

Kulcsár-Szabó Zoltán

Döntés, reprezentáció, ellenség: Carl Schmitt

Amikor a 17. századi szuverenitáselméletekhez visszanyúlva Carl Schmitt a „kivételes állapot” (Ausnahmestand) terminusából¹, vagyis amúgy egy 19. századi, az 1920-as évekre igencsak divatosá vált német neologizmusból kiindulva igyekszik újradefiniálni a politikai szuverenitás, sőt egyáltalán a „politikai” mibenlétét, rögtön a *Politikai teológia* nevezetes (és értekezői stílusának performativitására oly jellemző módon itt is a nyitómondatban elhelyezett) tézisében („Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.” [Souverän ist, wer über den Ausnahmestand entscheidet.] – PT 1/13²) a *döntés* többszörösen rétegzett feltételrendszerével szembesít. Egy kézenfekvő, gyakorlati-politikai szinten (mely szinten éppen ebben az összefüggésben maga Schmitt sem mozgott idegenül – pl. az 1932-es ún. „Preußenschlag”-ban betöltött jogászi szerepére lehetne gondolni, ahol a weimari alkotmány kivételes állapotra vonatkozó 48., itt is [Uo., 4.], de más korábbi elméleti munkáiban is elemzett³ cikkelyének egy meghatározott politikai összefüggésben való érvényre juttatásában működött közre) a mondat a kivételes állapot kihirdetését mint a szuverén hatáskörébe tartozó döntést szituálja: kivételes állapot az, amit a szuverén ilyenként elrendel. Másfelől természetesen inkább fordított irányúnak mutatkozik a definíció: az a szuverén, illetve – hiszen a mondat elején álló „Souverän” itt főnévi és melléknévi szerepet is betölthet – annak az ismérve a szuverenitás, aki a kivételes állapotot elrendeli. Másként fogalmazva tehát: a kivételes állapot határozza meg, jelöli ki, mondhatni *dönt* a szuverenitásról.⁴ Harmadrészt: a kivételes állapot bizonyos értelemben az a határzóna (és egyben „határfogalom”), amelyben valójában *nem lehet dönten*i, hiszen *csak dönten*i lehet. Nem lehet dönteni, hiszen a kivételes állapotban – amelyben „a jog felfüggeszti önmagát” (Uo., 6.) és amelyben a szuverén (aki dönt) egyszerre van kívül és belül a fennálló-felfüggesztett jogrend határain (Uo., 2.)⁵ – a dön-

- 1 A fogalom történetéről és politikai terminológiai környezetéről I. G. AGAMBEN, *Ausnahmestand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt, 2004, 10–32. A terminusnak a hazai szaknyelvben hol a „kivételes”, hol a „rendkívüli állapot” a magyar megfelelője.
- 2 Schmitt gyakrabban hivatkozott munkáira (meglétük esetén a magyar fordításra, illetve szükség szerint ezt követően az eredetire vonatkozó) oldalszámait itt és a továbbiakban I. az alábbi rövidítések mögött a főszövegben: PT – C. SCHMITT, *Politikai teológia* (1922), Bp. 1992; *Politische Theologie*, Berlin, 2004; PF – „A politikai fogalma” (1932) = Uő., *A politikai fogalma*, Bp. 2002; *Der Begriff des Politischen*, München, 1932; RK – *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923, 1925²), Stuttgart, 1984; V – *Verfassungslehre*, Berlin, 1928.
- 3 L. elsősorban Uő., *Die Diktatur*, Berlin, 1999.
- 4 Vö. ehhez még D. DYZENHAUS, *Legality and Legitimacy*, Oxford, 1997, 43–44.
- 5 A kivételes állapotról mint olyan határzónáról, amelyben felfüggesztődik a jog és a természet közötti megkülönböztetés lehetősége, illetve a kivétel szerkezetét meghatározó „bennfoglaló kizárásról” részletesen I. Agamben szép elemzését: AGAMBEN, *Homo sacer*, Frankfurt 2002, 25–40. A számtalan megfontolandó kritikái ellenvetéshez I. azonban, egyebek mellett, D. Pan, „Carl Schmitt on Culture and Violence in the Political Decision” = *Telos* 2008. tavasz.

tést értelemszerűen nem lehet visszavezetni azokra a normákra, amelyeket, ha időlegesen is, de hatályon kívül helyez. „Születése időpontjában a döntés független lesz észbeli megalapozottságától (argumentierend Begründung), és önálló értékre tesz szert.” (Uo., 16/37). Éppen emiatt viszont csak dönteni lehet: már maga a kivételes állapot elrendelése sem vezethető le az őt lehetővé tevő (és adott esetben általa fenntartandó) alkotmányos rend premisszáiból, nem hárítható át tehát valamely normarendszer automatizmusaira. Ahogyan tulajdonképpen végig a *Politikai teológiában*, Schmitt itt is azt teszi meg kiindulópontjául, hogy a kivételes állapot, illetve egyáltalán maga a *kivétel* éppen azért határozza az általánost, mert a kettő közötti közlekedés pályái sohasem teljesen zártkörűek – Schmitt ekkorra már, a jogalkalmazás vagy az ítélethozatal problémájának szentelt munkáiban⁶, meggyőzte magát arról, hogy a jog (és a politika) elmélete nem teheti meg kiindulópontnak a norma és az eset, a szabály és a döntés, a törvény és az alkalmazás közötti kontinuitást. A mindennapos közhely (a kivétel erősíti a szabályt) Schmitt számára – aki itt kénytelen „egy protestáns teológus” fejtegetéseire támaszkodni⁷ – így fogalmazódik át tehát (Uo., 7/21): „A kivétel érdekesebb, mint a mindennapi esetek (der Normalfall). A normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít, és nemcsak megerősíti a szabályt, hanem maga a szabály léte is kivételből táplálkozik.” Továbbá: „A kivételben a valódi élet (*die Kraft des wirklichen Lebens*) a folytonos ismétlődések során megmerevedett mechanizmus kergét *töri át*.” (kiem. KSZ).

4

Az utóbb idézett mondat – egy Schmitt számára jóval később is központi jelentőségű mozzanat (az absztrakt normák, diskurzusok megtöréseként vagy azokba való behatolásként megnyilvánuló élet vagy valóság képzete) mellett – ezen a ponton elsősorban az *erő* (Kraft) említése okán érdemel figyelmet. Nyilvánvaló, hogy az önmagát (és csak ezáltal voltaképpen a szabályt is) érvényre juttató kivétel *erőszakos* kell, hogy legyen – pontosabban fel kell, hogy függesse a jog és az erőszak közötti különbségtételt. A fentebbi értelemben tárgyalt döntés, ezt könnyű belátni, nem lehet (de legalábbis nem szükségszerűen) helyes döntés (hiszen nincs életben olyan norma, amely felől megítélhető volna), mi több, tartalma-értelme sem feltétlenül meghatározható (ugyanezen okokból): Schmitt egyebek mellett „tartalmi közömbösségét”, „tartalmának helyességétől” való függetlenségét emeli ki (Uo., 16.), valamint a megvitathatatlanságát, azt, hogy lezárja, elvágja a további diszkusszió lehetőségét. Ez az a mozzanat egyébként, amiben Schmitt több helyen, több

6 Vö. pl. elsősorban az interpretáció és döntés viszonyáról, SCHMITT, *Gesetz und Urteil* (1912), München, 1969, 27–28. A jogi applikáció problémájáról a korai Schmittnél I. S. WEBER, *Targets of Opportunity*, New York, 2005, 33–34.

7 S. KIERKEGAARD, *Az ismétlés*, Bp. 2008, 101–102. Vö. a *Politikai teológiában* is idézett részt: „Tehát [a kivétel] az általánost és önmagát is értelmezi, s ha az előbbit akarjuk tanulmányozni, csupán egy jogos kivételt kell keresnünk, mert ez sokkal világosabban megmutat mindent, mint maga az általános. [...] Idővel az ember beleun az általánosról szóló örökös locsogásba és magába az általánosba is, mely a végtelenségig ismétlődik. De vannak kivételek. Ha ezeket nem sikerül megmagyarázni, akkor az általánost sem tudjuk megvilágítani. Ezt a nehézséget általában nem vesszük észre, mert az általánost szenvedély helyett unott felszínességgel szemléljük. A kivétel ellenben energikus szenvedélyességgel gondolja el az általánost.”

történeti összefüggésben is kora modern (liberális) parlamenti demokráciáinak válságtüneteit összegzi: Juan Donoso Cortes kissé gúnyos meghatározását a polgárságról mint „vitatkozó osztályról” a *Politikai teológia* is idézi (Uo., 31.), de a „politikai romantika” nagyívű kritikájának is az „örök beszélgetés” volt az egyik célpontja⁸. A döntés a diszkusszió helyett magából a konkrét valóságból, az életből, a jogrend vagy az állam működését áttörő életből vagy valóságból fakad, mely betörést a *Politikai teológia* visszatérően „vészhelyzetre”, „Notfall”-ra vezet vissza és a munka másik elhíresült tételmondatát („A modern államelmélet minden jellemző [prägnante] fogalma szekularizált teológiai fogalom.”) kifejtve a „csoda” szekularizációs analógiájaként ír körül (Uo., 19/43).⁹ A szuverént innen nézve a „csodáról” hozott döntése definiálja: „minden szuverén – írja még 1938-ban is Schmitt – végérvényes döntést hoz a maga állama számára arról, hogy mi tekintendő csodának”.¹⁰ Struktúrája szerint a döntés a norma mint egyfajta immanens rend megtöréseként írható le – függetlenül attól, hogy azok a (Schmitt kedvelt jelzőjével: konkrét) viszonyok, amelyek e törésben megnyilvánulnak, valóban „kívülről” vagy éppen „belülről”, a realitásból mint valamely specifikus referenciális konstellációból, vagy inkább a renden belül elfojtott felszínre kerüléséből származnak-e, illetve hogy „eseményként”¹¹ vagy netán az önmagáról traumaként hírt adó „valós” mintája szerint¹² helyesebb-e leírni megjelenésüket. Beépítve ezt az összefüggést a fentebb idézett képletbe úgy lehetne tehát fogalmazni, hogy a kivétel, s ezzel a csak a kivétel útján megvilágított vagy alátámasztott általános vagy norma leginkább valamiféle vészhelyzet felől érthető vagy ragadható meg. Konkrét politikai összefüggésben ez könnyen belátható, kicsit elvontabb síkon pedig érdekes következtetés felé nyit utat: a norma, az a mód, amely szerint a dolgok vagy a fogalmak léteznek, a kivétel (méghozzá fenyegető értelemben: vészhelyzetként értett kivétel) által meghatározott, noha közvetlenül nem vezethető le abból.

- 8 L. – Adam MÜLLER kapcsán – SCHMITT, *Politische Romantik* (1919), Berlin, 1998, 140–141.
- 9 A Németországban az 1960-as években fellángoló, a „modernség” fogalmának társadalomelméleti és -történeti legitimitásáról folytatott, meghatározó jelentőségű viták sorozatában fontos szerep jutott Schmitt szekularizációs tézisének is, amely bizonyos értelemben tekinthető a Max Weberre adott katolikus válasznak. Erre az összefüggésre jelen munka keretei között nincs mód kitérni, a tájékozódáshoz l. többek közt az alábbi helyeket: H. LÜBBE, *Säkularisierung*, Freiburg/München, 1965, 72.; H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1997³, 102–114.; SCHMITT, *Politikai teológia II.*, Máriabesnyő/Gödöllő, 2006; O. MARQUARD, „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie” = Uő., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, 1973, 15–19.; N. BOLZ, *Auszug aus einer entzauberten Welt*, München, 1989, 53–55.; J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München, 1993, 89.; C. COLLIOT-THÉLÖNE, „Carl Schmitt versus Max Weber” = Ch. MOUFFE (szerk.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London/New York, 1999.
- 10 SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart, 1982², 83.
- 11 Vö. pl. M. OKAJANGAS, „Philosophies of »Concrete Life«”, *Telos*, 2005, ősz, 29–30.; Schmitt és Jacques Derrida eseményfogalmainak lehetséges összevetéséhez itt: 38.
- 12 Vö. pl. S. ŽIŽEK, „Carl Schmitt in the Age of Post-Politics” = MOUFFE (szerk.), *l. m.*

Az ilyesfajta vészhelyzet pedig, Schmitt politikai logikája alapján legalábbis, éppen a fennálló norma, jogrend vagy állam fenyegetése: a rendet meghatározó rendkívüli nem más, mint a rend elpusztulásának lehetősége, amelyet a kivételes állapotban éppen a rend felfüggesztése révén lehet elhárítani. Az egy évvel a *Politikai teológia* előtt megjelent, a diktatúra fogalmának szentelt munkájában Schmitt még elsősorban arra tett kísérletet, hogy a diktatúra két alapvető formáját, a kommisszári és a szuverén diktatúrát abban a tekintetben határolja el egymástól, hogy azt a rendet, amelyért a rendkívüli helyzetben a diktátor szavatol, meglévőnek vagy újonnan felállítandónak tekintik-e. Míg a kommisszári diktatúra azért függeszti fel a jogrendet (akár az alkotmányt), hogy ezáltal megóvja, vagyis voltaképpen érvényében fenntartsa (Schmitt egyébként több helyen is a kegyelemre hivatkozik, mint a joggyakorlatból származó kézenfekvő példára, amely azt bizonyítja, hogy egy norma felfüggesztése nem jelenti annak eltörlését), addig a szuverén voltaképpen olyan (létrehozandó, új) törvényt alkalmaz, amely nincs hatályban.¹³ A *Politikai teológiában* inkább a döntésre mint olyanra, illetve kivétel/norma relációra kerül a hangsúly – majdhogynem kizárólag a szuverén nézőpontjából.

Innen nézve meglehetősen erős a kontinuitás a későbbi főmű, *A politikai fogalma* barát/ellenség-oppozíciójával: a kivételes állapot felőli döntés a rendet fenyegető tényállás felőli döntés is egyben, olyasvalami tehát, amit néhány évvel később Schmitt a barát és ellenség felőli döntés formájában „elsődleges politikai döntésként” írt le (*PF* 21), mely döntésre való képtelenség vagy e döntés elutasítása – konkrét politikai realitásként, pl. a weimari demokrácia végnapjaiban – Schmitt számára az államiság végső válságának ismertetőjegye¹⁴. Nem lephet meg tehát (és a későbbiek során még lehet jelentősége ennek a formulának), amikor a *Politikai teológiában* Schmitt úgy fogalmaz, hogy 1. „az alapul szolgáló norma szempontjából (von dem Inhalt der zugrundeliegenden Norm aus betrachtet) a döntés minden konstitutív, sajátos eleme valami újat és *idegent* jelent” (kiem. KSzZ), illetve 2. hogy „normatív szempontból a döntés a semmiből születik meg” (*PT* 16/37-38). A döntés tehát nem lehet döntés két vagy több norma között.¹⁵ A döntés elidegenít, és valamiféle semmin alapul – és hogyan is lehetne ez másként akkor, ha annak a rendnek a fenyegetettségében vagy negációjában gyökerezik, amelyhez képest kivételt jelent?

Ez a képlet (amikor tehát a rend alapja vagy lényege valamely erőszakos vagy fenyegető kivételes állapotban tárul fel) persze egyáltalán nem egyedi a korban, mi több, jellegzetesen illeszkedik (még Schmitt szóhasználatát tekintve is) a többé-kevésbé kortárs, politikailag szélsőségesnek ítélt (inkább jobb-, de olykor baloldali – ha használhatók itt e viseltes, teljesen azonban aligha nélkülözhető segédfogalmak) német gondolkodók diskurzusához Ernst Jüngerrel Martin Heideggerig. Nemcsak vagy nem elsősorban az „Ernstfall”, „Entschlossenheit”, „Grenzsituation”, „Kampf” stb. képzetköreiben kirajzolódó „decizionizmus” divathullámára érdemes itt gondolni, amelyet Christian Graf von Krockow kezdeményező erővel, de kissé szűk perspektívából egy egzisztenciális színezetű filozófiai kontextusban szisztematizált immár több mint fél

13 Vö. SCHMITT, *Die Diktatur*, kül. 133–134. L. még AGAMBEN, *Ausnahmezustand*, 46.

14 L. pl. SCHMITT, „A totális állam továbbfejlődése Németországban” = Uő., *A politikai fogalma*, 223.

évszázada.¹⁶ Aligha ismerhetők félre ugyanis az olyan párhuzamok, amelyek részben közvetlenebb politikai, részben jóval általánosabb ismeretelméleti összefüggéseket állítanak előtérbe, illetve akár egyszerre teszik mindkettőt. Szisztematikus kitekintésre jelen keretek között nincs mód, az alábbiakban tehát pusztán utalások következnek az itt nyomon követett szempontból relevánsnak tűnő példákra. Elsőként Walter Benjaminget kell említeni, aki az „erőszak kritikáját” a *Politikai teológiával* közel egyidőben egy olyan „döntés” lehetőségére futtatja ki, amelynek az általa „tisztá erőszaknak” nevezett isteni ítélkezés (ami inkább minden fennálló jog megsemmisítése, mint alkalmazása) megtörténtéről kellene határoznia. Noha Benjamin, aki ebben az összefüggésben (mint az később még szóba kerül majd) inkább az eldönthetetlenségnek (a döntés lehetetlenségének vagy a döntésképtelenségnek), mint a döntésnek a teoretikusa, éppen e döntés elodázhatóságára helyezi a hangsúlyt¹⁷, a Schmitt fogalmára tett jóval későbbi, a VIII. történetfilozófiai tézisben található legexplicitebb hivatkozása arról tanúskodik, hogy magát a normát, a fennálló jogrendnek való politikai alávetettséget mint olyat – vagyis egyenesen a „dolgok rendjét” (Regel) – azonosította a „rendkívüli állapottal”¹⁸. Érdemes kiemelni továbbá azt, hogy a kivételes vagy a rendkívüli sok esetben a filozófiai, lényegi kérdés formájában ad hírt magáról. Benjamingtól nem távoli összefüggést keresve Ernst Blochra lehetne hivatkozni, aki *Az utópia szellemében* a jól értett, „megkonstruálhatatlan kérdést” a dolgok *komolyra fordulásaként* írta le (Ernstwerden der Dinge), olyasfajta *messianisztikus pillanatként*, amelyet másutt mint „Ernstfall”-t az Isten általi elhagyatottság, a veszély, a felfüggesztett kegyelem állapotaként jellemzett. A lényegi kérdés tehát rendkívüli, veszélyes, elsősorban (legalábbis a fennállóra nézvést) pusztító erejű pillanatot teremt, amelyben „*elháríthatatlanul vége ennek a világnak, könyveivel, egyházaival, rendszereivel egyetemben*”.¹⁹

A messianisztikus teológiai kontextust igénybe nem vevő párhuzamot pedig természetesen Heidegger, legnyilvánvalóbban a *Bevezetés a metafizikába* (1935) szolgáltathatja, amely a filozofálást emlékezetes módon erőszakos, méghozzá a „rend-kívüli” irányuló és magát a rendet felfüggesztő kérdészként határozta meg, mintegy átfogalmazva azt az elemzést, amelyet a létkérdés ellentmondásos „formális struktúrájáról” nyújtott a *Lét és idő 2.* §-ában: „Filozofálni annyi, mint a rend-kívülire kérdezni (Fragen nach dem Außer-ordentlichen. Mivel azonban [...] ez a kérdés visszahat önmagára,

15 L. még M. MAKROPOULOS, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, München, 1989, 38–39.

16 Ch. von KROCKOW, *Die Entscheidung*, Stuttgart, 1956.

17 „Kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos (dringend) is, hogy eldöntsük, vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben” (W. BENJAMIN, „Az erőszak kritikájáról” = Uő., *Angelus novus*, Bp. 1980, 56. [GS II/1, Frankfurt 1977, 203.]).

18 „Az elnyomottak tradíciója arra tanít, hogy a »rendkívüli állapot« (Ausnahmezustand), amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való (die Regel ist). El kell jutnunk a történelem ennek megfelelő fogalmához. Akkor világosan látjuk majd, hogy mi a feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot.” (Uő. „A történelem fogalmáról” = Uő., 965–966. [GS I/2, Frankfurt 1977, 697.]).

