

## GYŰLÖLNI KELL-E ELLENSÉGEINKET?

---

LOSONCZ ALPÁR

Az ellenség és a gyűlölet relációjának említése a politika és az etika összefüggéseit idézi. Jelezni kell, hogy a kérdés felvetése kiküszöbölhetetlen kockázattal jár. Hiszen, tudjuk, a politikára utaló reflexió hangsúlyozza a tényt, hogy a politika függetlenedett az erkölcsi távlatoktól, és immáron nem támaszkodik az erkölcsfilozófiai magyarázatok teljesítményeire. Ráadásul, történelmi jellegű érvekre hivatkozva is kifejezhetjük kételyünket, ugyanis a „morális politizálás”, a morális abszolutizmus érvényre juttatása megannyi esetben fonák vonatkozásokat (pontosabban erőszakot) eredményezett. A kortárs politika szemügyre vétele, és pl. az „ontológiai rossz” fogalmának bőséges használata a hatalmi retorikában, a kivetített ellenség „rosszként” való minősítése, ha úgy tetszik degradációja, a lehető legnagyobb óvatosságra ösztönöz.<sup>1</sup>

Ezenkívül, az erkölcsi reflexivitásra összpontosító gondolkodásnak is léteznek módozatai, amelyek mély árkot ásnak a politika és az erkölcs szférái között, és olyannyira háttérbe szorítják a politikai fenoméneket, hogy az utóbbiak elemzése lehetetlenné válik. Példának okáért, Lévinas, egyébiránt rendkívül finom szövéssű anarchisztikus etikája, amely túlperszonalizálja a mássággal kapcsolatos viszonylatokat és a társlétezését, pontosan ennek a veszélynek teszi ki magát. Mégis, nem mondhatunk le a határovezetek, az átjárások aspektusainak elemzéséről, azon kérdések faggatásáról, amelyek egyszerre vannak belül és kívül az erkölcs és a politika szféráinak vonatkozásában; mint ahogy bíráló alá rendelhető a megtisztított, autoreferenciális erkölcs elképzelése, amely minden megnyilvánulást/ítéletet önmagából merít, ugyanúgy kritikának vethető alá az erkölcsi vonatkozásoktól kiürített politika koncepciója is.

A címben kiemelt relációt a következő kérdések fényében kívánom megvizsgálni: fennáll-e a „rossz” a politikában? Kihívás-e a rossz a politika-filozófia számára? Mit jelenthet a „rossz” a politika tartományában? Nos, a rossz kérdése párban jár az etika jelenlétével a politikában, azaz a „rossz”

---

<sup>1</sup> J. Dean írt átfogó értelmezést a „rossz” fogalmának alkalmazásáról az amerikai politikában, amely megannyi jelentést foglalt magában, ide tartozik a Bush által használt „a rossz tengelye”-féle fordulat is, amely, ahogy e szövegből megtudjuk, eredendően a „gyűlölet tengelye” volt, ám a tanácsadók célszerűbbnek tartották, hogy az elnök olyan fogalommal éljen, amely kapcsolatban áll a teológiai nyelvvel, *Evil's Political Habitats, Theory & Event*, 2005. Volume 8, Issue 2. Dean azt mutatja be, hogy a korábbi amerikai elnökök a szegénységet, egyenlőtlenséget stb. nevezték „rossznak”, Reagan-tól errefelé a helyzet merőben megváltozik.

eltüntetésének az igénye egyet jelent az etika kiiktatásával. Ha a feljebb szóba hozott válaszokat kihegyezzük, akkor csupán két lehetőséggel szembesülünk: az abszolút, tiszta jó politikájával (a rossz nélküli politika elgondolásával), és a jó és a rossz különbsége nélküli politika koncepciójával. Csakhogy, nem kerülhetjük meg a kérdést: amennyiben kivonjuk az etikát a politika áramköreiből, akkor mi marad a politikából? Ezen kívül, ha megfosztjuk a politikát a jó és a rossz differenciájától, akkor milyen következményekkel kell számolnunk a politikára nézvést? Hogyan kerül a „rossz”, az erőszak, a kegyetlenség, a gátlástalanság, az akadémikuskodás stb. a politika övezetébe? Vajon az ellenség fogalma a „rossz” szublimációját mozdítja elő, vagy...?

Elengedhetetlen-e a gyűlölet fogalma az ellenség fogalmának taglalásához? Vajon a „politika” nem a „rossz” megszelídítése céljából jön létre? És, nem utolsósorban, nem időszerűtlen-e az ellenség fogalmának emlegetése? Nem kerülünk-e ezzel az erőszak és a törvény egybemosásának közelébe?

\* \* \*

Amennyiben az ellenség és a gyűlölet viszonylatát kívánjuk elemezni, többszörös nehézségre kell számítanunk.

Mindenekelőtt a nehézség abból származik, hogy az ellenség jelentései kiternek a megfogalmazás elől; az ellenség jelentései után való kutatásban inkább allúziókra, közvetett jelzésekre, mintsem diskurzív pontosságra számíthatunk. Vagyis, az általunk ismert filozófiai hagyomány kapcsán diskurzív bizonytalanságban maradunk. Amennyiben az ellenség fogalmát keressük, úgy olyan jelzésekre lelünk, amelyek azt írják elő, hogy milyen módon kell kezelni az ellenséget, hogyan kell megsemmisíteni az ellenséget, méghozzá alkalomadtán, minden gondolkodás és habozás nélkül, hogyan kell azonosítani az ellenséget, vagy, határozott felszólításokat olvasunk (Aquinói Tamás) arról, hogy az ellenséget egyúttal *gyűlölnünk kell*, ám ezek a jelzések egy pillanatra sem jogosítanak fel bennünket arra, hogy beszélhessünk az ellenségről, mint egy kiérlelt, fogalmilag alátámasztott koncepcióról a politikai filozófia történetében.<sup>2</sup> Hiába fogjuk felidézni a politikai teológia hagyományát, a

---

<sup>2</sup> Erről a legkimerítőbb könyvet, legalábbis újabban, G. Anidjar írta, *The Jew, The Arab – A History of the Enemy*, Stanford Press, 2003. Szükségtelen idézeti mindazokat a jelzéseket, amelyeket Anidjar körültekintően összegyűjtött a filozófia történetében. Anidjar szerint az ellenség sohasem vált alapvető koncepcióvá, sőt, mi több, még operatív terminussá sem alakult át. Könyvének legizgalmasabb kérdése: hogyan történhetett meg, hogy az ellenség története megírhatatlanná vált? Vajon nem azért, mert az ellenség egyfajta *excessusával* találkozhattunk a történelem folyamán? Vagy...? Egyébiránt nem feledhető, hogy e hagyományban milyen élénk volt az ellenség megsemmisítésének igénye, A. Kapust, *Zivilisierte Grausamkeit: Feindschaft und Vernichtung*, In: *Gewalt* (Hrsg. M. Dagbag, A. Kapust. B. Waldenfels), München, Fink, 2000. 199–221.

teológiai ellenséggel kapcsolatos jelzéseket, a *ius divinus* és a *ius naturale* kapcsán felsejlő ellenségjelzeteket, a bibliai szövegben is sűrűn előforduló jelentéseket, a Pálnál kialakított ellenségdimenziókat<sup>3</sup>, ez nem fog feljogosítani bennünket arra, hogy artikulált jelentésekről ejtsünk szót az ellenség kapcsán. Carl Schmitt, nietzsche-i színezetű lamentációja („hova tűntek ellenségeink” „mit teszek én ellenség nélkül”), miszerint a modernitásban kiszikkadtak az ellenség jelentéskörei, legalábbis meghatározott értelemben, kiigazításra szorul, mert az egész politikai-filozófiai hagyomány híján maradt a konceptualizációnak. Amikor Schmitt arra vállalkozott, hogy felújítsa az ellenséggel kapcsolatos hagyományt, akkor önértelmezése nem bizonyult helytállóknak: ő ténylegesen konceptualizálta az ellenség jelentését, és valójában *létrehozta* az ellenség fogalmi szintre hozott értelmezésének hagyományát.<sup>4</sup>

Más szóval élve, arra a kérdésre, hogy „mi az ellenség”, nehezen tudunk felelni, annak ellenére, hogy az említett tradíció hemzseg az ellenségre utaló implicit kifejezésektől, és dacára annak, hogy az ellenség a középkor teológiai-politikai diskurzusa szerves részének bizonyult. Fennállt az ellenség

---

<sup>3</sup> Erről J. Taubes ír, aki Pálban az ellenség gondolkodóját azonosítja, és azt állítja, hogy az Isten iránti ellenségeskedés története megegyezik a megváltás történetével, J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Ed. A. Assmann, J. Assmann, Berlin, Wilhelm Fink, 1993. 27. Taubes szerint Pállal az ellenség egyszerre személyes, politikai, és teológiai jellegű, Ágoston teologizálta az ellenség fogalmát, Aquinói Tamás számára pedig az ellenség ismét a sokaság, a „disszeminálódott” ellenség. Hadd tegyem itt hozzá, hogy Taubes, Schmitt méltó ellenfele, bebizonyítja, hogy Schmitt meghatározott lépései igazolhatatlanok: így, nem helytálló az állítás, hogy az Újszövetségben az ellenség jelentésköre nem található meg, mert „Jézus csak a privát szférában interveniál”, valamint, az sem felel meg a valóságnak, hogy az inimicus és a hostis fogalmai (lásd alább) distinktív entitásokként képződtek volna a keresztény tradícióban. Pl. az ellenség fogalma egyszerre személyes és nyilvános Ágostonnál is, J. Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebigte Fügung*, Berlin, Merve, 1987.

