



**37. Országos Tudományos Diákköri Konferencia**

**Állam- és Jogtudományi Szekció**

Budapest, 2025. március 24–26.

Rendező intézmény:

*Károli Gáspár Református Egyetem*

*Állam- és Jogtudományi Kar*

---



Állam- és Jog-  
tudományi Szekció

Jelige: SzvAnNa3510

**A schmitti politikai teológia fogalmának dilemmái**

**Kézirat lezárásának dátuma:**

**2024/november/15**

## Nyilatkozat mesterséges intelligencia használatáról

Nyilatkozom, hogy a dolgozat elkészítéséhez mesterséges intelligencia alkalmazásokat nem vettem igénybe.

## Tartalomjegyzék:

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Bevezetés                                                              | 4  |
| 2. Releváns-e ma a politikai teológia fogalma?                            | 8  |
| 3. A schmitti politikai teológia alapja                                   | 9  |
| 4. A XIX. századi orosz értelmiségi keret                                 | 13 |
| 5. Feuerbach antropológiája és hatása Bakunyin koncepciójára              | 15 |
| 6. Bakunyin emberképéből következő anarchikus teóriája                    | 18 |
| 7. Hamis dilemma?                                                         | 23 |
| 8. A spanyol ellenforradalmár, Juan Donoso Cortés politikai katolicizmusa | 28 |
| 9. Eredet vagy hatástörténet?                                             | 34 |
| 10. Konklúzió, összegzés                                                  | 36 |
| 11. Bibliográfia                                                          | 39 |

## A schmitti politikai teológia fogalmának dilemmái

*„A feltételezés, hogy van isten, semmihez nem mérhető, nagyszerű lehetőséget nyújt arra, hogy mindent tökéletesen megértsünk anélkül, hogy bármit megértenénk.”<sup>1</sup>*

*„De hát ki lakik e világokban, ha laknak bennük?.... Mi vagyunk-e urai a világnak, avagy ők?.... S mi módon teremtetten minden az ember számára?”<sup>2</sup>*

### Bevezetés

A világ rendjére és működésére való rákérdezés egyidős az emberiséggel. Bármilyen is legyen a válasz, az nagyban függ attól, hogy milyen világnézeti perspektívából közelítünk. Más konklúzióra jut egy XVII. századi csillagász (pl. Pascal, Galilei) és másra egy XXI. századi természettudós (pl. Dawkins). Megint más végeredményről fog beszámolni egy skolasztikus gondolkodó (pl. Aquinói Szent Tamás) és egy XVI. századi jogtudós (pl. Grotius). A felvilágosodástól és a nagy francia forradalomtól kezdve, fokozatosan eltűnt az Isten, először alulról kezdett ritkábbá válni az Istenről való beszéd, majd felülről is szabályozni kezdték az Istenkérdést<sup>3</sup>. A század végére már elérkezünk arra a pontra, amikor már egy magasabbrendű lényről beszélni „értelmetlen” (Wittgenstein<sup>4</sup>) hiszen nem falszifikálható sem verifikálható, és

---

<sup>1</sup> Sztrugackij 2013: 124. o.

<sup>2</sup> Kepler idézet, forráshely: Wells 2005: 5. o.

<sup>3</sup> „Alulról” való fokozatos eltűnését a társadalom kulturális hozzáállását értem. Az általános tendencia a természettudományok népszerűbbé válása, illetve a felvilágosult gondolkodás, amely nem fogadja el a vallási tanítások dogmatikus jellegét, helyette sokkal inkább az „ész” parancsát követik. A XIX. század találmánya: az evolúció elmélet, a pszichológia és az analitikus filozófia megszületése. „Felülről” történő szabályozás elsősorban jogi szabályozást jelent. A „nagy szakadás” vallás és politika (állam) között 1789-ben ment végbe, amikor az Emberi és polgári jogok nyilatkozata, amely első cikkelyében kimondja az emberek szabadságát és jogegyenlőségét, a tizedik cikkében pedig a lelkiismeretre vonatkozó szabadságot. E paradigmaváltás révén számos rendelkezés született meg a két szféra elválasztására: 1894-ben eltörlik a vallás költségvetési finanszírozását. Ezt követi az 1802-es konkordátum, és végül az 1905. évi törvény. Erről lásd bővebben: Ducomte 2010.

<sup>4</sup> Wittgenstein 2004.

máskülönben: Isten már amúgy is halott és halott is marad (Nietzsche<sup>5</sup>). Egy dologban viszont bizonyosabbak lehetünk sok mással szemben: a mai világ lehetőségi feltételét a vallás szolgáltatta, ahogyan erre a Böckenförde-paradoxon<sup>6</sup> rámutat. A teológiai tanításokra tekinthetünk úgy, mint a modernizmus előfutáira, akik kitaposták az utat a természettudományoknak. Vannak viszont, akik úgy vélik, hogy a teológiai érvrendszer nem tűnt el a szekuláris világban sem, mi több, a szekuláris államapparátus berendezkedésében, és az állami szuverenitás kijelentésekor a teológiára továbbra is támaszkodunk. Csak éppen nem a konkrét tartalmára, hanem sokkal inkább funkcionális értelemben.

Carl Schmitt híres tézise szerint a „modern államelmélet minden jellemző fogalma szekuláris teológiai fogalom”<sup>7</sup>. Dolgozatomban a sokat vitatott schmitti politikai teológia fogalmának a lehetséges gyökerét, fogalmi történetének egy szeletét járom körül. A Schmitt-szakeródalomban nincsen egyetértés a „politikai teológia” hatástörténetét illetően. Mivel azonban a két álláspont egymással igen nehezen egyeztethető össze, ezért jelen tanulmányban arra vállalkozom, hogy megvizsgáljam e hatástörténet szereplőinek koncepcióját, és ha szükséges, egyik vagy másik álláspontot árnyaljam.

A dolgozat három főbb állomáson keresztül mutatja be, hogy honnan és hogyan jutott a főbb téziseinek megfogalmazásához, de elsődlegesen magának a politikai teológiának mint fogalomnak az eredetére fókuszálok. Heinrich Meier *Die Lehre Carl Schmitts*<sup>8</sup> (*Carl Schmitt tanulsága*) című könyvében azt állítja, hogy Carl Schmitt a politikai teológia koncepcióját, Mihail Alekszandrovics Bakunyintól, a XIX. századi orosz forradalmártól, az anarchizmus és a narodnyik mozgalom alapító atyjától emelte át és integrálta saját művébe. Meier állítását a magyar nyelvű Schmitt-recepcióban Karácsony Adnrás is idézi nagyívű munkájában<sup>9</sup>.

Még az első állomás előtt azonban röviden ki kell tekinteni a politikai teológia nemzetközi tudományos diskurzusaira, és megállapítani, hogy egyáltalán releváns-e ma a schmitti fogalom vizsgálata. Ezt követően a Schmitt-kutatások által sokszor hivatkozott szöveghelyek vizsgálata következik, és azokhoz mérve kísérlem meg a dolgozat utolsó részében a politikai teológia fogalmának hatástörténetét helyesen megragadni. Második lépésben – mivel egy kevésbé ismert

---

<sup>5</sup> Nietzsche 1997: 125. aforizma (151–153. o.)

<sup>6</sup> Lásd: Jancsó 2021: 32–39. o.

<sup>7</sup> Schmitt 2023: 112. o..

<sup>8</sup> Meier 1994, az alábbiakban hivatkozott angol fordítása: Meier 2011.

<sup>9</sup> Karácsony 2016: 117. o.

szerzőről van szó és még kevésbé ismert eszmetörténetéről – röviden kitérek a XIX. századi orosz értelmiségi áramlatok ismertetésére, az orosz filozófiának a kereszténységhez való viszonyára, az istenemberség eszméjének jelentőségére, elhelyezve benne Bakunyin munkásságát, illetve a vizsgálat szempontjából releváns szöveghelyeit is ismertetem. A tanulmány harmadik szakasza egyben a legterjedelmesebb is, ugyanis itt részletekbe menő, aprólékos vizsgálódásra van szükség annak érdekében, hogy világosan lássuk, milyen mértékben és egyáltalán ugyanabban az értelemben használja-e a két említett szerző a „politikai teológia” kifejezést. Ebben a részben a két felfogás közötti hasonlóságra és különbözőségekre hívom fel az olvasó figyelmét. Mivel eleve egy részterületet kívánok körbejárni, így ahhoz, hogy ezt a részterületet mélyebben lássuk, antropológiai vizsgálódásokra is utalok a harmadik rész legelején. Egyfelől Bakunyin koncepciójából egyértelműen kitűnik a feuerbach-i antropológia hatása, így szükségesnek gondolom legalább nagy vonalakban felvázolni Feuerbachnak az emberről mint vallásos lényről alkotott felfogását *A kereszténység lényege* című műve alapján.

Másrészről úgy gondolom, Schmitt elképzelése a *politikait* illetően csak akkor érthető meg mélységeiben, ha a mögötte meghúzódó antropológiát is feltárjuk, röviden utalva itt a hobbes-i határról és a „schmitti antropológia” körüli vitákról. Az antropológiai vonalból is kitűnik majd, hogy Bakunyin és Schmitt különbözőféleképpen vélekedik nem csak az emberi természetről, de ebből fakadóan a teológiának a szerepéről is. Továbbá szükségesnek és fontosnak gondolom bevonni egy másik álláspont vizsgálatát is, amely szerint Carl Schmitt koncepciójára nem csak erősen hatott Donoso Cortés politikai katolicizmusa, de ő maga olyan téziseket fogalmazott meg a kor szellemi áramlatait illetően, amelyeket végül Schmitt neutrális minőségben és az általánosság jegyében átvesz és a fő téziseibe integrál. Cortés és Schmitt egymás mellé állítása sokkal inkább elfogadott a Schmitt-kutatások terén, Bakunyin esete viszont sokkal kevesebb reflexiót kapott, így a dolgozatban én az utóbbira helyezem a hangsúlyt, ezzel is hozzájárulva a tudományos diskurzus kiszélesítéséhez.

Konklúzióként pedig azt állítom, hogy Meier nézetét – amely szerint Schmitt átemelte Bakunyin elméletét – árnyalni kell, méghozzá oly módon, hogy azt állítjuk: Bakunyin „csupán” inspirálta Schmitt koncepcióját, hatott rá. Tulajdonképpen mondhatni, hogy maga a fogalom, a „politikai teológia” az, amely Schmittnek elnyerte a tetszését és amelyet valóban átvett és használt is. Ennél fontosabb következtetés viszont az, hogy Bakunyinnak a szövege – amelyre egyébként Schmitt nem hivatkozik – nem csak a politikai teológia fogalma révén inspirálta Schmittet, hanem

valószínűsíthető, hogy a barát–ellenség megkülönböztetés magvát is elültette benne. Bakunyin antropológiájából következik ugyanis a háború Schmitt által megfogalmazott „reális lehetősége”. Ebből a szempontból védhető a Bakunyin-vonal Schmitt elméletében, ezzel viszont dilemmába ütközünk: nem könnyű ugyanis eldönteni, hogy milyen mértékű és milyen jellegű hatásról van szó.

Mindezek fényében azt állítom, hogy Schmitt inkább eltávolodni igyekezett az anarchista pátoztól, annak ellenére, hogy Bakunyin befolyása kétségtelen. Ez a befolyás meglátásom szerint sokkal inkább egy inverz, eltérő irányú hatást jelent. A tanulmány végén azt fogom állítani, hogy Meier állítását mérsékelni kell, méghozzá oly módon, hogy kizárólag csak formai és nem tartalmi hatástörténetről beszélhetünk. Schmitt ugyanis éppen arra ad választ a kornak, hogy miképpen teremthető meg a rend a káoszban.

Ha inkább pozitív hatástörténetről szeretnénk beszélni, akkor a spanyol ellenforradalmár politikus, Donoso Cortés szövegeit is érdemes bevonni a vizsgálatba. Cortés úgy véli, a „konzervatív forradalom mint a társadalom átalakítására irányuló radikális technológia nem látszik ellentmondásban lévőnek a katolikus dogmatikával”<sup>10</sup> így szinte egyenes utat szolgáltat Schmittnek a szekuláris politikai teológia elmélet kimunkálásához.

A hatás megjelenése mindkét oldalról igazolható a politikai teológia fogalmában és a kereszténység és állam viszonyát illetően. Úgy gondolom viszont, hogy Schmitt elsősorban államelméleti perspektívából közelíti meg a politikai teológia kérdését, jogtudósként igyekszik az állami legitimációnak olyan alapot adni, amelyben minden kételyt kizárva bízhatunk. Az absztrakt tér és a fizikai tér közötti hidat a teológia korábban már sikeresen megteremtette, éppen ezért a teológiai struktúra alkalmazása a modern szekuláris államelméletben is sikerrel járhat. Bakunyin és Cortés esetében ez nem egészen így van (sőt egyáltalán nincs így).

Meier állítása tehát csak akkor tartható, ha a schmitti és a bakunyini koncepció között a schmitti értelemben vett strukturális azonosságot használjuk fel. Már csak azért is vitatható a kettejük közötti párhuzam állítása mert az egyik az állam szuverenitásának megalapozása érdekében operál a teológiai fogalmi hálójával, míg a másik éppen az állam szuverenitását kérdőjelezi meg, amelyre a teológiai beszédmód szolgáltat lehetőséget. Azt semmiképpen sem állítom, hogy Bakunyin és Schmitt koncepciójának ne lenne egymáshoz köze, de célom, hogy ezen állítást árnyaljam és olyan perspektívát kínáljak a tudományos diskurzus számára, amely a kritikai

---

<sup>10</sup> Botos 1997.

oldalt képviseli. A módszer, amellyel ezt végbeviszem, inkább a történeti-elemző, néhol az összehasonlító vizsgálódásra támaszkodik.

