

# Tallár Ferenc A POLITIKAI, AVAGY KÍSÉRLETEK EGY „LEHETETLEN TÁRGY” MEGALKOTÁSÁRA

## Kortársunk, Carl Schmitt?

Az észjog kérdésfelvetése, mondja Habermas, a következőképpen hangzott: „miként hozható létre a szabad és egyenlő polgárok társulása a pozitív jog eszközeivel”.<sup>[1]</sup> A válasz erre a kérdésre az *alkotmányos jogállam* volt. De az alkotmányos jogállam zökkenőmentes működése önmagában nem tudja megakadályozni sem az államtól elválasztott társadalom, sem a magánjogok által intézményesült piacgazdaság belső és külső konfliktusainak kialakulását. E konfliktusok hatékony kezelését a *demokrácia* ígéri. Azaz a társadalom olyan uralkodó és széles körben osztott, a nyilvánosság által táplált önértelmezése, hogy a társadalom mint az állam politikai „ráhatásának potenciális tárgya”, egyúttal „a demokratikusan egyesült polgárok öntörvénykezésének potenciális alanya” is – démosz, szuverén nép.<sup>[2]</sup>

## politikai dimenzió

Habermas szerint a társadalmi konfliktusok diagnózisából akkor lesz a politikai feladatok listája, amikor az észjog egalitárius intézményei összekapcsolódnak a feltevessel, hogy egy demokratikus közösség egyesült polgárai képesek alakítani társadalmi környezetüket, és ki tudják fejleszteni a beavatkozáshoz szükséges cselekvőképességet. „Az öntörvénykezés *jogi* fogalmának *politikai* dimenziót kell nyernie, és egy demokratikusan önmagát befolyásoló társadalom fogalmává bővülnie. Csak ezután lesz a létező alkotmányokból kiolvasható az 'igazságos' vagy 'megfelelően berendezett' társadalom megvalósításának reformista tervezete. A háború utáni Európában a szociális állam felépítésében minden irányzat politikusai hagyták magukat a demokratikus folyamatnak ettől a dinamikus olvasatától vezetett”<sup>[3]</sup>, azaz egy intervencionalista, a döntésektől sem visszariadó politikai gyakorlat során teremtették meg a szociális államot. Ezzel szemben ma – mondja – „a nyugati világ közéleti színtereit a társadalmi viszonyok politikai alakításáról való lemondás uralja”.<sup>[4]</sup>

A szociális állam intervencionalizmusa, a tőke hatékony korlátozása, az állam, a munkavállalók (szakszervezetek) és a tőke közötti megegyezések kikényszerítése, vagyis egy szociáldemokrata politika a *nemzetállami* keretben összefogott intézményi térben volt lehetséges. Ezt a szuverén nemzetállami keretet, s a benne kiépült intézményeket azonban aláásta az 1960-as évek végén, a 70-es évek elején kibontakozó világválságra adott neoliberalis válasz. Ez az egyéni szabadságra hivatkozott, de a vállalkozás szabadságát értette rajta, a szolidaritás intézményesült formáinak felszámolását célozta meg – minden emberi viszony absztrakt pénzviszonyokra redukálását. De a társadalom jól artikulált csoportjainak a demokratikus politika által pacifikált kapcsolatrendszerre széthullik, ha a nemzetközi tőzsdék veszik át a társadalmaktól a nemzeti gazdaságpolitikák értékelését. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a demokratikus módon legitimált – vagy legalábbis legitimálható – *politikai hatalom* helyére a *pénz* lép. Míg az előző a *társadalmi integráció*, az utóbbi a *piaci integráció* nyelvét beszéli, és süket minden információra, ami nem az árak nyelvén fogalmazódik meg.



Emil Nolde: Őszi tenger

Ezzel a demokratikus önszabályozás lehetősége, tehát azoknak a *politikai* szempontoknak az érvényesítése, melyek nem a tőke szükségleteiből következnek, szinte áthághatatlanak tetsző korlátok közé szorul. Az egyes kormányok, válaszul a tőkekivonás veszélyére, a dereguláció költségcsökkentő versenyfutásába bonyolódnak, ami a monetáris szektoron belül megengedhetetlenül magas nyereségekhez, a másik oldalon drasztikus, korábban elképzelhetetlen jövedelemkülönbségekhez, növekvő munkanélküliséghez és a munka világából kiszoruló, vesztes rétegek társadalmi marginalizációjához vezet. A folyamat során az egyes kormányok olyan nagyvállalatokká alakulnak, amelyek tevékenysége a gazdasági imperatívuszok menedzselésére korlátozódik. *Üresen hagyva a politika helyét*, a Nyugat berendezkedésének demokratikus legitimitása kiürül: csak a gazdasági elitekkel összefonódott politikai elitek harcaihoz, kvázi igazgatótanácson belüli küzdelmekhez szolgál homlokzatként, és nem tudja eltakarni a dezintegrálódó társadalomban halmozódó és egyre kontrollálhatatlanabbá váló feszültségeket[5].

Szembenézve a „politikai úr” felől érkező fenyegetéssel, tudniillik egy lehetséges káosz veszélyével, a „politika végéről”, a „posztpolitikáról” szóló beszédet lassanként felváltja – bármit is jelentsen ez – a „politika(i) visszatéréséről”, a „demokráciadeficit” kiegyenlítésének szükségességéről szóló beszéd. Chantal Mouffe, *A politikai visszatérése*[6] szerzője, bár folyamatos vitában áll Habermasszal, a kiindulópontot illetően nincs is olyan távol vitapartnerétől. Miként Habermas, ő is a liberális jogállami *berendezkedés* és a demokratikus politikai *beavatkozás* feszültségéből, továbbá a „visszatérő politikai” elkerülhetetlenségéből indul ki: „Napjaink domináns tendenciája a demokrácia olyan szemlélete, mely a demokráciát szinte kizárólag a *Rechtsstaat*tal és az emberi jogok védelmével azonosítja, figyelmen kívül hagyva a népszuverenitás idejétmúltnak tekintett elemét. Ez „demokráciadeficit”

teremtett, ami – a népszuverenitás demokratikus elképzelésekben játszott központi szerepe miatt – veszélyes következményekkel járhat a demokratikus intézmények iránti állampolgári elkötelezettség tekintetében. A liberális demokrácia legitimitása a népszuverenitás eszméjén alapul, és – miként ennek az eszmének szélsőjobboldali, populist mobilizása is jelzi – súlyos hiba volna azt gondolni, hogy eljött az idő, amikor lemondhatunk róla.”[7]

## alkotmányos patriotizmus

Szó sincs arról, hogy Habermas és Mouffe csak példaképpen, s ezért bizonyos esetlegességgel kiválasztott pozícióját egymásba akarnám csúsztatni. A két elképzelés sok kérdésben igen távol áll egymástól. Mégis összeköti őket egy közös, és sokak által osztott felismerés: a nemzetállami keretek között kialakult liberális demokráciák vívmányait – mert ezekről Mouffe se mondana le – csak a politika, sőt a *politikai* visszatérése, ha tetszik, a társadalom demokratikus *újraalapítása* védheti meg a dezintegrálódás veszélyével, valamint a káosz fenyegetéséből születő szélsőjobboldali mozgalmak viharos gyorsaságú erősödésével szemben. Gondoljuk meg: az alkotmányos patriotizmus, illetve Európa politikai integrációjának habermasi tervezete éppúgy, mint a mouffe-i agonális demokráciában kivívandó új, hegemon diskurzus feltételezi, hogy a társadalom *kivételes állapot*on, például egy európai alkotmányozási folyamaton keresztül, új alapokon szerveződik meg. Korunknak ez a kihívása, az újraalapítás hol radikális, hol kevésbé radikális formában megjelenő igénye az, ami a *szuverént* és a *politikai fogalmát*, s általában Carl Schmitt elképzeléseinek újragondolását – a weimari és a jelenlegi helyzet minden tartalmi különbsége ellenére – olyan időszerűvé teszi, és magyarázza az életművét övező rendkívüli érdeklődést.

Egy kihívásra persze sokféle válasz adható. Schmitt ellentmondásos és sok szempontból rejtélyes életművének/életének is sok értelmezése lehetséges, ahogy joggal érezheti valaki úgy is, hogy legjobb ezt az életművet egyszerűen elkerülni. Mouffe szinte minden írását a politikai schmitti fogalmára építi, Habermas azok közé tartozik, akik inkább megkerülik. De ettől még a Schmitt által megvilágított kérdés, amit a továbbiakban az *újraalapítás* kérdéseként szeretnék megfogalmazni, továbbra is meglepő affinitást mutat korunk kihívása iránt, s ennyiben köztünk marad – mindazokkal a veszélyekkel egyetemben, teszem hozzá, amelyeknek a *lehetősége* benne rejlik.