<sup>4</sup> Az ellenség történetének megkonstruálását leginkább a *Nomos der Erde* című könyvében követhetjük végig, amelyben a „római jogban alkalmazott különbségről, az ellenség, valamint a rabló és gonosztevő közötti differenciáról szól”, majd a „justus hostis”, valamint az „inhumán ellenség” megjelenéséről értekezik, végül, pedig ugyanitt olvashatunk az „ellenség kriminalizációjáról”, Greven Verlag, Köln, 1950. pl. 22. majd 135. Említék egy fontos forrást a XVIII. századból Emer de Vattel-t, erről, La qualification de l'ennemi chez Emer de Vattel, *Astériorion*, Numéro, 2. A. Kalyvas és I. Katznelson azt fejtegetik, hogy a barát és az ellenség különleges jelentése ott szerepel már Ferguson gondolkodásában, Adam Ferguson returns. Liberalism through a Glass Darkly, *Political Theory*, 1998. vol. 26, no 2, 171–197. Újabbban az ellenség kérdését (különösképpen az ellenség banalizációjának problematikumát) A. Negri és M. Hardt nevezetes könyve tárgyalja, *Empire*, President and Fellows of Harvard College, 2001. pl. 13. Érdekes, hogy érvelésük szerint az ellenség azonosítása ma a politikai filozófia elsőrendű feladata. Lásd még, V. Harle, *The Enemy with a Thousand Faces: The Tradition of the Other in Western Political Thought and History*, Westport CT, London, Praeger, 2000.

jelenlétének tudata, megnevezésének gyakorlata, ám hiányzott a konceptuális, amit nem minősíthetünk véletlennek. Hogyan felismerni az ellenséget, tehát, hogyan azonosítani „azt”, aki bármilyen pillanatban az életünkre törhet, és ártani kíván nekünk?

A filozófiai hagyomány hatalmas része lényegében szimmetrikus relációkat feltételezett a barátság és az ellenség fogalma között. Hobbes, például, határozottan azt állítja, hogy az ellenség barátává változhat át, és a fordított irányulás is elképzelhető. Kant volt az, aki kijelentette, hogy az ellenségesség többet jelent a barátság pusztá hiányánál, az ellenség nem pusztán a barát ellentettje. Ugyanakkor, a homályban kell tapogatóznunk akkor, amikor arra tartunk igényt, hogy az ellenség explicit jelentéseit keressük Kantnál.<sup>5</sup> Kétségtelen, hogy nem kerülhetjük meg Carl Schmitt sokat vitatott definícióját, és roppant kidolgozott elméletét, noha rögtön rögzítenem kell, hogy az teljességgel formális jellegű. Schmitt, ugyanis azt állítja, hogy nincs politikai közösség, vagy nép az ellenség azonosítása, *ergo*, az ellenfélre utaló kizárási mechanizmusok nélkül. Ám, a barát és az ellenség közötti konstitutív *határvonal*, *polemikus ellenpozíció* formális jellegű, azaz, egy formális jellegű különbség közvetíti a két vonatkozás között. Egy választóvonal megléte épül az egész konstrukció. Az ellenség fogalma itt nem nyújt tartalmi támpontokat, és mint formális elv, mint üres forma sohasem jelenti valamilyen rend, jelesül a politikai rend, metafizikai megalapítását. Negatív jelzéseket ismerünk fel itt: az ellenség nem versenytárs, nem ellenfél, nem gonosztevő, nem rabló, és nem tárgya erkölcsi és esztétikai diszkvalifikációknak. Itt egy relationális koncepció rajzolódik ki, amely nem idéz elő semmilyen előre meghatározott pozíciót valamilyen csoport számára. Az ellenségnek nincs előre meghatározott neve („kulák”, „osztályellenség” stb.), noha, hadd jegyezsem meg, a koncepció nincs teljesen híján a tartalmi vonatkozásoktól, mert, vészterhes módon, Schmitt a politikai ellenség fogalmát valójában az „idegenhez” köti. Szövegeiből kiderül, hogy a politikai viszonyok úgy jönnek létre, hogy felismerést nyer: nemcsak a „hozzánk tartozók” léteznek, hanem az „idegenek”, a hozzánk képest külső szférákból érkezők is, akik kérdezhetnek, megszólíthatnak bennünket.

Az ellenség, akiről Schmitt úgy is beszél, mint a másik „nem-konceptuális” egzisztenciájáról, aki „nem metafora vagy szimbólum”, hanem „objektív hatalom”, amely „megelőz minden reflexiót”.<sup>6</sup> Fontos itt számomra egy Schmitt-i

---

<sup>5</sup> Kantnak az ellenségre vonatkozó gondolatait, az „igazságtalan ellenség” jelentését, éppen Schmitt elemzi szerteágazóan, *ibidem*.

<sup>6</sup> Valóban érdemes megfontolni M. Ojakangas első pillanatban furcsának tűnő ajánlatát, miszerint Schmitt az ellenség ugyanazt a szerkezeti helyet foglalja el, mint Lévinasnál a „másik”. Hiszen Lévinas számára a másik is „idegen”, transzcendens, és mindig levezethetetlen módon létezik, mint másik. Azzal, természetesen, hogy

mondat is, amely a következőképpen hangzik: „Der feind ist unsere eigene Frage als gestalt.”<sup>7</sup> Ahogy másutt mondja: az ellenség az ön-megkérdőjelezés formája. Mármost, a „gestalt” nehezen fordítható, tehát arról esik szó, hogy az „ellenség lényegében a mi kérdésünk”, az ellenség olyan „alak, forma” aki *bennünket* kérdez – de általunk. Schmitt valójában egy eredendő válasz-szerkezetet mutat be: „valahány emberi szó már egy válasz.” Az ember az *eredendő rezponzivitás* állapotában érhető tetten, mindegyik megnyilvánulásunk már egy válasz. Ezzel magyarázható, hogy Schmitt oly nagy jelentőséget tulajdonít a kérdésnek, mert mint válaszoló lényeket, mindig a ránk háramló kérdés konstituál bennünket. Nos, a barát/ellenség konstrukciót pontosan a kérdés/válasz sodrásában kell elhelyeznünk.

A másokban, mint ellenségben, a másik révén, azzal a kérdéssel szembesülünk, amelyet eleddig megkerültünk, most pedig zavaróan befolyásol bennünket. Schmitt ezzel azt sugallja, hogy az ellenség bizonyos módon hozzánk tartozik, része az azonosságunknak, hovatovább, egyenlő szinten áll „velünk”. Hiszen csak ily módon intézhet kérdéseket hozzánk. Schmitt, akinek írásai-ban mindenütt kiténik, hogy különös veszélynek minősítette a nihilizmust, a politikai fogalmát a mértéknélküli kor vélelmi korpuszának ellentételezése-ként fogta fel. Hogy az ellenség/barát megkülönböztetés horizontális jellegű, ez a tény azt is jelenti, hogy az „ellenségünk” nem eszközszerű „hozzánk” képest; nem egyszerűsíthetjük le a „mi” vonatkozásában létező funkcióra. Mert, mégha ama esetleges konfrontatív viszonyulás forrpontra is jut a barát/ellenség relációban, ahogy Schmitt mondja, mindig szükségünk van az ellenségre, hogy formát biztosítsunk saját magunknak, hogy mértékre, határvonalakra tegyünk szert. Ennélfogva az ellenség nem a mindenáron való megemmisítés távlatába kerül, hanem a mértéket közvetítő vonatkozás szerkezet-i pozícióját foglalja el. Az ellenség mint másik fogva tart bennünket, létezése formaadó, mert a határok kezdettől fogva őbelé megába vannak helyezve.

Nem feledhetjük, továbbá, hogy Schmittnél az ellenség nem válik *a priori* fogalom<sup>8</sup>, hanem a különbség teremtő létezését domborítja ki. Ez termé-

---

a különbségek szembeötlők, Lévinasnál a másik nem az ellenség-viszonylat felébresztéséhez, hanem a felelősség kirajzásához vezet, Lévinasnál az önmagaság és a másik közötti asszimetria fenntartása lényeg, Schmitt ezen asszimetriát tartja vészterhesnek. Mert úgy gondolja, hogy a barát/ellenség viszonylat polemikus, de egyenlőségen alapuló, a közöttük lévő asszimetria azonban az abszolutizált ellenség fogalmához, vagyis a másiknak inhumánként való jellemzéséhez vezet. *Philosophies of „Concrete” Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy, Telos, 132, 25-45, A Lévinas/Schmitt viszonyatról még, A. Botwinick, Same/Other versus Friend/Enemy, Levinas contra Schmitt, Telos, 45-63, ibidem.*

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Glossarium 1947-1951*, Berlin, 1951. 213.

<sup>8</sup> Noha Derrida éppen ezt a tényt, valamint egyfajta militarizmust kíván bizonyítani Schmitt vonatkozásában. J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de*

szetesen magában foglalja az ellenség felismerését, pontosabban egyfajta gyakorlati jellegű identifikációt, hiszen az ellenség azonosítása mindig önazonosulás is, a barát az ellenség ellenségévé, az önmagaság a másik másíkjává válik.

