

Holczhauser Vilmos

A politikai teológia forrásai*

1.

Hogy vannak-e istenek? Platón *Törvényez*ben Kleiniasz a vidéki ember gyanútlanásával válaszol: a Nap, a Föld, a csillagok, az univerzum léte és szép rendje mind az istenek mellett szól. Ahogyan a *common sense* is: „az összes görögök és barbárok hisznek istenekben” (886a).¹

Az athéni a Városból jön. Ő tudja, hogy a magyarázatot mélyebben kell keresni. Az isteneknek nem tetsző élet és az eretnkségek oka nem a tudatlanság, nem a mértéktelen élvezethajhászás, hanem olyasmi, „amit ti – minthogy kívül éltek a mi szellemi világunkon – nem is ismerhettek”: egy hamis elmélet, amely a legmélyebb bölcsességnek képzei magát (886b). Ezt megcáfolni sokkal fáradságosabb, mint elfogulatlanul az égre mutogatni.

Minden dolog természet, véletlen vagy kézművesség (mesterség) által keletkezik – így tanítják a szofisták. A legnagyobbat és legszebbet az első kettő hozza létre, a csekélyebbet a mesterség: ez ugyanis csupán átveszi azt, amit a természet nagynak és szépnek alkotott, és ennek alapján hoz létre csekélyebb értékű műveket.

A négy elemet is – a tüzet, a levegőt, a vizet és a földet – az első kettő hozta létre. Ezek – így az elmélet – kezdetben ide-oda száguldoztak az űrben, és „minden, ami az ellentétek vegyülése folytán természeti szükségszerűséggel, de teljesen véletlenül és taláalomra vegyült össze, így keletkezett”. Hasonlóképpen jöttek létre az élőlények, az évszakok stb. — „nem ész által, se nem valamely isten, sem öntudatos művészet által, hanem [...] természet és véletlen folytán” (889c).²

* A szöveg a következő tanulmány átdolgozott változata: Vilmos Holczhauser: Ursprünge der politischen Theologie. *Achte Etappe*, April 1992, 114–131.

¹ Platón: *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei* III. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

² „[...] bizonyos bölcsek véleménye szerint itt a »természet« a »véletlennel« és egyúttal a »szükségyszerűséggel« kapcsolódik össze – vak önkény-szükségyszerűség tehát, mint a *Timaios*-ban (48a), nem pedig valamiféle természeti törvény –, míg vele szemben a »techné«, a művész vagy a kézműves célszerű alkotása lép fel.” Friedländer: *Platon*. III. kötet. Berlin, 1960, 405.

Amit azonban mesterség hoz létre, az csak igen kevésbé részesül az igazságból: „[...] ami a politikát illeti, ennek is van egy kis köze – úgy mondják – a természethez, de java része csak mesterség. S így a törvényhozás is a maga egészében nem a természettől van, hanem csak mesterséges alkotás. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak és így nem igazak.” (889d–e)

A hamis tan eme relativizmusa a „felépítmény” minden jelenségét érinti: az istenekre, illetve a szépre és az igazságosra vonatkozó vélekedések pusztá csinálmányok és tételezések. Már pusztá szociológiai sokféleségük is nyilvánvalóvá teszi, hogy „a valóságnak meg nem felelő rendelkezések és megállapítások”.

A relativista érv azonban kétélű. A szofista mindent csak mesterségnek és vélekedésnek tart, de *ész* a meggyőződést, mint „természet szerint helyeset”, erőszakkal is hajlandó érvényesíteni. Platón a szofista érvet is pusztá tételezéseként leplezi le, majd hozzálát, hogy végérvényesen megcáfolja a relativizmust, és a pusztá vélekedéssel az igazságot, az ész-t állítsa szembe. Eközben azonban, mint látni fogjuk, *de facto* elismeri, hogy maga az ész sem helyessége vagy igazságossága miatt érvényes, hanem éppen úgy érvényesítésre szorul, mint bármely tetszőleges vélekedés.

2.

A hamis tanokból eredő eretnokségek három, az istenek létezésére, az ember iránti gondoskodására és állhatatosságára vonatkozó negáció szisztematikus egységét alkotják. Egyesek szerint istenek nincsenek. Mások hiszik, hogy vannak, de nem hiszik, hogy törődnének az emberrel. Végül ismét mások az első két pontot illetően nem kételkednek, de az isteneket megvesztegethetőeknek tartják.

Ezek a kérdések főként gyakorlati–politikai következményeik miatt érdeklí Platont. „Aki a törvényekkel megegyezően abban a meggyőződésben van, hogy vannak istenek, az soha szándékosan sem istentelen tettet el nem követ, sem törvényt és hagyományt sértő beszédet nem ereszt ki száján [...]” (885b) Platón szerint a hit és a törvények iránti hűség ugyanilyen közvetlenül összetartozik.

Mivel a görög poliszban a vallás és a politika csaknem a teljes azonoságig menően összefonódott egymással, itt a politikai teológia egyértelmű esetével van dolgunk. Ez a politikai teológia valójában konkrétabb annál, amit Carl Schmitt immár szekularizált definíciója követel: „A metafizikai képnek, amelyet egy bizonyos kor a világról alkot, ugyanaz a struktúrája,

mint ami számára a saját politikai berendezkedésének formájaként minden további nélkül érthető.”³

Hogy a modern államelmélet minden jelentős fogalma szekularizált teológiai fogalom,⁴ egészen az újkorig magától értetődő volt. Csakhogy ez a tudat a felvilágosodás eredményeként lassanként veszendőbe ment. Ez nem azt jelenti, hogy a metafizika eltűnt volna, hanem mindössze azt, hogy az eredeti teológiai hittartalmakat más mítoszok váltották fel: a népben, a történelemben, a gazdaságban, később az általános sztrájkban vagy az imperializmus elleni harcban való hit. A teológia és a politika közötti összefüggés főleg az ellenforradalom katolikus államfilozófusainál (mint Bonald, de Maistre, Donoso Cortes) került előtérbe.

Donoso Cortes egy elhíresült beszédben⁵ párhuzamot vont három valóslási kérdés és a politikai berendezkedésben nekik megfelelő válaszok között. A tételek, amelyek elfogadása egy affirmatív (progresszív, katolikus), illetőleg elvetése egy negatív (dekadens, forradalmi) civilizációt legitimál, értelemszerűen a következőképpen hangzanak:

1. *létezik* egy személyes Isten;
2. Isten *uralkodik* a mennyekben és a földön;
3. Isten korlátlan hatalommal *kormányozza* az isteni és emberi dolgokat.

A megfelelő affirmatív politika igenli ezeket a kijelentéseket: eszménye a monarchikus államforma, élén a mind uralkodó, mind kormányzó királlyal.

A három tagadás az újkor három eretneksége:

1. nincs Isten (ateizmus);
2. személyes Isten van, de csak uralkodik és nem kormányoz (deizmus);
3. Istennek nincs személyes létezése, ezért se nem kormányoz, se nem uralkodik (panteizmus).

Az ennek megfelelő negációk a politikai rend tekintetében az anarchia (Proudhon), a parlamentáris monarchia és a köztársaság.

Dietmar Westemayer a Donoso Cortes politikai teológiájáról írt disszertációjában egészen Bonald-ig követi nyomon az összefüggést: „A Bonald-tól való függőség nyilvánvaló, hiszen az analógia alapvonása ugyanaz, ami

³ Carl Schmitt: *Politische Theologie*. (A továbbiakban: PT) Berlin, 1979, 59. sk. Schmitt a fogalmak olyan „szociológiájára” gondol, amelynek alapvető felismerése abban áll, hogy egy korszak jogi–társadalmi–politikai szerveződését hittételek, majd a szekularizáció előrehaladásának mértékében ideológiák határozzák meg.

