

Hannah Arendt  
A forradalom  
Európa  
Könyvkiadó 1991

látszik, mint amilyen, a szabadság megalapozása pedig mindig bizonytalan, ha nem teljesen eredménytelen. Emellett a szabadság nagy és meglehetősen ellentmondásos szerepet játszott a filozófiai és a vallásos gondolkodás történetében, méghozzá azokban az évszázadokban – az ókori világ hanyatlásától a modern világ megszületéséig –, amelyekben politikai szabadság nem létezett, s amelyekben az embereket – bennünket most nem érdeklő okokból – nem foglalkoztatta. Így vált szinte magától értetődővé még a politikaelméletben is, hogy politikai szabadságon nem egy politikai jelenséget, hanem épp ellenkezőleg, azoknak a nem politikai tevékenységeknek a többé-kevésbé szabad tartományát értették, amelyet egy adott állam lehetővé tesz és szavatol azok számára, akik alkotják.

A szabadság mint politikai jelenség a görög városállamok felemelkedésével egykorú. Hérodotosz óta a politikai szervezet olyan formájaként fogták fel, amelyben a polgárok uralom-nélküli feltételek között élnek együtt, ahol nincs választóvonal uralkodók és alattvalók között.<sup>11</sup> Az uralom-nélküliségnek ezt a fogalmát az *iszonomia* szó fejezte ki, amelyet az a jegy különböztetett meg az ókoriak által felsorolt kormányformák között, hogy teljesen hiányzott belőle az uralom fogalma (vö. *arkhein* – hatalmat gyakorolni, mint monarchia, oligarchia, illetve *kratein* – uralkodni, mint demokrácia). A poliszt iszonomiának és nem demokráciának tekintették. A „demokrácia” szót, amely már akkor a többség uralmát fejezte ki, eredetileg az iszonomia ellenzői alkották, és ezt kívánták mondani: amire azt mondjátok, hogy „uralom-nélküliség”, az voltaképpen csak egy másik fajtája az uralom-nélküliségnek, ez a legrosszabb kormányforma, a démosz uralma.<sup>12</sup>

Ebből következik, hogy az egyenlőség, amelyet

sült, amikor Cromwell a protektorátus felállításakor bevezetett egy „kormányzati okiratot” –, az amerikai forradalom egyik legfontosabb, vagy talán a legfontosabb teljesítményét vetíti előre. A helyzet mégis az, hogy az első modern forradalom rövid életű győzelmét hivatalosan restaurációnak, „Isten áldásával restaurált szabadságnak” tekintették – az 1651-es nagy pecsét felirata szerint.

A jelenlegi összefüggésben még fontosabb megfigyelnünk, hogy mi történt több mint száz évvel később. Mert itt nem a forradalmak történetével, nem múltjukkal, eredetükkel és lefolyásukkal foglalkozunk. Ha meg akarjuk érteni, hogy mi egy forradalom – milyen általános következményei vannak az emberre mint politikai lényre nézve, mi a politikai jelentősége a mi világunk számára, mi a szerepe a modern történelemben –, akkor azokhoz a történelmi pillanatokhoz kell fordulnunk, amelyekben a forradalom a maga teljességében megjelent, határozott formát öltött, és megbabonázta az emberek lelkét, teljesen függetlenül attól, hogy milyen visszaélések, kegyetlenségek, s szabadságuk milyen sérelmei indították őket arra, hogy fellázadjanak. Más szóval a francia és az amerikai forradalomhoz kell fordulnunk, s tekintetbe kell vennünk, hogy a kezdeti fázisokban mindkettőben olyan emberek játszottak szerepet, akik szilárdan meg voltak győződve róla, hogy csak vissza akarják állítani a dolgoknak azt a régi rendjét, amelyet az abszolút monarchia zsarnoksága vagy a gyarmati kormányzat visszaélései megzavartak és megrontottak. Teljes őszinteséggel állították, hogy a régi időkhez akarnak visszatérni, amikor a dolgok még olyanok voltak, amilyeneknek lenniük kell.

Ebből óriási zavar támadt, különösen az amerikai forradalom esetében, amely nem falta fel saját gyermekeit, s amelyben ezért azok, akik belevágtak a res-

taurációba, azonosak voltak azokkal, akik elkezdték és be is fejezték a forradalmat, sőt hatalomhoz és hivatalhoz jutottak a dolgok új rendjében. Amiről azt gondolták, hogy restauráció, a régi szabadságjogok visszaszerzése, az forradalomná vált, s az angol alkotmányra, az angolok jogaira és a gyarmati kormányzás formáira vonatkozó gondolatok és elméletek egy függetlenségi nyilatkozathoz vezettek. De az a mozgalom, amelyből a forradalom kinőtt, legfeljebb esetlegesen volt forradalmi, és Benjamin Franklin, akinek mindenkinél több személyes ismerete volt a gyarmatokról, később teljesen őszintén így írhatott: „Soha nem hallottam semmilyen beszélgetésben sem részeg, sem józan személytől a függetlenség óhajának legcsekélyebb kifejezését sem, vagy célzást arra, hogy ez előnyös volna Amerika számára.”<sup>27</sup> Teljesen lehetetlen eldönteni, hogy ezek az emberek „konzervatívok” vagy „forradalmárok” voltak-e, ha valaki általános terminusként, történelmi összefüggésükből kiragadva használja ezeket a szavakat, megfélemedkezve arról, hogy a konzervativizmus mint politikai hitvallás és ideológia a francia forradalomra adott reakcióként jött létre, és értelmesen csak a tizenkilencedik és a huszadik század történelmével kapcsolatban használható. S ugyanezt mondhatjuk – bár kissé kevésbé egyértelműen – a francia forradalom esetében is, Tocqueville szavaival itt is „lehetett azt hinni, hogy a közelgő forradalom célja nem a régi rendszer megdöntése, hanem restaurálása”.<sup>28</sup> S amikor a két forradalom során a szereplők már felismerték a restauráció lehetetlenségét és egy teljesen új vállalkozás szükségességét, s ily módon a „forradalom” szó már elnyerte új jelentését, Thomas Paine egy letűnt korszak szelleméhez híven teljes komolysággal azt gondolhatta még, hogy nevezzék „ellenforradalomnak” az amerikai és a francia forradalmat.<sup>29</sup> Ez

forradalomból vett képekben látták, a szemlélők által alkotott fogalmakban fogták fel, és a történelmi szükségyszerűség szemszögéből értették meg őket. Feltűnő, hogy a forradalom résztvevőinek, megfigyelőinek s a forradalmakkal kiegyezni próbálóknak a gondolkodásából mennyire hiányzott az a kormányformák iránti mély érdeklődés, mely oly jellemző volt az amerikai forradalomra, de még a francia forradalom kezdeti szakaszaiban is igen fontos szerepet játszott. A francia forradalom résztvevői kiáltották Robespierre-rel a sokaságtól megrémülve: „*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale.*” („Köztársaság? Monarchia? Csak társadalmi kérdésről tudok”), s elveszítették „a köztársaság lelkét alkotó” (Saint-Just) intézményekkel és alkotmányokkal együtt magát a forradalmat is.<sup>39</sup> Azóta a forradalmi viharral kénytelen-kelletlen a bizonytalan jövőbe sodródó emberek léptek azoknak a büszke építészeknek a helyébe, akik a régi korok felhalmozott, s általuk értelmezett bölcsességére alapozva kívánták új házaikat felépíteni; s velük együtt eltűnt az a bátorító bizonyosság is, hogy egy új rendet (*novus ordo saeculorum*) fel lehet eszmékre is építeni olyan fogalmi tervrajz szerint, melynek igazságát már csak a kora is szavatolja. Nem a gondolatnak, csak a gyakorlatnak, az alkalmazásnak kell újnak lennie. Az idő – mondta Washington – „kedvező”, mert „megnyitotta számunkra a filozófusok, bölcsek és törvényhozók tudásának kincsesházát, melyet egymást követő korokon át halmoztak össze kemény munkával”; az amerikai forradalom szereplői úgy érezték, hogy ennek segítségével nekiláthatnak a cselekvésnek, amikor a körülmények és az angol politika nem hagytak számukra más választást, csak hogy egy teljesen új államot alapítsanak. Miután megadatott nekik a cselekvés lehetősége, a továbbiakban nem le-

hetett a történelmet és a körülményeket hibáztatni: amennyiben az Egyesült Államok polgárai „nem lesznek teljesen szabadok és boldogok, ezért kizárólag magukat okolhatják”.<sup>40</sup> Soha nem jutott volna eszükbe, hogy alig néhány évtizeddel később cselekedeteik legbuzgóbb és legelmélyültebb megfigyelője a következő konklúzióra jut: „Korszakról korszakra visszamentem a legtávolabbi ókorig, ám ahhoz hasonlót semmit nem találtam, ami a szemem előtt zajlott; mivel a múlt nem világítja meg már a jövőt, az ember szelleme homályban bolyong.”<sup>41</sup>

Az emberi értelmet a tizenkilencedik század elejétől megbúvó történelmi szükségszerűség hatóerejét tovább növelte az októberi forradalom, amelynek éppolyan mély jelentősége van a mi századunk számára, mint volt a francia forradalomnak a kortársak számára: először kikristályosította az emberek legszebb reményeit, majd teljes kétségbeesésbe taszította őket. Csakhogy ez nem váratlan tapasztalat volt, amely feladta a leckét, hanem egy régmúlt kor és esemény tapasztalatain alapuló cselekvéssor tudatos utánzása. Nyilvánvaló, hogy csak az ideológia és a terror – az embert belülről, illetve kívülről kényszerítő – kétélű fegyvere adhat kielégítő magyarázatot arra az alázatra, amellyel a bolsevik forradalom hatása alá került országok forradalmárai belesétáltak végzetükbe; de a feltehetőleg a francia forradalomból tanult lecke szerves részévé vált a mai ideologikus gondolkodás önként vállalt kényszerének. A baj mindig ugyanaz: akik kijárták a forradalom iskoláját, megtanulták, és jó előre tudták, hogy milyennek kell lennie egy forradalomnak. Az események menetét és nem a forradalom résztvevőit utánozták. Ha őket követik, utolsó lehetőségükig ártatlanságukat hangoztatták volna.<sup>42</sup> De nem tehették ezt, mert tudták, hogy egy forradalomnak fel kell fal-

dorol. Egy tömeg közepén, a templomban, a piactéren... éppolyan homály veszi körül, mintha egy pincében vagy egy padlószobában volna. Nem róják meg, nem ítélik el, nem vetnek a szemére semmit, *csak nem látják*... Teljesen észrevétlenül maradni, s ezt tudni is, elviselhetetlen. Vajon ha Robinsonnak rendelkezésére áll a szigetén az alexandriai könyvtár, de tudja, hogy soha többet nem lát emberi arcot, egyetlen könyvet is kinyitott volna valaha?"<sup>12</sup>

Azért idéztem hosszasan ezeket a szavakat, mert az igazságtalanság érzése, amelyet kifejeznek, az a meggyőződés, hogy a szegénység átka nem a szükség, hanem a sötétség, rendkívül ritka a modern kor irodalmában, bár gyanítható, hogy Marxnak azt az erőfeszítést, hogy az osztályharc kategóriáiban újraírja a történelmet, részben legalábbis az a vágy ihlette, hogy haláluk után elégtételt szolgáltatson azoknak, akiknek sebzett életét a történelem még a feledés sérelmével is megtette. John Adams számára nyilvánvalóan a nyomorúság hiánya tette lehetővé, hogy felismerje a szegények politikailag nyomasztó helyzetét, ám ellentétben azzal a nyilvánvalóbb rombolással, amelyet a szükség végez az emberi életben, a homály megnyomorító következményeinek felfedezése nemigen volt megosztható magukkal a szegényekkel, s mivel ez a felismerés kiváltságos tudás maradt, nem lehetett hatása a forradalmak vagy a forradalmi hagyomány történetére. Amikor Amerikában és másutt a szegények gazdagokká lettek, nem alakultak át olyan szabadidővel rendelkező emberekké, akiknek tetteit a kitűnés vágya ösztönzi; megadták magukat az üres idő unalmának, s miközben kifejlődött az érzékük „a tekintély és az ünneplés” iránt, megelégedtek vele, hogy a lehető legolcsóbban szerezzék be e „javakat”, vagyis feladták a hírnév és a kiváltság iránti szenvedélyt, amely csak a

nyilvánosság napfényében bontakozhat ki. A kormányzat célja számukra az önfenntartás maradt, s John Adamsnek azt a meggyőződését, hogy „a kormányzat legfőbb célja (a kiválóság iránti szenvedély) irányítása”,<sup>13</sup> még csak nem is vitatták, egyszerűen elfelejtették. Ahelyett, hogy a piactérre mentek volna, ahol ragyogni tud a kiválóság, behódoltak a „hivalkodó fogyasztásnak”, s kitárták házuk ajtaját, hogy fitogtassák gazdagságukat, s mutogassák azt, ami természeténél fogva nem arra való, hogy mindenki lássa.

