

# Hobbes, Spinoza és a politikai teológia

BOROS GÁBOR

I. A 17. század racionális mechanikára orientálódó gondolkodása az átfogó rendszer kialakítására való törekvése nyomán nem csupán a szűkebb értelemben vett filozófia területén hozott döntő változásokat, hanem a filozófusi érdeklődés olyan ambivalens határterületein is, mint amilyen a politika, a teológia vagy a vallás. Még a – nem minden ok nélkül – inkább apolitikus gondolkodónak tekintett Descartes<sup>1</sup> is megnyilatkozik Machiavelli-ről 1646-ban,<sup>2</sup> bő két esztendővel később pedig a vesztfáliai békekötés is megjelenik az Erzsébet hercegnővel folytatott levelezés témái között.<sup>3</sup> Ezeknél az inkább csak történeti érdekességű gondolameneteknél azonban kétségkívül sokkal fontosabb Hobbes és Spinoza munkássága, akik közül Hobbes-nak mint a szerződéselméleti orientációjú modern politikai filozófia megteremtőjének

<sup>1</sup> A *consensus omnium* szempontjából jellemző Carl Schmitt később elemzendő „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” című tanulmánya, amely abból indul ki, hogy Descartes a mechanizálást csak az emberre alkalmazta, míg Hobbes már az államközösségre is kiterjesztette.

<sup>2</sup> Lásd az Erzsébethez Egmondból 1646 szeptemberében, illetve novemberében írott leveleket: Charles Adam – Paul Tannery (szerk.): *Oeuvres de Descartes*. Vrin, Paris, 1966 (12 kötet), IV. kötet, 486. skk., ill. 528. skk. Magyarul: Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás* [Megjegyzések egy bizonyos nyomtatvánnyal kapcsolatban; Levelezés Erzsébet hercegnővel, Krisztina királynővel és Chanut, stockholmi francia követvel]. Fordította, az előszavakat s a kísérő tanulmányokat, valamint a jegyzeteket írta: Boros Gábor és Schmal Dániel. Osiris, Budapest, 2000, 203. skk., ill. 213. skk.

<sup>3</sup> Egmond, 1649. február 22. Charles Adam & Paul Tannery (szerk.): i. m., V. kötet, 281. skk.; Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Id. kiad., 278. skk.; vö. még a Párizsból 1648 június vagy júliusában, az Egmondból 1648 októberében írott leveleket.

saját korára és a következő évszázadokra gyakorolt hatása szinte felmérhetetlen, míg Spinoza politikai gondolkodását a Spinoza-kutatók gyakorta a Hobbes-i alternatívájának, egy vitathatatlanul liberális politikai filozófiának tekintik, amelynek a társadalmi szerződés modelljére legfeljebb esetlegesen van szüksége.<sup>4</sup> A filozófia fő feladatát mindketten abban látják, hogy az egyén intellektuális épülésén túl a többi emberrel való megbékélést is elősegítse<sup>5</sup>, ami nyilvánvalóan a „polisz” ügyeiről való gondolkodás,

<sup>4</sup> Ezzel természetesen nem azt akarom sugallni, hogy Descartes-nak a politikára vonatkozó állásfoglalásai érdektelenek volnának. Épp ellenkezőleg! Lásd P. Guenancia ide vonatkozó írásait: *Descartes et l'ordre politique* (PUF, Paris, 1983), ill. *Lire Descartes* (Gallimard, Paris, 2000.), kül. 388–419. és 492–509. p., illetve az előző fejezet záró szakaszát. Hobbes értékelése nem nagyon szorul alátámasztásra, szinte esetlegesen hadd utaljak csak Leo Strauss emfaticus állásfoglalására (*The Political Philosophy of Hobbes*. The Univ. of Chicago Press, Chicago/London, 1963, VII. o., még a XV. oldali módosítással együtt is). Spinozához lásd a *Studia spinozana* 1 (1985) „Spinoza's Philosophy of Society”, ill. 3 (1987), „Spinoza and Hobbes” című tematikus számának tanulmányait. Walther, M.: *Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie*. In Münkler, H. (szerk.): *Bürgerreligion und Bürgertugend*. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1996, 25–61. p., valamint Heerich, Th.: *Transformation des Politikbegriffs von Hobbes zu Spinoza*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000. Lásd még Boros Gábor: *Beste oder wahre Philosophie? Bemerkungen zu Spinozas Brief an Albert Burgh*. In Hammacher, K. – Reimers-Tovote, I. – Walther, M. (szerk.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000, 391–402. p. tanulmányait is. A spinozai politikafilozófia evolúciós modelljének legautentikusabb leírása A. Matheronnál olvasható: Matheron, Alexandre: *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*. In Curley/Moreau (1990), 258–270. p.

<sup>5</sup> Ami Hobbes állásfoglalását illeti, elég csak a *De corpore* 1. fejezetének fejtegetéseire utalni. Itt egyrészt a filozófia legfőbb hasznát abban látja, hogy segítségével elkerülhetők volnának a polgárháborúk: „[A] polgárháborúk oka az, hogy az emberek nem ismerik sem a háború, sem a béke okait, hiszen igen kevesen vannak a világon, akik megtanulták azokat a kötelességeket, melyek egyesítik és békében tartják az embereket, azaz akik eléggé megtanulták a polgári élet szabályait. Nos, e szabályok ismerete az erkölcsfilozófia.” Másrészt igen tanulságos, ahogyan Descartes-nak a tudomány s esetleg még az etika terén megvalósítandónak vélt feltétlen bizonyosság-eszményét elegánsan kiterjeszti a politikára: „Ami legfőképp hiányzik belőlük [az antik erkölcsfilozófiai művekből], az tetteink igaz és biztos szabálya [regula actionum certa], amely szerint tudhatnánk, hogy vállalkozásunk igaz vagy jogtalan. Mert nincs értelme megparancsolni, hogy mindenben helyesen cselekedjünk, amíg nincs bevezetve a helyességnek az a biztos szabálya és mértéke, amit mindeddig senki sem vezetett be.” Boros Gábor: *Filológiai bevezető Spinoza Etikájához*. In *Spinoza: Etika*. Osiris, Budapest, 1997, 68. sk.

„politika”, a szó szándékosan meghatározatlanul hagyott értelmében. Mind Hobbes, mind Spinoza úgy látja továbbá, hogy illúziókba ringatnánk magunkat, ha a „polisz” ügyeinek rendbetételét minden további nélkül az egyének intellektuális épülésére hagynánk.<sup>6</sup> Mindketten tisztában vannak vele, hogy nemcsak az a nehézség ezzel kapcsolatban, hogy az emberek nagy része az ész helyett a szenvedélyeire hallgat cselekvésre vonatkozó döntései meghozatalakor – bármit jelentsenek is náluk végső alapzatukat tekintve ezek a kifejezések, „ész”, „szenvedély”<sup>7</sup> –, hanem az is, hogy akik az észre hallgatnak, azok sem az ész természetből fakadó „törvényeit” választják megfontolásaik alapelveiként, hanem egy másik, vélt vagy valós megismerési forma, a természetfeletti- nek tartott kinyilatkoztatás által szolgáltatott előírásokat.<sup>8</sup> Ezek az előírások továbbá nem olyan jellegűek, hogy a magányosan elmélkedő ember minden külső segítség nélkül rájuk bukkanhata. Már általános megfogalmazásukhoz is, de különös helyzetekben való alkalmazásukhoz még inkább szükség van a hittételek értelmezésében járatos emberek, teológusok, püspökök, más egyházi emberek útmutatásaira. Mivel azonban ők éppoly kevésbé rendelkeznek saját, megvilágító ererejű kinyilatkoztatással, mint bárki más, ezért ők is rászorulnak bizonyos útmutatásra feladatuk ellátásához. Mi más lehet azonban ez az útmutatás, mint egyrészt

Spinozát illetően lásd Boros Gábor: *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*. Atlantisz, Budapest, 1997, 168. skk.

<sup>6</sup> Lásd például a *Leviatán* 13. idézetének zárlatát: „Ennyit arról az áldatlan állapotról, amelybe a puszta természet helyez minket – igaz, azt a részben szenvedélyeinken [Passions], részben eszünkön [Reason] alapuló lehetőséget is nyújtja nekünk, hogy kikerüljünk belőle.” (Saját kiemelés) Spinoza álláspontját jól jellemzi a *Politikai tanulmány* első fejezetének alábbi részlete: „Bizonyos ugyanis [...], hogy az emberek szükségképp indulatoknak vannak alávetve [...] Kimutattuk ezen kívül, hogy az ész nagymértékben képes ugyan az indulatokat megfékezni és mérsékelni; de láttuk azt is, hogy az út, amelyet az ész tanít, felette meredek. Úgyhogy aki azt hiszi, hogy a sokaság vagy az államügyekkel foglalkozó ember rávehető arra, hogy csakis az ész előírása szerint éljen, az a költők aranykoráról vagy meséről álmodik.” Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 19–20. p.

<sup>7</sup> Természetesen gyökeresen eltérően gondolkodnak arról, miben áll, s melyek a lehetőségei az észnek, illetve a szenvedélynek. Vö. *Leviatán* 1–7. fejt., illetve *Etika* II–III. könyv.

<sup>8</sup> Erről szól, illetve ez ad legitimitációt a *Leviatán* 3–4. részének, s ezt mutatja igen világosan Spinoza megütözése egy vitapartnerre, Blyenbergh, állásfoglalásán a 23. levélben, ami nagy valószínűséggel a *Teológiai-politikai tanulmány* megírásának egyik motívuma volt. Lásd ezzel kapcsolatban az általam írt utószót: Spinoza: *Etika*. Id. kiad., különösen a 397. sk., illetve „Etika, politika és vallás egysége Spinozánál” című tanulmányomat. In Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Áron, Budapest, 2000.

a kinyilatkoztatottnak tartott írások értelmezés-története, másrészt a mindenkori különös helyzet értelmező megértése, ahol is az értelmezést – egyebek mellett – óhatatlanul meghatározza az értelmezőnek a mindenkori hatalmi hierarchiában elfoglalt helyéből következő látószöge. Nem nehéz tehát belátnunk, hogy ha a 17. században valaki *mértékadó* befolyásra akart szert tenni a „polisz” tagjainak cselekedeteire, ha tehát nem elégedett meg elenyésző számú „értelmiségi” magánüdvének befolyásolásával, akkor kénytelen volt utánajárni a cselekedetek általános meghatározó instanciái, a törvények, a hittételek, a szokások eredetének. A vallásra – amin most elsősorban a népi hiedelemvilágot értem – , a teológiára – amin elsősorban a vallási hiedelmeknek a mindenkori uralkodó egyház képviselői által elismert körét, valamint a mellettük való érvelést értem –, és a törvényalkotásra – amibe beleérttem a törvények kényszerítő erejének eredetére vonatkozó gondolatmeneteket is –, tehát az általános meghatározó instanciákra vonatkozó vizsgálódások azonban kényszerűen politika és teológia egyfajta konglomerátumának kutatásába kell, hogy torokolljanak. Hiszen ha elfogadjuk, hogy a teológusi véleményt arról, hogy mely hitek jogosultak cselekedeteink meghatározására, nemcsak ma, hanem *mindig* befolyásolta – ismét hangsúlyozom: természetesen több más tényező mellett – az illető teológusoknak a hatalmi hierarchiában elfoglalt helyzete, akkor nyilvánvaló, hogy a múltbeli teológiai állásfoglalásokat éppoly kevésbé fogadjhatjuk el megfellebbezhetetlen autoritásokként, mint a maiakat, azaz minden korról kapcsolatban fel kell tennünk a kérdést, hogy miként befolyásolta az illető korban a törvénykezést, illetve a dogmafejlődést a két „hatalmi ág”, az egyházi és a világi hatalom<sup>9</sup> összefonódása. S ez még akkor is így van, ha az összefonódást tisztán negatív módon értelmezzük: ha csak arra alkalmazzuk, hogy az immanens jogtörténet, illetve dogmafejlődés kérdésességét aláhúzzuk, s nem arra, hogy egyes fejleményeket egyértelmű megfelelésbe hozzunk a mindenkori másik szféra meghatározott eseményeivel – ami, tegyük hozzá, eléggé kilátástalan vállalkozás volna.

Figyeljünk fel rá, hogy az eddigiek során egyáltalán nem hivatkoztam az említett szerzők vallásos hitére vagy hitetlenségére, illetve esetleges hitvallásuk őszinteségére vagy őszintétlenségére. Az iménti következtetések efféle feltételezések nélkül is adódnak: a vallásnak és a teológiának akkor is a politikára irányuló vizsgálódás kitüntetett témájának kell lennie, ha a szerző maga egyáltalán nem vallásos ember. Ezért a következőkben sem fogom vizsgálni azt, hogy a tárgyalt szerzők milyen személyes viszonyt alakí-

<sup>9</sup> Egyház és „állam”, pápaság és császárság vitájának egyfajta középkorias hatalommegosztásként való értelmezését lásd W. Ullmann írásában, például: *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.

tottak ki vallásukkal, noha ez egyébként mindhárom eddig említett szerző – Descartes, Hobbes, Spinoza – esetében újra és újra felmerülő kérdés.

Ha átfogó filozófiai reformnak azt tekintjük, ami valamennyi, a filozófiával kapcsolatba hozott, illetve hozható területre kiterjed, akkor a kora-újkori filozófia fő reformátora nem Descartes, hanem Hobbes. Mind *Elementa philosophiae* című háromrészes művében, mind a *Leviatánban* arra vállalkozik, hogy a filozófia Descartes által kezdeményezett módszertani megújulását a politikában is érvényre juttassa. Ez végső soron egybeesik magának a modern értelemben vett politikai filozófiának a megszületésével – még ha ezt az állítást nem is oly emfaticusan értjük, mint Leo Strauss korai Hobbes-könyvében.<sup>10</sup> Ha az imént elvontan érveltem politika és teológia egységes tárgyalásának szükségessége mellett, akkor most az ezt célul kitűző első igazán nagy hatású újkori mű emlékezetünkbe idézésekor épp ellenkezőleg egy képre, a *Leviatán* címlapjára utalhatok. Venceslav Hollar – illetve, mint Horst Bredekamp legújabban javasolja, Abraham Bosse<sup>11</sup> – rajza a művet és a mű által leírt politika-eszményt egyaránt két, önmagában is vizályoktól zaklatott hatalom összebékítéseként mutatja be. A felső mezőben ábrázolt békés, városias és falusias jellegű ötvöző tájék békéjét attól az – emberalakokból összeadódó – „Nagy Embertől” kapja, aki jobb kezében kardot, bal kezében püspöki botot tartván hatalmával, melyhez fogható nincs a földön, megbékíti a tájkép alatti két oszlopban megjelenített, vizsálykodó hatalmi ágakat, a polgárit [*civil*] s az egyházi [*ecclesiastical*].

Mintegy huszonöt esztendővel a *Leviatán* megjelenése után keletkezett az az írás, amely döntő jelentőségű tartalmi módosításokkal ugyan, de mégis ugyanazt az átfogó filozófiai programot igyekezett megvalósítani, mint Hobbes műve: Spinoza *Teológiai-politikai tanulmánya*.<sup>12</sup> E cím nemcsak politika és teológia egysé-

<sup>10</sup> A Hobbes-könyv amerikai kiadásához írott előszó retractatiójának megfelelően: „Hobbes appeared to me as the originator of modern political philosophy. This was an error: not Hobbes, but Machiavelli, deserves this honor.” L. Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes*. The Univ. of Chicago Press, Chicago/London, 1963, XV. p.

<sup>11</sup> Vö. Bredekamp, H.: *Thomas Hobbes visuelle Strategien: Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*. Akademie Verlag, Berlin, 1999.

<sup>12</sup> Ellenvetésként föl lehetne vetni, hogy ugyanazt a programot szigorúan véve csak egy olyan mű lenne képes megvalósítani, amely az Etikából és a Teológiai-politikai tanulmányból állna. Edwin Curley azonban meggyőzően érvel amellelt, hogy a Teológiai-politikai tanulmány bizonyos értelemben éppen ez a mű. Vö. *Notes on a neglected masterpiece (II): the Theological-political treatise as a prolegomenon to the Ethics*. In Cover, J. A. – Kulstad, M. (szerk.): *Central Themes in Early Modern Philosophy*. Hackett, Indianapolis, 1990, 109–159. p.

gének az imént vázolt szükségességét emeli ki, hanem elővételezi azt a kategóriát is, amely írásom egyik fő vonatkoztatási pontja lesz: e kategória a *politikai teológia*. A politikai teológia kifejezést Bakunyin nyomán újította fel Carl Schmitt,<sup>13</sup> s tette egy, a német politikai gondolkodásban nagy hatást kifejítő, azóta is erősen vitatott koncepció megnevezésévé. E koncepciót első ízben a *Politikai teológia* című manifesztum fogalmazta meg 1922-ben,<sup>14</sup> majd a *Der Begriff des Politischen* című tanulmány bontotta ki bizonyos, korábban háttérben rejlő előfeltevéseit először 1927-ben.<sup>15</sup> Ugyancsak 1922-ben jelent meg Schmitt legfőbb jogelméleti ellenfelének, Hans Kelsennek szintén csaknem manifesztum jellegű tanulmánya *Gott und Staat* címmel,<sup>16</sup> amelyben ugyanazokat a jelenségeket gyökeresen eltérő nézőpontból vizsgálja meg. Végül meg kell említeni, hogy Schmitt a politikai teológia 17. századi aspektusát külön is vizsgálódás tárgyává teszi „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” című tanulmányában,<sup>17</sup> illetve a *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című, 1938-ban megjelent könyvében.<sup>18</sup>

A következőkben először röviden fölidézem a „politikai teológia” schmitti fogalmát, majd összefoglalom Hobbes „politikai teológiájának” néhány fő gondolatmenetét. Ezt követően körvonalazom Carl Schmitt Hobbes-értelmezését, illetve az ebből kiinduló Spinoza-„bírálatot”. Végezetül egy kicsit közelebb lépek Spinoza szövegeihez, hogy lezárásképpen Kelsen, Gideon Freudenthal és Jan Assmann nyomán a 17. századi „politikai teológiának” a schmittitől eltérő értelmezésére tegyek javaslatot.