19 Vö. E. BLOCH, *Az utópia szelleme*, Bp. 2007, 326–327. (*Geist der Utopie*, Frankfurt 1964, 249.); *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, München, 1921, 263.

nemcsak az rendkívüli, amire kérdezzük, hanem maga a kérdés is. Ezzel a következőket akarom mondani. Ez a kérdés nem hever az úton, hogy egy szép napon észrevétlenül vagy éppen tévedésből benne találjuk magunkat [ahogyan, lehetne hozzáfűzni, a Schmitt által definiált kivételes állapothoz sem így lehet eljutni]. *Nem rejlik benne a mindennapok szokásos rendjében* sem úgy, hogy azután valamiféle követelmény vagy éppenséggel előírás alapján rákényszerülnénk. E kérdés nem rejlik az uralkodó szükségletekről való sűrűs gondolkodás és azok kielégítése körében. *A kérdés kívül van a renden* (Das Fragen selbst ist außer der Ordnung).” (kiem. KSzZ).²⁰ Közismert, hogy később maga a „lét” is mint „a legrendkívülőbb” nyer meghatározást (amennyiben semmivel sem hasonlítható össze)²¹, majd – az *Antigoné* kardalának nevezetes elemzésében – Heidegger az erőszak (Gewalt) fogalmát is ebbe az összefüggésbe állítja: amennyiben az ember lényegének meghatározása *kérdés*, amely a létezővel való „vitában” nyílik meg, illetve amennyiben ebben a vitában szükségszerűen ki kell lépni az „otthonatlanba” (unheimlich) – s itt Heidegger egyik példája a mindent megalapozni kényszerülő *uralkodó* emiatt szükségszerű erőszakossága – , valóban kézenfekvő a „rendkívülit” a rendből való kilépés és az abba (pl. a létezőbe) való (elkerülhetetlenül erőszakos) behatolás kettős feltételrendszerében – ha az „unheimlich” ezt szemantikailag nem zárna ki – lokalizálni.²² A rendkívüli azonban éppen hogy nem lokalizálható: Heideggernél „otthonatlan”, Benjaminsnál pedig eleve csak valamiféle *kivételként* nyilvánul meg (nem lehet felismerni, „kivéve egészen rendkívüli hatásait”). Schmittnél, első pillantásra legalábbis, úgy tűnik, más a helyzet, hiszen a kivételes állapot számára konkrét politikai valóságot jelent, mégis érdemes szem előtt tartani ezt a kitétel, ugyanis – noha részint (vagy inkább: látszólag) eltérő összefüggésekben – mind a rendkívüli kérdés(esség)ként való meghatározása (pl. egyik leghíresebb, Theodor Däubler egy költeményéből kölcsönzött definíciójában: „der Feind ist unsere eigne Frage als

20 M. HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, Bp. 1995, 8.; *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), Frankfurt, 1983, 15.

21 Uő., *Bevezetés a metafizikába*, 41.

22 Vö. ehhez kül. *Uo.*, 74-78. (*Einführung in die Metaphysik*, 153–159.). Fontos, hogy az erőszak (a „walten” igéből képzett „Gewalt”) itt nemcsak a ’lebírás’, hanem egyben a ’működés’ jelentésében értendő: „Itt az erőszak-tétel (Gewalt-tätigkeit) szónak lényegi értelmet adunk, ami alapvetően túlnyúlik a szó köznapi jelentésén, miszerint az többnyire olyasvalamit fejez ki, mint pusztán nyersség és önkény. Ez utóbbi esetben az erőszakra azon terület felől tekintenek, ahol a létezés mértékét a kiegyezést és a közös gondolkodást illető megegyezés adja meg [olyasvalami, mint a liberális parlamenti demokrácia „örök beszélgetése” Schmittnél?], és ennek megfelelően minden erőszakot szükségképpen csak zavarként és sértésként értékelnek.” (*Uo.*, 77.). Az uralkodó említéséhez l. még Heidegger Schmitthez írt levelét a „nómosz baszileusz” jelentőségéről (Schmitt a szuverén azon sajátosságát, hogy benne felfüggesztődik a jog és az erőszak közötti különbségtétel, egyebek mellett ezen a Pindaros 169. töredékéből vett kifejezésen demonstrálta, l. ehhez AGAMBEN, *Homo sacer*, 42.): „Heidegger and Schmitt”, *Telos*, 1987, nyár. Schmitthez és Heideggerhez l. még J. DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt, 2000, 330–336.

Gestalt²³), mind a kísértetiesség képzete fontos helyeken bukkan elő diskurzusában (ezekről később).

Schmitt számára a kivételes állapot tehát, egyebek mellett vagy akár elsődlegesen, az általános és az eseti vagy konkrét közötti törést vezet be vagy inkább teszi láthatóvá. Amint az fentebb szóba került, ez a törés (amely ennyiben nem más, mint maga a döntés – tehát aktív értelmű is lehet, illetve innen nézve, megfordítva, a döntés sem korlátozható valamiféle partikuláris intenció kivitelezésére) egyfelől az általános (a rend, pl. a jogrend) fenyegetéseként vagy potenciális negációjaként (vagy ezekben) nyilvánul meg, ugyanakkor számtalan összefüggés kínálkozik az életműből annak alátámasztására, hogy megfordítva is hasonló a helyzet: az általános, a törvény maga is fenyegeti a rendet (amely, Schmitt elsősorban a '30-as évektől használt fogalmával élve, valójában csakis *konkrét* rend lehet), éppen azáltal, hogy – pontosan e téren kevesebbet nyújtva a „kivételes állapotnál” – képtelen kezelni vagy leírni azt, ami voltaképpen fennáll. Fontos továbbá, hogy a kivételes állapot sem nélküli valamiféle (konkrét) „rend” mozzanatát: politikai értelemben sokkal inkább a konkrét rend és norma közötti törésre vezethető vissza, és nem párosul feltétlenül valamiféle kezelhetetlen anarchia állapotával.

Csak címszószerűen kiemelve Schmitt néhány idevonatkozó elképzelését a (nemcsak jogi) gondolkodás szükségszerű szituativitásának tézisére²⁴, az írásos alkotmánnyal szembeni kételyeire (ezt a „törvénykező” államtípusban az organizatorikus és eljárásjogi szabályozásra korlátozná²⁵), illetve a fogalmak általánosan „polemikus” természetére vonatkozó feltevéseire lehetne utalni: az a diskurzus, amely – éppen ezért – nemcsak leírja, hanem alakítja vagy létrehozza a fennálló politikai rend viszonyait, abban az értelemben nem is tekinthető fogalmi keretnek, hogy használatának szabályai és érvénye egyedül a konkrét (politikai) realitásból, a jogi és társadalmi rend immanenciájából eredeztethetők²⁶, melyektől elszakítva puszta, üres formulák csupán. Ahogyan *A politikai fogalmában* olvasható, „minden politikai fogalom, képzet és szó *polémikus* értelemmel rendelkezik; konkrét ellentétességet (konkrete Gegensätzlichkeit) tartanak szem előtt, konkrét helyzethez kötődnek, melynek végső következménye (a háborúban vagy a forradalomban megnyilvánuló) barát/ellenség-csoportosítás, és *üres és kísérteties absztrakciókká* válnak, ha ez a helyzet megszűnik” (PF 21-22/18; második kiem. KSzZ). Schmitt ebben az összefüggésben mégsem egyszerűen a „halott betű” iránti – a 20. században többek közt totalitárius vagy radikális diskurzusokra jellemző – kétely kultúrtörténetileg ugyancsak terhelt gesztusát újítja fel, hanem sokkal inkább egy

23 SCHMITT, „A cella bölcsessége” = Uő., *Ex Captivitate Salus*, Máriabesnyő/Gödöllő, 2010, 57. („Az ellenség önmagunk testet öltött kérdése”); *Glossarium*, Berlin, 1991, 217.

24 A szituativitásról mint Schmitt gondolkodói alkatának fontos sajátosságáról I. H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, Berlin, 1964, 12.; H. QUARITSCH, „Einleitung: Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitts” = Uő. (szerk.), *Complexio Oppositorum*, Berlin, 1988, 21.

25 SCHMITT, *Legalitás és legitimitás*, Máriabesnyő/Gödöllő, 2006, 34.

26 Vö. pl. Uő., „Az európai jogtudomány mai helyzete”, *Gazdasági Jog*, 1944/5., 4–5.

– bár ő ezt ritkán vagy nem nyíltan teszi – nyelvelméletileg is leírható konzekvenciát von le a „kivételes állapot” tanából: a fogalmak „konkrét rendje” felől nézve ugyanis az általános, a norma voltaképpen a nyelv grammatikailag vagy szótárilag leírható areferenciális rendszere, és ez az, ami irrelevánsnak vagy működésképtelennek bizonyul. Az aktualitásától (referencialitásától) elválasztott, mintegy grammatizált nyelv és a referenciális dimenzióban gyökerező (vagy méginkább azt performatív úton megteremtő) nyelvi esemény vagy akció közötti közvetítés vagy kontinuitás az, aminek lehetőségét a szituatív, inkább a „kivételeből”, mint a „szabályból” kiinduló gondolkodás lehetetlennek ítél.

A minden referenciális konkretizációtól, szituatív (illetve, ami Schmittnél majdnem ugyanaz: polemikus) meghatározottságtól független rend (politikai, de egyben nyelvi-fogalmi rend) normatív, mely normativitás nem más, mint a konkrét valóságösszefüggések felfüggesztése: az ilyen norma, amely nélkül – ahogyan Paul de Man mondaná egy nyíltabban nyelvelméleti összefüggésben – „sohasem létezhet, nem gondolható el szöveg”²⁷, kísérteties módon, fenyegetésként vetül rá a cselekvés vagy a diskurzus valóságos, azaz politikai dimenzióira. Hogy miben áll közelebből ez a fenyegetés Schmittnél, az könnyen megválaszolható kérdés: az általános (és épp emiatt üres) fogalmak azért nevezhetők kísértetiesnek, mert egy konkrét rend fogalmakban is kifejeződő sajátos formáját vagy „alakját” mossák el – márpedig a forma- vagy az alakteremtés Schmittnél, mint az a későbbiek folyamán még többször is előkerül majd, nélkülözhetetlen mozzanata, sőt létoka magának a „politikainak”, hiszen mind a barát/ellenség megkülönböztetés, mind a fogalmak „polemikus” meghatározottsága, maga a *polémosz* is ide vezethető vissza (Ahogyan egyébként Heideggernél is, többek közt az imént már párhuzamként előcítált írásban, ahol a héraikleitoszi polémosz az ember és a létező közötti „vitaként” nyer leírást: az ember akképp lép elő létében, hogy megkísérli a létezőt is „létére hozni, azaz *határai közé és alakjába beállítani* [in sein Sein zu bringen versucht, d. h. in Grenze und Gestalt stellt]”²⁸. Kiem. KSZ)! Forma, alak, „Gestalt” nélkül nincs jog, nincs nyelv, nincs politika. Aligha véletlen, hogy Schmitt számtalan helyen kitüntetett szerepet bíz a „láthatóság” kritériumára: valamely rend csak áltál nyilvánul meg, ha adott egy olyan instancia, amely – mintegy az általános és egyedi közötti törés okán szükségessé váló „missing link”-ként – közvetíti a realitáshoz, méghozzá áltál, hogy látható (érzéki és, ami szintén nagyon fontos Schmittnek, nyilvános) formát teremtsen, s e forma révén voltaképpen reprezentálja is magát a rendet. Schmitt államfogalma is elhelyezhető ilyen keretben (mint formateremtő közvetítés a jog és a realitás között, aminek szekularizációs mintája az erkölcs és a realitás közé helyezett Isten), legideologikusabb korszakában pedig a statikus-politikus állam és az apolitikus „nép” közötti konkrét összekötő kapocs funkciójában talált így helyet – „dinamikus-politikus elem” gyanánt – a „mozgalomnak”²⁹, amelyet a Harmadik Birodalom számos tekintetben sokkal többre értékelt, mint a pusztá (és túl absztrakt) államot magát.

Arra az ezen a ponton szinte kényszerítően felvetülő kérdésre, hogy miként illeszkedhet bele az egyedi, kivételes eset, a döntés abba a rendbe, amelyet

27 P. DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, Szeged, 1999, 394.

28 HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, 74.; *Einführung in die Metaphysik*, 153.

29 SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1933, 12. L. még a *Politikai teológia* 1933-as második kiadásának előszavát (PT [német kiad.] 8).

létrehozott és amelyben tovább működik (vö. V 77), ezen a ponton persze nem kézenfekvő a válasz. Benjamin *Az erőszak kritikájáról*ban pl. a modern parlamentarizmus hanyatlását vezette vissza erre a problémára, amikor megállapította, hogy a parlamentáris rend elfojtja az őt létrehozó s fenntartásában továbbra is ott munkálkodó erőszakról való tudását („elhalványul benne az erőszak lappangó jelenlétének tudata”³⁰), arról a – „jogteremtő” – erőszakról való tudását, amelyet „képvisel”, vagyis *reprezentál* („die in ihnen repräsentiert ist”). Benjamin ideidézése nem véletlenszerű, ugyanis Schmitt szintén (bár egészen eltérő módon és egészen eltérő megoldást kínálva) a reprezentáció fogalmából kiindulva tesz kísérletet a kérdés megválaszolására, melynek nehézsége, mint az fentebb szóba került, nem kis mértékben abból fakad, hogy a reprezentáció olyan felfogását kell érvényesítenie, amelyet nem hatástanít a konkrét és az általános dimenziói közötti kapcsolat szétszakítása. Schmitt így nem indulhat ki pl. a jelenlévő és a távollévő, a jelölő és a jelölt kétosztatásából.

Schmitt reprezentációfogalmának beágyazása érdekében azonban érdemes három összefüggést röviden érinteni. Elsőként azt a feltételezését, melynek értelmében a fennálló (jog)rend konkrét mivolta messzemenőig meghatározza e rend struktúráját is. Sőt, bele van mintegy írva magába a struktúrába: a rend konkrét formája nem fogható fel egy (absztrakt) struktúra, valamilyen üres váz valamely esetleges aktualizálásaként, amely tehát máshogyan is lehetséges volna, hiszen, amint azt pl. a szuverenitás elemzése és különösen a szuverénnek mint személynek ebben betöltött funkciója implikálja, a konkretizáció magának a struktúrának a része. *A Politikai teológiában* pl. ez az oka annak, hogy Schmitt használhatatlannak ítéli a szuverenitásfogalom liberális megközelítéseit, amelyek a szuverenitást az állam helyett a jognak tulajdonítják, illetve egyáltalán a fogalom kiküszöbölésére tesznek javaslatot. Amint azt a Hugo Krabbe és Hans Kelsen vonatkozó elképzeléseiről nyújtott kritika (vö. kül. PT 9–11.) itt egyértelmű teheti, Schmitt éppen a norma fogalom kiterjesztésében látja a szuverenitás elmélete számára leküzdendő akadályt, és aligha véletlen, hogy később is az a teoretikus számít majd fő ellenfelének, aki „tisztá jogtanában” az államot a jogrenddel azonosítja, illetve külön fejezetet szentel a személyfogalom „felbomlásának”, arra hivatkozva, hogy a személy jogi értelemben pusztán egy megszemélyesítés („A »személy« csak megszemélyesítő egységes kifejezése a köteleességek és jogosultságok nyalábjának”), illetve „norma-komplexumok” kifejeződése.³¹ Schmittnél a szuverénnek

30 BENJAMIN, „Az erőszak kritikájáról”, 41–42. (GS II/1, 190–191.).

31 Vö. H. KELSEN, *Tiszta Jogtan*, Bp. 1988, 29–30., 65. Az alkotmány „öréről” folytatott nevezetes, 1931-es vitájukban természetesen Schmitt az, aki személyre (az államfőre), és Kelsen az, aki testületre (az alkotmánybíróra) bízna ezt a szerepkört. Vö. SCHMITT, „A birodalmi elnök mint az alkotmány őre” és KELSEN, „Ki legyen az alkotmány őre?” = TAKÁCS P. (szerk.), *Államtan*, Bp. 2003. A vitához I. többek közt VARGA Cs., „Paradigmaváltás a jogi gondolkodásban” és PACZOLAY P., „Ki az alkotmány őre?” = Cs. KISS L. (szerk.), *Carl Schmitt jogtudománya*, Bp. 2004, valamint POKOL B., „Jegyzetek Carl Schmitt és Hans Kelsen vitájához”, *Világosság*, 2005/10. Schmitt egy három évvel későbbi előadásának címe szerint egyenesen „A Führer oltalmazza a jogot”. A problémához vö. még Ch. J. EMDEN, „Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism”, *Telos*, 2008, tavasz.

– aki ebből a szempontból formálisan akár a hegeli jogfilozófiai meghatározásához, a kortársi környezetet tekintve pedig részint a „karizmatikus” hatalomgyakorlás weberi modelljéhez közelíthető³² – konkrét személynek kell maradnia (legalábbis konkrét értelemben személyszerűnek), hiszen aligha támaszkodhat annak a jogrendnek a legitimitációjára, amelyet döntésében felfüggeszt, így azokra a normákra sem, amelyek (jogi-politikai) ágensként meghatározzák. Mivel „a jogeszmé önmagában nem alkalmazható (sich nicht aus sich selbst umsetzen kann)”, hiszen „semmit sem árul el arról, ki is alkalmazza”, a törvényszövegből nem lehet arra következtetni, hogy melyik „magánszemély (individuelle Person) vagy hatóság (konkrete Instanz)” ragadja magához a döntés autoritását (PT 16/37), miközben „a jogi élet valósága számára az a fontos, hogy ki dönt” (PT 18/40).

A szuverén döntése, ami nélkül a jogrend működésképtelen, nem vezethető vissza a jogrendre és nem vezethető le abból – e paradoxon nélkül viszont nem létezhet jogrend. Nem maradhat említetlenül, hogy (egyéb tényezők mellett) ez a paradoxon szolgáltatott – igaz, csupán rövid ideig³³ – indokot Schmitt számára 1934-ben ahhoz, hogy a „jog oltalmazójának” megtett „Führer” pozíciójában a hatalmi ágak egyesítését legitimálja. Az új államban eszerint azért szűnik meg az egymást örökös gyanakvással ellenőrző törvényhozás, kormányzás és jog hármasságának konstellációja, mert vezetője mint igazi vezér mindig egyben „bíró” is: a jog immár nem lehet független az igazságosságtól, mely igazságosság a nép élethez való jogából nyeri legitimitását, még hozzá – amint azt egy Hitler-beszéd vonatkozó passzusaival illusztrálja – egy olyan meghatározott, konkrét pillanatból, amely mintegy maga tette felelőssé a „Führer”-t a német nemzet sorsáért.³⁴ Ez azonban inkább csak ideologikus, bár nem teljesen kívülről ráerőszakolt olvasata vagy alkalmazása a *Politikai teológia* szuverenitásfogalmának – persze az eddig megállapítottakat magára Schmittre is vonatkoztatva az ilyen, konkrét alkalmazás lehetősége arról tanúskodik, hogy ez a lehetőség nem marad teljesen külsődleges eleme a „kivételes állapot” diskurzusának.

