

# KITEKINTŐ

*Bretter Zoltán*

Carl Schmitt – Az illiberális demokrácia kottája



# CARL SCHMITT – AZ ILLIBERÁLIS DEMOKRÁCIA KOTTÁJA

Bretter Zoltán

(PTE, Politikatudományi és Nemzetközi Tanulmányok Tanszék)

*A tanulmány beérkezett: 2020. július 18., opponálás: 2020. július 22. – 2021. február 2.,  
véglegesítve: 2021. október 5.*

## ÖSSZEFOGLALÓ

A tanulmány vegyes műfajú, mondhatni „crossover” stílusú. A műfajválasztás szükség-szerű, mert állandó dialektikus készenlétben kell állnunk, amikor az „a politikait”, az apolitikát, a depolitizálást (első rész), másfelől a politikát tárgyaljuk. Nem törekedtem ki-zárólagosan sem filológiai rekonstrukcióra, sem történeti-politikai föltárásra, noha kétség-kívül mindkét megközelítésmód szerepel elemzésemben, amelynek lényege nem annyira az illiberális demokrácia meghatározása, mint inkább teoretikus feltérképezése, Carl Schmitt nyomán (második rész).

**Kulcsszavak:** Carl Schmitt ■ illiberális demokrácia ■ liberalizmus ■ romantika ■  
vezér ■ individualizmus

„... minden történelmi megismerés, jelen idejű megismerés, s minden ilyen megisme-rés a megvilágítást és erejét a jelenből nyeri és legmélyebb értelme szerint a jelent szol-gálja, mert minden szellem kizárólag jelen idejű szellem...”

(Carl Schmitt: *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung*, 1929)

„Ahogy egy nagy elme, gyöngé lélekkel pá-rosulva, azt szolgálja, hogy az utóbbi gyön-geségét növelje.”

(Alexis de Tocqueville: *Considerations sur la Révolution II/III*, Pléiade, 625.)

Carl Schmitt liberalizmus ellenessége annyira explicit, hogy nem csoda, ha életművének ismerői, elemzői, értelmezői óhatatlanul kénytelenek foglalkoz-ni vele. Abban azonban már jelentősen eltérnek a magyarázatok, hogy mi in-dokolja Schmitt antiliberalizmusát?

Politikatudományi Szemle XXX/4. 109–128. pp. © Társadalomtudományi Kutatóközpont  
<https://doi.org/10.30718/POLTUD.HU.2021.4.109>

Többen (Hansen és Lietzmann, 1988), (Holmes, 1993), úgy vélik, hogy Carl Schmitt liberalizmus ellenessége, azt a célt szolgálja, hogy Schmitt eljusson a politika *elvének* a meghatározásához. A baloldali, marxista elemzők<sup>1</sup> úgy vélik, s egyetértenek Schmitttel, hogy a liberális parlamentarizmus nem eléggé demokratikus. Mások szerint a liberalizmus ellenesség voltaképpen csak mellék-hadszínként, mert Schmitt nagy háborúja a kommunizmus ellen zajlik, s a liberalizmust csak kitaszítja a célkeresztből. Günter Maschke, bevallottan antiliberális nézőpontból, három indokot sorol föl: (1) a politikai teológia megalapozása, ami magában foglalja ennek a törekvésnek a három forrását: (a) az ultramontán katolikus ellenforradalmárok, Joseph de Maistre, Louis de Bonald és Juan Donoso Cortés liberalizmus ellenessége, ami aztán továbbfejlesztve tartalmazza: (b) IX. Pius pápa 1864-es *Syllabusát*; (c) a 20. század fordulójának francia „katolikus újjászületését”; (2) a weimari, pártok által fogva tartott parlamentarizmus kritikáját; (3) a weimari időszak német külpolitikája, amelyik az I. világháború győztesének irányítása alatt áll s amit onnan ki kell ragadni (Maschke, 1988).

A fenti interpretációkat mintegy összegezve, egyszerre két szempontból vizsgálódok, melyek Schmitt életművében lényegében egy időben különböző alakzatot öltő, körkörösén mozgó folyamatban egyesülnek. Antiliberizmus és illiberizmus egymást föltételező dialektikus konstrukció.<sup>2</sup> Carl Schmitt antiliberizmusa, avval indokolható, hogy az *illiberizmus konstrukciójával* elfoglalt Schmittnek szüksége van a *liberalizmusra* mint halálos ellenségre, s ezért ezt meg kell, hogy konstruálja. Az antiliberizmusnak instrumentális, *politikai* jellege van, egy magasabb rendű, hegycsúcsként élénk táruló teológiai cél, „a *politikai*” fogalmának elérése érdekében.<sup>3</sup>

Carl Schmitt antiliberizmusa alapvetően két – s megint csak – egymással szétválaszthatatlanul összefonódó „vádpoint” köré szerveződik: a liberalizmus apolitikus és a liberalizmus depolitizál. A szándékosan homályban tartott „vádpointok” szabatos kifejtését nem találhatjuk meg Schmittnél, a hangsúlyok azonban mindkét esetben máshol találhatóak. Az „apolitikus” tágabb értelemben kultúrát, s ezen belül elsődlegesen a moralitáshoz való viszonyt jelent, a „depolitizál” pedig politikai cselekvést, s ennek a politikai-gazdasági szférában érvényesülő tendenciáit a 19. században. Az apolitikus attitűd a politikum, „a politikai” (*das Politische*) szférájának tagadása, a depolitizálás a politikai cselekvés bírálata.

## 1. ANTILIBERALIZMUS: APOLITIKA ÉS DEPOLITIZÁLÁS

A liberalizmus *apolitikus* jellege abból fakad, hogy – Schmitt okfejtése szerint – a liberalizmus nem politika, hanem *kultúra*. Az a kultúra, amelyik Jean Jacques Rousseau antropológiai alapvetésében gyökerezik. Schmitt szerint Rousseau

nem *A társadalmi szerződésben* fogalmazza meg a liberális kultúra jellemzőit, hanem a regényekben, az *Émile*-ben és a *Nouvelle Héloïse*-ban. Az antropológiai kiindulópontnak ezt a fontosságát Schmitt külön hangsúlyozza (Schmitt, 1992: 30.).

A politikai filozófia irányára nézvést kulcskérdés a filozófiai antropológia választott kiindulópontja: az ember eredendően jó, avagy ellenkezőleg, eredendően rossz? Schmitt azt mondja: „Minden politikai elv állást foglal valamilyen formában az emberi »természetről«, és feltételezi, hogy az »természeténél fogva jó« vagy »természeténél fogva rossz«.” (Schmitt, 1992: 29.) Igen jellemző Carl Schmitt módszerére, hogy sebészi pontossággal véli kettéválasztani Rousseau-t, Machiavellit, Hobbes-t (és majd’ mindenkit, akivel intellektuális kontaktusba kerül), hogy a pesszimista (de az *Émile*-ben, *Nouvelle Héloïse*-ban, optimista) „fél-Rousseau” és az *Il Principe*-ben pesszimista (ám a republikánus *Discorsi*...-ban már optimista<sup>4</sup>) „fél-Machiavelli” antropológiáját választhassa.<sup>5</sup>

Schmitt – az elődjeinek tekintett de Bonald és de Maistre nyomán<sup>6</sup> – kettészakítja tehát Rousseau életművét, az általános akarat gondolatát tartalmazó *A társadalmi szerződésre* és a regényekre. Miközben a regények antropológiai optimizmusát és ezzel egyidőben a kontraktualizmust elveti, mégis meg akarja menteni Rousseau *volonté générale*-jét.

Schmitt szerint a liberalizmus, a rousseau-i politikai romanticizmussal (tehát antropológiai optimizmus/kontraktualizmus) azonos, s nem más, mint *egyetememes humanizmus*, amelynek bűvölete az embereket kompromisszumkeresésre, megértésre, összhangra, egyszóval együttműködésre csábítja, s ebben a révületben megfelelnek mindarról, ami „a politikai”; vagyis a politika természetéről, ami szükségképpen ellentét, harc, és hús-vér értelmet adhat az emberi életnek. A liberalizmus azért *erőtlen*, mert egyfajta humanista álomvilágba száműz és a politikai küzdelemre való fölkészítés helyett megfosztja az embert az élet-halál harc egzisztenciálisan egyetlen értelmes feladatától. Ennek a magatartásnak a kialakulása Schmitt szerint a romantika eredménye, Rousseau hatása, s ebből ered a *liberális kultúra*.

