Az ember jogai

Vannak-e emberi jogaink, avagy lehetséges-e forradalom?

Tocqueville örök dicsőséget jósolt a francia forradalomnak, ma azonban azt látjuk, hogy nagyobbrészt feledés az osztályrésze. Legalábbis Európában egyre kevesebben és egyre kevesebb hévvel ünneplik az évfordulóját. Persze a forradalom megítélése a kortársak körében is meglehetősen ellentmondásos volt, amiben egyébként nincs semmi szokatlan: politikai események megítélése rendszerint ellentmondásos szokott lenni. A francia forradalom megítélése azonban különösen ellentmondásos volt, természete és eseményeinek várható kimenetele pedig fölöttébb kiismerhetetlen. Ez persze Tocqueville-nek sem kerülte el a figyelmét, hiszen ha így lett volna, nem kezdődne a forradalomról és a régi rendről írott könyve mindjárt egy olyan fejezettel, amely éppen a forradalom ellentmondásos megítélésének okait taglalgatja. Olyan is volt, egy angol utazó[1] – meséli Tocqueville –, aki „attól tartott", hogy a forradalom eredménye „a kiváltságok gyarapodása lesz"[2] (Tocqueville 1994. 44.).

1 Arthur Yong, angol mezőgazdasági szakember. A forradalom előestéjén beutazta Franciaországot. Később azonban már egyetértett Burke-kel az aggodalmaiban.

2 Az Alkotmányozó Nemzetgyűlés 1789. augusztus 4-éről 5-ére virradó éjszakai ülésén lelkes hangú nyilatkozatok közepette az összes kiváltságokat eltörölte. A képviselők ugyanekkor határozták el azt is, hogy a majdani alkotmányt az emberi és polgári jogok tételes felsorolása kell bevezesse.

Talán egyetlen ember látta előre a forradalom alakulását, s ez Edmund Burke volt, akiről Tocqueville azt tartotta, hogy szellemét megvilágította a gyűlölet, ami a forradalom kezdeteitől fogva eltöltötte őt. Pedig Burke nem volt a tények embere, s nem volt híve a precizitásnak. Művét, ezt a dörgedelmes hangú és elképesztően terjedelmes levelet – műveltségét fitogtatandó – telezsúfolja antik és modern auktoroktól vett idézetekkel; szinte mindegyik pontatlan. Meg is jegyzi legfontosabb korabeli bírálója és korábbi levelezőpartnere, Thomas Paine, hogy aki idézeteiben ennyire megbízhatatlan, az valószínűleg minden másban téved. Burke azonban – kortársai meglepetésére, akik kezdetben valóban nem sok hitelt adtak szavainak – prognózisaiban meglehetősen megbízhatónak bizonyult, amiben tárgyilagossága és tényismerete – feltéve, hogy ilyesmivel egyáltalán rendelkezett – már csak azért sem segíthette volna, mert könyve megírása idején[3] még nem sok minden vetítette előre a forradalom későbbi, végzetes eseményeit.[4]

3 A könyv 1790. november 1-én jelent meg a könyvárusoknál. Az alapját képező magánlevél egy évvel korábban, 1789 novemberében született.

4 A terror a Konvent idején szabadul el, főként miután 1793. április 6-án a rendkívüli politikai helyzetre való tekintettel létrehozták a kollektív felelősségű *Közjóléti bizottság*ot (*Comité de salut public*), amely még az év folyamán a terror legfőbb szervévé vált. A legfelsőbb végrehajtó hatalom szerepét töltötte be, amelynek minden minisztérium alá volt rendelve, és a forradalmi kormányzat legfontosabb és legrettegettebb intézménye volt. Magának a forradalmi kormányzatnak a célkitűzéseiről és elveiről leginkább Robespierre-nek az 1793. december 25-i beszédéből tájékozódhatunk, amelyre nyugodtan ráfoghatjuk, hogy nem más, mint a terror elmélete: „Az alkotmányos kormányzat célja a Köztársaság megőrzése; a forradalmi kormányzaté annak megalapozása. A forradalom a szabadság háborúja ellenségei ellen; az alkotmány a győzelmes és békés szabadság rendszere. [...] Az alkotmányos kormányzat főleg a polgári szabadsággal foglalkozik, a forradalmi kormányzat pedig a közszabadsággal. Alkotmányos rendszerben csaknem elegendő megvédelmezni az egyéneket a közhatalom visszaélései ellen; forradalmi rendszerben maga a közhatalom kénytelen védekezni az őt támadó valamennyi frakció

A korabeli brit közvélemény például, bár nem rokonszenvezett nyíltan a forradalommal, mégis kíváncsisággal elegy szimpátiával figyelte a szomszédos országban zajló eseményeket, mert az 1688-as dicsőséges forradalmat vélte felismerni bennük, és abban reménykedett, hogy a forradalmat követően az abszolutizmus Franciaországban is átadja helyét az alkotmányos monarchiának.[5] Voltak persze szakadár felekezeti mozgalmak (vagy ha úgy tetszik: radikális politikai mozgalmak – egy olyan országban, ahol az uralkodó a nemzeti egyház és a hivatalos államvallás feje, a politikai ellenzékiség *eretnekségnek* számít, és fordítva), amelyek lelkes hangú kiáltványokkal és prédikációkkal ünnepelték a Csatorna túloldalán zajló forradalmat,[6] a „hivatalos" közvéleményt azonban jobbára a várakozó álláspont jellemezte. És amikor híre ment, hogy Edmund Burke, az Alsóház tagja s

ellen. [...] A forradalmi kormányzatnak rendkívüli tevékenységet kell kifejtenie, pontosan azért, mert háborút folytat. Kevésbé egységes és kevésbé szigorú szabályok irányítják, mivel a fennálló körülmények viharosak és változékonyak, s főleg azért, mert kénytelen állandóan új és gyors intézkedéseket tenni az új és sürgető veszedelmek miatt. [...] A forradalmi kormányzat tartozik teljes nemzeti védelemben részesíteni a jó polgárokat, a nép ellenségeinek azonban csak halállal tartozik. Ezek az eszmék elegendőek is az általunk forradalminak nevezett törvények eredetének és természetének magyarázatára. Akik önkényesnek vagy zsarnokinak nevezik, azok hülye vagy perverz szofisták. [...]" (Hahner 1999. 367.)

5 Abban igaza volt, hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés szándékától mindez nem is esett messze, s Franciaországot még az 1791-es alkotmány is alkotmányos monarchiaként határozta meg.

6 Ilyen volt többek között a Forradalmi Társaság is, amelyik az 1688-as dicsőséges forradalom centenáriumának megünneplésére alakult. Burke könyvének apropóját egyébként egy „neves nonkonformista lelkésznek", ahogy ő nevezi, név szerint Richard Price-nak a társaság 1789. november 4-i ülésén elhangzott prédikációja adja, ami egyébiránt nem volt más, mint egy nagyszabású demokratikus vízió. Az a tény, hogy Price felekezeti ember volt, Burke-nek ráadásul arra is módot adott, hogy a papok politikai szerepvállalásáról igen lesújtóan nyilatkozzék, s hogy gúnyolja Price-nak, „a politika eme spirituális tudorának" „politikai szentbeszédét" (Burke 1990. 96.).

a whigek nagyhatású közéleti szócsöve könyvet készül írni a forradalomról, mindenki arra számított, hogy ez egyben Anglia hivatalos álláspontját is képviselhetni fogja.[7]

Burke maga viszont titkon abban reménykedett, hogy a könyv kissé megtépázott politikai renoméját is helyre fogja állítani. A francia forradalom idején – noha még mindig igen népszerű közéleti személyiségnek számított (ezért is a publikum kitartó várakozása és kitüntető figyelme a készülő könyv iránt) – politikai karrierje leszállóágban volt, s könyvével végeredményben saját pozícióit szerette volna erősíteni pártjában.

Burke azonban csalódást okozott a közvéleménynek. Nem volt sem elnéző, sem tárgyilagos: a gyűlöletet a szélsőséges meggyőződésekkel, az elfogultságot a gúnyolódással vegyítette. Ennek ellenére könyve – ezt ma már pontosan tudjuk, s egy idő után a kortársak is kénytelenek voltak belátni – nagyszabású és igen megbízható próféciának bizonyult. Műve azonban nem csak ezért érdemel figyelmet. A politikai gondolkodás történetében (különösen azóta, amióta először merült fel a gondolkodókban, valamikor a XIX. század elején,

7 Pedig Burke-öt semmi sem predestinálta erre a közéleti szerepre. Családja ír volt és katolikus, s ez nem sok jót jelentett abban az Angliában, ahol a katolikusok hagyományosan el voltak tiltva a közéleti szerepvállalástól. (Burke-öt egyébként élete végéig elkísérte a vád, hogy a „pápista" reakciónak dolgozik.) Ahhoz azonban, hogy valaki Angliában politikai karriert fusson be, nem volt elegendő anglikán hiten lennie. Megfelelő vagyoni fedezettel is rendelkeznie kellett. Az első lépést fia politikai érvényesülésének érdekében már Burke apja megtette, amikor átkeresztelkedett anglikán hitre. (Burke anyja azonban katolikus maradt, s ugyancsak katolikus hiten maradt élete végéig felesége is.) Vagyonhoz azonban nagyhatalmú whig barátai juttatták Burke-öt. Csakis így válhatott 1765-ben az angol parlament tagjává. Gyakorlatilag szolgáltatásainak jutalma volt ez, mivel a kor egyik legnagyobb presztízsnek örvendő folyóiratának, az *Annual Register*nek a szerkesztőjeként és rendszeres cikkírójaként elévülhetetlen érdemeket szerzett a korabeli „liberális" politika népszerűsítésében.

hogy – hasonlóan a múlt tudományához, a történetíráshoz – esetleg a jövőnek is lehet tudománya) nem ritka a prófécia. Tocqueville csupán egyike a XIX. század nagy prófétáinak. Burke azonban – rossz szóval élve – filozófus is volt, és spekulatív képességeit sokkal gyakrabban kamatoztatta, mint Tocqueville. Általános érvényű megjegyzései egyértelműen a filozófus Burke-öt dicsérik.

Többen is voltak a politikai gondolkodás történetében, antik és középkori szerzők, akik úgy gondolták, hogy országuk politikai rendszere az univerzum rendjével van közvetlen megfelelésben. A XVIII. századi angol szerzők pedig, a dicsőséges forradalom emlékének áldozva, ritkán mulasztották el – az örök tekintélyt, Arisztotelészt idézvén meg rendszerint tanúként – országuk alkotmányának s a vegyes kormányzati formának, azaz a parlamentáris királyságnak a rituális dicséretét. Burke azonban ebben is szélsőségesebb mindenkinél: „politikai rendszerünk – írja – pontosan megfelel a világ berendezkedésének, szimmetriában áll vele, s a létnek azzal a módjával, amely múlékony részecskékből összetett állandó testek számára rendeltetett" (Burke 1990. 118.). Végső soron, egész levele nem más, mint ennek az egy tézisnek a bő lére eresztett kifejtése, elsősorban természetesen nem a franciák, hanem a britek számára. A forradalom azért veszélyes, mert némely rajongói „eredményeit" angol földön is meg akarják honosítani, s ezzel Anglia „ősi alkotmányát" veszélyeztetik.