Ma aggodalommal figyeljük, hogy miképp lehetne megakadályozni a tegnapi szegényeket saját magatartás-szabályzatuk kialakításában, s abban, hogy az államra kényszerítsék e szabályzatot, amikor gazdaggá válnak, ezeknek az aggodalmaknak azonban nyoma sem volt még a tizennyolcadik században, s merő luxusnak tűnnek ezek a mai amerikai aggodalmak a világ többi részének gondjaihoz és aggodalmaihoz képest, jóllehet elég valóságosak a jóléti állam körülményei között. Emellett a modern érzékenységet nem rendíti meg a homály, sőt még a „természetes tehetség” s az azzal járó „kiválóság iránti vágy” bukása sem. Azt a tényt pedig, hogy John Adamst ez olyan mélyen megrázta - mélyebben, mint a puszta nyomor látványa akár őt magát, akár az alapító atyák bármelyikét -, valóban igen különösnek kell találnunk, ha arra gondolunk: mennyire meglepetéstartó az, hogy hiányzott a szociális kérdés az amerikai színtérről, és hogy a sötét és lealacsonyító nyomor a rabszolga és a néger munkás alakjában mindenütt jelen volt.

A történelem tanúsága szerint korántsem magától értetődő, hogy a nyomorúság látványa szánalmat keltsen az emberekben; az együttérzés még azokban az évszázadokban is a politikai szférán és gyakran a bevett egyházi hierarchián kívül működött, amelyekben a

pierre-hez hasonlóan őt is a „gyengék” (*les hommes faibles*) vonzzák, és ez nemcsak azért bűn, mert az ilyen vonzalom megkülönböztethetetlen a hatalomvágytól, hanem azért is, mert elszemélyteleníti a szenvedőket, aggregátummá (a *toujours malheureux* nép, a szenvedő tömegek stb.) teszi őket. Dosztojevskij számára Jézus isten voltának nyilvánvalóan az volt a jele, hogy minden emberrel mint egyedi lényel volt képes együttérezni, vagyis anélkül, hogy olyasfajta létezővé kombinálta volna az embereket, mint a szenvedő emberiség. A történet nagysága – teológiai vonatkozásaitól eltekintve – abban áll, hogy megérezzük, mennyire hamisan csengenek a legtökéletesebb sajnálat idealista, fellengzős frázisai, amint szembekerülnek az együttérzéssel.

Szorosan összefügg az általánosítás képességének hiányával az a különös némaság vagy legalábbis a szavak használatában mutatkozó félszegség, amely, szemben az ékesszólás erényével, a jóság jele, ahogy az együttérzésnek is ez a jele a sajnálat ékesszólásával szemben. A szenvedély és az együttérzés nem néma, de nyelve gesztusokból, arckifejezésekből, s nem szavakból áll. Jézus nem azért marad csendben, mert nincsenek érvei, hanem azért, mert együttérzéssel hallgatja a nagy inkvizítor beszédét, mintha megrázná az a szenvedés, amely ellenfele nagy monológjának könnyed hömpölygése mögött húzódik. E hallgatás intenzitása dialógussá alakítja a monológot, de ez a dialógus nem végződhet szavakkal, csak egy gesztussal, a csók gesztusával. Billy Budd az együttérzés ugyanilyen megnyilvánulásával fejezi be életét – ez esetben az elítélt együttérzéséről van szó az őt elítélő, és közben vele szenvedélyesen együttérző ember szenvedése iránt, s ugyanígy a kapitány mondata feletti vita és Billy Budd felkiáltása: „Isten meg fogja áldani, kapitány úr!”, kö-

zelebb áll egy gesztushoz, mint a beszédhez. Az együttérzés - ebből a szempontból nem különbözve a szeretettől - megszünteti az emberi érintkezésben mindig meglévő távolságot, köztes teret, és ha az erény mindig kész azt állítani, hogy jobb szenvedni, mint mással rosszat tenni, az együttérzés túlmegy ezen, mert azt állítja teljes, sőt naiv őszinteséggel, hogy könnyebb szenvedni, mint mások szenvedését nézni.

Mivel az együttérzés megszünteti a távolságot, az emberek közötti evilági teret, ahol a politikai ügyek, az emberi viszonyok szférája elhelyezkedik, politikai szempontból irreleváns és következmények nélküli. Melville szavaival képtelen „mulandó intézmények” létrehozására. Jézus hallgatása „a nagy inkvizítor” előtt és Billy Budd dadogása ugyanazt jelzi: képtelenek (vagy nem hajlandók) semmiféle meggyőző vagy érvelő beszédre, amelyben valaki beszél valakinek valamiről, ami mindkettőjüket érdekli; mert ez *inter est*, azaz közöttük van. Az ilyen beszédes és érvelő érdeklődés a világ iránt teljesen idegen az együttérzéstől, amely csak és kizárólag magára a szenvedő emberre irányul szenvedélyes intenzitással; az együttérzés csak annyiban beszél, amennyiben közvetlenül válaszolnia kell azokra a pusztán kifejező hangokra és gesztusokra, amelyeken keresztül a szenvedés hallhatóvá és láthatóvá válik a világban. Általában nem az együttérzés kezdi el megváltoztatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést, de ha ezt teszi, kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradtságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel.

Itt újra nyilvánvaló a jóság és az együttérzés jelenségének kapcsolata. Mert a jóság, amely túl van az eré-

nyen és ennél fogva a kísértésen is, nem ismeri azt az érvelő okoskodást, amellyel az ember elhárítja a kísértéseket, és már e folyamat révén is kiismeri a gonoszság útjait, a jóság elsajátítani sem képes a meggyőzés és az érvelés tudományát. A civilizált jogrendek nagy alapelve, hogy a bizonyítás a vádlót terheli, abból a belátásból fakad, hogy csak a bűnt lehet cáfolhatatlanul bizonyítani. Az ártatlanság viszont, amennyiben több a „nem bűnösségnél”, nem bizonyítható, hinni kell benne, s ebből az a nehézség adódik, hogy az ártatlanság nem támasztható alá az adott szóval, mert a szó lehet hazugság. Billy Budd szólhatott volna az angyalok nyelvén, és mégsem cáfolhatta volna meg az „elementáris gonosz” vádjait, amelyekkel szembesítették; nem tehetett mást, mint hogy felemelte a kezét, és megölte a vádlót.

Melville nyilvánvalóan a - politikai gondolkodásunk hagyományában óriási szerepet játszó - őseredeti, legendás bűnt - Káin megölte Ábelt - fordította meg, de ez a megfordítás nem volt önkényes: abból a megfordításból következett, amelyet a francia forradalom szereplői hajtottak végre az eredendő bűn tételén, amikor az eredendő jóság tételével cserélték fel. Melville az előszóban maga fogalmazza meg azt a kérdést, amely egész történetének kulcsa: hogyan volt lehetséges, hogy miután „bizonyos mértékig” helyrehozták „a Régi Világ örökletes igazságtalanságait”, maga „a Forradalom vált igazságtalanná, elnyomóbbá a királyoknál”. A választ - ha tekintetbe vesszük a jóság és a gyengeség, illetve a jóság és a szelídség közkeletű azonosítását - meglepő módon abban találja meg, hogy a jóság erős, talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az „elementáris gonosszal” abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenfajta politikai szerveződés

szempontjából. Mintha azt mondaná: Tegyük fel, hogy mostantól politikai életünk talpköve ez lesz: Ábel ölte meg Káint. Nem veszik észre, hogy ebből az erőszakos tettekből a gonosztetteknek ugyanaz a sora fog következni, azzal a különbséggel, hogy az emberiségnek még csak az a vigasza sem lesz meg, hogy az erőszak, amelyet bűnnek kell neveznie, valóban csak a gonosz emberekre jellemző.

s hogy ez a szféra egyszerűen eltűnne abban a pillanatban, amint a véleménycsere fölöslegessé válna, mert véletlenül minden egyenlő személynek azonos lenne a véleménye. Robespierre-rel és a francia forradalom más szereplőivel ellentétben, akik folyvást a közvéleménnyel támasztották alá saját véleményüket, az amerikai forradalom résztvevői sohasem hivatkoztak vitáikban a közvéleményre, mert azt a zsarnokság egyik formájának tartották. **A nép az amerikai felfogásban annyira egyenlő volt a vélemények és érdekek sokaságával,** hogy Jefferson elvként szögezhetette le: „egy néppé tesz bennünket a külügyekben és elválaszt a belügyekben”,<sup>35</sup> Madison pedig azt állíthatta, hogy épp a vélemények és érdekek sokaságának összehangolása „alkotja a törvényhozás fő feladatát, a kormány tevékenységében pedig magával hozza a párt- és csoportszellemet”. Figyelemre méltó a „csoportra” kerülő pozitív hangsúly, mert ez szöges ellentétben áll azzal a klasszikus hagyománnyal, amelynek az alapító atyák egyébként mindig megkülönböztetett figyelmet szenteltek. Madisonnak tisztában kellett lennie vele, hogy mást mond egy ilyen fontos kérdésben, és meg is indokolta, hogy miért. Az ok nem a társadalomban fellelhető, egymást keresztező érdekek sokaságával kapcsolatos elmélkedéseivel, hanem az emberi értelem természetére vonatkozó intuíciójával függött össze. Szerinte a kormányzásban a párt és a csoport annak a sokféle hangnak és sokféle véleménynek felel meg, amelyeknek mindaddig fenn kell maradniuk, amíg „fennáll az emberi értelem tévedési lehetősége, s az értelemnek módjában is áll tévedni”.<sup>36</sup>

A dolog lényege természetesen az volt, hogy ha létezett is Európában az a fajta sokaság, amelyet az amerikai köztársaság alapítói először képviseltek, majd politikailag megalkottak, bizonyosan megszűnt létez-

lenőrzése alá kell helyezni, ám hamar kiderült, hogy ez a gondolat sok szempontból hiányos, és különösen hiányos annyiban, hogy könnyedén és felületesen azonosítja a gondolkodást az értelemmel, az értelmet pedig a racionalitással.

Van azonban a dolognak egy másik oldala is. Bármilyenek is a szenvedélyek és az érzelmek, s bármilyen is tényleges kapcsolatuk a gondolkodással és az értelemmel, annyi bizonyos, hogy lakóhelyük az emberi szív. Az emberi szív pedig olyan sötét hely, ahová szem nem láthat be, s ráadásul a szív tulajdonságainak sötétségére és a nyilvánosság fényétől való védettségére van szükségük, hogy kialakulhassanak és azok maradhasanak, aminek lenniük kell: legbensőbb indítékok, melyek nem arra valók, hogy a nyilvánosság előtt feltárják őket. Bármilyen mélyen átérezzenek is egy indítékot, ha közzéteszik és nyilvános szemlére bocsátják, nem a megértést ösztönzi, hanem gyanakvást kelt; ha ráhull a nyilvánosság fénye, megjelenik, sőt ragyog is, de ellentétben a szavakkal és a tettekkel, amelyeknek már a léte is a megjelenésen múlik, a szavak és a tettek mögött húzódó indítékok lényege megsemmisül a megjelenés révén; ha az indítékok megjelennek, „puszta látszatokká” válnak, melyek mögött megint más, végső indítékok bújhatnak meg, például a képmutatás és a megtévesztés vágya. Az emberi szív szomorú logikája - mely miatt a modern „motivációkutatás” szinte automatikusan az emberi bűnök kísérteties tárházává, a mizantrópia tudományává vált - készítette arra Robespierre-t és követőit, hogy amint azonosították az erényt a szív tulajdonságaival, intrikát és rágalmat, árulást és képmutatást lássanak mindenütt. A gyanakvás baljós légköre, amely már akkor is átjárta a francia forradalmat, amikor a gyanúsítottak törvénye még nem fejtette ki rémítő következményeit, s amely

oly feltűnően hiányzott az amerikai forradalom szereplőinek legélesebb vitáiból is, közvetlenül az erény forrásaként felfogott szív – *le coeur, une âme droit, un caractère morale* (a szív, egy egyenes lélek, erényes jellem) – szerencsétlen hangsúlyozásából fakadt.

