategóriapárost jelentenek, és egész ismerettömegek fontos aspektusait teszik láthatóvá, melyek ezek nélkül észlelhetetlenek lennének. Talcott Parsons a Ferdinand Tönnies-i közösség/társadalom dichotómia felbontása kapcsán a mintaváltozók („pattern variables”) kategóriapárosaiban próbálta megtalálni a társadalmi állapotok leírásának átfogó aspektusait (POKOL 2004, 40–48). Számomra egy sor társadalmi szféra történeti változásainak és ezek elméleteinek sokéves elemzése után, a közmorál és a kritikai morál megkülönböztetése kapcsán merült fel a morálfilozófiák és mai morálemléletek osztályozásánál, hogy tágabban a társadalmi állapotok szellemítettségének vagy rögzítettségének feltevése az, ami alapvetően szembeállít egy sor jogelméletet, morálemléletet, politikaelméletet és szociológiaelméletet.

E rövid írásomban azt szeretném megvizsgálni, hogy a szellemítettség/rögzítettség kategóriapáros középpontba emelésével az eddig ismert kategóriapárosok által már jelzett aspektusok közül melyeket lehet ezekben összevonni.

A SZELLEMITETTSÉG ÉS A RÖGZÍTETTSÉG ELMÉLETI MEGFOGALMAZÁSAI

Hegel „odakinti”, közösségben már létező erkölcsével szemben Kant kategorikus imperatívusza mögött a rögzített-kinti erkölcs tagadása rejlik, így etikája szerint mindenkor individuális szellemi döntésekkel, tudatosan kell létrehozni a morális támpontot. (A kanti vonal híve, Ernst Tugendhat a görög „ethosz” szó kettős értelmének hibájából eredezteti, hogy Hegel a közösségi erkölcsi normákat is beleértette a morálba. [TUGENDHAT 1994, 34–35.]) E gondolatok továbbvitelét illetően a XIX. században a fősodorba tartozó morálemléletek terén a kanti formális etika dominált, amellyel szemben a kinti-rögzített erkölcs mint konvencionális „szokáserkölcs” leértékelésre került, és a kanti verziót mint a nagyobb egyéni felelősség és szabadság individuális etikáját szembeállították az ósdi tradíciók „tompá” szokáserkölcsével. A leértékelés ellenére Hegel kiindulópont-

ja is jelentős követőkre talált. Ezek egyike Rudolf von Jhering volt, akinek erkölcselmélete analitikailag már a teljes normavilágot fel tudta bontani, és az illetet, az udvariaság normarendszerét, illetve a jog és az erkölcs összefüggéseit társadalomtörténeti fejlődésükben ábrázolta. Nagyobb hatása volt Scheler materiális etikájának, amely a kanti formális etika uralma után az egyéni tudattól független erkölcsi értékek rendszerét helyezte a középpontba. Nicolai Hartmann 1925-ös rendszeres etikája újrafogalmazta a „kinti”, rögzített erkölcs létét: szerint csak ennek a mindenkori egyének általi belsővé szocializációja hozza létre derivátumként az egyéni morált.

Fontos jelezni, hogy már a társadalomtörténeti változásokat középpontba helyező Jhering foglalkozott az európai társadalomfejlődés kapcsán azzal, hogy a valamikori, szakrálisan is rögzített normák és ismeretek oldódni kezdenek az egyéni reflexiók számára: először egy részük – egyéni döntésre bízva – elveszíti szakrálisan kötelező jellegét, majd a normák egy része mögül még a pusztta közösségi módon kötelező erkölcsi norma jelleg is eltűnik, s a magatartást végül az egyéni döntés alakítja. Jhering kiemeli azt is, hogy az egykor az egész életet szakrálisan kötelező normák visszahúzódása és az élet egy részének pusztta közösségi erkölcs általi rendezése a görög, majd a római fejlődés során kezdődik, a későbbi generációk idején pedig – a körülmények változásaival – ezen erkölcsi normák egy része is megváltozik: telítődik az adott, új körülményeknek megfelelő reakciókkal, és kiejti a régi erkölcsi normákat. Azon túl azonban, hogy jelzi az erkölcsi világnak a teljes rögzítettségből a szellemítettség felé lépését, Jhering középponti tétele az, hogy a lassú változás során átépülő erkölcs új anyagai csak akkor válnak teljesen hatékonná a sokmillió lélekszámú közösségek egyéneinek viselkedésében, ha az új helyességi normáknak megfelelő egyéni magatartások már az *erkölcsi érzék* szintjére ülepednek le az egyéni tudatokban (JHERING 1898, 233–264). Vagyis: az egyéni magatartásokban már az ösztönszerűhöz közeli erkölcsi érzék is alapvető, így az *erkölcs ösztársadalmi szintű szellemítettségének egy foka mellett az egyéni szinten erősebb rögzítettség marad meg*, és az erkölcs/morál anyaga a magatartásokban csak lassabban változtatható. Jhering a jog változása kapcsán is jelzi, hogy csak a jogérzékekben leülepedve lesz teljesen hatékony az új joganyag. Nem elég tehát a változtatható-szellemített jog új anyagainak mindenkori egyéni megismerése a jogtudat szintjén, ennek még mélyebbre kell leülepednie a teljes hatékonysághoz: a jogérzék szintjére (JHERING 1893, 330–345).

Fél évszázaddal később, 1925-ös etikájában Nicolai Hartmann – ehhez hasonlóan – a közösségi szinten változásra átépülő erkölcsnek az egyéni tudatokban rögzítettség erkölcsi érzékkel együtt való működését emeli ki, ami csak lassú erkölcsi normanyag változásokat tesz lehetővé (HARTMANN 1962, 58–61). E tételét 1932-es művében a szellemi szektorok egészére kiterjesztve azt állítja, hogy az új szellemített anyagok az egyéni tudatokba átterülve minden szellemi szférában – a növekvő szellemítettség és reflexióval működés ellenére – csak erkölcsi érzékként, jogérzékként, széperzékként stb. leülepedve válnak teljesen hatékonná az egyéni megélésekben és cselekvésekben (HARTMANN 1962a, 311–320).

A rögzítettség pólusa után térünk át az erkölcs teljes szellemítettségének kanti vonalára; e körben a mai képviselők szintjén Jürgen Habermas diskurzusetikája emelhető ki. Az 1980-as években, moráleméletének kialakítása idején Habermas még abból indult ki, hogy az európai és a tágabb nyugati társadalmi fejlődés mai fokán létezik ugyan a közösségi erkölcsi szabályok rendszere, de megtalálható mellette egy emeltebb, univerzális elvi morál is, amely inkább az egyéni reflexiókra és döntésekre utal-

va működteti a morált, a cél pedig az, hogy mindig az utóbbi formálja át az alacsonyabb szintű, nem reflexív közösségi morálokat. Ez az alacsonyabb rendű közösségi morál csak a pusztán „ténylegesség”, valódi morális érvényességet csak az univerzális elvi támpontokat nyújtó morál adhat: „Az erkölcsi érvelés résztvevőinek szemszögéből az életvilág, amelytől a vita közben távolságot tart, a közerkölcsiség szférájának mutatkozik, ahol összefonódnak egymással az erkölcsi, a kognitív és az expresszív eredetű kulturális evidenciák. Az életvilágban a kötelességek olyannyira behálózják a konkrét életvezetési szokásokat, hogy magátólértetődőségüket a háttérbizonyosságból meríthetik. Az igazságosság kérdése itt csak a jó életre vonatkozó, már mindig is megválaszolt kérdések látóhatárán belül merülhet fel [...] a normák áthagyományozott egésze csak elvek alapján igazolható, illetve a csak tényszerűen érvényes dolgok halmazára esik szét. Megszűnik az érvényesség és a társadalmi érvénybenlevőség életvilágbeli összeolvadása.” (HABERMAS 2001, 167.) E kép azután Habermas végső moráleméleti tablójában úgy változik meg, hogy végleg elveti a közösségi morál létét, mint ami a modernség feltételei között már meghaladott, és a mindenkor intellektuális vitákkal szituatívan létrehozott diskurzusmorált tekinti a mai kor egyetlen moráljának (HABERMAS 1992, 146).

A szakrális rögzítettséghez képest ez tökéletesen a másik véglet: a morál teljes szellemítettségének elmélete, amely Kantnál még csak a kategorikus imperatívusz formális parancsában állt előttünk, itt, Habermasnál, már konkretizált formában, mint diskurzusmorál jelentkezik. Azonban a közösségi morál teljes elvetésén túl (marad tehát a morálfilozófusok által létrehozott kritikai univerzális morál) Habermas a kritikai morált is leszűkítette az igazságosságra, elvetve a morális értékek és erények sokaságát, illetve az ezek közötti előnyben részesítéseket, háttérbe tolásokat. Hozzá kell tenni, hogy Habermas szerint a morálisan helyes (igazságos) elv – mint tényleges magatartási szabály – mindenkori kitárgyalása után nem morális normaként, hanem csak a kitárgyalás eredményeit jogi normává téve képes hatni. Az igazságosság-morál tehát itt már csak *kulturális tudás*, és a magatartási szabályok szintjén a morál ténylegesen már csak jogként tud működni. Összegezve tehát e teljesen szellemített morálfelfogást: először elvetésre kerülnek a különböző társadalmak közösségi moráljai, azután a kritikai morál szintjén az igazságosságon kívüli morális értékek is, végül pedig a magatartások szintjén ez az egész leszűkített morál is csak joggá válva működik. Kritikailag már itt felvethető: miért is nevezhető akkor ez még moráleméletnek?

A rögzítettség pólusának a jogelméletek szintjén való elemzését a történeti jogi iskola és Savigny népszellem jogfelfogásával kell kezdeni. Előtte mindössze a politikai konzervativizmus előfutárának tekintett Joseph-Marie de Maistre jogfelfogása említhető, aki a minden reflexió nélküli vallási-szakrális jogot tekintette csak lehetséges jognak: „Egyes protestáns országokban [...] oly népi mulatságokkal találkozhatnak, amelyeknek nincs már nyilvánvaló okuk, s amelyek már teljesen elfeledett katolikus szokásokból nyerik eredetüket [...] vallási eszmékhez kötődnek, és ez elegendő ahhoz, hogy fennmaradjanak. Három évszázad sem írhatta ki őket az emlékezetből. [...] Próbálják csak meg rávenni a népet arra, hogy az év valamely napjára, kijelölt helyen TÁN-COS MULATSÁGOT rendezzen. Nem sokat kérek önöktől, de ki merem jelenteni, hogy kudarccal fenyegeti önöket az, ami a legjelentéktelenebb misszionáriusnak sikerülne, s még halála után kétezer évvel is engedelmeskednek neki.” (MAISTRE 2000, 266.) A jog és az alkotmány megvitatott döntésekkel való létrehozásának elvetéséhez pedig: „Hogyan képzelheti tehát, hogy hatalmában áll egy alkotmány megalkotása? [...] Sosem

születhet alkotmány tudatos megfontolás révén, a népek jogait sosem foglalták írásba... [...] Az emberi befolyás nem terjedhet túl azon létező jogok kifejtésén, amelyeket félreismertek vagy kétségbe vontak. Ha egyes esztelen emberek áthágják e határt merész reformjaikkal, a nemzet azt is elveszíti, ami addig részül jutott, s mégsem éri el, amit kíván. Ebből következik, hogy csak igen ritkán szabad újítani, s mindig mértékkel és igen óvatosan.” (I. m. 270–271.) Végül tézisszerűen: „A maga nemében nem kevésbé biztos igazság, mint a matematika állításai, hogy egyetlen nagy intézmény sem tervezés eredménye, s hogy az emberi művek annál tökékenyebbek, minél többen vesznek részt létrehozásukban, s minél többet használják az *a priori* tudomány és az okoskodás masinériáját.” (I. m. 276.) A jogelméleten belül azonban Maistre teljes rögzítettség feltevő nézete nem kapott támogatást, Savigny szellemítettebb jogfelfogása dominált. Savigny jogkonceptiójában a rögzítettség azt jelenti, hogy a jogot a népszellem („Volkgeist”) hordozza, és csupán annak lassú, fűnővesszerű ritmusában lehetséges szellemítettség, reflexió és jogváltoztatás. Ez csak a generációk közötti lassú változást jelentheti, nem pedig a tudatos jogalkotással történő jogváltoztatást (PESCHKA 1980, 26–68). Ez lényegében megfelelt a szokásjogi jogképződés sok száz éves gyakorlatának, ám a történeti jogi iskola jogkonceptiója annyiban szellemített, hogy a népszellemenben csak az alapvető jogintézményeket látta létrejönni. Ez a jogfelfogás a francia felvilágosodás minden tradíciót elvető szellemével és az ebből kinövő napóleoni kódexekkel szemben fogalmazódott meg. Savigny és a történeti jogi iskola dominánssá vált jogfelfogása több évtizedre fel tudta tartóztatni a tudatos jogalkotásra átépült jog létrejöttét az osztrákon kívüli német területeken, de az 1800-as évekre egész Európában felgyorsult a tudatos jogalkotás általi jogváltoztatás gyakorlata. Másrészt a jog értelmi rendszerezését illetően is magas szintű jogdogmatikai rendszerek jöttek létre, és a pusztá jogi szabály szintű jogrögzítés helyett a jogdogmatikai rendszerek képében is megalkották az egyes jogágak (magánjog, büntetőjog, eljárásjogok) absztraktabb szellemített anyagát. A rögzítettség pólusától így a jog a szellemítettség felé tolódott el. Ám ez a fejlemény a jog átfogó szintjén nem tudott átmenni az egyéni jogkövetés szintjére, ahol a jog rögzítettebb maradt, és az államapparátus által gyorsan létrehozott, majd megváltoztatott jogszabályok mintegy elszálltak a sokmillió állampolgár mindennapi cselekedetei felett. Ez a feszültség hozta létre az 1900-as évek elejére a jog rögzítettségére súlyt helyező jogszociológiai gondolkodást, ezzel szemben a szabad jogváltoztatás és a rögzítettség feloldódása a törvényt pozitívizmusban kapott képviselést (EHRlich 1977, 64–80; Kelsen 1988). Amerikában Graham Sumner az 1900-as évek elején az egyszerű körülmények között élő közösségek népszokásainak feltárásával és elemzésével bemutatta az ösztönélet rögzítettségéből alig némi reflexióval létrejövő normákat, melyek mindig csak tompa szokásként tudnak hatni, s így csak egy lassú normaváltoztatási mechanizmust engednek meg (SUMNER 1978, 139). Arnold Gehlen, aki 1940-ben átfogó szinten foglalkozott a társadalmi állapotok és ezen belül a normavilág rögzítettségének és szellemítettségének kérdéseivel, a komplex társadalmak gyorsan változó körülményei között a hangsúlyt az egyéni döntési kapacitás ettől való elmaradására és a társadalmi intézmények, normarendszerek ebből kifolyóan fontos tehermentesítési funkciójára helyezte (GEHLEN 1976, 85–100). Niklas Luhmann az 1960-as évektől átfogó társadalomelméletében és a részletes társadalmi alrendszereket elemző munkáiban a modern társadalmak változásra átépülésének tézisért fogalmazta meg általános tételként, amely a kezdeti rögzítettség után minden társadalmi alrendszert a tudatos változtatásokra és szellemi reflexióra épít át. Ezt a társa-

dalmi állapotok pozitíválódásának nevezte. Luhmann jelezte ugyan ennek nehézségét, de inkább csak a komplexitás magas foka miatti stabilizálást tartja problémásnak és mindig összeomlás-veszélyesnek, a szellemített (pozitíválódott) állapotok mindenkor vissza-rögzítettségének kérdését nem észlelte (LUHMANN 1980, 85–102).

A politikaelméletek szintjén a szellemítettség és a rögzítettség duáljának kérdését a liberalizmus versus konzervativizmus fogalomkörének és ezek belső jellemzőinek kidolgozásával oldották meg. A kezdetet ebben a francia felvilágosodás teljes tradíciótagadása jelentette, amely minden rögzítettség helyére az egyéni döntéssel létrejövő intézményeket tette, így a szellemítettség és a reflexió végpólusa felé csúszott el, miközben a fennálló feudális állapotok teljes rögzítettségével harcolt. A liberalizmus szélsőséesebb verziói azóta is mindig újraélesztve képviselik ezt az álláspontot a mai politikaelméleti gondolkodásban. Ezzel szemben az elméleti válasz, a rögzítettség igénylése már a francia forradalom alatt elkezdődött, először az angol Edmund Burke megfogalmazásában, majd néhány év múlva végletebben – minden reflexiót és változtatási lehetőséget tagadva – a már említett de Maistre, s vele párhuzamosan de Bonald, majd a német területeken (e gondolatokat németre fordítva) Friedrich von Gentz és Adam Müller képviselésében.

Ezen a ponton Carl Schmitt mérsékelt konzervativizmusa és közvetítő álláspontja jelezhető még. Schmitt az 1900-as évek elején – a liberálisok dominálása mellett kialakított jogot, államot és politikát saját korában elemezve – ugyan a rögzítettebb társadalmi állapotok felé igyekezett utat találni, így konzervatív alapállást foglalt el, de felismerte, hogy ezt már csak az aktívan döntő államon keresztül lehet megvalósítani. Decizionizmusa így forradalmi konzervativizmusnak nevezhető, amely a fennálló, a liberálisok által már szellemített és reflexív társadalmi állapotokkal szemben a rögzítettebb állapotokat kívánja visszahozni. A teljes rögzítettséget követelők elvetésére utaló, mérsékelt konzervativizmusát bizonyítja a következő idézet: „A szélsőséges tradicionalizmus végül valóban irracionálisan elutasított minden tudatos intellektuális döntést...” (SCHMITT 1992, 28.)

A SZELLEMÍTETTSÉG ÉS A RÖGZÍTETTSÉG KATEGÓRIÁK BELSŐ ASPEKTUSAI

Ha a különböző elméletekben megfogalmazott szellemítettség és rögzítettség főbb aspektusait rendszerezni akarjuk, a következő vázlatot állíthatjuk össze:

A szellemítettség jellemzői: 1) csak formális eljárások rögzítettsége a materiális tartalmak létrehozására, és a létrehozott materiális tartalmak is csak szellemített alakban léteznek; 2) változtathatóság; 3) szubjektív-tudati jelleg; 4) értelmi jelleg; 5) analitikus-felbontott jelleg a fogalmak szintjén; 6) kognitív jelleg a rögzítettségben, amelyhez az egyéni tudat egyszerű ismeretként és nem kötelező normaként (kötelező hitként vagy kötelező magatartási normaként) viszonyulhat; 7) a társadalmi állapotok illékony rögzítettsége a racionális értelem eszközeiben (írás, absztrakt fogalmak és deduktív logikai lépésrendek); 8) rendszeres jelleg a társadalmi állapotok felépítésében; 9) az állapotok stabilitását a központi intézmények tudatos átlátása, illetve – az egyéni tudatok szintjén is – tudatos követése biztosítja; 10) folyamatos diskurzusok, majd döntések minden társadalmi intézmény és eljárás vonatkozásában; 11) univerzális szintű képződmények (vagyis nem reálisan létező közösségekben, népekben élők); 12) individualitás minden képződmény vonatkozásában.

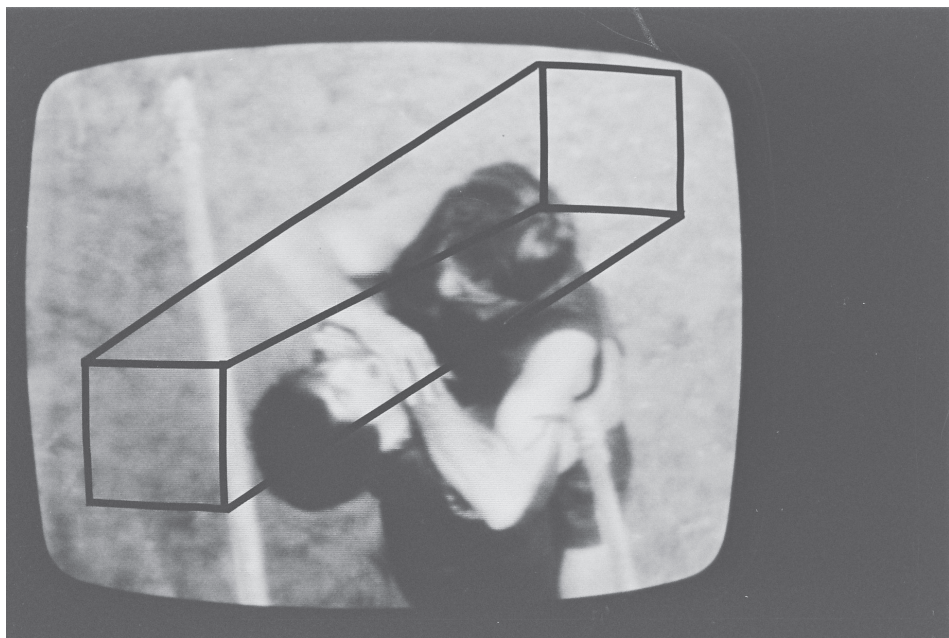
A rögzítettség jellemzői: 1) a materiális tartalmak rögzítettek, a formális eljárások hiányoznak; 2) állandóság; 3) objektív, az egyéni tudattól leszakadt jelleg; 4) érzelmi átszínezettség a társadalmi állapot (norma, ismeret) egyéni tudatba szocializációja után; 5) szintetikus-diffúz jelleg a fogalmak szintjén; 6) normatív jelleg a rögzítettségben, amelyhez az egyéni tudat nem egyszerű ismeretként, hanem kötelező normaként (kötelező hitként vagy kötelező magatartási normaként) viszonyulhat; 7) a társadalmi állapotok rögzítettsége a kollektív tudat hiteiben, normáiban, rítusaiban, szimbólumaiban, amely a gyermekkori szocializációval kerül a mindenkor új generációk tagjainak tudatába, és egy életen át változatlanul hat; 8) kazuisztikus jelleg a társadalmi állapotok kollektív tudatban rögzítettségében; 9) a társadalmi állapotok tartósságát a tompa követettségük biztosítja; 10) bármilyen fennálló vitatása – vagy akár a racionális megismerésére való törekvés – már szentségtelennek minősül, illetve már a végső szakrális alap (isten) nevének kiejtése is bűnnek számít; 11) partikuláris képződmények a jellemzők; 12) a kollektivitás uralma, amelybe az egyén beleolvad.

A megválaszolandó kérdés az, miként lehetne ezekből az oldalakból rendszerezéssel összeállítani a szellemítettség/rögzítettség kategóriapárost, az eddig bevett duók közül melyeket lehet beleolvasztani, esetleg milyen új szembenállások bukkannak fel e kategóriapáros révén? Soroljuk csak fel újra a bevezetőben jelzett, a társadalmi állapotok jellemzésére eddig bevett duálkategóriákat: 1) objektív/szubjektív, 2) kognitív/normatív, 3) érzelmi/értelmi, 4) materiális/formális, 5) analitikus/szintetikus, 6) kollektivista/individuális, 7) partikuláris/univerzális, 8) rendszeres/kazuisztikus.

Úgy tűnik, ezek mindegyike beilleszthető volt az új, összetettebb kategóriapárosba, sőt rajtuk kívül további négy szembenállás is megfogalmazhatóvá vált: 1) állandóság versus változtathatóság; 2) a kollektív tudatban rögzítettség versus illékony, szellemi eszközökben rögzítettség; 3) az állapotok stabilitásának tudatos átlátása versus tompa követettségük általi biztosítása, végül 4) a folyamatos diskurzus az állapotok alakítása felett versus a fennálló állapotok vitatásának, sőt akár megnevezésének tilalma. A javasolt szellemítettség/rögzítettség kategóriapáros tehát a különböző társadalomtudományi ágakban létrehozott megközelítésekre alkalmas szintézist látszik nyújtani, és eddig duális kategóriába még nem illesztett oldalakat is befoghatóvá tesz.

IRODALOM

- EHRLICH, Eugen 1977. A jogszociológia megalapozása. In Varga Csaba – Sajó András (szerk.): *Modern polgári jogelméletek*. Budapest: MTA ÁJTI.
- GEHLEN, Arnold 1976. *Az ember. Természete és helye a világban*. Ford.: Kis János. Budapest: Gondolat.
- HABERMAS, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen 2001. *A kommunikatív etika*. Ford.: Felkai Gábor. Budapest: Új Mandátum.
- HARTMANN, Nicolai 1962. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- HARTMANN, Nicolai 1962a. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- JHERING, Rudolph von 1893. *Der Zweck im Recht*. 1. Bd. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
- JHERING, Rudolph von 1898. *Der Zweck im Recht*. 2. Bd. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
- KELSEN, Hans 1988. *Tiszta jogtan*. Ford.: Bibó István. Budapest: Bibó István Szakkollégium.
- LUHMANN, Niklas 1980. A jog pozitivitása mint a modern társadalom előfeltétele. In Sajó András (szerk.): *Jog és szociológia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- MAISTRE, Joseph-Marie de 2000. Gondolatok Franciaországról. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872*. Budapest: Osiris.
- PESCHKA Vilmos 1980. Savigny és Thibault vitája In uő: *Jog és jogfilozófia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- POKOL Béla 2004. *Szociológiai elmélet*. Budapest: Századvég.
- POKOL Béla 2010. *Moráleméleti vizsgálódások. A közmorál elméleti eltüntetésének kritikája*. Budapest: Kairosz.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: AkaPrint.
- SUMNER, William Graham 1978. *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*. Ford.: Félix Pál. Budapest: Gondolat.
- TUGENDHAT, Ernst 1994. *Vorlesungen zur Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Modulált televízió IV, 1972–73
Silver Print, 180x240 mm



Gyenge vagy totális?

Carl Schmitt liberalizmuskritikái

Carl Schmitt politikumfelfogása az elmúlt évtizedek során két – egymástól homlokegyenest eltérő – eszmetörténeti hagyományhoz tartozó szerzők körében élte másod-, illetve harmadvirágzását. A Schmitt-reneszánsz önmagában is érdekes, hiszen az egykor ideiglenesen a hitleri rezsim mellé sodródott jogfilozófus gondolatait a náciizmus ordas eszméit határozottan elutasító irányzatok képviselői porolták le. Az 1960-as évek óta számos konzervatív jogtudós mellett a posztmarxista baloldal szintén hivatkozási alapként tekint Schmittre. Vannak, akik az 1990-es évek baloldali liberalizmusa és a Schmitt által sokat bírált weimari köztársaság liberalizmusa között lényegi párhuzamot vélnek felfedezni (DYZENHAUS 1999). Bár az interpretátorok számára továbbra is elengedhetetlen Schmitt viszonyának tisztázása a náci ideológiához és rezsimhez, ma már egyáltalán nem számít gyanús szerezcsenmosdatásnak annak fejtegetése, hogy a német jogfilozófus eszméi és a náciizmus gondolatvilága között nincs szükségszerű összefüggés. A Schmitt iránti érdeklődés ma már nem a náciizmussal való összefüggések miatt érdekes. A konzervatív és a baloldali hivatkozások legfontosabb érintkezési pontja a schmitti liberalizmuskritika. Dolgozatomban a gyakran obskúrus nyelvet használó schmitti jogfilozófiából kihámozható liberalizmuskritika filozófiai szempontú rekonstrukciójára teszek kísérletet. A terjedelmi korlátok miatt szükségképpen leegyszerűsítő elemzés során a normatív szempontokra helyezem a hangsúlyt, ami az eszme- és jogtörténeti összefüggések háttérbe szorulásával jár. Mivel elsősorban a liberalizmuskritika elméleti vonatkozásai érdekelnek, a történeti vonatkozásokra – a filozófiatörténeti és a jogfilozófiai összefüggésekre, illetve a politikai kontextusra – csak annyiban utalok, amennyiben ez az analitikus értékelés szempontjából szükséges.