<sup>13</sup> Schmitt később említendő írásain kívül első tájékozódáshoz ajánlhatók a következő tanulmányok: Meier, H.: Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In J. Assmann (szerk.): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, 7–20. p., illetve Schmitt-ről általában: Meier, H.: Carl Schmitt, Leo Strauss und der „Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Metzger, Stuttgart, 1988. Sombart, N.: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Fischer, Frankfurt a. M., 1997. Mehring, R.: Carl Schmitt. Junius Verlag, Hamburg, 2000. Pethő Sándor: Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé. DOXA – MTA Filozófia Intézete, Budapest, 1993.

<sup>14</sup> Duncker & Humblot, Berlin, 1993. Magyarul: Politikai teológia. Ford. Paczolay Péter. ELTE ÁJTK, Budapest, 1992.

<sup>15</sup> Duncker & Humblot, Berlin, 1991. 3. Auflage der Ausgabe von 1963.

<sup>16</sup> Eredetileg in Logos XI (1922/23), Heft 3, 261–284. p.

<sup>17</sup> In Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1937.

<sup>18</sup> Hanseatische Verlagsanstalt AG., Hamburg–Wandsbeck, 1938. Újabb kiadása: Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.

\*\*\*

Ha Carl Schmitt politikai teológiáról alkotott elképzeléseit meg akarjuk érteni, mindenekelőtt Jan Assmann megkülönböztetésére kell tekintettel lennünk a politikai teológia „leíró” (*beschreibende*) és „alkalmazott” (*betreibende*) fogalma között.<sup>19</sup> Schmitt, aki nem filozófia- vagy kultúrtörténész, hanem „államjogász”, aki tevőlegesen kíván közreműködni egy szélsőségesen konzervatív politikai program megvalósításában, a politikai teológiát alkalmazott fogalomként kezeli, amelynek segítségével saját politikai elképzelését öntheti formába. Ez a saját elképzelés mindenekelőtt azt a meggyőződést jelenti, hogy a jogállamként felfogott állam nem meríti ki a politikum szféráját, sőt még csak nem is alkotja legfontosabb elemét. Ennek megfelelően kezdetben – s később is – legfőbb tudományos ellenfelei, a harmincas években pedig „politikai” ellenségei azok a liberális gondolkodók, akik a törvények alkotta jogrendet és az államot egyazon dolog kétféle megnevezésének tartják – származásukat, illetve konfesszionális hátterüket tekintve protestánsok, illetve asszimilálódni próbáló zsidók. Közülük is a legnevesebb a politikai teológia *tagadását* voltaképp szintén egyfajta „alkalmazott” elméletként az alkotmányjogi gyakorlatban megvalósítani igyekvő Hans Kelsen. Az ő radikális állásfoglalása értelmében az állam és jogrend azonosságát kimondó állítás egyszerű tautológia.

„A pozitivista s nem természetjogi jogtan álláspontja felől nézve – ami természetesen a modern államjogelmélet álláspontja is – állam és jog egységét fogalmilag lényegiként, mindennemű történeti fejlődéstől függetlenként kell felismerni. Az állam és a jog egyesülése nem lehet történeti tény, egyetlen állam, még az abszolút rendőrállam sem lehet más, mint jogrend.”<sup>20</sup>

Schmitt maga ugyanakkor – egyébként alig olvasott – konzervatív katolikus teoretikusok és írók élesztésével kísérletezik, miközben, tulajdonképp nem is annyira meglepő módon, a – nem asszimiláns – „zsidó tudós”<sup>21</sup> Leo Strauss-tól Jacob Taubes-ig<sup>22</sup> fontos, pozitív szerepet játszik az életében. Ha – célunknak

<sup>19</sup> Vö. Assmann: i. m., 24. skk.

<sup>20</sup> „Vom Standpunkt einer positivistischen und nicht naturrechtlichen Rechtslehre, der ja auch der Standpunkt der modernen Staatsrechtstheorie ist, muß die Einheit von Staat und Recht als eine begrifflich wesenhafte, von jeder historischen Entwicklung unabhängige erkannt werden, kann die Vereinigung von Staat und Recht kein historisches Faktum sein, muß jeder Staat, auch der absolute Polizeistaat, eine Rechtsordnung sein.” *Gott und Staat*. Id. kiad., 46. p.

<sup>21</sup> „Ein jüdischer Gelehrter, Leo Strauß, [...]”. Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. 20. p.

<sup>22</sup> Lásd Taubes szinte élete utolsó heteiben tartott előadássorozatát: *Die politische Theologie des Paulus*. Fink, München, 1993, különösen 9–14. p., ill. 132–142. p.

megfelelően – meglegésünk azzal, hogy csupán nagy vonalakban vázoljuk fel Schmitt gondolatmenetét, azt mondhatjuk, hogy két markáns fogalom segítségével igyekszik fogalmi formára hozni alapmeggyőződését: a *Politikai teológia* a szuverenitás eredetének felkutatása – vagy inkább kinyilatkoztatása – révén, a *Der Begriff des Politischen* című írás pedig a „politikumnak” még talán a „politikai teológiánál” is vitatottabb fogalma által.

A *Politikai teológia* ugyane címet viselő harmadik része az „alkalmazott” politikai teológia következő alaptézisével indítja gondolatmenetét: „Az újkori államtan valamennyi pregnáns fogalma szekularizált teológiai fogalom.”<sup>23</sup>

A politikai teológia *alkalmazott* volta azt jelenti, hogy ez az állítás nem egy leíró, tudományos tétel, hanem cselekvési program: amennyiben a modern államelmélet legitimitását a premodern teológiától kapja, művelésének egyedül legitim módja az, ha teljes egészében átvesszük a teológia fogalmi struktúráit, s az államelmélet alapfogalmait ennek megfelelően értelmezzük, illetve „hiányosságait” ennek megfelelően kérjük tőle számon. Az átvétel két fő pillére a kivételes állapot – csoda [*Ausnahmezustand – Wunder*], illetve a mindenható, isteni törvényhozó és a szuverén fogalompárja. Schmitt fő tézise az, hogy amiként a középkori teológiának a metafizikában tükrözött istenfogalma magában hordja az általa teremtett és fenntartott világ természeti törvényeihez viszonyított transzcendenciáját, akként a jogelmélet szuverenitás-fogalmának is magában kell foglalnia a törvények alkotó államrenddel szembeni transzcendenciát. Ahogyan a késő középkori Isten *potentia absolutája* révén felfüggesztheti a *potentia ordinatája* révén megalapozott rendet,<sup>24</sup> úgy kell, hogy a szuverén is felfüggeszthesse az államéletet normális körülmények között szabályozó törvényes rendet. Az így létrejövő eseményt a teológiában csodának nevezik, ami a késő-középkori gondolkodás szerint nem *mindennemű* rend hiánya, hanem csak az általában érvényes törvények szabta rendé. Ugyanígy kell lennie Schmitt szerint az államelméletben is: a törvényes államrendnek a szuverén általi felfüggesztése, a kivételes állapot, nem *mindennemű*

<sup>23</sup> „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.” Id. kiad., 43. p. Saját fordításom. A mondat értelmezéséhez – a szigorú értelemben vett Schmitt-irodalom mellett – fontos adalékokat szolgáltat a Schmitt-Blumenberg vita két dokumentuma: C. Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin, 1970, 109–126. p., illetve Blumenberg 1996, 99–113. p.

<sup>24</sup> Lásd erről Gordon Leff: *The Dissolution of the Medieval Outlook*. Harper, New York etc., 1976, kül. 55. skk., valamint Borbély Gábor „A csaló isten hipotézis Descartes-nál és a késő-középkorban” című tanulmányát. In Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Id. kiad., 57–70. p.



rend hiánya, hanem csak az államrendet a normális körülmények között szavatoló törvények rendjéé.

„Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.”<sup>25</sup>

Igy hangzik a szuverén lapidáris, ám annál nagyobb horderejű meghatározása a *Politikai teológia* első mondataként.

Szuverénnek, így egy más jellegű érv, lennie kell, mert a rendkívüli kihívások, amelyekre a kivételes állapot a válasz, nem irhatók ki a világból. Ennek megfelelően kell, hogy létezzék a szuverén legfőbb meghatározó jegyét alkotó, eminens értelemben vett döntés, „decízió”, amely megalapozását valamiképp az állami törvények *előtti* szférából, az általuk meghatározott rendtől eltérő rendből veszi. Ez persze jól láthatóan az előbbi, politikai-teológiaiától eltérő típusú, inkább szisztematikus politikaelméleti argumentáció. E két érvtípus mellett még legalább egy harmadik is megfigyelhető, amelynek az ad különös jelentőséget, hogy közvetlenül egy Hobbes-hely értelmezésére épül. A kiindulópont az a kérdés, hogy honnan származik a törvényeknek az a tartalmuktól független jogi formája, amely garantálja normatív érvényességüket. A normatív érvényesség ugyanis nem vezethető le az egyes törvények tartalmi premisszáiból, hanem minden esetben egy személyes parancsra utal, annak az illetékes szervnek a döntésére, amely illetékessége révén a törvény érvényességét függetlenné teszi az argumentatív jogi megalapozástól. Ez a döntés, „decízió”, normativitását tekintve a semmiből születik – újabb strukturális analógia keresztény teológia és jogelmélet között –, s a törvény személytelenségével szemben egy személyre kell épülnie. A „perszonalizmus” és „decizionizmus” emez összefüggésének első, világos felismerését Schmitt kifejezetten Hobbes-nak tulajdonítja, aki a *Leviatán* 26. fejezetében fogalmazza meg sokat idézett állítását: „Nem az igazság, hanem a tekintély teszi a törvényt.”<sup>26</sup>

A *Politikai teológia*-beli fejtegetések meghatároznak egy vonatkoztatási pontot, amelynek feladata, hogy valamiképp szavatolja, ám egyszersmind felügyelje is az államrend működését, amelyhez képest ő transzcendens marad. A „Gott und Staat” című, korábban már említett tanulmányában Kelsen saját álláspontjának egyértelmű következményeként *ante litteram* egyfajta ideológiakritikai ellenérvet ad a kései elemző kezébe.

„Állam és jogrend dualizmusa nemcsak hogy logikai-szisztematikus ellentmondást jelent, hanem különösképpen még egyfaj-

<sup>25</sup> „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.” Ford. Paczolay Péter. Id. kiad., 13. p.

<sup>26</sup> „*Authoritas, non veritas facit legem.*” Az angol változat kissé bővebb: „*The Authority of writers, without the Authority of the Common-wealth, maketh not their opinions Law, be they never so true.*” „Az írók tekintélye, az államközösség tekintélye nélkül, nem teszi véleményeiket törvényé, bármennyire is igazak.” (234. p., Vámosi Pál fordítását az aláhúzott helyeken módosítottam.)

ta forrás is, amelyből jogi-politikai visszaélések fakadnak. Lehetővé teszi, hogy jog- és államelméleti érvelés köntösében tisztán politikai posztulátumokat segítsenek érvényre juttatni a pozitív jog ellenében.”<sup>27</sup>

Anélkül, hogy állást akarnánk foglalni ennek az állításnak a jogelméleti oldalát illetően, annyit leszögezhetünk, hogy bizonyos, legalább heurisztikus érvény aligha vitatható el tőle. Különösen, ha megvizsgáljuk a schmitti teoréma további fejlődését a *Der Begriff des Politischen* című írásban. Ebben az írásban Schmitt a korábbiakat lényegi módon kiegészítve azon fáradozik, hogy immanensen értékelméleti megalapozást adjon a politikai szuverénról szóló elméletének. A politikum szféráját az államiság institutionális szféráján túl, tőle függetlenül, az „esztétikum” [*das Ästhetische*], az „etikum” [*das Ethische*] stb. szférájával analóg módon, a benne alapvető jelentőségű értékmegkülönböztetés révén próbálja meghatározni, hogy a politikumot még jobban elkülönítse az államtól, amely így teljességgel a politikumtól függő terrénumként jelenik meg.<sup>28</sup>

Am a megalapozás csupán látszólag immanensen értékelméleti. Valójában ugyanis itt is, sőt itt még a *Politikai teológia*-nál is inkább, egy cselekvési programról van szó. Maga e program is jobban körvonalazódik s az is világossá válik, milyen téveszméhez s milyen tévútra jut az eddig vázolt gondolatmenetek megalakítója.

A *Der Begriff des Politischen* szerzője abból indul ki, hogy a politikum egész egyszerűen beilleszthető az alapvető értékszféra körébe, amelyek mind egy-egy értékpár köré szerveződnek. Így a moralitás [*das Moralische*] jó és a rossz [*gut und böse*] köré, az esztétikum [*das Ästhetische*] a szép és rút [*schön und häßlich*] köré, az „ökonómikum” [*das Ökonomische*] pedig a hasznos és káros [*nützlich und schädlich*] ill. kifizetődő és nem kifizetődő [*rentabel nicht-rentabel*] köré épül. Schmitt szerint a politikumot

<sup>27</sup> „*Der Dualismus von Staat und Recht bedeutet nicht nur einen logisch-systematischen Widerspruch, er ist insbesondere auch die Quelle eines rechtlich-politischen Mißbrauchs. Er ermöglicht, im Gewande rechts- und staats-theoretischer Argumentation rein politischen Postulaten gegen das positive Recht zum Durchbruch zu verhelfen.*” I. m., 47. p. Az *authoritas*-tétel értelmezéséhez vö. még mások mellett: Höffe, O.: „Sed *authoritas, non veritas, facit legem*”. In Kersting, W. (szerk.): *Klassiker Auslegen – Leviathan*. Akademie Verlag, Berlin, 1996, 235–258. p.; Euchner, W.: *Authoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nichtpolitik bei Thomas Hobbes*. In Bernbach, U. – Kodalle, K. M. (szerk.): *Furcht und Freiheit: Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1982, 176–200. p. Goyard-Fabre: *La législation civile dans l'état-Léviathan*. *Journal of the History of European Ideas* (1989), 173–192. p.

<sup>28</sup> I. m., 26. skk.

hasonlóképp alkotja egy értékpár, és pedig a barát és ellenség [*Freund und Feind*] ellentéte. A politikum – valamennyi többi konfliktushoz hasonlóan – elkülönül a többi értékszférától, ezért a saját alapellentétének konkretizálásakor nem támaszkodik a többi ellentétpárra: a barát nem szükségképp szép vagy jó, s lehetséges, hogy az ellenséggel kifejezetten jó üzleteket lehet kötni. De akkor mi a barát-ellenség megkülönböztetésének kritériuma?

Mivel Schmitt írása – nem egészen véletlenül – az ellenség fogalmára koncentrált, az ellenségre vonatkozó két meghatározását idézem most fel, az ezeket a szövegrészeket jellemző, tudományos precizitásnak álcázott homályt illusztrálendő. Ki hát az ellenség?

„Éppen csak a másik, az idegen, s már az is elég lényegéhez, hogy egy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok is lehetségesek vele.”<sup>29</sup>

A helyzet egy igen jelentős különbség elhanyagolásával olyan, mint a szubsztancia fogalmáról szóló Leibniz-Locke vita alaphelyzete. Leibniz bizonyos joggal állapítja meg, hogy miután a szubsztancia fogalmából előzetesen eltávolítottunk minden fogalmi jegyet, már aligha csodálkozhatunk, ha általános értelemben nem marad más, mint „valami nem tudom micsoda, valami X”.<sup>30</sup> Miután az ellenség „politikumot” konstituálni hivatott kategóriájának lehetséges meghatározó jegyei közül már mindent átadtunk más értékszféráknak, mi marad meg a pusztá másságon, nem azonosságon kívül? A jelentős különbség persze nem elhanyagolható: hiszen nem a teoretikus filozófia egy elvont problémájának tárgyalásáról van szó, hanem *alkalmazott* politikai teológiáról, olyan cselekvési programról, amelynek alkalmazása felé az írás szerzője már nagyon is úton van. S mivel egy meghatározatlan értelemben természetesen mindenki „más”, ezért a mindenkori, ellenséget alkotó másság meghatározása teljesen önkényes – s ez végső

<sup>29</sup> „Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind.” Id. kiad., 27. p.

<sup>30</sup> „Ha a szubsztanciában kétfélet különböztettünk meg: az attribútumokat vagy állítmányokat, és ezen állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy ennél az alanynál semmi különöset sem tudunk elképzelni, így kell lennie, mivel már mindazon attribútumokat elválasztottuk tőle, amelyek révén valami különöset el lehetne gondolni. [...] Ugyanazt az állítólagos nehézséget a lét fogalmára is lehetne alkalmazni és minden világos és őseredetű fogalomra, mert meg lehetne kérdezni a filozófusoktól, mit gondolnak magokban, amikor a tiszta létet általában gondolják? Miután ugyanis minden különös vonást kizártak e fogalomból éppoly keveset fognak mondhatni, mintha azt kérdeznők, mi a tiszta szubsztancia általában.” Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Rácz Lajos. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1930, 220. sk.

soron nem is véletlen. Hiszen a politikum szférája éppúgy túlnyúlik az állami törvények strukturálta területen, mint a szuverén hatóköre: a szuverén épp a politikum államon túli rendjének fő vonatkoztatási pontja. S ahogyan a szuverén emfatikus értelemben vett döntése a semmiből fakad, úgy a politikum karakterisztikumát alkotni hivatott megkülönböztetés is egy megalapozhatatlan decízió szülötte.

