

TÓTH OLIVÉR ISTVÁN

Eötvös Loránd Tudományegyetem
 Bölcsészettudományi Kar
 Filozófia – vallástudomány
 Eötvös József Collegium, Filozófia Műhely

A BENNÜNK ÉLŐ NAGY INKVIZÍTOR - CARL SCHMITT ÉS DOSZTOJEVSKIJ

Dosztójevszkij műveinek recepciója szempontjából meghatározó jelentősége van a Nagy Inkvizítor történetének, amely mind az orosz, mind a nyugati kultúrában gyökeret eresztett. A *Karamazov testvérekben* elbeszélt történet szerint Jézus megjelenik Sevillában, de a Nagy Inkvizítor elfogatja, a szemére veti, hogy nem lenne szabad a Földön járnia, mivel nem képes boldogságot adni az embereknek, majd kivégezteti (Dosztójevszkij 2004: 312-334). A recepció meghatározó iránya szerint Dosztójevszkij ebben a történetben a krisztusi tiszta hitnek a világban megvalósíthatatlan voltát ütközteti a földi boldogságot tudatosan immorális eszközökkel biztosító államhatalommal. A következőkben ennek az ütköztetésnek egy egészen speciális recepcióját, Carl Schmitt Nagy Inkvizítor-képét szeretném bemutatni. A recepció egyediségét az adja, hogy a magát katolikusnak valló szerző Jézussal szemben az inkvizítor oldalára áll.

CARL SCHMITT ÉS A NAGY INKVIZÍTOR CSÁBITÁSA

Carl Schmitt rendkívül ellentmondásos alakja a német jogtörténetnek, hatása mégis tagadhatatlan. 1888-ban született Plettenbergben, Westfaliában, ifjúkorában a jog mellett főként irodalommal foglalkozott. Ekkoriban katolikus konzervatívként határozta meg magát, és Däubler *Északifény* című eposzáról írt katolikus szemszögű elemzést. Az első világháborútól sikerült távol tartania magát, azonban legkedvesebb barátja a magyar-zsidó származású Ernst Jünger elvesztése és a császári Németország összeomlása sokkhatásként érte. Még a háború alatt elvette egy bécsi szerb magát horvát grófnőnek kiadó házasságon kívül gyermekét, akitől később elvált. A húszas években újránősült, ezért a katolikus egyház kiátkozta.

A weimari köztársaság katolikus konzervatív kritikáját fogalmazta meg, a pozitivista jog legalista fel fogásával szemben a legitimitás fontosságát hangsúlyozta. Erősen decizionista nézeteivel és legnagyobb hatású művével, a *Politikai teológiával* már ekkor nagy hatást váltott ki. 1932-ben a weimari köztársaság végóráiban is az elnöki diktatúra mellett érvelt, így akarván megakadályozni a náci hatalomra jutását. Azonban amikor 1933-ban bekövetkezett a Machtergreifung, azonnal belépett az NSDAP-be, porosz államtanácsos lett és vezető szerepe volt a tartományi önállóságot felszámoló törvény megalkotásában. Ugyanebben az évben a *Staat, Bewegung, Volk* (Állam, mozgalom, nép) című írásában érvelt a nemzetiszocialista totális állam mellett, ez azonban nem aratott nagy sikert a náci párton belül. 1934-ben *Der Führer schützt das Recht* (A Führer védi a törvényt) című cikkével kiállt a hosszú kések éjszakája mellett. 1936-ban felerősödött kritikával kellett szembenéznie mind az emigráció, mind a náci részéről, sokan különösnek tartották, hogy a náci sztárjogásza egy évvel a hatalomátvétel előtt még ellenezte az uralomra jutásukat. Egyesek szerint, hogy elejét vegye a támadásoknak, mások szerint – kritikán felül mindig meglévő – erős antiszemitizmusától indítva konferenciát rendezett a zsidóság jogtudományon belüli helyzetéről, ahol indítványozta, hogy a zsidó szerzőkre csak zsidóságuk hangsúlyozása mellett lehessen hivatkozni. Ennek ellenére még ebben az évben a *Das schwarze Korps* két cikkében intézett ellene támadást, és kegyvesztett lett.