Tanulmányom azt a megállapítást igyekszik igazolni, hogy Carl Schmitt valójában nem egy, hanem két különböző, egymásnak ellentmondó liberalizmuskritikát fogalmazott meg életművében. Ez a kettőség magyarázza, hogy a német jogfilozófus a liberális politikákat és normatív elméleteket más-más irányból bíráló kortárs posztmarxista filozófusok és a konzervatív jogelmélet képviselői körében is népszerű. Míg utóbbiak előszeretettel hivatkoznak a liberális parlamentarizmus lényegi gyengeségéből – mindenekelőtt az antipolitikai beállítottságból – fakadó gyengeségére, a posztmarxista, radikális baloldal imperializmussal és totalitárius törekvésekkel vádolja a liberális politikai elvek követőit.

A LIBERALIZMUS INSTABILITÁSA

Schmitt liberalizmus-felfogását a weimari köztársaság bukásának tapasztalata határozta meg. A német jogfilozófus az 1920-as évek parlamentáris demokráciáját a klaszszikus liberális eszmék megvalósulásának tekintette. Az első világháború után kiala-

kult rezsim egyik alapelve a politikai kérdések nyilvános és erőszakmentes vita során történő eldöntése volt. A *politikai fogalmának* egyik legeredetibb és legérdekesebb felvetése az alkalmazott erkölcs-, illetve gazdaságfilozófiává redukált politikumfelfogás következményeinek számbavétele. Schmitt egyebek között a politikum önállóságának felszámolásáért bírálja a politikát a gazdasági érdekek összehangolásának, illetve alkalmazott morálfilozófiának tekintő liberális államelméleteket.

A liberális politikai antropológia alapvetése szerint az ember racionális és alapvetően jó (SCHMITT 2002, 41), vagyis embertársaival természete szerint szolidáris lény, amiből az következik, hogy a politikában is kialakíthatók olyan ésszerű álláspontok, amelyek mindenki számára egyaránt elfogadhatók. A liberális demokráciák parlamentarizmusának alapvetése szerint minden politikai vita rendezhető procedurális eszközökkel, vagyis erőszakmentesen. „A liberalizmus lényege az egyeztetés, a várakozó köztes-ség annak reményével, hogy a végső összeütközés, a véresen döntő ütközet parlamenti vitává változtatható, és egy véget nem érő vita során a döntés végképp elnapolható.” (RAWLS 1993, 33.) Ebben az olvasatban az individualista liberalizmus lényegileg depolitizált, sőt, antipolitikai: céljait – a magántulajdon védelmét és az emberi szabadságjogok kikényszerítését egyaránt – az állammal szemben kell elérnie. A liberális politika ezért, elsősorban alkotmányos és intézményi fékek beiktatásával, az állami hatalom korlátozására törekszik (SCHMITT 2002i, 229).

A liberális államrenddel szembeni schmitti kritika arra világít rá, hogy a konszenzuális döntésekre törekvő döntéshozás – ma azt mondanánk, a deliberatív demokrácia – megbénítja az államot, hiszen előállhat olyan helyzet, amelyben nem sikerülhet mindenki számára elfogadható kompromisszumot találni, így a politikai viták a végtelenségig nyúlhatnak (SCHMITT 2002a, 34). Az állampolgárok érdekeinek és morális elveinek összehangolására nincs garancia: a különböző osztályok célja gyakran inkompatibilitások (SCHMITT 2002f, 208). Az elhúzódó, meddő konszenzuskereső deliberatív vita így működésképtelenné teheti az államot.

Schmitt hozzáteszi azt is, hogy a közös, konszenzuális álláspont kialakításának nem pusztán technikai akadályai vannak. Még ha az érdekek összehangolhatók is, és számos politikai kérdésben kialakítható ésszerű kompromisszum, az igazán fontos, egzisztenciális ügyekben aligha lehet megteremteni a társadalom fenntartásához szükséges együttműködést. Az amúgy rendkívül különböző konstruktivista szerződéselméletek közös vonása Hobbestól és Locke-tól kezdve Rawlsig és Nozickig, hogy a társadalmi szerződésről az „egymás érdekei iránt kölcsönösen elfogulatlan” (RAWLS 1997, 33) felek a társadalom előtti jogaik biztosítása és érdekeik érvényre juttatása érdekében kötnek szerződést. Vagyis azért lépnek szövetségre, mert belátják, hogy ez áll érdekükben, hiszen életük, biztonságuk, tulajdonuk védelme és jólétük szempontjából érdemes államot létrehozni. Ebből rendszerint az is következik, hogy az individuális érdekkalkuláción és beleegyezésen alapuló államnak mint a „magánemberek társadalmának” (RAWLS 1997, 603–604) feladata az egyének társulás előtti érdekeinek képviselése, és amennyiben ezen túlmegy, illegitimmé válik. Különösebb túlzás nélkül kijelenthető, hogy a kontraktualista felfogások kivétel nélkül mintegy játékelméleti szükségszerűségnek tekintik a korlátozott, vagyis az egyéni érdekek és jogok érvényesítésére létrejövő államot.

Még ha elvben lehetséges is a különböző álláspontok – vagyis érdekek – közötti optimális egyensúly megteremtése, a kizárólag társadalomtól független, individuális érdekeket szolgáló felfogás nem képes megalapozni a társulás stabilitását. A liberá-

lis demokrácia ugyanis képtelen visszaverni a rendszer alapjait megkérdőjelező kihívásokat (SCHMITT 2002a, 19). A liberális állam gyengesége leginkább az egzisztenciális fenyegetés során mutatkozik meg – állítja Schmitt –, akkor, ha egy külső vagy belső ellenség az alkotmányos államrend megdöntésére törekszik.

A liberális parlamentarizmus intézményrendszere lehetetlenné teszi az állam stabilitásának megóvásához elengedhetetlen barát-ellenség megkülönböztetést (SCHMITT 2002i, 231). Schmitt egy Lorenz von Stein konzervatív jogtudóstól és államférfitől vett idézettel igyekszik megvilágítani a problémát *A politikai fogalmában*, amikor kifejti, hogy az adott társadalom egzisztenciájának tekinthető alkotmányos rendért folytatott küzdelem nem az alkotmányos rend keretein belül folyik, hanem azon túli eszközöket – akár fegyvereket is – igénybe vesz. Ha elfogadjuk a liberális alapvetést, és a politikai közösséget pusztán instrumentális társulásnak – gazdasági közösségnek vagy egyéb klubnak – tekintjük (SCHMITT 2002a, 28), akkor aligha remélhetjük, hogy az észszerű önérték-kalkuláció alapján döntő egyének végveszély esetén hajlandók lesznek jól felfogott érdekük ellenében akár megvédelmezni az államrendet (i. m. 32, 48). A stabil és erős állam feltétele, hogy a közösség tagjai képesek és hajlandók legyenek önértékük elébe helyezni a társulás érdekeit, még akkor is, ha ehhez a legnagyobb áldozatot kell hozniuk. A hősi önfeláldozás azonban csak valamilyen az egyéni érdekeket fölülíró mítosz segítségével lehetséges (SCHMITT 2002c, 179). A racionális érdekkalkuláción alapuló társadalmak számára viszont a mítosz lényegileg irracionális, és mint ilyen, elvetendő. Az államot az egyéni érdekekből deriváló liberális intézményrendszer ezért végveszély esetén rendkívül sebezhető és instabil lesz, hacsak nem jön létre egy olyan világkőztársaság, egy olyan globális alkotmányos rend, amelynek sem külső, sem belső ellenségei nincsenek – erre azonban Schmitt nem sok esélyt látott (SCHMITT 2002a, 36).

A liberális parlamentarizmusra épülő államot ráadásul nemcsak a külső, de akár a belső egzisztenciális ellenség is könnyen leigázza. Ahogyan Schmitt a *Leviatán*-könyvben a weimari köztársaságra utalva megjegyzi, „a pozitivisták állam alapjául szolgáló liberális intézmények és fogalmak az illiberális erőkhöz fegyverévé váltak” (SCHMITT 1996, 74). Bármilyen háttorzongatónak és abszurdnak tűnik, Schmitt Hitlertől éppen azt várta, hogy „vezéri mivoltának erejénél fogva legfőbb bíróként közvetlenül jogot teremti” (SCHMITT 2002i, 228), magyarul felfüggeszti az államrend stabilitását megvédelmezni nem képes parlamentáris szabályokat. Schmitt kiállt a hosszú kések éjszakáján végrehajtott tisztogatások mellett, és méltatta Hitler 1934. július 13-i beszédét, abban a reményben, hogy a leszámolások helyreállítják az állam egységét, amelyet az egyre inkább önállóvá és egyre kontrollálhatatlanabbá váló, már a Führer szuverenitását is veszélyeztető SA-különakciók jelentettek. Természetesen Schmitt nem a parlamentáris-alkotmányos procedurális jogrend restaurálását remélte, hiszen az „gátlásai és bénultságai miatt” (i. m. 227) hozzájárult az állam ellenségeinek megerősödéséhez.

A schmitti olvasatban a parlamentáris demokrácia és a többpártrendszer tehát magában hordozza a szabadságot feltétlen önértéknek elismerő liberális állam bukását, hiszen a tolerancia és a szólásszabadság nevében teret enged az államrend megdöntésére törekvő egzisztenciális ellenségnek is. Schmitt a *Politikai teológiához* írt 1931-es előszóban epésen megjegyzi, hogy a liberálisok a dogmatikus elvűség nevében még a szabad társadalom felszámolását ígérő náciknak is hajlandók átadni a hatalmat, feltéve, hogy azok betartják a procedurális szabályokat, vagyis demokratikus választást nyernek.

TOTÁLIS LIBERALIZMUS

A szabadelvű állammal és a deliberatív demokráciával kapcsolatos röviden felvázolt gondolatmenet a konzervatív, a republikánus, és újabban a komunitárius liberalizmuskritikák központi érveit ismétli el. Carl Schmitt műveiben azonban a föntivel homlokegyenest ellentétes liberalizmusbírálat képe is kirajzolódik. Schmitt már korai írásaiban is több helyen utal rá, hogy a liberális állam nem csak lényegi instabilitása és gyengesége miatt elfogadhatatlan. Műveiben többször megjelenik a gondolat, miszerint a liberális antipolitika a totális állam és a totális háború lehetőségét alapozza meg (lásd Cs. Kiss 2002, 274–279; Bretter 2003). Ebben az olvasatban a liberális állam nem mellőzi az állam egységének megőrzéséhez elengedhetetlen barát-ellenség szembeállítását (Schmitt 1930). „[E]z az állítólag nem-politikai és ráadásul látszólag politikaellenes rendszer vagy a fennálló barát/ellenség-csoportosításokat szolgálja, vagy pedig új barát/ellenség-csoportosításokhoz vezet, és nem képes elmenekülni a politikai következmények elől.” (Schmitt 2002a, 55.)

Mint azt fentebb említettem, Schmitt olvasatában a liberális államelméletek nem tekintik autonóm szférának a politikumot, hanem az erkölcsi, a jogi és a gazdasági normativitás alá rendelik (i. m. 51; Schmitt 2002f, 206). A liberális felfogás a fogyasztók társulásaként vagy az egyetemes emberi nem egy esetleges csoportjaként, nem pedig sajátosan politikai célokkal rendelkező közösségként határozza meg a társadalmat. A politika ezáltal elveszíti autonómiáját, és a gazdasági, az erkölcsi, illetve a jogi törekvések instrumentumává válik, s a politikum sajátossága – vagyis az egyéb normatív szféra alapján nem racionalizálható politikai dimenzió – lehetetlenné válik. A politika sikere így a politikán túli célok megvalósításával mérhető.

A politikum más szférára történő redukálása azonban súlyos következményekkel jár. A hagyományos liberális felfogás a társadalom és az állam kettősségére épült. Ha azonban az államot a társadalom ügyvivőjének tekintjük, és mint ilyentől a társadalom gazdasági, kulturális és egyéb igényeinek kielégítését várjuk, akkor ezzel valójában arra hatalmazzuk fel, hogy beavatkozzon a társadalom szférájába. A szubsztantív liberális célokat követő állam így könnyen totálissá válhat, hiszen az állam végül semmilyen kérdésben sem maradhat semleges kulturális, gazdasági és szociális céljainak megvalósítása érdekében (Schmitt 2002g, 216). Schmitt a weimari köztársaság bukását így értelmezte: a liberális, depolitizált államot, amely szakpolitikai-tudományos problémának tekintette a politikai kérdéseket, felváltotta a totális állam, amelyben viszont minden politikaivá vált, mert a gyenge állam nem tudott ellenállni a különböző társadalmi érdekcsoportok nyomásának. Schmitt, megelőlegezve a jóléti állam és az újraelosztás libertárius kritikusainak (Hayek, Nozick) egyik legfontosabb érvét, arra figyelmeztet, hogy a politikát társadalmi célok szolgálatába állító pluralista pártállam olyan totális államot alakít ki, amely „[m]inden lehetséges ügyben és az emberi létezés minden területén közbenjár, nemcsak a gazdaságba avatkozik be [...], hanem a kulturális és a társas élettel kapcsolatos dolgokba is, melyeket egyébként szívesen mondanak »tisztán magánjellegű« ügyeknek” (Schmitt 2002h, 223). Vagyis az autonóm politikai akaratképzésre képtelen, depolitizált plurális állam nem instabil lesz – ahogyan ezt a schmitti liberalizmuskritika első változata sejtette –, hanem éppen ellenkezőleg, az állam korlátlan expanziójához vezet (Cristi 1998).

A tömegdemokráciával és a nyilvános vitával kapcsolatos schmitti gondolatok megelőlegezik a frankfurti iskola, mindenekelőtt Horkheimer, Adorno, Habermas és

Marcuse vonatkozó nézeteit (KENNEDY 1986). A totalitásra törő, a társadalom egészét uralni vágyó pártok tulajdonképpen politikai monopóliumra tesznek szert (SCHMITT 2002h, 225), és ezután önállóan, a népakarattól függetlenül gyakorolhatják a hatalmat. Schmitt a „polypol” fogalmának bevezetésével – lényegében megelőlegezve Robert Dahl a pártdemokráciát rivális elitiek közötti versengésként leíró poliarchia-elméletét (DAHL 1972) – arra figyelmeztet, hogy „a modern tömegdemokrácia fejlődése üres formalitássá tette az érvelő nyilvános vitát” (SCHMITT 2002e, 195). Vagyis hiú ábránd azt hinni, hogy a tömegek képesek lennének racionális politikai párbeszédet folytatni és ésszerű döntést hozni. A képviselők a nyilvános parlamenti vitában nem egymást igyekeznek meggyőzni igazukról, hanem a saját érdekcsoportjukhoz tartozó választóknak üzennek. A fontos kérdésekről a bizottságokban döntenek – zárt ajtók mögött, partikuláris és „egoisztikus magánérdekek” alapján (SCHMITT 2002g, 219). A liberális parlamentarizmus ezáltal ellehetetleníti a demokratikus döntéshozást: a nép akarata a pártlistás választások korában nem juthat érvényre (SCHMITT 2002h, 225).¹ A közvetlen demokratikus akaratnyilvánításra így esély sincs.

Az állam totálissá válása azonban nem csak a különböző életszférák függetlenségének felszámolása és a népakarat kinyilvánítását ellehetetlenítő pártokrácia miatt problematikus. Schmitt több helyen kifejti, hogy a politikumnak az erkölcs alá rendelése az ellenségkép totalizálásához vezethet. Amennyiben ugyanis a politikai ellenséget erkölcsi ellenségként kezeljük, magyarán morális terminusokkal írjuk le, akkor ezzel voltaképpen legitimáljuk a totális harcot és háborút (SCHMITT 2002a, 37). Az egzisztenciánkat fenyegető, gonosz, csúf, jogtalan és erkölcstelen ellenséggel szemben nem alkalmazhatók a hadviselésre vonatkozó hagyományos előírások. A totális ellenséggel szembeni háború nem ismerhet korlátokat: a Gonosszal szembeni harc szükségképpen totális háborúvá, keresztes hadjáratává válik (i. m. 55; SCHMITT 2002b, 161–162). Schmitt kitér arra is, hogy a liberálisok felfogásából a totális humanitárius háború lehetősége következik: „manapság már csak a béke nevében folytatják a legborzalmasabb háborút, már csak a szabadság nevében valósítják meg a legfélelmetesebb elnyomást, és már csak az emberiség nevében hajtják végre a legszörnyűbb embertelenséget” (SCHMITT 2002a, 67). A liberális tolerancia csak azoknak jár, akik elfogadják a liberális erkölcsi minimumot, a többiek pedig ellenségnek – totális morális ellenségnek – tekintendők. A liberálisok ráadásul hajlamosak a gazdasági vetélytársat az emberiség ellenségének bélyegezni, amivel lényegében megteremtik a nemzetközi (kereskedelmi és emberi) jogok köpönyegébe bújtatott gazdasági imperializmus lehetőségét is (i. m. 54).

A nyugati liberális-humanista értékek nevében vívott, ám – legalábbis részben – gazdasági célokat szolgáló háborúval kapcsolatos schmitti gondolat az 1960-as évektől vált népszerűvé az antikolonialista és antiimperialista baloldali politikai filozófusi berkekben. A baloldalon előszeretettel állítják párhuzamba a világot barát-ellentét kontextusában értelmező amerikai neokonzervatív külpolitikát Schmitt politikumfelfogásával

¹ Bár Schmittnek a liberalizmussal és a demokráciával kapcsolatos fogalomhasználata gyakran ellentmondásos és zavaros, nyilvánvaló, hogy a német alkotmányjogász tisztában volt a homogenizáló demokratikus politikumfelfogás és az egyenlőség fogalmára épülő, depolitizált liberális jogfelfogás közötti különbséggel (lásd SCHMITT 2002e, 197–204; SCHMITT 2002f, 206; SCHMITT 2002d, 183–184; SCHMITT 2002a, 48). Jelen dolgozatomban terjedelmi okokból nem foglalkozom a kérdéssel. A schmitti gondolatokat némileg leegyszerűsítve csupán a liberális demokrácia, vagyis a többség akaratának érvényesülését alkotmányos jogokkal korlátozó, parlamentáris képviselői intézményrendszerre vonatkozó kritikát ismertetem, a belső ellentmondások tárgyalása nélkül. A kortárs liberális államfelfogás szempontjából is releváns, a liberális jogegyenlőség és a demokratikus döntéshozatal között feszülő ellentmondásokkal kapcsolatos schmitti elemzésről bővebben lásd MOUFFE 1999b.

(McCORMICK 1997, 302–304). A George W. Bush által meghirdetett terror elleni háború óta különösen felkapott a schmitti párhuzamok keresése (MOUFFE 2005, 77; NORRIS 2005, 887; BRONNER 2005; EMDEN 2008, 110; ARDITI 2008, 12). Nem kell különösebb kreativitás ahhoz sem, hogy a guantánamói fogolykínzásokat schmitti keretrendszerben értelmezzük (NORRIS 2005, 888; SCHEUERMAN 2006; VÖ. SCHMITT 2002b, 161). A törvénytelen börtönök értelmezhetők az ellenség totális erkölcsi leértékelésére tett kísérletként: a guantánamói bázison fogva tartott egyének az emberiségen kívül álló, ezáltal az emberi jogok által sem védett, megsemmisítendő bűnözőnek és szörnyetegnek számítottak.

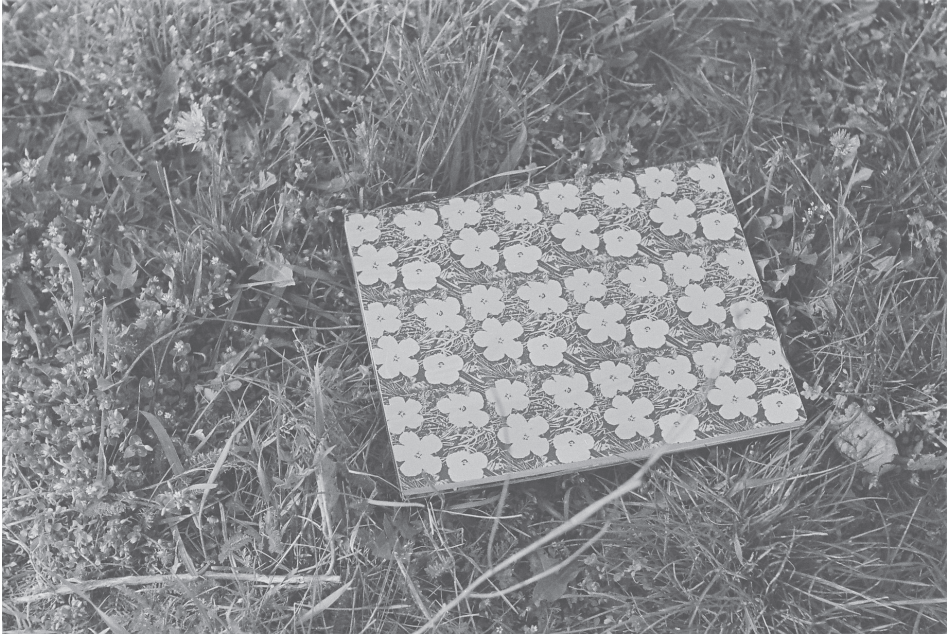
A baloldal szemében érthető módon kedves Schmittnek a liberális gazdaság politikai és társadalmi szerepével kapcsolatos észrevétele is, amelyet legalaposabban *A parlamentáris demokrácia válsága* című műben fejtett ki. Schmitt itt arra hívja fel a figyelmet, hogy miközben a liberálisok a formális, jogi egyenlőség elsőbbségét hirdetik, tétlenül nézik a vagyoni egyenlőtlenséget és annak gazdasági, politikai, kulturális, szociális és egyéb következményeit. Schmitt arra is utal, hogy az igazán erős államok hosszú távú stabilitásának alapja a gyengék, vagyis a nép széles rétegeinek védelme a gazdasági szempontból erősekkel szemben (SCHMITT 2002f, 209). Ez a kritika, mint azt Schmitt is elismeri, számos ponton megfelel a marxi liberalizmuskritikának, és ezáltal kapóra jött a marxi alapokon az 1960-as évek óta burjánzásnak indult baloldali identitáspolitikáknak és a radikális baloldálnak (PICCONE–ULMEN 2002).

ÖSSZEGZÉS

A fentiek fényében egyáltalán nem meglepő, hogy a XX. század második felében nemcsak a liberális állam gyengeségét bíráló konzervatív jogfilozófusok, hanem a liberális államokat kulturális, illetve gazdasági imperializmussal és kizsákmányolással vádoló posztmarxista radikális baloldali filozófusok is leporolták Schmitt munkáit. Amennyiben érvelésem helyes, Schmitt életművében mindkét oldal találhat magának muníciót. Ebből persze nem következik, hogy a schmitti, illetve a schmitti alapokra felépített liberalizmuskritikák bármelyike is helytálló volna. Ezen állítás alátámasztása azonban már egy másik dolgozat feladata.

IRODALOM

- ARDITI, Benjamin 2008. On the Political: Schmitt contra Schmitt. *Telos*, 142, 7–28.
- BRETTNER Zoltán 2003. Apolitika, depolitizálás, antipolitika – Carl Schmitt liberalizmus-kritikájának néhány eleme. *Világosság* 7–8, 43–52.
- BRONNER, Stephen Eric 2005. *Blood in the Sand: Imperial Fantasies, Right Wing Ambitions, and the Erosion of American Democracy*. Lexington: University of Kentucky Press.
- CRISTI, Renato 2008. *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cs. Kiss Lajos 2002. Egy keresztény Epimétheusz. In Schmitt 2002.
- DAHL, Robert A. 1972. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- DYZENHAUS, David 1999. Putting the State Back in Credit. In MOUFFE 1992a.
- EMDEN, Christian 2008. Carl Schmitt, Hannah Arendt and the Limits of Liberalism. *Telos*, 142, 110–134.
- KENNEDY, Ellen 1986. Carl Schmitt und die „Frankfurter Schule“. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert. *Geschichte und Gesellschaft* 12, 380–419.
- MCCORMICK, John P. 1997. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOUFFE, Chantal 1999a (ed.). *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso.
- MOUFFE, Chantal 1999b. Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy. In MOUFFE 1992a.
- MOUFFE, Chantal 2005. *On the Political*. London: Routledge.
- NORRIS, Andrew 2005. A Mine That Explodes Silently: Carl Schmitt in Weimar and After. *Political Theory* 6, 887–898.
- PICCONE, Paul – ULMEN, Gary 2002. Uses and abuses of Carl Schmitt. *Telos*, 122, 3–32.
- RAWLS, John 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford.: Krokavay Zsolt. Budapest: Osiris.
- SCHUEERMAN, William E. 2006. Carl Schmitt and the Road to Abu Gharib. *Constellations* 1, 108–124.
- SCHMITT, Carl 1930. *Staatsethik und pluralistischer Staat*. *Kant-Studien*, 35.
- SCHMITT, Carl 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Vál. és ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- SCHMITT, Carl 2002a. A politikai fogalma. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002b. A partizán elmélete. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002c. A mítosz politikai elmélete. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002d. A modern demokrácia fogalma az államfogalomhoz való viszonyára tekintettel. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002e. A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002f. A fasiszta állam lényege és kibontakozása. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002g: Fordulat a totális állam felé. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002h: A totális állam továbbfejlődése Németországban. In SCHMITT 2002.
- SCHMITT, Carl 2002i: A Führer oltalmazza a jogot. In SCHMITT 2002.
- STRAUSS, Leo 1998. Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. In Heinrich Leo Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss, und 'Der Begriff des Politischen': zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzler Verlag.