„... a politika oly’ idegen [egy romantikus számára] mint a moralitás vagy logika” és „ahol a politikai tevékenység kezdődik, ott ér véget a politikai romantika”. (Schmitt, *Politische Romantik*, 205, 224; Rumpf, Schmitt, 22–26.) Schmitt szemében a romanticizmus „szubjektív helyzetfüggőség”, ami nemcsak alkalmazkodás az adott helyzetekhez, hanem inkább a helyzetek olyan kihasználása, ami az individuum romantikusnak nevezett identitás-építésének szolgálatában áll. „A szubjektív helyzetfüggőség” az adott helyzetre koncentrálna időben korlátozott és véges, s a romantikus individuum kizárólag pillanatnyi perspektíva nélküli megalkotásában érdekelt. Természetes hát, hogy a politikai romanticizmus, időben és térbeli értelemben korlátozott, a szubjektivitás által uralt, így minden morális állásfoglalást nélkülöz – a politikai ro-

manticizmus amorális kultúra.<sup>7</sup> A romantikusok, mondja Schmitt, Istent, a moralitás tradicionálisan abszolút mércéjét az individuummal, jószereivel önmagukkal helyettesítették (Bendersky, 2014). Schmitt romanticizmus kritikájának szellemében úgy foglalhatnánk össze mindezt, hogy a liberalizmus romanticizmusa az „Én, Isten” kifejezésben sűrítendő össze.

Schmitt úgy állítja be, hogy a természetes, romlatlan, önmagának elegendő, s a barátságos, kommunikatív, de mindenekelőtt *békés* Émile, a liberális individualizmus prototípusa.

A liberalizmus megalapozatlan hite a békében már átvezet a *depolitizáláshoz*.

Carl Schmitt mondja a Donoso Cortés korabeli liberálisokról: ha azt a kérdést teszik föl nekik, hogy Krisztus vagy Barabás, akkor válaszuk az, hogy ha lasszuk el az ülést, vagy hívjunk össze egy bizottságot (Schmitt, 2005: 62.), s ez a „liberális metafizika”, voltaképpen – mondhatnánk – metafizika nélküli metafizikai széplelkűség.

A kommunikáció képes föloldani az ellentéteket, mindenekelőtt a politikai ellentéteket. Önképének megfelelően a liberalizmus azt állítja, hogy amennyiben az ellenfél elfogadja az ésszerű kommunikáció alapszabályait – jelesül, a kommunikáció liberalizmus által diktált szabályait –, akkor lehetséges a megállapodás, a kompromisszum, a szerződés.

A kompromisszum azonban önfeladást jelent, és ugyanakkor visszahullást az elszigetelt individualizmusba. Ha a kommunikáció során kimunkált kompromisszum révén valamilyen módon részemmé válsz, nincs másik, nincs barát és nincs ellenség, csak mi vagyunk együtt, azaz én vagyok egyedül. Magatartás, amely ez ellenséget is képes megszelídíteni és evvel egyidőben megszünteti „a politikai”-t.

Az önellentmondás viszont éppen az, hogy a liberális álláspont – ahogy azt Schmitt definiálja – éppenséggel a schmitti elvárásoknak megfelelő lehető „legpolitikaiabb” álláspont, ami csak lehetséges. Barát mindenki, aki beilleszkedik a liberális politikai kultúra keretei közé, s ellenség mindenki, akivel nem lehet dialógust folytatni, kompromisszumot kötni. „A politikai” meghatározása dogmatizmust föltételez, és Schmitt tulajdonképpen dogmatizmusként ábrázolja a liberalizmust, elvitatva tőle a kommunikatív cselekvést, a *deliberatiót*, a kanti nyilvános tér létrehozásának politikai lehetőségét.

Másfelől, maga Schmitt mondja „a politikai” természetéről, hogy a kultúra, a gazdaság, a jog bármely területéről el lehet indítani a politikai definíciót, a barát/ellenség megkülönböztetést. „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét [...]” (Schmitt, 2002: 26.). És megfogalmazza a liberális humanizmusról azt is, hogy imperialista, agresszív humanizmus.

Tehát van két állításunk, s ezek látszólag ellentmondásban állnak egymással. A liberalizmus (humanizmus) – amikor kultúra – lefegyverez,

megszünteti „a politikai”-t. A liberalizmus – amikor politika – hódító, gyarmatosító, s mint ilyen – látszólag – teljesíti „a politikai” elvárását.

Ám egy újabb fordulattal ez az ellentmondás eltüntethető. Ha megkülönböztetjük „a politikai” fogalmát a politikától, nevezetesen a rámutatást, definíciót, a barát/ellenség politikai meghatározását (a politika általános, elvi természetét) a napi politikai cselekvéstől, akkor az ellentmondás egyszerűen elpárolog. Hiszen lehetne azt mondani, hogy a liberalizmus, éppen mert kultúra, kivonul „a politikai”-ból, de van liberális politika, úgymint a magukat liberálisoknak vallók különféle célokat követő politikája.

Tehát álmodozó, legyöngítő humanista kultúrának tekinteni a liberalizmust, még Schmitt saját fogalomrendszerében sem jelenti minden kétséget kizáróan azt, hogy legalábbis nem válhat bármely pillanatban politikáivá e kultúra.<sup>8</sup> Talán még megengedhető módon utalhatnánk arra, hogy a liberalizmus legádázabb ellenfelei és kiváltképpen ők, éppen evvel vádolják a liberalizmust: vizet prédikál – toleranciáról és multikulturalizmusról beszél –, miközben bort iszik: leigáz, lerohan, meghódít.<sup>9</sup>

Amit Schmitt mégis szemére vet a liberalizmusnak, az a decizionizmus elutasítása, ami nem más, mint „a politikai eszme magja, az igényes morális döntés” (Schmitt, 1992: 35.) elutasítása. Annak kijelentése, hogy morális kérdésekben nem lehet igazságot tenni: amorális kijelentés. Tulajdonképpen azonban ez így nem teljesen igaz; mert pontosabban úgy lehetne fogalmazni, hogy az „amorális moralitásának” állítása. Egy ilyen megfogalmazás pedig megfelel Schmitt azon törekvésének, amely a liberalizmust paradoxonok előállításával jellemzi, miközben éppen ő az, aki ezeket a paradoxonokat a liberalizmus számára létrehozza.<sup>10</sup>

Végső soron a jó és rossz kérdése mindig transzcendens kérdés. A transzcendencia elutasítása a moralitás elutasítása is egyben, visszavonulás a vitába. Mindez pedig azt is jelenti, hogy a politikai abban különbözik a politikától, hogy míg „a politikai” a transzcendensre vonatkozik, az abszolútumok küzdelmének végső szakaszára, a politika valamiféle napi technika, ügyek vitele, netán vita is lehet.<sup>11</sup> A liberalizmus lehet a szó technicizált értelmében politikus, de éppen racionalizmusa okán a politika valódi természete rejtve marad előtte. Ahogy ezt John P. McCormick kimutatta, a politika természete a mítoszban ragadható meg (McCormick, 1997: 83–121.), ami leküzdi a nietzschei modernitásszorongást, s ábrázolja a Jó és Rossz transzcendens, manicheus küzdelmét.

„A politikai” elkülönítése a politikától azonban még mindig igényel némi részletezést, amihez Schmitt maga adja meg a kulcsot. Azt mondja, hogy a politika – napi szinten – nem más, mint mindazon erők tevékenységének neve, amelyek az állam hatalmával szemben a társadalom hatalmára teszik át a hangsúlyt és végső céljuk az állam szuverenitásának megkérdőjelezése, föl-

számolása. Innen pedig az következik, hogy mindazok az erők (s itt Schmitt konkrétan mindenekelőtt a szélsőséges, államellenes pártokra gondol, azaz a kommunistákra és nációkra), amelyek képesek az állammal szemben „társadalmi politikát” folytatni, arra is alkalmasak, hogy barát/ellenség megkülönböztetéseket tegyenek, következésképpen a politikainak ez a sarkalatos tulajdonsága (mármint a barát/ellenség megkülönböztetésének képessége) mintegy alászáll, a politikai csatározás részévé lesz, s így nem csak kiüresíti „a politikai”-t, elfoglalván helyét, de a transzcendens vonatkozások hiányában a politikai életből kiküszöböli a moralitást. Mindebből jószerivel az is következik, hogy „a politikai” morális tisztán tartása (és egyben az állam morális entitásként való meghatározása!) a biztosítéka annak is, hogy a barát/ellenség meghatározás a társadalmi politika szintjén nem csak nem kívánatos, de lehetetlen is.

Ha tehát visszavezetjük Carl Schmitt közvetlen liberalizmus kritikáját a politikai filozófiai főmű, *A politikai fogalmára*, akkor nem politikai, hanem morálfilozófiai ellenvetést találunk a liberalizmussal szemben.

Schmitt liberalizmus interpretációjából kibontakozik a liberalizmus többsíkú morális önellentmondása. A liberalizmus, miközben állítja az egyének morális egyenlőségét, ugyanakkor támogatja a piaci versenyt, azt, hogy a verseny a szorgalmat, törekvést, a kiválóságot, egyszóval az *iparkodást* díjazza, ami egyenlőtlenséget hoz létre, amit aztán a liberalizmus morális különbségként jelenít meg. Másik síkon a liberalizmus, a rá jellemző szkepticizmussal a morális abszolútumot tagadja viszont evvel egyidőben az individuum morális döntéseinek abszolutizálásába torkollik.