Noha az összehasonlítás csak önálló tanulmányban kivitelezhető, kimerítő elemzést igényelne, melyről itt le kell mondani, a második pontban mégis érdemes utalni arra, hogy az a – látencia eltérő szintjein nyomon követhető – vita, amelyet Benjamin *A német szomorújáték eredetében a Politikai teológia* szuverenitáselméletével, majd ezt követően Schmitt különböző pontokon Benjammal folytat, éppen a személy strukturális jelentőségét illetően világítja meg Schmitt egy fontos előfeltevését. *A német szomorújáték eredetének* a

32 Az állam – csak az uralkodó személyében valóságossá váló – személyszerűségéről, illetve az uralkodó nélküli nép mint „formátlan tömeg” és az „állam” fogalmi szembenállásáról Hegelnél I. G. W. F. HEGEL, *A jogfilozófia alapvonalai*, Bp. 1983², 302-304.; a „karizmatikus” hatalomgyakorláshoz I. M. WEBER, „A politika mint hivatás” = Uő., *A tudomány és a politika mint hivatás*, Bp. 1995, 56–58. Kelsen szuverenitásfelfogásához I. KELSEN, *Tiszta Jogtan*, 65–66., ill. (az állam szuverenitásának relativitásáról) 75–85.; továbbá: *Az államelmélet alapvonalai*, Miskolc, 1997, 47–48.; „A szuverenitás fogalmának változása” = TAKÁCS P. (szerk.), *I. m.*

33 PETHŐ S., *Norma és kivétel*, Bp. 1993, 231.

34 Vö. SCHMITT, „A Führer oltalmazza a jogot” (1934) = Uő., *A politikai fogalma*, 228.

szuverenitás elméletét tárgyaló részében³⁵, az értekezés azon pontján tehát, ahol Benjamin a legnyíltabban kapcsolódik Schmitthez, lényegében az a felismerés vezet a *Politikai teológia* koncepciójának implicit felülbírálásához, amely a barokk „eszkatológia” hiányát egyfajta történetelméleti katasztrófizmusra vezeti vissza. Noha innen nézve formálisan akár amellett is lehetne érvelni, hogy az anorganikus allegorikus jelentésalkotás Benjamin-féle koncepciója bizonyos értelemben felfogható a Schmitt-féle decizionizmus sajátos analógiájaként (l. pl. az alábbi sokat idézett kijelentést az allegorizált tárgy önkényes jelentéséről: „azt, hogy mit jelentsen, az allegória készítője szabja meg”³⁶), a transzcendens túlvilág történelmi üressége, minden világszerű vonatkozástól megfosztott, vákuumjellegű jelentésnélkülisége a barokk uralkodó szuverenitását éppen a kivételes állapot *kizárására* korlátozza Benjaminsnál³⁷. Benjamin elemzése éppen a szomorújáték uralkodójának *döntésképtelenségére* fut ki, az uralkodói hatalom és az uralkodás képessége közötti ellentmondásra, olyasvalamire tehát, ami – a *Politikai teológia* fentebb már idézett kezdőmondatára gondolva – Schmittnél per definitionem kizárja a szuverenitás lehetőségét (a szuverén azért szuverén, mert tud dönteni). Az uralkodó bukása Benjamin szomorújáték-koncepciójában azt implikálja, hogy ez a döntésképtelenség abból ered, hogy a barokk történelemtapasztalatban (amely persze valójában már a VIII. történetfilozófiai tézist előlegezi meg) tulajdonképpen nem lehet különbséget tenni kivételes és normális állapot között. Ha a barokk történelemfilozófiai katasztrófizmusa abból fakad, hogy a kivétel lesz szabállyá, akkor nem lehet dönteni: az, hogy a szomorújáték határozatlan uralkodóit Benjamin ábrázolásában tőlük független erők rángatják (az ingadozó „fizikai impulzusoktól” az udvari cselszövő fontos figuráján át magáig a „történelemig”), valamint az, hogy Benjamin tulajdonképpen Schmittől másolt „tételmondata” („A szuverén képviseli [repräsentiert] a történelmet.”) a szuverén reprezentációkarakterét nem valamiféle rendre, hanem magára a történelemre vonatkoztatja, azt sugallja, hogy ez a reprezentáció szükségszerűen azon mindent átható teatralitás kontextusában valósul meg, amelynek képzete végigvonul Benjamin egész értekezésén.³⁸ Ez a teatralitás (a szuverén nem az, aki dönt, a szuverén maga a reprezentáció) ugyanis nyilvánvalóan a voltaképpen politikai akciót (vagy legalábbis annak értelmét vagy jelentését) is semlegesíti.

Az, hogy Schmitt majd 1956-ban, a *Hamlet oder Hekuba c.* könyvében, ahol – egyfajta implicit választ adva Benjamin szomorújáték és tragédia közötti különbségtételére, valamint különös módon voltaképpen az egész majdani ún. „New Historicism” programját megelőlegezve – a tragédiát a valóságnak, a „kornak” a (szín)játékba való „betöréseként” értelmezi, sejteti, hogy Benjamin barokkfelfogását éppen ebben az összefüggésben ítéli elégtelen-

35 Vö. a továbbiakhoz BENJAMIN, „A német szomorújáték eredete” = Uő., *Angelus novus*, kül. 242–250. (GS I/1, Frankfurt 1974, 243–251.)

36 Uő., „A német szomorújáték elmélete”, 387. („an Bedeutung kommt ihm das zu, was der Allegorikuer ihm verleih” - GS I/1, 359).

37 Vö. ehhez még H. BREDEKAMP, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Critical Inquiry*, 1999/2., 259–260.

38 Erről részletesen I. S. WEBER, „A döntés mint kivételes eset”, *Világosság*, 1999/12., 31–33.

nek. Noha megjegyzendő, hogy a „betörés” eme mozzanata, amely amúgy magának a kivételes állapotnak a koncepcióját is meghatározza (hiszen itt a normatív jogrendbe maga az élet, a konkrét történelmi realitás hatol be), nem hiányzik Benjamin történetelméleti munkáiból sem (pl. az idő kontinuitását és egyben a fennálló viszonyokat megtörő vagy megszakító „Most” messiási pillanatára lehetne hivatkozni a történetelméleti tézisekből³⁹), Schmitt mégis ebben a tekintetben tartja kiigazítandónak a történelem és a szomorújáték viszonyáról alkotott elképzelését. Nyilván nem véletlen, hogy a vita középpontjában a döntésképtelenségnek az európai kultúrtörténet számára legemblematisabb figurája áll: Schmitt egyebek mellett arra tesz kísérletet, hogy ezt a döntésképtelenséget a szuverén bábszerű, teátrális meghatározottsága helyett a *Hamlet*et meghatározó politikai konstellációra vezesse vissza. A munka függelékében olvasható Benjamin-kommentár államelméleti pedantériával, politikatörténeti okokra hivatkozva igyekszik cáfolni a szomorújáték-könyv teatralitáskoncepcióját és Hamlet-értelmezését⁴⁰, arra hivatkozva, hogy a Benjaminsnál tulajdonképpen *kivételemként* említett Hamlet különbözősége a német szomorújátékoktól valójában az angol és a kontinentális politikai helyzet eltéréseiből magyarázható, közelebbről abból, hogy Shakespeare Angliájában a szuverén állam korántsem volt olyan erős, mint Európa nagy monarchiáiban⁴¹. Schmitt ezen ellenvetése, illetve az egész vita persze jelen összefüggésben csupán azt hivatott alátámasztani, hogy, úgy tűnik, Schmitt szuverenitáskoncepciója éppen a mögötte rejlő reprezentációfogalom tekintetében szorul védelemre. Azt az eshetőséget kell ugyanis elhárítania, hogy a szuverén perszonális reprezentativitása teátrális értelemben vett reprezentációnak bizonyulhat. A szuverén személyszerűségét tehát nemcsak valamiféle aktualizált „jogi személy” perszonifikációs képzetétől kell elhatárolni: a szuverén nem is színész a történelem szomorújátékában.

39 Vö. BENJAMIN, „A történelem fogalmáról”, 971–973. (GS I/2, 702–704.)

40 Hamlet az egyetlen olyan „emberi alak” a korban, aki „megfelelt az új-antik és középkori megvilágítás belső ellentmondásának, amilyenek a barokk látta a melankolikus embert”. De Hamlet is néző marad: „Hamlet az egyetlen, Isten kegyelméből való néző; de nem az, amit játszanak neki, hanem egyes-egyedül saját sorsa tudja kielégíteni. Élete, ez a szomorúságának követendő példakép gyanánt nyújtott költői tárgy, kialakása előtt arra a keresztény gondviselésre utal, melynek ölében boldog létre váltanak át szomorú képei. Csak ilyen fejedelmi életben van megváltás a melankólia számára, mikor szembekerül önmagával. [...] Egyedül Shakespeare tudta kicsiholni a keresztény szikrát a melankolikus ember barokk, nem sztoikus és nem keresztény, álantik és álpietista merevségéből.” (Uő., „A német szomorújáték eredete”, 356. A *Hamletről* mint szomorújátékról I. még itt Uő., 331.)

41 Vö. SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba*, Düsseldorf/Köln, 1956, 62–65.; ill. *Der Leviathan...*, 119–122. Schmitt egy levelében (H. VIESEL, *Jawohl, der Schmitt*, Berlin 1988, 14.) egyenesen azt állítja, hogy az 1938-as *Der Leviathan...* a maga egészében tulajdonképpen Benjaminsnak adott válasznak tekintendő. Benjamin és Schmitt reprezentációfogalmainak szembeállításához a fenti összefüggésben I. még J. TÜRK, „The Intrusion”, *Telos*, 2008, nyár, 84–85. A probléma átfogóbb megközelítéséhez érdemes bevonni Hans-Georg Gadamer a játék és az „esztétikai látzat” viszonyának kérdését középpontba állító Schmitt-kritikáját: H.-G. GADAMER, *Igazság és módszer*, Bp. 1984, 343–344. Utóbbihoz vö. még R. BEN-SHAI, „Schmitt on Hamlet”, *Telos*, 2009, nyár, 92–95.

Harmadikként végül kiemelendő, hogy a Schmitt-féle szuverén döntése, a normához való viszonyának minden paradoxitása ellenére, nem jelenti minden tekintetben az általa hatástalanított, felfüggesztett vagy zárójelbe tett rend tagadását.⁴² Noha az a magyarázat, mely szerint a szuverén feladata – Benjamin szomorújátékainak zsarnokaival szemben – nem a kivételes állapot elhárítása, hanem valamiféle kitartása, tartós fennállásának megalapozása volna, nem nevezhető minden tekintetben találónak⁴³, a kivételes állapot felőli döntésnek Schmittnél is valamiféle katasztrófa-elhárítás az egyik funkciója: az olyan katasztrófáké, amelyek az *államot* annak létében fenyegetik. A *Politikai teológia* nyitófejezetében Schmitt éppen erre hivatkozva tesz világos különbséget kivételes állapot és anarchisztikus káosz között: a kivételes állapotban, ahol a „az állam a jog eltűnésekor is fennmarad (der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt)” (*PT* 5/18), továbbra is van rend, bár ez a rend nem legális, nem jogrend, hanem a fennálló, a konkrét realitás, akár a valóságos élet (vagy az élet feletti hatalom) erőviszonyain alapul.⁴⁴

Nem nehéz belátni, hogy Schmittnél, aki alkotmány- vagy államjogászként, politológusként (és alighanem „teológusként” is) az „államban” azonosítja azt a rendet, amelyet a legális gyakorlatnak kell szavatolnia és fenntartania, az ilyen értelemben vett rend kettős feltételen, a fennálló jogi és/vagy erőviszonyok és valamely legális forma összekapcsolódásán alapul, és ebben az értelemben akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy az ezt szavatoló dimenzió szerepére a politika még nagyobb eséllyel pályázik, mint a puszta jog. Aligha véletlen pl., hogy a weimari köztársaság válságában, majd a hatalomváltásban feltáruló (amúgy Schmitt által tevékenyen alakított) legitimitásproblematika 1932-1933 körül nemcsak Schmitt jogászai gyakorlatának, hanem politikaelméleti előfeltevéseinek önigazolását is meghatározza. Maga a „Preußenschlag”-ot megelőző jogvita egyben jogelméleti pozíciók harca is volt, amely bizonyos értelemben Schmitt döntésfelfogását igazolta⁴⁵, míg a *Legalitás és legitimitás*ban és később visszatekintően máshol is Schmitt olyan vészjelzésként, „Notschrei”-ként jellemezte a weimari alkotmány megmentésére irányuló „kétségbeesett kísérletét”, illetve az azt „oltalmazó” birodalmi elnök alkotmányos szerepéről nyújtott értelmezését, amely arra volt hivatott felhívni a figyelmet, hogy az olyan (hanyatló) jog, amely elutasítja a barátra és ellenségre vonatkozó kérdés megválaszolását (vagyis lemond a formatív politikai megkülönböztetésről), képtelen lesz megvédeni az államot a „legális forradalmaktól” – pl. az olyan, nemcsak a kor Németországában illusztrációra lelő

42 L. erről, a Benjammal való összevetés kontextusában WEBER, *I. m.*, 28.

43 BREDEKAMP, *I. m.*, 259.

44 Éppen ezért az általános és az egyedi közötti törés tehát nem feleltethető meg „a törvényes rend normalitása és a kivételes állapot káosza” (HORKAY HÖRCHER F., „Carl Schmitt decizionizmusa és a klasszikus erényetika” = Cs. KISS [szerk.], 324.) közötti ellentétnek. A kivételes állapot ugyanis „nem az anarchia helyzete, hanem [...] jogrend *nélküli* tényleges rend” (SZIGETI P., „A decizionizmus két terepe Carl Schmittnél” = *Uo.*, 342.). Vö. még ehhez PETHŐ, 138.; PAN, 57–58.

45 L. erről DYZENHAUS, 2–3.; ill. E. R. HUBER, „Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit” = QUARITSCH (szerk), 33. A weimari politikai berendezkedés természetesen alapvető módon meghatározta Schmitt politika-és államelméletének fogalmi kereteit is, l. erről pl. PETHŐ, 109–117.

esetekben, amikor egy legálisan hatalomra jutott párt becsukja maga mögött a legalitás ajtaját, vagyis „legális módon mellőz[i] a legalitás elvét”⁴⁶. Jacob Taubes szerint pl. mindez egyenesen azt tanúsítja, hogy 1932-ben Schmitt volt az egyetlen, aki észlelte, hogy voltaképpen mi az (egy „világméretű polgárháború”), ami készülődik, illetve voltaképpen már zajlik is az I. világháború óta.⁴⁷ A fennálló rend és az ennek formát szabni képes állam kettős feltételrendszere, persze, másfelől, nemcsak ilyen vészkiáltásokat alapozott meg: sok egyéb mellett ezzel is magyarázható, hogy nem sokkal később Schmitt úgy vélte, Hitler új konkrét rendet megalapozó, nem is igazán illegális hatalomra jutása után nem tud Hitler ellen érvelni.⁴⁸ Mi több, éppen ekkor kerül kitüntetett helyre (és váltja le többek között a „döntést”) elméleti szótárában a „rend” fogalma – amúgy nem egyedi, hiszen pl. Jünger-nél is megfigyelhető módon.⁴⁹

Kicsit távolabb lépve az imént felidézett időszakról, amelynek viharai nem képezhetik jelen elemzés központi tárgyát, általánosságban is elmondható, hogy Schmitt történelemfelfogásában a katasztrófa elhárításának (vagy elhalsztásának) mozzanata⁵⁰ legalább olyan meghatározó, mint a kivételes állapot radikális döntéskarakteréé, sőt ha lehet, még nyíltabb eszkatológiai dimenziót nyer. Schmitt idevonatkozó, sokat idézett fogalmát, a *katechont* Páltól, a Thesszalonikiakhoz írott második levélből kölcsönzi, ahol a kifejezés arra az instanciára vonatkozik, amely a még Krisztus második eljövetele előtt megjelenni hivatott Antikrisztus („előbb be kell következnie az elpártolásnak, és meg kell mutatkoznia a bűn emberének [ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας – vagyis szó szerint a ’törvénytelenég vagy törvényen túliság emberének’], a kárhozát fiának, az ellenségnek” – 2Tesz 2,3; ford. a Szent István Társulat 1982-es kiadása alapján) fellépését tartóztatja fel, és amelyet a teológiai hagyományban olykor egyenesen a Római Birodalomban, vagyis ez esetben egy keresztény szemzőből affirmatív módon ábrázolt világi hatalomban azonosítottak: „Tudjátok azt is, mi késlelteti föllépésének idejét. A gonoszság titka már munkálkodik, csak annak kell még az útból eltűnnie, ami még késlelteti.” (2Tesz 2, 6–7.) A *katechon*, az, aki a bukást, a pusztulást, a törvénytelen állapotot, vagy a világ végét tartóztatja fel, Schmitt számára is „az egyetlen híd, amely minden emberi történés (Geschehen) eszkatologikus megbénulásától egy a történelem feletti oly nagyszabású hatalom (Geschichtsmächtigkeit) felé vezet, mint amilyen a germán királyok keresztény császársága rendelkezett”.⁵¹ Ez a katechontikus történelemszemlélet bizonyos értelemben tehát inverze vagy nega-

46 Vö. SCHMITT, *Legalitás és legitimitás*, 40., 45. L. ehhez még R. MEHRING, *Carl Schmitt*, Hamburg, 2001, 54.

47 J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München, 1993, 138–139.

48 DYZENHAUS, 83.

49 Vö. KROCKOW, 107–108.

50 A Hobbes-könyv szerint pl. a Leviatánban szimbolizált állam nem más, mint „szüntelenül megakadályozott polgárháború” (SCHMITT, *Der Leviathan...*, 34.).

51 SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Berlin, 1997, 29. Vö. még pl. „Historiographie in Nuce” = Uő., *Ex Captivitate Salus*, 23.; *Glossarium*, 63.; *Politikai teológia II.*, 63–64. A fogalomhoz l. még N. BOLZ, „Charisma und Souveränität” = TAUBES (szerk.), *Der Fürst dieser Welt (Religionstheorie und Politische Theologie 1)*, PADERBORN, 1985², 255–262.; P. HIRST, „Schmitt’s Decisionism”, *Telos*, 1987, nyár, 22.; BREDEKAMP, 252–253.

tívja Benjamin „messianizmusának”, amely (*Az erőszak kritikájához*-ban) az isteni erőszakot szigorúan a „megsemmisítésre” korlátozta. Benjamin – mint arról pl. a VI. történelemfilozófiai tézis tanúskodhat – mintegy kiiktatja a katechon bizonyos értelemben evilági instanciáját, amikor a „történelmi materializmus” szintén valamiféle kivételes állapothoz/pillanathoz kapcsolt feladatát („A múltnak azt a képét rögzíteni, amely a veszély pillanatában hirtelen megjelenik a történelmi szubjektum előtt, ez a történelmi materializmus dolga.” Kiem. KSzZ) egy olyan Messiás képzeletével legitimálja, aki „nemcsak megváltóként jön el, hanem az Antikrisztus legyőzőjeként”, méghozzá egy olyan *ellenséggel* szemben, aki *eddig még mindig győzött*.⁵² Schmittnél viszont a földi hatalom, leginkább nyilvánvalóan az állam, nagyon is képes szembe szállni az ilyen ellenséggel: ennek az ellenállásnak pedig nem lehet más a feltétele, mint az, hogy a fennálló rend konkrét formát öltön. Ez a forma ráadásul „élő forma”: az állam annyiban nevezhető formának, amennyiben egy közösség (nyilvános) életének kölcsönöz alakot („az alkotás értelmében formává válik”; „Form im Sinne einer Lebensgestaltung” – *Uo.*, 14/33)⁵³, ami azt is jelenti, hogy a háborúban legyőzendő ellenségről való döntést is egyedül annak érdeke határozza meg (és igazolja), hogy a fenyegetett fél „megőrizze az élet saját, létszerű fajtáját (eigene, seinsmäßige Art)” (*PF* 19/15) – az ellenség voltaképpen nem más, mint egy (voltaképpen e fenyegetés által politikai-vá tett) közösség életét meghatározó, kifejező vagy előállító sajátos, „létszerű” forma megkérdőjelezése.

Az így felfogott „forma” és a reprezentáció politikai fogalma között kölcsönös feltételes viszony van (ami azt is jelenti, hogy a forma elevensége Schmitt számára egyáltalán nem zárja ki azt, hogy nincs forma reprezentáció nélkül): a reprezentáció formát teremt (mi több: csak a reprezentáció teremt formát), sőt a Schmitt számára releváns értelemben reprezentációról csak akkor lehet beszélni, ha ez formateremtésként valósul meg. Schmitt nem sokkal a *Politikai teológiát* követően, az először 1923-ban megjelent, ma sokat idézett *Römischer Katholizismus und politische Form* c. írásában (amely ismét egy vitapozíciót is felvázoló tételmonddal nyit: „Es gibt einen anti-römischen Affekt.” – *RK* 5) összegzi reprezentációfogalmát, ismét tehát a szekularizációs tézis kontextusában. Mint azt már a „politikai romantika” elemzésében világossá tette, Schmitt a romantikus ideológia politikai vetületének (és – némi leegyszerűsítéssel fogalmazva – az erre visszavezetett liberális parlamentarizmusnak) abban látja a központi sajátosságát és hiányosságát (sőt bizonyos értelemben egyenesen: politizálhatatlanságát), hogy nem tud mit kezdeni a

52 BENJAMIN, „A történelem fogalmáról”, 964. Az I. tézis hasonlata, amelyet Benjamin a „történelmi materializmus” és a Kempelen-féle sakkozó automata között állít fel, melyet valójában egy a gépben elrejtett törpe kezel, mintegy ennek a sémának a tükrös ellenpontját adja: „Mindig a »történelmi materializmus« nevezetű bábu fog nyerni. Bármivel szemben megállja a helyét, ha szolgálatába fogadja a teológiát, amely manapság köztudomásúlag kicsi és csúf, és amúgy sem szabad szem előtt lennie.” (*Uo.*, 961.)