Andy Warhol a paksi kertben I, 1973
Silver Print, 180x240 mm

Karácsony András


[Vissza a tartalomhoz](#)

Organikus demokrácia kontra liberális jogállam

Carl Schmitt nevéhez – elsősorban a nemzetiszocialista rezsimben 1933–1936 között játszott Kronjurist szerepe miatt – nem szokták a demokrácia híve fogalmat társítani. De nemcsak emiatt, azért sem, mert Schmitt, életművének egésze alapján, egyértelműen antiliberális szerzőnek számított.¹ Ezt a képet ugyanakkor megzavarja, hogy a weimari köztársaság időszakában publikált munkáiból egy nagyon is karakteres demokrácia-felfogás rajzolódik ki. A fogalmi distinkciók tekintetében mindig is érzékeny Schmitt ezekben az írásokban – többek között – arra tett kísérletet, hogy megtisztítsa a demokrácia jelentéstartományát az oda nem illő ismérvektől, konkrétan: világosan megkülönböztesse a demokráciát a liberális jogállamtól. Talán fogalmazhatunk úgy: a demokráciának egy *fundamentalista* változatát koncipiálta (értve ezalatt, hogy a demokrácia alapjelentését kereste), amit tartalmilag *organikus* demokrácia-felfogásnak is nevezhetünk. Rüdiger Bubner egyik politikafilozófiai tanulmányában arról írt, hogy „az organizmus nem más, mint az egységnek a differenciálódáson keresztül való fenntartása” (BUBNER 2009, 562). Nos, Schmittnél éppen ez figyelhető meg, már-mint az egység fogalmának központi szerepe a demokrácia értelmezésében. Témánk szempontjából kulcsfontosságú művei az 1929-es *Verfassungslehre*, illetve az 1932-es *Legalitás és legitimitás*. A következőkben ezek állnak tanulmányom középpontjában, némiképp kitekintve egyéb írásaira is.

Noha a XX. századi demokrácia története összekapcsolódott a liberalizmussal, ebből elméletileg egyáltalán nem következik az, hogy egy demokratának szükségképpen liberálisnak kellene lennie, vagy fordítva: egy liberális szükségképpen demokrata. Schmitt 1920-as évekbeli írásai egy a demokrácia alapvető jelentőségét hangsúlyozó gondolkodót mutatnak, aki erős szkepszissel viseltetett a demokráciában uralkodó reprezentatív forma (a megvalósult parlamentarizmus) iránt, s akinek szemében a liberalizmus nem a demokráciához, hanem a jogállamhoz társítható attribútum. A liberális eszmében oly fontos parlamentarizmus-elv azt hangsúlyozta, hogy a kormányzásnak vitára kell támaszkodnia, Schmitt szerint viszont nem szükségképpen része a demokráciának, hogy a döntések vitából szülessenek. Sőt úgy véli, pontosan ennek ellentétéről van szó, a demokrácia nem a vitának, hanem az egységnek a kifejeződése. Kérdés persze, hogy kik adják ezt az egységet.

A demokrácia fogalmának meghatározásakor gyakran olvashatunk arról, hogy a demokrácia a többség uralma, azaz az egység egyenlő a többség egységével. De mire vonatkozik ez a többség? – kérdezi Schmitt. S e tekintetben szerinte nagyon is különböző fogalmi tartományokról lehet szó. Többség alatt ugyanis érthetjük: (1) a választáson részt vevő aktív (választó és választható) polgárok többségét, (2) minden aktív

¹ Schmittől a hazai szakirodalomból lásd: PETHŐ 1993, Cs. Kiss 2002, Cs. Kiss 2004. Schmitt és a konzervatív forradalom kapcsolatáról: KARÁCSONY 2005.

polgár többségét (akár részt vesz a választáson, akár nem), (3) az állampolgárok többségét, illetve (4) az ország lakosságának többségét.

Úgy tűnik, a többségre utaló jelentés nem ad egyértelmű eligazítást a demokráciát illetően, tehát érdemes egy másféle meghatározást keresni. Persze ezt nem könnyű megtalálni, mert a demokrácia, sok más politikai fogalomhoz hasonlóan, egy általános *ideálfogalomként* használatos, olyan fogalomként, mely gyakorta kitágított jelentést kap. Schmitt úgy látta, hogy a liberálisok, illetve a szociáldemokraták általában összekötik a demokráciát az igazságossággal, az emberiséggel, a békével és más pozitív értékekkel, s ennek következtében „egy sajátos eszmekomplexum jön létre, amelyben a fogalmak már nem választhatók el egymástól” (SCHMITT 2003, 226). S épp ez okozza a demokrácia fogalmát illető homályosságot.

Mindezek helyett Schmitt abból indul ki, hogy a demokrácia az *identitás* elvének megfelelő államforma, mivel a demokrácia azt jelenti, hogy egy nép azonos önmagával mint politikai egységgel.² A demokratikus állam nem az individuumok szerződésén, hanem a nép *homogenitásán* és *identitásán* nyugszik. „A demokrácia (mint államforma és mint a kormányzás és törvényhozás formája) az uralkodó és az alávetett, a kormányzó és a kormányzott, a parancsoló és az engedelmeskedő azonossága” – írja a *Verfassungslehre*-ben (i. m. 234). Tehát nem az egysemmélyi hatalom, nem is a kevesek hatalma, hanem a *nép* az alkotmányozó erőszak hordozója. Schmitt szerint a demokrácia éppen ezért nem engedi meg, hogy a népet az emberiség, vagy éppen a társadalmi osztály fogalmával helyettesítsék, mint ahogy akkoriban a liberális és a szocialista gondolkodók tették. Az egyik túlzottan tágan fogja fel a demokrácia szubjektumát, a másik pedig túlzottan leszűkítve.

Amikor Schmitt azt hangsúlyozza, hogy a demokráciában a kormányzó és a kormányzott identitása kizárja, hogy közöttük *minőségi* különbözőség legyen, akkor ezzel a demokrácia kritériumaként fogalmazza meg, hogy a „kormányzó és kormányzott közötti elkerülhetetlen *tárgyi* különbözőség ne léphessen át a kormányzó személyek minőségi különbözőségébe és elkülönülésébe” (i. m. 237). A kormányzók a nép által kormányoznak, de nem különböznek a néptől. A nép homogenitását Schmitt negatív meg határozott jegyekben látja: a nép magában foglalja mindazokat, akik *nem* megkülönböztetettek, *nem* privilegizáltak, akik *sem* tulajdon, *sem* szociális helyzet, *sem* műveltség alapján *nem* kiemelték. De miért oly fontos a nép szerepe? A válasz rövid, s ez áll mindenféle demokrácia iránti elkötelezettség mögött; mert „a nép jó” – írja Rousseau-t követve Schmitt (SCHMITT 2006, 33).

Amikor a liberális jogállam elkötelezett a kisebbség védelme mellett, akkor Schmitt szerint valójában szembemegy a demokrácia elvével. Ugyanis „minden demokrácia azon a feltételezésen alapul, hogy a nép osztatlanul egységes, azonos és egész, így számára valójában s lényegében nem létezik kisebbség, és még kevésbé számos, szilárd, állandó kisebbségi csoport” (i. m. 37). Ebből következően a demokráciában legitim módon nem lehet a népet tartósan és szervezeten (azaz intézményesítve) többségre és kisebbségre osztani, s így nem is létezhetnek olyan érdekek, melyeket a többséggel szemben intézményesítve védeni kellene. „Amennyiben meghatározó mértékben bekerül az alkotmányba az a szempont, hogy tartalmilag meghatározott

² Tönnies az identitásra utaló definíciót nem tartotta szerencsésnek, mivel a népnek, hogy magát kormányozni tudja, szükséges egy testület (TÖNNIES 1927, 175). Konkrétan Tönnies úgy látta, hogy a modern demokrácia megkívánja az államférfiak testületének közvetlen választását, egy „demokratikus direktóriumról” beszélt (i. m. 204).

érdekek és jogok védelemre érdemesek vagy arra szorúlnak, akkor nemcsak hogy módosul a demokratikus elv, hanem létrejön egy teljesen más típusú alkotmány” – írja a *Legalitás és legitimitás*ban (i. m. 54). Itt konkrétan a weimari alkotmányra utalt, amelyet a demokratikus és az arisztokratikus elv elegyének tartott.

Gyakran a demokratikus berendezkedések alapvető értékpárjaként említik az egyenlőséget és a szabadságot, pedig előfeltevéseik, tartalmuk, hatásuk alapján inkább szemben állnak egymással. Schmitt csak az egyenlőséget köti a demokráciához, szemében a szabadság egy a jogállamisághoz kapcsolódó liberális elv, de nem a politikai forma elve. A demokrácia mint a nép homogenitása feltételezi az *egyenlőséget*. Schmitt szerint a demokrácia az egyenlőségnek egy *specifikus* fogalmán alapul. Az emberek *általános* egyenlősége nem politikai fogalom, abból semmiféle (morális, vallási, politikai, gazdasági) sajátosság nem vezethető le. Az egyenlőség demokratikus fogalma viszont egy *politikai* fogalom, amely – mint minden igazi politikai fogalom – egy megkülönböztetés lehetőségére vonatkozik, jelen esetben egy meghatározott politikai közösséghez, a néphez való (nem) tartozásról van szó.

A politikai demokrácia tehát nem minden ember megkülönböztetésnélküliségén, hanem egy meghatározott néphez való tartozáson alapul. A politikai világban az emberek politikailag meghatározottak, például állampolgárok, kormányzók vagy kormányzottak. „Minden embernek mint embernek az egyenlősége nem demokrácia, hanem a liberalizmus bizonyos fajtája, nem államforma, hanem individuális-humanitárius erkölcs és világnézet.” (SCHMITT 2002, 201.) Az egyenlőség a demokráciában csak *befelé*, és nem *kifelé* értelmezhető. „Egy demokratikus államon *belül* minden állampolgár egyenlő” – hangsúlyozza Schmitt (SCHMITT 2003, 227). Ezt már az 1789-es francia forradalom idején is világosan látták, ami kiderül abból, hogy az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata ugyan általános szinten azt deklarálta, hogy minden ember a természetből fakadóan szabad és egyenlő, de amikor az állami és politikai jogokról esett benne szó, már nem az emberről, hanem az állampolgárról beszéltek. Egyébként a francia forradalom eszmevilága, az akkori politikai törekvések nagyon jól mutatják, hogy a politikai élet valóságában milyen hatóképesek a nem tiszta (mármint elegyített) eszmék. „Sieyès a nép alkotmányozó erőszakának demokratikus tanítását kötötte össze a népakaratnak egy alkotmányozó nemzetgyűlés általi reprezentáció antidemokratikus tanával” – írja Schmitt (i. m. 80). Nem is demokrácia született, hanem egy liberális, polgári jogállami alkotmányt értek el. A reprezentáció uralkodó elve a demokráciát arisztokratikus uralommá változtatta.

A demokrácia homogenitása tehát azt jelenti, hogy az egyenlőkkel egyenlőként, a nem egyenlőkkel nem egyenlőként bánnak. Az általános és egyenlő választójog csak az egyenlőkön *belül* értelmezhető. „Minden felnőtt embernek, pusztán mint embernek, eo ipso politikailag egyenjogúnak kell lennie minden más emberrel. Ez liberális, nem pedig demokratikus gondolat [...] Ma a Földön egyáltalán nem ez az általános emberiség-demokrácia uralkodik.” (SCHMITT 2002, 199.)

Az eddigiekben a nép fogalmáról mint a demokrácia szubjektumáról volt szó, s a nép mint származásközösség fogalma megerősíthet minket abban a hitben, hogy Schmitt a demokrácia azon értelmében is az organikus változatot preferálta, hogy a nép alatt egy „természetes” közösséget ért. Valójában azonban nem erről van szó. Ennek tisztázásához a nép és a nemzet viszonyára kell kitérnünk. Schmitt szerint gyakran hasonló értelemben említődik e két fogalom, pedig a nemzetet pontosabb, kevésbé félreérthető fogalomnak tarthatjuk, ugyanis a nemzet a népet „mint politikai cselekvőképes egy-

séget a politikai különösségének tudatával, a politikai létezésre törő akaratával” jelöli meg (SCHMITT 2003, 79). Másként fogalmazva: a nem nemzetként létező nép csak etnikai vagy kulturális összetartozása, de nem szükségképp *politikailag* létező köteleke az embereknek. Amikor a népről mint az alkotmányozó erőszak szubjektumáról beszélünk, akkor *előfeltételezett* a tudatos akarat a politikai létezéshez, azaz hogy a nép nemzetként viselkedik. „A nemzet, szemben a nép általános fogalmával, egy sajátos politikai tudatossággal individualizált nép.” (l. m. 231.) Amit Schmitt a népről mondott, eszerint tehát úgy kell érteni, mint ami a *tudatos* politikai egységként fellépő népre, azaz a nemzetre vonatkozik.³

A nép nem reprezentálható, mert reprezentálni csak a távollévőt lehet, a népnek pedig jelen kell lennie a nyilvánosságban. A reprezentáció arisztokratikus uralommal változtatja a demokráciát. A demokrácia a népnek mint politikai egységnek a folytonos, nyilvános kifejeződése, és ezzel szemben áll a reprezentáció (parlamentarizmus) tana. Ám kérdés, hogy működőképes-e a Schmitt által favorizált demokrácia. Miként képes a nép az egységét a politika mindennapjaiban folyamatosan kifejezni? E tekintetben Schmitt világosan látta a demokrácia korlátait, és a demokrácia határáról beszélt. Konkrétan a következőket gondolta szem előtt tartani:

– A két állami formaelv (identitás és reprezentáció) egyoldalú és kizárólagos megvalósítása lehetetlen. Egy államban mindkettő létezik valamilyen szinten. Az identitás és a reprezentáció elvi ellentéte dacára „egyetlen demokratikus állam sem képes minden reprezentációról maradéktalanul lemondani” (i. m. 277), azaz a demokráciában a két elv kölcsönösen feltételezi, ugyanakkor korlátozza is egymást.

– A nép mint hivatalosan nem szervezett nagyság (erő) csak egyes pillanatokban képes kifejeződni, nem pedig folytonosan. Ez a kifejeződési mód az *akklamáció*, ez napjainkban mint „közvélemény” juthat érvényre (az akklamáció problematikájára a későbbiekben visszatérek).

– A modern demokrácia gyakorlatában a demokratikus elv a hatalommegosztási elv segítségével a törvényhozás szervezeti eszközévé minősül. Azaz a népet alkotó állampolgárok szabályozott eljárásban képesek: a) a bizalmuknak megfelelően személyeket választani a kormányzásra (a parlamenti képviselő nem az őt konkrétan megválasztó állampolgári csoport, hanem a „nép”, pontosabban a nép mint politikai egység képviselője); b) konkrét kérdésekről (népszavazás esetén) igent vagy nemet mondani (dönteni).

Sokan a demokratikus választás egyik alapismérveként említik a titkos szavazást, ám Schmittnek igencsak markáns különvéleménye volt erről. Szerinte a titkos szavazás nem a demokráciából, hanem a liberális individualizmus eszméjéből fakad, sőt ellentmond a demokrácia elvének, ugyanis a titkos szavazásnál az állampolgár izolált, s csak egy magánvéleményt közöl. A nép véleményének kifejeződése ugyanakkor a nyilvánosságot feltételezi, a nép a nyilvánosság szférájában, s nem a titkos szavazás aritmetikai bázisán létezik. A titkosan megvalósított választás csak a privát vélemények ösz-

³ Hogy miért használta mégis a nép, nem pedig a nemzet fogalmát, annak oka véleményem szerint a hagyományokban rejlik: a népszuverenitás fogalma a nemzetfogalmat megelőzően jelent meg és terjedt el az újkori európai politikai-jogi gondolkodásban. Egyszerűen ez volt Schmitt, és persze más, XX. század eleji gondolkodók számára is a konvencionálisan elfogadott fogalmi kiindulópont.

szesített eredménye, s nem a köz véleménye, s így nem közakarat (*volonté générale*), hanem csak az egyes akaratok összessége (*volonté de tous*) jön létre (i. m. 246).

A demokráciában a nép fejezi ki a politikai egységet – és mire képes az összegyűlekezett nép? Schmitt válasza rövid: a nép mint egész csak *akklamálni* képes. Azaz nyilvánosan és hangosan kinyilváníthatja tetszését, illetve nemtetszését. „Maga a nép nem tud megvitatni problémákat – ez Montesquieu szerint a demokrácia komoly hátránya –, hanem csak akklamálni, választani és a feltett kérdésekre igent vagy nemet mondani.” (I. m. 315.) Az akklamáció modern módja Schmitt szerint a közvélemény. Pontosabban a közvélemény politikai jelentősége akkor ragadható meg, ha – legyen bármennyire is diffúz – akklamációként fogjuk fel. A közvélemény nem szervezett, hanem keletkezik. Persze nem a semmiből jön létre: pártok, különböző csoportok, szónokok, demagógok, újságok, filmek befolyásolják.

Úgy tűnik, Schmitt nem a választás aktusára gondolt, amelyben közvetlenül, erőteljesen és egyértelműen képes kifejeződni a demokrácia, hanem úgy vélte, a nép akarata közfelkiáltással, magától értetődő, vitathatatlanlanként elfogadott létezéssel nyilváníthatja ki magát. Ez pedig, mármint a demokratikus azonosság, a *rendkívüli helyzetben* mutatkozhat meg komolyan – írja (SCHMITT 2002, 203). Schmitt pontosan látja a demokrácia végletes és kizárólagos módjának kivitelezhetetlenségét, nincs illúziója e tekintetben. Rousseau ideális demokrácia felfogása kapcsán megjegyzi, hogy „a demokráciában minden különbséget és nehézséget az általános identitásban és homogenitásban megszüntetnek”, majd hozzáteszi: „egy abszolút identitás és homogenitás lehetetlen” (SCHMITT 2003, 274).

Mire következtethetünk Schmitt demokrácia-felfogásából, mit ad jelenünk politikai világának értelmezéséhez?

(1) Schmitt írásaiból egy olyan demokráciakép rajzolódik ki, mely szerint a demokrácia alapvetően nem egy „politikai üzemmód”, nem meghatározott eljárások összessége, hanem inkább egy határfogalom. Arra a határra utal, ameddig a parlamentáris demokráciában a parlament akarata a nép akaratával azonosítható. Hogy ezt a határt elérte-e, átlépte-e egy parlamenti akarat, az többnyire nem a politikai élet normál mindennapjaiban derül ki, hanem a politikai válságok, a bizalomvesztések pillanataiban, amikor elementáris erővel tör fel a kérdés: olyan államformában élünk-e, melyben a népakart vitathatatlansága képes áthatni a kormányzókat és a kormányzottakat, vagy nem? S ez – noha ezt így maga Schmitt nem fogalmazta meg – nem intézményrendszer, hanem sokkal inkább a politikai kultúra, a demokratikus politikai kultúra függvénye.

(2) Schmitt életművének egyik központi témája a politikai jelleg (*das Politische*) megragadása, a politikai cselekvés- és látásmód felfedése és alapvető jelentőségének bemutatása a társadalmi életben. E szempontból a liberalizmus eszmevilága mint a politikai mivolt semlegesítése, sőt mint antipolitika jelent meg számára. Ezt a különbségtételt nagyon pontosan mutatja alkotmányfelfogása is, mely szerint a liberális jogállami megközelítés az egyes ember *magánszférájának* védelmére koncentrál, így a *politikai* egységet kifejező alkotmányban csak másodlagos szerepet játszhat, azaz nem konstitutív, hanem csak hozzárendelődik, csak adalék. Amikor tehát a liberális jellegű jogállamiságra hivatkozva bizonyos érdekeket, jogokat védettnek minősítenek a demokratikus erővel szemben, magyarul kiveszik a népakarat döntési kompetenciája alól, akkor ezeket egyúttal számúzik a demokráciából, ha úgy tetszik: privilegizálják a demokráciával szemben.

(3) Az előzőekből következően Schmitt demokrácia megközelítésének legfontosabb üzenete: ne keverjük össze a demokrácia és a liberalizmus szempontjait. A politikai problémák megoldásának előfeltétele a probléma pontos azonosítása. S ehhez – többek között – képesnek kell lennünk arra, hogy különbséget tegyünk a demokrácia és a liberalizmus (illetve a jogállam) között.

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ 1969. *Politika*. Budapest: Gondolat.
- BUBNER, Rüdiger 2009. Három politikafilozófiai tanulmány. *Magyar Filozófiai Szemle* 3–4, 549–604.
- Cs. KISS Lajos 2002: Egy keresztény Epimétheusz. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002.
- Cs. KISS Lajos (szerk.) 2004. *Carl Schmitt jogtudománya*. Budapest: Gondolat.
- KARÁCSONY András 2005. A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. *Századvég* 1, 69–104.
- PETHŐ Sándor 1993. *Norma és kivétel*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- SCHMITT, Carl 2002. A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte. In uő: *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002.
- SCHMITT, Carl 2003. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 2006. *Legalitás és legitimitás*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- TÖNNIES, Ferdinand 1927. Demokratie und Parlamentarismus. In *Schmollers Jahrbuch*, Jg. 51, 1 Hb. München – Leipzig: Duncker & Humblot.

Löffler Tibor


[Vissza a tartalomhoz](#)

A hatalomra kerülés küszöbe: a barát/ellenség dichotómiától Lipset és Rokkan küszöbelméletéig

Kortársunk-e Carl Schmitt? Egy teoretikus a „*kortársunk*” lehet, ha ugyanabban vagy nagyjából ugyanolyan „*korban*” élünk, ezért az észlelt és definiált társadalmi és politikai problémák is nagyjából hasonlóknak tekinthetők, illetve a „*korproblémák*” felfedezése és meghatározása, az azokra való elméleti reflektálás, a rájuk adott teoretikus válaszok az idő múlása és a társadalmi-politikai változások ellenére „*időtállóknak*”, többé-kevésbé érvényesnek minősülnek. Más korok, „*régmúlt idők*” kortársnak tekintett teoretikusa *elméleti fogódzók*kal (premisszák, terminusok, kategóriák stb.) szolgálhat a számára egykoron nem létező vagy elméletileg kellőképpen fel nem dolgozott problémák tárgyalásához, ami azonban azzal járhat, hogy a „fogódzók” kortárs, tehát utólagos és a teoretikustól már független alkalmazása miatt a teoretikus eredeti elméleti keretéből kiragadott és aktualizált terminusok stb. elveszítetik eredeti jelentésüket és funkciójukat. Igencsak kérdéses lehet ezért, hogy Carl Schmitt elméletének, koncepcióinak, terminusainak jelenkori (kortárs) alkalmazása vagy továbbgondolása során azok megőrzik-e „schmitti” jellegüket, netán egy olyan új elméleti összefüggésrendszer részévé válnak, amelyhez Schmitt már nem adná a nevét.

Carl Schmittet kortársnak tekintem, mert – egyebek mellett – a barát-ellenség fogalompárt újabb és nem „schmittiánus” elméletekkel is összekapcsolható, illetve az ilyen elméleteket a fogalompárral továbbgondolhatóan tartom. Ezt a megoldást hajlandó vagyok *eklektikusnak* elismerni abból a megfontolásból, hogy a barát és ellenség fogalmai Schmitt-től függetlenül is léteznek, ezért az újabb elméleti útkeresések e téren nem szorulnak arra, hogy a barát/ellenség dichotómia alkalmazásával feltétlenül Carl Schmittig nyúljunk vissza. A szakirodalom alapján mégis úgy gondolom, hogy a barát-ellenség Schmitt-től ismert fogalompárját a Schmitt-től ismert elméleti kereteken belül is lehet aktualizálva adaptálni.

A továbbiakban négy tételben tárgyalom a barát/ellenség dichotómia egy lehetséges „kortárs” adaptálhatóságát: 1) a barát/ellenség dichotómia; 2) az ellenség nihilizációja Peter L. Berger és Thomas Luckmann legitimációs elméletében; 3) a politikai küszöbök elmélete; 4) a hatalmi küszöbök tézise.

Koncepcióm az, hogy a barát/ellenség Schmitt-től ismert dichotómiája, amely végső soron előfeltételezi az ellenség *fizikai megsemmisítését* is, összekapcsolható az ellenség *morális megsemmisítésének* Bergertől és Luckmanntól ismert tételével. A morális megsemmisítés a „kortárs” plurális demokráciák pártpolitikai gyakorlatából is ismert, de mint ilyen, nem egyszerűen csak valamilyen partikuláris politikai kultúra megnyilvánulása, hanem a hatalomért folytatott *harc* sajátos eszköze is lehet. Lipset és Rokkan „küszöbelméletében” van egy elméleti hiátus: amikor arról van szó, hogy a pártoknak meg kell küzdeniük a parlamentbe kerülés akadályaiival, illetve az egyedüli (koalíció nélküli) kormányzás lehetőségéért, elsikkad az, hogy a pártpolitikai *harc* része lehet a

parlamentbe került pártok *hatalomra kerülésének megakadályozása* is, aminek bevett módszere az adott parlamenti párt morális nihilizációja – megsemmisítése. A „*hatalmi küszöbök*” tézise a politikai küszöbök elméletének (LIPSET–ROKKAN 1990) a *barát/ellenség dichotómia* (SCHMITT 2002) és a *morális nihilizáció* (BERGER–LUCKMANN 1998) felhasználásával történő, de egyben empirikusan megalapozott korrekciója.

A BARÁT/ELLENSÉG DICHOTÓMIA (CARL SCHMITT)

A Carl Schmitt-tel foglalkozó szakirodalomban radikális közhelynek számít, hogy Schmitt politikafogalmának inherens eleme az „ellenség” meghatározása, az „ellen-ség” fogalmának pedig a fizikai megsemmisítés lehetősége. Az elemzők azonban egyúttal óva intenek: a politikának az ellenség fizikai megsemmisítése lehetőségét előfeltételező fogalma igazából a háborúk és polgárháborúk extrém helyzetéből van levezetve. A háborúk és polgárháborúk mint elméleti alapok viszont már önmagukban kizárhatják azt, hogy a hagyományos értelemben vett, bár a gyakorlatban akár ádáz pártpolitikai küzdelmekre alkalmazzuk Schmitt politikafogalmát. Ráadásul Schmitt maga is hangsúlyozza, hogy az általa sajátosan definiált politikafogalom teljesen más, mint a politikának a „pártpolitika” terminusából ismert köznap fogalma. A problémát abban a feszültségben látom, amely – szerintem – Schmitt politikafogalmában rejlik. Két *véglet* van tudniillik, az ellenségről való *döntés* és az ellenség *fizikai megsemmisítése*, viszont – ahogy azt Pethő Sándor hangsúlyozza is – az ellenség meghatározása nem egyenlő az ellenséggel való harc *mikéntjének* meghatározásával. Schmitt maga *politikailag realista* volt, és számot is vetett a *különböző* politikai erők (például a katolikusok és a polgári liberálisok) közös ellenséggel (a szélsőjobboldal és a bolsevikok) szembeni politikai szövetségével a weimari demokráciában (PETHŐ 1993, 132). Mind Schmitt, mind a katolikusok és a polgári liberálisok ellenségnek tekintették a szélsőjobboldalt és a bolsevikokat, de nyilván *nem* akarták *fizikailag megsemmisíteni* szélsőjobboldali és bolsevik ellenségeiket. A kérdés tehát adott: lehet-e a „megsemmisítés” olyan „*legyőzés*”, amely nem foglalja magában az *élet elvétételét*, az ölést? Milyen *alternatív* módjai és eszközei lehetnek a nem fizikai értelemben vett megsemmisítésnek? Újraértelmezhető-e a „*politikai harc*” fogalma?

