

AZ EURÓPAI NACIONALIZMUS

I.1. A nemzet modern eszményének kialakulása a francia forradalom idején

Ma már nem számít eredetinek vagy elszigeteltnek az olyan álláspont, hogy a modern nacionalizmus történelmi szempontból a francia forradalom politikai tapasztalataiból és intézkedéseiből született meg.¹ Bármennyire is iskolásnak számít azonban a tézis, a belőle levonható következtetések nagyon termékenyek, ugyanakkor viszont nagyon is sokrétűek lehetnek. Bibó István például, amikor *Az európai egyensúlyról és békéről* szóló nagyobb lélegzetű tanulmányá-

1 Az európai nacionalizmus kialakulása, gazdasági és társadalmi hatásmechanizmusai, történelmi szakaszai, jellege és koronkénti funkciója ma már több évtizedes kutatás tárgyát képezik. A nacionalizmuskutatás eredményeiről kiváló összegző munkák születtek, gondolok itt elsősorban Anthony D. Smith könyveire. Ezek mellett számos szöveggyűjtemény nyújt szisztematikus bevezetést a nacionalizmuskutatás eredményeibe. Magyar nyelvterületen ilyeneknek számítanak az 1995-ben, Pécsen megjelentetett *A nacionalizmus* című kötet (Tanulmány Kiadó), illetve a 2004-ben Kántor Zoltán szerkesztésében megjelentetett *Nacionalizmuselméletek* című terjedelmesebb szövegválogatás (Rejtjel Kiadó, Budapest). Jelen fejezetben nem áll szándékomban az amúgy meglehetősen szerteágazó nacionalizmuskutatás eredményeinek szisztematikus számbavétele. A nacionalizmussal való számvetés számomra alapvetően funkcionális jelentőségű, s célja elsősorban az, hogy hozzásegítsen a kelet-európai kisebbségi kérdés, illetve az ebből fakadó politikai feszültségek megértéséhez.

ban megfogalmazza ezt a feltevést, akkor a maga mindenkori szemléleti és metodológiai beállítódásának megfelelően elsősorban ennek a folyamatnak az érzelmi, pszichológiai vetületére koncentrált. „A francia forradalom ... döntő következménye – írja – a közösségi érzelmek intenzívebbé válása és demokratizálódása, a *modern nacionalizmus* megszületése. Itt az értelme annak az egyébként felületes állításnak, hogy az európai nacionalizmus a francia forradalommal született meg. Sem a náció mint tény, sem a hozzá fűződő érzelem nem 1789-ben született meg, hanem ennél századokkal, sőt csaknem egy évezreddel régebbi időben. Csak éppen ennek a közösségi formának 1789-ig az arisztokrácia volt a tudatos hordozója, mely az ehhez kapcsolódó érzelmeket és felelősséget a többszázados birtoklás és gyakorlás nyugalmával és biztonságával viselte. A középkor végétől kezdve szüntelenül tart az értelmiségi osztálynak s a polgári osztálynak, a harmadik rendnek a nemzeti keretbe való behatolása. A francia forradalomban azonban ez a behatolás az egyik napról a másikra való diadalmas birtokbavétel formáját vette fel, s ebből született meg a modern nemzeti érzés”.² Bibó tehát úgy látja, hogy a francia nemzet léte (a szónak nem a szűk, rendi, hanem birodalmi értelmében) megelőzi a francia forradalmat, s ugyanígy a birodalmi nemzettudat is régebbi keletű a forradalomnál. A modern nacionalizmus a birodalmi nemzettudat demokratizálódásával párhuzamosan jelent meg, s ez egyszerre mind a nemzeti érzés intenzitását vagy minőségét is megváltoztatta. Mindez viszont azt is mutatja, tehetnők hozzá, hogy a modern nemzeti érzés *forradalmi* eredetű és

2 Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, in: *Válogatott tanulmányok*, I. kötet, Magvető, Budapest, 1986, 309–310. o.

demokratikus érzelem – mely következtetéseket egyébként Bibó rendre-szerre le is vonja.

A magam részéről – anélkül, hogy a politikai pszichológiának vagy a nemzeti *érzésnek* a politikai jelentőségét alábecsülném – igyekszem ennek a folyamatnak inkább az eszmei vagy politikai összetevőire összpontosítani. Arra teszek tehát kísérletet, hogy azonosítsam azokat az eszmei vagy politikai természetű okokat, amelyek hatottak ebben a történelmi folyamatban. Alaptézisem a következő: a francia forradalom megteremtette a modern nemzetet, mégpedig nem mint társadalmi, hanem elsősorban mint *politikai* entitást, lévén a forradalmárok fölfogása szerint a nemzet a szuverenitás kizárólagos és közvetlen letéteményese. Ugyanakkor viszont a tudatos, központosilag irányított nyelvi egyneműsítő politika szándékolatlan következményként ezt az entitást akaratlanul is *kulturális* tartalommal töltötte fel, vagy legalábbis megteremtette a lehetőségét annak, hogy a nemzet fogalma kulturális értelmezést nyerjen, mégpedig azáltal, hogy főként politikai megfontolásokból megpróbálta felszámolni Franciaország létező nyelvi sokféleségét,³ s felébreszteni Franciaország lakosainak körében a francia nemzethez mint politikai és nyelvi közösséghez való tartozás érzését.

Mielőtt továbblépnék, szeretnék a fenti tézissel szemben felhozható kifogásoknál röviden elidőzni. Az első kérdés, amit értelmesen fel lehet vetni vele szemben, hogy miként születhetett meg a nacionalizmus s a nemzethez való tartozás felfokozott érzése egy olyan mozgalommal, amely deklarációiban tudatosan internacionalista volt, s az em-

3 A francia forradalom idején az összlakosság több mint fele nem volt képes a standard francia nyelven kommunikálni.

bernek mint embernek a jogait és szabadságát hirdette. A másik ellenvetés annak a tipológiának a hívei felől érheti a hipotézist, amelyik ismerni vél *polgári* és *kulturális* nacionalizmust.⁴ Az első a Rajnától nyugatra lenne jellemző, a másik a Rajnától keletre. Az első a nemzethez való tartozást az állampolgárság fogalmában ragadná meg, a másik – német mintára – a nemzethez való tartozást egy adott nyelvi közösséghez és kultúrához való tartozásban határozná meg. Ez utóbbira példaként a délkelet-európai népek nemzeteszményét szokták idézni, az elsőre példa gyanánt viszont rendszerint a francia nemzetfelfogást hozzák fel.

Bármennyire is igyekeznék azonban, válaszom ezekre a tömör vagy rövid ellenvetésekre nem lehet hasonlóan tömör és rövid. Bizonyos értelemben ennek a fejezetnek éppen az a célja, hogy optimális terjedelmi keretek közt megválaszolja ezeket az ellenvetéseket, melyek egyébként, véleményem szerint, alapvetően összefüggnek egymással, ugyanígy tehát a rájuk adható válaszok is. Ha tehát a kifejtés ezen pontján mégis megpróbálkozom egy-egy rövidebb válasszal, akkor ezt inkább heurisztikus célzattal teszem.

Az első ellenvetéssel egyébként Bibó is szembesíti magát, s a hipotetikus kérdésre adott válaszában a felszabadulás élményének erkölcsi és érzelmi jelentőségére figyelmeztet. „A forradalmi demokrácia és egyáltalán minden demokrácia, bármennyire az ember szabadságát hirdeti is meg, ezt a szabadságot mindig egy adott közösségben való sítja meg, s ez az élmény a szóban levő közösség iránti érzelmeknek nem a lanygulását, hanem a fokozódását,

4 A tipológia kimunkálása elsősorban a kiváló német történésznek, Friedrich Meineckének köszönhető, aki szembeállította a kulturális nemzet (Kulturnation) és a politikai nemzet (Staatsnation) fogalmát.

erősödését jelenti”.⁵ Ha viszont ugyanennek a politikai vetületére figyelünk, Michael Keating tömör összegzése inkább irányadó lehet. „A polgári jogok és szabadságok kerete a nemzetállam, mert noha ezeket egyetemes módon nyilatkoztatják ki, gyakorlati megvalósulásuk a törvényekben való foglalásuktól s az állami megerősítéstől függ. Következésképpen csupán az állampolgárság s a nemzeti közösséghez való tartozás révén képesek az emberek ezeket a jogukat gyakorolni. [...] Az *Emberi és Polgári Jogok* 1789-es, ünnepezt *Nyilatkozata* az emberi jogok gyakorlását tételesen is az állampolgársághoz s a népszuverenitáshoz kötötte.”⁶ Keating láthatóan azt a történelmi kapcsolatot rendszerezi, ami az emberi, természetes jogok eszméje, az állampolgárság és az államiság ténye, valamint a népszuverenitás igénye között áll fenn. Ez egyszersmind az említett nyilatkozat intenciójában rejlő kettősségnek a természetére, egyetemes és partikuláris, *emberi és polgári* ellentétére is fényt derít, továbbá mutatja azt, hogy a természetes emberi jogok eszméje és a népszuverenitás követelménye között történelmi, deklarált s vélhetőleg ennél is szorosabb, eszmei/politikai természetű kapcsolat van.

A másik felmerülő ellenvetésre már nehezebb válaszolni. A kultúrnemzet vs. államnemzet tipológiája a vázolt formájában valóban csekély magyarázó erővel rendelkezik, ugyanakkor a nemzettudat XIX. századi alakulásának megértésében mégis termékenynek bizonyulhat. Ezért cáfolata helyett inkább értelmezésére vagy átértelmezésére tennék kísérletet.

5 Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, 310. o.

6 Michael Keating: *Nations against the State*, Palgrave, New York, 2001, 31. o.

Alain Dieckhoff, aki sokat tett ennek a dichotómiának a meghaladásáért, a tárgynak szentelt, *Egy megrögzöttség túlhaladása* című tanulmányában először is arra hívja fel a figyelmet, hogy a dichotómia az 1870-es években, nagyon sajátos történelmi körülmények között született meg, az Elzász-Lotaringia kérdés kapcsán. „A német történészek (Mommsen, Strauss) azzal érveltek Elzásznak a Birodalomhoz csatolása mellett, hogy a népesség nyelve és szokásai a német kultúrához tartoznak. Francia ellenlábasaik (Renan, Fustel de Coulanges) elutasították ezt az álláspontot, mondván, hogy az elzásziaknak joguk van franciáknak maradni, ha ezt a politikai döntést hozzák.”⁷ Másfelől viszont Dieckhoff – lépésről lépésre haladva – azt is kimutatja, hogy a francia nemzeteszmény sem pusztán a francia állampolgárok közösségét fedi, s hogy történelmileg tekintve a francia nemzet tudatos, államilag irányított kulturális és *nyelvi* egyneműsítő folyamat eredményeképpen jött létre, melynek kezdetei a francia forradalom idejére tehetőek. A továbbiakban a magam részéről ennek a folyamatnak csupán a kezdeteivel szeretnék foglalkozni, illetve a folyamatot alakító eszmei és politikai természetű hatásmechanizmusokkal.

A nyelvi egyneműsítő törekvésre a forradalom idejéből jellemző példa Gergely apátnak (avagy Henri Baptiste Grégoire-nak) az 1792-ben elvégzett kutatása, amely a következő, hadüzenetnek is beillő címet viselte: *Jelentés a tájnyelvek [les patois] kiirtásának és a francia nyelv általános elterjesztésé-*

7 Alain Dieckhoff: Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése, in: *Regio*, Budapest, 2002/4, 7. o.

nek szükségességéről.⁸ Rögtön hozzá kell tenni viszont, hogy amit jelentésében Gergely apát sürgetett, egyáltalán nem volt egyéni szeszély vagy bolondéria részéről: tökéletesen beleillett a forradalom *eszmei* talapzatába.

Mert azt tudni kell, hogy a francia forradalom volt az első olyan újkori politikai mozgalom, amelyet elvont eszmék nevében indítottak, s ez máig ható módon átalakította a politika művelésének gyakorlatát. S itt nem csupán arról van szó – bár persze arról is szó van –, hogy a forradalom a *szabadság, egyenlőség és testvériség* jelszavait hirdette. Legalább ennyire fontos, hogy ezen eszmék mögött egy egész – részletesen kimunkált, összefüggő, koherens, bár meglehetősen absztrakt – politikai filozófia állt, Rousseau filozófiája. Az a tény, hogy a forradalmárok, különösen a jakobinusok (de nemcsak ők) politikai döntéseikben filozófiai alapvetésekre hagytak, megváltoztatta a politika arculatát, amit a XIX. századi konzervatívok rendszeren nehezményeztek is. Báró Eötvös József írja a francia forradalomnak szentelt feljegyzéseiben,⁹ hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés az emberi jogok nyilatkozatával elhagyta „a gyakorlati élet mezejét”, s „tisztán a teória terére ment át”. A francia forradalmat megelőző időkben, mondja, a politika az „orvosi tudományra volt hasonlatos”, vagyis inkább „mesterség” volt, mint „tudomány”: „a létező bajok elhárításával, a nép s a közállomány feltartásával

8 Abbé Grégoire: Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française, in: *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*, Paris, 1975. A *patois* egyaránt jelenthette a francia nyelv helyi dialektusát, illetve önálló – német, olasz stb. – nyelvet.