A szív ráadásul folytonos harc révén tartja elevenen erőforrásait, és ez a harc a szív sötétségében, s épp sötétsége miatt zajlik, ahogy ezt a nagy francia moralisták Montaigne-től Pascalig nagyon jól tudták már a tizenkilencedik század nagy pszichológusai, Kierkegaard, Dosztojevszkij és Nietzsche előtt is. Amikor azt mondjuk, hogy Istenen kívül senki sem láthatja a szív meztelenségét (s talán nem is volna képes elviselni ezt a látványt), a „senkibe” maga az ember is beleértendő, már csak azért is, mert realitásérzékünk annyira szorosan kötődik mások jelenlétéhez, hogy semmiben sem vagyunk biztosak, amit csak mi tudunk, s rajtunk kívül senki más. Ennek a rejtettségnak az a következménye, hogy egész lelki életünkön, a lelkünkben zajló hangulati folyamatokon a gyanakvás átka ül, folyvást úgy érezzük, hogy gyanakodnunk kell magunkra, legbensőbb indítékainkra. Robespierre másokra, legközelebbi barátaira irányuló beteges bizalmatlansága végső soron nem is beteges, épp hogy normális önmagával szembeni bizalmatlanságából fakadt. Mivel hitvallása arra kényszerítette, hogy a maga játékszabályai szerint naponta eljátssza a nyilvánosság előtt a „megvesztegethetlent”, s legalább hetente egyszer bemutassa erényét és feltárja szívét, hogy lehetett volna biztos benne, hogy nem az, amitől feltehetőleg élete nagy részében rettegett: hogy nem képmutató? A szív sok bensőséges arcot ismer, s azt is tudja, hogy annak, ami elrejtve egyenes és tisztességes, tisztességtelennek kell látszania, ha feltárják. Tudja, hogyan kezelje saját logikája szerint a sötétségnek ezeket a problémáit, noha nincs

matát mozgás és visszahatás, forradalom és ellenforradalom határozta meg, úgyhogy bizonyos forradalom elleni „bűnöket” akkor is fel kellett deríteni, ha nem váltak ismertté azok a bűnözők, akik elkövethették volna őket. **A bolsevik világ tisztogatásaiban és kirkatpereiben oly fontos szerepet játszó „objektív ellenség” fogalma teljesen hiányzott a francia forradalomból, ahogy a történelmi szükségszerűség fogalma is, amely – mint láttuk – nem annyira a forradalom résztvevőinek gondolataiból és cselekedeteiből, hanem azok erőfeszítéséből keletkezett, akik fel szerették volna dolgozni és meg szerették volna érteni azt az eseménysort, melyet kívülről, látványként szemléltek. Bármilyen szörnyű volt is az „erény” robespierre-i „terrorja”, egy rejtőző ellenség és egy rejtőző bűn ellen irányult. Nem olyan embereket vett célba, akik még a forradalom vezetőjének szempontjából is ártatlanok voltak. **A francia forradalomban le akarták tépni a rejtőzködő áruló álarcát, nem pedig önkényesen kiválasztott emberekre rakni álarcot, szereplőket teremtve a dialektikus mozgás véres álarcosbálgájához.****

Különösnek találhatjuk, hogy a képmutatást, amelyet a lényegtelenebb bűnök közé sorolnánk, jobban gyűlölték, mint az összes többi bűnt együttvéve. Nem a képmutatás-e az a bűn, mely – mivel hódol az erénynek – szinte megsemmisíti a többi bűnt, meggátolva megjelenésüket, s rejtőzködésre kényszerítve őket? Hogy válhatott a többi bűnt elleplező bűn a bűnök bűnévé? Tényleg olyan szörnyűség a képmutatás? – tehetnénk fel a kérdést (ahogy Melville azt kérdezte: „Valóban olyan szörnyűség az irigység?”) E kérdések elméleti válaszai végső soron hagyományunk egyik legrégebb metafizikai problémája, a létezés és a látszat problémakörének területére tartoznak, melynek a politikai

meg a világot, mert integritása biztonságban van a mindenható Isten figyelő szeme előtt, az erényeknek pedig, amelyeket eljátszik, nem a rejtettségtől, hanem épp attól van értelmük, hogy nyilvánosan felmutatják őket. Erényei jobbítani fogják a világot, függetlenül attól, hogy Isten hogy ítéli meg őket, bűnei pedig rejtve maradnak, s tudni fogja, hogyan rejtse el őket; nemcsak azért, hogy színlelhesse az erényt, hanem azért is, mert érzi: a bűnök nem arra valók, hogy lássák őket.

A képmutatás az a bűn, amelyen keresztül a romlottság nyilvánvalóvá válik. A benne rejlő hamisság: olyasmivel tündökölni, ami nincs, azóta veti rá csillogó és megtévesztő fényét a francia társadalomra, amióta Franciaország királyai elhatározták, hogy udvarukba gyűjtik a királyság nemeseit, hogy ostobaságok és intrikák, hívságok és megaláztatások s színtiszta erkölcsstelenségek színjátékával kötelezzék el, mulattassák és rontsák meg őket. Mindaz, amit tudni akarhatunk a modern társadalomnak, a tizenharmadik század előkelő társaságának, a tizenkilencedik finom társaságának, végül pedig saját századunk tömegtársadalmának ezekről a gyökereiről, bőségesen le van írva a francia királyi udvar krónikájában minden „fenséges képmutatásával” együtt (Acton lord), híven fel van jegyezve Saint-Simon memoárjaiban, az effajta világiaság „örök” és velős bölcsessége pedig La Rochefoucault máig felülmúlhatatlan maximáiban maradt fenn. A hála ott valóban olyan volt, mint „az üzleti hitel”, ígérni „annyit ígértek, amennyit valaki remélt, megtartani meg annyit tartottak meg, amennyire a félelem kényszerítette őket”,<sup>40</sup> minden történet intrika volt, s minden cél ármánnyá változott. Robespierre tudta, mit mond, amikor „gazdagságtól körülvett bűnökről” beszélt, vagy amikor – némileg még azoknak a franciáknak a stílusában, akik a társadalmi szokások-

mindenkit áramló mozgással elragad) a forradalmi Párizs utcáinak ismerős képe, az utcára özönlő szegények képe húzódott meg.

A szegényeknek ebben az áradatában testesült meg a megállíthatatlanság eleme, amely oly bensőségesen összefüggött a „revolúció” szó eredeti jelentésével, s amely a szó metaforikus használatában megint csak helyénvalóvá vált, mert a megállíthatatlanság összekapcsolódott azzal a szükségszerűséggel, melyet a természeti folyamatoknak tulajdonítunk, nem mintha a természettudomány a szükségszerűség fogalmával jellemezné ezeket a folyamatokat, hanem mert magunkat mint organikus testeket szükségszerű és megállíthatatlan folyamatok alanyának találjuk. Az uralkodás eredeti és leginkább legitim forrása az embernek abban a vágyában van, hogy megszabaduljon az élet szükségszerűségeitől, s az emberek ezt a fajta felszabadulást az erőszak eszközével érték el, azzal, hogy másokat kényszerítettek helyettük viselni az élet terheit. Ez volt a rabszolgaság lényege, s azt az ősi igazságot, hogy csak az erőszak és a mások fölötti uralom tehet szabaddá néhány embert, nem a modern politikai eszmék kialakulása, hanem csak a modern technika létrejötte cáfolta meg. **Semmi sem lehet elavultabb, mint az a kísérlet, hogy politikai eszközökkel szabadítsuk meg az emberiséget a szegénységtől, semmi sem lehet ennél hiábavalóbb és veszedelmesebb** – mondhatnánk ma. Mert az az erőszak, amely a szükségszerűségtől megszabadult emberek között fordul elő, más, kevésbé rémítő, bár gyakran nem kevésbé kegyetlen, mint az az ősi erőszak, amelyet az ember a szükségszerűséggel állított szembe, s amely a történelmileg megörökített politikai események teljes fényében csak a modern korban jelent meg először. Az eredmény az volt, hogy a szükségszerűség megszállta a politikai szférát, az

Tudjuk, miképp fémjelezte a huszadik század sikeres forradalmait szükségyszerűség és erőszak, a szükség-szerűség érvényesülését előmozdító erőszak igazolása és dicsőítése, a szükségyszerűség, mely ellen már nem lázadnak a felszabadítás hatalmas erőfeszítésével, s nem fogadják el ájtatos rezignációval, hanem épp ellenkezőleg, buzgón imádják, mint azt a nagy, mindent kikényszerítő erőt, mely – Rousseau szavaival – biztosan „rákényszeríti az embert, hogy szabad legyen”: tudjuk tehát e két dolog és kölcsönhatásuk szerepét, úgyhogy a művelt és a műveletlen ember számára egyaránt ezek alkotják ma minden forradalmi esemény különleges jellegzetességét. És sajnos azt is tudjuk, hogy azokban az országokban, amelyekben soha nem volt forradalom, jobban megmaradt a szabadság, tekintet nélkül a hatalmi viszonyok szörnyűségességére, s hogy még azokban az országokban is több polgári szabadság van, ahol a forradalmat levették, mint azokban, ahol győztek a forradalmak.

Itt most nem kell erről beszélnünk, bár később még visszatérünk rá. De mielőtt továbbmennénk, fel kell hívnom a figyelmet azokra az emberekre, akikről a forradalom résztvevőiként vagy szereplőiként volt szó, megkülönböztetésül a későbbi hivatásos forradalmároktól, s nagy vonalakban át kell tekintenünk azokat az elveket, amelyek az eljátszandó szerepre ihlették és felkészítették őket. Mert egyetlen forradalmat sem a tömegek kezdtek, bármilyen szélesre tárta is a forradalom a tömegek előtt a kapukat, ahogy egyetlen forradalom sem volt zendülés eredménye, bármilyen általános volt is az elégedetlenség, sőt bármennyit konspiráltak is egy országban. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy sohasem lehet forradalom ott, ahol az állam tekintélye igazán ép, és modern körülmények között ez azt jelenti, hogy ahol bízni lehet benne, hogy

ság új korszakát várta örömmel, hanem attól félt, hogy a szabadság az egyetlen erőből is kihál, amelyre rátalált, mivel meg volt győződve róla, hogy a hagyományok, a szokások és az erkölcsök, vagyis az erkölcsiség, mely annyira fontos a társadalom élete, s annyira lényegtelen az állam szempontjából, gyorsan feladja állásait bármilyen szükséghelyzetben.<sup>1</sup> S az effajta becslések egyáltalán nem korlátozódtak Franciaországra, ahol az *ancien régime* romlottsága alkotta a társadalmi élet és a politikai berendezkedés szövetét. Körülbelül ugyanekkor Hume azt figyelte meg Angliában, hogy „a király pusztá neve nem sok tiszteletet vált ki, s ha valaki a királyról Isten földi helytartójaként beszélne, vagy azokkal a fenséges címekkel illetné, amelyek régebben elkápráztatták az emberiséget, csak nevetésre ingerelne mindenkit”. Nem bízott az ország nyugalmában, azt hitte - s szinte ugyanazokat a szavakat használta, mint Montesquieu -, hogy „a királyi hatalom, melyet már nem támasztanak alá az emberek megrögzött elvei és véleményei... a legcsekélyebb megrázkódtatásra azonnal fel fog bomlani”. Burke lényegében szintén az európai dolgok bizonytalansága és a velük kapcsolatos önbizalomhiány miatt üdvözölte olyan lelkesen az amerikai forradalmat: „Csak egy, a világot velejéig felkavaró megrázkódtatás adhatja vissza az európai nemzeteknek azt a szabadságot, amely egykor megkülönböztető jegyük volt. A nyugati világ volt a szabadság székhelye, amíg egy még nyugatibbat fel nem fedeztek, s valószínűleg az a másik fog menedéket adni a szabadságnak, amikor mindenütt másutt fáradhatatlanul üldözik.”<sup>2</sup>

Azt tehát előre lehetett látni, hogy a kormányok hihetetlenül könnyen megdönthetők - Montesquieu csak abban volt első, hogy ezt határozottan jelezte is előre -, és amire gondolt: az örökölt politikai struktú-

rák fokozódó tekintélyvesztése egyre több ember számára vált világossá mindenütt a tizennyolcadik század folyamán. Sőt már akkor világosnak kellett lennie annak is, hogy ez a politikai fejlődés szerves része a modern kor általános fejlődésének. A legáltalánosabban a vallás, a hagyomány és a tekintély római hármasságának felbomlásával lehet jellemezni ezt a folyamatot, amely hármasság legelső elve akkor is fennmaradt, amikor a római köztársaság római birodalommá, majd a római birodalom szent római birodalommá változott, s most, a modern kor támadása előtt a római elv hullott darabjaira. A politikai tekintély hanyatlását megelőzte a hagyomány elvesztése és az intézményesített vallási hiedelmek meggyengülése, a hagyományos és a vallási tekintély gyengülése mosta alá talán a politikai tekintélyt is, s jelezte biztosan előre összeomlását. Az emberek világi és spirituális dolgait a római történelem kezdetétől együttesen és kölcsönös összhangban irányító három elem közül a politikai tekintély tűnt el utolsóként; a hagyománytól függött, nem lehetett biztonságban egy olyan múlt nélkül, amely „a jövőre veti fényét” (Tocqueville), és nem élhette túl a vallás szentesítésének elvesztését. Később fogjuk tárgyalni azokat a hatalmas nehézségeket, amelyeket különösen a vallási szentesítés elvesztése jelentett az új tekintély megteremtésének, azokat a komplikációkat, amelyek a forradalmak oly sok szereplőjét fordították vissza, vagy készítették legalábbis arra, hogy olyan hiedelmeket idézzenek fel, amelyek elvesztek a forradalom előtt.