NIHILIZÁCIÓ (PETER L. BERGER ÉS THOMAS LUCKMANN)

Az ellenség fizikai megsemmisítésének alternatíváival Peter L. Berger és Thomas Luckmann tudásszociológiai ihletésű legitimációs elméletében találkozhatunk (BERGER–LUCKMANN 1998). A *valóság társadalmi felépítése* című művükben a nihilizációt (= megsemmisítés) negatív legitimációnak írják le. A negatív legitimáció révén negatív, még pontosabban *alacsonyabb ontológiai státuszt* tulajdonítanak másoknak, például ha *alacsonyabb rendű* embernek *minősítenek* valakit vagy valakit. Rendkívül tanulságos azonban, hogy konkrétan szinten atipikus és nem sztereotip példával élnek: a homoszexuális társadalom az antihomoszexuális csoportokat „alsóbbrendű embereknek”, az antihomoszexualitást pedig „barbár zagyvaságnak” minősíti. Ahogy korábban azt feltételeztük, hogy sem Carl Schmitt, sem a weimari demokrácia katolikusai és polgári liberálisai *nem* akarták *fizikailag megsemmisíteni* szélsőjobboldali és bolsevik ellenségeiket, úgy azt is feltételezhetjük, hogy az 1960-as évek amerikai homoszexuálisai *sem* akarták *fizikailag megsemmisíteni* szociokulturális *ellenfeleiket*, noha

Berger és Luckmann a homoszexuálisok gyakorlatát, az alsóbbrendűvé és barbárrá minősítést nihilizációnak (= megsemmisítésnek) tekinti. A szerzők ezt úgy tehetik meg, hogy a „*fizikai megsemmisítés*” mellett bevezetik a „*morális megsemmisítés*”, a „*fogalmi megsemmisítés*” és az „*elméleti megsemmisítés*” terminusait, és a megsemmisítés három stratégiáját határozzák meg: magába olvasztás, elszigetelés, fizikai megsemmisítés. Megsemmisítésként fogják fel tehát az elszigetelést, amelybe beletartozhat a szabadság drasztikus korlátozása: börtönök, internálótáborok, koncentrációs táborok stb. Bár az „elszigetelés” fogalmát nem fejtik ki szisztematikusan, gondolatmenetük és érvelésük alapján ide sorolható az erkölcsi megvetés, a megbélyegzés, a stigmatizálás és a gyűlölet (gyűlöletkeltés) miatti társadalmi kirekesztés gyakorlata: elfordulás, kézfogás vagy közös térben tartózkodás elutasítása, és általában mindenemű érintkezés megtagadása. A kissé furcsán hangzó „*magába olvasztás*” egyfajta „gyógyítás” vagy „terápia”, melynek révén az „elhajló” személyben vagy csoportban *bűntudatot* keltenek, ezért azok *interiorizálják* a nihilizátorok róluk kialakított elméleti koncepcióját. A Berger és Luckmann által tárgyalt ideológiai megoldozáshoz, bár ők nem ezt a fogalmat használják, én az „átnevelő táborok” és a kikényszerített „önkritika” intézményének példáit fűzném.

A szerzők szerint a nihilizáció célja: a saját értelmi világ *fogalmaival* kézben tartani minden eltérő valóságmeghatározást. A nihilizáció koncepcióját abból a megfontolásból tartom összekapcsolhatónak Carl Schmitt barát/ellenség dichotómiájával, hogy Berger és Luckmann kifejezetten *decizionista* módon fogja fel a nihilizációs stratégiák politikai alkalmazását: „Az, hogy az elméleti megsemmisítésről *áttérjünk-e* a gyógyításra, vagy hogy fizikailag is megsemmisítjük, amit elméletileg megsemmisítettünk, az a *politikai gyakorlat* [döntés – L. T.] kérdése.” (I. m. 161–162.) Végül fontosnak tartom jelezni, hogy szerencsésnek tartom a „megsemmisítés” fogalma mellett vagy helyett az eredeti idegen kifejezés, a „nihilizáció” használatát a nem fizikai megsemmisítésre, mert bár a magyar köznyelv is ismeri egyebek mellett az „erkölcsi hulla” vagy az átvitt értelemben vett „megsemmisítő vereség” fogalmát, önmagában a „megsemmisítés” könnyen asszociálódhat a „fizikai megsemmisítéssel”.

A POLITIKAI KÜSZÖBÖK (ROKKAN ÉS LIPSET)

Stein Rokkan és Seymour Lipset a politikai pártok létrejöttét, működését és politikai sikereit annak fényében tárgyalja, hogy a pártok milyen politikai „küszöböket” kénytelenek átlépni (LIPSET–ROKKAN 1990, ROKKAN 1970, FLORA–KUHNLE–URWIN 1999). E küszöböknek nevezett intézményes akadályok létezhetnek a nem demokráciákban, a demokratizálódó (átmeneti) rendszerekben és a demokráciákban egyaránt. A szerzők négy küszöböt különböztetnek meg: 1) legitimációs küszöb; 2) inkorporációs küszöb; 3) reprezentációs küszöb; 4) többségi hatalom küszöbe. A legitimációs küszöb lényege az, hogy a hatalom birtokosai legitimnek tekintik-e és elfogadják-e a pártosodást, a pártok létét, a tiltakozást, az ellenzékiiséget, különösen pedig az ellenzéki pártok szervezését és működését. Az inkorporációs küszöb átlépése azt jelenti, hogy a párt, a párt vezetése és tagsága, illetve szavazótábor a politikai jogokkal rendelkezők politikai közösségének egyenjogú tagjává válik. A reprezentációs küszöb a reprezentációs (képviselési) intézmények előtt nyitja meg az ajtót: a pártok képesek, mert politikailag és jogilag biztosított lehetőségük van rá, a képviselési intézményekbe, különösen a parlamentekbe

bejutni. A többségi hatalom küszöbének átlépésével egy parlamenti párt képes egyedül kormányozni, politikai akaratát és programját egyedül érvényesíteni.

A politikai küszöbök elméletének több komoly hiányossága van. A többségi hatalmi küszöb esetében túlhangsúlyozódik a koalíciós kormányzás ellentettjeként megjelenő egyedüli kormányzás, miáltal a koalíciós kormányzás szimplán kényszerkoalíciónak vagy koalíciós kényszernek tűnik fel. Elsikkad az, hogy egymáshoz közel álló pártok (testvérpártok) vagy pártszövetségek úgy kormányozhatnak koalícióban, mintha egyetlen párt birtokolná a többségi hatalmat. Témánk szempontjából fontosabb, hogy a választásokon győztes, de kellő számú mandátum hiányában egyedül kormányozni képtelen pártnak csupán a koalícióalkotás kínálhatja a hatalomra kerülést, ám megeshet az is, hogy egy alternatív kormánykoalíció éppenséggel a győztes párt ellenében jön létre. A választáson győztes párt koalícióra és – ezáltal – kormányzásra vagy hatalomra „képtelenségének” rengeteg oka lehet, például az, hogy a többi párt politikailag és morálisan *igazolt kizárási stratégiát* alkalmaz vele szemben, ami átvezet az elmélet legfőbb hiátusához. A reprezentációs küszöböt átlépő, tehát képviselőtestületekbe, parlamentekbe jutott pártoknak adott esetben esélyük és reményük sincs egyáltalán hatalomra kerülni, mert a többi párt politikailag és morálisan *igazolt kizárási stratégiát* alkalmaz velük szemben. A hatalomtól politikailag és morálisan távol tartott pártok akár olyan kis pártok is lehetnek, amelyek normális esetben egy kormánykoalíció szükséges és elengedhetetlen elemét képeznék. A politikai küszöbök elméletének magyarázó erejét ezért nagyban megnöveli az, ha a „reprezentációs” és a „többségi hatalmi” küszöb közé beiktatjuk a „hatalomra kerülés” küszöbét.

A HATALMI KÜSZÖBÖK TÉZISE

A hatalomra kerülés küszöbének bevezetését mindenekelőtt az indokolja, hogy modern, alkotmányos és liberális jogállamokban is megtörténhet, hogy demokratikus választásokon mandátumokat szerzett, alkotmányos, ezáltal pedig demokratikus legitimitással rendelkező parlamenti pártoknak *tisztán politikai okból* nincs esélyük és lehetőségük arra, hogy akár egy kormánykoalíció részeként hatalomra kerüljenek. Eklatáns példája ennek a Jörg Haider vezette Osztrák Szabadság Párt (FPÖ), amely 1999-ben elért választási sikerei nyomán 2000-ben kivételt erősítő szabályként koalíciós partnere lett a Wolfgang Schüssel vezette Osztrák Néppártnak. Az FPÖ hatalomra kerülése Ausztriában és külföldön (az EU-ban) politikai skandalumnak számított, ezért Schüsselle és a Néppártra igen erős, bojkottal és szankciókkal elegy nyomás nehezedett azért, hogy ne kössön koalíciót, majd pedig azért, hogy bontsa fel a koalíciót az FPÖ-vel.

Az *alkotmányos és demokratikus legitimitással rendelkező*, ezáltal pedig kormányzásra *alkotmányosan jogosult* FPÖ „kizárását” politikailag és morálisan azzal igazolták, hogy a párt *szélsőjobboldali* vagy *neonáci*, ami a politikaelmélet nyelvében *rendszerellenes* jelent. Másképpen fogalmazva: *rendszeridegen*. Megközelítésemben mind a „rendszerellenes”, mind a „rendszeridegen” jelleg értelmezhető az „ellenség” fogalmával: az FPÖ kormányzásból „kizárását” szorgalmazók szemében a párt a *demokrácia ellensége*. A minősítés, a tulajdonítás (attribúció), a morális és fogalmi megsemmisítés Berger és Luckmann elméletéből ismert módszereit visszaigazolja az, *ahogyan* az FPÖ és Haider miatti, egyszerre osztrák és európai uniós politikai válságot megoldották. Az EU által delegált, Martti Ahtisaari vezette háromfős vizsgálóbizottság a politikai háttérkompromisszumok megkötése után *megállapította*, hogy az FPÖ nem

szélsőjobbboldali, ami a bojkottot és a kizárást igazolta volna, hanem csak *populista* és *radikális*, ami viszont *morális-politikai útlevelet (legitimitást)* nyújtott az FPÖ-nek ahhoz, hogy Ausztria kormányzásában részt vegyen.

Összegzőképpen és helyszűke miatt nagyon tömören azt állítom, hogy bár Schmitt a barát/ellenség dichotómiát extrém helyzetre, háborúra és polgárháborúra helyezte ki, annak a konszolidált demokráciákban is megvan a maga sajátos szerepe. Mert vagy ténylegesen vannak *egzisztenciális ellenségei* az adott rendszernek (rendszerellenes és -idegen erők) vagy politikai közösségnek, avagy mert az adott demokrácia nem rendszerellenes szereplői az egymással folytatott politikai versenyt a morális és fogalmi nihilizáció eszközeivel is megvívják, ami *ténylegesen ellenséggé is teszi őket* egymás számára és az állampolgárok szemében. Ez a „belpolitikai” természetű harc a „*belső ellenségként*” definiált ellenféllel szemben Carl Schmitt munkáiból is rekonstruálható (SCHMITT 1992, SCHMITT 2002). A végső kérdés tehát az, hogy Schmitt barát/ellenség koncepciója a Schmitt által konstruált elméleti kereteken belül, vagy csak az előbbieken vázolt eklektikus módon korrigálható-e – ha egyáltalán korrekcióra szorul.

A weimari köztársaság Schmittet elméletileg inspiráló politikai gyakorlatában a demokrácia legtermészetesebb szereplői voltak a rendszerellenes pártok, amelyek a hatalomért és rendszerváltásért vívott politikai harcukban polgárháborús módszerek mellett a szellemi-elméleti-fogalmi nihilizáció eszköztárát is alkalmazták. Pokol Béla joggal mutat rá (POKOL 2003), hogy napjaink modern demokráciáiban megtörténhet, hogy kisebb csoportok „Schmitt barát/ellenség dichotómiája szerint harcolnak egymással”, de ez „ma már csak akkor képes *nagyobb jelentőségre* szert tenni, ha egy-egy ilyen kis csoport [...] olyan eszközöket vet be, amelyek alkalmasak az ellenséges csoport, illetve az ehhez tartozók *diszkvalifikálására*”, és hogy az ilyen harc „*kivételes tisztaságú megvalósulása* volt a weimari köztársaság politikai arénája, és így válik érthetővé a Schmitt barát/ellenség dichotómiájában rejlő *igazságmag*, de ennek *korlátozott érvénye* is”. Ezért állítja Pokol, hogy „a modern politikában ez már csak *alárendelt elméleti nézőpontként* érvényes és alkalmazható”, amihez viszont azt fűzném, hogy Schmitt barát/ellenség dichotómiája annál inkább válik egyenrangú vagy elsődleges elméleti nézőponttá, minél inkább magyarázható vele a „kormányra jutni/ellenzékbe menni” dichotómia szerinti pártpolitikai küzdelmek empirikus valósága – a pártpolitikai „küzdelem” és verseny politikai „harccá” fajulása.

IRODALOM

- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas 1998. *A valóság társadalmi felépítése*. Ford.: Tomka Miklós. Budapest: Jósöveg Műhely.
- FLORA, Peter – KUHNLE, Stein – URWIN, Derek (eds) 1999. *State Formation, Nation-building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan*. Oxford: Oxford University Press.
- LIPSET, Seymour Martin – ROKKAN, Stein 1990: Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments. In Peter Mair (ed.): *The West European Party System*. Oxford: Oxford University Press.
- PETHŐ Sándor 1993: *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- POKOL Béla 2003. A politika logikája Niklas Luhmann és Carl Schmitt megközelítésében. *Világosság* 7–8, 57–65.
- ROKKAN, Stein 1970. *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*. Oslo: Universitetsforlaget.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: AkaPrint.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.



Performansz I, 1974
Silver Print, 180x240 mm

A parlamentarizmus kritikája

Bár a parlamentarizmuskritika nem specifikusan német jelenség, sőt azt is tudjuk, hogy a történeti gyökerek egyértelműen Franciaországban találhatók, mégis úgy tűnik, hogy a német gondolkodók jó tanítványok voltak e tekintetben: a parlamentarizmus kritikájának Németországban is komoly hagyományai vannak. Így aztán a parlamentarizmus schmitti bírálatairól semmiféleképpen sem állítható, hogy elszigetelt jelenség lenne: mind Schmitt előtt, mind pedig utána jelentős szellemi áramlatok állították kihívások elé a parlamenteket.¹ Mindezek ellenére úgy tűnik, hogy Schmitt mégiscsak a kvintesszenciáját adta annak, amiről rövid tanulmányom szól.

Látnunk kell azonban azt is, hogy Schmitt kétféleképpen közelít a parlamentarizmus kérdésköréhez: egyfelől rákérdez a parlamenti reprezentáció létjogosultságára, azt vizsgálja, hogy vajon a helyes politikai berendezkedésben szükség van-e egyáltalán parlamentre. Schmitt ezen első, és általa lényegesebbnek tartott kérdéskörön belül is megkülönböztet két argumentációs vonalat. Egyrészt azt állítja, hogy a parlamentarizmus szellemi alapja valaha megvolt, csak éppen a XX. század első harmadára teljesen elveszett – ezzel az érveléssel foglalkozom írásom első részében (I. fejezet). Másrészt egy erősebb argumentációs vonal mentén ennek a szellemi alapnak – ezáltal pedig magának a parlament intézményének – a létjogosultságát vonja kétségbe – ez lesz írásom második részének témája (II. fejezet).

A parlament létalapjára vonatkozó kérdésen túl azonban Schmitt sokat ír a parlamentarizmusról úgy is, hogy nem kérdőjelezi meg annak létét. Ebben az esetben az az alapvető kérdése, hogy a parlament intézményének mi lenne a pontos helye a politikai rendszerben, milyen a parlamentarizmus helyes megvalósulási módja – ezzel a kérdéssel foglalkozik munkám harmadik része (III. fejezet). Előadásom negyedik részében (IV. fejezet) arra fogok kitérni, hogy a mai német politikatudomány és a német közvélemény miként viszonyul a schmitti antiparlamentáris érvekhez.

A PARLAMENT SZELLEMTÖRTÉNETI ALAPJA ÉS ANNAK ELVESZTÉSE

Schmitt szerint a parlamentarizmus lényege, szellemi alapja nem merül ki a politikai vezér kiválasztásában, a „Führerauslese”-ben (SCHMITT 1926, 8). Határozottan állítja, hogy a parlamentarizmus a vitából meríti létjogosultságát. A „government by discussion” elvének megvalósításakor racionális érvek és ellenérvek ütköznek egymásnak a parlament falai között, hogy a vita lezárultával a képviselők rátaláljanak a

¹ A parlamentarizmuskritika német hagyományáról lásd DURNER 1997, MÖLLER 1987, BOLDT 1997, WASSER 1974.

politikai igazságra.² A mandátumhoz és pártfegyelemhez nem kötött, független képviselők érveinek összeütközése révén ugyanis felszínre hozható a politikai igazság, amely nem lenne más, mint a politikai közösség közös érdeke, a közérdek.³ Ezt a közérdeket aztán törvénybe is foglalják, és a parlamentáris rendszerben ez a törvény kormányozza a politikai közösséget.⁴ Schmitt hangsúlyozza, hogy a parlamenti képviselők nem kompromisszumok megkötése révén alkudoznak érdekeik megvalósításáról, hanem racionálisan próbálják egymást meggyőzni arról az egyetlen politikai igazságról, amely az egész nemzet számára hasznos lehet (i. m. 10).

Ha viszont a parlament eme létalapja eltűnt, ha a két világháború közötti parlamentben immár nem a nemzet érdekét szem előtt tartó független mandátumú képviselők ülnek, ha a parlamenti döntéseket megelőző viták nem nyilvánosak, hanem titkos háttérbeszéléseken, frakcióüléseken, albizottsági üléseken zajlanak, ha már csak részérdekek és nem érvek ütköznek egymásnak, akkor elveszett a parlament létalapja, illegitim lett a parlament – állítja Schmitt (uo.).

Schmitt két legfőbb kifogása korának parlamentjével szemben tehát az, hogy egyrészt a pártok frakciófegyelme és a szekcionális érdekek képviselete miatt a parlamentek nem képesek racionális érvek segítségével meghatározni a közérdeket, másrészt pedig, hogy a valódi döntések nem a nyilvánosság előtt születnek, hanem a színpalak mögött. A modern államban elvileg a pártok lennének az egységes politikai akarat formálói, csak hogy ezek a XIX. század végi, XX. század eleji pártok már egyáltalán nem a szabad versenyen és az ésszerű meggyőzésen alapuló pártok. A két világháború közötti pártok nagyon jól szervezett, állandóan működő, erős fegyelmet megkövetelő pártok, amelyek nem az egyes képviselők vagy párttagok véleményére, hanem a párt- és frakciófegyelem intézményére építenek (SCHMITT 1931, 83; SCHMITT 1926, 62 sk.).

Schmitt írásának ezen – általam gyengébbnek ítélt – argumentációs vonala szerint a XIX. századi klasszikus parlamentarizmusban a frakciófegyelemnek alá nem vetett független képviselők még racionális vita révén határozták meg a köz érdekét. Ezen első érveléssel persze leginkább az a gond, hogy a valóságban egyáltalán nem létezett az az aranykor, amelyhez Schmitt saját korának parlamentjét viszonyítja.⁵ Ahogy arra több Schmitt-kritikus is felhívta a figyelmet, a XIX. század angol és francia parlamentjei legalább annyira szóltak az önös részérdekekről és a választási befolyá-

² Leydet Habermasra hivatkozva ugyanakkor megjegyzi, hogy Schmitt racionális vitafelfogása ugyancsak XIX. századi, amennyiben a parlamenti vita szereplőit úgy tételezi, mintha azok egymással vitáznának, nem pedig a választóközönség felé mondanák el beszédeiket. A XX. századi parlamentarizmust pedig sokkal inkább ez utóbbi jellemzi. Leydet szerint éppen emiatt nem lenne elegendő, ha a párt és a frakciófegyelem megszűnne, hiszen attól a felek még nem egymással vitáznának, hanem továbbra is a nagyközönség felé kommunikálnának. A parlament szerepe így nem a racionális „vita általi kormányzás” (government by discussion), hanem a kormányzati cselekedetek igazolása és kritikája lenne, ráadásul úgy, hogy ezt a szerepet nem egyedül játssza el: a nyilvánosság más elemei ugyanis a XX. századra a parlament természetes konkurenciái lettek. A kérdés éppen ezért inkább az, hogy vajon parlament nélkül is létrejöhet-e ez a nyilvános igazolási-kritikai folyamat (LEYDET 1998, 121 sk.).

³ Kennedy ezzel kapcsolatban Schmitt kortársát, Julius Bonnt idézi, aki azt írta 1921-ben megjelent munkájában (*Die Auflösung des modernen Staates*, Berlin: Verlag für Politik und Wirtschaft), hogy a XIX. századi angol parlament sem önérdéktől mentes képviselők gyűjtőhelye volt (KENNEDY 1985, xxxvii).

⁴ Scheuner utal rá, hogy ezt az alapvető Schmitt Smentől vette volna át (SCHEUNER 1927, 218). Azonban Schmitt hivatkozik Laskira, sőt Marxra és természetesen Guizot-ra is, mint akik szintén így határozták meg a parlamentarizmus lényegét (SCHEUNER 1928, 316).

⁵ Schwab ugyanakkor már arra is felhívta a figyelmet, hogy Schmitt néhol önmagának is ellentmond, amikor XIX. századi fogalmakkal méri a XX. századi jelenségeket. A „Positionen und Begriffe” bevezetőjében éppen arról beszél ugyanis, hogy minden kor csakis saját fogalmi rendszerében érthető meg, az anakronisztikus fogalomhasználat tévútra vezet (SCHWAB 1968, 27 sk., 67).

solásról, a megvesztegetésekről, mint Schmitt korának parlamentje (FRAENKEL 1968, 22; SCHEUERMANN 1999, 52; SCHEUERMANN 1995).

A PARLAMENT SZELLEMI ALAPJA ÖNMAGÁBAN HAMIS

Schmitt érvelésének van azonban egy másik, erőteljesebb vonulata is, amely már a XIX. századi parlamentarizmus létjogosultságát is megkérdőjelezi. Schmitt ugyanis felhívja a figyelmet arra, hogy a konkurens elképzelések harmóniájából létrejött politikai igazság fogalma a XIX. századi parlamentben sem a tökéletes racionalitáson alapul (SCHMITT 1926, 45 sk.). A XIX. századi liberálisok racionalitása ugyanis bizonyos értelemben véve csak relatív racionalitás. Mégpedig azért relatív, mert a liberális gondolkodás metafizikai alapja nem más, mint a korlátok és vég nélküli szabad versenyből kialakuló, ugyanakkor időleges harmónia (i. m. 46). A liberálisok igazsága mindig csak időleges, hiszen a vélemények szabad versenyéből kialakuló igazságról ismételtelen vitát nyitnak. A vita örök, még arról is vitatkozhatnak, amit egyszer már eldöntöttek. Egy örökké nyitott, változásra hajlamos igazság tulajdonképpen a végső döntés, az örök igazság kimondásának elnapolását is jelenti (i. m. 58). Schmittnek tehát nemcsak azzal van gondja, hogy korának parlamentje elveszítette szellemi alapját, hanem azzal is, hogy e szellemi alap (a government by discussion elve) maga is megkérdőjelezhető (McCORMICK 1997, 171).

Látnunk kell, hogy a parlamentarizmus szellemi alapját érintő két érv, két kritika némileg ellentmondani látszik egymásnak: míg a radikálisabb érv szerint maga a parlament intézménye sohasem lesz képes a közérdeket meghatározni, addig a történeti érv azt mondja, hogy volt egy aranykor, amikor a képviselők észérvekkel meggyőzték egymást arról, hogy mi is a köz java (SCHEUERMANN 1995, 140; SCHEUERMANN 1999, 49).⁶ Hogy melyik is valójában Schmitt álláspontja, az pontosan nem állapítható meg, bár későbbi írásai tükrében azért bizonyos hangsúlyeltolódás egyértelműen megfigyelhető.

A PARLAMENT SZELLEMI ALAPJÁBÓL KÖVETKEZIK A PARLAMENTARIZMUS HELYES MEGVALÓSULÁSI MÓDJA

Fentebb azt láttuk, hogy Schmitt határozottan elvlasztja a parlament létezésének okára, illetve létezési módjára vonatkozó kérdést, azt állítván, hogy ez utóbbi csak másodlagos kérdés az elsőhöz képest, ráadásul nem is függ össze a kettő. Valójában azonban az a helyzet, hogy az első kérdésre adott válaszból, a parlament szellemi alapjának meghatározásából következik a második kérdésre, a parlamentarizmus helyes megvalósulási módjára adott válasz.⁷ De hogyan is következik?

A parlament létalapját is megtestesítő liberális metafizikai alapelvek, a vita és a relatív igazságfogalom azt tételezi, hogy a hatalom nem egységes és oszthatatlan, mint a demokratikus identitáson alapuló elképzelésekben, hanem megosztott, mégpedig

⁶ Kétségtől igaz ugyanakkor, hogy míg az első megközelítési mód, a történeti érv (a szellemi alap valaha létezett, megvalósult) még lehetőséget teremt arra, hogy Schmitt fogalmi rendszerén kívül is megállja a helyét, addig a második érv (a szellemi alap sohasem valósulhatott meg) csak akkor fogadható el, ha Schmitt fogalmi rendszerét magunkévá tesszük. Így akár az is megeshet, hogy sokak számára az első típusú érvelés elfogadható, miközben a második már nem (LEYDET 1998, 110).

⁷ Ezt azért lényeges hangsúlyoznunk, mivel nem ritka Schmitt olyan interpretációja, mely szerint Schmitt csak az elsődleges kérdésre koncentrált, ezzel pedig a XX. század végi politikatudományban a parlamentarizmus alapkérdésének számító problémát, a kormányzat-parlament viszonyát figyelmen kívül hagyta volna (BOLDT 1980).

olyan módon megosztott, hogy a hatalmi ágak között (is) vita van.⁸ Schmitt éppen a fentiek miatt teljes mértékben következetes, amikor a parlamentáris rendszert nem tekinti önálló politikai formának. Azt mondja ugyanis, hogy az nem más, mint a monarchikus és a demokratikus államforma monolitikus hatalomfelfogásával szemben megfogalmazott hatalommegosztási elv következetes végiggondolása. A valódi parlamentarizmus helyes megvalósulási módját abban látja tehát, amiben a weimari alkotmány atyjaira is nagy hatással lévő Robert Redslob: a kormányzat és a vele szemben egységesen felépülő parlament közötti hatalmi egyensúlyban (SCHMITT 1928, 197). A parlamentarizmus helyes megvalósulási módja így nem lenne más, mint a *checks and balances* megfelelő rendszere, amelyben a kormányzat nem a parlament alárendeltje, mint a francia – Redslob által „nem valódinak” titulált – parlamentarizmusban, hanem a kormányfő parlament-felosztási joga révén éppen annak hatalmi ellensúlya (SCHMITT 1926, 51). A valódi parlamentarizmus kizárja a parlamenti abszolutizmust. Pontosan ez a megosztott hatalom, a végső szuverenitás kérdésének tisztázatlansága a fő szívügye az örök vitában hívó liberális gondolkodóknak (SCHMITT 1928, 305).

