



BALÁZS PÉTER
Szegedi Tudományegyetem

Aetas 39. évf. 2024. 1. szám, 119–140.
ISSN 0237-7934
DOI 10.14232/aetas.2024.1.119-140
www.aetas.hu

„Tiszteljétek az észet, ám inkább a szívetekre hallgassatok!”

*A francia forradalom érzelmetörténeti perspektívából**

ABSTRACT. “*Respect Reason, but Listen to Your Heart.*” *The French Revolution from an Emotional History Perspective.* In recent decades, a number of French and English-language publications have discussed the French Revolution from an emotional history perspective. This paper will attempt to present their methodology, report on their results and occasionally criticize certain aspects of their approach. The history of emotions attempts to bring new areas of human existence under systematic historiographical scrutiny, obviously enriching our knowledge and complexity of the past, but the cardinal question for any such expansive effort is whether the representatives of the new paradigm can meaningfully combine their achievements with those of more traditional forms of historiography.

Keywords: *historiography, French Revolution, emotional history, passions, Terror*

A francia forradalom historiográfiájában az utóbbi évtizedekben feltűnő érzelmetörténeti paradigma bemutatására és értékelésére tett kísérletet érdemes néhány előzetes megjegyzéssel felvezetni, s a problémakört szélesebb történeti kontextusban tárgyalni. A feladatot könnyen meg lehetne oldani azzal, hogy bemutatjuk a *history of emotions/histoire des émotions* (sokak által vitatott) hozzájárulását a forradalom kutatástörténetének eredményeihez. Az alábbiakban tárgyalandó francia és angol nyelvű könyvek és tanulmányok jelentős része meg is elégszik ennyivel, s ez talán jól is van így, hiszen a francia forradalom historiográfiája olyan átláthatatlanul kiterjedt, módszertanilag pedig olyan változatos képet mutat, hogy figyelmünket csak erre a részterületre koncentrálni is lehetséges tartalmas állításokat tenni. Dolgozatom második felében magam is így fogok eljárni. Választott perspektívánk ugyanakkor ennél lehet valamivel szélesebb is: tehetünk kísérletet arra, hogy a történettudomány általános előfeltevéseit és célkitűzéseit az utóbbi évtizedekben érintő elvi és módszertani változások fényében is vizsgáljuk a forradalmat tárgyaló érzelmetörténeti munkákat. Nem kétséges ugyanis, hogy a történettudomány állapotát érintő, számos helyen olvasható diagnózis – a nagy elbeszélésekbe, metanarratívákba vetett hit megingása s ennek következtében a történészek figyelmének a nagy társadalmi struktúrákról és az átfogó, makroszintű folyamatokról az *egyénre* való átfókuszálódása, az individuum megélt tapasztalatainak középpontba kerülése – adja az alább tárgyalandó munkák szélesebb kontextusát. Az érzelmetörténet egyértelműen a kultúrtörténet (*cultural history*) része: a kutatási irány bemutatása helyet is kap (bár nem túl illusztrisat) Peter Burke jeles áttekintő munkájában;¹ az érzelmetörténeti

* A címben szereplő idézet Saint-Just-tól származik.

¹ Burke: *What is cultural history?* 108–110.

tanulmányok, bizonyos pontig legalábbis, rokonságba állíthatók például a történeti antropológia vagy éppen mentalitástörténet rubrikájába sorolt művekkel éppúgy, mint azokkal a roppant érdekes mikrotörténeti kísérletekkel, amelyekről Szijártó M. István írásaiban olvashatunk.² A *cultural turn* után vagyunk, azaz egy olyan világban élünk, amelyben Samuel Huntington kijelentheti, hogy a kulturális faktorok sok szempontból felülírni látszanak a politikai-gazdasági tényezőket. Ernst Breisach a pszicho-történetírás szubjektívizáló előfeltevései közé sorolja azt a szemléletet, amely a világ rendjét inkább a megfigyelő tudatából származtatja, s egyre kevésbé tartja ezt az állítólagos rendet a világ valódi jellemvonásának – úgy gondolom, hogy az alábbiakban tárgyalandó munkákról való gondolkodás során egy percre sem érdemes elfelejtenünk ezen „kopernikuszi fordulat” jelentőségét.³

