

MACHIAVELLI – CARL SCHMITT ÉS RAYMOND ARON KÖZÖTT

Bretter Zoltán

(Pécsi Tudományegyetem, Politikatudományi és Nemzetközi Tanulmányok Tanszék)

*A tanulmány beérkezett: 2023. július 16., opponálás: 20213. szeptember 14. – 2023. október 5.,
véglegesítve: 2023. október 17.*

ÖSSZEFOGLALÓ

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy Carl Schmitt, illetve Raymond Aron miként értelmezi Niccolò Machiavellit. Mind Aron mind pedig Schmitt életművében megpróbálom beazonosítani azokat a helyeket, amelyek kapcsolódnak Machiavellihez. Használok majd azt a különbségtételt, amit Raymond Aron tesz a „machiavelliánus” politikai realizmus és a „machiavellista” politika között. Bizonyítom, hogy utóbbit elméletileg Carl Schmitt politikai teológiája alapozhatja meg. Az írás egyúttal kísérlet a politikai realizmus olyan meghatározására, ami az aroni Machiavelli-olvasaton alapulhat.

Kulcsszavak: Niccolò Machiavellit ■ Carl Schmitt ■ Raymond Aron ■
machiavellizmus ■ politikai realizmus ■ politikai teológia

Az alábbi tanulmány¹ elsődleges célja, hogy a politikai realizmus és a politikai teológia közötti különbséget magyarázzam. Ehhez arra lesz szükségem, hogy megvizsgáljam Carl Schmittnek és Raymond Aronnak, a politikai realizmus szülőatyjának tartott Machiavellihez fűződő viszonyát. Amellett, hogy mindkettőjüket foglalkoztatta Machiavelli (jóllehet egyikük sem írt kimerítően róla) Schmitt és Aron összehasonlítását az is indokolja, hogy azonos korban két merőben különböző választ adtak a Machiavelli életművében föllelhető problémákra, melyeket magam is érinteni fogok.

Kettejük személyes és úgymond szakmai viszonyának rejtvényét aligha fejtették meg véglegesen, akik evvel foglalkoztak.² A legsikeresebb próbálkozásnak Daniel Steinmetz-Jenkinsét tekintem (Steinmetz-Jenkins, 2014), aki megpróbál értelmi hidat verni Raymond Aron két, első látásra egymásnak homlokegyenest ellentmondó állítása közé: „Carl Schmitt, *a nemzetiszocializmus egyik hivatalos teoretikusa* [kiemelés tőlem – B. Z.], azt állítja, hogy minden politikai doktrína abból a feltételezésből indul ki, hogy az ember gonosz” (Aron, 2017a: 125.); valamint: „Carl Schmitt *soha nem tartozott a nemzetiszocialista párt-*

hoz [kiemelés tőlem – B. Z.]. Magas kultúrájú ember volt, nem lehetett hitlerista, és nem is volt az soha.” (Aron, 2010: 837).³

Vajon közelebb visz bennünket e két, egymásnak ellentmondani látszó kijelentés feloldásában Machiavelli? És *melyik* Machiavelli?

Induljunk ki Raymond Aronnak a „machiavellista” (machiavelique) és „machiavelliánus (machiavelienne)” fogalmak közötti különbségtételéből, ami az életművön átvonul, s Aron következetesen alkalmaz (Aron, 2005: 57.; Aron, 2017: „Machiavel et Marx”),⁴ de végül a *Visszaemlékezések*ben föllelhető egyik lábjegyzetében határoz meg: „Egy barátom biztosított arról, hogy a »machiavelliánus« jelző érthetetlen egy laikus számára. Mindenki a »machiavellista« szó vulgáris jelentését ismeri. A machiavelliánus machiavellista, de annak nem pejoratív értelemben az. Azt teszi, amit az adott világban tenni kell (Aron, 2010: 46. és 1. lábjegyzet). Aron egy marxizmusról, pontosabban a kommunisztákról tett megjegyzésben fejt ki sommásan: „A marxista nem csak machiavelliánus, hanem machiavellista lesz abban a pillanatban, amikor szó szerint értelmezi az osztályharc képletét, és egyszerre tulajdonítja neki a polgárháborúk és az államok közötti háborúk jellemzőit. A cél – az osztály nélküli társadalom – abszolút értéke igazolja és szinte szentté avatja az eszközök megválasztásának axiológiai közömbösségét. A machiavelliánus elismeri a szükséges eszközök lehetséges erkölcstelenségét egy erőszakos világban, amelynek az a sorsa, hogy erőszakos maradjon. A marxizmus, ahogyan a marxisták-leninisták hosszú időn át értelmezték, az abszolút cél és a párt és az ügy iránti odaadás felsőbbrendű erkölcsének nevében minden hatékony eszköz határozott megválasztását parancsolja.” (Aron, 1989: 539.)

Ezt a distinkciót mindvégig igyekszem majd szem előtt tartani és így remélem vetül némi fény azokra az első látásra ellentmondó véleményekre is, amelyeket Raymond Aron megfogalmazott Carl Schmitttről.

Megelőlegezve tehát egyik konklúziómat: igaz lehet ugyan, hogy egy föltöbb művelt, intellektuálisan felkészült jogtudós a „machiavellista” Hitler hű követője nem lehet, ellenben csakis „machiavelliánus” lehetne, ugyanakkor az is igaz, hogy a náci-fasiszta illiberalizmus mégis a „machiavellista” Hitlert szolgálja.

Másképpen fogalmazva, az aroni „machiavellista-machiavelliánus” megkülönböztetés nyomán Carl Schmittet „machiavelliánus”-nak kellene tekintenünk, aligha „machiavellistá”-nak, viszont Schmitt akkor, amikor Machiavellit „a politikait” a teológiai-metafizikai-egzisztenciális szférába emeli, akkor már közel *sodródik* ahhoz, hogy „machiavellista” legyen.

Zeev Sternhell, ezt a csak homályosan kifejezhető „sodródást” a következőképpen írja körül: „Schmitt a nácizmusban olyan ideológiai és politikai *valóságot* talált, amely minden különbsége ellenére közelebb állt saját rendszeréhez, mint bármely más nyugati politikai elmélet.” (Sternhell, 2012: 88., kiemelés tőlem: B. Z.) Hozzátehetjük, nem csak Carl Schmittre igaz, hogy a kon-

zervativizmus amikor a kommunizmus és liberalizmus ideológiái ellen folytatódó, kétfrontos küzdelmet, végül a kommunizmus és liberalizmus ellenségének, a fasizmusnak az alakját ölti, ami teoretikus szinten a totalitárius állam mitikus fölmagasztalásához vezet, ahogy azt a már Schmitt által csodált Mussolini megfogalmazta. A schmitti illiberalizmus voltaképpen a fasizmus teoretikus előrelendítése, szintén a Mussolini által már kijelölt úton. Ezen az úton lehet ezután eljutni a machiavellista politikához.

Tanulmányom végén Machiavelli „szelíd” és „könyörtelen” olvasatának elkülönítésével jutok majd paradox következtetésekre. Carl Schmitt, a „könyörtelen” Machiavelli-olvasó, lényegében csak erős megszorításokkal volna mégis Machiavelli követőjének nevezhető, viszont a „machiavellizmusnak” jó szolgálatot tehet *politikai teológiája* és mindenekelőtt az illiberalizmus teoretikus kidolgozása; míg Raymond Aron a „szelíd” olvasó, sokkal inkább machiavelliánusnak és Machiavelli hűségesebb követőjének tekinthető, amennyiben kísérletet tesz a modern politikai realizmus megfogalmazására.

CARL SCHMITT

„A politikum” (*daß Politische – „a politikai”*) fogalmának bevezetésével, avagy a politikum meghatározásával, Carl Schmitt szándéka az, hogy a politikumnak föltárja teológiai alapjait. Politikai fogalmaink – így Schmitt – világi, alapvetően és visszavonhatatlanul polemikus jellegű teológiai fogalmak, s magukba foglalják a barát–ellenség egzisztenciális küzdelmét. A politikai teológia posztulátuma alapján „a politikai lényege szerint összekapcsolódik a teológiáival” (Geréby, 2004: 279–280).⁵ Ugyanakkor Schmitt elhatárolja „a politikait” a klasszikusan és tévesen politikának tartott, sekélyes, képzeletszegény, napi, helyzetfüggő, piaci jellegűnek, alkudozások és megegyezések és kompromisszumok végtelen sorának tekintett, és liberálisnak nevezett *politikai tevékenységtől*. A 19. század liberális politikájának a *hatalomgyakorlás technicitás* a lényege véli Schmitt. Így a politikai teológia konstrukciójában érdekelt Schmitt a politikai realizmust is kicsinyesnek kell hogy tartsa, ami nyilván a hatalommérnök Machiavellire is kell hogy vonatkozzék.

