

Totalitarizmus-tapasztalat külső és belső nézőpontból^[1]

Az európai modernitás 20. századi történelmében, a modernitás második korszakában, a faszizmus-nemzetiszocializmus, a bolsevizmus-kommunizmus ideológiáival igazolt, s már a kortársi politikai-ideológiai-tudományos diskurzusban is totalitáriusként jellemzett berendezkedések az európai kultúrkör társadalmainak állami (politikai és jogi) integrációjának szerkezetében bekövetkezett mélyreható változások kifejeződései. Ezek a változások egyértelműen jelzik, hogy az emberi kultúra az eddigiekben ismeretlen politikai tapasztalattal lett „gazdagabb”. A szociológiai társadalomelmélet képviselőinek kivételével általános egyetértés uralkodik a tekintetben, hogy a történelmileg különböző változatokban megvalósult totalitarizmus alapvető strukturális kihívást intézett az euroatlanti kultúrkör társadalmaihoz. A kihívásban rejlő tartós fenyegetés a totalitarizmus-jelenség és -tapasztalat paradox jellegében rejlik: a saját belső nézőpontjukból ezek a rendszerek az érintett társadalom egyedül legitim (igazságos) politikai-állami integrációjának a megvalósítására tettek kísérletet, és nem tekinthetők pusztán a történelmileg jól ismert ‘zsarnoki uralom’ modern formaváltozatának.

Európa és a világ a második világháború utáni majd ötvenéves korszakban is e totalitárius kihívás és fenyegetés árnyékában élt. A hidegháború lezárása, a kommunista világrendszer bukása nem jelentette azt, hogy a totalitarizmus strukturális alternatívája érvénytelenné, mint történelmileg aktualizálható lehetőség végérvényesen kizárhatóvá vált volna. A világpolitikai érdekekből és megfontolásokból mesterségesen életben tartott „maradvány” kommunista totalitarizmusok, az iszlám teokrácia szélsőséges megvalósulásai, valamint az alkotmányos kereteket csak látszólag elfogadó, radikális ideológiai elképzeléseket megfogalmazó szélsőjobboldali mozgalmak nem puszt-

[1] A tanulmány az OTKA K 76117 számú kutatási programjának keretében készült és megjelent a Szalay Gyula tiszteletére kiadott emlékkötetben. (Vö. Cs. Kiss, 2010a.) A totalitarizmus-tapasztalat, valamint Carl Schmitt államelméleti álláspontjának a feldolgozását illetően az ‘azonosság-tézis’ részletes kifejtéséhez és cáfolatához ld. Cs. Kiss, 2010b. Az újra közlés számára a tanulmány szövegét tartalmi és stilisztikai szempontból több ponton módosítottam.

tán emlékeztetnek a totalitárius kihívásra, hanem aktív ellencselekvésre szólítanak fel, s ezzel egyaránt döntési helyzetbe kényszerítik a politikát és a tudományt. Így a totalitarizmus-tapasztalat elméleti feldolgozása során az állammal foglalkozó társadalomtudományok – s e tudománycsoporton belül is különösen az állam- és alkotmányelmélet – számára a totalitarizmus reális lehetőségként és tényszerűségként adott, ami módszertanilag egyfelől az állam (a társadalom politikai és jogi integrációja) leírásának ideáltipikus (Max Weber) és reáltipikus (Carl Schmitt) eljárását ajánlja,^[2] másfelől nem elhanyagolható érveket szolgáltatva amellet, hogy az modern állam (alkotmány) problémája csak az anarchizmus és totalitarizmus végletei közötti teoretikus mezőben vethető fel értelmesen. Ha amellet érvelünk, hogy a totalitarizmus-jelenség valóban egy radikálisan új tapasztalatról tudósít, azaz a társadalom állami (politikai és jogi) integrációjának fejlődéstörténetében egy eddig nem ismert szerkezeti és szemantikai változatról van szó, elkerülhetetlenül felvetődnek a korszakhatárok megvonására és az evolúciós teljesítményre vonatkozó, egymással összefüggő kérdések:

(a) A totalitarizmussal vajon tényszerűen az euroatlanti modernitás új korszakába léptünk-e, vagy csupán az 'újkori' és a felvilágosodás szellemi áramlatával kezdődő 'modern' modernitás strukturális kiteljesedését, és a vele együtt járó evolúciós kockázatok kellemetlen mellékhatásait – mondjuk a modernitás evolúciójának egyik sikertelen szelekciós ajánlatát – tapasztaltuk meg? Ebben a kérdésben a következő állítás fogalmazódik meg: A totalitarizmus-jelenség tapasztalatának újszerűsége és eredetisége radikálisan veti fel modernitás korszakokra tagolásának problémáját. Az e kérdésre adott helyes válasz képezi a modern és posztmodern napjainkban is tartó vitájának a fő témáját. A vitában az egyik markáns álláspont szerint a totalitarizmus a modernitás szétrombolásának, tragikus önfelszámolásának, a modernitás végének stádiumaként jelenik meg, amelyben az euroatlanti emberiség, akarva-nem akarva egyfajta kollektív metafizikai döntést hozott az új korszakról, amelynek strukturális következményei egyelőre beláthatatlanok. A totalitarizmus az ember, a társadalom, a történelem, valamint a természet racionális tervezeteinek, az ember és emberiség szabadságáról, egyenlőségéről, testvériségéről, az ésszerűség evilági birodalmának igazságosságáról stb. szóló úgynevezett „nagy elbeszélések” univerzalizációs igényét a saját ellentétébe fordította, s ezzel likvidálta is azokat. A vita egyik kirobbantója és főszereplője, Jean-Francois Lyotard értelmezésében a totalitarizmus az emberiség számára a modernitás határtapasztalatává vált. „Ezzel szemben az én feltevésem az, hogy a modern projektumáról (az univerzalizációs megvalósításáról) nem lemondtak, nem elfelejtkeztek, hanem szétrombolták, »likvidálták« azt. Számos módja van a szétrombolásnak, számos névvel szimbolizálják. »Auschwitz« a modern tragikus »befejezetlenségének« paradigmatis

[2] Vö. Cs. Kiss Lajos, 2010b.

neveként fogható fel.”^[3] Ezzel Lyotard – függetlenül a kérdéstől, hogy a befejezetlenség befejezhetetlenséget, azaz folytathatatlanságot jelent-e – lényegében csatlakozik a kritikai elmélet modernitás-értelmezéséhez, amely a „felvilágosodás dialektikájaként”, vagyis a racionalizmus mítoszba hanyatlásaként ragadja meg az ember és emberiség önfelszámolásának „modernitásként” beteljesedő folyamatát, csak éppen a határt helyezi három évszázaddal hátrább.^[4] Lyotard szerint tehát a modernitás alaphelyzetének két fejlődéstörténeti – „újkori” és „modern” – fázisa lezárult, s a totalitarizmussal beléptünk az úgynevezett „posztmodern” modernitás korszakába. Lyotard vitapartnere, Jürgen Habermas ezzel szemben a modernitást „befejezetlen projektumként” ábrázolja, és ezzel akaratlanul is osztja Niklas Luhmann álláspontját, amely a modernitást a funkcionális differenciálódás és decentráliódás kiteljesedésének korszakaként írja le.^[5]

(b) A totalitarizmus vajon új evolúciós szintre kényszerítette, illetve kényszeríti-e a modernitást? Vagy csak egy kitérőről, egy stabilizációra képtelen variációs-szelekciós alternatíváról, nem pedig egy új uralmi, illetve államformáról van szó? Ez utóbbi esetben a kellemetlen következmények elhárítása után helyre áll a társadalmi-kulturális területek (részrendszerek) totalitáriusan megbolygott funkcionális egyensúlya, és a fejlődés visszazökken a régi kerékvágásba. Szerkezetileg a totalitarizmus-tapasztalat eredetisége vagy a funkcionális differenciálódás normális menete határozza-e meg azt az elméleti nézőpontot, illetve pozíciót, melynek számára a modern világ értelme hozzáférhetővé, az állam(alkotmány)probléma megoldhatóvá válik?^[6]

I. TOTALITARIZMUS-TAPASZTALAT

A modern politikafilozófia nézőpontjából Hannah Arendt – akit méltán tekintenek a totalitarizmus elmélet egyik klasszikus megfogalmazójának – a totalitarizmus-tapasztalat eredetisége, totalitárius uralmi forma világtörténelmi egyedisége és újszerűsége mellett érvel: a fasiszmus-nemzeti szocializmus és a bolsevizmus-kommunizmus által intézményesített uralmi forma az európai politika- és jogfilozófiai gondolkodás hagyományos fogalmaival és értelmezési sémáival voltaképpen már nem közelíthető meg, mert éppen „azt az alternatívát robbantja fel, amelyre eddig az állam(kormányzati)formák lényegének mindenfajta meghatározását alapozták: a törvényes (legális) és törvénytelen (illegális) kormányzat, a legitim (igazságos) és illegitim (igazságtalan) hata-

[3] Lyotard, 1993, 147.

[4] Vö. Horkheimer – Adorno, 1990.

[5] Vö. Habermas, i. m.