⁴ PT 49.

⁵ Juan Donoso Cortes: Discurso sobre el situación general de Europa. In *Obras completas* II. Madrid, 1970. Lásd ugyanezt a gondolatmenetet a Fornari bíborshoz írt levélben. In Juan Donoso Cortes: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853*. Hrsg., übers. u. kommentiert von Günter Maschke. Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1989. (A továbbiakban: *Essay*).

amott, noha az alkalmazás persze időszerűbb, konkrétabb, gördülékenyebb, érthetőbb.”⁶

De nyilvánvalóan semmi nyoma annak, hogy Bonald Platón befolyása alatt állt volna. Persze az is elképzelhető, hogy Donoso közvetlenül Platóntól kölcsönözte az eszmét, noha ő erről semmit nem mond.⁷ Végeredményben azonban mindennek nincs jelentősége: bennünket nem a filológiai, hanem a rendszertani összefüggés érdekel.

Donosónak a Platónétól eltérő problémafelvetése egyrészt a monoteizmus sajátosságaiból, másrészt az újkori szekularizációból adódik. Az istenek pluralitása megszűnt, és a teológiai tagadások immár nem azonosak a politikaiakkal, hanem csupán megfelelnek egymásnak. Végetetül Donoso bevezeti az ember eredendő bűnösségének (keresztény) tételét is.

A két konstrukció mindenkor első pontjának azonossága mármost olyanira feltűnő, hogy nem igényel további elemzést. A második pontban való megfelelés azonban csak akkor válik világossá, ha a tételnek a politikai elméletbe való átfordításából indulunk ki: a király uralkodik, de nem kormányoz. (A liberalizmus politikai filozófiájában ez nem ténymegállapítás, hanem követelmény volt: nem szabad uralkodnia, az államügyekkel törődnie.) Donoso egyik Fornari bíborshoz intézett levelében közvetlenül utal a „gondoskodás” és a „kormányzás” közötti összefüggésre: „A társadalom tagadja, hogy Isten egyáltalán törődne teremtményeivel.”⁸ Így a Platónnál található második negáció a Donoso-féle harmadiknak látszik megfelelni.

Legnehezebbnek tűnik a harmadik összefüggés kimutatása. Hogyan függ össze a „megvesztegethetetlenség” az „uralkodással”? Feltehetőleg nem véletlen, hogy Platón az isteneket épp ott nevezi kifejezetten „uralkodóknak”,⁹ ahol a harmadik eretnokséget cáfolja, vagyis a 13. részben. Aki uralkodik, annak van akarata, és azt keresztül is viszi. Aki valóban uralkodik, azt nem lehet rávenni akarata megváltoztatására. Így a Platón által tárgyalt harmadik eretnokségnek a Donoso-féle második negáció felel meg: Isten nem uralkodik.

⁶ Dietmar (Joseph) Westemayer O. F. M.: *Die Theologie in der Politik bei Donoso Cortes*. Münster, 1940, 76.

⁷ Donoso az antik szerzőkre való egyik hivatkozásában Platónt is említi, nevezetesen a *Törvények* tizedik könyvét. (*Essay* 5). Kérdéses azonban, hogy ismerte-e a szöveget, mivel az idézett mondat Platónnál nem fordul elő.

⁸ Über die Irrtümer unserer Zeit. In Donoso Cortes: *Kulturpolitik*. Hrsg.: J. H. Hess. Basel, 1945, 13.

⁹ „Mindenesetre uralkodóknak kell lenniük, ha szüntelenül igazgatják a világot.” Illetve: „De vajon mely uralkodókhoz hasonlatosak?” (905e)

3.

Minden eretnokség oka az, mondja Platón, hogy az ember félreismeri, mi a korábbi, illetve mi a későbbi (891e) – nemcsak időben, hanem logikailag is. Platón a következő tételt akarja igazolni: a lélek a legelső elvek közé tartozik, a testnél korábban keletkezett, és minden változás és átalakulás oka és forrása (892a). A lélek mindennek ősforrása (899c), minden változás és mozgás oka (896b).

Platón a mozgás négy fajtáját sorolja fel, amelyeket ideiglenesen „szubsztanciálisaknak” fogunk nevezni:

1. *Helý* szerinti mozgások:

- 1.1. egy helyben történő (nyugalomban lévő középpont körüli körforgás),
- 1.2. tovahaladó, több helyen végbemenő mozgás (893d).

2. A *szerkezet* (struktúra) mozgásai:

- 2.1. szétválás,
- 2.2. egyesülés (összekapcsolódás) (893e).

3. A *mennyiség* mozgásai („ha közben eredeti alkatuk megmarad” – 893e):

- 3.1. növekedés,
- 3.2. fogyás.

4. A *minőség* mozgásai (valamivé-válás, változás):

- 4.1. keletkezés,
- 4.2. elmúlás (894a).

A két utolsó mozgásfajta különleges helyet foglal a rendszerezésben, és célszerű őket (a korábbi „szubsztanciális” mozgásokkal ellentétben) „formálisaknak” nevezni:

5. *idegen eredetű mozgás*: „csak mást tud megmozgatni, és saját mozgását is csak másnak köszönheti”;

6. *önmozgás*: „mind önmagát, mind másokat képes mozgatni” (894c).

A két utolsó mozgásfajta státusa problematikus. Platón egyrészt úgy beszél, mintha e mozgásoknak formális jelleget tulajdonítana: az önmozgás „a vegyületek és szétbomlások, a növekedés és fogyás, a keletkezés és a pusztulás során” lép fel (894c). Úgy tűnik, mintha az önmozgás csak a többi mozgásfajtának (a szerkezet, a mennyiség, a minőség mozgásának) a tulajdonsága volna, vagyis mintha a szubsztanciális mozgások két osztályba volnának sorolhatók aszerint, hogy „saját erőből” vagy „idegen hatás alatt” mennek-e végbe.

Másrészt Platónnak érdekében áll, hogy az önmozgást ne formálisan, hanem szubsztanciálisan fogja fel. Hiszen valaminek, létezőnek (léleknek), attribútumok hordozójának kell lennie. Platón szerint az önmozgás minden más mozgástól különbözik, és „messze kimagaslik” az összes többi mozgás közül (894c). Azt azonban nem mondja kifejezetten, hogy felléphetne önállóan, a többi mozgástól elválasztva.

Ezen a ponton vissza kell tekintenünk egy korábbi dialógusra. A *Timaios*-ban a következő mozgásfajták azonosíthatók: 1. a körmozgás, amelyet Platón az ésszel¹⁰ azonosít; 2. a változás két formája: a keletkezés és az elmúlás;¹¹ illetve 3. a szétválás és az egyesülés.¹² Ezenfelül megemlít még két olyan mozgásfajtát,¹³ amelyek nem értelmezhetőek egyértelműen helyváltoztatásként. Az önmozgás és az idegen eredetű mozgás itt még nem számítanak önálló fajtáknak. Platón keresi ugyan a mozgás okát, de csak formális megoldást talál: „Mert hogy valami mozgásba jöjjön mozgató nélkül, az bajos, sőt lehetetlen dolog”; hogy pedig „ezek bármikor is egyneműek legyenek, az lehetetlen”. (*Timaios* 57e). Ebből arra következtet, hogy a mozgás oka a részecskék (elemek) *különbözősége*.

4.

