Anyámnak, feleségemnek
és lányomnak ajánlom.

„Ha nem hívjuk segítségül az eszes és tanult hírében álló emberek múltbeli tanulmányait, világéletünkben kezdők maradunk."
„Amikor ekképpen, s a fenti elvek alapján atyáink nyomdokain járunk, nem a régiségbúvárok babonái vezérelnek bennünket, hanem a filozófiai analógia szelleme."
Edmund Burke

Előszó

1819-ben, harminc esztendővel a Bastille bevétele után, Benjamin Constant, a neves svájci politikai író előadást tartott a párizsi Athenée royalban *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* címmel. Az előadás, amely címében a kor egyik népszerű vitáját idézte meg, Constant régebbi műveinek témáit variálta, és szándéka szerint nem volt egyéb, mint a forradalmi törekvések és elsősorban a forradalmi erényterror éles bírálata. Előadásában Constant arra az álláspontra helyezkedett, hogy mind Rousseau, mind pedig jakobinus tanítványai, Robespierre és Saint-Just ott tévedtek, hogy megpróbálták az államigazgatásban az antik republikánus-patrióta eszményt rehabilitálni.

Holott – állítja Constant – ez az eszmény ma már tarthatatlan, hiszen az antik Athén olyannyira magasztalt demokráciája a polgároknak a hatalomban való közvetlen részvételén alapult, ami végső soron a szabadság kollektív formájának a gyakorlását, illetőleg a magánélet folyamatos cenzúrázását követelte meg. Nem csoda tehát – vonja le a következtetést – ha a közvetlen részvételen alapuló demokrácia antik eszménye Rousseau-nak és jakobinus tanítványainak a ténykedése nyomán a XVIII. század végére a totális állam és az erény nevében működtetett diktatúra szinonimája lett.

Mindez Constant számára lehetőséget adott azonban arra is, hogy egy fontos és máig alig vitatott következtetést fogalmazzon meg a szabadság természetével kapcsolatosan. Azt állítja tudniillik, hogy „mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, melynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel volt; a mi szabadságunknak a magánfüggetlenség békés élvezetében kell állnia". (Constant 1997. 245–246.) Vagy ahogy másutt fogalmaz: „az igazi, modern szabadság az egyén szabadsága" (Constant 1997. 254.). Éppen ezért – mondja ő – „sosem szabad feláldozását kérni a politikai szabadság meghonosítása érdekében" (Constant 1997. 251.), ami azt is jelenti, hogy sosem szabad az egyéni függetlenség feláldozását kérni valamiféle kollektív eszmény vagy törekvés nevében.

Meglepő módon – noha maga Constant, a még élénk forradalmi emlékek hatására egy érezhetően szélsőséges álláspontot véd – nézeteit azóta sem vitatta érdemben senki. Érvei mögé mindmáig erény és terror minden szabadelvű kritikusa besorol. És amióta Isaiah Berlin megjelentette híres tanulmányát a szabadság két fogalmáról (Berlin 1990.), antik és modern szabadság kibékíthetetlen ellentéte, úgy tűnik, végérvényesen bizonyítást nyert, és általánosan elfogadott ténnyé vált a politikai elméletírásban.

Ennek egyik következménye, hogy a modern európai politikai teória a szabadságról ma is mint a politikummal, a politikai szférával *ellentétes* fogalomról gondolkodik. A régi görögök számára szabadságról beszélni csakis a politikum összefüggésében volt értelme. Az antik polgár szabadsága abban állott, hogy a városállam napi ügyeit igazgathatta, s ettől a lehetőségtől mindenki meg volt fosztva, aki a görögök

fogalmai szerint nem számított szabadnak, éppen azért, mert nem számított szabadnak. A mai ember szabadsága ezzel szemben a magánélet zavartalan boldogságában áll.