A politikai teológia ugyanis – és éppen a politika *deszakralizációjával* ellentétben, amit Machiavelli képvisel –, Carl Schmittnél a politika *reszakralizációját* (Tallár, 2004: 248.), a monarchikus legitimitás újrashasznosítását jelenti a modern demokrácia hajnalán.

A politikai teológia megalapozásának szándéka dacára Carl Schmitt szeretett a modern Machiavelli szerepében tetszelegni⁶ és evvel önnön egész életművét úgy állította be, mint amelyik éppen csak annyira fölforgató, amennyire Machiavellié a maga korában volt, azaz csupán szókimondó. Voltaképpen azonban Schmitt csak olykor-olykor hivatkozik Machiavellire. Az egyik, al-

kalmasint legfontosabb referencia, Machiavelli diktatúra-leírására reflektál (Schmitt, 2014: 51–54.).

A diktátor, a Római Köztársaságban, nem zsarnok, nem az abszolút hatalom letéteményese, hanem a szabadság biztosítója – így indítja Schmitt a gondolatmenetet. Nem nyúlhat alkotmányon kívüli eszközökhöz, a törvényeket be kell tartania, ő maga nem hozhat törvényeket, s mindvégig alávetett a szuverén népnek. Cselekvési szabadsága abszolút, ellene föllebbezési jog nincs és döntéseinek hatálya azonnali, így a diktátor a jóváhagyás útját teljességgel mellőzheti. Schmitt érvelésének perdöntő pontján, Jean Bodint követi, amikor azt állítja, hogy az antik, s későbbi diktátorok egy bizonyos, *meghatározott feladat* megoldására kaptak, *időben korlátozott* megbízást, s így jobbára komisszároknak lehet őket tekinteni, ellenben nem tekinthetők szuverénnek.

Schmitt a *Diktatúra*-könyv után egy évvel, 1922-ben a következő mondatlal indítja a *Politikai teológiát*: „Szuverén az, aki kivételes állapotról dönt.”. Jean Bodin pedig azt írja a *Hat könyv a köztársaságról* című műben: „Az abszolút szuverén az, aki senkit nem ismer el maga fölött, csak Istent.” (Bodin, 1992: 4.). A két mondat csengése azonos, még ha a megfogalmazás különbözik is. A lényeg azonban az, hogy Bodin egyetlen egy olyan diktatórikus (azaz megfellebbezhetetlen, abszolút) hatalmat sem tekint szuverén hatalomnak, amelyik időleges vagy szavazattal való megújítást igényel. Ezeket nevezi Schmitt biztosi (népbiztosi), komisszár-diktatúráknak, amelyek egy megbízatást teljesítenek, melynek sikere után elveszítik jogalapjukat. Machiavelli pedig ezt a biztosi (komisszár) diktatúra-interpretációt veszi át, s nem is tehetne mást, hiszen demokrácia előtti korban élt.

Az antik diktatúra technikai, mert feladata konkrét, jól körülhatárolt, *helyzetfüggő*. Ha az ilyen értelemben vett diktátor megoldotta az ügyet, akkor lemondott, s volt úgy, hogy hatalma csak néhány napig tartott. Bodin Servilius Priscust és Cincinnatust említi, előbbi nyolc, utóbbi tizenöt nap után lemondott diktátori tisztségéről és hatalmáról (Schmitt, 2014: 3.).

Schmitt nyilvánvalóvá teszi, hogy ez nem az ő, nem a saját diktatúra-konceptiója, hiszen eme klasszikus esetekre jobban illik az, ahogy Machiavelli fogja föl a diktatúrát: primitív technicitásként: „Egy ilyen technikai felfogásnak közvetlen jelentősége volt mind a modern állam eredetére, mind pedig a diktatúra problematikájára nézvést. Ennek a technológiának a racionalitása abban rejlik, hogy *az állam-építő művészek*⁷ úgy látták, hogy a tömeget, amelyet alakítandó anyagnak, tárgynak tekintettek, saját akaratuk szerinti állammá kell szervezniük.” (uo.: 7.)

Nyilvánvaló, hogy Schmitt itt megint a procedurális – liberális – szabadságfelfogás, és nem mellesleg *Machiavelli ellenében* fogalmazza meg a maga esszencialista tézisét, a szuverén diktátorra vonatkozó koncepcióját. Elismeri ugyan a machiavellianizmusban rejlő művészi törekvést, ugyanakkor alapvetően a liberalizmussal azonosítja azt. Igazolni véli, hogy az eljárási törvényeket

kirekesztve mégis be lehet tartani a törvényeket, noha ezek jó része voltaképpen eljárásjogi, állam és egyén közlekedésének szabályrendszere. Ezzel Rousseau *volonté generale*-problematikájának ad új életet s végleg lemond a szabadság kérdéséről. Az, hogy az egyén úgy szabad, hogy csak saját magának engedelmeskedik, a maga misztikus önazonosságában úgy oldja meg a szabadság kérdését, hogy azt teljességgel nemlétezőnek tekinti.⁸ Mégis, Schmitt állítása érthető. A diktatúra a szabadság védelmében szükséges, ami azt jelenti, hogy az anarchia, a weimari köztársaság alkotmányos, de a *sztánszisz*, a hideg (olykor-olykor fölforrósodó) polgárháború állapotába merevedett társadalmi viszonyok között kívánja forradalmi törvényhozással restaurálni a törvényességet, tehát valóban a törvények adta szabadságot. A biztos (kommisszár-) diktatúrán túli, szuverén diktatúra, a weimari alkotmány *védelmében* szükséges.⁹

Szinte észrevétlenül, de Schmitt ezen a ponton tovább csúsztatja az érvelést. Csak többszöri újraolvasás után válik világossá, hogy nem pusztán az alkotmányosság védelmében függesztjük föl az alkotmányt (ami persze már önmagában is problematikus), de egy új alkotmány, egy „igazi” alkotmány megteremtésének érdekében is.

„A szuverén diktatúra perspektívájából az egész fennálló rendszer olyan helyzet, amelynek megoldását saját tevékenységével oldja meg. A diktatúra nem felfüggeszt egy létező alkotmányt a meglévő alkotmány alkotmányos jogának alapján; sokkal inkább olyan feltételeket igyekszik teremteni, amelyek között egy alkotmány – olyan alkotmány, melyet igazinak tekint – lehetségesé válik.” (Schmitt, 2014: 119.)

Egyúttal visszatérve Rousseau szuverenitásfogalmához is, ez a „szuverén diktatúra” olyan alkotmányt eredményez, amelyik „úgy van, ahogy lennie kell” (uo.: 101.), amivel a parancs és norma, „van” és „kell”, illetve jogpozitivizmus és természetjog klasszikus szembenállása is egycsapásra az önazonosság, a *volonté generale* alakját ölti. Ám – immár mondhatjuk, megszokott módján, ahogy Schmitt beemeli teóriája középpontjába a *volonté generale*-t már meg is kezdi a rugalmas elszakadást tőle. Azt még helyesen felismeri, hogy a rousseau-i megoldás, legalábbis egyik interpretációja, hamarosan terrorhoz, a jakobinus vérengzéshez vezet (uo.: 105.), mikor az egyént szabadságra kényszerítik avval a praktikus, noha nem egészen vértelen megoldással, hogy azokat, akiken saját, az általános akaraton kívül elhelyezkedő egoista énjük felülkerekedik, „ellenségként” megnevezve, fizikailag is kiiktatjuk a közösből – a politikailag konstituált közösségből, azaz *községből*. Az általános akarat képviselőjében fellépő kisebbség a többség nevében végzi el a nagytakarítást.

Carl Schmitt azonban – kifejezetten Machiavellivel szemben – többre vágyik, jelesül, politikai teológiára, amihez a Rousseautól való rugalmas elszakadás szellemében (Bretter, 2021) egy másik rousseau-i motívumra, a „Törvényhozó” beemelésére lesz szüksége.

Schmitt következtetésében a „Törvényhozó” az, aki a *volonté generale*-nak ad intézményes formát, az államét, amely a jogosságot (*Recht*) és a törvények (*Gesetz*) megalkotásához szükséges diktatórikus teljhatalmat egyesíti magában „A törvényalkotó nem más, mint pusztá jogosság, ami még nem jött létre; a diktátor pedig semmi más, csak létrejött hatalom. Amikor létrejön egy olyan viszony, amely lehetővé teszi, hogy a törvényalkotónak megadja a diktatúra hatalmát, hogy létrehozza a diktatórikus törvényhozót és az alkotmányos diktátort, akkor a biztosi diktatúra szuverén diktatúrává lesz.” (Schmitt, 2014: 110–111.)