[6] Vö. Luhmann: 1980–1989; Luhmann, 1984.; Luhmann, 1993.; Luhmann, 2002.; Bangó – Karácsony, 2002.; Bangó, 2004.; Balogh – Karácsony, 2000.

lom alternatíváját. Soha nem vonták kétségbe, hogy a legális kormányzat és a legitim hatalom, illetve a törvénytelen és illegitim hatalom összetartozó és egymástól elválaszthatatlan fogalmak.”^[7] Hannah Arendt szerint a legitimitás és legalitás eme belső összefüggését számolta fel a totalitárius uralom, amennyiben legitimitását egyfelől az állami jogalkotó által kibocsátott pozitív törvények tagadásával, pontosabban e törvények érvényességi alapjának forradalmi újrafogalmazásával alapozta meg. Ugyanakkor másfelől – hangsúlyozza Arendt – mégsem lehet a totalitarizmust a törvények által nem korlátozott, az alávetettek elemi érdekeit figyelmen kívül hagyó, a nyilvánosan, érvekkel és elbeszélésekkel igazolt legitimitás igény, illetve hit helyett pusztán a félelem és megvesztegetés célracionális motívumára támaszkodó zsarnoki önkényuralom modern formájaként értelmezni, mert a legalitás tagadása a legmagasabb rendű *törvénytisztelet* nevében történt. A totalitárius uralom végső célja az abszolút igazságos társadalmi rend, amelyet „utópikus” tervezetként vagy eleve „mítoszként” konstruálnak meg, s e cél megvalósítása érdekében igényli a legitimitást; a történelemnek és a természetnek az osztályok és fajok harcában megnyilvánuló mozgástörvényei szolgálnak e legitimitás abszolút forrásaként, és ennek alapján követelnek feltétlen engedelmességet.^[8] E szükségszerű természeti és történelmi mozgástörvényeket a totalitárius ideológia általánosítja az állami-politikai uralom és a jogrendérvényességi alapjává, a társadalmi-politikai cselekvések és orientációk számára az abszolút erkölcsi kötelesség elvévé. A totalitárius uralom kollektivistá érzületetkai imperatívusza e mozgástörvények közvetlen érvényre juttatását parancsolja, a totális forradalmi mozgósítás és terror válik azzá a sajátos politikai mozgásformává, amely az emberi cselekvések hagyományos indítékaitól függetlenül lehetővé, illetve szükségszerűvé teszi a természet és a történelem törvényeinek maradéktalan érvényesülését, s ezáltal az igazságosság evilági birodalmának megvalósulását.^[9] Ebből következik, hogy a totalitárius hatalom és uralomgyakorlás a legitim és illegitim állam(kormányzati)formák klasszikus sémáját felrobbantva „egy új államformát” intézményesített, amely nemcsak a politikatudomány és az uralomszociológia, hanem az államformák elméletének is központi kategóriájává vált. Ez persze azt is jelenti – s ennyiben Arendt tézisével maradéktalanul egyetértünk –, hogy az új államforma új módon vetette fel a politikai és jogi problémáját, amelyek a jog- és politikafilozófia klasszikus nézőpontja és fogalmi apparátusa számára hozzáférhetetlenné váltak. Arendt könyvének jelentősége ezért nemcsak a totalitárius uralom struktúrális és szemanti-

[7] Arendt, 1992, 578.

[8] Itt a pozitívizmus historikus-szociológiai és naturalista-biológiai változatainak utópikus-mitikus radikalizálásáról van szó, amely a történelmi, illetve természeti törvény fogalmát transzformálja a politikai megkülönböztetésbe. Jelen tanulmányban analitikus megfontolásokból a politikai problémájának Max Weber és Carl Schmitt által kidolgozott értelmezési modelljét vesszük alapul: az előbbi a legitim és illegitim hatalom, az utóbbi a barát és ellenség megkülönböztetésével határozza meg a politikai fogalmát.

[9] Egresi, 2013, 74-77.

kai formáinak a leírásában, az empirikus és normatív szempontokat együttesen érvényre juttató elmélet kidolgozásában rejlik, hanem abban a kihívásban, amely a modern politikafilozófiát – a totalitarizmus „új államformájának” alapjául szolgáló politikai (jogi) problémájának teoretikus azonosítása kapcsán – beállítódás- és nézőpontváltózásra ösztönzi, vagy erősebb megfogalmazásban: kényszeríti.

A totalitarizmus tapasztalat eredetisége és paradox jellege mellett érvnek tekinthető az a tény, ahogyan a ‘totalitarizmus’ kifejezés polémikus politikai ellenfogalomként megjelent az első világháború utáni Olaszország liberális államának válságkorszakában. Az addig ismeretlen szóalkotásnak számító „totalitárius”, „totalitarizmus” fogalmakat jelzőként a fasiszmus-kritika összefüggésben elsőként az olasz liberális Giovanni Amendola használta. Benito Mussolini a fasiszták Rómába menetelését megelőzően hevesen támadta Luigi Facta liberális kormányát, amelynek három tagja (Giovanni Amendola gyarmatügyi miniszter, Paolini Taddei belügyminiszter, Giulio Alessia igazságügyminiszter) a fasiszmus elszánt politikai ellenfeleiként kitartóan követelték a hadsereg bevetését a fasiszták ellen. Mussolini 1922. október 22-én, a nápolyi San Carlo színházban tartott beszédében őket nevezte meg a fasiszmus fő ellenségeiként. Amendola a római napilap, az *Il Mondo* újságírójaként 1923. május 12-én publikált egy, a fasiszták választási visszaéléseit tárgyaló cikket *Maggioranza e minoranza* (Többség és kisebbség) címmel, amelyben elsőként jellemezte a fasiszmust „abszolút” és a törvények által „ellenőrizhetetlen uralomra” törő „*sistema totalitario*”-nak.^[10] A liberális politikai ellenség által alkotott kifejezés ezután került át az olasz fasiszmus ideológiai-politikai szótárába. Mussolini használta először az 1925. június 22-én tartott beszédében („*feroce volonta totalitaria*”), mégpedig azzal a céllal, hogy a fasiszta mozgalom radikális újszerűségét, totális hatalomra és a semmi által nem korlátozható uralomgyakorlásra törekvő forradalmának eredetiségét kihangsúlyozza.^[11]

A totalitarizmus-jelenség értelmezését illetően ellentétes álláspontot foglalnak el a modern szociológiai társadalomelmélet képviselői. A társadalomelmélet cselekvés- és rendszerelméleti paradigmáinak nézőpontjából a totalitarizmus-jelenség egyáltalán nem képvisel olyan új strukturális és szemantikai tapasztalatot, amely érdemesnek bizonyulna a beható elemzésre. Így például Niklas Luhmann szociális rendszer- és evolúcióelméletében egyáltalán nem reflektál sem a totális állam, sem a totalitarizmus problémájára. Mindez arra enged következtetni, hogy a funkcionális differenciálódás „logikájának” alávett modern

[10] Idézi Petersen, 1996, 20.

[11] A polémikus politikai fogalmak, illetve ellenfogalmak szemantikájához szorosan hozzátartozik a vitában résztvevők politikai és személyes sorsának alakulása. Giovanni Amendolát 1925. július 21-én a fasiszták Montecatini-ban megtámadták, törbe csalták és súlyosan bántalmazták; hetekkel később, hosszú betegeskedés és sikertelen operációkat követően Párizsban halt meg. Benito Mussolinit szeretőjével együtt partizánok fogták el 1945. április 27-én; másnap kivégezték és a milánói Piazzala Loreto téren, egy benzinkút tetőszerkezetére fejjel lefelé felakasztották őket, testüket megcsönkítették és meggyalázták. (Az olasz fasiszmus történetéhez, Mussolini politikai életrajzához ld. Ormos, 1987.; újabban Ormos, 2000.)

társadalom és kultúra Luhmann szerint mint hibás evolúciós alternatívát már feldolgozta és ki is küszöbölte a totalitarizmusalternatívát.^[12]

II. AZONOSSÁG-TÉZIS

A második világháború utáni politikatudomány és jogtudomány totalitarizmus-értelmezései lényegében a vázolt politikafilozófiai és szociológiai-társadalomelméleti megközelítések e két – új fogalom- és elméletalkotásra kényszerítő eredetiség versus teoretikus érdektelenség – véglete közötti teoretikus mezőben helyezkednek el. Ami azonban Arendt könyvében hallgatólagos megkülönböztetésként a „totalitárius berendezkedés”, „totalitárius uralom államformája” összetett kifejezésekben érvényre jutott, és a könyv olvasói, értelmezői számára magától értetődőnek tűnt, az a politikatudományi és jogtudományi-államntani diskurzusban szembeötlő tisztázatlanságként és félreértésként jelent meg: a totális és a totalitárius fogalmaival jelölt állami és nem-állami uralmi formák differenciálatlan kezeléséről van szó. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a totalitarizmus-jelenséget vagy szindrómát egyszerűen azonosítják a totális állam fogalmával jelzett problematikával, illetve a totális államot a totalitárius uralommal. Ez az azonosítás olyan elterjedtté és magától értetődővé vált, hogy a totalitarizmus-jelenség tárgyyszerű megragadását majdhogynem lehetetlenné teszi.

A totális állam jogtudományi elméletének azonosítása a totalitarizmussal elterjedt toposz, különösen azon szerzők körében, akik a bolsevizmus-kommunizmus (sztálini rezsim) és fasizmus-nemzetiszocializmus (hitleri rezsim) közös fogalmi-elméleti keretben való tárgyalását eleve fenntartásokkal kezelik, és szkeptikusak a totalitarizmuselméletek meggyőzőerejével kapcsolatban. A totális állam és a totalitarizmus-fenomén elméleti azonosítását, ami lényegében a totalitarizmus állam felőli értelmezését jelenti, rendszerint a fogalomalkotás két (logikai) lépésében történik: (a) Az első lépés a „totális” és „totalitárius” kifejezések jelentésének – tartalmi és terjedelmi, valamint a rész/egész-megkülönböztetés nézőpontjából történő – azonosítása, például a következőképpen: „A totális, totalitárius kifejezések mindig valami egészre irányultságot fejeznek ki, a teljesség igényét képviselik, azaz az egész társadalom radikális átalakításának szándékát fogalmazzák meg”.^[13] (b) A második lépés a „totális” és „totalitárius” fogalompar államra vonatkoztatott meghatározása: „A fogalmat propagan-

[12] A probléma értelmezéséhez ld. Cs. Kiss, 2009, 137–158.; Pokol, 1988.; Pokol, 2004. Ebben a vonatkozásban kivélt képez Max Weber racionalizáció-elmélete, cselekvéseméletileg megalapozott és kifejtett uralomszociológiája pedig – egyfelől az értékrationális uralomtípus kidolgozásával, másfelől az értékrationális és karizmatikus uralomtípusok összekapcsolásával – egy lehetséges értelmezési keretet biztosít a totalitarizmus-fenomén külső nézőpontból történő tárgyyszerű leírása számára. (Vö. Cs. Kiss, 1990, 160–172.)