53 Vö. ehhez még M. MARDER, „Carl Schmitt’s »Cosmopolitan Restaurant«”, *Telos*, 2008, nyár, 34–38.

reprezentativitással.⁵⁴ Minthogy ez első olvasatra meglehetősen inkonzekvensnek hangzik egy *képviselési* logikára felépített intézményrendszerrel szembeni fenntartásként, kézenfekvőnek mondható, hogy Schmitt valójában egy szemantikai alternatíva felől hajtja végre ezt a kritikát, vagyis egy olyan fogalomhasználathoz (vagy hagyományhoz) fordul, amely nem engedi a kifejezést a kézenfekvő jelelméleti meghatározásokra visszavezetni. Nem lehet igazán meglepő, hogy Schmitt a katolicizmusban (amely itt talán még inkább intézményi, mint teológiai értelemben jut szerephez⁵⁵) leli meg ezt a hagyományt, amelyről a *Politische Romantik*ban többször is kijelenti (talán némi egyoldalúsággal – lehetne hozzáfűzni), hogy alapvetően idegen a (német) romantika protestáns szellemétől.⁵⁶

A katolikus egyház Schmitt leírásában olyan sokat támadott politikai tényezőként, sőt modellként jelenik meg, amely éppen a modern parlamentáris demokráciák, sőt általában a szekularizált modern élet válságtüneteivel szembeállítva bizonyul hatékonynak.⁵⁷ Az egyház politikai erejét Schmitt az egyház

54 Vö. SCHMITT, *Politische Romantik*, 16–17. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy nem jelenthető ki kategorikusan, hogy Schmitt, aki az 1910-es években különféle avantgard (expresszionista, sőt később dadaista) körökben szocializálódott (vö. erről pl. E. KENNEDY, „Politischer Expressionismus” = QUARITSCH [szerk.], *l. m.*) egyértelműen ellensége a romantikának. Már egy Schmitthez közelálló kortárs, Hugo Ball is felfigyelt romantika-felfogásának kétoldalúságára (H. BALL, „Carl Schmitts Politische Theologie” [1924] = TAUBES [szerk.], 101–102.). A Schmitt munkásságában legnagyobb súllyal megjelenő és – mint az később még látható lesz – döntő helyeken citált költő, az expresszionizmushoz közelálló Theodor Däubler 30000 soros és a mai olvasó számára alighanem csak rendkívüli elszántsággal végigolvasható eposzának szentelt 1916-os elemzés pl. még kimeríthetetlen szellemi forrásként méltatja a Däublernél fellelt romantikus hagyományt (SCHMITT, *Theodor Däublers „Nordlicht”*, Berlin, 1991, 12.). Az 1920-as évek elején egyébként Ernst Robert Curtius egy Schmitthez írott levelében kifejti, hogy „nekünk irodalomtörténészeknek megszügyenítő, hogy azon feladat egyetlen értelmes meghatározása, amelyet a romantikakutatásnak maga elé kell tűznie (‘tudatosan egy meghatározott történelmi komplexumra szorítkozni’), egy jogásztól érkezik.” (idézi J. W. BENDERSKY, „Politische Romantik” = QUARITSCH [szerk.], 472.).

55 Hasonló véleményként I. GERÉBY Gy., „Carl Schmitt teológiája” = Cs. KISS (szerk.), 274.

56 Vö. pl. SCHMITT, *Politische Romantik*, 27., 61.

57 Mófdelett bonyolult, itt nem tárgyalható kérdést jelent az, hogy mennyiben tekinthető Schmitt katolicizmusa azon tényezők egyikének, amelyek a parlamentáris demokráciával szembeni szépszeisét, még ha csak rövid időre is, mintegy kiszolgáltatottá (vagy gyanútlanná) tették a totalitárius ideológiákkal szemben. Noha a német katolikus egyházban jóval alacsonyabb volt a nemzetiszocialista választók aránya, mint a protestánsok körében, a katolikus értelmiséget tekintve nem ennyire egyértelmű a kép. Taubes pl. Schmittet, Heideggeret és a szintén meghasonlott katolikus Hitlert egymás mellé helyezve (!) tűnődik el a kérdésen, arra utalva, hogy a – modern urbanizációt, gazdagsági fejlődést tekintve a protestánsokhoz képest elmaradottabb – német katolikusok a weimari időszakban az egyetemi-tudományos szférában is jóval kevesebb befolyással rendelkeztek, mint a protestáns és a zsidó értelmiség (TAUBES, 140.). A probléma hátteréhez I. U. BRÖCKLING, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik*, München, 1993, 24–37. Schmitt katolikus szocializációjáról a weimari időszak szellemi életében, valamint a Centrumpárthoz fűződő viszonyáról I. PETHŐ, 133–135., 225–227. Katolicizmusának teológiai vonatkozásaihoz I. GERÉBY, 265–270.

egész történetében meghatározó elaszticitására, a „complexio oppositorum” ismételt megvalósulására hivatkozva magyarázza, s ezt a politikai életképességet éppen a reprezentáció elvére vezeti vissza (*Uo.*, 14.). A reprezentativitást, az itt kifejtett értelemben, elsősorban konkrét jellege tünteti ki: a reprezentáció katolikus fogalma, mint az már fentebb szóba került, nem teszi lehetővé a jelen- és távollét dimenzióinak formális elhatárolását, hiszen mind a reprezentáló, mind a reprezentált jelen kell, hogy legyen (vagyis a reprezentáció egyben prezentáció is⁵⁸), továbbá csakis személyes, valamint nyilvános formában valósulhat meg, hiszen ez utóbbi feltétel az egyház „láthatóságának” téziséből sem hiányozhatott.⁵⁹ Konkrét voltából fakadóan a reprezentáció nem tekinthető továbbá valamiféle adott (kapott?) és különféle utakon aktualizált jelrendszernek sem, sokkal inkább eseményszerűnek mondható, hiszen performatív karaktere (pl. maga a formateremtés) félreismerhetetlen.

Az „emberi élet anyaga fölötti formális fölény”, amely abból származik, hogy az ilyen értelemben vett reprezentáció képes „a történelmi és társadalmi valóság szubsztanciális alakítására/formálására” (*Uo.*; Schmitt egyébként itt is a *Gestaltung* szót használja) s ennyiben racionális marad és nem kell elhagynia a konkrét egzisztencia tartományát sem, Schmitt korszakos láttelepe szerint az ökonómiai gondolkodás logikája által meghódított modern világban – szemben a középkorral – már csak a katolicizmusban talál mintára, amelyben még látható marad a reprezentáció *hatalma*. Az, hogy az egyház nem mondhat le Krisztus, méghozzá hangsúlyosan a történelmi *valóságban* emberré lett isten személyes reprezentációjának dogmájáról (*Uo.*, 32.), arról tanúskodik, hogy politikai erejét az biztosítja, hogy az autoritás (lévén tisztségből ered) egyfelől nem kötődik valamiféle személyes karizmához (s ez a tézis nyilvánvalóan Max Weber felé tett utalásnak is tekinthető), másfelől ugyanakkor mégis személyes vagy személyhez kötött marad (*Uo.*, 24.)⁶⁰, hiszen – ellentétben a modern hivatalnokok személytelen hatalmi funkcionalitásával – egy megszakítatlan történelmi láncban magára Krisztus személyére, illetve az e személyre visszavezetett küldetésre megy vissza (Schmitt a pápai tévedhetetlenség I. Vatikáni zsinatban kihirdetett dogmáját használja illusztrációként, amely ismét nem a személyből, hanem Krisztusnak a személyben megvalósuló reprezentációjából következik). Az így értett személy természetesen nem magán-személy, de nem is – pl. a kelsen-i értelemben vett – „jogi személy”.

58 Reprezentáció és prezentáció viszonyának a „kivétel” struktúrájában is fontos szerep jut, l. erről Agamben Alain Badiou kategóriáira támaszkodó elemzését: AGAMBEN, *Homo sacer*, 34–35.

59 Az egyház „láthatóságának” tézise már Schmitt 1917-es „skolasztikus megfontolásaiban” előtérbe kerül (SCHMITT, „Die Sichtbarkeit der Kirche”, *Summa*, 1917/2.), a *Verfassungslehre*-ben általában az olyan reprezentációfogalom feltételévé lép elő, amely „a láthatatlant mint távollévőt feltételezi és mégis egyidejűleg jelenlévővé teszi” (V 209–210), és Schmitt jóval későbbi munkáinak fogalmiságában is megtalálható, vö. ehhez A. FRANCO DE SÁ, „The Event of Order of Carl Schmitt’s Thought and the Weight of Circumstances”, *Telos*, 2009, nyár; ill. OKAJANGAS, „Carl Schmitt and the Sacred Origins of Law”, *Uo.*

60 Egyebek mellett ez az egyik olyan pont Schmitt diskurzusában, amely nyilvánvalóvá teheti, hogy decizionizmusa nem az egyén önkényébe vetett korlátlan bizalom, nem egészen „a jog egyéni döntéseknek való kiszolgáltatottságán” (HORKAY HÖRCHER, 333.) alapul.

Schmitt argumentációjából ezt követően egészen világossá válik, hogy a reprezentativitásnak itt azon jelentésköre aktualizálódik, amelyet a mai szóhasználat elsősorban valamely (politikai, gazdasági, esztétikai stb.) erő vagy hatalom önkifejezéseként vagy önmegjelenítéseként ismer, pl. amikor reprezentatív épületekről, öltözetekről és hasonlókról esik szó. A reprezentáció maga az, ami – egyebek mellett – méltóságot kölcsönöz annak, aki reprezentál, sőt a folyamat címzettjének is, vagyis – így hangozhatna az első következtetés – a reprezentáció maga *teremt* valamiféle autoritást, akár tehát hatalmat is, méghozzá – Schmitt ebben a tekintetben a művészet, a jog és a politika területeinek sajátosságait veszi sorra – éppen a létrehozott *forma* által. A retorika pl. (éppen ellentétben a polgári demokráciákban uralkodó „vitakozó osztállyal”) nem mint a közügyek megvitatásának vagy akár a meggyőzésnek az *eszköze* nyeri el a rangját, nem eszköz ugyanis⁶¹, hanem *reprezentatív beszéd*, amely ismét csak maga teremti meg azt a méltóságot, amely reprezentációra érdemes, méghozzá éppen azért, hogy érzékelhetővé teszi a beszédben a formá(lás)t, „az önmagát formáló beszéd racionalitásában láthatóvá váló emberi méltóságot” (RK 40). Ahogyan az éppen az iménti megfogalmazásból láthatóvá is vált, a folyamatnak persze van egy ellentétes iránya is, hiszen noha egyfelől a reprezentáció maga teremti formát és hatalmat, másfelől – ahogyan azt majd Schmitt alkotmánytana részletesebben is kifejti (vö. pl. V 209-210) – csak olyasvalami lehet reprezentálni, ami nagy, fennkölt, dicsőséges, méltóságos stb. Sokkal inkább valamiféle körkörös mintázatról van szó tehát: a nagyság (vagy a hatalom) és a reprezentáció egymást feltételezik és teremtik, és amiben ez a kettős folyamat érzékelhető, az nem más, mint maga a létrejött forma.

Ezen a ponton, persze, nyilvánvalóan felmerül annak kérdése, hogy milyen irányokban és/vagy összefüggésben politizálható ez a reprezentáció-felfogás. Az első problémakör a reprezentáció személyhez kötöttségéből bontakozik ki, egyszersmind ez az összefüggés, amelyben a legkönnyebben kirajzolódnak azok a vonalak, amelyek Schmitt politikai teológiáját a majdani nemzetiszocialista diktatúrához kötik. A „Führer” státusza a nemzetiszocialista államjogban, amelyről 1933 után maga Schmitt is többször állást foglal, innen nézve az állam vezetésének olyan képzetéhez kapcsolódik, amelynek központi alkotóeleme a vezér közvetlen, sőt mindenütt jelenvalósága: az állam-mozgalom-nép hármaskörében, amely amúgy megbontja az individuum és a tömeg opozícióját, sőt bizonyos értelemben a kettő elhatárolhatóságát is⁶², a „Führerpräsenz” princípiuma⁶³ minden lehetséges eszközzel azt hivatott fogalmilag is igazolni, hogy a vezér nem reprezentációja valamely politikai erőnek

61 A Däubler-eposzról nyújtott interpretációjában Schmitt sok figyelmet szentelt annak, hogy a költői nyelvben miként szorul háttérbe a nyelv eszközszerűsége. Számbaveszi pl. az eufonikus effektusokat, még anagrammákat is észlel. Vö. SCHMITT, *Theodor Däublers „Nordlicht”*, 43–51.

62 Akárcsak egyébként Jünger utópiájában: E. JÜNGER, *Der Arbeiter (Sämtliche Werke 8)*, Stuttgart, 1981, 104–106. Jüngernél a „Führer” az „első munkás”, l. *Uo.*, 19.

63 Vö. ehhez AGAMBEN, *I. m.*, 182., ill. – a Führer hangjának testi jelenlétéről (közvetlen megszólalásáról) mint a törvényi autoritás forrásáról – M. DOLAR, *A Voice and Nothing More*, Cambridge/London, 2006, 116. (Ahogyan Adolf Eichmann a jeruzsálemi bíróság előtt fogalmazott: „Führerworte hatten Gesetzkraft”, vö. H. ARENDT, *Eichmann Jeruzsálemben*, Bp. 2000, 170–171.).

vagy intézménynek, hanem közvetlen valóságként van jelen. Schmitt ekkoriban voltaképpen, ha nem is teljesen nyíltan, eltekint a reprezentáció fogalmának politizálhatóságáról alkotott elképzelésétől, ami persze inkább abból a szempontból lehet fontos itt, hogy láthatóvá teszi azt az egyensúlyozást, amelyet a *Römischer Katholizismus und politische Form*ban kellett végrehajtania. A katolikus modell ugyanis, egyfelől, alternatívát kínál egy meghatározott (talán arisztotelészinek is nevezhető) szemiotikai hagyománnyal szemben, ugyanakkor nem oldódik fel egyszerűen valamiféle totális vagy közvetlen jelenlét ideájában sem – hiszen éppen emiatt bizonyul végsősoron alkalmatlannak arra, hogy megalapozza a nemzetiszocialista „Führer” hatalmának nem-reprezentacionalista koncepcióját.

Mégsem arról van szó, természetesen, hogy ne lehetne részben szekuláris előzményekre visszavezetni ezt a modellt. Könnyen kapcsolatba lehetne hozni pl. azzal a középkori politikai teológiai hagyománnyal, amelyet Ernst Kantorowicz a „király két testének” formulájában foglalt össze, és amely minden ókori előzménye ellenére csakis keresztény teológiai keretek között válhatott szisztematikussá⁶⁴. Kitekintve a Port-Royal jelelméletéből és a francia abszolutizmus hatalmi önreprezentációjának praxisából kiinduló Louis Marin javaslatára⁶⁵, amely – éppen az eucharisztia-tanra hivatkozva – Kantorowicz formuláját egy hármas modellé egészíti ki, az is belátható lesz, hogy a reprezentáció fogalma, ebben az összefüggésben, egyenesen nélkülözhetetlen eleme a politikai hatalomgyakorlásnak. A reprezentáció itt ugyanis nem korlátozható arra a teljesítményre, hogy képes valamely távollévőt jelenlévővé tenni, hiszen egyben csak maga a reprezentáció lehet az (Marin egyik profán mindennapi példája az útlevel), ami valamely jelenlétet (prezenciát) autorizál, egyben mintegy önmagát – mint reprezentációt – legitimálva. A szuverenitás reprezentációja éppen ezért nem külsődleges, hanem lényegi eleme magának a szuverenitásnak: az az erő(szak), amely a politikai hatalomban intézményesül, voltaképpen a reprezentáció ereje, illetve, máshonnan nézve, éppen ezért mondható, hogy a hatalom voltaképpen ennek az erőszaknak a reprezentációja, vagy – harmadik megközelítésben – a hatalom a reprezentáció hatalma. A reprezentáció (maga a) hatalom, ezért csak hatalom reprezentálható. Éppen ez, az így felfogott reprezentáció teszi lehetővé az átmenetet a szuverén halandó, fizikai teste és halhatatlan, jogi-politikai teste között, egyben persze – aminek döntő jelentősége lehet Schmitt vonatkozó elképzelései szempontjából is – el is leplezve azt a különbséget, amely a kettő között fennáll, azt nevezetesen, hogy a reprezentációban a szuverén mégsem ő maga. Marin egyébként ebben a paradoxonban, a reprezentáció voltaképpeni törésében azonosítja az „arcanum imperii”, a birodalom titkainak egy változatát⁶⁶, ami itt azért lehet különösen fontos, mert ennek a kozmológiai eredetű, de a 17. században egyre inkább kormányzástechnikai, illetve teátrális jelentés-összefüggéseket (pl. a színlelt kommunikációét) aktivizáló politikai terminusnak⁶⁷ fontos

64 Vö. ehhez E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, 199., 505–506.

65 L. L. MARIN, *Das Porträt des Königs*, Berlin, 2005, kül. 9–24.

66 *Uo.*, 383.

67 A fogalomtörténethez I. N. LUHMANN, „Titok, idő és örökkévalóság” = *Uő.*, *Látom, amit te nem látsz*, Bp. 1999, 151–157.

helye van Schmitt szótárában is. Úgy tűnik tehát, hogy a politikai reprezentáció személyhez kötöttségének tézisével Schmitt ismét a teatralitás fenyegetésébe ütközik: el kell hártani (vagy fojtani vagy titkolni) azt az eshetőséget, hogy az autoritást megtestesítő személy színészi vagy akár nem is létező testként lepleződhet le.⁶⁸

Innen nézve módfelett következetes, hogy ott, ahol Schmitt a reprezentáció fogalmának államelméleti-alkotmányjogi vonatkozásait tisztázza, ezt szükségszerűen a nyilvános (vagyis, a fentebb említett kritériumát idézve: látható) tartományra mint a politika voltaképpeni tartományára korlátozza. Erről a tartományról amúgy persze, elég csak Edmund Burke-re és a *Reflections on the Revolution in France*-ra gondolni, régóta köztudott, hogy aligha képes mindig elleplezni az őt meghatározó teatralitást, Schmitt számára viszont itt azon van az elsődleges hangsúly, hogy ezt a nyilvánosságot mint egyáltalán a politikai cselekvés dimenzióját elhatárolja az egyéni, a privát és – a fentiek alapján látszólag paradox módon – a személyes cselekvés, érdekek világától. Schmitt későbbi Hobbes-értelmezése lényegében felfogható ezen elhatárolások historizációjának. A nyilvános reprezentáció eszméje ekkor – kétes ideológiai összefüggéseket is felvillantva – bizonyos értelemben a politikai valamiféle önterápiájának vagy önrestaurációjának a szükségletére mutat vissza, amennyiben az abszolutista állam, a Leviatán pusztulását történetileg Schmitt a magán- és nyilvános szféra, vagyis belső és külső, láthatatlan és láthatató (a politikai teológiai dimenziót tekintve: *fides* és *confessio*, *faith* és *confession*) kettéválásából vezeti le, amely töréspont már Hobbes-nál is megtalálható, és amely töréspontban Spinoza, „az első liberális zsidó” a modern liberalizmus „betörési pontját” ismerte fel. Hogy a modern jogállam az így megnyílt (pontosabban persze inkább bezárult vagy hozzáférhetetlenné vált) „belső” tartományok védelmére kelt, Schmitt számára kézenfekvő, hiszen „abban a pillanatban, amikor elismerik a belső és a külső megkülönböztetését, a belső külsővel és ezzel a privát nyilvánossal szembeni fölénye lényegét tekintve már eldöntött dolog.” Innen nézve a (modern) állam mint (csak) nyilvános hatalom bizonyos értelemben kiszolgáltatottá válik az immár uralhatatlan „belső” tartományoknak (Schmitt: „mint csupán külső hatalom üres [hohl] és belülről már élettelen [entseelt]”), s mint ilyen, a legalitáson alapuló, bürokratikus, mechanikus államforma bizonyul túlélése egyetlen esélyének.⁶⁹ Erre – a politika nyilvános valóságának mechanikussá, gépiessé vagy élettelenné válására – reagálna a nyilvános reprezentáció schmitti fogalma.