Természetesen a forradalommal szembeni ellenvetéseinek jó része mindezek ellenére egyáltalán nem babona, s az emberi jogokkal szemben felhozott érvei pedig külön is figyelmet érdemelnek. „Ha a polgári társadalom megegye-

zéssel születik”[8] – kérdi –, akkor „hogyan követelhet bárki is a polgári társadalom konvenciója alapján olyan jogokat, amelyek még csak nem is feltételezik létezését”? Azaz, miként követelhetnek a forradalmárok az emberi társadalom szerződéses karakterére való hivatkozással olyan jogokat, amelyek úgymond természetesek, azaz értelemszerűen megelőzik a politikai állapotokat. „Az emberek nem élvezhetik egyszerre a polgári és nem polgári állapotok jogait” – mondja (Burke 1990. 147.). [9]

Burke-nek ezek az érvei, bármilyen furcsának tetszenek is egyébként, ma sem elavultak – és még csak nem is reakciósak, állítja Hannah Arendt (Arendt 1991. 140.).

8 A XVIII. századi elméletírók kétféle társadalmi szerződésről tudtak. Az egyik magánszemélyek között jött létre, s szerintük a társadalom megszületéséhez vezetett, a másikat egy nép kötötte az uralkodójával, és állítólag ez eredményezte a legitim kormányzást. Burke hitt az elsőben, és elutasította a másodikat.

9 Van Constant-nak egy olyan megjegyzése, ami, még ha lábjegyzetben is, de ide kívánkozik. Ő ugyanis észrevette, hogy létezik olyan jog az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* által tételesen felsorolt jogok között, amely nem lehet független a társadalmi állapotoktól: „A tulajdonjogot – írja – megkülönböztetem a többi személyi jogtól”. „A tulajdon korántsem társadalom előtti, hiszen ha a társulás nem garantálja, csupán az első birtokbavevő jogát jelentené, más szóval az erő jogát, vagyis olyan jogot, amely nem is jog. A tulajdon korántsem független a társadalomtól, mivel társadalmi állapot – noha felettébb nyomorúságos – elképzelhető tulajdon nélkül, tulajdon viszont nem gondolható el társadalmi állapot nélkül.” A tulajdon tehát – némelyek véleményétől eltérően, akik azt „elvont érveléssel védelmezték” – nem „valami titokzatos, társadalom előtti, társadalomtól független” dolog. Mindennek a másik oldala viszont az, hogy lévén a tulajdon, természetét tekintve „a társadalmi megállapodás egyik formája”, a társadalom illetékessége is kiterjedtebb a tulajdon tekintetében. „A társadalomnak a tulajdont illetően olyan jogai vannak – állítja Constant –, amilyenekkel tagjai szabadságának, életének és meggyőződésének tekintetében nem rendelkezik”, s ha mégiscsak „korlátoznia kell a tulajdonnal kapcsolatos tevékenységét”, akkor az elsősorban azért van, mert a tulajdon „szervesen kötődik az emberi élet egyéb területeihez is”, s ezért ha a társadalom „nem szorítaná korlátok közé” a tulajdonnal kapcsolatos rendelkezéseit, „menthetetlenül megtámadna olyan ügyeket, amelyek nem tartoznak fennhatósága alá”. (Constant 1997. 150.)

Mégpedig azért nem, mert éppen azokat a tendenciákat mutatják ki a forradalomban, amelyek „a természetre próbálják redukálni a politikát". Az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* ugyanis „az államon kívül és attól függetlenül létező" jogokat deklarált, majd ezeket az „úgynevezett jogokat", nevezetesen „az ember mint ember" jogait azonosította „a polgár jogaival". Ezekkel a jogokkal azonban mindig is az volt a baj – jegyzi meg Arendt –, hogy „csak csekélyebbek lehetnek az állampolgári jogoknál, és mindig csak végső érvként hivatkoztak rájuk azok, akik polgárként elveszítették normális jogaikat". (Arendt 1991. 194–195.)

Az emberi jogok másik problematikus eleme viszont az (s Burke főként emiatt nem pártolta különösebben eszméjüket), hogy – éppen mert végső hivatkozási alapként szolgálhatnak – sosem tudhatjuk felőlük a fennálló politikai állapotokat biztonságban.[10] Vagy, ahogyan ő fogalmaz, az emberi jogokkal szemben nem létezhet „preskripció", előzetes megállapodás: „semmiféle megegyezés nem kötelező velük szemben; nem ismernek mértéket, sem kompromisszumot"; „velük szemben egyetlen kormányzat se keresse biztonságát" (Burke 1990. 145.). Végezetül epésen csak annyit tesz hozzá, hogy „ezek az elméletgyárosok szinte mindig agyafúrtan összekeverik a nép jogait hatalmával" (Burke 1990. 150.).

10 Ebben rendszerint azóta is minden konzervatív szerző egyetért Burke-kel. Eötvös például az egyházi javak november 2-i kisajátítása kapcsán azt írja, hogy aligha lehet a tulajdont biztonságban tudni ott, ahol „a társaság [azaz a társadalmi szerződés – D.M.A.] előtti állapotokról és jogokról józannak látszó emberek legnagyobb komolysággal szóltak"; „nyugodtan tekintve" a dolgokat azonban azt láthatja mindenki – mondja –, „hogy a tulajdonosi jog – az legalább, mit alatta főképp földbirtokra nézve értünk – [...] a társaság előtt nem létezett. [...]" (Eötvös 1990. 142.)

Az emberi jogok kérdése, amennyiben ezekből valamilyen módon a népnek az a joga is következett, hogy kormányzatát szabadon megválaszthassa és – akár erőszakkal is – megváltoztathassa,[11] valóban komoly feladványnak bizonyult a korszak „elméletgyárosai" számára. És ebben a kérdésben Thomas Paine is, aki – Condorcet mellett – az 1793-as alkotmány egyik társszerzője volt, és aki egyebekben pedig mindig Burke ellenfele, meglehetősen konzervatívnak bizonyult – vagy legalábbis konzervatívabbnak, mint a jakobinusok többsége. Elismerte ugyan a nép jogát, hogy alkotmányt és kormányzatot adjon önmagának, de tagadta az alkotmányos kormányzatnak jogát önmaga megváltoztatására. Egy olyan kormányzatnak – mondotta –, amely azon elvek alapján jött létre, amelyek alapján a társadalomból keletkező kormányzatok „létre szoktak jönni", nem lehet joga önmaga „megváltoztatására". Akkor ugyanis olyanná válnék, amilyenné „akarna"; és ahol ilyen jogot bevezetnek, az azt mutatja, hogy ott „nincs alkotmány". (Paine 1995. 46.) Gyakorlatilag Kant sem tesz egyebet, mint hogy – amint annyi másban, ebben is – megismétli Paine érvét, amikor 1793-ban azt írja, hogy „szembeötlő ellentmondás volna, ha a konstitúció erre az esetre nézvést oly törvényt foglalhatna magában, amelyik jogosnak mondaná a hatályos alkotmány fölforgatását, amelyből minden különös törvény fakad" (Kant 1997. 200.).

11 „Ha a nemzet jogai éppoly szentek, mint az egyén jogai (hiszen az egyén jogaiból származnak a nemzet jogai), s ha az egyénnek természeti állapotában joga van erőszakkal válaszolni az erőszakra, s ölni, hogy saját életét el ne veszítse, akkor ebből eredően az elnyomott népnek is joga van megbüntetni az elnyomóit és elpusztítani a zsarnokot, ha másként nem tud szabadulni a zsarnokságtól" – írja Marat, „a nép barátja", a *L'Ami du Peuple* 1790. május 21-i számában.

De persze nem csupán arról van szó, hogy az alkotmány nem foglalhatja magába önnön „megváltoztatásának", pontosabban „fölforgatásának" elvét, hanem arról is, hogy „egy már önnálló polgári állapotban" maga „a nép" sem „ítélhet többé joggal arról, hogy miként kellene azt elkormányozni" (Kant 1997. 196.). Tudniillik – véli Kant – az eredeti szerződéssel lemondott erről a jogáról. Reformok ugyan lehetségesek, sőt szükségesek (hiszen – amint azt Burke is megjegyzi – a néminemű változtatás eszközeit nélkülöző állam nem rendelkezik önmaga megtartásának eszközeivel), de ezeknek „az uralkodó tulajdon akaratában kell" gyökerezniük (Kant 1997. 222.), s az alattvalóknak még akkor sincs joguk a törvényes hatalomnak ellenszegülni, ha úgy találják, hogy „a hatalom vagy ügyvivője, az államfő az eredeti szerződést sértette volna is meg". „Bármely ellenszegülés a legfőbb hatalomnak, minden bujtogatás, hogy az alattvalók elégedetlensége tettlegessé váljék, minden lázongás, mely lázadásban tör ki, legfőbb és leginkább büntetendő bűntett a köz ellen: mert alapzatát rombolja le." Ez a tilalom pedig – teszi hozzá Kant – „föltétlen". (Kant 1997. 196.)

Annyi bizonyos, hogy Constant híres kérdése, hogy vajon csak akkor kell-e a törvénynek engedelmeskedni, ha az igazságos, a forradalmi kontextus nélkül aligha képzelhető el. És akárcsak Kantnak, Constant-nak is az volt a véleménye, hogy ez a dilemma, elvben legalábbis, nem oldható fel. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy csak igazságos törvénynek engedelmeskedünk, engedélyt adunk a „legesztelenebb törvényszegésre". Ellenben ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a törvénynek mint törvénynek kell engedelmeskedni, elismerjük „a jogtipró hatalmak" létjogát. Kiút a

dilemmából nincs, lázadások és forradalmak viszont – a történelem tanúsága szerint – vannak. És ez a gondolkodásnak és a politikai teóriának egy újabb feladvánnyal szolgál.

Mert meglehet ugyan – miként azt Kant *Az örök béké*nek szentelt tanulmányában írja –, hogy a „rossz alkotmány szülte *forradalom* erőszaka" jogtalanul vívja ki a „törvényszerűbb alkotmányt", de az eredményét akkor sem jogszerű megsemmisíteni, és akkor sem „megengedhető a népet a régire szorítani vissza", habár mindeközben – ismeri el– mindenki, aki „erőszakkal vagy ármánnyal belékeveredik", méltán büntethető lázadó gyanánt (Kant 1997. 293.). Az érvelés meglehetősen szövevényesnek tűnik, és igazából a gondolatmenet folytatása sem teszi azt sokkal világosabbá.