A történetírás dilemmáinak aktuális állapotáról egyébként is sokat elárul, hogy – más humán tudományok képviselői által esetenként megkérdőjelezett – tudományos státusát⁴ a historikusok milyen más diszciplínák felől érkező segítséggel próbálják alátámasztani: a francia historiográfia ismerői jól emlékezhetnek például arra, hogy az első világháborút megelőzően a földrajz és a szociológia, a két világháború között a szociológia és a közgazdaságtan, később (Hayden White hatására) az irodalomtudomány, az alábbiakban tárgyalt könyvekben és tanulmányokban pedig a kulturális antropológia, a pszichológia, sőt a pszichoanalízis elemeit látjuk hasznosulni. Mindig is megfigyelhető volt tehát a történészek körében valamiféle nyitottság az interdiszciplinaritás irányába, mára azonban a legóvatosabb fogalmazásban is azt mondhatjuk, hogy szakmánk az „új eklekticizmus” korát éli.⁵ A korábbi időket jellemző átfogó modellek és a zárt értelmezési rendszerek helyére most egymással rivalizáló, ám exkluzivitás-igényt meg nem fogalmazó módszertanok és a kutatási területek alig átlátható sokfélesége lépett – ezt a történészek egy része tragédiaként, a szakma szinte gyógyíthatatlan identitásválságaként éli meg, mások viszont (például Roger Chartier) örömmel fogadják a perspektívák illetően megnyílását, amelyből – reményeik szerint – lasscskán kifermálódhatnak a jövő új iskolái.

Nos, ami az érzelemtörténetet illeti: e Magyarországon is recipiált és művelt irányzat képviselői a történelmi aktorok (és az események „elszenvedői”) egyéni vagy kollektív emócióinak próbálnak magyarázó jelleget tulajdonítani, s így beépíteni azokat a történeti narratívába.⁶ A hagyományos történeti források mellett ego-dokumentumokat (emlékiratok, naplók, levelek) is szívesen feldolgozó érzelemtörténeti munkák gyakran kezdődnek azzal, hogy szerzőik hitet tesznek a monokauzális magyarázatok elvetésének szükségessége mellett,⁷ saját közelítéseiket pedig (esetenként dicséretes önmérsékletet tanúsítva) általában a hagy-

² Szijártó: *A történész mikroszkópja*, i. m.

³ Breisach: *Historiográfia*, 350.

⁴ Vannak olyan történészek is, akik szerint a történetírásnak nincs igazi módszertana, s ennek megfelelően nem is tekinthető tudománynak a szó szoros értelmében. Lásd például: Veyne: *Comment écrit-on l'histoire*, i. m. A történetírás a „tudományok legkevésbé tudományosabbika”, idézi Burckhardtot Arno Mayer. Mayer: *The Furies*, 16.

⁵ E címet adta könyve vonatkozó fejezetének Bizière–Vayssiere: *Histoire et historiens*, i. m.

⁶ Az érzelemtörténet első kézikönyve 2012-ben jelent meg: Plamper: *Geschichte und Gefühl*, i. m. Magyarul Eperjesi Zoltán ismertette. Fontos epizód, hogy a Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület 2017-ben rendezett konferenciát az érzelemtörténethez kapcsolódóan (<http://ujkor.hu/content/uj-megkozelites-szaz-nezopontbol-az-erzelmek-tortenete>). Néhány magyar példa: Cieger: *Az érzelmek viharában*, i. m.; Sajó: *Az emberi és polgári érzelmek nyilatkozata*, i. m.

⁷ Arno Meyer (*The Furies*, 17.) például a történelmi események egyetlen okra való visszavezetésére való hajlandóságot a moralizálásra való (történészhez méltatlan) hajlammal kapcsolja össze. Lásd e kérdésben Carr bölcs eszme-futtatásait is: Carr: *Mi a történelem*, 85.

mányos – társadalom-, politika- vagy gazdaságtörténeti – értelmezések hasznos kiegészítőiként próbálják „eladni”. Az is világos, hogy nehéz és kockázatos vállalkozás az övék, hiszen az érzelmtörténészek nem építhetnek olyan kézzelfogható, esetenként statisztikailag is feldolgozható tényanyagra, mint mondjuk társadalom- vagy gazdaságtörténész kartársaik, így az önkényesség vagy a megfoghatatlanság vádjá könnyen éri az irányzat képviselőit. Magának a forráskritikának a fogalma is nehezen értelmezhető egyébként az érzelmtörténeti munkáknak gyakran alapjául szolgáló ego-dokumentumok esetében, hiszen az azokban kifejeződő érzéseket (például a rettegést vagy a lelkesedést) mentalitástörténeti faktumnak kell tekintenünk⁸ – legfeljebb megalapozottságukat vagy magyarázó erejüket vizsgálhatjuk.