Amint arról Helmuth Plessner Schmitt vonatkozó műveivel egyidőben írott *Grenzen der Gemeinschaft*ja (1924), illetve – jóval későbből – Arendt *The Human Condition*je tanúskodhatnak, a politikai nyilvánosság ilyen típusú, esetként akár formatív erejébe vetett hit nem egyedülálló persze. Mi több, nem-

68 Schmitt Hobbes-értelmezésében az ilyen fenyegetés egy variánsa abban az ellentmondásban ismerhető fel (és okozza a mítosz bukását), hogy a „szuverén-reprezentatív személyről”, aki itt mint személy nem azonos az állammal, csupán annak „lelke”, kiderül, hogy „az emberi alkotás és értelem produktuma”, pusztán alkotóeleme az államnak mint gépezetnek, vö. SCHMITT, *Der Leviathan...*, 48-54. A felségjogok összességéről mint az állam lelkéről Hobbesnál I. többek között Th. HOBBS, *Leviatán I.*, Bp. 1999, 249.

69 A fentiekhez I. SCHMITT, *Der Leviathan...*, 85–94.

csak a politikai, de bármely szakmai közélet, sőt továbbmenve akár a Big Brother-típusú újkeletű valóságshow-k is számtalan példát szállíthatnak arra, hogy a nyilvános formában és közegben végrehajtott – és szinte szükségszerűen a Schmitt által használthoz közelálló értelemben *reprezentatív* – akciók (pl. megkötött és kihirdetett szövetségek), különösen pedig a *döntések* teljeséggel képesek felülírni vagy semlegesíteni akár a gyűlölet, a meg-nem-értés vagy megvetés nekik ellentmondó és adott esetben továbbra is fennálló viszonyait. Könnyen belátható pl., innen nézve, hogy a döntés jelentősége (sőt akár egyenesen legitimitása) többek közt éppen abból adódik, hogy kiiktatja a döntést végrehajtó személy döntéshez fűződő viszonyának homályosságát vagy átláthatatlanságát (mely utóbbi persze ezzel nem veszíti el minden hatékonyságát – pl. éppen ez az átláthatatlanság ad otthont az *arcana imperii* egynemelyikének), amennyiben azt, aki dönt, éppen maga a döntés ruházza fel autoritással vagy szuverenitással.

Schmitt alkotmánytani összefüggésben rendkívül sokat bíz a nyilvánosság és a reprezentáció kölcsönös feltételrendszerére. Maga a reprezentáció az, ami képes pl. valamiféle politikai egységet (így a népet) megvalósítani⁷⁰, és noha alkotmánytanában elismeri a magánszemély, magánügy vagy -érdek „képviselésének” lehetőségét, ezt lexikailag is elhatárolja a reprezentációtól (vö. *Uo.*, 214., de l. már *RK* 47), s az itt használt kifejezés („vertreten”) azt is elárulja, hogy reprezentációfogalma nem egyeztethető minden további nélkül a népképviselés princípiumával sem. Mindehhez azonban fel kell oldania (vagy kezelhetővé kell tennie) egy paradoxont. A „nép” ugyanis „hivatalosan nem szervezett”, formátlan, politikailag valójában csak negatív úton meghatározható egység (*V* 277), éppen ezért szorul a reprezentációra, de éppen ezért voltaképpen reprezentálhatatlan, legalábbis a szó népképviselési értelmében: mint *nép* kell jelen lennie a nyilvánosságban, és ha valami jelen van, ebben az értelemben nem reprezentálható (*Uo.*, 243.).⁷¹ Ebből az alapvető dilemmából indul ki lényegében Schmitt liberális demokráciára vonatkozó kritikája. A *Verfassungslehre* több pontján, és szimptomatikus módon különböző értékhangsúlyokkal tér vissza az a kényszerítő körülmény, hogy a nép mint szervezetlen egység politikai megnyilvánulása és döntésképesége lényegében (akár a plebiszcit, akár a voltaképpen választások esetében) a neki feltett eldöntendő kérdésekre adott igen/nem-típusú válaszadásra korlátozódik⁷², vagyis ki van szolgáltatva az éppen emiatt a voltaképpen döntés lehetőségét adott esetben eleve kiiktató kérdésnek (vö. pl. *Uo.*, 278.), amely – mint az néhány évvel később mindennapos politikai realitássá válik Németországban – manipulatív erejét éppen eldöntendő karakteréből nyeri – paradigmául Joseph Goebbels híres Sportpalast-beli beszéde – „Wollt ihr den totalen Krieg?” – szolgálhatna. A helyzetet tovább nehezíti a modern parlamentáris demokráciák azon – ebből a szempontból – gyengesége, hogy az ilyen (ál)döntéseket valójában, így Schmitt, egyáltalán nem a nép, hanem – ami nem ugyanaz – választópolgárok, voltaképpen magánszemélyek statisztikai halmaza hozza meg. Bár természetesen Schmitt sem vitatja a titkos egyéni

70 Vö. erről pl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, „Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts” = QUARITSCH (szerk.), 296–297.

71 Vö. még SCHMITT, *Legalitás és legitimitás*, 78.

szavazás előnyeit (pl. a titkos befolyásolás veszélyének elhárításáért – vö. *Uo.*, 244–245.), ennél fontosabbnak tartja azt, hogy a privát szavazók privát véleményeinek additív összessége nem tekinthető közvéleménynek, a köz véleményének – ahogyan bármikor számolni kell azzal a gyanúval is, hogy a népakarat közvetlen megnyilvánulása nem esik egybe a titkos szavazás eredményeképp megnyilvánuló akarattal, mely utóbbi innen nézve aligha nevezhető a népakaratnak, talán még egyáltalán akarathoz sem igen (a sokat próbált magyar olvasónak ezen a ponton nehéz eltekinteni attól a következtetéstől, hogy ebben az értelemben fogalmi lehetetlenség „szavazófülkékben” végbement „forradalomról” beszélni). A titkos egyéni választások a *citoyent* pontosan abban az egyetlen pillanatban változtatják politikai szempontból is magán-személyé, amikor a modern demokrácia lehetővé teszi számára, hogy közvetlenül éljen politikai felelősségével (és Schmitt ezen a ponton, lassan úgy tűnik, pontos látnoknak bizonyul, amikor az otthonról való gépesített szavazás jövőképét vetíti előre). Mindez azt jelenti, hogy valójában nem a többség dönt, pontosabban „a többség nem dönt” (*Uo.*, 281.). Éppen ebben azonosítható a modern liberális demokratikus rendszerek egyik *arcanuma* (*Uo.*, 243): Schmitt, akinek számára e két jelző (liberális és demokratikus) valójában *contradictio in adjectio* (ez mutatkozna meg többek között a két demokratikus alapelv, az identitás és a reprezentáció összeférhetetlenségében is, vö. *Uo.*, 276.)⁷³, azt pillantja meg ebben a titokban, hogy a liberális hatalomgyakorlás leple alatt valójában a magánszemély védelme érvényesül – akár a *nép* mint entitás ellenében.

A fentiek világossá tehetik, hogy Schmitt kritikája valójában ismét az egyes vagy egyéni és általános, másként fogalmazva a konkrét és az absztrakt dialektikája fölötti kritika. A nép, legyen bármilyen formátlan egység is, nem azonos, illetve nem homológ a magánszemélyek halmazával. Nem éreketlen ezenközben, hogy amikor magának a népnek a politikai megnyilvánulásaira keres példát, nem tud teljesen elszakadni az eldöntető kérdésre kórusban válaszoló horda képzetétől. Schmitt fogalmi javaslatát az – egyébként Jünger *Der Arbeiter*-ében is előkerülő⁷⁴ – *akklamáció* (*Uo.*, 243–246., 277.): az egybegyűlt (vagyis *jelenlévő*, nem képviselt) nép nyilvános közfelkiáltása, amelynek léteznek ugyan különféle kifinomultabb vagy kevésbé kifinomult politikai formái (az athéni ekklesiától a római fórumokon és a svájci kantonok népszavazásain keresztül az utcai demonstrációkig, nyilvános ünnepélyekig, sőt a stadionok világáig), mi több, modern formájaként Schmitt éppen a közvéleményt nevezi meg, ám mégis aligha hatástalanítja a döntés vagy döntésképtelenség azon dilemmáit, amelyek a nép szavának igenre és nemre korlátozódásából fakadnak. A nép szókincse, úgy tűnik, rendkívül kicsiny. Eme hiányosságát a modern parlament képviseleti rendszere sem tudja orvosolni: amint azt Schmitt számtalan helyen kifejti (itt I. *Uo.*, 315–319.)⁷⁵, a parlament, látszólag a nyilvános diszkusszió fóruma, egyáltalán nem annyira nyilvános.

72 Vö. még *Uo.*, 110.

73 Vö. ehhez LÁNCZI A., „Carl Schmitt és a liberalizmus” = Cs. Kiss (szerk.), 394–398.

74 JÜNGER, 274.

75 Vö. még Schmitt voltaképpen első politikaelméleti munkáját: SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Berlin, 1996.

Nem hoz a szó mélyebb (egzisztenciális) értelmében vett döntéseket, nem reprezentatív, hiszen pártok-frakciók-érdekcsoportok küzdelmének színtere, voltaképpen egyszerű hatóságként működik (ha működik egyáltalán, márpedig Schmitt ekkoriban egy még ilyen értelemben is lényegében működésképtelen parlament vergődésének volt kortárs szemtanúja).

A nép reprezentációja valójában csak akkor valósul meg, ha egységet reprezentál, ami azt is jelenti, hogy egységet, s ez annyit tesz, formát teremt. Ez a forma az *állam*. A folyamat a már tárgyalt módon inkább egzisztenciális, mint pusztán jogi karakterű, hiszen ismét valamely létezés sajátos, alapvető módjának előállítását jelenti. A *Verfassungslehre*ben számtalan erre vonatkozó kitétel található: az állam (Staat) a politikai egység állapota (Status), az államforma ezen egység létrehozásának/alakításának (Gestaltung) meghatározott módja (*Uo.*, 205.), az alkotmány nem normán alapul (vagy normát alapít), hanem egzisztenciális jellegű döntés a politikai egység létezésének meghatározott módjáról (*Uo.*, 76.), maga a reprezentáció – amelyet Schmitt itt is, a *Römischer Katholizismus und politische Form*hoz hasonlóan a nagysághoz, méltósághoz, „a létezés felfokozott módjához”, a „nyilvános létbe való kiemelkedéshez” köt – szintén inkább egzisztenciális, mint normatív folyamat (*Uo.*, 209–210.) és így tovább. A nép végsősoron az államban és államként reprezentálja magát (s e folyamat személyes karaktere itt sem hiányzik teljesen: az egyén azzal, hogy *citoyenként* lesz *jelen*, már eleve reprezentál). Itt persze megint láthatóvá válnak az – itt részletesebben nem továbbkövethető – közvetlen, bár épp a reprezentációfogalom leegyszerűsítésével előállított kapcsolódási pontok pl. a totális állam vagy a „Führerstaat” dogmája felé: a „társadalommal” immár nem szembeállítható „állam” víziója felfogható akár az önmagát államként reprezentáló nép tézisének ideologikus továbbvezetéseként vagy (félre)olvasásaként.⁷⁶

Schmitt fontos (és a politikaelmélete újrahasznosítására tett kísérletek legnagyobb gátjának bizonyuló⁷⁷) megkötése a *Verfassungslehre*ben mindenesetre ebben az összefüggésben is a pluralizmust (a nyilvános reprezentációban legalábbis) kizáró egység: a nép mint egység képes csak állammá formálni magát, mint egység képes csak akklamációra, és az a döntés, amelyben megnyilvánul, lényegében maga iktatja ki vagy tisztítja meg magát a heterogenitástól: a döntés voltaképpen csak nyilvánvalóvá teszi, felszínre hozza (reprezentálja) a látenszen már meglévő egységet. Az egyenlőség demokratikus elvéről Schmitt tehát nem mond le, ám számára ez nem a számszerű (potenciális többséget alkotó) tömegben, hanem egy olyasfajta homogenitásban nyeri el az értelmét, amely képes valamiféle szubsztanciává lényegülni.⁷⁸ Schmitt politikai-antropológiai előfeltevése, mely szerint a politikai létezés a

76 Vö. Uő., „Fordulat a totális állam felé” = Uő., *A politikai fogalma*; továbbá „A Führer oltalmazza a jogot”.

77 Vö. MOUFFE, *Über das Politische*, Frankfurt, 2007, 18–22.

78 L. erről pl. SCHMITT, „A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte” = Uő., *A politikai fogalma*. Vö. ehhez, a Schmitt-recepció korai szakaszából, K. LÖWITH, „Max Weber und seine Nachfolger” (1939) = Uő., *Sämtliche Schriften* 6, Stuttgart, 1988, 417.

barát/ellenség-megkülönböztetésen alapul, ebben az összefüggésben is meghatározó.⁷⁹ Az ilyen különbségtétel kölcsönösen feltételes viszonyban áll az egységként való létezéssel (vagy önreprezentációval): a politikai egységet az ennek sajátos létezési módját támadó ellenség definiálja, és – fordítva – az ellenség felől (amely politikai-egzisztenciális értelemben nem privát haragos, hanem nyilvános ellenség, vö. PF 20-21) csak a politikai egység képes dönteni. Ez a konstelláció amúgy persze már a katolikus reprezentáció-modellt is meghatározza (ahol a reprezentáció küldetése Krisztus kereszttáldozatából ered, vagyis szintén az ellenségre megy vissza)⁸⁰, sőt valóban az is elmondható, hogy éppen a politikai nyilvánosság fentebb jellemzett felfogása vezet át a „politikai” dimenziójának a barát/ellenség megkülönböztetésre való alapításához⁸¹.

Mint köztudott, ez a dimenzió – noha nyilvános volta elengedhetetlen feltétel marad *A politikai fogalmában* is – Schmitt számára valójában nem is valamiféle kitüntetett vagy elhatárolható tartománya a társadalmi létezésnek vagy cselekvésnek, sokkal inkább ez utóbbiak specifikus, felfokozott intenzitásában nyilvánul meg. *A politikai fogalmának* 1932-es, a szerző által az 1963-as, 4. kiadásban kanonizált szövegváltozata éppen ebben az összefüggésben vonja revízió alá az első, 1927-es fogalmazványt.⁸²

Schmitt érvelése, persze, itt is az *állam* (Staat) fogalmának problémájából indul ki (l. az itt is szentenciaszerű nyitómondatot: „Az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmát” – Uo., 15/7; ill. 10.), amely fogalmat – mint *státusz* – „a nép különös minőségű állapotaként (besonders gearteter Zustand eines Volkes)” definiálja. Minthogy – legalábbis a Schmitt által propagált *totális* változatát tekintve – az állam nem a „társadalom” fölé rendelt vagy vele szembe-

79 Schmitt „politikai antropológiájáról” I. KARÁCSONY A., „Megjegyzések Carl Schmitt politikai antropológiájáról” = Cs. KISS (szerk.), *l. m.*

80 Vö. ehhez WEBER, *Targets of Opportunity*, 40.

81 L. erről DYZENHAUS, 58–70. Elképzelhető, hogy maga az ellentétpár egyébként Georges Sorel mítoszfogalmára megy vissza, amelyet Schmitt egy 1923-as írásában (SCHMITT, „A mítosz politikai elmélete” = Uő., *A politikai fogalma*) tárgyalt. L. erről G. MASCHKE, „Die Zweideutigkeit der »Entscheidung«” = QUARITSCH (szerk.), 220.

82 Az első változat az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1927/1-es számában, valamint egy 1928-as újraközlésként is napvilágot látott, ezt követte az 1932-es, átdolgozott kiadás, majd rögtön 1933-ban egy harmadik változat. Ez utóbbi szövegének módosításai egyfelől Leo Strauss rendkívül tanulságos ellenvetéseire vezethetők vissza, aki azon tézisének, miszerint Schmitt a liberalizmus kritikáját a liberalizmus horizontján mozogva végzi el, egyebek mellett éppen azzal illusztrálta, hogy a „politikai” mint olyan Schmitt számára igenlést vagy tagadást igénylő, vagyis mégiscsak egyfajta tolerancia formájában megközelíthető tartomány marad (vö. L. STRAUSS, „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen” [1932] = H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen”*, Stuttgart, 1988, 122–125.), másfelől az 1933-as hatalomváltással előálló új „konkrét rendhez” való hozzáigazítás kétes igényeire (megjelenik pl. a faji szempont a szövegben, a terminológia változásai is beszédesek: az „ethnisch”-t pl. „völkisch”-sel helyettesíti). A negyedik, 1963-as kiadás (melyben Schmitt említést sem tesz az 1933-as szövegváltozat létezéséről) az 1932-es szöveghez tér vissza, amelyet új előszóval, „korolláriumokkal” és fejezetcímekkel egészít ki. A szövegváltozatok viszonyáról I. MEIER, 27–33.; MEHRING, 126–127.

állított képződmény, hiszen „egyetlen tárgyi területtel szemben sem közömbös”, vagyis a totális államban „*minden* – legalábbis lehetőség szerint – politikai” (Uo., 16.), a politikai nem vezethető le az államból, a dolog éppen fordítva áll. Mint az a szöveg lényegében összes elhatárolásából és kitételéből kiderül azonban, a helyzet valójában ennél bonyolultabb, hiszen Schmitt tulajdonképpen mégis egyedül az olyan viszonylatokra korlátozza a politikai megjelenésformáit, amelyekben az állam mint zárt politikai egység (és szubsztancia) lép színre.⁸³ Ismételten kizárja a polgárháborús, pártpolitikai és egyéb „belső” ellenségeskedést, külön fejezetet szán a Népszövetség, illetve egy potenciális „világállam” problémájának azt bizonyítandó, hogy „a világ” mint olyan nem tekinthető „politikai egységnek”, csak „politikai univerzumnak” (Uo., 36–39.)⁸⁴, később politikaelméleti munkáiban pedig tünetértékűen sok figyelmet szentel a „klasszikus” (vagyis „befelé zárt és pacifikált, kifelé zárt és más szuverénnel szemben szuverénként fellépő politikai egységen” alapuló; vö. Uo., 8.) modellbe nem illeszkedő ellenségformációknak: 1963-ban *A partizán elméletével* egészíti ki a koncepciót, 1937-ben a kalózkodás jelenségét vizsgálja meg mint olyan, nem állami szinten zajló háborúskodást, amelyben az ellenség maga az ebben a háborúban szükségszerűen nem-politikai egységként megjelenő „emberi faj”⁸⁵. Ugyanolyan joggal kijelenthette volna tehát akár azt is, hogy a politikai fogalma előfeltételezi az *állam* fogalmát, vagy hogy – még inkább – a két fogalom csak ebben a kölcsönviszonyban látható el értelemmel.⁸⁶ A barát/ellenség megkülönböztetés tehát egyfelől ugyan elkülöníti a politikait az olyan, „relatív önálló tárgyterületektől”, mint a más megkülönböztetésekre épülő erkölcs (jó/rossz), esztétika (szép/csúf) vagy gazdaság (hasznos/haszontalan), ez a specifikusan politikai kritérium azonban – ellentétben az 1927-es változatban emlegetett „*eigenes Gebiet*”-tel⁸⁷ - nem territoriális értelemben vett önállóságot alapoz meg. Az alapvető megkülönböztetés magába foglalja vagy -sűríti szinte az összes olyan attribútumot, amelyekre a *Politikai teológia* decizionizmusa, illetve az alkotmánytan központi fogalom-meghatározásai felépültek. 1. A megkülönböztetés valójában *döntés* (az ellenségről és a barátról), amely nélkül nincs politikai cselekvés. 2. Szituációhoz kötöttségét, illetve fogalmi megvalósulásait is tekintve *konkrét* (vö. uo., 22), éppen emiatt nem is hozható meg – ahogyan a viszály sem dönthető el – „sem előzetesen meghozott normatív szabályozással, sem a konflikt-

83 Megjegyzendő, hogy az 1933-as változatban Schmitt nyíltan elutasítja az állam és a politikai azonosíthatóságát, vö. pl. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg, 1933, 11–12.

84 Egy ilyen egység „nem ismerne sem államot, sem birodalmat, sem impériumot, sem köztársaságot, sem monarchiát, sem arisztokráciát, sem demokráciát, sem védelmet, sem engedelmséget, hanem egyáltalán minden politikai jelleget elveszítene” (PF 39).

85 Vö. Uő., „Der Begriff der Piraterie”, in Uő., *Frieden oder Pazifismus?*, Berlin, 2005, 509. A partizán és a kalóz közötti különbségtételhez l. „A partizán elmélete” = Uő., *A politikai fogalma*, 112. A *Politikai teológia II.*-ben mintegy visszatekintőleg Schmitt azt emeli ki ebben a vonatkozásban, hogy az állam elvesztette „a politika-*inak a monopóliumát*” (Uő., *Politikai teológia II.*, 19.).