Röviden összefoglalva: Kant alapvető kérdése az, hogy vajon „jogos" eszköze-e a népnek „a fölkelés és lázadás", hogy általa lerázza egy „úgynevezett tirannus" „nyomasztó hatalmát"? Ilyen esetben, – mondja – világos, hogy a nép jogait sérelem érte, s a zsarnokot nem éri jogtalanság, ha megfosztják hatalmától. „Ám ha az alattvalók ily úton keresnek jogorvoslatot – állítja erős meggyőződéssel –, mégis a legnagyobb mértékben jogtalanul cselekszenek, és ha ebben a harcban leveretnek, s a legkeményebb büntetést kell kiállaniok, hogy jogtalanság érte volna, azt maguk sem panaszolhatják föl." Persze – teszi hozzá – „soká okoskodhatunk pro és contra" a jogalapok fölött, az viszont „könnyen belátható", hogy amennyiben alkotmányban rögzítenénk, hogy a nép „bizonyos előadódható esetekben" erőszakot tehet az uralkodón, ezzel „a nép jogszerű hatalmat tulajdonítana magának az uralkodója fölött". Csakhogy „az akkor nem volna uralkodó", vagy „ha mindkettő az államalapítás

föltételeül állíttatnék", vagyis – mondanánk mi mai szóhasználattal élve –, ha a szuverenitás mind a népet, mind pedig az uralkodót egyszerre megilletné, „nem volna lehetséges semmiféle államalapítás", holott „a nép épp ezt óhajtotta volna". A dilemma valós, és feloldani csak úgy remélhetjük – mondotta egykoron báró Eötvös József – ha a kérdést, hogy kit illet meg a szuverenitás, a népet-e vagy az uralkodót, fel sem tesszük, azaz, ha a kínzó politikai dilemmát „jótékony félhomályban" hagyjuk (Eötvös 1990. 101.).[12]

A kulcsszó egyébként Kantnál is a *titok*. A nép erőszakos fölkelése már csak azért is jogosulatlan, mert jogszerűségének elismerése egyszersmind azt is jelentené, hogy a nép erőszakot tehet az uralkodón, s így – bárha a nép fölkelésének célja új kormányzat alakítása – a fölkeléssel a nép éppen hogy önnön célját lehetetlenítené el, hiszen ezek után nem volna lehetséges többé semmiféle alkotmány, azaz nem létezhetne politikai stabilitás. „A fölkelés jogosulatlan volta kitűnik tehát abból, hogy maximája, *ha nyíltan bevallják*, önnön célját lehetetleníti el. Szükségképpen titkolni kellene." Amire viszont – teszi hozzá – az uralkodónak egyáltalán nincs szüksége. „Ő nyíltan kimondhatja, hogy minden lázadást a főkolomposok halálával fog büntetni, ha azok azt hiszik is,

12 Eötvösnek egyébként is az volt a meggyőződése, hogy a gyakorlati politika sokkal inkább „mesterség", mint „tudomány", s a dolgok és fogalmak „határozott értelmezése", amit a tudomány természetszerűen megkíván, a gyakorlati politikában „inkább akadályul, mint segítségül szolgál". Az Alkotmányozó Nemzetgyűlés azonban – pontosan azért, mert zömmel tudós fők foglaltak benne helyet – „értelmezéssel kezdé meg minden munkálatát", s emiatt az üdvös „félhomály" benne „nem vala feltartható". S ha egyszer kimondatott, hogy a szuverenitás a népé, „korlátolt monarchia, azaz oly alkotmány, melyben a koronás főnek a szuverenitása a nemzet jogai által korlátoltatik, a történtek után 1789-ben nem vala lehetséges többé Franciaországban". (Eötvös 1990. 102.)

hogy ő a maga részéről előbb áthágta már az alaptörvényt; mert tudatában van annak, hogy főhatalma *ellenállhatatlan* (ezt így kell elfogadnunk a polgári alkotmányban is, hisz akinek nincs elég hatalma, hogy valakit a nép közül mással szemben megoltalmazzon, annak joga sincs, hogy parancsoljon neki), és nem szabad azon aggódnia, hogy maximáinak ismeretessé válta meghiúsítaná netán tulajdon szándékát, amivel azonban igen szépen megfér az, hogy ha sikerrel járna a nép fölkelése, az uralkodónak vissza kellene süllyednie az alattvalók sorába, és trónja visszaszerzésére nem támaszthatna semmiféle ellenforradalmat, bár attól sem volna félnivalója, hogy korábbi országlásáról számot kell adnia." (Kant 1997. 304–305.)

Nekem úgy tűnik (bár az exegézis Kant szövegeinek esetében mindig kockázatos és bizonytalan vállalkozás), hogy Kant – egyéb, igen figyelemreméltó dolgok mellett – a következőket mondja: 1. a francia népnek nem volt joga a forradalomhoz, amennyiben Franciaországban – olyan, amilyen, de – mégiscsak „alkotmányos" rend volt; 2. ha tehát a francia nép megdöntötte a királyságot (amely viszont megdöntése idején már kifejezetten alkotmányos volt), akkor ezt jogszerűtlenül tette, s ha XVI. Lajosnak sikerült volna levernie a forradalmat, akkor méltán büntethette volna meg a főkolomposokat; 3. minthogy azonban a királynak ezt nem sikerült elérnie, következésképpen elveszítette egyben a jogát is, hogy saját, korábbi hatalmát visszanyerje; 4. ugyanakkor viszont a francia népnek nincs (pontosabban: nem volt – 1795-öt írunk!) joga számon kérni a királyon korábbi országlását, lévén az új alkotmány akkoriban még nem volt érvényes.[13]

Mindent összevetve tehát – *nekem* legalábbis – úgy tűnik, hogy Kant, eléggé körmönfontan ugyan, de azt mondja, hogy a dolgok úgy vannak, ahogy vannak. Forradalom *de jure* nem lehetséges, *de facto* igen.

A forradalom azért nem lehet jogszerű, mert „maximája" nem lehet nyilvános, azaz, mert az alkotmányos rend felforgatásának vagy gyökeres megváltoztatásának elvét nem lehet magát is alkotmányos elvé tenni. Ez azonban nem jelenti azt, – állítja Kant – hogy a népnek ne lennének jogai, vagy – miként még Hobbes gondolta – a társadalmi szerződéssel a nép teljesen az uralkodó „kezére adta volna" magát. A népnek ugyan nincs joga az ellenálláshoz, „de igenis van [joga] az ellenkező elképzelésekhez, és a jobb eszméjének közhírré tételéhez" – írja tanulmányának egyik eredeti fogalmazványában –, és ilyen tekintetben az írástudók is felelősséggel tartoznak. Ha az uralkodó jogta-

13 A királyt – mint köztudott – végül is árulásért végezték ki. Ez azonban nem kevés fejtörést okozott a forradalmároknak, mert az 1791-es alkotmány a király személyét „szentnek és sérthetetlennek" tekintette. Ahhoz tehát, hogy a királyt el lehessen ítélni, az egyszerű állampolgár rangjára kellett lefokozni (a perben is mindvégig polgári nevén, egyszerűen Capet Lajosnak szólították), de még ebben az esetben is ott volt a dilemma, hogy miként alkalmazhatnák a törvényt visszamenőleges hatállyal a király személyére. Az alkotmány ugyan rögzítette, hogy „kifejezett vagy törvényes lemondás esetén" a király az egyszerű állampolgárok kategóriájába kerül, és hozzájuk hasonlóan „vád alá lehet helyezni és el lehet ítélni", de csak „a lemondás utáni" tetteiért. A Konvent ezeket a problémákat 1792. november elején vitatta meg, és Morisson képviselő volt az, aki nyíltan arra az álláspontra helyezkedett, hogy „nincs törvény, amelyet alkalmazni lehetne XVI. Lajosra" (Hahner 1999. 273.). Saint-Just viszont ugyanazon a napon (1792. november 13-án) tartott beszédében a jogi formákhoz való fellebbezést fölöslegesnek nyilvánította: „E perben – mondotta – minden formaság csak képmutatás: Önöket az elveik szerint fogják megítélni. Sohasem fogom szem elől téveszteni, hogy amilyen szellemben ítélnek a király felett, olyan szellemben fogják megalapítani a Köztársaságot. Ítéletük elmélete közhivatalaik elméletévé válik majd. Amennyi filozófia lesz ítéletükben, annyi szabadság lesz alkotmányukban!" (Hahner 1999. 276.)

lanságot követ el, „írásoknak kell a fejedelmet is, a népet is felkészíteniük a jogtalanság belátására". (Kant 1997. 221–222.) Eddig Kant eszmefuttatásában nincs semmi szokatlan, legfennebb az írástudók – inkább vágyott, semmint tapasztalt – közéleti jelentőségének a hangsúlyozása. Azt viszont már egyértelműen kora politikai tapasztalata mondatja vele, hogy amíg csak „a nép képessé nem lesz meghajolni a törvény tekintélyének puszta eszméje előtt", és így „alkalmasnak nem találtatik az önálló törvényhozásra", annak gondolatát, hogy lehetséges „köztársasági" kormányzat, el kell rejteni előle. A felvilágosult uralkodó – így például Nagy Frigyes – kormányozhat ugyan „köztársaságilag" még akkor is, ha az állam „fönnálló alkotmánya szerint kényuralmi", de mindaddig, amíg a nép fel nem nő az eszméhez, „konstitúciójának valódi alkatát" el kell titkolni előle. (Kant 1997. 293.) A bölcs és jóindulatú paternalista kormányzat eszméjéhez a „titkolódzás" „törvények parancsolta" kötelessége társul (Kant 1997. 222.).

A forradalom azonban nem csak azért jogszerűtlen, mert maximájának közzététele ellentmond a nyilvánosság „transzcendentális elvének" (Kant 1997. 304.), hanem azért is, mert a forradalomban – legalábbis ahogyan mi gondolkodunk róla – az erőszak meghatározó szerepet játszik. És az erőszak – semmilyen erőszak – nem lehet jogszerű.

Léteztek természetesen békés forradalmak is, de a forradalommal kapcsolatos sztereotípiáink – állítja Hannah Arendt – mindmáig a francia forradalomból származnak. És ha azt vesszük, hogy a politika már a régi görögök szerint is a beszéd és a megegyezés terepe volt (Arisztotelész két híres definíciója, aki az embert egyszer beszélő, máskor

pedig politikai lénynek nevezte, ilyen tekintetben kiegészíti egymást), akkor viszont el kell ismerjük, hogy mindaz, ami a megegyezés körén kívül esik, az következésképpen kívül esik a politika körén is, s ezért nem lehet más, mint erőszak, vagyis a politika és a megegyezésre való hajlandóság végzetes bukása: „*Az erőszak*" – írta Bibó '56 novemberében valamiféle szomorú belenyugvással –, s annak minden megnyilvánulási formája, „az állami kényszer, személyes élethalálharc, forradalom háború, mind az ember félelemben fogant gyűlölködéséből és hatalomvágyából fakad", és „természete szerint alapvetően rossz". „A szabadság ügyéért indított" forradalom egyetlen értelme éppen ezért az – állítja –, hogy jobb híján „pillanatnyi erőszakkal" dönt meg egy olyan rendszert, amelynek „hitele amúgy is alá van ásva" a tömegekben. S így ha „a forradalom", meg is old „valamilyen helyzetet", mindig a „rosszabbik" megoldás egy „lehetséges jobbik" helyett; jobb ugyan „lefolytatni a harcot", mint „megmaradni emberhez méltatlan helyzetben", de az erőszakot nem „oktalan örömujjongással", hanem „komoly alázattal" kell értékelni, mert azt bizonyítja, hogy a jobbik megoldást „mi vagy mások, vagy mi és mások együtt nem találtuk meg". [14] (Bibó 1990. 145.)