A morális paradoxon legyöngíti a liberalizmust, mert az végső soron a liberalizmus saját metafizikai előfeltevéseinek mond ellent.

Így „a politikai” szintjén a liberalizmusnak, mint a morális világ paradox tagadójának nincs mondandója, még akkor sem, ha politikai szinten képes aktív maradni és a parlamentarizmus működtetésével önnön létezésének látszatát kelteni. Ez a látszatvilág az, amit Schmitt elutasít.

Ahogy már utaltunk rá, Carl Schmitt egyik legfontosabb inspirációs forrása az ultramontán (korábban Guizot-követő, konzervatív-liberális) Juan Donoso Cortés,<sup>12</sup> 1848 demokrata-liberális forradalmainak kiengesztelhetetlen katolikus ellenfele. Donoso Cortés szerint a liberalizmus se nem hal, se nem hús, döntésképtelen és csak vitázni tud, s ha a Halál inkognitóban jönne, akkor a liberalizmus alakját ölténé (Gralher, 1988: 81.). Ezt ismétli meg Schmitt: a liberalizmus megfosztja önmagát a politikai lehetőségtől, minden állítása mellé odahelyezi annak ellenkezőjét, ami az eredeti állítást azonnal semlegesíti,<sup>13</sup> következésképpen újra vissza kell hozni „a politikai”-t, ami szükségképpen először a liberalizmus elvetésével jár. Két álláspont között nem a kompromiszumot kell keresni, ahogy a liberalizmus teszi, hanem választani kell, olyan



erővel, hogy az egyiket képesek legyünk nem csak hamis állításnak tekinteni, de végérvényesen el is vetni, vagy még durvábban: megsemmisíteni.

Nem sok szó esik róla, de figyelemre méltó, hogy Schmitt a *depolitizálással* vádolt liberalizmussal az orosz autoritarizmust állítja szembe. Az 1929-ben, előadás formájában megjelent *A semlegesítődések és depolitizálódások* című szöveg így kezdődik: „Mi itt Közép-Európában *sous l'oeil des Russes* [az oroszok tekintete alatt] élünk. Egy évszázada már, hogy pszichológiai pillantásuk keresztülhatolt nagy szavainkon és intézményeinken; életképességük elég erős ahhoz, hogy ismereteinket és technikánkat fegyverként hatalmába kerítse; lenyűgözően eltökéltek racionalizmusukban és ennek ellentétében, valamint az ortodoxiában rejlő jóra és rosszra való hajlamban.” (Schmitt, 2002: 56., a fordítást kissé megváltoztattam).

Schmitt keserűen ábrázolja a liberális 19. századot, mely kiteljesíti Benjamin Constant fejlődésmodelljét. Constant, megjósolva a 19. század fejleményeit, négy olyan „átváltást” pillant meg, amelyek révén az európai ember a modernitásba lép. A háborút, mint a gazdasági szerzés eszközét a kereskedelem helyettesíti (ökonómizmusnak nevezhetnénk); a közvetlen demokráciát fölváltja a képviseleti rendszer (és a civil társadalom politizálódása); a közélet szabadságát a magánélet szabadságával cseréljük el (individualizmus); a törvények és személyek önkényét a morális tekintély által korlátozott univerzális törvények uralma váltja föl (joguralom).<sup>14</sup>

Mindaz, amit Constant a civilizáció haladásaként, az ész és erkölcs uralmaként üdvözöl, Schmitt szemében a liberalizmus politikai *erőtlenységének* jele, ám sokkal inkább „a politikai” elvesztésének, a „semlegesítődések és a depolitizálódás” útja. Ugyanazt a haladást egyikük üdvös gyarapodásnak és szabadságnak, másikat a *depolitizálódás* haladásának látja.

Schmitt, a kommunitárius-republikánus Rousseau nyomán a nép – *qua nép* – részvételét hiányolja a politikából, elveti a képviseleti kormányzást és a demokratikus szavazásnak az aktusát is individuális akaratnyilvánításnak tekinti. Azt panaszolja, hogy a „nép akarata” sehol nem jelenik meg a képviseleti rendszerben, hiszen az összegzett szavazatok sem jelenthetik a népakaratot.<sup>15</sup> Igaza van, hiszen az egyén, amikor bevonul a szavazófülkébe, nem „mint nép” szavaz, hanem szigorúan egyénként, sőt, a szavazás a legtisztább magánéleti logikát követi.

Mindebből Schmitt számára az következik, hogy az a magasabb rendű szabadság, amelyet Constant a moderneknek tulajdonít, tulajdonképpen nem más, mint „a nép” szolgálata. A nép, *qua nép*, csakis közvetlenül, s nem a liberális individuum által nyilváníthatná ki politikai akarátát, és ez volna az egyetlen valóságos politikai akarat. A nép „alaktalan alakító”, s mint ilyen, a politika egyetlen legitim cselekvője.

## 2. AZ ILLIBERÁLIS DEMOKRÁCIA ELEMEINEK FELTÉRKÉPEZÉSE

Az *illiberalizmus* a liberális demokrácia ellenpólusa úgy, hogy a liberalizmus és demokrácia közötti őseredeti feszültséget Carl Schmitt előbb a végletekig kifeszíti, majd színleg – a demokrácia javára oldja föl.

Carl Schmitt szerint – a weimari demokrácia és alkotmány kritikája nyomán és annak teoretikus értelmezésében – a társadalom szétesése azért következhet be, mert a szervezett társadalmi csoportok, a civil társadalom, az ebből kinövő pártok, a szabadság nevében és liberális ösztönzésre magukhoz veszik, végső soron kisajátítják a politikát, ami pedig nem is az övék. A politikai akarat társadalmasodik és végül szétesik. Schmitt *illiberalis* ellenjavaslata szerint az államnak vissza kell vennie „a politikait”, azaz teljes, a társadalmi autonómiákat eltüntető állammá, totális állammá kell válnia. Az állam liberális korlátozása és az egyéni szabadság érvényesítése érdekében bátorított társadalmi autonómiákat, civil társadalmat államosítani kell, abban az értelemben, hogy „állammá” kell ezeket visszaváltoztatni, ahol „a politikai” egyetlen legitim *locusa* található.

Carl Schmitt tehát a liberalizmust, s a vele egylényegű parlamentarizmust (utóbbi az előbbinek intézményesítése) nevezi meg ellenségként. A liberalizmus: parlamenti vita, üres beszéd, дума. Ezért a Stephen Holmes által, címben is használt szóval illeti: debil („The Debility of Liberalism” Holmes, 1993: 37–60.), azaz gyöngé, erőtlen, kimerült, egyszóval döntésképtelen, mert hiányzik belőle a vezérlés (Führung,<sup>16</sup> leadership).

A liberalizmus azonban nem csak önmagában „debil”, de az egyént is idiotává teszi.

Az *idiotés* kifejezést az antik görögök a politikától a magánszférába visszahúzó emberre értették, aki kizárólag a saját, önös érdekeivel törődik és közéleti közönybe süllyed.

A görögök tehát éppen annak fogták föl az „idiotát”, amilyen állapotba Schmitt szerint a liberális individualizmus és a liberalizmus gazdasági párja, a kapitalizmus kényszeríti az embert, s aminek intézményes kifejezése a parlamentarizmus.

Ezen a ponton azonban új önellentmondás látszik kibontakozni. Carl Schmitt a liberális parlamentarizmust és kapitalizmust kárhóztatja azért, mert az individuumot idiotává teszi. Viszont a Vezér a Népet, amelyik a szuverén döntéshozás forrása, a politikai akarat letéteményese, szintén idiotának tekinti.

Adolf Hitler<sup>17</sup> keresetlenül, így fejezi ki a tömeg idiotizmusát, politikai alkalmatlanságát: „A nagy tömegek politikai iskolázottsága sokkal alacsonyabb színvonalon áll, semhogy maguk tudnák megszabni általános politikai világnézetük irányát, és ki tudnák választani az azok megvalósítására hivatott megfelelő személyeket.” (Hitler, 2016: 281.). Hitler ezt írja a *Mein Kampf*-ban, s hozzászól, a tömeg „női princípium”, mert alakítást igényel, önállóan nem is lé-

tezik: „A tömeg hasonló a nőhöz, kinek lelkivilágán nem annyira az elvont értelem, mint inkább a meghatározhatatlan érzelmekre alapított, őt kiegészítő erő iránti vágyódás uralkodik, és aki maga is inkább meghajlik az erős előtt, semmint, hogy a gyengét uralja. Éppen így a tömeg is inkább azt tiszteli, aki uralkodik, semmint azt, aki esdekel, és bensőjében inkább kielégíti egy olyan tan, ami nem tűr meg maga mellett mást, szemben a liberális szabadság engedékenységgel.” (Hitler, 2016: 181).<sup>18</sup>

Joggal merül föl azonban a kérdés, hogy Hitler parlamentarizmusról, tömegekről alkotott véleményét szabad-e összevetni Carl Schmitt konstrukciójával?<sup>19</sup>

Barbara Zehnpfennig, noha elsősorban a *Mein Kampf* rasszizmusát elemzi, de néhány helyen említést tesz Carl Schmitttről. A „barát-ellenség” fogalom-párt, a harcot tranzakcióvá pacifikáló kapitalizmus- és parlamentarizmuskritikát, s azt, hogy a német összeomlásért a liberalizmus határozatlanságát, engedékenységét, döntésképtelenségét teszi felelőssé, Hitler mintha szó szerint Schmittől venné át (Zehnpfennig, 2018: 40.; 51.; 123.; 127.; 130.).