Könnyen támadhat az az érzésünk egyfelől, hogy e módszertanilag igen kreatív – esetenként források új típusait is vizsgálat alá vonó vagy korábban már használt forrásokra új módokon építő – paradigmában talán nem minden annyira új, mint amilyenek néhány kutató megpróbálja azt bemutatni; másfelől pedig fogalomhasználata esetenként zavarba ejtően elnagyoltnak tűnik, harmadrészt pedig az érzelmtörténeti közelítés vívmányaiként bemutatott eredmények helyenként ellentmondásosnak, helyenként pedig kifejezetten üresnek, semmitmondónak tűnnek. A közelmúltban megjelent témába vágó tanulmányok átböngészése után elmondható, hogy az irányzat megítélésében nem alakult ki konszenzus. Vannak történészek, akik komoly ellenérzésekkel fogadják az új paradigmát: Rebecca L. Sprang például az irracionális vágyak és félelmek átfogó magyarázó elvvé emelését és a történetírás fokozatos „pszichologizálódását” egyértelmű kudarcnak és történeti önfeladásnak nevezi, pontosabban olyan zsákutcaként írja le, amelybe végső soron a *cultural history* túlkapásai juttatták a történeti diskurzust⁹ – igaz persze, hogy kritikájának elsődleges célpontját nem azok az (alábbiakban részben tárgyalandó) munkák jelentik, amelyek *explicit* felvállalják az érzelmek és szenvedélyek eseményalakító szerepének tárgyalását, s ennek megfelelően hajlandók kísérletet tenni vállalásaik módszertani alátámasztására. Sprangot inkább azok a szerzők látszanak dühíteni, akik az eseményekről szóló narrációjukat a forradalmárok rettegését, mániás depresszióját, traumatizáltságát, megszállottságát, elmebetegségét, irracionális impulzusait stb. tárgyaló megjegyzésekkel színesítik, ily módon megpróbálván kitölteni elbeszélésük esetleges fehér foltjait. Fentebb már idézett munkájának *The Revenge of Social History* című fejezetében Peter Burke is beszámol azokról az ellenérzésekről, amelyeket a kultúrtörténet (s különösen az érzelmtörténeti paradigma) kivált néhány történészből.¹⁰

Az új paradigma egyik jeles védelmezője, Sophia Rosenfeld viszont historiográfiai jellegű tanulmányában¹¹ a cselekvőség, a *human agency* helyreállításának érdemét tulajdonítja az érzelmtörténet jegyében fogant munkáknak, amire azért van szerinte szükség, mert a francia forradalom historiográfiájának elmúlt fél évszázadát két teljességgel determinista, kizárólag struktúrákban gondolkodó, az egyén szabad döntéseinek különösebb magyarázó erőt nem tulajdonító interpretáció¹² uralma jellemezte. A marxista és a furetiánus-revizionista „nagy elbeszélés” kifulladásában azonban olyan – kissé anarchikus – historiográfiai helyzetet teremtett, amelyben lehetségessé válik a kísérletezés ezzel az újító attitűddel.¹³ Természete-

⁸ Gyáni: *Az ego-dokumentumok történetírói haszna*, i. m. (letöltés: 2023. június 4.)

⁹ Sprang: *Paradigms and Paranoia*, i. m.

¹⁰ Burke: *What is cultural history*, 112–116.

¹¹ Rosenfeld: *Thinking about feeling*, i. m.

¹² A marxizmus természetesen a gazdasági-társadalmi struktúrák, míg a Furet-iskola a diskurzusok oltárán áldozza fel az egyént.