14 1956 természetesen más volt, mint 1789, az erőszak megítélésén azonban ez mit sem változtat. De ha jobb párhuzamot akarunk, álljon itt Eötvös tanúvallomása, aki ugyanúgy miniszter volt a '48-as forradalom idején, mint Bibó '56-ban, de aki 1848. szeptember 29-én elhagyta a forradalmi Magyarországot. Miként egyik barátjának írja „csupa émelgésből" emigrál. Az előző napi véres népítélet az erőszakot zsigerileg elutasító Eötvös számára az utolsó csepp volt a pohárban: „A magyar dolgok oda jutottak – írja –, hol minden diszkusszió lehetetlenné válik, s az, ki a próféta parancsolatjainak hódolni nem akar, aki nem akarja elhallgatni meggyőződéseit s igent mondani mindenhez, csak két utat lát maga előtt – az akasztófát vagy számkivetést – én az utóbbit választanám." (Eötvös 1990. 7.; idézi Gángó Gábor a kötethez írt előszavában.)

Különös módon, amennyiben igaza van Hannah Arendtnek és politikai tudományunk valóban forradalmi eredetű, akkor azt mondhatjuk, hogy modern korunk politikai ismereteit olyan eseménynek köszönheti, amely maga – lévén erőszakos – nem politikai természetű – dacára óriási történelmi jelentőségének. A forradalom azonban nem csupán erőszak, bár megegyezik az államcsínnyel és a lázadással abban, hogy rendszerint erőszakos módon hajtják végre. Abban különbözik viszont az előbbiektől, hogy – miként azt Condorcet egy mondatban összegezte – célja a *szabadság*. A francia forradalmárok azonban ennél is tovább mentek, és sajátos módon azt gondolták – s ebben egyáltalán nem voltak elődeik –, hogy a forradalmi szabadság megszületése egyszersmind egy teljesen új történelmi kezdetet harangoz be, s hogy a történelem a forradalommal szabályosan újrakezdődik.[15] Az a meggyőződésük, hogy a szabadság megalapozásának érdekében egy teljesen új kormányzati formát, a *Köztársaságot* kell bevezetni, végső soron a két meggyőződés találkozásából adódott.

Természetesen nem igaz, hogy a változásról a régiek mit sem tudtak volna. Már az antikvitás jól ismerte a politikai

15 Hogy a forradalmárok mennyire komolyan vették ezt az elképzelést, bizonyítja, hogy 1793. október–novemberében új időszámítást vezettek be, amelyben a király kivégzése és a köztársaság kikiáltása számított az első évnek. Az új, forradalmi naptár készítése egyébként az 1793 szeptemberében elindított kereszténye llenes kampányba illeszkedett. A naptár az évet tizenkét hónapra (vendémiaire, brumaire, frimaire, nivőse, pluviőse, ventőse, germinal, floréal, prairial, thermidor, messidor, fructidor), a hónapokat három egyenlő, dekád elnevezésű, tíznapos részre osztotta. (Az innovációs szellem a napok elnevezésében is megnyilvánult: a dekádok ötödik napját háziállatokról, tizedik napját szerszámokról, a többit pedig növényekről keresztelték el. Vendémiaire első dekádjának napjai például a következő neveket kapták: szőlő, sáfrány, gesztenye, kikerics, ló, papucsvirág, sárgarépa, bársonyvirág, paszternák, kád.)

változást s a változással járó erőszakot, de egyikről sem gondolta azt, hogy valami tökéletesen újat hozna létre. Az elnyomottak gyakran fellázadtak, s az ókori törvényhozás jó részét a rabszolgák eme retteget, bár ritkán bekövetkező felkelése elleni óvintézkedések teszik ki. A középkori és középkor utáni elméletek is ismerték a jogos felkelést, a fennálló hatalom elleni lázadást, a nyílt ellenszegülést és az engedetlenséget. De az ilyen felkelések – állapítja meg Constant – nem a hatalomnak vagy a dolgok fennálló rendjének általános kétségbevonására irányultak, céljuk mindig az épp hatalmon lévő személy kicserélése volt – akár a törvényes uralkodóé egy trónbitorlóra, akár egy hatalmával visszaélő zsarnoké a törvényes uralkodóra: „indítékuk nem a szuverenitás megsemmisítése volt, hanem átruházása másokra" (Constant 1997. 79.). Éppen ezért, amikor korábban forradalmakról beszéltek, nemigen volt többről szó, mint személyek vagy helyi viszonyok megváltoztatásáról. A francia forradalom viszont – ez volt a kortársak véleménye is – egyenesen „a dolgok természetes rendjének megújítása" volt (Paine 1995. 116.). A francia forradalom nem volt egyszerűen lázadás, amilyent addig is számolatlanul produkált a történelem. Tocqueville elgondolkodva jegyzi meg, hogy a panaszfüzeteket[16] olvasva az egyes követelések nem tűnnek túlzottaknak, de ha mindet összevetjük, meglepve fogjuk tapasztalni, hogy a franciák gyakorlatilag egyszerre akartak mindent megreformálni. „Figyelmesen átolvastam azokat a

16 A rendi gyűlés választásain közvetlenül vagy közvetve minden 25 év feletti, adófizető férfi részt vehetett. Mintegy 45 000 rövid feljegyzésben foglalták össze kérelmeiket és elvárásaikat. Többségükben nem radikális átalakítást, hanem mérsékelt reformokat igényeltek. Valószínűleg azért is volt ez, mert nagyobbik részüket ügyvédek szerkesztették.

panaszfüzeteket – írja –, amelyeket a három rend az ülésezés előtt 1789-ben megszerkesztett, vagyis mind a papság, mind a nemesség, mind a harmadik rend irományait. Amikor azt olvastam, hogy itt egy törvény, ott egy jogszokás megváltoztatását kérik, feljegyzést készítettem róla. Így folytattam, amíg csak a végére nem értem ennek az óriási munkának, és amikor végigtekintettem az összegyűjtött kívánságok halmazán, valóságos rémülettel jöttem rá, hogy amit itt követelnek, az az ország valamennyi törvényének és valamennyi jogszokásának egyidejű és legteljesebb felszámolása volt." (Tocqueville 1994. 174.)

Tocqueville-nek ugyan 1855-ben „rémüldözésre" különösebb oka már nem volt,[17] az viszont tény, hogy amit a panaszfüzetek összességükben is legfennebb homályosan juttattak kifejezésre, az a forradalmároknak, különösen 1792 augusztusa után kifejezett meggyőződésévé válik, éspedig, hogy a nemzet képes magát teljesen elszakítani múltjától és mindent elölről kezdeni, sőt – gondolták – a szabadság nevében a forradalomnak mindent elölről is kell kezdenie. Az olyan konzervatívokat, mint Burke, éppen a francia forradalmároknak ez a hite aggasztotta a legjobban. És nem csak azért, mert Burke a stabilitást részesítette volna előnyben a változással szemben, hanem azért is, mert észrevette, hogy ez olyasfajta szabadságot vindikál a nép vagy a nemzet

17 Könyve megírásának idején már az aktív politikától is visszavonult, és vidéki kastélyában dolgozott. Egyik barátjának vidáman írja levében, hogy „délelőtt író vagyok, délután paraszt, s e kettős életmód monotóniája is kielégít és vonzónak tűnik számomra. Komolyan dolgozom a könyvemen, s egy gyönyörű ólat építek a disznóknak. Vajon melyik éli túl a másikat a két mű közül? Az igazat megvallva ezt nem tudom. Nagyon is szilárd falakat emeltem disznóimnak". (Tocqueville 1994. 24; idézi Hahner Péter a kötethez írt előszavában.)

számára, ami ellen nem létezhet a politikai stabilitásnak semminő garanciája.[18]

Ám a forradalmároknak a szabadságba vetett hite, miként azt a forradalomról írott könyvében meggyőzően bizonyítja Hannah Arendt, nem pusztán az alkotmányos védelem alatt álló szabadságjogokba vetett hit volt. Az emberi vagy polgári jogokat semmilyen értelemben – sem elméletben, sem pedig gyakorlatban – nem a forradalom eredményezte. Az olyan emberi jogokról, mint például az élethez, a szabadsághoz, vagy a tulajdonhoz való jog, a korábbi századok is tudtak. A forradalom igazi hozadéka tehát nem az emberi jogok tételes kinyilatkoztatása volt, hanem az, hogy ezek a nyilatkozat értelmében *elidegeníthetetlen* emberi jogokká váltak. S az emberi jogok elidegeníthetetlenségét a forradalmárok felfogása szerint még tényszerű, történelmi elidegenítettségük sem érintette. Ha az *ancien régime* idején az alattvalók nem rendelkeztek ezekkel a jogokkal, akkor ez nem azért volt, mert *nem voltak* ilyen jogaik, hanem mert a hatalom úgymond *bitorolta* ezeket.

18 Bármennyire is követte Marat mindenben „saját őrült fogalmait" (Eötvös 1990. 213.), de pontosan azért, mert mindenből a legszélsőségesebb következtetést vonta le, egynémely iromány rendkívül tanulságos tud lenni. „Minden országban, ahol a polgári jogok kódexe nem papírrongy és nem hangzatos nyilatkozat csupán – írja például a *L'Ami du Peuple* utódaként létrehozott *Köztársasági Hírlap* 1793. április 28–29-i számában –, hamarosan megszűnne minden efféle rendellenesség [mármint az ún. „sikkasztás", „jogtalan áruhalmozás" stb. – vagyis a kereskedelem], ha kifosztanának néhány üzletet s a boltajtóra felkötnék a tulajdonost." Amikor pedig a Forradalmi Törvényszék előtt azzal vádolták, hogy erőszakra bujtogat, azzal vágott vissza, hogy csupán a szólás szabadságával élt. „Igaz, jóhiszeműen olyan módszert ajánlottam, melyet, ha rossz is, minden államban felhasználnak az áruhalmozók ellen, de hogy ezért gaztettel vádoljanak, az nem egyéb, mint a gondolat szabadságának zsarnoki megtiprása, a haza szolgálatának csirájában való elfojtása, vagy még inkább hülyeségi bizonyítvány." (Marat. 1950. 160.) Eme szónoklata után a tömeg diadalmenetben kísérte vissza a Konventbe.

Az igazi forradalmi szabadság azonban a forradalmárok vélekedése szerint, miként azt Robespierre is kifejti a forradalmi kormányzatról mondott beszédében, nem az egyéni szabadság volt, hanem a *közszabadság*. Ezért aztán a forradalmi kormányzat céljának sem a polgári szabadság védelmét tekintették, hanem a közszabadság megszilárdítását, olyan időkben – vélték –, amikor ez kénytelen háborút viselni ellenségei ellen. A forradalom célja, állítja Robespierre, hogy „visszaállítsa" az emberi jogokat, amelyeket addig „az erőszak és a zsarnokság bitorolt", s e cél érdekében „minden állampolgárnak kötelessége, hogy képességei szerint hozzájáruljon e fennkölt vállalkozás sikeréhez, feláldozva egyéni érdekét a közérdeknek" (Robespierre 1988. 124.). A mondottak szerint tehát valamiféleképpen a közszabadságnak kellene az egyéni szabadság ügyét sikerre vinnie, mégpedig úgy, hogy – amiként azt egyébként a forradalom menete is mutatta – a „közhatalom" felszámolja az „őt támadó" valamennyi „frakciót". Vagy, ha más oldalról közelítjük meg a dolgot: hogy a közérdek nevében feláldoz – legalábbis ideiglenesen – minden magánérdeket.

