

DEMETER M. ATTILA

A SZUVERÉN NÉP ROMANTIKÁJA

Bibó István a nacionalizmusról
és a francia forradalomról



A modern nemzeti érzés születése

■ „A francia forradalom [...] döntő következménye 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”.¹

Az a tézis, hogy a modern európai nacionalizmus a francia forradalommal született meg, alighanem már Bibó korában is közhelynek számított. Ha tehát itt és most, immár sokadjára mégis visszatérek ehhez a téziséhez, az nem azért van, mert Bibó ebbéli álláspontját feltétlenül eredetinek tartom. Inkább azt akarom láttatni, hogy ebből a közhelyes és „iskolás” téziséből sokszor mégis eredeti, a francia forradalom szokványos percepciójával ellentétes következtetéseket tudott levonni. Nem mintha az eredetiség a tudományos diszkusszió feltétlen erénye lenne: keveset érnének

...a szabadság élménye
felfokozhatja az
ézelmeket
ama közösség iránt,
amelyben ezt a
szabadságot elnyertük.

ezek a következtetések, ha csupán eredetiek lennének. Jelentőségüket számomra inkább az adja, hogy legyenek bármennyire is mehökkentőek, ismereteim szerint történelmileg helytállóak. Ennek bizonyítására próbálok alább érveket találni.

Mielőtt azonban ezekre a következtetésekre rátérnék, szeretnék röviden elidőzni magánál a téziséknél, annak megfogalmazásánál s a vele szemben felhozható esetleges kifogásoknál. Bibó tehát úgy látja, hogy a francia nemzet léte (a szónak nem a szűk, rendi, hanem állami értelmében) megelőzi a francia forradalmat, s ugyanígy a birodalmi nemzettudat is régebbi keletű a forradalomnál. A modern nacionalizmus az állami 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 *demokratikus* érzelem – mely következtetéseket egyébként Bibó rendre-szerre le is vonja.

Míndeközben, miként az látható, Bibó, a maga mindenkori szemléleti és metodológiai beállítódásának megfelelően, elsősorban ennek a folyamatnak az érzelmi, pszichológiai vetületére koncentrálnak, s emiatt a nacionalizmus keletkezését is döntően mint a nemzeti érzés születését tárgyalja.

Az egyik lehetséges kérdés, amit értelmesen fel lehet vetni ezzel a tézissel szemben, hogy miként születhetett meg a nacionalizmus s a nemzethez való tartozás fokozott érzése egy olyan mozgalommal, amely deklarációiban tudatosan internacionalista volt, s az embernek mint embernek a jogait és szabadságát hirdette. Az ellenvetéssel egyébként Bibó is szembesíti magát, s a 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 valósítja meg, s ez az élmény a szóban levő közösség iránti érzelmeknek nem a lanygulását, hanem a fokozódását, erősödését jelenti.”²

Kétségtelen tény, hogy a francia forradalomnak, mely eredetileg – számunkra ma már talán érthetetlen módon – valóban az emberiség felszabadítását célozta (s következményeiben ezt valamilyen mértékig meg is valósította), volt egy nacionalista fordulata. Az okai ennek azonban nagyon messzire vezetnek, s nem annyira pszichológiai, mint inkább eszmei természetűek (bár persze részben pszichológiai is lehetnek). Arra érdemes figyelni, hogy a francia forradalom „filozófiájában” az *emberi jogok* eszméje (mely jogok hivatottak az emberiség felszabadítását biztosítani) és a *nemzeti szuverenitás* követelése között nyilvánvaló történelmi, de egyszersmind rejtett *logikai kapcsolat* áll fenn, ami eleve lehetetlenné teszi, hogy az emberi jogok a maguk tiszta univerzalitásában valaha is érvényre jussanak. *A modern nacionalizmus születése tehát gyakorlatilag egybeesett az emberi jogok deklarációjával*, és minden jel arra utal, hogy itt többről van szó, mint véletlenszerű történelmi egybeesésről.