[13] Bayer, 1998, 329. A totális és totalitárius uralmi formák közötti különbség teljes elmosódásához ld. Bódi György, 2002, 269–307.; Takács, 2007, 123–124.

disztikus céllal éppenséggel Mussolini vezette be, és a »totális« kifejezés nála még pozitív értelmű volt: a totális állam kiépítését nevezte a fasiszta mozgalom céljának. ... Mussolini kezdettől kimondja a totalitarizmus lényegét”, amely a mindent átfogó és szintetikus magába integráló „állam fasiszta felfogásában” rejlik. Eszerint az államon kívül, amely minden, „nem létezhet emberi és szellemi érték, és semminek sem lehet értéke. Így értelmezve, a fasiszta totális fogalom, és a fasiszta állam – mint szintézis és minden értéket magában foglaló egység – a nép teljes életét értelmezi, kifejleszti és megnöveli potenciáit. Az államon kívül nem létezhetnek sem egyének, sem csoportok (politikai pártok, egyesületek, szakszervezetek, osztályok). ... A totális államnak ez a felfogása megragadja a jelenség lényegét, a civil társadalom autonómiájának a felszámolását és az egész társadalom bekebelezését az államba.”^[14] A totalitarizmus államra vonatkoztatott meghatározásában a fasiszta párt, a vezér, az elit és a mozgalom ily módon mint részek a szintézisként felfogott állam elemeivé válnak, s a párt az államiságon, azaz a politika állam által megvont keretein belül mozogva hozza létre és vezeti a fasiszta államot.^[15] A totális és totalitárius fogalmainak jelentését így államra vonatkoztatott módon határozzák meg, következésképp a totalitárius uralom azonossá válik a totális állammal.^[16] Ehhez hasonlóan történik a totális háború fogalmának félreértése és azonosítása az abszolút ellenség ellen folytatott totalitárius háborúval.^[17]

III. AZ AZONOSSÁG-TÉZIS KRITIKÁJA

Értelmezésünkben az azonosság-tézis érvényességét már az olasz fasiszta önértelmezése és strukturális fejlődése is kétségbe vonja, sőt, a totális állam teoretikusának tekintett Carl Schmitt – akit Herbert Marcuse sokak értékelésével egybehangzóan „a nemzetiszocializmus egyetlen komolyan veendő teoretikusának”^[18] nevezett – is csak megszorításokkal tekinthető „totalitárius” gondolkodónak; ráadásul terjedelmes politika- és államelméleti munkásságában csupán bizonyos pontokon, az életmű fejlődésének meghatározott stádiumában, a félreértések kockázatával mutatható ki az azonosság-tézis. Ugyanakkor

[14] Uo.

[15] Az olasz fasiszta totalitarizmus-értelmezéséhez ld. Cs. Kiss, 1997, 143–145.; Ormos, 2000.

[16] I. m. 328. A totális és totalitárius, az állami és nem-állami uralmi formák azonosítása nem egyszerűen implikálja, hanem előfeltételezi a politikai problémájának és fogalmának államra vonatkoztatott módon történő meghatározását; ez azonban, megítélésünk szerint, strukturálisan és szemantikailag a totalitárius jelenség politikai-jogi „lényegének” a félreértéséhez vezet. A kritikai totalitarizmus-elméletek körében eszmetörténeti elemzéseiben Herbert Marcuse vezette be és alapozta meg a „totalitárius állam” fogalmának egyik paradigmaticus változatát. (Vö. Marcuse, 1934, 161–194.; Marcuse, 1982, 462–481.)

[17] Bayer, 1998, 329.

[18] Marcuse, 1982, 481.

tagadhatatlan, mint azt Schmitt liberalizmus-kritikájának a vázlatos elemzése remélhetőleg megmutatja, hogy a parlamentáris demokrácia schmitti totális kritikája előkészítette a terepet a nemzetiszocializmus totalitárius kritikája számára, hozzájárulva ezzel a parlamentáris demokrácia megsemmisítéséhez. Az azonosság-tézis cáfolatához először a totalitarizmus alapítójának tekintett olasz fasizmus önértelmezését vesszük közelebbről szemügyre.

A totalitarizmus-jelenség keletkezésének történelmi helyzetében az olasz fasizmus politikai „elméletének” központjában a totális állam fogalma állt, s ezért a fasizmus totalitárius jellege leginkább egy végletekig abszolutizált etatizmusként ragadható meg. Ezt az értelmezést támasztja alá Mussolini többször ismételt híres megfogalmazása a „*regime totalitario*”-ként felfogott állam omnipotenciájáról, mely szerint az államban összpontosuló politikai válik a társadalom mint olyan kizárólagos mozgásformájává: „Semmi nem létezik az államon kívül vagy az állam ellenében, minden az államban létezik”. Ebből Mussolini azt a következtetést vonta le, hogy „ha a fasizmus számára minden az államban történik, akkor e törvény alól a párt sem vonhatja ki magát, s ezért munkája során alá kell rendelnie magát az állami szerveknek”. Az olasz fasizmusnak ezt a fejlődési stádiumát – amelyben kezdetét vette a szakadatlan forradalmi hevület állapotában tartott Nemzeti Fasiszta Párt tagjainak az olasz állam szervezetrendszerébe történő integrálása, a párttagok állami fegyelem általi megzabolázása – Gramsci joggal nevezhette az „államimádát” korszakának.^[19]

A totális állam és a totalitárius uralom fasiszta elméletének rendszeres kidolgozásában döntő szerepet játszott a hegeli abszolút idealizmust aktualizmussá, a tett antiliberális és antiindividualista filozófiájává átértelmező Giovanni Gentile, aki a fasizmus meghatározásában a hangsúlyt az elmélet „totalitárius jellegére” helyezte, s aki a fasiszta államot elsőként definiálta „*stato totalitario*”-ként, olyan átfogó és abszolút entitásként, amely azért „totalitárius, mert a nemzet minden erejét egy személyben (ti. Benito Mussoliniben) testet öltő eszmében koncentrálni és egyesíti, és ezért önmaga tudatával és akarattal bír. Az állam a saját hatókörén kívül nem engedhet létezni sem szellemi, sem anyagi erőket”. Tehát ily módon nemcsak a művészetet, a tudományt, a vallást mint intellektuális elemeket olvasztja magába és fegyelmezi, hanem minden gazdasági aktivitást és problémamegoldást is. A fasiszta elmélet alapvető jelentőségű megfogalmazásának és a Duce „elméleti” credójának tekintett nagy hatású *Dottrina del Fascismo* első része is Gentiletől származik, amelyben a fasizmus totalitarizmusként való értelmezése az „organikus totalitásként” felfogott államra vonatkozik. A fasizmus szempontjából egyedül komolyan veendő szabadság az „állam és az individuum államban kiteljesedő szabadsága. Mert a fasizmus számára minden lényegi az államban rejlik. Az államon kívül semmi emberi vagy szellemi nem létezik önmagában, s önállóan nem is rendelkezhetnek semmiféle értékkel

[19] Vö. Gramsci, 1977.

vagy jelentőséggel. A fasizmus ebben az értelemben totalitárius. Az értékek összefoglalásaként és egységesítéseként felfogott fasiszta állam ad értelmet a nép egész életének, melynek teljességét csak ez az állam bontakoztathatja ki és igazolhatja. Az államon kívül nem létezhetnek sem individuumok, sem csoportok (politikai pártok, egyesületek, szindikátusok és osztályok).” Gentile végső soron a konzervatív politikai és államfilozófiai tradíció szelleméhez igazodott, amikor a fasiszta totális államot az „erkölcsi eszme valóságaként” (*stato ético*), a „szellem, személy, hatalomtól duzzadó akarat” egységeként dicsőíti, s abszolútumként a legfőbb értékévé, vagyis öncéllá emeli. Ámde a totalitarizmus etatizmusként való felfogása csak részben felelt meg az államhatalmat kizárólagosan birtokló és azt totális értelemben gyakorló fasiszta párt ideológiai-politikai önértelmezésének. A párt ugyanis egyáltalán nem akarta megszüntetni – Gentile és a hozzá hasonló mérsékelt fasiszták igényeinek megfelelően – a „kormányzati és pártcselekvések dualizmusát”, vagyis nem akarta az állam szervezetrendszerébe történő felszívódással elveszíteni forradalmi jellegét, totalitárius hatalmi dinamikáját. A pártideológusok éppen ezért kívánták a hatalmi realitásokhoz igazítani a „*stato totalitario*” spiritualista módon abszolutizált fogalmát. Ezzel természetesen a Duce kinyilatkoztatásainak szelleméhez igazodtak, hiszen Mussolini etatizmusa egyáltalán nem jelentette azt, hogy Gentiléhez hasonlóan az államot abszolút értéknek, illetve öncélnak tekintette volna. Számára kizárólag a mozgalom és a forradalmi párt bírt önértékkel, míg a totális állam csupán a „nemzet expanzióra, impériumra való törekvésének” mint végcélnak az eszköze. Ez az álláspont egyértelműen kifejeződött a *Dottrina del Fascismo* általa megfogalmazott második részében: „Nem akarunk senkit sem megtéveszteni. Mi még mindig egy mozgalom vagyunk. A forradalom még nem zárult le. ... A nemzetet totalitárius módon kormányzó párt a történelem leglényegesebb újdonsága.” Ezzel persze a fasizmus politika(állam)elméletének középpontjába a karizmatikus vezér által irányított forradalmi párt került, s ily módon a totalitárius uralom felépülését, működését, s a benne lejátszódó hatalmi folyamatokat már csak az egy-párt-állam terminussal jellemezhető szerkezettel lehetett leírni. Az olasz fasizmus ideológiai-politikai önértelmezésében, azaz belső nézőpontból a párt és állam totalitárius szintézise a következő szerkezetet mutatja:

(a) Az új uralomtípus előfeltétele, alapja és akciócentruma a szigorúan hierarchikusan és katonailag szervezett karizmatikus párt, amely a modern forradalom „totalitárius, abszolút, türelmetlen, tirannikus” eszméjét reprezentálja és ténylegesen meg is valósítja.