¹³ Nem a francia forradalom historiográfiájának privilégiuma egyébként a rendszerelmélet cselekvésemeléttel való felváltása. Az egyén és a cselekvőség rehabilitálásának szándéka húzódik meg a

sen e kérdés vonatkozásában is megpróbálkozhatunk a perspektíva óvatos kiterjesztésével, hiszen e tendenciák nyilvánvalóan nem kizárólag a francia forradalom historiográfiájában mutatkoznak, hanem inkább csak lecsapódásai a történettudományban megfigyelhető útke-reső törekvéseknek. Közismert, hogy a különféle történetírói iskolák némelyike a szabad döntés képességével rendelkező egyént állítja figyelmének középpontjába, mások viszont az individuuum életének gazdasági, társadalmi vagy éppen nyelvi/kulturális determináltságát vallják. Ahogyan láttuk, az érzelmtörténeti kutatások művelői büszkén vallják, hogy szemléletük középpontjában az egyén mint legfőbb cselekvő áll. Ez rendben is van, de felmerül a kérdés: vajon az érzelmtörténeti paradigma valóban alkalmas-e az *agency*-be, a cselekvőségbe vagy az egyéni szabad döntésbe vetett hit helyreállítására? Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a politikai cselekvő tetteit jelentős mértékben vezérlik egyéni vagy kollektív érzelmei és szenvedélyei (vágyai és félelmei) – nagyban felülírva benne a racionális megfontolásokat és az akarati tényezőket –, akkor a társadalmi struktúrák „magasából” leereszkedve kétségtelenül „közelebb lépünk” ugyan az egyénhez, de vajon mit mondunk ezzel az egyén cselekvési szabadságáról? Szabad-e az a cselekvő, akit racionális megfontolások helyett irracionális impulzusok (például félelmek) irányítanak?¹⁴ E ponton szükségesnek tűnik óvatos kísérletet tennünk a fogalmak tisztázására – vagy legalábbis a használt fogalmak tisztázat(hat)lanságának hangsúlyozására. Nem kétséges, hogy érzelmei nagyban befolyásolhatják az ember döntéseit, s hogy ezt az érzelmi befolyásoltságot a racionalitás megingásaként vagy visszaszorulásaként szokás értelmezni. „Érzelem” és „gondolat”, illetve „szenvedély” és „racionalitás” egymástól való elkülönítése és radikális szembeállításuk azonban, bár komoly filozófiatörténeti pedigrével rendelkezik, az utóbbi időkben meginogni látszik. Az *érzés/érzelem* és a *gondolat* egyaránt mentális folyamat: emocionális és racionális jellegű szellemi műveleteinket nem különböző „metafizikai szerveinkkel”, hanem egyképp az elménkkel hajtjuk végre. A szembeállítás exkluzivista hirdetésénél érdemesebb érzelem és értelem kapcsolatáról és kölcsönösségi viszonyáról beszélni, ahogyan azt a kognitív pszichológia és a modern filozófia számos iskolája teszi. Az érzelmek „fogalmi megmunkáltságát” húzza alá Boros Gábor is: „...az érzés akkor válik igazán emberi értelembe vett érzelmmé, amikor komplex nyelvi eszközök révén azonosítjuk a kultúránk részeként szocializálódva elsajátított érzelmekészlet valamelyik elemével.”¹⁵ William Reddy (később még hivatkozandó) könyvében olvashatunk azokról az érdekes vitákról, amelyek arról szólnak, hogy vajon az érzelmek automatikusan jelentkezők-e és nyilvánulnak meg, vagy szükségszerűen megelőzi létrejöttüket a helyzet kognitív azonosítása. Ha ez utóbbi állítást fogadjuk el, akkor világos, hogy a legprimérebbernek tűnő érzelmi megnyilvánulásoknak is van valamiféle értelmi előzménye vagy összetevője, ráadásul az sem tagadható, hogy ezek a megnyilvánulások nem egyszerűen univerzálisak vagy biológiaiak, hanem az adott kor és a történelmi helyzet által determináltak. Mi más például a forradalmi lelkesedés (*enthusiasm, fervour*), mint a szabadság és egyenlőség absztrakt elve-ihéz való különösen intenzív ragaszkodás? Mi más az események szereplőinek döntéseit állítólagosan nagyban meghatározó rettegés (*terror*), mint a barátaink és ellenségeink között fennálló erőviszonyok előzetes (s persze lehet, hogy téves, de mindenképpen realiztikus)

konfesszionalizációs paradigma friss megkérdőjelezése mögött is: a struktúra magával ragadó leírása nem ad választ az egyéni problémákra. Lásd erről: Reinhardt: *Felekezeti és felekezetszervező-dés*, i. m.

