

Bretter Zoltán

Apolitika, depolitizálás, antipolitika –

Carl Schmitt liberalizmus-kritikájának néhány eleme

A közkeletű fölfogás szerint Carl Schmitt a liberalizmus kérlelhetetlen bírálója, jóllehet igen gyakran támad az az érzésünk, hogy inkább a gyöngye liberalizmust kárhoztatja, éppen gyöngeségéért. Schmitt megközelítésében mintha a liberalizmus túlságosan esendőnek mutatkozna arra a föladatra, melyet eredetileg vállalt. A liberalizmus eltakarta önmaga előtt a *politikai természetét*, s ezért bukásra van ítélve. Schmitt szerint a liberalizmus megfosztja önmagát a politikai lehetőségtől, következésképpen újra vissza kell hozni a *politikait*, ami természetszerűen jár majd a liberalizmus elvetésével.

Az itt következő dolgozatban előbb bemutatom Carl Schmitt liberalizmuskritikájának néhány elemét, természetesen nem mindet, mert ahhoz az életmű egészét is elemezni kellene,¹ és mint problémát kifejtem, hogy a (Schmitt elméleti perspektívájában) rekonstruált elvek milyen értelemben teszik alkalmatlanná a liberalizmust arra, hogy valódi politikává váljék. Schmittnek három fő kifogásával foglalkozom, melyek így hangozhatnak: a liberalizmus *apolitikus*, a liberalizmus *antipolitikus*, a liberalizmus *depolitizál*. Ezt az összefoglalást összekapcsolom azokkal az alternatívákkal, melyeket Schmitt a liberalizmussal szemben, több-kevesebb konzisztenciával kifejt. Végül, minden egyes – úgymond – vád esetén röviden utalok arra, hogy Schmitt javaslatait miként hasznosíthatja éppen maga a liberalizmus. Utóbbi célkitűzéssel kapcsolatban tehát elmondhatom, nem arra törekszem, hogy Schmitt némelykor démonikus stílizált antiliberalizmusának képére további sötét ecsetvonásokat vigyek föl, s nem is arra, hogy változatlan formában megismételjem a schmitti liberalizmuskritikát és ezzel mintegy az igazság látszatát keltsem. Schmittet ugyanis illendő komolyan venni.

A LIBERALIZMUS APOLITIKUS

Ha a liberalizmus nem politika, márpedig éppen ezt állítja róla Schmitt, akkor viszont kultúra. Egy olyan kultúra, mint amelyet Jean Jacques Rousseau a természeti állapotban élő ember számára megálmodott. Ezt az álmodot nem *A társadalmi szerződés*ben fogalmazza meg Rousseau, hanem a regényekben, az *Émile*-ben és a *Nouvelle Hélo-*

¹ Noha jelen esetben semmifajta filológiai vagy hermeneutikai cél nem vezeti e sorok íróját, annyival mégis tartozom Carl Schmittnek, hogy híven az életmű belső tagozódásához, leszűkítsem elemzésemet a „weimari, politikai filozófiai periódusban” írott munkáira. Ezért a „weimari Schmittre” hivatkozom, amikor rekonstrukció liberalizmus-kritikáját. E korszak legfontosabb írásai esszém szempontjából és a magyar fordításuk, amennyiben létezik, a következők: *Politische Romantik*. München–Leipzig: Duncker & Humblot, 1925 (angolul: *Political Romanticism*. Ford. Guy Oakes. Cambridge, Mass. – London, MIT Press, 1986); *Politikai teológia* (SCHMITT 1992); *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München–Leipzig: Duncker & Humblot, 1923 (angolul: SCHMITT 1994). A *politikai fogalmát* (SCHMITT 2002) úgy tekintem, mint a politikafilozófiai összefoglalását azoknak az elméleti összefüggéseknek és érveknek, amelyek a korábbi művekben liberalizmuskritikaként körvonalazódtak.

ise-ban. Az antropológiai alapvetés e különbségét² – Bonald és De Maistre nyomán – Schmitt is hangsúlyozza (SCHMITT 1992, 30). Miközben a regények antropológiai optimizmusát elveti, a társadalmi szerződést mégis meg akarja menteni, hiszen ennek lényege a Schmitt szuverenitáselmélete számára oly fontos *volonté générale*.

A liberalizmus Schmitt szerint nem más, mint egyetemes humanizmus, melynek bűvölete az embereket kompromisszumkeresésre, megértésre, összhangra csábítja, s ebben a révületben megfelelnek mindarról, ami politikai, ami ellentét, és ami a maga hús-vér alakjában értelmet ad az emberi életnek. Az első észrevétele tehát Schmittnek a liberalizmus gyöngeségéről az, hogy egyfajta humanista álomvilágba száműz és, a politikai küzdelemre való fölkészítés helyett, elerőtlenít. Ennek a magatartásnak a kialakulása Schmitt szerint a romantika eredménye, amely viszont végső soron a liberalizmussal mutat rokonságot.