9 Ezek a feljegyzések képezik aztán a majdani nagy államtudományi munka, az *Uralkodó eszmék* alapját.

vagy nevelésével foglalkozott”. Ezzel ellentétben az Alkotmányozó Nemzetgyűlés „működéseinek irányt nem a létező állapot, nem a valóság, melyet maga körül látott, hanem teóriái adták”, aminek az elsődleges oka az volt, teszi hozzá Eötvös, hogy a padsorokban szép számban ültek tudós fők, főként az egzakt tudományok jeles művelői, akik – legalábbis az Alkotmányozó Nemzetgyűlés tevékenységében – meghatározó személyiségeknek bizonyultak.¹⁰ Noha Eötvösnek a politika szerkezetváltására vonatkozó diagnózisa kétségkívül helyes (még akkor is, ha a forradalmat megelőző politikai tevékenységről érezhetően idealizáló leírást ad), az okokat illetően a magyarázata meglehetősen leegyszerűsítőnek tűnik, azaz kétséges, hogy a politikai gyakorlatnak teoretikus alapokra való helyezése kizárólag a tudós fők jelenlétének lett volna köszönhető.¹¹ Ettől függetlenül persze a Nemzetgyűlés tagjai között valóban akadtak tudományos kiválóságok, s némelyiküknek, mint például Condorcet-nek, feltett szándéka volt a demokratikus politika tudományossá tétele. Ezzel szemben viszont az is tény, hogy például Montesquieu tanainak főként a Nemzetgyűlésben ülő *ügyvédek* soraiból kerültek ki a hívei, az olyanok, mint Jean Joseph Mounier, akinek 1789 októberéig komoly befolyása volt az eseményekre, s aki az angol típusú alkotmányos királyság francia változatának létrehozását remélte a forradalomtól. (Mint ahogyan az 1791-es alkotmány va-

10 Eötvös József: A francia forradalom története, Szépirodalmi, Budapest, 1990, 100–101. o. Eötvös másfelől a Törvényhozó Nemzetgyűlést éppen azért kritizálta, mert azt alacsony származású, politikában járatlan, jelentéktelen és karriervágyó emberek alkották.

11 Ennek a jelenségnek jóval alaposabb és hitelesebb elemzését találjuk Tocqueville-nak a régi rendről és forradalomról írott nagyszerű könyvében.

lóban alkotmányos királyságként határozta meg Franciaországot – ekkor azonban Mounier már régen emigrált.) Ugyanakkor viszont Rousseau-nak egyaránt voltak követői a radikális jakobinusok között, mint Robespierre vagy Saint-Just, a cordelieristák között, például Marat, s a klérus soraiban, például Sieyès.

Mindezek közül Rousseau döntő hatását a francia forradalomra és annak eszméire a régebbi történetírás egyértelműnek vette. Olyannyira, hogy például a Révai Nagy Lexikona *Rousseau* szócikkének szerzője egyenesen kötelességének tartja megjegyezni, hogy „a forradalom elméletéhez” Rousseau „vallási és politikai nézetei adták meg az alapot”. A korabeli magánkönyvtárak katalógusainak levéltári vizsgálata azonban azt mutatja, hogy Rousseau-nak *A társadalmi szerződésről* írott programadó politikai munkája csak elvétve fordult elő a könyvtárakban, vagyis hogy Rousseau abban a korban nem volt olvasott politikai szerző. Ez nem jelenti azt, hogy ne lett volna népszerű, de elsősorban nem mint politikai filozófus, hanem mint moralista volt ismert, s ez a tény, állítja Simon Schama a forradalomról szóló „krónikájában”, elsősorban a korabeli francia irodalmi közízléssel magyarázható. Rousseau korában a francia moralista irodalom már több évszázados múlt-ra tekintett vissza, s Rousseau annyiban volt közkedvelt, amennyiben moralistaként ezt a hagyományt folytatta.

Nem mellékes viszont az a tény, hogy a moralista Rousseau is hatott a forradalmárookra. Hiszen voltak közöttük olyanok, és ezek éppen Rousseau leghűségesebb tanítványai közül kerültek ki, mint például Robespierre, akik hajlottak arra, hogy a forradalomban az erény harcát lássák a bűn ellen. „A francia forradalmi rendszerben – mondotta Robespierre II. év pluviôse 17-én (vagyis 1794. február 5-én) – mindaz, ami erkölcstelen, politikailag hibás, és

ami erkölcsromboló, az ellenforradalmi.”¹² „Ha a népi kormányzat erejét békében az erény teszi, akkor a forradalom idején a népi kormányzat erejét egyszerre alkotja az *erény* és *terror*: az erény, amely nélkül a terror végzetes; a terror, amely nélkül az erény tehetetlen.”¹³ A forradalom nem más tehát, mint az erény háborúja a bűn ellen. A hírhedt prairial 22-i (1794. június 10-i) törvény után már „erkölcsi” bizonyítékokra való tekintettel is el lehetett ítélni embereket, s a rá következő hét hét alatt több embert végeztek ki, mint az azt megelőző tizenhárom hónapban összesen.

A forradalomnak erény és bűn harcaként való fölfogása rávilágít nem csupán magának a francia forradalomnak s különösen a forradalom késői szakaszának bizonyos jellemvonásaira, hanem egyszersmind annak a leleplezés utáni hajszának a végső indokaira is, amit azóta is minden forradalmi diktatúrában, így például a proletárdiktatúrában is tapasztalhattunk, s amelyeknek egyébként ilyen tekintetben egytől egyig a francia forradalom volt a követendő példája. Minden forradalommal mint politikai rendszerváltozással szemben ésszerűen felvethető az a kérdés, hogy mikor zárul le végérvényesen a forradalmi átmenet időszaka. A válasz pedig kizárólag attól függ, hogy mit tekintünk a forradalom céljának. Ha azt tartjuk, mint Condorcet, hogy a forradalom célja a *szabadság*, akkor a forradalom lezártnak tekinthető, mihelyst sikerült a szabadság állapotát intézményesíteni: ha létrehívtuk és működtetjük azokat az intézményeket, amelyek a szabadság kanonikus értelmezését testesítik meg. Arról persze lehet vitatkozni, hogy az újon-

12 Maximilien Robespierre: A politikai erkölcs elveiről, in: Uő.: *Elveim kifejtése*, Gondolat, Budapest, 1988, 426. o.

13 Uo., 429. o.

nan létrehozott politikai intézmények működnek-e vagy sem, jól működnek-e vagy sem, megtestesítik-e a szabadságról alkotott uralkodó felfogást vagy sem, s hogy egyáltalán erre a szabadságra vágytunk-e, amikor forradalmat indítottunk, vagy sem. Ez a vita húzódhat hosszú időn át, de *elvileg* mégiscsak lezárható. Ha viszont azt mondjuk, hogy a forradalom az erény harca a bűn ellen, akkor a forradalom folyamata csak akkor tekinthető lezártnak, ha sikerült az erényesség állapotát intézményesíteni. Persze eleve képtelenség erkölcsi állapotok politikai intézményesítésére törekedni, noha tagadhatatlan, hogy Robespierre-nek szándékában állt a törvényhozás révén az embereket becsületes viselkedésre kényszeríteni. „A törvényhozó nem tehet nagyobb szolgálatot az embereknek annál – mondotta –, mint hogy becsületességre kényszeríti őket.”¹⁴ De még ha a politika alkalmas eszköze is lenne erkölcsi célok követésének, amivel szemben az elmúlt kétszáz esztendő demokratikus diktatúráinak egyhangú történelmi tapasztalatával a háttünk mögött ma már erős kételyeink vannak, az erény kizárólagos uralmának van egy megkerülhetetlen akadálya: jelesül, hogy a bűn természetéből fakadóan képes az erény álarcát ölteni.

Éppen ezért a francia moralista irodalmi hagyomány azt tanította, hogy nincs nagyobb bűn a *képmutatásnál*: hiszen ez képes az összes többi bűnt elleplezni. De La Rochefoucauld herceg szép aforizmája szerint „a képmutatás a bűn hódolata az erény előtt”.¹⁵ A képmutatás mindig gyanakvást szül a mögötte meghúzódó – a gyanú szerint

14 Maximilien Robespierre: Az élelmiszerekről, in: *Elveim kifejtése*, 299. o.

15 François de La Rochefoucauld: Gondolatok, Kairosz, Budapest, 2001, 49. o. (218. aforizma).

mindig alantas – indokokkal és indítékokkal szemben, s ez hosszú távon tönkreteszi az emberi kapcsolatokat. Ha ezt a gyanakvást átvisszük az emberi viselkedés terepéről a politika terejére, nem lesz belőle egyéb, mint a leleplezés – az ellenforradalmár, az áruló, a renegát Kautsky¹⁶ leleplezése – utáni hajsza. Hannah Arendt írja *A forradalomról* szóló könyvében, hogy „bár a történezt talán mindig meg fogja döbenteni, de a történetírás dolga dokumentálni, hogy milyen jelentős szerepet játszott a francia forradalom későbbi szakaszaiban a képmutatás és a leleplezésére irányuló szenvedély”: „mielőtt a forradalom nekilátott, hogy felfalja gyermekeit, leleplezte őket” – mondja. „A képmutatás elleni háború változtatta Robespierre diktatúráját a terror uralmává”, mert „Robespierre bevitte a politikába Rousseau *âme déchirée*-jét, a lélek konfliktusait, s azok ott, mivel megoldhatatlanok voltak, gyilkos erővé váltak”.¹⁷

De visszatérve Rousseau-hoz, a moralistához: ha szükség volt még egyáltalán arra, hogy moralistaként hírnevét öregbítse, akkor ezt post mortem, a *Vallomásai* révén minden bizonnyal megtette. A *Confessions* 1782-es megjelenése után ugyanis a még kételkedő olvasóiban és tanítványaiban is eloszlott a mester erkölcsi tisztaságával szembeni kétely. Pedig a „természethű” portré, amit Rousseau a bevezetőben ígért, helyenként ugyancsak naturalistára sikeredett: olvashatunk például arról, hogy eldobta magától gyermekeit (ő, aki könyvet írt a nevelésről!), hogy különféle módokon megszállottja volt a maszturbálásnak, hogy *ménage*

16 Vö. Lenin: A proletárforradalom és a renegát Kautsky, Szikra, Budapest, 1948.

17 Hannah Arendt: A forradalom, Európa, Budapest, 1991, 126–128. o.

à trois részese volt Madame de Warens-nel és a gyógyfüves orvosával stb. „A lélegzetelállító őszinteség, mellyel bűneit éppúgy megvallotta, mint erényeit, megerősítette az olvasók ama nézetét, hogy Rousseau volt a század legnagyobb *honnête homme*-ja (becsületes embere)”.¹⁸ Tudniillik sikerült megszabadulnia a bűnök bűnétől, a képmutatástól.

Mindeközben a politikai filozófus Rousseau a kortársak számára gyakorlatilag ismeretlen maradt. Politikai nézetei a forradalom idején ennek ellenére hatottak, mi több, egyenesen népszerűek voltak, ami elsősorban Sieyès abbnak¹⁹ volt köszönhető, aki a rousseau-i politikai teória elemeit felhasználva a forradalom előestéjén egy elsőpró párizsi sikerű pamfletet jelentetett meg *Mi a harmadik rend?* címmel.

Rousseau tanai egyébként csak azért lehettek jók a forradalmárok céljaira, mert a *szabadságot* tette meg az általa sürgetett *politikai változások céljának*, ugyanakkor a szabadságot mégiscsak az ember *természetes* állapotaként gondolta el. „Az ember szabadnak született, és mégis mindenütt láncon van”²⁰ – mondja mindjárt *A társadalmi szerződésről* című munka első könyvének elején. Ha viszont az ember már a politikai állapotokat megelőzően is szabad, akkor ez

18 Simon Schama: Polgártársak: A francia forradalom krónikája, Európa, Budapest, 2001, 209. o.

19 A klerikális személyek masszív jelenléte a forradalom kezdeti szakaszában annak tudható be, hogy az alkotmányozó testület a Rendi Gyűlésből jött létre, amelyben a klérus is képviseltette volt. Grégoire vagy Sieyès azonban túlélőknek bizonyultak. Sieyèst csak Napóleon állította félre, Grégoire viszont a császárság idején is aktív maradt.