A szuverén diktatúra fogalmának kidolgozását eddig a pontig tudtuk követni:¹⁰ a Machiavellivel való szembehelyezkedés azonban – remélem – nyilvánvalóvá vált, amit csak megerősít Schmittnek Machiavelliről alkotott sommás véleménye, amelyet a maga primitív világosságában egy kurta, alkalom szülte írásból olvashatunk ki. A „Machiavelli – Zum 22. Juni 1927” a 400 éve elhunyt Machiavellire emlékezett (Schmitt, 1995: 102–107).

A megemlékezés egy tiszteletkörrel indul, amiben Schmitt saját illiberális szolgálatára rendeli Machiavellit. Az antimachiavelliánus, „moralizáló” „szabadszelleműsködő” („*Freigeisterei*”) felvilágosodott 18. század után „első alkalommal talál egymásra a politikai értelem és nemzeti öntudat”: Fichte és Hegel újra fölfedezi Machiavellit, aki aztán a következő német és olasz generációk hőségé válik. Mussolini, az „államoszlató liberalizmus” („*staatsauflösenden Liberalismus*”) legismertebb ellensége Machiavelliről akar doktori disszertációt írni, amelynek csak előszava készült el (Mussolini, 1956),¹¹ hiszen a szerzőnek sürgősen életbe kellett léptetnie machiavellista konklúzióit.

A Machiavellinek szentelt pár sornak döntő hányadában azonban Carl Schmitt azt bizonygatja, hogy Machiavelli életműve (azaz a *Discorsi* és az *Il Principe*) semmilyen szempontból nem tekinthető különlegesnek, sőt Machiavelli általában érdektelen, mind elméleti, mind pedig morálfilozófiai szempontból. „Nem volt sem nagy államférfi, sem nagy teoretikus.” (Schmitt, 1995: 102.). „Ez a kis írás [A Fejedelem], hírnevének egyetlen oka, kevés figyelemre méltót tartalmaz.” (uo.: 103.). Sem a platóni mélységhez és nemességhez, sem az arisztotelészi tanultsághoz nem mérhető. A „dokumentum” (így Schmitt) nem vallásmegújító, ahogyan Szt. Ágoston írásai. „Nincs benne semmi szenzációs, sem nagyszerű, sem zseniális, sem tudós-alapos, sem új államtan, sem új történelemfilozófia.” (uo.). S még immoralitása sem teszi Machiavellit morálisan fontossá, mert nincs benne semmi „fennkölt” vagy „profetikus”, ami viszont Nietzsche immoralizmusára jellemző. Machiavelli érdeklődését csak az köti le, ami praktikus-politikai (használható) és ami a *jelenre* irányul. Mind ezt Schmitt akár a liberalizmusra is mondhatta volna.

Machiavelli az immoralitás réméről, a kegyetlen szükségszerűségről, az ember állítólagos gazember mivoltáról, vagyis ezekről a hamisítatlan emberi tulajdonságokról természetes nyugalommal beszél, alkalmasint éppen emiatt

olvassuk. „Nézeteim helytelenek volnának, ha az emberek jók volnának: de az emberek nem jók” – vonja le a következtetést Schmitt (Schmitt, 1995: 105.).¹²

Világos tehát, hogy Carl Schmitt egyetlenegy – igaz, perdöntő – ponton azonosul Machiavellivel: az emberről vallott nézeteik hasonlóak, antropológiai pesszimizmusuk ugyanaz a mély depresszió.

Az individualizmus – mint már többször szoltunk erről – romantikus, s ezt Carl Schmitt „szubjektív okkazzionalizmusnak” nevezi.¹³ A liberális individuum romantikus lényege az instant szubjektív önkifejezés, pontosabban ennek abszolutizálása és kizárólagossá avatása, valamint érvényesítése minden egyes helyzetben; az individuum morális és egzisztenciális vonatkoztatási pontja: kizárólag önmaga. *Mutatis mutandis*, evvel a romanticizmussal áll szemben Machiavelli „tényszerűsége”, politikai realizmusa. Ugyanakkor Schmitt nem vesz tudomást arról, amit alkalmasint nem nehéz észrevenni, nevezetesen, hogy Machiavelli éppen a modern „szubjektív okkazzionalizmus”, az individualizmus reneszánsz kori születésének krónikása.

Csakhogy Machiavelli „helyzetfüggő” politikai tanácsai korántsem a Fejedelem *identitásának* megkonstruálását szolgálják. Éppen ellenkezőleg. Machiavelli számára a következetesség a helyzetek megerőszkolása, amikor identitásunk, s nem a helyzet szüksége alapján döntünk, romlásba vihet, amit csak szerencsével úszhatunk meg. A *virtù*, mint politikai erény rugalmasságot, a helyzetekhez való alkalmazkodás képességét jelenti, s ez eredményezi szükségképpen amoralitását, a politikai jó relativitását (igaza van Schmittnek, ez korántsem „lelkésítő amoralizmus”, azaz nem morális kategória). „Ugyaninnen származik a jó fogalmának változékonysága: mert ha valaki türelmesen és elővigyázatosan uralkodik, és az idő és a dolgok úgy fordulnak, hogy kormányzása jónak bizonyul, boldogulni fog; de ha az idő és a dolgok megváltoznak, el kell pusztulnia, mert eljárása nem változik. S nincs olyan óvatos ember, aki képes volna változtatni ezen, mert attól, amilyen a természete, nem tud eltérni, s ha egyféleképpen mindig sikert tapasztalt, arról az útról nem tud elfordulni. Ezért a túl óvatos ember, ha az idő azt követelné, szenvedéllyel cselekedni nem tud; minek következtében elpusztul tehát. Aki természetét az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencsését megtartja.” (Machiavelli, 1979: 82.)

Figyeljük meg, hogy Machiavelli a „helyzetfüggő cselekvést” a türelemmel, az elővigyázatossággal (*prudentia* – arisztotelészi okosság) társítja, azaz a *virtù*-val rendelkező fejedelem a szerencsét (Fortuna) szükségképpen be kell hogy kalkulálja, amennyiben „jól” akar uralkodni. Machiavelli, a közfelfogással ellentétben, nem ajánl a fejedelemnek holmi machiavellizmust, valamiféle következetességet, önmagába visszahulló, kizárólagos elfoglaltságot jelentő identitásképző politikát, jóllehet a fejedelemnek azt ajánlja, hogy cselekvéseit „mediatizálja”, keltse azt a látszatot, *mintha* kegyes, hűséges, emberséges, őszinte, vallásos lenne (utóbbi esetében legyen is az) (Machiavelli, 1979: 59.).

Végső soron Machiavelli és Schmitt abban különbözik – mondhatni radikálisan – egymástól, hogy előbbi a politikai erő természetét, a politikai *virtù*-t kutatja, mind az egyszemélyi uralom (*Principe*), mind a republikanizmus (*Discorsi*) feltételei között, míg utóbbi az erő politikájának, a „hatalmi politizálásnak” (*Machtpolitik*), az identitáspolitikának, így az autoritarizmusnak, a tekintélyi államnak a modern, demokratikus feltételek között alkalmazható ideológiáját és programját dolgozza ki.

Az identitás, vagy schmitti átköltésben, a Nép és Vezér azonossága nem a humanizmus és nem a reneszánsz politikai problémája. Még akkor sem, ha Machiavelli, humanista kortársaival, különösen pedig Pico de la Mirandolával összhangban, az önmagát művészien és a művészetek révén teremtő ember reneszánsz ideálját vallja (Bretter, 2020). Az identitás modern, individualista-racionalista változatában, a Kant–J. S. Mill-vonulat mentén a 19. század liberalizmusának, majd a 20. század eleji tömegdemokráciáinak a problémája – s tegyük hozzá, a 21. század elejének újra problémája. Előbbi esetben a racionális élettervet kidolgozó, morális dilemmák között választani képes, tehát autonóm individuum vívja szabadságharcát a társadalmi elnyomással, vagy éppen állammal szemben, hogy megeljele identitását. Utóbbi esetben, az első világháború végén, a politikai életbe beáramló tömegek demokratikus integrálásának szinte kizárólagos eszköze a nemzeti (náci változatban: faji) identitás. Az illiberális, a tekintélyi-hatalmi államot támogató Carl Schmitt így – bármennyire ezt szeretné láttatni – nem is lehet a reneszánsz Machiavelli modern párja.