Tehát, s visszakanyarodva a gondolatmenet elejére, itt megismétlődik az a paradoxon, amit a reprezentáció kapcsán már említettünk. Schmitt ellenjavaslata, az amelyik az individuumot a szuverén Néppel helyettesíti, azt jelenti, hogy a liberális felfogás szerinti civil társadalomban a saját individuális hatalmát még jelentős mértékben megőrző egyént „államosítjuk”, ami megfosztja ugyan az embert az önálló politikai cselekvés perspektívájától, ám az individuum tömeggé transzformálásán keresztül alkalmasint ugyanahhoz vezet: az idiotizmushoz. Ha a „civiltől”, a *citoyentől*, a közérdek előmozdítása érdekében tevékenykedő polgártól, elzárjuk „a politikait” (márpedig Rousseau, Schmitt interpretációjának ellentmondva, a köztársasági polgárra gondolt, amikor az általános *akarat*ról elmélkedik), mert az kizárólag az államnak fenntartott felségterület, akkor úgy depolitizáljuk a társadalmat, hogy a Vezér és Nép akaratközösségének létrehozása érdekében totálisan átpolitizáljuk azt. Más megfogalmazásban: a totális állam megszünteti ugyan a magánéletet, úgy, hogy azt teljesen ellenőrzése alá vonja, ám új életet is ad neki, amikor mindenkit mozgósít. Az új élet vére pedig nem más, mint a Vezér iránti lojalitás, ami az egyén egyetlen és kizárólagos identitásává válik.

Carl Schmitt tehát megalkot egy *képet* a liberális parlamentarizmusról, amivel szembeszögezi saját, a kontraktualizmustól megfosztott, rousseau-i vétetésű demokratikus-kommunitárius elképzelését, ami vezető és vezetett azonosságára épül, s ahol a törvények vita nélkül születnek: „Rousseau szerint ennek az egyöntetűségnek addig kell elmennie, hogy a törvények *sans discussion* szülessenek meg.” (Schmitt, 2000: 14.).

*Tényszerűen* tudomásul kell venni, hogy az ember politikai idióta, ezért, optimista, romantikus antropológiára vall és persze képtelenség azt föltételezni az individuumról, hogy racionális, diszkusszió alapuló szerződéseket

kötne a kölcsönös előnyök figyelembevételével, a politikai társadalom rendjének, s ami még fontosabb, a politikai kötelességnek a biztosítása érdekében. Az individuum, a kapitalizmus piaci logikájának megfelelően, legfőljebb saját érdekében végez, az egyén vágyait és gyarapodását elősegíteni hivatott tranzakciókat.

Nyilvánvaló, hogy az individualista liberalizmus romantizmusát helyettesíteni hivatott heroikus perszonalizmus nem kevésbé romantikus vízió „a politikairól”.<sup>20</sup> Ám a liberalizmus lényegét és kritikájának élet tekintve, Carl Schmittnek mégis igaza van, amikor kifejti, hogy a liberalizmus, miközben érvényre juttatta az *individualizmust*, magára hagyta az egyént a maga *identitásának* problémáival.

Politikailag (és mint tapasztalhattuk, történetileg is), Schmitt megoldása ellentmondásokkal terhes. A népi részvétel nem csak alaktalanná teszi a politikai főszereplőt (a „Nép”-et), de alakító erejétől is megfosztja. A valódi viszony ugyanis nem az, hogy a nép, saját szuverén akaratából, pajzsra emeli a Führert, hanem sokkal inkább az, hogy a Führer pajzsra emelteti magát, miután „lenyűgözte”<sup>21</sup> népét, hogy aztán a demokrácia nevében, leigázhassa. A reprezentáció szövegösszefüggésében ez annyit tesz, hogy a Vezető nem a nép passzív, szimbolikus képviselője (ahogy az a liberális reprezentációban megfogalmazódik), hanem ezen túl szimbólumteremtő Vezér, s tevékenységével teszi magát elfogadhatóvá (Pitkin, 1967: 107.), azok számára, akiket alkalmasint rajongó híveknek tekinthetünk. Tehát a közvetlen demokrácia népe nem cselekvő alanya, hanem sokkal inkább tárgya a politikának.

Ám a rajongást, az egyszemélyes Vezér iránti lojalitást össze lehet tévesztetni a politikai képvisellel, amiből aztán – Schmitt szavaival – a *legitimitás* származik.

A liberalizmus szóképzletében a politikai részvétel nem valamilyen monolitikus fogalom, amely pusztán szavazást vagy közvetlen akarati megnyilvánulást jelent, sőt a legkevésbé jelenti azt. A participáció az egész politikai rendszert jellemző (vagy nem jellemző) hálója az eljárásoknak és testületeknek, tanácskozásoknak, bizottságoknak és kvázi döntéshozó fórumoknak, nyilvánosságoknak és médiapluralizmusnak, sőt a decentralizált intézményeknek is<sup>22</sup> – egyszóval az autonómiák hálója –, amelyeket Schmitt, a sok-sok ellentmondást, vitát, problémakötegeket, gordiuszi csomóként átvágva, plebiszcitárius demokráciával, a választást a megerősítő közfelkiáltással vél helyettesíteni. Mai fogalomhasználattal úgy mondanánk, hogy a poliarchiát, a *többosztatú társadalmat* akarja megszüntetni (Dahl, 2006) és azt (több értelemben akár) *egyneműsíti*, a Vezér személyében és az államban oldja föl.

A „testületek, tanácskozások, bizottságok és kvázi döntéshozó fórumok” mindegyike, más-más szempontok alapján *nem hatékony és/vagy haszontalan*. Vagy azért, mert a „civil társadalom” valamelyik alakatlan, fölhatalmazás nélküli képződménye ejti túsul ezeket, paralizálja az államnak (és implicita a

Vezérnek) „a politikai” definíciójára való jogát, vagy azért, mert pusztán az üres дума intézményesítése, ahogy az egész parlamentarizmus is az.

A liberális reprezentációfölgóással szembeállított törekvést Hannah Pitkin a „szimbolikus reprezentáció” megfogalmazására tett kísérletnek, szélsőséges változatában pedig fasisztának nevezi (Pitkin, 1967: 92–112.).

A szimbolikus reprezentáció röviden annyit tesz, hogy az időről-időre tartott választásokon nem a Vezetőket cserélgetjük, hogy azok valóban a népet képviseljék, hanem a Népet alakítjuk azzá, amit a Vezér képviselni óhajt. A nép – mondja Otto Koellreutter, a Harmadik Birodalom neves jogásza, aki Schmitttel versenyez hírnévért és pozícióért, és ezért lesz maga is náci párttag –, „az a hangszer melyen a politikai vezérnek játszania kell. Amennyiben helyesen találja el a hangokat azon a hangszeren, ami azt jelenti, hogy a nép az ő vezetői képességébe veti bizalmát, akkor megteremtődik a politikai vezér tevékenységéhez elengedhetetlenül szükséges alap is. De a nép sohasem képes önmagát vezetni.” Így valóban előáll, amit Schmitt kívánatosnak tart: a vezetők és vezetettek azonossága, amely a karizmatikus vezető mesterien és mesterségesen létrehozott *képét* foglalja jelentést adó keretbe, s ami aztán a parlamentarizmust mintegy automatikusan fölöslegessé, idejétmúlttá teszi.

Következésképpen a parlamentarizmust ki is lehet iktatni, s helyére mint döntéshozót, a népet, illetve annak reprezentánsát, a Vezért lehet helyezni, ami viszont azt eredményezi, hogy a nép azzá a tömeggé válik, amit a kritizált kapitalizmus és liberalizmus előzőleg létrehozott.

A nép és Vezér (Führer) viszonyát a politika teológiai konstrukciójának keretében remekül ábrázolja Eric Voegelin, 1938-ban, ami miatt aztán menekülni is kényszerült Németországból (Voegelin, 2000a).