A háború alatt a *Lebensraum* tudományosabb verziójaként a *Grossraum* elméletét próbálta kidolgozni, amely Spengler „nyugat alkonya”-elméletéből kiindulva az angolszász tengeri birodalom hanyatlását és egy új, a légierőre támaszkodó birodalmi modell felállítását propagálta, azonban a Harmadik Birodalom „hivatalos” jogásza mellett ez sem volt szalonképes, lévén nem faji, hanem kulturális-nemzeti alapon gondolta a német birodalmat berendezni. Ebben a témában előadást tartott Budapesten, Bu-

karestben, Salamancában, Barcelonában és Párizsban. 1945-ben átélte Berlin ostromát, fogságba esett. Kétszer hosszabb ideig őrizetben tartották, majd örökre eltiltották az oktatástól. Fogsága éve alatt írta meg önmarcangoló *Ex captivitate salus* című esszégyűjteményét, amelyben megpróbálta magyarázni a magyarázhatatlant: hogyan lett a náci rezsim kiszolgálója úgy, hogy nem is ő szakított a rendszerrel, hanem a rendszer övele. A börtönből szabadulva visszatért szülővárosába, és ott élt 1985-ben bekövetkezett haláláig.

Ebből a rövid vázlatból is kitűnik, hogy az életrajz talányos pontja az 1932/33-as esztendő, amikor Schmitt választás elé került: a Nagy Inkvizítor és Jézus között választhatott, és ő a Nagy Inkvizítor mellé állt (Muth 1971). Olyannyira mellé állt, hogy a háború után ki is jelentette egy Jacob Taubesszel folytatott beszélgetésben:

[...] aki nem látja be, hogy a jézusi kegyesség minden rajongásával szemben a Nagy Inkvizítornak egyszerűen igaza van, az sem azt nem értette meg, mi az Egyház, sem azt, hogy Dosztojevszkij – saját érzelmei ellenére – mit is mondott valójában „a problémafelvetés hatalma által kényszerítve”. (idézi: Tallár 2003: 91)

Azaz Carl Schmitt különös módon (konkrétan a Thessalonikibelihez írt második levél katekhon fogalmának interpretációja nyomán) arra a meggyőződésre jutott, hogy egyszerre fenn tudja tartani azon állítását, hogy katolikus, és hogy Jézussal szemben a Nagy Inkvizítornak van igaza. Hogy ez pontosan miért problematikus, azt a következőkben szeretném röviden felvázolni: először a probléma nyugati recepciójához elengedhetetlen Max Weber-i politikum-felfogást ismertetem, majd a recepció konkrét keretét, a schmitti reprezentációelméletet mutatom be, végül a katekhon politikai-teológiai fogalmát ismertetem, és vonatkoztatom ismét Dosztojevszkijre.

MAX WEBER ÉS A KÉRDÉS NÉMET GYÖKEREI

Max Weber a német szociológia, jogtudomány és politikai filozófia megkerülhetetlen alakja, aki minden problémafelvetés elején megjelenik ebben a korszakban. Tulajdonképpen nincsen ez másként Carl Schmitt politikai teológiájával sem, és azt hiszem, a weberi értelmezési keret nélkül magát a kérdést sem lehet kellő mélységben megérteni.

Max Webertől most két alapvető fogalmat, és annak eszmetörténeti konzekvenciáit szeretném bemutatni: az egyik a világ elvarázstalanodása, a másik pedig a karizmatikus vezető legitimitásának kérdése.