RAYMOND ARON

Eddigi érvelésem arra irányult, hogy igazoljam, Carl Schmitt machiavelliánus pózának dacára, Machiavellire vonatkozó megjegyzései nem alapozzák meg, hogy Schmitt valóban támaszkodott volna Machiavellire. Azonban, ennek ellenére, igazolhatónak vélem, hogy legalábbis *bizonyos értelemben*, Schmitt machiavelliánus gondolkodó. Az alábbiakban, Raymond Aron¹⁴ Machiavellihez fűződő gondolatai kapcsán jutunk el majd odáig, hogy erre a „bizonyos értelemre” fényt vetítsünk, azt magyarázzuk.

Carl Schmitt kísérlete, hogy „a politikait” megragadja, azaz egy modern, egzisztencialista és szekuláris politikai teológiát kidolgozzon, alapvetően különbözik Machiavelli szemszögétől, aki a politikát művészi technikának, tehát inkább politikai gyakorlatnak tekinti, tágabban pedig osztozik a liberalizmussal a „szubjektív okkazonalizmusban”.

Raymond Aron azonban úgy értelmezi Machiavellit, hogy ha nem is egykönnyen, de a két machiavellianizmust végül mégis csak elkülöníthessünk egymástól, melyeknek egyikét „szelíd”, másikat „könyörtelen” machiavellianizmusnak nevezhetnők. Ennek a különbségtételnek van eszmetörténeti for-

rása. Minden azon múlik, hogy minek tekintjük *A fejedelmet*. Amennyiben gegnek – s ilyen gegnek létrehozása Machiavelli személyiségének szerves része, általában a reneszánsz íróinak, művészeinek, politikusainak kedves szórakozása¹⁵ –, akkor a machiavellianizmus nem más, mint a zsarnoki uralom tükré, amelyben az alattvalók meg kell hogy pillantsák az egyeduralom rájuk leselkedő veszélyének ronda fizimiskáját. Amennyiben viszont a cinizmust, iróniát figyelmen kívül hagyva olvassuk *A fejedelmet*, s mindent halálosan komolyan veszünk, akkor a mű valóban a zsarnokság szerszámos ládájának tűnik.

Maurizio Viroli, a neves Machiavelli- és Rousseau-kutató föleleveníti azt az eszmetörténeti hagyományt, amely elsősorban a *Discorsi*-ra és a *Firenzei történetek*-re támaszkodva, Machiavellit nem a zsarnokság, hanem a republikánizmus teoretikusának és hívének tartja és *A fejedelmet* következetesen satíráként olvassa. Nem mellesleg, csak így hozhatóak összhangba Machiavelli egymással radikálisan ellentmondásban lévő írásai. Viroli idézi Machiavelli egyik korai védőügyvédjét, Alberico Gentilit: „[Machiavelli] a demokrácia erős támogatója és lelkes híve volt. Köztársaságban született, tanult és állami kitüntetésekkel kapott. Rendkívül ellenséges volt a zsarnoksággal szemben. Ezért nem segítette a zsarnokot; nem állt szándékában, hogy tanítsa a zsarnokot, hanem azáltal, hogy minden titkát világossá tette, a nyomorúság fokát nyíltan megmutatta a népnek [...] minden más embert felülmúlt bölcsességével, és miközben úgy tűnt, hogy oktatja a fejedelmet, valójában a népet nevelte.” (Viroli, 2017: 8.). A sort, hasonló hangnemben, követi Spinoza, Pierre Bayle, Diderot. Ugo Foscolo verse összefoglalja a republikánus Machiavellit középpontba helyező hagyományt:

[Machiavelli] megkeményítve a fejedelem jogarát
 leveszi róla a babérkoszorút, hogy felfedje a népnek
 könnytől és vércseppektől áztatott homlokát¹⁶

Raymond Aront egész életében foglalkoztatta Machiavelli, de életművében nem találunk szisztematikus, akár eszmetörténeti, akár elméleti elemzést Machiavelliről, ugyanakkor, konkrét politikai események kapcsán, egyes eszmetuttatások során olykor-olykor előkerül a neve; s a Machiavellihez fűzött kommentárokból kiolvasható, hogy mit tanult tőle. Éppen azt sajátította el, amit Carl Schmitt soha nem érzett magáénak: *a politikai realizmus* szellemét. Kissé poétikusan fogalmazva: az ember elméjére minduntalan leszálló ideológiai ködben kitapogatni a tények kontúrjait. „Fiatalkori állításaim, a '30-as években, egyfajta intellektuális örömről árulkodnak, arról a meggyőződésről, hogy sikerült a fellegeteket elosztatnom és az igazságot megközelítenem.” (Aron, 2010: 991.)¹⁷

Mondhatjuk, hogy noha Raymond Aron nem kifejezetten a fentiekben vázolt hagyományhoz kapcsolódik – amelyik Machiavellit a republikánus sza-

badság „teoretikusának” állítja be – a politikai realizmus átjárását biztosít Machiavelli republikanizmusa és az aroni demokrácia-felfogás között.

Aron különösen Machiavelli antropológiai pesszimizmusával akart szembeesülni, amelyet maga is osztott, ahogy Carl Schmitt nemkülönben. Aron elismerte az ember eredendő gyöngeségét, az ember hajlamát, hogy fölhevült politikai érzelmek rabjává váljon, egyszóval az emberi tökéletlenséget. Ebből következően két utat látott a politika számára. A demokratikus berendezkedés elháríthatja az emberi tökéletlenségből óhatatlanul előtörő katasztrófát, a zsarnok viszont kihasználja, a maga hasznára rendeli az emberi gyöngeséget (Aron, 2005: 532–533.).

Követve Vilfredo Pareto (és Gaetano Mosca) gondolatmenetét,¹⁸ Aron a demokrácia és a zsarnokság közötti különbséget abban látja, hogy a profetikus zsarnok víziója egyesíti a többnyire csak sekélyesen racionalizált érzelmek, indulatok (Pareto: reziduumok) által vezérelt tömegeket, míg a demokráciában a megosztott elitek és ezek küzdelme ezt lehetetlenné teszik. „Nincs tökéletes társadalom, de a tökéletlenségnek vannak fokozatai. Gyakran a tökéletes társadalom prófétái azok, akik a legelnyomóbb társadalmat építik fel.” (Aron, 2005: 533.). A harcok, fölfegyverzett próféta egyneműsíti a társadalmat, s kiküti a politikai harcot, fölszámolja a politikai pluralizmust,¹⁹ ami viszont a szabadság biztosítója volna.²⁰ Ugyanakkor – tehetjük hozzá – a politikait teológiai-metafizikai dimenzióba emeli. Ennek értelmében tehát a politikai teológia, avagy a *politika teológiája*,²¹ a politikai pluralizmus fölszámolása. Avval, hogy „a politikait” egy végső, egzisztenciális leszámolásként határozzuk meg – azaz teológiaként – a politikát szüntetjük meg. Ami, Raymond Aron és a század eleji machiavelliánusok (Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michels)²² szerint, voltaképpen a demokrácia egyszerű kimúlását eredményezi.

Raymond Aron „megoldása” Rousseau antropológiai optimizmusának és Machiavelli–Schmitt antropológiai pesszimizmusának praktikus, heteronóm elegye, amit politikai realizmusnak nevezhetünk. „Végül is mondhatjuk: az emberek jók, ezért kell kormányozniuk magukat, de azt is mondhatjuk: az emberek nem jók, ezért korlátozzuk azt a hatalmat, amelyet egyeseknek adunk; minél kevesebb a jó ember, annál kevesebb hatalmat kell adnunk az uralkodóknak.” (Aron, 1997: 72.). A politikai realizmusnak ez a formulája túlmutat a liberalizmus John Locke és Montesquieu által ihletett javaslatán, melynek lényege, hogy a hatalom intézményesített és jogi korlátozását várjuk el a törvények uralmától vagy a hatalmi ágak megosztásától. Viszont jóval innen van attól, ami a Rousseau–Schmitt-féle javaslatban az általános akaratot a demokrácia lényegének mondja és óhatatlanul a tekintélyi-uralmi (Max Weber: *Herrschaft*²³) állam felé vezet.

Raymond Aron így szelíden visszaemeli Machiavellit a liberális politikai közösségbe, teret enged a politikai harcnak és a politikai erőnek, ugyanakkor elutasítja a fasizmus által prófétált könyörtelen Machiavellit.