„A szélsőséges konfliktus-helyzetet csak maguk az érintettek tudják rendezni; egészen pontosan bármelyikük csak saját maga döntheti el, vajon az idegen másként léte a konkrét konfliktushelyzetben a saját létezmód tagadását jelenti-e s ezért elhárítatik vagy harc révén megszüntetődik-e, hogy az élet saját, létszerű módja fennmaradjon.”<sup>31</sup>

„Harc révén megszüntetődik” [*bekämpft wird*]: a harc [*Kampf*] egyáltalán nem véletlenül kerül be szövegünkbe. A politikum továbbá sajátossága, hogy a „gyilkolásra és önmagunk legyilkoltatására” [*töten und sich töten lassen*] való felhatalmazás csak a politikum szférájában képzelhető el,<sup>32</sup> s megfordítva, az ellenség meghatározása mindig az ellene folytatandó, a maga *seinsmäßige Ursprünglichkeit*-jében, azaz az ellenség tényleges, „létszerű” megsemmisítésének értelmében vett harcra való tekintettel megy végbe [*auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten*]<sup>33</sup>].

Foglaljuk össze az eddig mondottakat! Schmitt meg van győződve róla, hogy azon a szférán kívül, amelyet a jogrend és az állam szinonimákként határoznak meg, létezik egy másik szféra is, a politikumnak az államiságnál eredetibb szférája. E szféra ellenség nélkül nem képzelhető el, fő vonatkoztatási pontja a szuverén, aki a helyzet komolyra fordultával [*im Ernstfall*] a létszerű mássága okán ellenségnek nyilvánított csoport tényleges, fegyveres erővel végbemenő megsemmisítése érdekében felfüggesztheti az állami jogrendet, kivételes állapotot rendelhet el, azaz a jogrendtől függetlenül, diktatorikus úton kormányozhat.

Az eddig mondottakhoz az ebben a tanulmányban alkalmazott, sajátos perspektívánkból még egy dolgot kell hozzátenni: hangsúlyozni kell, hogy az ellenség nem feltétlenül *külső* ellenség.

<sup>31</sup> „Den extremen Konfliktusfall können nur die beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktusfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewährt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.” Id. kiad., 27. p.

<sup>32</sup> „Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft oder Gesellschaft.” I. m., 48. p.

<sup>33</sup> I. m., 33. p.

A pártpolitikai ellentétek is *politikai* ellentétekké válhatnak, s akkor a „fegyveres szembeszegülés” [*bewaffnete Auseinandersetzung*] szempontjából nem a külpolitikai, hanem a belpolitikai „barát-ellenség csoportosítások” [*Freund-Feind-Gruppierungen*] válnak mértékadóvá.<sup>34</sup>

\*\*\*

De miért foglalkoztam ennyit Schmitt-tel egy alapvetően mégiscsak Hobbes-ról és Spinozáról szóló tanulmányban? Anélkül, hogy mélyenszántó, filozófia és filozófiatörténet viszonyára általában vonatkozó módszertani fejtegetésekbe bocsátkozhatnánk,<sup>35</sup> annyit mindenképp rögzíteni kell, hogy a kapcsolat mindkét irányból természetesen jön létre. Egyrészt Schmitt számára az európai abszolutisztikus állam az az ideál, amely valamilyen módon a 17. század eddig emlegetett szerzőinek a műveiben alapozódik meg. Épp ennek az ideálnak a 19. század végével kezdődő hanyatlása, amely a jogállamiság több forrásból származó, de Schmitt számára leginkább Kelsen jogi pozitivizmusával összekapcsolódó eszméjében s konkrétan a Weimari Köztársaság alkotmányában ölt testet, tehát az abszolutisztikus állam hanyatlása az, ami az „*Erzreaktionär*” Donoso Cortes példájára a diktatúra felé fordítja Schmitt figyelmét és cselekvési programját. Másrészt, ha egyszer adott a 17. századi filozófia efféle korántsem légből kapott, ám szerintem végső soron mégis alapvetően félreisiklott interpretációja, akkor nem tehetünk úgy, mintha az interpretáció szempontjából *tabula rasaként* tekinthetnénk a köztünk lévő három évszázadot. Egy impozáns interpretációs építmény romjai hevernek szanaszét, s e romok eltakarítása vagy elrendezése egyáltalán nem mellékes feladat.

E munka most következő részét, az átmenetet Hobbes politika és teológia viszonyára vonatkozó okfejtéseinek elemzéséhez, a *Politikai teológia* egy módszertani szempontból döntő jelentőségű, ám sűrítettségéből fakadóan igen nehezen kibontható bekezdésének elemzésével indítjuk, amelyben Schmitt egy sajátos „fogalomszociológiáról” beszél.

<sup>34</sup> I. m., 46. sk.

<sup>35</sup> Wolfgang Röd klasszikusan letisztult állásfoglalását tekintem mértékadónak: „A filozófia szisztematikus diszciplína, ám aki filozófus, történelmi feltételek mellett teszi ezt. Sem a kérdések, amelyekkel a filozófiának dolga van, sem a válaszok, amelyeket ad, nem függetlenek a megelőző gondolkodói erőfeszítésektől, úgyhogy a filozófia végső soron nem vizsgálható a filozófiatörténettől elkülönítetten. Am megfordítva, a filozófia története sem művelhető szisztematikus nézőpontok nélkül, ha célja nem pusztán doxográfia, hanem korábbi elméletek elsajátítása kell legyen.” Wolfgang Röd: *Erfahrung und Reflexion*. Beck, München, 1991, 9. p.

„Ezzel szemben a korszak szuverenitás-fogalmának szociológiai-ájához tartozik, hogy rámutassunk arra, hogy a monarchia történeti-politikai berendezkedése megfelelt a nyugat-európai emberiség egész akkori tudati állapotának, s hogy a történeti-politikai valóság jogi értelemben vett alakítása képes volt egy olyan fogalomra lelteni, amelynek szerkezete megegyezett a metafizikai fogalmak szerkezetével. Ezáltal vált a monarchia ama korszak tudata számára éppoly evidenssé, mint egy későbbi kor számára a demokrácia. A jogi fogalmak efféle szociológiájának előfeltevése tehát a radikális fogalmiság, azaz a metafizika és a teológia birodalmáig előrenyomuló következetesség. Annak a metafizikai képnek a struktúrája, amelyet valamely meghatározott korszak a világról alkot, megegyezik azzal, amely politikai szerveződésének formájaként minden további nélkül evidens a számára. Ennek az azonosságnak a rögzítése a szuverenitás-fogalom szociológiája.”<sup>36</sup>

A szuverenitás-fogalom példáján Schmitt ez alkalommal egy általános összefüggést kíván érzékeltetni: nézete szerint minden korra igaz, hogy lényegi összefüggés van a fennálló uralmi forma és azon mód között, ahogyan az ott és akkor élő „emberiség” tudatában megjelenik a világ. Ez utóbbinak döntő eleme, „a kor legintenzívebb és legtisztább kifejeződése” [*der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche*] a metafizika. Azok a fogalmak, amelyek révén a jogalkotó megkísérli rögzíteni a „történeti-politikai” valóságot, akkor tesznek szert az elfogadásukhoz szükséges evidenciára, ha bennük a történeti-politikai tényállás és a kor általános önértelmezését legjobban kifejező metafizika alapfogalmainak egysége jelenik meg. A 17. században a monarchia és az abszolút hatóképességgel, *potentia absolutával* rendelkező Isten mint világalap egysége a csak megkívánható legnagyobb tökéletességgel jelenik meg a szuverenitás fogalmában. Aligha kell persze külön is kihangsúlyozni, amint azt Schmitt teszi, hogy a

<sup>36</sup> „Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. Dadurch erhielt die Monarchie für das Bewußtsein jener Zeit dieselbe Evidenz, wie für eine spätere Epoche die Demokratie. Voraussetzung dieser Art Soziologie juristischer Begriffe ist also radikale Begrifflichkeit, das heißt eine bis zum metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz. Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes.” Id. kiad., 50–51. p. A magyar fordítást több helyen is módosítottam (vö. id. kiad., 24. p.).

„szociológia” kifejezés nála nem egy spirituális entitásnak valami-féle „reális” tényezőre való visszavezetését jelenti. „Sokkal inkább két szellemi, ám szubsztanciális azonosságot kell kimutatni.”<sup>37</sup> Épp ennyire hangsúlyozni kell azonban azt is, hogy Schmitt fejtegetéseiben a metafizika minden alaposabb történeti vizsgálódás nélkül, mintegy a magától értetődés jogán kapcsolódik össze a teológiával. Amikor „a radikális fogalmiság” követelményét „a metafizika és a teológia birodalmáig előrenyomuló következetességként” határozza meg, akkor itt az „és” nyilvánvalóan magyarázó jellegű, ún. *et explicativum*. Schmitt számára a metafizika éppoly lényegi és megkérdőjelezhetetlen vonatkozásban áll a teológiával, mint amennyire megkérdőjelezhetetlen az, hogy a monarcha hatalmát a keresztény teológia istenétől kapja. Ám nézetem szerint a döntő kérdés mégiscsak a következő: csakugyan megfelelt-e „a nyugat-európai emberiség egész akkori tudati állapotának”, azaz az uralkodó metafizikai elgondolásnak a monarchia történeti-politikai intézménye? Vajon nem *máshonnan*, a keresztény teológiától eltérő forrásból, vette-e a metafizika a világ akkori újraalkotásához kölcsönzött mintát? Vajon nem sokkal inkább a mechanisztikus, korpuszkuláris tudomány eszméje volt az, ami a metafizika alapfogalmait a keresztény teológia *helyett* a kor fő gondolkodói számára meghatározza? Vajon nem épp ebben áll az újkori metafizikának a legteljesebb mértékben már Descartes-tal megkezdődő, Hobbes-nál és Spinozánál kiteljesedő – azaz a politikáról való gondolkodásra is kiterjedő – gyökeres fordulata? Ezekre a kérdésekre fogunk választ keresni a későbbiekben, amikor a schmitti konstrukció félresiklását próbáljuk értelmezni.

\*\*\*

Mielőtt azonban válaszolni próbálnánk ezekre a kérdésekre, most már csakugyan itt az idő, hogy Schmitt fogalmi eszközeitől függetlenül próbáljunk meg rekonstruálni néhány Hobbes-i gondolatmenetet, amelyek különösen fontosak lehetnek bármely „politikai teológia” szempontjából. Természetesen nem gondolom, hogy lehetséges vagy akár csak kívánatos volna előfeltevések – illetve a saját korunk problémáiból fakadó kérdések – nélkül hozzáférni egy múltbeli gondolkodó művéhez. Arról azonban meg vagyok győződve, hogy hasznos lehet bizonyos *túlsúlyos* előfeltevések megértése és esetleges elhárítása érdekében más, gyengébb előfeltevések fényében vizsgálni az adott szövegeket, s épp ez az, amire most kísérletet szeretnék tenni.

Az a gondolatmenet, amelyet Hobbes-nál vizsgálni fogok, a csodák és a csodákban való hittől elválaszthatatlan prófétai meg-

<sup>37</sup> „Vielmehr sind zwei geistige, aber substanzielle Identitäten nachzuweisen.” Id. kiad., 50. p.

ismerés kérdése. Mint láttuk, a csoda annyiban fontos szerepet játszik Schmitt programjában is, hogy a kivételes állapot a csoda teológiai fogalmának szekularizátumaként nyeri el legitimációját, s ettől a kivételes állapot fölötti rendelkezés jogaként meghatározott szuverenitás semmiképp sem választható el.

Hobbes ugyan nem írt „teológiai-politikai tanulmányt”, a *Leviatán* harmadik és negyedik része mégis felfogható Spinoza írásának párdarabjaként – kronológiailag előzményeként –, már csak azért is, mert van egy – ugyan kétes hitelű – testimóniumunk, amely szerint Hobbes egy furcsa megjegyzésben fejezte volna ki egyetértését Spinoza írásával, mondván, hogy ő maga nem mert ily merészen írni.<sup>38</sup> A „keresztény államról” [*commonwealth*] illetve a „sötétség birodalmáról” szóló harmadik és negyedik rész téje egyértelmű. Az első két részben Hobbes kifejtett egy államelméletet, amelynek alapzata a természetes emberi megismerés mechanikai-filozófiai, vagyis az anyagban folyamatosan zajló mozgás elméletére épülő rekonstrukciója. Ennek a megalapozásnak a következményeként mutatja be Hobbes a *Leviatán* államfilozófiájának fő tézisét, mely szerint mindaddig, amíg a szuverén képes a – címlapkép által megjelenített – béke és prosperitás biztosítására, vele szemben semmilyen ellenállás nem jogosult. E megalapozási összefüggés értelmében azonban, megfordítva, elmondhatjuk azt is, hogy ha lehetséges volna egy olyan, a természetes-mechanisztikus megismerési módtól gyökeresen eltérő, kitüntetett megismerési mód, amely az alattvalók valamely osztályát a nagy többséggel szemben privilegizálja, akkor jogos volna a hatalmi ágaknak az a középkorias megosztása, amely valamiféle világi hatalmat adna az e természetfeletti megismerést egyedül birtokló egyházi hatalom kezébe is. Sőt akár még az osztatlan világi hatalmat is jogosan igényelhetné e megismerési mód birtokosa. Vagyis a prófétaásra s a vele összefüggő dolgokra, mint Isten ígéjére, illetve a csodákra vonatkozó fejtegetések egyáltalán nem tisztán teológiai, s nem is pusztán teoretikus jelentőségűek, hanem éppenséggel a Hobbes-i „teológiai-politikai tanulmány” magját alkotják.

<sup>38</sup> „When Spinoza's Tractatus theologico-politicus first came out, Mr. Edmund Waller sent it to my lord of Devonshire and desired him to send him word what Mr. Hobbes said of it. Mr. Hobbes told his lordship: 'Judge not that ye be not judged.' He told me he had out thrown him a bar's length, for he durst not write so boldly." *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696.* Idézi E. Curley a *Leviathan* általa gondozott kiadásában: Hackett, Indianapolis/ Cambridge, 1994, lxviii. A „vallomás” értelmezésével kapcsolatban lásd Curley, E. M.: 'I durst not write so boldly' or How to read Hobbes' theological-political treatise. In Bostrenghi, D. (szerk.): *Hobbes e Spinoza. Atti del Convegno di Urbino 14-17 ottobre 1988.* Bibliopolis, Napoli, 1992, 497–593. p.



A rend kedvéért mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy az érdeklődő olvasó könnyen hozzáférhet olyan szövegekhez, amelyekben Hobbes egyértelműen állást foglal valódi próféták létezése mellett. Az arminiánus-royalista püspökkel, Bramhallal folytatott vitát rögzítő dokumentumban olvashatjuk például a következő, rövid dialógust:

„Bramhall: Erősen kételkedem benne, hogy [Hobbes] komolyan hiszi, hogy van a világon prófétaság. Túlságosan csekélynek tünteti fel a különbséget a próféta, az őrült és a démonoktól megszállt ember között.

Hobbes: Vallom, hogy volt igazi prófétaság és voltak igaz próféták Isten egyházában Ábrahámtól egészen Megváltónkig, aki a legnagyobb valamennyi próféta közül [...]”<sup>39</sup>

Fontos azonban az okokat is látnunk, amelyek Bramhallt egyáltalán a fenti kérdés megfogalmazására készítették. Valószínűleg az a körülmény gondolkoztatta el, hogy Hobbes a *Leviatán* 36. fejezetében a prófétaságnak szinte parttalanná tágított fogalmával áll elő.

„A *próféta* név jelentése a Szentírásban hol *prolocutor*, azaz szószóló, akinek útján Isten az emberhez vagy az ember Istenhez szól, hol *predictor*, tehát az eljövendő dolgok megjósolója, hol pedig olyan ember, aki őrültek módján, összefüggéstelenül beszél.” (359. p.)<sup>40</sup>

Bramhall minden bizonnyal aggódott, hogy Hobbes titokban talán az első, illetve második osztályba sorolt prófétákat sem különböztette meg az őrültektől. Ez tágabb értelemben azt a kérdést rejti magában, hogy vajon nem üresíti-e ki Hobbes a prófétaság fogalmát azáltal, hogy a legkülönbözőbb módokon naturalizálja, azaz tisztán természetes okokra vezeti vissza. S csakugyan, Hobbes előszeretettel idéz olyan bibliai helyeket, amelyek a „próféta” elnevezést olyan esetekben is alkalmazzák, amelyekben a „prófécia” biztosan – vagy legalábbis a valamennyire is plauzibilitás tehető interpretáció szerint – nem annak következménye, hogy Isten közvetlen, természetfeletti módon igehirdetésre készítette volna az illető „prófétát”. Az első ilyen réteg az őrülteké:

<sup>39</sup> „B: *I do much doubt whether he [Hobbes] do believe in earnest, that there is any such thing as prophecy in the world. He maketh very little difference between a prophet and a madmen, and a demoniac.*

H: *I confess there was true prophesy and true prophets in the church of God, from Abraham down to our Saviour, the greatest prophet of all [...]” An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, Late Bishop of Derry, Called the ‘Catching of the Leviathan’. In *English Works of Thomas Hobbes*. Scientia Verlag, Aalen, 1966 (az 1839-es londoni kiadás reprintje), IV. kötet, 324. p.*

<sup>40</sup> A következőkben, ha másként nem jelzem, az idézetek mind ebből a fejezetből származnak. A fordítás Vámos Pálé, a zárójelben megadott számok pedig a következő kiadás oldalszámai: Magyar Helikon, Budapest, 1970.