Alaposabban megnézve azt találjuk, hogy a *természetes* emberi jogok, azaz az embert emberi mivoltánál fogva megillető jogok eszméjének a népszuverenitás vagy nemzeti szuverenitás igényével való eszmei/logikai kapcsolata tulajdonképpen kétirányú. Egyik irányban ez egy *feltételezettségi* viszony, ami azt jelenti, hogy az úgynevezett természetes jogok csakis az állampolgárság révén valósulnak meg, vagyis az egyetemesként kinyilatkoztatott jogok csakis egy partikuláris politikai közösségben való részvétel révén gyakorolhatók. Ez megmagyarázza az említett jognyilatkozat címében tetten érhető kétértelműséget, s egyszersmind fényt derít az egyetemes és partikuláris, *emberi és polgári* kapcsolatára is. Továbbá mutatja azt, hogy a természetes emberi jogok eszméje és a népszuverenitás követelménye vagy igénye között történelmi, deklarált kapcsolat van. *Az Ember és polgár jogainak* 1789-es, ünnepelt *nyilatkozata* az emberi jogok gyakorlását tételesen is az állampolgársághoz s a népszu-

verenítéshez kötötte. (Innen érthető meg továbbá az is, amit Bibó állít: jelesül, hogy a szabadság élménye felfokozhatja az érzelmeket ama közösség iránt, amelyben ezt a szabadságot elnyertük.)

Csak hogy ez a kapcsolat *fordított irányban* is fennáll, vagyis mondhatjuk azt, hogy a népszuverenitás igénye magából a természetes jogok eszméjéből *következik*. Ahhoz, hogy ezt megérthessük, Rousseau filozófiájához kell fordulnunk. Rousseau ugyan a francia forradalom idején már nem élt, de „tanítványa”, Sieyès abbé (majd Robespierre) révén mégis a politikai eseményekre legnagyobb hatással lévő filozófusnak bizonyult, legalábbis 1789 és 1794 között. Rousseau volt az, aki maradandó érvennyel fogalmazta meg a tézist, miszerint az ember „szabadnak születik”, azaz szabadsága emberi mivoltának velejárója, következésképpen nem az intézményes politikai állapotok függvénye: az ember szabadnak *születik*, és nem szabaddá *válik* adott politikai/intézményi feltételrendszer mellett. Az ember tehát nem azért szabad, mert valamiféle egyházi vagy világi autoritás jogokkal felruházta, s jogait nem is a teremtőtől kapja (ez áll például az amerikai *Függetlenségi nyilatkozatban*), hanem saját jogon bírja őket: szabadsága eleve, emberi mivoltánál fogva megilleti, s ezért az emberi szabadság állapota ontológiai szempontból prioritást élvez az intézményes, fennálló politikai állapotokhoz képest.

A francia 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.”³ 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.”⁴ Tanítása tehát azért volt (azért lehetett) jó a forradalmárok céljaira, és azért értékelődött föl még inkább 1792 után, mert nem egyszerűen a szabadság állapotának intézményesítését kérte (tulajdonképpen minden forradalomnak ez a célja), hanem egyszersmind egy új *kormányzati formát* is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát kell leképeznie a politikára, s amennyiben az emberek természeti állapotukban *szabadok*, s ebben a minőségükben *egyenlők*, akkor ez az államrend nem lehet más, mint a köztársaság (későbbi néven: demokrácia). A szabadság rendszerének megalapozásához, következtetett tehát Rousseau, a nép kezébe kell adni a hatalmat. Látható módon ő a *szabadság* intézményesítését a politikai *egyenlőség* és a *népszuverenitás* követelményének rendelte alá: a szabadság követeléséből *következett* tehát a népszuverenitás igénye.