De ha az életüket meghatározó, nézeteiket formáló, s őket végül elválasztó események előtt volt valami közös azokban, akik az Atlanti-óceán két partján fel voltak készülve a forradalomra, akkor ez szenvedélyes érdeklődésük volt a köz szabadsága iránt, lényegében úgy,

A lényeg az, hogy az amerikaiak tudták: a köz szabadsága abban áll, hogy az emberek részt vesznek a közügyekben, és hogy az ezekkel összefüggő tennivalók egyáltalán nem terhesek, hanem olyan boldogságérzettel töltik el vállalóikat, amilyen sehol másutt nem jutna osztályrészükül. Nagyon jól tudták, és John Adams volt olyan merész, hogy időnként meg is fogalmazza ezt a tudást, hogy amikor az emberek elmentek a városi gyűlésekbe – ahogy később képviselőik a híres konvenciókra –, ezt nem kizárólag kötelességből, s még kevésbé saját érdekeik előmozdításáért teszik, hanem leginkább azért, mert élvezték a vitákat, a tanácskozásokat és azt, hogy döntéseket hoznak. „A világ és a szabadság közös érdeke” (Harrington) hozta össze, s „a kiválóság iránti szenvedély” mozgatta őket, amelyet John Adams „fontosabbnak és figyelemre méltóbbnak” tartott minden más emberi képességnél. „Ahol férfiak, asszonyok és gyermekek találhatóak, akár öregek, akár fiatalok, akár gazdagok, akár szegények, akár előkelők, akár alacsony sorsúak, akár bölcsék, akár ostobák, akár műveltek, akár műveletlenek, minden egyént erősen ösztönöz egyfajta vágy, hogy lássák, hallják, beszéljenek róla, elfogadják és tiszteljék a körülötte lévő és általa ismert emberek.” E szenvedély erényét „vetélkedésnek” nevezte, amely „vágy, hogy felülmúljunk valaki másét”, vétkét pedig „becsvágnak”, mert az „hatalomra tör, hogy annak révén legyen kiváló”.<sup>5</sup> És pszichológiai szempontból valóban ezek a politikus ember legfőbb erényei és vétkei. Mert a kiválóság iránti szenvedélytől független hatalomvágy és hatalomakarás jellemzi ugyan a zsarnokot, mégsem tipikus politikai véték, inkább olyan tulajdonság, amely minden politikai élet megsemmisítésére tör, vétkeinek megsemmisítésére éppúgy, mint erényeire. A zsarnok épp azért szeret minden ember társaságán felül-

emelkedni, mert hiányzik belőle a vágy, hogy másoknál jobb legyen, hiányzik belőle a kiválóság iránti szenvedély, fordítva pedig, az embereket a kiválóság vágya készteti arra, hogy szeressék a világot és élvezzék a hasonlók társaságát, s ez ösztönzi őket a közügyekben való részvételre.

Ehhez az amerikai tapasztalathoz képest a *hommes de lettres*-nek, a francia tollforgatóknak, a forradalom majdani szereplőinek felkészültsége szélsőségesen elméleti jellegű volt;<sup>7</sup> a francia nemzetgyűlés „szereplői” kétségkívül szintén jól érezték magukat, bár ezt aligha vallották volna be, s biztosan nem volt idejük egy egyébként félelmetes ügynek ezen az oldalán elmélkedni. Tapasztalatuk, amelyhez visszanyúlhattak volna ihletért és irányításért, nem volt, csak olyan eszméik és elméleteik voltak, amelyek még nem állták ki a valóság próbáját, ezeket pedig teljes egészében megértették, megfogalmazták és megvitatták a forradalom előtt. Ezért voltak ráutalva az ókorból származó emlékekre, s az ókori római szavakat olyan gondolatokkal töltötték meg, amelyek a nyelvből és az irodalomból, s nem a tapasztalatból és a konkrét megfigyelésből származtak. Így magáról a *res publica*, *la chose publique* fogalmáról azt gondolták: egy egyeduralkodó uralma alatt nem létezik közügy. De amikor ezek a szavak s a mögöttük lévő álmok a forradalom első hónapjaiban kezdtek valóra válni, ez a való nem tanácskozások, viták és döntések formáját öltötte, hanem valamiféle mámorét, melynek fő összetevője a tömeg volt, a tömeg. „melynek tapsa és elragadtatása – Robespierre tapasztalata szerint – oly igézővé és ragyogóvá tette” a labdaházi esküt. A történésznek kétségkívül igaza van, amikor hozzáfűzi: „Robespierre a testet öltött rousseau-izmus revelációját tapasztalta meg... A nép hangját hallotta, s azt gondolta, Isten hangját hallja. Ebben

ként egyenesen a társadalomnak köszönhatték létezésüket és kiemelkedésüket; a tizenharmadik századi Európában minden forradalom előtti kormányzat igényt tartott rájuk és arra használta őket, hogy kiépítse „a kormányzatuk bővülő működéséhez minden szinten nélkülözhetetlen szakosodott ismeretanyagot és eljárásrendet – ez a folyamat szembeszökően mutatta a kormányzati tevékenységek ezoterikus jellegét”.<sup>9</sup> A tollforgatók viszont a közügyek titkosságánál semmit sem vettek jobban zokon, pályafutásukat azzal kezdték, hogy megtagadták ezt a fajta kormánysszolgálatot, és visszahúzódtak a társadalomtól – először a királyi udvar társadalmától és az udvari élettől, majd a szalonok társadalmától. Szabadon választott elvonultságban művelődtek és pallérozták értelmüket, kiszámított távolságot tartva mind a társadalmi, mind a politikai szférától, amelyből amúgy is ki voltak rekesztve, és bizonyos távlatból szemlélték mind a kettőt. A társadalom és előítéletei ellen nyíltan fellázadni csak körülbelül a tizenharmadik század derekán kezdtek, s a forradalom előtti ellenszegülést megelőzte egy csendesebb, bár nem kevésbé metsző, megfontolt és körültekintő megvetés a társadalom iránt; ez volt a forrása a Pascal gondolatainak mélységét élesítő montaigne-i bölcsességnek is, és még Montesquieu műveinek számos lapján is nyomot hagyott. Természetesen ezzel nem tagadjuk, hogy óriási hangulati és stíláriis eltérés volt az arisztokrata megvető undora, majd a plebejus ezt követő haragos gyűlölete között, de a megvetés és a gyűlölet tárgya többé-kevésbé megegyezett.

Emellett a tollforgatókat, bármelyik „rendhez” tartoztak is, nem sújtotta a nyomor terhe. Mivel elégedetlenek voltak minden kiemelkedési lehetőséggel, amelyet az ancien régime állama vagy társadalma nyújtani tudott volna nekik, szabadidejüket inkább tehernek,

mint áldásnak érezték, rájuk kényszerített száműzésnek a szabadság birodalmából, s nem a politikai szférától való függetlenségnek, amelyre a filozófusok az ókortól kezdve igényt tartottak, hogy a közügyeknél magasabb rendűnek tekintett tevékenységekkel foglalhassák el magukat. Vagyis szabadidejük a római *otium*-nak, nem a görög *szkholé*-nak felelt meg, kényszerű tétlenség, „semmittevésben való bágyadozás” volt, amelyben a filozófiáról azt képzelték, hogy „gyógyírt” ad „bánat ellen” (*doloris medicinam*),<sup>10</sup> és még akkor is római stílusban fejezték ki magukat, amikor ezt a szabadidőt a *res publica* – vagy ahogy tükörfordítás alapján a tizennyolcadik század nevezte, a *chose publique* – érdekében kezdték felhasználni. Ami döntő jelentőségű: a görög és római szerzőket nem a könyveikben található örök érvényű bölcsesség vagy halhatatlan szépség miatt kezdték tanulmányozni, hanem kizárólag azért, hogy ismereteket szerezzenek azokról a politikai intézményekről, amelyekről ezek a szerzők beszámolhattak. Nem az igazság, hanem a politikai szabadság érdekelte őket, ennek a kedvéért tértek vissza az ókorhoz, s olvasmányaik konkrét elemekkel gazdagították a szabadságról szóló elmékedéseiket és álmaikat. Ahogy Tocqueville mondta: „*Chaque passion publique se déguise ainsi en philosophie.*” („Minden közszenvedély filozófiának álcázza magát.”) Ha valódi tapasztalatból tudták volna, hogy mit jelent a közszabadság az egyes polgár számára, egyetérthettek volna amerikai kollégáikkal és beszélhettek volna „közboldogságról”, hisz csak fel kell idéznünk a közboldogság meglehetősen általános amerikai meghatározását, például 1772-ből Joseph Warrenét, amely szerint „egy szabad alkotmányhoz való rendíthetetlen és erényes ragaszkodásban” áll, s máris látjuk: mennyire közeli<sup>11</sup> vellett állniuk egymáshoz a szfn-

leg eltérő formulák tényleges tartalmának. A köz- vagy politikai szabadság, s a köz- vagy politikai boldogság volt az ihlető elv, amely előkészítette azok gondolkodását, akik aztán olyasmit tettek, amire soha nem számítottak, s többnyire olyan cselekedetekre kényszerültek, amilyenekre korábban nem volt hajlamuk.

Franciaországban azokat az embereket, akik felkészítették a lelkeket és megfogalmazták az eljövendő forradalom elveit, „a felvilágosodás filozófusaiként” ismerik. De a filozófus név, amelyre jogot formáltak, eléggé megtévesztő, mert ezeknek az embereknek filozófiatörténeti jelentősége elenyésző, s a politikai gondolkodást nem gyarapították annyi eredeti elemmel, mint tizenhetedik századi és tizennyolcadik század eleji nagy elődeik. A forradalom kontextusában viszont igen jelentősek, mégpedig azért, mert a szabadság szóban újszerűen, eladdig szinte ismeretlen módon a köz szabadságát hangsúlyozták, vagyis nem a filozófusok Szent Ágostontól kezdve jól ismert és sokat vitatott szabad akaratára és gondolatszabadságára gondoltak. Az ő közszabadságuk nem belső szféra volt, ahová az ember kedve szerint elmenekülhet a világ kényszerei elől, és nem is az a *liberum arbitrium*, amely a lehetőségek közötti választásra készíti az akaratot. Számukra a szabadság csak a köz szabadságaként létezett, megfogható, e világi realitás volt, amelyet emberek teremtettek meg azért, hogy az emberek élvezzék, vagyis nem adomány volt, nem képesség, hanem ember teremtette köztér vagy piactér, amelyet az ókor olyan területként imert, ahol a szabadság megjelenik, és mindenki számára láthatóvá válik.

Mert a tizennyolcadik században a felvilágosult abszolútizmus uralma alatt a politikai szabadság hiánya nem annyira bizonyos meghatározott szabadságjogok

megtagadásában állt, a felső osztályok esetében legalábbis biztosan nem, hanem inkább abban a tényben, hogy „a közügyek világát nemcsak rosszul ismerték: láthatatlan volt számukra”.<sup>11</sup> Az *hommes de lettres*, az íróemberek osztoztak a szegényekkel a homályban – a szenvedésükkel való együttérzéstől függetlenül, s annak kialakulása előtt –, abban, hogy a politikai szféra láthatatlan volt számukra, s nem állt rendelkezésükre olyan közösségi tér, ahol maguk láthatóvá válhattak és jelentőségre tehettek volna szert. A szegényektől az különböztette meg őket, hogy nekik – születésük és életkörülményeik jóvoltából – rendelkezésükre állt a politikai kiválóság társadalmi helyettesítője, a megbecsültség, és személyes kiválóságuk épp abban állt, hogy elutasították „a megbecsültség földjén való letelepedést” (ahogyan Henry James nevezi a társadalmi szférát), s inkább a magánszféra elhagyatott homályát választották, ahol legalább elmélkedhettek és táplálhatták a jelentőségteljeség és a szabadság iránti szenvedélyüket. Ez a szenvedély, amely a szabadságra mint öncélra, „a beszélés, a cselekvés, a lélegzés képességének puszta élvezetére” (Tocqueville) irányul, csak ott alakulhat ki, ahol az emberek már szabadok abban az értelemben, hogy nincs uruk. A baj az, hogy ezt a köz- vagy politikai szabadság iránti szenvedélyt nagyon könnyű összekeverni az urak szenvedélyes gyűlöletével, az elnyomottak felszabadulás utáni sóvárgásával: ezzel a talán jóval hevesebb, de politikailag terméketlenebb-érzéssel. Ez az érzés kétségkívül egyidős a dokumentált történelemmel, sőt valószínűleg régebbi, mégsem eredményezett soha forradalmat, mert képtelen akár csak felfogni is, nem hogy megvalósítani a forradalom központi eszméjét: a szabadság megalapozását, azaz egy olyan állam alapítását, amely garantálja azt a teret, ahol a szabadság megjelenhet.