Lássuk azonban, nem ellentmondásos-e ez az állítás! Schmitt úgy állítja be, hogy a természetes, romlatlan Émile a liberális prototípus, akit csak elrontani lehet; s ha pedig ez így van, akkor Schmitt egyúttal azt is állítja, hogy a liberalizmus számára nem lehetséges más állapot, csakis ez a békeidő. Schmitt pedig éppen ezt kifogásolja: a liberalizmus olyan kultúra, mely önmagán kívül sem a realitást, sem egyéb kultúrát nem ismer föl és nem ismer el. Ily módon a liberalizmus kizárólagos, ha nem is leírt és képviselt elvei szerint, hanem attitűdjében, magatartásában.

Az önmagába záródó dolog végtelen agresszivitása zavarja Schmittet. Irritálja a magát békésnek és elegendőnek állító liberalizmus. Talán az, amit Flaubert cinikusan úgy mondott, hogy amikor a mártíromságot már meg sem értjük, akkor kizárólagossá tettük a családi értékeket, és a lapos, burzsoá, polgári életeszmenyt és értékeit mindennek fölé emeltük – e tekintetben tehát új igazságokat már nem várunk el sem magunktól, sem a világtól.³ Ez az a kizárólagosság, mely ellentmondásban van a liberalizmus azon hitével, hogy a kommunikáció képes föloldani az ellentéteket, kiváltképp a politikai ellentéteket. A liberalizmus önképe szerint, ha az ellenfél elfogadja az ésszerű kommunikáció alapszabályait, jelesül a kommunikációnak a liberalizmus által diktált szabályait, akkor lehetséges a megállapodás, a kompromisszum, a szerződés. De ez a hit újból visszavezet a magában vett, önmagához viszonyuló liberalizmushoz is. Ha a részemmé válsz, nincs másik, nincs barát és nincs ellen-

² A politikai filozófia irányára nézvést kulcskérdés a filozófiai antropológiában megtett első választás: az ember eredendően jó, vagy ellenkezőleg, eredendően rossz? Schmitt azt állítja: „Minden politikai elv állást foglal valamilyen formában az emberi »természetről«, és feltételezi, hogy az »természeténél fogva jó« vagy »természeténél fogva rossz.«” (SCHMITT 1992, 29.)

³ Az önfeláldozásnak, mártíriumvállalásnak kiemelt szerepe van a konzervatív társadalomelméletben, mely az igazság győzelméhez megköveteli a személyes hitelesítést, és elutasítja azt az értelmezést, amelyet J. S. Mill nyomán a liberálisok vallanak, hogy a progresszió – a szabad vita légkörében – mintegy automatikusan diadalra juttatja majd az igazságot. Carl Schmitt esetében e kérdés szintén releváns, hiszen megengedi, hogy az állam, amikor háborúról dönt (polgárháborúról is), áldozatot, életáldozatot követeljen a polgároktól. Ez az álláspont, bár különbözik Hobbes felfogásától, csak látszólag áll ellentétben vele. A *jus belli* nyomán az állam ugyan valóban megkövetelheti az élet föláldozását az állam által megjelölt cél érdekében, ahol Schmitt polgárnak is van mondanivalója az ügyben, hiszen saját elhatározásából *vállalja* az áldozatot. Míg Hobbesnál inkább megfutamodik saját életének mint *ultima ratió*nak a védelmezése érdekében, addig Schmittnél az áldozat vállalása az állam és az állami döntés *legitimitásának* forrásává válik, *a politikai áldozat teszi a közösséget valódi politikai közösséggé*. Vö. SCHMITT 2002, 32–33, valamint az egész ötödik fejezetet, ahol Schmitt arról ír, hogy a liberális társadalom miért és hogyan iktatja ki a mártíromságot. A mártíromságról általában érdekes és tanulságos olvasmány Lacey Baldwin Smith könyve (SMITH 1997). Annak tagadásáról, hogy a halál vállalásának schmitti és hobbesi értelmezése eltérő lenne, lásd NORRIS 1998, az értelmezésekben rejlő különbségekről pedig lásd Leo Strauss megjegyzéseit (SCHMITT 1996).

ség, csak mi vagyunk együtt, azaz én vagyok egyedül. A liberalizmus kommunikációs készsége trükk. Magatartás, mely az ellenséget is képes megszelídíteni és evvel megszünteti a politikait.

Maga Schmitt mondja a politikai természetéről, hogy a barát/ellenség megkülönböztetést és csoportosítást végre lehet hajtani a kultúra, a gazdaság, a jog, a vallás stb. területein, azaz a politikai bármelyik nézőpontból definiálható. „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét.” (SCHMITT 2002, 26.) És megfogalmazza a liberális humanizmusról azt is, hogy imperialista, agresszív humanizmus. Eszerint van két állításunk, amelyek ellentmondásban állnak egymással. A humanizmus mint kultúra lefegyverez, megszünteti a politikait; a liberalizmus mint politika hódító, gyarmatosító, s ugyanakkor csak látszólag teljesíti a politikai elvárását.