Voegelin úgy látja, hogy politikai vallások a szakrális közösség képét és evilági közvetlen valóságát teremtik meg. A 17. század, azaz Hobbes *Leviatánja* óta a szakrális közösség fokozott mértékben evilági lesz és mindinkább eltávolodik a földöntúli univerzalizmustól. (Nyilván Voegelin nem láthatta előre, ezúttal megváltozott formában, az evilági univerzalizmus és Immanuel Kant újjászületését a II. világháború után, ami a modern liberális demokráciák alapját képezi.) Isten eltűnik az univerzumból, de megjelenik az evilági szakrális közösség formájában, közöttünk. Amilyen mértékben tűnik el Isten a világ tartalmainak földöntúli háttéréből, olyan mértékben jelenik meg magukban az evilági tartalmakban, majd ezek a tartalmak isteniekké válnak. Az Istenre vonatkozó szimbólumrendszer alkalmas arra, hogy újjászülessen a szekuláris szimbólumok formájában.

Schmitt megoldását tehát Voegelin helyesen értelmezi: „Az életben az egyén viselkedése, fizikai és szellemi léte csak annyiban fontos, amennyiben az általános közösség létehez kötődik, ami számára a *realissimumot* [legfelső realitást – B. Z.] jelenti.” („The Political Religions” – Voegelin, 2000b: 64.) Amikor, mintegy megvilágosodásként, ebbe a közösségbe *képzeli* bele magát az egyén,

azt is természetesnek fogja tartani, hogy pusztán eszköze a legfőbb akaratnak, s aláveti magát a tekintélynek. (Tegyük hozzá, hogy Kant ezt „kiskorúságnak” nevezi, s a Felvilágosodást, mint a saját értelmére hagyatkozó egyén felnőtté válását írja le.) Az eredmény az evilági szakrális közösség, a zárt társadalom, amit Voegelin *corpus mysticum*nak nevez, s aminek a lenyűgözés-elkárhozás világivá tett rítusaival, az „*unio mystica*” keretében, folyamatosan meg-meg-újítják az evilági istenivel való egyesülést.

Ez a nem elhanyagolható miszticizmusmal telített,<sup>23</sup> gondolati út, a „vezér-demokrácia” (Max Weber: *Führerdemokratie*) igazolása, ideológiája, ám legfőképpen politikája,<sup>24</sup> s az *illiberális* eszmei konstrukció lényegéhez tartozik.

Schmitt történeti és teoretikus narratívájában a liberális parlamentarizmus ellentéte a jakobinusok, bolsevikok demokratikus felfogása és az általuk gyakorolt „demokratikus diktatúra”. Ez a diktatúra ugyanabból az igényből fakad, mint aminek kielégítésére maga Schmitt is kidolgozza a maga teóriáját. Azaz, a „nép” (ezúttal kisbetűvel) definíció után kiált, amit a liberális demokráciában a különböző *elitek* által vezérelt csoportok mind-mind a saját önös érdekük alapján – mondhatni partikulárisan – megkísérelnek. Eszközük ehhez a propaganda, a nevelés-oktatás és szervezett manipuláció (Schmitt, 1994: 25–32.). Schmitt ellenjavaslata, amivel aztán az egész liberális-demokrata konstrukció érvénytelenségét is bizonyítottnak véli, a demokrácia sajátos felfogását eredményezi: a Nép, az *egységes akarat* demokratikus lényegévé, szubsztanciájává válik.

Carl Schmitt azonban tovább megy és megvilágítja az *unio mystica* egy újabb előfeltevését, amely kifejezetten és szorosan kötődik „a politikai” leírásához, s így természetesen a „barát-ellenség” kategóriapárhoz, viszont annál profánabb, mondhatni politikaibb és beláthatatlan következményekkel jár.

A közösséggel való misztikus egyesület neve, a nagybetűs „Nép” – amelyik a vezér személyében fog testet ölteni, s eljövén életet adó közegébe, a liberalizmus által individualitásától megfosztott egyénnek *identitást* kínál – homogén *kell*, hogy legyen.

Ezt mondja 1926-ban Schmitt: „Minden valódi demokrácia azon nyugszik, hogy nem csak az egyenlők egyenlők, de elkerülhetetlen következményként, a nem egyenlőket sem fogják egyenlőkként kezelni. A demokrácia tehát szükségképpen először is homogenitást igényel, s másodsor – ha fölmerül az igény – a heterogenitás leválasztását [Ausscheidung] vagy megsemmisítését [Verichtung].” (Schmitt, 2017: 13–14.).<sup>25</sup>

Schmitt nem hagy semmi kétséget afelől, hogy miként képzei az igazi, demokratikus politikát, mely „a politikai” természetéből következik.

Közvetlenül két példáját említi a „modern demokráciáknak”, ahol a koncepciója megvalósulni látszik: Törökországot és Ausztráliát. Előbbit azért dicséri, mert elszántságot tanúsítottak, amikor „kíméletlenül” („rücksichtlos”) kitelepítették a görögöket, utóbbit azért, mert csak a „megfelelő migránsokat” (Einwanderer, „right type of settler” – írja angolul Schmitt) engedik be az országba.

Szélesebb kitekintéssel aztán a brit gyarmatpolitikát és az amerikai demokrácia gyakorlatát hozza föl megcáfolhatatlan bizonyítékául annak, hogy a „szubsztanciális egyenlőséget” nem lehet megvalósítani a szükségképpen jelenvaló, mert szándékosan létrehozott, heterogenitás nélkül. Lett légyen „idegen”, „színesbőrű”, „barbár”, „civilizálatlan”, „arisztokrata”, „ellenforradalmár” (utóbbi kettő nyilván célzás a jakobinus diktatúra „demokráciájára”) vagy éppen „rabszolga” (nyilván az antik Athén és az USA) – a szubsztanciális egyenlőség nem nélkülözheti az ellenséget (Schmitt, 2017: 15).

Pár év múlva megmutatkozik a politika természete Németországban is, azaz „a politikai”, „das Politische”, a barát-ellenség tartalmat kap és valóban politikává válik.

A schmitti demokrácia értelmezésben tehát az egyenlőtleneket nem kezeljük egyenlőkként. Ez, az emberi méltóság univerzális moralitása alapján álló liberális számára teljességgel elképzelhetetlen – viszont Schmitt ezt az attitűdöt, az „absztrakt indiduum” képzetét „felelőtlen ostobaságnak” („unverantwortliche Torheit”) tekinti, ami káoszhoz vezet, s voltaképpen, amint a fölsozakoztatott példákbl láthattuk már, megvalósítása lehetetlen.<sup>26</sup>

A homogenitást, egyenlőséget elő kell állítani, oly módon, hogy a heterogenitást megszüntetjük, s akkor végeredményben létrejön az igazságos, demokratikus társadalom.

Carl Schmitt, demokrácia leírásában megadja a szubsztanciális megkülönböztetés, s evvel a homogenitási kritériumot, ami nem más, mint a nemzeti egység. Az egy nemzethez tartozók hozzák létre a homogén társadalmat, s egyenlőségről csak ezekben az így létrejövő, kívánatos társadalmakban lehet szó. Vegyük észre, a „kell társadalma” nem állapot, hanem folyamatosan, állandóan célra tartó társadalom, önmagával harcban álló társadalom.

Ha az elmondottakat röviden összefoglaljuk, akkor világos, hogy a népképviselést (liberális parlamentarizmust) nem szabad összetévesztenünk a nép képviselével (Fühererdemokratie, Schmitt), s bármennyi kritika érne az előbbit, az utóbbi nem korrekciója, hanem alternatívája amannak; így két különböző demokráciafogalomról, s még inkább, politikai gyakorlatról beszélünk. A két fölfogás között nem lehetséges hidat verni, s akkor Carl Schmitt el is érte célját, a liberalizmusra és illiberalizmusra osztott világ dichotóm világértelmezést.

#### KÖVETKEZTETÉS HELYETT

Erős a benyomásunk, hogy a politika természetéről, „a politikairól”, nem lehet a politika kizárása mellet beszélni, vagy a politikáról szemérmesen hallgatni.

A kettő különbözőségét Carl Schmitt soha nem tárgyalta nyíltan.

Valamit azonban találhatunk, ám ahogy ez gyakran előfordul, nem egészen ott, ahol keressük. *A politika fogalma* olasz kiadásának előszavában (Carl

Schmitt, *Le categorie del «Politico»: saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna (1972), meglehet, némi kimagyarázkodó szándékkal is, Schmitt szó szerint megkülönbözteti a politikait a politikától. Ez az előszó német nyelven nem jelent meg, de Schmitt átadta az eredetét George Schwabnak, aki fölhasználta azt *A politikai fogalma* angol kiadásának 1975-ben írott előszavához.