## A szuverenitásfogalom szociológiájához

A *Politikai teológia* nevezetes nyitómondata szerint „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt” [8] (PT, 1.). Miként maga Schmitt hangsúlyozza, a fenti, lakonikus kijelentés szándéka szerint definíció: olyan „határfogalom meghatározása”, mely „a legtágabb kör megragadására képes”. Ebbe a legtágabb körbe beletartozik Schmitt szerint a szuverenitásfogalom teológiai jelentéstartományára is, hiszen – a *Politikai teológia* másik nevezetes kijelentése szerint – „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom”, következésképpen szekularizált teológiai fogalom a „szuverenitás” is. Ahogy a kivételes állapot „hasonló jelentésű, mint a csoda a teológiában” (PT, 19.), az általánosan érvényes jogrenden kívül álló szuverén normatív szempontokból levezethetetlen, a „semmitől születő” (PT, 16.), mégis új rendet megalapozó döntése az *omnipotens Deus* és a *creatio ex nihilo* problémáját idézi meg. Minderre vissza is térek majd. Ám tökéletesen félreértenék Schmittet, ha olyan obskúrus szerzőnek vélnék [9], aki saját német valóságának súlyos politikai konfliktusaival szembesülve, közvetlenül a teológiai dimenzió felől várta a feloldást vagy az útmutatást. A korban, melyben „mind szélesebb körben ural mindent az immanencia elmélete” (PT, 26.), a korlátlan hatáskörrel rendelkező, az érvényes jogrendet felfüggesztő szuverén kétségkívül megidézheti egy világgal szemben transzcendens Isten teológiai fogalmát, de ebből nem következik, hogy *politikai* döntésének legitimitása szükségképpen *teológiai* megalapozást követel. A politikai és teológiai fogalmak *szerkezeti* hasonlósága a döntő és nem *tartalmuk* azonossága.

## a kivételes állapot

Ami immár a szuverenitás-fogalom tartalmát illeti, a Schmitt által művelt „fogalmi szociológia” jelentősége nem merül ki az említett szerkezeti hasonlóság felderítésében. A szuverenitás fogalmának Schmitt által oly sokszor hangsúlyozott *szociológiája* – túllépve a határfogalom általános definícióján – legalább ennyire irányul annak bemutatására, hogy „az államjogi elméletek és fogalmak a politikai események és változások hatása alatt állnak”, és minden „jogi fogalom közül a szuverenitás függ leginkább a napi érdekektől”. (PT, 8.) A szuverénnek azért kell *döntenie* a kivételes állapotról, mert egy olyan egyszeri és kontingens léthelyzettel, a társadalmi-politikai konfliktusok és ellentétek olyan meghaladhatatlanul *egzisztenciális* szituációjával áll szemben, mely nem rendezhető azáltal, hogy a megoldást egyszerűen *levezetjük* valamiféle általános érvényű, univerzális szabályból vagy normából. Schmitt éppen azért bírálja

Kelsen tiszta jogtan felé tartó államjogi elméletét, mert az „minden szociológiai elemet távol tartott a jogi fogalomtól, hogy hamisítatlan tisztaságban mutathassa be a normákra hivatkozások rendszerét”. Csakhogy a „normatív tudomány, amivé Kelsen a jogtudományt emelni kívánta, soha nem lehet normatív abban az értelemben – mondja Schmitt –, ahogy a jogász saját szabad akaratából értékítéletet alkot; csak a számára adott (pozitív adott) értékekre vonatkozhat” (PT, 9–10.), azaz meghatározott szociológiai tartalomra. Ideje tehát, hogy legalább röviden vázoljuk az egzisztenciális-történelmi szituációt, amire Schmitt a szuverén és a politikai fogalmának kidolgozásával válaszolt.

Mikor a weimari köztársaságról beszélünk, hajlamosak vagyunk elfeledkezni, hogy ez a korszak tizenöt évig sem tartott, és ez a tizenöt év is a folyamatos polgárháború állapotában, a belső ellenség fizikai megsemmisítésétől sem visszariadó utcai harcok, jobboldali puccs- és baloldali forradalmi kísérletek sorozatával telik. Az utcákon nem a náci rohamosztagosokkal és nem csak a 20-as évek végén jelenik meg az erőszak. Kezdetől ott van a spartakista felkeléssel és a Kapp-puccsal, a volt frontharcosokból alakuló, jobboldali szabadcsapatokkal vagy a Stahlelm frontharcos szövetséggel, de ott vannak a baloldal félkatonai szervezetei is: a kommunista Roter Frontkämpferbund mellett a szociáldemokratáknak is van félkatonai szervezete, a Reichsbanner. Mindezt csak betetőzi az 1932-es Papen-féle puccs, mely akár komikusnak is tűnhetne – hisz a hadsereg bevetésével a köztársaság újonnan kinevezett miniszterelnöke hajtja végre –, ha a következményei nem lennének olyan vészterhesek.



Emil Nolde: Napraforgó

A politika, azaz a „mi” és az „ők” – Schmitt terminológiájával a barát és az ellenség – szembeállítása az élet minden

szféráját áthatotta. A liberális kultúra mellett jelen voltak a nacionalista jobboldal és a – szociáldemokraták és kommunisták éles konfliktusával terhelt – baloldal, továbbá a katolikus Centrumpárt újságjai, színházai, énekkarai, tornaklubjai, ifjúsági és nőmozgalmi, kocsmai és könyvtárai, amikhez alkalomadtán temetkezési alap is társult, így aztán ezek a zárt integrációs mechanizmusok valóban a „bölcsőtől a koporsóig” elkísérték az „oszloposodott társadalom” tagjait. A nép egységes akaratát kifejezni hivatott Reichstag kormányainak ezek után nem sok esélye maradt. 1919 februárja és 1933 januárja között a köztársaság harminc kabinetje működött, azaz az egyes kormányok átlagos hivatali ideje nem volt egészen nyolc hónap. Friedrich Ebert, a weimari köztársaság első, szociáldemokrata elnöke pedig elnöksége hat éve alatt 136 alkalommal volt kénytelen élni a rendkívüli kormányzás, tehát a kivételes állapot bevezetésének jogával.

## Weimari Alkotmány

Arról is hajlamosak vagyunk megfeledkezni, hogy a weimari *köztársaság* a *Német Birodalom*, a Deutsches Reich államformája volt, ahogyan azt a Weimari Alkotmány első paragrafusa rögzítette, s ebben már benne rejtett sok minden a későbbi feszültségből. A „Német Birodalom” a bismarcki-vilmosi Németországra utalt, s vele a Római Birodalom utódjára, Isten földi birodalmának víziójára és a császár fennhatóságának egyetemes érvényességére. A köztársaság hadserege, mely a császárkorban is igyekezett kivonni magát a kormányok fennhatósága alól, továbbá lényegében az egész államigazgatási szakapparátus csak vonakodva szolgálta a köztársaságot. Amikor 1925-ben azt a Hindenburgot választják a Birodalom elnökévé, akiben sokan a restauráció esélyét látják, csak elvétve látni Németországban a köztársaság fekete-vörös-arany zászlaját. Mindenhol a császári ház fekete-fehér-vörös zászlaja leng.

A jobboldalt a nacionalizmus, a reváns vágya, a versailles-i egyezmény és a jóvátételi kötelezettségek elutasítása, továbbá az a meggyőződés fűzte egybe, hogy Németország a háborút nem elveszítette, hanem „hátra szűrták”: a császárt lemondató és a tűzszünetet aláíró „novemberi árulók”, a „novemberi bűnözők”, a nemzet egységét aláásó nemzetietlen elemek, a szociáldemokraták, a kommunisták és a zsidók áldozata lett. A német társadalomnak ezt a kezdetektől határozott faji elemekkel terhelt, nacionalista integrációs mechanizmusát kellett volna ellensúlyoznia egy távolról sem zökkenőmentes, a munkavállalók és munkaadók szempontjai alapján megosztott szociáldemokrata-liberális koalíciónak, továbbá annak a szociáldemokrata jóléti programnak, mely párját ritkította ugyan a korabeli világban, de a súlyos jóvátételi kötelezettségek, majd a gazdasági világválság következtében hatékonyra sohasem vált.