Ám egy újabb fordulattal ez az ellentmondás eltűnethető. Ha megkülönböztetjük a *politikai* fogalmát a *politikától*, nevezetesen a rámutatást, definíciót, a barát/ellenség politikai meghatározását a napi politikai cselekvéstől, akkor az ellentmondás egyszerűen elpárolog. Hiszen lehetne azt mondani, hogy a liberalizmus, éppen, mert kultúra, kivonul a politikaiból, de van liberális politika, úgy, mint magát liberálisoknak vallók különféle célokat követő politikája. Folytathatnak liberálisok háborút iszlám fundamentalisták ellen, még úgy is, ha bevallatlanul az a cél, hogy ellenőrizzék az olajki-termelést, tüntethetnek a sajtószabadságért, akár azért, mert hisznek a szólásszabadságban, akár azért, hogy médiabefolyásukat megőrizhessék vagy kiépíthessék, keblükre ölelhetik a Világbankot, hogy a nemzetközi karvalyotke kedvére tegyenek. Akár komolyan vesszük a liberális politikát, annak nyilvánosan megfogalmazott céljait, akár sanda szándékokat feltételezünk róla, végső soron egyre megy: liberális politika márpedig létezik. És még akkor is létezik, ha politikai létezésével egy időben mint egyetemes humanizmus tagadja a *politikai* létét. Azt itt és most nem elemezhetem, hogy az említett megkülönböztetés, Schmitt saját szövegei alapján, mennyire jogosult. Mindenesetre kétségtelennek látszik, hogy ha a *politikai* és a *politika* fogalmi hajlamok egybeesésűni a schmitti szövegben, akkor fönnáll az ellentmondás, melyre korábban rámutattam.

Carl Schmitt mondja a liberálisokról: ha azt a kérdést teszik föl nekik, hogy Krisztus vagy Barabás, akkor válaszuk az, hogy halasszuk el az ülést, vagy hívjunk össze egy bizottságot (SCHMITT 1992, 32). Kétségkívül apolitikus magatartás volna ez, csak hogy álmodozó, legyöngítő humanista kultúrának tekinteni a liberalizmust még Schmitt saját fogalomrendszerében sem jelenti minden kétséget kizáróan azt, hogy legalábbis nem válhat bármely pillanatban politikaivá e kultúra.⁴

Carl Schmitt az egyetemes humanizmust „aszimmetrikus ellenfogalomnak” tartja. E tézist 1976-ban nemzetközi összefüggésben fogalmazza meg: „A humanitásnak, egészében és önmagában véve nincs ellensége. Mindenki a humanitás része. »A humanitás« így aszimmetrikus ellenfogalomná válik. Ha diszkriminál a humanitáson belül és evvel megtagadja a humanitást egy rendbontónak vagy annak, aki meg akar semmisíteni, akkor a negatívan értékelt személy nem-személlé válik, és éle-

⁴ SCHMITT 1987, 88; vagy ugyanez *A politikai fogalmában*: „Az ellenfelet már nem ellenségnek hívják, ám azért mint békétörőt és a béke megzavaróját mégis *hors-la-loi*-vá és *hors l'humanité*-vé nyilvánítják, és a gazdasági hatalmi pozíciók megőrzése vagy kiterjesztése érdekében folytatott háborút a propaganda mozgósításával »keresztes hadjáratá« és »az emberiség végső háborújává« teszik.” (SCHMITT 2002, 55.)

te ettől kezdve már nem bír a legfőbb értékkel: értéktelenné válik és meg kell semmisíteni. Így az olyan fogalmak, mint »emberi lény«, a legmélyebb egyenlőtlenség lehetőségét hordozzák, ami által »aszimmetrikussá« válnak.” Talán még megengedhető módon utalhatnánk arra, hogy a liberalizmus legádázabb ellenfelei éppen evvel vádolják a liberalizmust: vizet prédikál, miközben bort iszik; azaz toleranciáról és multikulturalizmusról beszél, miközben leigáz, lerohan, meghódít. Maga Schmitt is látszólag tisztában van ezzel, az önmaga által is tudatosan a liberalizmus nyakába varrt ellentmondásossággal: „(...) ez 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 következménye elől.” (SCHMITT 2002, 55.)

Lássuk be, ez így túlságosan közhelyes volna, még akkor is, ha sikerülne önellentmondáson kapnunk Schmittet. Amit Schmitt szemére vet a liberalizmusnak, az a decisionizmus elutasítása, ami nem más, mint „a politikai eszme magja, az igényes morális döntés” (SCHMITT 1992, 35) elutasítása. Annak kijelentése, hogy morális kérdésekben nem lehet igazságot tenni, amorális kijelentés. Azonban ez így nem teljesen igaz, mert pontosabban így kellene fogalmazni: ez a kijelentés az „amoralitás moralitásának” állítása. Egy ilyen megfogalmazás pedig megfelel Schmitt azon törekvésének, mely a liberalizmust paradoxonok előállításával jellemzi.