Amennyiben e koncepció jegyeit, és az ellenség jelentésköreit lajstromozzuk, mindenképpen ki kell emelnünk, hogy Schmitt a „politikai” konfliktusos jellegét domborítja ki, ezenkívül elveti a konfliktuspólusok hordozóinak önreferenciális megalapozását. Eljárásában kizárólag a kötődések, és széttrajzások intenzitását elemzi, amelyek a dinamikus hatalmi konfigurációktól függően alakulnak. A „politikai” kapcsán Schmitt nem a „politika” intézményi mechanizmusait vizsgálja, hanem a mindenütt jelenlévő „politikai” *intenzitátsfokát* kívánja megragadni. Ebben a beállítottságban, amely a politikaira vonatkozó egzisztenciális jellegű döntést helyezi középpontban, valóban nem találunk normativitásra utaló igényt. Schmitt, szembeállítva koncepciójának egzisztenciális meghatározottságát a normatív mércék érvényességével, egyszerűen a normativitáson túlra helyezi okfejtését. Ez a tény ismét csak nem azt a lehetőséget foglalja magában, hogy a látóhatárról teljesen eltűnnek olyan mércék, amelyek, más elméletekben, a politikára vonatkozó okfejtések szerves részeinek bizonyulnak, mint, pl. a jogi szabályok. Ám a politikai előzetes a jogi meghatározottságokhoz képest, és a politikai mélyén fogant egzisztenciális döntést a jog felől nem vetíthetjük ki. Mindehhez társul az a számomra *fölköztetőbb kétes elgondolás*, hogy lehetséges a *politikai* megragadása mindenfajta erkölcsi és pszichológiai mércék nélkül. Idevág, hogy Schmitt teljességgel kiiktatja a politikai filozófia köreiből azon motívumok elemzését, amelyek alapján magyarázatot nyerme, miért lépnek a társadalmi szereplők a politikai konfliktusok terepeire. Vagyis, hogy milyen motiváció mechanizmusok járultak hozzá a konfliktusok megjelenéséhez. Mint ahogy az a tény is idetartozik, hogy a határszituációban kibomló lehetőség, mármint, hogy e szituációban jut szóhoz az individuális létezőnek a közösségi elkötelezettsége, nem erkölcsi mércék felől taglalódik. Az esetleges erőszak-megnyilvánulások, a háborús epizódok csupán a politikai felől nyerhetnek értelmezést, ezen epizódokat nem magyarázhatjuk úgy, mint valamilyen metafizikai „rossz” megtestesülését, és nem is igazolhatjuk ezeket valamilyen etikai megfontolások alapján. (ahogy egyébként a hagyomány, így Arisztotelész majd Hegel, járt el)

---

*Heidegger*, Editions Galilée, Paris, 1994. 14. A háború valóban a politika, valamint az emberi gondolkodás feltétele Schmitt elképzelésében, az emberi létezés a háború kitörésének lehetősége terheli. De ha nem vesszük figyelembe kivételes jellegét, vagyis, hogy a háború a békét, a normalitást szolgálja, akkor egyszerűen egy másik távlatba helyezük Schmitt gondolatait. Paradoxálisan mondvá, akkor elmulasztjuk Schmitt kihívó gondolkodásának a bírálását.

Jellegetes, hogy Schmitt a politikai definícióját meghatározott, valójában igencsak korlátozott, antropológiai színezetű<sup>9</sup> megjegyzésekkel támasztja alá: a releváns politikai elméletek azt feltételezik, hogy az ember „rossz”, dinamikus, veszélyes lény. Noha ez a kitétel fikatív, hiszen leegyszerűsíti az ember antropológiai állományát, ám Schmittre igencsak jellemző volt, hogy veszélyekkel foglalkozott. Úgy gondolta, hogy elengedhetetlen a polemikus differenciák fenntartása, és megengedhetetlen ezen említett distinkciók eltörlése, mert e formális különbségek elvessége alapján válik lehetségessé a politikai tér szerkezeti tagolása. Nem tagadta, hogy léteznek olyan elvek, mint a „szabadság” és az „egyenlőség”, de ezeket nem helyzetfüggetlen princípiumoknak tartotta, hanem a politika terén belül képzelte el. Voltaképpen úgy gondolkodott, hogy fölöttébb fontos a „politikai”<sup>10</sup> autonómiájának megerősítése, márpedig ez csak a szóba hozott antropológiai fikció segítségével tartható fenn. Az autonómia tartozéka, hogy a politikai fogalma a jón és a rosszon, valamint a szépen és a rúton *túl* található meg.

Nem kevésbé fontos számunkra, hogy az ellenség fogalmát nem egyszerűsíthetjük le a háború folytán feltáruló ellenségre. Az ellenség jelentésköre többetl rendelkezik a háborúban felszínre kerülő ellenségjelentéshez képest. Vagyis téves úton járunk, akkor, ha az ellenség e fogalmát automatikusan a bellicisztikus, azaz a katonai erőhatalom által meghatározott keretekbe szorítjuk, vagy valamilyen túlfeszített harci ethoszt, netalán erőszak kultuszt

---

<sup>9</sup> W. Rasch, *Lines in the Sand: Enmity as a Structuring Principle*, *South Atlantic Quarterly*, 2005. 104.2, Spring, 254. Ez megkérdőjelezi, hogy lehetséges a politikait mindenfajta antropológiai aspektus nélkül levezetni. Egyébiránt Schmittől mindig kockázatos írni, mert biográfiájában ott van a gyászos szereplés a XX. század harmincas éveiben. Habermas erről sokat cikkezett. A széleskörű idézgetés és az empirikus problémákkal való foglalkozás helyett csak két írást említek, A. Kalyvas, *Who's afraid of Carl Schmitt?*, *Philosophy & Social Criticism*, 1999. vol 25, no 5, 87–125. Vagy, W. Rasch, *Conflict as a Vocation Carl Schmitt and the Possibility of Politics*, *Theory, Culture & Society*, 2000. Vol. 17(6): 1–32. Ezekből a tanulmányokból képet kaphatunk arról is, hogy Schmitt recepciója miért olyan gazdag a korábbi, majd a posztstrukturalista baloldalon (a Frankfurti Kör egyes képviselői, Ch. Mouffe stb.). Mint ahogy világossá válhat, hogy hol kereszteződnek a marxizáló baloldal és Schmitt útjai: a liberalizmus a politikait alárendeli a privát erkölcsnek és a gazdasági kategóriáknak.

<sup>10</sup> Már az is jellegetes, hogy Schmitt-et nem a politika lényege foglalkoztatja, hanem egy szubsztantívumot vezet be, nevezetesen a „politikait”, azaz, nem a politika „quidditását” kívánja megfogalmazni, Szabó M., *A politikai fogalmának elmélyítése*, In. *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. L'Harmattan, Budapest, 2003. 86–98. E kiváló tanulmány azon megállapításával, miszerint Schmitt szubsztancializálja a politikai fogalmát, nem tudok egyetérteni. Jellegetes, hogy nála az ellenség egy nem-szubsztanciális kontextus részeként létezik, azt mondhatnánk, hogy az ellenség megjelenése egy olyan történeszerkezetbe burkolódik bele, amely minden bezáruló rendet, így politikai rendet megnyit. Ebben (is) rejlik nem-szubsztanciális jellege.

emlegetünk itt. Maga Schmitt nem győzi ismételtetni, hogy egyáltalán nem szükséges, hogy létrejöjjön a harc az egymás egzisztenciáját megkérdőjelező ellenségek között. A lehetőség magasabb rangú, mint a valóság. Ezt nem Schmitt mondta, hanem Heidegger, ám Schmitt elgondolásait is fedi az állítás. E lehetőségtartomány részeleme itt, hogy meghatározott relációt állít fel az egyén végessége és a közösség között: mert nem kétséges, hogy Schmitt koncepciójában a kommunális létezés magasabb rendfokozatba kerül az egyén fizikai egzisztenciájához képest. Innen sokszor emlegetett kitétele, amely a politikai fogalmának vonatkozásában az egyéni élet feláldozását involválta, és az államnak juttatott elsőbbséget az egyénhez képest. Mégis, a politikai létezéséhez elegendő a harc létrejöttének *lehetősége*, amiről tudnunk kell, hogy mindig csupán határlehetőség.<sup>11</sup> Schmitt a harc kifejlődését lényegében *liminális* vonatkozásnak minősíti, azaz, gondolkodásának különös jegye, hogy nem a normalitásból vezeti le a határszituációt, hanem pontosan fordítva jár el. Amennyiben elhalványul a határesetre utaló tudat, minden politikai vonatkozás hanyatlásnak indul, a depolitizáció kezd uralkodni, amelyet különös erővel jut érvényre a XX. században.

Lényeges számunkra, továbbá, hogy az ellenség alakja itt mindig valamilyen konkrét kontextus, esetleges feltételek közepette sejlík fel, valamilyen élő totalitásban, hogy Hegelt parafrázeáljam. Hangsúlyoznunk kell, ugyanakkor, hogy milyen különbségek adódnak Schmitt ellenségfogalma és a hagyományban tapasztalható jelentések között. Az ellenség pusztája egzisztenciája fenyegetést jelent számunkra, a pusztája megjelenésének következményei háramolnak ránk. *Bárki* megjelenhet az ellenség alakjában, *akárki* kiléphet az ismeretlenség sötétségéből az ellenség alakjában, sőt, mi több, pontosan ez jelenti a nehézséget, amely az ellenség fogalmának *aluldetermináltságában* fejeződik ki. Ezzel magyarázható az általam ismertett tradícióban az ellenség helyén heterogenitást, szerteágazó összefüggéseket találunk; az ellenség fogalma ellenáll az egybetömörítésnek, az ellenség lehet a testvér, mint Benvenistnél, lehet a felebarát, nem utolsósorban, sűrűn mondják nekünk, hogy önmagunk legnagyobb ellenségei vagyunk, az ellenség lehet belső és külső, a passzivitás és aktivitás legkülönbözőbb elegyét testesítheti meg, az ellenség mindenhol tartózkodhat, ránk leselkedve, ezernyi formát magára öltve. Nem hagyhatom ki a halott ellenség különösen fontos fogalmát sem. Az ellenség lehet persze a póre Rossz megtestesülése, akit nem lehet megjeleníteni, mert „hozzánk” képest radikálisan Másik, kicsúszik az elfogadott

---

<sup>11</sup> Ez a gondolat párhuzamos Hobbes azon állításával, miszerint a háború állapota nem a valóságos harcban, hanem a vonatkozó készenlétben áll. Ez a gondolat ugyancsak a liminalitáson alapul, a határhelyzet teremtő mivoltát domborítja ki. Ráadásul, Schmitt óvatosan fogalmaz: a fizikai harc lehetőségét inkább az ellenség felől érkező fizikai fenyegetésre adott válaszként értelmezi.