Schmitt persze szinkretikus parlamentarizmusértelmezésével az elődei által élesen megkülönböztetett kétféle parlamentáris rendszer, a valódi és a nem valódi parlamentarizmus egy-egy jellemzőjét olvasztja egybe: az angol rendszerből egyértelműen átveszi a hatalommegosztás tanát, a franciából pedig a szabad mandátummal rendelkező képviselők vitájának tézisé, és nem veszi figyelembe, hogy szellemi elődei kizárták a két jellemző egyidejű megvalósulását. Ők ugyanis a valódi parlamentarizmust a hatalommegosztás és az ebből szükségszerűen következő pártfegyelem párosában találták meg (REDSLOB 1918, 36 sk.; JELLINEK 1883, 42; JELLINEK 1906, 60).

SCHMITT PARLAMENTARIZMUSKRITIKÁJA A MA POLITIKATUDOMÁNYÁNAK TÜKRÉBEN

Nézzük meg azonban, miként reflektál a schmitti megállapításokra a mai német politikatudomány, illetve a német nyilvánosság. A német politikatudományon belül ma már többé-kevésbé elfogadott, hogy a parlament funkciója jelentős mértékben átalakult.⁹ A mai politikatudományi konszenzus szerint a parlament elsődleges funkciója nem a politikai igazság vita révén való megtalálása.¹⁰ A szakirodalom általában négy igen fontos funkciót tulajdonít a modern parlamenteknek: az artikulációs-reprezentatív funkciót, a törvényhozási funkciót, a kontrollfunkciót és a választási vagy kreációs funkciót (MARSCHALL 2005, 138).

A schmitti „government by discussion” fogalma az első két funkcióval azonos: az artikulációs-reprezentatív funkció töltené be ugyanis azt a szerepet, melynek révén a parlamentben a képviselők egy vita során megjelenítik, artikulálják, reprezentálják a különféle közérdek-koncepciókat, hogy aztán a törvényhozási funkció révén törvénybe foglalják azt.

⁸ A liberális alapelv kétségkívül ebben a tekintetben tér el leginkább a demokratikus elképzelésektől Schmitt értelmezésében (SCHMITT 1926, 5 sk.).

⁹ Ez nem azt jelenti, hogy ne lennének mind a mai napig olyan szerzők, akik határozottan kiállnak a parlamentarizmus kissé idealisztikus, schmitti felfogása mellett (SCHUETT-WETSCHKY 2005, 499 skk.).

¹⁰ Nem lényegtelen, hogy bizonyos vezető német politikatudósok tulajdonképpen ma is a parlament szellemi alapjait keresik schmitti értelemben, amikor arról beszélnek, hogy a parlamentnek igenis van egy (vagy több) „Leitidee”-je, ami a politikai rendszerben betöltött lényegi funkciójával azonosítható (PATZELT 2003, 16 sk., 44).

Az is igaz ugyanakkor, hogy a politikatudományi szakirodalom java része éppen a Schmitt által elhanyagolt választási-kreációs funkciót tartja a parlamentáris kormányzati rendszerek legfontosabb elemének.¹¹ Ha ugyanis a parlament nem rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy megválassza és/vagy eltávolítsa a hivatalából a kormányt, akkor tulajdonképpen nem is beszélhetünk parlamentáris rendszerről.¹² Bár a kormányzat megválasztása, hivatalban tartása és leváltása már Bagehot-nál is a parlament legfontosabb funkciója volt (RIESCHER–HOFMANN 1999, 55), látnunk kell, hogy a bagehoti elemzésről tudomást sem vevő Schmitt a választási-kreációs funkciót túl pragmatikusnak tartja ahhoz, hogy elfogadja a parlament szellemi alapjaként.

Csakhogy azt is látni kell, hogy ezen választási-kreációs funkció normális működésének éppen az a feltétele, ami Schmitt szemében kora parlamentarizmusának legfőbb hibája: a kreációs funkció ugyanis minimálisra csökkenti a parlamenten belüli tényleges racionális vitát, és ezzel együtt implicálja a pártfegyelmet. A modern politikatudományi szakirodalom szerint a párt- és frakciófegyelem elengedhetetlen a megválasztott kormányzat pozícióban tartásához, a politikai vagy kormányzati stabilitáshoz (PATZELT 1998, 730).

Másrésről meg kell állapítani, hogy a parlamentarizmus lényegére vonatkozó schmitti alapállítások a nyilvánosságban mind a mai napig élnek: közvélemény-kutatások szerint a németek java része elvárna, hogy a parlament független és bölcs képviselők vitájának, ezen vita révén pedig a nemzeti érdek, a politikai igazság megtalálásának és törvényben való rögzítésének terepe legyen.

Lássuk, mit is mondanak e tekintetben az empirikus adatok. Az 1990-es évek végén végzett felmérés arról tanúskodik, hogy a németek 84 százaléka ismerte a Bundestag törvényhozói funkcióját, 74 százalék a kancellárválasztási funkcióját, sőt 66 százalék ismerte kormányzatkontrolláló funkcióját, és 60 százalék az artikulációs-véleménykövetítő funkcióját is.¹³ Ám ha a kérdezőbiztosok arra kérdezték rá, hogy a válaszadók szerint mi a Bundestag legfontosabb feladata, akkor az adott funkciót ismerők közül a legtöbben (65%) a kormányzati kontrollfunkciót, illetve az artikulációs-reprezentatív funkciót jelölték meg (61%). A válaszadók 51 százaléka jelölte meg a törvényhozást mint a Bundestag fontos feladatát, szembevetve azonban, hogy a válaszadók alig 39 százaléka vélte úgy, hogy a Bundestagnak lényeges feladata lenne a kancellár megválasztása. Azt pedig, hogy a megválasztott kancellár hivatalban tartása egyáltalán feladata lenne a Bundestagnak, a válaszadók alig 30 százaléka tudta. Sőt, ezen 30 százaléknak kevesebb mint a fele, 42 százaléka gondolta úgy, hogy a Bundestag lényeges feladata lenne a kormányzat hivatalban tartása, ezáltal a kormányzati stabilitás biztosítása (i. m. 733).

Éppen az utóbbi adatok miatt vizsgálták azt is, vajon miként vélekednek a németek a frakciófegyelemről és a szabad mandátum kérdéséről. Akárcsak a parlamenti funkciók fontossága tekintetében, itt is azt látjuk, hogy a német választópolgárok többsége Schmitt véleményével azonos módon gondolkodik: 51 százaléuk éppen a frak-

¹¹ A kontrollfunkció nem a parlamentáris rendszer specifikuma, bár kétségkívül lényeges eleme, de ezt a funkcióját a parlamentek többé-kevésbé a monarchikus rendszerekben is betöltötték.

¹² „In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit wird dabei gerückt, ob die Erfüllung einer Regierungsbildungsfunktion die gesamte Funktionslogik eines gegebenen Parlaments prägt und dergestalt das gesamte Regierungssystem zu einem parlamentarischen macht.” (PATZELT 2003, 43.)

¹³ A felmérés három kérdésre vonatkozott: a parlament melyik funkcióját ismerték egyáltalán a válaszadók (nyitott kérdés), mely funkcióit tartják fontosnak (feleletválasztós kérdés), illetve mely funkció valósul meg véleményük szerint valójában (feleletválasztós kérdés) (PATZELT 1998, 733).

ciófegyelem intézménye miatt utasította el a plenáris viták módját, 54 százalékuknak pedig éppen a frakciófegyelem miatt nem tetszettek a plenáris ülés szavazási szokásai (i. m. 744 sk.).

Az adatokból tehát egyértelműen kiolvasható, hogy a parlamentáris rendszerben a parlament leglényegesebb funkcióját, a frakciófegyelem révén megvalósuló kormányválasztás és hivatalban tartás funkcióját a válaszadók vagy egyáltalán nem ismerik, vagy pedig nem tartják igazán lényeges funkciónak (i. m. 734). A mai parlamentarizmuskritika gyökere és népszerűsége tehát abban keresendő, hogy a közvélemény egészen mást vár el a parlamenttől, mint ami a parlamentáris rendszer mai logikájából következne.¹⁴ A közvélemény azt szeretné, ha a parlament azon funkciói valósulnának meg mind a mai napig, amelyek a mai parlamentáris rendszerekben inkább marginálisak (artikulációs és törvényhozói funkció), ugyanakkor azokról a funkciókról (választás és kontrollfunkció), amelyek a parlamentáris rendszeren belül a parlament lényegét jelentik, nem igazán vesz tudomást (PATZELT 2005, 517). Éppen ezért állítják sokan, hogy a mai parlamentarizmuskritikának nem akkor lehetne elejét venni, ha átalakítanák a politikai rendszert, és a közvélemény elvárásaihoz igazítanák a parlament működését, hanem akkor, ha a közvéleményt – iskolai tananyagok és adekvát médiatudósítások révén – megfelelő módon tájékoztatnák a parlament valódi funkcióiról és működési módjáról (PATZELT 1998, 754 skk.).

Végeredményben mit is mond nekünk ma a schmitti parlamentarizmuskritika? Láttuk, hogy a parlamenttel szembeni mai ellenszenv elsősorban olyan érvekből táplálkozik, amelyek Schmittnél igencsak meghatározóak voltak: az értelmes vita elmaradása és a frakciófegyelem intézménye váltja ki a legtöbb ellenszenvet a mai németekben. Mindközben az is látszik, hogy a politikával foglalkozó szakemberek java része szerint a racionális vitát követő döntések (értsd: törvényhozás) ma már csak marginális szerepet töltenek be a parlamentek életében, viszont éppen a párt és frakciófegyelemen alapuló kormányválasztó és hivatalban tartó funkció vált a parlamentek legfőbb funkciójává. Jól látható tehát, hogy a mai közvélemény ott tart, ahol a két világháború közötti német államtan és politikatudomány Schmitt által képviselt vonala. Schmitt sokat segített abban, hogy a politikatudomány tisztázhassa a parlament pontos funkcióját, ám a mai közvéleménye még mindig a schmitti parlamentarizmuskritika szellemében él. A politikatudomány feladata éppen ezért az lesz, hogy különféle utakon a széles közvélemény előtt is tisztázza: mi is a szerepe a mai parlamenteknek.

¹⁴ Egyesek e diszkrepancia miatt egyenesen látens alkotmányos konfliktusról beszélnek (PATZELT 1998, 728 skk.).

IRODALOM

- BOLDT, Hans 1980. Parlamentarismustheorie – Bemerkungen zu ihrer Geschichte in Deutschland. *Der Staat*, Bd. 19/H3.
- BOLDT, Hans 1997. Die Stellung von Parlament und Parteien in der Weimarer Reichsverfassung. Verfassungstheorie und Verfassungswirklichkeit. In: Eberhard Kolb – Walter Mühlhausen (Hrsg.): *Demokratie in der Krise – Parteien im Verfassungssystem der Weimarer Republik*. München: R. Oldenbourg Verlag.
- DURNER, Wolfgang 1997. *Antiparlamentarismus in Deutschland*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- FRAENKEL, Ernst 1968. Historische Vorbelastungen des deutschen Parlamentarismus. In uő: *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- JELLINEK, Georg 1883. *Die Entwicklung des Ministeriums in der constitutionellen Monarchie*. Wien: Alfred Hölder Verlag.
- JELLINEK, Georg 1906. *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung*. Berlin: Verlag von O. Häring.
- KENNEDY, Ellen 1985. Introduction: Carl Schmitt's Parlamentarismus in its Historical Context. In Carl Schmitt: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- LEYDET, Dominique 1998. Pluralism and the Crisis of Parliamentary Democracy. In David Dyzenhaus (ed.): *Law as Politics*. London: Duke University Press.
- MARSCHALL, Stefan 2005. *Parlamentarismus. Eine Einführung*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- MCCORMICK, John P. 1997. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism – Against Politics as Technology*. Cambridge: CUP.
- MÖLLER, Horst 1987: Parlamentarismus-Diskussion in der Weimarer Republik. Die Frage des 'besonderen' Weges zum parlamentarischen Regierungssystem. In Manfred Funke et. al (Hrsg.): *Demokratie und Diktatur – Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa*. Düsseldorf: Droste Verlag.
- PATZELT, Werner J. 1998: Ein latenter Verfassungskonflikt? Die Deutschen und ihr parlamentarisches Regierungssystem. *Politische Vierteljahresschrift* 39, 725–757.
- PATZELT, Werner J. 2003: *Parlamente und ihre Funktionen. Institutionelle Mechanismen und institutionelles Lernen im Vergleich*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- PATZELT, Werner J. 2005: Warum verachten die Deutschen ihr Parlament und lieben ihr Verfassungsgericht? Ergebnisse einer vergleichenden demoskopischen Studie. *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 36, 517–538.
- REDSLOB, Robert 1918. *Die parlamentarische Regierung in ihrer wahren und in ihrer unechten Form*. Tübingen: Mohr.
- RIESCHER, Gisela – HOFMANN, Wilhelm 1999. *Einführung in die Parlamentarismustheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHUEERMANN, William E. 1995: Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt. *Theory and Society* 1, 135–158.
- SCHUEERMANN, William E. 1999. *Carl Schmitt. The End of Law*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- SCHUENER, Ulrich 1927. Über die verschiedene Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystem, I–II. *Archiv des öffentlichen Rechtes* 2–3, 209–233, 337–380.
- SCHMITT, Carl 1926. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1928. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1931. *Der Hüter der Verfassung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHUETT-WETSCHKY, Eberhard 2005. Parlamentarismuskritik ohne Ende? Parteidissens und Repräsentationskonzepte am Beispiel der Entparlamentarisierungs- und der Gewaltenteilungskritik. *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 1, 3–33.
- SCHWAB, Georg 1968. *The Challenge of the Exemption. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Berlin: Duncker & Humblot.
- WASSER, Hartmut 1974. *Parlamentarismuskritik vom Kaiserreich zur Bundesrepublik. Analyse und Dokumentation*. Stuttgart: Problemata Frommann-Holzboog.



Performansz V, 1974
Silver Print, 180x240 mm

Párhuzamok és ellentétek

Adalékok Hermann Heller és Carl Schmitt viszonyához

A weimari köztársaság e két jelentős államtudósának, az 1888-ban született Carl Schmittnek és az 1891-ben született Hermann Hellernek a pályafutása Heller 1933-ban bekövetkezett korai haláláig párhuzamosan zajlott. E párhuzamosok azonban nem a végtelenben találkoztak, hanem a weimari köztársaság politikai viszonyainak dialektikája és nem euklideszi geometriája következtében előbb divergáltak, majd 1932 novemberében összeütköztek a Staatsgerichtshof lipcsei tárgyalótermében, az ún. Preußenschlag perben (erről bővebben SZILÁGYI 2007). E párhuzamos pályafutások néhány elemét, érintkezési pontját és feszültségét szeretném fölillantani, a területi korlátok miatt és azon megfontolásból is elsősorban Heller munkásságára koncentrálni, hogy nálunk Schmitt eléggé ismert, Heller viszont alig.

Helmuth Quaritsch röviden úgy jellemezte Schmittet, hogy katolikus, nacionalista és estatista volt. Hasonlítsuk össze két hősünket e jelzők, helyesebben a Quaritsch e jelzői mögött meghúzódó összefüggések szempontjából.

A KATOLIKUSSÁG, VAGYIS A CSALÁDI-KULTURÁLIS HÁTTÉR

A katolikuság itt most számunkra nem a vallásosság kérdéseként, hanem a családi-kulturális háttér jellemzőjeként jelenik meg. E tekintetben Schmitt és Heller jelentős mértékben különbözött egymástól.

Schmitt a vilmosi Németország nyugati részén született, szintiszta német vidéken, katolikus tisztviselő családban. Egyetemi tanulmányait 1907–1910 között végezte. 1916-ban katona lett ugyan, de frontszolgálatot nem teljesített, és még ugyanabban az évben habilitált, a háború után pedig gyorsan egyetemi pályára tudott kerülni: 1921-ben lett professzor, először Greifswaldban.

Hermann Heller Teschenben született, az Osztrák–Magyar Monarchia és egyben a német nyelvterület keleti szélén, vegyes lakosságú területen, zsidó polgári családban. Apja ügyvéd volt, akinek korai halála miatt a család szerény anyagi körülmények között élt, a tágabb családban azonban gazdag nagypolgárok is voltak. 1909-ben megkezdett egyetemi tanulmányait megszakította a háború, a keleti frontra került, majd sebesülése után hadbíróági szolgálatra osztották be. A háború után Lipcsébe ment, ahol a munkásoktatáson keresztül kapcsolatba került a munkásmozgalommal, majd 1920-ban Gustav Radbruch segítségével Kielben habilitált, és belépett az SPD-be. A Kapp-puccs során Radbruchkal együtt letartóztatták. A puccsisták a kivégzésüket tervezték, ez azonban a puccs összeomlása miatt elmaradt. Heller az 1920-as években kilépett a zsidó hitközségből, de más felekezethez nem csatlakozott, s ateistának sem volt nevezhető.

Egyetemi pályafutása későn indult, noha 1920-ban habilitált (habilitációs írása: HELLER 1921). 1922-ben lett magántanár a lipcsei egyetemen, de általánosan elismert tudományos teljesítménye ellenére rendkívüli egyetemi tanárrá csak 1928-ban nevezték ki a berlini, rendes egyetemi tanárrá pedig 1932-ben a frankfurti egyetemre. Kinevezését a professzorok jobboldali beállítottságú többsége ellenezte (MEYER 1984, 81–83).

A NACIONALIZMUS, AZAZ A NEMZETHEZ VALÓ VISZONY

A nacionalizmus, helyesebben a nemzethez való viszony vonatkozásában már számos hasonlóság mutatható ki közöttük. Tekintettel arra, hogy Schmitt nemzeti elkötelezettsége széles körben ismert, itt most csak Hellerről szólnék néhány szót.

Heller német nemzeti elkötelezettségét már az is jelzi, hogy a háború után Németországba költözött, noha nem volt „birodalmi német”. Világnézetét, politikai nézeteit 1918/19-ben erős nemzeti és demokratikus elkötelezettség jellemezte, amely akkor még többféle demokrácia elképzelés iránt is nyitott volt. Az SPD-be két főntartással lépett be: nem fogadta el a marxizmust, pontosabban a történelmi materializmust valamint az internacionalizmust (i. m. 70). Kevés napi politikai vonatkozású megjegyzéséből kitűnik, hogy szükségesnek tartotta a hadikölcsönök 1914. augusztusi megszavazását és egyetértett az Ebert-féle SPD-vezetés 1918/19-es politikájával. Heller úgy értékelte azt, hogy az SPD a nemzet mellé állt. Ez azt mutatja, hogy Heller akkor már határozott világnézeti-politikai filozófiai pozícióval rendelkezett. Ezen álláspontját politikai tapasztalatain túl elmélettörténeti kritikai munkássága alapozta meg. Egészen fiatal korában feltehetően egy érzelmi alapú nemzeti és demokratikus elkötelezettség, attitűd jellemezte, ehhez járultak a háborús tapasztalatok, a háború szörnyűségeinek és a naiv pacifizmusnak az egyidejű elutasítása, vagyis a reálpolitikai, pontosabban a realista nemzeti politika igénye. Ezt erősítette meg benne Hegel tanulmányozása, ez az ösztönös, spontán belátás Hegel hatására lett elméletileg reflektált. Hozzájárultak ehhez az 1918/19-es forradalom tapasztalatai, ahol is nemzeti-realista-„állampárti” álláspontot foglalt el, elutasította a spartakisták, a kommunisták politikáját, és a szociáldemokrata balszárnyét is (USPD). Nemzeti elkötelezettségét a versailles-i szerződés és az antanthatalmak háború utáni politikája tovább erősítette.

Személyiségének tehát három meghatározó eleme, mozzanata a *nemzeti* és a *demokratikus* elkötelezettség, valamint a *reálpolitikai szemlélet*. Ez jellemezte őt 1919 elején Lipcsében, amikor még benne volt e három elem konzervatív irányú összekapcsolásának, konkretizálásának lehetősége is. Hogy nem ez történt, az egy véletlennek köszönhető: a munkásművelődésbe való belecsöppenésének, majd ennek révén a szociáldemokráciához való kapcsolódásának (HELLER 1971, 581).

A félreértéseket elkerülendő: Heller nem volt antimarxista, munkáiban számos alkalommal egyetértően idézte Marxot, amit elutasított, az a gazdasági meghatározottság, a proletárdiktatúra és az állam elhalásának tétele volt. Nem volt sovén-nacionalista, nyitott volt az európai együttműködés irányába, és nem utasította el a nemzetközi munkásszolidaritást sem, sőt azt fontosnak tartotta. Jól jelzi ezt a következő két idézet. „A szocialista eszmekör vázlatát és ezt a könyvet nem fejezhetjük be anélkül, hogy ne vetnénk egy gyors pillantást a szocializmus nemzetközi gondolatára. Miért követeli a szocializmus az internacionálé eszméjét? Gazdaságpolitikai, állampolitikai és kultúrpolitikai okok vezetnek oda, hogy a Föld megszervezése nélkül a gazdaság nemzeti

szervezete sem lehetséges. A szociálpolitika tartósan csak nemzetközi lehet, ezt már megjegyeztük. Kiindulva abból, amire igen sok jelenség utal, hogy az európai államok kényszerű autarkiját föl kell számolni, és létre kell hozni a szocializmushoz nélkülözhetetlen nemzetközi államkapcsolatot. Gazdaságpolitikai területen a háború után kérdésessé vált az európai kontinensnek az önfenntartása jelenlegi politikai széttagoltságában. Az USA-val szemben a világpiaci konkurencia kezd kilátástalanná válni. [...] Az Európai Egyesült Államoknak legalább rendelkezésére állna egy ősrégi szellemi tradíció előfeltétele, amelynek a jelenlegi eleven hatékonysága azonban az európai szellemek mély forradalma nélkül biztos nem rendelkezne elegendő politikai hatóerővel. Az a terjedő érzés, hogy a jelen valamennyi politikai eszmeköre mély megrázkódtatást él át, és éppúgy sürgősen megújulásra szorul, mint az európai államrendszer válságos állapota, talán tetté válik, és a fáradt Európa megújul.” (HELLER 1926, 146 és 148.) Illetve: „Az államelméleti nacionalizmust az jellemzi, hogy a mai nemzetállamnak és szuverenitásának a valóságát eszmévé magasztosítja. Ez a hegeli módszer »egy kultúrimalizmushoz« jut el, amelyik a jelenlegi nemzetállami szuverenitást mint a világszemély végső gondolatát abszolutizálja, nemcsak a világállamot utasítja el, hanem az európai szövetségi államot is. Ezzel szemben az a kérdés vetődik föl, hogy vajon ma az európai nemzetek kulturális identitását nem éppen azok politikai individualizmusa fenyegeti-e létében, és hogy azt vajon nem egy európai szövetségi állam mentheti-e meg egyedül.” (HELLER 1927, 175–176.)

Heller tevékenysége az SPD-n belül elsősorban arra irányult, hogy a német munkásságot az állammal és a nemzettel szemben pozitív beállítottságra nevelje. Ez egyrészt azt is jelzi, hogy szerinte ez a pozitív beállítottság a szocialista eszmével (sőt az osztályharcossal is) összeegyeztethető és összeegyeztetendő, továbbá hogy fölfogásában az állam és a nemzet kérdése szorosan összetartozik. A párton belüli vitákban az ún. államigenlők csoportjához tartozott. Ez irányú tevékenységének igen jelentős eleme volt részvétele az ifjúszocialisták 1925. áprilisi jénai konferenciáján, amelynek témája az állam, a nemzet és a szociáldemokrácia kérdése volt. A konferencián két tábor állt szemben egymással, a revizionisták hofgeismari és a marxisták hannoveri frakciója. A hofgeismariak vezérszónoka Heller, a hannoverieké Max Adler volt. Heller könyve, a *Szocializmus és nemzet* (HELLER 1925), amelyben a konferencia napirendjére tűzött gyakorlati kérdés világnézeti-politika háttérét vázolta föl, kevésbé a konferencia előtt jelent meg. A könyvből és a konferencia vitájából kiderül, hogy a nemzet kérdésével való hangsúlyos elméleti foglalkozás Heller számára egyrészt a már említett érzelmi elkötelezettségből, másrészt elméleti kritikából (a marxista földolgozás elméletileg hibás, nem kielégítő; ennek részletezésére itt nem térek ki), végül pedig reálpolitikai megfontolásokból is következett. Itt most csak ez utóbbi megfontolás néhány elemére, illetőleg megnyilvánulására utalok.

Heller szerint minden politikai erőnek, legyen az bármilyen irányultságú, két ténnyt el kell ismernie: nem szabad sem Versailles-t, sem Weimart meg nem történnie tekintenie. Minden realista politikának külpolitikai aspektusban kell megkísérelnie azt, hogy a versailles-i diktátummal szemben megőrizze Németország nemzeti integritását, belpolitikai aspektusban pedig el kell fogadnia a weimari alkotmányt mint a politikai harc érvényes formáját (SCHLUCHTER 1968, 124). Míg Schmitt Weimart és Versailles-t egyaránt elutasítja, addig Heller Versailles-t ugyanolyan szenvedélyesen utasítja el, mint Schmitt, ám annak következményeit éppen Weimar útján akarja fölszámolni. Szerinte Németország integritását csak egy olyan szocialista politika képes megőrizni, amelyik

igent mond a nemzeti sorsra, és a parlamentárisan-demokratikusan szervezett államra. Szerinte erre egyetlen következetes marxista pozíció sem képes, ezért politikai okokból is visszautasítja a marxista állam- és társadalomelméletet. Heller másrészt úgy véli, a polgárság egyedül nem is képes arra, hogy a különböző társadalmi rétegeket átfogó érték közösséget hozzon létre. Ez azt jelenti, hogy a nemzeti érzés és összetartozás tudata nem elég, ahhoz nemzetet integráló társadalompolitikára van szükség, ami csakis szocialista lehet, ugyanakkor elengedhetetlen, hogy a szocialisták elismerjék, támogassák és fölhasználják a nemzeti érzést és az összetartozás tudatát. Véleményem szerint e gondolat egyik fele a polgári tábornak, a másik pedig a munkásmozgalomnak szól: a polgárságnak szociálisnak, a munkásságnak nemzetinek kell lennie. (Ez a gondolat fogalmazódik meg pár évvel később Hellernek a szociális jogállamról szóló írásaiban, és ez az alapja a burzsoáziával szembeni kritikájának is.) Heller szerint ehhez feltétlenül szükséges, hogy a munkásság kulturális értelemben is a nemzet részévé váljon, s az osztályharcnak is erre kell irányulnia.¹ Heller nemzetfölfogása tehát befelé orientált, a nemzet egységét keresi, elsősorban a kulturális integráció útján.