### **Releváns-e ma a politikai teológia fogalma?**

A politikai teológia fogalma az elmúlt évtizedekben Magyarországon is egyre nagyobb népszerűségnek örvend<sup>11</sup>, de mindenekelőtt szükségesnek tűnik tisztázni a fogalom jelentését. A politikai teológia kifejezésnek számos jelentése van<sup>12</sup>, jelen dolgozat keretei között elsősorban a Carl Schmitt által képviselt koncepcióra és a belőle kinövő politikai „teológiákra”<sup>13</sup> gondolok. Lényege abban ragadható meg, hogy bizonyos ideológiák és gondolatrendszerek, illetve a hagyományosan vallásnak nevezett jelenségek között *morfológiai*, *funkcionális* és *strukturális* analógiáknak a rendszere figyelhető meg. Schmitt a politikai teológián belül három fogalmat emel ki, amely mentén felállítja elméletét: „a szuverenitás, a kivételes állapot és az állam napi működését megalapozó és normál esetben fenntartó törvényesség.”<sup>14</sup> Ezen fogalmak analógiát mutatnak a teológia három fogalmával: Isten abszolút szuverenitásával, a fizikai törvények által uralt világban megjelenő csodák jelenségével és az isteni törvényekkel. Az, hogy pontosan mit kell értenünk a „szekularizált” alatt, az nem egyértelmű, hiszen ha valóban csak a strukturális hálónál maradunk, akkor számos olyan „szekularizált teológiát” találunk, amelyekre a „teológia” kifejezés bajosan használható. A furcsaság abból fakad, hogy „Schmitt nem definiálja, hogy mit ért szekularizáción”<sup>15</sup>, s ennek következményeként elméleti nehézségek adódnak. A problémát röviden így foglalja össze Nyirkos Tamás *Politikai teológiák* című munkájában:

„...némi zavarban vagyunk. Egyrészt azért, mert a teológiai és nem teológiai megkülönböztetése abban a pillanatban relativizálódik, amikor kiderül, hogy a fogalmi struktúrák és a velük a gondolkodási rendszerek tökéletesen párhuzamosak; másrészt azért, mert már a teológiai teológiának, csak kissé furcsán fog hangozni az anarchista ideológia például »szekularizált ateizmus«. Ezzel szemben a pozitív példaként említett katolikus konzervativizmus politikai elmélete semmilyen értelemben nem tűnik »szekularizáltnak«”<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Ezt kiválóan szemlélteti: Cs. Kiss 2022.

<sup>12</sup> Lásd bővebben: Jancsó 2023.

<sup>13</sup> Vö. Nyirkos 2018.

<sup>14</sup> Nyirkos 2018: 16. o.

<sup>15</sup> Nyirkos 2018: 19. o.

<sup>16</sup> Nyirkos 2018: 19–20. o.

Éppen ezért a politikai teológia előfeltételez néhány kritériumot (hit, „szent” szöveg, követők), amelyek megléte mellett ugyan szó lehet politikai teológiáról, de kérdésessé válik, hogy szekularizált politikai teológia vagy a keresztény tanításoktól átitatott teológia-e az. Minden esetben arra jutunk azonban, hogy ha másért nem is, éppen a fogalmi tisztázások<sup>17</sup> vagy éppen a fogalom elleni érvelés<sup>18</sup> miatt, de a politikai teológia fogalma ma is egyértelműen releváns.

### **Schmitti politikai teológia alapja**

A két tézis, amelyből kiindulunk, a következő: (T1) „szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”<sup>19</sup>; illetve (T2) „a modern államelmélet minden pregnáns fogalma szekularizált teológiai fogalom.”<sup>20</sup> Schmitt német jogtudósként, a történeti eseményekre való tekintettel – az 1848-as európai forradalmi hullámra, a kommunista eszme megszületésére, továbbá a témánk szempontjából releváns orosz anarchizmus és a narodnyik mozgalom koncepciójára, az I. világháború utáni weimari köztársaságra, amely „megalakulásától kezdve ezer sebből vérzett”<sup>21</sup> – igyekezett olyan állításokat tenni, amelyek akkor is működőképesek maradnak, amikor a rend éppen felfüggesztésre kerül. Az általános létbizonytalanságból kiindulva feltételezte, hogy a káosz ellenére is lennie kell egy szuverénnek, aki képes a döntéseket meghozni. A szuverenitás fogalmát illetően nincsen egyetértés sem a tudományos, sem gyakorlati szférában, de többé-kevésbé elfogadottnak tűnik az a megállapítás, amely a fogalmat az „államhoz köthető legfőbb hatalomként”<sup>22</sup> értelmezi. A különböző koncepciók között eligazodni nem csak mennyiségi okok miatt nehéz, de történeti megfontolásokból is. Fontos tudatosítani magunkban, hogy az állami szuverenitás kérdése akkor vált a teoretikusok körében is egyre népszerűbbé, amikor a demográfiai, vallási, rendi vagy éppenséggel külpolitikai hatalmi okok miatt Európában a királyi hatalomba vetett hit megingott,<sup>23</sup> és az állam instabil legitimációjára választ kellett adni. Korábban – elsősorban a vesztfáliai béke előtti időkben – a legitimáció kérdése a kereszténységgel szorosan összefüggött, ugyanis az uralkodó legtöbbször „Isten kegyelméből” uralkodott. A

---

<sup>17</sup> Vö: Nyirkos 2024.

<sup>18</sup> Vö.: Bruce 2011.

<sup>19</sup> Schmitt: 71. o.

<sup>20</sup> i.m. 112. o.

<sup>21</sup> Németh 2011.

<sup>22</sup> Nagy 2023: 38. o.

<sup>23</sup> Nagy 2023: 39. o.

parlamentarizmus elterjedésével, a rendek fokozatos feloszlásával és az említett válságos időszakok tapasztalata nyomán a legitimáció kérdése sürgősen választ igényelt.<sup>24</sup>

Schmitt mindezek fényében arra az elképzelésre építi koncepcióját, amely szerint ha a jog által fenntartott rendszer össze is omlik, lennie kell valamiféle szuverenitásnak, amely a káoszból ismét képes rendet teremteni. Ezt a fajta szuverenitást abszolút szuverenitásnak fogom hívni, kiindulva az (T1) és a (T2) tézisekből. A következőkben ezt az összefüggést vázolom fel.

Az összefüggést a *politikai* fogalma teremti meg. Mielőtt kibontjuk a téziseket, először röviden a *politikainak* az implikációit kell megvizsgálnunk. Schmitt számára az előzmények figyelembevételével világossá vált, hogy az addigi állam, amely alapját évszázadokon át a teológiától kapta, mostanra talapzat nélkül marad. Az állam saját talapzatának kérdésével egyszersmind a politikairól alkotott elképzeléseket is implikálja, még pedig úgy, hogy „az államelmélet előfeltételezi a politikait.”<sup>25</sup> A *politikai* tehát olyan minőséget jelent, amely nem csak az emberek közötti együttélés egyik elsődleges minősége, de magának az államnak is az előfeltételévé válik. Az elsődlegességről röviden itt annyit jegyeznek meg, hogy Schmittnél a *politikai* számos további fogalmat von maga után, amelyek mind ennek a kategóriának a következményei: barát – ellenség koncepció, a döntés elmélete és ezek egzisztenciális konnotációi. A *politikai* olyan minőségben jelenik meg, mint a teológiai beszédmódban az istenkép. Istenkép ugyan egy mimézis, de az ember szemszögéből nézve az embernek egy olyan minőségét jelenti, amely elsődleges, hisz teológiai szempontból nézve az *elsődlegesen* mindig az istenre irányul(hat). A *politikainak* ez a minősége a kor metafizika-ellenességével és a liberalizmussal szemben fogalmazódik meg, Schmitt ugyanis problémásnak gondolja, hogy a liberalizmus nem csak az Istent teszi zárójelbe, de a politikait is depolitizálni akarja.<sup>26</sup> Ezzel viszont az emberek számára egy üres tér marad, amelyben ugyan „szabadon kitarthatja az emberi szabadság a karjait, de végül csődöt mond”.<sup>27</sup>

A *politikai* fogalmának magva a barát és az ellenség megkülönböztetésére vonatkozó fejtegetése. E koncepció egyik ihletője lehetett Hobbes, aki a társadalmi szerződés elméletében szintén arra keresi a választ, hogy hogyan teremthető meg a rend. Csakhogy, amíg Hobbesnál a

---

<sup>24</sup> Nagy 2023: 41–56. o.: (1) fejedelmi szuverenitás elmélete – Jean Bodin, (2) az uralkodói szuverenitás elmélete – Hobbes, (3) a parlamenti szuverenitás – Locke; (4) a népszuverenitás – Rousseau.

<sup>25</sup> Meier 2009: 83. o.

<sup>26</sup> Meier 2009: 85. o.

<sup>27</sup> Pl a XX. század totalitárius diktatúrák megjelenéséért sokan éppen ezt a fajta szabadságot okolják.

kérdés mögött egy negatív antropológia is meghúzódik, nevezetesen, hogy „ember embernek farkasa”, addig Schmittnél ez nem ennyire egyértelmű, hiszen a „politika azon klasszikusaival rokon, akik nem hagytak hátra kidolgozott antropológiát, hanem e tekintetben néhány közhelyszerű kommentárral beérték.”<sup>28</sup> A végén viszont egyértelművé válik, hogy éppen az ellenség kategóriája miatt Schmitt is végül inkább a negatív antropológiához áll közel. A „közhelyszerű kommentár” Schmittnél azt jelzi, hogy ő elsősorban nem módszeresen kimunkált filozófiai antropológiát szeretett volna produkálni, hanem sokkal inkább a legitimációra, az államra, a *politikai* alapjaira vonatkozóan akart választ adni. Számára ugyanis világos volt, hogy ha belépünk a *politikai* dimenziójába, akkor az embert negatív jelzőkkel ruházzuk fel, legyen szó éppen a dualizmus képviselőiről, a marxista szocialistákról vagy éppenséggel a francia ellenforradalom keresztény államfilozófusairól.<sup>29</sup> Az antropológiai vonalra a későbbiekben még kitérek, de addig is tartsuk szem előtt, hogy Schmitt inkább rossznak, mint jónak feltételezte az emberi természetet. Továbbá fontos azt is szem előtt tartani, hogy a barát–ellenség szembeállítás primátusát elsősorban a politikai térben kell érteni, ugyanis Schmitt a politikainak „csak reá jellemző kritériumait keresi, amelyek a »politikai«-t elválasztják az emberi cselekvés más, »relative önálló tárgyi területeiről» és olyan „csak a politikaira jellemző »végső« megkülönböztetéseket keres, amelyekre a »specifikus értelemben vett politikai cselekvés visszavezethető»”<sup>30</sup>. A visszavezetés a barát–ellenség megkülönböztetésénél kötött ki, amely a politikai fogalmának és a schmitti irodalomnak általában egyik legtöbbet tárgyalt kiindulópontja.<sup>31</sup>

A politikai ilyen jellegű jellemzése azt is jelenti, hogy ha a nép bármikor és bárhol képes ezt a distinkciót megtenni, akkor a háborúnak, a harcnak *már mindig is* egy potenciális, de mindig reális lehetőségként kell megjelennie. Ha a háború reális lehetőségként van mindig egy társadalom felett, akkor az állam elsődleges feladatává válik, hogy fenntartsa „a nyugalmat, biztonságot és a rendet”<sup>32</sup> az állampolgártársak között. Így jutunk el végül a schmitti politikai állam fogalmához. Ha az állam az, amelynek elsődleges feladata, hogy a mindig potenciális háborút elkerülje és a rendet fenntartsa, akkor ezzel azt is állítja Schmitt, hogy „az állam az emberek fizikai értelemben vett élete felett is hatalmat gyakorol, az ember élete és halála felett történő rendelkezés jogával

---

<sup>28</sup> Karácsony 2003: 94. o.

<sup>29</sup> Karácsony 2003: 89–90. o.

<sup>30</sup> Körösenyi 2000: 8–9. o.

<sup>31</sup> Körösenyi 2000: 9. o.

<sup>32</sup> Schmitt 2002: 31. o.

bír.”<sup>33</sup> Az állam politikai egységként van meghatározva, amely egység a barát és az ellenség megkülönböztetésére irányul. Ez a megkülönböztetés, a döntés bizonyos emberek csoportjának a döntése lesz, amely végül az állami akaratban artikulálódik. Ilyképpen a schmitti állam fogalomban nem csak a politikai szerepel, de szuverenitás is.<sup>34</sup> Ha az állam lényege a *politikai* fogalmán keresztül ragadható meg, akkor kérdésként felmerülhet, hogy az államnak melyik az *elsődleges politikai egysége*: a saját határain belül megtalálható politikai egységek között kell fenntartania a rendet vagy a határon kívül elhelyezkedő politikai egységekkel szemben kell megőriznie a nagyobb politikai egység nyugalma? El kell-e hallgattatnia a belső nézetkülönbségeket vagy megengedi azokat, mert végső soron azok alakítják a saját identitását? Az államnak *rendet* kell fenntartania, amely *még nem lépi át* a politikai intenzitás terét.

Az eddigiekben inkább általános értelemben, de szó volt a döntésről, a szuverenitásról és a jogok gyakorlásáról. Az általánosság itt arra értendő, hogy nem egy konkrét személyhez fűződően fogalmazza meg ezt meg Schmitt. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a spanyol ellenforradalmár katolikus tanításokra alapozott írásainak hatására, illetve a Franciaországba emigrált orosz anarchizmus szellemisége révén végül megfogalmazza a fentebb említett (T1) és (T2) téziseit. Ezek a tézisek már nem csak általánosságban felfogható állítások, hanem konkrét személyhez (a szuverénhez) is köthetőek lesznek. Történeti és elméleti hatások révén Schmitt arra a következtetésre jut, hogy a döntés, a jog és a szuverenitás általános értelemben nem tartható fenn, de ha abszolút értelemben beszélünk róluk – ahogyan a teológia teszi az isteni döntés, az isteni törvények és az isteni szuverenitás esetében – akkor fenntarthatóvá válik. Az általános értelemben vett fogalmak a normál állapotra vonatkoznak, ha azonban eluralkodik a káosz, akkor a káoszban az általánost megragadni sokkal nehezebb, így szükség lesz olyan autonóm személyre, aki képes döntéseket meghozni.

A szuverén, a kivételes állapot és a döntés fogalmával Schmitt nem csak a politikai teológia fogalmát alapozza meg, de a normális állapot fogalmát is. E szerint a normális állapot nem az elsődleges állapot, hanem az az állapot, amely „nem a kivételes állapot”<sup>35</sup>. Az elsődleges létélmény, amellyel az állampolgár találkozik az tehát a kivételes állapot, amely állapotból a szuverén kivezet minket. A szuverén „egy jövőbeli jogrendre tekintettel függeszti fel az aktuálisan

---

<sup>33</sup> Körösi 2000: 10. o.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Karácsony: 102. o.

létező jogrendet”<sup>36</sup>. Ez a szuverenitás szó szerinti értelemben vett abszolút szuverenitás ugyanis a fennálló rend és az elkövetkező rend között semmilyen jogi híd nem feltételezhető, a szuverén döntésének éppen az a lényege, hogy „a semmiből születik meg”<sup>37</sup> nem pedig valamilyen jogra tekintettel. Bakunyinnal szemben Schmitt ezzel nem egy anarchikus állam létét akarja leírni, hanem egy „jogrend nélküli állapotot”.<sup>38</sup> Valószínűsíthető, hogy az általánostól a konkrét felé való elmozdulást nagyban befolyásolja Cortés főműve és 1849-es beszéde, amelyről a későbbiekben írok.