értelmezési rácsainkból. Ráadásul, ne felejtjük el, nem csak az ember jelenti számunkra az ellenséget, hanem megannyi esetben a természet is, vagy, hogy egy másik állítást citáljak: „mint utolsó ellenség töröltetik el a halál”<sup>12</sup>. Vagy, ha Hobbesra hallgatunk, akkor az ellenség a nem-tudásunk éjszakája, vagy éppen a retorika béklyóját magán cipelő ember, ugyanis, a természeti állapotot őrző nyelv ellenségeskedést szíthat ember és ember között. Szókratész kérdését is ideírom: „s nem tartod-e...néemberi, alantas gondolkodásnak azt, ha valaki az elesett harcos testét tartja ellenségének, holott az ellenség abból már elröppent”<sup>13</sup>. Freud egy helyütt pedig úgy szól, hogy minden egyén a civilizáció ellensége, másutt pedig arról beszél az „érzések ambivalenciájának törvénye” kapcsán, hogy minden szeretett lényben ott van valami idegenszerű is, ennél fogva, minden felebarátunk ellenségünk is.<sup>14</sup> Vagy, hogy még két idézettel éljek: „és hogy az embernek ellensége *legyen* az ő házanépe”, valamint, „aki ezért a világ barátja akar lenni, az Isten ellenségévé lesz”.<sup>15</sup>

Ezzel nem merítettem ki a felsorolást, hiszen az szétfeszítene minden szöveget; feltűnő, hogy az ellenség jelentései diszciplínáktól, szféráktól függetlenül cirkulálnak, anélkül, hogy egységesülnének, integritást nyernének. (Mindenesetre bizonyosak lehetünk abban, hogy az ellenség nem természeti képződmény, hanem mindig történelmileg jön létre.) Hovatovább, a nehézségeket fokozza a tény, hogy az ellenség fogalmát voltaképpen többes számban kell használnunk, hiszen ha mindenüvé kiterjeszkedő jelenségről van szó, ha *bárki*, vagy *akárki* ellenségként érhető tetten meghatározott hatalmi erőter keretein belül, akkor szükségszerűen csak többes számban beszélhetünk (ezzel hozhatjuk összefüggésbe a „szeressük ellenségeinket”-féle parancsot is), azaz, mint a sokaság egy variánsáról szólhatunk.

Ezek után a következő kijelentéseket tehetjük: Schmitt a politikai differenciális fogalmát úgy alakította ki, hogy miközben a barát/ellenség distinkcióját hangsúlyozta, tudatosan kiiktatta a „politikai” jelentéskörének *tárgyi rögzítettségét*. Nem metszhető ki a politikai a társadalmi élet egészéből, nem a társadalom elkülöníthető területéről van szó, hiszen olyan intenzitások kibomlását kell szemügyre venni, amelyek különféle mezőkben juthatnak napvilágra. Ez az irányulás, meghatározott értelemben, összefüggésben áll az általunk itt idézett hagyomány főcspásával, amely ugyancsak az ellenfél

---

<sup>12</sup> Pál I. levele a Korinthusbeliekhez, 15:26 majd Jákob apostolnak közönséges levele 4:4 (Károli G. fordítása).

<sup>13</sup> Platón, *Az állam*, 469 d (Szabó M. fordítása).

<sup>14</sup> Erről, S. Weber, Wartime, In. *Violence, Identity and Self-Determination*, ed. H. de Vries, S. Weber, Stanford, Stanford University Press, 1997. 98. Ott van persze Freudnál az őstörténet: az apa, mint ellenség, az a történet, amely az apát a passzív és az aktív ellenség jelentései között mozgatja.

<sup>15</sup> Máté evangéliuma, 10:36 (Károli Gáspár fordítása).

tárgyi fixálásának *hiányát* szemléltette. Ugyanakkor, Schmitt esetében nyomatékosan arról kell szót ejteni, hogy ő az ellenség fogalmát *egyes számban* használja. Hogy úgy mondjam, megváltoztatja az ellenség grammatikáját, diskurzív távlatát. A schmitti irányulásnak nem ismérve, hogy befogadja a történelmi kifejeződések sorozatát annak érdekében, hogy egységet szerkesszen, ő nem úgy utalt a hagyomány vonatkozásaira, hogy közös jellemvonást szűrt volna le belőlük. Az ellenség konstitutív szerepének kidolgozását éppen a szétraajzás, az ellenségek mozgó sokaságának megszelídítésével érte el. Ami kapcsolatban állt azon törekvésével, hogy az ellenség *politikai* fogalmának tulajdonítson különleges jelentőséget.

Mielőtt továbbmennék, érdemes feltenni a kérdést: Schmitt a kijelölt határokkal a közszférában tanyázó ellenséget hangsúlyozza különösképpen, és vajon ez azt jelenti, hogy a barátság mindig privát jellegű? És miért nem törekszik a barátság megfogalmazására? Nos, Schmitt válasza a következő lehet: a barátság törékeny és tűnékeny, mindig több embert hiszünk barátunknak, mint amennyi barátira számíthatunk (ki is az igazi barát?), a barátságot mindig próba elé állítják, és gyakorta nem állja ki a próbát, voltaképpen életünk egészében foglalatossághozható azzal, hogy bizonyosságot nyerjünk a barátainkról. Ezzel ellentétben, az ellenség léte másfajta kontextusba kerül: mindig kinyilvánítatik, hogy ki az ellenség, mindenki tudomására hozzatik az ellenség megléte. Ott a bizonytalanság, a tűnékeny privát élethelyzetek forgataga, itt az ellenség létéről szerzett biztos tudás, a nyilvános kijelentés/megnevezés által nyújtott bizonyosság. A másokkal való viszonylatokban kibomló politikai áttetszősége visz az emberek viszonyaiba.

\* \* \*

Kétségtelen: amennyiben számba vesszük az itt már faggatott hagyományt, úgy azt tapasztaljuk, hogy az ellenséggel kapcsolatos jelentések tövében jelentést nyer a gyűlölet is. Arisztotelésznél, példának okáért, ott vannak azok a helyek<sup>16</sup>, amelyek azt sugallják, hogy az ellenség és a gyűlölet között

---

<sup>16</sup> Arisztotelész, *Rétorika*, Budapest (ford. Adamik Tamás), 1982. 98. Az Arisztotelészre utaló kitével azonban kétellyel kell fogadnunk. A magyar fordítás (és a más nyelveken olvasható fordítások is) valóban gyűlöletről beszélnek. Am kérdés, hogy a görögség vonatkozásában érvényesnek tekinthető-e a gyűlöletnek az az értelme, amely a mi számunkra érvényes. L. H. Craig, aki Platónnál elemezte az ellenség fogalmát, és szóvá tette, hogy megannyi helyen esik szó a szeretetről, a „gyűlöletről” pedig csak néhány esetben olvashatunk. Craig még azt is állítja, hogy a gyűlöletre vonatkozó terminus (echtra) nem más, mint az ellenség egy formája (echtros), *The War Lover: A Study of Plato's Republic*, Toronto, Toronto University Press, 1994. 55. Lássuk még: „És az ellenség, akit gyűlölnék, nem pedig, aki gyűlöl”, Platón, *Lüszisz*, 213 a (Steiger Kornél fordítása). Nem áll módomban ezt a kérdést eldönteni. Hogy a görögök és a modern kor kategóriái között milyen viszonylatok állnak fenn, B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, 1994.

mellérendelt viszonylatot, és egymásra utaltságot találunk, egyszóval a kettőt együtt kell tárgyalnunk. Mert, olvassuk, az ellenségeskedés, a haraggal ellentétben, minket nem érintő dolgokból is származhat. Márpedig, ha ilyesmit feltételezünk, akkor gyűlölet ébred bennünk, amellyel embertársaik testi életének árthatunk és a gyűlölet tárgyainak megsemmisítésére törekszünk.

Ugyanakkor, amennyiben Arisztotelész egyéb megnyilatkozásait vesszük tekintetbe, akkor felébred bennünk a kétely, hogy az ellenség/gyűlölet kérdése tárgyává tehető-e egyáltalán a politikában? Ugyanis, Arisztotelész politikafilozófia eszmeifuttatásaiban ugyan említi az ellenség fogalmát a *stasis* szöveggörnyezetében, ám a politikai közösség létrejövésében a barátságnak tulajdonít konstitutív szerepet, hovatovább, erőteljesen kételkedik abban, hogy az ellenséghez lehetséges egyáltalán önálló politikai jelentést hozzárendelni. Felsejlik ez a lehetőség már az imént szóba hozott szövegrészletben is, amelyben Arisztotelész határozottan kifejti, hogy a gyűlölet kérdésének faggatása, jelentéseinek tolmácsolása csak akkor válik lehetségessé, amennyiben megelőzően meghatároztuk a barátság fogalmát. Az ellenség nem lehet primáris, nem válhat természeti egységgé. Más szóval élve a barátság távlata vezérfonálnak bizonyul a politikai közösségre utaló arisztotelészi megfontolásokban, az ellenség és a gyűlölet fogalma, valamilyen előzetesen létező fogalmak negatívumaiként bukkannak fel. Márpedig a barátság az egyetértéshez, és a hasonlósághoz, az ellenségesség a viszályhoz és a rivalizáláshoz vezet bennünket.