Végső soron a jó és rossz kérdése mindig transzcendens kérdés. A transzcendencia elutasítása a moralitás elutasítása is egyben, visszavonulás a vitába. Mindez pedig azt is jelenti, hogy a *politikai* abban különbözik a *politikától*, hogy míg a *politikai* a transzcendensre vonatkozik, az abszolútumok küzdelmének végső szakaszára, addig a *politika* valamiféle napi technika, ügyek vitele, netán vita is lehet. Azonban ebben a formában a *politikai* elkülönítése a *politikától* még mindig csupán a felszínt karcolja. Schmitt maga adja a kulcsot a fogalmi tisztázáshoz,⁵ amikor azt mondja, hogy a *politika*, napi szinten nem más, mint mindazon erők tevékenységének neve, melyek az állam hatalmával szemben a társadalom hatalmára teszik át a hangsúlyt, és végső céljuk az állam szuverenitásának megkérdőjelezése, fölszámolása.⁶ Innen pedig az következik, hogy mindazok az erők (s itt Schmitt konkrétan mindenekelőtt a szélsőséges, államellenes pártokra gondol, azaz a kommunistákra és nácikra), melyek képesek az állammal szemben „társadalom-politikát” folytatni, arra is alkalmasak, hogy barát/ellenség megkülönböztetéseket tegyenek, következésképpen a *politikainak* ez a sarkalatos tulajdonsága, nevezetesen a barát/ellenség megkülönböztetésének képessége, mintegy alászáll, a politikai csatározás részévé lesz, s így nemcsak kiüresíti a *politikait*, elfoglalván helyét, de a transzcendens vonatkozások hiányában a politikai életből kiküszöböli a moralitást. Mindebből jószerivel az is következik, hogy a *politikai* morális tisztán tartása, s ezáltal az állam morális entitásként való meghatározása a biztosítéka annak is, hogy a barát/ellenség meghatározás a *társadalom-politika* szintjén nemcsak hogy nem kívánatos, de lehetetlen is.

⁵ Ahogy ez gyakran előfordul, nem egészen ott, ahol keressük. A *politikai fogalma* 1972-es olasz kiadásának előszavában (SCHMITT 1972), meglehetősen némi kimagyarázkodó szándékkal is, Schmitt szó szerint megkülönbözteti a *politikait* a *politikától*. Ez az előszó német nyelven nem jelent meg, de Schmitt átadta az eredetit George Schwabnak, aki fölhasználta azt a *politikai fogalma* angol kiadásához 1975-ben írott előszavához (vö. SCHMITT 1996). A *politikai fogalmában* a politikai explicit elkülönítését a politikától nem találjuk meg, ezért ezt a „kulcsot” valamelyes fönn tartással kell kezelnünk.

⁶ Lásd George Schwab előszavát (SCHMITT 1996, 12–13).

Ha tehát visszavezetjük Carl Schmitt közvetlen liberalizmuskritikáját a politikafilozófiai fő mű, *A politikai fogalma* összefoglalójára, akkor nem politikai, hanem morálfilozófiai ellenvetést találunk a liberalizmussal szemben, mely fölöttébb aktuális maradt azóta is. A moralizáló, politikáját veszített, magát posztmodernnek valló marxizmus és a redukcionista, a politikait kizárólag a közösségi morálra visszavezető konzervativizmus egyaránt Carl Schmitt liberalizmuskritikájából tanul.⁷ A *politikai* szintjén a liberalizmusnak mint a morális világ paradox tagadójának nincs mondandója, még akkor sem, ha a *politika* szintjén képes aktív maradni és a parlamentarizmus működtetésével önnön létezésének látszatát kelteni. Ez a látszatvilág az, amit Schmitt elutasít.

A LIBERALIZMUS DEPOLITIZÁL

A fentihez hasonló eredményre jutunk, ha Schmittnek a liberális gazdaságról, a gazdasági és technikai haladásról adott történeti képét vizsgáljuk, más szóval társadalomelméleti fejtegetéseit és történelmi utalásait vesszük szemügyre. A *depolitizálás* alkalmasint éppen az a történelmi folyamat, mely egyes társadalmi osztályok javára kisajátítja a politikát.

Schmitt keserűen ábrázolja a liberális XIX. századot, mely kiteljesíti Benjamin Constant fejlődésmoделljét. Constant, megjósolva a század fejleményeit, négy olyan „cserére” hívja fel a figyelmet, melyek révén az európai ember a modernitásba lép. Eszerint a háborút mint a gazdasági szerzés eszközét a kereskedelem, a közvetlen demokráciát a képviseleti demokrácia, a közélet szabadságát a magánélet szabadsága, a törvények és személyek önkényét pedig a morális tekintély által korlátozott törvények uralma váltja föl (CONSTANT 1997). Nyugodtan mondhatjuk, hogy mindaz, amit Constant a civilizáció haladásaként, az ész és erkölcs uralként üdvözöl, Schmitt szemében a politikai gyöngeség jele. Ugyanazt a változást egyikük üdvös gyarapodásnak és szabadságnak, másikuk a *depolitizálódás* előrehaladásának látja.

Egy meghatározott ponton azonban egybeesik Schmitt kritikája a republikánus kritikával, így Constant-éval is, s ez a pont éppen a szabadság kérdése. Az a nyereség, melyet a magánélet szabadságával elkönnyelhetünk, ugyanakkor lemondás is arról, hogy beleszóljunk a politikai döntésekbe, azaz *politikai* szabadságunkat veszítjük el. A parlament, a képviseleti kormányzás intézménye kizárja, hogy egyénenként súllyal vehessünk részt a politikában, legalábbis így hangzik a republikánus elmélkedés. Mindez arra utal, hogy a parlamentarizmusnak van egyfajta belső hiányossága, amire egy republikánus rámutat. Schmitt maga is – aki ugyanannyit foglalkozik a parlamentarizmus kritikájával, mint a liberalizmussal, s jórészt azonosítja is a kettőt – a parlamentarizmust a depolitizálás elkeserítő csúcspontjaként emlegeti. Jóllehet a parlamentarizmus republikánus kritikája, mely a politikai részvételt, a participációt hiányolja a parlamentáris rendszerekből, színleg azonos Schmitt kritikájával, a két szemszög mégis alapvetően különböző egymástól. A republikánus elvárás ugyanis megmarad a szigorú individualizmus területén, míg Schmitt a nép – mint nép – részvételt hiányolja. Schmitt a képviseleti kormányzás egészét veti el, és a demokratikus szavazás aktusát is individuális akaratnyilvánításnak tekint. Azt panasolja, hogy „a nép akarata” sehol nem