Az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatát* Rousseau szellemisége hatja át: a népszuverenitását (amely különbözik a fejedelemsétől) nem Isten kegyelméből, hanem az ember nevében nyilvánítja ki, és ezek után természetesnek tűnik, hogy ha az ember „elidegeníthetetlen” jogai érvényre jutnak, a nép szuverén önkormányzáshoz való jogának részévé válnak. Alighogy az ember színre lépett tehát tökéletesen felszabadult, tökéletesen különálló lényként, aki méltóságát magában hordja, és nem szorul e tekintetben semmiféle szélesebb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává. Az emberi jogok egész kérdésköre ilyenformán kibogozhatatlanul összefonódott a nemzeti felszabadulás kérdésével: úgy tűnt, semmi más nem biztosíthatja e jogokat, mint a felszabadult nép szuverenitása. S mivel a francia forradalom óta az emberiséget nemzetek családjának tekintették, fokról fokra nyilvánvalóvá vált, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép. Pontosabban, Sieyès szóhasználatát követve: a nemzet.

■ „A közösségi érzelmek intenzívebbé válásával kapcsolatos a francia forradalomban gyökerező másik romantikus gondolkör is: a nép romantikája. Az európai politikai fejlődés alapvető felismerése az, hogy egy felnőtt politikai közösség maga kormányozza magát, helyesebben: hatékonyan ellenőrzi vezetőit. Ebből az alapvető gondolatból alakult ki a tökéletes, a szuverén nép romantikája: a forradalom nagy megrázkódtatása után s a forradalom által teremtett vákuumban született meg az a gondolat, hogy a természettől való erényességnek mindazokat az attribútumait, melyeket az eleven monarchikus érzés a monarchának tulajdonít, át lehet vinni az új szuverénre, a népre. Különösen az elnyomott és az elnyomás ellen felkelt nép az, mely birtokában van annak a csodálatos képességnek, hogy a közösség ügyeit azonnal jól és igazságosan képes rendezni. Lélektani közhely, hogy ennek pont az ellenkezője igaz: az elnyomás elleni lázadás olyan indulati állapotot teremt, amelyben az erényesség tárgyilagos állapota igen nehezen fogad meg, s egy népet a saját maga kormányzására egyedül a politikai nevelésnek egy bizonyos foka képesíti.”⁵

A francia forradalom nem volt egy közönséges forradalom. És nemcsak azért, mert az egész emberiség felszabadítását célozta (eleve abszurdum, hogy XVI. Lajos kézjegye rákerült egy olyan dokumentumra, ami az egész emberiségnek ígért jogokat), hanem azért is, mert pártolói nemcsak a szabadság ügyét látták benne, hanem egyenesen az erény harcát a bűn ellen. Ami megint csak nem érthető meg, ha elvonatkoztatunk Rousseau hatásától és filozófiájától.

Érdemes figyelni itt arra a tényre, hogy nem csupán a politikai filozófus Rousseau, hanem a moralista Rousseau is hatott a forradalmárookra. Hiszen voltak közöttük olyanok, és ezek éppen Rousseau leghűségesebb tanítványai közül kerültek ki, mint például Robespierre, akik éppen rousseau-i olvasmányélményeik hatására 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.”⁶ „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.”⁷ 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 egyszerre mind 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 mintája. 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, mielőst 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 újonnan 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, ami-

kor 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.”⁸ De még ha a politika alkalmas eszköze is lenne erkölcsi célok követésének, amivel szemben az elmúlt kétszáz esztendő demokratikus diktatúráinak egyhangú történelmi tapasztalatával a hátunk mögött ma már erős kételyeink vannak, az erény kizárólagos uralmának van egy megkerülhetetlen akadálya: jelesül, hogy a bűn természetéből fakadóan képes az erény álarcát öltetni. Miként La Rochefoucauld herceg írja a maga lenyűgöző aforizmájában: „A képmutatás a bűn hódolata az erény előtt.”⁹ A képmutatás a bűnök bűne, hiszen elrejtí az összes többi bűnt.