Egyre többen helyezkednek azonban arra az álláspontra, hogy amikor Berlin az egyéni függetlenség s a szabadság Constant-ig visszavezethető „negatív" teóriája nevében elutasítja a szabadság lehetséges „pozitív" értelmezéseit; amikor az autarkia antik eszményét egy fogalomkörbe sorolja a diktatúrával, akkor némileg elhamarkodottan jár el, ugyanis ezáltal mintegy elvitatja a szabadság minden olyan felfogásának polgárjogát is, amely őrizne még valamit az antik republikánus eszményből, a hatalomban és a politikában való tevékeny és állandó részvétel ideáljából. Ez az eljárás – állapítja meg Charles Taylor – csak abban az esetben lenne igazolt, ha bizonyítani tudnánk, hogy az egyén önmagától is képes a szabadságra, ámde tapasztalataink inkább azt mutatják, hogy „az egyén képessége arra, hogy a szó valódi értelmében szabaddá legyen, korlátozott" (Taylor 1998. 428).

Az ilyen és hasonló ellenvetések késztettek végül is arra, hogy megkíséreljem Constant érveit újra átgondolni, mégpedig elsősorban azoknak a politikai tapasztalatoknak a fényében, amelyekkel rendelkezett vagy rendelkezhetett, és azokra az intellektuális kihívásokra való tekintettel, amelyek gondolkodását formálták. Más szavakkal: meg akartam érteni Constant nézeteit a maguk szélsőséges formájában. Egyfajta eszmetörténeti kirándulásra szántam el tehát magam, természetesen nem a „régiségbúvár babonáitól" vezéreltetve, hanem – ha lehet ilyet mondani – önmagunk jobb megértése kedvéért.

Megnehezítette a dolgomat azonban, hogy Constant az európai történelem egyik leginkább zavaros korszakának volt a tanúja és egyben éles szemű krónikása. 1795-ben érkezett Párizsba Madame de Staël oldalán. Politikai szerepet vállalt a forradalom utolsó esztendeiben, a brumaire-i államcsíny után, a restaurált királyságban és a száz nap idején. Politikai tapasztalatai sokak és sokfélék voltak. Azt kell mondanunk, hogy egy olyan korszakban érett tudatos gondolkodóvá, amit ma is nehezen értünk, noha – mint mondják – egész politikai tudományunk ebből a korból származik.

Kevesen tudják ugyanis, hogy a francia forradalom nem csupán történelmi vagy politikai, hanem elméleti cezúrát is képezett. A forradalom hívei és bírálói a megelőző korok egész teoretikus arzenálját mozgósították, hogy érvet keressenek a forradalom mellett vagy ellen, de a korábbi századok semmi olyant nem produkáltak, mint a francia forradalom, s ez rettenetesen megnehezítette a dolgukat. Alexis de Tocqueville gróf írja majd, közel félszáz esztendő múltán visszatekintve a forradalomra és annak következményeire, hogy „századról századra haladok visszafelé az ókor kezdetéig; nem találok ahhoz hasonlót, mint ami most tárul a szemem elé; a múlt már nem világítja meg a jövőt, az emberi szellem sötétben tapogatózik" (Tocqueville 1983. 535–536.). Edmund Burke brit alsóházi képviselő viszont, akiről Tocqueville azt tartotta, hogy „szellemét megvilágította az a gyűlölet, amely a forradalom megszületésétől eltöltötte őt" (Tocqueville 1994. 44.), jóval lakonikusabban csupán annyit jegyez meg, hogy „mindent mérlegre téve, a francia forradalom a legelképesztőbb esemény, amely a világon valaha történt" (Burke 1990. 92.).