Az Aron által a londoni emigrációban szerkesztett *France Libre* hasábjain 1940-ben megjelent esszé-pamflet (*A machiavellizmus, a modern zsarnokságok doktrínája*) a hitleri Németország machiavellizmusával foglalkozik. „Összefoglalva, a machiavellista gondolkodást a következő elemek találkozása határozza meg: az emberi természetről alkotott pesszimista felfogás, amiből következik a történelmi fejlődés filozófiája és a hatalom technikái; egy kísérleti és racionalista módszer, ami a politikára alkalmazva, úgy tűnik, hogy agresszív amoralizmushoz és a hatalomféltés kizárólagos aggodalmához vezet; végül az emberi akarat és a cselekvés értékének felmagasztalása. Ez a három tipikus elem elégséges ahhoz, hogy jellemezzenek nem csupán egy tanítást önmagában, hanem egy bizonyos politikai gondolkodásmódot, amelyek közös alapját képezik minden úgynevezett totalitárius filozófiának.” (Aron, 2005b: 119.).

Ezek után, gyakorlatias aprólékossággal, Aron felsorolja a machiavellista hatalomtechnikák modernizált maximáit: (1) az államcsíny technikája; (2) a parlamentáris demokrácia megsemmisítésének technikája; (3) a totalitárius párt megszervezésének technikája; (4) felülről jövő forradalom; (5); zsarnoki gazdaság; (6) mintegy összefoglalása a fenti technikáknak, a propaganda. Ahogy sorra vesszük ezeket a „tanácsokat”, amelyek megfogadásával a totalitarizmus a gyakorlatban kiépíthető, a realitás szintjén és kimondatlanul is világossá válik számunkra, hogy Aron miért utasítja el a könyörtelen – egyenértékű kifejezéssel élve, a „machiavellista” – Machiavellit, az identitáspolitikát, a politikai teológiát. Nem annyira teoretikus alapon, hanem a következmények felől, az elért célok, mindenekelőtt a szabadság totális korlátozásának végeredménye szempontjából ítéli meg a konkrét, történetileg és körülményeiben adott *helyzetet*. Ez a megközelítés sem idegen azonban Machiavellitől.

Azok, akik a machiavellianizmus lényegét mégis a „cél szentesíti az eszközt” lecsupaszított kifejezésében vélik megragadni, rendszerint figyelmen kívül hagyják a célok vizsgálatának kérdését. Márpedig a hatalom (megragadása és megtartása) önmagában nem lehet cél, hiszen akkor a „hatalom szentesíti a hatalmat” kifejezéshez jutnánk, ami logikailag merő képtelenség,²⁴ hiszen az eszköz változik át céllá, más szóval céltalanná válik a hatalom, s végtelen körforgásba kezd maga körül, miközben cél és eszköz elkülönítése lehetetlenné válik. Aron ezt a „*kizárólag* a hatalom iránti aggódás” kifejezésében ragadja meg: a hatalom tehát öncéllá válik. „A cél szentesíti a célt” körforgása, az öncélú hatalom, viszont már machiavellista értelmezés.

Amennyiben a hatalom cél, tegyük hozzá, kizárólagos cél lesz, bármilyen eszköz fölhasználható, annak megragadása és megtartása érdekében, valamint a hatalom szentesíti ama kiválasztott eszközt. A totalitarizmus, Aron által fölvezetett listája (lásd előbb, 1–6 pontok) könnyen érthető úgy is mint a hatalomcél elérésének válogatott és az adott történelmi helyzetben a náci uralom, mond-

hatni „kísérleti” megfigyeléséből eredő tapasztalat. Színtiszta machiavellizmus, abban az értelemben, ahogy Aron ezt egész életművében használja.

Amennyiben viszont elhagyjuk az empirikus leírások világát és a filozófiai képzelet, különösképpen pedig a rousseau-i *volonté generale* világába lépünk át, és ezzel együtt követni kezdjük Carl Schmitt spekulációit, akkor ott egy olyan eszközt találunk, ami tényleg alkalmas arra, hogy mintegy összefoglalja az iménti tapasztalatot. (Az említett lista 6. pontja – a propaganda kiemelt jelentősége – már többé-kevésbé utal erre az „eszközre”). Ez az eszköz nyilvánvalóan a nagybetűs, homogénnek és misztikusnak felfogott „Nép”, és a Népet mint kardot ügyesen forgató hadvezér, a diktátor. Az ő „fegyverhordozója” pedig az ideológusa; Mussolini esetében Giovanni Gentile, vagy éppen séggel maga Carl Schmitt, mindenki közül a legcsiszoltabb elme, aki a mimikriben sem kevésbé jártas. A Nép instrumentalizálása, eszközzé tétele, azt a machiavellista cinizmust, vagy „agresszív immoralizmust” eredményezi, amit Aron említ és felró azoknak, akik színleg Machiavellit követik.

Ám túl a filozofikus okoskodáson, Raymond Aron érdeme mégis csak az, hogy a napi politikai, machiavelliánus küzdelmet a demokrácia szerves részének tekinti, mi több, a szabadság biztosítékának – s ez az, amit a demokrácia és szabadság céljaira megszelídített Machiavellinek nevezhetünk. „Aron elemzése valójában képes volt azonosítani egy innovatív politikai megközelítést Machiavellire vonatkozóan, amelyet mély realizmus jellemez és amely kulcsszerepet tulajdonít a szabad emberek életében, társadalmakban, és különösen a demokráciákban a társadalmi és politikai konfliktusoknak.” (Audier, 2015: 160.) Kis János szinte szó szerint ezt, a Machiavellit a demokrácia-elméletbe beemelő álláspontot képviseli: „A demokrácia nem küszöböli ki a hatalmi harcokat, csupán megszelídíti és távolabbi célok szolgálatába állítja őket. A demokrácia jó működésének lényegi feltétele, hogy a hatalomért folytatott küzdelem nyitott legyen.^[25] Ezért azok a körülmények, melyekkel Machiavelli és Hobbes óta a realizmus téziséét magyarázza a politikai elmélet, be vannak építve a demokrácia gyakorlatába.” (Kis János, 2004: 73.)

Végül tehát a Machiavelli nyomdokain haladó, aroni demokrácia-interpretáció fölkínálja annak lehetőségét, hogy a demokrácia és a zsarnokság között, illetve Machiavelli kétfajta olvasata között különbséget tegyünk. A demokrácia *igazgatott (jól kezelt) elégedetlenség (politikai pluralizmus)*, míg a zsarnokság *izgatott (szított és kihasznált) elégedetlenség*, amelynek „megoldása” a Népet eszközként használó diktátor kezében van. A megszelídített Machiavelli Raymond Aron tanácsadója és a társadalmi konfliktusok és a politikai pluralizmus körülményei között érzi jól magát, a könyörtelen Machiavelli viszont Carl Schmitt társaságában, egy politikai teológia szolgáltatója, amikor végső soron éppen a politika lényege vész el az egyneműsített társadalomban.

KÖVETKEZTETÉSEK

Következtetésünk paradoxonok sorának tetsző állításokhoz vezet el bennünket: a „könyörtelen Machiavelli” már nem egészen Machiavelli, s a magára modern machiavellianusként tekintő Carl Schmitt nem Machiavelli követője, hanem sokkal inkább Machiavelli meghamisítója.

És persze Machiavelli sohasem könnyítette meg a politikai elmélettel foglalkozók dolgát. Azt láttuk, hogy Machiavellinek kétféle olvasata már eleve adott: a fejedelem ördögi tanácsadója, szemben a republikánus, népet szabadságra nevelő, szatíraszerző Machiavellivel, kortársi körben már jelen van. Aztán a modern tömegdemokráciák korában e kétféle olvasat hagyománya némiképpen megváltozott formában tovább folytatódik. A demokráciához hozzáidomított, „megszelídített” machiavellianizmust Raymond Aron, a szabadjára engedett, „könyörtelenné váló” Machiavellit Carl Schmitt képviseli. Ebben az átalakulásban jelentős szerepet játszik Jean-Jacques Rousseau, kiváltképp pedig a *volonté generale* ellentmondásosságában megkapó filozófiája.²⁶

Carl Schmitt Machiavellit elsősorban saját politikai teológiájának álcázására használja. Találóbbr volna azonban „a politika teológiája” kifejezést használnunk, s akkor Schmitt mégis „bizonyos értelemben” közel sodródik ahhoz, hogy „machiavellista” legyen és még a politikai realizmus visszfényét is tükröződni látjuk a politika teológiáján.