Modern körülmények között a megalapozás aktusa azonos az alkotmány létrehozásával, és az alkotmányozó gyűlések összehívása teljes joggal vált a forradalom ismertetőjegyévé azután, hogy a *Függetlenségi nyilatkozat* minden egyes amerikai államban megindította az alkotmánykészítést, s ez a folyamat az unió alkotmányában, az Egyesült Államok megalapításában teljesedett ki. Valószínűleg ez az amerikai precedens ihlette a híres labdaházi esküt, amikor is a harmadik rend megesküdünt, hogy addig nem oszlik fel, amíg el nem készül egy alkotmány, s azt annak rendje és módja szerint el nem fogadja a királyi hatalom. Ám az a tragikus sors, amely az első alkotmányra várt Franciaországban, szintén a forradalmak ismertetőjegye maradt: sem a király nem fogadta el, sem a nemzet nem tartott rá igényt és nem ratifikálta – hacsak nem hisszük azt, hogy a nemzetgyűlés vitáit hallgató, püsszegő vagy tapsoló karzatok fejezték ki érvényesen a nép felhatalmazását, sőt jóváhagyását. Az 1791-es alkotmány papír maradt, amely legfeljebb a művelteknek és a szakértőknek volt érdekes, de a népnek nem. Tekintélye már azelőtt megrendült, mielőtt törvénybe iktatták volna, s gyors egymásutánban követték az újabb alkotmányok, míg aztán a századunkba mélyen benyúló alkotmánylavina a felismerhetetlenségig szét nem zújlta magának az alkotmánynak a fogalmát. A francia nemzetgyűlés küldöttei, akik állandó testületté kiáltották ki magukat, majd ahelyett, hogy döntéseiket és vitáikat a nép elé tárták volna, elvágták magukat az őket konstituáló hatalomtól, nem váltak alapítókká, sem alapító atyákká, hanem azoknak a szakértő- és politikusgenerációknak az ősei lettek, akiknek számára az alkotmánykészítés kedvelt időtöltéssé vált, mert sem hatalmuk, sem befolyásuk nem volt az események alakulására. Ebben a folyamatban veszítette el jelentő-

lág lehetőségéről beszélgetni. A túlvilág képei, ha le-  
váltaszjuk róluk vallási konnotációikat, nyilván sem  
többet, sem kevesebbet nem jelentenek, mint az em-  
beri boldogság eszményeit. És Jefferson valódi bol-  
dogságfogalma nagyon világosan feltárul (anélkül,  
hogy eltorzítaná a hagyományos fogalmi keret, melyet  
jóval nehezebb volt széttörni, mint a hagyományos  
kormányforma struktúráját), amikor egyfajta játékos  
és öntörvényű iróniába merül, s egyik Adamshez írt  
levelét így zárja: „Ott, a kongresszusban újra találko-  
hatunk ókori kollégáinkkal, s velük együtt megkapjuk  
a jóváhagyás pecsétjét: »Helyesen cselekedtetek, jó és  
hű szolgák.«”<sup>28</sup> Az irónia mögött azt az őszinte vallo-  
mást találjuk itt, hogy a kongresszusi élet, a beszélge-  
tés, a törvényhozás, az ügyintézés, a meggyőzés és a  
meggyőztetés örömei Jefferson számára éppoly bi-  
zonyító erejű ízelítói a túlvilági boldogságnak, mint a  
középkori jámborság számára az elmélkedés örömei.  
Mert a „jóváhagyás pecsétje” egyáltalán nem egy jö-  
vendőbeli állam közönséges jutalma az erényért, ha-  
nem „a világ megbecsülésének” tapsa, a helyeslés  
megnyilvánulása, amely - ahogy Jefferson egy másik  
összefüggésben mondja - valaha „mindennél többet  
ért számomra”.<sup>29</sup>

Ahhoz, hogy megérthessük, mennyire különleges e-  
szerint a hagyomány szerint a közboldogságban, a po-  
litikai boldogságban látni meg az örök boldogság ké-  
pét, talán nem árt felidézelnünk, hogy Aquinói Tamás  
számára a *perfecta beatitudo*-t teljes egészében egy ví-  
zió, Isten víziója jelenti, s ehhez nincs szükség barátok-  
ra (*amici non requiruntur ad perfectam beatitudi-  
nem*),<sup>30</sup> ami mellesleg még mindig tökéletes összhang-  
ban van a halhatatlan lélek életének platóni felfogásá-  
val. Jefferson ellenben élete legjobb és legboldogabb  
pillanatait csak úgy tartja tökéletesíthetőnek, ha bővíti

„életmódban”. Nem meglepő, hogy az utóbbiak többben voltak, mint az előbbieket; a tizennyolcadik században ebben az lehetett a döntő tényező, hogy „a dicsőséges forradalom után fontos angol elemek szűntek meg bevándorolni Amerikába”.<sup>37</sup> Az alapítók nyelvén a kérdés az volt, hogy mi legyen „az elérendő legfőbb cél”: „a nép nagy részének valódi jóléte”,<sup>38</sup> a legnagyobb boldogság a nagy többség számára, vagy pedig „a kormány legfőbb célja ( a kitűnés és a megmutatkozás szenvedélyének) szabályozása legyen, amely azután a kormányzás legfontosabb eszközévé válik”.<sup>39</sup> A szabadság és a jólét alternatívája – ahogy mi látjuk – semmi esetre sem volt világos probléma sem az amerikai alapítók, sem a francia forradalmárok gondolkodásában, ebből azonban nem következik, hogy nem volt jelen. Nemcsak különbség, hanem ellentét is volt mindig azok között, akik, Tocqueville szavaival, „látthatólag szeretik a szabadságot, és csak uraikat gyűlölik”, és azok között, akik tudták, hogy „*qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir*” („aki mást keres a szabadságban, mint szabadságot, szolgának való”).<sup>40</sup>

Hogy a forradalmak kétértelműsége milyen mértékben volt annak a kétértelműségnek a folyománya, amely a forradalom szereplőinek gondolkodását jellemezte, azt talán azok a furcsán önellentmondásos formulák szemléltetik a legjobban, amelyeket Robespierre „A forradalmi kormányzat elvei”-ként fogalmazott meg. Azzal kezdi, hogy az alkotmányos kormány célját a köztársaság megőrzésében jelöli meg, melyet a forradalmi kormány a közszabadság megteremtéséért alapított. De jóformán be sem fejezi az alkotmányos kormány céljának mint a „közszabadság megőrzésének” definiálását, máris száznyolcvan fokos fordulatot vesz, és így helyesbíti magát: „Az alkotmá-

nyos rendben szinte elegendő az egyéneket megvédeni a közhatalom visszaéléseitől.”<sup>41</sup> Ebben a második mondatban a hatalom még mindig közhatalom, és a kormány kezében van, de az egyén elvesztette hatalmát, és védelemre szorul a hatalommal szemben. A szabadság viszont helyet változtat: már nem a politikai szférában, hanem a polgárok magánéletében lakozik, és így meg kell védeni a közzel és hatalmával szemben. Elvált egymástól a szabadság és a hatalom, s kezdetét vette a hatalom végzetes azonosítása az erőszakkal, a politikáé a kormánnyal, a kormányé pedig a szükséges rosszal.

Amerikai szerzőktől is idézhetnénk hasonló, bár nem ennyire tömör példákat, és ezzel persze csak azt mondjuk más megfogalmazásban, hogy a szociális kérdés az amerikai forradalom menetébe is beleszólt, nem is kevésbé élesen, mint a francia forradaloméba, bár korántsem olyan drámaian. A különbség mégis nagyon mély. Mivel a szegénység sohasem árasztotta el az országot, itt nem a szükség, hanem „a gyors meggazdagodás végzetes szenvedélye” állt a köztársaság alapítóinak útjába. És a boldogság keresésének ezt a sajátos módját, amely Pendleton bíró szavaival mindig „hajlamos kioltani minden politikai és erkölcsi kötelességérzetet”,<sup>42</sup> legalább addig féken lehetett tartani, amíg megalapozták és felépítették az új épületet, ha addig nem is, amíg átalakulhat az új épület lakóinak gondolkodása. Az eredmény, szemben az európai fejlődéssel, az lett, hogy a *közboldogság és a politikai szabadság* forradalmi eszméje sohasem tűnt el teljesen az amerikai színtérről, mindkettő szerves részévé vált a köztársaság politikai struktúrájának. Azt csak a jövő döntheti el, hogy ennek a struktúrának olyan gránitalapzata van-e, amely képes ellenállni egy jólétre és fogyasztásra beállított társadalom sekélyes szórakozá-

sainak, vagy behódol a gazdagság nyomásának, ahogy az európai közösségek behódoltak a szerencsétlenség és a nyomor pressziójának. Ma éppen annyi jel igazolja a reményt, mint amennyi a félelmet táplálja.

Ebben az összefüggésben az a lényeg, hogy Amerika – javára-e vagy kárára – mindig az európai emberiség vállalkozása volt. Nemcsak az amerikai forradalom, hanem minden esemény is, amely megelőzte és követte, „az atlanti civilizációnak mint egésznek volt a része”.<sup>43</sup> Így, ahogy az a tény, hogy a szegénységet legyőzték Amerikában, a lehető legmélyebb következményekkel járt Európára nézve, az a másik tény, hogy az alsóbb osztályok sokkal tovább éltek nyomorúságos körülmények között Európában, mélyen hatott a forradalom utáni események menetére Amerikában. A szabadság megalapozását a szegénységtől való megszabadulás előzte meg, mert Amerika korai, forradalom előtti jóléte – melyet több száz évvel a tizenkilencedik század végi, huszadik század eleji, Európa legszegényebb osztályainak évente többszázszáz, sőt többmilliószámú tömegeit partjaira vető tömeges bevándorlás előtt ért el – legalábbis részben olyan szándékos és koncentrált, a szegénységtől való megszabadulásra irányuló erőfeszítés eredménye volt, amilyenre az Óvilág országaiban sohasem került sor. Ez az emberiség látszólag örökkévaló nyomorának leküzdésére irányuló erőfeszítés és eltökéltség volt a nyugati történelemnek és az emberiség történetének kétségkívül egyik legnagyobb teljesítménye. A baj abból származott, hogy a szegénység megszüntetéséért vívott harc az európaiak folyamatos és tömeges bevándorlása miatt egyre inkább a szegények, következképp olyan ideálok befolyása alá került, amelyek a szegénységből születnek, s nem hasonlítanak azokra az elvekre, amelyek a szabadság megalapozását ihletik.