¹⁴ „Bizonyos perspektívából úgy tűnhet, hogy érzelmeink éniünk legsajátabb összetevői, máskor viszont olyan külső erőt látunk bennük, amelyek megfosztanak gondolkodásra és cselekvésre való képességünktől.” Reddy: *Navigation of Feeling*, 316.

¹⁵ Boros: *Mire jók*, i. m.

felmérésére tett kísérletet követő érzelmi állapot? További fontos kérdés: Vajon legalább részben irányíthatók, uralhatók, konvertálhatók az érzelmek, vagy teljességgel uralják az emberi pszichét? Ha az érzelmek nem ellenállhatatlan genetikai/biológiai *drive*-ok, akkor kulturális változóként kell őket értékelnünk, s máris megnyílik a terület a kulturális antropológia vizsgálatai előtt.

Nos, akármennyire is relativizálják a tudomány legújabb fejleményei a radikális szembeállítást, nem kétséges, hogy a köztudatban – amelyet a bölcséleti hagyomány platóni, sztoikus, racionalista főiránya befolyásol – értékkülönbséget szokás tételezni szenvedély/érzés/érezem és gondolat között, még hozzá az utóbbi javára.¹⁶ E bölcséleti paradigmában a szenvedélyek és az érzelmek kikapcsolják, felülírják az értelmet, s ily módon elfordítják az embert valós érdekeinek követésétől. Nem helyes megengedni, hogy érzelmeink és szenvedélyeink vezéreljék cselekvésünket, hiszen azok irracionálisak, gyakran hibás premisszákból indulnak ki, és ennek megfelelően könnyedén tévútra vihetnek bennünket. A 19. század nagy politikai gondolkodói a felvilágosodás legértékesebb és mindenképpen megőrzendő örökségének tartják azon észszerű, tehát az ember valódi természetével összhangban álló elvek megfogalmazását, amelyek érvényesülése esetén elcsendesülnek a politikai táborok közötti vad szembenállást generáló szenvedélyek.¹⁷ Az „érzelmi politizálás” a helytelen politikai döntések meghozatalának szinonimája, mint ahogy a mai közéleti diskurzusnak is fontos eleme az afelett való állandó sajnálkozás, hogy a modern tömegkommunikációs eszközökre vagy éppen a szociális média tartalmaira épülő posztmodern politizálás fokozottan érzelemalapú (*emotional*), hiszen a fennálló helyzet és a kínált alternatívák alapos átgondolása helyett ép-penséggel az emocionális azonosulásra vagy éppen a szenvedélyes elutasításra ösztönöz. Történeti perspektívából tekintve ezt a vádat persze azonnal feltűnik, hogy a politikai szféra szereplői és értelmezői általában hajlamosak egyfelől arra, hogy saját álláspontjuknak észszerűséget tulajdonítva ellenfeleiket vádolják érzelem- és szenvedélyvezérelt politikával, másfelől pedig arra, hogy a régi jó időkkel szembeállított „új szokásoknak” tulajdonítsák az efféle esztelenségre való hajlamot. Nem elfelejtendő végül (bár részletes tárgyalásba nem bocsátkozhatom e téren, hiszen az uralhatatlan messzeségekbe vezetne), hogy az Augustinusra visszavezethető – s a keresztény etikai-politikai gondolkodást nagyban meghatározó – pesszimista antropológia alapvetően szenvedélyvezérelt s legfeljebb korlátozott racionalitású lénynek tekinti az embert, akinek politikai-közéleti tetteit ennek megfelelően aligha érdemes fennkölt spekulatív vagy meggyőzően racionális elvek érvényesülésének perspektívájából tekintenünk (lásd például Hobbesot, aki az erőszakos haláltól való félelemre építi konstrukcióját). Persze a felvilágosodás korának (az ágostoninál optimistább antropológiai előfeltételekre építő) gyakorlati filozófiája sem nevezhető egyszerűen racionalistának, hiszen megengedi, sőt elvárja a szimpátia, az empátia vagy éppen a *moral sense* érvényesülését. Az erkölcsi érzék filozófusai a racionalitást az önszeretettel azonosították, s az érdekkövetésen túlmutató erényes viselkedést nemes érzelmekre vezették vissza. Rousseau-nál az igaztalan fennállóval szembeni harag és düh egyfelől hasznos, másfelől pedig erényességről tanúskodó érzület, a 19. századi katolikus szabadelvű Lamennais-nél pedig azt olvassuk, hogy társadalom, politika és emberi természet egyként dehumanizálódik, ha „az emberek nem tudnak