20 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, Kriterion, Bukarest, 1972, 22. o.

azt jelenti, hogy mindenkor szabadságában áll felforgatni a politikai állapotokat. A szabadság nevében *forradalmat* lehet indítani, valahányszor azt látjuk, hogy a zsarnokság kiszajátítani törekszik ezt a szabadságot. Van azonban Rousseau tanításainak egy olyan üzenete is, ami kevésbé nyilvánvaló módon következik a fentiekből, de ami 1792 után annál nagyobb jelentőségre tett szert a forradalmárok között. A forradalom olyan korabeli bírálóinak, mint például Edmund Burke, még az volt a véleményük, hogy a szabadságot s az ember elidegeníthetetlen jogait az állam képtelen biztosítani, ha egyszer ezek megelőzik a politikai állapotokat. „Az emberek – mondotta Burke – nem élvezhetik egyszerre a polgári és nem polgári állapotok jogait.”²¹ Valójában azonban Rousseau egész igyekezete arra irányult, hogy olyan kormányzati rendszert gondoljon ki, amelyik a politikára képezné le a természeti állapotot. „Az ember szabadnak született, és mégis mindenütt láncon van. [...] Hogyan ment végbe ez a változás? Nem tudom. Mi teheti törvényessé? Ezt a kérdést, azt hiszem, meg tudom oldani.” Tanítása tehát csak azért lehetett jó a forradalmárok céljaira, mert nem egyszerűen a szabadság állapotának intézményesítését kérte, hanem egyszersmind egy új kormányzati formát is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Nem csupán arról volt szó tehát, hogy XVI. Lajos zsarnok (ami amúgy sem felelt meg a tényeknek), hanem arról is, hogy a királyság intézménye eleve rossz, hiszen nem tükrözi a természeti állapotot. Az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát

21 Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról és egyné- mely londoni társaságok ezen eseménnyel kapcsolatos tevékenységéről, Atlantisz, Budapest, 1990, 147. o.

kell leképeznie a politikára, s ha az emberek természeti állapotukban *szabadok*, s ebben a minőségükben *egyenlők*, akkor ez az államrend nem lehet más, mint a demokrácia. A szabadság rendszerének megalapozásához, következtetett tehát Rousseau, a nép kezébe kell adni a hatalmat. Látatható módon Rousseau a *szabadság* intézményesítését a politikai *egyenlőség* követelményének rendelte alá, s ezzel megalkotta minden későbbi demokratikus diktatúra intellektuális prototípusát.

Mindeközben nem kívánt számolni azzal az eshetőséggel, hogy a nép esetleg visszaélhetne hatalmával, s igyekezete csupán arra irányult, hogy biztosítékokat találjon arra, nehogy valaki a nép nevében kisajátítsa a nép hatalmát, vagyis megszüntesse a polgárok politikai egyenlőségét. Az amerikai alkotmányozók, akik a jakobinusokkal ellentétben nem Rousseau, hanem Montesquieu tanítványai voltak, a népet önmagától is féltették. Az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy Rousseau maga is úgy gondolta, hogy a tiszta demokrácia csak az isteneknek való, s hogy ilyen „tökéletes” alkotmány „nem való embereknek”,²² ám néha mégis úgy tett, mintha az emberek istenek volnának. Ezzel szemben például James Madison, akinek köztudomásúlag amúgy is igen lesújtó véleménye volt az emberi természetről, 1788. február 6-án a következőket írta: „De mi vetne rosszabb fényt az emberi természetre, mint a kormányzat pusztá léte? Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak embe-

22 Rousseau: A társadalmi szerződésről, 102. o.

reket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsor rá kell kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.”²³ Rousseau-val ellentétben tehát Madison a politikát nem az egyenlők egymással való hatalommentes kapcsolatának, hanem kormányzók és kormányzottak hatalmi természetű viszonyának tekintette, anélkül azonban, hogy kizárta volna ennek a viszonynak a demokratikus jellegét. Javasatait ezért a hatalom ellenőrizhetőségére, vagyis megosztására építette.

Rousseau-t azonban láthatóan csupán a probléma első fele érdekelt, s teljességgel elhanyagolta a másodikat. Ezért gondolhatta aztán maga Robespierre is, hogy a Köztársaságnak mindösszesen a nép természetét kell kifejeznie, alkotmányos biztosítékokra a kormányzati túlkapásokkal szemben pedig azért nincs szükség, mert a nép természetől fogva erényes. Rousseau maga annyira félt a néphatalom kisajátításától, hogy elutasította a képviselőlet eszméjét, s a demokrácia közvetlen, participatív formáját javasolta. A legfőbb hatalmat, mondotta, „ugyanabból az okból nem lehet képviselni, amiért elidegeníteni sem lehet”; „a képviselőleti rendszer esztelen, és azokból az időkből származik, amikor az emberi nem lealjasult, és az ember elnevezés gyalázzattá vált”.²⁴ A képviselőlet gondolatának elutasításából viszont a pártosodás elutasítása is követke-

23 Alexander Hamilton–James Madison–John Jay: A föderalista, Európa, Budapest, 1998, 381. o.

24 Rousseau, i. m., 135. o.

zik, lévén a pártosodás természetes velejárója a képviseleti rendszernek. S Rousseau valóban nem helyeselte, „ha magánérdekek érvényesülnek a közügyekben”.²⁵ Feltehetően mindeközben az antik demokratikus gyakorlat eszménye lebegett a szeme előtt, akárcsak kései tanítványainak, Robespierre-nek és Saint-Justnek, vagyis a demokratikus városállam a maga, az összes polgárát tömörítő népgyűléssel, ahol ezek egybegyűlnek, vitát folytatnak, majd tudatos, egyöntetű döntést hoznak. Ez az antikizáló eszmény fejeződik ki a rousseau-i közakarat (*volonté de tous*) fogalmában: oda kell hatni, mondja, hogy minél nagyobb egyetértés legyen a gyűléseken, mert ekkor érvényesül a leginkább a közakarat.

Egy korabeli újságíró, Claude-François Beaulieu, akire Eötvös József is gyakran támaszkodik a francia forradalomról készített feljegyzéseiben, bizalmas forrásból tudni véli, hogy „Robespierre pártja” valóban „a rómaihoz hasonlatos kormányzatot akart megvalósítani Párizsban”, csak „elhagyta” volna belőle „a szenátust”. „A nép a köztéren ta-

25 Uo., 100. o. Hadd tegyük hozzá, hogy a pártpolitikával szemben napjainkban is az a legfőbb gyanú, hogy a tulajdonképpen önös gazdasági érdekek kiszolgálója, hogy a *hatalom* a magánérdek előmozdítója. „A korrupció és az elfajulás jóval veszélyesebbek egy egalitárius köztársaságban, mint bármilyen más kormányformában, s előfordulásuknak is itt nagyobb a valószínűsége. Egyszerűsítve a dolgot, ezek akkor alakulnak ki, ha a magánérdek behatol a politikai szférába, vagyis alulról és nem felülről jönnek. A politikai szféra korrumpálódása azért nem hagyja egy köztársaságban érintetlenül a népet, mert a köztársaság elvileg kizárja az uralkodók és alattvalók régi dichotómiáját.” (Hannah Arendt: A forradalom, 331. o.) Az üzleti szféra folyamatosan növekvő expanziójának s a gazdasági növekedésnek a körülményei között a korrupció veszélye nagyobb valószínűséggel adódik a magánérdekből, mint a közhatalomból.

nácskozna, törvényt hozna, ítélkezne: ezt értette ez a párt népszuverenitáson. *Biztos vagyok ebben a sajátosságában*, mivel ismertem embereket, akiknek e tekintetben megbízható ismereteik voltak. Pache polgármester egyike volt azoknak, akik a legelszántabban munkálkodtak e terv megvalósításán, amely mindent Párizsban központosított volna, éppen úgy, ahogy a római birodalom Rómában.”²⁶

A képviselőlet Montesquieu által javasolt elvének kiiktatása azonban további következményekkel is járt. Már Sieyès is észrevette, hogy a képviselőleti elv elutasításából a hatalom megosztásának szükségtelensége következik. Amikor a törvényhozás megosztásának s a királyi vétőjognak a kérdése 1789 őszén felmerült az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben, Sieyès azt vetette ellene, hogy „a törvény az egyetlen ésszerű definíció szerint a kormányzottak akaratának kifejeződése”,²⁷ s mint ilyet a kormányzók nem ragadhatják magukhoz – sem részben, sem egészében. A törvény a nemzet akaratát fejezi ki, s ezért egységes, mert egyáltalán csak így létezhet. A kétkamarás törvényhozás gondolatát következőképpen a küldöttek szeptember 10-én Sieyès javaslatára elvetették.

Sieyès azonban nem csupán leképezte a napi politikára Rousseau tanítását, hanem lényeges pontokon át is értelmezte azt. Ha például a *Mi a harmadik rend?* című pamfletjét olvassuk, akkor azt látjuk, hogy az ő értelmezésében a közakarat fogalmának helyére az ugyancsak rousseau-i általános akarat (*volonté générale*, vagyis az *általános törvényhozó*

26 Eötvös József: A francia forradalom története, 223. o.

27 Sieyès válasza a monarchistáknak, in: Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris, Budapest, 1999, 155. o.

népakarata) került. A kettő között az a különbség, állapítja meg Arendt, hogy míg az előbbi feltételezi egy kormány létezését, az utóbbi mindenféle kormányzati forma és alkotmány *eredetét* képezi. Az előbbi tartalmazta a racionális döntés mozzanatát, az utóbbi lényegénél fogva kizár minden véleménycserét. Sieyès szerint ahhoz, hogy törvényes legyen, elegendő, hogy működjön, mert – ahogy ő nevezi – „a nemzeti akaratnak” csak „önmaga valóságára van szüksége ahhoz, hogy mindig törvényes legyen”, lévén, hogy „ő az eredete minden törvényességnek”. Ebből fakad a forradalmároknak az a meggyőződése, ami a forradalom során egyre népszerűbbé válik majd, hogy a nemzeti akaratot nem lehet alkotmánnyal „megzabolázni”, mert egész egyszerűen logikai ellentmondás volna, ha „egy nemzet független akarata első aktusával elkötelezné magát, hogy csak egy meghatározott módon alakítja jövőjét”. A nemzeti akaratnak mindig működnie kell ahhoz, hogy valóságos legyen, s éppen ezért „nincs”, „nem is lehet”, de „nem is kell”, hogy alkotmánynak legyen alávetve: „mert ez egyenértékű lenne azzal, hogy nem is létezik”.²⁸ Következésképpen a nemzeti akaratnak vagy szuverenitásnak nemhogy belső, szerkezeti, az alkotmányos berendezkedésből s a hatalmi ágak elválasztásából adódó önkorlátozása szükségtelen, hanem fölösleges ennek külső korlátozása is. Ám ha a nemzeti akaratot a törvények és az alkotmány fölé emeljük, ezzel korlátlaná tesszük: elvileg sem lehetségesek határai. Ezt értette egyébként az abszolút egyeduralkodó hatalma alatt a szuverenitás klasszikus, Jean Bodintól eredeztethető elmélete is, azzal a megszorítással, hogy az uralko-

28 Abbé Sieyès: Mi a harmadik rend? in: *A nagy francia forradalom dokumentumai*, 41–43. o.

dó mégiscsak köteles engedelmeskedni az isteni és természeti törvényeknek.

A forradalom olyan kortársainak és bírálóinak, mint például Madame de Staël, az is volt a gyanúja, hogy a forradalmárok egész egyszerűen a király hatalmát átruházták a népre. Maga Sieyès is az 1795-ös alkotmányról mondott beszédében úgy látja, hogy korábban a nép szuverenitása a király szuverenitása szerint szerveződött meg. Bárhogy is legyen, mindebből még az elvben köztársaságpárti Madame de Staël is azt a következtetést vonta le, hogy a tiszta demokrácia csak Athén piacterén valósulhatott meg, s elképzelhetetlen többmillió államokban.²⁹ Nyilván nem Madame de Staël volt az első a modern politikai gondolkodók hosszú sorában, aki azt tartotta, hogy a demokrácia kérdése a maga participatív formájában végső soron numerikus kérdés, vagyis a *méret* kérdése, hanem Montesquieu – igaz, ő a köztársasági kormányzat egész problémájához – participatív vagy reprezentatív formájában egyaránt – is fölöt-
tebb szkeptikusan viszonyult.

A képviseleti elv elutasításának egyik azonnali következménye az volt, hogy eltűnt, akárcsak az antik polisban, a társadalom és az állam közti különbség. Ha a nemzet vagy a nép a szuverenitás kizárólagos letéteményese, s ha hatalmát közvetlenül gyakorolja, elvileg sem lehet társadalom és állam között határvonalat húzni. Ilyen értelemben a *nemzet* eszméje, legalábbis abban a formájában, ahogy ez az eszme a francia forradalom idején formát öltött, par excellence *politikai* és nem társadalmi kategória. Így érthető

29 Germaine de Staël: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* (1798), Droz, Paris, Genève, 1979.

meg az is, hogy Benjamin Constant-nak a jakobinus Köztársaságról adott korszakos bírálata miatt hangsúlyozza olyan erősen a magánéleti szabadság, vagyis a politikától való függetlenségnek a jelentőségét.

A nemzet ilyenén felfogása automatikusan a köztes hatalmak legitimitásának, mai szóval a civil szféra létjogának megkérdőjelezéséhez vezetett. „Az állami vagy jakobinus nacionalizmus, amit rendszerint a francia nemzeteszeménnyel kapcsolnak össze, gondolati tartalmát tekintve ugyan polgári, de ugyanakkor kollektivista is. A nemzeti közösséghez való tartozás elvben nyitva áll mindenki előtt, aki a nemzeti területen él, s elvben mindannyian egyenlők a törvény előtt. Az egyéni szabadságjogokat tiszteletben tartják, ám ugyanakkor, pontosan a nemzeti szuverenitás doktrínájának következményei miatt, a jakobinus elmélet semmiféle olyan kollektív tevékenységet nem tekint legitimnek, amelynek formája nem közvetlenül a nemzet-állam. Egyén és állam közé nem ékelődhetnek be köztes hatalmak, következésképpen ez a demokrácia megköveteli a nemzeti egységet, központosítást és az uniformitást.”³⁰ A nemzeti szuverenitás jakobinus doktrínája illegitimnek tekint minden olyan köztes társadalmi vagy politikai intézményt, amely a társadalomban élő emberek egyik vagy másik csoportjának sajátos identitását vagy érdekeit fejezi ki. S itt nem csupán a nemzeti kisebbségek partikuláris identitását megjelenítő intézményekről van szó, hiszen például a Le Chapelier-féle törvény (1791. június 14.) még a munkások szervezkedését is megtiltotta: a nemzeti szuverenitás jakobinus doktrínája kizárta a partikuláris osztályérdekek szervezett képviseletét.