Összegezve tehát a (T1) és a (T2) összefüggései a politikai fogalmán keresztül érthetőek meg: a *politikai* minőség mindennél előbbre való kategória, ugyanis ez az előfeltétele az államfogalomnak (a barát–ellenség és a potenciális háború fogalmát magába foglaló államfogalom), illetve bevezeti a szuverenitás fogalmának a tárgyalását is. A *politikai* elsődlegessége végül az általánostól (csoporttól, államtól) egy konkrét egyedi létező felé irányítja a figyelmünket, és a döntés, törvény, hatalom kérdését abszolút minőségben tárgyalja, a keresztény teológiai beszédmód analógiájára.

## A XIX. századi orosz értelmiségi keret

Az orosz filozófia, különösen a keresztény filozófia tárgyalása már önmagában is hiánypótló lenne, ugyanis olyan irányból közelíti meg metafizikai kérdéseket, amelyeket a nyugati gondolkodók rendszerint szétválasztották: az egzisztenciális metafizika terére gondolok itt. A kései 19. századi gondolkodókat tekintve, bármely eszmeáramlathoz is sorolják magukat, a kereszténység nagy szerepet játszik koncepciójuk tárgyalása során.

Az Oroszország történelmét megtapasztaló ember igazolási pontokat keres az elnyomott sorsára: a szlavofilek például azok, akiknek az „alapvető intuíciójuk a misztikus tétlenség, a lélek egyfajta passzivitása”<sup>39</sup> úgy gondolták Oroszország épp azért „értékesebb, mert nem vett részt a világtörténelemben, az aktív társadalmi létezésben.”<sup>40</sup> Úgy gondolták, hogy országuk „hatalmas, rejtett, nem realizált potenciállal bír és hogy társadalmi-gazdasági elmaradottsága egyszer még történelmi előnyére válhat.”<sup>41</sup> Ez a tudat az 1830-40-es években a hegeli filozófia hatására kezdett

---

<sup>36</sup> Karácsony: 104. o.

<sup>37</sup> Karácsony: 107. o.

<sup>38</sup> Karácsony: 106. o.

<sup>39</sup> Aprisko 2007:

<sup>40</sup> Fistejn 1992.

<sup>41</sup> Aprisko 2007: 184. o.

megszűnni. Oroszországban Hegelnek jelentős hatása volt: hatott „az orosz filozófiai, vallási és társadalmi gondolkodásra, ugyanolyan fontos szerepet játszott itt, mint Platón a patrisztikában, Arisztotelész pedig a skolasztikában”.<sup>42</sup> Hegel Oroszországra gyakorolt hatása olyannyira nagy mértékű, hogy nem csak az értelmiségi közegbe integrálódott, de hatását számos kutató az orosz alkotmányban megjelenő szabadságjogokban is felfedezi.<sup>43</sup>

Hegel vallásfilozófiája és a történelemre vonatkozó megállapításai, amelyek szerint a történelem egészét szabad emberi cselekedetek összessége konstituálja, de amely történelem spekulatív szempontból kirajzol egy fejlődéstörténetet is, amelyhez a szabad emberek hozzájárulnak, szabad akaratukból kifolyólag, de a történelem kimenetére ez szükségszerű minőségben jelenik meg.<sup>44</sup> A Világsszellem kiteljesedésének szükségszerűsége miatt nem csak az értelmiségi körökben lett úrrá messianisztikus jellegű hangulat, hanem egy időben „Jurij Szamarin a pravoszláv egyház jövőjét is a hegeli filozófia sorsától tette függővé, és csak Hamjakov győzte meg, hogy nem lehet efféle összefüggést megállapítani”.<sup>45</sup> Így Hegel három oldalról is óriási jelentőségű az orosz gondolkodásban, hiszen jogi, vallási és szellemi területen is egyaránt kimutatható a hatása. A Hegel iránti rajongás Herzen szerint nem csak intellektuális feszültségeket okozott, hanem folyamatos konfliktusokat generált olyan emberek között is, akik egymással alapvetően jó viszonyt ápoltak, és minden cikket, amelyben Hegel csak megemlítésre kerül, megvették és addig olvasták, amíg rongyossá vált és szétesett pár nap alatt<sup>46</sup> másképpen: amíg „lyukásra nem olvasták”.<sup>47</sup>

Az orosz embert a „valóságához való viszony” kérdésköre foglalkoztatta, ugyanis „rettenetes volt az orosz valóság, amely körülvette a harmincas, negyvenes évek idealistáit: I. Miklós cár birodalma, jobbágyrendszer, rabság, tudatlanság”.<sup>48</sup> A kezdeti rajongás viszont hamar átfordul egy forradalmi lázadást előidéző állapotba, mivel Hegel szerint a valóság az, ami „észszerű”, ám az orosz ember a körülötte lévő borzalmakra egyáltalán nem tudott észszerű indokot találni. A hegeli koncepció és a valóságban tapasztalható borzalmak közötti óriási feszültséget a sokak által idézett Dosztojevszkij *Karamazov testvérek* Ivánja is kiválóan

---

<sup>42</sup> Bergyajev 2020: 85. o.

<sup>43</sup> Lásd bővebben: Fesenko 1998.

<sup>44</sup> Lásd bővebben: Hegel 2000: 70–106. o.

<sup>45</sup> Bergyajev 2020: 85. o. .

<sup>46</sup> Siljak2001: 338.o.

<sup>47</sup> Aprisko 2007: 216. o.

<sup>48</sup> Bergyajev 2020: 86. o.

szemlélteti: „én ezt az Isten teremtette világot végeredményben mégse fogadom el; tudom ugyan, hogy létezik, de egyáltalán nem ismerem el.”<sup>49</sup>

A hegeli gondolatok interpretálásának legfontosabb állomása a Stankevics-kör volt, amelyben befolyásos szerepet kapott egy témánk szempontjából is fontos személy: Mihail Bakunyin, aki kezdetekben „vallásként fogta fel Hegel filozófiáját.”<sup>50</sup> Mielőtt a dolgozat lényegi tartalmára rátérnék, szeretnék megosztani egy Bakunyin barátjától, a Stankevics-kör másik fontos szereplőjétől származó szövegrészletet, amely a hegeli filozófiával való szembefordulást szemlélteti, és amellyel Bakunyin is végsősoron majd szimpatizál és szintén elpártol a hegeli koncepciótól. A szöveghely Belinszkij egy levelében szerepel, amelyet egy barátjának címzett:

„Az ördögbe minden magasabb rendű törekvéssel és céllal. Különösen fontos okom van, hogy dühös legyek Hegelre, hiszen érzem, hogy hozzá voltam hű, amikor megbékéltem az orosz valósággal (...) *A szubjektum, az individuum, a személy sorsa fontosabb az egész világ sorsánál* (...) Alázatosan köszönöm, Jegor Fjodorovics (Hegel), meghajlok az ön filozófusi süvege előtt; de filozófusi filiszterségét megillető tisztelettel van szerencsém tudatára adnom önnek, hogy ha sikerülne is a fejlődés legfelső fokára jutnom – még ott is azt kérném, hogy számoljon el nekem a véletlenek, a babona, az inkvizíció, II. Fülöp stb. valamennyi áldozatával. Számomra gondolkodni és érezni, megérteni és szenvedni egy és ugyanaz.”<sup>51</sup>

### **Feuerbach antropológiája és hatása Bakunyin koncepciójára**

A Hegeltől való elfordulás sok mindenkit elért,<sup>52</sup> és Feuerbach felé irányult a figyelem. Feuerbach kezdetben maga is Hegel-rajongó volt, előadásait kétszer is végighallgatta.<sup>53</sup> Majd *A kereszténység lényegéről* című művének előszavában már élesen elhatárolódik az Abszolútum koncepciójától és leszögezi, hogy e könyvben két célja van: (1) kimutatni, hogy Hegel a vallást és filozófiát csak úgy tudta összeegyeztetni, hogy a vallás tartalmából elvett<sup>54</sup>; (2) és amit Istenről állítunk, az valójában az emberi személyhez tartozik<sup>55</sup> (projekciótan). Feuerbach kritikája tehát a

---

<sup>49</sup> Dosztojevszkij 2021: 307. o.

<sup>50</sup> Bergyajev 2020: 85. o.

<sup>51</sup> Idézi: Bergyajev 2020: 88–89. o.

<sup>52</sup> Feuerbach révén megtörténik a materialista antropológiai fordulat, így Hegeltől Feuerbachon át, a feje tetejére állított Hegelre terelődik a figyelem: Karl Marxra és a szocialista eszmékre. Fontos szem előtt tartani, hogy a szocialista eszmék kezdeti rajongását a XX. század elején számos gondolkodó bírálja. Vö. Bergyajev 1989.

<sup>53</sup> *Magyar Filozófiai Szemle*. 1971/1-2. szám. Feuerbach Hegelről. 264. o.

<sup>54</sup> Teológia és filozófia összeegyeztethetőségének kérdése már a skolasztikusokat is foglalkoztatta, akik az előbbi mellett köteleződtek el. „A filozófia a teológia szolgálatáért”

<sup>55</sup> Eredeti megfogalmazása így hangzik: (1) „a spekulatív vallásfilozófia feláldozza a vallást a filozófiának (...), a spekulatív filozófia, hogy önmagából kijusson, a vallás képeit saját gondolativá változtatja”; (2) „a teológia titka az antropológia.” Feuerbach 1961: 11. o. és 14. o.

hegeli spekulatív gondolkodásmódra irányul: az, hogy az érzékelhető valóság és benne a hús-vér emberek szerepe jóval kisebb az „egység” gondolatában, mint az absztrakt valóság. Éppen ebből kifolyólag történik meg materialista antropológiai fordulata, amelynek lényege az ember fizikai mivoltának a hangsúlyozása, a szakirodalom szerint a hegeli szellemfilozófia materialista átfordítása.

Kiindulópontja az ember, egy érzékelésre képes lény, akiben dialektikus módon egyesül lélek és ész egysége, aki nem csak a hegeli egyetemes történelem egységére törekszik, de az individuális egyénire is. Valójában az Abszolútum, amelyről Hegel beszél, nem más, mint az ember önmagáról alkotott ideális elképzelésének kivetülése, projekciója egy magasabb lényre, Istenre. Így ír erről Feuerbach:

„Isten tudata az ember öntudata, isten megismerése az ember önmegismerése. Az embert istenéből ismered meg, viszont az emberből ismered meg istenét is; mindkettő egy és ugyanaz. Ami az ember számára isten, az saját szelleme, lelke és ami az ember szelleme, lelke, szíve azaz isten: isten az ember nyilvánvaló bensője, szavakba foglalt énje; a vallás az ember rejtett kincseinek ünnepélyes leleplezése, legbensőbb gondolatairól szóló vallomás, szerelmi titkainak nyilvános bevallása. (...) A vallás az emberiség gyermeki lényege; a gyermek viszont saját lényegét, az embert magán kívül látja.”<sup>56</sup>

„Az isteni kinyilatkoztatás és az úgynevezett emberi ész vagy természet között tehát semmiféle más különbség nincs, csak egy illuzórikus különbség, az isteni kinyilatkoztatás tartalma is emberi eredetű, hiszen nem istenből mint istenből, hanem az emberi ész, az emberi szükséglet által meghatározott istenből, azaz egyenesen az emberi észből, emberi szükségletből származott.”<sup>57</sup>

Feuerbach antropológiájának tárgyalása azért kulcsfontosságú, mert téziseit tárgyalt szerzőnk, Bakunyn is beemeli anarchista koncepciójába. Bakunyn Hegeltől való elfordulásának oka a már említett „észszerű valóság” koncepcióban való kétely, hiszen körülményeit tekintve, a XIX. századi cári orosz birodalom politikai és jogi keretei az észszerűség keresését igencsak megnehezítették. Hús-vér emberekről kell beszélni, akik fizikailag és nem csak absztrakciós szinten vannak jelen. Az eszmeáramlatok tekintetében a szlavofil gondolkodást a narodnyik mozgalom váltja fel, amelyről nem lehet egyértelműen állítani, hogy társadalomfilozófiai vagy társadalompolitikai mozgalom, ugyanis a tartalmát tekintve inkább a „résztevők szellemi

---

<sup>56</sup> Feuerbach 1961: 49. o.

<sup>57</sup> Feuerbach 1961: 256. o.

azonosságának és különbségének összességéből”<sup>58</sup> kell következtetést levonni. A narodnyikok nagyon gyakorlatias látásmóddal szólaltak fel az orosz nép, az orosz parasztság érdekében, úgy gondolták, hogy nem az elvtől kell haladni a közösség felé, hanem a közösségtől az elvek felé.<sup>59</sup> Más álláspont szerint a mozgalom képviselői között akkora elméleti különbségek lehetnek, hogy ebből csak arra lehet következtetni, hogy a mozgalom célja tisztán gyakorlat. A témánk szempontjából releváns gondolkodó, Bakunyin a narodnyik mozgalom egyik legnagyobb teoretikusa, aki kezdetektől fogva filozófiai tanítások iránt érdeklődik, így saját koncepciója kidolgozása során is támaszkodik a filozófiai igazolásokra. Mindenesetre a narodnyikok olyan értékeket képviselnek, amelyek nem az egyik vagy a másik oldalhoz tartoznak, ennél sokkal holisztikusabb látásmódot propagálnak az emberi nem érdekében, s illetéknéppen a „filozófiai szinkretizmus”hoz tartozik, amely különmű, egymásnak ellentmondó eszméket egyesít magában.”<sup>60</sup> Ennek ellenére viszont sokszor hangsúlyozták, hogy „nem akarják »átfogni az átfoghatatlant« és »megismerni a megismerhetetlent«”<sup>61</sup> ezzel is szemléltetve a hegeli szellemfilozófiával való szembenállásukat. Az elsődleges dimenzió így, amely az érdeklődésük középpontjában áll az a „létezőnek az a része, amely az ész és az emberi tevékenység számára elérhető.”<sup>62</sup> Bakunyinról viszont majd látni fogjuk, hogy amikor az anarchia mellett szólal fel, akkor az eljövendő forradalmat nem csak „politikai, gazdasági és társadalmi, hanem filozófiai”<sup>63</sup> forradalomként is értelmezi. Ahhoz, hogy gyökeres változásokat idézzünk elő, egész világlátásunk megreformálására is szükség van.

A következő fejezetben éppen ennek a gondolatnak a mentén, a materialista antropológia figyelembevételével kell értelmeznünk a bakunyini politikai teológia fogalmát. Ezekből kiindulva úgy gondolom, ő nem a Schmitt által megfogalmazott strukturális analógia értelmében beszél, hanem annál sokkal kézzelfoghatóbb, kevésbé absztrakt értelemben. Ő a Biblia általi „jóváhagyásról”, „igazolásról” illetve az „isteni fantomokról”<sup>64</sup> ír.

---

<sup>58</sup>Aprisko 2007: 327. o.