(b) Az állam lényegét tekintve magában a forradalmi pártban rejlik és általa bontakozik ki mint a világtörténelmileg egyedülálló totalitárius párt-diktatúra politikai mozgásformája. A monopolisztikus hatalmi-uralmi igénnyel fellépő párt eszközöként totálissá váló állam a parlamentáris demokrácia és jogállam liberális modelljének tagadásaként intézményesen megsemmisíti az érdekek, értékek és értelmezések különbözőségében és versengésében megnyilvánuló pluralizmust, s ezzel az individuális és kollektív autonómia minden formáját.

A fasiszta totális államhatalmi, szociális és nemzeti szempontból három tagadás (megsemmisítés) révén létrehozza és reprezentálja a társadalom oszthatatlan, abszolút egységet: tagadja és megsemmisíti a versengő pártpluralizmust és a hatalommegosztás államszervezeti elvét, a társadalom osztálytagozódását, a faji-etnikai partikularizmusokat. Ezt az egységet a párt az államigazgatás politikai igazgatása révén – rendkívüli (ti. terrorisztikus) és mindennapi módon – hozza létre a Duce kinyilatkoztatásszerű iránymutatásainak és döntéseinek megfelelően.^[20]

(c) A totalitárius uralom egy-párt-állam struktúrájának sajátosságai egy dinamikus és egy statikus mozzanat kombinációjában rejlik: a hatalom teljességét forradalmi módon kisajátító és gyakorló karizmatikus párt a totalitárius akcionizmus, a liberális demokrácia és jogállam pluralisztikus „logikája” és szerkezete folytán antagonisztikus társadalmi és politikai csoportokra széthullott társadalom homogenitását helyreállító állam pedig a totalitárius etatizmus kifejeződése.

(d) Az olasz fasiszmus karizma-konstrukciója, amely a vezér, a kíséret és a tömeg identitását hivatott megteremteni, a katolikus egyház pozitív politikai teológiájához igazodik: a politikai vezér, Duce „a gondviselés embere”, azaz kiválasztott (XI. Pius), akinek karizmája az egyházi elismerés következtében „isteni” és nem személyes eredetű, azaz nincs ellentétben az egyház hivatali karizmájával.^[21]

IV. A LIBERÁLIS ÁLLAM TOTÁLIS-TOTALITÁRIUS KRITIKÁJA

Carl Schmitt a modern politika szerkezetváltozásának az összefüggésében fogalmazta meg a liberális parlamentarizmus totális kritikáját. Lényegében e kritika összefüggésében, a politikai teológia módszerével tett kísérletet a politikai fogalmának kidolgozására és a minőségi totális államra való átmenet szükségességének a megindoklására. E nagyhatású kritika alapgondolatait, és magát a módszert azért érdemes röviden felidézni, mert érvei egyaránt modellértékűvé váltak a parlamentáris demokrácia jobb- és baloldali kritikája számára,

[20] A fasiszta programja nem előzetesen rögzített normatív elvekre épül; egyetlen elvként a spontaneitást és a cselekvések abszolút jelenidejűségét ismeri el, mint egyetlen biztos orientációs pontot az állandóan változó hatalmi helyzetekben; ennek megfelelően állandóan változik a taktika is, ami azzal jár, hogy a jövőt illetően nem hozhatók érvényes döntések. „[A] Duce igazi döntései azok, amelyeket meghozatalukkal egyidejűleg végre is hajtának”. (Gentile, 1936, 33.; idézi Marcuse, 1982, 470.)

[21] A két karizma viszonyának értelmezése a politikai teológia alaptémája. Mussolini karizma-konstrukciójával szemben Hitler karizmája autochton, mert nem külső, szakrális-intézményi elismerésen és igazoláson, hanem saját kinyilatkoztatáson nyugszik. A karizmatikus vezér nem zsarnok abban a paradox értelemben sem, hogy a jog (törvény) kinyilatkoztatójaként egyúttal az általa kinyilatkoztatott jognak a végrehajtója is, aki személyesen elrendeli és ellenőrzi döntésének végrehajtását.

és mert egyúttal megvilágítja a totalitarizmusra való átmenet szerkezeti logikáját, s egyúttal jelzi a totális és totalitárius uralmi formák közötti különbséget. A liberális jogállam parlamentarizmusának totális kritikája módszertanilag a normativitás és ténylegesség, eszmény és valóság liberális ellentétében rejlő kritikai lehetőséget használja ki, azaz a liberalizmus bálványait a saját fegyvereivel kívánja ledönteni. A tézisekkel (érték) ellentéztéseket (tény) szembeállító kritika lényegét röviden az alábbiakban foglalhatjuk össze.^[22]

(a) A reprezentatív parlamentarizmus politikai jelentőségébe és hatékonyságába vetett hit szerint a parlament jelenti az állami főhatalom legitim gyakorlásának és ellenőrzésének egyedüli formáját, amely összhangban van az ész elveivel és az ember racionális természetével, mert a vitában résztvevők mindegyikét, mint szellemi lényeket a természetes eszük, illetve belátásuk vezérli. Ez lehetővé teszi, hogy a nyilvános vita résztvevői az érdekonfliktusokat az érvek és ellenérvek, a kritika és ellenkritika erőszakmentes harcában konstruktív módon feloldják a közjót, az általános akarat érvényre juttatása érdekében. Az ily módon kialakított konszenzus az adott döntési helyzet feltételeire tekintettel a legésszerűbb, mert elvileg valamilyen mértékben, illetve vonatkozásban a résztvevők mindegyikének álláspontja a megállapodás tartalmává lesz. A nyilvánosság, az erőszakmentes és racionális diskurzus révén a parlament, és ezáltal a jog képes legyőzni a pusztá hatalmat, amely ezután már nem állhat útjában a kollektív igazságkeresés által lehetővé tett igazságos döntésnek.

(b) A képviselők mentessége: védelem a büntetőeljárással és a személyes szabadság korlátozásával szemben.

(c) A bizottságok csupán a vita és a döntés előkészítésének technikai instrumentumai, a demokratikus lényeg tekintve külsődlegesek; ezen túlmenően, a tanácskozást és döntéshozatalt illetően nem rendelkezhetnek semmiféle jelentőséggel és nem mondhatnak ellent a parlament lényegének, nevezetesen annak, hogy a parlament nyilvános vita alapján döntést hozó gyűlés, s mint ilyen kizárólagosan jogosult a nép reprezentációjára.

(d) Megengedhetetlen, és a nyilvános vita jelentőségének tudatában elgondolhatatlan, azaz irracionális, hogy a parlament törvényhozási jogkörét átruházzák a bizottságokra vagy a kormányra, vagy hogy a törvényeket delegáció és felhatalmazás útján bocsássák ki.

(e) Az egyes képviselő a testülethez hasonlóan reprezentatív jelleggel rendelkezik. A képviselő ebbéli minőségében: 1. független választóitól, azaz nincs kötve megbízásokhoz és utasításokhoz; 2. teljes szabadsággal bír és teljes felelősséggel tartozik a hivatása gyakorlása során tett kijelentéseikért. Az immunitás azért illeti meg, mert abból indulnak ki, hogy a képviselő fölötté áll

[22] Schmitt a liberális parlamentarizmus kritikájának alap gondolatait először a Politikai teológia és a Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus című munkájában fejtette ki. A totális kritika téziseinek összefoglalásánál a terjedelmi korlátokra is tekintettel elsősorban a Verfassungslehre elemzésére támaszkodunk. Vö. Schmitt, 1992.; Schmitt, 1923.; Schmitt, 1928.

az érdekellettéteknek, független és önzetlen, képzett ember, akinek a szabad vitához nem csupán szüksége van erre a szabadságra, hanem kvalifikációja folytán meg is érdemli. A képviselő szólásszabadságának garanciája előfeltételezi, hogy valóban szabadon beszél, azaz lelkiismeretének mint végső fórumnak elkötelezve kizárólag a saját állásfoglalása alapján és mentesen minden olyan befolyástól, amely lelkiismereti, szólási és döntési autonómiáját veszélyezteti. Ha ugyanis egy instruált vagy fizetett érdekképviselőről lenne szó, akkor szükségtelen ilyen szabadságot biztosítani a számára, mivel védelmét elegendő mértékben szolgálják a jogos érdekek érvényesítését garantáló általános büntetőjogi rendelkezések. 3. A képviselő mandátumának gyakorlása során nem képviselhető és hivatása bizonyos foglalkozásokkal összeférhetetlen és így tovább. Így fest röviden az eszményi kép. Ezzel szemben a valóságot illúziótlanul szemlélő számára kirajzolódó ténykép azt mutatja, hogy a modern parlamentáris demokráciában ezek az ideális előfeltételek teljes mértékben hiányoznak, pontosabban érvényüket veszítették.