Ám éppen ez az a probléma, amellyel kiemelten ebben a tanulmányban nem foglalkoztunk, s ez már az aroni „machiavellianizmus”-„machiavellista”-distinkció kritikájához tartozik. Lehet, hogy Raymond Aron éppen azért nem kísérletezett egy pontos meghatározással, mert érezte, hogy szinte feloldhatatlan *filozófiai* dilemmákhoz jut majd el?

Aron 1930 és 1933 között Németországban tartózkodott és erről a korszakáról azt írja: „Szóval, attól kezdve, ha szabad így mondanom, megtisztultam, mégpedig véglegesen attól, amit akadémiai idealizmusnak neveznék. Az volt az érzésem, hogy a politika tragikus, hogy csak *józan* (*raisonnables* – kiemelés tőlem: B. Z.) véleménye lehet az embernek, és lehetőség szerint tisztelnie kell másokat és el kell fogadnia az eltérő véleményeket.”.

Ahogy Zeev Sternhell kifejezi, Aron szembeállítja a megértés politikáját (*la politique de l'entendement*) az értelem politikájával (*politique de la raison*), az észszerűt az ész szerintivel. (Sternhell, 2012: 90.) A politika megértése maga is egyfajta, az észszerűség határain belül megmaradó politika, ami elválasztandó attól, hogy a politikából valamilyen, akár profetikus észt kikényszerítsünk; utóbbi nyilván a fasiszta-kommunista millenarizmusra vonatkoztatható. Ahhoz az attitűdhöz, amely észszerűen belátja a politika szituációfüggőségét, időbeli korlátozottságát, „halandóságát”, Aron egész életében ragaszkodni fog, ami bizonyos filozófiai visszafogottságot, metafizikai alázatot eredményez, azaz a politikai teológia elutasítását.

Továbbra is fennmarad tehát a nyugtalanító kérdés, hogy vajon mennyire szilárd lehet egy *fogalmi* elkülönítés a politikai valóságra rávetítve? Ha Machiavellinek igaza van és az egyszemélyi uralom szükségképpen a zsarnokság politikai eszközeinek, technikáinak sikeres alkalmazását jelenti, akkor előbb vagy utóbb nem válik-e minden „machiavelliánus” megközelítés „machiavellizmus”-sá? S akkor végül nincs-e igaza Schmittnek, amikor feltételezi, hogy politikai *fogalmaink* szekularizált, alapvetően és visszavonhatatlanul polemikus jellegű teológiai fogalmak, s magukba foglalják a barát-ellenség egzisztenciális–kozmosz–metafizikai küzdelmét? Be lehet-e emelni Machiavellit a modern liberális demokráciák keretei közé, meg lehet-e őt szelídíteni? Ha igen, akkor Raymond Aron próbálkozása figyelemre méltó, de további vizsgálódást igényel. Vagy fogadjuk el, hogy a filozófiának vissza kell hőkölnie, amikor a politikai valósághoz hozzákoccan, *s éppen ez* a politikai realizmus programja.

JEGYZETEK

- ¹ Jelen tanulmány kiindulópontja és előzménye (Bretter, 2021), amelyben számos olyan problémát tárgyalok, amelyeket itt nem ismétel meg.
- ² Techet Péter – bevallottan – még csak nem is kísérletezik ezzel (Techet, 2022). Tanulmányom úgy is olvasható, mint Techet írásának kiegészítése, elmélyítése.
- ³ Ezen a helyen Aron valamivel részletesebben beszél Carl Schmitttről és említést tesz 1953-as személyes találkozásukról.
- ⁴ Aron ebben a konferencia-szövegben, melyet 1969-ben adott elő, azt állítja, hogy Machiavelli igyekezett elkerülni a machiavellizmust, noha nem volt annyira képmutató, hogy megtagadja a politikusoktól azt, hogy olykor immorális eszközöket alkalmazzanak céljaik elérése érdekében: „A politikától megtagadni a siker eszközeit, nem nélkülözné a képmutatást; megengedni neki, hogy olyan eszközöket használjon, amelyek önmagukban is visszataszítóak, nem kielégítőbb. Nincs kiút, és a politikusoknak el kell fogadniuk helyzetük tragikumát. Nem marad más hátra, mint mindent megtenni a szélsőséges helyzetek elkerülése érdekében, amelyek csak kétféle kudarc között hagynak választást: győzni úgy, hogy közben elveszítjük a győzelem okait, vagy lemondani a győzelemről a lélek megmentésének reményében.”
- ⁵ Lásd még (Geréby, 2009), (Balogh, 2022), (Tallár, 2004). Cs. Kiss Lajos monumentális vállalkozása a Carl Schmitt-életművet, politikai szerepvállalását, korát és jelenét középpontba állító, három vaskos, magyar tanulmányokat tartalmazó, egybeszerkesztett gyűjtemény (2004-ben, illetve 2022-ben két kötetben). Számos írás foglalkozik ezek közül nemcsak Carl Schmitt politikai teológiájával, de az én tanulmányomban érintett problémákkal is.
- ⁶ Schmitt plettenbergi, belső száműzetésének színhelyét, otthonát, „San Casciano”-nak nevezte, ami Machiavelli birtokának neve volt, s ahova maga Machiavelli is visszavonult. Schmitt Machiavellinek Francesco Vettorihoz írott levelének szavaival vigasztalta magát: ha „valaki lojális és becsületes volt 43 évig, amennyi most vagyok, aligha tudja megváltoztatni természetét” (San

Casciano, 1513. december 10.). A San Casciano elnevezés azonban utal Imolai Szent Kasszián vértanúra is, akit Diocletianus császár pogány – és őt pedagógiai tevékenysége miatt gyűlölő – tanítványai kezére adott, akik aztán, miután írotábláikat tanáruk fején összetörték, „stílusukkal”, hegyes kis írószközeikkel, addig karistoltak Kasszián bőrére, míg az elvérzett.

⁷ Kiemelés tőlem – B. Z. Lásd még: (Bretter, 2020).

⁸ Rousseau maga is tisztában volt ezzel az elméleti hézaggal, ezért kénytelen behozni a Törvényhozó alakját, aki az általános akaratot képes dekódolni, megfogalmazni és érvényesíteni, azaz formát adni az alaktalannak. Rousseau azt a filozófiai paradoxont akarja feloldani, amit a társadalmi szerződés eszméje teremt meg. Az általános akaratnak előbb léteznie kell, hogy a rendezett társadalom formájában létrehozza önmagát. A problémának hatalmas szakirodalma van, amelynek földolgozása szétfeszítené e tanulmány kereteit. Itt azért érdemel mégis említést, mert a Törvényhozó alakja megmutatja azt a rousseau-i választási helyzetet, amelyet Raymond Aron és Carl Schmitt merőben eltérően old meg, miközben mindketten ejtik a társadalmi szerződés fikcióját. Raymond Aronnak nincs szüksége a Törvényhozó alakjára, minthogy az „általános akarat” – már amennyiben létezik egyáltalán – a demokratikus folyamatban jön létre, erre pedig a politikai pluralizmus a biztosíték (erről részletesebben majd alább írok). Carl Schmittnek ellenben szüksége van a Törvényhozóra, minthogy az általános akarat, ami kétségkívül létezik, alakatlan.

⁹ Ugyanakkor, Carl Schmitt nem támogatta a diktatúra konkrét bevezetését és a weimari alkotmány elvetését, csupán a stabilitás helyreállítását, némi konzervatív autoritarizmus bevezetésével (Bendersky, 2019: 52–79.). Álláspontjának önellentmondását nem veszi észre, de ő maga gyakorlatilag feloldja, amikor belép a náci pártba. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy nem teljesen alaptalan a schmitt-i és machiavelliánus tanok összevetése. A kortársak zöme is úgy látta, hogy Schmitt a német *Machtstaat* („hatalmi állam”) gondolatának képviselője (Mehring, 2017: 115.), aminek gyökerei Machiavellihez nyúlnak vissza. Dolf Sernberger a politika különböző felfogásait elemzi remek összefoglalásában (Sternberger, 1978). Előzménye ennek a könyvnek egy Machiavelli-előadás, melyben Sternberger merev határvonalat húz a republikánus (a *Discorsi* írója) és a zsarnokság (a *Principe* írója) két Machiavelli között. Meglepő felfedezése ennek a kutatásnak, hogy Sternberger egyetlen előfordulását sem találta a „politika” szónak *A fejedelemben*, míg a *Beszélgetések Titus Livius első öt könyvééről* című műben a politika kifejezés többször előfordul, ám minden esetben jelzős szerkezetben: „*vivere politico*” – „politikai élet” – formájában (Sternberger, 1975). Rövidre zárva Sternberger gondolatmenetét, a (demokratikus) köztársaság rendjében (Arisztotelész alkotmányának mondaná) van politika, az egyszemélyes uralom (zsarnok) rendjében nincs politika.