⁷ Megítélésem szerint az előbbi eset az érdekesebb. E problémához lásd a *Telos* két, Schmitt-tel foglalkozó számát 1987-ből. Egyébként a *Telos* utóbbi tíz évének majd minden száma foglalkozik Schmitt-tel.

jelenik meg a képviseleti rendszerben, hiszen az összegzett szavazatok sem jelenthetik a népakaratot. Az egyén, amikor bevonul a szavazófülkébe, nem „mint nép” szavaz, hanem szigorúan egyénként, sőt, a szavazás a legtisztább magánéleti logikát követi. Gondoljunk például arra, hogy manapság a leadott szavazatok felől érdeklődni majdnem olyan indiszkrécio, mintha valakinek a fizetése, jövedelme iránt érdeklődnénk. S ez azt mutatja, hogy a politikai meggyőződés még szavazáskor is az intim szférához tartozik, akár egy szexuális szokás, akár a magántulajdonnal kapcsolatos titok.

Mindebből Schmitt számára az következik, hogy a Constant által a moderneknek tulajdonított magasabb rendű szabadság voltaképpen nem más, mint „a nép” szolgátsága. A nép *qua* nép csakis közvetlenül nyilváníthatja ki politikai akaratát, és ez az egyetlen valóságos politikai akarat. A nép „alaktalan alakító”, s mint ilyen, a politika egyetlen legitím cselekvője.

Schmitt megoldása *politikailag* és – mint tapasztalhattuk – történetileg is ellentmondásokkal terhes. A népi részvétel nem csak alaktalanná teszi a politikai főszereplőt, de éppen alakító erejétől is megfosztja. A valódi viszony ugyanis nem az, hogy a nép saját szuverén akaratából pajzsra emeli a Führert, hanem sokkal inkább az, hogy a Führer pajzsra emelteti magát, majd leigazza népét vagy – s ez szinte lényegtelen finomkodás – előbb igazza le és utána választatja meg magát. Meg a rajongást sem lenne szabad összetéveszteni a politikai részvétellel. A közvetlen demokrácia népe nem alanya, hanem sokkal inkább tárgya a politikának. Éppen azért vontam párhuzamot Schmitt fölfogása és egy lehetséges republikánus fölfogás között, hogy megmutassam: jönlhet Schmitt parlamentarizmus- és liberalizmuskritikája lehet helyt- és időtálló, azonban nem föltétlenül Schmitt alternatívája az egyetlen megoldás. Megmaradhat valaki még liberális területen, és elegendő, ha csak a participáció problémájának megoldásán töri a fejét. A ma oly divatos politikafilozófiai kísérlet arra, hogy elméleti keretbe foglalja a „vitázó demokrácia” felfogását, úgy is érthető, mint kísérlet a participáció kitágítására, mégpedig abban a formájában, hogy egyúttal megmaradjon a liberalizmus alapító hite a reprezentációban. Másfelől a politikai részvétel, Schmitt felfogásával ellentétben, nem valamilyen monolitikus fogalom, amely pusztán egy szavazást vagy közvetlen akarat megnyilvánulást jelent. A participáció az egész politikai rendszert jellemző vagy nem jellemző hálója eljárásoknak és testületeknek, tanácskozásoknak és döntéshozó fórumoknak. A liberális gyökerű parlament korántsem az egyetlen, még ha legfontosabb terepe is a demokratikus akaratképzésnek. Schmitt hiányérzetét a participáció tekintetében manapság minden őszinte liberális demokrata osztja, de visszariad attól, amit Schmitt helyette és annak megvalósulása érdekében kínál.

Megkockáztatom azt is, hogy Schmitt a francia politikán és politikai filozófián keresztül látja és értelmezi a parlamentarizmust, s mint annak idején Burke, ő is a *filozófusokról* alkotott lesújtó véleményét kapcsolja össze az emberjogi liberalizmusról megfogalmazott, nem kevésbé lesújtó kritikájával. Kedves céltáblája éppen az a Cavour, aki Benjamin Constant lelkes híve. Őt, Cavourt idézi Schmitt, mint a liberális parlamentarizmus ideológusát: „A legrosszabb kamara is kívánatosabb, mint a legjobb folyosó” (The worst chamber is still preferable to the best antechamber), evvel arra célozva, hogy még a legrosszabb parlamentarizmus is jobb, mint a legjobb monarchia.⁸

⁸ Az eredeti szójáték (chamber/antechamber) lefordíthatatlan, a „chamber” szó kettős jelentése (parlamentari kamara és szoba egyben) miatt. Cavour szövegében ez a parlamentarizmus és monarchia két helyszíneként is értelmezendő: a politizálás az előbbi esetén a parlamentben, míg utóbbinál a folyosón, a király előszobájában történik.

