

Borbáth Endre

A nacionalizmus és a liberalizmus történeti-logikai összefonódásai (I.)

Bevezetés

Dolgozatom témája a modern nacionalizmus európai megjelenése. A téma kibontása során kettős megközelítést alkalmazok, egy történetit és egy filozófiait. Történeti szempontból abból az alapvetésből indulok ki, miszerint a nacionalizmus modern formájában – ez alatt értve egy széles néptömegek megmozgatására képes, a társadalom osztályait keresztülmetsző eszmerendszert – a francia forradalommal lép színre. Ebben a kérdésben azzal a Bibó István által megfogalmazott állásponttal értek egyet,¹ miszerint a nemzeti eszme évszázadokkal megelőzi az 1789-es forradalmat, csak éppen egészen addig az arisztokrácia, mint az állam vezetését ellátó társadalmi osztály volt annak tudatos, de kizárólagos hordozója. Ami a forradalommal történik, az annak a folyamatnak a betetőzése, ami Franciaországban legalábbis a Napkirály óta tart, és amelynek során a harmadik rend integrálódik a politikai közösség intézményeibe. A kérdésre az első fejezetben visszatérek.

Filozófiai szempontból, abból a feltevésből indulok ki, mely szerint ebben az időszakban a Breuilly által „*reformnacionalizmusként*” leírt jelenséggel van dolgunk.² Ez a nacionalizmus egy olyan szakasza, amelyben a hatalomért versengő összes csoport a nemzet és a szabadság nevében fogalmazza meg követelését, nem a meglévő államforma mindenáron való eltörlésével, hanem annak demokratikus reformjával azonosítva azt. Ebben az idő-

1 Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről. In uő: *Válogatott tanulmányok*. I. kötet (1935–44), Magvető, Budapest, 1986, 295–633.

2 Breuilly, John: *Nationalism and the State*. Second edition. The University of Chicago Press, USA, 1994.

szakban tehát elméleti szempontból a nemzeti eszme és a szabadság valamilyenfajta szövetségéről beszélhetünk.

Úgy gondolom egyik megközelítés sem választható le a másikról, hanem azok kölcsönösen kiegészítik egymást. Egyrészt a történelmi események a mögöttük felsorakozó eszméket eredményezik ugyanolyan módon, ahogyan bármilyen praxis is kiváltja a ráirányuló reflexív elméleti gondolkodást. Ezzel egy időben azonban, és a francia forradalom talán ebben is egyedülálló, a különböző filozófusok által megalkotott eszmerendszerek történelmi jelentőségű eseményeket eredményeznek. Így dolgozatomban nem választom le egyiket a másikról, hanem tehetségemhez és tudásomhoz mértén a történelmi epizódok kapcsán fogok elméleti kérdésekről értekezni, és fordítva.

A kérdésre, hogy a meglévő kutatási irányok közül melyik az, ahová írássom illeszkedik, nehéz válaszolnom. A mai nacionalizmus-kutatás fővonala – amennyire az én erről való tudásom ezt beláthatóvá teszi – a kérdéshez személytelen hatásmechanizmusok mentén közelít, vagy a különböző csoportoknak saját szubsztanciát tulajdonító módon, vagy konstruktivista, egymásra adott reakciók hálózatában keresve a nemzetek identitását. Én azt hiszem, egyik megközelítést sem igazán követem, ám nem azért, mintha nem értenék egyet eredményeikkel, netán létjogosultságukkal.

Az én megközelitésem bizonyos szempontból diszciplinárisan tér el ettől a két kutatási iránytól. Saját munkám a politikai filozófia tárgykörébe sorolnám, és nem csak azért, mert elsősorban ilyen téren ismert szerzők eredményeire épít. Sokkal inkább azért, mert egy erre a diszciplinára jellemző sajátos megközelítést szeretnék alkalmazni, éspedig egy olyat, ami a politikát tudati valóságként is kezeli, nem egyszerűen személytelen társadalmi mechanizmusok vagy politikai intézmények, csoportok összjátékaként. Ez a fajta szemlélet a francia forradalom történetére vetítve talán egy sajátos történelemfilozófiát is eredményez, amiben a kánon szerint szükségszerűen és elkerülhetetlenül megtörténő események (például a jakobinus terror) itt a kor vezetőinek esetleges döntései következményeiként tűnnek fel. Ezeknek, a forradalom nagy személyiségeinek a bemutatása meghaladja jelen dolgozat kereteit, de tőlem telhetően megpróbálom, ahol lehet, ezt is jelezni.

A politikai filozófiai diszciplináris megközelítési módja emellett egy másik sajátos előfeltevést is kölcsönöz megközelitésemnek, ami bár nem független ettől, érdemes lehet külön is jelezni. A politikai események ebben a kontextusban csak akkor és annyiban érdekesek, amennyiben eszmei motivációval vagy következményekkel is rendelkeznek. Ez, vagyis a politikai cse-

lekvések eszmei tartalma itt nem egy plusz ideológiai tartalomként, az érdekeket elfedő lepelként tárul fel, hanem mint azokhoz szervesen kapcsolódó, eseményeket előidéző erőként. Leegyszerűsítve: úgy gondolom, ha és amennyiben az eszmei világban egymással ellentmondó következményekre bukkanunk, bár ezek a könyvek lapjain csak mint logikai inkonzisztenciák érvényesülnek, a maguk során az ezeket az eszméket valló politikai szereplők cselekvéseiben igen is konkretizálódnak. Ilyen értelemben közelíteni a kor politikai filozófiai műveihez, a francia forradalom esetében kifejezetten, mintegy az események okait kutatva is lehetséges.

Nem szeretném kikerülni azt a hagyományosan a bevezetőkből tárgyalt kérdést sem, hogy mi motivált arra, hogy ezzel a témával foglalkozzam. A hozzám leginkább közelálló politikai eszmerendszer tanait a liberalizmusban találtam meg, de már csak a kisebbségi léthelyzetből fakadóan is, politikáról gondolkodva, valamilyen módon viszonyulni kell a nemzet eszméjéhez. Ezzel a motivációval kezdtem a nacionalizmus érvkészlete után érdeklődni, és végül is eljutottam a francia forradalomhoz, mint egy olyan történelmi momentumhoz, amiben a nemzeti eszme a szabadsággal lépett szövetségre. Később magával ragadott a gondolat, hogy az a két politikai ideológia, melyeket korunk politikai kultúrájában hajlamosak vagyunk a két szélsőségként definiálni, érveikben és történetükben nem csak, hogy közel állnak egymáshoz, de *kiegészítik* egymást. Azt hiszem, elmondhatom, miszerint a magam részéről egyetértek azzal a gondolattal, hogy amennyiben szeretnénk megérteni a mai politikai kultúránk oppozícióit, ehhez a francia forradalom egyedülálló értelmezési keretet biztosít.

Dolgozatom három fejezetre oszlik. Az első fejezetben arra a kérdésre keresem a választ, hogyan és milyen körülmények között tört ki a francia forradalom, miért épp Franciaországban, melyek voltak a motivációi, és emellett az érvkészletét is bevezetem. A fejezet végén a nemzetgyűlés létrehozása, illetve az abban zajló királyi vétójog, valamint a kétkamarás parlament létrehozásáról szóló vita kapcsán bevezetem a népszuverenitás és az emberi jogok kérdéskörét. A második fejezetben elméletibb jellegű problémákat tárgyalok, kevésbé hangsúlyozva a történelmi eseményeket. Itt vetem fel azokat a kérdéseket, amelyekkel a francia forradalom a nemzeti szuverenitás kapcsán szembesült. A fejezet kevésbé történelmi, de a benne megfogalmazott elméleti problémák felmerülése mégis inkább a forradalom második, 1792 utáni szakaszára tehető. A harmadik fejezet nem illeszkedik a francia forradalom vizsgálódásai közé, itt azokat a vizsgálódásokat tekintem át, amelyek a nemzetiség, szabadság és egyenlőség eszméinek össze-

egyeztetése kapcsán megfogalmazódtak, illetve arra a kérdésre keresem a választ, hogy a liberalizmus és nacionalizmus szövetsége szükségszerűen következik-e elveikből, avagy egy történelmi akcidencia eredményeként született. A dolgozat záró részében levonom a következtetéseket, és további kutatási irányokat vázolok.

A dolgozat során történeti és filozófiai írásokból tájékozódtam, amelyek jegyzéke megtalálható a szakirodalom fejezetben. Nem az eredetiségre törekedtem, inkább az elméleti konzisztenciára, megalapozottságra. Következtéseim, megjegyzéseim, ilyen fényben olvasandóak.

A régi rend és a forradalom

A mai Franciaország nemzeti ünnepei közül egy van, ami az 1789-es forradalomnak állít emléket: július 14. Ez volt az a nap 1789-ben, amikor a párizsi nép bevette a Bastille-t, az erődöt, ahol bár alig találtak foglyokat,³ az esemény a forradalom szimbólumává vált. Olyannyira, hogy ezt a napot a forradalom első napjaként tartják számon. Egy olyan forradaloménak, amelyről az anekdota szerint, amikor a Kínai Népköztársaság első miniszterelnökét arra kérték, értékelje annak jelentőségét, az így válaszolt: még túl korai lenne megmondani.

Bár később a nyilatkozat szövegkörnyezete, és ebből adódóan tartalma is tisztázódott,⁴ a két történet jól szemlélteti mennyire kanonikusan megkonstruáltak és következésképpen problematikusak a történelmi események kezdetét és végét jelző dátumok. A francia forradalom nem 1789. július 14-én kezdődött, még akkor sem, ha az ekkor történt esemény tökéletesen illeszkedik a forradalmakról általában kialakított sztereotípiáinkba. Az, hogy a tömeg feltűzelve, lopott fegyvereivel megtámadta a Bastille-t, mint a fennálló rend jelképét, inkább volt valaminek az eredménye, mintsem kezdete.

Ezt a valamit a létező feudális politikai és társadalmi rend XIV. Lajos halála óta tartó strukturális átalakulásában kell keresnünk. A feudális társadalmi rend a leszármazás rendje, melynek alapegysége a család. Egyetlen publikus egység van egy ilyen társadalomban, ez pedig az udvar, a benne élő

3 Schama, Simon: *Polgártársak. A francia forradalom krónikája*. Ford. M. Nagy Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2001.

4 Később kiderült, a miniszterelnök Richard Nixonnal beszélgetve félreértette a kérdést, és a három évvel korábbi 1968-as párizsi eseményekre gondolt. Erről lásd: Richard McGregor: Zhou's cryptic caution lost in translation. *Financial Times*, 2011/10/06 - <http://tinyurl.com/6g7ysfl> [letöltve: 2012. április 16-án].

királyi család, és ezen belül is az uralkodó teste.⁵ Ez az, ami minden arisztokrata családot összeköt azáltal, hogy élükön áll, nemcsak egymással, de Istennel is. A király ugyanis Istentől eredezteti hatalmának forrását, és ezt a pápa, mint Jézus Krisztus földi helytartója szentesíti. Az egyház tehát, bár közvetlenül Istennek van alárendelve, az evilági hatalmak között nemcsak, hogy elismeri az uralkodót, de szentesíti is annak regnálását.

A király teste, mint politikai test, a politikai közösség metaforája. Mindenki érdeklődéssel tekint rá: az arisztokrácia világa, melynek ő áll az élén, az egyház funkcionáriusai, akik alávetik magukat evilági hatalmának, cserébe a feléjük (és tulajdonaik felé) megnyilvánuló királyi védelemért, és végül a jobbagyparaszság, akik elismerik a királyt, mint a fennálló rend garantálóját. A király teste tehát spiritualizálódik, és egy olyan társadalomban, ahol ennyiben merül ki a közélet, hiszen az élet többi része a család körében zajlik, annyiban tart elsősorban érdeklődésre számot, amennyiben kitermeli a trónörökös, ezáltal biztosítva nemcsak a hatalom kontinuitását, hanem a politikai közösség fennmaradását is.⁶

Ebben a rendi tagozódású társadalomban mai szemmel hajlamosak vagyunk a zsarnokságot látni, amiben piramisszerűen szipolyozzák ki a társadalmi ranglétra felsőbb fokain állók a nekik alárendelt egyre szélesebb és szélesebb néptömegeket. Mielőtt azonban ezt az amúgy nem megalapozatlan ítéletet hirdetnénk a feudalizmus felett, fontos megjegyezni, hogy ez volt az a világ, amely majd ezer esztendeig Európát meghatározta.

Hosszú fennmaradása a rendeket összekötő egymással szembeni kötelezések rendszerének tudható be. A földesúr, amellet, hogy saját hasznára elvette parasztjai terményének egy részét, valamint saját birtokain munkára kényszerítette őket, a köztük levő viszályokban bíraskodott is, valamilyen formában képviselte őket a király előtt, ahogyan a királyt is képviselte előttük és döntött falujuk ügyes-bajos dolgaiban. Mint a király megbízottjának, politikai természetű kötelezettségei is voltak birtokain. Ezek közül a legfontosabb, hogy ő szedte be az adókat, de templomot és iskolát is kellett építenie. A hűbéri eskü, amivel a paraszt a földesúrnak engedelmességet fogadott, nemcsak őt kötötte a földesúrhoz, de urát is hozzá valamilyen szinten. Ha ezt a feudális viszonyt történetileg vizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy a földesúrnak alattvalói felé elsősorban paternalista jellegű kötelezettségei

5 Manent, Pierre: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Ford. Kende Péter. Osiris, Budapest, 2003.

6 Nemhiába volt a királyi pár szexuális élete a párizsi közbeszéd népszerű témája. Lásd ehhez Carlyle, Thomas: *A francia forradalom története*. Ford. Baráth Ferencz. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1875.

voltak. Gondoskodó atyai tekintettel követte a birtokain élők sorsát, azzal az alapelvvel a fejében, ahogyan azt Tocqueville leírja, hogy a paraszt, ha nem saját életben maradásáért gürcöl, ellustul.⁷ Ezt vizsgálva, látnunk kell: olyan széleskörben elterjedt nézet volt ez, hogy az egész régi rend gazdasága alapjául szolgáló „igazsággá” vált. A földesúrnak adófizetési mentességéért pedig, ha a király háborút hirdetett, vérével kellett országát szolgálnia.