Bárhogyan is legyen, tény, hogy a forradalom olyan kérdéseket vetett fel, amelyek korábban szinte elképzelhetetlenek lettek volna, ráadásul mindezt sürgető kényszerrel tette, hiszen az iramot az események sodrása diktálta, azoké az eseményeké, amelyek – a kortársak véleménye szerint is – minden európai embert így vagy úgy érintetté tettek a forradalomban. Lehetnek-e az embernek jogai csupán emberi minőségénél fogva? S ha a politikai állapotokat megelőzően is léteznek emberi jogok (hiszen ezek – úgymond – *természetesek*), nem jelenti-e mindez a politikum redukcióját a természetre? Mi lesz a garanciája a politikai stabilitásnak a természetes jogok ellenében, hiszen ha az emberek már természeti állapotukban is *szabadok* és *elidegeníthetetlen* jogok birtokosai, akkor soha többé nem tudhatjuk a fennálló politikai állapotokat biztonságban, tekintve, hogy a természetes és elidegeníthetetlen emberi jogok nevében bármikor fel lehet forgatni azokat. De másfelől, ha a jogok csupán a politikai (polgári) állapot velejárói, lehetnek-e egyetemesek? Mivé lesz a forradalom internacionalista szelleme, ha az ember jogai csupán a franciák jogait jelentik? És vajon van-e különbség francia és francia (polgár és polgár) között? Rendelkezhet-e minden francia politikai jogokkal? Szavazhatnak-e például a színészek, a hóhérok és a zsidók vagy sem?[1] Demokratikus legyen-e Franciaország, és egyáltalán: lehetséges-e demokrácia? Mit jelent a népfelség és mire jogosítja fel a népet? Megtörténhet-e például, hogy a szuverén nép megvonja királyától a megbízatást, amennyiben ez utóbbi érdemtelennek bizonyul arra? Egyáltalán: megbízásos hata-

1 Erről a kérdésről az Alkotmányozó Nemzetgyűlés 1789. december 19-én, valamint azt követően folytatott vitát.

lom-e a királyi hatalom? És ha nem az, joga van-e a népnek a királyság erőszakos megdöntéséhez, vagyis a forradalomhoz?

Ezeknek a kérdéseknek egy része (mint például a demokrácia kérdése, vagy a királyi hatalom megbízásos karaktere) már a francia forradalmat és felvilágosodást megelőző időkben is felmerült Európában, vagyis Angliában, Itáliában és Franciaországban, igaz, legtöbbször pusztán teoretikus érvénnyel, esetleg mint névtelen kiáltványok és pamfletek tárgya,[2] nagyobbik részével azonban a forradalom szembesítette először az európai közvéleményt. És ez utóbbiak képezik igazából a francia forradalom intellektuális hagyatékát. Egy olyan hagyatékot, amely – remélem, ez a fenti példákból is kitetszik – felöleli a kortárs politikai gondolko-

2 A demokratikus kormányzás lehetőségéről rendszerint említést tettek a korai modern politikaelméleti művek szerzői, így például Jean Bodin is *Az államról* írott munkájában, de rendszerint csupán mint történelmi kuriózumot kezelték, aminek legfőbb példája szemükben az ókori athéni demokrácia volt. A szokásos hivatkozási alapot Arisztotelész *Politikája* képezte és az államformáknak általa elvégzett klasszifikációja. Minthogy az arisztotelészi felosztás szerint a demokrácia korcs államformának számít, a modern szerzők is rendszerint elutasítóan kezelték ezt a kormányzati formát. Természetesen semmiféle tényleges tapasztalatuk nem volt és nem is lehetett a demokratikus kormányzással kapcsolatban, még ha hivatkoztak is néha Genfre, Hollandiára vagy a Velencei Köztársaságra. Érthető tehát, ha „az újkor francia forradalomig terjedő századaiban a »demokrácia« az »arisztokráciához« hasonlóan lényegében a tudományos nyelv fogalma maradt" (Brunner – Conze – Koselleck 1999. 43.). Angliában a kérdés az 1640-es évektől, vagyis a polgárháborúval kezdődően válik némileg aktuálissá, ekkor jelenik meg Sir Robert Filmernek a (később majd John Locke által is bírálat tárgyává tett) *Patriarcha* című munkája, amelyben bőven hivatkozik mind Arisztotelészre, mind pedig Bodinre. Ami az eszme tudományos diskurzuson kívüli életét illeti: az angol polgárháború alatt a levellerek radikális forradalmi mozgalma dédelgetett ugyan demokratikus illúziókat, amelyeknek tagjai – ha a cenzúra engedte – pamfletjeikben és kiáltványaikban hangot is adtak, tényleges politikai jelentőségük azonban, a következő százötven esztendő kvázi-felekezeti vagy -vallási mozgalmaihoz hasonlóan, nagyjából elhanyagolható volt.