Schmitt erre azt mondja, hogy ennek semmi értelme (vö. SCHMITT 1994, 7). Másik vonatkozásban pedig Bodin és az a katolikus Joseph de Maistre az inspirációs forrása, aki az abszolút monarchiát tekinti a szuverenitás kizárólagos letéteményesének, s nyomában Schmitt a húszas években szintén egy diktatúrától várja a politikai megoldást, ami az egyedül érvényes monarchikus szuverenitást helyettesíti modern körülmények között.

Ám ez az egész társadalom- és történelemfilozófiai származástan korántsem ilyen egyszerű. Blandine Kriegel egy kiváló modern politikafilozófiai történeti összefoglalóban (KRIEGEL 1995) meggyőzően bizonyítja be, hogy a német politikai, jogi, filozófiai gondolkodás azért veszi át az angol „társadalom” fogalmat és teszi azt az állam ellentétévé, mert a XIX. század elején nem lát esélyt Németország állami és ezen keresztül jogi egyesítésére. A Római Birodalom birodalmi mintaképe és a középkor monarchikus szuverenitásának eszméje azt a célt szolgálja a németek számára, hogy a német államok kereteit lebontva, mintegy „nagy lendülettel”, egységesítő társadalmi mozgalom révén megeremthessék a „német egységet”. Adam Ferguson a civil társadalom elméleti kifejtésével még arra törekedett, hogy a társadalom lényegét adó polgárjogot az állammal mint jogalkotóval *szemben* megerősítse; Edmund Burke a Társadalom, valamint Isten és/vagy a Történelem közötti szerződésről beszél (s nem az állam és a polgárok szerződéséről). Mindez a németek számára pedig csak úgy volt értelmezhető, hogy a szuverenitás a népben és nem az államban gyökerezik.

Ez a *német* örökség Schmitt számára is mérvadó, azonban az elméleti föladvány Bismarck után és Weimar árnyékában nyilvánvalóan megváltozott. Most már a társadalomnak állammá kell válnia és nem vele szembehelyezkednie, mint a szuverenitás pusztá hatalom nélküli birtokosa, és így megőrizheti ösztönös egységét, valamint azt a képességét is, hogy a legitimitás folyamatos forrása lehessen.

A LIBERALIZMUS MINT ANTIPOLITIKA – A JOGURALOMRÓL

A liberalizmus a politikát kiűzi az emberi viszonyokból, s ez leginkább a sajátosan liberális joguralom-elméletben érhető tetten. Az antipolitika megjelölés a liberális állam- és jogelmélet azon sajátosságára vonatkozik, ami a politikait a joggal helyettesíti, és az élet minden területére, a kiváltképpen politikailag érzékeny területekre is bevezeti a jogot. Az antipolitikus válasz a politikai kihívásokra a legalitás abszolutizálása a legitimitással szemben. A legalitás kifejezetten antipolitikai. A joguralomra alapozott alkotmányok legfőbb törekvése, hogy az egyén magánéleti szabadságát biztosítsák, valamint az állammal szembeni ellenszenv kifejeződéseként megfosszák azt szuverenitásától. Schmitt korai nézetei szerint az abszolút monarchia a szuverenitás legmegfelelőbb megjelenési formája. S éppen az abszolút monarchia volt az a hatalmi berendezkedés, mellyel szemben a liberalizmus kidolgozta a maga joguralom-felfogását, s ennek részeként érvényre juttatta a hatalmi ágak szétválasztásának intézményi (államszervezeti) elvét. Schmitt szerint valójában a joguralom és hatalommegosztás azt a politikai célt szolgálja, hogy cselekvésképtelenné tegye az államot. Ugyanakkor nem sokkal később Schmitt már a demokráciát is a szuverenitás kifejeződésének tekinti, ez azonban a lényegen nem változtat, hiszen a liberális joguralomról valott felfogása változatlan.

A törvények személytelen uralma kizárja az egyén politikai döntését, s ez akkor válik halálosan veszélyessé, mikor az államot végromlás fenyegeti. Vagy a Führer⁹, vagy a Volk hivatott arra, hogy ilyen esetekben kibújjon a jog főnhatósága alól és evvel jogot teremtve, megvédelmezze a jogot.