<sup>59</sup>Aprisko 2007: 332. o. „narodnyik arra hivatott, hogy elvve alakítsa az ideálokat és magának a népnek a törekvéseit, nem pedig arra, hogy a népre kényszerítsen valamely szép, de absztrakt társadalmi eszményt, amelynek nincsenek meg a gyökerei a sajátos orosz nemzeti, obscsinára épülő életben”.

<sup>60</sup>Aprisko 2007: 327. o.

<sup>61</sup>Uo.

<sup>62</sup>Aprisko 2007: 334. o.

<sup>63</sup>Aprisko 2007: 335. o.

<sup>64</sup>Bakounin 1871: 6., 15., 18. és 22. o.

## Bakunyin emberképből következő anarchikus teóriája

A szakirodalom<sup>65</sup> úgy tartja, hogy Schmitt koncepciójára Bakunyin *Mazzini politikai teológiája és az Internacionálé* című tanulmánya hatott, én azonban arra a következtetésre jutok, hogy Bakunyin csak inspirálta Schmittet a saját koncepció alakításában a „politikai teológia” fogalmában. A szövegből ugyanis majd világosan kitűnik, hogy Bakunyin ezt a terminust elsősorban az egyházak cselekedeteinek következményeire, igazolására használja, hogyan érvényesíti akaratát az egyház a profán világ adta keretek között, és nem a politikai struktúra működésének a feltárására. Meier szerint a bakunyini koncepció azt állítja, hogy az „istenhit a szolgaság bizonyítéka, az Istenről és az emberi természet bűnös mivoltáról szóló teológiai tanítást a hatalomvágy ürügyeként értékeli.”<sup>66</sup> Úgy gondolom Bakunyin erre a hatalomvágyra inkább mint következményre jut el, és nem a teológiai fellépés indokaként tekint rá. A teológia nem a politikai törekvések miatt született meg – ahogyan Assmann állítja<sup>67</sup> – hanem a teológiai látásmód *idővel* a politikai hatalommal is összefüggésbe került. Az egyháznak elsősorban a keresztény eszmének, az Igének a hirdetése áll a motivációs indokok első sorában, és ebből következőleg tart igényt az állami hatalom segítségére: „a politikai államot feltételezi maga mellett, azzal akar együttműködni, és nem egy érdekelt konszernnel.”<sup>68</sup> Ezzel Schmitt viszont élesen elhatárolódik Bakunyin értelemezésétől, mert az utóbbi a környezetében tapasztalható gazdasági és jogi elnyomás miatt végül az egyházat (is) fogja hibáztatni.

„Bakunyin, a hegeli idealizmustól elfordulva, a cselekvés filozófiájának a forradalmi anarchizmusa legszélsőségesebb formáinak a híve lesz.”<sup>69</sup> Nem csak az állam ideáljával fordul szembe, de az emberi természet létét is megkérdőjelezi. Mindkettő egy dolognak az el nem ismeréséből fakad: Isten tagadásából. Állítása szerint az ember ugyan intellektuális lény, de ez korántsem elégséges *differentia specifica* ahhoz, hogy őt az állatok világából kiemelje. Az ember továbbra is egy, az állatokhoz hasonló ösztönlény marad, annak ellenére, hogy képes az absztrakt gondolkodásra és a nyelv kitanulására. Ezzel tagadja az embernek az istenképmásra való teremtésének gondolatát. Bakunyin elmélete a schmitti politikai teológia fogalom előfutára, s ha mint ihletadóra tekintünk, akkor ellentmondásmentes Schmitt kijelentése is, aki Bakunyinra a

---

<sup>65</sup> Meier 2011: 5–13. és 183–204. o.

<sup>66</sup> Karácsony 2016: 117. o. és Meier 2011: 22–23. o.

<sup>67</sup> Vö.: Assmann 2008.

<sup>68</sup> Karácsony 2016: 121. o.

<sup>69</sup> Bergyajev 2020: 164. o.

*Politikai teológia* c. művében úgy hivatkozik, mint akinek „elméletben a teológiaellenesség teológusává, gyakorlatban pedig a diktatúraellenesség diktátorává kellett lennie.”<sup>70</sup> Ebből úgy tűnik, Schmitt utólag egyeztetni össze saját koncepcióját Bakunyin állításaival. Bakunyin koncepciójából önmagában viszont még nem feltétlenül következnek Schmitt állításai, így továbbra is inspirációforrásként tekinthetünk rá inkább, aki a formai kritériumokat teremtette meg Schmitt számára.

*A Mazzini politikai teológiája és az Internacionálé, az Isten és az állam, valamint az Ember, társadalom, szabadság* c. írásaiban Bakunyin három fő tézist fogalmaz meg:

- (1) az ember e világi és állati eredetének állítása (materialista antropológia)
- (2) a tömegek „szemfényvesztésének” két fajta szereplője van: az önérdékű profán államfők és a vallásos (de nem vallásos indíttatású!) politikai vezetők (bakunyin politikai teológia fogalma így inkább intézményi politikai teológia<sup>71</sup>)
- (3) emberi természet konstitutív eleme a lázadás (anarchista forradalom szükségessége)

Induljunk ki az (1)-es és a (3)-as tézisből, amelyek tisztázása után a (2)-es is sokkal átláthatóbb lesz.

Bakunyin antropológiája szerint az emberi fejlődés három alapelven nyugszik: az embernek az állati mivoltán, az ember absztrakciós gondolkodásra való képességén, és a társadalmi szférában mindig pontenciálisan meghúzóódó lázadáson.<sup>72</sup> Bakunyin antropológiai megfontolása nem értelmezhető az emberi nemnek az állati nemmel való azonosítása nélkül. Szerinte az ember addig rab, és addig marad inkább az állati nemmel egy szinten, ameddig szabadságát nem valósítja meg. Az ember szabadsága megvalósításához viszont nem elég ha csak a jogi keretekre támaszkodik és azoktól várja a megoldást, hiszen a jog csak az állami intézménnyel kényszeríthető ki. A szabadság csak a lázadás révén valósítható meg, és ezt bibliai alapokon is igazolja Bakunyin. Az állami intézmény az embert a szabadsággal ellentétes keretek közé szorítja így a szabadság csak akkor valósítható meg, ha az állami kereteket lebontjuk. Az állam által elnyomott szabadságból pedig következik, hogy mivel az állam és annak akarátát érvényesítő intézmények nem egyeztethetőek össze az ember természetével, akkor a jogrendszer is

---

<sup>70</sup> Karácsony 2016: 119. o. és Schmitt 2023: 35. o.

<sup>71</sup> A politikai rend intézményeinek vallási értelmezése. A politikai teológia különböző kategóriáiról Böckenförde részletesen értekezett, erről lásd bővebben: Jancsó 2023.

<sup>72</sup> Aprisko 2007: 338. o.

szükségképpen az emberi természettel ellentétes. Az ember a jog révén nem szabadabbá lesz – Bakunyin szerint – hanem rabbá. A természet kérdése pedig az erkölcs kérdéséhez vezet el minket. Ahhoz, hogy ne csak állami forradalom, de erkölcsi forradalom is végbe menjen, szem előtt kell tartani, hogy ez az ún. „erkölcsi törvény” nem az individuális emberre kell, hogy épüljön – vagyis nem a kanti értelemben vett szubjektivizmusról van itt szó – hanem sokkal inkább ember közösségi lényre való felfogására „mint társadalmi lényre; az emberek moráljának emelését nem is annyira a lelkiismeretükről való gondoskodástól kell függővé tenni, hanem inkább létfeltételeik javításától.”<sup>73</sup>

Schmittől eltérően Bakunyin elmélete sem jog- sem államelméleti vonulatot nem vesz fel, az anarchista forradalom elképzelésről nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy teoretikus vagy a praktikus szférához tartozik inkább. Úgy tűnik inkább egy teoretikus megközelítés, és a „történetfilozófiai problémák a tágan értelmezett szociológia részét képezik”<sup>74</sup>, de közel áll a politikaelmülethez is, tekintve a forradalom gyakorlati megvalósítására vonatkozó optimizmusát (pl. az Internacionálé jelentőségének hangoztatása, mint olyan társadalmi formáció, amely gyökeres változásokat idéz elő).<sup>75</sup> Az állam rossz képződmény, de nem egy szükségszerű rossz, hiszen létezik olyan formája, amely az emberi természetnek megfelelő. Ez a forma olyan államforma, amely nem centralizált, nem autoritárius, nem bürokratikus és legfőképpen nem az egyház által szentesített állam.<sup>76</sup> Bakunyin olyan társadalmi berendezkedést idealizált, amelyben az egyenlőség a legszigorúbb értelemben teljesül, de mindenkinek a saját képességéhez mérten – ezzel eltávolodik a marxi koncepciótól.<sup>77</sup> Az elvet így fogalmazza meg: „a szocializmus nélküli rabság – privilégium és igazságtalanság; a szabadság nélküli szocializmus – rabság és állati lét.”<sup>78</sup>

Az anarchista és a radikális társadalmi forradalmi koncepció mögött meghúzódó cél az emberi szabadság megfelelő kiteljesedése. Mint a „szabadság apostola”<sup>79</sup> állítja, hogy az emberi

---

<sup>73</sup> Aprisko 2007: 339. o.

<sup>74</sup> Uo.

<sup>75</sup> Vö. Bakunin 1871.

<sup>76</sup> Aprisko 2007: 336. o.

<sup>77</sup> Maga Bakunyin kezdetben még szimpatizált a marxi ideológiával, de a későbbiekben eltávolodik tőle, tekintve, hogy ők az államhatalmat alapjaiban véve nem tekintik szükségszerű rossznak. Ezzel szemben Bakunyinnak aggályai voltak a marxi kommunista ideológia állami hatalommal való egyesülésével. Úgy gondolta ha a proletariátus hatalomra jutna, akkor a „vörös bürokrácia” az egyik legborzalmasabb zsarnokságot hozna végül létre, „még a Cárnál is rosszabb lenne”. Lásd Guérin 1970: 40. o.

<sup>78</sup> Aprisko 2007: 336. o.

<sup>79</sup> Aprisko 2007: 339. o.

szabadság „az egyetlen lehetséges dogma” az „egyetlen lehetséges törvény”<sup>80</sup>, viszont ez a szabadság az embernek a társadalomban ágyazva kell, hogy érvényesüljön a szolidaritás elve mentén, ugyanis az „én” szabadságát a „társadalom kollektív szabadsága” előfeltételezi. Ha az (1) tézist figyelembe vesszük, akkor a szabadság megvalósulásának feltétele nem csak a kollektivitás, hanem magába foglalja a racionalitás fejlődését is, azt a folyamatot, amikor az ember a gondolkodási képessége révén felülemelkedik az állati léten. Ez a folyamat viszont mindenféleképpen a társadalmi beágyazódásban mehet végbe. Így ír erről Bakunyin:

„A gorilla állapotából kilépve, az ember csak nagy nehézségek árán érheti el az önnön emberségének és szabadságának tudatát... vadállatként és rabszolgaként megszületni, és csakis a társadalomban, fokozatosan emberré válni... ezt az emancipációt csak a kollektíva összes tagjának erőfeszítésén keresztül érheti el, a múltban és a jelenben, a társadalom révén, amely nem csak a forrása, de amely az emberi létezés természetes kezdőpontja.”<sup>81</sup>

Az állati létforma Bakunyin szerint bibliai szöveghelyekkel is magyarázható, hiszen amikor Isten az első emberpárnak, Ádámnak és Évának megtiltja a „kert közepén álló fa gyümölcsének” evését, akkor ezzel a valódi szándékát is megmutatja. Nevezetesen azt, hogy az embernek állatnak kell megmaradnia. Isten azáltal, hogy a tudásfájáról való evést megtiltja, az emberi észnek, racionalitásnak a fejlődését akadályozza meg. Éppen ezért a paradicsomi állapotban, mondhatni eredendően „az ember híján van önmagáról való minden megértésnek, örök vadállatnak kell maradnia, mindig négykézláb az örökkévaló Isten, teremtetője és ura előtt.”<sup>82</sup> Az emberi természetet viszont nem azonosítja az állati természettel, csupán az állati létből valónak tartja az embert. Ebből az állati lét sötétségéből vezeti ki őt a Sátán, az „örök lázadó”, a „világok emancipátora”, aki az „ember homlokára ragasztja a szabadság bélyegét”<sup>83</sup>. A sátánra, mint az emberi ész felszabadítójára gondolni a korban nem egyedi gondolat, korábban már Hegel is megfogalmazta („a kígyó *nem* hazudott”) és valószínűsíthető, hogy Bakunyin sok helyen integrálta a hegeli filozófia néhány elemét, úgy mint a történelem szükségszerű jobb irányba tartó folyását, mint a Szellem, az Abszolútum megvalósulásának folyamata, a bűnbeesés mint az emberi racionalitás

---

<sup>80</sup> Uo.

<sup>81</sup> Bakunin *Ember, társadalom, szabadság* c. posztumusz kiadott írását idézi Stewart 2021: 242. o.

<sup>82</sup> Bakunin 1970: 10. o.

<sup>83</sup> Uo.

kezdeti időpontja, a társadalom fontossága és így tovább.<sup>84</sup> Számára azonban máshol helyezkednek el a hangsúlyok, és anarchista elméletének fundamentuma az „örök lázadás” eleme. Az emberek a lázadás révén képesek az öntudatra ébredésre, a természettől való elkülönülésre. Azzal, hogy képesek ezt a distinkciót megtenni, megteremtik saját társadalmuk alapjait.<sup>85</sup> A lázadással veszi az emberiség történelem a kezdetét, amely „egészében véve egy természetes folyamat, az egyszerűtől az összetettig, az alacsonytól a magasabbig, az alsóbbrendűtől a felsőbbrendűig.”<sup>86</sup>

A gond ott kezdődik, amikor az idealisták és a teológusok ezt a természetes folyamatot megfordítják, ezáltal előidézve az emberi rabság számtalan formájának megjelenését. A teológiai és filozófiai vizsgálódások legnagyobb hibája, hogy olyan transzcendens világot tételeznek fel, amelyet az ember – a saját megismerőkéességénél fogva – képtelen megérteni. Az ilyen elképzelések ellentmondásosak, hiszen azáltal, hogy egy kategorikusan különböző minőséget tételeznek fel, azzal implicite maguk is beismerik, hogy az emberi ész nem képes megérteni és megragadni a tartalmát. A beismerést olyan mondatok révén teszik, mint a „*credo quia absurdum*” („hiszem, mert lehetetlen”) vagy, ahogyan a patrisztika korában Szent Ágoston mondta „*credo ut intelligam*” („hiszek, hogy értek”).<sup>87</sup> Az emberi racionalitás ekkor megpihen és – Kierkegaard szavaival élve – megtörténik a „hit ugrása” az ilyen állítások igazságába.