Schmitt tehát 1972-ben a következőket írja: „...az állam klasszikus profilja megrengett, ahogy politikai monopóliuma elpárolgott [...] új főpolitikai szereplők léptek fel [...] így új szint nyílt meg a teoretikus reflexió előtt. Most már megkülönböztethető a politika »a politikaitól«. Az új főszereplők a politikának nevezhető problémák egész komplexumának középpontjában állnak. Ebben van a kezdete és taszít minden olyan kísérlet, amelyik számos új, a politikai valóság aktív szubjektumát ismerné fel »a politikaiban«, melyek az állami vagy nem állami politikába új típusú barát-ellenség megkülönböztetéseket hoznak létre.” (Schwab, 1996: 12–13.).

Nem könnyű felismerni, hogy Carl Schmitt egészen keserű önsajnálattal nyugtázza a liberális demokrácia, a pluralizmus diadalmenetének kibontakozását a II. vh. után (emlékeztetek, hogy John Rawls *A Theory of Justice* című alapvetése – akár olvasta ezt Schmitt, akár nem – 1971-ben jelent meg). Tapodtat sem mozdult el a 10-es, 20-as, 30-as évek illiberalizmusától, amelynek föltérképezése ennek a dolgozatnak a tárgya volt. Ugyanolyan értetlenséggel áll „a politikai” és a politika közötti különbség előtt, ahogy egész életében mutatta.

Ha viszont valaki teológusként szólal meg, ne csodálkozzon, ha másvalaki felállítja nevében az inkvizíciót. Carl Schmitt, bármennyire tagadná, tudott az inkvizícióról,<sup>27</sup> de saját bőrén is megtapasztalhatta azt.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Carl Schmitt a moralizáló – politikáját veszített, magát posztmodernnek valló – marxizmus inspirációs forrása, lásd például az 1968-ban alapított, mérvadó folyóirat, a *Telos* első, újraértékelési kísérletét az 1987, 71-es számban (<http://journal.telospress.com/content/1987/71.toc>). A folyóirat azóta is rendszeresen közöl Schmitt-től és Schmitt-ről. Schmitt liberalizmuskritikáját a bal-liberális recepció is megfontolásra érdemesnek tartja, ahogy ezt a Chantal Mouffe által szerkesztett kötet írásai mutatják (Mouffe, 1999).
- <sup>2</sup> Anonim bírálóm ezt a dialektikát a következő módon fogalmazza meg: „Tudható, hogy teológiai értelemben Schmitt ezen a ponton rendszeresen arra utal, hogy a legnagyobb gonosz mindig elrejtő ténykedése valódi jellegét, a megbékélés ígérete valójában pusztítás, a háborúk megszüntetésének célkitűzése pedig korlátlan háború, a konfliktusok jogi és erkölcsi keretének felszámolása.”.
- <sup>3</sup> Az illiberalizmusnak így szerves része lesz a liberalizmus. Éppen emiatt látja azonban Leo Strauss úgy, hogy Schmitt politikai teológiája megreked félúton, s továbbra is beleragad abba a liberális kultúrába, amit kritika tárgyává tesz.



- <sup>4</sup> „A republikánus *Discorsi*ban Machiavelli dicséri a nép jó ösztöneit. A *Principé*ben megismétli, hogy az emberi lények természetük szerint rosszak: vadállatok, csőcselék. Ezt az attitűdöt „antropológiai pesszimizmusnak” nevezik, de elméletileg ennek teljesen más értelme van. Minden olyan beszédben, amely a politikai vagy állami abszolutizmust próbálja igazolni, az ember rosszra való hajlamát axiómaként posztulálják, hogy az állami tekintélyt igazolják.” (Schmitt, 2014: 6.). Ezt a gondolatmenetet minden további nélkül magára Schmittre is alkalmazhatjuk, amiből az következik, hogy Schmitt identifikációja Machiavellivel, legalábbis az opportunizmus és az abszolút „állami tekintély” igazolásának vonatkozásában értelmet nyer. A folytatásban Schmitt úgy próbálja feloldani az immáron öröknek tekintendő *Discorsi-Principe* paradoxont, nevezetesen, a két mű antropológiai alapvetése közötti eltérést, hogy Machiavelli politikaértelmezését a politikai technika abszolutizálásának tekinti, aki az antropológiai alapvetést a célhoz hajlítja; amikor a köztársasági államforma politikájáról van szó, akkor helyénvaló az antropológiai optimizmus, ellenben, amikor egyeduralomról, akkor az antropológiai pesszimizmus a helyénvaló.
- <sup>5</sup> „Semmi sem érthetőbb és vonzóbb számomra, mint Machiavelli véleménye. Ha a világon az összes ember jó volna, züllöttségnek számítana a hazugság és megtévesztés. Ám, ha nyilvánvalóan, csakis csőcselék és söpredék létezik, akkor ostobaság volna nemesnek és tisztességesnek lenni. Ennek az elméletnek megfelelően a jó, a kiábrándult nemes lélek méltatlankodva beszél a vak, nevelhetetlen, meg nem cáfolható és bevehetetlen közönségeség ellen, amit bárki ezen a világon megfigyelhet maga körül minden nap és minden órában.” (Schmitt, 2003: 163.).
- <sup>6</sup> Louis de Bonaldal és Joseph de Maistre-vel Ludassy Mária foglalkozott behatóan, nagydoktori tézisében: Ludassy, 1987; lásd még: Ludassy, 2004. Ludassy de Bonald-t és de Maistre-t Carl Schmitt eszméinek összefüggésében is elemezte: Ludassy, 2010.
- <sup>7</sup> Jegyezzük meg, hogy a politika Machiavellinél nem más mint „szubjektív helyzetfüggőség”, a „pillanat uralása”. Ezen a ponton egészen világos, hogy Carl Schmitt – bármennyire tetszelgett ebben a szerepben – nem lehet modern Machiavelli, sőt, avval, hogy a morális ítéletet kiveszi a politika megítélésének kritériumai közül (vagy pontosabban nem emeli a kizárólagos érvényesség rangjára) sokkal inkább olyan liberálisnak tűnik föl, aki méltán számíthatna Schmitt rosszszállítására.
- <sup>8</sup> Carl Schmitt az egyetemes humanizmust „aszimmetrikus ellenfogalomnak” tartja. Nemzetközi kontextusban fogalmazza meg, 1976-ban : „A humanitásnak, egészében és önmagában véve nincs ellensége. Mindenki a humanitás része. »A humanitás« így aszimmetrikus ellenfogalom-má válik. Ha diszkriminál a humanitáson belül és evvel megtagadja a humanitást egy rendbontónak vagy annak, aki meg akar semmisíteni, akkor a negatívan értékelt személy nem személylgyé változik és élete ettől kezdve már nem bír a legfőbb értékkel: értéktelenné válik és meg kell semmisíteni. Így az olyan fogalmak, mint »emberi lény« a legmélyebb egyenlőtlenség lehetőségét hordozzák, ami által »aszimmetrikussá« válnak.” (Schmitt, 1987: 88.). Ugyanez a *politikai fogalmában*: „Az ellenfelet már nem ellenségnek hívják, ám azért, mint béketörőt és a béke megzavaróját mégis *hors-la-loi*-vá és *hors l’humanité*-vé nyilvánítják, és a gazdasági hatalmi pozíciók megőrzése vagy kiterjesztése érdekében folytatott háborút a propaganda mozgósításával »keresztes hadjárat«-tá és »az emberiség végső háborúja«-vá teszik.” (Schmitt, 2002: 55.). Schmitt nem veszi észre, hogy a *volonté generale*, amelyet ő maga a Nép és Vezér azonosságaként fog föl, ugyanaz az aszimmetrikus ellenfogalom, ezúttal azonban a saját közösségre vonatkoztatva.