ETATIZMUS, AZAZ AZ ÁLLAMHOZ VALÓ VISZONY

Heller és Schmitt között eme összefüggésben kezdetben nagymértékű a formális hasonlóság, a részletekben és a tartalmi kérdésekben azonban itt lesz a legélesebb az ellentét. Schmitt és Heller viszonyának alakulása lényegében erre a szálra fűzhető föl, s ebben az összefüggésben olyan kérdések válnak jelentőssé, mint a liberalizmus megítélése, Kelsen és Jellinek kritikája, a parlamentarizmus és a jogállam, szuverenitás és decizionizmus, államfogalom és az állam egysége, demokrácia és diktatúra, alkotmányfogalom és alkotmányértelmezés, a weimari alkotmányhoz való viszony, a 48. cikkely értelmezése, végül az ún. Preußenschlag politikai és jogi megítélése. Ezek közül itt most csupán a liberalizmus kritikáját és a szuverenitást illető fölfogásokat vázolom föl igen röviden.

E kérdésekben kapcsolatukat kezdetben részleges egyetértés és kollegiális viták jellemezték. 1926/27-ben Schmitt és Heller között szoros, egyesek szerint baráti volt a kapcsolat, amit Heller szociáldemokrata barátai nemtetszéssel szemléltet, s ennek egyik következménye volt az is, hogy Radbruch elhidegült Hellertől. 1928-tól Schmittnél határozott Mussolini-szimpatia volt tapasztalható, Heller viszont ugyanabban az évben hat hónapos olaszországi utazást tett, amelynek következtében antifasiszta beállítottsága jelentősen megerősödött, gyakorivá vált antifasiszta föllépése szocialista diákrendezvényeken. Ezeken Heller sohasem mulasztotta el, hogy rámutasson: Schmitt tanaival kitár ajtót és ablakot a fasizmus előtt. Olaszországi utazásának eredményeként jelent meg 1929-ben *Európa és a fasizmus* című munkája (HELLER 1929), amely a fasizmus első, alapos bírálatának egyike volt, és amelyben Heller többször is élesen bírálja Schmittet (a könyv első fejezete lényegében Schmitt parlamentarizmus fölfogásával szembeni vitairat). Kapcsolatuk ezt követően megszakadt, majd viszonyuk a belpolitikai helyzet éleződésével tovább romlott. A köztük lévő személyes és politikai ellentét az ún. Preußenschlag perben csúcsonyosodott ki. Schmitt porosz államtanácsossá történt kinevezésére Heller az emigrációból gúnyos üdvözléssel reagált:

¹ „Die Parole des Klassenkampfes kann nur lauten: Klasse muß Nation werden! Nicht aus der Nation heraus, sondern in Nation hinein wollen wir uns kämpfen!” (HELLER 1925, 46.)

„A Göring miniszter úr általi, fölöttébb jól megérdemelt megtiszteltetéséhez jókívánságait küldi Önnek H. Heller.”

Viszonyuk változását jól mutatja, hogyan bírálta Heller *A politikai fogalmát* 1927-ben, majd 1933-ban.²

Schmitt és Heller nézetei részleges megegyezésének alapját a már említett nemzeti elkötelezettségen túl az képezte, hogy mindketten önálló értéknek tekintették az államot, elutasították a liberalizmust és a jogpozitivizmust, különösen annak Kelsen-féle változatát, és különbözőképpen ugyan, de egy szociológiailag megalapozott államelmélet kidolgozására törekedtek. A részleteket illetően azonban véleményük ott is eltért, ahol a kiindulópontban egyetértettek. Jól mutatja ezt a liberalizmussal szembeni kritikájuk és szuverenitásfölfogásuk.

Schmitt szemében a liberalizmus alapvető negatívuma annak individualizmusa és az ebből fakadó depolitizáló hatása. Szembeállítja egymással a liberalizmust és a demokráciát, amelyből a parlamentarizmus kritikája következik. A parlamentarizmus válságának oka, hogy a parlament elvesztette homogenitását; vég nélküli fecsegés jellemzi, s ennek gyöngye állam a következménye. Schmitt liberalizmus kritikájában fölhasználja a burzsoá-citoyen szembeállítást, és a kivételes állapotból kiindulva értelmezi azt: a burzsoá kényelme és biztonsága érdekében depolitizál, csak a magánszféra és az azt biztosító alapjogok érdeklik, a honpolgár viszont kész meghalni a hazáért; a szembeállítás alapja a hazához való viszony, a haza védelmére való készség. Schmitt liberalizmus-kritikája a politikai liberalizmus ellen irányult, a gazdasági liberalizmust nem utasította el (HELLER 1933).

Heller liberalizmus-kritikájának kiindulópontja az, hogy a liberalizmus a demokratikus eszmekör egyik, de szerinte történetileg túlhaladott változata. A német liberalizmus válságának alapvető oka a német polgárság politikája. A liberalizmus fő hibája szerinte egy *ordre naturel* és az azon alapuló személytelen törvényuralom föltételezése. Heller a gazdasági liberalizmust elutasítja, a politikai liberalizmust viszont védelmébe veszi, ami elsősorban a szociális jogállam koncepciójában fogalmazódik meg. Heller is fölhasználja a burzsoá-citoyen szembeállítást, de nála annak alapja a jogállamhoz való viszony: a burzsoá a biztonsága érdekében a fasizmus védelmébe, ernyője alá húzódik, a polgár viszont megvédi a jogállamot. Heller Schmitt-tel szemben a parlamentarizmus lényegét a közös vitaalap létezésébe vetett hitben látja, szerinte az teremti meg a belpolitikai ellenfelekkel szembeni *fair play* és a politikai egységképződés lehetőségét.

² 1927-ben a következőket írja: „Lényegét tekintve minden politika ennek az egységnek a kialakításában és fönntartásában rejlik. Ezen egység elleni komoly támadás esetén minden politikának végső soron a támadó fizikai megsemmisítésével kell válaszolnia. Ebben rejlik a helyes magva Carl Schmitt azon állításának, hogy a sajátos politikai megkülönböztetés a barát és ellenség megkülönböztetése. Ahol már nincs meg a készség arra, hogy a politikai egység belső vagy külső támadóit végső esetben megsemmisítsék, ott minden politikát alapvetően tagadnak. Egy olyan állam, amelyik a halálos fegyverhasználatot minden körülmények között megtiltana, amelyik nem lövet, ha reprezentánsaira belül vagy kívül lőnek, magát számolja föl. Vítandó azonban Carl Schmitt azon véleménye, hogy a barát és ellenség megkülönböztetése az a sajátos politikai megkülönböztetés, amire bármely politikai cselekvés vagy motívum visszavezethető. [...] Ha valamennyi politikai cselekvés valóban visszavezethető a barát és ellenség megkülönböztetésére, akkor a politikai egység keletkezése és léte valami fölöttébb politikamentes lenne.” (HELLER 1927, 37–38.) 1933-ban pedig már szó sincs az elmélet helyes magjáról, ezzel szemben Heller a következőket írja: „Carl Schmitt dolgozta ki ezt a tant a német fasizmus számára, amikor a politika alapkategóriájaként a barát-ellenség ellentétét határozta meg, ahol a hangsúly az ellenség fogalmán van, aki egzisztenciálisan valami más és idegen, akit konfliktus esetén meg kell semmisíteni.” (HELLER 1934, 9.)

A szuverenitáselmélet területén Schmitt és Heller közös kiindulópontja a személytelen joguralom és a jogszuverenitás (Kelsen) elutasítása; ezzel a döntés elkerülhetetlenségét, szükségességét állítják szembe – de eltérő hangsúlyokkal és következtetésekkel. Schmitt ismert alapgondolata, hogy a szuverenitás jogi meghatározását a kivételes állapotból kiindulva kell elvégezni. A jog nem képes a kivételes állapotot megragadni, ezért az a szuverén, aki a rendkívüli állapotról dönt.

Heller szerint viszont az a szuverén, aki írott vagy íratlan alkotmány révén a normálállapotról dönt, és azáltal, hogy azt akaratosan érvényben tartja, folyamatosan továbbra is döntéseket hoz. Csak aki az alkotmányos normálállapotról dönt, az dönt jogilag a kivételes állapotról is, esetenként *contra legem*. Csak őt illeheti meg a végső döntés arról, hogy a törvénynek a pillanatnyi szükségszerűségekkel szemben háttérbe kell-e szorulnia. Ha két, egymástól független akarategységet tételeznénk föl, amelyek közül az egyik a kivételes, a másik pedig a normálállapotról döntene, akkor ugyanabban az államban két szuverén föltételezéséhez jutnánk el. A rendkívüli állapotról való döntés sem lehet teljesen önkényes, azt is korlátozzák a jogelvek. Ezek között viszont az állam öfenntartási igénye a legfőbb jogi alapelv; a jog fönntartása érdekében *contra legem* döntés is indokolt lehet (HELLER 1927, 104–105).

A két szuverenitásfölfogás közös eleme tehát az állam primátusa a joggal szemben és a döntés szerepének hangsúlyozása, illetve ebből következően a szuverenitás szubjektumának előtérbe állítása. Ebből azonban jelentősen eltérő következtetéseket vonnak le a szuverenitáselmélet egyik fontos kérdését, a szerv-szuverenitás és állam-szuverenitás viszonyát illetően. Schmitt a jogszuverenitás elutasításából az állam-szuverenitás és a szerv-szuverenitás azonosításához jut el, ahol a szerv-szuverenitás a meghatározó mozzanat. Hellernél a szuverenitás szubjektumának elvont vagy fiktív jellegét a népszuverenitás és az állam-szuverenitás egysége szünteti meg; ez az autokratikus államban közvetett (*oboedencia facit imperantem*), míg a demokráciában közvetlen (erről bővebben lásd SZILÁGYI 2005).

IRODALOM

- HELLER, Hermann 1921. *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner.
- HELLER, Hermann 1925. *Sozialismus und Nation*. Berlin: Arbeiterjugend Verlag.
- HELLER, Hermann 1926. *Die politische Ideenkreise der Gegenwart*. Breslau: Ferdinand Hirt.
- HELLER, Hermann 1927. *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- HELLER, Hermann 1928. Politische Demokratie und soziale Homogenität. In *Probleme der Demokratie*. Erste Reihe. Berlin-Grunewald: Dr. Walther Rothschild.
- HELLER, Hermann 1929. *Europa und der Fascismus*. Berlin – Leipzig: W. de Gruyter.
- HELLER, Hermann 1933. Autoritärer Liberalismus. *Die Neue Rundschau* 3, 289–298.
- HELLER, Hermann 1934. *Staatslehre*. Leiden: A. W. Sijthoff.
- HELLER, Hermann 1971. *Gesammelte Schriften, I–III*. Hrsg. von Martin Drath, Gerhard Niemeyer, Otto Stammer, Fritz Borinski. Redaktion: Christoph Müller. Leiden: A. W. Sijthoff.
- MEYER, Klaus 1984. Hermann Heller. Eine Biographische Skizze. In Christoph Müller – Ilse Staff (Hrsg.): *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891–1933*. Baden-Baden: Nomos.
- SCHLUCHTER, Wolfgang 1968. *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. Hermann Heller und die staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik*. Köln – Berlin: Kiepenheuer und Witsch.
- SZILÁGYI Péter 2005. A szuverenitáselméletek válsága és a népszuverenitás. In H. Szilágyi István – Paksy Máté (szerk.): *Ius Unum, lex multiplex. Liber Amicorum studia Z Péteri dedicata*. Budapest: Szent István Társulat.
- SZILÁGYI Péter 2007. A weimari köztársaság államelméleti vitái. In Feitl István (szerk.): *Köztársaság a modern történelem fényében*. Budapest: Napvilág.



Privát adás az MTV pécsi stúdiójában I, 1975
Silver Print, 180x240 mm

Dinnyei Béla


[Vissza a tartalomhoz](#)

A politikai világ mint pluriverzum

Carl Schmitt *A politikai fogalmában* a pluralitást a politikai létezés meghatározó elemének tekintette. Az általa a politikum lényegi ismérveként megjelölt barát és ellenség megkülönböztetéséből a politikai egységek sokasága következik.

„A politikai fogalmi ismérvből az államok világának pluralizmusa következik. A politikai egység előfeltételezi az ellenség valóságos lehetőségét és ezzel egy másik, együtt létező politikai egységet. Ezért a Földön, ameddig egyáltalán az állam fennáll, mindig több állam létezik, és nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világállam. A politikai világ pluriverzum, nem univerzum.” (SCHMITT 2002, 36.)

Az idézetben pluriverzumnaként jellemzett világ természetének feltárása fontos lehet annak a stádiumnak a megértéséhez, amely Schmitt szerint az újkori állam politikai monopóliumának végkifejletét jelentette.

A politikai világot így meghatározó tételt *A politikai fogalmánál* korábban keletkezett *Die Kernfrage des Völkerbundes* nézőpontjából éppúgy érdemes megvizsgálni, mint az évekkel később publikált és sokat vitatott *Leviathan* fényében. Az értelmezésben olyan írások is segítséget jelenthetnek, mint a német háborús expanzió csúcspontján kiadott *Völkerrechtliche Großraumordnung* vagy az 1960-as évek elején napvilágot látott *A partizán elmélete*.

A pluriverzum-fogalom forrása Schmitt számára az angolszász pragmatizmus volt (HOFMANN 2003, 111–112). A kifejezés arra utal, hogy a – Schmitt esetében politikai – világ elemei, például az emberi cselekvések sokasága, nem integrálhatók egy monisztikus egységként felfogott egészbe.

1963-ban a következőket írta: „Az államiság kora most véget ér. Erre nem kell több szót vesztegetnünk. Vele véget ér az államra vonatkoztatott fogalmak egész felépítménye is, melyet az Európa-központú állam- és nemzetközi jogtudomány négy évszázados gondolati munkával hozott létre. Az államot mint a politikai egység modelljét, az államot mint minden monopólium legbámulatraméltóbbikának, nevezetesen a politikai döntés monopóliumának hordozóját, az európai forma és a nyugati racionalizmus eme ékességét megfosztják trónjától. Fogalmait azonban, mint *klasszikus* fogalmakat, megtartják. Persze a *klasszikus* szó ma többnyire kétértelműen és ambivalensen cseng, hogy ne mondjuk: ironikusan.” (SCHMITT 2002, 8.)

Schmitt szerint az újkori szuverenitás kialakulásával létrejött az a főként jogtudományi fogalmiság, amely *clare et distincte* meghatározta állam és szuverenitás, törvény és alkotmány vagy legalitás és legitimitás sajátosságait. Az általa klasszikusnak nevezett fogalmak használata egyúttal egy olyan attitűdöt is feltételez, amely a politikai és jogi szóhasználatban, valamint a cselekvésben tartós és megbízható jelentéssel látja el a dolgokat. Az európai viszonyokból a vesztfáliai béke idejére kialakult nemzetközi jog elkülönítette egymástól barát és ellenség, civil és katona, harcostárs és nem

harcostárs fogalmait is. E klasszikus kifejezések lényege éppen az volt, hogy meghatározó, egzisztenciális különbségekre utaltak: az utóbbiak éppen a politikum fogalmi ismérvét jelentő fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoztak. Megjelölték azt a személyi kört, amely az ellenségességben konkrétan érintett volt, így előírták azt is, hogy vele kapcsolatban milyen eljárás lehetséges az extrém helyzetekben.

Schmitt 1971-ben adott diagnózisában úgy vélte, hogy a klasszikus fogalmak létjogosultsága kérdésessé vált azáltal, hogy megjelentek nem állami politikai szubjektumok is. A XX. században harcoló osztályok, később rasszok, míg legutóbb partizánok és terroristák váltak a barát és ellenség csoportosulások szereplőivé (SCHMITT 1988, 269–273). Ha röviden értelmezni lehetne a dolgozatom elején idézett pluriverzum-gondolat kontextusát, akkor érdemes abból kiindulni, hogy *A politikai fogalmában* leírt modern újkori államot milyen állapotában „találta” Schmitt írása:

1. Az európai történelem egy bizonyos periódusában a barátról és ellenségről való döntés monopóliumát az állam birtokolta. Ez a szuverenitáson alapuló, modern állam volt. Korszaka nagyjából a XVI. században kezdődött és lezárulni látszik a XIX. és a XX. században.

2. A politikai döntés privilégiumával rendelkező állam eróziójának számos oka képzelhető el. Ezek egyike a semlegesítőedés, amely az állam egzisztenciális szerepét belülről építi le. Semlegesítő erő lehet az állam fölé kerekedő társadalom vagy párt éppúgy, mint szervezetek és rendek plurális szisztémája. (Vö. SCHMITT 2002, 25–30, illetve SCHMITT 2003, 79–99.)

3. Az állam monopóliumát kívülről fenyegethetik világméretű társadalmi osztályok vagy a technika, de akár a gazdaság, vagy a reguláris hadviseléssel szakító nem-állami harci szervezetek is. Egyes államokban a döntés monopóliumát *de facto* olyan szervezetek veszik át, amelyek más államok adminisztrációjához tartoznak, de itt csak formalitás az egyenlőség, hiszen a döntéseiben korlátozott állam tényleges szuverenitással nem rendelkezik. (Lásd SCHMITT 1926, 23–63.)

4. A XX. században beteljesülő változások azt mutatják, hogy a globálissá vált politikai térben a lényegi kérdéseket eldöntő cselekvők az államok felett álló kontinentális szervezetek lesznek, amelyeknek megjelenési formája a Schmitt által nagytérrendnek nevezett képződmény. Ebben a fázisban a politikai világ térbeli dimenziója alakul át. A tér-képzetek jelentősége olyan mértékű, hogy a politikai egységek metapolitikai előfeltételeit is jelenthetik, így a térhez kapcsolódó mitológiai elképzelések vagy tudományos elméletek az emberi csoportosulások ellenségképző mechanizmusainak természetét is formálhatják. A politikai világ térbeli dimenziójának átalakulása olyan konkrét problémák forrása lesz, mint például a tenger vagy a légtér jogi státuszának kérdése. (Lásd SCHMITT 2001, illetve SCHMITT 1995, 388–393.) Az olykor földrésznyi méretű gazdasági és technikai hálózatok, valamint a sikeres és aktív politikai tényezők (expanzív és erős államok) integráló tevékenységét gazdasági, jogi és olyan organikus feltételek is meghatározhatják, mint a központi erőterben kialakuló metafizikai képzetek vagy akár az antropológiai sajátosságok is. Az említett struktúrák kialakulása a *Völkerrechtliche Großraumordnung*ban foglalt érvelés szerint ráadásul elsősorban nem mennyiségi változás, amely semleges természettudományi térfogalmakkal leírható lenne, hanem minőségi átalakulás. (Vö. SCHMITT 1995, 314–320.)

Az „államok pluralizmusa” kifejezést azzal a különbségtétellel alkalmazzuk, amelyet Schmitt maga is megtett. Az állam lényegéhez tartozik, hogy belső viszonyaiban egyiséget jelent abban az értelemben, hogy ő az a mértékadó erő, aki a kivételes esetről dönt. Az egyén ugyan tagja lehet az államon belüli korporációknak, és ezek elvárhatják tőle az elköteleződést is, de például az egyházak vagy a szakszervezetek nem funkcionálhatnak élet és halál kérdéséről döntő intézményekként. (Lásd SCHMITT 2002, 26–30, illetve HOFMANN 2003, 112.)

A pluralításban létező államok természetének elemzésében kapaszkodót jelenthet a következő gondolat, amelyet *A politikai fogalmának* 1963-as kiadásához írott előszavában találhatunk: „Egykor valóban létezett egy korszak, amelyben az állami és politikai fogalmának azonosítása értelmes volt. Mert a klasszikus európai államnak sikerült valami egészen valószínűtlen dolgot véghezvinnie: a saját belső világában békét teremtett és az ellenségességet mint jogi fogalmat kizárta.” (SCHMITT 2002, 8.)

Az „egykor létezett korszakban” sokaságot alkotó államok jellemzőit Schmitt alapján a következőkben vázolhatjuk fel:

Az újkori államban a *Politikai teológia* ismert gondolatmenete szerint szuverén az, aki a kivételes helyzetről dönt az egzisztenciális kihívások idején. Döntése nem kötött normához, és másnak nem alárendelt. Saját területi egységén belül – weberi kifejezéssel élve – sikerrel tart igényt az erőszak monopóliumára, tehát „a saját belső világában békét teremtett”. A „klasszikus európai állam”-nak egy olyan sajátossága ez, amelyre Schmitt az idézett előszóban utalt: címzettjei olyan történészek is voltak, akik a középkori önbíráskodáson alapuló jogszolgáltatásból a szuverén területi államhoz való átmenet folyamatát vizsgálták (i. m. 11). Az állam egyúttal fizikailag a leghatékonyabb intézmény és rendfenntartó is – tevékenysége ebben az értelemben politikai –, s nem pusztán *defensor*, hanem halandó istenként *creator pacis* (SCHMITT 2003, 50).

Ezzel összefügg az is, hogy szuverén döntésével tényszerűen a jogrend fölé helyezkedik, de egyszersmind a jogrend keretei között is maradhat. Schmitt korai írásaiban – például a *Diktatur und Belagerungszustand* (SCHMITT 1995, 3–24) vagy a *Die Diktatur* (SCHMITT 1928) lapjain – ilyen helyzetként jelenik meg az ostromállapot vagy a megbízotti diktatúrának nevezett intézmény. A megbízott diktátor pozíciója már hasonló a szuverénéhez: megbízatása idejére átmenetileg felfüggesztődik az érvényes jogrend, és minden – jogon kívüli – lehetőség a rendelkezésére áll a vészhelyzet elhárításához és a rend megteremtéséhez.

Az állam-pluriverzum sajátosságainak elemzésekor fontos szempont, hogy *A politikai fogalmának* államképe egy pontosan előkészített szuverenitáselméletbe illeszkedik. Az elmélet fogalmi apparátusát Schmitt a korábbi évtizedekben már kidolgozta, mégpedig úgy, hogy felfogása maga is egy komoly elméleti hagyomány eszköztárát használta. (Vö. PETHŐ 2001, 77–106.)

Schmitt kivételes helyzetről döntő szuverén állama történetileg eredményesen kiküszöbölte a belső ellenségességet, legalábbis abban az értelemben, hogy a középkorban egymással vetélkedő csoportok, frakciók önbíráskodását egy adott területen felszámolta, és primer uralmi szervezetté vált. Schmitt kifejezésével élve: mértékadó egységgé vált egy meghatározott területen.

A politikum „fogalmi ismervét” jelentő barát és ellenség megkülönböztetése így helyezdődött át egy adott történeti periódusban állam és állam viszonyára. Ebben a véges időszakban, nagyjából a XVI. és a XX. század között, az állam monopolizálta a politikumot. Az emberi természetben gyökerező politikum temporálisan megelőzi az államot,

azaz „Az állam fogalma *előfeltételezi* a politikai fogalmát.” (SCHMITT 2002, 15; kiemelés D. B.) A politikum így a világban eleve adott akkor, amikor az állam az újkorban megjelenik a modern szuverenitás alakjában. Az állam – monopol szerepében legalábbis – időszakos hordozója a politikainak. A politikai egység viszont (fogalmi meghatározásának megfelelően) szükségképpen előfeltételez (legalább) egy másik politikai egységet is. „Ezért a Földön, ameddig egyáltalán az állam fennáll, mindig több állam létezik, és nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világ-állam.” (I. m. 36.)

A fentiek alapján feltehető a kérdés: miért lehetett Schmitt számára lényeges a politikai világot pluriverzumnaként meghatározni? Úgy tűnik ugyanis, hogy az ellenségeség fogalmi ismérvéből szinte a tautológia bizonyosságával következik az a tény, hogy a politikai világ mint sokaság létezik.

A *politikai fogalmának* 1932-es kiadásából idézett részlet az államokról szól, ám legjelentősebb elemének – az életmű további szeleteivel összeillesztve – „a politikai világ pluriverzum, nem univerzum” formula látszik.

A mű gondolatmenete a Schmittre jellemző enigmatikussággal utal politikai filozófiájának talán legfontosabb kérdésére: milyen az újkori állam természete és milyen jövő vár rá? Felszámolódik-e a pluriverzum és ezzel megszűnik-e a politikum, vagy csak térben és szervezetben átalakul, és más cselekvők lépnek fel mellette vagy helyette?

A gondolatmenet keletkezésének idején szinte biztosnak látszott, hogy a maradványában és technikáiban még a klasszikus kor sajátosságaival rendelkező államot és annak monopol, decíziós szerepét számtalan tényező fenyegeti. (Vö. MEIER 1988, 538.)

Schmitt számára e fenomének közül azok jelentették a legkomolyabb kihívást, amelyek egzisztenciálisan fenyegették az államot, vagy legalábbis olyan hatékonysággal váltak képessé a barát- és ellenségképző mechanizmusok működtetésére, hogy valószínűsítően veszélyeztették annak politikai monopóliumát. A proletár osztályharc taktikáit gyakorló pártok vagy a weimari parlamentarizmust likvidáló nemzetiszocialista mozgalom éppúgy a modern államot felszámoló erőknél tűnhetnek Schmitt alapján, mint azok a tényezők, amelyek a „társadalmat”, „népet és fajt”, vagy egyszerűen az „emberiséget” aktivizálják ellenségképző mechanizmusként. Ezekben a helyzetekben a nem-állami szervezetek az ellenségképzés faktikus képességével rendelkezhetnek, tehát elérhetik a politikum intenzitási fokát.

Általánosan érvényes rájuk, hogy a politikumot kívül helyezik az államok világát jellemző konvencionális kereteken. Ez történhet a technika vagy az ideológia totális mozgósításával éppúgy, mint az irreguláris hadviselés alkalmazásával, vagy akár a lélektani-erkölcsi megsemmisítés módszereivel (SCHMITT 2002, 159–162).

Ha a politikumot hordozó erők nem államok, hanem pártok, harcoló osztályok, esetleg gerillák vagy az „emberiség ellenségeit” kiiktatni törekvő koalíciók, akkor az államok sokaságát jellemző konvenciók is eltűnnek barát és ellenség megkülönböztetéséből.

Az ellenségként vagy harcoló félként való elismerés szabályai az újkori államok közös műve, a nemzetközi jog eredményeként alakultak ki. Az államok kora egy különleges – és átmeneti – állapotot jelentett. Az európai nemzetközi jog klasszikus korszakában a háborút az államok közötti párbajként szabályozták, és a kontinensről időszakosan eltűnt a megsemmisítő, igazságos háborúk doktrínája és gyakorlata. A szabályokkal korlátozott rend pluriverzumában az ellenségnek nyilvánításban mindig fennmaradt egy elismerési aktus: az ellenséget szabályos eszközökkel le kell győzni, de nem lehet megsemmisíteni. (Lásd SCHWAB 1998, 39–55.)

Schmitt szerint a XX. század békerendszerei vagy nemzetközi jogi szisztémái sokszor köztes képződmények a nemzetközi jogi rendszer maradványai és a realitások között. Az általa kételkedve szemlélte Párizs környéki békék nyomán létrejött Népszövetség a formák szintjén klasszikus viszonyokat alakított ki az államok között, jóllehet *de facto* gazdasági represszió és morális ítélet sújtotta a világháborúban legyőzött ellenséget. Szerinte a Népszövetség képtelen volt a *status quo* legitimációjára, mivel már kiinduló állapotában sem teljesültek a konvencionális szövetség olyan feltételei, mint a tagok egyenlősége vagy függetlensége. (Lásd SCHMITT 1926, 4–23.) Az egykori államközi rend maradványain létrejött szerveződések ráadásul egy olyan irreleváns felfogás alakította ki, amely absztrakt és normatív, így a konkrét rendre nem alkalmazható. (Lásd KARDOS 2004, 372–378.)