A mozgásoknak az előbbi fejezetben javasolt listája a következő rendszerbe foglalható:

a) Az egy-egy mozgásfajta (hely, minőség stb.) tartozó mindenkori két mozgás kölcsönösen kizárja egymást. Valami nem keletkezhet és múlhat el ugyanabban az vonatkozásban. Valami nem mozoghat önerejéből úgy, hogy (ugyanabban a vonatkozásban) valami más hozná mozgásba. A körmozgás és a tovahaladó mozgás összeférhetetlenségét Platón egy nem egé-

¹⁰ „Amikor az önmagától mozgóban szó és hang nélkül keletkező beszélgetés [...] az értelemmel felfoghatóról szól és az Azonos köre gördülékeny keringésével jelenti, akkor szükségképpen belátás és tudás az eredmény.” (*Timaios* 37b–c)

¹¹ „[...] a »volt« és a »lesz« pedig csupán az időben haladó keletkezésre illik, hiszen ezek: mozgások”. (*Timaios* 38a)

¹² „[...] azok pedig [a négy elem – H. V.] a mozgás folytán elkülönülve egyik ide, másik oda sodródott szüntelen” (*Timaios* 52e), „mielőtt még belőlük megszületett volna a rendezett mindenség” (*Timaios* 53a–b). Az utóbbi szöveghely arra utal, hogy a keletkezés (legalábbis az Egészé) az összekapcsolódásra vezethető vissza. Itt a *különbözők* összekapcsolódásáról van szó. Az 55–57 szöveghelyeken, ahol Platón az elemek keletkezését kutatja, az új minőség a *hasonlók* összekapcsolódásából, illetve szétválásából keletkezik.

¹³ „Mozgást pedig kettőt adott mindegyiknek: az egyiket egy helyben, mindig azonos módon, mert ugyanazokról mindig ugyanazt gondolja, a másikat pedig előre, mert uralkodik felette az Azonosnak és Hasonlónak körforgása [...]” (*Timaios* 40a–b)

szen kifogástalan azonosítással kényszeríti ki. A „hely” szóval ugyanis két különböző dolgot jelöl: egyszer több pont egybefoglalását, talán éppenséggel egy kontinuumot, másszor egyetlen pontot.

b) A szerkezet, a mennyiség és a minőség mindenkori két-két mozgása egymás megfordításai, amennyiben az egyik megsemmisíti a másik hatását (a szétválás az összekapcsolódást, a fogyás a növekedést stb. és fordítva). A hely szerinti mozgások nem illeszkednek ebbe a rendszerbe, elvégre a körmozgásra következhet tovahaladó mozgás anélkül, hogy ezáltal a tárgy a kiinduló állapotba (ugyanarra a helyre) kerülne vissza. Kivételt képeznek a formális mozgások is, mivel nem lehetséges, hogy egy önmagát mozgó hirtelen valami más által jöjjön mozgásba vagy fordítva – legalábbis nem ugyanabban a vonatkozásban.

c) Bizonyos helyek arra utalnak, hogy a minőség és a mennyiség mozgásai visszavezethetők a szerkezeti mozgásokra: a növekedés a hasonlók összekapcsolódása, egy új minőség keletkezése pedig a különbözők összekapcsolódása. Hasonló redukció a formális mozgások, illetve a hely szerinti mozgások esetében nem tűnik elgondolhatónak.

Végül van itt egy további érv, amely megerősíti azt a gyanút, hogy az önmozgás és az idegen eredetű mozgás másféle, mint a többi. Platón megköveteli, hogy az önmozgásnak, amely mind közül a legerősebb és leghatékonyabb (894d), az első hely jusson. Ez érthető, ha figyelembe vesszük, hogy milyen célt követ. Ám a második követelés, és pedig hogy az idegen eredetű mozgás a második helyre kerüljön, nem érthető minden további nélkül. Miért nem lehet ez az utolsó? Miért kell közvetlenül az önmozgásra következnie, miért ne állhatna például a körmozgás a második helyen? Akárhogy is legyen, ezt a kérdést itt nem kell megválaszolni. Platón számára egyedül az tűnik fontosnak, hogy az önmozgás és az idegen eredetű mozgás közötti rangsort tisztázza, a lista további sorrendjével pedig keveset törődik.

5.

Bizonyítandó a tétel, hogy a lélek korábban keletkezett, mint a test (896c). Az első lépésben Platón azonosítja a lelket az önmozgással. A konstrukció egészen körülményes ahhoz az egyszerű tényhez képest, hogy Platón *per definitionem* követeli a lélek és az önmozgás azonosságát: a lélek *azonos* a létező eredeti mozgatójával (896a). Ezzel ugyan (triviális) bizonyítást nyert, hogy a lélek „a mozgás kezdete”. A további következtetés azonban, nevezetesen hogy a lélek korábban keletkezett, mint a test, és uralkodik fölötte, elhamarkodott. Noha Platón „helyesnek és érvényesnek, és tökéletesen igaznak” (896c) tartja bizonyítását, egy fontos lépést elmulasztott.

Eddig ugyanis két dolgot állapított meg: 1. hogy az önmozgás korábbi, mint az idegen eredetű mozgás, és 2. hogy a lélek önmozgás. Szó sem esik a testről, még kevésbé a test és az idegen eredetű mozgás viszonyáról. A bizonyítás teljességéhez hozzátartozna, hogy a testet az idegen eredetű mozgással azonosítsuk.

Platón láthatólag szükségét érzi annak, hogy erre a második viszonyra utaljon, de anélkül, hogy az idegen eredetű mozgást explicite azonosítaná a testtel (mint ahogyan az önmozgást azonosította a lélekkel). Csupán annyit mond, hogy az idegen eredetű mozgás a „valóban élettelen és lélektelen testnek a változása” (896b). Ez ugyan viszony, de nem azonosítás. Míg a lélek nem más, mint maga az önmozgás, addig az idegen eredetű mozgás csak a test külsődleges tartozéka. Így azonban a lélek még nem korábbi, mint a *test*, hanem legfennebb korábbi, mint a *test mozgása*.

Összefoglalásként újra felhívjuk a figyelmet a két teremtményszó közötti alapvető különbségre. A *Timaios*-ban a világ alkotója nem csak a (rendezetlen) *testi* világot találja készen,¹⁴ hanem magát a test (rendezetlen) *mozgását* is,¹⁵ amely éppen ezért nem lehet az ő műve. A *Törvények*ben a világ keletkezésének pillanatában a *mozdulatlan* káosz uralkodik, amelyet a később keletkezett lélek hoz mozgásba és rendez.¹⁶ Az utóbbiban követett cél (bizonyítani, hogy a lélek a test mozgatója) megkövetelné, hogy az idegen eredetű mozgást a testtel azonosítsuk, és ebből vezessük le, hogy a magától mozgásképtelen testet az önmagát mozgató mozgatja. Ez a levezetés a *Törvények*ben konzisztens, a *Timaios*-ban nem.¹⁷

6.

A *Timaios*-ban annak az eljárásnak az ősképeivel találkozunk, amely empirikus tárgyakat azáltal állít viszonyba egymással, hogy egy ideális rend elemeivel azonosítja őket. Az egyik szféra struktúráját, amelynek létezése vagy elrendezése minden kétely fölött áll, izomorf leképezéssel átviszi a másikra. Ez az eljárás eredetibb és egyetemesebb, mint a politikai teológia eszméje, amely lényegében ugyanezt az eljárást alkalmazza speciális struktúrákra.

¹⁴ Isten a világot a négy elemből konstruálja (*Timaios*, 32), de Platónnál maguk az elemek sem eredeti létezők, hanem konstrukció által keletkező testek (*Timaios*, 54).

¹⁵ „Az isten [...] minthogy mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta rendetlenségéből [...]” (*Timaios*, 30a)

¹⁶ Itt látható mellesleg, hogy ez a konstrukció semmit sem magyaráz meg, mert végtelen regresszusba torkollik.