Az egyházi rend elsöre úgy tűnik, kilóg ebből a logikából, amennyiben nem származási és nem is vagyoni alapon szerveződik. Az egyház elsődleges feladata a transzcendenciával való kapcsolat szolgálata, amely által – sok minden egyéb mellett – fenntartja a társadalom által követett értékeket, normákat, morális viselkedési szabályokat. Az egyház azonban nemcsak ilyen spirituális hatalom, hanem tulajdonai folytán világi is. Mint világi hatalom a király védelmére számíthat tulajdonai számára, amennyiben aláveti magát neki, és szentesíti hatalmát (annak legitimitását biztosítva ez által). Ilyen értelemben, az egyház Franciaországban két autoritásnak rendeli alá magát: mint világi hatalom a francia királynak, de mint morális hatalom a római pápának. Tulajdonai szempontjából az egyház azért van a legkedvezőbb helyzetben az államban, mert míg az arisztokrácia és a harmadik rend vagyonát az örökség intézménye minden generációváltással újraosztja, csökkentve annak tulajdoni koncentrációját, az egyházban nem beszélhetünk ilyesmiről. Bár időről időre a világi hatalom beavatkozik tulajdoni ügyeibe, voltaképpen a király protekciója az egyházi vagyon századokon keresztül növekedését vonja maga után (az egyházi adóból és illetékekből, adományokból stb.).

Ugyanakkor éppen vagyoni helyzetéből adódóan az egyház két olyan fontos funkciót is ellát, amelyeket aztán később az állam szeretne átvenni tőle. Egyrészt az egyház biztosítja az oktatást mindkét másik rend számára, másrészt az egyház valamilyen szintű szociális hálót tud képezni a harmadik rend mélyszegénységben élő tagjai számára. Jótékonykodási akcióival a társadalomban marginalizálódókat igyekszik „benntartani”.

Egy ilyen dolgozatban nem térhetek ki a feudális rend minden jellemzőjének a leírására, csak két dolgot szerettem volna jelezni. Elsősorban azt, hogy az a megállapítás, mely szerint a rendeket ebben a rendszerben csak a király és egyház által jóváhagyott szabadrablás köti össze, felszínesnek bizonyul, ha a köztük levő köteleességek rendszerét vizsgáljuk. A másik észrevétel a politika természetére vonatkozik. Bár a földesuraknak rangjuktól (tehát származásuktól) és birtokaiktól függően valamilyen szintű beeszólá-

7 Tocqueville, Alexis: *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Atlantisz, Budapest, 1994.

suk van az ország vezetésébe, mint a királyi tanács tagjainak, talán nem túl-
zás azt mondani, hogy a politika elsősorban a királyra tartozik. Ebben a vi-
lágban az ország vezetése egy születésénél fogva kiváltságosnak mondható
társadalmi osztály saját ügye, annak igénye nélkül, hogy ezt alattvalóik által
legitimálják, azok hozzájárulását kérik. Ami azonban megkülönbözteti ezt
a feudális rendet a mai diktatúráktól az, hogy magukban az alattvalókban
sem volt meg annak igénye, hogy beleszóljanak az ország vezetésébe, hi-
szen a fennálló struktúrákat több évszázadon keresztül nem a zsarnokság
jármaként élték meg.

Nem beszéltem azokról a közvetítő intézményekről, amelyek ebben a
rendszerben jelen vannak. Mindjárt az elején jelzem, ezek nem képvisel-
eti intézmények, legalábbis nem abban az értelemben, hogy megválasszák
tagjaikat, de abban már minden bizonnyal többé-kevésbé azok, hogy saját
elképzeléseik szerint beazonosítva azt, kiállnak az ország lakosságának
érdekei mellett.⁸ A modern értelemben vett képviseletet már csak az a be-
vett gyakorlat is kizárja, mely szerint a közigazgatási állásokat kiárusítot-
ták, és azok az állásokat betöltők magánvagyonává/magánügyévé váltak.
Ez bizonyult a korona egyik legjövedelmezőbb pénzforrásának, ugyanak-
kor a gazdag polgárság számára a nemessé válás lehetőségét jelentette (bi-
zonyos tisztségek megvásárlásával automatikusan elnyerték a nemesi ran-
got).

Ezen intézmények közül az igazságszolgáltatás a legfontosabb. Ez képe-
zi azt az intézményi hálózatot, amelyen keresztül a legnépesebb harmadik
rend (értve ez alatt a sem nem arisztokratákat, sem nem egyháziakat) saját
érdekeit érvényesíteni tudta a másik két renddel vagy más rendbeli tagjaival
szemben.⁹ Az igazságszolgáltatást kétféle intézmény látta el: a parlamen-
tek, melyekből ekkor Franciaországban tizenhárom volt, és a szuverén tör-
vényszékek, melyekből öt üzemelt. Ezek között a párizsi parlament olyan
előjoggal rendelkezett, melynek alapján megillette a királyi határozatok be-
cikkelyezésének joga. Ha a király valamely döntése nem tetszett nekik, tilta-
kozhattak, és a király megmásíthatta akaratát. Ha viszont ragaszkodott hoz-
zá, rendelkezett azokkal az eszközökkel, amelyekkel a parlamentet becikke-
lyezésre kötelezhette.¹⁰ Ezzel csak jelezni akartam a képviseleti elv jelenlé-
tét, de lényegesen más értelmét ahhoz képest, amit mi tulajdonítunk neki.
Itt egyfajta paternalista képviselet érvényesül: „tudjuk mi a népünk érdekét

8 Furet, François: *A francia forradalom története, 1770-1815*. Ford. Pöcz Erzsébet. 2. ja-
vitott kiadás. Osiris, Budapest, 1999.

9 Tocqueville: i. m.

10 Carlyle: i. m.

és képviseljük is azt” logikában, ami kizárólag a „képviselők” jóindulatára támaszkodik.¹¹

Ez volt tehát az a világ, amely megváltozott XIV. Lajos óta. Ha ő még joggal mondhatta azt, hogy az „*állam én vagyok*”, ez XVI. Lajos idejében elképzelhetetlen lett volna. Ahhoz, hogy pontos leírását kapjuk annak, ami történt, történelmi forrásokhoz kell fordulnunk. A végbemenő folyamatok legjobb diagnózisát Tocqueville halhatatlan könyvében találjuk,¹² de behatóan foglalkozik a kérdéssel Simon Schama¹³ és François Furet¹⁴ is. Én itt csak nagy vonalakban tudom vázolni azokat a társadalmi változásokat, amelyeket ezek a szerzők zseniálisan kibontanak.

1701-ben XIV. Lajos ediktumban jelzi, a nemesség és a kereskedelem egymással összeegyeztethető foglalkozás, melynek nemesi általi művelését az állam csak bátorítani tudja saját állami java és a nemes egyedi gazdagodásának szolgálatára. Ez az irat azt is jelzi, hogy abban a Franciaországban, ahol a lakosság nagy része rurális környezetben földműveléssel foglalkozott, egyáltalán nem volt egyértelmű az, hogy a nemesi rang és a kereskedelem nem zárja-e ki egymást (ezzel ellentétben például a Franciaország nagy történelmi versenytársának tekintett Angliában a kereskedők/iparosok, illetve a nemesek közti összeolvadás szinte automatikusan megtörtént). XIV. Lajos ediktuma azonban valami mást is lehetővé tesz: nemesi rangot ígér a kereskedelmi tevékenységet sikeresen űzők számára.

Ez XVI. Lajos korára már működő intézményként üzemel, és a maga rendje és módja szerint az exportok növekedésével lendíti fel a gazdaságot. A kereskedelemben sikeres polgárok, ha egyből nem is kapnak a királytól nemesi rangot, elég vagyonnal rendelkeznek ahhoz, hogy olyan állásokat vásároljanak, amelyek ezt számukra biztosítják. Ám a nemesi rang megszerzésével ezek az emberek adómentességet is vásárolnak, illetve adományként – valamilyen formában – kiérdemelnek. Ez pedig azt a paradox helyzetet vetíti előre, melyben az állam legtöbbet kereső és leggazdagabb rétegei azok, akik adómentességet élveznek, így a közteherviselés a szegényebb rétegekre hárul. Az állam tehát „elszegényedik”, nem tudja finanszírozni a ráháruló feladatokat annak ellenére, hogy gazdasága viszonylag jól működik.

11 Furet: i. m.

12 Tocqueville: i. m.

13 Schama: i. m.

14 Furet: i. m.

A szegényebb réteg a mezőgazdaságból élő parasztság, amelynek arányáról, még ha Sieyès-nek a lakosság 99,5%-át kitevő becslését¹⁵ nem is fogadjuk el, alig hihetjük, hogy ezek kevesebbet jelentettek volna a teljes lakosság 90%-ánál. Hogy néz ki ez a paraszti világ? Már jeleztem korábban, hogy a paraszt földesúrral való viszonyát hűbéri esküje határozta meg, csakhogy ez a hagyományos kapcsolatrendszer a 18. században felborul.

Tocqueville írja, hogyha megnézzük az 1790-es földadóhoz az egyház által a birtokokat számba vevő jegyzőkönyveket, azt tapasztaljuk, hogy az azóta 25%-kal nőtt Tocqueville korabeli lakosságszámhoz viszonyítva is a parasztság fele, sőt, kétharmada valamilyen birtokkal rendelkezett. Ezt ő az egyenlő örökösödési földosztásnak tudja be, melynek során minden generációváltáskor az összegyűlt vagyonok újraosztódtak.¹⁶

Ezeknek a parasztnak tehát vannak földjeik, bár nem annyi, hogy gond nélkül megéljenek belőlük (az osztódással értelemszerűen a birtokok mérete is csökkent). Ez nem is azért annyira fontos, mert megváltozott a vagyoni helyzetük, vagy netalán mert a harmadik rend vagyoni szempontból homogénebbé vált volna (birtokaik nem voltak akkorak, hogy jobban megéljenek belőle, mint azelőtt). Sokkal inkább azért bír jelentőséggel, mert az öntudatuk változott meg. Már nem szívesen adóztak, közmunkára sem jókedvvel mentek akkor, amikor saját földjeiken végezheték volna a saját jóvedelmüket növelő mezőgazdasági munkát. Megjelenik a magántulajdonnal szükségszerűen együtt járó gondoskodási és gyarapítási kedv, amelyet a feudális előjogok és kötelezettségek egyre inkább zavartak. Közben a papság és a nemesség földjeinek egy részét is áruba bocsátják, amit megint csak ezek a parasztnak vásárolnak fel.

Ezzel párhuzamosan átalakul a közigazgatás is. Az állam immár szeretne olyan sokrétű és sokféle igénynek eleget tenni, aminek a földesúr hagyományos királyi megbízott szerepe nem felel meg. Megjelenik az intendáns intézménye, vagyis a királyi tanács olyan tartományi szintű kinevezettje, aki csak ennek a tanácsnak (azaz a minisztereknek) tartozik felelősséggel, és

15 Sieyès abbé 1789 januárjában megjelent, *Mi a harmadik rend?* című pamfletjében becsüli meg az első és második rend létszámát, összesen 200 000-re téve azt. Ezt kell az ország teljes lakosságához viszonyítani, amelyet 26 millióra becsül. (Sieyès, Emmanuel Joseph: *What Is the Third Estate?* In *Political Writings*. Trans. by Michael Sonenscher. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003. 92-162. Magyarul megjelent részletek: *Mi a harmadik rend*. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Osiris, Budapest, 1999, 36-43.)

16 A továbbiakban is elsősorban Tocqueville gondolatmenetére támaszkodom, lásd Tocqueville: i. m.

idegenként érkezik az illető tartományba (szabály szerint nem származhatott az intendáns abból a tartományból, ahol feladatait ellátta). Ennek a központosított közigazgatásnak az eredményeként a földesurak fokról fokra elveszítik előjogaik politikai tartalmát, már nem ők szedik be az adókat (hanem a korona külön erre a feladatra felkért megbízottai), nem ők építik a templomot, sem az iskolát.

Megmaradt feudális jogaik inkább pénzügyi természetűek, ennek eredményeként adómentességet élveznek és a parasztok számára olyan vérlázító tevékenységek üzésének kizárólagos jogát, mint a vadászat és a galambtartás (ugyancsak Tocqueville írja, hogy a panaszfüzeteket olvasva az egyik leggyakoribb motívum az arra való panasz, hogy a földesúr galambjai a termésből lakmároznak)¹⁷. Az állami közigazgatás modernizációjával tehát pont az tűnik el, amit a hűbéri eskü kapcsán hangsúlyoztam: a földesúr parasztjaival szembeni kötelezettségei.

Csakhogy azzal, hogy a feudális intézmények megszűnnek mint belső törvényszerűségeik által meghatározott (és fenntartott!) politikai struktúrák, és csupán mint pénzügyiek érvényesülnek, legitimitásuk is elveszik. Erre csak rásegít a parasztok birtokossá válása, akik számára ráadásul annak lehetősége is nyitva áll, hogy nemesekké váljanak, hiszen amennyiben sikeresen gazdálkodnak, ezt biztosító hivatalokat vásárolhatnak. A társadalom intézményei tehát részben a feudális rend maradványaként származási alapon működnek, de a modern állammal megjelenik az érdem alapú felemelkedés lehetősége is. Anélkül, hogy a Tocqueville által részleteiben kibontott folyamatot minden epizódjával együtt újra felvázolnánk, már csak ennyiből is belátható, honnan adódik az az első hallásra döbbenetes következtetés, amelyre megfigyeléseiből a francia gróf eljut (és amiért a mai szociológia a leggyakrabban emlegeti): a forradalom ott volt a legerősebb, ahol a feudális intézmények a leginkább lebomlóban voltak, illetve ott lépett fel a leginkább valamilyen fajta ellenforradalmi mozgalom, ahol ezek legjobban működtek. Az emberek ugyanis – bármennyire is próbálták ezt később ideológiai alapon igazolni – nem a feudális rend ellen lázadtak, hanem pont annak átalakulása miatt.¹⁸

17 A forradalom első lázadásai pont ezeknek a galambdúcoknak a szétverésére korlátozódnak. (Lásd Schama: i. m.) Ne feledjük, a fehér galamb a béke szimbóluma!