dás majd minden fontosabb kérdését. Olyan kérdések ezek, amelyek többnyire ma is nyitottak, hiszen tény, hogy csupán töredékük nyert – ha nyert – mára megnyugtató választ. Többségük, hasonlóan a szabadság kérdéséhez, ma is vitatott, s az a helyzet velük, mint az emberi jogok problematikájával: mind Edmund Burke ellenük, mind pedig Thomas Paine mellettük felhozott érvei ma is ugyanúgy érvényesek. Ilyen tekintetben kétségkívül igaza van Hannah Arendtnek, amikor azt mondja, hogy az egész modern politikai tudományunk forradalmi eredeztetésű.[3]

---

3 Amit Arendt nem említ meg, bár legalább ennyire igaz, hogy nem csupán a modern politikai teória forradalmi eredetű. A francia forradalomban gyökereznek olyan fontos, és a kortárs politikai gyakorlat szempontjából megkerülhetetlen jelenségek is, mint a pártosodás, vagy az ideológiai alapon való politizálás. Egyáltalán: a politikai jobb- és baloldallal kapcsolatos fogalmaink is a Konvent ülésrendjéből származnak. Persze a kétpárti politikának Anglia parlamentáris királyságában ekkor már hosszú hagyományai voltak, de – amint arra történészek figyelmeztetni szoktak – a hagyományos whig–tory ellentét nem tévesztendő össze a modern európai többpárti politikával. Ennek a gyökereit a Konvent politikai konstellációjában kell keresnünk, ahol a Gironde tagjai képviselték volna a mai fogalmaink szerinti jobboldalt, míg a radikális jakobinusok, a Hegypárt (Montagne) tagjai a baloldalt. (Ez utóbbiak nevüket arról kapták, hogy a magasabban lévő padsorokat foglalták el. Az alacsonyabban fekvő padsorokban ülő képviselőknek, az ún. Síkság tagjainak nem mindig volt világosan meghatározható politikai álláspontja. És a forradalom idején mindvégig ők voltak többségben.) Ezeken a csoportosulásokon kívül léteztek a forradalom idején olyan – rossz szóval – *népi*nek nevezhető mozgalmak is, amelyek több-kevesebb politikai támogatásnak örvendtek a küldöttek egyik vagy másik csoportja részéről, mint például a *sans-culotte*-ok (nadrágtalanok) mozgalma, amely elsősorban párizsi kiskereskedőket, segédeket, bérmunkásokat és kispolgárokat tömörített, akik a kis tulajdon támogatását és a nagy tulajdon korlátozását követelték. Mindez elég jól mutatja, hogy a modern – liberális és szocialista (mi több: kommunista) – tanok, illetőleg az ezeket képviselő politikai csoportosulások eredetüket tekintve a francia forradalomra vezethetők vissza. S ha elfogadjuk – amit sokan állítanak –, hogy a modern konzervativizmus jellegében reaktív tan, aminek alapító dokumentuma Burke levele a francia forradalomról, akkor bízvást levonhatjuk a következtetést, hogy a fontosabb modern politikai ideológiák vagy egyenesen a forradalmi eszmék letéteményesei, vagy legalábbis – valamilyen közvetett úton-módon, akár úgy is, mint ezek bírálatai – hozzájuk kapcsolódnak.

Mindebből számomra végső soron az következett, és ez egyre világosabbá vált, amint tanulmányaimban előre haladtam, hogy ha alaposabban meg akarom vizsgálni Constant nézeteinek gyökerét, akkor ez előbb-utóbb egyéb természetű kérdések vizsgálatát is meg fogja követelni, és végső soron nem kizárt, hogy egyenesen egész politikai kultúránk alapjainak vizsgálatához fog vezetni – ami minden bizonnyal nem csekély feladat. Természetesen egy pillanatig sem gondoltam, hogy mindezt én magam, egyetlen személyben maradéktalanul el tudom végezni, és még csak abban sem voltam biztos, hogy ezt egyáltalán nekem vagy bárki másnak el kellene végezni. Akkor is tudtam és most is tudom, hogy tanulmányaim eredménye csakis részleges és töredékes lehet, mint ahogyan azzal is tisztában vagyok, hogy ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatával ma már nem lehetek eredeti. De azzal vigasztalom magam, hogy a célom, amennyire csak lehet, világos volt.