Pálnál, az ellenség szemantikájának kontextusában, az „Isten ellenségeinek” környezetében ott van szintén az „istengyűlölők” kitétel.<sup>17</sup> Számolhatunk azzal, hogy ha nem is lehetséges világos attribútumokat hozzárendelni az ellenséghez (az ellenség olyan *mint mi*), a „rossz”, a rossz egyfajta többlete tesz valamilyen felebarátunkat ellenségévé. Ami problematikussá teszi, így Aquinói Tamás, az ellenség szeretetét, hiszen a rosszat nem szerethetjük: az ellenség olyan ellentétet testesít meg számunkra, amelyet gyűlölnünk kell. És éppen Aquinói kapcsán említem csak egyetlen pillanat erejéig: ott vannak még egyéb kérdések is, mondjuk, az öngyűlölet lehetőségének problematikuma, vagy a „gyűlölhet-e az isten” hatalmas kérdésköre is.<sup>18</sup>

Amennyiben hatalmas ugrással Spinozánál kötünk ki, azt látjuk, hogy etikája kiérlelt reflexivitást vonultat fel a gyűlölet kapcsán, de ha az ellenséggel kapcsolatos, egyébiránt ritkán előforduló, gondolatait kívánjuk felgön-

---

<sup>17</sup> Pál levele a rómaiakhoz, 1:30, 5:10, 11:28 (Szándékosan nem idézgetek a Zsoltárok könyvéből, amelyben, persze, a gyűlölet hatalmas repertóriumra található). Itt újra citálhatnám Anidjar könyvének (ibidem) bőséges adatait, és a páli hagyomány különböző értelmezéseit taglaló jegyzeteit.

<sup>18</sup> K. Green, Aquinas's argument against self-hatred, *Journal of Religious Ethics*, 2007. 35.1:113–139. Egyébként, *Summa Theologica*, I-II, Q. 29, A. 4.

győltetni, akkor más műveihez kell fordulnunk. Spinoza úgy vélekszik, hogy nem a gyűlölet tesz valakit ellenséggé, hanem az államjog, nem az emberi minőségek alapján válik valaki ellenségünké, hanem a véletlenszerűség okán.<sup>19</sup> Témánk szempontjából pontosan az ellenség és a gyűlölet szétválasztása, divergens mozgásrendje érdemel figyelmet.

Mert, amennyiben Carl Schmitthez térünk vissza (aki nem véletlenül idézi éppen Spinoza feljebbi állítását), úgy azt tapasztaljuk, hogy definíciójában a gyűlölet jelentéskörét lehántja az ellenség fogalmáról. Ugyanis, folytatja, Schmitt, az ellenség nem afféle privát ellenfél, aki kapcsán gyűlöletre, a privát közegekben kisarjadó antipátia valamilyen gyakorlására ragadtathatjuk el magunkat...<sup>20</sup> A gyűlöletnek, mondja, nem lehet jogi jelentése.

Nos, Schmitt előtt a személyes és a közszférában létező ellenség, az *inimicus* és a *hostis* közötti határvonalak kiélezése jelentette az irányulást. Pontosabban, az igazi tét számára az ellenségnek, mint a közszféra jelenségének a megmutatása volt. Emlékezzünk vissza mit hámoztunk ki Schmitt alapján a barátság ingatag mivoltáról, és a privát szféra aspektusairól: az ellenség titoknélküliségével, közéletben elfoglalt világos helyével ellentétben, a gyűlölet ott van a privát szférában, a privát viszályok átláthatatlan világában, az ellenőrizhetetlen érzések, az érzelmi viharzások közegeiben, ahol a bizonytalanság a legfőbb úr. Amikor Schmitt a konfliktus *határ*konstellációját állítja koncepciójának középpontjába, akkor nem azt mondja, hogy az összhang lehetetlen, hanem a nem misztifikáló hatalom alapfeltételét akarja kiemelni, miszerint a társadalom tagjai helyzetüket, mint közös szituációt tapasztalják meg a politikai révén.

Kontextualizáljuk, legalább néhány mondat erejéig, Schmitt irányulását. Hegel, egyébiránt Schmitt gondolatvilágának fontos szereplője (különösképpen az elismerés kapcsán kibomló harc miatt), miközben az újfajta háborúk jegyeit analizálja, arra a következtetésre jut, hogy a háborúkon ott vannak az emberiség jelei, a személy immáron nem táplál gyűlöletet a másik személy iránt. A privát szférában sarjadó affektusok bizonytalan, zavaros egzisztenciáját hogyan lehetséges úgy „transzformálni, deprivatizálni”, hogy a közszférába illeszthetőek legyenek: nos, az említett újkori intézményes háttér pontosan ezzel a lehetőséggel szembesít bennünket. A személyes ellenségesség pusztító hübrisze eltűnik, a személyes ellenség tárgytalanná válik, és marad

---

<sup>19</sup> Spinoza, *Ifjúkori művek*, Akadémiai Kiadó, (ford. Szemere Samu), 1981. 56. majd, *Etika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. (Szemere S.), 197.

<sup>20</sup> Annál furcsább, hogy akad olyan értelmező, mint M. Jay, aki a következőképpen vélekszik: „a gyűlölt másik elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyneműsített önmegaság kialakítsa a szolidaritást”, M. Jay, *The Reassertion of Sovereignty in a Time of Crisis: Carl Schmitt and Georges Bataille*, in *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York, Routledge, 1993. 193, note 9.

az ellenség *politikai fogalma*. Vagy ahogy Hegel nyomatékosan fogalmaz, itt már nem a családok összetűzéséről, hanem a népek háborújáról van szó, ami a „gyűlölet indifferenciációját” jelenti.<sup>21</sup> Mindig háborúban állunk az ellenséggel, de a háború történéseiben kiszikknak a személyes aspektusok, eltűnnek a gyűlölet patológikus dimenziói. Összegezve és maximálisan kiélezve: az ellenség a politika színpadán jut szóhoz, a gyűlölet pedig az ingatag személyesség szférájában marad. Ez a konklúzió akár kapcsolatba hozható a kortárs meggyőződéssel, hogy az eszközszerű racionalitás kiteljesedésének korában a gyűlöletre már nincs szükség, a hidegen kalkuláló bürokratikus erőhatalom elvégzi a feladatokat, megvalósítja az ellenség eliminálását, háború esetén az erőszak eskalációja nélkül célhoz vezet bennünket.

Ugyanakkor a tolerancia melletti síkraszállás ellenére ott sötétlik korunkban a gyűlölet szorongató gazdagsága, nehezen pusztítható vitalitása, amelyek megragadhatók a mindennapi élet sodrásától, a presztízsveszteség tapasztalatán keresztül, egészen a nyilvánosságban végbemenő kommunikációig. Végül is, honnan a gyűlöletbeszéd roppant nehezen csillapítható hatása, tekervényes összefüggésrendszere? Mivel magyarázható, hogy a gyűlöletbeszéd tárgya olyan tehetetlen a védekezés gyakorlatában?

Ráadásul, amennyiben kikötünk annál a megállapításnál, hogy az ellenség fogalmának kivetítése, az ellenség legalizálása megszelídítheti a gyűlölet tombolását, a másakra irányuló megsemmisítési igény megnyilvánulását, akkor mit kezdünk az ellenséges érzület (Feindseligkeit) jelentéskörével, az ellenségesség érzelmi fellobbanásaival, az ellenséges objektumok (Freud) hatalmas problematikumával?

\* \* \*

Annak érdekében, hogy mérlegeljük a gyűlölet és az ellenség divergáló szempontjait, szólni kell, legalábbis meghatározott távlatban, a gyűlölet fenomenológiájáról.

Aligha fogunk messzire jutni, ha a gyűlöletet pusztá aberrációnak tekintjük. A gyűlölet (és a szeretet, valamint a gyűlölet és a szeretet megannyi egybekulcsolódásai, a neheztelés jelenségei, amelyek a gyűlöletben elfeledett vagy módosult szeretet nyomait látjuk) az életvilágban jutnak szóhoz. Különös tulajdonságuk, hogy nem rendelhetők a morális törvények alá. A gyűlöletnek intencionálisnak kell lennie, valamire kell vonatkoznia. Az adott ember képzete szerint a gyűlölet vonatkozó tárgyának, alanyának rendelkeznie kell olyan sajátosságokkal, amelyek negatív módon befolyásolják javainak megvalósítását.

---

<sup>21</sup> Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai...*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. (ford. Szemere Samu), 338. §.

A gyűlölet elementáris mozgásformái, magasra lobbanó lángjai azt nyilváníthatják meg, hogy a gyűlölet igénybe veszi az egész embert, pszichofizikai képességének egészét mozgósítja, az ember teljesen átadhatja magát a gyűlöletnek. Egyúttal, a gyűlölet olyan affektus, Freud mondta, amely szinte átolthatatlan pszichikai műveleteket magában foglaló dinamikus konfigurációt képez, hiszen a gyűlölet jelentékeny, de ambivalens tudatos és tudatalatti azonosításokat jelent. És a gyűlölet összetettségéhez valóban nem fér kétség: hiszen a gyűlölet kivételések többfajta, akár egymásnak is ellentmondó érzelem, így a félelem, az irigység, az undorodás, a szeretet, szégyen, düh együttes megnyilvánulását figyelhetjük meg.<sup>22</sup>

Noha aligha tagadható, hogy a gyűlölettel szembeni félelmünket az is motiválja, hogy általa kevésbedik hatalmunk, ami túrhetetlen számunkra, most másfelé irányítom az értelmezést. Mert ugyan ki nem írná alá, hogy a gyűlölet rossz tanácsadó, ki nem okítaná a másikat abban a hiszemben, hogy a gyűlölet irányítúje zátonyra futtat? Nem sietnének-e mindannyian igent mondani akkor, amikor a gyűlöletet a racionalitás ellenlábásának kell feltüntetni? Nem lennének-e mindannyian szívesen tagjai annak a jól hangolt kórusnak, amely egyként mondaná ki az anatómát a gyűlölettel szemben, nem ismételnék-e szertartásszerűen a gyűlölettel szembeni ellenvetéseket? Nem tapasztaljuk-e folytonosan, hogy amikor valakit gyűlölete okairól faggatjuk, azt mondja, „én nem gyűlölök, csak...”. És nem tapasztaljuk-e éppen a politika színterén, hogy a szereplők az „ellentábor” racionalizálhatatlan érzelmi logikájáról, a „másik” kiapadhatatlan gyűlöleti hajlamaira mutatnak rá? Nem éppen ez a politikai gesztus *par excellence*, amikor a másik valamilyen megnyilvánulását a gyűlölet burjánzásának neveznek meg?