Weber három ideáltipikus cselekvést különböztet meg: célracionális, értékrationális és tradicionális cselekvést. Ezek szerint, ahogyan a *Protestáns etikához* írt előszavában is írja, a nyugati civilizációt nem a tudás és a technikai innováció minőségi és mennyiségi többlete emelte a többi civilizáció fölé, hanem a folyamatos racionalizálás etikaiból eredő aktusa. Kezdetben értékrationális döntésként létrejött a technikai fejlődés, a hatékonyság növekedése, a gazdasági racionalizáció mint érték, amely ezután önálló szférát hozott létre a világban, és ez eredményezi a világ elvarázstalanodását. Eszerint tehát a világ elvarázstalanodása az a folyamat, amelynek során egy célracionális, technicizált valóság autonómiára tesz szert egy értékrationális valósággal szemben, majd végül könyörtelenül maga alá gyűri azt.

Ahogyan a premodern időkben az élet minden területén értékrationális cselekvések domináltak (azaz a cél a helyes cselekvés volt), úgy a modernitást a célracionális (azaz hatékony) cselekvés határozza meg. Ennek megfelelően a politikai közösség esetében is a döntéshozatal immár nem etikai alapon megy végbe, hanem hatékonysági alapon. Itt tehát alapvetően elválnak a szubsztantív természetjog a pozitív jogtól, és a legitimitás új kritériumává kizárólag a legalitás válik. Így az állam irányítása szükségszerűen a technicizált bürokrácia kezébe kerül, amely kizárólagos kontrollt gyakorol a legalitás felett.

Ehhez a képhez járul a karizmatikus vezető már a korban sokat bíralt képe: mivel a közvetlen és széleskörű választójog mellett megtartott választások nem teszik lehetővé, hogy az egyes döntésekben a választók széles köre kompetens legyen, kialakul a karizmatikus vezető szerepe, aki személyiségével szavatolja az általa meghozott döntések integritását. Azaz mivel nem lehetséges minden kérdést teljes alaposággal minden választónak megismerni, ezért vezetőket választanak, akiket követnek, és akiknek elhiszik, hogy a helyes utat mutatják.

Ez egyfelől egy technikai jellegű meghatározás, lévén könnyen belátható, hogy nem reális elvárni a választópolgárok összességétől, hogy minden kérdésben tájékozottak legyenek. Másfelől azonban fölmerül

problémaként a legitimitás kérdése: honnan meríti legitimitását a karizmatikus vezető? A karizmájából. Azaz rendelkezik azzal a karizmával, azzal a plusszal, ami képessé teszi erre a szerepre.

Összegezve tehát: Weber szerint a világ a racionalizálódással két inkompatibilis szférára bomlott: az értékracionalitás által meghatározott érületetikára, amely azonban a gyakorlati életben működésképtelen, lévén képtelen az egyes lelkiismeretén kívül mással elszámolni, illetve a célracionalitás által meghatározott felelősségetikára, amely azonban szükségszerűen amorális, lévén egy *ex nihilo* döntésen alapul (a személyes démon megválasztásán), amely számot vet az értékek teremtett voltával. Mint látható, valamilyen módon a karizmatikus vezér szerepe lenne (lehetne) a két szféra egységének megteremtése, lévén ez egyesíti magában a célracionalitást (a választási mechanizmus hatékonyságának növelése) és az értékracionalitást (az adott karakter garanciája) sajátosságait.

REPREZENTÁCIÓ ÉS A POLITIKA

Ebben a politikum-felfogásban próbálta meg Carl Schmitt artikulálni álláspontját. Látszólag számára is, hasonlóan Weberhez, a politikum két egymás utáni állapota különíthető el: a középkor, a „szubsztantív” korszak, és az újkor, a „pozitivisták” kor. Azaz Schmitt erős összhangban a weberi felfogással úgy véli, hogy valamiféle átalakulás ment végbe a politikumban, amely egy érték meghatározott állapot felől egy funkcionális meghatározott felé mutat.