**Mert a szegények ideáljai a nyomorúság sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás.** A jólét és a nyomor ebben az értelemben ugyanannak az éremnek a két oldala, a szükségszerűség láncszemeinek nem kell okvetlenül vasból készülniük, lehetnek selyemből is. A szabadságot és a fényűzést mindig összeegyeztethetetlennek tartották, s az a modern vélemény, mely szerint az alapító atyák azért ragaszkodtak a mértékletességhez és a „magatartás egyszerűségéhez” (Jefferson), mert puritánként megvetették a világi élvezeteket, inkább a szabadság meg nem értéséről, mint előítélet-mentességről tanúskodik. Mert „a hirtelen meggazdagodás végzetes szenvedélye” nem az elpuhultak vétke, hanem a szegények álma volt, s azért vált olyan elterjedté Amerikában jóformán gyarmatosításának kezdetétől fogva, mert az ország már a tizenharmadik században sem csak „a szabadság földje, az erény székhelye és az elnyomottak menedéke” volt, hanem az ígéret földje is azok számára, akiket körülményeik nemigen készítettek fel rá, hogy felfogják akár a szabadságot, akár az erényt. Azokban a pusztításokban, amelyekkel az amerikai gazdagság és az amerikai tömegtársadalom egyre inkább az egész politikai szférát fenyegeti, még mindig Európa szegénysége vesz elégtételt magának. A szegény titkos vágya nem a „mindenkinek szükségletei szerint”, hanem a „mindenkinek vágyai szerint”. És bár igaz, hogy a szabadság csak azokhoz juthat el, akiknek ki vannak elégítve a szükségleteik, de éppannyira igaz az is, hogy elkerüli azokat, akik vágyaiknak élnek. A tizenkilencedik és huszadik századi tömeges bevándorlás hatása alatt kialakult amerikai álom nem az amerikai forradalom álma (a szabadság megalapozása), és nem is a francia forradalomé (az ember felszabadítása), hanem, sajnos, a „tejjel-mézzel folyó Kánaáné”. A mo-

került Európa az első világháború után, nagyrészt mind az amerikai alkotmány mintájára készültek, s magukban véve elég jól működhetnek volna. Történelmi tény azonban, hogy a hatályuk alá tartozó népekben mindig bizalmatlanságot ébresztettek, s ugyanígy tény az is, hogy Európának legalább a fele az európai kontinens monarchikus kormányzásának bukása után valamiféle diktatúrában élt, a megmaradt alkotmányos kormányok pedig – a skandináv országok és Svájc nyilvánvaló kivételével – azt a szomorú hatalom-, tekintély- és stabilitáshiányt mutatták, amely akkorra már feltűnő jellegzetessége volt Franciaországban a Harmadik Köztársaságnak. Mert az abszolút monarchiák megszüntetése után szinte minden európai alkotmányos kormány átka a hatalom hiánya s az ezt kísérő tekintélyhiány volt, s Franciaország 1789 és 1875 között készített tizennégy alkotmánya, jóval a huszadik század háború utáni alkotmányzápora előtt, neveltség tárgyává tette magát az alkotmány szót. Felidézhetjük végül, hogy az alkotmányos kormányzás időszakai a „rendszer”-nek becézett idők voltak (Németországban az első, Franciaországban a második világháború után), s a nép ezzel a szóval egy olyan helyzetre utalt, amelyben a legalitás elmerült a félkorrupst együttműködés rendszerében, amely minden derék ember számára felmentést jelentett, mert még arra sem volt érdemes, hogy fellázadjanak ellene. Röviden és John Adams szavaival, „az alkotmány mérce, tartóoszlop és kötelék, ha értik, elfogadják és szeretik. De e nélkül a megértés és ragaszkodás nélkül éppúgy lehet levegőben szállongó játéksárkány vagy léggömb is”.<sup>10</sup>

Elég világos a különbség egy kormányzat által létrehozott és egy olyan alkotmány között, amely révén egy nép alkot meg egy kormányzatot. Ehhez a különbséghez hozzá kell tennünk még valamit, ami elég szorosán

összefügg ugyan vele, mégis jóval nehezebb észrevenni. A tizenkilencedik és huszadik századi alkotmánykészítők talán egyetlen dologban egyeztek meg tizennyolcadik századi amerikai elődeikkel: a hatalommal szemben érzett bizalmatlanságban, s az Újvilágban ez a bizalmatlanság alighanem még nagyobb hangsúlyt kapott, mint a régi országokban. Éppúgy közhely volt a tizennyolcadik században, mint a tizenkilencedikben, s mélyen beleivódott az alapító atyák gondolkodásába, hogy az ember természeténél fogva „alkalmatlan arra, hogy korlátlan hatalommal ruházzák fel”, hogy azok, akik hatalmat gyakorolnak, nagy valószínűséggel „falánk ragadozókká” válnak, hogy kormányra az ember és az emberi hatalomvágy korlátozása miatt van szükség, s hogy ezért (ahogy Madison megfogalmazta) a kormány az emberi természet tükörképe. Mindez ott van az alkotmánylevelekben, s ez teremtett általános egyetértést abban, hogy abszolút szükség van – a korlátozott kormányzat értelmében vett – alkotmányos kormányra, ám az amerikai fejlődés szempontjából mégsem ez volt a meghatározó. Az alapítóknak a túlzott kormányzati hatalomtól való félelmét az ellensúlyozta, hogy nagyon is tisztában voltak azokkal az óriási veszélyekkel, amelyek a társadalmon belül a polgárok jogaiból kialakulhatnak. Ezért Madison szerint „egy köztársaságban nagyon fontos, hogy ne csak uralkodóinak elnyomásától védjük a társadalmat, hanem a társadalom egyik részét is védjük a másik rész igazságtalanságaival szemben”, hogy „megvédjük az egyének vagy a kisebbségek jogait... a többség önző szervezkedésével szemben”.<sup>11</sup> Ez pedig nyilvános kormányzati hatalom létrehozását kívánta meg, amelynek lényege nem vezethető le valamiből, ami pusztán negatív, vagyis az alkotmányosan korlátozott kormányból, bár az európai alkotmányszakértők ebben látták

szük észre, mert a hatalommegosztásról csak a három kormányzati ág elválasztásának szempontjából gondolkodunk. Az alapítók fő problémája azonban az volt, hogy hogyan teremtsenek egységet tizenhárom „szuverén”, annak rendje és módja szerint létrehozott köztársaságból, feladatuk egy „szövetségi köztársaság” megalapítása volt, amely – a kor Montesquieu-tól kölcsönzött nyelven – összebékíti a monarchiának a külügyekben meglévő előnyeit a köztársaságnak a belügyekben mutatkozó előnyeivel.<sup>21</sup> És az alkotmány-nak ebben a feladatában már nem a polgári jogok értelmében vett alkotmányosságról volt szó – bár akkor építettek bele módosításként az alkotmányba egy Alkotmánylevelet (a Bill of Rightst) szükséges kiegészítésként –, hanem egy olyan hatalmi rendszer kiépítéséről, amely úgy tudná megvalósítani az ellenőrzést és az egyensúlyt, hogy sem az Uniónak, sem részeinek, a megfelelően létrehozott államoknak a hatalma ne csökkenhessen vagy semmisítse meg egymást.

Milyen jól megértették a köztársaság létrehozásának napjaiban Montesquieu tanításának ezt a részét! Az elmélet területén **John Adams** volt a legnagyobb védelmezője, akinek egész politikai gondolkodása a hatalmak egyensúlya körül forgott. És amikor azt írta: **„Hatalommal szembe hatalmat, kényszerrel szembe kényszert, erővel szembe erőt, érdekekkel szembe érdeket kell állítani éppúgy, ahogy értelemmel szembe értelmet, ékesszólással szembe ékesszólást és szenvedéllyel szembe szenvedélyt”**, nyilván úgy vélte, hogy a szembeállításban olyan eszközt talált, amely több hatalmat, több értelmet és több erőt hoz létre, s nem megszünteti őket.<sup>22</sup> A gyakorlatban és az intézmények létrehozásában leginkább Madison érveléséhez fordulhatunk, amely a szövetségi és az állami kormányok hatalmának arányával és egyensúlyával foglalkozik.

elítélték is, szintén mintegy automatikusan terelte a hatalom új tapasztalatát az épp kiürült fogalmak csatornáiba. Ezek az automatikus hatások jogosítják fel a történészeket, hogy azt állítsák: „a nemzet a fejedelem nyomdokába lépett” (F. W. Maitland), de „csak azután, hogy maga a fejedelem a pápa és a püspök – vagyis az egyház – nyomdokába lépett”, majd arra következtessenek, hogy „a modern abszolút állam ezért volt képes még fejedelem nélkül is olyan igényekkel fellépni, mint egy egyház”.<sup>29</sup>

Történelmi szempontból az amerikai és a francia forradalom legnyilvánvalóbb és legdöntőbb különbsége az, hogy az amerikai forradalom történelmi öröksége a „korlátozott monarchia”, a francia forradalomé pedig egy olyan abszolutizmus volt, amely az időszámításunk első századaig, a római birodalom utolsó századaig nyúlik vissza. Úgy tűnik, mi sem természetesebb, mint hogy egy forradalmat eleve meghatároz az a kormánytípus, amelyet megdönt, s ezért mi sem látszik nyilvánvalóbbnak, mint az új abszolútumot, az abszolút forradalmat az azt megelőző abszolút monarchiával magyarázni, s arra következtetni, hogy **minél abszolútabb volt az uralkodó, annál abszolútabb lesz az őt felváltó forradalom.** A tizennyolcaik századi francia forradalom története, s az orosz forradalomé is, amely amannak mintájára alakította magát a mi századunkban, könnyedén értelmezhető olyan eseménysorként, amely ezt a valószínűséget szemlélteti. Mi mást tett már Sieyès, mint hogy egyszerűen a nemzet korlátlan uralmát állította arra a helyre, melyet üresen hagyott egy korlátlan uralkodó? Lehetett volna-e természetesebb számára valami, mint hogy a törvény fölé helyezze a nemzetet, hisz a francia királyok korlátlan uralma rég nem a feudális egyezségektől és kötelezettségektől való függetlenséget jelentett már, legalább Bodin kora óta a

lően, s teljes összhangban az amerikai forradalommal –, hanem minden törvény forrását is.

Tagadhatatlan, hogy az amerikai forradalom kivételesen szerencsés volt. Olyan országban zajlott le, amely nem tudott semmit a tömegnyomor szörnyűségéről, olyan nép körében, mely átfogó önkormányzati tapasztalattal rendelkezett, s az sem tartozott a legkisebb jótétemények közé, hogy a forradalom egy „korlátozott monarchiával” való konfliktusból alakult ki. A király és a parlament kormányzásában, amelyből a gyarmatok kitörtek, nem volt *potestas legibus soluta*, azaz törvények alól mentesített abszolút hatalom. Ezért az amerikai alkotmányok készítői, bár tudták, hogy új törvényforrást kell létrehozniuk, s új hatalmi rendszert kell megtervezniük, még csak kísértésbe sem estek, hogy azonos forrásból eredeztessék a törvényt és a hatalmat. Számukra a hatalom letéteményese a nép volt, a törvény forrásává viszont az alkotmánynak kellett válnia, egy írott dokumentumnak, egy olyan tartós, objektív dolognak, melyet kétségkívül meg lehet sok szempontból közelíteni és lehet sokféleképpen értelmezni, meg lehet változtatni és módosítani lehet a körülményeknek megfelelően, mindazonáltal sohasem szubjektív tudatállapot, mint az akarat. Kézzelfogható, e világi entitás, amely tartósabb, mint a választások vagy a közvélemény-kutatások. Még amikor – viszonylag későn, és feltehetőleg a kontinentális alkotmányelmélet hatására – kétségbe vonták az alkotmány főhatalmát „azon az alapon, hogy kizárólag a népakaratban gyökerezik”, akkor is úgy érezték, hogy ha egyszer döntöttek, akkor a döntés köti azt az államot, melyet létrehozott,<sup>32</sup> és ha akadtak is olyan emberek, akik szerint „a népnek mindenkor, bármely célból vagy céltalanul, saját szuverén kedvére meg kell tartania azt a hatalmát, hogy megváltoztathassa vagy megszüntet-

nek elvesztése, mert a világi szféra kialakulása, amely elkerülhetetlen eredménye volt az egyház és az állam elválasztásának, a politika vallástól való emancipációjának, nyilvánvalóan a vallás kárára ment végbe, az egyház a szekularizáció következtében elvesztette világi tulajdonának jó részét, s ami még fontosabb, a világi hatalom védelmét. Ez az elválasztás azonban mindkét oldalt megrövidítette, s annyi, sőt talán több joggal beszélhetnénk a világinak az egyháztól való emancipációján kívül az egyházinak a világi terhektől és kötelezettségektől való emancipációjáról is, amely terhek alaposan ránehezedtek a kereszténységre attól fogva, hogy a római birodalom felbomlása politikai felelősségvállalásra kényszerítette a katolikus egyházat. Mert „az igaz vallásnak”, ahogy egyszer William Livingstone kijelentette, „nincs szüksége világi fejedelmek támogatására, sőt valahányszor belekontárkodtak ügyeibe, meggyengült vagy megromlott”.<sup>35</sup> Az a sok elméleti és gyakorlati nehézség és bonyodalom, amely a nyilvános, politikai szférát a laicizmus kialakulása óta terhelte, valamint az a puszta tény, hogy a szekularizációt az abszolutizmus létrejötte kísérte, az abszolutizmus bukását pedig olyan forradalmak követték, amelyeknek fő nehézsége az volt, hogy hol találjanak egy olyan abszolútumot, amelyből levezethető a törvény és a hatalom tekintélye, mintegy szemlélteti, hogy a politikának és az államnak sokkal nagyobb szüksége volt a vallás és az egyházak szentesítésére, mint az egyházaknak az uralkodók támogatására.