¹⁷ Annak vizsgálata, hogy Platón a mozgásról és a lélekről a *Törvények*ben kifejtett tanát megpróbálta volna összhangba hozni a *Timaios*-szal, nem tartozik témánkhoz.

Platón a *Timaiosz* 48–57. szöveghelyein kezdi beváltani azt az ígérteét, hogy megmagyarázza az elemek keletkezését. A háromszög két fajtájából két elemi sík, a négyzet és az egyenlő oldalú háromszög, ezekből pedig két test konstruálható: a kocka és az egyenlő élű gúla. Ezek nem vezethetők vissza egymásra, és ezért – így Platón – legalább két elem van: „[a] földnek tehát a kockaformát adjuk” (*Timaiosz*, 55d), míg a tűznek a gúlát. A gúlából legalább két további szabályos („platóni”) test szerkeszthető. Platón az egyszerűbbet a levegővel, az összetettebbet a vízzel azonosítja. A konstrukció azt az állítólagos megfigyelést hivatott megmagyarázni, hogy a tűz levegővé, a levegő pedig vízzé sűrűsödik, illetve ritkulás által az ellenkező utat járja be. A természeti folyamat ezáltal a geometriai konstrukció képmásává válik, ugyanúgy, ahogyan a test és a lélek viszonya a mozgásfajták rendezési relációjának modellje.

Még ha kétségbe is vonhatnánk, hogy Platón a lelket az önmozgással azonosítja, az elemek és a geometriai formák esetében ezt már nem tehetnénk. Noha Platón azt mondja, hogy a földnek a kocka formáját „adjuk”, mégsem két tárgy valamiféle funkcionális egymáshoz-rendeléséről van szó, sem pedig analógiáról. A *Timaiosz* 49-ben azt kérdezi, hogy jogos-e egyáltalán az elemekkel kapcsolatban a „van” szót használni, hiszen azok nem önmagukban létezők (51c), hanem csak a formátlan anyag különböző állapotai. Hogy az anyag itt például épp tűzként van jelen, az egyedül attól függ, hogy a gúla formáját kapta. Az anyagi minőség, például a „tűz-állapot”, ennyiben *azonos* a gúla-formával.

Platón ezzel az eredménnyel visszatér a kiindulópontához, és konkrétizálja a világ keletkezéséről szóló mítoszt. Az eredeti káosz nem egyszerűen a rend hiánya, hanem egyáltalán a forma hiánya: „[...] egyáltalán semmi sem volt arra méltó, hogy a most használatos nevekkel nevezzék: mint tűznek, víznek vagy akármi másnak. Hanem mindezeket először is rendbe hozta [...]” (*Timaiosz*, 69b–c) Röviden: Isten nem az elemeket találta készen, hanem a formátlan anyagot, „valami láthatatlan, alakatlan fajtát”, „mely mindent befogad”¹⁸ (51a–b), és formát adott neki.

„Először is az, hogy tűz, víz, föld, levegő: testek, bizonyára világos mindenki előtt [...]” (*Timaiosz*, 53c) Ezzel a megállapítással lassanként visszaérkezünk eredeti problémánkhoz. Platón nem egyszerűen a földet, tüzet stb. azonosította mértani formákkal, hanem a testet. Mi szólhatna még az ellen, hogy a testet egy más összefüggésben (*Törvények*) egy logikai „formával”, az idegen eredetű mozgással azonosítsa? A keletkezésmítosznak csakis ez az utóbbi változata felel meg az önmozgás és az idegen eredetű mozgás közötti, Platón által tételezett viszonyoknak. A test keletkezik, létrejön – a szubsztancia és a forma összekapcsolódása által. A test keletkezése idegen eredetű mozgás, míg a teremtés aktusa (amely maga is mozgás) nem vezethető vissza külső okra.

¹⁸ *Khórasz*: „minden keletkezésnek [...] befogadója, mintegy dajkája” (49a–b).

Platón a lélek és a test közötti rangsort a *Törvények*ben a teljes jelenségvilág nagyszabású rendszerezésének alapjává teszi. Minden, ami a lélekhez tartozik, „a jellem és a gondolkodásmód, az akarat és megfontolás, az igaz képzetek, a gond és az emlékezet” korábbi „a testek hosszúságánál, szélességénél, mélységénél és erejénél” (896d) és egyéb tulajdonságaiknál.

Az ügyet bonyolítja, hogy a léleknek és a testnek nemcsak nyugvó tulajdonságai, hanem mozgásai is vannak. A lélek mindent vezet „a maga »mozgásaival«, amelyeknek neve: akarat, vizsgálódás, gondoskodás, megfontolás, helyes és téves vélekedés” stb. Platón elsődlegesen ható mozgásoknak nevezi őket. Ezekhez járulnak azután hozzá „a másodlagosan ható testi mozgások” (897a).

Figyelemre méltó, hogy Platón itt mellékesen a mozgások újabb listáját állítja össze, amely a fentebb (3. fejezet) felsorolt mozgások egyikét sem tartalmazza. Még furcsább, hogy a fenti lista négy mozgása, nevezetesen az összekapcsolódás és a szétválás, valamint a növekedés és a fogyás (897a) a test másodlagosan ható mozgásai közé kerül. Lehet mindebből arra következtetni, hogy az eredeti lista (az önmozgásig, illetve az idegen eredetű mozgásig) csak másodlagosan ható mozgásokat tartalmaz? Minden bizonnyal nem volna veszteség a lélek számára, ha megtagadnánk tőle mondjuk a tovahaladó mozgást. És nem is múlhat el (vö. 904a). Csakhogy keletkezni keletkezhet, ez pedig olyan mozgás, amely mind a léleknek, mind a testnek sajátja.

7.

A megtett előkészületek alapján mindhárom eretnekség könnyen cáfolható.

Ad 1.: Platón azt mondja, hogy a lélek „igazgató” módon benne rejlik mindenben (896d–e), bár azonnal helyet kell adnia egy megszorításnak. Hiszen a negatív (a gonosz, a rút, az igazságtalan) létrejövését is lelkek okozzák. Így tehát mind jó, mind rossz lelkeknek kell létezniük, aszerint, hogy ésszel és erényekkel, vagy esztelenséggel párosulnak.¹⁹ A rossz lélek nem igazgat; ellenkezőleg, „zavaros és minden rend nélküli” mozgást eredményez (897d). Csak az eszes és erényes lélek képes a világegyetemről *gondoskodni* (897c).

Az ész a körmozgáshoz hasonlítható. Ez a kép a rend, a törvényszerűség, a középpont, a viszony és az egymásra-következés geometriai képzetére vezethető vissza (898a–b). E meghatározás után „szentségtörés” volna két-

¹⁹ Csak a lelket illeti meg, hogy ésszel rendelkezék (*Timaios*, 46d). A fordítottját, hogy tehát minden léleknek eszesnek kellene lennie, Platón nem állítja. Épp ellenkezőleg, a lélek kezdetben, „mikor halandó test kötelékébe jut”, értelem nélkül való (*Timaios*, 44b). Egyébként nem kell visszamenni a *Timaios*ig, hogy az ész és a lélek függetlenségét igazoljuk. Ha Platón az önmozgást (lélek) a körmozgással (ész) kapcsolta volna össze, akkor nem létezhetnének rossz (esztelen) lelkek; mindegyikük Istenhez volna hasonló. Kiváltképpen nem volnának szofisták, se eretnekek, és a *Törvények* e fejezete is fölösleges volna.

ségbe vonni (898c) azt, hogy az ég és a világegyetem harmóniája a jó lelkek – Platón egyszerűen isteneknek nevezi őket (898c) – műve.