30 Michael Keating: Nations against the State, 25. o.

Joseph Marko az egyenlőségről és különbözőségről írott figyelemre méltó tanulmányában azt állítja, feltehetőleg joggal, hogy a francia államszervezési modell a mai napig tovább él Európa délkeleti felén. „Ennek a modellnek – írja – a kezdetektől fogva nyilvánvalóan asszimilációs és pluralizmusellenes következményei voltak, amint az a Loi Le Chapelier-ben és a nemcsak a feudális, de valamennyi »pouvoir intermediaires« elnyomására irányuló hajlamban megnyilvánult. A modell nyomai fellelhetők [...] a francia Conseil constitutionnel felfogásában, miszerint a »peuple corse« kifejezés, noha része a »peuple français«-nek, alkotmányosan érvénytelen. A »francia modell« valamennyi asszimilatív és pluralizmusellenes következményével megtalálható a délkelet-európai alkotmányokban és politikában is. Legnyilvánvalóbb példái az etnoidentitásra fektetett romániai és görögországi alkotmányos hangsúly mellett a török kisebbség Bulgáriából való kiutasítása vagy a törökországi kurdok katonai elnyomása. Bulgária alkotmánya egyenesen megtiltja az etnikai alapú szabad pártalakítást.”³¹ Egyébként magára a francia államfejlődésre is igen jellemző, tehetnének hozzá, hogy a Le Chapelier-féle törvényt majd csak közel száz esztendő múlva, 1864-ben törölték el.

A nemzeti szuverenitás jakobinus doktrínája történelmileg, politikailag és eszmeileg érthető okoknál fogva életre hívta a modern nacionalizmust, s megkövetelte a kisebbségek nyelvi asszimilációját, mint ahogyan megkövetelte az osztályérdekeket megjelenítő politikai csoportosulások

31 Joseph Marko: Egyenlőség és különbözőség: Az etnikai csoportok közötti viszonyok politikai és jogi aspektusai, in: *Magyar Kisebbség*, Kolozsvár, 2004/3, 174. o.

fölszámolását is. Robespierre mondotta, hogy Franciaországban csak két párt létezik: a nép és az ellenségei. Majd azt is hozzáteszi, hogy a nép az ellenségeinek csak halállal tartozik.

A nemzeti, pontosabban nyelvi asszimiláció volt az a momentum, amikor a *polis* rehabilitálására irányuló politikai törekvés átfordult az *ethnos* politikájába, a nacionalizmusba. Az antik görögök például, noha a népfelséget hasonló módon értelmezték, maguk nem voltak nacionalisták. Mégpedig azért nem, mert úgy gondolták, hogy a *polis*-nak nincs politikai alternatívája. A polis, a fallal körülvett város, a rendezett közösségi élet, a városállam a maga intézményeivel, törvényeivel, szokásaival és emberi kapcsolataival számukra nem csupán az ember közösségi létmódjának meghatározott formáját, hanem egyenesen a *kizárólagos* vagy természetes formáját jelentette. A polison kívül nem léteznek, mert nem létezhetnek emberek, hiszen a polis az, ami az embert emberré teszi. A polis ontológiailag magasabb rendű volt számukra bármilyen más emberi közösségnél, s emiatt specifikus erkölcsi többlettel is rendelkezett, hiszen az egyetlen olyan közösségi együttélési forma volt, amely az emberhez méltó, vagyis a *boldog*, azaz *erényes* életet lehetővé tette. Ez a lényege az antik patriotizmusnak. A törvények irányította közösségi élet az, ami elhatárolja a szabad polgárok közösségét az olyan emberek alacsonyabb rendű társulásától, akik nem ismerik az önálló államiság intézményét, s akiket a görögök emiatt általában barbároknak tekintettek. A barbárok törzsi közösségét ezért Arisztotelész közönségesen *ethnos*-nak nevezi. Az államiság célja, mondja, ellentétben a barbárok botrányos szokásaival és életmódjával, a *függetlenség*, vagyis az önmagával való *megelégedettség* állapota, amit közös szóval úgy neveztek a görögök, hogy *autarkeia*. „A több faluból álló kö-

zösség a városállam – írja Arisztotelész –, amely – hogy úgy mondjam – már eléri a teljes, önmagában való elegendőség (autarkeia) szintjét, s míg létrejöttének célja az élet,³² fennmaradásának célja a boldog élet. Így tehát minden városállam a természet szerint létezik, csakúgy, mint a legalsóbb fokú közösségek. A végső céljuk ezeknek ugyanis a városállam; márpedig a végső cél a természetes állapot, amelyre minden egyes jelenség eljut létrejöttének befejezésével, és ezt az állapotát nevezzük természetesnek. Ezen túl pedig a végső cél, vagyis a legfőbb jó: az autarkeia, ami a végső cél és a legfőbb jó egyaránt. Mindebből tehát világos, hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény [zoon politikon].³³ A törzsi közösség természetszerű célja, hogy várossá szerveződjék, mert egyszerűen nincs más politikai alternatíva. A görögök féltették politikai önállóságukat a perzsáktól, makedónoktól vagy rómaiaktól, de nem féltették tőlük a politikai kultúrájukat. „Ami nem hellén, az nem lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy a görögök szűklátókörűek és sovének voltak. Akaratuk politikai cselekvésben és művészetben ugyanarra irányult. Nem várták el, hogy igazságukat más is igazságnak tartsa. Ők magukat képviselték, közvetítés – és ezért meghasonlás, ingadozás, habozás, erkölcsi aggály, vívódás, töprengés – nélkül.”³⁴ Éppen ezért távol állt tőlük a szabadságra kényszerítés modern, forradalmi logikája.

32 Vagyis az élet fenntartását megkönnyítő munkamegosztás.

33 Arisztotelész: *Politika*, Gondolat, Budapest, é. n., 7–8. o.

34 Tamás Gáspár Miklós: Az archaikus művészet időszerűsége, in: *Aiszkhülosz: Perzsák; Heten Théba ellen*, Kriterion, Bukarest, 1972, 102. o.

Összefoglalva az eddigieket: a nemzeti szuverenitás jakobinus koncepciója, illetve ezen doktrína intézményesítése felszámolta az állam és társadalom közti különbséget, továbbá totalizáló és asszimiláló politikájával felébresztette a nemzeti érzelmeket. Bibó pontosan emiatt hangsúlyozza olyan gyakran, hogy a francia forradalomban testet öltő *demokratizmus* és *nacionalizmus* testvérérzelmek. Amire viszont ő kevésbé figyel, noha legalább ennyire igaz: a demokratizmus és nacionalizmus között a népszuverenitás doktrínája, illetve ennek sajátos értelmezése a történelmi kapocs, s mindez a *nemzeti* kérdést nem pusztán *politikai*, hanem egyenesen *hatalmi* kérdéssé is teszi. A szuverenitás, ami alkotmánnyal meg nem zabolázható, hatalom, aminek nincsenek korlátai – sem az államon belül, sem pedig azon kívül.

A kérdés *belülről* nézve mindig az: kit illet meg a szuverenitás, azaz kié a *hatalom* az államban. S ha azt mondjuk, hogy a nép, akkor azonnal következik a második kérdés: melyik nép. „A nacionalizmus történelmileg népi alapokon áll, s a népszuverenitás doktrínájával függ össze. Ez a francia forradalom történelmi örökségének része. [...] Mert mihelyst a népet szuverénnek kiáltották ki, rögtön szükségessé vált annak meghatározása, hogy ki a nép, s a polgári közösséghez való tartozásnak milyen feltételei vannak”³⁵ – írja Michel Keating, majd hozzáteszi: „A francia forradalom egyik legelső határozata a rendi kiváltságok eltörlése volt, s a hagyományos rendeknek, az arisztokráciának, klérusnak és a közrendűeknek az egyesítése a harmadik rendre támaszkodó Nemzetgyűlésben, amely Franciaország népének egészét képviselte. Ennek következménye az volt,

35 Michael Keating, *Nations against the State*, 29. o.

hogy a francia jakobinus doktrína azonosította a demokráciát s a népszuverenitást a nemzeti egységgel, s elvitatta a köztes hatalmak legitimitását.”³⁶

Hogy Franciaország *demokratizálásának* kívánalma mennyire általános volt, mutatja Sieyès pamfletjének elsöpörő párizsi sikere, amelyben pontosan ezt a demokratizálódást sürgette. A harmadik rend, írta 1789 januárjában, minden. Ebből következik, hogy a többi rend: semmi. Az arisztokrácia csupán „álnép”, „elkülönült nép”, ami fenn sem maradhatna, ha nem tapadna rá a „valódi nemzetre”, mint egy „növényi daganat”, ami csak az általa „kimerített és kiszárított” növények nedveiből tud táplálkozni: „a harmadik rend magába foglalja mindazt, ami a nemzethez tartozik; és mindaz, ami nem a harmadik rend, nem tekintheti magát a nemzetnek”.³⁷ Az Alkotmányozó Nemzetgyűlés ennek szellemében 1789. augusztus 4-én az összes rendi kiváltságokat eltörölte. Ezen a hosszú, egész éjszakán áthúzódó, felfokozott hangulatú ülésen a fáradt képviselők egyszálalt nyilatkozatokat tettek, s arisztokraták mondtak le önként az őket hagyományosan megillető kiváltságokról.

Sieyès tanainak a napi politikába való átfordítása azonban már korábban bekövetkezett, a Rendi Gyűlésnek Nemzetgyűléssé való átalakulásában. A király ugyan csupán 1789. június 27-én parancsolja meg a rendek egyesülését, ám a harmadik renddel egyesülő klerikálisok már június 17-én olyan határozatot hoznak Sieyès indítványára (491 szavazattal 90 ellenében), amely tagadja a társadalom rendi felosztását, s a Rendi Gyűlés megnevezését Nemzetgyű-

36 Uo., 31. o.

37 Sieyès: Mi a harmadik rend? in: *A nagy francia forradalom dokumentumai*, 39–40. o.

lésre módosítja. „A dolgok jelenlegi állapotában a Nemzetgyűlés az egyetlen elnevezés, amely megfelel a gyűlésnek, mivel kizárólag tagjai tekinthetők törvényesen és nyilvánosan ismert és igazolt képviselőknek, mivel csaknem a nemzet egésze küldte őket, s mivel a képviselőket egy és oszthatatlan, egyetlen küldöttnek sincs joga, bármilyen rend és osztály is választotta ki, hogy a jelenlegi gyűléstől elkülönülve gyakorolja a funkcióit.”³⁸

Ugyancsak a francia társadalom rendi tagozódásának felszámolását célozta – egyebek mellett – az egyházi birtokok kisajátítása (1789. november 2.), a papság világi alkotmányának az elfogadása (1790. július 12.) s a papság felesketése a világi alkotmányra (1790. november 27.). Az alkotmányos egyház létrehívásával a papok fizetett állami alkalmazottakká váltak, s a klérus megszűnt saját bázissal rendelkező politikai erőnek lenni.

Ezzel párhuzamosan a Nemzetgyűlés ugyanazon az augusztus 4-én egyetlen határozattal eltörölte Franciaország hagyományos, a „régirend” idejéből örökölt közigazgatási beosztását, mert azt „zavarosnak” találta. Franciaország új közigazgatási felosztására az alkotmányügyi bizottság, Sieyès tervezete nyomán, 1789 őszén tett javaslatot, melynek értelmében Franciaország területét 80, négyzet alakú megyére kellett volna osztani, Párizs központtal, amivel a bizottság azt a felfogást próbálta volna meg érvényesíteni, hogy a nép képviselői megbízatásukat az egész nemzettől nyerik, és nem saját választóiktól. A végső határozat némileg józanabb módon Franciaország területét hasonló kiterjedésű megyékre osztotta. Furet írja, hogy

38 A rendi gyűlés felveszi a Nemzetgyűlés nevet, in: *A nagy francia forradalom dokumentumai*, 51–52. o.

a kompromisszumos megoldás tulajdonképpen „a racionalizmus és empirizmus”, „filozófiai absztrakció és politikai realitások” keveréke lett.³⁹

Ám ha ezzel sikerült is a Nemzetgyűlésnek felszámolni Franciaország rendi tagozódását s a régi tartományi kiváltságokat, megtörni a helyi hagyományokat, megszüntetni a vámsorompókat, s egységes közigazgatást vezetni be mindenütt, a nagy célt, Franciaország lakosságának nyelvi egységesítését a forradalomnak mégsem sikerült elérnie. A szándék megvolt ugyan, de nem voltak adva hozzá az eszközök.