18 Itt fontos, ez a „miatt” és nem az „ellen”. Nem arról van szó, hogy nem tetszettek volna a változások, egyszerűen arról, hogy ezek a változások olyan igényeket ébresztettek egyéni és közösségi boldogulás szintjén is, amelyeket a meglévő rendszerek nem tudtak kielégíteni. Következésképp: az emberek a folyamatok miatt és nem ellen lázadtak, mivel ezek a folyamatok nem történtek elég gyorsan. Lásd Acton, John Dalberg:

Ugyanezekhez vezetett egy másik fontos tendencia is, amiről szintén Tocqueville-nél olvashatunk. Az állami közigazgatás egyre központosítottabbá válik, részben a már említett intendáns intézményei miatt, részben pedig a nemesi rend funkcionális zavara miatt. A nemesek ugyanis azt követően, hogy földjeiket eladták a parasztjaiknak, elszegényedtek, és lényegében már csak a feudális előjogaikból éltek, csakhogy ezek érvényesítése a saját birtokukon lakók megvetését vonta maga után. A földesúr következésképpen városba költözik, csak a megbízottját hagyva otthon, kinek feladata az előjogok érvényesítése és a pénz megküldése. Városon a nemesnek egyetlen célja marad: valamilyen közhivatal szerzése az állami közigazgatásban. Ez a korona számára kapóra is jön, hiszen a krónikus pénzhiányra ideális ellen-szer a közhivatalok kiárúsítása. A hivatalszerzés iránti szenvedély tehát kínálattal találkozik, csakhogy ezt a kínálatot nem a közigazgatás szüksége, hanem a kincstár szüli. Az új hivatalok újabb adókat követelnek, amelyeket a maguk során szintén a közben birtokossá vált paraszt fizet. A *taille* kétszáz év alatt szinte teljesen a parasztság rovására kétszereződik meg. Ezzel nem csupán az a baj, hogy a rendkívüli háborús helyzetre való tekintettel vezették be és azt követően csak növelték (a régi, bejáratott adóformákhoz képest illegitim módon), hanem az is, hogy személyre és nem vagyonra szóló volt. Ráadásul nem pontos összeget fizettek, hanem a királyi tanács és az intendáns által évente megállapított összeget kellett szétosztaniuk úgy, hogy aki tehetősebb volt, többet fizetett. Ez az embereket egymás elleni feljelentésekre sarkallta, bizalmatlanságot szült, és a parasztságot egymás között is megosztotta.

Mindeközben a már említett érdem alapú társadalmi mobilitásnak köszönhetően a különböző rendek között fellép egy homogenizációs folyamat. A harmadik rend ellenállását egyedüli módon becsatornázni képes igazságszolgáltatásban szintén radikális reform történik. Megjelenik az egy-séges törvényhozás és alkalmazás eszméje, miszerint ugyanazt a szabályt alkalmazzák mindenkire, a birodalom minden részén. A nemesség elszegényesedésével, a parasztság birtokossá válásával és a polgárság megjelenésével (ami egyrészt a kereskedők, másrészt az iparban érdekeltek csoportja, akik egy olyan széles, alapvetően városi szegmenst alakítanak ki, amelynek saját negyedei épülnek ki – például a párizsi Saint Antoine) a különböző rendek egymáshoz igen hasonlatossá válnak. Itt hadd idézzem hosszabban Tocqueville-t: *„a nép felett álló minden ember hasonlított egymásra: ugyanazok voltak az eszméik, ugyanazok a szokásaik, ugyanazon ízlést követték,*

ugyanazon gyönyöröknek adták át magukat, ugyanazokat a könyveket olvasták, ugyanazon a nyelven beszéltek”.¹⁹ Ezt ő a politikai szabadság hiányának tudja be, és arra a következtetésre jut, miszerint az egyéni uralom hosszú távon egységesít, de ezzel párhuzamosan az embereket érdektelenné is teszi egymás sorsa iránt.

Ezzel párhuzamosan azonban a nemesség és a polgárság el is különül, nemcsak azért, mert előbbi adókedvezményrel rendelkezik az új illegitim adóformákkal szemben is, hanem azért is, mert a tehetős polgárság képes arra, hogy olyan hivatalokat vásároljon meg, amellyel részt vesz a kormányzásban (a király is őket választja maga mellé, ők képviselik a reformot, amittől a monarchia túlélését remélték). A nemesség ezzel szemben csak a végrehajtó hatalomban tud részt venni, elveszítve egykori országkormányzó szerepét. Ráadásul azzal, hogy leszámazási alapon szerveződik egy olyan társadalomban, ami egyre nagyobb teret enged a megszerzett vagyon és az érdem alapú felemelkedésnek, olyan kaszttá szerveződik, ami egyrészt illegitim módon részesül pénzügyi kiváltságokban, másrészt semmilyen közös érdek, de még érzelem sem köti a népesség többi részéhez. A polgárságban egykori szerepéből őt kiszorító konkurenciát lát, míg a harmadik rendben feltörekvő alattvalóit, akik „természettől fogva lustá[k], és a megélhetési kényszer nélkül nem is dolgozná[nak]”.²⁰

Már jeleztem, hogy az igazságszolgáltatás volt egyedül az a rendszer, ami képesnek bizonyult arra, hogy hangot adjon a harmadik rend ilyesfajta elégedetlenségeinek, és nem ritkán érvényt is tudott szerezni annak. Azzal, hogy a bírói állásokat kiárusították, és a bírák sem meglévő munkahelyük megtartásában, sem esetleges előléptetésükben nem támaszkodhattak a királyi hatalomra (nem függtek tőle), örömmel karolták fel az igazságtalanságokat elszenvedők ügyét, és képviselték azt a koronával szemben. Olyan eszme terjedt el ezzel, ami lényege szerint ellentétes az abszolutista berendezkedéssel: minden megvitatható és minden felett ítélet hozható.

A monarchia pénzügyi szükségletei ilyen körülmények között folyamatosan nőttek, elsősorban az állandó háborúk miatt. Franciaország elveszíti mind a hétéves kanadai gyarmatokért folytatott háborút, mind az indiai szubkontinensen zajló harcokat, mindkettőt a rivális Anglia javára. Megörökölt nagyhatalmi ambíciói azonban nem csökkentek, csakhogy ezeket egyre nehezebb volt finanszírozni. Ilyen helyzetben bontakozik ki az amerikai függetlenségi háború, ami a megfelelő külpolitikai ürügyet szolgáltatja a

19 Tocqueville: i. m. 115–116.

20 Uo. 99.

franciák számára az angolokkal szembeni erejük bizonyítására.²¹ Ebben támogatják az amerikai gyarmatok függetlenségét, ami azonban gyorsított ütemben vezeti a kincstárt a csőd felé. A korona háborúit hitelekből finanszírozza, csakhogy, amikor a hitelesek bizalma megrendül, újra adókat kell kivetni, illetve a meglévőket fel kell emelni, és ez megintcsak annak a parasztságnak a kárára történik, aki már a meglévő adóformákat sem tudja/hajlandó elviselni. A háborúk sem szolgálnak lelkesítő erőként az adófizetésre, hiszen a politika természetéből fakadóan nem hozzák lázba azt a réteget, akinek ezt finanszírozni kellene.

Időközben az amerikai jelszó: „*nincs adózás képviselő nélkül*”, ami végül is francia segítséggel győzedelmeskedik az Angol Korona fölött, begyűri Franciaországba, és igen jól illeszkedik az ott virágzó felvilágosodásba. Egy ilyen átalakuló rendszerben a filozófia különösen hatékonyan táplálhat forradalmi indulatokat főleg akkor, ha rendszerellenes üzeneteket fogalmaz meg. A felvilágosodás filozófiája pedig Franciaországban éppen ezt tette. A „*merj a magad értelmére támaszkodni*” („*Sapere aude!*”) kanti jelszó mögött olyan gondolatok húzódtak meg, amelyek lényegük szerint összeegyeztethetetlenek voltak azzal, ami még a feudális rendszerből megmaradt.²²

Ez az egyén felszabadításának filozófiája. Töretlenül hisz az ész mindenre kiterjedő megismerő képességében, ha Isten eszméjét nem is utasítja el teljesen (legalábbis nem mindenki által és nem minden téren), úgy gondolkodik a teremtett világról (már ha azt teremtettként fogadja el), hogy az az ész számára elvi határok nélkül feltárható. A történelemben fejlődést lát, ahogyan az egyén az önmegvalósítás és a szabadság útján egyre messzebbre jut. Ennek eszköze a magántulajdon, ami szintén központi kategóriája a felvilágosodásnak, mint ami ennek az egyéni szabadságnak a záloga, s így támogatja és felfedezi a szabad piac eszméjét. A világ tehát bizonyos szabályszerűségeknek engedelmessé válik, de ezek a megfigyelés és a tapasztalat útján az emberi ész számára objektív valóságként megismerhetőek és feltárhatóak, hiszen végső soron *ésszerűek*. A természettörvények, még ha Isten alkotásai is lennének, az ember „*istenként tekinthet bele a teremtésbe, és megértheti azt*”.

Ez az ismeretelméleti álláspont az etikában valamilyen formában visszatér az antik erényetikához, és olyan eszméket hirdet, mint a jóság, a testvé-

21 Schama: i. m.

22 A felvilágosodás filozófiai tanainak bemutatásához Lendvai L. Ferenc és Nyíri Kristóf: *A felvilágosodás* (In uók: *A filozófia rövid története: a Védáktól Wittgensteinig*, 4. kiadás. Áron Könyvkiadó – Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1995. Ötödik fejezet) c. írásából tájékoztam

riség, a másikkal szembeni alázkodó és igazságos viselkedés. Mindez azzal a feltételezéssel társul, miszerint az emberi jellem nem természettől fogva adott, hanem nevelés útján alakul és alakítható. A világban tapasztalható egymással szembeni rosszat a tudatlanságnak tulajdonítja. Ilyen szempontból egyfajta optimizmus jellemzi, amennyiben azt feltételezi, hogy az igazság megismerését a cselekvés és a megvalósítás szükségszerűen követi. Valamilyen társadalmilag hasznos munka, a világ jobbá tétele és a fejlődés érdekében mindenki számára erkölcsi követelmény (ez alól nincsenek kiváltságosak). Ilyen szempontból tehát hisz abban, hogy az egyén és a közösség érdeke összehangolható, ami át is vezet bennünket politikai filozófiájához.

A felvilágosodás politikai tanait Rousseau társadalmi szerződéselméletének kontextusában szeretném tárgyalni.²³ Bár mások is foglalkoztak politikai filozófiával és nem csak Franciaországban, témám szempontjából Rousseau kiemelkedően fontos. Rousseau munkája a kontraktualista hagyományt követi, melyben rajta kívül az angol Thomas Hobbest és a szintén angol John Locke-ot szokás megemlíteni. Ez azt jelenti, hogy a hatalmat szerződés típusúnak képzelem el, azaz megegyezés eredményének tekintem. Rousseau ehhez egy metafizikai eszmét vázol, a természetes állapotét, ahol mindenki békében éli életét, de amikor az egyes ember olyan szintre jut el fejlődésében, hogy rájön, nem tud hatékonyan egyedül szembeszállni a létét fenyegető erővel, társulást hoz létre a többi emberrel. Ez tehát egy társadalom előtti állapot, ahol a nyers erő és az ösfoglalás elve alapján rendeződnek a tulajdonviszonyok. Rousseau szerint a társadalmi szerződéssel a szabadság percepciója is megváltozik, ennek alapja már nem a nyers erő, hanem az a jogviszony lesz, melyet a főhatalom garantál. Ez a főhatalom olyan erkölcsi személy, amely a társulásból születik, és aki visszaadja annak rendje és módja szerint az egyéneknek azokat a jogokat, amelyeket ezek a szerződés formájában átadtak neki abból a célból, hogy biztosítsa őket. A főhatalmat a nép gyakorolja, nem idegeníthető el (így nem képviselhető), és nem is osztható meg.

Anélkül, hogy hosszabban tárgyalnánk Rousseau koncepcióját (erre még részleteiben is visszatérünk), már itt szeretném felhívni a figyelmet az elmélet néhány jellegzetességére. Ami talán a legfontosabbnak tűnik, az a munka céljára vonatkozik. Rousseau híres bevezető mondata: *„Az ember szabadnak született és mégis mindenütt láncon van”*, pár sor után már így folytatódik: *„Hogyan ment végbe ez a változás? Nem tudom. Mi teheti törvényessé? Ezt a kérdést,*

23 Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Ford. Mikó Imre. Kriterion, Bukarest, 1972.

azt hiszem, megtudom oldani.”²⁴ Rousseau tehát egy, az empiria által semmilyen módon nem bizonyított elméleti előfeltevést kíván vizsgálni – miszerint „az ember szabadnak született” –, amelynek egyenesen ellentmond a környező világban tapasztalható viszonyrendszer (hiszen mindenütt láncon van). Vizsgálati módszere, ahogyan jelzi is, nem történeti, nem mondhatja meg, hogyan ment végbe ez a változás. Viszont annál inkább lehet általánosan érvényes, ontológiai, ami nem empirikus tényeken alapszik, hanem normatív módon kívánja tárgyalni, hogyan alakítható ki egy olyan kormányzati forma, ami törvényessé teszi ezt az elméleti, metafizikai előfeltevést. Azt látjuk tehát, hogy már munkája elején jelzi, a világi kormányformák megváltoztatását tartja szükségesnek, nem azért, mert a valóság ezt kérné tőlünk, hanem a metafizikai igazság az, ami erre kötelez. Ennek az új, egyedül törvényes – amennyiben egyedül ez tartja tiszteletben az ember, Rousseau szerinti, természetét – kormányformáját kívánja kidolgozni. A logika tehát éppen fordított ahhoz képest, ahogyan napjainkban a politikai kérdésekhez közelíteni szoktunk. Nem a meglévő viszonyokból indul ki, és azokon próbál reformokat véghezvinni, hanem egy elméleti igazság nevében kíván radikálisan más formát felállítani.

Ebből több következtetés is levonható. Egyrészt úgy látja, a politikának valamilyen formában a metafizikai igazságoknak meg kell felelnie. Nem lehet ellentétes az *emberi természettel*, vagy ha az, akkor nem lehet törvényes.²⁵ Másrészt viszont azzal, hogy a törvényesség kritériumát függetleníti az empirikus valóságtól, egy olyan kormányformát dolgoz ki, amely minden ország számára alkalmazható, konkrét történelmi vagy földrajzi környezet-től függetlenül. Ez az elmélete általánosan érvényes, amennyiben a természet törvényeit egyedül tartja tiszteletben. Sőt, nemcsak, hogy érvényes, hanem kívánatos is, hiszen emberi természetünk egyébként gúzsba van kötve.