Elteltekintve most Schmitt ellenjavaslatának – a decizionizmusnak – az elemzésétől, annyit érdemes megjegyezni, hogy a joguralom schmitti kritikája nem egyedülálló. Már Arisztotelész is beszél arról, hogy az igazságosság, a méltányosság és a jóézés érdekében az uralkodónak meg kell kerülnie a törvényeket. S ha ez nem eléggé meggyőző, akkor olyan liberális demokrata szerzőt is idézhetünk, aki éppen a Harmadik Birodalom elborzasztó jogállamiságának láttán fogalmaz meg a Schmittével rokon gondolatokat. 1965-ben, Németországról írott könyvében Dahrendorf azt igyekszik megérteni, miként lehetséges a fasizmus egy olyan nép körében, mely a szigorú jogkövetéséről híres. Miután Dahrendorf egyetértőleg idézi a liberális jogászt, Bockelmant, aki szerint a bismarcki Németország nagyjában-egészében a joguralom állama volt, fölteszi a kissé hamiskás kérdést, akkor vajon honnan származik ez az idézet: „A joguralom egy nép szervezett élete, ami a nép életerejének összességét egyesíti, hogy biztosítsa a nép élethez való jogát mind önmagán belül, mind pedig azon kívül.” Leszámítva a fogalmazás biológiai túlfűtöttségét, talán nehezen jönnénk rá, hogy az idézet *A jogtudomány kézikönyvéből* való, melyet a joguralom nagyobb dicsőségére a nemzetiszocialisták adtak ki. Mindebből pedig arra a következtetésre jut Dahrendorf, hogy a „németnek” nevezett állameszme a joguralmat ugyan teljesen magában foglalja, de azt egyben az érdekek szabdalta napi egyenletlenségek fölé is emeli. Ebben jut kifejezésre a németek rettegése bármiféle bizonytalanságtól. Így a joguralom mint politikai fogalom abszolúttá válik, és a napi konfliktusokban jelentkező morálitástól, a morálisan terhelt világnézeti és morális összecsapásoktól elidegenedik. A joguralom tehát az a formális eszköz, melynek jelentése, hogy „minden politikai cselekvésnek bizonyos szabályokat kell követnie, s mint ilyen morálisan közömbös” (DAHRENDORF 1979 196). Ebből a következtetésből Dahrendorf számára az a keserű felismerés származik, hogy önmagában sem a morális tartás nem képes szavatolni a liberalizmust, sem a joguralom a demokráciát. Aminek gyakorlatias végeredménye az, hogy „a joguralom kevésbé lényeges a szabadság alkotmánya számára, mint a konfliktusok vitalitása” (DAHRENDORF 1979, 197), és így a liberális demokráciára nézvést kevésbé veszélyes egy olyan politikus, aki kissé a legalitáson kívül cselekszik, mint az, aki valamilyen felsőbb instanciának kíván engedelmesskedni, lett légyen az császár vagy elnök, nemzeti egység vagy közigazgatás, avagy éppen joguralom. A joguralom csupán formális eszköze a szabadság alkotmányának, olyan uralom, melyre talán nem is mindig van szükségünk – legalábbis pusztá uralomként bizonytalansággal. Ahogyan ezt Stephen Macedo szépen mondja: „A joguralom és méltányosság közötti feszültség erőteljes, alapvető és lényeges az önkormányzás számára. Ez a feszültség gyakorlati és politikai: elképzelhető egy olyan formális, elméleti lehetőség, melyben ezek a fogalmak kibékíthetőek egymással, de az utópikus körülményeket kivéve, a feszültség fennmarad. Létezése emlékeztet bennünket politikánk »köztességére«: igazságosságra kell törekedni, de nem túlzottan; szabályok szerint kell játszanunk, de rajta kell tartani

⁹ Habár az életmű egészének szemszögéből ezt az írást egyértelmű apológiaként nem szokás figyelembe venni, mégis lásd *A Führer oltalmazza a jogot* (SCHMITT 2002, 227–231).

nunk szemünket azokon az indoklásokon és törekvéseken, melyek igazolják azokat a szabályokat.” (MACEDO 1994, 168.)¹⁰

Hasonlóképpen és még pontosabban fogalmaz Joseph Raz, s egyben rámutat arra, hogy a liberálisok, nem is kis csúsztatással, az emberi jogok szinte spontán védelmét remélik a jog uralmától: „Nem kell pusztán azért áttérnünk a joguralom hitére, hogy belássuk: aki ezt vallja, az a jó győzelmében hisz. A joguralom olyan politikai eszmény, amit egy jogrendszer csak kisebb vagy nagyobb mértékben közelíthet meg. Ebben rendszerint egyet is értenek. Azt is hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a joguralom csak azon értékes vonások egyike, amelyek jellemezhetnek egy jogrendszert, és amelyek alapján meg kell ítélnünk azt. A joguralmat nem szabad összekevernünk a demokráciával, az igazságossággal, a (törvény előtti vagy egyéb) egyenlőséggel, az emberi jogokkal vagy a személy, illetve az emberi méltóság tiszteletével. Lehetséges, hogy egy olyan nem demokratikus jogrendszer, ami az emberi jogok tagadásán, a nagy szegénységen, a faji megkülönböztetésen, a nemek közötti egyenlőtlenségen és a vallási üldöztetésen alapul, elvileg jobban kielégíti a joguralom követelményeit, mint a felvilágosultabb nyugati demokráciák bármelyikének joga. Ez nem jelenti azt, hogy jobb lenne a nyugati demokráciáknál. Sokkal rosszabb, azonban egy vonatkozásban mégis fölöttük áll, nevezetesen abban, hogy megfelel a joguralom elvének.” (RAZ 1995, 117.) Ez az állítás határozottan leválasztja az ember magánéletének szabadságát a joguralomról, utalva arra, hogy utóbbinak morális – Schmitt-tel szólva – politikai megalapozást kell keresnie, hiszen a jog saját logikájából ez nem vezethető le. Igaza van tehát Schmittnek abban, hogy a jogfilozófia dogmatikus egysége nem erény, sőt, szükségképpen megtörik a politikai változáson. Nem nagy eredmény, de legalább biztos: nincs olyan *jogbölcséleti* érv, melynek alapján egy jogrendszert ellenállónak lehet tenni a visszaélésekkel szemben. Úgy is mondhatnám, hogy ez a *morális politikai csele a joggal szemben*.