(a) A nyilvános vita értelmét veszti, mert az egyes képviselők álláspontját, mint a közös pártálláspont részelemét az előzetes pártpolitikai diskurzusban rögzítik és szigorú frakciófegyelem kötelezi őket az álláspont ebben a formában történő betartására. A kívülről állóknak, mondjuk a népnek nincs esélye a hatalmi folyamat tényleges befolyásolására, ennek megfelelően fontossága lényegében a pusztá retorikai jelenlétre korlátozódik. A képviselők ily módon nem független, csakis a lelkiismeretük belső ítélőszéke előtt felelősségre vonható individuumokként, hanem politikai normák által kötelezett frakciótagokként lépnek egymással szembe; ezért aztán a döntéshozatalban az ellenfél jó érveinek semmi szerep nem jut, hiszen a nyilvános parlamenti vita nem változtathat a képviselői vélemények frakció által közvetített érdek- és osztálykötöttségén, és így tovább. „A parlament bizottságaiban vagy a parlamenten kívül, az úgy nevezett frakcióközi összejövetelek alkalmával lezajló megbeszélések nem viták, hanem üzleti kalkulációk és tárgyalások, ahol a szóbeli érintkezés azt a célt szolgálja, hogy a különböző hatalmi és érdekcsoportok kölcsönösen felmérjék egymást. A szólás szabadságának privilégiuma ezáltal elveszíti előfeltételeit.”^[23]

(b) A nyilvánosság előfeltétele, illetve követelménye is értelmetlen, mert a parlament egy olyan hivatallá válik, amely titkos tanácskozáson határoz és a határozathozatal eredményét a nyilvános ülésen szavazás formájában kihirdeti. „A szűkebb bizottságok, amelyekben a döntés ténylegesen létrejön, még csak nem is magának a parlamentnek a bizottságai, hanem pártvezérek összejövetelei, bizalmas frakcióközi megbeszélések, a pártok megbízóival, érdekszervezetekkel történő tárgyalások és így tovább.”^[24]

[23] Uo. 319.

[24] Uo.

(c) A parlament és a képviselő reprezentatív jellege elenyészik, mert nem ott és nem ők hozzák a lényeges politikai döntéseket. „A parlament az állami hatósági apparátusban csupán mint hivatal funkcionál, amely a technikai átvitel feladatát látja el”,^[25] és így nem egyéb pusztá homlokoztnál.

Carl Schmitt úgy vélte, hogy az eszmény és a valóság szembesítésével, tehát a liberalizmus saját kritikai módszerével sikerült a liberális parlamentarizmust tényleges szociológiai alapjaira, funkcióira visszavezetni, és ezzel a liberalizmus ideológiailag önmagát leleplezi le: az alkotmányos jogállam parlamentarizmusa nem igazi, hanem csupán látszatsdemokrácia, pusztán a mannheimi értelemben felfogott partikuláris ideológia.^[26] Az ideológiai önleleplezés azt bizonyítja, hogy a parlamentarizmusba mint a vita általi kormányzásba vetett hit ugyanis nem a demokráciához tartozik, hanem a liberalizmus világfelfogásának a része. Ezért a modern tömegdemokrácia szerkezetének megértéséhez radikálisan el kell választani egymástól a liberalizmust és a demokráciát.

Schmitt felfogása a következőképpen interpretálható. A valóságos demokrácia egzisztenciálisan két elven nyugszik, s csak ezek elméleti megértése teszi egyáltalán lehetővé a valóságos demokráciák létszerű racionalitásának a kritikai megítélését. Az egyik, pozitív elv a homogenitás, amely lehetővé teszi és igazolja az uralkodók és az uralomnak alávetettek, parancsolók és engedelmeskedők, kormányzók és kormányzottak azonosságát és az egyenlők egyenlőként való kezelését. A másik, negatív elv a heterogenitás kizárása és megsemmisítése, amely lehetővé teszi és igazolja a nem-egyenlők nem-egyenlőként kezelését. E két elvnek megfelelően a valóságos demokráciák politikai erejét az mutatja meg, hogyan bánnak a politikai monopóliumával, azaz hogyan képesek távol tartani és kiküszöbölni a homogenitást fenyegető idegent, a nem egyenlőt. A liberalizmus a politikai-állami szférájában az abszolút emberi egyenlőség elvére támaszkodva képtelen megteremteni a demokráciához szükséges szubsztanciális egyenlőséget, mert az ilyen egyenlőség – logikailag szükségszerű módon – csak az egyenlőtlenység létszerű, funkcionális, fogalmi korrelátumaként gondolható el, azaz a megkülönböztetés jelenti a kiindulópontot, nem az azonosság. „Az általános és egyenlő választó- és szavazati jog ésszerűen csupán az egyenlők körén belüli szubsztanciális egyenlőség következménye és ennél az egyenlőségnél nem megy tovább. Az ilyen egyenlő jog ott bír helyes értelemmel, ahol homogenitás áll fenn.”^[27] Az egyenlőség szubsztanciális jellege abban nyilvánul meg, hogy az adott társadalom mint közösség egységének a létalapja mindig a politikai megkülönböztetés; azonosság csak a megkülönböztetés alapján gondolható el és teremthető meg. A »minden felnőtt embernek, pusztán mint embernek, *eo ipso* politikailag egyenjogúnak kell lennie minden más emberrel« elve nem demokratikus, hanem liberális elv, amely „egyfajta emberiségdemokráciát tesz az eddig

[25] Uo.

[26] Vö. Mannheim, 1996, 69–127.

[27] Schmitt, 2002, 198.

fennálló, az egyenlőség és homogenitás szubsztanciális képzetén nyugvó demokrácia helyére.” Az ilyen „általános emberiségdemokrácia” planetáris értelemben nem lehetséges, mondja Schmitt, „már csak azért sem, mert a föld államokra, és pedig többnyire nemzetileg homogén államokra osztott, amelyek önmagukon belül a nemzeti homogenitás alapzatán megpróbálják megvalósítani a demokráciát, egyébként azonban semmi esetre sem kezelnek minden embert egyenjogú polgárként. A demokratikus állam is, mondjuk az Amerikai Egyesült Államok, nagyon messze van attól, hogy hatalmából vagy gazdagságából idegeneket is részesítsen. Eddig még nem létezett olyan demokrácia, amely ne ismerte volna az idegen fogalmát, és amely minden ember egyenlőségét megvalósította volna. Ha azonban komolyra akarják fordítani a dolgot az emberiségdemokráciával és politikailag valóban minden embert minden más emberrel egyenlővé kívánnak tenni, akkor ez olyan egyenlőség lenne, amelynek minden ember születésénél vagy életkoránál fogva minden további nélkül részese lenne. Ezáltal megfosztanák az egyenlőséget értékétől és szubsztanciájától, mivel azt a specifikus értelmet vennék el tőle, amellyel politikai egyenlőségként, gazdasági egyenlőségként stb., röviden egy bizonyos (társadalmi-kulturális: Cs. K. L.) terület egyenlőségeként rendelkezik. Ugyanis minden területnek megvannak a saját specifikus egyenlőségei és egyenlőtlenségei. Amennyire jogtalan lenne minden egyes ember emberi méltóságát semmibe venni, ugyanúgy felelőtlen, a legrosszabb formátlanságokhoz és ennél fogva még árázabb jogtalansághoz vezető balgaság volna a különböző területek specifikus különöségeit félreismerni. A politikai területén az emberek nem elvontan mint emberek, hanem politikailag érdekelt és politikailag meghatározott emberekként állnak egymással szemben, mint állampolgárok, mint kormányzók vagy kormányzottak, mint politikai szövetségesek vagy ellenfelek, tehát minden esetben politikai kategóriákban megadható emberekként. A politikai szférájában nem lehet elvonatkoztatni a politikaitól és nem lehet csupán az általános emberi egyenlőséget meghagyni; éppen úgy, mint ahogyan a gazdasági területén sem az általában vett embert, hanem az embert mint termelőt, fogyasztót stb. ragadják meg kizárólag specifikus gazdasági kategóriákban.”^[28] A politikai területén a szubsztanciális egyenlőség a politikai egzisztenciálisan végső és alapvető megkülönböztetésével, a barát/ellenség-csoportosítással és a mindig konkrét, azaz egy államot alkotó nép mint közösség tényleges létezésével, tehát nem előzetes normatív szabályozás eredményeként jön létre. A politikai-államinak ezt a létszerű evidenciáját semmilyen liberalizmus nem képes semlegesíteni és depolitizálni, és persze nem is akarja; e tézis gyakorlati érvényességét éppenséggel az angolszász liberalizmus totális világképe és totális háborúi, birodalomépítő és birodalomfenntartó világtörténelmi sikerei bizonyítják a legékebben. Eszerint a liberalizmus szabadság- és egyenlőségeszmei, amelyek az alkotmányos jogállam parlamentáris demokráciájának alapjául szolgálnak, a barát/ellenség-megkülön-

[28] Schmitt, 2002, 200.

böztetés egzisztenciális 'logikáját' elfedő, elleplező mítoszok, amelyekkel különös hatékonysággal lehet igazolni a heterogenitás – azaz a másfajta szubsztanciális egyenlőségek, a más létfajtájú idegenek – kizárását és megsemmisítését, Schmitt példáját felidézve, a modern imperialista világbirodalmak politikai és gazdasági integrációját, illetve annak magasabbrendűségét a leigázottakkal, a gyarmati sorba taszítottakkal szemben, és így tovább. Ezért a liberalizmus totális vilásképe parlamenti demokráciájával, valamennyi racionális eszméjével együtt, olyan modern politikai mítosz, amely nincs tudatában saját mitikus jellegének; éppen ellenkezőleg, tagadja ezt, s ugyanakkor ebben az önmegtagadásában politikailag rendkívül hatékony. A weimari korszak Schmitt számára azt bizonyította, hogy a liberális pluralizmus a politikai monopóliumát felbomlasztó „indirekt hatalmakat” hívott életre és igazolt, melyek aknamunkája végső soron a társadalom politikai egységének a felbomlásához vezetett.^[29]

A modernitásban – hangzik Schmitt tézise – a politikai demokrácia alapjául szolgáló szubsztanciális egyenlőség,^[30] a kormányzók és kormányzottak azonos-sága tulajdonképpen értelemben kizárólag a közösség (*Gemeinschaft*), illetve a közösségiesülés (*Vergemeinschaftung*) síkján hozható létre. Schmitt ezen a ponton szembeállítja a társadalmiság felépülésének két dimenzióját, illetve struktúraformáját, a közösséget (*Gemeinschaft*) és a társulást (*Gesellschaft*). E szembeállítás radikalitása annak politikai jellegéből, a barát és ellenség megkülönböztetéshez való hozzárendelésből ered.