Ilyen értelemben Rousseau osztja a felvilágosodás nagy téziseit. Az ész számára felismerhető természettörvényeket kívánja a politikai világra alkalmazni. Teszi mindezt nem a mindennapi politikára reflektálva, hanem általános, egyetemesen érvényes alapelvekből kiindulva. Ez volt az a politizálás, amely a régi rend Franciaországában az írók körében egyrészt megengedett, másrészt népszerű volt. Az általánosan elterjedt légkörben, abban a Franciaországban, ahol a kor Európájának legtöbb írástudója élt, a kiváltságoknak örvendő írók politikai alapelvekkel való foglalkozását az arisztokrácia szellemi játéknak tekinti. Ezt nemcsak abban az értelemben, hogy szalonjaikban élvezettel követik egy-egy eszmefuttatás logikai csavarjait, hanem abban is, hogy nem is gondolnak arra, hogy ezek az eszmék esetleg forradalmat ered-

24 Rousseau: i. m. 22.

25 Itt nem a legalitás, hanem a legitimitás értelmében.

ményezhetnek és megdönthetik hatalmuk. Az írókat közben mindenfajta gyakorlati politizálás hiányában az ész és a természettörvények a társadalmi egyenlőség kívánalma felé vezetik, amivel a régi leszármazási rend ab ovo elentétes. Mindeközben Franciaország, amennyire eljutnak ide az amerikai forradalom eseményeinek hírei, úgy látja őket, mint azoknak a dolgoknak a megvalósulását, amelyeket íróik elképzelték. Ezzel – Tocqueville szerint – átragad az írók hangulata, lelkiállapota, a társadalomra is.

Mégis elsősorban ezek a gondolkodók a reformokban és nem a forradalomban látják a kedvező változás lehetőségét, intézményi átalakulásokban, de nem politikai szabadságjogokban gondolkodnak. A vezető eszme sokkal inkább volt az egyenlőség, mint a közszabadság, e kettőt nem azonosítva egymással. A program a nép felvilágosítása, ennek végrehajtásához a reformerek (például Turgot) nem külső intézményekhez, hanem a királyi hatalomhoz fordulnak. Ugyanakkor itt már megjelenik a hatalom személytelené válása is, nem annyira a király, mint az állam képviseli a hatalmat, ami nem Istentől vagy a hagyományból eredeztetett, hanem a nemzet egészéből, aminek képviselője, következésképp minden egyénnek meg kell hajolnia a közakarat előtt. Egyfajta demokratikus despotizmus a reformer közgazdászok projektje, ami egyrészt a hierarchiák hiányát és osztály nélküli társadalmat feltételez, illetve szeretne létrehozni, másrészt politikájához semmilyen módon nem kéri azok alanyának hozzájárulását. Az egyénnek vagy a közösségeknek nincsenek eszközei, melyekkel irányíthatná vagy ellenőrizhetné ezt a politikát, ugyanakkor ez a politika valamilyen módon mégis alá van vetve a közvéleménynek.

A közvéleményt ebben a rendszerben elsősorban az igazságszolgáltatás képviseli, ami főleg a párizsi parlament becikkelyezési joga által működik. Viták alakulnak ki, amelyeket nagy példányszámban ki is nyomtatnak, és ezekben mindkét fél egymást vádolja a nép éhezésének felelősségéért. Ezzel, ahogyan Tocqueville elemzése megjegyzi, elterjed az a nézet, hogy a legfelsőbb körök, intézmények a felelősek a rossz életkörülményekért. Sőt, az is nyilvánvalóvá válik, hogyha ezek úgy akarnák, akkor a nép jobban is élhetne. Eközben meg mindenki megvan győződve, hogy mindebből a nép maga semmit nem ért, hiszen már 150 éve nem jutott politikai szerephez.

Ebben a helyzetben nyilvánvalóvá válik Calonne pénzügyminiszter számára, hogy nem fogja tudni rávenni a párizsi parlamentet sem az új hitel becikkelyezésére, sem újabb adók kivetésére. Így tehát meggyőzi a királyt, aki összehívja az előkelők gyűlését, olyan folyamatot indítva el ezzel, amelyben már nem volt megállás. Kezdetét vette a francia forradalom.²⁶

A bevezetőben már jeleztem, miszerint a nemzeti eszme kialakulásának fenomenológiáját illetően egyetértek Bibó Istvánnal, aki ezt a francia forradalomra datálja, és abban mintegy a harmadik rendnek a nemzetbe való betörését látja.²⁷ Így magyarázható az az álláspontja, miszerint ez a fajta nemzettudat forradalmi eredetű és demokratikus érzelmű. Forradalmi, abban a tekintetben, hogy a már évszázadok óta tartó integrációs folyamat felgyorsul és betetőződik. Az egymást követő események mind arra irányultak, hogy azt a szuverenitást, amit korábban az uralkodó Istentől eredeztetve *személyesen* a magáénak tartott, most – mindenfajta lényegi változtatás nélkül – a társadalmi szerződésből eredeztetve, a nép *átvegye*. A harmadik rend tehát betör a nemzetbe, csak hogy ez szükségképpen együtt jár a közösségi érzelmek intenzifikálódásával. Ez ugyanúgy evidencia, mint az, hogy az ember érzelmei, kötődései erősebbek lesznek ahhoz a közösséghez, amelynek tagjaként a szabadságért harcolt. Ennek tudja be Bibó a modern nemzettudat kialakulását, egy olyan közösségi forma létrejöttét, mint a nemzet, melyet a szabadság nevében folytatott harchoz kapcsol.

Csak hogy a demokratikus érzelem, az egymással való egyenlőség az egyenlőtlenség gyűlöletéből következik. Abból a tapasztalatból, aminek okait fentebb láttuk, és ami azt eredményezi, hogy a Franciaország elsöprő többségét jelentő nem nemes és nem egyházi ember számára a feudális rend megmaradt intézményei provokatív módon nem engedik őket feljebb jutni a társadalmi ranglétrán, betörni az államhatalomba. A paraszt úgy érzi, hogy az adók, a földesúr, a király, a sorozás és mindaz, ami megmaradt a régi intézmények közül, valami – számára már sehogyan sem igazolható – vallási legitimitációra hivatkozva, megfojtja saját egyéni fejlődését. Annál inkább így érzi, minél erősebb az a tapasztalata és érzése, hogy mindez másképp is lehetne, vagyis minél inkább lebomlottak, elvesztették erejüket ezek a feudális struktúrák.

Az egyenlőtlenség pedig az egyenlőség kívánalmát eredményezi, a nemzetet – mint közösségi formát – nem csak annyiban tartják kívánatosnak, amennyiben ez minden ésszerű ember érdeke, ahogyan azt Rousseau kimutatta. Hanem annyiban is, amennyiben ez egy szükségképpen egalitárius közösség, amiben nincsenek sem rangi, sem vagyoni elkülönülések, és amelyben mindenki egyenlő módon veheti ki részét a hatalomból.

Ezzel a vízióval mobilizálja Sieyès abbé a harmadik rendet az 1789-es rendi gyűlés előtt. Pamfletjeiben²⁸ – elsősorban Rousseau gondolataira építve – a nemzet egy addig nem ismert értelmezését adja, olyat, amivel a

27 Bibó: i. m.

28 Lásd Sieyès: i. m.

harmadik rend tömege azonosulni tud, és ami később a francia forradalmi ideológiává válik. A nemzet egészen addig a parlament és a korona között zajló vita retorikájának szerves eleme volt, melynek „jogait” a parlamenti ellenzék gyakran állította szembe a királyi „despotizmussal”. A „nemzet jogainak” használatán a jogászok a királyság ősi, az idők homályába vesző alkotmányát értették.

Legnépszerűbb pamfletjének, a *Mi a harmadik rendnek* a vázlatát Sieyès három kérdés formájában fogalmazza meg: „*Mi a harmadik rend? - Minden!; Mi volt idáig a politikai rendben? - Semmi!; Mit kíván? - Hogy legyen valami!*” A cél tehát, a népet hatalomhoz segíteni, ami elméleti kérdésként, a népszuverenitás fogalmán keresztül megoldható.

Sieyès itt a nemzet fogalmát nem vezeti vissza pre-politikai tényezőkre, bár ez azért utalásszerűen felfedezhető a szövegben. Egy olyan testületet lát benne, ami azonos törvények alatt él, és ugyanaz a törvényhozói testület képviseli. A kiváltságoknak örvendő nemeseket és papokat ez a nemzetfogalom kizárja. Azok politikai jogainak gyakorlását szintén nem tartja igazságosnak, hiszen nem a néptől ered, de tárgyukban is problémás, hiszen nem a közjót szolgálják vele, hanem partikuláris érdekeiket. Őt idézve: „*a nemesi kaszt bitorol minden jobb állást, örökletes tulajdonává tette ezeket, amelyeket nem a társadalmi törvény szellemében, hanem saját partikuláris haszna érdekében használ ki*”²⁹ A pre-politikai nemzetfogalom annyiban jelenik meg, amennyiben utalásából tudjuk, ő is osztotta azt a korban elterjedt nézetet, miszerint a nemesek a hódító frankok, míg a közrendűek a meghódított gallok és a rómaiak leszármazottai.

Sieyès sorra veszi a harmadik rend követeléseit, miszerint a rendi gyűlésben saját küldötteik képviseljék őket (ne jogászok, akiket az arisztokrácia egy másik formájának tart), annyi képviselőjük legyen amennyi az első két rendnek összesen – ez szerinte nem is elég, hiszen számarányos képviselet kellene, valamint az, hogy együtt szavazzon a harmadik rend. Ezeket sorra mind megfelelőképpen alátámasztja, de túl is lép rajtuk. Például a képviselet kérdésében kiszámolja, hogy a harmadik rend valójában az ország népességének 99,5%-át teszi ki, így igazságosan nem ugyanannyi képviselőt kellene kérjen, mint a másik két rend összesen, és nem is együtt vagy külön szavazásban kellene gondolkodnia, hanem saját testületének felállításában. „*Egyáltalán nem fog versenyezni a nemességgel és a papsággal, nem fog velük szavazni sem rendenként, sem fejenként... Azt mondják majd, hogy a*

29 Sieyès: i. m. Magyar kiadás, 39. (A teljes szöveg magyar fordítása nem jelent meg. Ahol a Hahner Péter szerkesztette kötetben megtalálható részleteket idézünk, a forrást a kiadás nyelvének megjelölésével jelezzük.)

*harmadik rend egyedül nem alkothat rendi gyűlést - nemzetgyűlést fog tehát alkotni.*³⁰

Végül az elméleti szempontból legizgalmasabb részre, a népszuverenitásra, az ötödik fejezetben tér át. Szerinte, alkotmányozni a nemzetnek egyedül van joga, hiszen a nemzet mindennek az eredete. Akarata ebből adódóan mindig törvényes, amennyiben ő maga a törvény (nem azért, mert jó törvényeket hoz, hanem azért, mert akarja). A nemzet előtt és azon túl, csak a természetes jog van.

A nemzet akaratának csak önmaga valóságára van szüksége ahhoz, hogy mindig törvényes legyen. A kormány hatalma viszont csak akkor legitim, ha alkotmányos. Következésképpen: a nemzet akarata az eredete minden törvényességnek. Ez már önmagában átruházza a szuverenitást a nemzetre, melyből - ne feledjük el - előzőleg kizárta a nemeseket és az egyházi embereket.

De Sieyès tovább megy ennél, és azt mondja: Ha a nemzet alá lenne vetve bármilyen alkotmánynak, az egyenértékű lenne azzal, hogy nem is létezik. Hiszen a nemzet önkéntes és szabad egyesülés eredménye, és mint ilyen, nem idegenítheti el és nem is tilthatja meg önmagának az akarat jogát, sőt, azt bármikor megváltoztathatja, ha érdekei úgy kívánják. A nemzeti akaratot nem lehet alkotmányba merevíteni, hiszen az mindig a nemzet érdekei szerint változik, így semmilyen ígéretet nem tartalmaz vagy tartalmazhat a jövőre nézve. Nevében semmi sem állandósítható, de bármihez elegendő az, hogy a nemzet akarja, és ez lesz mindig a legfelsőbb törvény.

A nemzet képviselői, ezzel szemben, csak olyan hatalommal rendelkeznek, amire maga a nemzet ruházta fel őket. Az ok, amiért szükség van rájuk, egyrészt technikai jellegű, másrészt pragmatikus/utilitárius: a nemzet nem gyűlhet össze önmaga mindannyiszor. Ezeket a képviselőket ugyanakkor nem kell a nemzeti akarat egészével felruházni, csak speciális hatalommal és csak kevés esetben. Sieyès elképzelésében tehát ezek alkalmi képviselők, akik mindig adott célból és egy meghatározott időre gyakorolják a nemzeti hatalom egy részét. Ugyanakkor nem kell őket külsőleg alkotmánnyal korlátozni (ezt a szabadságot átveszik a nemzettől), az alkotmányról vagy másmilyen rájuk vonatkozó formákról döntsenek ők, mégpedig három okból kifolyólag. Egyrészt ellentmondásos lenne, hiszen ezek a formák bizonytalanok, és nekik kell meghatározniuk azokat, éppen ezért gyűlnek össze. Másrészt, még semmit sem volt alkalmuk mondani azokról az ügyekről, melyekhez határozott formákat keresnek. Harmadrészt pedig a képviselő-

30 Sieyès: i. m. 147-148. (Saját fordításban - B. E.)

lők magának a nemzetnek a helyére lépnek, hogy szabályozzák az alkotmányt.

Hatalmuk tehát korlátlan, és valamit elegendő akarniuk, hogy az törvényessé váljon, egészen addig, amíg nem felejtik el, hogy ez a hatalom, a rendkívüli meghatalmazás a néptől származik. Amíg ez így van, közös akaratuk egyenértékű magának a nemzetnek az akaratával.