Éppen az ilyen szemfényvesztések – fogalmaz Bakunin – miatt szükséges teljes mértékben eliminálni minden teológiai beszédmodot. Úgy véli a valódi igazságot az embereknek nem a transzcendens valóságban és a metafizikai állításokban kell keresnie, hanem az empirikus valóságban. A vallás „végzetes történelmi illúzió”<sup>88</sup>. Az abszolút szuverenitás fogalmát utasítja el az emberi szabadság biztosítására hivatkozva, de ez nem jelenti egyúttal azt is, hogy bárminemű hatalmat el kell utasítani. Szerinte az ember csak akkor jogosult más felett hatalmat gyakorolni ha egyrészt az ember önszántából fordul a hatalom felé, másrészt ez a hatalom sokkal inkább egy

---

<sup>84</sup> Vö: Hegel: i.m.

<sup>85</sup> A lázadás úgy tűnik nem csak az emberi nem sajátossága, hiszen az állati világban is tapasztalhatóak akár csordák közötti harcok. Vö.: Stewart 2021: 235. o. Én úgy gondolom, ez egy kevésbé meggyőző ellenérv hiszen Bakunin azt hangsúlyozza, hogy az ember a lázadás révén *gondolkodóvá, szabaddá* válik, míg az állatok esetében ez nagy valószínűséggel nem következik be.

<sup>86</sup> Bakunin 1970: 13.o.

<sup>87</sup> Bakunin 1970: 15. o.

<sup>88</sup> Bakunin 1871: 3. o.

speciális képességet jelent, mesterembereket<sup>89</sup>, mintsem a weberi értelemben<sup>90</sup> vett képesség-hatalmat. Szerinte csak az a hatalom legitim, amelyet az adott ember a saját hiányosságaiból kiindulva ismer fel önmaga számára szükségesnek. Az állam és vele együtt az Isten hatalma univerzális, mindenre kiterjedő és szabályokba rögzített hatalom. Ezt a fajta hatalmat az ember azért képtelen legitimnek gondolni, mert szerinte nincs olyan az egyedi emberben, hogy valamit univerzálisan képes megragadni.<sup>91</sup> Az emberi ész ezek szerint mindig egymástól elvonatkoztatva képes megérteni és elfogadni egy-egy dolgot. A probléma ott kezdődik, amikor az adott hatalom egy bizonyos csoportra *állandó hatalmi* nyomást gyakorol, ahogyan ez történik az állami apparátus és a társadalmi berendezkedés között vagy a szuverén Isten és az állami hatalom között. Az állandó hatalmat itt úgy kell értelmezni, mint amely folyamatosan az ember tudatában van, amelyre cselekedetei során folyamatosan tekintettel kell lennie és amelyre folyamatosan reflektálnia kell a magatartása során. Legyen szó éppen pozitív jogról vagy örökérvényű erkölcsi törvényekről. Az anarchista szemlélet számára a hatalommal való szembenállás azt jelenti, hogy elutasítanak, „minden jogszabályt, minden autoritást, minden kiváltságos, engedélyezett, hivatalos vagy jogi hatást, (...) mert mindig a hatalmon lévő félnek kedveznek.”<sup>92</sup> De nem önkényből, egoista érdekből teszik ezt az elutasítást, épp ellenkezőleg: az emberi szabadság rabságból való felszabadításának érdekében. Számukra az alap, amelyből kiindulnak az az emberi szabadságnak a kérdése.

Amíg más tekintélyeknek vagyunk kitéve, addig sohasem tapasztalható meg a lázadó elemből fakadó valódi emberi szabadság. Bakunyin nem a „hatalom” mint a hatalom ellen érvel, hanem a hatalomnak egy struktúrákba foglalt formája ellen. Úgy gondolja, hogy a reális és jogos hatalom olyan hatalmat jelent, amelyben mindig van a másiknak is beleegyezése, amelyet minden kényszer nélkül elismerünk. Ebben az esetben nem lenne szükség sem szankciótól sem a pokoltól való félelem megteremtésére, amely révén az emberi nem engedelmesebbé válik.

### **Hamis dilemma?**

Ebből világosan látszik, hogy Bakunyin a politikai teológia fogalmát nem a schmitti értelemben használja. Nála az egyház és a politika dimenziója külön szerepel, és csak akkor esik

---

<sup>89</sup> Bakunin 1970. 32. o.

<sup>90</sup> Max Webernél is képességet jelent a hatalom, de nála ez a képesség nem egy speciális tudás-képességet jelent, hanem képességet arra, hogy akaratunknak érvényt szerezzünk akkor is, amikor ellenszegüléssel találkozunk. Lásd bővebben: Farkas 2011.

<sup>91</sup> Bakunin 1970. 34. o.

<sup>92</sup> Bakunin 1970: 35. o.

egybe, amikor az egyház a politika szférájára támaszkodik az Ige hirdetése során. A fókusz a hatalom gyakorlásán van, és amely hatalmat a vallás éppenséggel hasonlóan gyakorolja az ember felett, ahogyan az állami apparátus is teszi. Az már egy történelmi kérdés, hogy a kettő a történelemnek egy részében éppen összetalálkozott és együtt gyakoroltak hatalmat az emberi nem felett. Az összetalálkozás révén az emberre így nem csak egy internális hatalom gyakorol hatást, de egy externális hatalom is. Ahhoz azonban, hogy az emberiség újra visszanyerje a paradicsomi állapotokban tapasztalt szabadságát, először a távolabbi hatalmat, az externális elnyomás ellen kell fellázadnia, majd az internális ellen is.<sup>93</sup> A belső, vagyis az empirikus világon belüli hatalom elleni lázadás két szintben történik: „az emberiség zsarnoksága” és az „állami zsarnokság” ellen. Az „emberi zsarnokság” alatt a történelmi hagyományokat, a szokásjogot érti, másképpen: egy adott nemzet kultúrája ellen.<sup>94</sup> Ez viszont azt is jelenti, hogy az embernek nem csak a fent említett két zsarnokság ellen kell lázadnia, de valamiképpen önmaga ellen is, mint aki része ennek a formációnak.<sup>95</sup>

Bakunyin antropológiája: az ember olyan állati lény, aki képes a gondolkodásra. Az absztrakciós képessége révén pedig önmagát elhatárolja ettől az állati lénytől, de nem szűnik meg állatnak lenni. Az, hogy az ember nem csak ösztön- de gondolkodó lény is a gondolkodás történetében már nagyon korán megjelent.<sup>96</sup> Újdonság viszont az, hogy lázadást is az emberi természet alkotóelemének tekinti, így „valamikor muszáj lázadnunk.”<sup>97</sup> Ugyan korábban azt állapítottuk meg, hogy Bakunyin mint az anarchizmus és a narodnyik mozgalom atyaként éppenséggel a hegeli abszolútummal és szellemfilozófiájával szembe fordulva fejt ki saját álláspontját, most mégis azt is mondhatnánk, hogy elmélete értelmezhető lenne a hegeli filozófia radikalizálásaként is.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> „Isten, vagy inkább az Isten fikciója, a földi rabszolgaság szellemi és erkölcsi forrása, amíg egy mennyei úr katasztrofális és alattomos kitalációját meg nem semmisítik.” Bakunyin *Ember, szabadság, társadalom* c. posztumusz kiadott írását idézi Stewart 2021: 244. o.

<sup>94</sup> Stewart 2021: 245. o.

<sup>95</sup> Uo. Továbbá: az embernek a rabság különböző formáiból való kitörése az orosz gondolkodásban megmaradt. Lásd bővebben Bergyajev 2020.

<sup>96</sup> Vö. Arisztotelész *animal rationale* fogalma.

<sup>97</sup> Stewart 2021: 256. o.

<sup>98</sup> Hegel történelemre vonatkozó megállapításai éppen a Szellemnek az egyre nagyobb fokokon való öntudatra ébredése. A bakunyni koncepció, az emberi lázadás kora is lehetne a Szellemnek egy magasabb öntudatra ébredése, aki a korábbi korok hagyományaival szembe fordul, hogy azt negálva, de magába foglalóan végül egy újabb szintézisre érkezzen. Lásd bővebben: Stewart: uo.

Bakunyin hitt a saját koncepciójában, amikor Schmitt azt írta, hogy Bakunyin a „teológiaellenesség teológusa”, akkor ugyanúgy beszélhetünk számos más politikai teológusról is, akik „hisznek” a saját koncepciójukban.<sup>99</sup> Éppen ezért úgy gondolom, hogy amit Schmitt a saját elméletében állít az nem vonatkoztatható Bakunyinra, éppen ezért rá nem is tekinthetünk úgy mint schmitti koncepció előfutárára, hanem sokkal inkább ihlet adónak vagy inspiráció adónak nevezném. Schmitt a saját koncepcióját vetíti vissza Bakunyinra, és nem Bakunyin révén alkotta meg téziseit. Meier azt állítja, hogy Schmitt a bakunyini radikális és végső soron negatív (vagyis romboló) elképzeléseket, végül pozitív értelemben használja fel<sup>100</sup>, a szuverén megfogalmazását illetően. Úgy gondolom ez nem csak egy szimpla előjel megváltoztatásával jár. Bakunyin elméletének lényegi pontjai, hogy az ember állati szférához tartozó gondolkodó lény, akinek konstitutív eleme a rögzített struktúrák elleni örök lázadás is. Éppen az eredendő lázadó elem miatt az ember képtelen bárminemű hatalom alatt *szabadon* létezni, így szükségszerűvé válik nem csak a transzcendens isteni hatalom, de a földi hatalom elleni lázadás is. Az ilyen antropológiájú ember számára a szuverén fogalma – idegen. Schmitt esetében viszont nem beszélhetünk ilyesmikről, éppen ellenkezőleg: Schmitt számára az eredendő emberi természet konstitutív eleme nem a lázadás, hanem a *politikai*. Olyan ember eleme ez, aki képes döntéseket meghozni, aki képes dönteni a barát és ellenség között, és ebből fakadóan, aki képes meghozni a döntést a rend felfüggesztését illetően. A döntés fogalma már önmagában is megköveteli az abszolút minőségét.<sup>101</sup>

Kérdésként persze felmerülhet, hogy a lázadás esetében is döntéseket hozunk-e meg? Döntést hozunk, hogy lázadunk a hagyományok, a struktúrák és a hatalom ellen. Azonban a bakunyini antropológiából kiindulva ez a fajta lázadás nem döntés kérdése. Ez már *eleve ott van*. Erről nem szükséges és nem is kell döntenünk. Éppen ez a lényege a materialista antropológiájának, hogy az emberiség a rabság mellett döntött, de a szabadság az nem a döntésből fakad, hiszen konstitutív elem. Schmitt esetében a konstitutív elem a *politikai*, amelyből a döntés jelensége is fakad. Nagyon különböző értelmű.

Mielőtt antropológiai szempontból is megvizsgáljuk a következtetésünket, azelőtt röviden ki kell térni a schmitti antropológia körülötte homályra. Mint, ahogyan már láttuk, Schmitt

---

<sup>99</sup> Vö. Nyirkos 2024.

<sup>100</sup> Meier 2011: 201. o.

<sup>101</sup> Schmitt döntéelméletéhez lásd: Hörcher 2003.

gyakorlatias gondolkodó volt, így téziseit elsősorban a gyakorlati szféra eseményeire való reflexióként fogalmazza meg. Azonban, olyan általános érvényű állításokat tett, amelyek nem csak a gyakorlat dimenziójára alkalmazhatók. Ezzel két dolgot is állítunk: (1) Schmitt tézise teoretikusan is megközelíthetőek, és az eszmék, elvek világában is megállják a helyüket. (2) Schmitt maga, éppen a gyakorlati tényező miatt nem törekedett filozófiailag kidolgozott antropológia és politikaelmélet kimunkálására, hiszen őt „nem egy általános érvényű antropológia felvázolásának az igénye vezette, hanem egyszerűen arra törekedett, hogy jog és állam hierarchikus rendjébe tagolt egyes embert kontextushoz kötötten vizsgálja.”<sup>102</sup> De éppen az (1) miatt mégis érdemes lenne megvizsgálni az antropológiai hasonlóságokat is, annak érdekében, hogy mélyebben lássuk a dilemma természetét.

Amennyiben elfogadjuk, hogy Schmittnek – még ha nem is kidolgozott, de valamilyen mértékben van – antropológiája<sup>103</sup>, akkor láthatjuk, hogy az említett szerzők eltérő emberképpel dolgoznak. Schmitt ugyan a hobbes-i ihletettséggű *homo homini lupus* elvből indul ki, és ennyiben össze is egyeztethető a bakunyini anarchista motívummal, de ha a mélyére ásunk, akkor láthatóvá válik, hogy különböző aspektusok hangsúlyosak a két szerzőnél. Hobbes úgy gondolja az ember eredendő természete önző szemléleten alapszik, éppen ezért is van szükség társadalmi szerződésre, hogy békében tudjanak egymás mellett élni. A társadalmi szerződés előfeltétele ebben az esetben egy negatív antropológia. Bakunyin viszont épp ellenkezőleg: ő azt állítja az ember egyedisége, csak a kollektíván keresztül nyerhet igazolást, és a természetét alkotó konstitutív elemek (állati elem, gondolkodói lény eleme, lázadás eleme) csak a társadalmi hálón keresztül válnak láthatóvá. A káosznak, a háborúnak nagyon különböző perspektívájából indulnak ki. Így végső soron Hobbes és Bakunyin, annak ellenére, hogy valamilyen formában mindketten kapcsolhatóak a schmitti elmélethez, mégis különböző konklúzióra jutnak.

Schmitt úgy tűnik a társadalmi beágyazottság mellett teszi le a voksát akkor, amikor a *politikai* minőséget tételezi fel az ember elsődleges ismertetőjegyének. Fontos kihangsúlyozni, hogy ez az elsődlegesség az embernek egy aspektusán belül válik elsődlegessé: a politika dimenzióján belül. A politikai minősége ugyanis mindig egy adott csoportnak egy másik csoporttal szembeni szembenállásként jelenik meg. Így ír erről ő maga:

---

<sup>102</sup> Karácsony 2003: 88. o.

<sup>103</sup> Ha van schmitti antropológia, akkor az politikai kategóriájából dedukált antropológia és nem szisztematikusan kifejtett álláspont. Erről lásd bővebben: Karácsony 2003: 85–95. o.