A nyelvi egyneműsítés indoklását legvilágosabban Barrère fogalmazta meg, akinek egyébként is meggyőződése volt, hogy a francia „Európa legszebb nyelve”, amelynek feladata, hogy a „szabadság legkifinomultabb gondolatait közvetítse a világ számára”. A II. év pluviôse 8-án (1794. január 27-én) történt előterjesztésében arról beszélt, hogy „elpusztíthatatlan a föderalizmus, amelynek alapja a gondolatok közlésének hiánya”.⁴⁰ „Forradalmasítottuk a kormányzatot – mondta –, a törvényeket, a szokásokat, az erkölcsöket, a viseletet, a kereskedelmet s magát a gondolkodást is; forradalmasítsuk tehát a nyelvet, ami ez utóbbinak a mindennapos eszköze. Önök elrendelték a törvények megküldését a Köztársaság valamennyi községébe; ám ez a jótétemény kárba veszett azoknak a megyéknek a számára, amelyekre már utaltam. A világosság, amelyet nagy költséggel juttatnak el az ország széleire, kihuny, amint oda érkezik, minthogy ott meg sem értik a törvé-

39 François Furet: A francia forradalom története, 96. o.

40 Föderalizmus alatt a forradalmi retorika a szeparatizmust értette.

nyeket.⁴¹ A föderalizmus és a babona alsó bretonul beszélnek, az emigráció s a Köztársaság gyalázása németül; az ellenforradalom olaszul beszél, a fanatizmus baszkul. Semmisítsük meg a tévelygés és a rombolás eme eszközeit.”⁴² Vagyis a nyelvi *asszimiláció* indoklása a *szabadság* gondolatának, azaz az alkotmányosságának, a *Köztársaság* eszméjének a terjesztése. Az uniformitást az univerzalizmus igazolja, az asszimilációt a szabadság követelése. Ha igaz az, hogy a demokrácia vagy – a forradalmi szóhasználatban – a Köztársaság a természetes államrend, s az egyenlőség a szabadság feltétele, akkor az ember saját érdekében *szabadságra kényszeríthető* – akár még partikuláris, nemzeti identitásának felszámolása révén is. A nyelvi homogenizáció célja nem kulturális, hanem politikai, s a politikai tanácskozás szükségével (s a központi közigazgatás hatékonyabbá tételével) függ össze.⁴³ A nyelvi homogenizációra nem azért van szükség, mert a különálló kulturális identitás már pusztá léténél fogva irritáló vagy bomlasztó, s ezért elpusztítandó, hanem azért, mert a nyelv és a kommunikáció politikai jelentőséggel bírnak a Köztársaságban. Mindehhez – miként azt már Burke is megfigyelte – a forrada-

41 Barère itt torzít: az igazságügyi miniszter már 1792 decemberében létrehozott egy hivatalt a törvények és rendeletek német, olasz, katalán, baszk és alsó breton nyelvre való lefordítására.

42 Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra, Magyar Helikon, Budapest, 1981, I. kötet, III. fejezet, 126. o. (jegyzetek)

43 Hasonló állásponton van Michael Hechter, aki szerint a modern európai nacionalizmus a közvetett kormányzatról a közvetlenre való áttéréssel s a közigazgatási centralizációval párhuzamosan jelent meg. Lásd erről bővebben: Michael Hechter: A nacionalizmus megfékezése, in: *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel, Budapest, 2004.

lom idején a vidékre érkező párizsi lapok bizonyultak a leg-hathatósabb eszköznek, amelyek egyaránt terjesztői voltak a forradalmi eszméknek és a forradalom nyelvének, a párizsi franciának.

Csakhogy ez az eszköz végső soron alkalmatlannak, a forradalmárok rendelkezésére álló idő pedig túlon túl rövidnek bizonyult a cél elérésére, s Franciaország nyelvi egységét majd csak a Harmadik Köztársaság oktatáspolitikája teremtette meg, fölöttébb drasztikus módszerekkel. Ám ha a francia forradalom nem is számolta fel Franciaország nyelvi sokféleségét, a franciáknak országuk nyelvi sokfélesége iránti közömbösségét kétségkívül megszüntette.

Mindez végső soron arra bizonyíték, hogy a *nemzetiségi* kérdés, a nemzeti kisebbségek asszimilálására irányuló törekvés történelmileg tekintve egyszersmind a népfelség és a demokrácia kérdése is, érthető tehát, ha aztán a fokozatosan demokratikussá váló európai, majd kelet-európai államokban különös súllyal és jelentőséggel vetődött fel. Franciaország nyelvi sokfélesége sem volt probléma addig, amíg a vidéki tömegek és a városi plebejusok nem érezték késztetést a hatalomban való részvételre. Problémává a köztársasági kormányzat bevezetésével s a népszuverenitás elvének nyilvános elismerésével vált. Végső soron tehát a nemzet *államának* létrehívása, a *nemzetállamiság* s a benne megtestesülő népszuverenitási, hatalmi elv az, ami a nemzetiségi kérdést különösen akuttá teszi, az a nemzetállam, aminek lényegét, az *uniformitás* felé vezető dühödt igyekezetet olyan találóan fogalmazta meg Constant, a jakobinus Köztársaság első s valószínűleg mindmáig legjobb bírálója: „Ugyanaz a törvénykezés – írta –, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan

ugyanaz a nyelv: íme, ezt nevezik tökéletesen szervezett társadalomnak.”⁴⁴

Ugyanezen a lapon azonban egy másik, legalább ennyire figyelemre méltó észrevételt is tesz. Constant volt talán az egyetlen a forradalom kortársai közül, aki felfigyelt arra, hogy a népszuverenitás nevében folytatott nemzeti homogenizációs program végcélja voltaképpen egy absztraktum: a nemzet az emberi közösségnek olyan formája, ami elvben sem válhat soha valóságossá, konkrétá. „Elég érdekes – mondja –, hogy az egyformaság soha nem talált nagyobb pártfogásra, mint ama forradalom során, amelyet az emberi jogok és a szabadság nevében vívtak. A megszállott rendszerezők először a szimmetriáért lelkesedtek. A hatalomvágy hamar felismerte, milyen mérhetetlen előnyt biztosít számára e szimmetria. Jóllehet hazafiság csak a helyi érdekekkel, erkölccsel, szokásrenddel szoros összefüggésben létezhet, a mi önjelölt patriótáink épp ezeknek üzentek hadat. Elapasztották a hazafiság ezen természetes forrását, és valamiféle elvont lény, valamiféle általános eszme iránti szenvedéllyel akarták helyettesíteni, olyasmivel, amiben nincs semmi, ami megérintené a képzeletet vagy az emlékezetet. Úgy kezdtek épületet emelni, hogy összetörték és porrá zúzták a felhasználható anyagokat. Kis híján számmal jelölték meg a városokat és tartományokat, ahogyan a légiókat és a hadtesteket megszámozták, annyira tartottak attól, hogy erkölcsi eszme tapadhat létesítményeikhez. A demagógiát felváltó zsarnokság, amely megörökölte mindezen erőfeszítések gyümöl-

44 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében, in. Uő.: *A régiek és a modernnek szabadsága*, Atlantisz, Budapest, 1997, 61. o.

csét, roppant ügyesen megmaradt a kijelölt úton. A két véglet ezen a ponton egyetértett, mert alapjában mind a kető zsarnokságra tör. A helyi szokásokból táplálkozó érdekek és emlékek magukban hordják az ellenállás csíráját, amit a hatalom rossz szemmel néz, és igyekszik kiirtani. Az egyénnel többre megy: akadálytalanul görgeti rajtuk rettenetes súlyát, akár a homokon.”⁴⁵

Constant éppen azt diagnosztizálja, ahogyan a patriotizmus átfordult a nemzet eszméje iránti feltétlen lojalitásba, azaz a nacionalizmusba. A patriotizmus a helyi érdekekkel és szokásokkal függ össze, a nacionalizmus ellenben – bármilyen furcsán hangzik is ez – egyneműsítésre törekszik, vagyis univerzalista. Burke is észrevette, hogy a forradalmárok egyfajta „geometrikus politikát” folytatnak: a forradalmi elánnal szemben, mondja, minden „helyi eszmének” el kell „enyésznie”. Az „emberek nem lesznek többé gascogne-iak, picardiaiak, bretonok vagy normandiaiak, hanem mind franciák, egyetlen hazával, egyetlen szívvel és egyetlen gyűléssel”.⁴⁶ De mivel úgy gondolta, akárcsak Constant, hogy „családi körben bontakoznak ki a közéleti vonzalmak”, ezért azt jövendölte, hogy a geometrikus politika egyenes végkifejleteként a franciák el fogják veszíteni hazájukat. Ahelyett, mondja, hogy az újra felosztott területek lakosai „mind franciává lennének”, nagyobb a valószínűsége annak, hogy „e területek lakosainak rövidesen nem lesz hazájuk”. Soha nem kötődött ugyanis még senki büszkeséggel és elfogódottsággal egy „területmértékegységhez”. „Soha nem fog azzal büszkélkedni sen-

45 Uo., 61–61. o.

46 Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról, 301. o.

ki, hogy a tábla 71. kockájához tartozik, vagy bármely másik cellaszámot viseli.”⁴⁷

Mai tapasztalatunk egyébként az, hogy noha a nemzet önmagában ugyan valóban egy „elvont fogalom”,⁴⁸ elképzelt közösség csupán, a rá sugárzó érzelmek nagyon is valóságok lehetnek. A forradalmárok számára azonban még dilemmát okozott, hogy miként biztosíthatnák a polgárok lojalitását a frissen kreált elvont eszmény iránt. A kérdés már Rousseau-t is foglalkoztatta, s Hobbes javaslatát követve arra az elhatározásra jutott, hogy valamilyen módon a nemzeti lényegét spiritualizálni kell, mégpedig a Hobbes által javasolt államvallás formájában. Eltérően azonban Hobbestól, Rousseau tisztán állampolgári vallásban gondolkodott – mégpedig olyanban, amelyik kifejezetten ellenséges a kereszténység minden formájával szemben, amint azt meglehetősen nyilvánvalóvá is teszi *A társadalmi szerződésről* írott munkájának záró fejezetében. Egy népi vagy köztársasági vallás gondolata viszont ekkoriban már jó ideje foglalkoztathatta Rousseau-t, bizonyíték rá, hogy a D’Alembert-hez címzett, az Enciklopédistákkal szakító híres levelében már javaslatokat tesz egy ilyesféle ünnepség vagy vallás „liturgiájára”. Pontosabban azt mondja, hogy fölösleges a liturgia. „Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsendülniük, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtésétek köréje a népet, és kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és min-

47 Uo.

48 Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*, 65. o.

denki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük.”⁴⁹ Ezeket a javaslatokat leghűségesebb jakobinus tanítványa, Robespierre a forradalom idején szinte változatlan formában valósította meg a Legfelsőbb Lény 1794. június 8-i nagyszabású párizsi ünnepén.⁵⁰ Robespierre még az indoklást is szinte szó szerint vette át Rousseau-tól: „gyűjtsétek egybe az embereket – mondotta –, ezzel jobbá teszitek őket”.⁵¹ A Legfelsőbb Lény kötelező kultuszának törvénybe iktatása (1794. május 7.) s első nagyszabású ünnepének a megszervezése (1794. június 8.) ugyan sajátos történelmi események kontextusában történt, viszont legalább ennyire igaz, hogy a Legfelsőbb Lény eszméje végigkísérte a forradalom egész történetét, tekintve, hogy már az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatát* is „a Legfelsőbb Lény jelenlétében és oltalma alatt” fogadta el 1789. augusztus 26-án a Nemzetgyűlés. A Legfelsőbb Lény és a forradalom célkitűzéseinek összefüggését legvilágosabban maga Robespierre fogalmazta meg az 1793. november 21-én tartott beszédében, a Jakobinus Klubban, amelynek nem is rejtett célja az ateista, héber-

49 Jean-Jacques Rousseau: Jean-Jacques Rousseau genfi polgár levele D’Alembert úrnak, az „Enciklopédia” VII. kötetében megjelent „Genf” című cikkéről, és különösen arról a tervről, hogy e városban színházat alapítsanak. 1758, in: Uő.: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 450. o.

50 Magát a rousseau-i államvallást elméletileg valamivel koherensebb formában később egy teofilantrópia nevezetű kultusz elevenítette fel, amit egy szabadkőműves könyvtár alapított 1796-ban.

51 Maximilien Robespierre: A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatukról a köztársasági elvekkel és a nemzeti ünnepekről, in: *Elveim kifejtése*, 463. o.

tista mozgalmárok megbélyegzése volt.⁵² Felszólalásában Robespierre nyilvános konfesszió keretében vallomást tett arról, hogy ő már a kollégiumban sem volt valami jó katolikus, de az emberiség sorsa, mondotta, soha nem hagyta hidegen. A Legfelsőbb Lény eszméje humánus eszme, s ezért a Konvent nem tűrheti, hogy a világköztársaság eszméjét hirdető porosz báró, Anacharsis Cloots s az ő tanait követő hébertisták a balhit kiirtásának ürügyén az ateizmusból kovácsoljanak valami vallásfélét. „A Nemzeti Konvent az ilyet utálattal elutasítja. A Konvent nem gyárt könyveket, nem alkot metafizikai rendszereket; olyan népi politikai testület, amelyiknek az a dolga, hogy ne csak a törvényeket tartassa tiszteletben, hanem a francia nép karakterét is. Nemhiába tette közzé a Legfelsőbb Lény színe előtt az Emberi Jogok Nyilatkozatát.”⁵³

Valószínű ugyan, hogy amikor az ateista hőzöngés ellen kikelt, Vendée rémképe is ott lebegett Robespierre szeme előtt: attól félt, joggal, hogy a hívő vidéki lakosság újra fel fog lázadni a forradalmi kormányzat ellen. Továbbá riválisát, Anacharsis Clootsot s a hébertistákat is félre akarta állítani. Ugyanakkor viszont látnunk kell felszólalásában az őszinte meggyőződést is. Robespierre hite az volt, s ezt többször el is mondja, hogy a Legfelsőbb Lény valamilyen módon a francia nép természetét fejezi ki. Sok minden talákozott ebben a meggyőződésben. Hiszen ugyanezt gondolta a Köztársaságról is. Robespierre számára a Köztársas-

52 A vallástalan örületről, ami 1793 őszén úrrá lett Párizson, részletesen beszámol egy korabeli szemtanú, Louis Sébastien Mercier *Le nouveau Paris* című könyvében (1798). Magyarul lásd: Mercier: *A forradalmi Párizs*, Officina, Budapest, 1942, 92–106. o.