Schmitt demokráciafelfogása ennek megfelelően a liberalizmuskritika összefüggésében megfogalmazott pozitív és negatív elv szempontjából értelmezhető, amelyekkel az egyenlőség szubsztanciális fogalmát közösségalkotó homogenitásként konstruálta meg. A pozitív elv segítségével az egyenlőség problémáját leválasztotta a liberalizmus totális viláértelmezésének elvont-univerzalista, a törvény általánosságát abszolutizáló perspektívájáról, és visszavezette a politikai-állami különös, de egzisztenciális értelemben kitüntetett területére,^[31] a negatív elv segítségével az ember és emberiség önmagának való törvényadása liberális tematikáját mint heterogenitást generáló megközelítést kirekesztette a politikai-állami területéről.

Schmitt a társulás és közösség, parlamentarizmus (liberalizmus) és demokrácia^[32] antitéziséét mint kontradiktórius ellentétet a „modern demokrácia

[29] A nemzetiszocializmushoz csatlakozó Carl Schmitt számára például az individuális és kollektív önmeghatározás, az autonómia- és szabadságértelmezés liberális paradigmáját jelentő kanti felfogás a keresztény szellemmel örök és feloldhatatlan harcban álló zsidó szellem megnyilvánulásaként, az önmagát a semlegesítőds és depolitizálódás álarcá mögé rejtő, a totális mennyiségi állam (liberális parlamentarizmus és konstitucionalizmus) fejlődési fokán igazán hatékonyra váló zsidó harci mítoszként jelenik meg. (I. m. 258–259., 270–271.)

[30] Schmitt, 1928, 228–238.

[31] Vö. Cs. Kiss, 2002, 274–279.

[32] A liberalizmus kizárásával a demokrácia-probléma a konzervativizmus, a szocializmus és nacionalizmus világképének értelmezési keretében oldható csak meg.

kezdetén álló Rousseau” szerződéselméletével, illetve a liberális republikánus félreértelmezés totális kritikájával szemlélteti. A Rousseau-i társadalmi szerződés államkonstrukciója még „inkoherens módon egymás mellett”, azaz nem a végső metafizikai döntésre érett vagy-vagy-ként „tartalmazza ezt a két különböző elemet. A homlokrat liberális: az állam jogszerűségének a szabad szerződésre történő alapozása. Azonban az ábrázolás további menetében és a lényegi fogalom, a *volonté générale* kifejtése során megmutatkozik, hogy az igazi állam Rousseau szerint csak ott létezik, ahol a nép olyan homogén, hogy lényegében egyhangúság uralkodik. A Társadalmi szerződés szerint az államban nem létezhetnek pártok, különérdekek, vallási különbözőségek, tehát semmi olyan dolog, amely elválasztja az embereket egymástól, így még pénzügyek sem. A modern demokrácia filozófusa ... egészen komolyan mondja: a pénzügy rabszolgáknak való dolog, egy *mot d’esclave*. Ennél azt kell figyelembe venni, hogy Rousseau-nál a „rabszolga” szónak súlyos következményekkel járó jelentése van, amely a demokratikus államkonstrukcióban járul a szóhoz; a szó a néphez nem tartozót, a nem-egyenlőt, a nem-*citoyent* jelöli, akinek semmit sem használ, hogy in abstracto „ember”, a heterogént, aki nem vesz részt az általános homogenitásban és ezért joggal zárják ki. Az egyhangúságnak Rousseau szerint egészen addig kell terjednie, hogy a törvények *sans discussion* jönnek létre. Még a bírónak és a feleknek is ugyanazt kell akarniuk, aminél azt sem kérdezik meg, hogy a két fél közül melyik, vajon a felperes vagy az alperes akarja-e ugyanazt; röviden a teljes azonosságig fokozott homogenitásban minden magától értetődik. Ha azonban mindenki akaratának mindenki máséval való egybehangzása és azonossága valóban olyan nagy, akkor hát mi célból szükséges még egy szerződést is kötni vagy akár csak konstruálni? Hiszen a szerződés különbözőséget és ellentétességet előfeltételez. Az egyhangúság éppen úgy, mint a *volonté générale*, vagy meg van vagy nincs, éspedig, miként azt Alfred Weber helyesen látta, *természettől fogva* meg van. Ahol létezik, ott természetszerűsége miatt a szerződés értelmetlen; ahol pedig nem létezik, ott nem használ semmiféle szerződés. A mindenki mindenkivel kötött szabad szerződésének gondolata egy egészen más, ellentétes érdekeket, különbözőségeket és egoizmusokat előfeltételező gondolatvilágból származik, éspedig a liberalizmusból. A *volonté générale* ellenben, ahogyan azt Rousseau megkonstruálja, a homogenitáson nyugszik. Csak ez jelent következetes demokráciát. A Társadalmi szerződés szerint tehát az állam, a cím és a bevezetendő szerződési konstrukció ellenére nem szerződésen, hanem lényegileg homogenitáson nyugszik. Belőle ered a kormányzók és kormányzottak demokratikus azonossága.”^[33] Ezzel egybehangzóan írja alkotmánytanában: „Amit a nép akar, éppen azért jó, mert akarja; Mindenki ugyanazt akarja, ezért valójában senkit sem szavaznak le, és ha leszavazzák, akkor éppen a saját igazi és jobb akaratát illetően csalatkozik. Ez a közös akarat nem terjed mondjuk

[33] Schmitt, 2002, 201–202.

addig, hogy alávegyék a mindenkori többségnek, mert a többség akarata is, sőt Mindenki akarata lehet korrump és akkor már nem vezet közös(ségi) akarathoz (*Gemeinwille*). Az ember nem azért nem akarja magát alávetni a többségnek, mert az a többség, hanem mert a nép szubsztanciális azonos neműsége oly nagy, hogy ugyanazon szubsztanciából eredően Mindenki ugyanazt akarja. Az állam tehát nem szerződésen nyugszik, hanem a nép önmagával való homogenitásán és identitásán. Ez a demokratikus gondolkodás legerősebb és legkövetkezetesebb kifejezése.”^[34] A Rousseau-i közösségorientált demokráciafelfogás nem liberális republikánus értelmezése helyességének egyértelmű gyakorlati bizonyítékát a jakobinus diktatúra szolgáltatta, ahol a politikai ellenfelet megfosztották attól a képességtől, hogy erénnyel és helyes politikai érzülettel rendelkezzen, s mint nem hazafit ellenségévé, azaz idegenné nyilvánították és megsemmisítették.^[35]

Ebből Schmitt számára egzisztenciális, funkcionális és logikai (fogalmi) szükségszerűséggel adódik, hogy a következő demokratia tulajdonképpen diktatúra: a parlamentarizmus és demokrácia megkülönböztetésével szemben a diktatúra és demokrácia nem kontradiktórium és nem is kontrárius ellentétei egymásnak, hanem a homogén identitás elvét különböző racionalitási fokon kifejező immanens reflexiók fogalmak, amelyek ezért a jelentéstartalom és jelentésterjedelem síkján is körforgásszerűen kapcsolódnak egymáshoz. A liberális világértelmezés azzal, hogy totális kritikájában polemikus ellenfogalmaként értelmezte a demokráciát és diktatúrát, szétszakította belső kapcsolatukat és egymásra utaltságukat. Ezzel szemben Schmitt szerint egzisztenciálisan és funkcionálisan mind a demokrácia, mind a diktatúra esetén az azonosság megteremtése és mítikus igazolása a döntő gyakorlati probléma, hiszen a harc „már csak az identifikáció eszközeiért lobban lángra”.^[36] Ezzel összefüggésben az alapkérdés így hangzik: Hogyan lehetséges a nép mint közösség eleven egzisztencialitásában rejlő akaratának lényegi általánosságát a felszínre hozni és mozgósítani? Ki rendelkezik az ehhez szükséges akarral, és intuitív képességek rendkívüli erejével, ki szerzi meg a megvalósítás eszközei (katonai-politikai apparátusok, propaganda, tömegkommunikációs eszközökkel uralt, irányított közvélemény, pártszervezetek, iskolai képzés és így tovább) feletti rendelkezés hatalmát? Egyszerűen: ki az, aki képes kidolgozni a minőségi értelemben totális, azaz demokratikus állam és a mítosz politikai elméletét,^[37] és ki az, aki képes a

[34] Schmitt, 1928, 229–230.