Sieyès programját a rendi gyűlés összehívását követő események beteljesítik. Végül is sikerül a harmadik rendnek elérnie, hogy annyi képviselője legyen, amennyi az első két rendnek együttvéve, de azt már nem tudják kiharcolni, hogy a három rend együtt szavazzon. Az első hónapban ez a kérdés akadályozza a rendi gyűlés munkáját, hiszen a három rend képviselői már Versailles-ban vannak, de nem tudják megbízóleveleiket igazolni, a nemesi rend ugyanis nem hajlandó ezt együttes ülésen megtenni, a harmadik rend pedig külön ülésen nem hajlandó erre. A papság az, aki közvetít köztük, hiszen az ő soraik a leginkább megosztottak. Egyaránt jelen vannak az arisztokráciához tartozó gazdag püspökök és vidéki, szegényebb plébánosok. Végül 1789. június 10-én a harmadik rend úgy dönt, egyedül kezdi meg a megbízólevelek megvizsgálását, 13-án pedig már csatlakozik hozzájuk az egyházi rend néhány képviselője. Végül, június 17-én, Sieyès javaslatára a harmadik rend nemzetgyűléssé nyilvánítja magát.

Azért fontos ez a dátum, mert ezzel egyértelművé vált: innen már nincs visszaút. A harmadik rend az egész nemzet képviselőjeként lépett fel, nem ismerve el a másik két rend létjogosultságát. Ennek a lépésnek a radikalitása számukra is nyilvánvaló volt, hiszen a névváltoztatásként elhangzó javaslatok közül – a Sieyès-i kivételével – egyik sem volt ilyen kizárólagos.³¹ A képviselők mégis úgy döntenek, felégetik maguk után a hidakat. Másnap a nemzetgyűlés úgy határoz, hogy az adók megszavazásához kizárólagos joggal rendelkezik, valamint az állam hitelezőit a „*francia nemzet lojalitása és becsülete védelme alá helyezte*”. Ezzel a két intézkedéssel jelzi, a csőd bejelentéséhez kizárólagos joggal rendelkezik. Azt hiszem, ez az az időpont, amikor a forradalom ténylegesen kezdetét veszi.

Ettől kezdődően az események még jobban felgyorsulnak. A király szólni kíván a gyűléshez, ehhez viszont elő kell készíteni a termet a beszédre. Csakhogy a harmadik rend 20-án reggel látva, hogy az ácsok nem engedik

31 Mounier például a „Nemzet nagyobbik része képviselőinek törvényes gyűlése a kisebb rész távollétében” elnevezést javasolja, Mirabau pedig a „Francia nép képviselői”-t (csakhogy a nép már akkor is részben pejoratívan a római *plebs*-re való utalást tartalmazott) – Furet: i. m.

be a terembe, a korona ármányára gyanakodva³² alternatív helyszínt keres, és végül egy labdaházba vonul, ahol tagjai megesküsznek, hogy bárhol, bármikor összegyűlnék a nemzet érdekében. 23-án elhangzik az ominózus királyi beszéd, amelyben XVI. Lajos megparancsolja a rendeknek, hogy külön ülésezzenek. A beszéd után a harmadik rend és az egyházi rend egyes képviselői szembeszegülnek a paranccsal, és nem hagyják el a termet. 25-én 47 nemes csatlakozik a harmadik rend nemzetgyűléséhez, míg végül 27-én a király beadja a derekát, és megparancsolja, hogy a három rend együtt ülésezzen. A következő napokban csapatösszevonások tapasztalhatók Párizs és Versailles körül, valamint menesztk a nagy népszerűségnek örvendő pénzügyminisztert, Neckert.

Közben az időjárás is rájátszik a politikai eseményekre.³³ 1787 különösen esős év, áradásokkal, ezt követően pedig egy hosszabb szárazsággal, majd 1788-ban egy olyan jégesővel, ami végképp hozzájárul a katasztrófális terméshez. Ez és más – főként az iparban lejátszódó – gazdasági folyamatok (az angol ipar térhódítása a francia kárára) elvezetnek oda, hogy 1789 tavaszára a kenyér livre-je (kb. fél kiló) 4 sou-n stabilizálódik, miközben a népi jövedelem napi 3 sou.³⁴ Július 14-én a politikai és a gazdasági események hatására a tömeg lerombolja a Bastille-t. Az, hogy ez mennyire volt szükségszerű, nem kapcsolódik szorosan a témánkhoz, de mindenképpen érdemes megjegyezni az azóta is minden forradalmat megelőző – Carlyle és Bibó által hatásosan kibontott – tömeghisztéria fenomenológiáját. Ez a jelenség egészen Robespierre haláláig kisebb-nagyobb intenzitással végig áthattotta Párizs utcáit.

Végül, augusztus 4-e éjszakáján eltörlik a feudális rendszert. Nem tisztem ennek történeti jelentőségét vagy döntéseik visszásságát tárgyalni. Tudjuk, hogy a gyűlés különös eksztázisban zajlott. Eltörlik a hivatalvásárlást, egyenlő esélyeket kívánnak biztosítani az állásszerzésben, eltörlik a helyi és nemzeti kiváltságokat, a feudális jogot 3,3%-ra szorítják vissza, és még egyéb egyenlőtlenségek megszüntetését célzó intézkedésekről is döntenek itt, amelyeknek a bemutatása történeti munkát igényelne.³⁵ Ami azonban témánk szempontjából a legérdekesebb, XVI. Lajost a francia szabadság helyreállítójának nyilvánítják. Úgy gondolták tehát ebben az időszakban, hogy van valami, amit érdemes a régi rendből helyreállítani.³⁶

32 Lásd Carlyle: i. m.

33 Vö. Furet: i. m.

34 Lásd Furet: i. m.

35 Megteszi ezt például Simon Schama. Lásd Schama: i. m.

36 Furet: i. m.

Két fontos vita zajlik ebben az időszakban, mindkettő elméleti kérdéseket is felvet. Az egyik arra irányul, hogy a nemzetgyűlés, az angol parlamenthez hasonlóan, kétkamarás legyen-e, a másik vita pedig arra, hogy kapjon-e a király vétőjogot. Csakhogy ahhoz, hogy ennek a vitának az elméleti keretét vizsgálhassuk, először egy másik kérdéssel kell foglalkoznunk: az augusztus 26-i Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatával.

A nyilatkozat egyrészt augusztus negyedike elveit kodifikálja: *„Minden ember szabadnak és jogokban egyenlőnek születik és marad”* (I. cikkely).³⁷ Olyan jogi nyilatkozat ez, amely a törvényeket állítja középpontjába. A törvényekben látja azokat a garanciákat, amelyek az egyénnek a nyilatkozatban foglalt jogait hivatottak biztosítani. Eszerint a természetes emberi jogok az ember természetéből erednek, de csak akkor és annyiban érvényesek, ha azokat a törvények is biztosítják. Innen a nyilatkozat nevében található kettősség is: egyrészt természetes, a politikai állapotoktól független, emberi mivoltunkra visszavezethető jogokról van szó, másrészt viszont ezek csak akkor érvényesülnek, ha mint egy politikai közösség tagja (polgár) számára biztosítja őket a politikai közösséget irányító törvénykezés. A törvény tehát az emberi természetből következő jogokat kodifikálja. Ehhez elég megnézni a nyilatkozat IV. – *„A szabadság annyit jelent, hogy mindent szabad, ami másnak nem árt. Az egyes ember természetes jogainak gyakorlása tehát más korlátokba nem ütközhetik, mint azokba, amelyek a társadalom többi tagjai számára ugyanezek a jogok élvezetét biztosítják; s e korlátokat a törvény határozhatja meg.”* – illetve XVI. cikkelyeit – *„Az olyan társadalomnak, amelyből e jogok biztosítékai hiányoznak, s ahol a törvényhozó és a végrehajtó hatalom szétválását nem hajtották végre, semmiféle alkotmánya nincs.”* A társadalom feladata tehát a törvény uralmán keresztül az egyén szabadságának biztosítása.³⁸

De honnan származik ez a törvény? A nyilatkozat III. cikkelye így fogalmaz: *„Minden szuverenitás elve természeténél fogva a nemzetben lakozik; sem testület, sem egyén nem gyakorolhat hatalmat, ha (az) nem határozottan tőle ered.”* A VI. cikkely pedig kimondja: *„A törvény a közakarat kifejezése; alkotásában minden polgárnak joga van személyesen vagy képviselői révén közreműködni. A törvény egyformán törvény mindenki számára, akár védelmez, akár büntet; s mivelhogy a törvény előtt minden polgár egyenlő, tehát minden polgár egyformán alkalmazható minden közhivatalra, állásra és méltóságra,*

37 Az elemzéshez a nyilatkozat Mika Sándor általi fordítását használom – elérhető a Magyar Elektronikus Könyvtárban – <http://mek.oszk.hu/00000/00056/html/228.htm> [letöltve: 2012. május 4-én.]

38 Furet: i. m.

erényeik és képességeik különbözőségén kívül egyéb különbséget nem ismerve.” Azt látjuk tehát, hogy a Sieyès által elképzelt nemzeti szuverenitás intézményesül, sőt ez lesz az államban található minden autoritás forrása. Ettől függetlenül sem egyén, sem egy csoport nem gyakorolhatja a hatalmat.

A VI. cikkely ennek a szuverenitásnak egy sajátos értelmezését is adja. Ennek értelmében a nemzet fogalmához valamilyen felismerhető akarat is társul, aminek kifejeződési formája a törvény. A nemzet tehát megelőzi a politikát, a nemzeti akarat pedig megelőzi a törvényalkotást. A politika csak annyiban legitim, amennyiben a nemzetből eredezteti magát, a törvény pedig csak annyiban, amennyiben a közakarat kifejeződése. A hatodik cikkely emellett egyfajta egalitarianizmust is intézményesít. Itt nem csupán a polgárok törvény előtti egyenlőségéről van szó, amennyiben azon a törvény legitim alkalmazásához a minden törvényben megtalálható általános, mindenkire egyformán érvényes szabályozást értjük. Ezen túllépve a nyilatkozat a polgárok szabadságaként azok hatalomban való egyenlő részvételét teszi meg. Mindenkinek jogában áll részt venni a hatalomban, amennyiben ezt óhajtja, és így mindenki egyformán nyerhet el bármilyen közhivatalt. A nemzeti szuverenitás intézményesített jelentése így egyfajta, a nemzettől, mint pre-politikai közösségi létformától eredeztetett hatalomban való egyenlő részvétel joga. Minden jel szerint azonban az egyén azáltal, hogy a közösség egy tagjaként jogot nyer a hatalomban való részvételhez, fel is oldódik ebben a közösségi létformában. Erre a tételre a harmadik fejezetben Benjamin Constant kapcsán visszatérek.

Annak a vitának, hogy ezt az intézményesített szuverenitást, hogyan lehet megszervezni, egyik epizódja a parlament egy- vagy kétkamarás mivolta, illetve a király hatalmának kérdése. A forradalmárok ebben a kérdésben két pártra oszlanak: a monarchistákra és a radikális forradalmárookra. Mindkét fél elismeri, hogy valami újnak a tanúi, a változás és az új elveken nyugvó alkotmányra épített új társadalmi rend szükségéről nincs vita köztük. Abban viszont már igen, hogy milyen legyen ez az alkotmány. Olyan vita ez, ami végigkíséri majd a forradalmat, és annak különböző epizódjaiban feltűnik.

Az egyik fél a racionalizmust képviseli. Úgy gondolják, az ész nevében szükséges a társadalom teljes és radikális újratervezése. Minden alkut elutasítanak, minden cselekedetük egy, a filozófiából ismert ésszerű (és megszervezett) társadalomra irányul, amit az állam ésszerű intézményei ésszerűen irányítanak az ésszerű nép lehető legnagyobb boldogságáért és boldogságáért. Ezzel szemben, a monarchisták nem tartanak mindent elvetendőnek a régi rend intézményeiből. Ha nem lenne anakronizmus ezt állítani, azt

mondhatnánk, egyfajta konzervatív gondolatot képviselnek, amelynek értelmében a nyári események egyfajta jelzést adtak a kormányzatnak, hogy angol mintára szervezze újra magát, kétkamarás parlamenttel, alkotmányos monarchiaként. Nem a szakadásnak, a radikális újrászervezésnek, hanem egyfajta folytonosságnak és intézményi reformnak a hívei.³⁹

Talán egyetérthetünk Furet-vel abban, hogy ők voltak azok, aki a legtávolabb álltak a francia politikai kultúrától (és talán legközelebb az angolhoz), nem ismerték fel azt a banalitást, hogy egy olyan nemzetgyűlést, ami éppen sikerrel szüntette meg a három rendi felosztást, sehogyan sem fognak tudni két kamarába rendezni. Egy olyan lelkiállapotban, ahol a reakciós arisztokráciától való (ebben az időszakban talán valós) félelem akkora népszerűségnek örvend, szükségképpen le fogják szavazni kétkamarás javaslatukat. Arról nem is beszélve, hogy éppen ekkor ébred a francia nemzet önmaga „tudatára”, és nem kíván semmit átvenni a történelmi rivális, Anglia intézményei közül.

A királyi vétójog kérdése azonban nemcsak abból a szempontból tűnik érdekesebbnek, mert ezt sikerül keresztülvinniük, hanem azért is, mert ez látszólag a szuverenitás jogkörét és természetét érintette. Minden hazafias rétor egyetért abban, hogy – ahogyan azt az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának már idézett III. cikkelye kimondja – minden szuverenitás a nemzetben lakozik. Ami korábban a királyé volt, az most a nemzeté. A nép birtokba vette jogos követelését, a szuverenitást, amit korábban a király zsarnoki módon bitorolt. Ennek a népi szuverenitásnak a nemzetgyűlés a letéteményese, amit a nemzet választott alkotmánya létrehozására. Fontos hangsúlyozni, hogy itt a szuverenitás ontológiailag egységes, ebből következően pedig kizárólagos: vagy a nemzeté, vagy a monarchiáé.

Csakhogy a szuverenitás nem a hatalom gyakorlását jelenti, csak a hatalom gyakorlásának alapját. Ez egy olyan metafizikai fogalom, ami a hatalom gyakorlását legitimálja, amennyiben annak forrását tételezi. Jól érzékelhető ez a vita megoldásában. Végül is az a nézet győzedelmeskedett, miszerint az egységes és korlátlan szuverenitás természetesen a népé, aminek a nemzetgyűlés a képviselője, viszont a király a végrehajtó hatalom feje, aki maga is részt vesz az ország irányításában, de csak mint a nemzetgyűlés alárendeltje.