A képmutatás mindig gyanakvást szül a mögötte meghúzódó – a gyanú szerint *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 terepére, nem lesz belőle egyéb, mint a leleplezés – az ellenforradalmár, az áruló, a reakciós leleplezése – utáni hajsz. Hannah Arendt írja *A forradalom*-ról szóló könyvében, hogy „bár a történelem talán mindig meg fogja döbbszteni, 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”.¹⁰

De önmagában a morálfilozófiai megfontolások még nem magyarázzák a nép erényességének romantikus mítoszát. A teljes magyarázatért megint csak Rousseau-hoz, ez esetben viszont a politikai filozófushoz kell fordulnunk. Említettem már, hogy Rousseau nem csupán a szabadság állapotának intézményesítését sürgette, hanem ezzel párhuzamosan egy kormányzati formának, a népszuverenitás elvén álló demokratikus vagy köztársasági rendszernek a bevezetését is szorgalmazta. Nemcsak a szabadságot követelte, hanem egyszersmind egy új kormányzati formát is. 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. A szabadság rendszerének megalapozásához tehát a nép kezébe kell adni a hatalmat.

Látható módon Rousseau-t mindeközben egyáltalán nem foglalkoztatta annak az eshetősége, 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: Rousseau maga is úgy gondolta, hogy a tiszta demokrácia csak az isteneknek való, s hogy ilyen „tökéletes” alkotmány „nem való embereknek”,¹¹ 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 volnán-

nak, 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 embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsorú 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.”¹² 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. Javaslatait 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 biztositókra a kormányzati túlkapásokkal szemben pedig azért nincs szükség, mert a nép természetből fogva erényes. Mindebből logikusan következett az a végkifejlet, amit Robespierre vetített előre és fogalmazott meg a legtalálékosabban: Franciaországban – mondta – csak két párt létezik: a nép és az ellenségei. Majd azt is hozzáteszi, hogy az erényes nép az ellenségeinek csak halállal tartozik.

Szabadságra orientált nacionalizmus

■ „Az új nemzeti mozgalmaknak tehát ezekkel a kiüresedett, de minden hatalmi eszköz birtokában lévő szervezetekkel szemben (pl. a Habsburgok birodalma) meg kellett mutatniuk, hogy ők a gyökeres és életképes egységek. Ehhez vissza kellett nyúlniuk a felületi erőviszonyoknál mélyebb »népi« tényezőkre. Így lett a nép, amely Nyugat-Európában egyszerűen a társadalmi felemelkedés dinamikáját képviselte (peuple), Közép- és Kelet-Európában egyúttal a megkülönböztető nemzeti sajátosságok döntő hordozója (Volk), mely az összekeveredett vezető rétegeknél tisztábban őrzi a nemzethez való tartozás »igazi« kritériumait: a nyelvet, a népszokásokat stb. (Itt a gyökere annak a lefordíthatatlan ellentétnek, amely az azonos logikai értelmű »populaire« és »völkisch« szavak hangulati értelme között van.) Így alakult ki az a tényező, mely Európa e részének amúgy is mozgásba jött területi státusát végleg folyékonyra tette: a nyelvi nacionalizmus.”¹³

Szokás ma már a modern nacionalizmus kutatásban a nacionalizmus három nagy történelmi korszakáról beszélni – nacionalizmuson értve, itt és most, részint mint nemzeti önértelmezésnek, részint mint legitimációs doktrínának a különféle történelmi formáit. A gondolat általánosan elfogadott történészek, politológusok, filozófusok körében.¹⁴

A nacionalizmus első korszakának kezdeteit, amit John Breuilly reformnacionalizmusnak nevez, általában a francia forradalom eseményeihez kapcsolják, ahhoz a folyamathoz, melynek során a nemzetté alakuló francia nép fokozatosan birtokába veszi a köztársasági gondolat jegyében az állami szuverenitást. Ez a folyamat tartósan megváltoztatta a politikai hatalom gyakorlását legitimáló elvet egész Európában, a monarchikus vagy dinasztikus legitimációs elv helyére a nemzeti típusú legitimációt ültetve. Fő ideológusainak Rousseau-t vagy Sieyès abbét tekinthetjük.