[35] Vö. uo.

[36] Schmitt, 1923, 20.

[37] A mítosz politikai elméletének a kidolgozása egyfelől a totális ideológiakritika elméleti, másfelől a konzervatív forradalmat hordozó társadalmi-politikai erők és pártok gyakorlati céljait szolgálta. A társadalom mint közösség és politikai egység megteremtésének eszköze és médiuma a Machiavelli és Vico által újra felfedezett mítosz, amely „erőt ad a mártíromsághoz és bátorságot az erőszak alkalmazására”, mert a végső, véres, megsemmisítő, mindent eldöntő csata vágya vezérli. A modernitás totális világképeit mint ideológiákat és utópiákat mítoszokként leleplező és megsemmisítő fasizmus ahistorikus világértelmezési módjának tudásszociológiai elemzése nemcsak azt bizonyítja példászerűen, hogy a mítosz politikai elméletének kidolgozása logikai

nagy metafizikai döntésre és vállalkozni mer a végső, mindent eldöntő harcra? Schmittnek egy ideig szilárd metafizikai meggyőződése volt, hogy a liberális konstitucionalizmus totális kritikájával nemcsak új fejlődési szintre emelte a jog, az állam és a politika elméletét, hanem egyúttal megteremtette egy olyan politikai gyakorlat teoretikus előfeltételeit is, amelynek alapján, a jogtudomány közreműködésével, vissza lehet állítani a politikai elfeledett metafizikai méltóságát. A pogány filozófusokhoz és az újkor tudós metafizikusaihoz hasonlóan hitt abban, hogy a politikai-állami mint új és egyben utolsó metafizikai központ kiemelkedésével, az elveszett politikai egység megteremtésével megszüntethető az állam és társadalom liberális elválasztottsága, a politikai szféra pluralista széttagoltsága, s hogy a liberalizmus bálványainak ledöntésével a technicizált, semlegesített és depolitizált modern társadalom, tényleges létezésének normatív értelmében, újra közösséggé szervezhető.^[38] Azonban a társadalom és állam európai fejlődésben elkallódott identitásának újratemtési kísérlete – legalábbis a bolsevizmus, a fasizmus és nemzetiszocializmus forradalmaiban, totalitárius rendszereiben és a globalizált polgárháborúban – végül is nem az állam társadalmasításának demokratikus, hanem a társadalom államosításának, pontosabban az állam egy párt általi instrumentalizálásának autoritárius-totalitárius formájába hanyatlott. Ezért aztán nem az igazi közösségi humanizmus otthont teremtette meg, hanem az európai szellemi hagyomány értelmében lehetséges – dialogikus jellegű, az erőszak- és uralommentes diskurzus eszméjének elkötelezett – humanitás feltételeit számolta fel a kollaborációja időszakában, amikor, jöllehet időlegesen és taktikai okokból a tiszta faj igazi emberiséghumanizmusának vált jogtudományi szószólójává. Ennek alapján állítható, hogy Schmitt totális kritikája, végső következményeit tekintve, megteremtette a parlamentarizmus totalitárius kritikájának és megsemmisítésének az előfeltételeit, s hozzájárult ahhoz, hogy nemcsak szimbolikus-mitikus, hanem fizikai-testi értelemben is kiirtsák belőle azt a racionalitáspotenciált, amely a politikát – mint azt az angol parlamentarizmus fejlődése bizonyítja – belsőleg is demokratizálódásra és a politikai vita pacifikálására, civilizálására kényszeríti.

Schmitt álláspontjának megértése szempontjából döntő kérdés: A weimari köztársaság alkotmánya vajon miért nem tudta megteremteni a két demokráciaértelmezés egyensúlyának jogi feltételeit? Ez különösen lényegbe vágó prob-

lehetetlenség, nevezetesen mert minden egyáltalán lehetséges elmélet totális leleplezésének és megsemmisítésének elméletéről, azaz az elmélet mint olyan önfelszámolásának elméletéről lehet csak szó, hanem azt is, hogy egy ilyen elmélet egzisztenciális értelemben éppenséggel a mitikus tagadására, pontosabban a mitikus hatalom- és uralomtechnikai instrumentalizálására, azaz a vezér és elitej szigorúan célracionális elvárásaira épül. A mitikus irracionálisában rejlő racionalitás a politikai közegében a racionalitás (felvilágosodás-liberalizmus) totális tagadását szükségképpen a saját ellentétébe fordítja: a mitikus mint kép és elbeszélés racionális érvvé, vagyis »azért, hogy« és »azért, mert« szerkezetű cél- és értékracionális cselekvésigazolássá válik az abszolút ellenség ellen folytatott harcban, illetve a saját kollektivistá érzületetika univerzális érvényességének megalapozási-igazolási folyamatában.

[38] A totális állam fogalmának kifejtéséhez ld. Schmitt, 2002, 185–240.; Cs. Kiss, 2002, 274–279.

léma, ha tekintetbe vesszük, hogy az alkotmányjogi kiegyenlítéssel elvileg és – meghatározott történeti-szociológiai feltételek megléte esetén – gyakorlatilag is ki lehet zárni az állam instrumentalizálásának a lehetőségét. Ez az alkotmányjogi kiegyenlítés Carl Schmitt szerint azért nem jöhetett létre, mert a weimari alkotmány két szuverént állított egymással szembe anélkül, hogy tudatosította volna: a modernitás társadalom és szellemtörténeti helyzete határhelyzet, amelyben a politikai-állami értelmére irányuló végső kérdés megisméltéséről, mint végső döntésről van szó. A modern mint határhelyzet tehát döntésre felhívó elkerülhetetlen vagy-vagy, amelyben a politikai-állami, s ezáltal persze a jogi értelemalapjáról születik a társadalmat közösségként és politikai egységként konstituáló kollektív döntés – vagy nem születik. Mivel a weimari alkotmányozók nem hozták meg ezt a végső döntést, hanem csak alkotmányjogiilag rögzítették a közvetíthetetlen pólusokat, ezért nem véletlen, hogy a két kormányzati rendszer előnyeinek kombinációja is eleve kudarcra volt ítélve.

E sajátos és tipikusan liberális értelemben köztes megoldásban egyfelől a törvényhozás és a neki felelős kormány (parlamentáris rendszer), másfelől a plebiszcitáriusan választott államfő (elnöki rendszer) egyidejűleg reprezentálta a közösség értelmében homogén nép oszthatatlan és egységes szuverenitását. A parlament csak a kormánnyal (bizalmatlansági indítvány), míg az elnök a parlamenttel szemben volt szuverén, amennyiben az alkotmány szerint rendelkezett a parlament feloszlatásának majdhogynem korlátlan jogával, s a kancellár kinevezése és menesztése is a saját szabad belátásától és mérlegelésétől függött. A világgazdasági válság és egy szerkezetileg eleve labilis kormányzati rendszer találkozásának következtében létrejött permanens izgalmi állapotban a birodalmi elnök rendelkezett a kivételes állapot feletti rendelkezés törvényhozási és a szükségrendelet útján való kormányzás jogosultságával. Bár a politikai üzem mindennapi, normális menetében a hatalom a nép által választott törvényhozó kezében összpontosult, azonban rendkívüli helyzetben ez a hatalom legális módon, tehát az alkotmány előírásai szerint, átháramlott az ugyancsak a nép által választott elnökre. „A középpontban – mint Schmitt írja – a birodalmi elnök feloszlatási jogosultsága áll, amely az egész rendszert hordozó és minden más alkotmánytörvényi rendelkezést módosító jogintézményként értelmezendő, és amelynek az a célja, hogy a nép akaratát a parlamenti többséggel szemben is érvényre juttassa.”^[39] Ezért egyáltalán nem meglepő, hogy a hatalom legitimitási alapját képező népszuverenitás elv e normatív-funkcionális felparcellázása, magának a kettéosztásnak ez a módja nem a monarchia bukásából és a parlamentáris demokrácia formális racionalitásának elégtelenségeiből, pontosabban a kettő összetalálkozásából eredő legitimitási hiány megszűnését eredményezte, hanem éppen fordítva, a kormányzati rendszer parlamentáris keretek között feloldhatatlan, permanens önellentmondását.

[39] Schmitt, 1928, 358.

Ugyanakkor mégsem az elnöki rendszer lett a totalitarizmus betörési pontja, hanem a kancellár pozíciója. A náci hatalomátvétel feltételeit a liberális parlamentarizmus teremtette meg azzal, hogy a vezérdemokrácia elve a néppártok révén a képviseleti rendszer elemévé vált. A weimari korszak és alkotmánya társadalom- és szellemtörténeti helyzetének ez a legmélyebb szerkezeti paradoxona, s ez az a történet, amely az angol parlamentarizmus fejlődésében nem fordulhatott és nem is fordulhat elő, függetlenül attól, hogy a munkáspárt mint az első ideáltipikus tömeg(nép)párt megjelenésével végül is Angliában kezdődött el és ment végbe a modern vezérdemokrácia elvének a pluralista képviseleti demokrácia legális rendszerébe történő mintaszerű integrációja. E mintaszerűsége egyszerűen azt értjük, hogy ez az egyesítés funkcionálisan sikeresnek bizonyult, és nem traumatizálta Európát és a világot a polgárháború globalizálásával.