Az abszolútum iránti szükséglet sokféleképpen nyilvánult meg, különböző álruhákat öltött, és sokféleképpen elégítetett ki. A politikai szférán belüli funkciója azonban mindig ugyanaz volt: két *circulus vitiosus* megtöréséhez kellett, az egyik a törvényalkotásban, a másik a minden új kezdést kísérő *petitio prin-*

A francia forradalom nagy és végzetes szerencsétlenségére egyik alkotmányozó nemzetgyűlésnek sem volt annyi tekintélye, hogy lefektethesse az ország törvényét, s a jogosan nekik címzett szemrehányás mindig ugyanaz volt: per definitionem nem rendelkeznek az alkotmányozáshoz szükséges hatalommal, alkotmányellenesek. Elméleti szempontból a francia forradalom résztvevőinek végzetes tévedése abban a szinte gépies, kritikátlan hiedelmükben állt, hogy a hatalom és a törvény egyazon forrásból ered. Az amerikai forradalom nagy szerencséjére viszont a gyarmatok népe már az Angliával való konfliktust megelőzően önkormányzó testületekbe szerveződött, s a forradalom – a tizennyolcadik század nyelvén szólva – nem taszította őket valamiféle természeti állapotba,<sup>43</sup> és sohasem vitatták komoly formában azok alkotmányozó hatáskörét (*pouvoir constituant-ját*), akik megfogalmazták az állami alkotmányokat, majd végül az Egyesült Államok alkotmányát. Madison javaslata az amerikai alkotmányra vonatkozóan: hogy „általános tekintélye származzék teljes egészében az alárendelt tekintélyekből”,<sup>44</sup> csak megismételte nemzeti méreteken azt, amit ma-

guk a gyarmatok tettek, amikor létrehozták a maguk állami kormányát. Az állami kormányok alkotmányát megfogalmazó helyi kongresszusok vagy népgyűlések küldöttei alárendelt, megfelelően felhatalmazott testületekből - kerületekből, megyékből, városokból - származtatták tekintélyüket, s hogy saját tekintélyük forrása érintetlen maradjon, sértetlenül meg kellett őrizniük e testületek hatalmát. Ha a szövetségi kongresszus ahelyett, hogy megteremtette és alkotmányba foglalta volna az új szövetségi hatalmat, azt választja, hogy megnyirbálja és megszünteti az államok hatalmát, az alapítóknak azon nyomban francia kollégáik problémáival kellett volna szembenézniük: elvesztették volna alkotmányozó hatáskörüket, s valószínűleg ez volt az oka annak, hogy az erős központi kormányzat legmeggyőződéseesebb hívei sem akarták mindeztől megszüntetni az állami kormányok hatalmát.<sup>45</sup> A szövetségi rendszer nem pusztán a nemzetállami elv egyetlen alternatívája volt, hanem egyedül ez adott arra is lehetőséget, hogy ne kerüljenek bele a *pouvoir constituant* és a *pouvoir constitué* hibás körébe.

Az a bámulatos tény, hogy a *Függetlenségi nyilatkozat*-ot mind a tizenhárom gyarmaton alkotmánykészítés előzte meg, kísérte és követte, hirtelen világossá tette, hogy az Újvilágban mennyire kialakult már a hatalomnak és a tekintélynek egy tökéletesen új felfogása, egy, a politikai szférában rendkívüli jelentőségű új elgondolás, jóllehet e világ lakói az Óvilág fogalmaiban gondolkodtak és beszéltek, s elméleteiket ugyanazokból a forrásokból merítették, illetve ugyanazokkal igazolták. Az Óvilágban hiányoztak a gyarmatokon meglévő vidéki kerületek, s egy európai megfigyelő szerint „az amerikai forradalom a vidéki kerületekben tört ki, a népszuverenitás tana a vidéki kerületekből jött és vette birtokba az államot”.<sup>46</sup> Azok, akik hatalmat

egyesítő királyi oklevél, egy már létező kormányzati rendszert szentesített és erősített meg. Mivel pedig az 1662-es királyi oklevél csak az 1639-es „alapvető rendeleteket” szentesítette, ugyanezt az oklevelet fogadták el valójában változatlan formában 1776-ban „polgári alkotmányaként ezen államnak, mely ezentúl kizárólag a nép uralma alatt áll és független bárminemű királytól és uralkodótól”.

Mivel a gyarmati megállapodásokat eredetileg úgy készítették, hogy nem volt bennük semmiféle utalás királyra vagy uralkodóra, a forradalom mintegy felszabadította az egyezség- és alkotmánykészítés képességét, ahogyan ez a képesség a gyarmatosítás legkorábbi napjaiban megmutatkozott. Az észak-amerikai települések és minden más gyarmati vállalkozás egyedülálló és mindent eldöntő különbsége az volt, hogy csak a brit kivándorlók szervezték magukat a kezdet kezdetétől „civil politikai testületté”. Ezeket a testületeket továbbá nem a szó szoros értelmében vett kormánynak fogták fel, nem következett belőlük uralom, nem osztották a népet uralkodókra és alávetettekre; legmeggyőzőbb bizonyíték gyanánt az így megszerveződött emberek több mint százötven évig Anglia kormányának királyi alattvalói maradhattak. Ezek az új politikai testületek tulajdonképpen „politikai társaságok” voltak, s nagy jelentőségük a jövő szempontjából egy olyan politikai szféra megteremtésében állt, amely hatalmat élvezett és fel volt hatalmazva rá, hogy jogokra tartson igényt, de nem rendelkezett szuverenitással és nem tartott erre igényt.<sup>48</sup> A legnagyobb forradalmi újítás – Madison felfedezése: a nagy köztársaságok alapítására szolgáló szövetségi elv – részben tapasztalaton alapult, olyan politikai testületek bensőséges ismeretén, amelyeknek belső szerkezete mintegy eleve elrendelt volt, tagjaik pedig olyan állandó bővü-

élet volt, amely lehetővé teszi, hogy az emberek megszabaduljanak a gonoszságtól és a kártékonyaságtól, méghozzá már ezen a földön és saját erejükből, minden isteni segítség nélkül. Itt találjuk meg mellesleg az ember tökéletesíthetőségébe vetett, akkor általános hiedelem erősen félreértett amerikai változatának hiteles forrását is. Mielőtt az amerikai átlagfilozófia a rousseau-i fogalmak áldozatává vált volna ezekben a kérdésekben – és ez nem következett be a tizenkilencedik század előtt –, az amerikai hit egyáltalán nem az emberi természetbe vetett, félig vallásos bizalmon alapult, hanem épp ellenkezőleg azon, hogy a közös kötelékek és a kölcsönös ígéreték lehetővé teszik az egyedi emberi természet fékentartását. Az egyes ember számára az ad reményt, hogy nem az ember, hanem emberek népesítik be a földet és hozzák létre maguk között a világot. Az emberi evilágiság menti meg az embert az emberi természet csapdáitól. S ezért volt John Adams legerősebb érve az olyan állam ellen, melyet egyetlen gyülekezet ural, az, hogy „hajlamos az egyén összes bűnére, ostobaságára és esendőségére”.<sup>61</sup>

Szorosan összefügg ezzel egy másik felismerés, amely az emberi hatalom természetére vonatkozik. Szemben az erővel, amely minden egyes elszigetelt ember tulajdona és képessége az összes többivel szemben, hatalom csak akkor jön létre, ha az emberek egyesülnek, hogy cselekedjenek, és a hatalom eltűnik, ha – bármilyen okból – szétszóródnak és elhagyják egymást. Következésképp azok az eszközök, amelyek életben tartják a hatalmat, az összekapcsolódás és az ígéret, az egyesülés és az egyezségkötés, s ahol és amikor az embereknek sikerül érintetlenül fenntartaniuk azt a hatalmat, amely valamilyen sajátos tett vagy cselekvés során kialakult közöttük, már benne vannak egy olyan szilárd világi struktúra megalapozásában,

volt a valódi szabadságjogokhoz, a gondolat- és szó-  
lásszabadsághoz, a gyülekezési és egyesülési szabad-  
sághoz képest. A gazdasági növekedésről egy napon  
kiderülhet, hogy inkább átok, mint áldás, s nem vezet-  
het semmilyen körülmények között sem szabadsághoz,  
illetve nem tekinthető a szabadság bizonyítékának.  
Ezért Amerika és Oroszország versengése a termelé-  
kenység, az életszínvonal, a holdutazások s a tudomá-  
nyos felfedezések tekintetében sok szempontból na-  
gyon érdekes lehet, eredménye akár a két nemzet élet-  
képességének és tehetségének vagy a különböző tár-  
sadalmi erkölcsök és szokások értékének bizonyítéka-  
ként is értelmezhető. Egyetlen kérdés van csak, ame-  
lyet ez az eredmény, bármi lesz is, nem fog eldönteni:  
az, hogy melyik kormányforma jobb, a zsarnokság-e  
vagy a szabad köztársaság. Ezért arra a kommunista  
ígéretre, hogy utolérjük és elhagyjuk a fogyasztói javak  
termelésében és a gazdasági növekedésben a nyugati  
országokat, az a válasz az amerikai forradalmat szem-  
előtt tartva, hogy örülünk azoknak az új és kellemes  
kilátásoknak, amelyek a Szovjetunió és csatlós álla-  
mainak népei előtt megnyíltak, megkönnyebbüléssel  
vesszük tudomásul, hogy legalább egy közös ügyünk  
lehet, a szegénység világméretű legyőzése, majd pedig  
emlékeztetjük rá ellenfeleinket, hogy komoly konflik-  
tusok nem a két rendszer gazdasági egyenlőtlenségé-  
ből, hanem csakis a zsarnokság és a szabadság konflik-  
tusából fakadnak, a szabadság intézményei és a külön-  
böző uralmi formák között alakulnak ki, mely előbbiek  
egy forradalom dicső győzelmének, utóbbiak pedig  
(Lenin egypárti diktatúrájától Sztálin totalitarizmusáig  
és a hrucsovi felvilágosult zsarnokság-kísérletig) egy  
forradalom vereségének következményeként jöttek  
létre.

Végül pedig tökéletesen igaz és nagyon szomorú

vényellenessége, hanem politikai tulajdonságaik voltak. A pártapparátusok viszont számos hibájuk – korruptió, hozzáértéshiány és hihetetlen pazarlás – ellenére végül sikert értek el ott, ahol a tanácsok kudarcot vallottak, s ennek oka éppen eredeti oligarchikus, sőt autokratikus struktúrájukban van, amely oly végtelenen megbízhatatlanná teszi őket politikai szempontból.

A szabadság, ha létezett valaha megfogható valóságként, térben mindig korlátozott volt. Különösen világos ez a negatív szabadságjogok legfontosabb és legelemibb esetében: a nemzet területének határai vagy a városállam falai egy olyan teret foglaltak magukba és védelmeztek, amelyben az emberek szabadon mozoghattak. A polgárok számára egyezmények és nemzetközi biztosítékok szavatolják e területileg kötött szabadságjog kiterjesztését saját országukon túlra, de a szabadság és egy korlátozott tér elemi egybeesése még ezek között a modern feltételek között is nyilvánvaló maradt. Ami igaz a mozgásszabadság esetében, nagymértékben érvényes a szabadságra általában. Pozitív értelemben vett szabadságról csak egyenlők között lehet szó, az egyenlőség pedig egyáltalán nem egyetemesen érvényes elv, hanem ismét csak korlátozásokkal alkalmazható, sőt csak térbeli korlátok között. Ha a szabadságnak ezeket a tereit – amelyeket, ha nem is terminológiailag, de szellemében John Adamst követve a külső megjelenések tereinek is nevezhetünk –, ha tehát ezeket azonosítjuk a politikai szférával magával, hajlamosak leszünk úgy gondolni rájuk, mint szigetekre egy tengerben, vagy oázisokra egy sivatagban. Ezt a képet, azt hiszem, nemcsak a metafora logikája sugallja nekünk, hanem a történelem tényei is.