Nem mellékes azonban, hogy van ennek a nacionalizmusnak egy erőteljesen szabadságkövető dimenziója is, hiszen a köztársasági rendszer végső célja, hogy szabadságot biztosítson minden francia, de – lévén a szabadság egyetemesen kívánatos eszmény – végső soron minden nép számára. Ez az a korszak, amellyel kapcsolato-

san Eötvös József ironikusan jegyzi meg, hogy „minden népnek sietnie kellett franciákká lenni”.¹⁵ Feltéve persze, hogy szabadddá akart-e válni, aminek eldöntésére amúgy a forradalmi hadsereg nemigen hagyott neki időt. Bármilyen paradox is tehát, ez ún. „internacionalista nacionalizmus”, hiszen a forradalmi hadsereg hódító politikáját (de ugyanakkor Franciaország nyelvi kisebbségeinek asszimilációját is, amiről Eötvös szintén beszél) egy egyetemesen kívánatos eszmény, a szabadság, a „szabadságra kényszerítés” rousseau-i logikája, valamint ennek eszköze, a köztársaság bevezetése indokolja.

A nacionalizmus második, szintén Breuilly által „egyesítő”-nek nevezett formája Közép-Európa népeire jellemző, és a német vagy olasz nemzetegyesítést hivatott igazolni. Ha eme törekvések eszmei megalapozását keressük, ennek egyik korai formáját Johann Gottlieb Fichtének a német nemzethez intézett beszédeiben találjuk meg. Fichte beszédeinek már a címe is meggondolkodtató, hiszen a beszédek címzettje, a német nemzet abban a korban még nem létezik. A német nemzet, mondja Fichte, egy megteremtésre váró feladat.

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, 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 felhőborítja büszkeségüket, s az ország valamennyi kormányzatát egyetlen kormányval akarják felváltani. Velük egy követ fújnak az egyetemi emberek, s az ő eszméikkel átitatott ifjúság, s mindazok, akik Németország kis államokra való szétdaraboltságának 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.«”¹⁶

Talleyrand gyakorlatilag ugyanazt mondja, mint a nemzeti eszme kialakulásának későbbi kutatói, John Plamenatz vagy Isaiah Berlin: az európai nacionalizmus a napóleoni háborúk s a hegemoniára törekvő francia külpolitika miatt elszenvedett német történelmi sérelmekből született meg, a német nép és kultúra megszűnése miatt érzett aggodalom valós egzisztenciális tapasztalatából.¹⁷ 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.

Ha a franciáktól elszenvedett vereségek annak tulajdoníthatók, hogy nem létezik egységes, nagy és erős német birodalom, akkor – konkludál Fichte – ezt meg kell teremteni. Ehhez viszont előbb életre kell hívni a német nemzetet. S bár Rousseau sokban hatott Fichtére, két ponton Fichte mégis külön utakon jár, részint mert a helyzet, részint mert a meggyőződése így diktálja. Először is a német nemzeti összetartozás leírásában nem hivatkozik (és nem is hivatkozhat), ellentétben a franciákkal, a szilárd, ezeréves állami határookra, hiszen éppen ennek az államnak a megteremtése a cél. Először jelenik meg tehát a történelemben a nacionalizmus, a nemzeti önértelmezés olyan formája, amelyik a nemzeti kohézió érdekében immár nem hivatkozhat politikai tényezőkre, hanem ehhez valamilyen prepolitikai alapot kell keresnie. Ezért a legfontosabb megkülönböztető jellemvonása a nemzeti eszmény fichte-i leképzésének a rousseau-i demokratizmussal szemben, ami pedig az előbbi-

nek mintáját alkotta, az *organicitás*, az *élet* – végső soron transzcendens eredetű – eszméje: számára a nemzet *organikus és transzcendens eredetű* adottság.