Ámde, még ha el is ismerjük, hogy a forradalom „a szabadság háborúja ellenségei ellen" – ami egyébként minden korban igaz –, azt is látnunk kell, és ezt Robespierre sem tagadja, hogy a „forradalmi kormányzatnak" nem lehet más célja, mint „a Köztársaság megalapozása" – amely előbb-utóbb aztán a „győzelmes és békés szabadság" rendszerévé válik majd. S ha ez így van, kérdezhetnénk, mikor zárul le végérvényesen a forradalom folyamata? Nos, ésszerûen nézve akkor, gondolhatnánk, amikor megvetettük a köztársasági intézmények alapjait – és ter-

mészetesen *nem akkor*, amikor megszûntek létezni a közhatalmat támadó frakciók. Ám ez a két végkifejlet – nehéz ezt ma már elhinni, de nem kevesen hittek benne az elmúlt kétszáz esztendõben – akár egybe is eshet.

Robespierre alkalmi definíciója szerint a forradalom „nem egyéb, mint a nép erőfeszítése a szabadság kivívására vagy megtartására" (Robespierre 1988. 103.). De ha a szabadság kivívása *ugyanaz*, mint a szabadság megtartása, akkor a szabadság *megtartása* valóban nem egyéb, mint permanens *háború* a szabadság ellenségei ellen. Ezen logika szerint a Köztársaság akkor jöhet létre, ha a nép ellenségei már elfogytak. Akkor azonban szinte magától létrejön, hiszen a köztársasági intézményeknek mindösszesen a nép természetét kell kifejezniük. Ez azonban fordítva is igaz. Ha ugyanis a köztársaság a nép természetét fejezi ki, akkor ez azt is maga után vonja, hogy a köztársaságban a nép ellenségeinek nincs mit keresniük. „A köztársaság csak a népnek felel meg, a tiszta és emelkedett lelkű, mindenféle rendű és rangú embereknek, a filozófusoknak, az emberiség barátainak, a *sans-culotte*-oknak." (Robespierre 1988. 312.) A polgárok egymás közötti hétköznapi kapcsolatait nem szabad összetéveszteni a „nemzet és az ellene konspiráló ellenség" kapcsolataival, s a forradalomban élő nép helyzetét pedig egy olyan nép helyzetével, amelynek „szilárd kormánya van" (Robespierre 1988. 302.). Franciaországban ugyanis, miként Robespierre állítja, mindösszesen két párt létezik: a nép és az ellenségei. „A francia nép a szabadságot akarja, és nem is akarhat mást. Az ellenségei romlott és züllött emberek, akik saját érdekeiket elébe helyezik a közérdeknek. Aki ezt

nem látja, az őrült; az nincs tisztában a politika legelemibb szabályaival." (Robespierre 1988. 240.) A szabadság ellenségei a nép ellenségei; a nép természeténél fogva jó, ellenségei pedig – ezen manicheista logika szerint – rosszak. A forradalmi kormányzás elvei szerint a „kormányzat tartozik teljes nemzeti védelemben részesíteni a jó polgárokat, a nép ellenségeinek azonban csak halállal tartozik".

Valószínűbb azonban – és ezt vélhetőleg nem csak az utókor kétes értékű bölcsessége mondatja Hannah Arendttel sem –, hogy ennek a definíciónak a szellemében a *felszabadulás* (mert végső soron erről van szó) sosem fog átmenni polgári *szabadságba*. A felszabadulás – ezt ma már pontosan tudjuk – korántsem azonos a szabadsággal. A felszabadulás előfeltétele lehet ugyan a szabadságnak, de semmiképp sem vezet automatikusan szabadsághoz, s ugyanígy a felszabadulás szándéka sem azonos a szabadság iránti vággyal. Világos volt azonban mindez már a francia forradalom idején is. Ezért is írhatta Burke fiatal francia ismerősének[19] (aki emiatt gyorsan ki is ábrándul belőle), hogy „még halogatom szerencsekívánataimat Franciaország frissen kivívott szabadságához, amíg tudomást nem szerzek arról, hogy e szabadság párosul-e kormányzással, közhatalommal, a hadsereg fegyelmezettségével és engedelmességével, a jövedelmek hatékony begyűjtésével és helyes elosztásával, erkölccsel és vallással, a tulajdon szilárdságával, békével és renddel, illendő társadalmi szokásokkal. A maguk módján ezek szin-

19 Burke levelének – amely eredetileg tényleg magánlevél volt – formális címzettje Charles-Jean-Francois Depont, fiatal francia nemes, akivel Burke 1785-ben ismerkedett meg. Az ő kérésére foglalta össze első ízben a forradalommal kapcsolatos nézeteit 1789 novemberében. Depont számára, aki korábban Burke nagy tisztelője volt, a levél hatalmas csalódást okozott.

tén jó dolgok; nélkülük a szabadság sem üdvös, ameddig tart, s valószínűleg nem is tart sokáig.” (Burke 1990. 90.)

„A gyertyamártók köztársasága”

„Vajon a köztársaság *vagy a* monarchia *szavakban rejlik-e a nagy társadalmi probléma megoldása?”*
Robespierre

Van a francia forradalom történetében – éspedig a korai történetében – egy olyan esemény, amit a forradalomról készített feljegyzéseiben Eötvös is láthatóan nagy élvezettel mesél el, és ami – meg kell hagyni – sok tekintetben előrevetíti a forradalom későbbi fejleményeit. Eötvös előadásában a nyájas főúri leereszkedés a szánalommal és együttérzéssel, de ugyanakkor némi viszolygással is keveredik. Az asszonyok versailles-i felvonulásáról van tudniillik szó. A tények közismertek, sokan és sokféleképpen előadták már őket. 1789. október 5-én nyugtalanság lett úrrá Párizson. Az asszonyok a pékboltokba mentek, és mert nem találtak kenyeret, a városházára tódultak panaszt tenni. A nemzetőrségi ezredet, amely a városházát védte, kövekkel dobálták meg. Maillard, a Bastille hőseinek egyike – állítólag azért, hogy a városházát megszabadítsa – arra szólította fel a tömeget, hogy menjen vele Versailles-ba, s hozza Párizsba a királyt s a Nemzetgyűlést.[20] A tömeg elindult, és eztán már nem lehetett feltartóztatni.

Ezen az őszi hétfőn, Franciaország királyának az utolsó Versailles-ban töltött napján a beszámolók szerint esett az eső. XVI. Lajos sietve tért haza vadászatáról, és először arra gondolt, hogy elmenekül. Közte és a Nemzetgyűlés között ekkor már jó ideje folyt a huzavona az augusztus 4-i határozatok körül. Arra a hírre, hogy Párizs a törvényhozás ellen vonul, a Nemzetgyűlés sebtében úgy határozott, hogy az elnök menjen a királyhoz, és kérje még egyszer az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatá*nak szentesítését. Ekkor, vagyis délután három óra körül érkezett a tömeg Versailles-ba, és Maillard kíséretében az asszonyok benyomultak a terembe.

Az egészben volt persze valami „komikus és bohózatba illő", meséli Eötvös kedvenc újságírója, Beaulieu, ahogy az asszonyok leültek a képviselők helyére és nagy lármát csaptak: „Te beszélj, képviselő!" – kiáltották, ha valakit hallani akartak; másokra pedig, akiket nem akartak végighallgatni, ráripakodtak: „Hallgass!" Az elnök sietve a királyhoz ment, aki a nyomásnak engedve – némi tétovázás után – elszánta magát az augusztus 4-i határozatok szentesítésére. Az elnök – írja Eötvös – „e felelettel végre visszament küldőihez, s e hír mind a követek, mind a karzatok által hasonló örömmel fogadtatott, ámbár az utóbbiak talán nem egészen láták át az öszveköttetést, amely a *droit-de-l'homme* szankciója s olcsó kenyér között létezik" (Eötvös 1990. 124.). „A pór" ugyanis

20 Hogy miféle hatása volt a forradalom menetére nézve annak a ténynek, hogy a király a Tuilériákba került, s a Nemzetgyűlés a karzatokat megtöltő párszáz párizsi sans-culotte folytonos nyomására hozta rendeleteit, ma már nehéz felmérni. Robespierre mindenesetre egy őszinte pillanatában azt mondotta, hogy „felületes emberek" sosem fognak rájönni erre, a csalók pedig, akik „a munkásokat lefizették", hogy „rémísztgessék a képviselőket", mindenkor „óvakodni" fognak ezt elismerni (Robespierre 1988. 358.).

– jegyzi meg Eötvös inkább csak általánosságban – van annyira „praktikus”, hogy „elvek felállításával”, lett légyenek azok bármennyire is „szépek” és „népszerűek”, „nem sokat gondol”: éppen ezért az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* sem hatotta meg a karzatokat megtöltő párizsi népet. A népnek ugyanis elsősorban „anyagi haszon, létező bajainak rögtöni orvoslása kell”, s az augusztus 4-i határozatokban ezt a párizsiak nem lelték fel. (Eötvös 1990. 95.) A nép „nem látta át”, úgymond, az összefüggést az emberi jogok és az olcsó kenyér között, s éppen ezért – teszi hozzá gunyorosan Eötvös – „Mounier[21] e homályos pont felvilágosítására minden Versailles-ban található kenyeret” kiosztatott a tömeg között, „s talán legalább estére sokakat kapacitált” közülük; azoknak ugyanis, „kik a Szentírás ellenére »*ex solo pane* vivunt«,[22] ily segítség nélkül nehéz lenne politikus elvek kivívásának hasznait bébizonyítani”. (Eötvös 1990. 124.).

Eötvös meglátása – minden nagyúri elfogultság és irónia ellenére – alapvetően helyes. A francia forradalom a filozófusok forradalma volt ugyan, miként azt ő maga is siet hozzátenni, de csakhamar „a nép” forradalmává vált, s ezek után a „politikus elvek” helyett ama bizonyos „társadalmi probléma” lett az események szinte kizárólagos mozgatórugója. S noha Franciaországban a nyomor korántsem volt akkora, mint amekkorának Marat lapjában be szerette volna állítani – aki szerint Franciaország lakosságának háromtizede „naphosszat” keresgél „félig meztelenül” „egy-egy ehető

21 Jean-Joseph Mounier ügyvéd, a harmadik rend követe. Az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatá*nak első három cikkelyét ő fogalmazta. Az alkotmányos monarchia híve. 1789. október 8-án lemond és emigrál.