Schmitt elméletének egyediségét az általunk vizsgált kérdéskörben két fogalom adja: a reprezentáció és a politikai (*das Politische*). Fontos megjegyezni, hogy mindkét fogalom valamilyen módon a politikum definícióját kívánja adni, azonban sokak szerint a kettő konfliktusa feloldhatatlan, lévén a reprezentáció egy *Ordnungsdenkent*, egy természetjogi megfontolást érvényesít, míg a politikai egy decizionista jogfelfogást (Wolin 1990: 393). A következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy a kettő egyáltalán nem zárja ki egymást, azonban a helyzet kétségtelenül konfliktusos.

A reprezentáció Schmitt szerint az aktus, amelynek révén egy személy vagy egy szervezet megjelenít valamit, ami aktuálisan nincs jelen (Kelly 2004: 113, Tallár 2003: 80). Ez az állapot leginkább a középkorra jellemző, amikor a klerikus, a kereskedő, a lovag valami önmagukon túlit reprezentáltak, és így reprezentálja a katolikus egyház is azt a transzcendens igazságot, amelyet reprezentálnia kell. Schmitt szerint ugyanakkor a pozitivisták jog, amely alapvetően az egyéneket egyenlő személyeknek tekinti, megszünteti ezt a reprezentációt, ahogyan a kapitalizmus is, amely az egyéneket kizárólag gazdasági aktorokként jellemzi. (Sokan ezt a felfogást Heidegger kultúrkritikájával rokonítják. Mezei 2002) Ennek megfelelően a modern világban folyamatosan szorul vissza a reprezentáció és ezzel az „autentikus” politikum, olyannyira, hogy amennyiben a kapitalista gazdaságnak sikerül átvenni az irányítást az államtól, a katolikus egyház maradna az egyedüli politikai forma (Schmitt 1996: 25).

Mivel pedig ilyen módon a reprezentáció nem jellemzi a modern államot, szükségessé válik egy másik forrásból biztosítani a politikum létét. Ez a másik forrás a politikai, amely már a hobbes-i fordulat után, az *auctoritas, non veritas facit legem* korszakához tartozik. A politikai az a valami, ami az állam legitimitását biztosítja, és bármi lehet, ami képes az embereket barátokra és ellenségekre osztani (Wolin 1990). Azaz a politikai egy kritérium, amely a barát-ellenség megkülönböztetés kritériumát adja, és amelyet szerencsés esetben a szuverén biztosít. Szuverén pedig az, aki a különleges állapot felől határoz (Schmitt 1985: 5). Itt tehát már világosan körvonalazódik az ellentét: míg a reprezentáció esetében létezett valami *transzcendens többlet*, amelyet a reprezentáló reprezentált, addig ebben az esetben a *szuverén ex nihilo* döntése az, ami a politikait létrehozta.

Azt, hogy ez a két láthatóan ellentétes forma hogyan alkothatja mégis a politikum konzisztens elméletét, mindjárt világossá válik, ha közelebbről szemügyre vesszük a *Politikai teológiát*. Ennek híres megfogalmazása szerint „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom.” (Schmitt 1985: 36) Tehát az államelmélet és a teológia között egyfelől leszármazási viszony, másfelől strukturális analógia áll fenn. Azaz a politikai teológia lényege és értelme az, hogy a politikumról teológiai fogalmak, teológiai analógiák segítségével tehetünk állításokat. Ennek megfelelően állításom szerint annak megállapítása, miszerint Schmitt a politikumra vonatkozó kijelentései teológiailag nem állják meg a helyüket legfeljebb annyit jelent, hogy az analógia korlátozott érvényű, azonban maguknak a kijelentéseknek sem metafizikai, sem politikafilozófiai érvényességét nem befolyásolják.