- <sup>9</sup> Maga Schmitt is látszólag tisztában van ezzel az önmaga által is tudatosan a liberalizmus nyakába varrt ellentmondásossággal: „...ez az állítólag nem politikai és ráadásul látszólag politikaellelenséges rendszer vagy a fennálló barát/ellenség csoportosításokat szolgálja, vagy pedig új barát/ellenség csoportosításokhoz vezet és nem képes elmenekülni »a politikai« következménye elől.” (Schmitt, 2002: 55.). Ami így, ebben a formában utalás arra, hogy Schmitt is számol teoretikusnak szánt konstrukciója aktuális, politikai következményeivel, avval a csiki-csukival, melyet játszik.
- <sup>10</sup> Anonim bírálóm igen jól fogalmazza ezt meg, s rámutat arra is, hogy itt teológiai erőfeszítésről van szó: „Tudható, hogy teológiai értelemben Schmitt ezen a ponton rendszeresen arra utal, hogy a legnagyobb gonosz mindig elrejtí ténykedése valódi jellegét, a megbékélés ígérete valójában pusztítás, a háborúk megszüntetésének célkitűzése pedig korlátlan háború, a konfliktusok jogi és erkölcsi keretének felszámolása.”
- <sup>11</sup> Hasonló értelmezéssel kísérletezik Ernst-Wolfgang Böckenförde és Jürgen Habermas is. Böckenförde szerint: „A politika nem egy meghatározott köre a dolgoknak, inkább az emberek közötti nyilvános viszony, olyan viszony, amelyet a társulás és széthúzás bizonyos foka jellemez, ami potenciálisan a barát/ellenség megkülönböztetéshez vezethet; a mögöttes tartalma ennek a megkülönböztetésnek az emberi élet bármely területéről származhat.” (Böckenförde, 1982: 82.), valamint (Böckenförde, 1998: 38.). Habermas pedig a következőket mondja: „Mint egy hagyományos filozófust, Schmittet a politikai »természete« érdekelte. Nyilvánvalóan, arisztotelészi alapállásból, a schmitti válasz úgy érthető, mint a *stratégia természetére* adott válasz.” (Habermas, 1997: 126., – kiemelés tőlem – B. Z.).
- <sup>12</sup> Érdemes föl hívni a figyelmet arra, hogy a Donoso Cortés és III. Napóleon, illetve a Carl Schmitt és Hitler korszakok párhuzamba állíthatóak, mind a parlamentáris rendszerek válsága, mind pedig a javasolt kiút – a diktatúra – tekintetében. Donoso Cortés és III. Napóleon 30-as évekbeli jelentőségét tárgyalja 1937-ben Edmund Schramm (Schramm, 1937). Lásd még: Schramm, 1935.
- <sup>13</sup> Lásd „A semlegesítődések és depolitizálódások korszaka” (Schmitt, 2002: 56–68.).
- <sup>14</sup> Lásd: Constant, 1997.
- <sup>15</sup> A Nép születik meg a vezetettek és a vezető egybeolvadásának aktusával, s a közfelkiáltásban ölt valódi testet. Carl Schmitt ezt nevezi „akklamációnak”. Hasznosítani akarván Carl Schmitt „akklamációját”, Mitchell Dean három modern, Giorgio Agamben, Ernst Hartwig Kantorowicz, Erik Peterson nyomdokain haladó, a liberális demokráciákban szerinte megnyilvánuló „akklamációt” ír le: az „autoriter” akklamációt, amelyet a vezető hoz létre és irányít (különböző pártnagygyűlések, a *Békemenet* vagy a „Nemzeti konzultáció” lehetne ilyen); a tömegkommunikációs akklamáció a médiumok konszenzusa révén jön létre; a „Like”-akklamáció, amely a közösségi médiában keletkezik (Dean, 2017). Bármennyire érdekes azonban a megközelítés, jó néhány problémát figyelmen kívül hagy, illetve a digitális média akklamációs új, jótékonyan táguló terrénumának lát (s amit, Donald Trump sikeresen lakott be). Ha a médiapluralizmus elszegényedik, ha a közösségi médiát elárasztja az előgyártott kormányzati mém, fake news, elárasztják a parancstrollok, akkor végül az akklamáció visszahullik az „autoriter akklamáció” kategóriájába, s az lesz, aminek Carl Schmitt látni akarta: *epifánia*.

- <sup>16</sup> Adolf Hitler a *Mein Kampf*ban, a Carl Schmittével egybecsengő parlamentarizmuskritikát összekapcsolja a „felelősség” fölvetésével: „Nem vezet-e a mi parlamentáris, többségi elvünk a vezéri gondolat teljes lerombolásához?” (Hitler, 2016: 269).
- <sup>17</sup> A *Mein Kampf* kritikai kiadása, melyet a továbbiakban idézek – véleményem szerint – a német tudományosság legfontosabb és legtermékenyebb vállalkozásai közé tartozik. A „Verstehen” (megértés: Wilhelm Dilthey) szellemtudományos hagyományba illeszkedve, teljes mélységében tárja föl Adolf Hitler gondolkodásának jellegét, forrásait, előítéleteit. Ez indokolja, hogy Carl Schmitt elméletileg kifejtett álláspontjával összehasonlítsuk a *Mein Kampf* egyes – hangsúlyozom: egyes –, odavetett kijelentéseit.
- <sup>18</sup> Zárójelben: a politikai erényt, a *virtüt*, Machiavelli is a „férfiassághoz” kötötte, s a szerencsével, mint női princípiummal állította szembe: „a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látnivaló, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek és merészen parancsolgatnak neki” (Machiavelli, *A fejedelem – XXV. Mit ér a szerencse az emberi dolgokban, s hogyan lehet vele szembeszállni*. Lásd még: Becker, 2012.).
- <sup>19</sup> A félreértések elkerülése végett, ide kívánczok egy rendkívül lényeges, matematikai rigorozitással megfogalmazott megjegyzés: minden náci, fasiszta *teoretikusan* illiberálisnak tekinthető, de nem minden illiberális teoretikus szükségképpen tekintendő *politikailag* nácinak vagy fasisztának. Carl Schmitt az illiberalizmus teoretikusa, és csak konjunkturálisan lett a náci párt tagja (igaz, illiberalizmusa erre eleve „képesítette”), vagy tekintették őt „náci koronajogásznak” is, jóllehet ilyen beosztás, cím, funkció nem létezett. Képletem jelezheti, miért nem akar – s nem is fog soha – megszűnni a vita Carl Schmitt *teoretikus teljesítményének politikai* értelmezése körül. Továbbá, az is alátámasztja radikális tézisemet, hogy sok, nem-kommunista, baloldali, marxista politikafelfogásban fölfedezhetünk az illiberalizmushoz tartozó elemeket (kiváltképp a rousseau-i inspirációt és persze Carl Schmitt hatását) anélkül hogy a fasiszmus vagy náciizmus gyanúja egyáltalán fölmerülhetne. Mindazonáltal őszintén meg kell vallanom, hogy a nép „idiotizmusára” vonatkozó szövegrészt Carl Schmittnél nem találtam, hacsak nem utal erre az, amit az 5. jegyzetben már idéztem; így ezen a helyen csak az antiliberalizmus egyfajta analógiájáról beszélhetek.
- <sup>20</sup> Carl Schmitt romantizmusával a kortársak teljesen tisztában voltak. Reinhard Mehring először Karl Löwith-et említi, aki Schmittnek „az esztéticizmus, okkazonalizmus és opportunizmus” romantikával szemben megfogalmazott vádjait, 1935-ben, Schmitt ellen fordítja. Azonban Schmittnek ez az értékelése már a 20-as években toposszá vált. Mehring idézi Johannes Kirschwenget: „»Mi [bonniak] úgy tartjuk, hogy ő [Schmitt], *saját meghatározásának értelmében* kimagasló romantikus«” [kiemelés tőlem – B. Z.]. A „Schmitt vs. Schmitt”, intellektuális körökben, megszokott társasjáték volt a 20-as évektől kezdve (Mehring, 2017: 113.).
- <sup>21</sup> Itt Susan Sontag kifejezését és annak értelmét használom, „Fascinating Fascism” (Sontag, 1975). Magyarul az esszé címe sem az eredeti szójátékot nem adja vissza, és nem utal arra sem, amit Sontag kifejti: „Fülbemászó fasiszmus” (Sontag, 2002). Az esszé egyébként arról a Leni Riefenstahlról szól, aki jelentősen hozzájárult a fasiszmus (náciizmus), valamint Adolf Hitler személyének mitológiai képpé formálásához, ahhoz, hogy Hitlert karizmatikus vezérnek fogadja el a nép.
- <sup>22</sup> Alexis de Tocqueville a decentralizált hatalomban, vagyis a „városi önkormányzatban” („town spirit”), a társulásokban (civil társadalom), a média plurális szerkezetében, a bírók szakmai – a

közvélemény nyomásának nem kitett – függetlenségében látta az *uralom* kiterjesztésének korlátait. Max Weber a karizmatikus *uralomról* ír, ami éppen a toqueville-i autonómiák megszüntetésének következményeként keletkezik.