22 „*Csak kenyérrel* élnek.” – A „non in solo pane vivit homo”: „nem csak kenyérrel él az ember” (Máté 4,4) parafrázisa. (Gángó Gábor jegyzete.)

gyökér" után (Marat 1950. 122.) –, tény, hogy az a bizonyos szociális probléma létezett és *hatott* a francia forradalomban – mint ahogyan hat azóta is minden forradalomban.[23]

Ebből pedig akár azt a következtetést is le lehetne vonni, hogy egyetlen forradalomnak sincs igazán esélye a sikerre, hacsak nem oldja meg az ún. „szociális kérdést".[24] Mert – és ebben viszont kétségtelenül igaza volt Marat-nak – hiába, hogy mindenki „szereti" a szabadságot, „a nagy többségnek mégis le kell mondania róla", ha meg akar élni, mert „nála a megélhetés gondja megelőzi a szabadság gondolatát" (Marat 1950. 122.). S bár az ember hajlamos kételkedni abban, hogy „a szabadságot csak az szeretheti igazán, aki az egyenlőséget is szereti" (Marat 1950. 119.), azt mindenképpen el kell ismerjük, hogy létezik a társadalmi és vagyoni egyenlőtlenségnek olyan mértéke vagy foka, amely még akkor is meggátolja, hogy egyes emberek szabadságjogaikkal éljenek, ha ennek egyébként nincs különösebb törvényi akadálya. És itt természetesen nem – vagy elsősorban nem – a *politikai szabadságjogokról* van szó, ámbár az is igaz lehet, amit Hannah Arendt állít, tudniillik hogy a szegénység és „a folytonos gürcölés" éppen attól a szabadidőtől fosztja meg

23 Leszámítva talán az amerikai forradalmat, azon egyszerű oknál fogva, hogy Amerikában akkor sem létezett szegénység. Pontosabban: szegénység létezett – nem létezett nyomor. A kontinensről érkező utazók egyöntetűen ámultak azon, hogy bármennyit utazzanak is Amerikában, senkit sem látnak koldulni.

24 Mint ahogyan például az 1989-es román forradalom sem oldotta meg mindmáig ezt a kérdést. Az új kormányzati forma, a liberális demokrácia ezért is annyira népszerűtlen a lakosság körében. Ha Románia lakosságának fele ma is azt gondolja, hogy „jobb volt a kommunizmus idején", akkor ezt nem politikai opciónak kell venni, hanem figyelmeztetésnek: a kommunizmus polgári szabadságot nem, anyagi és szociális biztonságot viszont biztosított, s minimális anyagi biztonság híján az új politikai rendszer is tartós népszerűtlenségnek fog örvendeni, hiába hozta el úgymond a „szabadságot".

az embereket, amely a kormányzásban való aktív részvételükhöz szükséges lenne. De, tehetnők hozzá mindjárt, nyilván nem fosztja meg politikai jogaiktól, vagyis attól a lehetőségtől, hogy képviselve legyenek és képviselőiket maguk válasszák meg. Ebben a formában ez tehát csupán egy *politikai* probléma, ami elsősorban a kormányzás formájával és módjával függ össze. Egyébként a XVIII. századi amerikai szerzők, akik erre a problémára elsőként felfigyeltek, még úgy gondolták, hogy a probléma orvosolhatatlan, lévén a szegénység örök. Ma azonban már azt is tudjuk, hogy a vagyoni egyenlőség és a fokozódó jólét sem oldja meg *ezt* a politikai problémát. Amikor Amerikában és egyebütt a szegények gazdagokká lettek, nem alakultak át egyszersmind olyan emberekké is, akik aktívabb politikai részvételre vágynak: inkább – miként Arendt mondja – „megadták magukat az üres idő unalmának" (Arendt 1991. 90.). Úgy néz ki, hogy az emberek a jólét feltételei mellet is beérik az egyszerű képviselettel, amelyről a maga során azt gondolják, hogy elegendő, ha megvédi őket a kormányzat túlkapásaitól.

A francia forradalmárok problémája azonban nem ez a politikai probléma volt, sőt egyáltalán nem is politikai probléma volt, hanem *társadalmi probléma*, vagy – ahogy ma neveznénk – a szociális kérdés. S bár egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a társadalmi problémának létezne politikai megoldása, nem kétséges, hogy a francia forradalom végsõ soron politikai intézkedéseket foganatosított a szociális probléma orvoslására, s ennek a kormányzati politikára nézve máig ható következményei vannak. Ezeket a következményeket, amelyeknek egy része már a XIX. században megmutatkozott, kiválóan elemezte Tocqueville az

amerikai demokráciának szentelt könyvében, ami legalább olyan mértékben szól a korabeli francia állapotokról, mint az amerikai demokráciáról. Ha a „szociális politika” egyenlõsítõ tendenciájának hatására „a létfeltételek mindinkább egyenlõvé válnak”, akkor ennek közvetlen hatása az lesz – mondja Tocqueville –, hogy az egyén jelentõsége mindinkább „kisebbedni”, a társadalomé pedig mindinkább „nagyobbodni” fog. Azt hihetnõk, hogy az egyenlõség az emberekben azt a megszokást alakítja ki, hogy csakis saját akaratuknak engedelmeskedjenek, s ez a „félénkebb szellemeknek” akár még olyasféle feltevést is sugallhatna, hogy a demokratikus társadalmakat az egyenlõség végül is anarchiába taszítja. Valójában azonban a demokráciát nem az anarchiától kell félteni. „A demokratikus századokra leselkedõ veszélyek közül – írja – az anarchia nem a legfõbb, hanem a legkisebb rossz.” Az egyenlõség ugyanis valójában két tendenciát szül: az egyik a függetlenséghez vezeti és anarchiába taszítja az embereket; „a másik hosszabb, rejtettebb, de biztosabb úton a szolgaságba viszi õket”. (Tocqueville 1983. 483.) Ez utóbbi annyiban veszélyesebb, amennyiben rejtettebb, s míg az emberek könnyûszerrel felismerik az elsõt, szinte „behunyt szemmel” adják meg magukat a másodiknak.

A létfeltételek egyenlõségének megteremtése gazdaságpolitikai, pénzügyi, szociális intézkedések megtételét követeli, s ezek foganatosítását demokratikus korokban az állampolgárok nagy elõszeretettel az államra hagyják. A demokratikus országokban élõ emberek ugyanis „könnyen magukba fordulnak” és legszívesebben magánszférájukba vonulnak vissza. Mindez azt eredményezi, hogy az emberek függetlenné, de egyszersmind gyengévé is válnak: „senki nem köteles segítséget nyújtani fele-

barátjának, és senkinek nincs joga támogatást várni felebarátjától". Ráadásul idejük sincs a másokkal való törõdésre. A demokratikus idõkben „a magánélet oly tevékeny, oly mozgalmas, annyi vágyakozással és munkával teli", hogy az embereknek alig marad energiájuk és szabad idejük a köz ügyeire. A szociális intézkedések megtételét következésképpen az államra hagyják, és ennek érdekében „minduntalan új jogokkal ruházzák fel a központi hatalmat", vagy legalábbis hagyják, hogy azokat az állam „megszerezze magának". (Tocqueville 1983. 489–490.) A „közigazgatás" ennek következtében hovatovább „központosítottabbá", „alaposabbá", és „részletezõbbé" válik; a „magánügyekben" egyre „mélyebbre" hatol, s a maga „módszereivel" egyre több és egyre „jelentéktelenebb" cselekedeteket irányít: „napról napra szilárdítja a helyzetét az emberek mellett, körül és fölött, hogy támogassa, tanácsokkal lássa el és korlátozza õket". Az állam egymaga vállalja fel, hogy „az éhezõknek kenyeret, a betegeknek segítséget és menhelyet, a dolgtalanoknak munkát adjon", s ezáltal „minden nyomorúság szinte kizárólagos enyhítõjének" tûnteti fel magát. Az emberek egy idõ után már puszta megszokásból is „minden szükségükben" az államot hívják segítségül. A központi hatalom hatáskörének növekedésével együtt természetesen az „azt képviselõ alkalmazottak száma is nõ". És ami a leginkább félelmetes– teszi hozzá Tocqueville –, hogy nem csak a „könyörületesség" válik hovatovább „nemzeti üggyé", hanem vele párhuzamosan „a nevelés" is. Az állam „magához veszi", sõt – mint mondja – „gyakran anyja karjából ragadja el" a gyermeket, hogy „alkalmazottaira bízza"; az állam vállalja, hogy „érzelmeket sugalljon s eszméket adjon minden nemzedéknek". Az oktatásban éppoly

egyöntetûség kezd uralkodni, mint minden másban, s „a változatosság, akár a szabadság, napról napra fogyatkozik". (Tocqueville 1983. 504–506.)

Sajnos, főként az utóbbi évszázad történelmének szeszélyei miatt, igazából ma sem vagyunk abban a helyzetben, hogy el tudjuk dönteni, igaza volt-e Tocqueville-nek abban a komor jóslatában, hogy „a demokratikus korszakoknak különösképpen tartaniuk kell az önkényuralomtól" – s ekképpen tenni sem tudunk ellene (Tocqueville 1983. 524.).[25]

Mindenesetre bármelyek és bármilyenek legyenek is az egyenlősítő politika végső következményei, el kell ismerjük, hogy a francia forradalmárok szociális célzatú döntéseinek logikája akkor és ott nagyon is érthetőnek tűnt. Ha a természetes és elidegeníthetetlen jogok „az embert" illetik meg, akkor ez azt jelenti, hogy függetlenek az egyén politikai státusától: mindenkit egyformán megilletnek, következésképpen az emberek *egyenlősége* következik belőle. De mit jelent az egyenlőség? Természetesen elsősorban *jogi* egyenlőséget – mondanánk mi. A jogegyenlőség azonban nyilvánvaló módon valamelyes vagyoni egyenlőséget is megkövetel.

25 Tocqueville egyébként a központi hatalom elkerülhetetlen terjeszkedését az ún. „másodlagos hatalmak", vagy ahogy ma mondanánk, a civil szféra megerősítésével, és a műveltséggel gondolta ellensúlyozni: „Ha a műveltség minden időkben az emberek függetlenségének védelmét szolgálja, írja, akkor ez különösen igaz a demokratikus századokban. Könnyű egységes és mindenható kormányzatot alapítani akkor, amikor az emberek mind hasonlóak; elég az ösztönökre hagyatkozni. Ám fejlett értelemre, tudományra és művészetre van szükségük az embereknek ahhoz, hogy ugyanilyen körülmények között megszervezzék és fenntarthassák a másodlagos hatalmakat, s hogy az állampolgárok függetlensége és egyéni gyengesége közepette olyan szabad társulásokat hozzanak létre, melyek képesek lennének harcolni a zsarnokság ellen a rend megbolygatása nélkül. A demokratikus népeknél tehát a hatalom központosítása és az egyéni szolgaság nem csak az egyenlőséggel fog fejlődni, hanem a tudatlanság miatt is." (Tocqueville 1983. 497.)

Az emberi jogok egyenlőségéből tehát egyszerre következik a politikai és szociális egyenlőség. „Mi a jogok egyenlőségét akarjuk – írja Robespierre –, mivel e nélkül nincs sem szabadság, sem szociális boldogság." (Robespierre 1988. 131.) Ő maga egyébként már 1791 áprilisában felszólalt „a nép" politikai jogainak védelmében, sürgetve azoknak a rendeleteknek a visszavonását, amelyek az „állampolgári jogok" gyakorlását pénzadóhoz kötötték. Ha a szegények politikai szerepvállalásával szemben az alapvető érv az – mondja –, hogy ezáltal esetleg olyan emberek jutnak hatalomra, akiknek „nincs vesztenivalójuk", akkor a megoldás egyszerű: olyan helyzetbe kell hozni őket, hogy *legyen* vesztenivalójuk. Mert az embereknek csak addig nincs vesztenivalójuk – teszi hozzá – amíg „úgy élnek és léteznek a társadalomban, hogy nem rendelkeznek a maguk és övéik fenntartásához szükséges eszközökkel": ha ugyanis rendelkeznének ezekkel, akkor volna „veszteni vagy megőrizni" valójuk; a „munkabér" is lehet – mint mondja – „szent tulajdon". (Robespierre 1988. 72.) A megoldás tehát, hogy a társadalom „kötelezettségének eleget téve" biztosítsa tagjai számára a munka révén „az élethez szükséges javakat" (Robespierre 1988. 131.).