A királynak, mint a nemzetgyűlés képviselőjének jogában áll két törvényhozó ülészak idejére felfüggesztő vétót gyakorolni, de ezt nem mint szuverén teszi, hanem mint a végrehajtó hatalom feje, aki – a hatalommegosztás elvének valamilyen sajátos francia értelmezése nyomán – tesz arról,

39 Furet: i. m.

hogy a nemzetgyűlés a közakaratot képviselje. Persze egymaga nem változtathat a nemzetgyűlés által megszavazott törvényeken, viszont mintegy megfellebbezve azokat, ha úgy látja, hogy eltérnek a közakarattól, lehetőséget teremthet arra, hogy a honatyák újra megfontolják azon nézetük, miszerint a közakarattal egyetemben döntöttek. A kérdés át is vezet bennünket, ahhoz a fogalomhoz, ami az elmélet központi kérdése: Hogyan és miként képviselhető az egységes és oszthatatlan nemzeti szuverenitás?

Elméleti kérdések

1792-ben megbukik az alkotmányozó nemzetgyűlés által létrehozott alkotmány alapján felállított törvényhozó nemzetgyűlés, és vele az egész rendszer. Kikiáltják a köztársaságot, ami szép lassan a Robespierre nevével fémjelzett jakobinus diktatúrába torkoll, egészen a Megvesztegethetetlen haláláig. Közben a királyt és a királynét kivézik, Franciaország majd minden határán háborúba sodródik, a francia forradalmi rendszer pedig továbbra sem konszolidálódik. Ebben a részben az 1792 és 1794 közötti időszakot szeretném vizsgálni, de elsősorban nem történeti nézőpontból, hanem azoknak az elméleti kérdéseknek a szempontjából, amelyek a nemzeti szuverenitással kapcsolatban ebben a periódusban felmerülnek, és amelyek túl is mutatnak ezen időszak eseményein.

Az első ezek közül a nemzeti szuverenitás képviselhetőségének problémája. Erre már az előző részben is utaltam, de nem tárgyaltam részletekbe menően. Úgy gondolom, erre azért van szükség, hogy a Rousseau és a Sieyès abbé közötti különbségeket részletesebben kibontsam.

Rousseau-t a francia forradalom legfontosabb ideológusának tartják, *A társadalmi szerződést* mégsem ismerik a korban. Simon Schama az, aki ennek a történelmi mítosznak utánajár, megkeresi a kor magánkönyvtárainak katalógusait, és rámutat arra, hogy azokban alig találjuk meg Rousseau politikaelméleti főművét.⁴⁰ A politikai filozófus Rousseau mégis hat a forradalomra, méghozzá elsősorban Sieyès-en keresztül, de elveinek egy részét a diktátor és nagyszerű rétor, Robespierre is magáévá teszi. Rousseau gondolatai így a forradalom minden korszakában közvetítőkre találnak. A képvisleti eszme szempontjából most mégis Sieyès-vel fogom összehasonlítani. A közkeletű nézet szerint Rousseau *A társadalmi szerződésben* kiiktatja a képvisleti eszmét, és azzal később Sieyès egészíti ki. Ez azonban így nem egészen helytálló, a továbbiakban ezt tárgyalom.

40 Lásd Schama: i. m.

Rousseau már korábban idézett első mondata: „Az ember szabadnak született és mégis mindenütt láncon van” így módosul az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának első cikkelyében: „Minden ember szabadnak és jogokban egyenlőnek születik és marad.” Az áthallás nyilvánvaló, úgy tűnik tehát, a francia forradalmárok hitték, valamit sikerült megvalósítaniuk abból, amit Rousseau célként tűzött ki.⁴¹ De mi is volt ez?

Amikor az ember szabadságát természeténél fogva adottnak deklarálja, Rousseau mintegy ki is emeli azt az éppen fennálló politikai rend hatásköre alól. A politikai rendhez képest az ember szabadsága ontológiai elsőbbséget élvez, nem csak, hogy nem függ tőle, de azt megelőzően természetes attribútumként az jelen is van. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a politikai hatalom ne írhatná felül ezt a szabadságot, persze nem úgy, hogy megszünteti, de úgy, hogy nem tartja tiszteletben azt, azaz nem enged érvényt neki.

Ilyen esetben nemcsak arról van szó, hogy az embernek – szabadsága alapján – mindig jogában áll fellépni az éppen regnáló politikai rendszer ellen és szembeszállni azzal, hanem arról is, ami csak 1792-ben válik nyilvánvalóvá. A társadalmi szerződés célja a természeti állapot leképezése a politikai világra. A szabadság emberi természetünktől fogva adott, ezt kell törvényessé tenni, erre kell kitalálni egy politikai rendszert. Rousseau ezt egy kormányformához köti, a szabadság intézményesítése a köztársasági államforma megvalósulásával válik lehetővé, amiben mindenki egyenlően vehet részt a hatalomban. E logika szerint bárhogyan is viselkedjen a király, bármilyen emberi és polgári jogi nyilatkozatban is deklaráljuk, hogy a szabadságunkat a törvényeknek tiszteletben kell tartania, bárhogyan is tesszük a királyt egyszerű végrehajtóvá, alkotmányosan alárendeltté, a királyságban a priori nem lehetünk szabadok. Szabadok csak akkor és annyiban lehetünk, ha megvalósul a köztársaság. Rousseau ennek az államformának az intézményesítésénél nem elégszik meg kevesebbel a szabadság megvalósítása terén.

Csakhogy, mivel a természetes szabadságunk kikerül a politika hatalma alól, az ennek alapján a társadalmi szerződéssel instituált nemzeti szuverenitás is szükségképpen a politika felett áll, általa nem korlátozható. Már idéztem Sieyès-t, aki szerint a nemzeti akarat mindig törvényes, és ehhez csak önmaga valóságára van szüksége. A kormánynak ezzel szemben mindig a nemzeti akaratot kell képviselnie, ami saját működésével legitimálja önmagát. A nemzet tehát pre-politikai közösség. Csakhogy ilyen tekintetben soha nem lehet képviselni, legalábbis tartósan nem. Hiszen, a nemzeti akarat nevében minden képviselést megszüntethető.

41 Lásd Rousseau: i. m.

A nemzeti akarat doktrínájának kifejtéséhez nem elég Sieyès-ig visszamenni. Amit ő átvesz, az a Rousseau-i társadalmi szerződés modellje. Csak hogy Rousseau kétfajta akaratot tulajdonít a nemzetnek. Egyrészt a közakaratot (volonté de tous), másrészt az általános törvényhozó népakaratot (volonté générale). A közakarat a minden kormányzati forma eredetét képező társadalmi szerződés létrehozására irányul. Ennek motivációját már tárgyaltam a felvilágosodás politikafilozófiájának tanainál, itt néhány jellegzetességét emelném ki. Rousseau nem nagyon részletezi, hogyan is zajlik a társadalmi szerződés létrehozása, de mindenképp úgy tűnik, valamilyen észbeli belátásból következően, létrejön. Semmiképpen sem olyan politikai aktusról van szó, ahol a különböző felek a fennálló erőviszonyok függvényében megegyeznek valamiben. *„Meg kell találnunk a társulásnak azt a formáját, amely közös erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben minden ember, ha egyesül is a többiekkel, mégiscsak önmagának engedelmeskedik, s ugyanolyan szabad marad, mint azelőtt.”*⁴² Itt tehát a természeti állapotban élők rátalálnak bizonyos elvekre, amelyek igazságosságát mindenki belátja, és alkalmazza őket. Mi történik azonban akkor, ha valaki mégsem azonosul a társadalmi szerződésben foglaltakkal?

*„Ha bárki megtagadná az engedelmességet a közakaratnak, akkor az egész közület rákényszeríthetné erre; ez nem jelent mást, mint hogy kényszerítik, hogy szabad legyen; mert ez a feltétel az, ami minden honpolgárt a haza részesévé tesz és minden személyi függőség ellen biztosít.”*⁴³ Ez a híres Rousseau-i szabadságra való kényszerítés eszköze, ami legitimitását abból az előfeltevésekből nyeri, miszerint nincs szabadság a politikai közösségben az egyén honpolgári státusán kívül. Olyan emancipációs program ez, amely bár nem alapszik racionális véleménycserén, a felvilágosodás nevében mégis az ész valamilyen megnyilatkozása mozgatja. Az egyén ez ellen egyetlen módon védekezhet, ha nem kíván szabaddá válni, és a rá alkalmazandó sokaság általi jótékony felvilágosodásból sem kér: elhagyja a politikai közösséget, kivándorol. Valami olyan minimuma az egyéni szabadságnak a kivándorláshoz való jog, ami benne foglaltatik a társadalmi szerződésben, és ami mellett Rousseau a végsőkig kitart.

A másik fajta akarat, amit Rousseau a népnek tulajdonít, részben ennek a közakaratnak a következménye. Az általános törvényhozó népakaratról van szó, amit nem lehet elidegeníteni, képviselni, de megosztani sem. Az akaratot ugyanis, mondja Rousseau nem lehet képviselni, hiszen akkor valami mássá válik. Az akarat vagy önmaga, vagy valami más, nincs a kettő között fokozati átmenet, kompromisszum. Ez az általános törvényhozó nép-

42 Rousseau: i. m. 35.

43 Rousseau: i. m. 40.

akarát törvényekben formalizálódik, melyek mindig a legnagyobb igazság kifejezései. Ezeknek a törvényeknek kell a politikai közösséget irányítaniuk, ettől válik az köztársasággá.

A Rousseau-i politikai intézmények szerkezetét nem tartom feltétlenül szükségesnek tárgyalni. Témám nem a Rousseau-i politikai filozófia, de talán azt még fontos elmondanom, hogyan képzei el a kormányzatot és ennek korlátozását, hiszen ő az a filozófus, aki ellen a leggyakrabban megfogalmazzák a vádat, miszerint filozófiai alapot biztosított volna a jakobinus diktatúrának. Rousseau, bár elveti Montesquieu-nek a hatalom megosztására vonatkozó elveit, később az általános törvényhozó népakarat és a megbízásos alapon felállított főhatalom megkülönböztetésével mégis visszacsempész valamit a végrehajtói és a törvényhozói hatalom megkülönböztetéséből. A kormány feladata a nép által megalkotott törvények végrehajtása, azok működésének biztosítása, de semmiképpen sem maga a törvényalkotás, hiszen amint fentebb kifejtettem, az a nép elidegeníthetetlen joga. Mivel a kormány abszolút hatalomra törekszik a hatalom természetéből fakadóan, valahogyan mégis korlátozni szükséges. Rousseau erre két utat javasol: a népgyűlések és a közvetítő testületek.

A népgyűlések összehívása időről időre feltétlen kötelessége az államnak. Ezek a gyűlések aztán a maguk során mindig két kérdéssel kezdődnek: „*Fenn kívánja-e tartani a nép a meglévő államformát?*” és „*Továbbra is szeretné-e a hatalom birtoklót megbízni a kormányzás feladatával?*”. Ezek a népgyűlések tehát egyrészt legitimációs testületek a fennálló hatalom szempontjából, másrészt viszont törvényhozó entitások, hiszen ilyenkor döntenek azokról a szabályokról, amelyek a közélet folyását irányítják. A nemzeti akarat egységét – a korban nyilvánvalónak számító nézet szerint – a pártok bontják meg, amelyek a maguk során a képviselőt következményei. Rousseau nem helyesli a képviselőt, hiszen a szuverenitás az egész népé, ebből adódóan elidegeníthetetlen, és csak a népgyűlések összhangjában ölt testet. Mindenféle csoportok vagy pártok a magánérdek szolgálói ott, ahol a közérdeknek lenne helye.

A népgyűlés ugyanakkor mindig az általánosra vonatkozóan ítél, és soha nem ítélhet az egyes ember ügyeiben. Talán fontos ezt hangsúlyozni, nem csak a mintaként szolgáló ókori Athénban lezajlott Szókratész halálra ítéltetése miatt, de a későbbi Robespierre mérsárlásai miatt is. Rousseau tömören foglalja össze a népgyűlések lényegét: „*Így tehát a közrend törvénye a népgyűlésektől nem annyira a közakarat fenntartását, mint azt követeli, hogy mindig megkérdézzés és válaszra is bírják a közakaratot.*”⁴⁴

44 Rousseau: i. m. 147–148.

A másik, a hatalom megosztását biztosító tényező, a kormány közvetítő testületei, amelyekre minden intézményesített hatalomnak szüksége van ahhoz, hogy az egyén életének részleteit szabályozhassa. Olyan gondolat ez, amit Rousseau Montesquieu-től vesz át és épít be a társadalmi szerződésébe. Ezek a közvetítő testületek a maguk során korlátozzák a hatalmat, és minél erősebb a kormány, annál több ilyen testületre van szükség – javasolja Rousseau. Elmondhatjuk tehát, hogy igenis számol azzal, hogy a nép maga ellen fordulhat, amennyiben hatalommal ruházzuk fel, hiszen éppen ezt hozza fel a demokratikus rendszerek kritikájaként: a közvetítő testületek hiánya azonnal teret enged a közakarat érvényesülésének, a törvények meghozatala és végrehajtása nem különül el.

Rousseau számol a képviselő elvével, de úgy kerüli ki, hogy ahol szüksége lenne rá, a kormány kialakításánál, azt nem a képviselő elve, hanem a megbízás intézményesítésével hozza létre. A képviselőt a zsoldos hadsereghez hasonlítja, és a nép lustaságának tudja be, aminek következtében a polgárok elvesztik érdeklődésüket a közügyekben, és ez a politikai közösség bukásához vezethet. Az angol nép példáját hozza fel, akik négy évente nyelik el szabadságukat, éppen csak annyi időre, amíg megválasztják képviselőiket, majd újra szolgásgába hullnak vissza. A képviselő elve mellett felhozott szokásos érvre – miszerint, a többmillió államokban nem képzelhető másképpen a kormányzat – úgy válaszol, hogy kisebb politikai közösségeket javasol, az ókori Rómához hasonlókat, ahol igenis lehet és kell népgyűléseket szervezni. Korzikát hozza fel példának, nagy jövőt jósolva neki az európai történelemben, éppen méretének és földrajzi adottságainak köszönhetően.