¹⁰ Annyit azonban még röviden tisztázni kell, hogy a „szuverén diktatúra” fogalma és tartalma Schmitt saját találmánya és különbözik mindattól, amit cezarizmusként definiálnak más szerzők, s különösképpen Max Weber. A „szuverén diktatúra” misztikus-elméleti építmény, és megfelel annak, amit hosszabban „demokratikusan legitimált plebiszcitárius cezarizmusként” ír-nánk le. A perdöntő különbség, hogy Weber számára még fontosak, Schmitt számára viszont már nem fontosak a szabadság alkotmányos garanciái, s jöllehet Weber nem ajánlja az amerikai mintát, a fékek és ellensúlyok rendszerét, de a cézár parlamenti ellenőrzését és esetenként békés eltávolítását alapvetően fontosnak tartja (Casper, 2007).

- ¹¹ Eredetileg: Benito Mussolini (1924): Preludeto Machiavelli. *Gerarchia*. No. 4.
- ¹² Itt Schmitt szinte szó szerint és forrásmegjelölés nélkül ismétli meg Machiavelli egyik alapvető, pesszimista mondatát: „Ha az emberek jók lennének, ez az elv [szavunk megtartása, őszinteség] kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartanak meg adott szavukat veled szemben; így hát neked sem kell megtartanod velük szemben.” (Machiavelli, 1979: 58.).
- ¹³ Carl Schmitt „...már 1915-ben, előrevetítve a politikai romantika megsemmisítő kritikáját, mint a »szubjektív okkazonalizmus« belső jellemzőjét ismerte föl »a romantícizmusnak objektivitásra való képtelenségét«” (Bendersky, 2016: 123.).
- ¹⁴ Valamennyire már foglalkoztam Raymond Aronnal (Bretter, 2012), főként az aroni ellentétpárral, amit a következőképpen állít fel: „a Gondviselés bizalmasa” és „a Fejedelem tanácsadója”. Előbbi képviselője Marx, utóbbié Machiavelli. A két típus feltűnő hasonlóságot mutat Bibó István ellentétpárjával, melyeket a „hamis realista” és a „túlfeszült lényeglátó” formájában találunk meg nála.
- ¹⁵ Gondoljunk csak egy pillanatra a Michelangelo által festett „Athéni iskolára” a Sixtus-kápolnában. Ez a grandiózus mém az antik görög filozófusok mindegyikét egy rájuk jellemző tárggyal, könyvvel és gondolataikat vagy a filozófiájukat leginkább kifejező gesztussal ábrázolja. Michelangelo (1475–1564), kortársát, Leonardo da Vincit (1452–1519) vénséges vén Arisztotelészként, önmagát ifjú Platónként mutatja, megfricskázva ezzel Leonardót. De ez nem minden. Michelangelo a kompozíció közepén Diogenészt helyezte el, akitől mindenki távol tartja magát. A kifacsart, természetellenes testtartásban a lépcsőkön hajléktalanként, koldusként pózoló (az, hogy életében beköltözött egy hordóba, az a korabeli lakásviszonyok elleni tiltakozás volt) cinikus filozófus az antik világ legnagyobb influenszere, az Arisztotelész és Platón által fémjelzett „magas filozófia” szó szerint földhöz tapadt ellenpontja, mondhatni a politikai realizmus figurája. És hogyan vélekedhetett erről a freskóról a megrendelő, az egyház legnagyobb hatalmú feje, a művészet- és prostituált-pártoló, talán pederasza II. Gyula pápa? Annyi bizonyosnak látszik, hogy a Machiavelli által ideális fejedelemnek tartott, később *il papa terribile*-ként és harcos pápaként leírt II. Gyula vélhetőleg nem idegenkedett a humortól, iróniától és mindenek fölött a cinizmustól. De azt is hozzá kell tennünk, hogy II. Gyula halálát követően Erasmus írt egy szatírárt (amolyan blogbejegyzést) a pápáról, ami következtetéseiben nem, legföljebb maróan nyílt stílusában tér el Machiavelli értelmezésétől (Erasmus, 1986: 155–198.). Megkockáztatom, hogy Erasmusnak ez a gúnyirata a legjobb közvetett bizonyíték és útmutató *A fejedelem* olvasatához. II. Gyula személyiségéről vélhetőleg Machiavelli is ugyanúgy vélekedett, ahogyan Erasmus, ám a pápa tetteinek megítélésében kizárólag politikai sikereit tartotta számon.
- ¹⁶ Saját fordítás – B. Z. „Dei Sepolcri” [A sírboltokról], (Foscolo, 2013)
- ¹⁷ Szintén itt, Aron németországi tartózkodásának idejéről olvassuk: „Úgy emlékszem, hogy írtam egy első „machiavellianus”-cikket, Landhaus aláírással, annak az utcának a nevével, amelyben a Französisches Akademiker Haus állt. J.-P. Sartre reakciója egyszerű volt, ahogy egyik közös barátunk elmesélte nekem: »Az én kis elvtársam piszkos alak lett!« Ez volt az az időszak, amikor felfedeztem a politika autonómiáját, hogy a filozófia nyelvét használjam. A politika, mint olyan, alapvetően különbözik az erkölctől. Szép felfedezés, fogja mondani az olvasó. Igen, persze, ezt mindenki tudja, de az iskolai és egyetemi oktatás, amit kaptam és magamba szívtam, nem készítette fel a politika, Európa és a világ megértésére.”

- ¹⁸ Raymond Aron időszakonként változó Pareto-értelmezéseit tárgyalja: Drochon, 2019.
- ¹⁹ Joseph M. Schwartz Rousseau-tól (és Marxtól) eredezteti azt a szocialista vagy konzervatív ideológiai köntösben megjelenő politikaelméleti felfogást, amelyik a „politika transzcendálásával” voltaképpen a pluralista demokráciát akarja felszámolni (Schwartz, 1995).
- ²⁰ Machiavelli teljesen tisztában van a „fegyvertelen” és a „fegyveres” próféta közötti különbséggel, az első Girolamo Savonarolával, a másodikat Mózesrel példázva. A „fegyveres próféta” (Mózes) nem riad vissza az erőszakról, akár ellenségeiről, akár a „langyosakról” van szó, ezért sikerrel jár, a „fegyvertelen próféta” (Savonarola) viszont el fog bukni (Scott, 2018).
- ²¹ Azaz politikai vallás, ahogy ezt Eric Voegelin (2000) mondaná. Értelmezésem szerint Carl Schmitt politikai teológiáját Voegelin politikai vallásként azonosítja. Amikor Balogh László Levente, egyébként remek tanulmányában összeveti Schmitt és Voegelin szövegeit, mintha nem így értene (Balogh, 2022).
- ²² Korabeli, jó összefoglalót ad James Burnham, akinek könyve eredetileg 1943-ban jelent meg (Burnham, 1963). Burnham művére Raymond Aron a *Démocratie et totalitarisme* című művében is hivatkozik, amikor az „alkotmányos és pluralista” rendszerek (azaz demokráciák) „machiavelliánus” kritikáját megfogalmazza. Egészen pontosan arról van szó, hogy Aron elfogadja a „machiavelliánusok” alaptézisét, miszerint a létező és valaha létezett, politikailag konstituálódott emberi közösségek mindegyike voltaképpen „oligarcha uralom”, így a demokráciák is azok. Röviden: ez a világtörténelem által igazolt egyetlen tény, s mint ilyen a politikai realizmusnak kiindulópontja (Aron, 1965: 130–137).
- ²³ A Max Weberrel magyarázó Raymond Aron a következőket írja: „Ami a *Herrschaftot*, uralmat vagy parancsot illeti, úgy tudjuk meghatározni, mint az úr esélyét arra, hogy megszerezze azok engedelmisségét, akik elméletileg ezzel tartoznak neki. A hatalom és az uralom közötti különbség abban áll, hogy a *Macht* nem foglalja magában a parancsolás jogának és az engedelmisség köteletségének fogalmát, míg a *Herrschaft* magában foglalja a készséges engedelmisség megszerzésének valószínűségét. A *Herrschaft* fogalma segíteni fog abban, hogy az engedelmisség motívumain alapuló uralmi módozatok tipológiáját megalkossuk.” (Aron, 2019: 212.).
- ²⁴ „Ez a cinikus politikai filozófia [machiavellista], azzal az ürüggyel, hogy nem filozófia, egy bizonyos filozófiát terjeszt elő. Az értelem filozófiája helyett az értelmetlenség filozófiáját terjeszti elő, amely szerint a politika értelme a harc és nem az igazolt tekintély keresése.” (Aron, 1965: 51.).
- ²⁵ Közbevetőleg jegyzem meg, hogy a „nyílt társadalomnak” ez az értelme. Bővebben: Bretter, 2020b.
- ²⁶ A hazai, jelenkori, önmagukat jobboldalinak nevező ideológusok, inkább kisebb, mint nagyobb filozófiai vértzetben, ehhez a Carl Schmitthez kapcsolódnak. Filozófiailag értékelhető példa Pócza Kálmáné. „...elemzésünkben amellet érvelünk, hogy Schmitt helyesen interpretálta Rousseau homogenitász-érvét, amikor azt állította, hogy a rousseau-i állam valójában nem szerződésen, hanem egy már eleve létező szubsztanciális homogenitászon alapul” (Pócza, 2011: 56.).