„Meggzállta Saul az Istentől küldött gonosz lélek, és prófétálni kezdte a maga házában.” [Sámuel I. 18. 10.; 361. p.] A második réteg azoké, akik vagy „hívásuknak megfelelően” „keresztény templomokban” „a gyülekezetért hivatalos imákat mondanak”, vagy egyszerűen csak általában „Isten dicsőségét versben ünneplik.”

„Minden férfiú, aki befedett fővel imádkozik vagy prófétál’ stb. és

‘minden asszony pedig, aki befedetlen fővel imádkozik vagy prófétál’ [I. Kor. 11. 4., 5.], mert itt a prófétálás nem mást jelent, mint Istennek zsoltárok és szent énekek általi dicséretét, ami a templomban az asszonyoknak is meg van engedve, jóllehet a törvény szerint a gyülekezethez nem szólhatnak.” (360. p.)

A harmadik réteg egyenesen a pogány költőké, akik *saját* isteneiket dicsőítik. Pál apostol Tituszhoz írt levelében, ahol azt olvassuk, hogy egyik *prófétájuk* szerint hazugok, egyszerűen arról van szó, hogy „a próféta névvel általában olyan embereket jelöltek, akik Isten dicsőségét versben ünneplik.” (360. p.) A Bramhallal folytatott vitában egy találó *ad hominem érv* ezeket az embereket „csodák nélküli prófétáknak” nevezi.

„Azok közül, akiket a Szentírás csodák nélküli prófétáknak nevez, [...]megszámlálhatatlanul sokan vannak, voltak és lesznek az egyházban. Őlordsága is ilyen próféta volt, s ilyen a keresztény egyház valamennyi pásztora.”<sup>41</sup>

Ezeket a megfogalmazásokat és ezeket az interpretációkat olvasva egyáltalán nem tűnik teljesen elhibázottnak az a gondolat, hogy a próféta fogalma veszélyesen naturalizálódik. Hobbes azonban egy másik oldalról feltűnően le is szűkíti a próféták körét. A legtöbben ugyanis nem „állandó foglalkozásként”, hanem „rendkívüli és időleges alkalmaztatásként” prófétáltak. Erre a feladatra „Isten többnyire jó, de olykor rossz embereket is igénybe vesz.” (361. p.) Azon ószövetségi próféták között, akik állandó hivatásként prófétáltak, Hobbes megkülönböztet legfőbb [*supreme*], illetve alárendelt [*subordinate*] prófétákat (364. p.). Az első legfőbb próféta Mózes volt, őt követték a főpapok, „*ameddig a királyi papság fennáll*” (365. p., saját kiemelésem). Ezután viszont a „jámbor királyok” lettek a legfőbb próféták, a főpapi hivatal pedig olyannyira alárendeltté vált, hogy ebben az összefüggésben, a királyokra alkalmazva, sokatmondóan megjelenik a „szuverén próféta” (365. p. [*Sovereign prophets*]) kifejezés is. Az Újszövetség idején csak egyetlen szuverén próféta volt, Krisztus, akinek helyzete két értelemben is kivételes a próféták között. Egyrészt azért, mert „egy személyben Isten, aki szólott, és prófé-

<sup>41</sup> „Of those that in the Scripture are called prophets without miracles [...] there are, have been, and shall be in the church, innumerable. Such a prophet was his Lordship, and such are all pastors in the Christian church.” I. m., 326. p.

ta, akihez szólott” (366. p.), másrészt azért, mert *szuverenitása királyi mivoltából fakadt*, amint ezt Hobbes Bramhallnak címezve írja:

„Krisztus, atyjának jogán, a zsidók királya volt, következésképp legfőbb próféta s az összes próféta bírója. Hogy más fejedelmek mit gondoltak próféciáiról, az másodlagos. [...] Isten jóváhagyásával rendelkezett, aki a zsidók királya volt, Krisztus pedig az ő alkirálya.”<sup>42</sup>

Úgy tűnik, a Hobbes-i szabály szerint minél nagyobb a királyi hivatal, annál nagyobb s biztosabb a próféta-ság. Nehezen hárítható el a kérdés, hogy vajon nem a politikai, vagy – mint az imént idézett, Krisztusra vonatkozó állásfoglalásban – egyfajta kvázi-politikai szuverenitás szolgál-e az igazi próféta végső kritériumaként. Mielőtt azonban erre a kérdésre határozottabb választ adnánk, ki kell térnünk arra az újabb korlátozásra a próféta általános fogalmán belül, amelyre a kérdés e megfogalmazása utal; hiszen az igaz, illetve hamis próféta megkülönböztetésének Hobbes-i kritériumáról eddig még nem esett szó.

Ennek a kérdésnek a vizsgálatakor abból kell kiindulnunk, hogy bármilyen sok értelemben használja is a Biblia a próféta kifejezést, mégis – amint ezt Hobbes kiemeli – „leggyakrabban olyan személyt jelöl vele, akinek Isten közvetlenül megmondja, hogy mint próféta mit hirdessen róla másoknak vagy a népnek.” (361. p.) E megállapítás nyomán legalább két további irányban vizsgálódhatunk. Az egyik – inkább teoretikus – kérdés az, hogy hogyan kell értenünk azt az állítást, hogy Isten valamit közvetlenül mond egy embernek, ha egyszer Istent végtelennek, láthatatlannak, fölfoghatatlannak tekintjük. Továbbá, ha meggondoljuk, hogy Isten mindig csak egy emberhez, vagy legalábbis emberek kisebb csoportjához szólt egy meghatározott ügyben, nyilvánvalóvá válik, hogy a prófétának nemcsak az üzenet megfelelő továbbadásáról kell gondoskodnia, hanem arról is, hogy meggyőzze hallgatóságát próféta-sága igaz voltáról. Az előbb jelzett második – inkább gyakorlati – kérdés tehát az lesz, milyen módon tudja meggyőzni hallgatóságát az isteni üzenet közvetlen címzettje állításai igazságáról.

Az első kérdés vizsgálatakor Hobbes az isteni beszéd három módját különbözteti meg. Az első és legfontosabb mód a látomás: „Isten jelenlétének jeléül megjelent valami, hogy Isten hírnökeként szóljon hozzá” (362. sk.), ti. Ábrahámhoz. A megnyilatkozás módja tekintetében az sem jelent igazi különbséget, hogy egyes megfogalmazások szerint Isten Mózeshez „különlegesebb módon”

<sup>42</sup> „Christ in right of his Father was King of the Jews, and consequently supreme prophet, and judge of all prophets. What other princes thought of his prophesies, is nothing to the purpose. [...] he had the approbation of God, who was king of the Jews, and Christ his viceroy.” I. m., 331. p.

szólt. Amikor ugyanis például a Mózes II. 33. 11-ben azt olvasuk, hogy „az Úr pedig beszéle Mózesrel színről színre, amint szokott ember szólani barátjával” (363. p.), ez is csak látomásra utal, csak éppen világosabbra, mint a többi próféta esetében.

Ám ettől kezdve sokasodnak a jelek, amelyek mind a kortársak, mind Leo Strauss értelmezésének mindenkori hívei számára<sup>43</sup> Hobbes őszintétlenségére utalnak. Az iménti gondolatmenet lezárásaként például a következőket olvassuk:

„Tehát az Ószövetségben a rendkívüli próféták [*Prophets extraordinary*] Isten igéjéről általában mindenkor csakis álom vagy látomás útján szereztek tudomást, azaz alvás közben, vagy pedig ekstázisban, képzelt jelenségek [*imaginations*] útján. Ezek a képzelt jelenségek valamennyi igaz prófétánál természetfelettiak voltak, ám a hamis prófétáknál természetesek vagy színleltek.” (364. p.)

Hogyan kell ezt a szövegrészt értenünk? A „rendkívüli próféták” közül egyesek igazak, mások hamisak voltak? De akkor kik ezek a „rendkívüli” próféták? Aligha lehet őket a legfőbb prófétákkal, Mózesrel, a főpapokkal, az istenfélő királyokkal azonosítani. De nehézséget jelentene az állandó hivatásként prófétálókval való azonosítás is, mert hiszen a „rendkívüli” aligha jelentheti ugyanazt, mint a hivatásszerű. Egy másik ok a kételkedésre már maga a *természetfeletti* képzetek lehetőségének említése abban a műben, amelynek kiindulópontja – a hagyománnyal és a kortársak többségének véleményével tudatosan szembeszegülve – *valamennyi* képzetünk természetes, sőt testi eredetének kimutatása.

De talán segít a kérdések megválaszolásában az, ha megvizsgáljuk, mit mond Hobbes az isteni megnyilatkozás többi módozatáról. Vannak olyan próféták, akikről azt olvassuk, hogy „az ő lelke által” [*by the Spirit*] beszéltek:

„Szívöket is megkeményíték, hogy ne hallják a törvényt és az igéket, amelyeket a Seregeknek Ura küldött vala az ő lelke által, az elébbi próféták által.” (Zakariás 7, 12; 364. o.)

A „lélek”, azaz egy hagyományosan önálló mentális entitás bevezetése kétségkívül komoly nehézséget jelent Hobbes számára, aki nemcsak hogy valamennyi képzetünk eredetét testi folyamatokba helyezi, de arról is meg van győződve, hogy e képzetek végső soron nem lehetnek mások, mint mozgásban lévő, anyagi testek. Hiszen az univerzum az ő számára éppenséggel nem más, mint valamennyi test összessége.<sup>44</sup> Hobbes azonban a szükségből

<sup>43</sup> A Strauss-féle álláspont filozófiatörténetileg igényesen alátámasztott mai változata Curley idézett tanulmánya.

<sup>44</sup> Amint a *De corpore* 25. fejezetének nevezetes, a szeretet-fejezet bevezetőjében már idézett megfogalmazása világossá teszi: „*Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum to φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum, in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in seipsis exemplaria habere; adeo ut*

erényt kovácsol: a megismerés elméletében testi folyamatokra visszavezetett mentális szféra visszatérését a „teológiai metafizika” révén azáltal akadályozza meg, hogy még hangsúlyosabbá teszi a próféta-szóló tanítás politikai dimenzióját. Ezáltal azonban még inkább kihangsúlyozódik e tanítás *alapvetően* politikai jellege. A „lélek általi beszéd” ugyanis az ő értelmezésében az alárendelt próféta-ság döntő kritériumát alkotja, s nem más jelent, mint hogy a próféta – itt ismét az első, tág értelemben – „Istennek a legfőbb próféta által kinyilvánított akarata szerint beszél. Mert a *lélek* szót legáltalánosabban az emberi szándék, beállítottság vagy hajlam értelmében használjuk.” (366. p.)

Vagyis most már leszögezhetjük, hogy korábbi sejtésünk megerősítést nyert – a politikai hierarchiának a próféta hierarchiában való visszatükröződése teljessé vált: a – mind politikai, mind vallási értelemben – „*alárendelt*” próféta *ab ovo* nem tehetnek mást, mint hogy a – mind politikai, mind vallási értelemben – „*legfőbb*” próféta kinyilvánított akaratának megfelelően beszéljenek, *amennyiben* mondanivalójukat igazi, isteni üzenetként akarják elismertetni. Az a hetven férfiú, idézi fel Hobbes, aki Mózes idejében az izraeliták táborában próféta volt, „Mózes próféta-lásának volt alávetve és alárendelve. Hisz Isten Mózes lelkéből vett, és abból adott nekik, úgyhogy Mózes akarata szerint kellett próféta-lásniok, *másként egyáltalán nem próféta-lhattak volna.*” (367. p., saját kiemelésem.) Azaz, ellenkező esetben üzenetüket egyáltalán nem igaz, próféta üzenetként fogadták volna – noha a próféta-ság tág értelemben vett fogalmához, mondjuk, mint az Istenről szóló örült beszédhez, kétségkívül hozzátartozhattak volna. Hobbes megemlékezik még az isteni megnyilatkozás egy harmadik fajtájáról is, a sorshúzásról, „amelyet azok rendeltek el, akiknek [Isten] a nép felett hatalmat adott. Így például azt olvasuk, hogy Isten Saul által elrendelt sorshúzás útján fedte fel a hibát, amelyet Jonathán azáltal követett el, hogy a nép esküje ellenére evett a mézből.” (Sámuel, I. 14, 43) (368. p.) Ez a fajta megnyilatkozás jól láthatóan megerősíti az iménti képet: *eredendően* igaz próféta azok, akik a királyi szuverenitás birtokában

*si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est, et ad causarum ejus investigationem ab alio phaenomeno, praeter eam ipsam, initium sumi non posse.*” Hobbes: *De corpore* 25. fejelet. Thomae Hobbes Malmesburiensis *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Ed. G. Molesworth. Scientia Verlag, Aalen, 1966 (az 1839-es londoni kiadás reprintje), 316–317. p. („A körülöt-tünk lévő valamennyi fenomenon közül a legcsodálatosabb maga a *το φυσικον*, hogy tudniillik a természeti testek közül némelyek csaknem valamennyi dolog mintaképét magukban rejtik, a többiek pedig egyetlen egyet sem; [...]”)

vannak. Az alárendelt próféták csak az ő közvetítésükkel „igazolódhatnak”.

„Azokra az alárendelt prófétákra vonatkozóan, akiknek a próféta-ság állandó hivatásuk volt, nem találok a Szentírásban olyan textust, amely azt bizonyítaná, hogy Isten természetfeletti, nem pedig azon a természetes módon szólt volna hozzájuk, ahogy az összes többi keresztényt jámborságra, hitre, igazságosságra és más erényekre serkenti.” (366. p.)

S noha ez az állítás szigorúan véve a hivatásos prófétákra korlátozódik, mivel nem találok Hobbes-nál olyan textust, amely kifejezetten állítaná, hogy más alárendelt próféták anélkül próféta-táltak volna igaz módon, hogy üzenetük lényege megegyezett volna az illetékes legfőbb próféta szándékával, ezért azt állítom, hogy *a prófétai és a politikai hierarchia Hobbes-nál alapvetően megegyezik.*

Véleményem szerint ezt az állásfoglalást alátámasztja az az igen különös felépítésű mondat, amely a Strauss-féle, sorok közti olvasási mód mellett szóló legszebb érvek egyike lehet.

„Tehát *minden* prófétálás látomást vagy álmot tételez fel (ami, ha természetes folyamatról van szó, ugyanazt jelenti), vagy pedig Isten különleges és embereknél olyan ritkán tapasztalható adományát, hogy ha egyszer mégis megnyilvánul, csodálatot ébreszt, s ezeket az adományokat, miként a legkülönlegesebb álmokat és látomásokat, Isten nemcsak természetfeletti és közvetlen, hanem természetes cselekedetekkel és másodlagos okok útján is létrehozhatja, ezért a természetes és természetfeletti adományok, valamint a természetes és természetfeletti látomások, illetve álmok megkülönböztetéséhez értelemre [*Reason*] és ítélőképességre [*Judgment*] van szükség.” (368. p., saját kiemelésem. A fordítást egy helyen módosítottam.)

E gyönyörű körmondat első része, értelmezésem szerint, megerősíti, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében vett igaz próféták csakis a mindenkori politikai szuverének lehetnek. „Minden prófétálás” látomás vagy álom, amelyek vagy természetes folyamatot jelentenek – ez az „alárendelt” próféták esete, akik a szuverén prófétától „vett” isteni léleknek megfelelően beszélnek –, vagy természetfeletti látomást, mint a szuverén próféták esetében. A különleges és ritkán tapasztalható adomány valószínűleg Mózes színről-színre látására utal. Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, akkor az állítás fő mondanivalója az lesz, hogy prófétálás tekintetében mindenképp a szuverénekre kell hagyatkozni. Hiszen ők maguk próféták, akik önmaguk igazságát, illetve mások igaz vagy hamis voltát egyként nyilvánvalóvá teszik.<sup>45</sup> Vagyis a szuverén

<sup>45</sup> Ez a felfogás további elemzésre serkentő, meghökkentő analógiát mutat Spinoza *veritas est norma* (vagy máshol: *index sui et falsi* tételével, illetve azzal a móddal, ahogyan Descartes az Erzsébet hercegnőhöz írott 1646. szeptemberi levelében Machiavellit „korrigálja”: „*aminthogy*

uralkodó semmiképp sem lehet hamis próféta. Ez a mondanivaló nem rendül meg akkor sem, ha a mondat második felét is alaposabban szemügyre vesszük. Ekkor egyrészt általában véve rá kell mutatnunk az ész és az ítélőerő fontos szerepére, amelyek – mint majd később Locke-nál, Hume-nál és másoknál – arra szolgálnak, hogy az igazi prófétai kinyilatkoztatást megkülönböztessük a hamistól. Hiszen lehetnek olyan helyzetek, amikor több önjelölt is pályázik a politikai szuverén címére, s ilyenkor bizony nagy szükség van az értelemre s az ítélőképességre, hogy eldöntsük, kit tartunk igazi szuverénnek, s ezzel automatikusan igaz prófétának. Másrészt a fő mondandó nem rendül meg akkor sem, ha netán a sorok közül azt olvasnánk ki, hogy természetfeletti látomások létezése legalábbis igen valószínűtlen. Mert ha egyszer a legkülönlegesebb álmokat és látomásokat is létrehozhatja Isten természetes úton – értsd: ha még a legkülönlegesebb álmok és látomások is létrejöhetnek természetes úton –, akkor nehezen látható be, miért tenné másként – értsd: miért kellene természetfeletti behatásra gyanakodnunk ott, ahol természetes okok alkalmazásával is elérhetjük a magyarázati célt. Mivel Isten útjai tudvalevőleg kifürkészhetetlenek, nemigen firtathatjuk, miért alkalmazna Isten természetfeletti okokat olyan hatások előidézésére, amelyeket természetes úton is létrehozhat.<sup>46</sup> Azt a kérdést azonban nagyonis föltehetjük, hogy miért van szüksége Hobbes-nak legalább arra a látszatra, hogy elfogadja természetfeletti okok létezését. Egyszerűen szólva azon a véleményen vagyok, hogy a „politikai prófétaság” gondolata túlságosan nagy kísértés volt számára ahhoz, hogy ellenálljon, amikor arról volt szó, hogy a főhatalom, a szuverén újfajta, „alulról jövő” legitimációját a természetfeletti eredet fátylával burkolhatja be. Hiszen az ész erőtlenségének cselekedeteink meghatározásában Hobbes éppúgy tudatában volt, mint később Spinoza: az ész egymaga képtelen megbékíteni az embereket: ahhoz, hogy hatni tudjon, megfelelő szenvedélyeknek kell segíteniük.