Így áll tehát össze a Rousseau-i társadalmi szerződés, ami a maga során bírálható is,⁴⁵ az azonban biztos, hogy ez nem az, amit Sieyès kiolvasott belőle, és ami meghatározta a francia forradalmárok Rousseau-percepcióját. Sieyès egyáltalán nem említi a Rousseau által megkülönböztetett kétféle akaratot, kihagyja az általános törvényhozói akaratot, és csak a közakarat-

45 Ahogyan megteszi azt például Benjamin Constant, akinek talán legfontosabb érve értelmében, Rousseau nem ismeri fel a modern idők szavát, és az antikok példájára feléleszti a köztársasági államformát. Csakhogy a köztársasági államforma a pozitív szabadságon alapult, ami a szabadságot az önkormányzattal azonosítja. Azóta – Constant szerint – megváltozott szabadság percepciónk, a modern szabadsága éppen a hatalomtól való elfordulásban áll, a magánéleti, negatív szabadságban, mintsem a hatalomban való részvételen. Lásd Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Csepeli Réka fordítása. Atlantisz, Budapest. 1997.

tal foglalkozik.⁴⁶ Ennek képviselőjére képzeletben el a később megvalósuló nemzetgyűlést, ami viszont nem veszi át azokat a hatalom korlátozására irányuló tényezőket, amelyeket Rousseau-nál megtalálunk. A nemzeti akarat határait nem lehet alkotmánnyal megszabni, hiszen logikai ellentmondás lenne, ha a nemzet első aktusával éppen saját határait jelölné ki.⁴⁷ Erre mondja később de Maistre, hogy az ember nem tud betelni egy olyan nemzet látványával, amely öt év alatt három alkotmányt adott magának.

Az alapprobléma: hogyan szentesítheti a metafizikai értelemben vett nemzet a kormányt, ami nélkül az állam megszervezetlenné válik? Mind ezt viszont úgy kell megtennie, hogy a kormány ne torkolljon zsarnokságba, és mindig a nemzet képviselője legyen anélkül, hogy visszaélne hatalmával. A nemzetnek tehát fenn kell tartani a kormány megdöntéséhez való jogát, de úgy, hogy valamilyen kormány működjön addig is, hiszen különben nem lehet az országot vezetni. Úgy tűnik, ördögi körrel állunk szemben, amennyiben egy általános metafizikai eszmével, a nemzeti szuverenitással szeretnénk egy konkrét testület, a kormány hatalmát legitimálni.

Sieyès erre a képviselőlet átértelmezésével válaszol. Azt mondja, úgy kell képviselni a nemzetet és a nemzeti akaratot, hogy ne alakuljanak pártok, amelyek a magánérdek hordozói lennének. Csakhogy, ha a pártok éppen a képviselőlet következményei, hogyan oldható meg a képviselőlet anélkül, hogy pártokhoz vezetne? Erre Sieyès elméleti válasza: annyiban lehet ezt elérni, amennyiben elérjük azt, hogy a nemzet képviselői mandátumukat ne egy adott tájegységtől vagy más módon a polgárokat egymással partikuláris érdekközösségekbe szervező erők mentén kapják, hanem a nemzet egészétől. Gyakorlati válasza pedig Franciaország új közigazgatási felosztása.

Javaslatá szerint Franciaországot 81 egyenlő nagyságú négyzetre osztanák, amelyek egyenlő számú képviselőt delegálnának a nemzetgyűlésbe. Jól érződik ebben egyrészt elmélet és gyakorlati politikai cselekvés összefüggéseinek feszültsége, másrészt a felvilágosodás racionalitásba vetett hite is. Végül soron az embereket egymással összekötő kapocs éppen ésszerűségük, így olyan formákra van szükség, amelyek ezt az ésszerűséget a legjobban tükrözik.

Végül, természetesen egy másik, a gyakorlati politikához közelebb álló javaslat valósult meg. Új közigazgatási egységeket rajzoltak meg a földrajzi tájegységek határai mentén, de arra törekedve, hogy azok többé-kevésbé egyenlő lakosságszámúak legyenek.⁴⁸ Csakhogy, ha ilyen formában kiiktat-

46 Demeter M. Attila: *Írástudók forradalma*. Pro-Print, Csíkszereda, 2004.

47 Lásd a Sieyès által bemutatott három ok bővebb kifejtését az első részben.

48 Schama: i. m.

jük a képviselőt elvét, és minden képviselőt a nemzetnek, mint egésznek rendelünk alá, eltűnik a határ politika és társadalom között. Éppen az történik, amitől Rousseau a demokrácia kapcsán tartott: a nép saját szuverenitásának letéteményese, és saját hatalmát is ő gyakorolja mindenfajta közvetítő testület nélkül. Ha nincsenek közvetítő testületek, amelyek a közakarat határait kijelölnék, nincs állandóság a politikai intézményekben, hiszen a hatalom gyakorlói mindig leválthatóak a nép vagy más, az ő nevében fellépők által.

Olyasmivel van itt tehát dolgunk, ami a későbbiekben is meghatározza minden nacionalizmus paradox természetét: a nemzet nem azonos az állammal, de az állam nemzetivé válása mindig kívánatos lenne. Egyrészt tehát szó van a konkrét politikai rendszerről és az azt irányító hatalmat gyakorlókról, akik a hatékonyságot és az élhető politikai közösséget hivatottak megszervezni. Másrészt viszont szó van ezek legitimitásáról, ami mintegy a hatalmat gyakorlók és az általuk betöltött struktúra nemzeti mivoltának függvénye.

A nemzet és az abból eredeztetett szuverenitás tehát etikai státust nyer, pre-politikaivá válik, és megjelenik az alulról felfelé táplálkozó legitimitás. Az állam ehhez képest – Keitner hasonlatával élve – csak a kagyló, amit a nemzetnek kell kitöltenie.⁴⁹ Csakhogy, nemcsak a nemzetnek kell állam, hanem állam sincs nemzet nélkül, hiszen akkor nincs legitimitása. A francia forradalom egyik öröksége tehát éppen a nemzet politikai aktorként való megjelenése, és egyfajta kapcsolat biztosítása a nemzet, a politikai legitimitás és a népi emancipáció között.

Úgy tűnik tehát, az a modell, ami a lentől felfelé építkező nemzeti legitimitásban gondolkodik, az állam és a nemzet megkülönböztetésén alapszik. De lehet-e létező állami intézmények és struktúrák nélkül nemzetről beszélni? Nem nagyon lehet olyan pre-politikai közösséget elképzelni, ami nem rendelkezik az intézmények semmilyen formáival, különösen akkor nem, ha ez a közösség önkéntes alapú (ahogyan az a társadalmi szerződésel létrejövő nemzet esetében mindenképp az lenne).

Talán itt tűnik szükségesnek a patrióta (hazafi) és a nacionalista fogalmak megkülönböztetése. A patrióta nem fér meg a zsarnoksággal, de nem azért, mert nem férne meg az ennek teret adó államformával, a monarchiával. Azért nem fér meg a zsarnoksággal, mert a lehető legjobbat szeretné hazájának, a benne lakó embertársainak, és úgy gondolja, a zsarnokság nem

49 Keitner, Chiméne: *The Paradoxes of Nationalism – The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building*. State University of New York Press, USA, 2007. A továbbiakban is az ő logikáját követem.

ebben az irányban mutat. A nacionalista szintén nem fér meg a zsarnoksággal, mert ő a nemzetként felfogott közösségének szeretné a legjobbat, ami független az állami intézményektől, következésképpen az állami intézményeket kell a nemzethez alakítani. A nacionalista az államforma per se változását követeli a köztársaság felé, mint egyetlen olyan rendszer felé, amelyben nemzete (mint olyan közösségi létforma, amihez ő is tartozik) szabad lehet. A patrióta az alkotmánynak fogad hűséget, és azt szeretné, ha a meglévő rendszerben a dolgok a lehető legjobban mennének, mind a szülőföld, mind a közösség érdekében. Nem ragaszkodik feltétlen módon a fennálló államformához, de nem is veti azt el szükségszerűen. Célja a jó kormányzat, nem a királytól való megszabadulás. Van még azonban egy fontos különbség: a hazafi mindig politikai fogalom, míg a nacionalista és a nemzet mindig másként lép fel, mint politikai entitás. Vagyis a nemzet is *valójában* politikai fogalom, amennyiben egy közösség nevében követelésekkel fordul a fennálló rend felé, de ezt mindig pre-politikai vagy politikán túli (például kulturális) tényezőkre való hivatkozással teszi, azaz *látszólag* a politikától független entitásról van szó.

A francia forradalommal tehát a nemzet politikai tényezővé válik, nem egyszerűen a törvény tárgyává. Azzal, hogy a király elviekben az alárendeltje, első funkcionáriusa lesz, megjelenik egy király nélküli nemzet képzete. Vagyis a király hatalma feltételes lesz, majd 1792-ben meg is dől. A nép, mint a szuverenitás egységes és elidegeníthetetlen letéteményese, a legvégső politikai aktor. Csakhogy, amint az Sieyès intézkedése nyomán nyilvánvalóvá vált, a francia nép ehhez képest közigazgatási centralizáció eredménye, vagyis *konstruált*. Hogyan képviselhető, mint ilyen, úgy, hogy a maga során akkor is alávesse magát ennek a képviselőnek, amikor az számára nem a legtetszetősebb intézkedéseket fogadatosítja? Illetve melyik az a pont, ahol már legitim módon élhet a lázadás szent jogával?

A gyakorlatban az történik, hogy kénytelenek vagyunk azokra támaszkodni, akik a nemzet nevében lépnek fel. Tehát annak ellenére, hogy már a párizsi parlament korona ellenes retorikájában megjelenik a nemzet fogalma, mint a hatalmi törekvéseket legitimáló végső alap, a gyakorlati politika világához képest mégis transzcendens marad, hiszen a nemzet, mint olyan, nem szólalhat föl. A közélet, a francia forradalom során, a nemzet nevében fellépők versenyévé változik. A politika – természete szerint – barátra és ellenségre oszt,⁵⁰ viszont ha mindenki a nemzet nevében lép fel, ez szükségképpen eredményezi azoknak a megkülönböztetését, akik a nemzet autenti-

50 Itt Carl Schmitt politikai antropológiájára utalok. Lásd Karácsony András: Carl Schmitt politikai antropológiájáról. *Századvég*, 28, 2003. 2. sz. 85–96.

kus képviselői az álképviselőktől, akik a nemzetet ürügyként felhasználva valójában magánérdekeik érvényesítéséhez követelnek hatalmat. Ha azonban ez a pártosodás úgy történik, hogy minden párt végső alapja a nemzet, lévén hogy a közakarat csak egy lehet, maga a nemzet bomlik ál és valódi nemzetrészekre.

A háttérben megváltozik a szuverenitás forrása, a király helyett a nemzet lesz, mindez azonban úgy, hogy nem változik meg a szuverenitás mibenléte. Csakhogy, míg a király a szuverenitás letéteményese, mindig egy konkrét, hús-vér személy – mondjuk XVI. Lajos –, az istentől rendelt hatalom birtokosa és gyakorlója, a francia nemzet ehhez képest sokkal elvontabb entitás, amit képviselni kell vagy kellene. A hatalom átkerül azok kezébe, akik a nemzet nevében beszélnek, ez viszont nem jelenti azt, hogy kevésbé lesz zsarnoki, mint a királyé volt. A szuverenitásért való küzdelem nulla összegű játékká válik, ami abban csúcsosodik ki, hogy ki adja az alkotmányt a nemzetnek. Az a nemzetgyűlés, amelynek célja a nemzet képviselete volt a király előtt, a nemzet elsőbbségének intézményesítésévé válik, amivel a szuverenitásért folytatott küzdelem eldől a nemzet javára. Lajos ettől kezdve már csak a nemzet kegyelméből király, olyan kegyből, amit aztán a köztársaság kikiáltásával a maga rendje és módja szerint meg is vonnak tőle. Csakhogy a maga során az a folyamat, ahogyan megdöntik először az abszolutista monarchiát, majd az alkotmányos monarchiát, maga is jelzi a Sieyès-i rendszer nehézségét, ami a forradalom összes állomásán végigvonul, és végül a napóleoni zsarnokságba torkoll: politikai hatalmat csak azok képviselhetnek, akiknek van hangjuk, de ha a szuverenitás a népé, a fennálló rend mindig megkérdőjelezhető.⁵¹

Úgy tűnik tehát, azzal, hogy deklaráljuk, miszerint a fennálló rend alapja a nemzet, nem lesz az ezen alapuló állam hosszú életű. Arra van szükség, hogy meghatározzuk a nemzethez való tartozás kritériumait, hogy megerősítsük a tagok közti szolidaritás kötelekeit, hogy a fennálló rend támogatása alakuljon ki. Csakhogy ehhez aligha elég a távoli időkben lezajlott egyének racionális csatlakozásán alapuló társadalmi szerződés mítosza. Egy ilyen szerződés szubjektív és metafizikai alapot teremt, amikor arról van szó, hogy Franciaország népe valóban egyenként és mindenkire vonatkozóan együtt kíván-e élni. Egy mindenki számára megragadható közös célra van szükség, amihez nem elégséges, ha a nemzethez való tartozás pusztán csak önkéntes. Ez a harmadik rend tagjait nyilván mind magában foglalja, de mi

51 Lásd Keitner: i. m.

történik a reakciós arisztokráciával, a pápához hű papokkal, netalán azokkal, akik nem tudnak franciául?

A forradalom ellenségeit, a harmadik rend kizsákmányolóit már Sieyès kizárja kollektíven a nemzetből, kivételt képez az a pár ember, aki a rendi gyűlésben önkéntesen áll át a nemzetgyűlés tagjai közé. Őket ekkor még befogadja a harmadik rend és a nemzet, de később Robespierre a múltra nézve már kevésbé lesz elnéző. Megjelenik egy egységesítő, asszimilációs törekvés a nemzet minél egységesebbé tételére, egyrészt a vertikális elkülönülések, társadalmi-gazdasági osztályok felszámolására, másrészt a horizontális különbségek, a különböző etnikumok, más nyelveket beszélők asszimilációjára. Itt csak utalásszerűen jelezném az elsöre hagyományos módon példaként említett Le Chapelier-féle törvénytervezetet, a másodikra pedig a Grégoire abbé által benyújtott jelentést a tájnyelvek kiirtásának szükségességéről.⁵²

A nemzeti kérdés hatalmi kérdéssé válásával, a szuverenitás letéteményesének, azaz, a hatalom birtokosának megjelenésével azonnal feltevődik a kérdés: ki a nép? A társadalmi szerződés elmélete által felállított önkéntes összetétel eszméje a gyakorlatban működésképtelennek bizonyul, így nem önkéntes elemekkel kell megerősíteni. Ez a legjobban akkor tűnik ki, amikor kitör a háború Franciaország határain, és a nemzetet meg kell védeni, illetve a nemzetnek önmagát és államát kell megvédenie. Olyasmi válik itt láthatóvá, ami korábban magától értetődő volt: a francia nemzet és a francia állami határok egybeesése. Ennek vitatása – ha valamely csoport a nemzet-től való függetlenedésre tesz kísérletet – a nemzet elleni támadás.⁵³ A nemzeti önrendelkezés ugyanis egyirányú: a nemzet megválasztja képviselőit, akik kijelölik a nemzet határait. Erre az egységesítő törekvésre, amit később minden nemzetállami szerveződés alkalmaz, Constant adja talán a legmegragadóbb leírást.⁵⁴

Constant szerint a modern korban, először a francia forradalommal, de később a napóleoni hódításokkal olyasmit tapasztalunk, amire korábban nem volt példa: a civilizáció terjesztését és a társadalmi emancipációt (a forradalom során elsősorban belföldön, Napóleon korában elsősorban kül-

52 Abbé Grégoire: Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française In *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*. Paris, 1975. Idézi Demeter M. Attila: Az európai nacionalizmus. In uő: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2005, 37–91.