- <sup>23</sup> A Benito Mussolini által jegyzett, de javarészt Giovanni Gentile által írt „A faszizmus doktrínája” c. szócikkben a következő, egzaltált mondatot olvassuk a demokrácia „népéről”: „A Faszizmus ilyenformán a demokrácia azon formájával áll szemben, amelyik a nemzetet a többséggel azonosítja, lealacsonyítja azt a legnagyobb számosság szintjére; de a legtisztább formája a demokráciának, amennyiben a nemzetet úgy fogjuk föl, amint azt kell is, a minőség és nem a mennyiség szempontjából, mint egy eszmét, a leghatalmasabbat, mert a legetikusabb, legkoherensebb, legigazabb, ami a népben, mint kevesek öntudata és akarata jut kifejezésre, ha nem éppen valóban az egyedüliben, ami a tömeg öntudatában és akaratában jut végső kifejezésre, az egész csoportban, melyet etnikailag a természeti és történelmi körülmények alakítottak nemzetté, mint egységes öntudatot és egy akaratot, egyazon fejlődési sorban és szellemi alakulásban.” (Mussolini and Gentile, 1932).
- <sup>24</sup> Nagy mértékben elfogadom Körösenyi András elemzését és következtetéseit a „plebiszitárius vezérdemokráciára (PVD), mint demokratikusan legitimált tekintélyelvű (endogén) politikai rendszerre vonatkozóan” (Körösenyi András, 2017). Ebből a perspektívából úgy értelmezem, hogy a PVD politikai rendszerének igazolása, ideológiája, de mindenekelőtt politikája, vagy politikafelfogása Carl Schmitt illiberális konstrukciójából származik. Akár úgy is fölfogható, hogy az, amit Körösenyi politikatudományi szempontból mond, kiegészíthető jelen írás mondanivalójával, és különös tekintettel annak a résznek a kibővítése, ahol Körösenyi – meglehetősen röviden – a *polityr*ről, a politikai közösség PVD által eredményezett új szerkezetéről mond. A bővebb kifejtésnek nem itt van a helye, ezért csak jelzem, az én megközelítesemben a „karizmatikus vezető” az erős politikai elszántsággal és kíméletlenséggel kiépített PVD *eredménye*, még akkor is, ha politikai tehetség és képesség szükséges a kiépítéshez. Ez az értelmezés közelebb áll a Weberéhez is. Ha a „karizmatikus vezér” szekularizált próféta, akkor minduntalan csodákat kell végrehajtania, hogy igazolja prófétaságát: „A karizmatikus autoritás lényegéből fakadóan jellegzetesen *ingtag*: a *karizma* birtokosa elveszítheti karizmáját, azt érezheti, amit Jézus a kereszten, hogy Istene elhagyta őt”, és hívei számára is bebizonyosodhat, hogy „meg van fosztva az erejétől”. Az ő küldetése ekkor véget ér, és kezdődik a várakozás és a reménység keresik a karizma új birtokosát. A régit azonban elhagyják a hívek, hiszen a tiszta karizma csak a saját erejéből – mindig újra beigazolódo erejéből – fakadó „legitimitást” ismeri. A karizmatikus hős nem rendeletekből és szabályzatokból – ahogy a „hivatali illetékességet” szokták –, és nem is áthagyományozott szokásból vagy feudális hűségígéretből vezeti le az autoritását, ahogy a patrimoniális hatalom, hanem csak abból meríti és csakis annak következtében őrzi meg autoritását, hogy ereje *beigazolódik* az életben. Csodát kell tennie, ha próféta, hőstetteket végrehajtania, ha hadvezér akar lenni. (Weber, 1996: 208.). Minden győztes ütközet, diadal, olyan tett, ami igazolja a karizmat. Tanulságos ehhez hozzáolvasni a prófétáról írott vallásszociológiai fejtegetést, amelyben egyebek mellett Weber fölhívja a figyelmet arra, hogy a próféta szándéka, döntő tekintetben egy „új közösség” megteremtésére irányul (Weber, 1992: 146.).
- <sup>25</sup> Minthogy kulcsmondatról van szó íme az eredeti: „Jede wirkliche Demokratie beruht darauf, daß nicht nur Gleiches gleich, sondern, mit unvermeidlicher Konsequenz, das Nicht gleiche

nicht gleich behandelt wird. Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder *Vernichtung* des Heterogenen.“ (Kiemelés tőlem – B. Z.)

<sup>26</sup> A „homogenitás“-konceptiót elemzi William Rasch (Rasch, 2019: 110–113).

<sup>27</sup> Erről írok megjelenés előtt álló tanulmányomban: „Carl Schmitt – románok között”.

## IRODALOM

- Becker, Anna (2012): Rethinking masculinity and femininity in Niccolò Machiavelli's political thought. *l'Homme* 23 (2): 65–78. <https://doi.org/10.7767/lhomme.2012.23.2.65>.
- Bendersky, Joseph (2014): *Carl Schmitt Theorist for the Reich*. Princeton University Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1982): Staat–Gesellschaft–Kirche. In: *Christlicher Glaube in modernerer Gesellschaft*. Köt. 15. Freiburg.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1998): The Concept of the Political. In: David Dyzenhaus (ed.): *Law as Politics*. Durham and London, Duke University Press.
- Constant, Benjamin (1997): *A régiek és modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz.
- Dahl, Robert A (2006): *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Dean, Mitchell (2017): Three Forms of Democratic Political Acclamation. *Telos*, 179: 9–32. <https://doi.org/10.3817/0617179009>
- Gralher, Martin (1988): Antinomisches Denken und dilemmatische Kontrastdialektik – Warum Carl Schmitt kein Liberaler sein konnte. In: Klaus Hansen–Hans Lietzmann (eds.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen. Leske und Budrich, 79–91.
- Habermas, Jürgen (1997): *The New Conservatism*. Massachusetts, The MIT Press.
- Hansen, Klaus–Hans Lietzmann, (eds.) (1988): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen, Leske u. Budrich.
- Hitler, Adolf (2016): *Hitler, Mein Kampf: eine kritische Edition*. Szerkesztette Christian Hartmann és Thomas Vordermayer. München, Institut für Zeitgeschichte.
- Holmes, Stephen (1993): *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Körösényi András (2017): Weber és az Orbán-rezsim: Plebiszciter vezérdemokrácia Magyarországon. *Politikatudományi Szemle*, XXVI. évf., 4. szám.
- Ludassy, Mária (1987): *Változatok a politikai katolicizmusra Franciaországban, 1800–1850*. (De Maistre–De Bonald–Lamennais). <http://real-d.mtak.hu/936/>.
- Ludassy, Mária (2004): Nyelv és rend. *Holmi*, XVI. évf., április. <https://www.holmi.org/2004/04/ludassy-maria-nyelv-es-rend-de-bonald-nyelvelmelete-a-traditionalista-politikai-filozofia-paradigmaja>.
- Ludassy, Mária (2010): A francia kapcsolat Carl Schmitt, Joseph de Maistre és Louis de Bonald. *Világosság* 51 (3).
- Maschke, Günter (1988): Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts. In: Klaus Hansen–Hans Lietzmann (eds.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, 55–81. Opladen, Leske und Budrich.

- McCormick, John P. (1997): *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mehring, Reinhard (2017): *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität*. Freiburg, Verlag Karl Alber.
- Mouffe, Chantal (ed.) (1999): *The Challenge of Carl Schmitt*. London–New York, Verso.
- Mussolini, Benito–Giovanni Gentile (1932): Fascismo. Enciclopedia Italiana. 1932. [http://www.treccani.it/enciclopedia/fascismo\\_\(Enciclopedia-Italiana\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/fascismo_(Enciclopedia-Italiana)).
- Pitkin, Hannah Fenichel (1967): *The Concept of Representation*. Berkley–Los Angeles–London, California University Press.
- Rasch, William (2019): *Carl Schmitt: State and Society*. London, Rowman & Littlefield Publishers.
- Schmitt, Carl (1987): The Legal World Revolution. *Telos*, 72 (Summer).
- Schmitt, Carl (1992): *Politikai teológia. Politikai romantika*. Budapest, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- Schmitt, Carl (2000): *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Fordította Ellen Kennedy. 6. kiad. Cambridge–London, The MIT Press.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. Fordította Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris–Pallas Studio–Attraktor.
- Schmitt, Carl (2003): *Carl Schmitt Tagebücher: Oktober 1912 bis Februar 1915*. Szerkesztette E. Hüsmert. Berlin, Akademie Verlag.
- Schmitt, Carl (2005): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Fordította George Schwab. Chicago, University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2014): *Dictatorship – From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Fordította Michael Hoelzl és Graham Ward. Polity Press.
- Schmitt, Carl (2017): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 10. kiad., Berlin, Duncker & Humblot.
- Schramm, Edmund (1935): *Donoso Cortés – Leben und Werk eines Spanischen Antiliberalen*. Szerkesztette Harri Meier. Iberoamerikanische Studien.
- Schramm, Edmund (1937): Donoso Cortés und Napoleon III. Sechs unveröffentlichte diplomatische Berichte eingeleitet und herausgegeben. *Ibero-amerikanisches Archiv*, 11 (1): 14–38. <http://www.jstor.org/stable/43134858>.
- Schwab, George (1996): Introduction to Carl Schmitt: The Concept of the Political. In: *The Concept of the Political*. Chicago–London, University of Chicago Press.
- Sontag, Susan (1975): Fascinating fascism. *New York Review of Books*, February 6.
- Sontag, Susan (2002): Fülbemászó fasizmus. In: *A Szaturnusz jegyében*, fordította Lázár Júlia. Budapest, Cartaphilus.
- Voegelin, Eric (2000a): Political Religions. In: *Collected Works, Vol. 5: Modernity Without Restraint*. Columbia, University of Missouri Press, 19–74.
- Voegelin, Eric (2000b): *The Collected Works of Eric Voegelin 5: Modernity Without Restraint*. Missouri, University of Missouri Press.
- Weber, Max (1992): *Gazdaság és társadalom – 2/1*. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1996): *Gazdaság és társadalom – 2/3*. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.