53 Maximilien Robespierre: A filozofizmus ellen és a vallásgyakorlás szabadságáért, in: *Elveim kifejtése*, 250. o.

ság a nép természetét, azaz a nép alapvetően *erényes* természetét testesítette meg, s ezért volt az, hogy szinte egyáltalán nem törődött a Köztársaság intézményes szerkezetével: a Köztársaságnak csupán az a dolga, hogy érvényre juttassa a nép természetét. Ilyen értelemben a Legfelsőbb Lény eszméje a Köztársaság gondolatának természetszerű velejárója volt, a polgári erény és az erényes honpolgári közösség garanciája, azaz végső soron a nép eredendő jóságának kultikus manifesztációja. Robespierre többször is hangsúlyozza: az ateizmus arisztokratikus, míg egy Legfelsőbb Lény eszméje teljes egészében népi.

Robespierre felszólalása nem maradt következmény nélkül. Az észvallás alapítóját, Hébert-t és ateista követőit 1794. március 24-én kivégezték (magát Anacharsis Clootsot is hóhérekre adták). Másfél hónapra rá, május 7-én a Konvent elismerte a Legfelsőbb Lény létezését, és egy hónappal később Párizs megüli ünnepét. A Konvent határozatának értelmében „a francia nép elismeri a Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát”,⁵⁴ továbbá „elismeri, hogy a Legfelsőbb Lény méltó imádata az ember kötelességei közé tartozik”. Emellett arról is határoz, hogy „ünnepségeket kell létrehozni abból a célból, hogy az ember az istenség eszméjére és léte méltóságára emlékezzék”.⁵⁵ A Legfelsőbb Lény első, a dekrétum által előzetesen leszögezett dátumon, 1794. június 8-án megtartott ünnepe meglehetősen nagyszabású és zavaros volt. Ami viszont nagyon is meggondolkodtató, hogy nagy tömeg vett részt rajta, külö-

54 A Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát hirdető óriási feliratok Robespierre kivégzése után is még jó ideig ott lengtek Párizs közterein.

55 Határozat a Legfelsőbb Lény tiszteletéről, in: *A nagy francia forradalom dokumentumai*, 382. o.

növebb kényszer nélkül, s az emberek láthatóan örömeiket lelték benne, ami komoly fejtörést okozott sok történésznek. „Az eseményben volt valami rejtélyesebb – írja Furet is – kezdeményezőjének szándékainál: a tömeg vasárnap-i hangulatban, aktívan, nagy számban vett részt benne. A leírások ezen a ponton megegyeznek, amit nem könnyű megérteni, hiszen a terror legvéresebb időszakában zajlott az ünnep, és a szörnyű gépezet csak egyetlen napra állt le. Vajon a tömeget egyszerűen csak a szép idő vonzotta, vagy Robespierre-hez hasonlóan ők is a jövő első kövének letételéről álmodtak? Az ünnep mindenesetre megfelelt a század vallásának, és a kicsit is olvasottak előre ismerték a kínálatát. Ha hozzá tudták kapcsolni a jelen ördögűző eszméihez a vég és az újrakezdés elképzelését, az ünnep megtalálta a maga közönségét. Charles Nodier, aki nagyszerűen számolt be erről a napról, azt írta: „Ahhoz, hogy értékelni tudjuk, venni kell a fáradságot, és bele kell helyezkedni a korba. Már semmi sem létezett. Ez tehát egy születő társadalom sarokköve volt.”⁵⁶

I.2. A nemzeti eszme spiritualizálódása

1794 nyarának francia társadalma valóban sok tekintetben új volt. Sok tekintetben azonban régi. Közhely, de el kell mondani: a nemzeti homogenizáció, a társadalom egyenműsítése nem a forradalommal vette kezdetét, hanem az abszolutizmussal, azzal, hogy I. Ferenc kötelezővé tette a francia nyelv használatát a bíróságokon, s hogy XIV. Lajos megfosztotta tényleges politikai befolyásától az arisztok-

56 François Furet: A francia forradalom története, 160. o.

ráciát. Tocqueville maradandó érdeme ugyanakkor, hogy a régi rendről és forradalomról írott könyvében azt is ki-mutatta, hogy a forradalom nem csak a nemzeti homoge-nizáció, hanem az államszervezés terén is örököse maradt a régi rendnek: a centralizáció s a központosított közigaz-gatási gépezet az abszolutizmus vívmánya volt. Ezt az ál-lamgépezetet örökölte meg aztán a forradalomtól a „zsar-nokság”, vagyis a napóleoni császárság, amelyet Constant nem mer vagy nem akar néven nevezni: „a demagógiát fel-váltó zsarnokság”, mondja, amely „roppant ügyesen meg-maradt a kijelölt úton”. A napóleoni császárság azonban – eltérően az abszolutizmustól –, folytatva a Köztársaság ha-talmi, expanziós külpolitikáját, ezt az államszervezési mo-dellt a meghódított országokra is rákényszerítette: az uni-formitás elvét, írja Constant 1813-ban, „melyet a birodalom minden részére alkalmaznak, alkalmazni kell mind-azon országokra is, melyeket e birodalom képes meghódí-tani. Vagyis jelenleg közvetlen és elválaszthatatlan követ-kezménye a hódító szellemnek”.⁵⁷

Ha ezt a folyamatot a maga egészében – összefüg-géseiben, folytonosságában – tekintjük, akkor kétségkívül igazat kell adnunk Michael Keatingnek, aki szerint az ál-lamszervezés terén bekövetkező történelmi változások esz-meit értelemben véső soron a szuverenitás Jean Bodin által adott korai értelmezésére vezethetők vissza. „A szuvereni-tás új koncepciója a belső államszervezési ügyekben meg-követelte a hagyományos kiváltságos érdekek és privilé-giumok eltörlését s az államnak való közvetlen alárende-lését. A kontinentális Európában ez tipikusan az abszolu-

57 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai ci-vilizáció tükrében, in: *A régiek és a modernek szabadsága*, 62. o.

tizmus formáját öltötte. A monarchiák eltörölték a nemeség s a városok kiváltságait, felszámolták a rendi, nemzeti és tartományi képviseleti intézményeket, s a hatalmat saját kezükben összpontosították. A francia forradalomban és azt követően, a Köztársaság idején és a napóleoni uralom alatt a helyi vagy partikuláris érdekeket képviselő intézmények felszámolása még hatékonyabb formát öltött. A napóleoni hadjáratokat követően s a francia eszmék terjedésének következtében a hagyományos intézmények Nyugat-Európában szinte mindenütt felszámolásra kerültek, ekként megnyitva az utat a nemzetállamok későbbi kialakulása előtt.”⁵⁸

Constant abban reménykedett, hogy a bonapartizmusnak s az általa képviselt uniformizáló hódító szellemnek a győztes ellenfele egy másik globalizáló erő, a békés kereskedelmi szellem lesz. A napóleoni háborúk közvetlenül azonban csak nemzeti ellenállási mozgalmakat s magát a nemzeti szellemet ébresztették fel. Ugyanakkor a nemzeti szellem ennek a folyamatnak a révén bizonyos értelemben alakot is váltott és spiritualizálódott.

A nemzeti szellem spiritualizálódása kapcsán általában Renanra szokás hivatkozni, s a nemzet általa adott híres definíciójára, mely szerint „a nemzet: lélek, szellemi alapelv”. Vagy ami nála ugyanaz: akarat. „Van ugyanis valami az emberben – mondja –, ami magasabb rendű, mint a nyelv: az akarata.”⁵⁹ Nem a közös nyelv, vallás vagy egyéb empirikus ismérv teszi tehát a nemzetet, hanem ön-

58 Michael Keating: Nations against the State, 19. o.

59 Ernest Renan: Mi a nemzet? in: *Nacionalizmus*, Tanulmány, Pécs, 1995, 185. o.

nön szelleme és akarata. Ehhez azonban mindjárt három dolgot is hozzá kell fűzni.

Először is, mint már említettem, Renan iménti állásfoglalására nagyon specifikus történelmi körülmények között, az Elzász-Lotaringia kérdés kapcsán került sor. Ha azt kell bizonyítanunk, mint Renannak, hogy ennek a régiónak a német ajkú lakossága a francia nemzet része, akkor következetesen el kell vonatkoztatnunk az olyan empirikus megkülönböztető jellemvonásaitól, mint amilyen például az anyanyelve. Ugyanakkor a nemzeti közösség spirituális felfogása mégiscsak fényt vet a nemzeti lét egyik specifikumára, ami abból fakad, hogy – amint azt már Constant megfigyelte – a nemzet önmagában valóban csupán egy elvont fogalom: csupán tagjainak hite élte és tartja fenn. Harmadszor pedig azt is hozzá kell tenni, s ilyen tekintetben Renan megint csak jó példa, hogy a nemzeti eszmény spirituális felfogása rendszerint akkor vált mindig uralkodóvá, amikor a szóban forgó nemzet léte politikai értelemben, vagyis az államiság szempontjából kétséges volt, s ezért a nemzeti egység követelését valamiféle *prepolitikai* elvre kellett visszavezetni. Köztudott ugyanis, hogy nem Renan volt az, aki a nemzeti gondolat európai történetében először tett kísérletet a nemzetfogalom spiritualizálására, hanem Fichte, a *Beszédek a német nemzethez* című nagy hatású előadás-sorozatában, amelyben a német egység s az egységes német állam megteremtését sürgette.⁶⁰

60 Létezik persze egy olyan – mind a mai napig igen népszerű – eszmetörténeti álláspont is, mely szerint a modern nemzeti gondolatnak Immanuel Kant lett volna a megalkotója. Az ideát először Elie Kedourie fogalmazta meg a nacionalizmusról írt, egyébként méltán híres könyvében. (Elie Kedourie: *Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1996) Ő elsősorban arra figyelte fel, hogy

A német egységesítő törekvésekről s ezek valószínűsíthető eredetéről a bécsi kongresszus idején, 1814-ben Talleyrand, Franciaország akkori külügyminisztere a következőképpen tájékoztatta királyát, XVIII. Lajost: „A forradalom eszméi egész Németországot erjedésbe hozták; csakhogy a jakobinizmus nem az alsó és középső néposztályokat hódítja meg, mint huszonöt évvel ezelőtt Franciaországban,

mennyire fontos szerepet játszott a nemzetiszocialista krédóban az akaratiság s egyfajta – gondolatlan engedelmességet követelő – akarati morál, majd mindezt a nemzeti gondolat hagyományai-ba állítva, egy nagy ívű eszmetörténeti párhuzam révén eljutott a kanti morálfilozófiához. Mindez persze, Eichmann esetét figyelembe véve, nem is tűnik olyan nagy képtelenségnek. Továbbá az is filozófiatörténeti közhelyszámba megy, hogy a kanti kategorikus imperatívuszban valóban Rousseau általános, törvényhozó népakarata köszön vissza. Kant tényleg kölcsönvette morálfilozófiájában Rousseau politikai filozófiájának szerkezeti megoldását. Ez azonban egyáltalán nem jelentette a népszuverenitás gondolatának adoptálását. Épp ellenkezőleg. – Kantnak, mint tudjuk, nincs összefüggő politikai filozófiája, s kisebb lélegzetű, időskori tanulmányaiban megfogalmazott politikai gondolatai a francia forradalom közvetlen hatására születtek meg, amelynek fejleményeit Kant mindvégig izgalommal követte az újságok révén. Igen tanulságos megfigyelni, hogy miféle kérdéseket vet fel benne ennek a „szellemes népnek” a forradalma. Először is alkotmányjogi és a legitimitással összefüggő problémák foglalkoztatják: volt-e joga a népnek a forradalomhoz, s miként békíthető össze a népszuverenitás elve az uralkodó hatalmával. Ugyanakkor az írástudók forradalmi szerepvállalása is felkelti a figyelmét, aminek kapcsán arra a következtetésre jut, hogy a tevőleges politikai szerepvállalás helyett az írástudóknak be kellene érniük a társadalombírálattal. Legvégül pedig a köztársasági eszme nevében elkövetett sok „nyomorúság és szörnyett” kapcsán oda konkludál, hogy a népszuverenitás rousseau-i, demokratikus, totalizáló értelmezése helyett a hatalom megosztásán nyugvó köztársasági alkotmány lenne a célszerű. Vagyis politikai filozófiájában Rousseau-val homlokegyenest ellenkező álláspontra jut.

hanem a legelőkelőbb és leggazdagabb nemességet – s ez a különbség arra mindenképp elegendő, hogy azt a forradalmat, mely majd itt fog kitörni, ne lehessen a miénk lefolyásának alapján előre kiszámítani. Azok, akiket a Német-római Császárság felszámolása és a Rajnai Szövetség törvényes uralkodókból alattvalókká tett, nehezen tűrik, hogy azok legyenek gazdáik, akik egyenlők voltak velük, vagy annak tekintették őket, s most meg akarják dönteni azt a rendet, amely felháborítja büszkeségüket, s az ország valamennyi kormányzatát egyetlen kormánnyal akarják felváltani. Velük egy követ fújnak az egyetemi emberek s az ő eszméikkel átítatott ifjúság, továbbá mindazok, akik Németország kis államokra való szétदारaboltságának tulajdonítják mindazt a csapást, mely a fölöttük szakadatlanul zajló háborúk révén rájuk zúdult; az egységes haza a jelszavuk, dogmájuk, sőt vallásuk egészen a fanatizmusig menően; s ez a fanatizmus úrrá lett a jelenleg uralkodó fejedelmeken is.”⁶¹ Talleyrand gyakorlatilag ugyanazt mondja, mint a nemzeti eszme kialakulásának későbbi kutatói, John Plamenatz vagy Isaiah Berlin: az európai nacionalizmus a napóleoni háborúk s a francia birodalmi külpolitika miatt elszenvedett német történelmi sérelmekből született meg, a német nép és kultúra megszűnése miatt érzett aggodalom valós egzisztenciális tapasztalatából. Innen tekintve igazat kell adnunk a néhai Szűcs Jenőnek, aki szerint a modern nacionalizmus kettős értelemben született a francia forradalomból: koncepciója és a rá adott reakciók révén.