A megélhetéshez való jog eszméjéből láthatóan a munkához való jog következik. Az 1793-as alkotmány vitájakor Robespierre megpróbált egy olyan határozatot elfogadtatni az alkotmányozókkal, amelynek értelmében a munkalehetőség biztosítása a társadalom tételes kötelezettségévé vált volna. Ha a társadalom „legelső célja" – mondotta –, hogy „megvalósítsa és betartsa" az ember elévülhetetlen jogait, amelyek közül „az első" „a megélhetés

joga", akkor „a társadalom köteles biztosítani minden tagjának létfenntartását, akár úgy, hogy munkát ad nekik, akár úgy, hogy ellátja a létfenntartás eszközeivel azokat, akik nem tudnak dolgozni" (Robespierre 1988. 341.). S noha a megélhetéshez való jogról szóló cikkely végül is kimaradt az 1793-as alkotmány ratifikált szövegéből, nem merült feledésbe, s mindinkább radikális megfogalmazásban mindinkább radikális követelések hordozója lett. Ami például Robespierre-nél még egyszerû alkotmányos jog lett volna, az állampolgároknak a munkához való joga, az tanítványánál, Saint-Justnél tételes kötelességgé válik. „Az kell – írja ez utóbbi a *Köztársasági intézmények*ben –, hogy mindenki dolgozzon és senki se dúskáljon." (Saint-Just 1906. 452.) Meglehet persze, hogy a megélhetéshez való jognak a Robespierre által adott megfogalmazásából semmilyen értelemben nem következett a munkakötelezettség Saint-Just által megfogalmazott illiberális követelménye, mindazonáltal e jog biztosítása Robespierre nézete szerint is megkövetelte volna a magántulajdon korlátozását és a gazdasági intervenciót.

Vonatkozó elméletét 1792 decemberében hozta először összefüggő formára, amikor a Nemzeti Konventben megtartotta *Az élelmiszerek*ről szóló híres beszédét. Ha van valami, ami ebben az elméletben nem vitatható, az a kiindulópontja: a nyomor csupasz ténye. Minden egyéb azonban vitatható benne. A nyomor – mondja Robespierre – az az embertelen állapot, amit a társadalom és a spekulánsok idéznek elő. Az élelem azért nem jut el a néphez, mert „a pénzsóvár spekulánsok" felhalmozva őrzik raktáraikban (Robespierre 1988. 295.).

A „spekulánsok” elleni támadásban azonban Robespierre nem megy odáig, mint Marat, aki szerint az áruhalmozásnak legjobban úgy vehetjük elejét, hogy „a tulajdonost felkötjük a boltajtóra”. Mindazonáltal a maga során Robespierre érvelése is egy meglehetősen furcsa, gazdasági szempontból szokatlan, mondhatni fordított logikát követ. A „józan ész” azt sugallja – állítja ugyanis –, hogy mindaz, ami nem tartozik közvetlenül az „életszükségletek körébe”, magántulajdont képezhessen, és ezekkel az „árucikkekkel” aztán „korlátlanul” spekulálhassanak a kereskedők. Ám mindaz, ami „az élet megőrzéséhez elengedhetetlen”, az „az egész társadalom közös tulajdonát” kell képezze, mert „az ember számára szükséges élelem éppoly szent, mint az élet maga”. Robespierre javaslata tehát, hogy az alapvető szükségleti cikkek kerüljenek köztulajdonba, s hogy magántulajdont csupán a fölösleg képezhessen. (Robespierre 1988. 293.)

A kereskedelemnek a liberálisok által szorgalmazott korlátlan szabadsága csak akkor volna megengedhető, s az állam gazdasági intervenciója pedig fölösleges, ha minden ember „igaz” és „erényes” volna, ha a kereskedők „haszonvágya” nem csorbítaná „a nép megélhetését”, s ha „a gazdag a szegény testvérének” tekintené magát. A gazdasági intervenció végső szándéka szerint láthatóan erkölcsnemesítő célzatú. Ha megtiltjuk az áruhalmozást és az éjszakai gabonaszállítást, ha kötelezzük a gabonakereskedőket, hogy az árujukat a piacon értékesítsék, akkor nem teszünk egyebet, mint hogy az embereket becsületes viselkedésre kényszerítjük. S „ugyan melyik jó állampolgár tiltakoznék az ellen, hogy becsületesen és nyilvánosan kénytelen viselkedni”? Kinek fontos „a homály”, hacsak nem az „összeesküvőknek és csalóknak”? A „törvény-

hozó nem tehet nagyobb szolgálatot az embereknek annál, mint hogy becsületességre kényszeríti őket" – hangzik az ugyancsak riasztó végkövetkeztetés.

De – „törvényes egyáltalán mindez?", kérdezi Robespierre, s valószínűleg az erkölcsnemesítő célzatú gazdasági intézkedések legitimitását firtató kérdésére csak az erények végső és látványos diadala lehetett volna az egyetlen hiteles affirmatív válasz. (Robespierre 1988. 297–299.) Nekünk azonban ma inkább az a tapasztalatunk, hogy politikai eszközökkel törekedni erkölcsi eszmények megvalósítására mindenkor fölöttébb kockázatos dolog.[26]

A gazdasági intervenció és a kereskedelem szabadságának korlátozása óhatatlanul a tulajdonjog korlátozásához vezet. Arról viszont már maga Robespierre is meg volt győződve, hogy a vagyoni elosztás teljes egyenlősége ábránd. *Az Emberi és Polgári Jogok új Nyilatkozatáról*[27] 1793 áprilisában mondott beszédét azzal kezdi, hogy bár „kétségkívül nem kellett forradalom" ahhoz, hogy „megtudja a világ": „a vagyonok végletes aránytalansága rengeteg baj és rengeteg bűn forrása", mindazonáltal „meggyőződésünk" – teszi hoz-

26 Bármit is mondott de Maistre politika és teória viszonyáról, tény, hogy a „szociális politika" szakértelmet feltételez, éspedig elsősorban gazdasági és pénzügyi szakértelmet. Valami olyasmit, amivel Robespierre saját bevallása szerint sem rendelkezett. A Konvent thermidor 8-i ülésén, egy nappal megbuktatása előtt azzal vádolta meg Cambont, a pénzügyi bizottság elnökét, hogy szándékosan úgy alkotta meg a „legutóbbi" pénzügyi tervezetét, hogy azzal az „elégedetlenek számát növelje", s hogy a törvény alapjában véve a „szegény honpolgárokat sújtja". Cambon azzal vágott vissza, hogy Robespierre viszont sosem vette magának a fáradságot, hogy akár egyetlen egy „számítást" is „megvizsgáljon", így tehát nem lehet illetékes ebben a kérdésben. Noha Robespierre elismeri, hogy sohasem avatkozott bele „ebbe a játszmába", de fenntartja, „hogy Cambonnak a pénzügyeket illető nézetei korántsem annyira előnyösek a forradalom győzelme szempontjából, mint hinné". (Semlyén, 1977. 249.)

27 A Condorcet-féle, 1793-as tervezetről van szó.

zá rögtön –, „hogy a javak egyenlősége az ábrándok világába tartozik" (Robespierre 1988. 336.). Beszédének polemikus éle egyszerre irányult a korabeli kommunisztikus elképzelések, a „veszettek"[28] követelései, valamint a Condorcet nevével fémjelzett liberális iskola ellen. A liberálisok a tulajdonjogot természeti jognak tekintették és benne látták a többi szabadságjog gyakorlásának garanciáját. Robespierre meglehetősen változatos hadviselést folytat ezen elképzelés ellen, egyebek mellett azzal is kísérletezik, hogy saját fegyvereit fordítsa a szabadelvű krédó ellen. Ha elismeritek a szabadságjogok korlátozásának szükségességét – kérdi – miért nem fogadjátok el azt is, hogy a tulajdonhoz való jog korlátozása ugyanígy szükséges? „Midőn meghatároztátok a szabadságot, az ember legfőbb javát, jogainak legszentebbjét, melyet a természettől fogva birtokol, azt mondottátok, méghozzá joggal, hogy annak határait a többi ember jogai jelölik ki. Ugyan miért nem alkalmaztátok ugyanezt az elvet a tulajdonra, e társadalmi intézményre? Mintha a természet örök törvényei kevésbé volnának sérthetetlenek, mint az emberi konvenciók. Hosszasan felsoroltátok mindazokat a cikkelyeket, melyek a tulajdon gyakorlásának mind nagyobb szabadságát hivatottak biztosítani, ám egyetlen szóval sem határoztátok meg annak határait; így ez nem az emberi jogok

28 Robespierre-nek a Konventben tartott beszéde bizonyos értelemben meg is előzte a „veszettek" követeléseit. A párizsi szekciók és népi társaságok legradikálisabb agitátorai ugyanis csak 1793 májusában léptek kapcsolatra egymással, és vezetőjük, Jacques Roux, az egykori plébános 1793. június 25-én olvassa fel kiáltványát a Konventben, amelyben többek között azt követeli, hogy a képviselők az árak befagyasztásával vessenek véget a „kereskedők banditizmusának", s ha egyszer megszületik a határozat – ígérte – „a sans-culotte-ok" „lándzsával" fognak érvényt szerezni neki (Hahner 1999. 327.).

nyilatkozata, hanem a gazdagoké, a harácsolóké, a spekulánsoké meg a zsarnokoké." (Robespierre 1988. 337.)

Azt természetesen a liberálisok is elismerték, hogy a tulajdon, vagyis a jog tárgya társadalmi természetű, vagy – miként Constant fogalmazott – hogy a tulajdon nem más, mint a társadalmi megállapodás egyik formája. Ha a társadalom nem garantálja, nem létezik. Következésképpen a társadalomnak nagyobb is a kompetenciája a tulajdon tekintetében, mint mondjuk lelkiismereti kérdésekben. Ám ez a kompetencia véges, mert a tulajdonnal kapcsolatos önkényes rendelkezések előbb-utóbb az olyan szabadságjogok sérelméhez fognak vezetni, amelyeknek gyakorlását a tulajdon biztosítja. Az egyenlősítő tendencia végső érve a szabadságjogok gyakorlásának biztosítása, s ezért a szabadelvű teória mereven ragaszkodott a tulajdon sérthetetlenségéhez, ahogyan az egyébként az 1793-as alkotmányban tételes megfogalmazást is nyert: „senki sem foszthető meg beleegyezése nélkül tulajdona legkisebb részétől sem" (Hahner 1999. 318.).