Ezeket a társadalmi ellentmondásokat tükrözik, illetve erősítik fel az 1919-es weimari alkotmány ellentmondásai. Schmittre tekintettel kezdjük a birodalmi elnök alkotmányban biztosított jogkörével. A 48. § alapján a birodalmi elnök alkotmányos-jogállami úton függeszthette fel a jogállam működését, vezethetett be rendeleti kormányzást és rendelhetett el a hadsereg bevetését. Mindezt elvileg a parlament ellenőrzése mellett, ám az alkotmány 25. §-a lehetővé tette az elnök számára a parlament felfüggesztést is, így az elnöki hatalomban – melyet nemegyszer alkalmaztak is – joggal láthatjuk a schmitti szuverenitásfogalom egyik vonatkozási pontját. Az elnöki hatalomra lehetett úgy tekinteni, hogy az alkotmány egyszerűen az elnököt helyezi a császár helyére – ezért loboghattak a fekete-fehér-vörös zászlók Hindenburg kinevezésekor. De lehetett úgy is, hogy a nép által megválasztott, azaz erős legitimitással rendelkező elnök az egységes *népakarat*, azaz a *demokratikus akarat* és a nemzeti egység kifejeződése a pártokkal szemben. A jórészt Hugo Preuss által előkészített Weimari Alkotmány mindenesetre a nép alkotmányozó hatalmából indul ki. Preambuluma szerint „a nép adta magának ezt az alkotmányt”. Vagy az 1. § szerint: „Az állam hatalma a néptől ered.”

Schmitt a weimari alkotmányos berendezkedésben ennek a népszuverenitáson alapuló *demokráciának* és a népszuverenitást korlátozó, személytelen legalitásrendszeren nyugvó *liberális* jogállamnak a rossz kompromisszumát látta. A „zárt legalitásrendszer normatív funkciója feltűnő és kibékíthetetlen ellentétbe kerül egy ténylegesen meglévő, jogszerű akarat legitimitásával. Ma – mondja Schmitt – ez a döntő ellentét...” [10] Míg „a demokráciában a törvény az aktuálisan adott nép aktuálisan adott akarata, vagyis gyakorlatilag a szavazó állampolgárok többségének akarata”, addig a status quóó őrző jogállam legalitásának „az az értelme és feladata, hogy feleslegessé tegye illetve tagadja ... a *legitimitást* (eredjen akár a monarchiától, akár a nép akaratából)”. (LL, 33, ill. 14) A ellentét végül is a jogállami *legalitás* és a demokratikus *legitimitás* között feszül. De nem két absztrakt fogalom absztrakt feszültségéről van szó. Schmitt a tiszta jogelmélet formalizmusát nem is annyira meghaladva, mint inkább visszautasítva, szociológiai-társadalomelméleti vizsgálódások felé fordul. Ezek eredményét akár össze is foglalhatnánk úgy, hogy „a demokráciában keresendő a mai 'totális állam' oka, pontosabban az egész emberi lét totális politizálása”. (LL, 111.) De mit jelent ez pontosan?

Ahogy Cs. Kiss Lajos kitűnő tanulmányban megvilágítja[11], Schmitt a modernitásnak azokból az alapvető szerkezeti változásaiból indul ki, amelyek eredményeként, elsősorban a modern tömegdemokráciák dinamikus előretörésével tarthatatlanná válik a politika monopóliumával rendelkező *állam* és a *társadalom kettősségének* feltételezése. A tömegdemokráciákban az állam már csak a társadalom *önszerveződéseként* tarthat igényt a legitimitásra, azaz – hadd utaljak itt vissza Habermásra – akkor, ha a társadalom mint az állam politikai „ráhátásának potenciális tárgya” egyúttal „a demokratikusan egyesült polgárok öntörvénykezésének potenciális alanya” is. Schmittet idézve: az „állam = politikai egyenlete ugyanolyan mértékben helytelen és félrevezető, mint amilyen mértékben az állam és a társadalom kölcsönösen áthatják egymást, s minden eddig államinak számító ügy társadalmivá, s megfordítva, minden eddig csak társadalminak számító ügy államivá válik, mint az egy demokratikusan szervezett közösségi szervezetben szükségszerűen 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 a társadalom azonosságát kifejező, egyetlen tárgyi területtel szemben sem közömbös, potenciálisan minden területet megragadó *totális* állam. A totális államban ezért *minden* – legalábbis lehetőség szerint – politikai...”[12]

## Weimari Alkotmány

A politika tárgyának és alanyának azonossága, tehát például a Weimari Alkotmányban is biztosított rendkívüli törvényhozásnak a népszavazás *közvetlen* demokratikus eljárására alapozása azonban csak akkor működőképes, ha feltételezhetjük a társadalom *egységét*, például nemzeti egység formájában. „Az egyszerű többségi... akaratképzés módszere – írja Schmitt – észszerű és elnézhető, ha feltételezhető az egész néppel való szubsztanciális azonosság. Ez esetben ui. nem a kisebbség *egyét nem értéséről* van szó, hanem arról, hogy a szavazásnak egy látenszen meglévő és előfeltételezett *egyétértést* és egyhangúságot kell felszínre hoznia. Mivel... minden demokrácia azon a feltételezésen alapul, hogy a nép osztatlanul egységes, azonos és egész, számára valójában és lényegében nem létezik kisebbség, és még kevésbé számos, szilárd, állandó kisebbségi csoport.” (LL, 37) De ha ezt az egységet nem feltételezhetjük, a tisztán aritmetikus többség akaratának érvényesülése csak „az elnyomott kisebbségen vett erőszak. A kormányzók és a kormányzottak, parancsolók és engedelmeskedők demokratikus identitása ekkor megszűnik...” (PF, 38.)

Elég visszagondolnunk a weimari köztársaság közállapotainak vázlatos ismertetésére, hogy nyilvánvaló legyen, ez az egység a Német Birodalomból az I. világháború után hiányzott. De az igazi problémát nem is az egység hiánya jelentette. Sokkal inkább az, hogy a társadalom életének egészét átfogni törekvő, *totális* pártok éppen ennek az egységnek a megteremtésére törekedtek, csak hogy egymás ellenében, az *ellenségnek* tekintett másikkal folytatott polgárháborúban. Mit ígért a nacionalista jobboldal és a 20-as évek végén viharos gyorsasággal előretörő nemzetiszocialista mozgalom? Azt, hogy véget vet Németország politikai megosztottságának, hogy a társadalmi választóvonalakon és osztálykonfliktusokon túllépő mozgalom felszámolja az osztályokat és eltörli a pártokat, megteremtve a német nép nemzeti/faji alapokon nyugvó egységét. Mit ígérték a kommunisták? Azt, hogy véget vetnek a politikai megosztottságnak, hogy kisajátítva a kisajátítókat, felszámolják az osztályokat és eltörlik a pártokat, létrehozva így a nép forradalmi egységét. De egészen más integrációs mechanizmus – ma azt mondanánk: diskurzus – mentén erre törekedett a szociáldemokraták jóléti programja is: az egészség- és balesetbiztosítás rendszere, az öregségi nyugdíj és a munkanélküli segély bevezetése, a tőke politikai korlátozása arra lett volna hivatott, hogy kezelje az osztálykonfliktusokat és lehetővé tegye a társadalmi egység megteremtését. Végül mindezek a törekvések – még a liberálisokkal koalíciót alkotó szociáldemokraták esetében is – konfliktusba kerültek a liberális jogállammal, mely a társadalmat továbbra is a magánjogok által intézményesült piacgazdaság politikailag semleges szférájaként tudta csak kezelni, olyan szféraként, melyet önérdéküket követő individuumok népesítenek be, és nem a politika alanyaként fellépő nép. Az így előálló konfliktus-, vagy inkább polgárháborús helyzetet írja le Schmitt a „mennyei totális állam” fogalmával. Gondolatmenetét – már csak a minden kommentár nélkül is feltűnő áthallások miatt – érdemes hosszabban idézni.



Emil Nolde: Tanya a lápon

A totális állam Németországban kialakult válfaja – mondja Schmitt – „olyan állam, amely megkülönböztetés nélkül rátelepszik minden tárgyterületre..., amely egyáltalán nem ismer már állammentes szférát, mert már egyáltalán nem tud különbséget tenni. Ez az állam tisztán mennyiségi értelemben totális... nemcsak a gazdaságba avatkozik, hanem a kulturális és társas élettel kapcsolatos dolgokba is, amelyeket egyébként szívesen mondanak 'tisztán magánjellegű' ügyeknek.” A pusztán mennyiségi értelemben totális állam „az erő képességének vagy tényleges hatalmának ellentéte. A mai német állam gyengeségből és ellenállásnélküliségből, az erre képtelenségből következően totális, hogy a pártok és szervezett érdekeltek rohamának ellenálljon.” Így aztán, közelebbről nézve „ma nekünk Németországban egyáltalán nincs totális államunk, csupán totális pártok sokaságával rendelkezünk, amelyek közül mindegyik megkísérli önmagában megvalósítani a totalitást, mindegyik szeretné tagjait totálisan magához láncolni...”