Ami a legfontosabb megkülönböztető jellemvonása a nemzeti eszmény fichte-i leképzésének a rousseau-i demok-

61 Idézi Guglielmo Ferrero, in: *Újjáépítés; Talleyrand Bécsben*, Osiris, Budapest, 2002, 174. o.

ratizmussal szemben, ami pedig az előbbinek mintáját képezte, az az organicitás, az *élet* – végső soron transzcendens eredetű – eszméje, amire a nacionalizmus eszmetörténetének legjobb XX. századi kutatója, Isaiah Berlin is többször felhívta a figyelmet. A nacionalizmus, írta, nem egyéb, mint az a meggyőződés, hogy „egy társadalom életének a rendszere a biológiai szervezet sémájához hasonlatos”.⁶² Az élet ilyen formáit organikusnak nevezni annyi, „mint azt mondani, hogy az egyének vagy csoportok nem hozhatják létre őket mesterségesen”,⁶³ hacsak nem hatják át őket is a csoporthabitusra jellemző, történelmileg kialakuló érzés- és gondolkodásmódok. „Az élet élésének ezek a mentális, érzelmi és testi módjai határoznak meg ugyanis minden egyebet, és alkotják a nemzeti organizmust – a nemzetet –, akár az állam formáját ölti magára, akár nem. Ebből pedig az következik, hogy az a lényegi egység, amiben az emberi természet maradéktalanul realizálódik, az nem az egyén és nem is egy szándékosan létrehozott egyesülés, amit akaratlagosan fel lehet oszlatni, meg lehet változtatni, vagy el lehet hagyni, hanem a nemzet.”⁶⁴ Ilyen értelemben ez „az organicizmus, a lojalitás”, „a nemzeti akarat ideológiája”, amelynek első szószólója, mondja Berlin, Hegel volt, aki „kiemelte a mindig előrehaladó kozmikus Geist hordozóiként a »történelmi« nemzeteket”, illetőleg „Fichte, aki dicshimnuszokat zengett a fertőzetlen német nyelvről, a németek egyedülállóan felszabadító küldetésé-

62 Isaiah Berlin: A nacionalizmus. Egykoron elhanyagolták, ma hatalmas úr, in: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* II. kötet, 225. o.

63 Uo.

64 Uo.

nek hordozójáról”.⁶⁵ – Lehet, hogy a nacionalizmus művi, felülről gerjesztett érzés, a nemzeti eszme pedig egy történelmileg indukált gondolat, a nacionalista számára viszont a nemzet minden korban organikus és transzcendens eredetű adottság.

Fichte maga is elismeri, hogy az államszervezés terén Franciaország – az ő szóhasználatában: „a külföld” – a német államtudomány mintájául szolgált: „Hogy az államok alapítása és kormányzása olyan szabad művészetnek számítsanak, amelynek megvannak a maga szilárd szabályai, abban a külföld, maga is az ókor mintája szerint, kétségkívül elődünkül szolgált.”⁶⁶ A francia „államművészet” azonban, mivel egy halott társadalmi rend eszményítéséből és rehabilitációjából indult ki, maga is a dolgoknak egy halott rendjét eredményezte. „Másképpen áll a helyzet – mondja – a valódi német államművészettel.” Ez a filozófia a jelenségen túli „Egy, tiszta, isteni életből indul ki – egyszerűen mint életből, ami az az örökkévalóságban, és amiben mindig Egy marad”,⁶⁷ s ezt a „lényeket” változtatja „jelenséggé”, azaz állammá, mégpedig közvetlenül egy „akarati” döntés révén, amelynek révén azonban láthatóvá válik maga a lényeg is, azaz valami „többlet”. „Ahol mármost ez a többlet valóban mint ilyen látható többlet lép fel – de ez csak valamely akarárásban lehetséges –, ott lép be a jelenségbe a lényeg maga, mely egyedül van, és mely egyedül képes lenni, és amely önmaga által és önmagától fogva

65 Uo., 228. o., továbbá: A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról, in: Uő.: *Az emberiség göcsörtös fája*, Európa, Budapest, 1996, 339. o.

66 Johann Gottlieb Fichte: Beszéd a német nemzethez. Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németiségének még mélyebb megragadása, in: *Kellék*, Kolozsvár, 2001/17, 10. o.

67 Uo., 9. o.

van jelen – az isteni lényeg –, és teszi magát közvetlenül láthatóvá; és éppen azért van itt igazi eredendőség és szabadság, és ilyenként is hisznek majd benne.”⁶⁸ Fichte tehát azt mondja, hogy a németiségnek belső, isteni eredetű éltető nemzeti princípiumát – Hegel majd úgy nevezi: *népszellem* – kell államisággá transzformálnia egy akarati, prepolitikai döntés révén.

Ugyanakkor Fichte nacionalizmusa mégiscsak jellemzően a francia nemzeteszmény örököse, amennyiben a *szabadságra* orientált nacionalizmus. A nemzeti program, noha legitimációja prepolitikai, s az egységes német kultúra és nyelv meglétére épül, politikai célkitűzést hordoz, s ezért megőrzi a szabadságra kényszerítés expanzív, birodalmi logikáját. Sajátságos történelemfilozófiájából fakadóan Fichte ugyanis meg volt győződve arról, hogy a németiségnek küldetése van a világban, ti. civilizálnia kell Európa nemzeteket, végső soron a szabadságot kell elhozni számukra. Ha a történelem ésszerű, gondolta ő, akkor ésszerű kell legyen a végkifejlete is, azaz a történelem menetének értelmes célja kell legyen. Ellentétben azzal, amit a „külföld” tanít, a történelem folyamata nem zárult le. „Aki egy szilárd, állhatatos és halott létben hisz, az csupán azért hisz benne, mert ő önmagában halott.”⁶⁹ Ha történelmi nézőpontból egyáltalán szükség van a német nemzet és egység megteremtésére, akkor az azért van, mert a németiségnek történelmi küldetést kell teljesítenie, s ez a küldetés, akár csak a történelem, ésszerű, ami egyszersmind annyit tesz, hogy egyetemesen kívánatos minden más nemzet számára, hiszen ki szegülhetne ellen értelmesen a civilizációnak. „Így

68 Uo., 16. o.

69 Uo.

mutatkozik meg végre teljes világosságában az, amit eddigi leírásunkban németek alatt értettünk. A megkülönböztetés tulajdonképpeni alapja abban áll, hogy valamely, az emberben meglévő abszolút elsődlegesben és eredendőben, a szabadságban, a végtelen tökéletesíthetőségben, nemünk örök haladásában hiszünk-e, vagy pedig mindezt nem hisszük, hanem határozottan belátni és felfogni véljük, hogy mind ezeknek az ellenkezője igaz. Mindazok, akik vagy maguk is alkotó és újat létrehozó módon élnek, vagy akik amennyiben ez nem juthatott osztályrészükül, legalább határozottan megtagadják a semmist, és várakozva készen állnak, hátha valahol megragadja őket az eredendő élet folyama, vagy akik amennyiben még idáig sem jutottak volna el, legalább sejtik a szabadságot, és nem gyűlölik vagy rémülnek meg tőle, hanem szeretik: ezek mindannyian eredendő emberek, amennyiben pedig egyetlen népként szemléljük őket, ősnép, egyszerűen a nép, németek.”⁷⁰

Konklúziók

A kifejtés sorrendjében visszafelé haladva a későbbiek szempontjából két következtetést tartanék szükségesnek megfogalmazni. Az első, hogy a francia forradalomban megfogalmazott nemzeteszmény annak függvényében alakult át Fichte és később Hegel kezei között, ahogyan változott a funkciója, illetve ezzel összefüggésben a legitimitációja.

Szokás az újkori európai történelemre vetítve a nemzetépítés három szakaszáról vagy fázisáról beszélni. A gondolat általánosan elterjedt történészek, politológusok, filo-

70 Uo., 17–18. o.

zófusok körében, így megtaláljuk Bibónál, Michael Mann-nél, John Breuillynál, Joseph Markónál vagy Theodor Scheidernél. Joseph Marko, aki tanulmányában a nemzet fogalmának fokozatos naturalizálódását elemzi, vagyis azt a történelmi folyamatot, ahogyan a nép alapvetően funkcionális természetű kategóriáját megkísérelték kulturális vagy etnikai, azaz valamiféle szubsztanciális tartalommal feltölteni, Scheider nyomán abból a feltevésből indul ki, hogy történelmileg tekintve az európai nemzetépítés első szakasza a nyugat-európai monarchikus abszolutizmussal kezdődött. Az abszolutizmus lerombolta a feudális „köztes hatalmakat”, létrehozta a területileg koncentrált és bürokratikusan centralizált nemzetállamokat, amelyeket – teszi hozzá Marko – „etnikailag semlegesnek tételezett”.⁷¹ „Ezek történelme azonban [...] egyben a területi terjeszkedés, etnikai elnyomás és asszimiláció történelme is volt. Politikai egység tehát létezett Nyugat-Európában azelőtt is, hogy a nacionalizmus nyelve tömegjelenséggé vált volna. A francia forradalom hatására aztán az „ancien régime” a népszuverenitás eszméjének jegyében demokratizálódott, a politikai hatalom gyakorlását legitimáló elv megváltozásával forradalmasítva a politikai berendezkedés belső rendjét.”⁷²

A második szakaszban, mondja Marko, a XIX. század során a nacionalizmus egészen más szerepet töltött be a különböző közép-európai politikai kontextusokban. „Ellentétben Nagy-Britanniával vagy Franciaországgal, Közép-Európa nem volt politikailag egységes terület, hanem inkább kis fejedelemségek, régiók és városok konglomerátuma, amelyek vagy a fennálló feudális viszonyok között vív-

71 Joseph Marko: Egyenlőség és különbözőség, 163. o.

72 Uo.

tak egymással dominanciaharcokat, vagy kizárólag gazdasági alapokon működtek együtt. Az „egy nemzet – egy állam” nacionalista eszméje így itt egészen más szerepet töltött be, az egységesítés szerepét az erős nemzetállam létrehozása céljából, a francia modell alapján, ám annak demokratikus következményei nélkül. Ezt példázza a német nemzetállam létrejötte és Olaszország egységesítése. A jogi elvek intézményesítése terén az állam és társadalom elválasztásán és az emberi jogok eszméjén alapuló egyéni szabadság elvéről és a demokratikus berendezkedésről az egységes, kollektív nemzeti öntudaton alapuló erős unió létrehozásának politikai szükségességére, sőt rögeszméjére tevődött át a hangsúly. Az egyének jogi státusa egy adott, etnikailag meghatározott közösségben való tagságukon alapult. Így az úgynevezett „Volksnation” közép-európai eszméjének alapjává nem az etnikailag semleges és „nyitott” társadalmon alapuló egyéni szabadság és egyetemes emberi jogok francia–amerikai fogalma, hanem a politikai egység és a kollektív identitás váltak. A „zárt” nemzetnek ez a fogalma kizáró jellegű, amennyiben az egyéneket és jogi státusukat a „közös”-nek állított és tulajdonított kollektív tulajdonságok által határozza meg, szemben a csoport-hovatartozásokat az állampolgárság alapján meghaladó etnikai semlegesség francia–amerikai képzetével.⁷³

Scheidernek vagy Markónak kétségtávolan igaza van abban, hogy Európa nyugati felén a XVIII. század végén s Európa középső részein a XIX. században a nacionalizmus alapvetően különböző funkciókat töltött be. Ezt maga Bibó is többször hangsúlyozza. Nyugat-Európában, mondja, s elsősorban Franciaországban a nemzeti gondolat szilárd