¹⁶ Nyilvánvalóan vannak a politikai gondolkodásnak olyan irányzatai, amelyek a szenvedélyeket, érzéseket és előítéleteket „mélyebbnek” és „igazabbnak” gondolják a racionális gondolkodás „elnyomó” normáinál. Lásd például Tamás: *A nemzeti érzés erkölcsi lényege*, 148–149.

¹⁷ Baker: *Closing the French Revolution*, i. m.

többé érezni, csupán kalkulálni”¹⁸ – e perspektívából nézve tehát éppen a racionális érdekkövetésen túlmutatató érzelmi faktorok érvényesülése teszi az embert emberré.

Ezen általános reflexiók után megkísérlem a tanulmányom címében szereplő témára szűkíteni a látószöveget. Politikafilozófiai közhely, hogy a *forradalmakat* – az emberi történelem ezen illusztris epizódjait – konzervatív irányból szokás gyors, heves, átgondolatlan és irracionális újítások keresztülvitelének bűnében elmarasztalni. David Andress, a jeles történész egy blogbejegyzésben¹⁹ úgy véli, hogy a forradalmaknak általában (és a francia forradalomnak különösen) a szenvedélyekkel és az érzelmekkel való szoros összekapcsolása olyan téma, amelynek pertraktálásában sokáig elsősorban az „ellenforradalmárok” jeleskedtek: 1789 s még inkább 1792–1794 szellemének ellenfelei nyilván szívesen hangsúlyozták, hogy e történelmi jelentőségű események menetét a legkevésbé sem a racionális érdekkalkuláció határozta meg, hanem dühödt, szenvedélyvezérelt, a józan politikai értelemmel szembeforduló aktorok. A forradalomellenesség és a pszichologizáló magyarázatok összekapcsolódását jól illusztrálja például a Magyarországon is jól ismert Gustave Le Bon életműve: a több tucatnyi könyv szerzőjeként ismert francia tudós 1910-ben a következőképpen ír: „A tapasztalat azt mutatja, hogy a társadalmakat az érzelmek logikája [*la logique des sentiments*] irányítja, s a racionalitás [*la logique rationnelle*] aligha képes befolyásolni, s még kevésbé átalakítani őket.”²⁰ A kor klinikai pszichológiai kutatásainak eredményeire építve Le Bon azt állítja, hogy az egyébként is könnyen befolyásolható tömeg felett a forradalmak idején olyan vezetők veszik át az irányítást, akiknek lelke patológus torzulásokat szenvedett el, így aligha csodálkozhatunk a történések szomorú alakulásán.²¹ Eszünkbe juthat Hyppolite Taine is, aki magyarra is lefordított művében a párizsi tömegek animalizációjától sem visszariadva arról ír, hogy a versailles-i palota ostromlói azokhoz a felületesen megszelídített elefántokhoz voltak hasonlatosak, akik újra megvadulnak, s ismét „érzéseik, ösztöneik és primer vágyaik” irányítása alá kerülnek.²² A fentebb idézett szerzők attitűdjé látványosan elitista és népellenes („*antipopulaire*”): a tömegek betörése a politika szférájába a legborzasztóbb szenvedélyek eluralkodását és a politika elfajulását hozza magával – a választói cenzus fenntartása pontosan azt a célt szolgálja szerintük, hogy távol tartsa a döntéshozattól az elemi szenvedélyektől vezérelt s így racionális megfontolásokra képtelen plebszet.