Gyűlölni valakit, olvassuk Spinoza etikájában, nem más, mint azt képzelni, hogy valaki egy szomorúság oka, és tovább, ha valaki azt képzei, hogy valaki hozzá hasonló gyűlöli őt, és azt hiszi, hogy nem adott okot a gyűlöletre, az illetőt viszont fogja gyűlölni. A gyűlölet parazsát az izzítja, hogy gyakorlója csupán *viszontgyűlöl*. Másképpen szólva: a gyűlölet gyakorlója valamilyen eredendő másodlagosság-pozícióból, a már megszólítottág helyéből beszél, őt valaki ok nélkül gyűlöli, ennél fogva nem maradhat tétlen. Gyűlölni valakit azt jelenti, elképzelni róla, hogy szomorúságunk, sértettségünk, regresszióink, általános pusztulásunk oka. E képzet, minthogy egy intencionális objektumra vonatkozik affektust, érzések sodrását hozza létre, valamint motivált cselekvéseket indíthat el. Mások gyűlölnek bennünket, vagyis a mások ok nélküli gyűlölete teremti az én gyűlöletemet, ez a képzet a gyűlöleti mimetizmus,

---

<sup>22</sup> J. Armstrong, *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy*, London, Penguin, 2003. 145. G. Mason, Being Hated: Stranger or Familiar?, *Social Legal Studies*, 2005. 14, 585. R. Lazar, Knowing hatred, *International Journal of Psychoanalysis*, 2003. Vol. 84, no. 2 / April 01, 2003.

azaz a mimetizmusnak a gyűlöletben megvalósuló ereje teremti azt a mechanizmust, amely önerősítő mivoltában szinte megszakíthatatlannak tűnik.

Elfogadva ugyan a hagyományos gyűlöletértelmezést, amely a tárgy, vagy a másik ember megsemmisítésére, és a másik emberhez képest kialakuló távolságra helyezte a súlypontot, hangsúlyozni kell, hogy a gyűlölet megnyilvánulásában, igaz ellentmondásos módon, egyfajta kötődési formát, odatarozási módozatot pillanthatunk meg.<sup>23</sup> A gyűlölet, ugyanis, egyfajta reziduális formaként jelenik meg abban az esetben, amikor minden egyéb kötődési alakzat megvalósulása zátonyra jut, pontosabban, akkor, amikor az egyéb kötődési formák, cserealakzatok túlságosan sok fájdalmat, vagy az emberi méltóságot megkérdőjelező lehetőséget eredményeznek. Ebben az értelemben, ismét csak paradoxális értelemben, a gyűlölet gyengeség, amely megtörténik az emberrel, tehát tehetetlenségét fejezi ki, ugyanakkor bennerejlik valamilyen törekvés a létezésben való megmaradásra. A gyűlölet nem fejthető ki cselekvőképességünkől, de ennek a képességnek egy meghatározott fokát tartalmazza. Egyébiránt itt visszatér a Freud által kiemelt gondolat, miszerint a gyűlölet mindig kapcsolatban áll az identifikáció eljárásával, mert az iménti megjegyzések pontosan a gyűlölet *potenciális* azonosság-erősítő dimenzióját emelték előtérbe.

A viszontgyűlölet jelensége kapcsán, a másikkal való tükörszerű effektusokat magában foglaló találkozásban, az esetlegesség szerepét is ki kell domborítanom. Ismét Spinozát hívom segítségül, aki egy helyütt azt mondja, hogy „minden dolog lehet esetlegességből remény vagy félelem oka”, miközben Spinoza a remény és a félelem párosát a szeretet és a gyűlölet kettősével párhuzamosan tárgyalja. Az a képzet, hogy mások gyűlölnek bennünket, nem szabadít meg bennünket a kínzó kérdéstől, hogy mi is a gyűlöletünk tárgya. Innen származik az az irányulás, amely a gyűlölet esetében kétségbeesetten arra keresi a választ, hogy a másik ember mely attribútumai (haja, szaga, teste, stb.) hívták elő a gyűlöletet, hogy lehetséges-e egyáltalán a gyűlöletet úgymond objektív alapokra, az okság bizonyosságot adó fedele alá helyezni. Ez a tény azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a gyűlölet megnyilatkozása feloldódik az abszolutizált önkényben, az oknélküliség kaotikus zűrzavarában: „léteznek okok a szeretet és a gyűlölet kapcsán, de ezek nem elégséges okok. Végsősorban a szeretet és a gyűlölet is alap-nélküliek. Nem lehet megparancsolni a gyűlöletet és a szeretetet, mert itt elhagyjuk a kellés területét”.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> P. Gay, *The Cultivation of Hatred*, New York, W. W. Norton, 1995. N. Yanay, *Hatred as Ambivalence, Theory, Culture, Society*, 2002. 19, 71. Ezzel magyarázható a „gyűlölet szeretete”, C. Bollas, C., *Loving Hate, Annual Journal of Psychoanalysis*, 1984. 12: 221–37.

<sup>24</sup> B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M, 2006. 233.

Ha az újkori vágyelméletet vesszük figyelembe, akkor azt kell állítanunk, hogy a másik emberre vonatkozó gyűlöletet a vágykielégítéssel kell összefüggésbe hozni. Mert, ugyanebből az irányulásból tudjuk, hogy minden vágykielégítés ideiglenes, átmeneti jellegű, ugyanakkor ez a tény nem akadályozza meg, hogy valaki a másiknak ezt a vágykielégítésből származó akár átmeneti élvezetét tegye gyűlöletének tárgyává. A másik ember élvezeti indexe sokféle-képpen nyugtalanítható, sokféle-képpen szomorúságot okozható, ennek leg-erőteljesebb kifejelete egy nullaösszegű játékra hasonlító konstelláció: a másik pontosan a tőlem elvont élvezetet élvez, az én oldalomon való megfosztottság az ő oldalán való többletet jelzi. Mindez arra figyelmeztet, hogy nemcsak a vágyakat, hanem a gyűlölet mozgását is interszubjektív kontextusban kell szemügyre vennünk. Ez az interszubjektivitás ismét némi párhuzamot mutat az ellenség jelentésének szerkezetével: a viszontgyűlölet másikjának azonosítá-ása önmagunk azonosítását jelenti, az önmagaság itt ugyancsak a másik másikjának bizonyul. Vagyis, a gyűlölet Másikja is, az interszubjektivitás elve szerint, része az önmagaságnak.

A másikkhoz kapcsolódó differencia hozzám képest önmagam örökös befejezetlenségére emlékeztet, hiányvonalak által meghatározott mivoltomat aposztrofálja számomra. Ezen az sem változtat, amit a szeretet és a gyűlölet félelmetes közelségének szokás nevezni: a szeretet/szerelem akkor nyithatja meg az ajtót a gyűlölet előtt, amikor a másik nem csillapítja a hiányvonalakat, a hiányos egzisztenciámat, a létembe befürödő és makacsul megmaradó hiányt, amikor a másik akár újabb kínzó hiánytapasztalatot közvetít számomra. A gyűlölet interszubjektivitása kapcsolatban áll egyfajta eredendő visszahatással: a másik tapasztalata alapján az ember megtanul valamit önmagáról, saját határaitól, törékenységéről, arról, hogy egzisztenciája mindig másoknak való kitettség.

Ez nyilvánvalóan ellentmondást feltételez, amely áthatja a gyűlölet alanyát: egyfelől megsemmisíteni kívánja tárgyát, másfelől lamentációja arra irányul, hogy a „másik” nem ismeri el kellőképpen. Hogyan lehetséges a vágy, hogy valaki ismerjen el engem/bennünket, miközben „én”, „mi” nem óhajtjuk „őt”, „őket” elismerni? Ez paradoxális kötődési formát jelent.

Nekünk az a legfontosabb, *hogy a privát gyűlölet és a közszféra közötti feljebb többször kiélezett ellentétet számtalan ponton kell módosítani.* Mindenekelőtt, nem mellőzhetjük a tényt, hogy a gyűlölet jelentésköre sajátos kollektív vonatkozásokat tár fel. A gyűlölet kapcsán látnunk kell az *inter-afektivitás* övezeteit, a kollektivitás keretein belül létrejövő és egymásba játszó affektusok játékeit, amelyek ugyan nem kérdőjelezik meg az egyéni szinten megvalósuló affektusok létezését, ám meghatározott affektusok dinamikáját a kollektivitás hatalmi tereibe vonják. Pontosabban, az affektusok kollektív tapasztalati horizontját, a lingvisztikai és vizuális jelek csereforgalmában megnyilatkozó affektusok világát kell meglátnunk. A gyűlölet meghatá-  
108



rozott fellobbanásait nem tudjuk megmagyarázni, ha mellőzzük a kommunális affektusok megnyilatkozásait.<sup>25</sup> Az affektivitások pulzálása a kollektivitás tereibe rántja be az egyént. Mindenesetre nem helytálló a gyűlöletet kizáróan magántermészetű érzelmeként elkönnyvelni, amelyet a személyes tapasztalat repertóriumában kellene rögzíteni. A kollektív gyűlölet, például, megannyi interakció fejleményeként jön létre.