73 Uo., 163–164. o.

birodalmi kereteket talált, s ezeket töltötte ki demokrati-
kus nemzeti érzellemmel. Közép-Európában az önálló nem-
zetállamiság megteremtésre váró feladat volt, s a nemzeti
program legitimitását a nem létező egységes állami kere-
tek hiányában is szilárd alapokra kellett helyezni. Ezt ne-
vezi Fichte *németségnek*. Azonban azt is látnunk kell, hogy
ez eredetileg korántsem etnikumot, zárt kulturális vagy
nyelvi alakzatot, hanem valami ennél jóval spirituálisab-
bat s következésképpen univerzálisabbat jelentett. Persze
ettől függetlenül történelmi szempontból legalább ennyire
igaz lehet az is, hogy a birodalmi építkezés az alapját végső
soron mégiscsak a „nép”-ben, a *kulturálisan* definiált em-
bercsoportban találta meg. „Így lett a nép, amely Nyugat-
Európában egyszerűen a *társadalmi felemelkedés* dinamiká-
ját képviselte (peuple), Közép- és Kelet-Európában egyúttal
a *megkülönböztető nemzeti sajátosságok* döntő hordozója
(Volk), mely az összekeveredett vezető rétegeknél tisztáb-
ban őrzi a nemzethez való tartozás »igazi« kritériumait:
a nyelvet, a népszokásokat stb. (Itt a gyökere annak a le-
fordíthatatlan ellentétnek, amely az azonos logikai értelmű
»populaire« és »völkisch« szavak hangulati értelme között
van.)”⁷⁴ Bibó azonban mindezt inkább Kelet-Európára ve-
szí érvényesnek, s közvetlen összefüggésbe hozza a nyelv-
vi nacionalizmus terjedésével, ami szerinte a Habsburg Bi-
rodalom széthullását eredményezte. Vagyis a nacionaliz-
mus zárt, kulturálisan és nyelvileg kódolt változatát ahhoz
a folyamathoz illeszti, amit Scheider a nemzetépítés har-
madik fázisának tekint, amikor a többnemzetiségű birodal-
mak (Oszmán, Orosz, illetve Habsburg Birodalom) keretein
belül élő népek előbb politikai autonómiára, majd az önálló

74 Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, 323–324. o.

nemzetállamiságra kezdtek törekedni. Az elsődleges politikai cél, eltérően az olasz vagy német nemzetegyesítéstől, itt már „nem az egyesülés, hanem az elszakadás általi különválás volt. Valamennyi kelet-európai állam, azaz Szerbia, Montenegró, Görögország, Bulgária, Románia, Cseh-szlovákia és a balti államok elszakadással, az említett birodalmak összeomlása során jöttek létre”.⁷⁵

Kétségtelen, hogy nyugatról keletre haladva a XVII. század végétől a XX. század elejéig a nacionalizmus és a nemzeti eszmény hangsúlyos funkcióváltásokon esett át, kezdve a birodalmi keret nemzeti birtokbavételétől a nemzeti egység és államiság megteremtésén át a birodalmi keletekből való kiválás igényéig.⁷⁶ A funkcióváltás ugyanakkor kétségkívül kihatott a nemzeti eszmény karakterére és legitimációs módozataira is, s tartalmában jelentős hang-

75 Joseph Marko: i. m., 164. o.

76 A nacionalizmus három fázisát John Breuilly reformnacionalizmusnak, egyesítő nacionalizmusnak, valamint szeparatista nacionalizmusnak nevezi. Lásd John Breuilly: *Állam és nacionalizmus*, in: *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel, Budapest, 2004. Schöpflin György egyik nagyszerű tanulmányában (*A kommunizmus és a nemzet*, in: *Világosság*, Budapest, 1996/2) azonban kimutatta, hogy létezik a nacionalizmusnak egy negyedik változata is, ami a kommunista államok népeire volt jellemző. A balkáni népek a kommunista államban a szovjet elnyomás eszközét látták, s ez megnehezítette számukra a saját államukkal való problémátlan azonosulást. Ezért a kelet-európai népek nacionalizmusa elvben államellenes, vagy legalábbis hosszú ideig az volt, ami történelmi szempontból meglehetősen szokatlan dolog, s annak tudható be, hogy a szovjet hegemonia formailag nem szüntette meg a nemzetállami szuverenitást. Többek között ezért is alakul ki olyan nehezen a mai kelet-európai emberben a patrióta éthosz, az államhoz, annak szimbólumaihoz s politikai intézményeihez való ragaszkodás.

súlyeltolódásokat okozott, mely változások közül az a legfontosabb, hogy szemben a francia forradalmi nacionalizmussal, a német egységesítő törekvések államiság hiányában prepolitikai tényezőkre voltak kénytelenek hivatkozni, elsősorban persze az egységes német nyelvre és *kultúrára*. Fichte nacionalizmusát ezért a spirituális, prepolitikai elem dominálja, s bár szabadságkövető – legalábbis a szónak valamiféle metafizikai értelmében –, nem feltűnően demokratikus, eltérően Rousseau nacionalizmusától. Mint ahogyan az 1815-ben megszülető német szövetségi alkotmány sem lesz végső soron demokratikus, kétségtelen liberális vonásai dacára. „A szövetségi alkotmány 14. cikkelye Németországban szuper arisztokráciát hozott létre az uralkodó családok és a nemesség között, jogokkal, előjogokkal, uralkodói tiszteletjogokkal elhalmozott szuper arisztokráciát. Németország régi arisztokrata rendje érintetlenül, erőteljesen, elkülönülve, ezzel az elkülönüléssel talán még megerősítve állt ott a körülötte lerombolt Német-római Birodalom romjai közepette. Ebben 1914-ig határozottan különbözik Németország és Franciaország. Franciaországot egyre inkább a gazdag és magas műveltségű polgárság kormányozza, Németországot pedig továbbra is az arisztokrácia; a gazdag és magas műveltségű polgárság itt többé-kevésbé alárendelt szerepben marad. A XIX. század folyamán a demokratizálódó Európa közepén s az egyre gazdagodó és terjeszkedő polgári rend közepette Németország megmarad az arisztokrácia fellegrárának.”⁷⁷

Ugyanakkor viszont a népfelség eszméje a kelet-európai népek nacionalizmusának (de a német vagy francia forradalmi törekvéseknek is) 1848-tól kezdődően megint

77 Guglielmo Ferrero: Újjáépítés, 301. o.

csak központi eleme lesz, legalábbis így látta akkoriban báró Eötvös József. Ráadásul a nép ebben a felfogásban sem pusztán *nyelvi* közösség, hanem mindenkor valamiféle metafizikai, spirituális többlet hordozója is, gondoljunk csak a néplélekről, népszellemről szóló, Kelet-Európában egyáltalán nem elszigetelt múlt század eleji diskurzusra, amelyről még a liberális Balogh Artúr is kötelességének tartotta tanulmányt írni.⁷⁸

Úgy gondolom tehát, hogy érdemes a nemzeti eszmény alakulását az eltérő történelmi helyzetekből adódó funkcióváltás kétségtelen tényének dacára is egységében látni, valami olyasmiként, ami a francia forradalom óta egyaránt hordozza, igaz, változó súllyal és jelentőséggel, a népi-demokratikus, a nyelvi és a spirituális elemet.⁷⁹ Mindháromnak jellemzője a politikai hatalom birtokbavételére vagy intézményes bázisának létrehozására, a saját *államiság* megteremtésére irányuló törekvés, ami mindenekelőtt azt mutatja, hogy a nacionalizmus minden korban *hatalomra* orientált. Mindhárom történelmi fázisára jellemző a szuverenitás birtokbavételére irányuló tendencia s a politikai célzattal vagy indoklással folytatott kulturális aszimiláció. Éppen ezért úgy gondolom, hogy igazuk van azoknak, akik a nacionalizmusban nem pusztán egy politikai ideológiát látnak a sok között, hanem a nemzetállam *létét* igazoló legitimációs doktrínát.

78 Lásd Balogh Artúr: Az erdélyi szellem, in: *Jogállam és kisebbség*, Kriterion, Kolozsvár – Bukarest, 1997.

79 A francia, a porosz/német, az osztrák, valamint a balkáni népek nacionalizmusának sajátosságairól lásd Michael Mann: A modern európai nacionalizmus kialakulása, in: *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel, Budapest, 2004.

Másfelől viszont azt gondolom, s ezért is tartottam szükségesnek Marko gondolatait hosszan idézni, hogy a nyitott, etnikailag semleges, egyéni szabadságelvű francia állammodell és a zárt, kelet-közép-európai kollektivistá államfelfogás szembeállítás, amit a kultúrnemzet/állam-nemzet tipológiája – hívei szerint – mindenképp indokál, s amit Marko is helyeselni látszik, fölöttébb vitatható. A francia modell ugyanis – miként arra Marko is kitér pár lappal hátrább – pontosan a polgárok egyenlőségének radikálisan individualista, etnikai semlegességén alapuló felfogásának és a nemzeti képviselő fogalmának a kombinációjából adódik. Ezt a kombinációt Rousseau hozta tökéletesen zárt alakzatra a népszuverenitás elvének segítségével, mégpedig a *nemzeti egység* és nem az individuális szabadság javára. Szerinte a társadalom megegyezéssel születik, amelynek révén a polgárok *teljesen lemondanak a jogaikról*, s egész személyükkel feloldódnak a nemzetben – nyilván azért, hogy egy későbbi időpontban mindezt a nemzettől s a nemzet által megerősítve visszakapják. Ennek a politikailag meglehetősen naiv elképzelésnek volt egyes következménye a nemzeti homogenizáció s a regionális vagy csoportidentitásokat képviselő köztes hatalmak felszámolása. A francia modell már csak ezért sem testesítheti meg az etnikai semlegesség elvét, mert a politikai közönség semlegességének biztosítása megköveteli, hogy a polgárok partikuláris identitása a magánszférába vagy a társadalmi szférába húzódjon vissza. Ehhez viszont pontosan azokra az egyéni jogokra van szükség, amelyek egyértelműen kijelölik a magánélet határait, s egyszersmind korlátozzák a nemzet szuverenitását, vagyis éppen azokra a jogokra, amelyekről a polgárok már eleve lemondtak a nemzet javára. Ilyen tekintetben egyáltalán nem véletlen, hogy Constant a jakobinus terror bírálatahoz éppen az egyéni jo-

gok nyelvezetét vette igénybe. Constant azt tette nyilvánvalóvá, hogy a totális és minden vonatkozásban totalizáló, asszimiláló nemzeti uralom ellenében szilárd és érinthetetlen egyéni jogokra van szükség: mintegy *liberalizálni* kell tehát az amúgy már a népszuverenitás révén demokrati-kussá tett közösséget.

Éppen emiatt, ha lehet, még félrevezetőbbnek tartom a francia és az amerikai állammodell egybemosását, noha történelmi tény, hogy az amerikai forradalom mintaként szolgált a franciának. Ám ami végső soron közösnek bizonyult a két forradalomban, az a nyilatkozataikba foglalt szabadságeszme volt. Az 1787-es amerikai és az 1793-as francia alkotmány azonban egészen eltérő javaslatokat fogalmazott meg ennek az eszmének az intézményesítésére. Tökéletesen tisztában volt ezzel már Tocqueville, aki a szokott ironikus stílusában meg is jegyezte, hogy „forradalmunkat gyakran tekintették az amerikai forradalom következményének; az amerikai forradalom valóban nagy hatást gyakorolt a franciára, de nem az volt a fontos, ami az Egyesült Államokban történt, hanem az, amit erről Franciaországban gondoltak”.⁸⁰

Az amerikai alkotmány a fékek és ellensúlyok rendszerével, a hatalmi ágak elválasztásával, a Bill of Rightsszal kifejezetten a partikuláris érdekek védelmét célozta. Nemcsak azért, mert ezt az alkotmányozók egyéni meggyőződésüknél fogva is fontosnak tartották, hanem azért is, mert Montesquieu tanaiból az a következtetést vonták le, hogy a partikuláris érdekek sokfélesége magához a köztársaság szerkezetéhez tartozik hozzá, azaz ezek érvényesítése nél-

80 Alexis de Tocqueville: A régi rend és a forradalom, Atlantisz, Budapest, 1994, 166–167. o.

kül egy többmilliós, nagy kiterjedésű köztársaság fenn sem maradhatna. A jakobinus alkotmány ezzel szemben mindent felold a parttalan népszuverenitásban. Az első alkotmány, ha úgy tetszik, liberális, a második demokratikus.

És legvégül még egy megjegyzés, immár szorosan a nemzetiségi, kisebbségi problémához kapcsolódva: ha a népszuverenitás elvének forradalmi intézményesítése megkövetelte a nyelvi asszimilációt, kézenfekvő azt a következtetést levonni, hogy az asszimilációt megszüntetni csakis a demokratikus állam intézményes felépítésének, illetve a jogalkotás folyamatának liberalizálásával lehet, vagyis az egyéni jogok instituálásával. Végső soron a kontinentális liberalizmus már Constant-nal erre az útra lépett. A kérdés, amit a következő fejezetben a magyar szabadelvű gondolati hagyomány s ezen belül Eötvös József liberális nemzetiségi politikája, illetve Balogh Artúr liberális kisebbségi teóriája kapcsán körül szeretnék járni, az, hogy vajon a nemzetiségi igények felől közelítve az egyéni jogok garantálása elégséges megoldás-e.