### **politikai monopólium**

Az állam és a társadalom közé ékelődő totális pártok következtében – mondja Schmitt – minden „politikai akarat, az érdekek államakarra alakítása, 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 valamennyi intézményét megváltoztatja és meghamisítja. Minden gazdasági monopóliumnál fontosabb azon erős politikai szervezetek sorának a politikai monopólium, amelyek a kormányt csak azzal a feltétellel tűrik meg, hogy az állam a kizsákmányolási objektumuk marad.” Így aztán 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 eredeti 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.”[13]

Azt hiszem, Cs. Kissnek igaza van, hogy amikor Schmitt a 20-as évek végén, a 30-as évek elején a széthullással és totális káosszal fenyegető weimari állammal szemben a *nem* mennyiségi értelemben vett totális állam perspektíváját rajzolja fel, ezt a demokratikus legitimitáselvre épülő, a társadalom önszerveződéseként felfogott *totális államot* nem szabad összemösnünk a náci *totalitáriánus* államával. Mert míg a totalitárius állam fogalmát szokás szerint úgy értelmezzük, hogy az állam bekebelezi és maga alá gyűri a társadalmat, a schmitti totális államban épp ennek az ellenkezője történne: az önmagát megszervező társadalom rendeli maga alá, ha tetszik „kebelezi be” egy forradalmi-demokratikus átalakulás során az államot. Elviekben legalábbis. Mert a mából visszatekintve, a faszizmus tapasztalatával a hátunk mögött, a dolog azért másként néz ki.

Schmittet kétségkívül az a meggyőződés vezette, hogy a modernitás világában egyedül a demokrácia, pontosabban a nép akarata lehet a legitimitás forrása: „mára csak a népszavazás általi legitimitás maradt egyetlen elismert igazolási rendszerként.” (LL, 111.) Ebből pedig – a rá jellemző radikális egyértelműséggel – le is vonja a következtetést: „Ha a demokratikus azonossággal komolyra fordul a dolog, nevezetesen egy rendkívüli helyzetben, akkor a nép bármilyen módon kinyilvánított, ellentmondást nem tűrő akaratának egyedül mértékadó mivolta előtt nem állhat helyt más alkotmányos intézmény.”[14] A népnek ez az ellentmondást nem tűrő akarata azonban csak akkor fogalmazódhat meg, ha „nem szerződésen, hanem lényegileg homogenitáson” nyugszik – ha „a nép olyan homogén, hogy lényegileg egyhangúság uralkodik”. A Rousseau mintájára felfogott *volonté générale* nemcsak a politikai pártok, nemcsak a politikai pluralizmus lehetőségét zárja ki, de kizárja még a kisebbségek létének elismerését is. A politikai területén fellépő nép vagy tökéletes önazonosságon nyugvó, homogén egység, vagy nem tekinthető politikai egységnek, következésképpen a demokráciában testet öltő népszuverenitás hordozójának sem. Csak a homogenitás feltétele mellett indulhatunk ki abból, hogy „az állam végső soron a nép politikai egysége”, hogy az állam, megfosztva a politika monopóliumától, ennek az előfeltételezett egységnek a kifejeződése és őrzője csupán.[15]

Amennyiben nem feltételezzük a nép természeti, biológiai vagy faji egységét, ezek után már csak az marad a kérdés, vajon *a népnek ez a totális politikai egysége hogyan jön létre*. Rousseau ideális demokráciafogalma kapcsán Schmittnek van egy 1928-ra datálható, jószérivel eldugottnak tekinthető, legalábbis magányosan álló megjegyzése. Eszerint a rousseau-i ideál ugyan azt követelné, hogy „a demokráciában megszüntessenek minden különbséget az általános identitásban és homogenitásban”, ám „az abszolút identitás és homogenitás lehetetlen”.[16] Schmitt tehát nagyon is tisztában volt az itt felmerülő, lehetséges problémákkal, de azon a szociológiai-történeti szinten, ahol most tartózkodunk, és ahol Schmitt szerint – miként már idéztük – „az államjogi elméletek és fogalmak a politikai események és változások hatása alatt állnak”, Schmitt végül is kitartott az abszolút homogenitás „lehetetlen” követelménye mellett – feltehetőleg nem kis mértékben a fenti „politikai események és változások hatása alatt”.

## **totális pártok**

Tette ezt feltehetőleg nem kis mértékben a fenti „politikai események és változások hatása alatt”. Ez pedig a 30-as évek elején Schmittet abba az irányba nyomta, hogy az egymással harcoló, totális pártok közül végül a nemzetiszocialista *mozgalomban* ismerje fel az erőt, mely az osztályok, a pártok, valamint a politika helyét üresen hagyó liberális jogállam felett *megteremti* a német nép egységét. Ahogy állam és társadalom viszonyának szociológiai problémáját 1934-ben, tehát már Hitler hatalomra jutása után újrafogalmazza: „A jelen állama immár nem kétosztatúan tagolódik az állam és a társadalom szerint, hanem az állam, a mozgalom és a nép rendsorában épül fel. Az állam mint különös rendsor a politikai egységen belül, már nem rendelkezik a politika monopóliumával, hanem csak a mozgalom vezérének eszköze.”[17] A Führer, aki „a veszély pillanatában vezéri mivoltának erejénél fogva legfőbb bíróként közvetlenül jogot teremt”[18], ezzel a semmiből új politikai egységet alkotó szuverén egzisztenciális megtestesítőjévé lép elő. Ez a szuverén (a Führer) immár nem a *társadalmat* képviseli, hanem – szembesülve a társadalom káoszával – annak a helyén új, homogén *népet* teremt, mely kész az idegennel háborúba szállni, „hogy megőrizze az élet saját, létszerű fajtáját”.



Emil Nolde: A B tenger

A rettenetes következmények ismertek. De vajon következik-e ebből, hogy szerzőnk politikaelméleti megfontolásai és fogalmai, így a szuverenitás és a politikai fogalma abban „a legtágabb körben” is csak gyanakvó elutasítást érdemel, ahol kirajzolódik általános, a weimari köztársaság egzisztenciális léthelyzetéről és Schmitt személyes döntéséről leválasztható jelentése? A fentiekből, azt hiszem, csak az következik, hogy számolnunk kell a *veszéllyel*, melyet kétségkívül magukban hordoznak, miközben új és fontos dimenziókat világítanak meg. Mouffe-fal sok vonatkozásban indokolt vitatkozni, de abban – gondolom – igaza van, hogy a „szuverén” és a „politikai” egymáshoz szorosan kapcsolódó fogalmait épp napjainkban, korunk kihívásával szembesülve érdemes újragondolnunk.

### **A szuverén és az (újra)teremtés problémája**

Miként idéztem már, a *Politikai teológia* nyitómondata szerint „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”. Ez a döntés először is a kivételes állapot bevezetését, azaz a létező jogrend felfüggesztését jelenti. E felfüggesztés legitim, a puszta zsarnokságon túlmutató oka egy olyan – például a weimari köztársaság végóráiban tapasztalható – kaotikus állapot lehet csak, mely a létező jogrend működését lehetetlenné teszi. Nincs ugyanis jogrend – állítja Schmitt –, nincs norma, „ami a káoszra alkalmazható lenne. Ahhoz, hogy értelmet nyerjen a jogrend, előbb a rendet kell helyreállítani. Normális állapotot kell teremteni, és az a szuverén, aki megállapítja, valóban normális állapot uralkodik-e. Minden jog 'adott helyzetben érvényesülő jog'. A szuverén megteremti és garantálja a körülmények együttesét a maga totalításában.” (PT, 5.)

### **lakonikus és legendás**

A felfüggesztés oka tehát az eluralkodó társadalmi káosz és a káoszban működésképtelenné váló állam és jogrend tapasztalata, míg a felfüggesztés célja egy új rend, a „normális” körülmények új totalitásának megteremtése, amelyre azután új politikai egység, új állam alapozható. Ez a megfejtése *A politikai fogalma* szintén lakonikus és legendás nyitómondatának: „Az állam fogalma feltételezi a politikai fogalmát”. A *politikai* a „normalizált” társadalmi egység és a rajta nyugvó állam megalapozásának, pontosabban a káoszt követő újraalapozásának szférája, s a szuverén ennek az (újra)alapozásnak az alanyaként tűnik fel.