Eme istenbizonyítás sajátossága mármost az, hogy a kerülőút pontosan oda vezet, ahol az athéni félbeszakította Kleiniaszt. Platón csak azt bizonyította, hogy vannak lelkek, azután pedig kifejtette annak lehetőségét, hogy észszel vagy esztelenséggel járjanak együtt. Miből lehet felismerni a jó lelkeket, illetve azt, hogy egyáltalán léteznek? Csakis a jótetteikből, abból a tényből, hogy a kozmoszban rend uralkodik. Az athéni sem kerülheti el, hogy az égre mutogasson.

Ad 2.: Az istenek vezetik mindazt, ami nagy, így hát csak azt kell kimutatni, hogy a kisebb dolgokkal is törődnek. A csekélyt csak két okból lehet elhanyagolni: tudatlanságból (például azt hisszük, hogy nem gyakorolnak befolyást az egészre) vagy könnyelműségből és elpuhultságból (901b). De az istenek megfontoltak és belátók (900d), tehát nem tulajdoníthatunk nekik tudatlanságot. Éppoly kevésbé tulajdoníthatunk nekik könnyelműséget és elpuhultságot, hiszen mindkettő gyarlóság, az istenek azonban erények hordozói.

Ad 3: Ha az istenek megvesztegethetők volnának, akkor éppenséggel megvesztegethetők volnának, ez pedig nem egyeztethető össze az erénnyel. Tehát nem megvesztegethetők. Q. E. D.

8.

Platón láthatólag nem elégedett a második érvel. Az eretnekek második csoportjának ugyanis van egy erős ellenérve, amelyet semmiféle definíció vagy értelmezés nem cáfol: az a tény, hogy az erényeseknek gyakran rosszul megy soruk, míg a galád emberek magas pozíciókba kerülnek.

Platón úgy oldja meg ezt a nehézséget, hogy a magyarázatba bevonja a lélekvándorlás mítoszát, és bevezeti az emberi szabadság elvét. De a szabadság nem alapvető ebben a platóni megfogalmazásban. Az ember egy olyan technikai találmány melléktermékeként jut a birtokába, amely az isteni gondoskodást hivatott megkönnyíteni.

Hogy Platón mit ért gondoskodáson, az bizonyosan nem válaszolható meg egy rövid tanulmány keretében. Itt legfennebb annyi áll módomban, hogy a jelentés beszűkítését javaslom, illetve egy gyanút jelezsek. A szövegben vissza-visszatérő kifejezések, amelyekkel Platón az istenek törődését írja körül, nem lépnek túl az *uralkodás* fogalmkörén: az isten uralkodik, vezet, rendez, irányít – mint a gazda, aki a javait igazgatja, vagy a király, aki a birodalmát kormányozza. Beavatkozása ítélet és végrehajtás.

A gondoskodás nyilvánvalóan rettenetesen nehéz feladat, noha minden egyes lélek egy kizárólag az ő számára kijelölt isten illetékességi körébe tartozik: „E részek mindegyikének élére vezetőik vannak rendelve, akik cselekvésü-

ket és szenvedésüket a legkisebb részletig irányítják, s így a megosztást a legvégső határig a legtökéletesebben keresztülviszik.” (903c) Az istenek azonnali reakciója megkövetelné, hogy mindig mindent más-más formára alakítsanak, ami a világ rendjében végtelen sok változtatást eredményezne (903-e—904a).

Platón „trükkje” abban áll, hogy az istenek nem azonnal, hanem csak bizonyos pillanatokban cselekszenek: a léleknek a testtel való összekapcsolásakor. Az isten megvizsgálja a lélek eddigi magatartását, „ennélfogva nem marad más dolga a nagy ostáblajátékosnak, mint az, hogy áttegye a jobbá lett jellemet jobb helyre, a megromlottat pedig alantasabb helyre” (903d). Ettől a pillanattól az ember szabad akarata érvényesül, és az isten a következő összekapcsolásig nem (vagy nem föltétlenül) lép közbe.

A halhatatlan lélek „mindig testtel van összekötve, mégpedig egyszer az egyikkel, máskor a másikkal” (903d), és az istenek csak a hozzárendelés aktusában avatkoznak közbe, jutalmazóan vagy büntetően. Platón kozmikussá tágítja a problémát, amelyben az egyedi élete epizóddá válik, és nem engedi meg a világ egészére vonatkozó extrapolációt. Az egyén nem ismeri fel, hogy az, ami számára a legjobb, hogyan esik egybe azzal, ami a mindenség számára a legjobb, ahogyan azt sem, hogy az utóbbi neki magának hogyan válik javára (903d). Mindenki a neki járó büntetést rója le – „akár úgy, hogy itt maradsz, akár a Hadészba mész át” (905a). Ez azokra is érvényes, akiknek sorsa az istenek nemtörődömségét példázza, de csak azért, „mert nem látod a részeknek egy célra való összeműködését, hogyan járulnak hozzá a nagy egészhez” (905b).

Bármilyen fennkölt is a teodicea eme gondolata, a megoldandó problémához kevés köze van. Sőt, a szofista nyugodtan elfogadhatná az athéni szóhasználatát. Hiszen ő (a szofista) azt állította, hogy az isten nem törődik az *emberrel*, a lélek és a test e múlandó összetételével. Az athéni válasza: igenis törődik – a halhatatlan *lélekek*.

Már a régi görögök is mellébeszéltek.

9.

Ettől a ponttól kezdve Platón szövege már nem dialektikus fordulatai miatt érdekel bennünket. Magunk mögött hagyjuk a szituációt és a szereplőket. Figyelmünket egyetlen mondatra összpontosítjuk, amelyet Platón, úgy tűnik, meggondolatlanul ejtett el, noha a mögötte megbúvó nehézséget állítólag jobban kellett látnia, mint Arisztotelésznek: „A szóban forgó probléma arra a kérdésre vonatkozik, hogy milyen értelemben beszélhetünk az emberről mint saját tetteinek ős-okáról (*Anfangsgrund*). A tét nem csekélyebb, mint az önerőből való lét (*Selbstsein*) fogalma.”²⁰

²⁰ Helmut Kuhn: *Das Sein und das Gute*. München, 1962, 275.

Ismételjük át a tényállást: az újonnan keletkezett élőlény „helyét”, „társadalmi környezetét” az isten határozza meg. De további sorsát, mind a jelenben, mind a jövőbeli életben, a szabad akarata okozza.

Platón valószínű szándékának az felelne meg, ha isten akarata volna a tulajdonképpeni meghatározó,²¹ az egyén akarata pedig csak epizodikusan, az isteni döntések közötti időszakban érvényesülhetne.

Csakhogyz az értelmezés szövegszerűen nem igazolható. Valami más állt-e Platón szándékában, vagy nem vette észre a megfogalmazás pontatlanságát? Nála ez áll: „Hogy azonban keletkezésekor valakinek milyennek kell lennie, annak *okozását* meghagyta mindegyikünk szabad akaratának.”²² (904c, kiemelés – H. V.) Az isteni ítélet nem önkényes, hanem „ennek okozását” átengedik az egyénnek. Isten ítéletét *előre meghatározzák* a léleknek az előző életben véghezvitt tettei. De így valójában az ember (pontosabban a lélek) az okozója annak, hogy a következő újjászületésekor milyen helyre kerül. Az istenek többé nem játszanak önálló szerepet, nem vezetnek és nem mozgatnak, hanem vezettetnek és mozgattatnak.