Andress szerint a forradalom védelmezői viszont, nem meglepő módon, az események viszonylagos észszerűségére, azaz többé-kevésbé koherens eszmékre vagy többé-kevésbé átláthatóan megnyilvánuló érdekellentétekre (például az osztályharcra) vezetik vissza a történéseket, megvédve így a szereplőket a fékevesztett irracionális vádjától. 1793-ban a jakobinusok az Ész Ünnepepét ülték meg, s biztosak voltak benne, hogy a forradalom az értelem és a bölcsesség gyümölcse.²³ A heves szenvedélyek eseményformáló szerepének hangsúlyozását sokan egyszerű inszINUÁCIÓKÉNT értelmezik tehát. Andress őt nem idézi ugyan, de jeles példaként említhetjük a 19. század ’30-as éveiben úttörő jellegű forradalomtörténetet publikáló Buchez-t, aki nagyszabású vállalkozásának felvezetésében sértőnek és rágalmazónak bélyegzi azon értelmezéseket, mely szerint nem nagy eszmék, hanem röpke, múlandó és

¹⁸ Ludassy: *Isten és szabadság*, 33.

¹⁹ Andress: *Navigating*, i. m.

²⁰ Le Bon: *La psychologie politique*, 21. Idézi: Winock: *La France politique*, 169.

²¹ Az újabb és újabb pusztító forradalmak kitörésének megakadályozását szolgálja a tömegek pszichológiájának ismerete és kontrollja. Le Bon idézi Mazeau: *Émotions politiques: la Révolution française*, 99.

²² Taine: *A jelenkori Franciaország*, i. m.

²³ Goldstein: *The Post-Revolutionary Self*, 60.

voltaképpen súlytalan érzelmek (*émotions*) determinálták volna e nagyszabású eseménysort – a racionalista paradigma erejét látszanak illusztrálni a forradalom azon apológétái, akik „kikérik maguknak”, hogy a jobban, racionálisabban és igazságosabban működő világ megteremtését célzó történéseket efemer és irracionális szenvedélyek befolyásolták volna.²⁴

Nos, bár némi igazságmagva tehát nyilvánvalóan van, összességében mégis leegyszerűsítőnek és túl kategorikusnak kell bélyegeznünk Andress azon állítását, mely szerint kizárólag ellenforradalmi perspektívából volt szokás hangsúlyozni az érzelmek szerepét a forradalmi események alakulásában. Az a 19. századi romantikus historiográfia például, amelynek nagy alakjai védelmükbe vették a forradalmat, kifejezetten hajlott arra, hogy színes, irodalmi igényességű elbeszélésekben rekonstruálják a múlt történéseit, s ezekben nemcsak a forradalom aktorainak tudatos szándékai, de érzéseik és szenvedélyeik is tárgyaltatnak, méghozzá a legkevésbé sem elítélőleg.²⁵ A romantikus történetírás egésze értelmezhető úgy, mint az érzelmek és a képzelőerő rehabilitálása a felvilágosodás érdekezérelt racionalizmusa után.²⁶ A szociális *érzékenység*, a hazafíui *érzület*, a világjobbító *lelkesültség* nyilvánvalóan üdvös szerepet játszanak az események alakulásában. A 18. és 19. századdal foglalkozó eszme-, mentalitás- és irodalomtörténeteknek egyébként is hagyományos témája a korszak „érzelmi forradalmának” tárgyalása, a *szentimentalizmus* vagy éppen az *érzékenység kultusza* címszó alatt. Olyan vallási, politikai és kulturális irányzatokat vagy éppen irodalmi történéseket ölelnek fel ezek a kutatások, mint például a metodizmus, a rabszolgaság elleni ideológiai küzdelem, a regény térhódítása, a romantika vagy éppen maga a francia forradalom.²⁷ Ha viszont Burke-re és a francia forradalom további angol bírálóira gondolunk, a kép még ennél is komplexebb formát ölt. A *Töprengések* számos passzusával alátámasztható ugyan, hogy az angol államférfi a legkérelhetetlenebb módon bírálja a forradalmárok irracionális (már-már állatias) szenvedélyeit, s a stabil társadalmi rend helyreállítását a politikai természetű szenvedélyek lecsillapításától, azaz az értelem uralmának visszatértétől teszi függővé. Azonban, s erről Stauffer figyelemre méltó könyvének második fejezete szól, az angol közéleti diskurzusban nem egyszerűen az értelem dicséretéről és a szenvedélyek elparentálásáról van szó, hanem legalább annyira a szenvedélyek közti különbségtételről. Burke műveiben a forradalmároknak – s még inkább az ő angol szimpatizánsaiknak – a Régi Renddel szemben táplált dühe vak és vadállatias haragként (*blind and ferocious rage*) ítéltetik el, míg politikai ellenfeleiknek a forradalom rémtetteivel szembeni ellenérzésesei erkölcsi alapokon álló felháborodásként (*indignation*) írhatók le. Mindennek erkölcsfilozófiai/irodalomtörténeti hátterét is megvilágítja Stauffer. A szenvedélyek teljes kizárása az emberi cselekvés elfogadható motivációi közül sztoikus, senecai alapállás: e felfogás szerint az önmagukból kifordult, mindenféle erkölcsi korlátot elveszítő forradalmárok dühe (*anger*) kizárólag szörnyűségekhez vezethet. Ám a teljes „szenvédélymentesítésnél” sokkal vonzóbb és életszerűbb a juvenalisi tradíció követése és a felháborodás retorizálása: ha a világ megőrül, nehéz nem szatírárt írni, s ez a szatíra bizony nem mentes az érzelmektől, mi több, az erénytől is vezéreltetve kell lennie.²⁸ Burke példája is jól illusztrálja (remélem, hogy a dolgozatom második felében olvasható áttekintés még világosabbá teszi), hogy a forradalomhoz az érzelmtörténetileg közelítve egyfelől azt vizsgálhatjuk, hogy érzelmi tényezők mennyiben