„a politikai területén az emberek nem elvontan mint emberek, hanem politikailag érdekelt és politikailag meghatározott emberekként állnak egymással szemben: mint állampolgárok, mint kormányzók vagy kormányzottak, mint politikai szövetségesek vagy ellenfelek; tehát minden esetben politikai kategóriákban megadható emberekként.”<sup>104</sup>

Ismételten hangsúlyozni kell, hogy Schmitt államtudósként, jogtudósként fogalmazza meg téziseit, elsősorban az állam-jog-ember viszonya az, amelyre elméleti megalapozást ad. Ilyen szempontból mondhatnánk, hogy inkább az egyedi individuumról folytat vizsgálódásokat,<sup>105</sup> de a barát-ellenség koncepcióból kiindulva végül, implicit módon a társadalmiság, közösségiség mellett köteleződik el. A politikai szférában alkotott csoportosulások viszont szükségképpen negatív töltésűek lesznek, Hobbeshoz hasonlóan, így még inkább eltávolodni látszik Bakunyin felfogásától. Az, hogy Schmitthez inkább a pesszimista antropológia áll közelebb, éppen a barát-ellenség koncepcióból következő *reális háborúnak* a lehetőségi feltétele mutat rá.<sup>106</sup> Bakunyini szemüvegen keresztül ez a fajta reális háború viszont nem a schmitti értelemben vett politikai csoportok között megy végbe, hanem a Schmitt hármas felosztásban, azaz a jog-állam-individuum felosztásában az első kettő felé irányul. Továbbá, amíg Bakunyin egy tényleges emberképből kiindulva fogalmazza meg állításait, addig Schmittnél fordítva történik ez meg, és a „politikát a politikai valóságból kívánja feltárni-megragadni, (...) a politikai elméletnek vannak és lehetnek antropológiai vagy ontológiai implikációi, de nincs szüksége antropológiai vagy ontológiai megalapozásra.”<sup>107</sup>

Úgy tűnik az antropológiai szempontok figyelembevételével is dilemmába kerülünk, ugyanis mindkettő szerző a társadalmiságot, a közösséget hangsúlyozza,<sup>108</sup> illetve a közösségben rejlő potenciális háborúnak a létét, ugyanis „szükségyszerű, hogy minden rend kontingens és konfliktusos.”<sup>109</sup> Ám a háborúról alkotott elképzeléseik viszont nem egyeztethetőek össze, így távolság keletkezik a két elmélet között. A dilemma ezen részét így továbbra sem lehet feloldani, hiszen a *tartalmát* illetően Schmitt és Bakunyin elmélete csak néhány ponton egyeztethető össze.

---

<sup>104</sup> Karácsony 2003: 86. o.

<sup>105</sup> Karácsony 2003: 87. o.

<sup>106</sup> Vö.: Schmitt 2002: 20–37. o.

<sup>107</sup> Koroncai 2021: 62. o.

<sup>108</sup> Schmitt közösség hangsúlyozását és a pesszimista antropológia propagálását a korabeli liberalizmus kritikájaként is értelmezhető, sőt ha szem előtt tartjuk liberális kritikáját, akkor a fentebb tárgyalt tézis mondatait is sokkal világosabban értjük meg, a ezt a történeti hatást is figyelembe vesszük. Lásd bővebben: Dyzenhaus 1998, Bielefeldt 2015, Bretter 2003.

<sup>109</sup> Koroncai: 60. o.

*Formai* szempontok alapján viszont látunk egyezéseket. Azonban továbbra is sokkal inkább motivációs háttérként elemezhetjük Bakunyin szövegeit. Felmerül viszont a kérdés, hogy vajon az anarchista eszme nélkül Schmitt ugyanúgy megfogalmazta volna-e az abszolút szuverénre vagy a barát-ellenség koncepcióra vonatkozó téziseit. Ennyiben valóban dilemma marad, hogy mellette vagy ellene érveljünk.

A dilemmát nem oldja fel Donoso Cortés katolikus politikai koncepciójának bevonása sem. Ebben az esetben majd látni fogjuk, hogy a hatástörténet sokkal egyértelműbb, viszont, amint azt korábban is írtam, Schmitt a politikai teológia fogalmát neutrális, „szekuláris” értelemben tételezi így Cortés tételeit Schmitt koncepciójára alkalmazva nem értelmezhetők, anélkül a bizonyos negáció nélkül, amit Schmitt visz végbe. Álláspontom szerint – Hegelre visszautalva – a negáció negációja révén viszont sokkal közelebb kerülünk Cortéshez mint Bakunyinhoz.

### **A spanyol ellenforradalmár, Juan Donoso Cortés politikai katolicizmusa**

A spanyol ellenforradalmár gondolatainak vizsgálata nem csak Schmitt miatt lenne szükségszerű, hiszen további jelentős gondolkodókra is hatással volt, úgy mint például Schelling, Herzen, IX. Piusz pápa.<sup>110</sup> Számunkra most viszont a schmitti munkásságra gyakorolt hatása érdekes. Maga a politikai teológia fogalmát Cortés nem használja saját szövegeiben, de tartalma sok helyen korrelál a schmitti fogalommal.<sup>111</sup> Éppen azért a következő fejezetben ezen hatásról is szót kell ejteni, ezzel a schmitti politikai teológia fogalmának dilemmája is egyszerűbbé válik. Cortés nevét Meier is megemlíti művében, de Schmittre gyakorolt hatását nem gondolja mérvadónak.<sup>112</sup> Nézzük meg, hogy helyesen teszi-e Meier. Cortést azért sem tartják mérvadónak, mert nagy valószínűséggel az eredeti művét nem veszik alapul,<sup>113</sup> csupán úgy kerül szóba, mint egy a sok keresztény államfilozófus ellenforradalmár közül. Vizsgáljuk meg először az egyetlen főművében, az *Esszé a katolicizmusról, a liberalizmusról és a szocializmusról* című könyvében tett téziseit, majd vessük össze Schmittel.

Már az első könyv első fejezete is azt a címet viseli, amelyet Proudhon fogalmazott meg, miszerint: „Bámulatra méltó, hogy valamennyi politikai kérdés kapcsán hogyan ütközünk bele

---

<sup>110</sup> Steilen 2024: 28. o.

<sup>111</sup> Steilen 2024:

<sup>112</sup> Steilen 2024: 24–46. o.

<sup>113</sup> Steilen 2024: 29. o.

mindig a teológiába.”<sup>114</sup> Platónra hivatkozva állítja, hogy eddig soha nem fordult elő olyan állam, amely ne vallási alapokon lett volna megalkotva, már az ókoriak is tudták, hogy „aki aláássa a vallást, az minden emberi társadalom alapzatát aláássa”.<sup>115</sup> A közbeszédben a vallás olyan fundamentum volt, amely az egész állami berendezkedést átjárta, vallás nélkül még „egy várost is sokkal könnyebb a levegőben megépíteni, mint egy társadalmat létrehozni hit nélkül”<sup>116</sup> – mondja Plutarkhosz. Rousseau és Voltaire is, akik a felvilágosodás eszméivel már találkoztak, szintén a vallás-állam-társadalom kérdéskörben a vallás fundamentum jellegét hangsúlyozzák.<sup>117</sup> A kereszténység a világ egységét foglalja össze: morális, társadalmi és jogi szempontból egyaránt (vö. természetjog). Ezt a fajta egységet az ember a megértése révén szétbontja, és a teológia tudománya mellett megjelenik a politika és a társadalomtudományok sora is, az egyszerű egységből részek keletkeznek.<sup>118</sup> Éppen ebből fakadóan állítható, hogy minden részterület fundamentumát a teológia, Isten képezi, így például a politikai kérdésekre is csak akkor adhatóak adekvát válaszok, ha teológiai szempontokat is figyelembe veszünk, elsősorban katolikus kereszténység rendszerét.<sup>119</sup>

A kereszténység örök érvényű törvényeit már csak azért is figyelembe kell venni, mert a hatalmon lévő tekintélyek „radikálisan tehetetlenek abban, hogy kijelöljék a hibákat”<sup>120</sup> ugyanis abból, hogy az ember felismeri saját szabadságát még nem következik az, hogy jó döntéseket fog meghozni. Éppen ezért szükség lenne olyan morális alapzatra, amely kijelöli az utat mind a politikai döntések, mind a mindennapi döntések számára.

Mint az eddig említett szerzőknél is a káosznak, a háborúnak, a negatívumnak volt úm. elsődlegesség, úgy Cortés is arra a kérdésre akart választ találni, amely a világban tapasztalható rosszra ad választ.<sup>121</sup> A válasz az eredeti bűnből indul ki és azt fogalmazza meg: ha Ádám engedetlensége az „emberi büszkeség archetípusa, akkor Krisztus önfeláldozása a Isten kegyelmének legerősebb kifejeződése.”<sup>122</sup> Az emberi rossz nála is egy központi helyet foglal el,

---

<sup>114</sup> Cortés 2022: 81. o.

<sup>115</sup> Platón: *Törvények*. Tizedik könyv. idézi: Cortés 2022: 82. o.

<sup>116</sup> Cortés 1879: 10. o.

<sup>117</sup> Rousseau: *Társadalmi szerződés*. 4. könyv 8. fejezet: „soha nem létesült olyan állam, amely ne a valláson alapult volna”. Voltaire: *Értekezés a türelemről*. 20. fejezet: „ott, ahol van társadalom, föltétlenül szükség van vallásra” idézi: Cortés 2022: uo.

<sup>118</sup> Cortés 1879: 13. o.

<sup>119</sup> Cortés 1879: 25. o.

<sup>120</sup> Cortés 1879: 39. o.

<sup>121</sup> Kronman 2016: 517. o.

<sup>122</sup> Kronman 2016: 519. o.

de ezzel nem állítja azt, hogy az emberi természet eredendően rossz lenne. A bűn révén lesz a profán világ is rossz. Nem kíván olyan elméletet gyártani, amely a rosszat eliminálná, hiszen szerinte „ha a rossz nem létezne, akkor felfoghatatlan lenne az emberi szabadság létezése, azonban a rossz, ami létezik, *esetlegesség*, nem pedig lényeg, mert ha lényeg volna, és nem esetlegesség, akkor Istennek műve lenne; ez az emberi ész és az isteni ész számára egyaránt visszataszító ellentmondást foglal magában.”<sup>123</sup>

Cortés politikai teológiája, politikai katolicizmusa, amely némiképp a hitvallása is, és éppen emiatt, sokkal inkább teológiai politika. Számára a teológiai fogalmak, érvek és beszédmód elsődlegesen vannak jelen az emberi életben és az emberi természetben egyaránt és éppen az elsődlegesség miatt lesz szükség rá a politikában is. A „politikai igazságot az birtokolja, aki ismeri azokat a törvényeket, amelyeknek a kormányzatok alá vannak vetve; e törvényeket az ismeri, aki Istent ismeri; Istent az ismeri, aki meghallja, amit Ő állít magáról, s aki ugyanabban hisz, amit hall.”<sup>124</sup> A teológiai elsődlegesség történetileg nagyon sokáig meghatározó volt az állam formálásában is, az uralkodói tekintély legitimé válásától kezdve a mindenkori törvények elismerésén át, éppen ezért ebből az következik, hogy „a társadalomra vagy a kormányzatra vonatkozó állítást, vagy – és ez ugyanaz – minden politikai vagy társadalmi igazság *szükségképpen* teológiai igazsággá lesz.”<sup>125</sup> (kiemelés tőlem). Alább pedig a szövegrész, amely akár Schmittnek a fentebb említett (2)-es tézisének, politikai teológia magvának tömör összefoglalása is lehetne:

„Az, aki – amidőn explicit módon beszél bármely dologról – nem tudja, hogy impliciten Istenről beszél, s aki – amidőn explicit módon beszél bármely tudományról – nem tudja, hogy impliciten a teológiáról beszél, biztos lehet abban, hogy Istentől csak az abszolút szükséges intelligenciát kapta meg ahhoz, hogy ember legyen. Ennélfogva a teológia, a maga legáltalánosabb értelmében, az összes tudomány állandó tárgyköre, mint ahogy Isten az emberi spekulációk állandó tárgyköre. Minden szó, amely elhagyja az ember ajkát, az istenség igénylése, még az is, amely Őt káromolja vagy tagadja. Aki Isten ellen fordulva őrzöngve felkiált, »gyűlöllek, nem létezel!«, éppúgy teljes teológiai rendszert fejt ki, mint az, aki megtörté szívvel fordul Istenhez, s így szól hozzá: »Uram, büntesd meg a szolgád, aki imával fordul Feléd!«. Az első istenkáromlást vág az arcába, a második imával fordul a lába elé, *ám mindkettő igenli* Őt, bár mindegyik a maga módján, mivel közölhetetlen nevét mindketten kimondják.”<sup>126</sup> (kiemelés tőlem)

---

<sup>123</sup> Cortés: 190. o.

<sup>124</sup> Cortés 2022: 84. o.

<sup>125</sup> Uo.

<sup>126</sup> Cortés 2022: 85. o.

“Mindkettő igenli Őt, bár a maga módján.” Ez a szekuláris politikai teológia lényege. Schmitt olyan rendszert alakít ki ebből, amely magába foglalja a teológiai beszédmódot, de még sem feltétlenül a keresztény Istenről beszél, csupán a struktúra és a konstitutív elemek (hit, szöveg, hívők) maradnak meg. Cortés szerint, az a rend, amelyet a ma embere is tapasztal – elsősorban a jogbiztonság révén – az a katolicizmusnak köszönhető, mert a katolikus dogma „egyetemes, mégpedig minden értelemben és minden szempontból”<sup>127</sup>, de idővel ez a fajta rend „a vallási világ felől a morális világ felé haladt, a morális világ felől a politikai világ felé.”<sup>128</sup> A katolikus teológia megjelenése a politikában nem azért történt, mert – ahogyan Bakunyn látja – az egyháznak minden ok nélkül szüksége lett volna arra, hogy a profán teret is magáénak tudja, vagy azért, mert „uralkodni” akart volna a nép felett a politika és a jog eszközével. A megjelenés inkább azért történt meg mert a profán világ törvényei és dolgai igazolásra szorultak, és amely igazolást a végtelen felől nyerhették el. Ezért is írja Rousseau, hogy „a mi modern kormányzataink tagadhatatlanul a kereszténységnek köszönhetik tekintélyük megszilárdulását és azt a tényt, hogy változásaik megritkultak. A vallás őket magukat is kevésbé vérengzővé tette. Ezt maguk a tények bizonyítják. Elég, ha összehasonlítjuk ezeket a kormányzatokat a régi kormányzatokkal.”<sup>129</sup> Montesquieu pedig bizonyos jogok meglétét szintén a kereszténységnek köszöni: „politikai jogokat a kormányzatban, a nemzetközi jog tiszteletben tartását a háborúban – ezekért az emberiség sohasem lehet eléggé hálás”.<sup>130</sup>

Cortés politikai teológiája vagy teológiai politikája végig kíséri a művet, akkor is, amikor a liberalizmus és a szocializmus ideológiáinak ellentmondásairól ír a harmadik és negyedik fejezetben, de akkor is, amikor a római birodalom fénykoráról és bukásáról is beszámol. A dolgozat hátralévő felében ezen szövegrészek bemutatását mellőzöm, és a következőkben a Schmitt (T1) tézisére vonatkozó párhuzamot szemléltetem.