E konstrukció eredményeképpen az ember felelősségre képes lény, s egyedül rajta áll, hogy a jót vagy a rosszat, a magas vagy az alacsony helyzetet választja-e. Az istenek ugyan közrejátszanak, de csak mint az ítélet és a végrehajtás kiszámítható mechanizmusa, egy tökéletes törvény-gépezet,²³ amelyet az egyén működtet. Az ember szabad, az istenek viszont nem: a természet részévé, vak szükségszerűséggé váltak.²⁴

²¹ Ha az istenek megadják a léleknek azt a szabadságot, hogy jövőbeli helyzetét saját tettei révén biztosítsa, akkor a szofista megkérdozhetné, milyen joron támasztanak igényt az emberek arra, hogy másokat is alávéssenek a törvényeknek, mintegy boldogságuk kikényszerítése céljából. Sőt mi több, még azt is elfogadhatná, hogy vannak istenek, és a törvények isteni eredetűek, mert ez a törvények emberek általi érvényesítését még nem igazolná. Az utóbbihoz ugyanis hallgatólagosan posztulálni kellene a politikai teológiát, azt, hogy az isteni rendnek és gondoskodásnak világi vezetés kell hogy megfeleljen.

²² Hieronymus Müller fordításában: „von der Entstehung als ein irgendwie beschaffener aber überliess er den Willensregungen eines jeden von uns die Gründe”. Más árnyalású Otto Apelt fordítása: „was aber die Charakterbildung anlangt, so überliess er diese der freien Selbstbestimmung eines jeden”. Platon: Die Gesetze. In *Sämtliche Werke*. Philosophische Bibliothek, Bd. 160., Reclam, Stuttgart, 1988, 428. Hasonlóképpen Rudolf Rufenérl: „Zu welcher Beschaffenheit sich aber ein jeder entwickeln werde, dafür überliess er die Verantwortung dem Willen eines jeden von uns”. Platon: *Nomoi*. Zürich–München, 45. Kövendi Dénes fordításában: „Hogy pedig ki-ki milyenné lesz, megengedte, hogy ennek oka mindegyikünknek az akarata legyen.” Platon: *Törvények*. Id. kiad. (A fordító.)

²³ „Gesetzesmaschine” — a jogi pozitivizmus eszménye, amely szerint a jogrendszer a jogalkalmazói döntéstől (*decisio*) mentesen, mintegy gépies szükségszerűséggel és pontossággal működik.

²⁴ Így vélekedik Friedländer is: a jutalmazás és a büntetés „a változás nagy természeti törvényszerűségének alávetett”, s immár nem „véletlenek vagy mitológémák, hanem egy egyetemes törvény meghatározott esetei.” I. m. 408. sk.

10.

Formális–cselekvéseméleti szempontból két változata van minden olyan teológiának, amelyben Isten és ember ellenfelekként kerülnek szembe egymással, és csak egyiküket illetheti meg szabadság. Ennek megfelelően csak egyikük szubjektum, a másik természeté süllyed.

Az egyik változatot az imént vázoltam. Az ítélet tökéletes kiszámíthatóságára és meghatározottságára való tekintettel ezt „determinisztikusnak” nevezem. Az erre jellemző szereposztás: az ember szubjektum, Isten pedig természet, a pusztán „reagáló” szükségszerűség jelentésében.

A második változatot az elsővel kontrasztban kell megalkotnunk. Két feltételt kell teljesítenie: a) a „szabadság” és a „természet” szerepeit fordítva kell elosztania, és b) az ítélet maradéktalan kiszámíthatóságát a tökéletes kiszámíthatatlanságnak kell felváltania.

Egy olyan teológia, amely szerint az ítélet *előzetesen és megváltoztathatatlanul* fennáll, kielégíti ezeket a feltételeket. Isten szabad, de szabadsága önkény. Az ember nem szabad, nem befolyásolhatja az életútját, a sorsát, és mindvégig rejtve marad előle, hogy milyen végítéletet vár rá. Az ember pusztán természeté fokozódik le – nem mint valamely szükségszerűség hordozója, hanem mint a véletlen kiszolgáltatottja. A teológiának ezt a változatát predeterminisztikusnak nevezem.

Mindkét változat szélsőséges eset, a véges szubjektum nézőpontjából megfogalmazott teológia. A determinizmus utolsó ítélete egy Laplace-folyamat végpontja, az ítélet kiszámítható egy képlet alapján. A predeterminizmus utolsó ítélete ezzel szemben véletlenszerű esemény. Az első teljes determinizmus, megismerhető és uralható kauzalitás. A második: null-determinizmus (legjobb esetben rejtett kauzalitás), amelynek az egyén ki van szolgáltatva.²⁵

Mi egy olyan teológiát keresünk, amely összeegyezteti egymással a cselekvés mindkét szubjektumának szabadságát. Pótlólagosan reméljük, hogy ebbe a teológiába az a képzet is belefér, hogy Isten gondoskodik az emberről. Intuíciónk ugyanis azt mondja, hogy a gondoskodás a fenti dinamikus teológiákkal – és isteneikkel, amelyek egyike törvény-automata, a másik pedig olyan bíró, aki a tettet megelőzően hoz ítéletet – nehezen egyeztethető össze.

Induljunk ki a determinisztikus teológiából. Platón az emberi szabadságot mint a választás, a döntés lehetőségét határozta meg. Az istennek azonban nem áll szabadságában alkalmazni a törvényt vagy eltérni tőle. Ítélete nem valódi dön-

²⁵ Jelen vázlatban semmi nem múlik azon, hogy ezeket az elveket a történeti egyházak hogyan építették ki. Az alábbi idézet amellettszól, hogy nem önkényesen választottuk őket: „Az utolsó ítélet büntetése és az örök kárhozat a kereszténységen belüli felekezeti ellentétek fő színhelye: egyfelől a szabadság, az érdem és a bűn, másfelől az isteni eleve-elrendelés közötti ellentét.” Gustav Radbruch: *Gerechtigkeits und Gnade*. In uő: *Rechtsphilosophie*. Stuttgart, 1973, 330.

tés, hanem az emberi cselekvés kauzális következménye. A kísérlet, hogy Isten szabadságát a szabadság más, talán jogosultabb definícióira való hivatkozással mentsük meg, itt nem megengedett. Hiszen Platón éppen a választás szabadságát tulajdonítja az embernek, mi pedig ennek a fogalomnak a határait vizsgáljuk.

Isten ítélete akkor volna valódi döntés, ha áttörhetné az okság mechanizmusát, ha egyedi esetekben eltérhetne a törvénytől, ha *kivételt*²⁶ tehetne. Akkor az ember többé nem idézhetné elő kauzálisan az ítéletet. Az istenfélőnek nem lenne ugyan jogcíme életvitele megjutalmazására, de az ítélet sem volna teljesen feloldva a kauzalitás alól, nem volna Isten teljes, befolyásolhatatlan önkényére bízva. Nem állna fenn sem merev kauzalitás, sem káosz, az embernek volna bizonyos *esélye*.

Ez a „statisztikus” teológia nem a dinamikus teológia két változata közötti kétes kompromisszum volna, hanem a két véglet közötti valószínűségi tartomány birtokbavétele. Ez a változat teret biztosít az ember számára ahhoz, hogy közreműködjön a saját megváltásában. Soha nem fogja maradéktalanul megszolgálni, soha nem lesz rá perelhető jogigénye, a megváltás valószínűsége mindig kisebb a száz százaléknál. De az egyén nem is lesz teljesen méltatlan, a megváltásában való részesedése nullánál nagyobb. A statisztikus teológia sem a „természettől fogva jó” ember axiómáját, sem a „természettől fogva gonosz” ember dogmáját nem engedi meg.

11.

A kérdést, hogy az istenek szabadok-e vagy nem, egy másik perspektívából is fel kell tennünk. A kiindulópontot a következő megfogalmazás adja: „a természet mint a kegyelem hiánya – az isteni szabadságtól való megkülönböztettségében”.²⁷ Ha elfogadható a megfordítás, mely szerint az isteni szabadság épp a kegyelemben áll, akkor további kiindulópontot nyertünk ahhoz, hogy megközelítsük a gondviselés természetét. Mármost hogyan függ össze egymással a kegyelem és a gondviselés?