Hogy miként is „működik”, mit jelent valójában a *politikai* szférája, a következő részre halasztom. Egyelőre maradjunk a szuverénél, a politikai *teológia* főszereplőjénél. A szuverén először is *legibus solutus*, azaz „kívül áll az általánosan érvényes jogrenden”, következésképp a hozzárendelt „hatáskör feltételei és tartalma ... egyaránt szükségszerűen korlátlanok”. (PT, 2.) Míg a legalitás állapotában minden politikai aktusnak, így a törvényhozási aktusoknak is *immanens* módon levezethetőeknek kell lenniük a fennálló jogrend tartalmából, a szuverén döntésének „minden konstitutív, sajátos eleme valami újat és idegent jelent. Normatív szempontból a döntés a semmiből születik meg” (PT, 16.), azaz itt egy levezethetetlen, abszolút döntésről van szó. Egy *transzcendens* aktusról, amely nehezen illeszthető be „a természetes életnek, a problémamentes közvetlenségnek paradicsomi e világiságába” (PT, 34.), abba a felvilágosult, „varázstalanított” világba, mely minden lépést az észszerű rendszer hibátlanul működő, immanens logikájából vezet le, és a transzcendenciát legfeljebb a deizmus formájában hajlandó elismerni.

Ha a szuverén abszolút döntése, a *legalitás* felszámolása *legitimitásra* tart igényt, azaz több akar lenni zsarnoki önkénynél, a szuverén *autoritás*ára kell támaszkodnia. Így válik Schmitt gondolatvilágának egyik meghatározó alakjává Hobbes, s vele az *auctoritas non veritas facit legem*. A döntésével új jogrendet megalapozó szuverén legitimitásának forrása az autoritás, amivel „Hobbes sokak által csodált rendszere nyitva hagy egy ajtót a transzcendencia számára”. (PF, 90) Az ún. Hobbes-kristály elemzésébe itt nem mennék bele. Egyszerűen csak arra hivatkozom, hogy az „autoritás” az újszövetségi görög *exousia* fordítása, ennek jelentése pedig: a cselekvés joga felhatalmazás alapján. A teológiai hagyomány szerint minden auctoritás egy átruházott jogon, egy abszolút hatalomtól, végső soron Istentől kapott megbízáson alapul. (Vagy a Schmitt által is idézett bibliai hely szerint: „Mert nincs hatalom, csak az Istentől: ami van, azt Isten rendelte.” Róm 13, 1.)

Mint Schmitt „fogalmi szociológiája” kapcsán már említettem, ez természetesen nem jelenti, hogy a szuverénnek a modernitás világában is valamiféle teológiai alapot kellene kerítenie a maga számára. A teológiai és a modern politikai fogalmak *szerkezeti* azonossága a döntő. A szuverén továbbra is *abszolút* hatalomra (*potestas absoluta*) hivatkozhat, ám ez – ahogy láttuk – lehet a *volonté générale*, a demokrácia népszuverenitása is. Schmitt egyértelműen fogalmaz: a szuverenitás alanyának kérdése, az a kérdés, hogy „Isten-e az egyedüli szuverén, vagy aki őt a földön kizárólag képviseli, a császár, a fejedelem vagy a nép, pontosabban, aki a nép nevében fellép, nos, a kérdés mindig a szuverenitás alanyára, vagyis a fogalom *konkrét helyzetben történő alkalmazására* [kiemelés: TF] irányul” (PT, 4.)

Érdekes megvizsgálunk a politikai szuverén új rendet megalapozó aktusának és a zsidó-keresztény hagyomány világteremtő isteni aktusának szerkezeti párhuzamát. Itt most elsősorban a későbbi, de a kozmogóniai gondolkodás ősbibliai formáit őrző, ún. Papi iratból származó teremtéstörténet érdekes számunkra, vagyis az 1Móz. 1.: „Kezdetben teremtette Isten a mennyet és földet. A föld még kietlen és pusztaság volt, a mélység fölött sötétség volt, de Isten Lelke lebegett a vizek fölött.” A *creatio ex nihilo*, a semmiből teremtés kiindulópontja láthatólag az őskáosz, a forma és jelentés nélküli *tohuwabohu*. A „kietlennek és pusztának” fordított *tohuwabohu* ugyanis a formátlanságot, alaktalanságot jelentő *tohu* és az ürességet jelentő *bohu* összetételéből származik, s leginkább talán a Lélek, vagy a Logosz által még át nem hatott, *jelöletlen tér* kozmogóniai leírásaként képzelhető el. A teremtés aktusának hat napja során lesz a káoszból egység és belső felépítettség. Értelmezett és értelmezhető, tehát potenciálisan jelentést tartalmazó, az ember számára „megmutató” világ, méghozzá nem valamiféle immanens, kozmológiai őselv kibontakozásával, mint például az ión természetbölcseleknél, nem is ellentétes erők harcának eredményeként, hanem Jahve *személyes*, teremtő *akarata*ból. Mert „látta, hogy ez jó”.

## tohuwabohu

A teremtés mint a káosz, a tohuwabohu leküzdése a zsidó-keresztény bibliai tradícióban nem az időn kívül álló, mitikus esemény, melynek rituális, évenkénti megidézése mindig *ugyanannak* a kozmogóniai eseménynek, ugyanakkor a teremtésnek a megismétlése, következésképpen *ugyanannak* a világnak a megerősítése. Mózes első könyve – von Radot idézve – a teremtés és az üdv történet között teremt összefüggést, azaz Jahve teremtő aktusát nem önmagában szemléli, hanem olyan történetbe illeszti, amely folytatódik Ábrahám elhívásáig, hogy végül Izrael honfoglalásával végződjék.[19] Azáltal, hogy a teremtést az elbeszélés az (üdv)történetbe helyezi, Jahve szuverén tette, a világ

menetébe *avatkozása* megismételhetővé válik, ám nem a mítosz „örök visszatérésének” formájában, hanem mint az újra bekövetkező káoszt követő *újraalapozás*. Példa lehet erre mindjárt Noé története, amiben az Úr az emberi gonoszság – a káosz – elhatalmasodására a teremtett világ „felfüggesztésével”, majd újrateemtésével válaszol. De idézhetnénk Jeremiást is, akit az Úr „bevehetetlen ércfallá” tesz népével szemben: „Harcolni fognak ellened, de nem bírnak veled, mert én veled leszek”. (Jer 15, 20) Az *autoritással* felruházott próféta Izráel romlásáról, az egész országot elöntő káoszról épp a teremtéstörténetbeli *tohuwabohu* megidézésével szól: „Látom a földet: kietlen és pusztá, és az eget: nincs világossága.” (Jer 4, 23)



Emil Nolde: Sötétvörös tenger

Tudjuk, hogy a kereszténységgel, pontosabban a keresztény egyház és társadalom berendezkedésével a történelem menetébe avatkozó isteni szuverenitást egyre több korlát veszi körül. A teremtés aktusát a világ óraművének egyszeri beindítására korlátozó deizmus csak egy folyamat állomása. Már Szt. Tamás és a tomizmus négy olyan hierarchikusan egymásra épülő törvénnyel számol, melyek nemcsak a földi, de az égi szuverenitásnak is korlátot szabnak. A *lex aeterna* mellett, melynek alapján maga Isten cselekszik, számolnak az embereknek kinyilatkoztatott *lex divinával*, valamint a „szívünkbe írt” erkölcsi törvénnyel, a *lex naturalisszal*, végül az ember által alkotott (*lex civilis*nek vagy *ius positivum*nak is nevezett) *lex humanával*. Nyilvánvaló, hogy amennyiben ezek a törvények hierarchiát alkotnak, az ember által alkotott törvények csak akkor tekinthetők legitimnek, ha megfelelnek a hierarchiában fölöttük elhelyezkedő természeti törvényeknek, vagyis a természetjognak. Ebben az esetben szó sem lehet arról, hogy a politikai szuverén *abszolút* döntést hozzon, hogy döntésének „minden konstitutív, sajátos eleme valami újat és idegent jelentsen”, és döntése normatív szempontból „a semmiből szülessék” – miként azt Schmitt feltételezi.