„A szenvedélyek [*Passions*], amelyek a béke felé hajlítják az embert, a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal

*valójában hitem szerint szinte mindig igazságosak az eszközök, amennyiben az őket alkalmazó fejedelmek is igaznak vélik őket; az uralkodóknál ugyanis az igazságosságnak más határai vannak, mint a közembereknél, s úgy tűnik nekem, hogy e tekintetben Isten a jogot azoknak adja, akiknek erőt is ad.*” Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Id. kiad., 205. p.

<sup>46</sup> Elvileg persze ettől még nagyon is alkalmazhat, amint erre Hans Blumenberg a *potentia absoluta* késő-középkori fogalmának elemzése során rámutat. Lásd Blumenberg 1996 „Die Unentrinnbarkeit eines trügerischen Gottes” című fejezetét.

meg lehet szerezni. *Az ész pedig a béke előnyös alapelveit sugallja, amelyeknek jóvoltából egyetértésre juthatunk egymással.*<sup>47</sup>

De térjünk vissza a most elemzett *Leviatán*-fejezethez! Bármenyire is fontos szerepet szán ugyanis Hobbes az értelemnek és az ítélőerőnek, e fakultások kritérium nélkül szükségképp határozatlanok maradnak. Nem képesek ugyanis meghatározni, ki az, aki akár a természetfeletti hatás, akár Isten különleges és embe-reknél ritkán tapasztalható – ámbar természetes – adománya alapján igazi, szuverén prófétának tekinthető, illetve tekintendő. Döntő kérdés tehát annak tisztázása, hogy melyek azok a szabályok, „amelyeket Isten azért adott nekünk, hogy az igazat a hamistól meg tudjuk különböztetni.” (370. p.) Hobbes válasza kettős: egyrészt ad egy-egy szabályt az Ó-, illetve az Újszövetség idejére, s ezek általánosított változatát az Újszövetség korát követő időszakra. Az Ószövetség szabálya szerint „minden hittételnek összhangban kell lennie azzal, amit Mózes, a szuverén próféta tanított a népnek” (370. p.), míg az Újszövetség szabálya „annak a hitcikkelynek a prédikálása, hogy *Jézus a Krisztus*, azaz a zsidóknak az Ószövetségben megígért királya.” (370. p.) A mennybemenetel s a második eljövétel közti időszakra pedig a következő, általánosított szabályt kapjuk:

„[M]indannyiunknak meg kell fontolnunk, hogy ki a szuverén próféta, vagyis Isten földi helytartója [...] Szabályként pedig azt a hittételt kell szem előtt tartanunk, amelyet e helytartó Isten nevében tanítani elrendelt, s eszerint kell megvizsgálnunk és próbának alávetnünk azokat a tanokat, amelyeket állítólagos próféták - csodatevéssel vagy anélkül – bármely időben hirdettek.” (371. p.)

„Csodatevéssel vagy anélkül”: ez a közbevetés a másik szabályra emlékeztet, ám egyúttal kétségbe is vonja annak érvényességét. Hiszen kezdetben a csodákra, illetve jövőbeli események előrejelzésére való képesség meglétének vizsgálata egyfajta kiegészítő szabálynak látszik:

„a másik [szabály az Ószövetségben] pedig [...] az isteni akaratból származó eseményeknek csodás képességek jóvoltából való megjósolása.” (370. p.)

Am a 37. fejezet, amely kifejezetten a csodát, illetve hatásait tárgyalja, oly sok bizonytalansággal terhelt, hogy még ha az imént kiemelt közbeszűrés nem is hatalmazna föl rá közvetlenül, ezt a második szabályt még akkor is úgyszólván fel kellene függesztenünk.

\*\*\*

Hobbes a csodákat a korábban másodiknak mondott, gyakorlati értelemben teszi vizsgálat tárgyává: a csodák nem az Isten és

<sup>47</sup> Hobbes: *Leviatán*.. Magyar Helikon, Budapest, 1970, 110. p., a fordítást némiképp módosítottam, a kiemelések tőlem valók.



a próféta közti közvetlen kommunikációhoz tartoznak, hanem arra szolgálnak, hogy a prófétát igazolják az üzenet tulajdonképpeni címzettjei, a próféta hallgatósága szemében. Az ószövetségi prófétának „csodálatos képességgel” kell rendelkeznie annak megjósolására, aminek „Isten akaratából történnie kell”. Az Újszövetségben ezzel szemben a más összefüggésben már említett, egyetlen jel van: annak prédikálása, hogy Jézus a Krisztus. Ami pedig a – tartalmilag meghatározatlan – csodákat illeti, ezeket – mint a próféta intézményét egyáltalában is – egyfajta pragmatikus ismeretkritikai perspektívából közelíti meg: a hatékony csodáknak olyan műveknek kell lenniük, amelyeket az üzenet címzettjei csodálnak és ennél fogva csodálatosnak neveznek. Ennek a voltaképp cinikusan ható definíciónak megvan az az előnye, hogy a mindenkor címzettek élethelyzetéhez és tudásszintjéhez mérten lehet alkalmazni. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy létezik az „elégséges csoda elvé”, amely kimondja, hogy sohasem kell nagyobb csodát véghezvinni, mint amekkora az épp meggyőzendő emberek meggyőzéséhez feltétlenül szükséges. Hobbes meghatározza a csodálkozás kiváltásának legalkalmasabb módozatait is: a csodálandó dolog szokatlan volta, illetve természeti okokkal való magyarázatának – legalábbis látszólagos, az emberek adott körében vélt – lehetetlensége. Később azonban némiképp – nem minden ironia nélkül – módosítja ezt az állásfoglalást, mondván: természetesen hiszünk benne, hogy „a Mindenható mindent meg tud tenni” (374. p.).<sup>48</sup> Ebből pedig az következik, hogy a csoda tulajdonképpen értelemben sosem maga a szóban forgó mű, hanem inkább az a körülmény, hogy „Isten e tettét egy ember imádságára vagy szavára hajtja végre.” (374. p.) Hobbes azonban alapvetően nem egy tisztán teológiai kontextusban gondolkodó mirakológus, hanem meglehetősen epikureista hatásoknak kitett,<sup>49</sup> rendszeralkotó filozófus a korpuszskuláris természetfilozófia korából, akinek számára mégiscsak az a fő kérdés, hogy miként illeszthetők be a csodának mondott események általános világfelfogásának keretei közé. Mint korábban már utaltam rá, Hobbes érvelése – a majdani Hume-i érveléshez hasonlóan – episztemológiai inkább, mintsem „ontológiai”: nem azt kérdezi, hogy valamely csoda egyáltalán lehetséges-e, hanem, hogy melyek azok a feltételek, amelyek fennállása esetén hinnünk lehet egy csodáról szóló beszámolónak. A csoda első meghatározása azonban mint-ha mégis a csodálatos művet emelné ki: „a csoda Istennek (a Teremtésben meghatározott, természetes úton történő cselekedeteitől eltérő jellegű) keze műve, amelynek az a rendeltetése,

<sup>48</sup> „Men naturally beleve the Almighty can doe all things.”

<sup>49</sup> Bernd Ludwig érvel meggyőzően amellett, hogy a *Leviatán* fő elvi eltérése a *De cive*-től abban rejlik, hogy a Cicero által közvetített sztoikus alapelveket felváltják a Mersenne-Gassendi-kör hatásának tulajdonítható, lukianoszi ihletésű epikureista tézisek.

hogy kiválasztottai számára valamelyik rendkívüli megbízottjának üdvözülésük érdekében való küldetéséről bizonyosságot szolgáltatson.” (375. p., Hobbes kiemelése.)

Ha azonban a művet hangsúlyozzuk, akkor az „ész és ítélőképesség” alkalmazása során kényszerűen a szkeptikus álláspontjára kell helyezkednünk, s alaposan meg kell vizsgálnunk, hogy vajon a szóban forgó mű nem jöhetett-e létre egyszerű, természetes úton, illetve, hogy nem kell-e természetes eszközökkel operáló csalók műveként értelmeznünk. Hiszen amennyire természetesen hiszünk benne, hogy a mindenható mindenre képes, annyira el kell ismernünk a következő tétel igazságát is: „Ha pedig az összebeszélés útján művelt szélhámosságokat is szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy nincs semmiféle, mégoly lehetetlen cselekedet, amelyet ne tudna valaki hihetővé tenni.” (378. p.)

Ez pedig elég ok arra, hogy szabályként fogadjuk el, hogy:

„minden lehetséges eszközzel meg kell vizsgálnunk, hogy valóban megtétezt-e, valamint hogy olyasmiről van-e szó, amit senki más a maga természetes képességeivel nem tudhat megtenni, ami tehát Isten közvetlen közreműködését követeli meg.” (378–379. p.)

Ha mármost Hobbes ezen a ponton az e vizsgálódásnál alkalmazandó szabályok felsorolásába fogott volna, s egyszerűen belegondolt volna a rendelkezésünkre álló életidő viszonylagos rövidegbe, minden bizonnyal a természetes vallásról szóló dialógusokat író Hume szkeptikus álláspontjára helyezkedett volna. Ám talán épp ezt akarta elkerülni, amikor más stratégiát választott: a gyógyíthatatlanul szkeptikus beállítódás kialakulása ellen úgyszólván *hatalmi szóval* lépett fel:

„És e tekintetben is Isten helytartójához kell folyamodnunk, akinek a magunk egyéni ítéletét minden kétséges ügyben alárendeltük.” (379. p.)

A 43. fejezet pedig még egyértelműbben fogalmaz:

„Mivel azonban sok hamis próféta jött ki a világba, ezért az ilyen szellemeket másoknak kell megvizsgálniuk, hogy – miként Szent János int minket – ‘Istentől vannak-é’ (János I. 4. 1.)? És mivel a tantételek megvizsgálásának joga a legfőbb pásztor illeti meg, ezért az a személy, akinek mindazok hinni tartoznak, akik különleges kinyilatkoztatásban nem részesültek, minden államban a legfőbb pásztor, tehát a világi uralkodó.” (505. p.)

A prófécia kérdésében tehát, Hobbes értelmezésében, mindig a szuverén körül forgunk, úgy is mondhatnánk, körben forgunk. A természetfeletti kinyilatkoztatással – vagy csak egészen különleges természetes adománnyal – rendelkező legfőbb próféta, akit valamennyi többi prófétának követnie kell, a szuverén. Ámde az az autoritás, amelynek a prófétai cselekedeteket az üzenet címzettjei előtt igazoló csodákat hitelesítenie kell, ismét csak maga a

szuverén. Miként vélekedjünk erről a körforgásról? Az őszintén teista Hobbes nem vette észre? Netán szándékosan hagyta meg a természetfeletti kinyilatkoztatásban mint olyanban való hitet megrendíteni hivatott elemként? Vagy egyszerűen csak az Istentől autorizált isteni ige alapkörének<sup>50</sup> „szekularizált”, politikai tükröződéséről van szó?

II. E tanulmány első részében először Carl Schmitt két korai írásának néhány fő gondolatmenetét idéztem föl mintegy olyan fogalmi szerszámok gyanánt, amelyek részben arra hivatottak, hogy az egyáltalában vett politikai valóság egy nagyon határozott irányú fogalmi megragadását példázzák, részben pedig arra, hogy elősegítsék Hobbes *Leviatánjának* értelmezését. A *Leviatán* per-se maga is a politikai valóság fogalmi megragadásának egyik legelső s legfontosabb újkori kísérlete. Amennyiben tehát Schmitt számára – mint egyébként minden más politikai gondolkodó számára is – kézenfekvő lehetett, hogy saját politika-felfogásának támaszaként aknázza ki Hobbes művét, annyiban a Schmitt-féle Hobbes-, illetve Spinoza-értelmezés problematikus volta egyszerűen az alapjukul szolgáló politika-felfogás problematikus voltára is következtetni enged. Az első rész második felében a *Leviatán* egy viszonylag keveset vizsgált, ámde minden politikai teológia szempontjából kulcsfontosságú részletét elemeztem, azokat a fejezeteket, amelyekben Hobbes a próféták és a csodák kérdését mint az állami egységet felbomlasztással fenyegető, „természetfeletti” megismerési mód lehetséges keretét tárgyalja, s egyúttal ártalmatlanítani is próbálja. Részben azért választottam ezeket a Hobbes-fejezeteket, mert el akartam kerülni a *Leviatán* első két részének unalomig ismert fő fejtegetéseit, részben pedig azért, mert Schmitt maga is utal a csodák Hobbes-i kezelésére a *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című 1938-as könyvében. Ennek a könyvnek a vizsgálatára előttem azonban a kontraszt kedvéért röviden felidéztem azt az egy esztendővel korábbi, rövid tanulmányt, amely „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” címmel jelent meg.<sup>51</sup> Ebben az írásban Schmitt majdhogynem átcsúszik a „leíró” politikai teológia oldalára, hiszen amit itt olvasunk, az szinte „alkalmazásmentes” történeti elemzés. Mindazonáltal e cikkben belül is megfigyelhető az eltolódás az egyik beszédmódtól a másik felé: kezdetben Descartes

<sup>50</sup> Ez a probléma a 17. században kétségkívül Descartes filozófiájával összefüggésben merül fel a legélesebben: lásd a Sorbonne teológiai fakultásának doktoraihoz írott levelet az *Elmélkedések* elején, valamint a világos és elkülönített megragadás mint igazságkritérium lehetőségéhez kapcsolódó ún. Arnauld-kör problémáját. Ezzel kapcsolatos elemzésem: Boros Gábor: *René Descartes*. Áron, Budapest, 1998, 294. skk.

<sup>51</sup> In *Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie* XXX (1937), 158–168. p.

teljesítménye tűnik fel mértékadóként, annak ellenére, hogy politikai állásfoglalásaiban Schmitt szerint az antik értelemben vett *humanitas*-eszme jegyében elfogadott minden fennálló rendet a vallásban és a hagyományban, egyházban és államban. A döntőt nem Hobbes, hanem ő hajtotta végre az ember mechanizálásával, amelyhez képest az állam mechanizálása Hobbes-nál csak másodlagos.<sup>52</sup> Magában a tanulmányban Schmitt azon fáradozik, véleményem szerint egyébként teljes sikerrel, hogy *felmentse* Hobbes-t a totalitarizmus vádja alól. A szerződéskötés tiszta individualitását hangsúlyozza, az „államgépezet” fő feladataként pedig az individuumok nyugalmanak és biztonságának szavatolását jelöli meg, ami egyszersmind a rendőrség létrejöttét is jelenti, hiszen a nyugalom, biztonság, rend nem más, mint a rendőrség definíciója: Schmitt itt is, mint majd a Hobbes-könyvben is, emlékezteti olvasóját a *polis* és a *Polizei* közötti etimológiai rokonságra. A – mondjuk Condorcet-ével szemben – pesszimizisztikusan racionalista emberképen alapuló Hobbes-i állam a jogpozitivizmus, a jogállam kezdeménye, semmiképp sem alkalmas totalitásnak.<sup>53</sup> Hiszen túl sok biztosítékot tartalmaz az individuum jogainak megőrzése szempontjából, s ezért – amint Hobbes, persze ironikusan, mondja –: *deus mortalis*, halandó isten, akinek végét épp e túlzott individualizmus okozza. A Hobbes-i mechanikus totalitás helyett Hegel véges végtelenje az igazi, szerves totalitás: a világtörténetileg vezérlő nép nem egy halandó, hanem igazi földi istenség.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> „Der tolerante Konservativismus des Descartes darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade durch diesen Philosophen alle menschlichen Dinge im Kern bereits revolutionär verändert waren, weil er den menschlichen Körper als Mechanismus begriffen hatte. Das war der Anfang der kommenden technisch-industriellen Revolution. Im Vergleich zur Mechanisierung des menschlichen Körpers ist die Mechanisierung des Staates sekundär und weniger mittelbar.” I. m., 158. p.