Robespierre, bár magát a jogot elismerte, a korlátlan gyakorlásának következményeként tekintett szélsőséges vagyoni egyenlőtlenséget kötelezettségek révén szerette volna korlátozni. A „tulajdon jogát"– mondotta – ugyanaz a „kötelesség" korlátozza, mint minden más jogot: tudniillik, hogy gyakorlása közben „tiszteletben kell tartani mások jogait". Következésképpen a tulajdonhoz való jogunk „nem csorbíthatja" embertársainknak sem „biztonságát", sem „szabadságát", sem „létezését", sem pedig „tulajdonát". (Robespierre 1988. 340.) Ezzel egyszerre vélte igazolni a polgártársainkkal való törődés erkölcsi követelményét és a

progresszív adózás szükségességét: „azokat az állampolgárokat, mondotta, akiknek jövedelme nem haladja meg a létfenntartásukhoz szükséges mértéket, mentesíteni kell a közterhekhez való hozzájárulástól; a többieknek viszont progresszíven kell viselniök e költségeket, vagyonuk nagyságától függően" (Robespierre. 1988. 342.). S ha kételyeink vannak mindennek jogszerűségével kapcsolatban – teszi hozzá –, akkor vegyük figyelembe azt, hogy a jogok egyenlősége, s így tehát a tulajdonhoz való jog egyenlősége is a „természeten alapul". Minden olyan társadalom, amely a jogoknak ezt az egyenlőségét korlátozni próbálja, igazságtalan. A társadalom „nem csorbíthatja", csupán „garantálhatja" ezeket a jogokat, természetesen elsősorban az „erőszakkal" szemben, amellyel való „visszaélés" e jogokat mindig is „illuzórikussá" teszi. (Robespierre 1988. 340.)

Meglehet, hogy az alkotmányozók 1793-ban elutasították Robespierre-nek a szociális célzatú javaslatait, korunk politikai teóriája azonban ezeket a gondolatokat szinte változatlan formában örökölte meg, és ma is ezekre utal vissza, valahányszor *negatív* és *pozitív* jogok különbségéről beszél. Negatív jogokon a klasszikus szabadságjogokat érti: a lelkiismereti szabadságot, a szólás- valamint gondolatszabadság jogát. Pozitív jogokon, ezekkel ellentétben, olyan jogokat ért, amelyeket a polgár nem gyakorolhat önmagában, vagyis amelyeknek gyakorlása feltételezi más polgárok aktív hozzájárulását, közreműködését a joggyakorlat feltételeinek megteremtésében. Általában minden, a megélhetést elősegítő szociális célzatú jogosítvány a pozitív jogok körébe tartozik, amennyiben a progresszív adózás, vagy valamilyen más, hasonló, a társadalmi javak újraelosztását szolgáló intéz-

mény formájában embertársaink, vagyis végső soron az egész társadalom áldozatkészségére apellál. Ebből következik, hogy míg a negatív jogok gyakorlásának elégséges garanciája, ha az állam *nem avatkozik* polgárainak magánéletébe, a pozitív jogok gyakorlása csakis állami segédlettel valósítható meg, és jóléti rendszerekben ennek biztosítása a kormányzati politikának kifejezetten *célját* képezi.

A kérdés azonban, amit Burke az ember „természetes" és elidegeníthetetlen jogaival kapcsolatban vetett fel, a jogok *egyenlőségével* kapcsolatban is érvényes marad: miként képes az emberi társadalom például a tulajdonhoz való jog egyenlőségét „garantálni", ha egyszer a jogok egyenlősége úgymond a „természeten alapul", azaz nem is feltételezi a társadalom létezését. S ha az olyan liberális szerzők, mint Constant, úgy gondolták, hogy a szabadságjogokat a tulajdonnak mint társadalmi institúciónak kell garantálnia, akkor az olyan konzervatív gondolkodók, mint Burke vagy Eötvös, meg voltak győződve arról, hogy a tulajdont egyáltalán nem képes az olyan társadalom garantálni, amelyik ismerni vél „természetes" jogokat. Mindenesetre az tény, hogy Robespierre tervezete egy olyan cikkelyt is tartalmazott volna, melynek értelmében „ha egy állampolgár híjával van a társadalmi biztosítéknak, a természeti joggal élve maga védelmezheti összes jogait", aminek alapját a „népnek" az a „szent joga" képezte volna, hogy lázadjon, valahányszor a kormány megsérti jogait (Robespierre 1988. 345.). Azaz, ha a kormány elmulasztja tenni a *kötelességét*, s az éhezők kenyér nélkül maradnak, *joguk* van a lázadáshoz.

Politikai és társadalmi problémák megoldásai ritkán egyszerûek. A metafizikában vagy matematikában igaz lehet, hogy *simplex sigillum veri*,[29] a politikában azonban szinte biztosan hamis. Ha igaza volt Max Webernek, hogy a feltétel nélküli politikai idealizmus, különösen forradalmi korokban, elsõsorban a vagyontalan néprétegek sajátja, azoké, akik nem érdekeltek a társadalom gazdasági rendjének fenntartásában, akkor a megoldás, miszerint érdekelté kell tenni õket a gazdasági stabilitásban, csak látszatra egyszerû. Ha igazuk volt az 1791-es francia alkotmány készítõinek, hogy a szegények azért nem kívánatosak a politikában, mert nincs vesztenivalójuk, akkor – bármit mondjon is Robespierre – a megoldás, miszerint abba a helyzetbe kell hozni õket, hogy legyen vesztenivalójuk, megint csupán látszatra egyszerû. A francia forradalom többek között azt a dilemmát is a következõ századokra hagyta, hogy egyáltalán elképzelhetõ-e hatékony szociálpolitika intézményes terror nélkül? Ludassy Mária a Robespierre beszédeinek magyar kiadásához írott elõszavában (*Erény és forradalom*) azt állítja, hogy noha „a *sans-culotte*-ok szemében összefonódott a terror és a közellátást központilag biztosító intézkedések rendszere”, valójában ez az árukapcsolás csupán eseti jellegû volt, s a terror korántsem szükséges eszköze a hatékony szociálpolitikának. A terrort sokkal inkább a „veszélyben lévõ haza” képzete s a *tényleges* ellenség által elõidézett *valóságos* veszély igazolta, semmint szociálpolitikai megfontolások. Mindazonáltal – teszi hozzá – „egynémely politikai filozófus” azóta sem képes e kényszerházasságot teoretikusan feloldani, s elsõsorban ezeknek a filo-

29 Az egyszerűség az igazság jele.

zófusoknak köszönhető a szabadság és egyenlőség fals modernkori dilemmájának kimunkálása. (Robespierre 1988. 30.)

Szabadság és egyenlőség konfliktusának kérdését általánosságban persze nehéz volna megválaszolni, mindenesetre tény, hogy a jakobinus uralom szociálpolitikai intézkedései terrorhoz vezettek, és még a XX. században is voltak olyanok, akik úgy gondolták, hogy szükségszerűen vezettek oda. Arendt írja, hogy amikor a „tömeges szegénység nyomasztó jelensége" feltűnt a forradalomban (amely eredetileg – teszi hozzá – szigorúan politikai lázadásként, a harmadik rend emancipációs törekvéseként kezdődött), a forradalom szereplőit többé nem foglalkoztatta sem a polgári emancipáció, sem pedig a jogegyenlőség. Mégpedig azért nem – írja –, mert hitük szerint a szegények emancipálásával „magát a természetet emancipálták" – felszabadították minden emberben „a természetes embert", és megadták neki azokat a jogokat, „amelyekhez azért volt joga mindenkinek, mert megszületett, és nem azért, mert egy államhoz tartozott". Az új állam feltevésük szerint „az ember természetes jogain" alapult, azokon a jogain, amelyek csak azért illetik meg az embert, mert természeti lény, vagyis az *életszükségletekhez* való jogán: „az élelemhez, a ruházkodáshoz és a fajfenntartáshoz" való jogon. Ám ezeket a jogokat nem a politikát megelőző jogokként értelmezték, mint Constant, amelyekhez semmiféle kormánynak és politikai hatalomnak nincs joga hozzányúlni és megsérteni, hanem olyan jogokként, amelyek a kormányzás és a hatalom tartalmát és végső célját alkotják. „Az *ancien régime*-t azzal vádolták, hogy megfosztotta alattvalóit ezektől a jogoktól – vagyis az élet és a természet jogaitól –,

nem pedig azzal, hogy megfosztotta őket szabadságjogaiktól és polgári jogaiktól." (Arendt 1991. 139–141.)

Innentől kezdődően pedig – állítja Arendt – a forradalom menetét kizárólag a „valódi szükségletek" kényszerítő ereje határozta meg, s ennek hatásaként „a politikai hatalom" s az alkotmányosság elveszítette „minden legitimitását". Amint „a tömegek rájöttek", hogy szegénységükre „nem gyógyír" egy alkotmány, pontosan ugyanúgy „fordultak az Alkotmányozó Nemzetgyűlés ellen, ahogy korábban XVI. Lajos udvara ellen" fordultak. A forradalom résztvevői közül „csak azok maradtak fenn és jutottak hatalomhoz, akik az ő szószólóik lettek",[30] s alárendelték egy még meg nem alapított állam „mesterséges" és ember alkotta törvényeit „azoknak a természeti törvényeknek, amelyeknek a tömegek engedelmeskedtek". (Arendt 1991. 142.) Végső soron tehát a természetre és a csupasz létszükségletekre redukálták a politikát. A terror és az erőszak – állítja Arendt – nem egy bizonyos politikai konjunktúra, hanem a jogszerűség teljes felszámolásának következményei voltak, és ma, az utóbbi kétszáz esztendő meglehetősen egyhangú történelmi tapasztalatával a hátunk mögött, azt kell hinnünk, hogy minden olyan kísérlet ide vezet, amely politikai eszközökkel próbálja megoldani a társadalmi problémát. „Az emberi életet időtlen idők óta szegénység sújtja, s az emberiség a nyugati félteke

30 Danton, a néptribun ezt elég jól tudta, s némelykor a maga cinikus módján meglehetősen nyilvánvalóvá is tette. Beaulieu meséli, hogy egyik fiatal ismerősét, Royer-Collard-t, aki tanácstalan volt, hogy vajon csatlakozzék-e a Danton által vezetett népi menethez vagy sem, a következő szavakkal szólította meg: „Fiatalember, *jöjjön, ordítozzék* velünk; amikor már megcsinálta a szerencséjét, akkor követheti kedve szerint azt a pártot, amely önnek leginkább megfelel." (Eötvös, 1990. 202.)

kivételével minden országban ennek átka alatt dolgozik. Egyetlen forradalom sem oldotta meg a »társadalmi kérdést«, egyetlen forradalom sem szabadította meg az embereket a hiány nyomasztó állapotától, de az 1956-os magyarországi forradalom kivételével minden forradalom a francia forradalom példáját követte, s felhasználta az ínség és a nyomor hatalmas erejét – vagy visszaélt velük – a zsarnokság és az elnyomás elleni harcában. S bár a múlt forradalmainak története minden kétséget kizáróan bebizonyította, hogy minden olyan kísérlet terrorhoz vezet, mely a társadalmi kérdést politikai eszközökkel próbálja megoldani, s hogy a terror teszi tönkre a forradalmakat, nemigen tagadható, hogy e végzetes hiba elkerülése szinte lehetetlen, ha egy forradalom a tömegnyomor körülményei között tör ki." (Arendt 1991. 144–145.)