## abszolút szabadság

Erre a problémára válaszol – Hobbes közvetítésével – az *auctoritas non veritas facit legem*[20]. Ám a „semmitől születő”, szuverén döntés érdekében az autoritás forrását is ki kell szabadítani saját művének fogságából. Schmitt szuverenitásképe mögött, legalábbis a teológia oldaláról, az eretnokséggel vádolt Ockham istenképe tűnik fel. Az az ockhami állítás, hogy jónak és rossznak minden alapja egyedül Isten *akaratában* van, és nem az ész ítéletében. Ockham omnipotens Istene az erkölcsi és természeti törvényeken is uralkodik, mert akaratát a közömbösséggel és esetlegességgel (*indifferentia et contingentia*) leírt abszolút szabadság jellemzi. Mindebből nem következik Ockham szerint, hogy Isten a maga abszolút hatalmát ne gyakorolná általában rendezett formában, ám abszolút szabadságából eredően a dolgok szokásos menetét (*cursus ordinarius rerum*) bármikor átfordíthatja a dolgok rendkívüli menetébe (*cursus extraordinarius rerum*).

Nem nehéz ebben felfedezni a *normál* és a *kivételes állapot* schmitti megkülönböztetését. A dolog akkor válik igazán izgalmassá, amikor ide, a *cursus extraordinarius rerum* területére, s ezzel egyúttal a *politikai* területére lépünk: a káoszra válaszoló újraalapozás szférájába. A teológiai párhuzamok ugyan a politikai területén is kimutathatóak, ám a politikai fogalmában rejlő tartalom jelentősége messze meghaladja a teológiai és politikai fogalmak szerkezeti párhuzamának kérdését.

### **Az elkerülhetetlen megkülönböztetés és az egység lehetetlensége**

Idéztem már *A politikai fogalma* nyitómondatát: „Az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmát”. Ezt mondhatnánk úgy is, hogy egy politikai közösség normál állapota előfeltételezi a kivételes állapotot, a *cursus ordinarius rerum* előfeltételezi a *cursus extraordinarius rerum*ot. Kicsit bővebben: egy állam kalkulálható, kialakult jogrendje, szilárd intézményei és eljárásrendje, egyszóval immanens észszerűsége (vagy éppen „paradicsomi e világisága”) eltakarhatja ugyan előlünk azt a végső soron levezethetetlen, normatív értelemben a „semmitől születő” *döntést*, melyen létezése alapul, de a politikai közösség egysége csak addig áll fenn, amíg a létezését megalapozó döntés érvényessége nem kérdőjeleződik meg. Ezt a – polgárháborúban, forradalomban, alkotmányozási folyamatban – születő szuverén döntést írja le Schmitt a *politika* normál állapotával szembeállított *politikai* fogalmával.

### **az erkölcs szférája**

Magát a döntést Schmitt úgy értelmezi mint a *megkülönböztetések* sajátos, végső formáját: „A specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a *barát* és *ellenség* megkülönböztetése.” (PF, 19) Megkülönböztetések jellemzik az erkölcs szféráját is a jó és a rossz, az esztétika szféráját a szép és a rút, a gazdaság szféráját a hasznos és a káros megkülönböztetése mentén. A politikai megkülönböztetés specifikuma abban rejlik Schmitt szerint, hogy szemben az előző, elkülönült szférákkal, nem feltételez önálló tárgyi területet. „A politikai – mondja – az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét; nem jelöl meg saját tárgyi területet, hanem csak az emberek együttélésének és szétválásának *intenzitási fokát*, akiknek indítékai vallási, nemzeti (etnikai vagy kulturális értelemben), gazdasági vagy más jellegűek lehetnek ... Mindenesetre mindig az a csoportosítás politikai, amelyik a rendkívüli helyzetre orientálódik. Ezért mindig az ilyen csoportosítás a *mértékadó* emberi csoportosítás, ennek következtében a politikai egység, már amennyiben egyáltalán létezik, a mértékadó egység...” (PF, 26.) Hogy a politikainak – Schmitt szerint – nincs önálló tárgyi területe, valójában azt jelenti tehát, hogy a politikai megkülönböztetés *totális* megkülönböztetés, mely a legkülönbözőbb életszférákat képes áthatni. Mi több: a politikai terjedelme és határa maga is a politikai küzdelmek része, s elvileg bármely, eredendően semlegesnek tűnő elem felveheti a *polémikus*, a *barát/ellenség* megkülönböztetést szétsugárzó jelentést, mellyel „minden politikai fogalom, képzet és szó rendelkezik” (PF, 21). (Napjaink példáival élve gondoljunk a „stadionokra”, a „vasárnapi boltbezárásra” vagy a „bankokra”.)

Ha a politikai egység a *barát/ellenség* megkülönböztetésen nyugszik, és ez az egység „a legfőbb, azaz a döntő esetben meghatározó egység”, akkor az emberi élet állandó háborús feszültségben zajlik, s mindig tartalmazza a másikat, az idegen fizikai megsemmisítéséig (megöléséig) is kiterjeszhető harc lehetőségét. Schmitt ugyan többször is hangsúlyozza, hogy a „háború egyáltalán nem a politikai célja és értelme, vagy akár tartalma”, ehhez azonban rögtön hozzáteszi, hogy a háború mégis „valóságos lehetőségként mindig adott *előfeltétel*, amely az emberi cselekvést és gondolkodást sajátos módon határozza meg, és ezáltal létrehozza a specifikus politikai viselkedést.” (PF, 23.) Azaz csak e „legvégső lehetőség felől nyeri el az emberi élet a maga sajátos *politikai* feszültségét”. (PF, 24.) Sokszor éri Schmittet ezért a bellicizmus vádjá. És valóban: miért ne lehetne a kompromisszumok keresésében, a

megegyezésben, a tárgyalásokban, azaz a közös jó keresésében, végső soron pedig a legfőbb rossz, tudniillik a háború elkerülésében látni a politika lényegét?

A politikai harcias antagonizmusának magyarázatát – miként sokan teszik – lehet Schmitt pesszimista antropológiájában, esetleg az általa hivatkozott De Maistre vagy Donoso Cortés sötét emberképében keresni, továbbá hivatkozhatnánk arra, hogy Schmitt a weimari köztársaság vigasztalan viszonyait általánosítja csak. Én másfelé indulok. Nem a háborúban látom ugyanis a schmitti politikai gyökerét, még csak nem is a barát/ellenség megkülönböztetésben, hanem magában a *megkülönböztetésben*, illetve a politikai *egység* követelményében. Észszerűnek tűnik, hogy ha a politika súlyos válságtünetekkel, káosszal fenyegető konfliktusokkal szembesül, szereplőinek – hacsak nem mondanak le a konfliktusról s ezzel saját politikai szerepükről – vállalniuk kell az éles és világos, a barát és ellenség elhatárolását is magába foglaló megkülönböztetéseket. Mert hogyan is lenne elképzelhető egy kompromisszum, ha nem tudjuk világosan körülhatárolni, *mik* azok az álláspontok, amelyek között kompromisszumot keresünk? Az is észszerűnek tűnik, hogy az elkerülhetetlen megkülönböztetések, az elhatárolások, az exclusiók és inclusiók révén a politika mindig valamiféle egység kialakítása felé tart. Ám az egység, melynek követelménye – mint láttuk – Schmittet is a nácizmushoz vonzotta, kétarcú, *veszélyes* fogalom: egyrészt a politikai célja, következésképpen nem lehet rá nem törekedni. Másrészt olyan elérhetetlen cél, melynek kergetése gyilkos erőszakba torkollhat.



Emil Nolde: Esti tájkép

A némiképp enigmatikus megfogalmazás természetesen kifejtést igényel. Kezdjük a megkülönböztetés fogalmával. Bár a Schmitt és Heidegger közötti párhuzamok és eltérések taglalásába nem szeretnék belemenni, a megkülönböztetéshez érdemes Heidegger nevezetes kérdése, „a legátfogóbb, a legmélyebb és legeredendőbb kérdés” felől közelíteni: „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?” Miért mutatkozik meg a létező

létezőként: „*mint az, ami*”, mint értelmezett és értelmezhető, mint jelentéssel teli? A heideggeri legmélyebb mélységeket elkerülve Spencer Brownt[21], Luhmann[22] vagy épp Saussure-t követve azt mondanám, hogy a *megkülönböztetés által*.