IRODALOM

- Aron, Raymond (1965): *Démocratie et totalitarisme*. Paris, Gallimard.
- Aron, Raymond (1997): *Introduction à la philosophie politique – Démocratie et révolution*. Édition de Fallois.
- Aron, Raymond (2005a): Histoire et politique. In *Pensée la liberté – penser la démocratie*. Paris, Gallimard, 524–537.
- Aron, Raymond (2005b): Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes. In *Penser la liberté, penser la démocratie*. Paris, Gallimard, 115–125.
- Aron, Raymond (2010): *Mémoires – Édition intégrale inédite*. Paris, Robert Laffont, S.A.
- Aron, Raymond (2017a): *Croire en la démocratie, 1933–1944*. Szerk.: Vincent Duclert és Christian Bachelier. Paris, Pluriel, Fayard.
- Aron, Raymond (2017b): Machiavel et Marx. In: *Études politiques*. Paris, Gallimard, 54/605–73/605.
- Aron, Raymond (2019): *Main Currents in Sociological Thought*. Vol. 2. Durkheim, Pareto, Weber.
- Audier, Serge (2015): A Machiavellian conception of democracy? Democracy and conflict. In: *The Companion to Raymond Aron*. Szerk.: José Colen és Dutartre-Michaut Elisabeth. New York, Palgrave Macmillan, 149–163.
- Balogh László Levente (2022): Politikai teológia és politikai vallások. In: *Carl Schmitt fogadtatása a társadalomtudományokban I*. Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 475–487.
- Bendersky, Joseph W. (2016): Schmitt's diaries. In: *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford, Oxford University Press, 117–147.
- Bendersky, Joseph W. (2019): Ausnahmezustand, Staatsnotstandsplan, and Ermächtigungsgesetz: Reappraising Carl Schmitt's Political Constitutionalism and the Demise of Weimar. In: *From Weimar to Hitler*. Szerk.: Hermann Beck és Eugene Jones Larry, 52–79. <https://doi.org/10.2307/j.ctvw04hfv.6>
- Bodin, Jean (1992): *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*. Szerk.: Julian H. Franklin. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802812>
- Bretter Zoltán (2012): S. védőbeszéde – Fikció. In: *Az elkötelezett tanító – Tiszteletkötet Csizmadia Sándor 65. születésnapjára*. Szerk.: Bretter Zoltán, Glied Viktor és Vörös Zoltán. Pécs, IDRResearch/ Publikon, 25–35.
- Bretter Zoltán (2020): Machiavelli a művész. *Politikatudományi Szemle*, Vol. 29, No.1, 31–47. <https://poltudszemle.hu/articles/machiavelli-a-muvesz/>
- Bretter Zoltán (2021): Carl Schmitt – Az illiberális demokrácia kottája. *Politikatudományi Szemle*, Vol. 30, No. 4, 109–128. <https://poltudszemle.hu/articles/carl-schmitt-az-illiberalis-demokracia-kottaja/>
- Burnham, James (1963): *The Machiavellians: defenders of freedom. A defense of political truth against wishful thinkings*. London – Washington, Gateway Edition.
- Casper, Gerhard (2007): Caesarism in democratic politics: Reflections on Max Weber. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1032647>
- Drochon, Hugo (2019): Raymond Aron's "Machiavellian" liberalism. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 80, No. 4, 621–642. <https://doi.org/10.1353/jhi.2019.0034>

- Erasmus, Desiderius (1986): Julius Excluded from Heaven: A Dialogue / Dialogus Julius Exclusus e Coelis. In: *Literary and Educational Writings, 5 and 6: Volume 5: Panegyricus / Moria / Julius Exclusus / Institutio Principis Christiani. Querela Pacis. Volume 6: Ciceronianus, Volume 27–28.* Szerk.: A. H. T. Levi. Toronto, University of Toronto Press, 155–198. <https://doi.org/10.3138/9781442676718-004>
- Foscolo, Ugo (2013): *Ugo Foscolo – Le grandi opere.* E-Pub. Newton Compton Editori.
- Geréby György (2004): Carl Schmitt teológiája. In: *Carl Schmitt jogtudománya: Tanulmányok Carl Schmitt-ről.* Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Gondolat, 260–290.
- Geréby György (2009): *Isten és birodalom.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kis János (2004): *A politika mint erkölcsi probléma.* Budapest, Irodalom Kft.
- Machiavelli, Niccolò (1979): *Niccolò Machiavelli művei, I–II.* Budapest, Európa.
- Mehring, Reinhard (2017): *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität.* Freiburg, Verlag Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495813485>
- Mussolini, Benito (1956): Preludio al Machiavelli. In: *Opera omnia di Benito Mussolini. 20. Dal viaggio negli Abruzzi al delitto Matteotti, 23 agosto 1923 – 13 giugno 1924.* Szerk.: Duilio Susmel és Edoardo Susmel. Firenze, La fenice.
- Pócza Kálmán (2011): Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja. *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 55, No. 2, 56–74.
- Schmitt, Carl (1995): *Staat, Grossraum, Nomos – Arbeiten aus den Jahren 1916-1969.* Szerk.: Günter Maschke. Berlin, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2014): *Dictatorship – From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle.* Polity Press.
- Schwartz, Joseph M. (1995): *The Permanence of the Political – A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics.* Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400821778>
- Scott, John T. (2018): The fortune of Machiavelli's unarmed prophet. *The Journal of Politics*, Vol. 80, No. 2, 615–629. <https://doi.org/10.1086/696992>
- Steinmetz-Jenkins, Daniel (2014): Why did Raymond Aron write that Carl Schmitt was not a Nazi? An alternative genealogy of French liberalism. *Modern Intellectual History*, Vol. 11, No. 3, 549–574. <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-intellectual-history/article/abs/why-did-raymond-aron-write-that-carl-schmitt-was-not-a-nazi-an-alternative-genealogy-of-french-liberalism/4C311C1F541699B45B4A52132921FF9B> (2022. augusztus 20.). <https://doi.org/10.1017/S1479244314000183>
- Sternberger, Dolf (1975): *Machiavellis „Principe“ und der Begriff des Politischen.* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Schmitt, Carl (1978): *Schriften 2. – Drei Wurzeln der Politik.* Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- Sternhell, Zeev (2012): Entre le tragique et l'imposture: Raymond Aron, Carl Schmitt et Alfred Fabre-Luce. *Les Temps Modernes*, Vol. 667, No. 1, 80–119. <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2012-1-page-80.htm?contenu=article> (2022. szeptember 8.). <https://doi.org/10.3917/lm.667.0080>
- Tallár Ferenc (2004): Sacrum és politicum. In: *Carl Schmitt jogtudománya: Tanulmányok Carl Schmitt-ről.* Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, 242–259.

- Techet Péter (2022): Carl Schmitt à la Française. In: *Carl Schmitt fogadtatása a társadalomtudományokban I.* Szerk.: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 371–383.
- Viroli, Maurizio (2017): Rousseau and Machiavelli: Two interpretations of Republicanism. In: *Thinking with Rousseau – From Machiavelli to Schmitt.* Szerk.: Helena Rosenblatt és Paul Schweigert. Cambridge, Cambridge University Press, 7–29. <https://doi.org/10.1017/9781316226490.002>
- Voegelin, Eric (2000): Political Religions. In: *Collected Works, Vol. 5: Modernity Without Restraint.* Columbia, University of Missouri Press, 19–74.