86 Vö. ehhez DERRIDA, *I. m.*, 169.

87 SCHMITT, „Der Begriff des Politischen” (1927) = Uő., *Frieden oder Pazifismus?*, 196.

tusban »részt nem vevő« és ezért »pártatlan« harmadik ítéletével” (uo., 19): a politikában nincs (illetve irreleváns a) harmadik. 3. A különbségtétel *egzisztenciális*, hiszen, mint az fentebb már szóba került, az ellenség – aki antropológiai értelemben „idegenként” nyer leírást itt – „az egzisztencia saját fajtájának tagadását” jelenti, „az élet saját, létszerű fajtáját [eigene, seinsmäßige Art vom Leben]” veszélyezteti. 4. Mindemellett kizárólag *nyilvános* lehet, még-hozzá azért, mert a barát/ellenség megkülönböztetés „az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának legvégső fokát” jelöli meg, vagyis – lehetne hozzáfűzni – olyan szubsztanciális egységet teremt, amely politikai értelemben valamiféle közösségnek tekintendő („mind-az, ami az emberek ilyen összességére, különösképp egy egész népre vonatkozik, ezáltal válik nyilvánossá” – Uo., 19-20.), amelyre éppen e megkülönböztetés révén lehet nyilvánosan utalni. Itt is az ellenség, pontosabban a barát/ellenség megkülönböztetés az, amely mondhatni nyilvánossá, *láthatóvá* tesz egy politikai entitást vagy szubsztanciát, egyáltalán a politikait magát: az ellenség, a politikai és a nyilvánosság attribútumai közül egyik sem létezhetne a másik kettő nélkül, úgy is lehetne fogalmazni, hogy a korábban tárgyalt értelemben vett reprezentáció ebben az értelemben valójában talán nem is más, mint a barát/ellenség megkülönböztetés!

Schmitt nagy teret enged azoknak az elhatárolásoknak, amelyek ezt a megkülönböztetést a többi „tárgyterületől” elhatárolják: a politikai értelemben vett ellenség nem feltétlenül rossz erkölcsi értelemben (nem magánellenség tehát, éppen ezért nem szükséges gyűlölni sem, vagyis – ahogyan Derrida fogalmaz – az ellenség „nem szükségszerűen barátság-talan”⁸⁸), nem is gazdasági vetélytárs, szellemi vitapartner stb., és ezen elhatárolások fogalomtörténeti megalapozása (uo., 21) megint csak a privát/nyilvános kódot erősíti meg: a politikai értelemben vett ellenség *hostis*, nem *inimicus*, illetve *πολέμιος*, nem *ἐχθρός* (az ellenség szeretetére felszólító híres újszövetségi parancsban [Mt 5, 44; Lk 6, 26] utóbbi fogalom szerepel – ez tehát *nem* politikai parancs). Voltaképpen ez a határvonal az, amelynek meghúzhatóságán *A politikai fogalma* egész koncepciója áll vagy bukik, márpedig – mint azt Schmitt idekapcsolódó, Platón *Államának* V. könyvét, a „πόλεμος” és „στάσις” fogalmait tárgyaló rövid jegyzetét (Uo., 96.) kommentálva Derrida meggyőzően kimutatta⁸⁹ – a különbségtétel Schmittnél sem teljesen megingathatatlan. Mégis, voltaképpen nem mond ellent *A politikai fogalma* szellemének (legalábbis az 1932-es változatának, amely éppen ezen a ponton kanyarodik vissza ismét az intenzitás-tézishez) az a feltételezés, hogy a két fogalmiság között valójában fokozatbeli az átmenet, vagy legalábbis van átjárás, hiszen minden ellenségesség politikaivá válik azon a ponton, ahol eléri az intenzitás valamely végleges fokát. Éppen ezért nincs a politikainak kitüntetett helye (noha megnyilvánulási formáit Schmitt argumentációja rendre az állam és állam közötti ellenségességre korlátozza): bármely ellentét politikaivá válhat, ha konkrét és egzisztenciális formát ölt. „Minden vallási, erkölcsi, gazdasági, etnikai vagy más ellentét

88 DERRIDA, *I. m.*, 130.

89 Vö. Uo., 130–161. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Derrida jóval kevésbé számol azzal, hogy a „politikait” Schmitt – az intenzitás-tézis jegyében – nem elsősorban territoriális értelemben határolta körül. Vö. ehhez MARDER, „From the Concept of the Political to the Event of Politics”, *Telos*, 2009, nyár, 63.

politikai ellentété válik, ha elég erős ahhoz, hogy az embereket barátok és ellenségek szerint hatékonyan csoportosítsa.” (Uo., 25.). Vagyis a tárgyterületek bizonyos értelemben valamiféle forrásai, illetve – másfelől – egyben médiumai a politikainak: „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét; nem jelöl meg saját tárgyterületet, hanem csak az emberek egyesülésének és szétválásának *intenzitási fokát*”, s ez az intenzitás, ha egyszer a barát/ellenség megkülönböztetésben csapódott ki, „háttérbe szorítja a maga eddigi »tisztán« vallási, »tisztán« gazdasági, »tisztán« kulturális indítékait”⁹⁰ (Uo., 26.; figyelemreméltó a „tisztán” kifejezés ismételt idézőjelbe tétele, ami amúgy a szövegben más helyen is tettenérhető: akárcsak a politikainak a mindennapos nyelv „szokás-szerű [landläufige] használatában” [Uo., 21/18.] is észlelhető polemikus konkretizáció esetében, a politikai eme pseudo-dimenzióját illetően is „tisztá tisztátalanságról” és/vagy „tisztátalan tisztaságról”⁹¹ van szó).

1933 körül, amikor Schmitt ezt a feltevést számos írásában – egyebek mellett majd *A politikai fogalma* szövegét is továbbfejlesztve – a „totális állam” ekkoriban konkrét (német) formát ölteni vélte koncepciójában összpontosítja (l. egy 1933 januárjából származó szokásos tézismondatát: „A totális állam létezik.”⁹²), rendre – még ha helyenként taszítóan ideologikus kontextusban is – arra fekteti a legnagyobb súlyt, hogy a politikai intenzitásában megnyilvánuló totalitás képzetét elhatárolja a kézenfekvő félremagyarázásoktól. Ezek közül a leginkább kísértő az olyan fogalommagyarázat, amely a totális politikát (mely tehát felfüggeszti állam és társadalom szembenállását és *nem* határol el specifikus tartományt a voltaképpeni politika számára⁹³, hiszen ez – Ernst Jünger „totális mozgósítás”- és Erich Ludendorff „totális háború”-fogalmai szolgálnak mintául⁹⁴ – minden tárgyterület politikai értelemben *intenzívvé válásaként* értendő) olyan értelemben ragadja meg, amely szerint a politika világa vagy az állam annyiban totális, amennyiben mint önálló cselekvési rend a maga – elsősorban: *párt*politikai – hatalmi érdekeivel és szabályrendszerével rátelepedik vagy kísértetiesen beszívárog a szociális lét minden területére. Schmitt rendre igen lesújtó képet rajzol a mindent eluraló (és pl. a parlamentet éppen ezáltal minden reprezentativitástól megfosztott érdekérvényesítési tereppé züllesztő) modern pártpolitikáról⁹⁵: az ilyen politika, amely a barát/ellenség megkülönböztetést a politikai egységen *belül* lokalizálja, tulajdonképpen nem is politika, hiszen nem állampolitika (Uo., 21., ill. 8.; mindez természetesen, sajnos, különösen tanulságos egy olyan – kis – országban, amelyben feltehetőleg éppúgy lehet *kormánypárti* kertészeket, mint *ellenzéki* taxisokat azono-

90 Az 1927-es változathoz hiányoznak az „intenzitási fokra”, illetve az idézőjeles tisztaságra vonatkozó mondatrészek, vö. SCHMITT, „Der Begriff des Politischen” (1927), 201.

91 Vö. DERRIDA, *I. m.*, 163–166.

92 Schmitt, „A totális állam továbbfejlődése Németországban” = Uő., *A politikai fogalma*, 222.

93 Vö. már pl. Uő., „Fordulat a totális állam felé”, 214–216.

94 Vö. pl. Uő., „Totális ellenség, totális háború, totális állam” = Uo., 232. Vö. ehhez még BOLZ, *Auszug aus einer entzauberten Welt*, 56.

95 Vö. pl. SCHMITT, „A totális állam továbbfejlődése Németországban”, 222–225. Vö. még *Legalitás és legitimitás*, 113–114.

sítani. Annak, aki erről az országról valóban érvényes *politikai* leírást akar majd nyújtani, az lesz az elsődleges feladata, hogy meg kell értenie a pártpolitika mindent elsöprő erejének okait. Schmitt felől közelítve ez a feladat az *állam gyengeségének* megértését kell, hogy előfeltételezze, vö. *Uo.*, 22.).

Az az instancia, amely felől ez az intenzitásfok, vagyis a politikai színrelépése megítélhető, egy szélsőséges, mi több, *kivételes* eset, a háború, amelyet Schmitt megint csak nem morális, hanem politikai, sőt elsősorban antropológiai összefüggésben emel ebbe a kitüntetett pozícióba. A *politikai fogalma* érvrendszerének felépülését meghatározó gondolatalakzatot Schmitt itt lényegében a *Politikai teológiából* emeli át: a kivételes, szélsőséges vagy határeset (vagyis a háborús eset, a *Kriegsfall*⁶⁶) az, ami megvilágítja a normális állapot, a norma vagy valamely fogalmiság valóságos mibenlétét vagy jelentését – jelen esetben tehát a háború (a háború lehetősége) a politikait. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Schmittnek ehhez valójában persze mégiscsak ki kell zárnia bizonyos *kivételeket*. Amikor – ismét az 1963-as előszó megfogalmazását idézve (*Uo.*, 8.) – az államot, azaz „a befelé zárt és pacifikált, kifelé zárt és más szuverénnel szemben szuverénként fellépő egységet” a *klasszikus modellként* emeli a politikaira irányuló vizsgálódások voltaképpeni előfeltételévé, a *klasszikusság* attribútumát az „egyértelmű, világos megkülönböztetések lehetőségében” pillantja meg: „Belső és külső, háború és béke, háború idején katona és civil, semleges vagy nem-semleges, mindez felismerhetően el van választva és nem mosódik össze szándékosan”, és e megkülönböztetethegység alapmintája természetesen a szuverének között zajló háború, ahol valóban (még a külsőségek terén is) nyilvánvaló (és, ami talán még fontosabb: *nyilvános*) különbséget lehet tenni barát és ellenség között. Az olyan különleges vagy rendkívüli esetek, mint a Schmitt figyelmét persze nem elkerülő kalózs- vagy partizánháború (s nyilvánvalóan ide lehetne sorolni a [poszt]modern terrorizmus különféle változatait is), ehhez képest elvétik vagy éppen provokálják a politikai önálló kritériumrendszerét – noha természetesen nem irrelevánsak (sőt adott esetben éppen hogy megvilágítóak) az ezt meghatározó kivételes eset (a klasszikus háború) antropológiai összefüggéseit tekintve.

Akárhogy is, a politikai fogalma a háborúból nyeri el voltaképpeni (mindig konkrét) jelentését és jelentőségét, hiszen a háború – „egy másik lét létszerű tagadása (seinsmäßige Negierung eines anderen Seins)” – az ellenségességből következik, nem más, mint annak „legvégsőbb megvalósulása” (*Uo.*, 23/20). Kivételes mivolta pedig az ember (itt amúgy meglehetősen állatias színezetet öltő) biológiai létezésének végességében táruul fel, hiszen a háborúban az ellenségesség szélsőséges formáit az ember visszafordíthatatlan elpusztíthatósága, halandósága és az emberi élet erőszakos kioltásának képessége konkretizálják. Magát a politikai egységet is az emberek fizikai élete felett gyakorolt hatalom definiálja, pontosabban ennek azon formája, amely az ellenséggé nyilvánításhoz, illetve a háború kihirdetéséhez kapcsolódik (*uo.*, 32). „A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és ezt a

vonatkozást meg is őrzik” (*Uo.*, 23.).⁹⁷ Noha ezek a koordináták csak a háborúban válnak reálissá, ennél fontosabb, hogy lehetőségként (még hozzá *reális* lehetőségként) döntő mértékben meghatározzák a *politikai* fogalmát.⁹⁸ Az ölés, a (Derrida által Benjamin és Rosenzweig vérszimbolikájával párhuzamba állított⁹⁹) testi pusztítás lehetősége nélkül (ami az ellenség létformájának végletes tagadása, hiszen annak egzisztenciájában való megtagadása) a politikai sem tárgyterületként, sem különleges intenzitásként nem volna elkülöníthető. Ha a háború (és az ellenség megölésének reális lehetősége vagy kényszere) az, ami meghatározza a politikait, akkor valójában ez a háború – nem véletlenül *minden dolgok atyja* – mint szélsőséges vagy kivételes eset mindig már ott van, potenciálisan már ott zajlik mindenfajta valóban politikai ellenségességben, függetlenül attól, hogy mi történik (történik-e éppen valami) a harctereken.¹⁰⁰ A háború az, amiben az ember antropológiai koordinátái (halandósága, sebezhetősége és brutalitása – *A politikai fogalma* hosszas fejtegetéseket szentel annak alátámasztására, hogy a politikaelméletek nem épülhetnek antropológiai „optimizmusra”: az ember rossz), sőt voltaképpen az ember sajátlagossága vagy lényegisége megnyilvánulnak: pl. sajátos létformája vagy létezési módja (akár: ezek pluralitása) azáltal válik láthatóvá, hogy – mintegy sajátlagossága okán – rátámad (megkérdőjelezi) az ellenség (vagy éppen elkerülhetetlenül rátámad az ellenségre, amennyiben mintegy léténél fogva megkérdőjelezi annak konkrét egzisztenciáját). Ezen a ponton nem lehet nem Heideggerre is gondolni: pl. arra, hogy, Schmitttel nagyjából egyidőben az ember lényegének *meghatározását* a már idézett helyen a létezővel való vitába bocsátkozásaként határozza meg, még hozzá e „vitát” éppen Hérakleitosz *polémoszára* visszavezetve: az ilyen vita, az ilyen háború révén jut vissza az ember önmagához mint létezőhöz.¹⁰¹ „A háborúban rejlik a dolgok lényege” – így hangzik ez a szokásos schmitti tételmondatok egyikében összegezve.¹⁰²

Mindez persze a barátról és az ellenségről hozott döntés struktúráját is pontosabb megvilágításba helyezi. Ha a barát/ellenség csoportosulás ebben az értelemben, mint reális lehetőség voltaképpen már adott vagy fennáll (nyilvánvalóan a másik lét létszerű fenyegetettségében), akkor a háborúskodást

97 Talán nem teljesen érdektelen itt megjegyezni, hogy Hans-Georg Gadamerrel folytatott, sokat idézett vitájában egy (bizonyos összefüggéseket tekintve) Schmitt-tanítvány, Reinhart Koselleck ugyanezekre az antropológiai koordinátákra, „Sterbenmüssen” és „Tötenkönnen” nem egészen szimmetrikus ellentétpárjára hivatkozva bírálta felül azt a hermeneutikai feltételezést, amely a történeti tapasztalatban is a nyelvnek tulajdonítaná az elsőbbséget. Vö. R. KOSELLECK, „Historik und Hermeneutik” = Uő. – H.-G. GADAMER, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, 1987, 13–14.

98 Bár a „bellicizmus” vádja valóban nemigen találó Schmittre, a fentiek okán mégsem mondható, hogy a politikum és a háború közötti különbségtételben állna *A politikai fogalma* egyik fontos kitétele (ezt a vélekedést l. pl. KÖRÖSÉNYI A., „Carl Schmitt állam- és politikaelméleti alapfogalmai” = Cs. KISS [szerk.], 158.). A kérdéshez a hazai szakirodalomból l. még PETHŐ, 162.

99 DERRIDA, *l. m.*, 184–185.

100 Vö. ehhez HOBBS, I., 168.

101 Vö. 28. jegyz.

102 SCHMITT, „Totális ellenség, totális háború, totális állam”, 233.

kiváltó döntés nem tekinthető egy tökéletesen a semmiből születő, a szuverén önkénye által meghozott (vagy pláne a szubjektivitás értelmében önkényes) döntésnek, hiszen – amint arra Derrida felhívta a figyelmet¹⁰³ – az ellenség miben- (kiben)létéről meghozott döntés mintegy már eleve végbement. Innen nézve a barátról és ellenségről, de sejthetőleg ugyanígy a kivételes állapotról hozott döntés sem írható le teljeskörűen egyszerűen valamiféle végletes szuperperformatívumként: noha a *Politikai teológia* lényegében valamiféle *ex nihilo* döntésként írja le („abszolútnak” [PT 5], olyan döntésnek, amely „normatív szempontból [...] a semmiből születik meg” [Uo., 16.]), ez inkább csak a (jog)rend vagy a norma általi megalapoz(hat)atlanságát jelenti. Úgy a kivételes állapot, mint a barát/ellenség döntés valójában ugyanis egyben jóváhagy, szentesít valamely *konkrét* egzisztenciális meghatározottságot (valamely politikai és biológiai létezés, illetve létezési *forma* létszerű fenyegetettségét). Ezért is mondhatja Schmitt a *Politikai teológiában*, hogy a szuverén által kihirdetett kivételes állapot sem nélkülöz valamiféle rendet (bár ez már nem „jogrend” – Uo., 5.). Ennél jelenleg azonban fontosabb, hogy a döntés (akár a háborúról hozott döntés) ezen aspektusa felől mondhatni utólagos döntés, amely nagyon is rendelkezik konstatív dimenzióval is: mint döntés egyben valamiféle ítélet is, amelynek afelől kell döntésre jutnia (majdhogynem a bírósági procedúra, a bírói döntés mintája szerint), hogy valamely tényállás (pl. az ellenségesség, a háború reális lehetősége) fennáll-e vagy sem. (Érdemes itt megjegyezni, hogy ez a paradox alakzat Benjaminsnál is megfigyelhető, *Az erőszak kritikájáról* azon pontján, ahol egy nem minden bonyodalmat nélkülöző mondatban az „isteni erőszak” végbemeneteléről, valóságos voltáról hozott *utólagos* döntés nehézségeiről beszél: „Kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos is, hogy *eldöntsük* [kiem. KSzZ], vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben.”¹⁰⁴ Ez az – az isteni erőszak felismerhetetlensége okán Benjamin által lehetetlennek nevezett – döntés egyáltalán nem áll távol a jogrend logikájától, hiszen arra a bírói döntésre emlékeztethet, amelynek valamely tényállásról vagy valamely esemény bekövetkeztéről kell ítéletet alkotnia. Márpedig az isteni erőszak éppen a jogrend tagadásában vagy elpusztításában manifesztálódik, vagyis performativitása voltaképpen a konstatív ítéletalkotás lehetlenségeként, a konstatívum paradoxonjaként nyilvánul meg, sőt talán a performativitás nem is más, mint a konstatív mező önelentmondásossága vagy önmaga ellen való fordulása. Schmittnél is inkább valami ilyesmiről van szó, mint a döntés tiszta performativításáról.).

Éppen ezért mondható ugyanakkor, hogy a háború Schmitt számára bizonyos értelemben maga az ítélet, maga az ítélkező. A háború elsődlegessége a barát/ellenség csoportosításhoz viszonyítva ugyanis nem minden tekintetben tartható fenn: Schmitt több helyen is hangsúlyt helyez arra, hogy az az igazi háború, ami valamely valóban fennálló politikai ellenségességből (ez persze eleve nem más, mint a háború reális lehetősége) következik, nem pedig fordítva. A különbséget (1937-ben) az I. világháború hivatott illusztrálni: itt az ellenségesség mintegy csupán „a háborúból fejlődik ki, ahelyett, hogy – amint az helyes és értelmes – a már előzőleg létező, megváltoztathatatlan,

103 Vö. Uo., 178–180.

104 BENJAMIN, „Az erőszak kritikájáról”, 56.

igazi és totális ellenségesség vezetne a totális háború *istenítéletéhez* (*Gottesurteil*)” (kiem. KSZZ)¹⁰⁵ A háború talán éppen azért istenítélet tehát, mert nem tekinthető (jogi-bírói) eszköznek valamely cél eléréséhez, bizonyos értelemben öncélú és tiszta eszköz¹⁰⁶, és érdekes megfigyelni, hogy Schmitt ebben a tekintetben is (és zavarbaejtő módon éppen ezekben az években) mennyire közel áll a fiatal Benjaminhoz, aki az erőszak-esszé végén a tiszta (isten) erőszak megjelenési formáira kérdezve az „igazi háború”, illetve a tömeg által a bűnöző fölött gyakorolt (nem bírói, hanem:) „istenítélet” (*Gottesgericht*) képzeteire hivatkozik¹⁰⁷. A háború ugyanakkor egyben az ellenségesség *formája*, hiszen pl. – mint az fentebb már szóba került – azonosíthatóvá, felismerhetővé – de nem feltétlenül *gonosztevővé* – teszi a ellenséget (vö. pl. *PF* 9), ami jelen összefüggésben viszont azt is jelentheti, hogy az ellenség formába, alakba, „Gestalt”-ba kényszerítése (vagy, ideillesztve a heideggeri változatot: létére hozása, határai közé és alakjába való beállítása) nem más, mint maga az az (isten)ítélet (vagy legalábbis annak feltétele), amely a háborúban (vagy háborúként) megnyilvánul.