Az újkori államok pluralitásként létező rendszere úgy alakul át, hogy az egzisztenciális helyzeteket eldöntő háborúk ismét radikalizálódhatnak, és a háborúkról való döntés privilégiuma a jövőben már nem csak az államokat illeti meg.

Bár az állam helyzete átalakul, és funkcióit sok tényezőben elveszíti, de Schmitt szerint ez a folyamat nem vet véget a politikai világnak. Az 1930-as évek végétől keletkezett tanulmányaiban amellest érvelt, hogy a politikum fogalmi ismérévéből következő pluralitás folytatódhat, például a nagyterek rendjében.

Bár a nagytérrendre vonatkozó elképzeléseit a második világháború után létrejövő szisztéma jórészt megcáfolta, érvényességüket azonban nem eliminálta teljesen. Schmitt számolt azzal, hogy az államon túli politikai alanyok mellett mértékadó politikai egységekként az államok is tovább léteznek majd. A gyarmati korszak lezárulásával például sorra alakultak új, szuverén államok, amelyek nemzetközi szervezetek tagjai lettek, vagy konfliktushelyzetekben klasszikus háborúkat folytattak egymással. (Lásd SCHMITT 1988, 269–273.)

Az államiból a nagytérsegek, államok feletti erőközpontok, államon kívüli nagytérreket létrehozó infrastrukturális és technikai hálózatok felé vezető folyamat Schmitt szerint az újkori állam történetének egyik lehetséges kimenetele volt. Az 1950-es években úgy látta, hogy a hidegháborús tömbök megkísérlik létrehozni az emberi hatalom szerveződésének egységét, mégpedig mindkét fél a maga krédójával. A világ egységére vonatkozó törekvés a nyugati és a keleti térfélen is a technikai haladás és az emberiség morális tökéletesedésébe vetett hitvallásként jelenik meg. A világot kettéválasztó hidegháború szereplői között Schmitt sokkal kisebbnek látta a valós távolságot. Szerinte mindkét fél a nyugati pozitívizmus és szcientizmus örökségét hordozza, legyen szó akár a technológiával összenőtt piac láthatatlan kezéről, akár a társadalmi és gazdasági tervezés doktrínáiról. (Lásd SCHMITT 1995, 500–504.)

A lehetséges jövőképek közül Schmitt kevésbé tartotta valószínűnek a superhatalmak egyikének győzelmét vagy az észak-atlanti világ (az angolszász hatalmak) vezető szerepének restaurációját. Bár az újkori, modern állam jövőjét nem jósolhatta meg, de azt szinte biztosnak tekintette, hogy a világ nem válik univerzummá, hanem politikai pluriverzum marad. A nagyterek által formált új pluralizmus azt jelenti, hogy a világban kialakuló hatalmi erőközpontok körébe helyeződik át a nemzetközi politika és jog tevékenysége, míg az állam funkciói átalakulnak, vagy részben elveszítik jelentőségüket. (Lásd ULMEN 1993, 45–50.)

IRODALOM

- HOFMANN, Hasso 2003. „Die Welt ist keine politische Einheit sondern ein politisches Pluriversum.” Menschenrecht im politischen Pluriversum? In Reinhard Mehring (Hrsg.): *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag.
- KARDOS Gábor 2004. Carl Schmitt nemzetközi jogi felfogásának jellemzői. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya*. Budapest: Gondolat.
- MEIER, Christian 1988. Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos. In Helmut Quaritsch (Hrsg.): *Complexio Oppositorum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- PETHŐ Sándor 2001. *Démosz vagy Deus?* Budapest: Osiris.
- SCHMITT, Carl 1926. *Die Kernfrage des Völkerbundes*. Berlin: Ferd. Dümmlers.
- SCHMITT, Carl 1928. *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedenken bis zum proletarischen Klassenkampf*. München – Leipzig: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1988. Der Begriff des Politischen – Vorwort von 1971 zur italienischen Ausgabe. In Helmut Quaritsch (Hrsg.): *Complexio Oppositorum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1995. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Hrsg. von Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 2001. *Land und Meer*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- SCHMITT, Carl 2003. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SCHWAB, George 1998. Enemy vagy Foe. A modern politika konfliktusa. In Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Budapest: Józsefvég.
- ULMEN, Gary L. 1993. The Concept of Nomos: Introduction to Schmitt's „Appropriation/Distribution/ Production”. *Telos*, Nr. 95.

Fülöp Endre


[Vissza a tartalomhoz](#)

„Penser la guerre, Carl Schmitt”

Carl Schmitt és Raymond Aron háborúfilozófiája

Önmagában az a tény, hogy a politikai filozófia XX. századi klasszikusai közül ők ketten azok, akik a háborúról való filozófiai igényű gondolkodást valóban komolyan vették, és mind mélységében, mind terjedelmében a legfigyelemreméltóbb teljesítményt mutatták fel a háborúfilozófia területén, elegendő indokul szolgálhat ilyen irányú munkásságuk kritikai összevetésére. Annál is inkább, mivel – noha túlzás volna Raymond Aron háborúval kapcsolatos írásainak megszületésében meghatározó jelentőséget tulajdonítani a Carl Schmitt-i hatásnak, hiszen Aron műveit rendszerint inkább inspirálták történelmi-politikai események, mint filozófiai elméletek – kétségtelen, hogy Aron pontosan ismerte a német gondolkodó háborúval kapcsolatos nézeteit, és nem is habozott saját álláspontjának artikulálásához felhasználni azokat. Elegendő csupán a *Penser la guerre*, Clausewitz második kötetének ötödik fejezetére utalni, ahol a francia filozófus Carl Schmitt partizánelméletét tárgyalja a rá jellemző alapossgal és objektivitással (ARON 1976, 210–222). Mindezek fényében különösen meglepőnek tűnhet, hogy milyen csekély azon tanulmányok száma, amelyek kettejük háborúval kapcsolatos filozófiai munkásságát teszik összehasonlító elemzés tárgyává, jóllehet – ismétlem – minden bizonnyal a XX. század két legjelentősebb háborúfilozófiai teljesítményéről van szó. Erre a hiányra persze – legalább részben – magyarázatul szolgálhat a történetírói vénával és ambíciókkal megáldott Aron és a jogtudós-jogfilozófus Schmitt egymásról kétségkívül jelentékeny mértékben eltérő megközelítésmódja, érdeklődése, érzékenysége és stílusa, nem is beszélve politikai kötődéseik különbözőségéről. Émile Perreau-Saussine, aki azon kevesek közé tartozik, akik mindezek ellenére vállalkoznak Aron és Schmitt háborúval kapcsolatos gondolatainak ütköztetésére, magyarul is olvasható tanulmányában ehhez még azt is hozzáteszi, hogy „Aron és Schmitt pontosan ellentétes célokat tűztek ki maguk elé. Aron élete legnagyobb részét azzal töltötte, hogy a liberális demokráciát próbálta védelmezni, annak jobboldali és baloldali ellenségeivel egyaránt szembeszegülve.” (PERREAU-SAUSSINE 2005, 230.) Schmitt ezzel szemben, állítja Perreau-Saussine, a háború, a hősiesség és az önfeláldozás dicshimnuszát zengi. A háborúért lelkesedő Schmitt és a háborút a liberális demokrácia nevében elutasító Aron szembeállításuk kettejük munkásságának egy lehetséges olvasata. Úgy vélem azonban, hogy nem az egyetlen. Az alábbiakban egy másik olvasat lehetőségét vetem fel, amely szerint Schmittet és Aront végső soron pontosan ugyanaz a cél vezérli: a háború korlátok közé szorításának igénye, a totális, mindenfajta korlátot és keretet nélkülöző háború elkerülésének biztosítására irányuló törekvés. Sőt, ez az olvasat nem csupán céljaik vonatkozásában vél párhuzamokat felfedezni, hanem e célok elérésének lehetőségeit és módjait illetően is hasonló nézeteket tulajdonít a két gondolkodónak.

Abban a felvetésben, hogy Raymond Aront különösképpen foglalkoztatta a kérdés, miképpen lehet – ha lehet egyáltalán – a nukleáris fegyverek korában korlátozott háborút viselni, semmi újszerű nincs. A XX. század háborúit és az ezek eredményeként előálló világpolitikai helyzetet elemző kötetei mindegyikében hangsúlyos problémaként tárgyalja ezt a témát. Az atomháború korában, írja e művei kapcsán, „másként kell gondolkodni, nem csak azt kell meghatározni, milyen forrásokat vetnek be a háborúban, azt is tudni kell, milyen szinten kötelezik el magukat, milyen fegyverekkel, tudni kell, hogyan kerülhető el, hogy túlságosan messze menjenek” (ARON 2005, 282).

Schmitt esetében már messze nem ilyen magától értetődő, hogy a háború korlátok közé szorításában lenne módfelett érdekelt. Aronnal ellentétben őt bizony gyakran éri a bellicizmus vádja, s ezért elsősorban *A politikai fogalmában* olvasható híres-hírhedt barát-ellenség szembeállítás a felelős. „A specifikus politikai megkülönböztetés – írja Schmitt –, amelyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a *barát* és az *ellenség* megkülönböztetése.” (SCHMITT 2002a, 19.) A politikum lényege tehát a barát és az ellenség diszjunkciós kategóriapárjában jelenik meg, minden valóban politikainak nevezhető cselekedetnek és motívumnak e polaritáson kell nyugodnia. A bellicista olvasat erejét pedig az adja, hogy Schmitt a barát és az ellenség fogalmait nem metaforikusan vagy szimbolikusan fogja fel, hanem egészen konkrét, egzisztenciális értelemben. Az ellenség nála nem lehet pusztán üzleti versenytárs vagy szellemi vitapartner. „A barát, ellenség és harc fogalmai – írja – azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és e vonatkozást meg is őrzik.” (Uo.) A politikum alapjául szolgáló szembeállítás tehát olyan egzisztenciális helyzetet jelöl ki nála, amelyben a másik ember megsemmisítésének lehetősége létszerűen adott (DINNYEI 2007, 17). Schmitt gondolkodásában a háború és a politika szervesen és elválaszthatatlanul összekapcsolódik, így egyáltalán nem tűnik légből kapott gondolatnak mindazt, amit a politika meghaladhatatlanságáról, emelkedettségéről és az emberi élet teljességében játszott kitüntetett szerepéről mond, a háborúra is érvényesnek tekinteni, s a politikum iránti rokonszenvét és elkötelezettségét a háborúra is kiterjeszteni.

Árnyaltabbá válik azonban a kép, ha az ellenség kategóriájának schmitti taxonómiájára is vetünk egy pillantást. Már *A politikai fogalmában* is megkülönbözteti a magán- és a nyilvános ellenség fogalmát. „Az ellenség *hostis*, nem *innimicus* a tágabb értelemben [...] Az embernek politikai értelemben nem szükséges személyesen gyűlölnie az ellenségét, az a (keresztény) maxima pedig, hogy »ellenségünket«, vagyis ellenfelünket szeretni kell, [...] csak a magán szférájában rendelkezik értelemmel.” (SCHMITT 2002a, 19.) *A partizán elméletében* további, jelen olvasat szempontjából még fontosabb distinkciókkal él: különbséget tesz *konvencionális*, *valóságos* és *abszolút ellenség* között. A megkülönböztetés alapjául pedig az szolgál, hogy a különböző típusba sorolt ellenségek milyen korlátozásokat fogadnak el magukra, illetve cselekedeteikre nézve. *A konvencionális ellenségek* „a háborúban ellenségként is tiszteletben tartják egymást, és kölcsönösen nem diszkriminálják a másikat bűnözőként, úgyhogy a békekötés lehetséges és a háború normális, magától értetődő befejezése marad” (SCHMITT 2002b, 108–109). A *valóságos ellenség* fogalma a hagyományos partizán alakját idézi, aki egy állam területén belül harcol a behatoló idegen hatalom fegyveres képviselői ellen. „A partizánnak tehát egy *valóságos*, de nem *abszolút ellensége* van. Ez következik politikai karakteréből.” (I. m. 160.) A háború konvencionális szabályait ugyan nem ismeri el, de küldetésének határozottan területi és alapvetően védekező

jellege szigorú korlátokat szab tevékenysége számára. S ami különösen fontos, harcát nem elvont eszme nevében folytatja, így nincs szüksége arra, hogy ellenségét az egész emberiség ellenségeként bélyegezze meg. A *valóságos ellenség* gondolkodásának illusztrálására Schmitt Szent Johannát idézi, aki „amikor az egyházi bíró azt a – teológiailag fogós – kérdést intézte hozzá, vajon ezzel azt akarja-e állítani, hogy Isten gyűlöli az angolokat, így válaszolt: »Hogy Isten gyűlöli-e vagy szereti-e az angolokat, nem tudom; csak azt tudom, hogy ki kell üzni őket Franciaországból.« [...] Egy ilyen elvi defenzívával már *adott az ellenségesség elvi korlátozása is.*” (I. m. 160–161; kiemelés F. E.) Ezeket az elvi korlátokat az *abszolút ellenség* megjelenése dönti le és számolja fel. A globális forradalmárok valamilyen absztrakt igazság vagy igazságosság nevében harcolnak, s „kényszerítve érzik magukat arra, hogy (ellenségeiket) erkölcsileg is megsemmisítsék. Az ellenkező oldalon állókat egészében bűnössé és embertelenné, totálisan értéktelenné kell nyilvánítaniuk.” (I. m. 161.)

Az 1950-es *Der Nomos der Erde* című munkájában Schmitt újabb megkülönböztetést vezet be: a *justa causa* és a *justus hostis* megkülönböztetését, ami nagyjából egészében az igazságos háború és a jogszerű vagy legitim ellenségesség szembeállításának feleltethető meg. Az igazságos háború középkori és modern elméletében közös, állítja Schmitt, hogy alapjául egy univerzális, befogadó eszmerendszer szolgál. Az igazságos háborúban az ellenséget nem idegensége vagy mássága jelöli ki. Nem attól válik ellenséggé, hogy másik családhoz, másik törzshöz vagy másik nemzethez tartozik. Az egykori keresztes hadjáratokat éppúgy, mint az utóbbi évtizedek humanitárius beavatkozásait olyan világnézet nevében indították, amely felszámolja a családok, törzsek, nemzetek közti különbséget azáltal, hogy mindenkit „elhív”, azaz mindenki számára nyitva hagyja a csatlakozás lehetőségét. William Rasch kiváló Schmitt-tanulmányában így ír: „A kereszténység és a humanizmus egyaránt civilizáló küldetések. Egyik esetben sem lehetnek barbárok a kapukon kívül, mivel gyakorlatilag nincsen olyan, hogy kapukon kívül, s így nincsenek kapuk sem. Ahhoz, hogy a városban élhessenek, a barbároknak teljesen fel kell adniuk barbárságukat – szokásaikat, vallásukat, nyelvüket. Egy olyan diskurzusban, amely azonosítja a poliszt az emberiséggel, barbárnak lenni nem azt jelenti, hogy kívül maradunk a falakon, hanem azt, hogy a városban élünk erkölcsi és jogi számkivetettként.” (RASCH 2003, 137.) Mivel az igazságos háborúban az ellenség nem idegensége vagy mássága által válik ellenséggé, hanem saját döntése folytán (az uralkodó világnézet tudatos elutasítása és saját barbárságához való megátalkodott ragaszkodása miatt), az igazságos háború ideológusa nem képes másként, mint bűnözőként tekinteni rá. Az igazságos háború fogalmától tehát Schmitt szemében elválaszthatatlan az *abszolút ellenség* alakja. Így fogalmaz: „ha a háború igazságos voltáról a *justa causa* alapján lehet dönten, akkor mindig ott lesz az igazságtalan ellenfél diszkriminálására irányuló látens tendencia [...] A háború pusztító büntető akcióvá válik [...] Az ellenség bűnöző lesz.” (SCHMITT 1997, 93.)

Az abszolút ellenséget tételező igazságosháború-elméletek által uralt korszakokkal szemben, azok közé ékelődve áll a *Jus Publicum Europeum* időszaka, amelyre Schmitt leplezetlen nosztalgiával tekint. „Az államok közti viszonyon alapuló, poszt-középkori nemzetközi jog a XVI. és a XX. század között a *justa causa* visszaszorításán dolgozott. [...] Az államok közti nemzetközi jog már nem *justa causára*, hanem a *justus hostisra* épült. Bármilyen háborút, amely egyforma szuverének között folyt, legitimnek tekintettek. Ennek a jogi formalizációnak köszönhetően 200 évre megoldódott a háború racionalizációja és humanizációja, más szóval: korlátozása.” (I. m. 91.) A *justus hostis*

fogalmán nyugvó *Jus Publicum Europeaum* a konvencionális és valóságos ellenségek (mindkettő a *legitim ellenség* kategóriájába tartozik) korszakaként jelenik meg és áll szemben az igazságos háború különböző ideológiái által uralt időszakokkal.

Schmitt több helyen egyértelművé teszi, hogy az igazságos háború és a legitim ellenség kategóriáit egymást kizáró fogalmaknak tekinti. Azt vallja, hogy az egyik tételezése önmagában hordozza a másik létének tagadását, s viszont: az utóbbit állítva az előbbi cáfoljuk. Ez a posztulátum kulcsfontosságú Schmitt gondolkodásának megértéséhez, s e tekintetben egyébiránt teljes is az egyetértés a különböző Schmitt-interpretációk között. Annak függvényében azonban, hogy milyen irányból nézünk rá, két egymástól merőben eltérő olvasatot is lehetővé tesz e tétel. Az egyik szerint a legitim ellenségesség és a konvencionális háború iránti vonzalma miatt utasítja el az abszolút ellenségességet, az igazságos háborút és a pacifizmust. A másik szerint éppen fordított a helyzet: az abszolút ellenségesség elutasítása miatt áll a konvencionális háború és a legitim ellenségesség pártjára.

Az előbbi, bellicista olvasat az ellenség két fogalmának egymást kizáró voltát állító alaptételből kiindulva olyan Schmitt-képet rajzol, mely szerint Schmitt a konvencionális háború pártján áll, s így kénytelen az igazságos háború ellen állást foglalni. Nyilvánvaló, állítják ezen olvasat hívei, hogy Schmitt vonzódik a háborúhoz, nem az értelmetlen vérontás szörnyűségétől borzad, hanem a hősiesség és az önfeláldozás dicshimnuszát zengi. Mivel pedig a konvencionális háborúk és a legitim ellenségesség számára a pacifizmus és az erre épülő igazságosháború-elméletek jelentik a legnagyobb kihívást, Schmitt ezek ellen fordítja teoretikus apparátusát, s ezek cáfolatának szenteli erejét.

Lehetséges azonban egy másfajta Schmitt értelmezést is építeni a fenti alaptételre. Eszerint Schmitt gondolkodását elsősorban az abszolút ellenség fogalmában rejlő veszélyek mozgatják. Az abszolút ellenség tételezésének pedig Schmitt szerint egyetlen hathatós gátja van: a legitim ellenség fogalmának rehabilitálása. Schmittet, érvelnek ezen olvasat hívei, nem vonzza a háború, hanem – éppen ellenkezőleg – riasztja a korlátok nélküli, totális háború lehetősége, s csupán ennek egyetlen szóba jöhető akadályaként fogadja el a korlátok közé szorított, humanizált és racionalizált, konvencionális háborút, a *Nomos der Erde* „főhőjét”.

Nehéz lenne eldönteni, melyik helyes a két olvasat közül. Talán nem is lehet. Kétségtelen, hogy az előbbi értelmezés bizonyítására számos szöveghely idézhető, ám ez a másodikkal kapcsolatban is éppúgy elmondható. Egyetlen példaként álljon itt két mondat *A partizán elméletének* utolsó lapjáról, amely azt látszik igazolni, hogy Schmitt a legitim ellenségességre valóban a totális háború akadályaként tekint: „Egy olyan világban, melyben a felek ily módon taszítják a másikat kölcsönösen a totális elértéktelenítés szakadékába, mielőtt még fizikailag megsemmisítenék egymást, az abszolút ellenségesség új fajtáinak is meg kell születniük. [...] *Mindenekelőtt a valóságos ellenségesség tagadása teszi szabaddá a pályát az abszolút ellenségesség megsemmisítő művének a beteljesülése számára.*” (SCHMITT 2002b, 162; kiemelés F. E.)

A *Nomos der Erde* azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a legitim ellenségesség fogalma határozott vonásokkal rajzolt nemzetközi rendet feltételez. A *justus hostis* csak a *Jus Publicum Europeaum* keretei között működhetett. David Chandler, a nem-bellicista Schmitt-értelmezési vonulat jeles képviselője ezért jut arra a következtetésre, hogy „Schmitt az igazságos háború elméletének újjászületését nem azért bírálja, mert az egy új, amerikai birodalom számára készíti elő a terepet, jóllehet tökéletesen tisztában volt azzal, hogy mennyire szolgálják az ilyen elméletek az Egyesült Államok ambícióit,

hanem azért, mert nemzetközi zűrzavart teremt és tükröz, nem pedig rendet. Igazságos háború fogalmára épülő megközelítések nem hozhatnak rendet, hacsak nincs egy globális szuverén, amely képes uralkodni és tartalmat adni a fogalomnak. [...] Nem az zavarta, hogy az amerikai hegemonia új *nomosa* jött létre, hanem az, hogy Amerika elég erős volt ahhoz, hogy aláássa a régi európai rendet, de nem volt elég erős ahhoz, hogy helyette egy új, globális rendet teremtsen.” (CHANDLER 2008, 41–42.) Ha David Chandler értelmezése helytálló, akkor Schmitt a globális szuverénként funkcionáló amerikai birodalomban látja a fő veszélyt, a korlátlan háború elkerülésének zálogát.

Párhuzamba állítható-e egy ilyen Schmitt olvasattal Raymond Aron háborúfilozófiája? Daniel Mahoney és Brian Anderson, a *Béke és háború* című alapvető Aron mű új, 2003-as kiadásának amerikai szerkesztői szerint igen. A kötet bevezetőjében ama véleményüknek adnak hangot, hogy „bár Aron szerint a schmitti barát-ellenség distinkcióból nem vezethető le a világföderáció lehetetlensége, ő is úgy vélekedett, hogy az ellenségesség az emberi természet része, és csak mérsékelni lehet, megszüntetni nem. És hogy a mérséklésre egy közösség kötelékére van szükség, amely pedig egy *kívülről* feltételez – ha nem *ellenséget*, hát legalább egy *idegent*, egy *másikat*.” (MAHONEY–ANDERSON 2003, xvi.) Bryan-Paul Frost ugyanezt az Aron-kötetet értelmezve arra a következtetésre jut, hogy „Aron úgy érzi, hogy inkább szolgálja a béke érdekeit, ha ahelyett, hogy az ilyen (ti. az emberi nem egyre növekvő pacifizmusára és toleranciájára irányuló) kérdésekre adható válaszon spekulálnánk, az államok rivalizálását mérséklő lehetőségeket kutatnánk.” (FROST 2006, 80.) Az államok mérsékelt rivalizálásának pedig Aron felfogásában is részét képezi az, amit Schmitt legitim ellenségességnek nevez. Ebből viszont az következik, hogy a béke lehetősége – csakúgy, mint Schmittnél – Aronnál is a korlátozott háború elfogadásán múlik.

Béke vagy pacifizmus? – teszi fel a provokatív kérdést Schmitt egy 1933-as cikkének címében (SCHMITT 2005, 378.) Jean-Louis Missika, Aron egyik beszélgetőtársa *Az elkötelezett szemlélő*ben pedig így foglalja össze a francia filozófus véleményét háborúról és pacifizmusról: a pacifizmus nem más, mint a háborúról való gondolkodás elutasítása (ARON 2005, 282.)

Missika megjegyzése azért különösen találó, mert rátapint a két filozófus háborúval kapcsolatos gondolkodása közötti párhuzamok legfontosabbikára: a tévesen felfogott pacifizmus elutasítására, más szóval magára a háborúról való gondolkodásra.

IRODALOM

- ARON, Raymond 1976. *Penser la guerre, Clausewitz II. L'âge planétaire*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond 2003. *Peace and War. A Theory of International Relations*. New Brunswick – New Jersey: Transaction Publishers.
- ARON, Raymond 2005. *Az elkötelezett szemlélő*. Ford.: Ferch Magda. Budapest: Európa.
- CHANDLER, David 2008. The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists? *Millennium* 1, 27–48.
- DINNYEI Béla 2007. Közelítések a politikum fogalmához. *Phronesis* 1, 17–29.
- FROST, Bryan-Paul 2006. Raymond Aron on the End of the History of International Relations. *Perspectives on Political Science* 2, 75–82.
- MAHONEY Daniel J. – ANDERSON Brian C. 2003. Introduction to the Transaction Edition. In ARON 2003.
- PERREAU-SAUSSINE, Émile 2005. Aron és Schmitt Clausewitz-olvasata. *Politikatudományi Szemle* 1, 229–239.
- RASCH, William 2003. Human Rights as Geopolitics. Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy. *Cultural Critic* 54, 120–147.
- SCHMITT, Carl 1997. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 2002a. A politikai fogalma. In: *A politikai fogalma*. Vál., ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 5–102.
- SCHMITT, Carl 2002b. A partizán elmélete. In: *A politikai fogalma*. Vál., ford.: Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 103–173.
- SCHMITT, Carl 2005. *Frieden oder Pazifismus. Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik*. Berlin: Duncker & Humblot.

Kardos Gábor


[Vissza a tartalomhoz](#)

A Nomos és a nemzetközi viszonyok, illetve a nemzetközi jog egyes mai problémái

Carl Schmittnek a nemzetközi jog teoretikusaként, eszmetörténészeként, a nemzetközi kapcsolatok realista megközelítőjeként és geopolitikai értelmezőjeként *magnum opusa*, összefoglaló munkája, „nem tiszta nemzetközi jogtana”, a *Nomos*, a második világháború idején született. Schmitt egy visszaemlékezés szerint így látta a második világháború alakulását: „Keleten ideológiai alapon megsemmisítő háborút vívelünk, nyugaton egy egész világra kiterjedő tengeri háborút. Erre azonban egyáltalán nem vagyunk felkészülve. Az angolszász tengeri uralom perspektívájából nézve mi kalózok vagyunk – *hostis generis humani* –, az emberiség ellenségei. [...] De keleten is megszegyük a szárazföldi hadviselés szabályait, többé nem ismerünk el semmilyen ellenfelet, hanem „egy alacsonyabb rendű fajt” akarunk kiirtani. [...] A *ius publicum europeum* érvényét veszítette. [...] A jelenlegi háború a teret átrendező háború. [...] Nem a német világbirodalom a cél – az angol mintájára –, nem is egy Bismarck utáni közép-európai »állam«, hanem Európa, mint nagytér, az ésszerűen elrendezett, kontinentálisan összefüggő nagyterekre fölosztott bolygón belül.” (SOMBART 2000, 269–270.) Ezek a gondolatok, eltekintve a német önbírálatként értelmezhetőktől, amelyeket csupán magánbeszélgetésekben tárt fel, jelentik a *Nomos* legfőbb eszméit is. A *Nomos* egyúttal a nemzetközi jog és a nemzetközi kapcsolatok története nagy fordulatának – a középkori vallási alapú európai egység, a *Christiana Respublica* átalakulása a területi alapú szuverén világi államok vesztfáliai rendszerévé, a klasszikus *ius publicum europeum* irányítása alatt, amely a Nemzetek Szövetségének az első világháborút követő létrehozásával pacifista, „tér nélküli” normatív univerzalizmusba fordult – megjelenítése és értelmezése. Schmitt nemzetközi jogi tételeinek legkifinomultabb értelmezője, Martti Koskenniemi szerint a *Nomost* az *Ideengesichte*, a mitikus spekuláció és a nemzetközi politikai eseményekbe történő éles szemű bepillantások jellemzik, és ez utóbbiak töredékek egy politikai teológiából, amely ott nem kifejezett módon artikulálódik (KOSKENNIEMI 2004, 494). A nemzetközi kapcsolatok politikai teológiájából, tehetjük hozzá.