<sup>53</sup> „Es wäre doch eine sonderbare Staatsphilosophie, wenn ihr ganzer Gedankengang nur darauf hinausliefe, daß die armen menschlichen Individuen sich aus der totalen Angst des Nazurzustandes in die ebenso totale Angst einer Moloch- oder Golemherrschaft flüchteten.” I. m., 163. p.

<sup>54</sup> „Ein Mechanismus ist keiner Totalität fähig. Ebenso wenig kann die reine Diesseitigkeit des individuellen pysischen [sic!] Daseins zu einer sinnvollen Totalität gelangen. Wenn Wort und Begriff der Totalität prägnant bleiben und nicht zu einem irreführenden Schlagwort herabsinken sollen, muß der Totalität eine spezifische philosophische Beziehung zugrunde liegen. Man kann sie, mit C. A. Emge, in der ‚endlichen Unendlichkeit‘ der Philosophie Hegels erblicken. [...] Jedenfalls ist die ‚irdische Göttlichkeit‘, die Hegel dem weltgeschichtlich führenden Volke zuschreibt, einer Totalität in dem spezifischen Sinne der ‚endlichen Unendlichkeit‘ und einer typischen Verbindung von Immanenz und Transzendenz besonders fähig.” I. m., 167. sk.

Ebből az utolsó mondatból kitűnik, hogy nem Schmitt saját gondolkodása változott a cikk és a könyv megírása közti időben, hanem csupán Hobbes-olvasata. Az 1938-as könyv utolsó sorai-ban az igazi Hobbes igazi örökösiként állítja a világtörténelem színpadára önmagát és a „mozgalmat”, amelyet képviselni kívánt:<sup>55</sup>

„Ebben teljesül ki a mi, maiak számára felismerhető és tovább-ra is gyümölcsöző teljesítménye, ti. a nagy tanítóé a közvetett hatalom valamennyi fajtája elleni harcban. [...] Saját századára gondolva keserűséggel telve mondta önmagáról: tanítok, de hiába. [...] A századokon át kiáltunk most hozzá: már nem hiába tanítasz, Thomas Hobbes!”<sup>56</sup>

1936 és 1937 természetesen olyan esztendők, amelyekben igen ellentmondásos folyamatok zajlottak le Schmitt politikai szerepvállalását illetően,<sup>57</sup> és a *Leviatán*-könyv is összetettebb annál, mint amennyire egyetlen tanulmány viszonylag rövid részletében elemezni lehet. Ezért, vállalva a túlzott leegyszerűsítéssel járó veszélyeket, most csak egy szempontot fogok kiemelni, amely a megváltozott Hobbes-olvasat háttérében áll, s amely egyszersmind át is vezet bennünket Spinozához.<sup>58</sup> Ez a szempont a *Der Begriff des Politischen* politikumról adott meghatározásával való összefüggés, amely Hobbes gondolatmeneteit már a *Leviatán* mitikus képének elemzésével kezdődően végzetes módon állítja egy nemigen leplezett „politikai” antiszemitizmus összefüggésrendszerébe.

Már a könyvet nyitó szimbólumtörténeti elemzés is intonálja ezt az új hangot: a Jób könyvére való szokásos utalás<sup>59</sup> a háttérbe szorul, mintegy annak nyomán, hogy Hobbes – csakugyan – nem

<sup>55</sup> Annak ellenére, hogy a schmitti retrospektíva ebbe a könyvbe a nemzetiszocializmustól való elhatárolódást kíván bejelölni, s ebben kitűnő elemzők, mint M. Lauer mann és Th. Heerich, követik őt. A következő elemzés vélhetőleg elegendő adalék lesz annak megértéséhez, hogy miért tartom túlságosan erőtlennek az „elhatárolódást”.

<sup>56</sup> „Darin vollendet sich seine für uns heute erkennbare und fortwährend fruchtbare Leistung, nämlich die des großen Lehrers im Kampf gegen alle Arten der indirekten Gewalt [...] Für sein eigenes Jahrhundert hat er voll Bitterkeit von sich selbst gesagt: *Doceo, sed frustra*. [...] Über die Jahrhunderte hinweg rufen wir ihm zu: *Non iam frustra doces, Thomas Hobbes!*” Id. kiad., 131–32. p.

Lásd például R. Mehring: *Carl Schmitt zur Einführung*. Junius, Hamburg, 1992, 101. skk.

<sup>58</sup> Heerich és Lauer mann „mit Sicherheit” állítják, hogy Schmitt *Leviatán*-könyvének háttérében Leo Strauss *Religionskritik Spinozas* című, 1930-ban megjelent könyve állt. Vö. i. m., 111. p.

<sup>59</sup> A címlap tetején egy Jób könyvéből való idézet olvasható: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei. Iob 41, 24.*

épít igazán erre a mitológiai képre.<sup>60</sup> Schmitt ezzel szemben annál inkább épít rá: saját értelmezését vetítve bele, germán-zsidó ellentétet konstruál az interpretációtörténetben. Mert, függetlenül attól, milyen módon szokás a két bibliai szörnyállat, Leviatán és Behemót *ellentétét* értelmezni, Schmitt szerint van egy sajátosan zsidó értelmezés, amely a két állatot minden ellentétük dacára inkább egységben látja. Eszerint a két állat az egymással harcoló pogány – azaz nem zsidó – népeket jelenti, amelyek életerejüket egymás elleni harcukban emésztik fel, leölik egymást, hogy aztán táplálékul szolgáljanak a magasabbrendűség-érzésükből fakadóan őket gyűlölő zsidók számára. Ezt a schmitti „rekonstrukciót” nagyon jól megvilágítja az, amit a „nem-zsidó” népek kígyó-, illetve sárkány-értelmezéséről mond: ők ugyanis védőistenek szimbólumait látták benne, és pedig kiváltképp a germánok, akik a sárkányt elsőként festették zászlaikra.<sup>61</sup> A zsidó értelmezés másfelől tökéletesen egybevág „az egészen egyedülálló, egyetlen más néppel sem összevethető, teljesen abnormális helyzettel”, amelyben a zsidó nép a többi néppel szemben áll. A „legnagyobb mértékben megdöbbentő politikai mítoszok” születnek ebből a különállásból, „egyfajta csaknem mágikus intenzitás dokumentumai”.<sup>62</sup>

Ha most földézzük egy pillanatra a *Der Begriff des Politischen* néhány már idézett, homályosságában beszédes megfogalmazását, akkor azon nyomban láthatóvá válnak bizonyos végzetes, „alkalmazott” teoretikus összefüggések Schmitt gondolkodásában, amelyek *teljesen függetlenek attól*, hogyan alakult tényleges politikai szerepvállalása az NS-rezsimben.

Mint már láttuk, a *Begriff des Politischen* szerint a politikum túlnő az államiság szféráján, nem más, mint a kiszámíthatóan működő jogi gépezettel ellentétben az ellenség-barát megkülönböztetés semmilyen más értékpárra vissza nem vezethető terepe. Az egyedüli támpont a fegyveres harc alapjául szolgáló ellenség-kijelölésben a „létszerű másság”, amely „az élet saját, létszerű módját” fenyegeti. Ugyanennek az írásnak későbbi részei a politikumot már nem annyira a többitől különálló, velük egy szinten elhelyezkedő értékszféraaként kezelik, mint inkább az összes többitől az intenzitás fokában különböző szféraaként: bármely

<sup>60</sup> „Der Leser, der sich dann bemüht, aus dem Inhalt und den Formulierungen des Buches selbst, auf Grund eines textmäßigen Befundes die Bedeutung des Bildes vom Leviathan klarzustellen, wird etwas enttäuscht werden. Denn der mythische Eindruck, den die Überschrift und die Zeichnungen auf der Titelseite erregen, findet sich in den ausdrücklichen Zitierungen des Buches, soweit sie den Leviathan betreffen, keineswegs bestätigt.” I. m., 29. p.

<sup>61</sup> I. m., 17. skk.

<sup>62</sup> I. m., 16. p.

értékszféra belenőhet a politikumba a rá jellemző érték-ellentét intenzitásának fokozódása révén.<sup>63</sup>

Talán nem szükséges tovább indokolni, miért látom már a *Leviatán-könyv* alaphangjának intonációjában is azt a kifejezett zsidó-ellenességet, amely a „teljesen abnormális helyzetben”, a mágiikus intenzításban, amellyel a zsidó nép a pogány népek életerejének elenyészését figyeli, azt a „létszerű másságot” látja, amellyel szemben fellépni a politikai ellenséggel szembeni védekező fellépés tette még akkor is, ha csak egy új *Leviatán*-értelmezésről van szó: vagyis a *Leviatán-könyv* sem „leír”, hanem „alkalmazott” politikai teológia.<sup>64</sup> A *Leviatán*ban mint az emberekből felépülő emberi alkotásban, államgépezetben – emlékszünk még a címlapképre – ennek megfelelően már nem az individuumok nyugalmát és biztonságát garantáló hatalom hangsúlyozódik, hanem az a főhatalom, amely visszautasítja a közepkorból való „hatalmi ágak” – rendek, egyházak stb. – hatalmi igényeit, azaz egy jól meghatározható értelemben totalitárius. A *Leviatán-könyv* szerint ez lenne tehát az a Hobbes-i program, amelyet, úgy vélte, hiába tanított, s amelyet, mint Schmitt vélte,

<sup>63</sup> Günter Figal teljes joggal tekinti vonzónak a politikumnak az intenzitással való értelmezését: „Attraktiv ist diese Bestimmung des Politischen allein schon, weil in ihr das immer wieder zu beobachtende Phänomen der Politisierung berücksichtigt ist: versteht man unter dem Politischen kein besonderes Gebiet des menschlichen Lebens, sondern eben einen Intensitätsgrad, so muß man sich auch nicht darauf festlegen, bestimmte gegensätze und Konflikte als politische von unpolitischen ein für alle Mal zu unterscheiden.” Vö. Figal, G.: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik* Metzler, Stuttgart/ Weimar, 1994, 40. p. Csakhogy nem szabad elsiklanunk afölött, hogy a politikumnak intenzitásfokként való értelmezése nemcsak hogy attraktivitását veszti, amikor a schmitti módon értelmezett barát-ellenség megkülönböztetéssel kapcsolódik össze, hanem jól láthatóan kifejezettek egy „meghatározott ellentétet és konfliktust” határoz meg politikaiként – „egyszer s mindenkorra” –, s ennyiben módszer-tanilag ellentmondásos.

<sup>64</sup> Tökéletesen egyetértek M. Waltherrel, aki egyrészt nem riad vissza attól, hogy kimondja, „Carl Schmitt benennt in selten vorkommender Deutlichkeit, mit einem großen Gespür, politische Grundprobleme der modernen Gesellschaft, ihres Rechts und Ihres Staates. Und er behandelt diese Probleme ohne die normative Tabus, die an radikalem Denken und damit an grundlegenden Einsichten hindern.” Másrészt azt is világosan látja és ki is mondja, hogy „[e]r ist jedoch auch und immer, und zwar ebenso radikal, Demagoge, der Komplexität nur aufbaut, um sie nach seinen politischen und Karriere-Präferenzen zu reduzieren.” Walther, Manfred: *Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie*. In Delf, H. - Schoeps, J. H. – Walther, M. (szerk.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Edition Hentrich, Berlin, 1994, 422–441. p., 423. p.

saját kora beteljesített. A *Leviatán* immár nem az a mechanikus szerkezet, amelyből elvileg hiányzik az igazi totalitás, hanem az az alapvetően totális hatalmi képződmény, amelynek fogaskerekei közé éppenséggel a csodák értelmezése közben kerül be egyetlen, ám az egészet halandóságra ítélő porszem: az individuuum gondolatszabadsága. Jellemző, ahogyan a könyv egy helyén Schmitt az 1937-es cikk zárlatát relativizálja:

„Ha eltekintünk organizmus és mechanizmus (alapjában véve csak viszonylagos) ellentététől, itt megmutatkozik a Hobbes-i államkonstrukció maradandó aktualitása.”<sup>65</sup>

Ez az aktualitás abban a neutrális, tehát minden értékszférától eloldott, pusztán bürokratikus hatalomközpontban áll, amely egyszerűsrimind a különböző hatalmi ágak befolyásától is függetlenítette magát. Ez azt jelenti, hogy ennek az államnak az erénye kettős: egyrészt igazgatástechnikai tökéletessége, másrészt döntéseinek függetlensége minden, államon kívüli érvényességigénytől: *authoritas, non veritas facit legem*, mint ahogyan azt már egy más összefüggésben idéztük.

Mi következik mindebből a csodák értelmezésére nézve, illetve milyen tanulságok vonhatók le Schmitt szerint a csodák Hobbes-i értelmezéséből? Először is, van egy történeti-politikai állandó, mondja Schmitt, amelyet Hobbes-nak mindenképp figyelembe kellett vennie, ha egyáltalán valamennyi esélyt akart adni az írás jóindulatú recepciójának: az, hogy csodák márpedig *vannak*, sőt legnagyobb számban maga a király idézi elő őket. Ez ugyanis a király hivatalához tartozott, s – mint az egy Marc Bloch-hivatkozásból kiderül – II. Károly különösen kultiválta ezt a kézrátétel útján történő, csodálatos gyógyítást: 1660 májusától 1664 szeptemberéig huszonnégyezer embert érintett kezével e célból. A prófétaág és a csodák egymásra utaló megalapozása értelmében vett, korábban látott körforgás ennek a ténynek megfelelően is feloldható: elvileg senki sem lehet bizonyos abban, hogy történhetnek csodák; az egyetlen bizonyosság, hogy a politikai és prófétaági értelemben vett szuverén csodává nyilváníthatja az akár önmaga, akár mások tettei nyomán bekövetkező eseményeket. S ne felejtjük el, hogy itt nem csak és egyáltalán nem elsősorban távoli eseményekről van szó, hanem a – Hobbes számára – legteljesebb mértékben jelenvalókról: nemcsak a királyi csoda-orvoslásról, hanem arról a – máshol – csodaként értelmezett eseményről is, amelynek az nyilvánvaló ellenpárja, az oltári-szentségről.

Ezen a ponton Schmitt töréspontot konstataál a *Leviatán* rendszerében, azaz, ez az a pont, ahol az individualizmus – ami Schmitt számára eredendően *zsidó* individualizmus – porszeme

<sup>65</sup> „Sieht man von dem (im Grunde nur relativen) Gegensatz Organismus-Mechanismus ab, so zeigt sich hier die unverminderte Aktualität der Staatskonstruktion des Hobbes.”



bekerül a fogaskerekek közé. Ha egyszer egy esemény *csak attól* minősül csodának, hogy a szuverén csodának minősíti, akkor kézenfekvő az a gondolat, hogy *csak addig* minősül csodának, ameddig az adott szuverén által ellenőrizhető, általa hozott törvények szabályozta térben mozgunk. A teret itt egyszerre kell tekintenünk konkrét és metaforikus értelemben: egy meghatározott esemény – amint ez a Bramhall-vitában szóba is kerül – az egyik országban csoda, a másikban nem. Másfelől, metaforikus értelemben, amint elérjük gondolataink privát szféráját, már semmire sem vagyunk kötelezve: élesen elkülönül a teljes engedelmesség kötelezettségével meghatározott külsőség, a hit *megvallásának* szférája a teljes szabadságban meghagyott belső világnak, magának a hitnek a világától. A külső kötelezettség és a belső szabadság emez elválasztása Schmitt értelmezésében két következménnyel jár. Az egyik a neutrális állam létrejötte, amely a szubsztanciális igazság megismerhetőségéről való lemondás nyomán pusztán külsődleges hatalom. A másik épp ez állam „halálának csírája” [*Todeskeim*], az individuum szabadsága. A bevezetőben mondottak után pedig már semmiképp sem okozhat meglepetést, hogy azt, ami Hobbes-nál csak kezdemény, csíra, azt nemcsak hogy egy zsidó gondolkodó, Spinoza, fejleszti tovább az átfogóan liberális politikai gondolkodás irányában, hanem őutána folyamatosan megfigyelhető a zsidó filozófusok – mint Moses Mendelssohn –, illetve jogelméletalkotók – mint Friedrich Stahl-Jolson – sora, akik a jogrendszerrel azonosított liberális állam elméletét és gyakorlatát tökéletesítették: „Egy apró, átkapcsoló gondolati mozgás a zsidó létezmódból fakadóan [...]”<sup>66</sup>

Még ha netán kifejezetten megtisztelőnek is tartanánk egy meghatározott filozófálási módnak a szabadság *par excellence* filozófiájakénti minősítését, aligha szorul bizonyításra, hogy ha ez a minősítés egy olyan gondolatmenet kontextusában olvasható, amelynek fő bizonyítási célja a „zsidó egzisztenciának” mint „létszerű másságnak”, mint egzisztenciális fenyegetésnek a bemutatása, ami ellen a legadekvátabb módon a fegyveres harcban lehet védekezni, akkor nem csupán a minősítés josultságáról fogunk alaposan elgondolkodni.

Hiszen maga a minősítés tulajdonképpen pontos.<sup>67</sup> Spinoza *Etika* című műve a szabadsággal, azaz Istennel kezdődik, s a sza-

<sup>66</sup> „Eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus [...]”