A (T1)-hez való kapcsolódásnál szemügyre kell vennünk a *isteni rend* és Isten *abszolút egységének* fogalmát Cortésnél. Fentebb már szó volt arról, hogy szerinte a világ jelenlegi állása az egység részekre történő bomlásának eredménye, amelynek kezdőpontja a bűnbeesés kezdőpontjával esik egybe. Cortés a bűnbeeséssel magyarázza, hogy az emberi ész elszakadt a végtelenről és a véges felé fordult, ezáltal a teológia tudományától – amely az egységet

---

<sup>127</sup> Cortés 2022: 94. o.

<sup>128</sup> Cortés 2022: 95. o.

<sup>129</sup> Rousseau: *Emil, avagy a nevelésről*. 4. könyv. Idézi: Cortés 2022: 99. o.

<sup>130</sup> Montesquieu: *A törvények szelleme*. XXIX. könyv, harmadik fejezet. Idézi: Cortés 2022: 99. o.

reprezentálja – az ember által alapított önkényes tudományok<sup>131</sup> felé fordult. A szuverénre vonatkozó schmitti tézist nagy valószínűséggel Cortés 1849-es beszéde inspirálta, ugyanis abban a beszédben Cortés egy észszerű diktatúra mellett érvel. A diktatórikus jelleg a schmitti szuverén fogalmán is tetten érhető, hiszen a szuverén, mondhatni önkényesen, abszolút minőségben hozza meg döntését a normál rend felfüggesztésére.

A diktatúra melletti érvek is Cortés vallásos hitéből erednek, számára ugyanis „a lázadás teológiai dimenziójú: az édeni lázadástól a februári forradalmat vérbe fojtó júniusi eszményekig minden, a tekintéllyel szembeni ellenszegülés morálisan legitimálhatatlan szférájában tartozik.”<sup>132</sup> Ha a lázadás szükségképpen amorális minőségű, akkor lennie kell egy tökéletesen morális lénynak, aki a lázadást minden esetben beszünteti. Egy szuverén úrnak, aki saját belátása szerint képes a többiek javára meghozni a döntést. Nála a szuverén úr szerepét az Isten tölti be, és ebből kifolyólag azt is állítja, hogy az állam és a társadalmi berendezkedés akkor lesz jól működő, ha a katolikus tanításokra építkeznek. Ha az állam a keresztény tanításokat figyelembe véve működne, akkor „egy igazán katolikus társadalomban két dolog teljes mértékben lehetetlen: a despotizmus és a forradalmak.”<sup>133</sup> Az utóbbiból következik az első.

Az utóbbi elkerülésére törekedni kell, hiszen a békés társadalmi életviszonyokat és struktúrákat a forradalmak mindig fenyegetik. A forradalmak általában valamilyen fennálló rend ellen irányulnak, ám a társadalom alapját éppen a rend – elsősorban a jog által biztosított rend – adja. A békés és a háborús időszakban egyaránt a törvény s jog uralmán alapszik.<sup>134</sup> Ha azonban a jogi és a társadalmi rend bomlásnak indul, akkor a fennálló társadalmi rend végleges pusztulása fenyeget. A társadalom, a közösségiség fenntartása önmagából is fakadhat, de Cortésnél a keresztény hitéből fakad. A keresztény tanításokban a közösség nem elhanyagolható kérdés. Ebből következik a despotizmus lehetetlensége is egy keresztény társadalomban. Kissé ellentmondásba keveredünk akkor, amikor Cortés a diktatúrát mégis legitim hatalomnak gondolja el. Az ellentmondás úgy oldható fel, ha a despotizmus elleni érvelését a normális rendállapot fennállása alatt értelmezzük. Ez a normális állapot, az az állapot, amely még a keresztény alapokat magába foglalja. Emlékezzünk arra, hogy Cortés a világban tapasztalható rosszból indul ki, amely a

---

<sup>131</sup> Cortés 2022: 84. o.

<sup>132</sup> Botos 1997.

<sup>133</sup> Cortés 1879: 30. o.

<sup>134</sup> Herrera 1978: 4. o.

bűnbeeséssel kezdődött. A rossz elburjánzása pedig a forradalmak meglétében nyilvánul meg.<sup>135</sup> Amennyiben a forradalom által előidézett társadalmi bomlást kell visszafordítani, akkor a diktatúra egy legitim politikai opció, ami képes visszaállítani a forradalom által felszámolt társadalmi és politikai-jogi rendet.<sup>136</sup> Másrészt, Cortés azt is állítja, hogy a diktatúra jogosultsága a katolikus tanítások szerint berendezett társadalomban az Istenre való analógia révén igazolhatóvá válik. Isten az emberek világába csak nagyon indokolt esetekben avatkozott be, annak érdekében, hogy az emberiséget ismételten a normális rend felé terelje. Cortés ugyan a despotizmust elutasította de bizonyos körülmények között a diktatúra formáját elfogadta.

Ha a társadalom fundamentuma a forradalom miatt meginog, akkor éppen a társadalom és a rend helyreállításának érdekében szükség lesz egy olyan abszolút fellépőre, aki képes lesz újra megteremteni az elveszett társadalmi alapot. Cortés esetében az elveszett alap az 1789-es francia forradalom révén szűnt meg, éppen ezért liberális kritikát is megfogalmaz. Úgy ítéli meg, hogy a szabadság-egyenlőség-testvériség hármas igazsága, valójában hármas hazugság, és „szabadság helyett zsarnokság egyenlőség arisztokrácia, és testvériség helyett testvérgyilkosság keletkezett.”<sup>137</sup> Az alkotmányos kormányzás „élettelen csontváz” éppen ezért, valójában nem a szabadság és a diktatúra között kell választani, hanem a „lázadás diktatúrája” és a „kormányzati diktatúra” között<sup>138</sup>. A társadalom érdekét pedig nem a forradalom, hanem egy ún. „alapított” diktatúra szolgálja. Az ilyen „alapított diktatúrák” valójában rokonságot mutatnak a monarchikus államformával, ugyanis mindkettő autoriter<sup>139</sup>. A különbség csak keletkezésük módjában van. A diktatúra keletkezési módja spontán, önkényes fellépés. Jogosultsága csak akkor lehet, ha valamilyen jó cél érdekében keletkezik.

Schmittnek a szuverénre vonatkozó állítása szisztematikusabb rendszerben kerül kifejtésre, nem egy politikai beszéd során, mint Cortés esetében. A részletesebb érvelés ellenére viszont tartalmilag nagyon hasonló szemléletről van szó: abszolút autoriter fellépőre szükség van akkor, amikor a társadalom megszokott rendje és fundamentuma (a jog) meginog. Ez a személy, abszolút szuverenitással rendelkezik, aki a társadalom érdekében képes lesz meghozni a diktatúrára vagy a kivételes állapotra vonatkozó döntést. Schmitt szuverenitásfogalmában is benne foglaltatik már a

---

<sup>135</sup> Herrera 1978: 5. o.

<sup>136</sup> Herrera 1978: 4. o. .

<sup>137</sup> Uo.

<sup>138</sup> Herrera 1978: 5. o.

<sup>139</sup> Herrera 1978: 6. o.

diktatórikus jelleg. Ő maga egy 1921-es munkájában a diktatúra két fajtáját különbözteti meg: „komisszár” és „szuverén” diktatúrát.<sup>140</sup> Az előbbi olyan személyt feltételez, akinek elsődleges feladata, hogy „helyreállítsa a normál jogi állapotot” egy szükségállapotban. A komisszár diktátor „egy fennálló konkrét alkotmányt függeszt fel a meghatározott alkotmányos jog alapján.”<sup>141</sup> Ezzel szemben a szuverén diktátor akkor bukkan fel, amikor olyan állapotot kell kreálni, amelyben egyáltalán lehetségessé válik egy „igazi alkotmány.”<sup>142</sup> Schmitt a cortés-i modellt a teológiai jegyek nélkül integrálja be saját állításaiba, amely viszont hermeneutikai kérdések sorát veti fel, hiszen mi marad így a „politikai teológiából”, ha a fogalom második alkotóelemét végső soron negáljuk?<sup>143</sup> Ennek vizsgálatával lehet megérteni Schmitt strukturális analógiára vonatkozó állítását, ugyanis a *Politikai teológia* és a *Katolicizmus és politika* című műveinek központi állításai, de még az érvelési stílusa is Cortés főművének a mintájára íródott.<sup>144</sup>

### Eredet- vagy hatástörténet?

A politikai teológia fogalma nem XX. századi fogalom, már olyan korai írásokban is megjelenik, mint Varro vagy Szent Ágoston művei.<sup>145</sup> Éppen ezért Schmittnek a kezdetektől fogva védenie kellett hitelességét, azt, hogy a politikai teológia strukturális analógiaként való megfogalmazása eredeti ötlet. Éppen ezért, amikor Meier az idézett művében Schmitt előfutárának írja le a bakunyini anarchizmust, azt csak mint hatástörténet értelmezhető. Egy adott fogalom hatástörténetének feltárása mindig utalhat olyan szerzőkre, akik végső soron tartalmilag nem, de más szempontok alapján hozzájárulnak egy-egy tézis kialakításához. A hatástörténet ilyen szempontból mindig összeadóható, és kiszámíthatatlan hogy végül kinek a tolla veti papírra.

Schmittnek a *Katolicizmus és politika* című írása elképzelhető, hogy egy reflexió a bakunyini szövegre, amely a vallási érvek és az állami erőszak közötti kölcsönhatásról beszél. De ebben az esetben is csak reflexióról beszélhetünk, ugyanis Bakunin a vallási megnyilatkozásokra inkább mint ürügyre tekint, amelyeknek az emberek sokszor – mint ahogyan ő a keleti vallások esetében megjegyzi – minden kritikai meggondolás nélkül elfogadnak a legkülönbözőbb

---

<sup>140</sup> Karácsony 2016: 103. o.

<sup>141</sup> Karácsony 2016: 104. o.

<sup>142</sup> Uo.

<sup>143</sup> Steilen 2024: 28. o.

<sup>144</sup> Uo.

<sup>145</sup> Vö.: Steilen 2024.

bálványokat és ha azt mondják a népnek, hogy „Brahma lábából” vagy „Brahma fejéből” született, akkor elfogadják és szinte „önként vetik magukat a szolgaságba”<sup>146</sup>.

A fentieket figyelembe véve fontos tudatosítani magunkban, hogy Schmitt milyen történelmi élethelyzetben fogalmazza meg téziseit. Nagy francia forradalomra adott ellenforradalmárok reakciója, Oroszország cári hatalmának megdöntése, I. világháború. Úgy tűnik szinte minden oldal felől az erőszak és a káosz veszi át a vezetést. A válságok tapasztalata ellenére Schmittben megfogalmazódik, hogy még akkor is lennie kell egy szuverén hatalomnak, ha minden jogrendszer kudarcot vall, és – Bakunyinra visszautalva – anarchia állapota áll fenn. Éppen ezért számára kiemelt fontosságú a szuverenitás kérdés. Addig amíg Bakunyin a mindent átfogó rendszertelenségről írt, és az abból felépítendő „rendet” addig Schmitt ebből a koncepcióból kiindulva arra volt kíváncsi, hogy egyáltalán milyen garanciái vannak a rendnek. A rend fogalma e két szerzőnél eltérő végleteket mutat: Bakunyin úgy vélte, hogy a bürokrácia apparátusa, az egyetemi oktatás, de még a családi nevelés is az ember eredendő természetére erodálóan hat. Tehát, minden olyan megnyilvánulás, amely látszólag a rendet alakítja ki és tartja fenn, valójában a rabságba dönti polgárait. Schmitt ezzel ellentétesen gondolkodott, jogászai módon. Úgy vélte, ha még ki is alakul a káosz jelensége, az anarchia, akkor is lennie kell egy végső erőnek, amelyre kapaszkodva az emberiség újra rendet teremthet – akár az emberi természetnek megfelelő akár nem. Schmitt tehát „íz-ig-vér-ig szituatív gondolkodó (...) az államelmélet sohasem valamiféle elvont teóriát jelent, hanem konkrét államrendszer adott helyzetének teoretikus reflexióját”.<sup>147</sup> Ez az állítás persze egyáltalán nem probléma mentes, ugyanis Schmitttről a szakirodalom általában nem csak mint jogászra, de mint teoretikus gondolkodóra is reflektál.<sup>148</sup> Annyi bizonyos, hogy elméleti koncepcióját sokszor a történelmi események inspirálták, így nála a kettő kölcsönhatásban van egymással. A jogtudomány művelőjeként a jog által biztosított jogállamot igyekezett megeleveníteni, ám amikor a decizionizmus koncepcióját fogalmazza meg, akkor úgy tűnik a jog „mondhatni kibújik önmagából, s saját előfeltételül mutatja fel azt a politikai hatalmat, amelynek jogalkotó és jogszolgáltató rendje”<sup>149</sup> vagy, ahogyan Schmitt megfogalmazza: „a jog önmagát

---

<sup>146</sup> Vö. Meier 2011: 184. o. lábjegyzete, amely szerint Schmitt a *Politikai teológia* és a *Katolicizmus és politika* című műveinek címei között polémikus jelentést akar elrejtetni, amely a bakunyini koncepcióra utal.

<sup>147</sup> Szigeti 2003: 103. o.

<sup>148</sup> Schmitt esetében nem csak jogelméletről, jogtudományról van szó, de politikaelméletről is. Nem egyértelmű viszont, hogy a politikaelmélet és a politika filozófia mennyiben azonosak tartalmukat tekintve. Találunk olyan gondolkodót, aki a kettőt egymás szinonimájaként használja (pl. Leo Strauss) és van, aki éles határt húz (pl. Hannah Arendt) a két terület között. Lásd bővebben: Körösenyi 2019: 203–226. o.

<sup>149</sup> Szigeti 2003: 104. o.

felfüggeszti”.<sup>150</sup> Ez egy elméleti nehézség, amelyet a Schmitt-kutatások úgy igyekeznek feloldani, hogy gyakorlatias gondolkodóként hivatkoznak rá.

Bakunyn mottója: az anarchizmust akarni kell, a korlátok és társadalmi keretek nélküli szabadságot akarni kell és az állami renddel szemben ellenállást kell tanúsítani, amely ellenállás már ontológiailag mindig is adott az ember számára. Schmitt mottója pedig: a rendet nem elég akarni, arról *dönteni*<sup>151</sup> is kell. Anarchista koncepciók kritikái között szerepel a megszervezetlenség problematikája. Nyilvánvalóan egy nemzetállamnyi polgár nem lenne képes arra, hogy előzetes megbeszélések és felkészülés nélkül döntést hozzon például a különleges jogrend valamely formájának bevezetését illetően vagy akár a kivételes állapot kihirdetéséről. Nem csak logikai, de praktikus okokból is úgy tűnik lennie kell valamiféle szuverénnek.