A „KONKRÉT” NEMZETKÖZI REND

Schmitt a nemzetközi kapcsolatok rendjén, az egyetemes értékekre hivatkozó, univerzális hatályú normatív kívánalmakból kirajzolódó absztrakt vízió helyett a történetileg kialakult, konkrét térbeli hatalmi elrendeződést értette, a maga ténylegesen érvényesülő szabályaival. Ez a nomosz tehát térbeli, amely a Schmitt által ideálisnak tekintett formájában a nagyhatalmak által kialakított és dominált, egymástól elhatárolt, mind az államiságot, mind a birodalmi entitást meghaladó, koncepcionálisan sok tekintetben kidolgozatlan – konkrét, gyakorlati és egyedi megvalósításra váró – nagytérrendekbe

szerveződik. A számos, egymástól független nagytér között egyensúly áll fenn, és ez a rend akkor ésszerű, ha a nagytérek jelentőségteljes módon eltérnek egymástól és belülről homogének (SCHMITT 2003, 335).

A hidegháború nomosza sok tekintetben az ideológiai megosztottságon alapult. A hidegháború évtizedei alatt az államok közössége ideológiai tömbökre szakadt. A liberális demokráciák és a kommunista államok álltak szemben egymással, és ideológiai szembenállásuk összekapcsolódott az Egyesült Államok és a Szovjetunió, a két hatalmi pólus versenyfutásával. A világrend relatív stabilitását a két hatalmi pólus egymás elpusztításra irányuló, kölcsönösen fennálló katonai képessége, nukleáris eszközei biztosították. A főként fejlődő államokból álló, el nem kötelezett államok csoportja a két tömb és a két szemben álló globális hatalom között igyekezett megőrizni tagjainak függetlenségét. Az is igaz viszont, hogy az ideológiai megosztottság a terület feletti hatalmat tükrözte. Jól mutatta ezt, hogy a szovjet csapatok által megszállt térségben jött létre a keleti tömb, míg a szövetségesek katonai jelenléte a Nyugathoz tartozás garanciája volt: *cuius regio eius religio*. Schmitt helyesen mutatott rá, a Kelet hatalmas szárazföldi területeket jelentett, míg ezzel ellentétben a Föld nyugati felét főként óceánok borítják. Következésképpen – állapítja meg – a Kelet és a Nyugat antitézise mögött a kontinentális és a tengeri világ, a szárazföld és a tenger antitézise állt (uo.). Schmitt nem fejti ki, de ez azt jelenti, hogy a hidegháborúval a kontinentális Nyugat-Európa – az évszázadokon keresztül vetélkedő szárazföldi hatalmak, Franciaország és Németország, legalábbis annak nyugati megszállás alá került része – az angol-szász tengeri világ részévé vált.

A XIX. században a tenger népe az angol volt. Az Egyesült Királyság a tengerek és a kereskedelem szabadságának biztosítása révén, a „zászló követi a kereskedelmet” elv érvényesítésével világbirodalmat építve, mint a legerősebb tengeri hatalom a világ-tengerek urává és az európai kontinentális hatalmi egyensúly külső garantálójává vált. Az első világháborút az antant javára eldöntő Egyesült Államok a második világháborút követően a tengeri útvonalak ellenőrzésével és a minden kontinensen megjelenő kommunistaellenes fellépésével, illetve befolyásával globális hatalommá vált. Az Egyesült Államok gazdasági segítségnyújtással és a Szovjetunió elleni védelmi garanciákkal biztosította az eurázsiai kontinens nyugati peremvidékének, azaz Nyugat-Európának – a „demokratikus hídfőnek”, ahogyan Zbigniew Brzezinski nevezi (BRZEZINSKI 1999, 79) – a betagoledását a globális hatalmi struktúrába.

A hidegháború befejeződése utáni korszakban – amelyet kezdetben többnyire unipolárisként, ma pedig inkább poszt-unipolárisként jellemeznek – vált valóban világméretűvé a *cuius economia, eius regio* (SCHMITT 2003, 335) elv érvényesülése, a kereskedelem és a tőkebefektetések akadályainak teljes felszámolásával, a pénzpiacok integrálódásával. Az Egyesült Államok e világrend démiurgosza, amelynek hatalma a katonai erő világméretű alkalmazási képességén, a világgazdaság motorjaként betöltött szerepén, technológiai megújulási képességén és kulturális befolyásán nyugszik (BRZEZINSKI 1999, 35).

Az Európai Unió – mint ésszerűen elrendezett (?) és földrajzilag összefüggő entitás, amely leginkább tekinthető schmitti értelemben nagytérnek, bár igyekszik legalább bizonyos mértékig megőrizni különbözőségét, például a szociális Európa gondolatának életben tartásával – valójában csupán viszonylagos eltérést mutat a globális gazdasági rendtől. A nagymérvű bevándorlás jelentősen oldotta kulturális homogenitását. Még a nyilvánvalóbb sajátosságokkal rendelkező délkelet-ázsiai térség lazábban szer-

vezet nagytéren is – az állam sokkal kiterjedtebb gazdasági szerepe és az önálló kultúrkör ellenére – igencsak betagozódik a globális keretekbe. Mindkét térségben az amerikai biztonsági garanciák és a katonai jelenlét a stabilitás kulcstényezője. A sokszínű és egymást kiegyensúlyozó nagytérek nomosza (még?) nem valósult meg.

A nemzetközi közösség a hidegháború évtizedei alatt vált globálissá. 1945 után megindult a gyarmati rendszer felbomlása. Az ENSZ-ben lépésről lépésre elfogadottá vált, hogy az önrendelkezési jog gyakorlása útján a függő területekből önálló államok legyenek, s ezek váljanak a világszervezet tagjaivá. Rendkívül eltérő gazdasági fejlettséggel, különböző politikai hagyományokkal rendelkező, eltérő kultúrákat megjelenítő entitások váltak szuverén államként a nemzetközi közösség részévé.

A NEMZETKÖZI JOG

A nemzetközi közösség elveszítette európai klub jellegét. Schmitt számára ez a folyamat beteljesítette a nemzetközi jog mint *ius publicum europeum* végzetét, amely a XIX. század végén kezdődött a nem európai államok szuverén egyenlőként való elismerésével, s ami szerinte annak a jele volt, hogy Európa „elvesztette korábbi rendje térbeli struktúrájának tudatosságát” (SCHMITT 2003, 230). Felfogásában az európai civilizációban gyökerező nemzetközi jog gyökértelenné vált az államok közösségének heterogenitása, a hiányzó közös értékek, a közös térbeli és szellemi tudatosság hiánya miatt (SCHMITT 2003, 234). A szuverenitás gyakran csupán jogi forma, és ha a jogi forma és a politikai tartalom között hiány mutatkozik, és a jogtudomány és a politikaalkotás csupán a formán alapul, akkor csak rombolhatja a rendet – értelmezi Schmittet David Chandler (CHANDLER 2008, 44) –, például fenntartásokkal kiüresített nemzetközi egyezményeket eredményezve.

Schmitt azonban a háborúindítás jogán alapuló *ius publicum europeum* elleni legfőbb csapásnak a támadó háború kriminalizálását tekintette, amely a rossz és a jó abszolút fogalmaiban láttatja az imperialista versenyfutást és következményeit (SCHMITT 2003, 321). Ez a nemzetközi jogi fejlemény az első világháborút követően két lépcsőben, a Nemzetek Szövetsége Egyezségokmányában, majd a Briand–Kellog Paktumban, a második világháború végén pedig az ENSZ Alapokmányában általános erőszak tilalomként megfogalmazva a vesztesek jogát vette el a revánstól, olyan intézményi megoldással, hogy a győztesek saját ügyeikben eljárva is legfőbb nemzetközi jogi autoritásként dönthessenek az egyes konkrét kérdésekben, a jogszerűség mellett morális fölényt is biztosítva maguknak. A nemzetközi jog talán legfontosabb intézményi megoldásáról van szó. Valki László a nemzetközi jog elméleti kérdéseit tárgyaló munkája elé Arany János egy versét illesztette (VALKI 1989, 7). Arany korának diplomáciai konferenciáival kapcsolatban szerzett benyomásai alapján jut a probléma lényegét kifejező következtetésre:

Ezelőtt a háborúban
Nem követtek semmi elvet,
Az erősebb a gyengétől
Amit elvehetett, elvett.

Most nem úgy van. A világot
Értekezlet igazgatja:

S az erősebb ha mi csinyt tesz,
Összeül és – helybehagyja.

Ha a Biztonsági Tanács állandó tagjai egyetértenek, ez így is történhet. Napjainkban a terrorizmus elleni háború jelenti a legfőbb kihívást a *ius ad bellum*, az erőszaktilalom alóli kivételek, illetve a *ius in bello*, a hadviselés szabályai tekintetében. Az Egyesült Államok terrorizmus elleni háborúja schmitti értelemben erkölcsileg inspirált korlátok nélküli háborúként értelmezhető, amelynek során a hadviselés hagyományos szabályait félreteszik, az ellenféllel nem bánnak jogszerű ellenségként, mivel jogon kívülinek és az emberiség ellenségének tekintik (KOSKENNIEMI 2004, 493). Noha az Obama adminisztráció hatalomba lépése óta az Egyesült Államok változtatott magatartásán, például a légiőrk alkalmazását illetően Afganisztánban, vagy a guantánamói tábor fenntartása tekintetében, nem alaptalanul keletkezhetett az a benyomás, hogy a „norma nélküli kivételek leleplezik annak az új politikai rendnek a természetét, amelynek az Egyesült Államok az őre, a normatív rend forrása, amely őt magát nem köti” (uo.). Schmitt az 1914 előtti – klasszikus – nemzetközi jog híve volt, amelyet találóan jellemeztek még a XVIII. században titáni (küklopszi) jogként (CASSESE 1989,145). Ezt a jogot óriások alkották – akik toronyként magasodtak az egyes egyének fölé – a közöttük lévő viszonyok szabályozására, olyan titánok, akiknek mindegyike a saját barlangjában élt, nem sokat törődve a többiekkel, de vadul legyilkolva a területének határait megsértőket. A klasszikus nemzetközi jog alanyai kizárólag az államok voltak, és a nemzetközi jog a közöttük lévő érintkezések szabályozására korlátozódott, a diplomáciai és konzuli kapcsolatokra, a nemzetközi közösségbe való befogadásra, a határok és a terület kérdéseire, a háborúindítás jogára és a hadviselésre. Az egyén jogai igen korlátozott védelmet kaptak. Ami a mai helyzetet illeti, „a nemzetközi jog változó struktúrájának” (FRIEDMANN 1964), az együttműködés joga kiterjedésének alapvető jellemzője, hogy az államok közötti kölcsönös függések elmélyülésével egyre több és több, korábban a belső jog szabályozási körébe tartozó kérdés vált a nemzetközi jog tárgyává, a felhasználható élelmiszer-színezékektől az iskolai testi fenytés megengedhetőségéig. Az ENSZ Alapokmánya kimondta az emberi jogok tiszteletben tartásának kötelezettségét. Ez utóbbi szolgált alapul az emberi jogok védelemét szolgáló nemzetközi szabály- és intézményrendszer kiépítésének, amely viszont az egyén érdekét és jólétét védő egyéb nemzetközi szabályok megjelenésével, illetve azok kiterjedésével – például a környezetvédelem területén – megváltoztatta a nemzetközi jog küklopszi értékválasztását. Ez a humanitárius univerzalizmus nyilvánvalóan ütközik Schmittnek a *ius publicum europeumot* abszolutista államközi jellegéért ünneplő fel fogására. A humanitárius univerzalizmus – amint Martti Koskenniemi szellemesen megállapítja – az államnak a technológiai és gazdasági haladás nem politikai jellegű politikája feletti éjjeliőr szerepét hagyja. Ez az univerzalizmus azonban nem tolerálja a szuverenitást mint a legfőbb politikai döntés hatalmát – amelyből mindegyik jogrendszer erejét és egységét nyeri –, hacsak természetesen nem saját maga egy szuverenitás (KOSKENNIEMI 2004, 500). Hacsak, tehetjük hozzá, nem az univerzalizmust megjelenítő Egyesült Államok szuverenitásáról van szó.

A NEMZETKÖZI KÖZÖSSÉG

A hidegháború után fellángolt a vita, hogy egy vagy több nemzetközi közösség létezik. Egyes amerikai szerzők szerint a liberális demokráciák között másféle közösség létezik, mint a többi államot illetően (SLAUGHTER 1995). Ezeknek az államoknak az együttműködését a nagyszámú jogi tranzakció, a jogi konvergencia, a jogi kultúra közössége, a kormányzati személyek közötti informális, és a nemzetközi jogot szívesen alkalmazó bírák közötti tudás alapú közösség jellemzi, s – ez utóbbitól nem függetlenül – jellemző a szerződések közvetlen alkalmazása a belső jogban. Ezen államok között természetessé vált a békés konfliktusmegoldás, vitáikban a jogi eszközök preferálása. Saját nemzetközi intézményeik vannak, amelyek hatékony nemzetközi kormányzást garantálnak. E koncepciót, amely az államok egy körét kizárta a nemzetközi közösségből, illetve a nemzetközi közösséget a jog zónájába tartozó és azon kívüli államokra osztotta, sok bírálat érte. Ezek egyrészt azt húzták alá, hogy a közös értékek ellenére a liberális államok gyakorlata nem ilyen egyöntetű, így például a nemzetközi szerződések közvetlen, bíróság előtti kikényszerítése még más angolszász államokban, például az Egyesült Királyságban vagy Ausztráliában sem feltétlenül preferált. Másrészt arra hívták fel a figyelmet, hogy a nem liberális államok kizárása a nemzetközi közösségből mintegy az engedély megadása az ellenük indítható fegyveres támadásra (ALVAREZ 2001).

Az eszme, amely a nemzetközi jog teremtette állami közösséget leszűkítve, az azt preferáló homogenitás alapján értelmezi, az állam szerepét és jellegét illetően diametráisan eltérő megítélés ellenére, paradox módon emlékeztet Schmitt alapvetésére.

IRODALOM

- ALVAREZ, José E. 2001. Do Liberal States Behave Better? A Critique of Slaughter's Liberal Theory. *EJIL* 2, 183–246.
- BRZEZINSKI, Zbigniew 1999. *A nagy sakktábla*. Ford.: Hruby József. Budapest: Európa.
- CASSESE, Antonio 1989. *Terrorism, Politics and Law. The Achille Lauro Affair*. Cambridge: Polity Press.
- CHANDLER, David 2008. The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists? *Millennium* 1, 27–48.
- FRIEDMANN, Wolfgang 1964. *The Changing Structure of International Law*. London: Stevens & Sons.
- KOSKENNIEMI, Martti 2004. International Law as Political Theology. How to Read *nomos der Erde*? *Constellations* 4, 492–511.
- SCHMITT, Carl 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*. New York: Telos.
- SLAUGHTER, Anna-Marie 1995. International Law in a World of Liberal States. *EJIL* 1, 503–538.
- SOMBART, Nicolaus 2000. *Ifjúkor Berlinben 1933–1943*. Ford.: Földényi F. László. Budapest: Osiris.
- VALKI, László 1989. *A nemzetközi jog társadalmi természete*. Budapest: KJK.

Werner Böckenförde

Predigt im Requiem für Carl Schmitt

Reprint zum 25. Todestag Carl Schmitts
am 7. April 2010

Requiem für Professor Carl Schmitt
am 11. April 1985, 13.30 Uhr
in der Pfarrkirche zu Plettenberg-Eiringhausen.

P r e d i g t

Brüder und Schwestern im Glauben,
liebe Trauergemeinde!

Auch in einem Trauergottesdienst zur Beerdigung steht die Predigt unter dem Anspruch, Gottes Wort zu verkündigen. Sie ist zu unterscheiden von einer Gedenkrede auf den Verstorbenen. Aber Verkündigung ist keine Wiederholung abstrakter Wahrheiten. Die Wahrheit Gottes ist konkret in Jesus Christus. Auch die Verkündigung geschieht und erreicht ihre Adressaten konkret in einer bestimmten, einmaligen Situation. Wir haben uns zum Gottesdienst versammelt, um für Carl Schmitt zu beten, der heingerufen wurde von Gott, dem Herrn über Leben und Tod.

Der Tod eines nahestehenden Menschen erfüllt uns Hinterbliebene mit Trauer. Aber er konfrontiert uns auch mit dem eigenen Tod, mit der Frage nach dem Woher und Wohin. Der Gedanke an den eigenen Tod ändert den Gesichtswinkel für den Blick auf den noch verbleibenden Teil meines, Ihres Lebens. Es ist für den Christen der Blickwinkel des christlichen Glaubens.

Am 11. Juli 1983, seinem 95. Geburtstag, schrieb Carl Schmitt mit schon zitternder Hand in den Neudruck seines Buches "Der Leviathan" eine Widmung. Sie endet so: "Ergebnis: Jeder alte Mann wird ein König Lear".
aus seinem *Leid* *fortgesetzt*
Sie erinnern sich; König Lear wird *verbannt*. In tiefer Einsamkeit hält er Rückschau auf sein Leben und Wirken. In seinem Schweigen wachsen ihm neue Einsichten zu, muß König Lear schmerzlich unterscheiden zwischen denen, die ihm opportunistisch und scheinbar und denen, die ihm wirklich zugetan sind.

Ziemlich genau seit Beginn der zweiten Lebenshälfte des 96-jährigen war das Leben von Carl Schmitt gekennzeichnet von wachsender Einsam-

keit. Einsamkeit kann zur Anfechtung für den Glauben werden, aber auch Hilfe geben für seine Intensivierung. In der Einsamkeit, in der letztlich jeder Christ vor Gott steht, liegt eine Kraft und Tiefe, die keiner anderen Erfahrung gleicht. Einsamkeit bedeutet nicht, daß man heimatlos ist. Sie macht einen Menschen fähig, früher unbekannte Tiefen zu erreichen. Sie kann seine Wahrnehmungsfähigkeit und sein Empfindungsvermögen wachsen lassen.

Im Buch Kohelet weist der Prediger auf den Zusammenhang hin zwischen wachsendem Wissen, Weisheit und wachsender Einsamkeit. Er sagte bei sich:

"Siehe, ich bin groß geworden und habe Weisheit erworben... und mein Herz sah Weisheit und Wissen in Menge. Und ich verlegte mich darauf, Weisheit und Wissen zu erkennen, Torheit und Nartheit. Ich mußte erkennen: Auch dies ist ein Jagen nach Wind. Denn bei viel Weisheit ist viel Verdruß, und mehrt man das Wissen, so mehrt man das Leid." (Koh 1,16-18)

Leid wird tragbar, wenn es angenommen wird. Und das gelingt leichter, wenn der Glaube eine Verankerung oder Geborgenheit in Gott vermittelt, die in der Tiefe unabhängig macht vom Urteil der Menschen, von Feindschaft und Haß.

"Wir werden alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen. Jeder von uns wird vor Gott Rechenschaft über sich selbst ablegen", so hörten wir aus dem Römerbrief.

Und an die Korinther schrieb Paulus: "Mir macht es nichts, wenn ein menschliches Gericht mich zur Verantwortung zieht; ich urteile auch nicht über mich selbst ... Der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht. Richtet also nicht vor der Zeit; Wartet bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder seinen Lohn von Gott erhalten." (1 Kor 4,3-5).

"Uns alle verbindet die Stille des Schweigens und das unverlierbare Geheimnis der göttlichen Herkunft des Menschen", schrieb der Verstorbene einmal an seine Verwandten, Freunde und Schüler. Seine Gedanken hatte er unter die Überschrift gestellt "Ex captivitate salus" "Aus der Gefangenschaft erwächst das Heil".

Der Angelpunkt des christlichen Glaubens ist das Geheimnis des Todes und der Auferweckung des Herrn. Karfreitag und Ostern gehörten für den Verstorbenen zur Mitte seines Glaubens und seiner Frömmigkeit. Bis ins hohe Alter hinein konnte er die alte Karfreitagsliturgie in lateinischer Sprache auswendig.

In der schon genannten Schrift "Ex captivitate salus" schrieb er:

"Das letzte Asyl für einen von Menschen gequälten Menschen ist immer ein Gebet, ein Stoßgebet zu dem gekreuzigten Gott. In der Schur des Schmerzes erkennen wir ihn und erkennt er uns. Unser Gott wurde nicht als Jude von Juden gesteinigt und nicht als Römer vom Römern enthauptet. Er konnte nicht enthauptet werden. Ein Haupt im Rechtssinne hatte er nicht mehr, weil er kein Recht mehr hatte. Er starb den Sklaventod der Kreuzigung, den ein fremder Eroberer über ihn verhängte.

Manchmal öffnen sich plötzlich die Tore unserer Gefangenschaft, und ein geheimnisvoller Weg bietet sich dar. Er führt nach innen, zu vielen Formen des Schweigens und der Stille, aber auch zu neuen Begegnungen und zu einer neuen Gegenwart".

Für den Christen ist der Karfreitag nicht Scheitern und Ende, sondern Durchgang. Die Auferweckung des Gekreuzigten ist der Grund unserer Hoffnung. Am Morgen des Osterfestes durchschritt Carl Schmitt die Pforten des Todes in die Ewigkeit, in der sich Glauben in Schauen wandelt und das Fragen und Suchen konkrete Antworten erhält. Möge Gott ihm (wie dereinst jedem von uns) ein gnädiger Richter sein und ihm seine belebende Nähe schenken! Das ist unser Gebet hier im Gottesdienst und nachher, wenn wir den Sarg in die Erde seiner sauerländischen Heimat senken.

Der Ostertag kennt keinen Abend; denn seine Sonne, die konkrete Zuwendung Gottes zum einzelnen Menschen, kennt keinen Untergang. "Captivus duxit captivitatem" heißt es in der Liturgie am Fest Christi Himmelfahrt. Der Gefangene führt die Gefangenschaft mit sich, Ex captivitate salus - Aus der Gefangenschaft erwächst das Heil. Amen.

Werner Kutschera

Szerzőink

Cs. Kiss Lajos, tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem
Állam- és Jogtudományi Kar, Filozófia Tanszék

Dinnyei Béla, filozófus, doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Frivaldszky János, egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar

Fülöp Endre, politikafilozófus, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Gedő Éva, esztétorténész, Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar

Geréby György, egyetemi tanár, Central European University

Karácsony András, egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

Kardos Gábor, tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

Löffler Tibor, egyetemi adjunktus, Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

Ludassy Mária, egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Mezei Balázs, tanszékvezető egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar

Pethő Sándor, egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar

Pócza Kálmán, esztétorténész, egyetemi adjunktus, Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Pogonyi Szabolcs, egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar / Central European University

Pokol Béla, tanszékvezető egyetemi tanár, Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

Szilágyi Péter, tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar

Techet Péter, jogász, doktorandusz, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar / Ludwig-Maximilians-Universität München

Varga Csaba, tanszékvezető egyetemi tanár, tudományos tanácsadó, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar / Magyar Tudományos Akadémia Jogtudományi Intézete



'Munka' – Performansz, Miskolc, 1979
Silver Print, 130x180 mm

- Schmitt életművének egyik központi témája: a politikai jelleg (*das Politische*) megragadása, a politikai cselekvés- és látásmód felfedése és alapvető jelentőségének bemutatása a társadalmi életben. E szempontból a liberalizmus eszmevilága mint a politikai mivolt semlegesítése, sőt mint antipolitika jelent meg számára. Ezt a különbségtételt nagyon pontosan mutatja alkotmányfelfogása is, mely szerint a liberális jogállami megközelítés az egyes ember *magánszférájának* a védelmére koncentrál, így a *politikai* egységet kifejező alkotmányban csak másodlagos szerepet játszhat, azaz nem konstitutív, hanem csak hozzárendelődik, csak adalék. Amikor tehát a liberális jellegű jogállamiságra hivatkozva bizonyos érdekeket, jogokat védettnek minősítenek a demokratikus erővel szemben, magyarul kiveszik a népakarat döntési kompetenciája alól, akkor ezeket egyúttal száműzik a demokráciából, ha úgy tetszik: privilegizálják a demokráciával szemben.

Karácsony András

- Schmitt *Politikai teológiája* szakmai írás, bár szélesebb horizontján felmerül a történelmi események teológiai értelmezésének átfogóbb nézete is. Schmitt ez utóbbit soha nem teszi explicitté. Fiatal korában, a *Politikai teológia* első publikációjának idején Schmitt feltehetően kritikátlanabban viszonyult a történelem teológiai interpretációjának lehetőségéhez; ha valamire érvényesen vonatkozhatott Peterson antischmittianus érve, az ez a vonatkozás. A későbbiekben Schmitt felfogása érthetően finomodott, és a *Politikai teológia II.*-ben már nem látni nyomát a politikai közvetlen teologizálásának. Inkább egyfajta antropologizálás mutatkozik meg itt, az ember – persze nem a redukciósan felfogott ember – egyetemes szerepének kiemelése.

Mezei Balázs

- A politikum más szférára történő redukálása azonban súlyos következményekkel jár. A hagyományos liberális felfogás a társadalom és az állam kettősségére épült. Ha azonban az államot a társadalom ügyvivőjének tekintjük, és mint ilyentől a társadalom gazdasági, kulturális és egyéb igényeinek kielégítését várjuk, akkor ezzel valójában arra hatalmazzuk fel az államot, hogy beavatkozzon a társadalom szférájába. Schmitt, megelőlegezve a jóléti állam és az újraelosztás libertárius kritikuszainak (Hayek, Nozick) egyik legfontosabb érvét, arra figyelmeztet, hogy a politikát társadalmi célok szolgálatába állító pluralista pártállam totális államot alakít ki. Vagyis az autonóm politikai akaratképzésre képtelen, depolitizált plurális állam nem instabil lesz – ahogyan ezt a schmitti liberalizmuskritika első változata sejtette –, hanem épp ellenkezőleg, az állam korlátlan expanziójához vezet.

Pogonyi Szabolcs

Ára 800 Ft