A statisztikai teológia kulcsfogalma a kivétel volt. Isten kétféleképpen térhet el a törvénytől. Egyfelől megbüntethet egy igazat, ítélni szigorúan

²⁶ Utalunk arra, hogy a kivétel (*Ausnahme*) fogalma a nem-mechanikus elméletek központi mozzanata. A mi fogalomhasználatunkból hiányoznak a „határszituáció”-ban (Leo Strauss) vagy Helmut Kuhn „szükségállapot választás”-ában (*Notstandswahl*) felismerhető egzisztencialista felhangok: „A szükségállapot olyan erőket ébreszt, amelyek a mélységből jövet áttörnek a mindennapi-felszínes motivációkat” I. m. 293. A kijelentés tárgyilaggyavág Carl Schmitt megfogalmazásával: „A kivételben a valóságos élet ereje áttöri az ismétlésben megmerevedett mechanika kérégt.” PT 22.

²⁷ Helmut Kuhn: i. m. 222.

és igazságtalanul. De büntetlenül futni is hagyhat egy vétkest, egy istentelent: *kegyelmet* gyakorolhat.

A kivétel és a kegyelem közötti jogfilozófiai összefüggés olyannyira ismert, hogy nem szorul további fejtegetésre.²⁸ Radbruch megállapítása, hogy a kegyelem lényege szerint irracionális, és bensőséges rokonságban áll a csodával, annak a természetjogi felfogásnak felel meg, mely szerint a pozitív jogrend mechanikus következetességén túl még további jogrendek léteznek. „A kegyelem a maga valódi és eredeti értelmében olyan, mint egy fénysugár, amely egy másik birodalomból betör a jog sötét és rideg világába.”²⁹

Mindazonáltal jó okaink vannak arra, hogy a kegyelmet ne azonosítsuk a kivétellel. Az első ok kevesebbet nyom a latban: a kivétel a törvénytől való elszigetelt, egyedi eltérés. Ha az így értett kegyelmet a gondviseléssel kapcsolnánk össze, akkor csupán Platón képletét alakítanánk statisztikai teológiává, amely (ez alig tagadható) végső soron a harmadik eretnokséget igazolja, mely szerint az isteni gondviselés esetenként részrehajló.

A második érv már nyomósabb, mivel a lélek összmozgását a teremtő célján méri. Isten „azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá” (*Timaiosz*, 29e). Ha azonban azt is figyelembe vesszük, hogy az egyénnek „rossz lelke” van, amely esztelenséggel párosul, akkor még a lélek összmozgását sem a rend és az ész jellemzi. Akkor pedig az isteni törvénygépezet terv és cél nélkül működik, és a lelket – hogy dinamikusan vagy statisztikusan, az egyre megy – „zavaros és minden rend nélküli” pályára vezeti. Vannak utólagos kiigazítások, de nincs előrelátás.

Természetesen nem szeretnénk a platóni metaforát addig a pontig komolyan venni, amíg végül groteszkké válik. Nem várjuk el, hogy a lélek örökké körben forogjon. Amikor az Istenhez való „hasonlóságot” hiányoljuk, akkor nem erre a geometriai–mechanikus észre gondolunk, hanem Isten egy másik tulajdonságára és egy másik mozgásra.

„Jó ő”, mondja Timaios, és mindent „rendbe hozott rendetlenségéből” (30a). Ez a mozgás nem meghatározatlan tovahaladás, még kevésbé örök körmozgás. Hanem van kezdete, iránya, célja és vége, és beteljesedésre tör.

Meglepő, hogy Platón nagy témája, a jóhoz vezető út, ebben az összefüggésben említetlenül marad. Ez a tény mindenesetre a *probaireszisz* egy nehézségével függhet össze, ahogyan erről hozzázértő forrásból értesülünk: „Ez a gondolat mármost körben forog. A helyes választás a Jóra irányítja a lélek tekintetét. Ugyanakkor a választás helyességét a Jó megismerésének

²⁸ Vö. Radbruch: i. m. 332. sk. (25. jegyzet); ill. a „Gnadenrecht” szócikket: Walter Weidenkaff: Gnadenrecht. In Hans Kaufmann – Klaus Weber (Hrsg.): *Creifelds Rechtswörterbuch*. C. H. Beck, München, 1997, 496.

²⁹ Radbruch: i. m. 335.

kell meghatározni. Ez a körkörösség a platóni filozófia és egyáltalában a metafizika alapvető vonása.”³⁰

A teremtés eme rövidzárata bolyongani hagyja a platóni lelket. Talán véletlenül felismeri a jót, és a következő „életben” jobb sors jut osztályrészéül. De nincs semmi garancia arra, hogy egy másik testtel, egy másik környezettel való összefonódása nem vakítja el és nem vezeti rossz útra.

Ezért csak a *kegyelem* mint a logikai–mechanikai körkörösség áttörése vezethetné el a lelket a Jóhoz. A kegyelem a teremtés céljának megvalósítását szolgáló eszköz volna. A kegyelem gyakorlása Isten célracionális cselekvése, Isten instrumentális szabadsága volna.

Platón antik-pogány istene még nincs birtokában ennek az eszköznek. Nem szabad – épp azért, mert nem tartalmazza a kegyelem fogalmát. Ezért nem is törődhet, a keresztény teológia értelmében, az emberrel.

12.

Donoso Cortes eretnekségként vetette volna el mindazokat a konstellációkat, amelyekben Isten és az ember szabadsága ellentétben áll egymással.³¹ Eközben maga is rákényszerül, hogy elismerje az abban rejlő problémát, „hogy ezeket a bizonyos mértékig ellentétes mozzanatok úgy egyeztessük össze, hogy se a teremtmény szabadsága ne szűnjön meg létezni, se Isten akarata ne szűnjön meg önmagát megvalósítani”.³² A szabadságok összeütközése, a politikai teológia központi problémája, nála a következő semmitmondó cím mögé rejtőzik: „Az általános rend kérdései és azok megoldása”. Donoso itt akarja kifejezni az afirmatívát, a liberalizmus és a szocializmus ellen folytatott polémijának magvát, azokat az „igazságokat”, amelyek alapján a sajátjától eltérő álláspontokat megítéli.

Donoso szabadságértelmezése a szabadságnak mint „választásnak” a hamis, paradoxonokhoz vezető fogalma ellen irányul. A tökéletlen szabadság, amely a teremtménynek megadatott, abban a képességben áll, „hogy az Isten iránti engedelmesség és az Isten elleni lázadás között válasszon”³³ – veszélyes, rettenetes ajándék! Ha azonban a szabadságot „szolgálatként” fogjuk fel, akkor a két szubjektum viszonya nem konf-

³⁰ Helmut Kuhn: i. m. 219.

³¹ Isten és az ember között nem áll fenn sem rivalizálás, sem valamiféle mérkőzés. A konfliktus képzete a manicheizmus sajátja (akikhez Donoso ellenfelét, Proudhon-t sorolja). *Essay*, 85.

³² Vö. a két játékosra való hasonló kiélezéssel: „Isten tevékenységén kívül semmi sincs, csak az ember tevékenysége.” *Essay*, 59.