Azaz a két szféra viszonya a weberi elvarázstalanodás mentén érthető meg: a reprezentáció a politikum „autentikus” formája, amely egy transzcendentális többlet megjelenítését szolgálja a világban. Minekutána azonban ez a transzcendentális többlet eltűnik, lévén a jogtudomány empiriája, hogy az isten kegyelméből uralkodó szuverének legitimitása kezdetben megcsappant, majd megszűnt, szükség van a legitimitás „mesterséges” pótlására. Ez a pótlék azonban már csak a politikum „inautentikus” formáját jelentheti (amennyiben komolyan vesszük a *Római katolicizmus és politikai formában* foglaltakat), hiszen itt a szuverén a „halandó isten”, aki – ahogyan Isten felfüggesztheti a csodában a természettörvényeket – felfüggesztheti a különleges állapotban a jogrendet. Azonban a szuverén nem reprezentál, a szuverén dönt.

Ilyen megfogalmazásban nyilvánvaló a hasonlóság a weberi dilemmával: természetesen a karizmatikus vezető sem pótolja az értékracionalitást, amely megszűnt a politikum részének lenni, azonban a felelősségetika adja meg a közösségi lehetőségét. Hasonlóan: bár a szuverén ex nihilo döntése sem pótolja a transzcendentális többletet, amely megszűnt a legitimitás alapjának lenni, azonban a politikai az, ami lehetőséget biztosít a politikum létrejöttére. Itt tehát a diktatúra nem az ideális állapot, hanem az utolsó mentesvár, amelyre azért van szükség, hogy valami mentén még létrejöhessen a politikum. Márpedig a politikum az ember lényegéhez tartozik Schmitt szerint, ennek megfelelően mindent meg kell tenni, hogy azt megmentsük (SCHMITT 1996: 19).

A KATEKHON

Ebben a megközelítésben tehát látható, hogy mi a tétje a katekhonról való beszédnek. A katekhon a Thessalonikibeliékhöz írt második levél második részében fordul elő (vö. Peerbolte 1997), ahol az Antikrisztus eljövételét visszatartja a katekhon, és ezzel hátráltatja a végítéletet. Schmitt a katekhont egyértelműen az emberi erőfeszítéssel azonosítja: a világban megjelenő rossz, az Antikrisztus káoszával szemben a rendteremtő politikum ereje (Geréby 2009). Ez az értelmezés a birodalmi teológiában hosszú hagyományra megy vissza.

Sokan érveltek amellett, hogy a katekhon, a káosz visszatartó ereje nem lehet morális cél, lévén az a paruzsiát, a mennyei Jeruzsálem eljövételét késlelteti, és mint ilyen eleve legalábbis értéksemleges, ha nem negatív jelenség a teológiában. Azonban szeretném kiemelni, hogy Schmitt politikai teológiája nem teológia: az a politikumról alkotott sajátos elmélet, amely teológiai fogalmakat használ. Ennek megfelelően Schmitt fenn tudja tartani a katekhon teológiailag negatív jellegét, miközben a politikafilozófiában a káoszt visszatartó rend megteremtése elsődleges imperatívusként jelenik meg. Schmitt elmélete éppen arról a politikumról szól, amelyből hiányzik az isteni dimenzió, lévén a reprezentáció „autentikus” politikumának nincsen szüksége katekhonra.

ÖSSZEFOGLALÁS

A második részben tehát láttuk, hogy Max Weber társadalomfilozófiája szerint a modernitás megragadható a racionalizálódás folyamatával, amely egy nehezen áthidalható töréshez vezet a társadalomban. A harmadik részben láttuk, hogy Carl Schmitt elmélete erősen támaszkodik erre az elméleti keretre, lévén a jogfilozófiában próbálja meg (1) egyfelől megvilágítani a teológia legitimitásának eltűnését, (2) másfelől a teológia illeten eltűnése nyomán keletkezett politikumot teológiai párhuzamok segítségével leírni. A negyedik részben ezen leírás nyomán jelent meg a katekhon politikai fogalma, amelyik rendet visz a világba, és ezáltal fenntartja azt.