53 Keitner: i. m.

54 Lásd Constant: i. m.

földön) valamilyen formában a birodalom és az ország egységében látják. „*Ugyanaz a törvénykezés, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan ugyanaz a nyelv: íme ezt nevezik tökéletesen szervezett társadalomnak.*”⁵⁵ Mindez az egyformaság nevében zajlik, de most eltekintve a nyilvánvaló áthallástól a modern nemzetállamok nemzetépítési törekvéseire, próbáljuk meg ezt a folyamatot a forradalom kontextusában vizsgálni.

Talán Constant az, aki elsőnek észreveszi és megjegyzi, hogy az egyformaság nevében indított asszimiláció olyasvalami, ami „*soha nem talált nagyobb pártfogásra, mint ama forradalom során, amelyet az emberi jogok és a szabadság nevében vívtak.*”⁵⁶ Írásában olyasmire hívja fel a figyelmet, ami túlmutat az etnikai kisebbségek asszimilációjának hagyományos – már ekkor jelentkező – nemzetállami modelljén. A nemzeti eszme változik meg, mondja, spiritualizálódik.

A hatalom ugyanis eltörli mindazokat a partikuláris testületeket, amelyekhez korábban az emberek viszonyulni tudtak, és helyükbe a nemzetet állítja, ami egyénenként csatornázza be tagjait. Arról van szó, hogy például az új közigazgatási rendelkezés, még ha nem is valósult meg olyan radikális formában, ahogyan azt Sieyès abbé elképzelte, mindenképpen átalakította és megszüntette az addig létező megyék rendszerét. Csakhogy azok a megyék nem egyszerűen a zsarnokság keretét képezték, ahol az intendáns kedvére garázdálkodhatott, mint ahogyan azt a forradalmi ideológia hirdette (ami, mint az első fejezetben írtam, különben sem volt igaz), hanem viszonyrendszert, közvetítő testületek voltak a franciák és Versailles között. Azzal, hogy megszüntették ezeket a partikuláris kötődéseket (az említett Le Chapelier törvénnyel a céheket is, amelyek nemcsak gazdasági szervek voltak, hanem a társadalomban létező szociális háló feladatainak jó részét is ellátták), és a helyükbe az osztály és kulturális különbségek fölött álló homogén nemzet eszméjét állították, mint a szabadság egyetlen formáját, eltörölve az ellenállás lehetőségét is. Hiszen ha az egyének egyénileg kapcsolódnak be a hatalomba, mint a nemzet tagjai, nincs lehetőségük olyan kritikus tömeg képzésére, ami lebonthatná a meglévő hegemoniákat, azoknak a hatalmát kikezdhetné, akik éppen a nemzet nevében fellépve diktatúrát vezetnek be (jakobinusok). Ugyanakkor ezzel megszüntetik a hazafiság érzését is, hiszen a patrióta számára mindig szükséges valamilyen hagyományból eredeztetett történelmi identitás, amihez kapcsolódhat. Helyette az új rendszerben az állampolgár csak nacionalista lehet, amennyiben mind a 26

55 Constant: i. m. 61.

56 Uo.

millió franciát⁵⁷ testvérként szereti és vele egyként érez. Az egyformaság itt nem pusztán egyik mellékterméke a francia forradalmi programnak, hanem annak célja, vallási dogmaként hirdetett jelszava.

Nyilvánvaló – vonja le a következtését Constant –, hogy a helyi szokásokhoz való ragaszkodást lázadasként állítva be, nem reális politikai perspektívát alkotunk. Elvesz a prosperitás, mondja, hiszen az egyén számára az örömforrás, amin keresztül ki tudja venni részét az ország ügyeiből, éppen az a helyi – tájegységhez, városhoz – kötődő identitás, amit a forradalom, és később Napóleon is olyan nagy vehemenciával üldözött. Odavezet mindez, hogy az emberek, mint atomok (egyének) elszakadnak a hazától, mely a nemzettel azonosulva a maga absztrakt jellegével közömbössé válik számukra, mert nem engedi, hogy „szeretjük bár egyik részén megnyugodjon”. „A változatosság szervezett, az egyformaság gépies”. Ami valójában történik, az így foglalható össze: „*Feláldozzák az elvont lénynek a valóságos lényeket, a néptömegeknek ajánlják fel égő áldozatul a nép egyes részeit*”.⁵⁸ Ha az emberek elveszítik hazafias érzelmeiket, tehetetlen tömeggé válnak, és egy ilyen rendszert csak a zsarnokság tud összetartani. Utalásszerűen jegyzem meg, hiszen nem témája dolgozatomnak, hogy éppen a napóleoni homogenizációs program volt az, ami elvezetett a Breuilly által *egyesítő nacionalizmusnak* nevezett nacionalizmus második történeti szakaszához.⁵⁹

Az önkéntességen alapuló nemzetfogalom bukása az egyformaságra való agresszív törekvéssel és bizonyos nemzetrészek reakciónak való bélyegzésével nyilvánvalóvá válik. Az uniformításra való törekvés már a Rousseau-i filozófiában benne rejlik. Igaz ugyan, hogy Rousseau a társadalmi szerződést önkéntes alapon képzei el, de már ott feltűnik a közakarat esetében a szabadságra kényszerítés eszköze, az általános törvényhozó népakarat esetében pedig a népgyűléseken kívánatos egyhangúság. Ehhez képest Sieyès még tovább megy, és a nemzeti akarat saját valóságát teszi meg törvényessége alapjául. Ahhoz pedig, hogy a nemzetnek akarata legyen, egy kollektív lényé kell válnia, ami nemigen fér össze az önkéntes társulás és az egyéni jogok eszméivel. Az önkéntességen alapuló nemzetfogalom és a kikényszerített egységes közösségi létformaként megkonstruált nemzet fogalmának kettőssége végighalad a francia forradalomban. Bár az önkéntességen alapuló, kontraktualista nemzet- és hatalomfelfogás legalábbis a retorikában megmarad, azt már nem fogadják el, hogy a Franciaország egy ré-

57 A forradalom korában ennyi volt Franciaország Sieyès által becsült lakossága. Lásd Sieyès: i. m.

58 Constant: i. m. 66.

59 Breuilly: i. m.

szén élőknek ugyanilyen kontraktualista logika szerint joguk van kiválni a nemzetből.

Csak utalásszerűen jelzem azt a nemzeti jelrendszert, amit a francia forradalom létrehoz, a nemzeti ünnepektől, a művészeteken át egészen az új naptárig.⁶⁰ A polgári ceremóniák, ahol a nemzet önmagával találkozik, a nemzeti egység megteremtői, ideértve a nyilvános eskü aktusát is, mint olyan spirituális egyesülést, amikor az egyén megfogadja, hogy akarataival az egészet, a közösséget segíti. Olyan folyamatok ezek, amelyek nemcsak a francia nemzetet hozzák létre, de elődjének mítoszát is. Ezeket erősíti aztán a már említett kulturális egységesítő program (franciává válni), valamint az ideológiai/politikai egységesítő program (harcolni a nemzet külső és belső ellenségei ellen). Fontos látnunk a már Grégoire abbé javaslatában megjelenő, az egységesítés mellett szóló végső érvet: a homogenizáció célja a politikai egyenlőség létrehozása annak érdekében, hogy mindenki részt tudjon venni a hatalomban és szabaddá váljon. Franciává válva szabaddá lenni, ez a forradalom egységesítő törekvéseinek végső emancipációs célja.

Összefoglalásként elmondható, hogy a francia forradalom legalább három paradoxonba ütközött.⁶¹ Az első már a nemzetnek, mint közösségi létformának a születésénél jelentkezett, és arra vonatkozott, hogy létezhet-e a nemzet állam nélkül? Amennyiben igen, úgy fel lehet lépni nevében az ellen a kormány ellen, ami így csak az éppen aktuális, az éppen létező, a kormányzás egyik lehetséges megvalósulásának tűnik. Megjelenik a kormányzattal való hivatkozás, mint olyan legitimációs forrás, ami felől kikezdhető az abszolutista kormányzat. Csakhogy ez súlyos veszélyt rejt magában, és pedig azt, hogy a nemzet metafizikai eszméje függetlenedhet a választók éppen aktuális gondjaitól és jólététől.

A második paradoxon a nemzet megalakulására vonatkozik és arra, hogy az elméletben létező közösségi formához, a nemzethez képviselőket rendeljünk. Az emberek úgy kell érezzék, hogy politikai intézményeik őket képviselik, annak érdekében, hogy elfogadják azok döntéseit. Különböző ezek a határozatok nem lesznek legitimek, ebből adódóan nem, vagy csak zsarnokság árán tarthatóak be. Viszont a folyamat azzal a veszéllyel jár, hogy a nemzet képviselőit, pusztán azért, mert a nemzet nevében lépnek fel, alanyi jogon legitimnek lássuk, saját mandátumuk kötelezettségeitől függetlenül. Azaz, egy szűk csoport, ahogyan azt például a jakobinusok tették, a nemzet eszméjét monopolizálva visszaéljen azzal.

60 Amiben egyébként az 1792-ig tartó eseményeket érdekes módon a régi rendhez sorolják. Lásd Furet: i. m.

61 Keitner: i. m.

A harmadik paradoxon pedig a nemzet összetételére vonatkozik. Itt mindig az önkéntes és az erőltetett nemzetfelfogások csapnak össze, vagyis a nyitott és a zárt közösségképzetek. Amennyiben nyitott közösségekben gondolkodunk, mennyire lesz az vezethető, mennyire képes az önkéntes, mindenkit befogadó nemzetfelfogás a kohézió megteremtésére, ami nélkül nem lehet hatékonyan kormányozni? Egyrészt tehát lényeges, hogy a közösség tagjainak legyenek közös értékei, identitása, hogy a jóról alkotott képzetük többé-kevésbé megegyezzen, és ezért hajlandóak legyenek együttműködni, akár egyéni áldozatokat is vállalva. Másrészt viszont a befogadóképesség a nemzet, mint minden közösségi létforma esetében is határolt. A társadalmi fragmentációtól való félelem, a kormányzás által megkívánt tagok közti szolidaritás kizár bizonyos csoportokat a nemzeti identitásból. Ennek veszélye az, hogy akik hatalmon vannak, manipulálhatják a nemzeti tagság kritériumait. Azt, hogy hová vezethet ez a veszély, a 20. század zsarnokságainak tapasztalatával a fejünkben, azt hiszem, nem kell különösebben részleteznem.

(folytatás a következő lapszámunkban)

Irodalom

Acton, John Dalberg: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. I. kötet, Atlantisz, Budapest, 1991, 120–152.

Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Első kötet (1935–44). Magvető, Budapest, 1986.

Breuilly, John: *Nationalism and the State*. Sccond Edition. The University of Chicago Press, USA, 1994.

Carlyle, Thomas: *A francia forradalom története*. Baráth Ferencz fordítása. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1875.

Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Csepeli Réka fordítása. Atlantisz, Budapest, 1997.

Demeter M. Attila: *Írástudók forradalma*. Pro-Print, Csíkszereda, 2004.

Demeter M. Attila: Az európai nacionalizmus. In uő: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2005, 37–91.

Demeter M. Attila: Eötvös József nemzetiségi nézetei az *Uralkodó Eszmékben*. In Demeter M. Attila (szerk.): *Kisebbség és liberalizmus*. Pro Philosophia – SZTE Társadalomelméleti gyűjtemény, Kolozsvár–Szeged, 2008, 89–192.

Demeter M. Attila: A kisebbségi kérdés az angolszász politikai gondolkodás 19. századi hagyományaiiban. In uő: *Szabadság, egyenlőség, nemzetiség*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2009, 70–82.

Eötvös József: A XIX. század eszméinek befolyása az álladalomra. Első kötet. Révai testvérek, Budapest, 1902.

Furet, François: *A francia forradalom története, 1770–1815*. Pócz Erzsébet fordítása. 2., javított kiadás. Osiris, Budapest, 1999.

Guizot, François: *Válogatott politikai írások*. Szász Géza fordítása. L'Harmattan kiadó – Szegedi Tudományegyetem, Filozófia tanszék, Budapest, 2005.

Keitner, Chiméne: *The Paradoxes of Nationalism – The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building*. State University of New York Press, USA, 2007.

Lendvai L. Ferencz – Nyíri Kristóf: A felvilágosodás. In uők: *A filozófia rövid története: a Védáktól Wittgensteinig*. 4. kiadás. Áron Könyvkiadó – Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1995. Ötödik fejezet.

Manent, Pierre: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Kende Péter fordítása. Osiris, Budapest, 2003.

Mill, John Stuart: On Nationality as Connected with Representative Government. In *Considerations on Representative Government*. New York, Harper & Brothers, 1862. Chapter XVI.

Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Mikó Imre fordítása. Kriterion, Bukarest, 1972.

Schama, Simon: *Polgártársak. A francia forradalom krónikája*. M. Nagy Miklós fordítása. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2001.

Sieyès, Emmanuel Joseph: What Is the Third Estate? In *Political Writings*. Translated by Michael Sonenscher. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003, 92–162.

Tocqueville, Alexis: *A régi rend és a forradalom*. Hahner Péter fordítása. Atlantisz, Budapest, 1994.