A másik dolog, amiben Fichte nem követi Rousseau-t, az a köztársasági rendszer megítélése. Mivel elutasító a köztársasági rendszerrel szemben, elutasító a szabadság ama *politikai* formájával szemben is, amit a köztársasági rendszer felkínál. Fichte számára a szabadság, ami továbbra is a nemzeti hovatarozás lényege (ebben és ennyiben az ő nacionalizmusa is internacionalista) immár nem politikai, hanem valamilyen értelemben „spirituális” szabadság. 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 számítsa, amelynek megvannak a maga szilárd szabályai, abban a külföld, maga is az ókor mintája szerint, kétségkívül elődünkül szolgált.”¹⁸ A francia „államművészet” azonban, mivel egy halott társadalmi rend (a demokrácia) eszményítéséből és rehabilitációjából indult ki, maga is a dolgoknak egy halott rendjét eredményezte. „Másképpen áll a helyzet – mondja – a valódi német államművészetel.” Ez a filozófia a jelenségen túli: „Egy tiszta, isteni életből indul ki – egyszerűen mint életből, ami az az örökkévalóságban, és amiben mindig Egy marad”,¹⁹ s ezt a „lényegét” változtatja „jelenséggé”, azaz állammá, mégpedig közvetlenül egy „akarat” 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 akarásban lehetséges –, ott lép be a jelenségbe a lényeg maga, mely egyedül van és mely egyedül képes lenni, és amely önmaga által és önmagától fogva 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.”²⁰ Fichte tehát azt mondja, hogy a németiségnek belső, isteni eredetű éltető nemzeti princípiumát – Hegel majd úgy nevezi: *népszellem* – kell államisággá transzformálnia egy akarat, prepolitikai döntés révén.

Ugyanakkor Fichte nacionalizmusa mégiscsak jellemzően a francia nemzeteszmény örököse, amennyiben a *szabadságra* orientált nacionalizmus. A nemzeti program, noha legitimációja prepolitikai (spirituális), politikai célkitűzést hordoz, s ezért megőrzi a szabadságra kényszerítés expanzív, állami logikáját. Sajátságos történelemfilozófiájából fakadóan Fichte ugyanis meg volt győződve arról, hogy a németiségnek küldetése van a világban, ti. civilizálnia kell Európa nemzeteit, végső soron a szabadságot kell elhozni számukra. Ha a történelem ésszerű, gondolta ő, akkor ésszerű kell hogy legyen a végkifejlete is, azaz a történelem menetének értelmes célja kell hogy 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.”²¹ 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, akárcsak a történelem, ésszerű, ami egyszersmind annyit jelent, hogy egyetemesen kívánatos minden más nemzet számára, hiszen ki szegülhetne ellen értelmesen a civilizációnak. „Így mutatkozik meg végre teljes világosságában az, amit eddigi leírásunkban németeken 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 mindezeknek az ellenkezője igaz. Mindazok, akik vagy maguk is alkotó és újat létrehozó módon élnek, vagy akik, amennyiben ez nem juthatott osztályrészükhöz, legalább határozottan megtagadják a semmit, 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.”²² Németnek lenni tehát nem annyi, mint németül beszélni: németnek lenni annyi, mint szabadnak lenni vagy legalábbis áhítani a szabadságot. Kétségkívül tehát sem Rousseau, sem Fichte nacionalizmusa nem szűkkeblű „nyelvi” nacionalizmus.

Ez utóbbi kialakulását, amit – bár a Bibó megnevezése található rá – rendszerint „szeparatista nacionalizmus”-nak nevezünk, valóban a 19. század közepére tehetjük, s jellemzően ilyen a kelet-európai kis népek nacionalizmusa. Akkor jelenik meg, amikor a többnemzetiségű kelet-európai birodalmak (Oszmán, Orosz, Habsburg Birodalom) keretein belül élő népek az 1840-es évek tájékán előbb politikai autonómiára, majd később az önálló nemzetállamiságra kezdenek törekedni. Eltérően az olasz vagy német nemzetegyesítéstől, itt az elsődleges politikai cél már nem az egyesülés, hanem az autonómia, esetleg az önálló államiság. Valamennyi kelet-európai állam, azaz Szerbia, Montenegró, Görögország, Bulgária, Románia, Csehszlovákia és a balti államok elszakadás révén, az említett birodalmak összeomlása során jött létre.