<sup>67</sup> Igaz persze, hogy egy – a schmittinél – árnyaltabb elemzés kimutathatná, mekkora lehetősége van Spinozánál a főhatalomnak arra, hogy a szabad véleménynyilvánítást korlátozza. Hiszen „senki sem cselekedhetik ugyan határozatuk [a legfőbb hatalmaké] ellen, de igenis, korlátlanul gondolkodhatik és ítélni s következőleg beszélhet is, feltéve, hogy egyszerűen csak beszél vagy tanít, s egyedül ésszel védi meg álláspontját [...]” ámde „azt sem tagadhatjuk semmiképpen, hogy felségsér-

badsággal, a megismerő emberi elmével ér véget, a *Teológiai-politikai tanulmány* pedig, az alcím tanúsága szerint, egyenesen annak igazolására íródott, „hogyan a filozofálás szabadsága nemcsak hogy megengedhető a jámborságnak és az állam békéjének veszélyeztetése nélkül, hanem csakis az állam békéjével és magával a jámborsággal együtt szüntethető meg.” Tisztán filozófiailag persze sok eltéréssel találkozhatunk Hobbes és Spinoza filozófiájában, ám ebből még éppoly kevésbé lehet Spinoza filozófiájának alapvetően zsidó jellegére következtetni – feltéve, hogy egyáltalán

*tést szóban vagy tetteleg egyaránt el lehet követni*”, illetve „vannak még bizonyos nézetek, amelyek látszólag csak egyszerűen az igaz és hamis körül forognak ugyan, mégis ellenséges szándékkal vallják és terjesztik őket.” Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány* 20. fejelet. Id. kiadás, 293–335. p. Azaz a pusztán véleményalkotást s e vélemény nyilvánítását, amennyiben pusztán tanításról van szó, nem szabad megtiltani. Am azt, hogy hol húzódik a határ pusztán tanítás és cselekvés között, azt aligha hivatott más meghatározni, mint éppenséggel a főhatalom „mert, mint már kimutattuk, az igazságosság egyedül a legfőbb hatalmak határozatától függ, s ezért csakis az lehet igazságos, aki az ő elfogadott határozatuk szerint él.” S ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy „[e]l ismerem, hogy az ember ítélete sok és szinte hihetetlen módon befolyásolható, mégpedig úgy, hogy noha nem áll közvetlenül másnak az uralma alatt, mégis olyképp függ másnak a szavától, hogy méltán azt lehet mondani: ennyiben e másvalaki joga alatt áll” (uo., 291. p.), akkor hajlamosak lehetünk azt gondolni, hogy az engedélyezett szabadság birodalma a spinozai szuverén alatt sem terjed sokkal tovább, mint a hobbes-i alatt. Vö. Walther, M: *Biblische Hermeneutik und/ oder theologische Politik bei Hobbes und Spinoza*. Id. kiadás, 663. p. Saját gondolatmenetem egy irányba fut Waltherével, amennyiben ő „teológiai politikán” „azt a kísérletet” érti, „hogyan a politikumot azonosítsuk a vallás voltaképpeni, eredeti talajaként, a vallásos logikákat implicit politikai logikákként desziffrózzuk, s ezáltal teológiai mivoltukban megfosszuk őket legitimitásuktól. [...] Ebben az értelemben fogom fel Hobbes és Spinoza tanítását mint a teológiai politika első, kereszténység utáni kimunkálását, s egyszersmind mint a pozitív vallás dominanciájával szembeni alapvető, újkor fordulatot a nyugati politikai gondolkodásán belül.” (I. m., 625. p.) Walther teológiai-hermeneutikai érvelésével szemben én inkább a filozófiai mozzanatokra helyezem a hangsúlyt, s így próbálom bemutatni Spinoza és Hobbes különbségét az alapvető „teológiai politikai” program azonosságán belül. Walther munkái közül relevánsak még a következők: Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie. In Delf, H. – Schoeps, J. H. – Walther, M. (szerk.): i. m., 422–441. p., ill. Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 68–80. p. Meglepő módon a Hobbes-Spinoza-Schmitt összefüggést nem vetíti rá a csoda-fogalom értelmezésére. Erről lásd a zürichi Spinoza-kongresszuson tartott referátumomat: „Spinoza, Hobbes, Schmitt: Die Frage nach dem Wunder”, előkészületben. A teológiai politikát illetően persze mindkettőnk elődje Jan Assmann a bevezetőben említett tanulmányával.

lehetséges zsidó filozófiáról mint olyanról beszélni, ami maga is kérdéses –, mint mondjuk Locke „létszerű másságára” pusztán annak alapján, hogy ő, Hobbes-szal ellentétben, azt állítja, hogy *The law gives authority*, nem pedig *Authoritas facit legem*.<sup>68</sup> Magam inkább arra a – később kifejtendő – konklúzióra hajlanék, hogy az individuum szabadságát Descartes, Hobbes és Spinoza egyaránt alapvetőnek tekintette – olykor még megfogalmazásaik is feltűnő párhuzamot mutatnak –, és pedig természetesen teljesen más okokból fakadóan, mint amelyet Schmitt vélelmez.

Ámde aligha engedhetjük meg magunknak, hogy ne idézzük fel, s ne elemezzük Spinozának azokat a gondolatmeneteit, amelyeket egyrészt Schmitt utalása – a *Teológiai-politikai tanulmány* huszadik fejezetére mint a politikai értelemben vett individuális szabadság rendszertani helyére –, másrészt korábbi Hobbes-elemzésünk kijelölt. Hobbes-elemzésünk ugyanis úgyszólván kijelölte a *Teológiai-politikai tanulmány* hatodik, a csodákat tárgyaló fejezetét. Hiszen annak alapján, hogy miként tárgyalja Spinoza a Hobbes-nál vizsgált kérdést, nyilvánvalóvá kell, hogy váljon, mi az igazi alapja a Hobbes-Spinoza különbségnek.

Spinoza a csodákat nem ismeretkritikai-pragmatikus szempontból vizsgálja, mint Hobbes, vagyis nem azt kérdi, hogy milyen körülmények között adhatunk hitelt egy csodáról szóló beszámolóknak, hanem a csodára magára koncentrál: fő kérdése arra irányul, hogy mit nyerünk és mit veszünk, ha megengedjük csodák létezését. Kétségtől ezzel a nézőpontváltással is magyarázható, hogy a próféták inkább csak másodlagosan kerülnek be a csodát tárgyaló fejezetbe, amely néhány alaptéma egyre inkább kibomló variációinak sora. Az első téma kibontásakor Spinoza mindjárt a Schmitt szempontjából talán legfontosabb kérdésben foglal el vele ellentétes álláspontot. A *Politikai teológiának* a jogi pozitívizmus racionalizmusával szembeni egyik legfőbb érve ugyanis az, hogy a kivétel fontosabb, mint a szabály, mert „a normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít [...] maga a szabály léte is csak a kivételből táplálkozik.”<sup>69</sup> Ezzel természetesen a jogrend által konstituált állam szférájának transzcendálására utal, ami nála a szuverén által bevezethető, a csoda teológiai fogalmára visszavezetett, kivételes állapotban ragadható meg. Spinoza ugyan nem beszél jogállamiságról és kivételes helyzetről, de az teljesen nyilvánvaló, hogy a szekularizáció alakzatával operáló, Schmitt-féle bizonyítási stratégia nem működik, ha a legitimáció alapzatául szolgáló teológiai fogalmakat érvénytelennek tekintjük. A kivételes állapotot nem lehet a csodával való analógia alapján legitimál-

<sup>68</sup> Vö. *Politische Theologie*. Id. kiad., 38. sk., a magyar kiadásban 17. p.

<sup>69</sup> „Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles [...] die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.” *Politische Theologie*. Id. kiad., 21. p., a magyar kiadásban 7. p.

ni, ha nem hiszünk abban, hogy a természetben végbemennek a teológia által meghatározott értelemben vett csodák. Spinoza azonban – miközben épp ezt a hitet igyekszik megrendíteni – a természet egyedül érvényes, filozófiai szemléletétől idegennek nyilvánítja, s a felszínesen gondolkodó tömegnek tulajdonítja azt a nézetet, amely szerint Isten hatalma a szokatlanban, a rendkívüliben nyilvánul meg igazán: „[a tömeg] véleménye szerint semmiből sem lehet Isten létezését világosabban bebizonyítani, mint abból, hogy a természet, mint hiszik, nem követi a maga rendjét.” (96. p.)<sup>70</sup> A filozófus ugyanis Isten hatalmát nem királyi hatalomként képzelel el<sup>71</sup> – figyeljünk föl rá, hogy ez a tagadás egyszerre állítja helyre a természeti csoda és a szuverén hatalom lehetőségei közti „strukturális analógiát” és tagadja az „alkalmazott politikai teológia” Schmittnél épp erre épülő lehetőségét –, hanem ama hatalomként, amely a természeti folyamatokat a természeti törvényeknek megfelelően működteti. Hogy Schmitt Spinozában egyik fő ellenségét látta, az már pusztán e fejtegetések alapján sem csodálható. Spinoza tudatában van annak, hogy a csodában való hit döntően befolyásolja kinek-kinek a filozófiához való hozzáállását. Ezért van az, hogy a csoda-fejezetben eltér általános bibliaértelmezési elvétől,<sup>72</sup> azaz nem önmagából próbálja azt magyarázni, hanem „a legfontosabb dolgokat egyedül azokból az elvekből” meríti, „amelyeket természetes világosság által ismerünk.” (112. p.) A döntő érvek az *Etika* gondolatmenetein alapulnak, amelyek olykor szövegszerűen is felbukkannak.

„Ha tehát történnék a természetben valami, ami ellenkeznék egyetemes törvényeivel, az Isten akaratával, értelmével és természetével is szükségképp ellenkeznék; vagy ha valaki azt állítaná, hogy Isten a természet törvényei ellenében tesz valamit, az kénytelen volna egyszersmind azt is állítani, hogy Isten a saját természete ellen cselekszik; ez pedig a legnagyobb képtelenség. *Ugyanezt könnyen ki lehetne mutatni abból is, hogy a természet hatóképessége maga az isteni hatóképesség és erény, az isteni hatóképesség pedig épp maga Isten lényege.*”<sup>73</sup> (98. p., saját kiemelésem)

Ha elismernénk, hogy lehetségesek csodák, azaz olyan művek, amelyek azáltal, hogy „áttörik a természet rendjét”, vagy

<sup>70</sup> Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Id. kiad. Az idézetek után zárójelben álló számok e kiadás oldalszámjai.

<sup>71</sup> Az analógia Descartes-i alkalmazásával kapcsolatban lásd Guenancia, P.: Dieu, le roi et les sujets. In *Lire Descartes*. Gallimard, Paris 2000, 388–419. p.

<sup>72</sup> Amikor ezt állítom, W. Bartuschat interpretációját követem (Spinozas philosophische Lektüre der Bibel. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2 (1999), 211–224. p., különösen 221. p.), M. Walther csodáról szóló tanulmányának értelmezésével szemben.

<sup>73</sup> Vö. *Etikai*, 34. tétel.

ellentmondanak a természet törvényeinek, meghaladják az emberek felfogóképességét, azzal két létfontosságú dolgról mondanánk le: egyrészt Isten adekvát megismerésének, másrészt egyáltalán a feltétlenül bizonyos ismeretnek a lehetőségéről. Ez az így értelmezett szkepticizmus azután végső elemzésben ateizmusba torkollna, ami pedig „elég erős érv” annak igazolására, hogy:

„a csoda akár természetellenes, akár természetfeletti, tiszta képtelenség [*merum absurdum*], s ezért csodán a szent iratokban nem érthetünk mást, mint a természetnek oly művét, amely, mint mondtam, meghaladja vagy [*aut*] amelyről azt hiszik, hogy meghaladja az ember felfogóképességét.” (103. p.)

Ebből azonban már nyilvánvalóan következik ugyanaz a fajta csoda-ökonomia, amellyel Hobbes-nál találkoztunk: mivel a csodát nem maga a mű alkotja, hanem azok felfogóképessége, akik az adott eseményt nem tudják visszavezetni a természet általános törvényeire, ezért a csodák a mindenkori befogadókhoz, s kiváltképp e befogadók egy meghatározott kognitív képességéhez, emlékezetükhöz igazodnak. Hiszen, mint olvassuk, „a tömeg a természetes dolgokat [...] az emlékezet segítségével szokta magyarázni.” (99. p.) Az emlékezet az *Etika* szerint a képzelet megismerési módjához tartozik, ami pedig azt jelenti, hogy a csodák az emberi megismerés ugyanazon – a legalacsonyabb – fokán helyezkednek el, mint a prófécia, amelynek képzelethez kötöttségét a *Teológiai-politikai tanulmány* második fejezete mutatja ki. Spinozánál tehát – Hobbes-tól eltérően – a csodák tárgyalása alapvetően nem a politikai teológia vagy „teológiai politika” keretében megy végbe, hanem az *ismeretmetafizikáiban*. A Spinoza egész életművét átható feszültség nem az alattvaló, illetve állampolgár akarata s a szuverén törvényhozása között van, hanem a tömeget irányító megismerési mód s a filozófusé között. Ez a csoda értelmezésében azért döntő jelentőségű, mert Spinozának nem kell a szuverénhez fordulnia a csodák legitimitásának meghatározásáért, mint azt Hobbes teszi. Spinoza számára az igazság s a hamisság egyedüli mércéje az – általa lehetségesnek tartott – feltétlenül bizonyos tudás,<sup>74</sup> amely voltaképp már *azelőtt* és *attól függetlenül* dönt a csodák lehetetlenségéről, hogy a szent iratokat megvizsgálná. Ez egyrészt a csoda-fejezet felépítéséből már a felszínen is nyilvánvalóvá válik: Spinoza először filozófiai érveket alkalmaz (ha megengedjük a csodák létezését, általános szkepticizmushoz és istentagadáshoz jutunk), s csak ez érvek *után*, a harmadik pontban lát hozzá e nézetének „a szentírás tekintélyével

<sup>74</sup> Ez általános ismeretfilozófiai elvnek a teológia kontextusában való értelmezésével kapcsolatban lásd a következő írást: Beste oder wahre Philosophie? Bemerkungen zu Spinozas Brief an Albert Burgh. In Hammacher, K. – Reimers-Tovote, I. – Walther, M. (szerk.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000, 391–402. p.

való igazolásához” (103. p.). Másrészt kifejezetten rögzíti is azt az általános alapelvét, amelyet egy nagyjából ez idő tájt Blyenbergh-hez írott levelében is kimond<sup>75</sup>: ha az értelemmel valamilyen eredményre jutottam, akár már nem is szükséges vizsgálni a Szentírást, mert az igazság az igazságnak nem mondhat ellent.

„Ha találunk egyet-mást a szent iratokban, aminek nem tudjuk okát adni, ami látszólag a természet rendjén kívül, sőt a természet rendje ellen történt, ezen nem szabad sokat töprengenünk, hanem teljességgel hinnünk kell, hogy ami ténylegesen megtörtént, az természetes módon történt meg [*omnio credendum id, quod revera contigit, naturaliter contigisse*].”

Ez az általános szabály végső soron még azzal az általános szabállyal is ellentmondásba kerül, amelyet a *Teológiai-politikai tanulmány* következő, hetedik fejezete fejt ki, amely szerint a Bibliát önmagából kell értelmezni.

„Ha pedig olyasmit találunk, amiről kétségbevonhatatlanul kimutatható, hogy ellenkezik a természet törvényeivel, vagy belőlük le nem vezethető, akkor teljességgel meg lehetünk győződve, hogy istentelen kezek toldották be a szent könyvekbe. Mert minden, ami a természet ellen van, az ész ellen is van, ami pedig az ész ellen van, az képtelenség s ezért elvetendő.” (108. p.)

Túl nagy kitérőt kellene azonban tennünk ahhoz, hogy ezt a szálát is felgöngyölíthessük, ezért a spinozai hermeneutika elveinek és gyakorlatának vizsgálatát más alkalomra kell hagynunk. A csodákkal kapcsolatban összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Spinoza attitűdje, Hobbes-éhoz hasonlóan, szkeptikus. Am mivel ő elkötelezte magát egy olyan filozófiai álláspont mellett, amely a feltétlenül bizonyos megismerés lehetőségére épít, ezért egyrészt konzekvensen végigviszi azt az álláspontot, mely szerint tulajdonképpen értelemben vett csodák nincsenek, másrészt ezáltal elvileg megnyitja az utat az ész számára ideológiai/kritikai/ tudásszociológiai vizsgálódások felé.<sup>76</sup> Harmadrészt pedig – s a mi szem-

<sup>75</sup> „Ami pedig engem illet, mivel nyíltan és kerülő nélkül megvallom, hogy nem értem a szentírást, noha jó néhány esztendeig foglalkoztam vele, s mivel tudom magamról, hogy ha egyszer megbízható bizonyításra tettem szert, nem juthatok többé olyan gondolatokra, hogy valaha is kételkedjem abban a bizonyításban: azért teljesen megnyugszom abban, amit az értelem mutat nekem, sohasem aggódva, hogy talán csalódtam benne, sem pedig, hogy a szentírás, még ha nem kutatom is, ellentmondásba juthatna vele. Mert az igazság nem ellenkezik az igazsággal [...]” 21. levél; Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Id. kiad., 179. p.

<sup>76</sup> Lásd például a következő megjegyzést: „...előre megalkotott nézeteik amnyira uralkodnak rajtuk, hogy egészen mást fognak fel, mint amit látnak, vagy aminek megtörténtéről hallanak, különösen, ha az, ami történt, meghaladja az elbeszélőnek vagy hallgatónak felfogóképességét, főleg pedig, ha az illetőnek érdekében áll, hogy a dolog egy bizonyos módon történjék.” (109. p.)

pontunkból most ez a döntő - igencsak megnehezíti az „alkalmazott” politikai teológus dolgát: a csoda nem szolgálhat teológiai bázisul a szuverén jogrend fölötti hatalmának igazolásához, mert Spinozának, Hobbes-szal ellentétben, nincs szüksége rá, hogy a csodák kérdésében bármely ponton is kilépjen a filozófiai megismerés köreiből. Nem túlzás azt állítani, hogy Spinoza az individuumot egyfajta ismeretmetafizikai szuverenitással ruházza fel, s ez kétségkívül túlmegegy azon, amit Hobbes megenged a maga szabad individuumának.