Itt célszerű lesz, ha Spinozához fordulunk tanácsért. Spinoza *Etikája*, amely ehelyütt különös jelentőségűvé válik, nemcsak az indulatok tájképét tárja elénk, hanem az indulatok endogén és polarizált vonatkozásokkal átszőtt egymásra hatását, játékát ábrázolja. Spinoza, ugyanis, számunkra a kölcsönhatások, az interakciók, a kereszteződések gondolkodója. Vagyis, itt számunkra az a filozófus jelenti a támpontot, aki egy olyan politikai rezsimet rajzol meg (jelesül, a demokráciát), amelyben az affektusok a *kommunikáció módusát*, az interaktivitás létezési módját jelentik. És amelyben a tét mindig a kommunikáció fennálló módozatának változtatása, ama ív kifeszítése, amely a kollektív affektusoktól a kollektív észhasználatig feszül. Spinoza egyik avatott értelmezője mondja<sup>26</sup>: itt minden individualitás transzindividualitás egyben. Ami azt jelenti, hogy az individuum léte magában foglalja azokat a viszonylatokat, amelyeket ugyanó más individuumokkal tart fenn, azaz a másokkal kapcsolatos viszony teremtő vonatkozása az individuumoknak. A kommunikációban, olvassuk, bebizonyosodik, hogy az önfenntartás és a kooperáció egy és ugyanaz. Az a Spinoza mondja ezt, aki elveti a Jó és a Rossz párosát, mint külsődleges mércéket egy erkölcsi ítéletrendszer számára, és aki az emberi életforma immanens értékelési lehetőségeit faggatja. Azaz itt semmiképpen sem arról van szó, hogy a kollektív affektusok felszabadulnának az erkölcsi maximák alól, ellenkezőleg, nagyon lényeges, hogy megítélhessük a társadalom azon helyzeteit, amelyekben az affektusok bizonytalan aggregátuma uralkodik. Spinoza valójában úgy juttatja érvényre az erkölcs és a politika közötti kötések, hogy, klasszikus módon, az etikát ama mezőhöz kapcsolja, amelyben a „politika lehetősége az individualitás általános meghatározottságaiból fakad, és ezen generalitás viszonylatokként és konfliktusokként, valamint, a passzivitás és az aktivitás relációiként létezik”.<sup>27</sup> Mindenesetre, amennyiben az affektusokat a kommunikáció módusai-

---

<sup>25</sup> „A kollektív gyűlölet nem egyszerűsíthető le valamilyen egyszeri okra, vagy kontextusra. A különbségtől való félelem, az inadekváció érzése, a másik vágyaira irányuló undor, a másik életstílus kapcsán kialakult irigység...működésbe állíthatja a gyűlölet különféle kollektív formáit”, Mason, *ibidem*, 588.

<sup>26</sup> E. Balibar, *La crainte des Masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Editions Galilée, Paris, 1997.

<sup>27</sup> E. Balibar, *Violence et civilité. Sur les limites de l'anthropologie politique*, Communication au colloqué par la laboratoire de philosophe pratique et d'anthropologie philosophique, Institut Catholique de Paris, 9.

ként tartjuk számon, úgy fontos érveket nyertünk az affektusok (így a gyűlölet) kollektív meghatározottságának vonatkozásában.

Igaz, amikor az affektusok kollektív horizontjáról szólnak, akkor még nem érintjük automatikusan a privat/közszféra megkülönböztetését. Ám, azt látnunk kell, hogy miközben az affektusok kollektív életét tárjuk fel, megteremtődik a feltétel, hogy megtapasztaljuk a gyűlölet beszüremkedését, beáramlását a politika tereibe. Hiszen, pontosan ez történhet akkor, amikor a korábban távollevő „ellenség” közelünkbe kerül, és különféle igényekkel felvértezve belép azokba a materiális vagy jelképes terekbe, amelyeket sajátunknak tekintünk. Ezzel megszűnik az a távolság, amely korábban biztonságérzetet jelentett, és a másikkal, másokkal kapcsolatos különbségtapasztalásokat koherens sorba rendezte.<sup>28</sup> A közeledés/távolodás játékanak megváltozása megszünteti a biztonság érzését, fellazítja az általunk ismert rendet, és megkérdőjelezi az életvezetést orientáló támpontokat, a koordináció mindig-már ismert rendszerét. A nemzeti gyűlölet kitéréseiben tetten érhetjük a másikról, másokról, mint ellenségről alkotott képzetet, amely befurakodott a „mi” tereinkbe, és függetlenül attól, hogy milyen tetteket hajtott végre, hogy milyen cselekmények fűződnek hozzá, veszélyezteti a „mi” egzisztenciákat. Nem tekinthető véletlennek, hogy a gyűlölet kapcsán észrevesszük azokat a szálakat, amelyek az adott társadalmi szereplőket csoportjuk értékangorsorához, az adott hagyomány tudáskészletéhez fűzik.

Egy adott csoporthoz való tartozás összefüggésben áll közösségi hatalom birtoklásával, a közösségiség az együttlétben felsejlő kommunális hatalmat generálhatja. Ugyanakkor, a hatalommal való rendelkezés, a hatalom birtoklásának képzete nem választható el a hatalom  *elvesztésétől való félelemtől*. A gyűlölet kitérések látványosak lehetnek, de nem valamiféle egyértelműen kitűzött célnak az eszközei. Nem eszközök, hanem megnyilvánulások.<sup>29</sup>

Megállapíthatjuk azt a tényt is, hogy itt mindig szerepet játszik egy imaginárius azonosulás, amelyet az „érzelmek ambivalenciájának törvényéről” értekező Freud nyomán az *én-eszménytől az eszményi énhez vezető útnak* nevez: először egy olyan távlatról van szó, amely alapján az én szeretné lát-

---

<sup>28</sup> Erről, Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991. 60. Ezzel magyarázható, hogy a gyűlöletrobbanások nagyon sokszor azok ellen irányulnak, akik megkérdőjelezik a megélt rend által nyújtott biztonságérzetet. Ezekben az esetekben a gyűlölet kivetülése egy lehetetlennek bizonyuló kísérlet arra, hogy újra megszilárduljon a fellazult határok a „külső” és a „belső” szférái között. Pl. a gyűlölet okán elkövetett bűntények legnagyobb része kapcsolatos az idegen belépése okozta bizonytalanságérzettel. Az idegen túl közel jön hozzánk, azaz viszonylagosíthatja az általunk megélt rend határait.

<sup>29</sup> A hatalom elvesztésének félelme jelen lehet mind a hatalomtartók, mind a hatalommal szembenállók oldalán. Talán ez értelmezi a tényt, hogy a gyűlölet jellemezte mind a gyarmatosítókat, mind a gyarmatosítottakat, Yanay, *ibidem*.

tatni magát önmagának és másoknak, megmutatni másoknak szimbolikus azonosságát, majd önmaga képét vetíti ki, amely alapján „hasonlít önmagához”. Az én-eszmény távlata önmagunkat nem az elsődleges „gyűlölő” szerepében tálalja, és ennek megfelelően azokat a mechanizmusokat, mediális effektusokat, szcénikus megnyilvánulásokat keressük, amelyek kielégítik az ennek e kivételét. Látnunk kell, ugyanakkor, hogy az eszményi én nem pusztán önmagunknak ideális képével egyenlő, több annál. Az eszményi én azért különbözik az én-eszménytől, mert az utóbbi visszatekintő, reflexív jellegű azonosságformát teremt, önmagam képét önmagamtól meg kell, hogy különböztessem, hogy önmagamhoz való hasonlóságot tapasztaljak meg. Egyszóval az imaginárius azonosulás, az eszményi én az önészlelés, önértelmezés, az önvonatkozás közvetettebb formáját testesíti meg, méghozzá egy olyan szimbolikus tér keretein belül, amely lehetővé teszi ezt az önmagunkhoz való hasonulást.

Vegyük egyúttal észre, hogy az azonosságkontextus vonatkozásában találkoznak a gyűlölet és az ellenség jelentései: mindkettőt a gyakorlati jellegű identifikáció környezetében vehetjük szemügyre. (Az ellenség kapcsán, például, mindig számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy a cél nem pusztán valamilyen meggyőződés ráerőltetése az ellenfélre, hanem, az önértelmezési minták folytán kialakult identitásalakzatok széttörése<sup>30</sup>). A gyűlölet pedig sohasem pusztán egy tapasztalatilag létező másik irányában nyilvánul meg, hanem egy sajátos diskurzív helyet céloz meg, és a társadalmilag meghatározott szimbolikus szerkezetbe nyúl bele. Nem véletlen, hogy a kollektív gyűlölet formái, mint a nemzeti vagy a fajgyűlölet, ahogy J. Butler mondja<sup>31</sup>, nem ott kezdődnek vagy fejeződnek be, ahol az „alany beszéd”, hiszen itt mindig egy előzően már valamennyire megformált beszédmódrezsím felhasználásáról, citálásáról, reiterációjáról van szó. Ezzel azt is mondjuk, hogy az olyan beszéd, amely a gyűlölet interszjektív övezeteiben jut érvényre, részévé vélik kavargó politikai diskurzusok erőterének. A gyűlöletet ebben az értelemben nem lehet elszakítani a hatalmi összefüggésektől, hiszen, például, a gyűlöletbeszéd gyakorlója önmagát már egy olyan aktus végrehajtójaként erősíti meg, amely alapján gyűlöletdiskurzusok befogadjaként és címzettjeként juttatja érvényre magát. A gyűlöletbeszéd egy diskurzív hely, amely által a „befogadó”, egyúttal a „gyűlöleti beszédaktus”, a szimbolikus megaláztatás gyakorlója megerősíti helyét egy hatalmi rendben, felismeri magát, mint valamilyen gyűlöleti ideológiai szintér szereplőjét.