Carl Schmitt maga is hozzájárult a német kudarchoz. A birodalmi elnök, majd a Führer szuverenitásának^[40] közjogi megindokolásával a végletekig kiélezte a két demokráciafelfogás közötti ellentétet, s a plebszcitárius vezérdemokráciát a közösségalkotó homogenitás abszolút formájaként dicsőítve instrumentalizálta a jogtudományt. Mindezzel nemcsak elméletileg, hanem gyakorlatilag is hozzájárult azon feltételrendszer kialakulásához, amelyben lehetővé vált a hatalom legális eljárás keretében történő karizmatikus elbitorlása, a nemzetiszocialista plebszcitárius vezérdemokrácia megsemmisítő győzelme a konstitucionalista parlamentáris demokrácia felett. Carl Schmitt elméleteit tárgyilagosan vizsgálva azt kell mondani, hogy a szuverenitásról, a politikai fogalmáról, a totális államról, a mítoszról szóló elméletei az európai szellem végső antitézisének metafizikai üres helyét határolták körül, amelyet a konzervatív forradalomnak kellett volna élettél és szellemmel, azaz igazi mítosszal és döntéssel betöltenie. Schmitt pályafutásának csúcsára érve a totális ideológiakritikát totalitáriusra hangolta,^[41] sőt, a Staat, Bewegung, Volk című írásában az államot is megfosztotta a végső politikai valóság rangjától, amennyiben a társadalom politikai egységét a hármasságban azonosságot teremtő faji homogenitásra, az ezt kifejező mozgalomra és vezérségre alapozta.^[42] Azonban saját bevallása szerint, indirekt írás- és szólásmódjában, a hallgatás és csend ellenerejében bízva, még eközben is őrizni próbálta a szellem autonómiáját és személyes integritását. Carl Schmitt önértelmezésének valódiságában persze lehet joggal kételked-

[40] Carl Schmitt: A Führer oltalmazza a jogot. In: Schmitt, 2002, 227–231. Schmitt értelmezésében a szuverenitás liberalizmus által deperszonifikált és funkcionálisan feloldott fogalma (Kelsen) a vezér személyes egzisztencialitásban (a döntésben) nyeri vissza eredendő értelmét.

[41] Schmitt totalitáriussá váló totális ideológiakritikájának legkirívóbb dokumentumai elméleti szempontból a már idézett Führer oltalmazza a jogot, az aktuális tudománypolitika gyakorlati szempontjából pedig a Die Verfassung der Freiheit (1935), illetve a Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist (1936) című írások tekinthetők.

[42] Vö. Schmitt, 1933. A problémához ld. Pethő, 1993.; Mehring, 2009.; Cs. Kiss, 2010b.

ni,^[43] egy alapvető problémát illetően azonban bizonyos, hogy a totális állam koncepciója nem volt összeegyeztethető a totalitárius uralom szerkezetével és legitimitási igényével. A minőségi értelemben totális állam mint »vezérállam« még nem transzcendálja a politikai-állami etatista értelmezésének elméleti kereteit; e kereteken belül ugyanis még lehetett egy ideig igazodni a totalitárius ideológia legitimációs igényeihez az eredeti elméleti pozíció feladása nélkül. A visszavonulás és az elméleti pozíció feladása akkor következett be, amikor el kellett döntení, mi számít a nemzetiszocializmus autentikus politika- és közösségértelmezésének, és ki képviseli ezt, pontosabban ki monopolizálja: a filozófus vagy a király? Itt vált el a politika (állam) totális és totalitárius értelmezése, itt született döntés arról, hogy Schmitt ideológus lesz-e vagy tudós marad. Alfred Rosenberg és a náci ideológusok nyomatékosan hangsúlyozták, pontosabban a világ nyilvános értelmezési monopóliumának birtokában politikai-metafizikai értelemben eldöntötték, hogy a nemzetiszocialista forradalom célja nem „az állam úgynevezett totalitása, hanem a nemzetiszocialista mozgalom totalitása”, amely a forradalmi párt evilági értelemben mindent átfogó és meghatározó, s a szó eredeti értelmében totalitárius jellegében nyilvánul meg. Ez a totalitárius párt és a totális állam viszonyának szerkezetét illetően egyszerűen azt jelentette, hogy a vezér és pártja karizmatikus legitimációjára hivatkozva elbitorolta az államtól a politikai monopóliumát és vele a *jus bellit*, s ezzel a társadalom közösséggé integrálásának és politikai egysége megteremtésének az abszolút hatalmát. A nemzetiszocialista értelmezésben így a minőségi értelemben totális hatalmi állam is csupán eszközszerepet játszhatott a legmagasabb rendű cél beteljesítésében, a kiválasztott faj impériumának létrehozásában és fenntartásában. Ez a tényállás leginkább a következő képlettel fejezhető ki: a totalitárius uralmi rendszer döntési és akcióközpontja nem a totális állam, hanem a totalitárius forradalmi párt, amely az 'igazgatás igazgatása' uralmi szerkezetébe kényszeríti bele és a totálisan, azaz a maga egészében instrumentalizálja az államot és a jogot.

IRODALOM

- Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. (Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Erős Ferenc, Módos Magda, Seres Iván.) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Balogh István - Karácsony András (2000): *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Bangó Jenő - Karácsony András (szerk.) (2002): *Luhmann-könyv*. Rejtjel Kiadó, Budapest.
- Bangó Jenő (2004): *A luhmanni életmű panorámája*. Rejtjel Kiadó, Budapest.
- Bayer József (1998): *A politikai gondolkodás története*. Osiris Kiadó, Budapest.

[43] Mint azt más helyen írtuk, Carl Schmittet csak metafizikai ösztöne csalta meg, de nem a hite, ezért nem rezignált. (Vö. Cs. Kiss, 2002, 279.)

- Bihari Mihály – Patyi András (szerk.) (2010): *Ünnepi kötet Szalay Gyula tiszteletére, 65. születésnapjára*. Széchenyi István Egyetem, Győr.
- Bódig Máttyás – Győrfi Tamás (szerk.) (2002): *Államelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei. II. Alapelvek és alapintézmények*. Prudencia Iuris, Miskolc.
- Cs. Kiss (1990): Az értékracionális uralomtípus lehetősége Max Weber uralomszociológiájában. In *Váltók és utak*. Magyar Politikatudományi Társaság Évkönyv, Budapest, 160-172. o.
- Cs. Kiss Lajos (1997): Totalitárius uralom – totális állam. In: Takács Péter (szerk.): *Államelmélet. Előadások az államelmélet és állambölcselet köréből*. Bíbor Kiadó, Miskolc.
- Cs. Kiss Lajos (2002): Egy keresztény Epimétheusz. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. (Ford., vál., szerk. Cs. Kiss Lajos.) Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor, Budapest.
- Cs. Kiss Lajos (2009): Niklas Luhmann politikai államfogalma. In: Pethő László – Karácsony András (szerk.): *Identitások – Identitäten. A 75. éves Bangó Jenő köszöntése – Festschrift Bangó Jenő zum 75. Lebensjahr*. Jászszági Évkönyv Alapítvány, Jászberény, 137-158.
- Cs. Kiss Lajos (2010a): Totális állam és totalitarizmus. In: Bihari Mihály – Patyi András (szerk.): *Ünnepi kötet Szalay Gyula tiszteletére, 65. születésnapjára*. Széchenyi István Egyetem, Győr. 98-116.
- Cs. Kiss Lajos (2010b): A totális állam elmélete és mítosza. In: Cs. Kiss Lajos – Techt Péter (szerk.): *Kortársunk-e Carl Schmitt? Világosság*. Ősz. 19-40.
- Egresi Katalin (2013): *Az olasz alkotmány*. Gondolat, Budapest.
- Gentile, Giovanni (1936): *Grundlagen der Faschismus*. Stuttgartart.
- Gramsci, Antonio (1977): *Új fejedelem*. (Ford. Betlen János.) Helikon Kiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen (1993): Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot. Habermas, Lyotard, Rorty tanulmányai*. Századvég – Gond, Budapest. 151-178.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. (Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly.) Gondolat – Atlantisz, Budapest.
- Luhmann, Niklas (1980-1989): *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Band 1-3. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1993): *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lyotard, Jean-Francois (1993): Széljegyzetek az elbeszélésekhez. Samuel Cassin-nek. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot. Habermas, Lyotard, Rorty tanulmányai*. Századvég – Gond, Budapest.
- Mannheim Károly (1997): *Ideológia és utópia*. (Ford. Mezei I. György.) Atlantisz, Budapest.
- Marcuse, Herbert (1934): *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*. Zeitschrift für Sozialforschung. 161-194.
- Marcuse, Herbert (1982): *Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*. (Ford. Dezsényi Katalin és Endreffy Zoltán.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Mehring, Reinhard (2009): *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. Verlag C. H. Beck, München.

- Ormos Mária (1987): *Mussolini*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Ormos Mária (2000): *Mussolini. I-II*. PolgArt Könyvkiadó, Budapest.
- Petersen, Jens (1996): Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien. In: Hans Maier (hrsg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*. Paderborn.
- Pethő Sándor (1993): *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest.
- Pokol Béla (1988): *A szociológia új útjai*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Pokol Béla (2001): *A jog elmélete*. Századvég Kiadó, Budapest.
- Pokol Béla (2004): *Szociológiaelmélet*. Századvég Kiadó, Budapest.
- Schmitt, Carl (1923): *Die geistesgesichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Dunker & Humblot, München.
- Schmitt, Carl (1928): *Verfassungslehre*. Dunker & Humblot, München-Leipzig.
- Schmitt, Carl (1933): *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hanseatischer Verlag, Hamburg.
- Schmitt, Carl (1992): *Politikai teológia*. (Ford., bev., bibl. Paczolay Péter.) ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Tempus Program, Budapest.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. (Ford., vál., szerk. Cs. Kiss Lajos.) Osiris-Pallas Stúdió-Attraktor, Budapest.
- Takács Péter (2007): Bevezető: A modern állam. In: Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*. I. Szent István Társulat, Budapest.



•
Zilzer Gyula: A gép, 1924