Ezt azonban aligha nevezhetjük a zsidó filozófia különös sajátosságának, s kiváltképp nem „a zsidó egzisztenciából fakadó kis, átkapcsoló gondolati mozgásnak”, amint ezt Schmitt teszi. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy Spinoza emberképe annyiban világosabb tónusú a Hobbes-énál, hogy az ész *többre* tartja képesnek az emberi élet formálásában, mint Hobbes. Határozottan *nem mindenre*, de *többre*. Nem tekinthető véletlennek, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* huszadik fejezetében, amely a gondolat-szabadságról szól, s amely Schmitt szemében maga a zsidó szabadság gondolat legfőbb kifejeződése, nemcsak a gondolkodás és ítélet, azaz a tanítás általános szabadságát találjuk az állam fő céljaként. Egyrészt persze igaz, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* fő célja az, hogy ne csak a filozofálás, hanem *mindenfajta* gondolkodás szabadságát biztosítsa a politikai vagy a vallási szuverenitás-igényekkel szemben – „ha csak senkinek kárt nem okoznak, ha mindenkinek megadják a magáét és becsületesen élnek” (299. p.)

„az állam célja nem az, hogy az embereket eszes lényekből vadállatokká vagy automatákká változtassa, hanem ellenkezőleg az, hogy lelkük és testük bizton fejthesse ki erőit, és maguk az emberek szabadon használják eszüket, ne gyűlölettel, haraggal vagy fondorlattal harcoljanak s ne ellenséges érzéssel viseltesse nek egymással szemben. Az állam célja tehát valójában a szabadság.”

Másrészt azonban nyilvánvalóan belejátszik ebbe a célkitűzésbe az a szabadságfogalom is, amelyet az *Etika* ötödik része fejt ki, s amely az ész s értelem általi megismerés etikai aspektusát alkotja. Hiszen míg az individuumot természeti jogként megillető szabadság egy és oszthatatlan, addig a spinozai szabadságfogalomba bekerül a fokozás lehetősége:

„minél inkább el akarják venni az emberektől a szólásszabadságot, annál makacsabban ellenszegülnek, nem ugyan a kapzsiak, a hízelgők és más tehetetlen lelkűek, akiknek legfőbb boldogsága, ha nézhetik pénzüket a szekrényben és megtölthetik hasukat, hanem azok, akiket a jó nevelés, az erkölcsi tisztaság és az erény szabadabb emberekké tett [*ii, quos bona educatio, morum integritas et virtus liberiores fecit*]” (296. p.)

Ezt a szálát sem tudom most tovább fejtegetni. Kiindulópontokhoz s a schmitti állításokhoz visszatérve, két dolog kiemelését tartom feltétlenül szükségesnek. Az egyik az, hogy az emberi individuumnak természettől járó szabadság – bármit jelentsen is a „természet” kifejezés – mindhárom eddig említett gondolkodó, Descartes, Hobbes és Spinoza gondolkodásának alappillére. Mostani célunkhoz elég, ha ezt az állítást egy-egy idézettel támasztom alá, amelyek olyannyira egybehangzóak, hogy szinte nehézséget jelent az egyes gondolkodókhöz való hozzárendelésük:

„[A]z a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – s tulajdonképpen ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben.”<sup>77</sup>

„[M]indenkinek a múltban is kötelessége volt, és ma is kötelessége, hogy természetes eszét használva minden próféciára azokat a szabályokat alkalmazza, amelyeket Isten azért adott nekünk, hogy az igazat a hamistól meg tudjuk különböztetni.”<sup>78</sup>

„Mert természeti jogát, vagyis azt a képességét, hogy szabadon okoskodjék és bármiről ítélkezzék [*facultas libere ratiocinandi et de rebus quibuscumque judicandi*] senki sem ruházhatja át másra, s erre nem is kényszeríthető.”<sup>79</sup>

Az ítélőképesség fejleszthetősége, azaz a „pozitív” szabadság<sup>80</sup> „fokozásának” lehetősége másfelől integráns része Descartes alapvető filozófiai programjának, amelyet még ifjúkorában *studium bonae mentis*-nek nevezett el.<sup>81</sup>

Eltekintve a most nem elemzendő ideológiai, illetve történet-filozófiai okoktól, végezetül azt a kérdést kell legalább nagy vonalakban megválaszolni, amelyet már korábban is érintettünk: milyen szorosabb értelemben vett *filozófiatörténeti* oka van annak, hogy Schmittnek a kora-újkor filozófiáról alkotott képe az eddigiekben látott módon eltorzult. Lemondva – időlegesen – az átfogóbb vizsgálódásról, azt a tézist szeretném inkább csak valószínűsíteni, hogy az a magától értetődőség, amellyel Schmitt a metafizikát a teológiához kapcsolta, vállalkozása szempontjából végzetessé vált. Semmiképp sem eleve meghatározott tény ugyanis, hogy a metafizika mint „egy korszak legtisztább kifejeződése” a teológiából merítené fogalom-, illetve elméletalkotásának mintáját. Sőt, talán épp ellenkezőleg: épp a Schmitt által is elemzett gondolkodók példáján mutatható meg, hogy az olyan alapfo-

<sup>77</sup> Descartes: *Értekezés a módszerről*. I. rész.

<sup>78</sup> Hobbes: *Leviatán*. Id. kiad., 370. p.

<sup>79</sup> Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. 20. feje., 291. p.

<sup>80</sup> I. Berlin kifejezését az általam „historizált” értelemben használom. Lásd A szabadság elemi formái a kora-újkor etikában. In *Újhold-Évkönyv* 1988/2. Magvető, Budapest, 1988, 292–306. p.

<sup>81</sup> Ezzel kapcsolatban lásd Boros Gábor: *René Descartes*. Id. kiad., 45–78. p.



galmak, mint amilyen a „törvény”, a régi, teológiai értelmezési horizonttól annyira eltávolodnak, hogy például a törvény *normatív* értelme ettől kezdve jelenik meg levezettként a *leíró* értelemmel szemben, noha eredetileg a két értelem viszonya ellenkező volt.<sup>82</sup> Az individuumnak a „negatív” szabadságot implikáló – állítólagos – eredendő függetlensége – természeti, illetve politikai – rendszer-környezetétől szintén sokkal inkább a mechanikai filozófia többé-kevésbé atomisztikus háttérével – s a törvényfogalom imént említett, megváltozott értelmével – függ össze, mintsem a partikuláris individuumok teremtményi egyenlőségével a teremtés és az utolsó ítélet Istene előtt.<sup>83</sup> S még magának a szuverenitásnak a fogalmával kapcsolatban is fölvethető a kérdés, hogy vajon nem a testi részecskék rendszertől való függetlenségének előfeltevése szolgáltatotta-e a modellt az *isteni* szuverén cselekvés rekonstrukciójához, amely aztán átvődött a világi szuverenitás rekonstrukciójába. Ez a sejtés sajátos megerősítést nyer annak alapján, ahogyan Schmitt rövid összehasonlítást tesz Rousseau és Descartes közt. Ennek az összevetésnek a fölidézése még azt is elősegíti, hogy saját értelmezésemnek a schmittitől való eltérése még világosabbá váljon. Az a néhány mondat, amelyet

<sup>82</sup> „Der vollendete Gottesbegriff ieistet zwei voneinander sehr verschiedene Funktionen. Gott ist der Ausdruck sowohl für den höchsten Zweck, den obersten Wert, das absolute Gut, als auch für die letzte Ursache. Er dient ebenso der Rechtfertigung alles Sollens, wie der Erklärung alles Seins, sein Wille ist die sittliche Norm und zugleich das Naturgesetz. Allein dieser Gehalt, den die Theologie im vollendeten Gottesbegriff entwickelt und durch den sie ihn wegen des darin gelegenen unversöhnlichen Dualismus logisch gesprengt hat, ist der ursprünglichen Gottesvorstellung noch fremd. Der Primitive unterscheidet an seiner Gottheit um so weniger eine ethisch-normative von einer natur-kausalen Seite, als ihm Rechtfertigungs- und Erklärungsbedürfnis dasselbe sind. Seiner noch ganz und gar anthropomorphischen Erkenntnis ist das Verhalten eines Dinges erklärt, wenn er sich als die Befolgung eines Befehls denken kann,” Kelsen, Hans: Gott und Staat. *Logos* XI (1922/ 23), Heft 3, 261–284. p. (Aufsätze zur Ideologiekritik, Berlin/ Neuwied), 31. p. Vö. még E. Zilsel „Die Entstehung des Begriffs des physikalischen Gesetzes” című írását (In Zilsel, E.: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft* Suhrkamp, Frankfurt, 1985, 66–97. p.), a F. Weinert szerkesztette *Laws of Nature. Essays on the Philosophical, Scientific and Historical Dimensions* című kötet írásait (de Gruyter, Berlin/ New York, 1995.).

<sup>83</sup> „Für die Aufklärung war die Verwerfung des Ausnahmezustandes primär auf das Naturgesetz bezogen, das nicht mehr als über die Natur verhängte Gesetzgebung, sondern als aus der Natur der Dinge hervorgehende Notwendigkeit keine Ausnahme, keinen Eingriff der Allmacht möglich bleiben lassen konnte. Die Idee der rechtlichen Gleichheit der Menschen war ebenso eine Analogiebildung zur Ausnahmelosigkeit des Naturgesetzes wie die Unantastbarkeit eines Verfassungskodexes.” Blumenberg 1996, 102. p.

Schmitt Rousseau-tól és egyes interpretátoraitól idéz,<sup>84</sup> úgy tűnik, tökéletesen igazolja azt, amit a korábban elemzett tömör bekezdésben a szuverenitás szociológiájáról mondott, hogy ugyanis a politikai karteizianizmust teológia, metafizika és politika egymásba játsása jelenti. Mint idézi, Rousseau a *Politikai gazdaságtanban* az állami jog ideáljának „az Istenség változhatatlan határozatainak másolását”<sup>85</sup> tekinti már itt a földön is. Boutmy szerint Rousseau a szuverénre alkalmazza azt az ideát, amelyet a filozófusok Istenről alkottak maguknak: mindent megtehet, amit csak akar, de nem akarhatja a rosszat.<sup>86</sup> Atger pedig a következőképp vélekedik: „A fejedelem egyfajta folyamatos teremtés révén építi ki az állam egész berendezkedését. A fejedelem a politikai világba helyezett Descartes-i isten.”<sup>87</sup> De vajon az imént említett korpusz-kuláris tudományeszmény érvényre jutása a metafizikában nem éppen azt jelenti-e, hogy a Descartes-i *creatio continuat* nem vezérli már a jó transzcendentális eszméje? Hogy az igazán karteziánus, isteni szuverént *már nem* a jónak és rossznak előzetesen adott ideája, vagy másként: nem filantrópikus motívumok vezérlik? Leibniz pontosan látta ezt a veszélyt, s kísérletet is tett elhárítására – például a *Metafizikai értekezésben*. Vajon nem korlátozza-e ez a fejlemény radikálisan a szuverén hatáskörét abban a jogi fogalomban, amely ennek az új metafizika-fogalomnak felelteti meg a kor „történeti-politikai intézményét”? Rousseau-tól magától függetlenül: ez egy csodák és előre adott, transzcendentális értékek nélküli szuverén képe, aki ugyan – jön s rosszon túl – akarhat bármit, ám akaratát keresztülvinni – ettől a pillanattól kezdve – csak a polgárok argumentatív eszközökkel elért konszenzusa révén képes. Ez a történeti-politikai intézmény pedig nem az abszolút monarchia, hanem a Schmitt által Kelsennél *diagnosztizált* demokrácia: „egyfajta politikai relativizmus és egy csodáktól és dogmáktól felszabadult, az emberi értelmén és a kritikában rejlő kételyen alapuló tudományosság kifejeződése.”<sup>88</sup> Aligha tekinthető véletlennek, hogy amikor Kelsen a „Gott und Staat” című tanulmányban a „magánjogként” értett jogrenddel a „nyilvános jog” alakjában szembeállított önálló,

<sup>84</sup> Id. kiad., 51. p.

<sup>85</sup> „Imiter les décrets immuables de la Divinité.” Id. kiad., 51. p., a magyar kiadásban 24. p.

<sup>86</sup> „Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal.” Uo.

<sup>87</sup> „Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continue. Le prince est le Dieu cartésien dans le monde politique.” Uo.

<sup>88</sup> „die Demokratie ist der Ausdruck eines politischen Relativismus und einer wunder- und dogmenbefreiten, auf den menschlichen Verstand und den Zweifel der Kritik gegründeten Wissenschaftlichkeit.” Id. kiad., 47. p.

„állami” hatalmi szféra történeti eredetét akarja felmutatni, akkor Machiavellihez nyúl vissza:

„Ám ez a nyilvános jog, amennyiben ezen imaginárius állam természetéből vezetődik le, ez az egész, a pozitív joggal szembeállított állam nem egyéb, mint bizonyos, a jogrendben el nem ismert politikai, vagyis természetjogi posztulátumok kifejezése, amely egyszerűen olyan politikai vágyak, érdekek teljesülését van hivatva szolgálni, amelyeket a jogrend nem enged érvényesülni, amelyek a jogrenddel ellentétben állnak. Az ‘állam’ kifejezés ebben a jelentésben, tehát mint az elvileg szokásszerűvé, vagyis demokratikussá vált jog ellen irányuló, a fejedelmek és követőik érdekeit célzó, autokratikus rend – a *ragione di stato* Machiavelli *Principéjében* – jelent meg a jogi nyelvben.”<sup>89</sup>

Vajon nem kell-e azt mondanunk, hogy Hobbes-nál – csakúgy, mint Spinozánál, illetve a bármely individuum ítélőképességének mindenki máséval való egyenrangúságát állító Descartes-nál – éppenséggel a jog e demokratizálódásának, „szokássá válásának” pillanatát látjuk mint a modern természetfilozófia infiltrálódását a metafizikába s ezen keresztül a politikai gondolkodásba, míg az abszolutisztikus momentum Hobbes-nál s a „machiavellizáló” Descartes-nál a teologizáló metafizika beszüremkedése a politikába?<sup>90</sup> Fontos persze azt is látni, hogy ez az értelmezés nem vonja maga után szükségképp azt az ideológiakritikai értelemben vett pozitívizmusból fakadó állítást, hogy a jog „demokratizálódása”, „szokásszerűvé válása” magával vonná a teologizáló politika-

<sup>89</sup> „Allein dieses öffentliche Recht, sofern es aus der Natur dieses imaginären Staates deduziert wird, dieser ganze gegen das positive Recht gestellte Staat ist nur der Ausdruck bestimmter, in der Rechtsordnung nicht anerkannter politischer, also naturrechtlicher Postulate, soll nur die Erfüllung von politischen Wünschen, von Interessen ermöglichen, die die positive Rechtsordnung nicht gelten läßt, die im Widerspruch zur Rechtsordnung stehen. In dieser Bedeutung einer gegen das prinzipiell gewohnheitsmäßig, also demokratisch gewordene Recht gerichteten, auf die Interessen der Fürsten und seines Anhangs abgestellten, autokratischen Ordnung hat das Wort ‘Staat’ – die *ragione di stato* in Machiavellis ‘Principe’ – in die Rechtssprache Eingang gefunden.” I. m., 49. p.

<sup>90</sup> Vagyis a mechanisztikus filozófia „metafizikájának” megfelelő „történeti-politikai” institúció az, amit M. Walther a Hobbes-i állam gépezet-jellegének tekint: „das Maschinhafte dieses künstlichen Menschen [weist] zugleich auf das kommende Zeitalter der ‘Neutralisierung und Entpolitisierung’ hin, in dem das Handeln aus der Autorität des das Absolute repräsentierenden Politischen – d. i. der Kompetenz zur Entscheidung zwischen Freund und Feind – abgelöst wird durch einen bloßen Formalismus der Austragung von Interessenkonflikten in einer pluralistischen gespaltenen und in Lobbies organisierten Gesellschaft.” Walther, Manfred: Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie. Id. kiad., 430. p.

illetve jogfelfogás *eliminálódását* mintegy a teizmusnak a modern tudomány megjelenésével való eliminálódásával együtt. Éppoly kevésbé vonja maga után, mint amennyire a csoda fogalmának jelentősége is összetettebb annál, mintsem hogy a teizmusnak valamiféle, a tudományos haladással bekövetkező „cáfolata” egy-szersmind a csodát is eliminálná, mint ahogyan Kelsen várja: „A csoda fogalmával áll vagy bukik Isten fogalma mint a világtól különböző létezőé”,<sup>91</sup> és megfordítva – hogy az állítás logikáját explicitté tegyük –, Istennek mint a világtól különböző létezőnek fogalmával áll vagy bukik a csoda fogalma. De mint ahogyan a történelem nem egy kétszereplős színjáték, úgy a csoda fogalma is, mint láttuk, még a győzelmes tudomány időszakában is több kontextusból fakadó, többféle szerepet kénytelen eljátszani.

<sup>91</sup> „Mit dem Begriff des Wunders aber steht und fällt der Begriff Gottes, als eines von der Welt verschiedenen Wesens.” I. m., 49. p.