Így hát, visszakanyarodva immáron Schmitt gondolataihoz, az egyetlen, korántsem elhanyagolható különbség, ami fennáll közte és az olyan, törőlmetszett liberálisok között, mint amilyenek Dahrendorf, Macedo és Raz is tartja magát, a következő: Schmitt az állam szuverenitásának teljessé tétele érdekében söpri félre a jogállamot, míg vélhető ellenfelei morális érvek mentén teszik, ha nem is pontosan ugyanezt, de a jogpozitivisták és liberális álláspontot puhítják föl. Javaslatuk nem esik egybe a klasszikusan liberális állásponttal, amely a törvények morális semlegességét hangsúlyozza, abban az értelemben, hogy a törvényeknek tilos állást foglalniuk az emberekkel alapvetően meghatározó morális elvek rangsorát illetően. Tekintettel erre, úgy véljük, hogy megáll Schmittnek Hans Kelsen *Tiszta jogtan*ával szemben megfogalmazott észrevétele: a jog természetéből következik, hogy a jog általános megfogalmazásai nem biztosítanak esélyt a partikularitásnak, az egyesnek a megragadására.¹¹ Ugyanakkor persze vegyük figyelembe azt is, hogy ez az észrevétel korántsem új, hiszen, mint jeleztem, már Arisztotelész is megfogalmazta, akinél nyilván nem lehetett még szó liberalizmuskritikáról. Schmittnek a joguralmat illető kritikája nyomán azt mondhatjuk

¹⁰ A *Nomos* tanulmánygyűjteménye – amelyben Macedo idézett értekezése is található – egyébként is mérvado írásokat tartalmaz a téma modern feldolgozásának köréből.

¹¹ Schmitt kritikájának jogelméleti cáfolatához lásd BIELEFELDT 1998, 32. Bielefeldt a *precedensteremtést* nevezi annak a jogi aktusnak, ahol az egyedi találkozik az általánossal, annyiban, hogy utal rá és későbbi jogot teremt. A kivételes helyzetben hozott döntés és a bírói gyakorlat az egyedire, a konkrét esetre vonatkozik, de éppen azért, mert jogalapul szolgál elkövetkező döntésekhez, megmarad a jog keretein belül.

tehát, hogy ha elméletileg nem is lehet megalapozni, de mégiscsak elképzelhető a gyakorlatban a moralításra alapozott jog. Evvel természetesen vészesen közel kerülünk ahhoz, hogy elhagyjuk a liberalizmus terepét és egyfajta konzervatív területre, avagy a természetjogba vonuljunk vissza. Ez a terület azonban nem a klasszikus konzervativizmus, hanem a liberális demokráciák morális tartalmának jogvédelme. Ha a liberalizmus földjére nem egyszer szemforgató, álságos semlegességét és világosan vállalja saját morális előfeltevéseit, lehetővé válik számára az, amit Schmitt megkövetel. Erős, magabiztos politikai választást tehet a szabadság barátai és ellenségei között. S akár a jogot is használhatja, hogy megvédje önmagát.

IRODALOM

- BIELEFELDT, Heiner 1998. Carl Schmitt's Critique of Liberalism. In Dyzenhaus, David (ed.): *Law as Politics*. Durham, N. C. – London: Duke University Press.
- CONSTANT, Benjamin 1997. *A régiek és a modernnek szabadsága*. Vál.: Ludassy Mária. Budapest: Atlantisz.
- DAHRENDORF, Ralph 1979. *Society and Democracy in Germany*. Westport, Conn.: Greenwood. (*Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: Piper, 1965.)
- KRIEGEL, Blandine 1995. *The State and the Rule of Law*. Transl.: Marc A. LePain, Jeffrey C. Cohen. Princeton, N. J.: Princeton University Press. (*L'État et les esclaves: Reflexions pour l'histoire des états*. Paris: Calmann-Lévy.
- MACEDO, Stephen 1994. Rule of Law, Justice, and the Politics of Moderation. In Shapiro, Ian (ed.): *The Rule of Law – Nomos 36*. New York – London: New York University Press.
- NORRIS, Andrew 1998. Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political. *Telos*, 112.
- RAZ, Joseph 1995. A joguralom értéke. Ford.: Takács Péter. In Takács Péter (szerk.): *Joguralom és jogállam*. Budapest: Osiris–Századvég.
- SCHMITT, Carl 1972. *Le categorie del 'politico'*. A cura di Gianfranco Miglio, Pierangelo Schiera. Bologna: Mulino.
- SCHMITT, Carl 1987. The Legal World Revolution. *Telos*, 72.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest, ELTE ÁJK.
- SCHMITT, Carl 1994 (1986/1988). *Crisis of Parliamentary Democracy*. Transl.: Ellen Kennedy. Cambridge, Mass. – London: MIT Press.
- SCHMITT, Carl 1996. *The Concept of the Political. With Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay*. Transl.: George Schwab, J. Harvey Lomax. Chicago–London: University of Chicago Press.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- SMITH, Lacey Baldwin 1997. *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World*. New York: Knopf.