\* \* \*

---

<sup>30</sup> Ez a gondolat az alapja E. Scarry elemzéseinek, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, London, Oxford U.P., 1985.

A politikai vonatkozásrendszerének *deszublimalizált* schmitti távlatában a gyűlölet az affektusok ama tartományába tartozik, amely nem haladja meg a szubjektivitás tartományát. Ez a tény szemben áll a feljebbi irányulásunkkal, amely arra a lehetőségre nyitott rá, hogy a gyűlölet és az ellenség kapcsán feltárló tendencia abban mutatkozik meg: általa a privát- és a közszféra közötti átjárások, feszültségcsomók villannak fel. Nem túlságosan sokat veszítünk-e akkor, ha lemondunk az ellenségeképzésnek a közszférán *innen* létrejövő motívumtárának vizsgálatáról?

A gyűlölet és az ellenség aspektusainak divergens pályákra való állításának schmitti módja ellentétezi a hagyomány mintáit, ugyanakkor beteljesíti az újkori politikai filozófia idevágó tendenciáit. Pontosabban, Schmitt a politikai és az etikai perspektívák maximális szétválasztásával valósítja meg a „politikának” „politikaivá” való átalakítását. Itt nem nyerünk belátást, például, arról, hogy milyen fejlemények tolnak felszínre, ha a „politikai” az erkölcsi viszonyokba avatkozik be, Schmitt koncepciójából valójában a tilalmat olvasuk ki: ne keverjük bele az etikai elemzést a politikai reflexivitásba, az etikai dimenziók beemelése elhomályosítja a politikai lényegét, a szükséges tisztánlátást... Itt nem lehet szó arról, hogy az etika politikailag is szituálódik, és hogy az etika megkérdőjelezheti a politikai kapcsán megnyilvánuló irányulásokat. Schmitt követhetetlen számunkra, amikor a politikait úgy konstruálja meg, hogy a politika és az etika között antitetikus viszonylatokat épít fel.

A szenvedélyek kavargását a modernitásban felváltotta az érdekek stabilizált világa, az érdekközvetítette alkufolyamatok rendszere, jelzi megannyi kortárs elmélet. Schmitt koncepciója viszont megrendíteni kívánta az érdekszabályozott világ rendjét, a tulajdongyarapodásra berendezkedett modern világot. Bírálólatban részesítette azt a gondolkodást, amely tragikus fejleményektől mentesnek ábrázolta a politikait. Amikor arról értekezett, hogy az ember nem lehet azonos a benne rejlő pusztával, akkor, ahogy egyik tolmácsolója képletesen kifejezte: „Spárta szellemét idézte meg a burzsoá beállítottsággal szemben” (P. Gowan). Nekünk fontos, hogy a szenvedélyek elemzését kirekesztette gondolkodásából (hiszen, nihilizmusra hajlanak) és a lehető legmesszebbre került mindazoktól, akik az affektusoknak nagy jelentőséget tulajdonítottak a politikai filozófiában.

Az antagonizmus (az ellenség-mint másik) radikális hangsúlyozása Schmitt esetében nincs híján bizonyos relevanciának, koncepciójának hallatlan recepciója végül is innen ered.<sup>32</sup> *Először* is, koncepciója rendelkezik pole-

---

<sup>31</sup> J. Butler, *Excitable Speech*, New York, Routledge, 1997. 63.

<sup>32</sup> Ch. Mouffe, *On the Political*, London, Routledge, 2005. Mouffe gondolkodása teljesíti azt az igényt, amely, gondolom, kiiktathatatlan egy adott elmélet kapcsán: a kritikának immanensnek kell lennie, az adott elmélettel kapcsolatban nem külső szempontokat kell hangoztatnia.

mikus értékekkel, hiszen erőteljesen ellentételezi korunk ideologikus beállítottságát, vélelmi rendjét, amely depolitizációs tendenciákat szorgalmaz, és a demokratikus konfliktualitást adminisztratív jellegű érdekegyeztetésre egyszerűsíti. Ezenkívül, gondolkodása polemikusan felhasználható azon illúziók demisztifikációjában, amelyek az „erőszak nélküli modernitás” (H. Joas) álmát szövögetik. *Másodszor*, koncepciója részleges leíró értékekkel is rendelkezik, mert figyelmeztet azokra a disszenzuális mozzanatokra, konfliktuális megkülönböztetésekre, amelyek elengedhetetlenek a politika vonatkozásában. A politika közegeiben ugyanis mindig konfliktusokkal terhelt distinkciók jutnak érvényre, és a „szétválasztások falait” (Walzer) sohasem lehet semleges módon felépíteni.

Kérdés azonban, hogy milyen egyoldalúságok révén érte el Schmitt a politikai antagonizmus kibontását. Hogy, miközben Schmitt az általa egyetlen minősített realitás ölébe kívánt visszamerülni, milyen reduktív megoldásokhoz folyamodott. A politikai nála, mint tiszta forma, fölérendelt minden diskurzushoz, társadalmi mezőhöz képest, egyfajta meta-diskurzusként jut szóhoz, amely determinatív erővel rendelkezik az emberi élet egészére nézvést. Pontosabban, a politikai determinációk többletéről kell itt beszélnünk, amely szükségszerűen magában foglalja azt a tendenciát, hogy a politikai *gyarmatosítja* a társadalmi élet többi területét. Ráadásul, e koncepcióban ott van az állam túlfeszített szerepe, hiszen az állam az, amely megnevezhetimegteremtheti a már felismert ellenséget, az állam az, amely nélkül a politikai nem juthat érvényre; a schmitti gondolkodás a politikainak csupán *felülről irányított, lényegében az uralomra alapozó* variánsát látja elő. (E gesztus szükségszerű hajtása, hogy a politikai fogalma államjogi jelentésekre egyszerűsödik, azaz egyfajta túlhajtott jurisdiktikus fogalomról vagyunk kénytelen beszélni).

Noha azt állítottam, hogy Schmitt a politikait tárgyi rögzítettség nélkül fogalmazta meg, most azt kell megfontolni, hogy e vonalvezetést milyen kriteriológiai merevség karakterizálja. Figyelmen kívül maradnak elméletében olyan vonatkozások, amelyek, minden bizonnyal távlatot nyithatnak olyan mozzanatok felé is, mint a gyűlölet. Mert a barát/ellenség distinkció, amely, láttuk, tartalom nélkül jön létre, zártságra tart igényt, méghozzá annak az egzisztenciális konstelláció megvilágításának a céljából, amelyre külső meghatározottságok nem gyakorolhatnak befolyást. Ezzel a konceptuális manőverrel elsikkad, hogy a politika történésszerkezetein ott van mindig a kontingencia jegye. Schmitt helytálló irányulást követett, amikor felismerte, hogy a politikai tárgyi megmerevítése fonák aspektusokat teremt, de ő is a rigiditás bűnébe esett, amikor a politikai történéseiből kiiktatta a *sokfajta* szituációban való megnyilvánulás lehetőségét. Ugyanis, hiába előlegezte, hogy a „politikaira” egyfajta mindenütt-jelenvalóság jellemző, mert a politikai eleven mozgását merev mércéivel előre korlátozta, előre körbezárta.

Kapcsolat áll fenn az a tény között, ugyanis, hogy a „politikai” és a „politika” a társadalom megannyi területén nyilatkoznak meg, és, hogy ezek jelentései folytonosan újratermelődnek.<sup>33</sup> A politikai *reflexiv* jelentése azt sugallja nekünk, hogy *maga e jelentés egy polemikus vonatkozású áramlás része*; a politika belső karakterisztikuma, ugyanis, hogy *fogalmát* a közélet szereplői újra és újra tárggyá teszik, reiterálják, újra megközelítik...Hogy „mi az, ami politikai”, nos, ez a vonatkozás nem ragadható meg egy semleges távlatból. Ha nem hisszük azt, hogy létezik az adott közösségnek valamilyen metafizikai lényege, amelyet a politikai történések színpadján pusztán csak megjelenítenek e szereplők, akkor a „politikai” jelentései eleve csak sokfajta kontextusban jutnak kifejezéshez.

Tévedés azért ne essék, mindez nem kaotikus örvénylést jelent, amely nélkülöz minden támpontot, hanem azt a tényt sejteti, hogy minden stabilizálódott politikai rend nyitott marad a megkérdőjelezés, a kritikai újraírás, az azonosságok újrafogalmazása, sőt, mi több, forgataga előtt. Márpedig, ahogy például Machiavellitől tudjuk, e (demokratikus) kontextusban, ahol a hatalom állandóan a kétely tárgyának bizonyul, ott valószínűsíthető, hogy a hatalom éppenséggel a gyűlölet kivételének tárgyává válik. Pontosan ezért válik tarthatatlan minden olyan kísérlet, amely szerint a politikai hatalom létrejötte felülírja az affektusokat, azaz fölébe kerül az affektusok mozgásának: bírálatot érdemel minden olyan irányulás, amely önhitt módon azt gondolja, hogy a hatalom, fölényhelyzetben lévén, „kezele az affektusokat”<sup>34</sup>, hiszen maga is „bele van bonyolódva az affektusok” mozgásrendjébe.

---

<sup>33</sup> B. Ardití and J. Valentine, *Polemíczízatíon: The Contingency of the Commonplace*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999. 38.

<sup>34</sup> D. Ost, Politics as the Mobilization of Anger, Emotions in Movements and in Power, *European Journal of Social Theory*, 2004. 7 (2), 229. Kérdéses, hogy Ost, egyébként fontos megállapításaiban az affektusok és a hatalom viszonylatáról. miért keresi éppen Schmitt támogatását?