³³ I. m. 100.

liktus, hanem együttműködés. A kegyelem akkor abban áll, hogy Isten az akaratot vezérli, segíti és a jóhoz vezeti.³⁴

A szabadság mint szolgálat tehát szétválaszthatatlanul összefonódik a jó és a rossz közötti különbségtevással. Donoso itt ősi hagyományt követ: a rossz csupán gyengeség, hiány (*privatio*), önálló lét nélküli látszat.³⁵ A valóságos rend sohasem szűnt meg létezni, valóságos rendetlenség pedig nem létezik.³⁶

Isten szabadságot ad az embernek, hogy saját könnyörületességét és igazságosságát gyakorolhassa és kinyilváníthassa. A gonosz csak látszólag tagadja a rendet, valójában azonban a rend alkotórésze, az ember mozgásteret, amely benne foglaltatik a teremtés tervében. A bűn, a gonosz tett csak *occasio ad manifestatio*. De akkor a gonosz egyáltalán nem létezik, illetőleg az, amit mindközönségesen gonosznak tartunk, valójában jó.³⁷ Különösen az ember: lényege szerint jó, és csak járulékosan gonosz.³⁸ – Mármint hogyan alapozhatná meg mindez Donoso egyébként olyannyira sötét emberképét?

Ez a megoldástípus megszelídíti, mintegy domesztikálja a gonoszt, és ártalmatlan színben tünteti fel a bűnbeesést. A bukás és az elszakadás egzisztenciális veszélye elsikkad, ha minden út visszavezet Istenhez, s ha az ember, akár megváltás, akár büntetés által, de Istenben marad. A világba való kivettség csak akkor rettenetes kaland, ha az Isten biztonságába való visszatérés bizonytalan.³⁹

Donoso erőteljes hangon pellengérezte ki kora negációit. Ő maga azonban, paradox módon, csak „a tagadás tagadásában” volt erős. Állítása erőtlen, szintelen, épületes.⁴⁰ Miért tévedt el a teológiai és filozófiai aprómunka útvesztőiben?⁴¹ Feltehetőleg mert rendszert akart nyújtani, a polémiát és a prognózist szilárd alapokra helyezni, a kinyilatkoztatást az „ész” manifesztációjaként elfogadtatni. Érvelésének *szerkezete* némelykor a lapos

³⁴ I. m. 62.

³⁵ A gonosz = rendezetlenség, elszakadás, bukás, gyengeség, tehetetlenség. *Essay*, 95.

³⁶ *Essay*, 103. A gonosz járulékos és tűnékeny, nem lényegi; nincs szubsztanciális, csak „modális” létezése stb. *Essay*, 84.

³⁷ „Maga a fejedelem, akinek villáma átvillan a szakadékon, és a szakadék, amelyet villáma bevilágít – mindkettő jó és kiváló.” *Essay*, 80.

³⁸ *Essay*, 85. Ez a szöveghely illusztrálja, milyen könnyen találhatunk Donosónál ellentmondásokat. A polemikus tizedik fejezetben az áll, hogy az emberben a gonosz „eredendően és lényegileg” van jelen. *Essay*, 129.

³⁹ Donoso ezt egy másik kontextusban nagyon világosan látja: „Bármiféle csata abszurd, ha a győzelem biztos, vagy ha a győzelem lehetetlen.” *Essay*, 85.

⁴⁰ A tagadás majdnem pozitív színezetet nyer Donoso egyik oldalvágásában. A liberális iskola, mondja, nem csak a jóra, de a gonoszsra is képtelen, „mivel ama abszolút és félelmet nem ismerő tagadás írtózzattal tölti el”. *Essay*, 112.

⁴¹ Abba, hogy a Donosót teológiai oldalról érő kritika kicsinyes szörszálhasogatás-e vagy sem, itt nem szükséges belebocsátkoznom.

értelmi metafizika, a felvilágosodás típusához tartozó racionalizmus rossz emlékéit idézi fel, amely a német idealizmus gigászi teljesítményei után⁴² ilyen naivan már nem meglepítő fel. Aki fogja Donoso politikai üzenetét, az csak az *Esszé* ellenére teheti.

De helyénvaló-e Donosóval szemben a „filozófiát” kijátszani? Ő nem ismert volna el efféle autoritást, elvégre ő maga volt az, aki megjósolta az eljövendő döntő összecsapást két civilizáció, a katolikus és a „filozofikus” (*filosofismo*) között.⁴³ Polemikus szempontból célszerű lehet az ellentétes álláspontokat így „globalizálni”. De aki ezt teszi, annak fel kell készülnie az ellenvetésre, hogy aki *filosofismo*-t mond, csalni akar.⁴⁴

13.

A „politikai teológia” kifejezés, illetve az a tétel, hogy minden politikai kérdés egy teológiát rejt magában, valami eredetire, egységesre, vitán felül állóra utal. De akkor a politikai csak másodlagos. A kifejezés azt is sugallja, hogy a politikának van egy sajátos, dologilag körülírható területe.

Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a teológia a kinyilatkoztatáson túlmenően nem más, mint konstrukció és interpretáció, akkor a sugallat veszít erejéből. Az, hogy a keresztény tanrendszer történetileg alakult ki, hogy az antik vagy a mindenkori kortárs filozófiát szelektív módon olvasztotta magába, hogy olykor nemcsak interpretációkat, hanem központi hit-tételeket is megkérdőjelezett, kiegészített és hozzáigazított a jelen szociális és politikai követelményeihez stb. – mindez igencsak megnehezíti, hogy fenntartsuk az eredendőség és a konfliktusmentesség igényét. Ami ma simán és minden megszorítás nélkül „teológiának” számít, valaha eretnekség lehetett volna, vagy az is volt, és nem annyira a „folytonos” kinyilatkoztatás, mint inkább az *ellenség és barát* közötti⁴⁵ (egyházon belüli) különbségtétel eredménye. Carl Schmitt „politikai” ösztönét mutatja, hogy a politika konf-

⁴² Aki csak felületesen is ismeri Schellingnek a szabadság problémáját tárgyaló írását (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809), megítélheti, hogy Donoso mennyire gyanútlanul megy el valóságos filozófiai problémák mellett. Érvelésében túlszórva gyakran bukkan fel az (Istennek alávetett) „ész”. Hogy az ebből származó antinómiákat elkerülje, az ész mint „tökéletességet” értelmezi, az ész és az akarat elveit azonosítja egymással stb.

⁴³ Günter Maschke: Endzeit, Zeitenende. In *Essay*, XX.

⁴⁴ A fogalmi „globalizációk” korai kritikája Proudhon-tól származik: Aki *Isten*-t mond, csalni akar. Carl Schmitt kedvenc parafrázisa: Aki *emberiség*-et mond, csalni akar.

⁴⁵ Donoso harmonikus képet fest, amelyben minden küzdelem eltűnik, és az ellentétes törekvések konfliktusmentesen olvadnak egymásba. Maschke: i. m. XLII.

liktuselméletét⁴⁶ nem alkalmazta az egyházra, hogy távol tartson tőle egy képzetet, amely a nyilvánosság szemében legitimitásvesztéssel jár.

Éppen ezért nem durva materializmusba vagy szociologizmusba való lecsúszás, ha azt a megállapítást, mely szerint minden teológiai kérdés politikai kérdés, legalább ennyire jogosultnak tartjuk. Hiszen ezzel csak a politikai szféra primátusát állítjuk helyre.

Carl Schmitt későbbi írásaiban eltávolodott a politikai teológia eszméjétől.⁴⁷ Úgy tűnik számomra – részben annak alapján, amit a fentiekben próbáltam kifejezni –, hogy nem véletlenül.

Fordította Holczhauser Vilmos és Balogh Brigitta

⁴⁶ Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1927.

⁴⁷ Carl Schmitt: *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*. Köln, 1950, 12. Vö. Vilmos Holczhauser: *Konsens und Konflikt. Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt*. Berlin, 1990, 62. skk. Másképp tárgyalja Günter Maschke: La rappresentazione cattolica. Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge. *Der Staat*, Bd. 28. (4/1989), 575.