Az ellenség (vagy az „ellenségeskedés”) elsődlegessége, tehát azon – maga Schmitt által amúgy nem teljeskörűen osztott (*Uo.*, 11.) – előfeltevés, amely máig is az egyik legkézenfekvőbb kapaszkodót nyújtja a schmittiánus politikaelméletek elutasításához¹⁰⁸, persze, nem hagyja érintetlenül a politikai szféra vagy az autonóm (szuverén) politikai entitás konstitúciójáról alkotott elképzeléseket sem. Az ellenség ugyanis konstitutív módon (bár mint valamilyen konstitutív „kívül”¹⁰⁹) éppen a határképzés vagy formateremtés instanciájaként járul hozzá minden politikai (állami) identitás felépüléséhez. Az ellenség mindenfajta saját létfeltétele, és éppen emiatt – amint azt a legmegvilágítóbb módon Derrida mutatta be, aki kérélnhetetlen következetességgel és utánozzhatatlan invencióval egyenesen a „barátság politikája” számára talált itt támpontokat – bizonyos értelemben egyáltalán nem tekinthető pusztán idegennek. Noha ennek részletes tárgyalására itt nincs mód, de mégis érdemes jelezni, hogy ezt a megfontolást a Schmitt számára nyilván különleges autoritással bíró újszövetségi, páli ellenségfogalom teológiai alapjai is alátámasztják, példaként akár Karl Barthnak a *Rómaiakhoz írt levélről* nyújtott

105 Schmitt, „Totális ellenség, totális háború, totális állam”, 236. („Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, in *Uő.*, *Frieden oder Pazifismus*, 485.). Vö. még *A politikai fogalma* 2. korolláriumát (*A háború és ellenség fogalmainak viszonyáról*) 1938-ból („A totális háborúnak ennél fogva egy előfeltételezett, őt fogalmilag megelőző ellenségességben van az értelme. Ezért csakis az ellenségesség felől érthető és határozható meg. Ebben a totális értelemben háború mindaz, ami [az akciókat és az állapotokat illetően] az ellenségességből ered.” – *PF* 73), ill. „A partizán elmélete”, 162.

106 Vö. DERRIDA, *I. m.*, 187.

107 BENJAMIN, *Uo.* (*GS* II/1, 203.).

108 „A politológia minden magántanára természetesen köteles egyszer seggbe rúgni Schmittet a székfoglaló előadásában, mondván, hogy a barát/ellenség nem megfelelő kategória. Itt egy egész tudományt alapoztak a probléma elfojtására.” – írja erről Taubes (TAUBES, 142.). Hazai példaként I. FEHÉR F., „A modern és posztmodern állapot” = *Uő.* – HELLER Á., *A modernitás ingája*, Bp. 1993, 59–60.

109 B. ARDITI, „On the Political” – *Telos*, 2008 nyár, 13.

magisztrális értelmezésére lehetne hivatkozni: az ellenség itt „a másik a maga legnagyobb ismeretlenségében”, aki – mint ellenség – éppen a saját elkövetett bűnököt, a saját gonoszságot tudatosíthatja (hiszen az ellenség nem más, mint az énben, a sajátban lévő rossz); annak felismerése pedig, hogy a „másik” még az ellenségben is „a benne elrejtett saját (das Eine)”, egyenesen annak parancsát vonja magával, hogy a másikat, az idegent ebből a felismerhetetlenségéből mint sajátot kell előléptetni.¹¹⁰

Az a körülmény, hogy egy valóban politikai egység vagy entitás számára az ellenség elismerése, azonosítása voltaképpen konstitutív szükségszerűség, persze – mint arra Derrida ismételten felhívja a figyelmet¹¹¹ – egyben az ellenség elismerését, létezését, a benne lévő élet elismerését is implikálja. Úgy tűnik tehát, hogy, ebben az értelemben, az ellenség *szerepének* parancsa (vagy legalábbis e parancs egy mozzanata) mégsem korlátozható oly módon a magánellenségre, ahogyan azt Schmitt *A politikai fogalma* elején leszögezi: amennyiben a politikai feltétele az emberi élet biológiai-antropológiai sajátosságában, egyszerűségében, végességében, elpusztíthatóságában és a pusztításra való képességében rejlik, akkor éppen ezeket a sajátosságokat (az életet) kell elismerni, sőt igenelni az ellenségben ahhoz, hogy politikai értelemben ellenségként azonosítható legyen.

Schmitt persze az ellenségfogalmon belül is további különbségeket tesz, amelyekből egyebek mellett az derül ki, hogy az ellenségnek is van szélsőséges, különleges, rendkívüli, kivételes esete vagy formája. Nem mulasztja el pl. az európai nyelvek szó- vagy fogalomtörténeteit segítségül hívni, amelyek leginkább arról tanúskodnak, hogy az etimológia alakulását a barát- és ellenségfogalmak „magánjellegűvé válásaként” és „pszichologizálásaként” lehet megragadni (vö. *Uo.*, 74–75.). A Grimm-szótár által egyszerre *inimicus*ként és *hostis*ként magyarázott „Feind” szószemantikai környezetéből – az etimológia minden tisztázatlansága mellett – a Grimméknél egyébként az *inimicus*ra visszavezetett „Fehde”-t (többek közt ’viszály’, ’magánháború’), s vele a halálos ellenségeskedés és önbíráskodás a történelem folyamán eltompuló („szilárd formák”, illetve „a viszálykodó ellenfél agonális felfogása” felé mutató) jelentésmomentumait emeli ki, az angol nyelvtörténet pedig arra emlékezteti, hogy az – amúgy a „Fehde”-vel, „feud”-dal rokon – „foe” szigorúbb (többek közt a halálos ellenség „ördögivé” démonizálását is implikáló) jelentéskörét az enyhébb „enemy” vette át (bár 1963-ban mégis úgy tűnik, hogy a „nukleáris megsemmisítő eszközök” árnyékában, a háború és béke közötti különbségtétel hidegháborús elhalványulásával a „foe” hirtelen „felriadt négyszázéves archaikus szendergéséből” – *Uo.*, 14.), más nyelvekben az ellenség egyszerűen a barát negatív meghatározása.¹¹² Az etimológia – noha, mint látható, a modern európai nyelvek esetében egyáltalán nem kínálja fel a politikai ellenségesség körülhatárolásának olyan egyértelmű lehetőségét, amelyet Schmitt a görög és

110 Vö. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zollikon/Zürich, 1954, 455–458.

111 Vö. pl. DERRIDA, *I. m.*, 175., 223–224.

112 A „Feind” és „Fehde” etimológiájához I. J. és W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch* 3, Lipcse, 1889, 1417–1418., 1457–1460.; a „foe”-hoz és az „enemy”-hez I. L. A. SIMPSON – E. S. C. WEINER (szerk.), *OED* V, Oxford, 1989², 238–239., 860., 1129.; ill. G. SCHWAB, „Enemy or Foe”, *Telos*, 1987, nyár.

latin fogalomhasználatban pillantott meg – arról tanúskodik, hogy az ellenség és barát, háború és béke fogalmai között tételezett és a „foe” vagy a „Fehde” szélsőségebb eredeti jelentésköreit elhalványító tükörszimmetria nem visz közelebb az ellenségesség megértéséhez. Van azonban egy másik összefüggés, amelyben a halálos, szélsőséges ellenségesség egy kivételes vagy extrém formája újabb keletű fogalmi keretek között válik megragadhatóvá, ez pedig a „totális ellenségesség”.

A „totális ellenségesség” természetesen a „totális háború” alapja, amely fel-függeszti „a hadviselő és nem hadviselő kontinentális megkülönböztetését” (ennek alapformáját Schmitt az angolok spanyolok ellen vívott tengeri háborúján ismeri fel)¹¹³, ez azonban még nagyon is lehet klasszikus politikai forma. Az ellenségesség olyan formáin, amelyekben az ellenség mindenféle (hadi-, büntető- és egyéb jogi, sőt morális értelemben is) törvényen kívül helyeztetik, minden olyan esetben, ahol nem állam és állam közötti politikai ellenségességről van szó, az ellenség végletes abszolutizálása válik láthatóvá.¹¹⁴ Ez következik be pl. a forradalmakban (az ellenségesség moralizálásával, az ellenség erkölcsi megbélyegzésével), a polgárháborúban (*Uo.*, 31.)¹¹⁵, az „emberiség” nevében vívott háborúkban (*Uo.*, 37.)¹¹⁶, illetve az irreguláris harcokban, a partizán esetében, aki maga is vállalja a jogon kívül kerülés, a pusztán kriminalizálódás kockázatát, és aki – mint azt Schmitt Lenin-kommentárjai kimutatják¹¹⁷ – éppen azért lesz az abszolutizált ellenség legvégletesebb támadójává, hogy azt (Leninnél magát a fennálló kapitalista rendet) irregularitása révén mintegy létében tagadja. A valóságos (vagy akár a totális) ellenség „abszolút ellenséggé” nyilvánítása, amely Leninnél, majd a „nukleáris korszak létező valóságában” (1962!) már lemond a reguláris államiságról mint a politikai par excellence előfeltételéről, azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a megsemmisítendő másikat erkölcsi értelemben is meg kell semmisíteni (hiszen csak ez lehet az, ami igazolja a partizán ténykedését, adott esetben a terrort¹¹⁸, illetve a fejlett tömegpusztító eszközök bevetését). „Az erkölcsi kényszer kikerülhetetlensége” abban áll, hogy az ilyen módon harcolóknak vagy az ilyen eszközöket bevető támadóknak „az ellenkező oldalon állókat egészében bűnössé és embertelenné, totálisan értéktelenné kell nyilvánítaniuk” – hiszen ha ez nem történik meg, ők maguk lesznek „a bűnözők és a szörnyetegek”. Schmitt az abszolút ellenségesség ezen feltételrendszerének legvégletesebb következményeként itt (konkrét történelmi utalás nélkül) „az életérték nélküli élet valamennyi módjának” megsemmisítésére hivatkozik, rögtön ezután ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy azt, ami ebben igazán szélsőséges vagy „szörnyű”, az az, hogy a megsemmisítés „teljesen elvonttá és teljesen abszolúttá válik”, az, hogy az ellenséget „már előzetesen törvényen kívül helyezik és elátkozzák, mielőtt a megsemmisítés művelete elkezdődhetne”,

113 SCHMITT, „Totális ellenség, totális háború, totális állam”, 234–235.

114 Vö. SCHMITT, „A partizán elmélete”, 121.; *PF* 9.

115 Vö. még Uő., „Ex Captivitate Salus” = Uő., *Ex Captivitate Salus*, 38.

116 Ehhez az összefüggéshez l. DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain I*, Párizs, 2008, 110–116.

117 SCHMITT, „A partizán elmélete”, 133–135.

118 Vö. ehhez SZABÓ M., „A politikai fogalmának elmélyítése” = Cs. Kiss (szerk.), 187.

vagyis hogy a felek már azelőtt „a totális elértéktelenítés szakadékába” taszítják egymást, mielőtt a „fizikai” megsemmisítés bekövetkezne.

A klasszikus politikai ellenségességben, mint az fentebb szóba került már, nem kell, sőt talán egyáltalán nem is lehet szeretni vagy gyűlölni az ellenséget (az olyan, „különösen intenzív és embertelen” háború – olvasható *A politika fogalmában* – , amelyben az ellenség morálisan is lealacsonyított, vagyis „megsemmisítendő, tehát már nem csak egy saját határai közé visszakényszerítendő ellenség”, valójában túlhalad a politikain – *Uo.*, 25.). Az ölésnek, a halálra való készenlétnek a háború esetében nincs „normatív”, csak „egzisztenciális értelme”, ami azonban Schmitt számára nem az emberölés valamiféle apológiája számára teremt alkalmat, hanem azt igazolja ismét, hogy a háború (mint a politikai intenzitásának megnyilvánulása) „etikai és jogi normákkal sem indokolható meg”: „Nem létezik semmiféle racionális cél, semmiféle mégoly helyes norma, semmiféle mégoly példaszerű program, semmiféle mégoly szép társadalmi eszmény, semmiféle legitimitás vagy legalitás, amely igazolhatná, hogy az emberek ezekért kölcsönösen megöljék egymást.” A háború csakis akkor „értelmes”, ha léteznek „létszerű jelentésben” (in der seinsmäßigen Bedeutung) valóságos ellenségek, és az egyetlen kritérium, amely az emberölést igazolja, az megint csak a saját „egzisztenciaforma” érvényre juttatása vagy védelme (*Uo.*, 33/37).

Módfelett figyelemreméltó az a képlet, amely így előáll. A klasszikus háborúban, a valóban politikai ellenségesség esetében az emberölés – minthogy nem moralizálható és normatív úton nem ítéltető meg – bizonyos értelemben talán nem is ölés, valamiféle apathikus erőszak, amely talán nem is több, mint mintegy a saját egzisztenciaszerű létforma megnyilvánulása (melyhez, úgy tűnik, mindig hozzátartozó a fenyegetettség, vagyis – noha Schmitt erről közelebbit nem mond – az ilyen létformák valamiféle pluralitása is). Az „abszolút ellenségesség” Leninnél illusztrált képzetében viszont éppen a morális, jogi stb. lealacsonyítás vagy exklúzió, valamiféle törvényen kívül helyezés, tehát valamiféle normaalkalmazás juttatja értelemhez és előzi meg az élet elpusztítását. Egyfelől ez sem ölés tehát, mert nem az ellenség megölése, hiszen az abszolút ellenséget már mintegy a fizikai megsemmisítése előtt elpusztították (vagyis nem ismerték el mint elpusztítandó ellenséget), másfelől – éppen ezért – mégiscsak sokkal inkább ölés, mint az ellenség elpusztítása, hiszen végrehajtását nem (pusztán) a saját egzisztenciaforma védelme, hanem valamiféle cél, eszmény vagy norma hivatott igazolni. Az abszolút ellenség nem ellenség, hiszen abszolutizálása éppen abban valósul meg, hogy lemondanak politikai-egzisztenciális ellenségként való elismeréséről. Még inkább zavarbaejtő ezenközben, hogy annak értelmében, ahogyan *A politikai fogalma* 1932-es szövege a politikait intenzitásként határozza meg, az abszolút ellenségesség – *A partizán elméletében* nyújtott elemzése alapján – nem lehet más, mint éppen séggel ennek az intenzitásnak a legvégletesebb (legkivételesebb) formája. Az intenzitásként meghatározott politikai ebben az értelemben abban (az abszolút ellenségességben) ölti legtisztább formáját, ami maga viszont – mivel morális vagy jogi, vagyis más tárgyterületekről kölcsönvett normákat kénytelen alkalmazni, továbbá jellemzően nem állam és állam között valósul meg – nem politikai. A különbségtétel ráadásul a politikai antropológiai dimenziót tekintve sem teljesen akadálymentes: noha az abszolút ellenség elpusztításával szemben, ami voltaképpen egy már törvényen kívül helyezett, értékeitől

megfosztott *puszta* élet megsemmisítése, a klasszikus háborúban az ellenség létének el- vagy felismerése nélkülözhetetlen, ennek a létnek az értékét Schmitt azonban olyan, negatív úton megfogalmazott normához köti (nincs olyan norma, amely az emberi élet elpusztítását igazolhatná), amely norma éppen a háborúban kerül hatályon kívül: az ellenség végső soron itt is puszta életével azonos.

Úgy tűnik tehát, hogy az ellenség (és, lehetne hozzáfűzni, a barát is) ebben, a puszta életében (halandóságában, testi elpusztíthatóságában) ismerszik fel, lesz mint ilyen azonosítható és elismerhető, ami az élet, a testi értelemben vett elevenség (ami itt voltaképpen, amint arra már Strauss kritikája is felfigyelt¹¹⁹, majdhogynem valamiféle animalitás) Schmitt diskurzusában betöltött funkciójának egy fontos aspektusát világíthatja meg. Számtalan – köztük fentebb már itt is előkerülő – összefüggés szól amellett, hogy ez Schmittnél rendre a halál vagy legalábbis az élettelenység szimmetrikus ellenfogalmaként nyeri el a megfelelő jelentését (a reprezentáció „élő” formaként való szembeállítására a parlamenti képviselő matematikai-statisztikai formalitásával, a szituativitás, a konkrét rendek szembeállítására a jogi-politikai normák absztrakt létmódjával, a potenciálisan halált hozó ellenség mint valamely politikai egység vitalitásának feltétele stb.), a politikai azonban mégsem írható le az élet/halál kód szimmetriája szerint. Az életet (amely persze elpusztítható élet) nem a halál fenyegetése, hanem a vele szemben álló (potenciálisan persze halált hozó) élet teszi politikaivá. Alátámasztásként érdemes ezen a ponton hosszabban átadni a szót Schmittnek, *A politikai fogalma* zárlatának, amely végkövetkeztetésként arra a felismerésre jut, „hogyan helytelen dolog egy politikai problémát a mechanikus és organikus, a halál és élet antitéziseivel megoldani. Az az élet, amelynek önmagával szemben már nincs semmije, csak a halál, már nem élet, hanem tehetetlenség és gyámoltalanság. Aki más ellenséget nem ismer, csak a halált és ellenségeiben már semmi mást nem pillant meg, csak üres mechanikát, az közelebb van a halálhoz, mint az élethez, s ráadásul az *organikus és mechanikus kényelmes antitézise önmagában véve valami nyers-mechanikus*. Az a csoportosítás, amelyik a saját oldalán csak szellemet és életet, a másik oldalon csak halált és mechanikát lát, nem jelent mást, mint a harcra való lemondást, és csupán egy romantikus panasz erejével bír. Mert az élet nem a halállal és a szellem nem a szellemtelenséggel harcol.” (*Uo.*, 67. – kiem. KSZ).¹²⁰

Amikor Schmitt, a II. világháború befejeződése után fogalmazott feljegyzéseiben, vagyis pályájának talán legválságosabb időszakában újra visszatér – ezúttal nem szigorúan tudományos keretek között – ellenségfogalmához, immár – a fentiek alapján aligha véletlenül – nem tesz különbséget nyilvános politikai és magánellenség között. Az ellenség meghatározását ekkor Däubler *Hymne an Italien* c. költeménysorozatából, a *Sang an Palermo* c. vers egy már idézett sorából kölcsönzi: „Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt” (az *Ex Captivitate Salus* magyar kiadásában adott fordítás szerint: „Az ellenség

119 Vö. STRAUSS, 116–117.

120 A mechanikus/organikus ellentétpár elvetésének érdekes idevonatkozó, kortárs párhuzamát I. JÜNGER, 104–106.

önmagunk testet öltött kérdése”).¹²¹ Az alakká, formává, „Gestalt”-tá, akár testté vált kérdés képzete ebben a megfogalmazásban persze legalább két eltérő irányultságot implikál, hiszen érthető – közvetlenül – az én által feltett kérdés alköltéseként, ám – különösen *A politikai fogalma* ellenségmeghatározásának összefüggésében – azon kérdésként is, amely a saját egzisztenciaformájában megtámadott, megkérdőjelezett énré irányul, és mint ilyen – a Däubler-sor értelmében – ellenségként nyer formát. A két olvasat persze nem egyesíthetetlen, hiszen egy kérdés, méghozzá az *eigne*, a saját, talán egyenesen a legsajátabb kérdés nyilvánvalóan valamiféle bizonytalanságot, nem-tudást nyilvánít meg, s ennyiben éppen annak kérdésességéről, meghatározatlanságáról tanúskodik, aki felteszi – ugyanúgy, ahogyan a rá irányuló, őt megkérdőjelező kérdés, amelyben a – legsajátabb? – ellenség alakot ölt. A két olvasat egyesíthetőségét alátámaszthatja maga Schmitt („A kérdésfeltevés indoka legtöbbször nem más, mint hogy önmagunkat, önnön létünkben, megkérdőjelezzük”¹²²) éppúgy, mint az a – fogalomhasználata számára módfelett releváns – diszkurzív környezet is, amely (mint az jelen munka elején már szóba került) a létező egzisztenciális meghatározott-, illetve meghatározatlanságának forrását előszeretettel éppen a (rendkívüli) kérdésben-kérdezésben ragadta meg. Megintcsak Heideggerre lehetne hivatkozni, a létkérdés „formális struktúrájára” a *Lét és időből* vagy a *Bevezetés a metafizikába* már idézett helyére (amelyben a kérdés imént tárgyalt kettős irányultsága is illusztrációt nyerhet: „Mivel azonban [...] ez a kérdés visszahat önmagára, nemcsak az rendkívüli, amire kérdezzük, hanem maga a kérdezés is”), vagy éppen Bloch „megkonstruálhatatlan kérdésére”, amelyet *Az utópia szelleme* éppen mint „alakot”, „Gestalt”-ot tett elemzés tárgyává¹²³.