## Konklúzió

Bakunyn, és különösen Cortés vizsgálata Schmitt elméletének megértését illetően tagadhatatlanul fontos és szükséges, a magyar tudományos diskurzusban pedig egyértelműen hiánypótló vállalkozás. A Schmitt-szakirodalom feldolgozása önmagában sem egy egyszerű feladat, tekintve az említett történeti és elméleti nehézségekből fakadóan, és figyelembe véve azt, hogy Schmitt maga is többször állította saját koncepciójáról, hogy néhol lehetnek feszültségteli, ellentmondásos megfogalmazásai. Éppen ezért Schmitt életművének aprólékos, és szövegrészek vagy elméleti elemek szerinti tanulmányozása előbbre viheti a helyes tudományos állásfoglalásokat is. Dolgozatomban a schmitti politikai teológia fogalmának hatástörténetét vizsgáltam meg. A Schmitt-szakirodalom két eltérő, egymással nehezen összeegyeztethető álláspontot képvisel: az egyik oldal Bakunyn anarchista teóriáját tekinti elsődleges hatásnak, a másik azonban egy mélyen katolikus politikust, Juan Donoso Cortést. Műveik tanulmányozása során valóban fel lehet fedezni közös pontokat (politikai teológia fogalma, az állam és az egyház kapcsolata, és a nem teoretikus szándékkal írt művek), ám ahogyan az olvasó elmélyül, a szerzők közötti összeegyeztethetetlen különbségek szembetűnőek. A korábban említett (T1) és (T2) schmitti tézis esetében Bakunyn hatása csak (T2) esetében tartható, míg Cortés mindkettőre. Ha viszont Bakunyn és Cortés egymással összeegyeztethetetlen, akkor hogyan hatott mindkettő a (T2)-re? A feszültséget úgy oldottam fel, ha elfogadjuk, hogy Bakunyn hatástörténete csak

---

<sup>150</sup> Schmitt 2023: 84. o.

<sup>151</sup> Lásd: Schmitt 2002 és 2023

bizonyos szempontból állítható. Anarchista elméletét vizsgálva arra jutottam, hogy noha *formai* szempontokat figyelembe véve valóban tartható ez az állítás, de *tartalmi* oldalról viszont már kevésbé. Bakunyin a tárgyalt tanulmányában ugyanis arról számol be, hogy egy vallásos politikai vezető – Mazzini – milyen lelkesedéssel propagálja saját hitét, és ezt hogyan integrálja be a politikai aktivitásába is. Úgy gondolom a teológiai és politikai elem itt nem szükségszerűen következik egymásból, hanem önálló minőségükben, csupán keresztezik egymást. Schmitt nem ilyen minőségben és nem így képzei el a politikai teológia fogalmát, nála a kettő elem analógiaként jelenik meg, az egyik a másik javára. Továbbá, tarthatónak vélem a bakunyini hatástörténetet úgy, ha Bakunyin igen radikális és szenvedélyes megfogalmazásaira mint inspirációra tekintünk, amelyeket figyelembe véve fogalmazza meg Schmitt a saját állításait. Azt, hogy mit *nem* akar. A koncepciójuk között egyáltalán nem beszélhetünk hasonlóságról, csak motivációs háttérként gondolható el az anarchizmus elmélete, amelytől Schmitt eltávolodni akar. A Mazzini szöveg vizsgálata azonban nem hanyagolható el, mert benne Bakunyin az egyháznak a politikai „bekebelezéséről” ír. Ilyképpen a kettőnek az egymásra utaltsága – formailag – visszaköszön a strukturális analógia állításában is. A hatástörténet állítását továbbá azzal is igazoljuk, ha a bakunyini antropológiában meghúzódó „lábadó” elemből következtetünk majd a Schmitti barát–ellenség koncepciójában potenciálként adott háború meglétére. Formai szempontból tehát beszélhetünk hatástörténetről, tartalmi szempontból viszont már nehezen.

Ezzel szemben Cortés egyetlen főművének és az 1849-ben tartott beszédének vizsgálata sokkal gyümölcsözőbb eredményekre juttatott el. Főművében szinte végig észlelhető a katolikus hitvallása, a katolikus eszmék melletti elköteleződése. A felvilágosodás eszméivel szemben ellenforradalmárként lép fel, és olyan tételeket fogalmaz meg, amelyeket Schmitt nagyvalószínűséggel tőle vesz át és fogalmazza meg majd szekuláris minőségben. Cortésnak a kereszténységnek a történelemre gyakorolt pozitív hatásáról szóló fejtegetései, a morális érzékünkre, az állami intézmények felépítésére, a jogra gyakorolt fejlesztő hatása, arra a konklúzióra vezették Schmittet, hogy a világ jelenlegi berendezkedéseinek *lehetőségi feltétele* a mindenkor teológia volt. Emellett, amikor Cortés az isteni egységről és az Isten által teremtett rendről értekezik és arról, hogy ezt a rendet az emberi bűnbeesés megtörte, azzal egyúttal azt is állítja, hogy Isten az egyetlen szuverén úr, aki képes a rendet újra megteremteni. Ezek a megfogalmazások szinte ugyanúgy vissza köszönnek Schmittnél is. Úgy tűnik Cortés esetében, tartalmilag nem igazán fogalmazható meg dilemma, ugyanis tartalmi szempontból úgy tűnik

nagyon hasonló koncepciókról van szó. Formai szempontból viszont eltérésekre bukkanunk. Addig amíg Cortés, ellenforradalmi szenvedélyből írta művét, politikai minőségben lépett fel és mondhatni hitvallásként gyakorolta koncepcióját, addig Schmitt szigorú értelemben vett jogtudósként fogalmazza meg téziseit, kizárólag a jogrendszerre és az állam felépítésére értve. Számára a teológia kizárólag mint analógia jelenik meg, amely csak és kizárólag a strukturális felépítését szolgáltatja a profán világ jogintézményének és szuverenitás elméletének. A dilemma ilyképpen fennmarad, de ha a tartalmi szempont az, amely inkább számít, akkor úgy tűnik, hogy feloldódik.

Bakunyn és Cortés elméletének vizsgálata azért is volt szükséges, mert két egymással nagyon nehezen összeegyeztethető koncepciót képviselnek, így a schmitti tézisekre gyakorolt egyidejű hatásuk biztosan kizárható volt. A formai és tartalmi szempont bevonása a vizsgálatba viszont éppen ezt a feszültséget oldja fel és azon álláspont szerint, amely Bakunyint teszi meg elődlegesen a schmitti politikai teológia forrásává, mérsékli.

A végkövetkeztetés tehát attól függ, hogy a schmitti politikai teológia fogalmához inkább tartalmi vagy inkább formai kritériumok alapján közelítünk, s ilyképpen a dilemma egyszerre fel is oldódik, de éppen emiatt fenn is marad. Ez a következtetés azért is nagyszerű számunkra mert tökéletesen összeegyeztethető a *complexio oppositorum* schmitti fogalmával is, amely ugyan elsődlegesen a katolikus egyházra értetendő, de lényegi mondandója az ellentétek egységére fut ki. Schmitt egész életművében valamelyest fellelhető az ellentétek párharca, amelyek végső soron egymás nélkül nem lennének, így szükségképpen valamiféle egységre is törekszik. A katolikus egyház és teológia ilyképpen „nem törli el és nem oldja fel a politikai formákat, mert az egyház egészében véve nem tisztán metafizikai, hanem egyúttal metapolitikai kategória is.”<sup>152</sup> Carl Schmitt olyan állításokat fogalmazott meg, amelyek gyakorlati dimenzióból indultak ki, de végül az elméleti szférába jutottak el, s így a kettő egyesítése révén végső soron megfogalmazta a politikai teológia jogtudományi koncepcióját.

---

<sup>152</sup> Czopf 2024.

## Bibliográfia

1. Aprisko, P. P. : *Az orosz filozófia története*. Osiris, Budapest, 2007. 332–337. o.
2. Assmann, Jan: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Atlantisz, Budapest, 2008
3. Bakunin, Mikhail: *God and the State*. Dover, New York, 1970.
4. Bakounine, Michail: *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*. 1871. Commission de propagande socialiste, Neuchatel, 1871. Angol fordítása: *The political theology of Mazzini and the International*. (ford. Sarah E. Holmes). <https://theanarchistlibrary.org/library/mikhail-bakunin-the-political-theology-of-mazzini-and-the-international.pdf> (utoljára ellenőrizve: 2024.11.15.)
5. Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a 19. században és a 20. század elején*. Osiris, Budapest, 2020.
6. Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Századvég, Budapest, 1989.
7. Bielefeldt, Heiner: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Systematic Reconstruction and Countercriticism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015
8. Botos Máté: A liberális katolicizmustól a legitim diktatúráig – Juan Donoso Cortés politikai filozófiájának változása a 1848-as forradalmak idején. *Palimpszeszt*. 1997/8. Internetes elérhetőség: <https://n9.cl/fsqby> (utoljára ellenőrizve: 2024.11.15.)
9. Bretter Zoltán: Apolitika, depolitizálás, antipolitika – Carl Schmitt liberalizmus-kritikájának néhány eleme. *Világosság*. 2003/7–8. 43–52. o.
10. Bruce, Steve: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
11. Czopf Áron: Hallgassatok, teológusok! *Kommentár*. 2024/2. 237–238. o.
12. Cortés, Juan Donoso: *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism. Considered in their Fundamental Principles*. M. H. Gill, Dublin.
13. Cortés, Juan Donoso: *Esszé a katolicizmusról, a liberalizmusról és a szocializmusról*. Századvég, Budapest, 2022.
14. Cs. Kiss Lajos: *Carl Schmitt fogadtatása a társadalomtudományokban. Harc a szavakért: politikai korrektség és recepció*. Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest, 2022.

15. Ducomte, Jean-Michel: A laicitás francia modellje: a jelző nélküli laicitás. In: *Demokrácia és vallás. Az egyház és állam közötti kapcsolatok fejlődése Franciaországban és Magyarországon a 19. századtól napjainkig*. Gondolat, Budapest, 2010. 85–110. o.
16. Dyzenhaus, David (szerk.): *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Duke University Press, Durham (NC), 1998
17. Farkas Zoltán: A hatalom és uralom fogalma. *Politikatudományi Szemle*. 2011/2. 31–49. o.
18. Fesenko, S. Alexander: Hegel and the Russian Constitutional Tradition. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 33 (1998). 27–32. o. . Internetes elérhetőség: <https://n9.cl/s9w8d> (utoljára ellenőrizve: 2024.11.15.)
19. Feuerbach, Ludwig: *A kereszténység lényege*. Akadémiai, Budapest, 1961.
20. Fistejn, Jefim: Értelmiség és hatalom – az orosz változat. *Magyar Lettre Internationale*, 1996/20. Internetes elérhetőség: <https://n9.cl/udzan> (utoljára megtekintve: 2024.11.15.)
- 21.
22. Guérin, Daniel: *Anarchism: From theory to practice*. Monthly Review Press, New York, 1970.
23. Herrera, A. Robert: Political Apocalyptic: Donoso Cortes and Dictatorship. *Journal of Christendom College*. 1978/3.
24. Hörcher Ferenc: Carl Schmitt decionizmusa és a klasszikus erényetika. *Századvég*. 2003/8. 113–128. o.
25. Jancsó András. A vita lehetetlenségéről: Megjegyzések a politikai teológia fogalmához. In: Csurgai-Horváth Gergely (szerk.): *Bonus intra melior exi*. MCC Press, Budapest, 2023. 61–81. o.
26. Jancsó András: Katolikusként a demokráciáért: Ernst-Wolfgang Böckenförde jelentősége a 21. századi keresztények számára. *Valóság*. 2021/2, 32–39. o.
27. Karácsony András: *A jogtudomány teológusa. Carl Schmitt politikai teológiája*. Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő, 2016.
28. Karácsony András: Carl Scmitt politikai antropológiájáról. *Századvég*. 2003/28. 85–95. o.
29. Koroncai András: A politikai differencia hasznosságáról és haszontalanságáról. *Politikatudományi Tanulmányok* 2021. 58–68. o.

30. Körösenyi András: Carl Schmitt állam- és politikaelméleti alapfogalmai. *Politikatudományi Szemle*. 2000/3-4. 5–24. o.
31. Körösenyi András: Carl Schmitt hozzájárulása a politikai meghatározásához. In: *Manipuláció és demokrácia. Politikaelméleti tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 2019. 203–226. o.
32. Kronman, T. Anthony: Fantastic and Satanic. In: *Confessions of a Born-Again Pagan*. New Haven – London, Yale University Press, 2016.
33. Heinrich Meier: *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*. J. B. Metzler, Heidelberg, 1994.
34. Meier, Heinrich: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem. (Modern European Philosophy)*. Cambridge University Press, 2009.
35. Meier, Heinrich: *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 2011.
36. Németh István: Ezer sebből vérző köztársaság. *Rubicon*. 2011/5. 4–13. o.
37. Nagy Kristóf: A szuverenitás klasszikus elméletei a jog tükrében. *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás*. 2023/2. 37–58. o.
38. Nyirkos Tamás: *Politikai teológiák. A demokráciától az ökológiáig*. Typotex-Panta, Budapest, 2018.
39. Nyirkos Tamás: *Secular Religions. The Key Concepts*. Routledge, 2024.
40. Schmitt, Carl: *A politikai fogalma. Válogatott politikai- és államelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó – Pallas Stúdió – Attraktor Kft, Budapest, 2002.
41. Schmitt, Carl: *Katolicizmus és politika*. Szent István Társulat, Budapest, 2023.
42. Schmitt, Carl: *Politikai teológia. Négy fejezet a szuverenitás tanáról*. Szent István Társulat, Budapest, 2023.
43. Siljak, Ana: Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma. *Journal of the History of Ideas*. 2001/2. 335–358. o.
44. Steilen, Felix: Juan Donoso Cortés and Political Theology. *The Review of Politics*. 2024/1. 24–46. o.
45. Stewart, Jon: *Hegel's Century. Alienation and Recognition in a Time of Revolution*. Cambridge University Press, 2021.

46. Szigeti Péter: A decizionizmus két terepe Carl Schmittnél: a szuverenitás makro- és a bírói ítélet mikroszintjén. *Világosság*. 2003/7–8. 103–118.
47. Arkagyij Sztrugackij – Borisz Sztrugackij: *Stalker. Piknik az árokparton*. Metropolisz, Budapest, 2013.
48. Wells, Herbert George: *Világok harca*. Ulpus-ház, Budapest, 2005.
49. Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés. Tractatus logico-philosophicus*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.