Ez a nacionalizmus már kettős értelemben is mintakövető. Egyrészt, kényszerűségből, akárcsak a Fichte-féle nacionalizmus, mellőzni kénytelen a politikai hivatkozást: nincs szilárd állami keret, csak az elaggott monarchia, melynek helyére kíván autentikus nemzetállamokat állítani. Másfelől viszont megörökli a francia forradalomtól a forradalmi romantikát, a tiszta, romlatlan nép mítoszát, s ami ennél fontosabb: a nemzeti szuverenitás akarását – annak erős, szabadságkövető elkötelezettsége nélkül. A nemzeti szuverenitás követelése itt már egyértelműen uralja az egyéni szabadság gondolatát. Eötvös persze ironikus, amikor azt mondja, hogy az egyes népeknek sietniük kellett franciává lenni, ha szabadságot akartak maguknak, de ő maga döbben meg a legjobban, amikor a '48-as szabadságharc idején Magyarország nemzetiségei nem hajlandók ezt az áldozatot meghozni (vagyis nem kérnek a szabadságból, ha az *magyar*). A nemzet nem a szabad emberek közössége, miként mondta Fichte, hanem az, ami: az azonos *nyelvet* beszélő emberek közössége. Az olyan kortársak számára, mint például Eötvös, ez egész egyszerűen egy abszurdum. Számunkra, kései utódok számára – úgy tűnik – a nemzeti összetartozás értelmezésének egyetlen, de legalábbis a legkézenfekvőbb módja.

■ JEGYZETEK

1. Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről. In: Válogatott tanulmányok. I. Magvető. Bp., 1986. 309–310.
2. Bibó István: i. m. 310.
3. Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról és egynémely londoni társaságok ezen eseménnyel kapcsolatos tevékenységéről. Atlantisz, Bp., 1990. 147.
4. Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. Kriterion Könyvkiadó, Buk., 1972. 22.
5. Bibó István: i. m. 311–312.
6. Maximilien Robespierre: A politikai erkölcs elveiről. In: Elveim kifejtése. Gondolat, Bp., 1988. 426.
7. Uo. 429.
8. Maximilien Robespierre: Az élelmiszerekről. In: Elveim kifejtése. 299.
9. François de La Rochefoucauld: Gondolatok. Kairosz, Bp., 2001. 49. (218. aforizma).
10. Hannah Arendt: A forradalom. Európa, Bp., 1991. 126–128.
11. Rousseau: A társadalmi szerződésről. 102.
12. Alexander Hamilton – John Jay: A föderalista Európa, Bp., 1998. 381.
13. Bibó István: i. m. 323–324.
14. Így megtaláljuk Bibónál (Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről. In: i. m. 295–635.), Michael Mann-nél (Michael Mann: A modern európai nacionalizmus kialakulása. In: Kántor Zoltán (szerk.): Nacionalizmuselméletek. Rejtjel Kiadó, Bp., 2004. 109–133.), John Breuillynél (John Breuilly: Állam és nacionalizmus. In: Kántor Zoltán (szerk.): i. m. 134–149.) vagy Joseph Markónál (Joseph Marko: Egyenlőség és különbözőség. Magyar Kisebbség, 2004/3. 161–185.)
15. Eötvös József: A XIX század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra I–II., Magyar Helikon, Bp., 1981. I. 125.

16. Idézi Guglielmo Ferrero in: Újjáépítés; Talleyrand Bécsben. Osiris, Bp., 2002. 174.
17. Erre az összefüggésre egyébként Bibó is felfigyelt: „A tömegek ily módon felfokozott közösségi érzelmeiből született a modern nemzeti érzés, mely születésekor [...] a forradalmi demokratizmussal tökéletesen azonos gyökerű jelenség volt, s ugyanazzal a dinamikával fordult szembe a királyok isteni jogával; csak később, a forradalmi és napóleoni háborúk nyomán lépett fel a nemzeti tudatnak az a zártabb, öncélúbb formája, melyben a nemzet ügye már nem volt szükségképpen összekapcsolva a szabadság egyetemes ügyével.” A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai. In: Válogatott tanulmányok. IV. 317.
18. Johann Gottlieb Fichte: Beszéd a német nemzethez. Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németségének még mélyebb megragadása. Kellék, Kv., 2001/17. 10.
19. Uo. 9.
20. Uo. 16.
21. Uo.
22. Uo. 17–18.