## a megkülönböztetések rendszere

A semmit, a káoszt, melyben semmi nem mutatkozik meg úgy, „*mint az, ami*”, Spencer Brown „jelöletlen térnek” nevezi. Hogyan léphetünk ki ebből a logosz által át nem hatott térből? „Tégy egy megkülönböztetést!” – mondja Brown. A megkülönböztetés, az elhatárolás, a differencia ugyanis megelőzi az azonosságot. A differenciaelmélet értelmében az azonosság nem „belülről” fakad, nem eleve adott szubsztanciára vezethető vissza, hanem – gondoljunk Saussure fonémáira vagy a zenei hangokra – a megkülönböztetések rendszerében jön létre. Az „élőlények” megkülönböztetésének csak azért és annyiban van értelme, amennyiben vele együtt szükségképpen előáll a „nem-élőlények” csoportja is. Ezért mondhatja Brown, hogy az elhatárolást végző formának, mint egy határnak, mindig két oldala van. Vagy Luhmann megfogalmazásában: „A forma minden oldala a másik oldal másik oldala”. Csak amit a formával megkülönböztettünk, azt tudjuk *megjelölni* mint „*ezt*”. Például mint *barátot*, ami az elhatárolás másik oldalán létrehozza és feltételezi az *ellenséget*. [23]

Inkább csak az érdekesség kedvéért, de meg kell jegyezni, hogy Mózes első könyvének teremtéstörténetében épp így emeli ki az Úr az ember számára megmutató világot a tohuwabohu káoszából. A teremtés aktaiban rendszeresen visszatérő és egymáshoz kapcsolódó igék az „elválasztotta”, „nevezte”, „lett”: „elválasztotta tehát Isten a világosságot a sötétségtől. És elnevezte Isten a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig éjszakának nevezte. Így lett este, és lett reggel: első nap.” Kérdés, hogy ezekből az önmagukban véletlenszerű megkülönböztetésekből hogyan áll össze strukturált és jelentéses egész, egy világ. Hogyan születik meg a *cursus ordinarius rerum* lakható világa?

Kísérletképpen tegyünk egy absztrakt megkülönböztetést: üres sík semmijébe rajzoljunk kört. Az, *ami* a kör, elhatárolódik a nem-körtől, s a körvonalon belüli a rajta kívülitől. Tegyünk egy további megkülönböztetést: válasszuk el az élőlényeket a nem-élőlényektől. Most már olyan műveleteket hajthatunk végre, amelyek ezeket a megkülönböztetéseket összekapcsolják. Megkülönböztethetjük például a körön belüli élőlényeket és nem-élőlényeket a körön kívüliektől. Ahogy nő a megkülönböztetések száma, nő a műveletek száma is, és ezek olyan struktúrába rendeződnek, melyek bizonyos műveleteket megengednek, másokat viszont kizárnak, ezáltal egyrészt *rögzítve* a kapcsolódások meghatározott rendszerét, másrészt e rendszerekben belül *rögzítve* az egyes elemek identitását. Így áll elő az ún. normál állapot (*cursus ordinarius rerum*). Ehhez hozzá kell azonban tennünk, hogy a struktúrák nem a műveletektől független, önálló létezők. Létük az örökké visszatérő példán, a nyelv példáján szemléltethető. Egy szó szótári jelentésének nincs önálló léte: csak a szó használatában feltárolt jelentéstartományokat rögzítheti. Ha azt akarjuk, hogy megértsenek, mégis tartanunk kell magunkat a szótári jelentéshez. De épp ezekkel a rögzített jelentésekkel szemben válnak lehetségessé a költői nyelvhasználat váratlan újításai, melyek megmutatják a szótári jelentés kontingens voltát. Mivel ugyanígy *kontingensek* a struktúrákban rögzített rendszerek és a rendszerek által szavatolt identitások, nincsenek ontológiai akadályai a kivételes állapot (*cursus extraordinarius rerum*) beköszöntének.

Most már Schmitthez és a politikaihoz közeledve: a jó/rossz, szép/csúf, hasznos/káros megkülönböztetésében Schmitt nyilván olyan alapvető megkülönböztetéseket látott, amelyek az adott „tárgyi terület” struktúráját, a lehetséges műveleti sor egészét meghatározzák. És nyilván ilyen alapvető megkülönböztetésként értelmezte a barát/ellenség *totális* megkülönböztetését is, mely azonban már nem egy-egy szféra, hanem az *egész* társadalmi világ strukturálására hivatott. Amennyiben ez a megkülönböztetés megtörtént – véli Schmitt –, minden további megkülönböztetés e tengely mentén, a barát vagy ellenség oldalán helyezkedik el. Az önálló elméleti megfogalmazás igénye nélkül ugyan, de Schmitt ezek szerint a maga társadalomképét a megkülönböztetések rendszerére alapozza. Ha ez így van, el kell fogadnia a modern szociológiának azt a Durkheim óta érvényes elvét, hogy a társadalmi egyének identitása is a megkülönböztetések rendszerében, különböző szereplehetőségek hálózatában jön létre, azaz nem tekinthetjük az önálló, zárt entitásként elképzelt individuumot a társadalom alapegységének.

Úgy tűnik, Schmitt el is fogadja ezt a „pluralista” alapvetet. A pluralisták – mondja – azt emelik ki újra meg újra, „hogyan az egyes ember számtalan különböző szociális kötelékben és kapcsolatban él: tagja egy vallási közösségnek, egy nemzetnek, egy családnak, egy sportklubnak és sok más 'egyesülésnek', melyek esetről esetre különböző erővel határozzák meg viselkedését és a 'hűség' kötelezettségek és lojalitások pluralizmusában' anélkül kötelezik, hogy az ember azt mondhatná ezen egyesülések egyikéről, feltétlenül mértékadó és szuverén.” (PF, 27–28.) A pluralizmus létét Schmitt el is fogadja. Csak azt teszi hozzá, hogy „ezzel még nincs megválaszolva a kérdés, hogy a

konfliktushelyzetet melyik 'szociális egység' dönti el, és határozza meg a mértékadó csoportosítást barát és ellenség szerint". (PF, 28.)

## hiábavaló küzdelem

Schmitt történeti példája szerint Bismarck végül is hiábavaló küzdelmet folytatott a katolikus egyházzal meg a szakszervezetekkel, s ebben a küzdelemben bebizonyosodott, hogy „még a bismarcki birodalom töretlen erejéből táplálkozó állam sem volt abszolút szuverén és mindenható”. Csakhogy sem a katolikus egyház, sem a szakszervezetek nem voltak képesek, vagy akár csak készek arra, hogy a német társadalom politikai egységét biztosító barát/ellenség megkülönböztetés tengelyét áthelyezzék, és e konfliktus mentén húzzák meg. Ez pedig – mondja Schmitt – „elég a szuverenitás és egység észszerű fogalmának megalapozásához. A politikai egység éppen lényege szerint a mértékadó egység, függetlenül attól, hogy végső pszichikai indítékait milyen erőkből meríti.” (PF, 29.)

Az egység *észszerű fogalma* feltételez tehát egy mértékadó – mondhatjuk úgy is: hegemon – megkülönböztetést a barát/ellenség tengely mentén, de ugyanakkor számol azzal, hogy a társadalom a megkülönböztetések bonyolult rendszerében folytonosan alakul és változó identitásokból épül fel. Olyan elemekből, melyek megszüntethetetlenül *többletértelmelemmel* rendelkeznek, következésképpen nem építhetők be egy végérvényesen lezárt, és ezért *halott* rendszer mozdulatlan totalitásába.[24] A politikai egység kétértelműségét, szükségyszerűségét és egyidejű lehetetlenségét példászerűen világítja meg Laclau és Mouffe a hegemon diskurzusokról szólva. Figyelembe kell vennünk – mondják – a *társadalomtól* megkülönböztetett *társadalmi* „nyitott voltát mint a létező konstitutív alapját vagy 'negatív esszenciáját', és a különböző 'társadalmi rendeket' úgy kell tekintenünk mint ingatag és végül is sikertelen kísérleteket, hogy domesztikálják a megkülönböztetések mezejét.”[25]