Azt a jelenséget, amellyel itt foglalkozom, általában az elit jelenségének nevezik, s nem azért vitatkozom

ezzel a terminussal, mintha kételkedném abban, hogy a politikus életvitel sohasem volt és sohasem lesz a többség életvitele, noha a többségnél többet érint, nevezetesen az állampolgárok összességét. A politikai szenvedélyek – a bátorság, a közboldogság keresése, a közszabadság szeretete, a kiválóságra irányuló becsvágy, amely nincs tekintettel sem a társadalmi státusra, sem a hivatali előmenetelre, sőt még a teljesítményre és az elismerésre sem – talán nem is olyan ritkák, mint gondolnánk, mivel olyan társadalomban élünk, amely minden erényt társadalmi értékévé fordított, de semmi esetre sem mindennapiak minden körülmények között. Az én vitám az elittel az, hogy a terminus oligarchikus kormányformára utal, arra, hogy a kisebbség uralja a többséget. Ebből az ember csak arra következtethet – ahogy politikai gondolkodásunk egész hagyománya valóban erre következtetett –, hogy a politika lényege az uralom, s hogy az uralkodó politikai szenvedély az uralkodás vagy a kormányzás szenvedélye. Szerintem ez mélyiséges tévedés. Az a tény, hogy a politikai elitek mindig megszabták a többség politikai sorsát, s az esetek többségében uralkodtak felette, azt jelzi másfelől, hogy a kisebbség mindig kénytelen volt keményen védekezni a többség ellen, vagy inkább kénytelen volt megvédeni a szabadság általa benépesített szigetét a szükségszerűség környező óceánjával szemben, ez pedig azt jelzi másfelől, hogy mekkora felelősség hárul automatikusan azokra, akik gondoskodnak a magukról nem gondoskodók sorsáról. De sem ez a kénytelenség, sem ez a felelősség nem érinti a lényegét, életük leglényegét, ami a szabadság; mindkettő véletlenszerű és másodlagos ahhoz képest, ami magának a szigetnek a korlátozott terén belül zajlik. A mai intézményeket szem előtt tartva úgy fogalmazhatunk, hogy a képvisleti kormány tagjának élete a parlamentben és a kong-

resszusban aktualizálódik, ott mozog a vele egyenrangúak között, teljesen függetlenül attól, hogy mennyi ideje megy el a kampányra, arra, hogy megpróbáljon szavazatokat szerezni, s meghallgassa szavazóit. A dolog lényege nem is csak e párbeszéd nyilvánvaló álságossága a modern pártkormányzatban, ahol a választó megerősíthet egy olyan döntést, vagy megtagadhatja egy olyan döntés megerősítését, amelyet nélküle hoztak (kivéve az amerikai előválasztásokat), és akkor még nem is szóltunk az olyan feltűnő visszaélésekről, mint a Madison Avenue-i üzleti módszerek bevitele a politikába, ami a képviselő és a választó viszonyát eladó-vevő viszonyra alakítja. Még ha van is kommunikáció a képviselő és a választó, a nemzet és a parlament között – és az ilyen kommunikáció megléte jelzi a britek és az amerikaiak, illetve a nyugat-európaiak kormányai közt fennálló óriási különbséget –, ez a kommunikáció sohasem egyenrangúak között zajlik, hanem azok között, akik kormányozni szeretnének, és azok között, akik hozzájárulnak, hogy kormányozzák őket. **A pártrendszernek valóban a lényegéből fakad, hogy „a nép nép által irányított kormánya” formulát a következővel helyettesíti: „a népnek a népből származó elit által irányított kormánya”.<sup>98</sup>**

Egyesek szerint „a politikai pártok legmélyebb jelentőségét” abban kell látni, hogy „megteremtették azt a szükséges keretet, amely képessé teszi a tömegeket arra, hogy saját soraikból verbuválják saját elitjüket”,<sup>99</sup> s valóban igaz, hogy a pártok nyitották meg a politikai karrier útját az alsóbb osztályok tagjai előtt. **Nem vitás, hogy a párt, mint a demokratikus kormányzás elsőrendűen fontos intézménye, megfelel a modern kor egyik fő trendjének, a társadalom folyamatosan és univerzálisan növekvő egyenlősítésének, ebből azonban egyáltalán nem következik az, hogy éppígy meg-**

felel a modern kori forradalom legmélyebb jelentésének. A modern kor előtti születési és vagyoni eliteket felváltotta „a népből származó elit”, de ez sehol sem tette képessé a népet arra, hogy belépjen a politikai életbe és a közügyek résztvevőjévé váljon. Az uralkodó elit és a nép, a nyilvánosság terét a saját körein belül létrehozó kisebbség, s az életét e téren kívül, a homályban leélő többség viszonya változatlan maradt. A forradalom és a forradalmi szellem fennmaradása szempontjából nem egy új elit felemelkedésének a tényében van a hiba, nem a forradalmi szellem, hanem egy egalitárius társadalom demokratikus mentalitása hajlamos tagadni a népesség feltűnő érdektelenségét és nyilvánvaló alkalmatlanságát a politikai ügyekben. A baj azoknak a nyilvános tereknek a hiánya, ahová a nép általában bejáratos lehetne, és ahonnan ki lehetne választani egy elitet, vagy inkább ahol kiválasztódna egy elit. Vagyis a baj az, hogy a politika foglalkozássá és karrierré vált, és hogy ezért az elit alapvetően nem politikai szempontok és kritériumok alapján választódik ki. A pártrendszerek természetéből következik, hogy a hiteles politikai tehetségek ritkán érvényesülhetnek, és még ritkább, hogy a sajátosan politikai tulajdonságok túléljék a pusztá eladói képességet követelő pártpolitika kicsinyes manővereit. Természetesen a tanácsok tagjai is az elithez tartoztak, sőt ők voltak az egyetlen népi és népből származó politikai elit, melyet a modern kor látott, de nem felülről választották és alulról támogatták őket. Az elemi tanácsok esetében, amelyek ott jöttek létre, ahol az emberek együtt éltek és együtt dolgoztak, az ember hajlamos azt mondani, hogy maguk választották ki magukat, a megszervezők azonosak voltak azokkal, akikről gondoskodtak, és akik kezdeményeztek, a nép politikai elitje voltak, s a forradalom állította őket a nyilvánosság elé. Ezekből

az „elemi köztársaságokból” azután a tanácsstagok megválasztották küldötteiket a következő, magasabb szintű tanácsba, s ezeket a küldötteket megint csak a velük egyenrangúak választották, nem gyakorolt rájuk nyomást senki sem alulról, sem felülről. Rangjukat a velük egyenrangúak bizalmának köszönhették, és ez az egyenlőség nem természetes, hanem politikai egyenlőség volt, semmi olyasmit nem foglalt magába, ami velük született volna, azoknak az egyenlősége volt, akik egy közös vállalkozásra kötelezték el magukat, és most belefogtak. A küldött, amint megválasztották és elküldték a következő, magasabb szintű tanácsba, ott szintén magafajtajúak között volt, mert ebben a rendszerben minden szinten olyanok voltak, akik speciális bizalmat kaptak. **Nem kétséges, hogy ez a kormányzati forma teljesen kifejlett állapotában ismét piramis alakot ölt, ami természetesen egy lényegileg autoritárius kormány formája. De míg a tekintély minden általunk ismert autoritárius kormányban felülről szivárog lefelé, ebben az esetben a tekintély nem felül és nem is alul, hanem a piramis összes szintjén keletkezik, és ez nyilván meg tudná oldani a modern politika egyik legsúlyosabb problémáját, ami nem az, hogy hogyan békíthető össze a szabadság és az egyenlőség, hanem az, hogy hogyan békíthető össze az egyenlőség és a tekintély.**

**(A félreértések elkerülése végett: a legjobb kiválasztásának a tanácsrendszer által sugallt elvei, az alsó szintű politikai szervek önkiválasztásának elve és a személyes megbízhatóság elve az alsó szintű szervek föderális kormányformává fejlődése során nem univerzálisan érvényesek, csak a politikai szférán belül alkalmazhatók. Egy ország kulturális, irodalmi, művészeti, tudományos, hivatási, sőt társadalmi elitje is teljesen más kritériumoknak kell hogy megfeleljen, s ezek**

sözül feltűnően hiányzik az egyenlőség kritériuma. Egy költő rangját például nem költőtársainak szavazata, s nem is egy mester parancsa dönti el, hanem épp ellenkezőleg, azok, akik csak szeretik a költészetet nélkül, hogy egyetlen verssort ki tudnának találni. Egy tudós rangját viszont valóban tudóstársai határozzák meg, de nem erősen személyes tulajdonságai és adottságai alapján: ez esetben a kritériumok objektívek, nem vitathatók, s itt nincs helye meggyőzésnek. Végül a társadalmi elitek legalábbis egy egalitárius társadalomban, ahol nem számít sem a születés, sem a vagyon, a diszkrimináció folyamatán keresztül alakulnak ki.)

Csábító volna tovább fejtegetni a tanácsok lehetőségeit, de bizonyosan bölcsőbb Jeffersonnal azt mondani: „hozzuk őket létre egyetlen cél érdekében, hamarosan megmutatják majd, hogy milyen más céloknak a legjobb eszközei még” – a legjobb eszközök például a modern tömegtársadalomnak és e társadalom álpolitikai tömegmozgalmak létrehozására irányuló tendenciájának szétzúzására; a legjobb, a legtermészetesebb eszközök arra, hogy szétszóródjanak e társadalomban egy olyan elit magvai, amelyet senki sem választ, hanem önmagát hozza létre. A közboldogság örömei és a közügyekért viselt felelősség így annak a vegyes társadalmi állású kisebbségnek az osztályrészévé válna, amely igényli a közszabadságot, és nem lehet „boldog” nélküle. Politikai szempontból ők a legjobbak, s egy jó kormánynak az a feladata, egy jól szervezett köztársaságnak pedig az az ismertetőjele, hogy megadja ezeknek az embereknek jogos helyüket a politikai szférában. Bizonyos, hogy egy ilyen „arisztokratikus” államforma a végét jelentené az általános választójognak – ahogy azt ma értjük –, mert csak azoknak lenne joguk hallatni a hangjukat a köztársaság

ügyeinek irányításában, akik az „elemi köztársaságok” önkéntes tagjaként bebizonyították, hogy magánboldogságukon kívül mással is törődnek, és foglalkoztatja őket a világ állapota. Ugyanakkor ez a kirekesztés a politikából nem lenne sérelmes, mivel a politikai elit semmiképp sem azonos a társadalmi, a kulturális vagy a szakmai elittel. Ráadásul a kirekesztés nem valamiféle külső testülettől függne: ha azok, akik a politikai elitbe tartoznak, maguk választanák ki magukat, akkor akik kívül maradnak, azok maguk rekesztenék ki magukat. És az ilyen önkirekesztés, mivel távolról sem önkényes diszkrimináció, valójában tartalmat és realitást adna egyik legfontosabb negatív szabadságjogunknak: a politikától való szabadságnak, melyet Róma vagy Athén nem ismert, s amely politikai szempontból talán a legjelentősebb része keresztény örökségünknek.

Ez és valószínűleg még több vészelt el, amikor a forradalom szellemének – egy új szellemnek és valami új elkezdése szellemének – nem sikerült megtalálnia a neki megfelelő intézményt. Semmi sem kárpótolhat bennünket ezért a kudarcért, és semmi sem akadályozhatja meg, hogy véglegessé váljék, csak az emlékezés. És mivel az emlékezet kincsházát a költők tartják fenn és vigyázzák, akiknek az a dolguk, hogy megtalálják és létrehozzák azokat a szavakat, amelyekből élünk, bölcs dolog befejezésül két költőhöz (egy modernhez és egy ókorihoz) fordulnunk, hogy megtaláljuk elveszett kincsházunk tényleges tartalmának hozzávetőleges megfogalmazását. A modern költő, René Char, talán a legtisztábban fogalmaz azok között a francia írók és művészek között, akik a második világháború alatt részt vettek az ellenállásban. Aforizmagyűjteményét a háború utolsó évében írta, miközben őszintén aggódva vágyta a felszabadulást, mert

tudta, hogy a felszabadulás az ő számukra nemcsak a német megszállás alóli hõn várt felszabadulás lesz, hanem felszabadulás a közügyek „terhe” alól is. Vissza kell térniük magánéletük *épaisseur triste*-jéhez és elfoglaltságaihoz, a háború előtti évek „meddő depressziójához”, amikor mintha átok ült volna mindenben, amit csináltak: „Tudom, ha megúszom, szakítanom kell ezeknek a fontos éveknél a zamatával, magamtól, szótlánul messzire visszavetnem (nem elfojtanom) a kincsemet.” A kincs, amire gondolt, az volt, hogy „megtalálta önmagát”, nem volt szüksége álarcra, tettetésre ahhoz, hogy megjelenjen, hogy bárhová ment, úgy jelent meg maga és mások előtt, milyen volt, hogy megengedhette magának, hogy „meztelen legyen”.<sup>100</sup> Ezek a gondolatok azért jelentősek, mert az ember önmagával folytatott, önkéntelen párbeszédéről tanúskodnak, azokról az örömökről, amelyek a szóban és tettben való megjelenést kísérik, ha nem jár kétértelműséggel és önreflexióval – minden cselekvés sajátjával. És mégis, talán túlságosan modernnek, túlságosan énközpontúak ahhoz, hogy tisztán és pontosan beletá-  
ljanak annak „az örökségnek” a középpontjába, melyet „nem rögzít semmiféle testamentum”.

Szophoklész öregkori műve, az *Oidipusz Kolónosz*-ban hagyományozta ránk ezeket a híres és ijesztő sorokat: *Mé phünai ton hapanta nika logon. to d' zpei phané, bénai keisz' hopothen per hékei poliü teuteron hõsz takhiszta* – Nem születni a legnagyobb boldogság, de a második megszületve hamar megint visszasüllyedni, ahonnan jöttünk.\* Itt mondja el Szophoklész Thészisz, Athén legendás alapítója és ezért eszméinek szószólója révén azt is, hogy mi teszi

képesé a közönséges embereket – öreget és fiatal –  
arra, hogy elviseljék az élet terhét: a *polisz*, amely az  
ember szabad tetteinek és eleven szavainak tere, s  
amely eléri, hogy messze ragyogjon az élet – *ton*  
*bion lampron poiészthai*.