Tehát a katekhon, a Nagy Inkvizítor már kívül áll a teológia korszakán: számára már a tét nem az autentikus politikum, hanem annak megmentése. A megmentés természetesen magában foglalja a Sátán ajánlatának elfogadását, azonban azt – amennyiben elfogadjuk, hogy a politikum az ember lényegéhez tartozik, és a politikum szükségképpen reprezentáció – nem lehet nem elfogadni, hiszen azzal az embert mint olyat szüntetnénk meg. Azonban az ajánlatot csak akkor kell elfogadni, ha már a teológiai nem rendelkezik legitimitációval. És állításom szerint éppen erről szól Schmitt a Nagy Inkvizítorról tett megjegyzése: neki van igaza: ha már az emberek nem hisznek, akkor szükség van valakire, aki a rendet fenntartja. Schmitt is, amíg volt esélye annak, hogy a weimari köztársaság legitimitása megőrizhető, küzdött

érte. Amint azonban elveszett, elfogadta a Sátán ajánlatát, és a rend oldalára állt. Schmitt állítása csak egy olyan világgállapotban érvényes, ahol a transzcendentális többlet már nem legitimálja a politikumot. Vagyis a konklúzió: Dosztojevskij szándéka szerint egy hamis dilemmát vázolt, ahol mindkét választás rossz választás, amennyiben a premissza elfogadása a probléma maga.

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

- Dosztojevskij, Fjodor Mihajlovics*: Karamazov testvérek. Pécs 2004.
- Dyzenhaus, David*: Herman Heller and the Legitimacy of Legality. *Oxford Journal of Legal Studies* 16 (1996) 641–666.
- Geréby György*: Carl Schmitt teológiája. In: Isten és birodalom. Politikai teológia. Budapest 2009. 157–193.
- Gronow, Jukka*: The Element of Irrationality: Max Weber’s Diagnosis of Modern Culture. *Acta Sociologica* 31 (1988) 319–331.
- Hell, Julia*: Katechon: Carl Schmitt’s Imperial Theology and the Ruins of the Future. *The German Review* 84 (2009) 283–326.
- Kelly, Duncan*: Carl Schmitt’s Political Theory of Representation. *Journal of the History of Ideas* 65 (2004) 113–134.
- Lievens, Matthias*: Carl Schmitt’s two concepts of humanity. *Philosophy Social Criticism*. 36 (2010) 917–934.
- Mermall, Thomas*: Unamuno and Dostoevsky’s Grand Inquisitor. *Hispania* 61 (1978) 851–858.
- Mezei Balázs*: Carl Schmitt teológiai felfogásáról. *Századvég* 2 (2002) 97–111.
- Muth, Heinrich*: Carl Schmitt in den deutschen Innenpolitik des Sommers 1932. *Historische Zeitschrift, Beihefte, New Series* 1 (1971) Beitrage zur Geschichte der Weimar Republik. 75–147.
- Peerbolte, L. J. Lietaert*: The κατέχων/κατέχων of 2 Thess. 2:6-7. *Novum Testamentum* 39 (1997) 138–150.
- Schmitt, Carl*: Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty. MIT Press 1985.
- Schmitt, Carl*: Roman Catholicism and Political Form. Greenwood Press 1996.
- Schmitt, Carl*: Ex captivitate salus. Egy német fogoly vallomásai 1945/47-ből. Máriabesenyő–Gödöllő 2010.
- Tallár Ferenc*: Sacrum és politicum – Carl Schmitt politikai teológiája és az univerzális szeretetközösség. *Világosság* 7-8 (2003) 79–92.
- Techet Péter*: Carl Schmitt magánya. In: *Carl Schmitt: Ex captivitate salus*. Máriabesenyő–Gödöllő 2010. 101–116.
- Weber, Max*: Előzetes megjegyzés. In: *Világvallások gazdasági etikája*. Vallásszociológiai tanulmányok. Budapest 2007. 7–24.
- Wolin, Richard*: Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State. *Theory and Society*. 19 (1990) 389–416.