Ez azonban nem zárja ki, sőt – figyelemre méltó csavar ez – előfeltételezi a *hegemon diskurzusokat*, amelyekben a társadalmak létrejönnek. A hegemon diskurzusok a megkülönböztetések és a megkülönböztetésen alapuló jelölések totalizációjára törekednek: hogy egyetlen megkülönböztetés és egyetlen jelölő váljon meghatározóvá a szereplők (ön)azonosítása során. Bármennyire is igaz, hogy a társadalmi a többletértelmelem, a „túldetermináció mezeje”, a hegemon diskurzusok artikulációs mechanizmusában a társadalomnak (Schmitttel szólva: a társadalom normál állapotának) mindig újra létre kell jönnie: „A jelentés végérvényes rögzítésének lehetetlensége azt implikálja, hogy lennie kell részleges rögzítéseknek – másként a különbségek áramlása válna lehetetlenné. Hogy különbség legyen, hogy lehetséges legyen a jelentés szubverziója, lennie kell egy jelentésnek. Ha a *társadalmi* nem is tudja rögzíteni magát a *társadalom* egyértelmű és intézményes formáiban, a társadalmi mégis csak úgy létezik, mint egy erőfeszítés e lehetetlen tárgy megalkotására. Minden diskurzus a diskurzív mező uralására tett kísérlet, egy kísérlet a különbségek áramlásának foglyul ejtésére, egy centrum megalkotására.”[26] Ezt a lehetetlen tárgyat, a politikai lényegét alkotó hegemon diskurzus eredményét nevezi Laclau és Mouffe az „alvó politikainak”, vagy a (részleges) rögzítés „leülepedésének”. Kiss Viktor mértékadó, Laclau értelmezését segítő tanulmányát idézve: Laclau elgondolásában „a politikai a társadalmi válságára, kihívásaira és szétesésére adott válasz, amelynek célja, hogy a társadalmat helyreállítsa, vagy megalapozza. Ezzel azonban a politika lehetetlenre vállalkozik: a 'társadalom lehetetlenségének tézise' éppen azt mondja ki, hogy létrehozhatatlan egy problémamentes, stabil és állandó objektum, amit társadalomnak nevezhetnénk.”[27]



Emil Nolde: Hosszú idő

Az egység észszerű fogalmának észszerűsége abban áll, hogy tisztában van önmaga részlegességével, időlegességével és esetlegességével – végső soron lehetetlenségével. Schmittnek, aki a politikait a „semmitől eredő” döntésre alapozza, számolnia kellett ezzel. Hiszen maga írja, hogy a – Laclau értelmében felfogott – társadalom, a „normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít, és nemcsak megerősíti a szabályt, hanem maga a szabály léte is a kivételtől táplálkozik. A kivételben a valódi élet a folytonos ismétlődések során megmerevedett mechanizmus kergét törí át.” (PT, 6–7.) És mégis, talán személyes becsvágya, talán a véres erőszakhullámba torkolló weimari köztársaság riasztó kilátástalansága miatt, talán mert a legitimitás egyetlen megmaradt forrásának tekintett népszuverenitást csak az abszolút egység formájában tudta értelmezni, Schmitt a 30-as évek elején a „lehetetlen tárgy” megvalósítására vállalkozó, a társadalmat végérvényesnek, zártnak tekintett totalitásba kényszerítő náciizmus irányába tolódott. A szó szoros értelmében *gyilkos* erőszak irányába tehát.

\*

Tanulságnak talán ez sem kevés. De érdemes visszatérni a gondolatmenet kezdetéhez, ahhoz az állításhoz, hogy *korunk kihívása*, az újrualapítás hol radikális, hol kevésbé radikális formában megjelenő igénye az, ami a *szuverént és a politikai fogalmát*, s általában Carl Schmitt elképzeléseinek újragondolását olyan időszzerűvé teszi. Schmitt jó kiindulópont azok számára, akik tiltakozva fogadják, hogy „a nyugati világ közéleti színtereit a társadalmi viszonyok politikai alakításáról való lemondás uralja”. Ez ugyanis – miként Schmittől is tudhatjuk – nem a társadalom szabad önszerveződése, hanem a tőke és a pénz logikájának szabad érvényesülése előtt nyit utat, és a társadalom dezintegrációjához, a hegemon diskurzusok összeomlásához, a normál politikai üzem kiürüléséhez és hitelvesztéséhez vezet. A *politika* mögött meghúzódó *politikai* éles és határozott megkülönböztetések, a gazdasági kényszerek logikájából levezethetetlen *döntések* vállalása, szóval a politikai visszatérésének és a társadalom *újrualapításának* igénye korunkban bizonyosan nem az ördögtől való.

## a társadalom újrualapítása

De Schmitt műve szolgál *negatív tanulságokkal* is. Eltekintve a vallási fundamentalizmusoktól, az újraalapozás igénye napjainkban általában a *demokrácia* valamilyen formájára hivatkozva fogalmazódik meg. Ám a „demokrácia”, miként Schmitt példája is mutatja, önmagában nem véd meg a totalizáló egységtörekvések fundamentalizmusától. Korunk erősödő populizmusai végül is a nemzeti, etnikai vagy kulturális értelemben *homogén Nép* önazonosságára hivatkoznak. Vajon ezeken túl van-e más alternatívája a társadalom újraalapozásának? Azt hiszem, ez csak a demokrácia új elképzelésével, új hegemon diskurzussal lehetséges, amely a *társadalmat* úgy rögzíti, hogy egyúttal a *társadalmi* nyitottságából és többletértelméből is táplálkozik. Úgy *rögzíti* a globalizációval elszabadult folyékony modernitást, kontrollálhatatlanná vált áramlásait, hogy a *benne* létrejött hálózatos formák kreatív lehetőségeire támaszkodik.

**A tanulmány a hamarosan megjelenő *Carl Schmitt elméletei kortársi-kritikai kontextusban* című kötetbe készült. Szerkesztő Cs. Kiss Lajos.**

[1] Jürgen Habermas: 'A posztnemzeti állapot és a demokrácia jövője'. In.: uő. *A posztnemzeti állapot*. L'Harmattan, 2006. 56.

[2] Habermas: i. m. 60.

[3] Habermas: i. m. 57.

[4] Habermas: i. m. 74.

[5] A fentiek részletes kifejtését lásd *A proletariátustól a prekariátusig és tovább...* című írásomban. *Eszmélet*, No. 102. (2014, tavasz)

[6] Chantal Mouffe: *The Return of the Political*. Verso, 1993.

[7] Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*. Verso, 2000. 3–4.

[8] Carl Schmitt: *Politikai teológia*. ELTE ÁJTK, 1992. 1. (A továbbiakban: PT)

[9][9] Lehetségesek persze ilyen, a vallási fundamentalizmus irányába mutató olvasatok is. Lásd pl. *Paul W. Kahn: Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty and Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty*. Columbia UP, 2011.

[10] Schmitt: *Legalitás és legitimitás*. Attraktor, 2006. 11. (A továbbiakban LL)

[11] Cs. Kiss Lajos: *A totális állam elmélete és mítosza*. Világosság, 2010. ősz

[12] Schmitt: *A politikai fogalma*, 16. (A továbbiakban PF)

[13] Schmitt: 'A totális állam továbbfejlődése Németországban'. In: *A politikai fogalma*, 223–226.

[14] Schmitt: 'A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte'. In: *A politikai fogalma* 203.

- [15] A fentiekkel kapcsolatban vö. Karácsony András: *Organikus demokrácia kontra liberális állam*. Világosság, 2010. ősz
- [16] Schmitt: *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot, 2003. 274.
- [17] Schmitt: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Duncker & Humblot, 1934. 66–67.
- [18] Schmitt: 'A Führer oltalmazza a jogot'. In: *A politikai fogalma*. 228.
- [19] Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, 2000. I. 118.
- [20] A hatalom teremt jogot, nem a jog teremt hatalmat.
- [21] Vö. George Spencer Brown: *Laws of Form*. Crown Publishers, 1972.
- [22] Luhmannt illetően elsősorban a *Gesellschaftsstruktur und Semantik* kötetekre hivatkozom, valamint a *Látom azt, amit te nem látsz* c. tanulmánykötetre (Osiris, 1999.)
- [23] Félreértések elkerülése végett: ezzel nem állítom, hogy Schmitt a politikai (poszt)strukturalizmus vagy a rendszerelmélet megalapítója. Az is túlzás lenne talán, ha előfutárának neveznék. A mából visszatekintve azonban így ragadhatjuk meg mondandóját és jelentőségét.
- [24] Merleau-Ponty ontológiája kapcsán Szabó Zsigmond a „többletértelem” fogalmát így világítja meg: „Az 'értelem mindig többletértelem' állítás épp azt fejezi ki, hogy nem létezhet sem olyan elszigetelt tartalom, sem olyan zárt diakritikus rendszer, mely saját értelmét maradéktalanul és végérvényesen rögzíthetné... az értelem eleve olyan értelemsokaság, amely nem adott, a képződés folyamatától függetlenül felsorolható elemekből épül fel.” *A keletkezés ontológiája. (A végtelen fenomenológiája.)* L'Harmattan, 2005. 26.
- [25] Ernesto Laclau – Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. (Second edition), Verso, 2001. 95–96
- [26] Laclau–Mouffe: i. m. 112.
- [27] Kiss Viktor: *A politika logikái. Ernesto Laclau és az ideológiakritika reorganizációja*. Politikatudományi Szemle, 2014/1.

felső kép | Emil Nolde: Trópusi nap