A kérdés agresszív (vagy legalábbis polemikus), hiszen mindig egyben megkérdőjelezi azt, akire irányul – ezt a legtisztábban az *Ex Captivitate Salus* bevezető meditációjában illusztrálja Schmitt, méghozzá a „Ki vagy? *Tu quis es?*” formájában (Ezt a „mélységes”, „személyiségem és lényem” átláthatatlansága provokálta kérdést Eduard Spranger teszi fel Schmittnek 1945-ben; az ilyen kérdés „védtelenné” tesz és jellegzetes viszontkérdéseket vált ki: „Te ki vagy, hogy engem kérdőre vonsz? Honnan a fölény? Mi azon hatalom kényege, amely téged felhatalmaz és bátorít, hogy nékem ilyen kérdéseket feltegyél – kérdéseket, amelyek voltaképpen *engem kérdőjeleznek meg* [kiem. KSzZ], és amelyek éppen ezért végső hatásukban csapdák csupán?”¹²⁴).

121 SCHMITT, „A cella bölcsessége”, 58.; *Glossarium*, 217.

122 Uő., „Ex Captivitate Salus”, 49. Vö. ehhez viszont: „A kérdőíveket nem mi csináljuk, hanem mások, akik téged – a magad összes kérdésével – kérdőre vonnak” („A cella bölcsessége”, 55–56.).

123 Vö. BLOCH, *Az utópia szelleme*, kül. 325–327. (*Geist der Utopie*, 247–249.). A „kimondott, de megkonstruálhatatlan, önmagában egzisztens kérdés” a voltaképpeni tiszta kérdés, amelyre az első válasz a „benne rejlő kinyilatkoztatás”. A kérdésről mint „Gestalt”-ról: „A kérdés, amely vagyunk, oly kézenfekvő, egyetlen szava elzártan ott rezeg minden pillanatban, túlságosan vakító fénnel ebben a sötét szobában, a csodálkozás meredeken fölmagasodó Én-hegységében: de ha körvonalazottan ki szeretnénk böknöni, útközben egyben meg is török, elvesz, átalakul, *rendjén valóvá konstruáltatik*” (1. kiem. KSzZ). Vö. még, az „univerzális önmagunkkal találkozás alakjairól” (*Gestalten der universalen Selbstbegegnung*) mint „eszkatológiáról”, Uő., *Az utópia szelleme*, 436–452. (*Geist der Utopie*, 332–342.).

124 SCHMITT, „Beszélgetés Eduard Sprangerrel” = Uő., *I. m.*, 7–8.

Maga a megismerés vagy a megértés is hasonló értelemben polemikus, agresszív vagy egyenesen leigázó műveletként kerül szóba az ezekben az években készült feljegyzésekben: „Csak az tud hódítani, aki zsákmányát jobban ismeri mint a zsákmány önmagát”; „az embernek megérthetetlennek kell maradnia ellenségei számára” stb.¹²⁵ Az ellenség fel- vagy elismerésének feltétele tehát, éppen emiatt, nem lehet más, mint a (megkérdőjelező) kérdés. A kérdésből lehet megtudni, ki az ellenség, és, úgy tűnik, a kérdésnek csak ez az (egzisztenciális) értelme van. Schmitt pl. nemigen ejt szót a kérdés voltaképpeni tárgyáról, ami konzekvens is, hiszen már *A politikai fogalmában* is úgy írta le a politikai számára formatív különbségtételt, barát és ellenség megkülönböztetését, hogy ebben nem, illetve csak mellékes szerepet tulajdonított a konfrontáció voltaképpeni tárgyának.¹²⁶ Nincs tehát, jelelméletileg fogalmazva, a barát/ellenség viszonyának – s így a kérdésnek sem – *referense*, sőt eleve nem is létezik olyan külső vagy harmadik pozíció, amelyből rá lehetne látni vagy amely felől meg lehetne figyelni, leírni vagy azonosítani lehetne.¹²⁷ A barát/ellenség felosztással létrehozott politikai térre nem lehet mintegy kívülről rálátni, hiszen (mint az a „semlegesség” pozíciója iránti, *A politikai fogalmát* végig átszövő szkepszisben is megmutatkozik) itt „a helyes megismerés és megértés lehetősége és ezzel a beleszólás és ítélkezés jogosultsága is csak az egzisztenciális részesüléssel és részvétellel (*Teilhabe* und *Teilnahme*) adott” (*Uo.*, 19/15). A kérdés „alakja” és tartalma nem ismerhető fel, nem áll rendelkezésre egy harmadik pozíció számára.

Ki (mi?) lehet tehát az az alak (Gestalt), amelyben az ellenség mint kérdés testet ölt? A választ Schmitt alábbi, sokat idézett okfejtése adja meg: „Kit tudok ellenségemként elismerni? Minden bizonnyal olyasvalakit, aki képes engem megkérdőjelezni. Amennyiben is én őt ellenségemként ismerem el, azt ismerem el, hogy ő képes engem megkérdőjelezni, kérdőre vonni. És ki tud engem igazából megkérdőjelezni? Csak én magam lehetek erre képes. Vagy önnön testvérem. Igen, ő az. A Másik a testvérem. A Másik a testvéremnek bizonyul, a testvér pedig az ellenségemnek. Ádámnak és Évának két fia volt, Káin és Ábel. Így kezdődik az emberiség története. Így néz ki minden dolgok atyja.”¹²⁸ Az ellenség tehát belül (is) van, a háború (minden dolgok atyja) belül zajlik, hiszen az ellenség kérdése, az a kérdés, amelyben testet ölt, az én megkér-

125 *Uő.*, „Megjegyzések Karl Mannheim rádióelőadásához”= *Uo.*, 14.; *Glossarium*, 216.

126 Az újabb szakirodalomban is rendre visszaköszön az olyan politikai akciók (bizonyos típusú tüntetések, vagy a Live 8-hez hasonló rendezvények) kérdése, amelyeknek viszont sokkal inkább *tárgya* (vagy célja), mint ellensége van, vö. pl. ARDITI, 28. Ha Schmitt helyett kellene válaszolni ezekre a felvetésekre, akkor az ilyen példákat kézenfekvő módon az „akklamáció” fogalma felől lehetne megközelíteni, amelynek egyik teljesítménye mégiscsak valamely – reprezentált – politikai egység előállításában rejlik (Hogy az akklamáció nem idegen a legújabb kori politikai vagy teológiai nyilvánosságtól sem, arra legutóbb a II. János Pál pápa haldoklásakor és halálakor virrasztó tömeg híres követelése – „Santo subito” – szolgáltatott példát.). A másik irányból az ellenség nélküli szuverenitás lehetőségén lehetne tesztelni Schmitt alapkonceptiójának itt szóban forgó határait, vö. ehhez DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain* II, Párizs, 2010, 47.

127 A „magasabb harmadik” képzetének elutasításához l. még *PT* 29; *RK* 14.

128 *Uő.*, „A cella bölcsessége”, 57.

dőjelezése, a megkérdőjelezett én. Éppen ez a mozzanat jut fontos szerephez a „barátság” Derrida-féle politikája számára¹²⁹: az ellenség, aki konstitutív az én (a politikai egység) számára, azért testvér, mert már ott van, már mindig is ott van, kísér vagy kísért minden politikai entitást, amelyet mint ilyet éppen ez, (ön)megkérdőjelezése vagy megkérdőjeleződésének (reális) lehetősége definiál. Mégsem egyszerű inklúzióról van szó: az ellenség mint alak nem egyszerűen azonos az én kérdés(ességével) mint alakkal, hiszen az idézetben Schmitt mégis elhelyez egy különbséget („én” és a testvérem, Káin és Ábel között), azonosság és nem-azonosság egyszerre, ami persze be is látható az ellenség polemikus kérdésként való meghatározása felől nézve, hiszen a kérdés (a kérdés mint alak, a kérdéses alak) teljesítménye nem más, mint annak (az ének) a megkérdőjelezése, amely számára ez a megkérdőjelezés persze konstitutív, hiszen (politikai értelemben) ellenség nélkül nem is létezne. Mint az a korábbiakban talán láthatóvá vált, ez az ingadozás konkrét, alakoszerű azonosság és az ilyen azonosság elbizonytalanítása (megkérdőjelezése) között Schmitt szinte minden fontos tétele mögött felfedezhető, és ki is gyűjthető az eddigi elemzés darabkáiból. Ott van pl. a Hamlet-értelmezés látens Benjamin-polémiájában (amely a szuverén potenciális színésszé válását hivatott hatástalanítani), a „reprezentáció” fogalma mögött (a személyhez, testhez kötött reprezentáció potenciális teatralizálódásának *arcanum*ában), a partizán fogalmában rejlő fenyegetésben (az ellenség felismerhetetlenné válásában), az „abszolút ellenség” ellentmondásosságában (a politikai ellenségesség legintenzívebb formája lerombolja a politikai fogalmát), tulajdonképpen a „ki vagy te?” kérdés elutasításában (az az átláthatatlanság – itt is valamiféle *arcanum*? – , amelyre ez a kérdés rátamad, talán éppen abból ered, hogy az én mindig egyben a másik, a testvér, az ellenség), mi több, a politikai rendek és fogalmak konkrét mivoltához való ragaszkodásban is (ezek egységét az kezdi ki, hogy a konkrét helyzet elmúltával „üres és kísérteties absztrakcióként” élnek tovább; kiem. KSzZ). Az önazonosság mindig kísérteties önazonosság¹³⁰, és innen nézve az ellenségeskedés tétje (máshonnan nézve a politikai léte felőli döntés tétje) valójában nem más, mint ennek a kísértetieségnek a leküzdése. A háború a konkrét, létszerű azonosságért folyik, és innen nézve nem jelent igazi különbséget, hogy valamely politikai entitás forrásának inkább az ellenséggel szembeni védekezés, a megtámadtatás, vagy, éppen ellenkezőleg, maga a politikai agresszió, a támadás útján végbenő önazonosítás tekintendő-e.¹³¹

A „Gestalt”, az élő forma, a konkrét alak fogalmára helyezett hangsúly talán éppen ebben leli magyarázatát Schmittnél. Ismét egy olyan kifejezésről van szó, amely Schmitt korában tudományos divatszóként is ismert lehetett (a spektrum a gestaltpszichológiától a német szellemtörténeten, Oswald Spengleren és Oskar Walzelen át Ernst Cassirer fogalomhasználatáig terjedhet), és amely a Schmitt-tel párhuzamba állítható politikaelméleti és filozófiai kontextusokban is jelen volt Rosenzweiggtől egészen Alfred Rosenberiggig.¹³²

129 A „testvér” értelmezéséhez l. DERRIDA, 2000, 225–227., 232.

130 A „Gespenst” jelenléte *A politikai fogalmában* természetesen Derrida figyelmét sem kerüli el. L. *Uo.*, 164–166., 190.

131 Vö. ehhez A. LEFEBVRE, „The Political Given”, *Telos*, 2005, ősz.

132 Vö. erről P. BOJANIĆ, „»The USA has no enemy because it has no form (Gestalt)...«” (www.abdn.ac.uk/moderthought/archive/publications/usa_enemy.pdf)

Jünger pl. magát a „munkást” írja le „Gestalt”-ként: a „Gestalt” nála olyan forma, amely szorosan összetartozik az élettal (példa: az olyan állati formateremtés, mint pl. a lép), egész, ami több, mint a részeinek összege és meghaladja az alapjául szolgáló megjelenési formákat (példák: az ember „Gestalt”-ja nem halandó, időtlen, létezik a születés előtt és a halál után; a német frontkatoná mint „Gestalt” a vereség ellenére is legyőzhetetlen és halhatatlan stb.).¹³³ Heideggernél megint a már többször említett „polémoszra” lehetne hivatkozni, az ember és a létező vitájára, amelyben az ember léte azáltal lép elő, hogy a létezőt határai közé kényszeríti és beállítja „alakjába”.

Legalább ilyen fontos kontextust kínál azonban Hegel. Schmitt az 1950-es években Alexandre Kojčve-vel folytatott levelezésében tesz utalást *A szellem fenomenológiája* egy helyére, ahol – a „boldogtalan tudat” mozgásának harmadik formáját (illetve „viszonyát”) tárgyalva – Hegel ugyanazzal az ellenségformulával él („der Feind in seiner eigensten Gestalt”; „der Feind in seiner eigentümlichsten Gestalt”)¹³⁴, mint a Däubler-sor. Kojčve válaszában az ellenséget *halálos* ellenségként értelmezi, a „Gestalt”-ot pedig egyszerűen *test*ként: az ellenség annyiban „Gestalt”, amennyiben képes ölni és el is pusztítható, vagyis lényegében Schmitt animális politikai antropológiájának minimálfeltételét ismétli el.¹³⁵ A Hegel-helyből az derül ki, hogy az ellenség eme legsajátabb alakja a pusztán „állati funkciókban” mutatkozik meg, amelyek önmagukban semmilyen jelentőséggel nem bírnak a szellem számára (az ellenség ebben „a vereségben hozza magát létre”; kiem. KSzZ), ám a tudat éppen ezek révén ismer rá arra az egyediségre, amelyre irányul. Hegelnél itt a tudat „boldogtalansága” abban ismerhető fel, hogy ebben a mozgásban az általánost elvétele az egyedi foglya marad, Schmitt szempontjából pedig nyilvánvalóan az egyediben megpillantott animalitás momentuma lesz meghatározó. Az ellenség ebben, az „állati funkciókban” ölt alakot, vagyis: a testi-állati, egyszeri és halandó alak maga az ellenség. Innen nézve különösen jelentéses, hogy a Däubler-sor közvetlen szöveggörnyezete a *Sang an Palermoban* tele van állatokkal, méghozzá az emberrel keresztezett vagy az ember mellé szegődő állatokkal: az emberből kiszabaduló zsákmányüldözőkkel („Das eitle Tier in dir wird sich hinübersetzen. / Wohin? Auf Schollen, die schon Priester vorgeweihet! / Wir sollen dann die Beute schreckensbleich zerfetzen: / Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt. / Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen. / Doch aus der Volksbesonnenheit kommt die Gewalt.”), az emberi alakot meghaladó kígyóemberekkel („Aus unserer Tierverlängerung ist Gott gekommen. / [...] / Die Schlangen sind in meiner Seele Überwindung / Der kalten Ansprache des andren Ichs in mir.”), az embert – testvérként? – kísérő társakkal („Mein Tier, du hast mich armen Bleichen ganz verlassen, / Was bin ich, wenn mich kein bekanntes Tier begleitet? / Ein eitler Reiter, ohne sein verwegnes Pferd.”).

Mint azt Petar Bojanić az idevonatkozatható Hegel-párhuzamok segítségével kimutatta¹³⁶, az „állati funkciók” valóban többféle értelemben is az ember

133 Vö. JÜNGER, 37–43., 86., 237–243.

134 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (WW 3), Frankfurt, 1979, 174. („az ellenséget legsajátabb alakjában”, „az ellenség a maga sajátos alakjában” – *A szellem fenomenológiája*, Bp. 1979³, 120.).

135 Vö. P. TOMMISSSEN (szerk.), „Kojčve und Schmitt”, *Schmittiana* VI (1998), 115.

136 BOJANIĆ, *l. m.*

„ellenségének”, az emberben rejtőző ellenség funkcióinak tekinthetők. Az *Estztétikai előadások* szobrászatot tárgyaló részének a *ruházatot* tárgyaló szekciójában kerülnek elő pl., a szeméremérzet magyarázatában. Az ember, olvasható itt, „tudatára ébredve ama magasabb rendeltetésének, hogy szellem legyen, szükségképp hozzá nem illőnek tekinti a csak állatit, másrészt testének kiváltképp azokat a részeit, altestét, mellét, hátát és lábszárát, amelyek pusztán állati funkciókat szolgálnak”.¹³⁷ Innen nézve különös jelentőséget nyernek Schmitt cellabéli bölcsességei, amelyek át vannak szöve a vizsgálati fogságban töltött időszak alapélményére, a (persze nem feltétlenül szó szerinti értelemben veendő) *meztelenségre* vonatkozó utalásokkal („az az ember a legmeztelenebb, akinek ruhátlanul kell egy felöltözött elé állnia”; „a ruhadarabok, amiket meghagytak, csak megerősítik az objektív meztelenséget”; az ellenség „a cellát ruhaként adományozta nékem” stb.¹³⁸). Az ellenség tehát – a maga állati „Gestalt”-szerűségében – egyben az is, aki meztelenné (bizonyos értelemben törvényen kívülivé) tesz, aki előcsalogatja az állati funkciókat, aki visszakényszeríti a tudatot arra az egyediségre, amelyet az hátrahagyta: a testet öltött kérdés vagy kérdésesség nem más, mint ez az animális „Gestalt”, az ént – éppen konkrét test-mivoltában – kísértetiesen átjáró testvér, állat, a másik.¹³⁹ Ez a „Gestalt” éppen a politikában teszi kérdéssé az embert, hiszen – mint látható volt – a politikait mint intenzitást Schmitt az „élet” pusztá, animális képzetében tudta megalapozni. Az, hogy az ember kérdéssége paradox módon abban tárulkozik fel, hogy a barát/ellenség viszonyban (szükségszerűen állatias) konkrét alakot kényszerítenek rá, kevésbé a politikai teológia, mint inkább valamiféle politikai antropológia kudarcáról tanúskodik. A háború ugyanis, végső soron, az ember definiálhatósága (Schmitt a cellában: „ezer definíciója”¹⁴⁰) körül zajlik. A politika, azáltal, hogy az emberre vonatkozó kérdésben az ember (az ellenség) konkrét, ám nem-emberi alakját, „Gestalt”-ját állítja elő, szakadatlanul az emberi definiálhatatlanságáról tanúskodik.

137 HEGEL, *Estztétikai előadások* II., Bp. 1980², 313.

138 SCHMITT, *I. m.*, 51., 57.

139 Nagyon érdekes összefüggést kínálnak itt Heidegger különböző időszakokból származó Jünger-kommentárjai, amelyek számtalan ponton a „Gestalt” fogalmának értelmezésére tesznek kísérletet. A „Gestalt” itt többek között az önnön animalitását megállapító ember alakja, amelyben az élet mint olyan igazolja vissza magát (HEIDEGGER, *Zu Ernst Jünger* [GA 90], Frankfurt, 2004, 131–134), másfelől Nietzsche „Übermensch”-fogalmának egy lehetséges megfejtését is felkínálja: „Der Über-mensch ist das Fest-gestellte Tier. Das Gestellte dieser Fest-stellung ist die Gestalt.” (*Uo.*, 58.; Nietzsche itt visszhangzó híres definícióját az emberről mint „das noch nicht festgestellte Thier”-ről I. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, München/Berlin/New York, 1999, 125.). Mindazonáltal az ember lényegének, „Wesen”-jének „Gestalt”-ként való azonosítását Jüngernél Heidegger rendre elégtelennek ítéli annyiban, amennyiben ez az azonosítás szerinte az emberre mint „létezőre” és nem a „létre” vonatkozik.

140 SCHMITT, *I. m.*, 51. Vö. még: „Rögtön adódik a kérdés: Kire vonatkoztatandó az ember definíciója: a meztelenre vagy a felöltözött emberre?”