²⁴ Buchez: *Histoire parlementaire*, IV-V.

²⁵ Bizière-Vayssière: *Histoire*, 127.

²⁶ Crossley: *French Historians and Romanticism*, 142. „A képzelet a megismerés legitim eszköze.”

²⁷ Reddy: *Navigation*, X.; Vajda: *Szentimentalizmus*, i. m.

²⁸ Stauffer: *Anger*, 38.

befolyásolták az események menetét, másfelől pedig azt, hogy a forradalmi elit miképpen próbálta uralni („menedzselni”) a polgárok szenvedélyeit.²⁹

Az elmúlt évtizedek érzelmetörténeti ihletettségu forradalom-értelmezései

Ha elfogadjuk sorvezetőnkül Sophia Rosenfeld fentebb idézett historiográfiai tanulmányát, akkor Tim Tackett 1996-os munkájával érdemes kezdenünk áttekintésünket.³⁰ Az amerikai történezt annak „enigmája” érdekli, hogy miképpen válik a forradalmár forradalmárrá, azaz miképpen teszi magáévá 1789 politikai elitje a korábban elképzelhetetlennek tűnő eszmét, hogy jogosult felforgatni és újjátervezni hazájának fennálló politikai és intézményes rendjét. Az 1789 májusában összeülő rendi gyűlésben (amely rövidesen Alkotmányozó Nemzetgyűléssé lényegül át) tevékenykedő képviselők prozopográfiai vizsgálataiból Tackett azt a következtetést szűri le, hogy nem osztályhovatartozásuk (ahogy a marxisták sugallták), de nem is olvasmányaikból leszűrt ideológiai meggyőződéseik (ahogy a furet-i univerzum képviselői állítják), hanem inkább az első év sajátos pszichológiai tapasztalatai, a nemzetgyűlés csoportdinamikája, a valós utcai erőszakkal és a király irányából érkező erőszak-fenyegetéssel való szembesülés, a részsikerek kiváltotta lelkesedés és a kudarcok generálta frusztráció hívták életre azt a sajátos lelkiállapotot (*mindset*), amely radikális tettekészségüket magyarázza. Rekonstrukciójában Tackett a konvencionális források (parlamenti napló, sajtó, külső beszámoló) mellett nagyban épít ego-dokumentumokra, azaz naplókra, levelekre, emlékiratokra is. Legértékesebb forrásnak a magánleveleket látja, mert szerinte a családtagoknak, barátoknak címzett üzeneteket nyilvánvalóan a közlésvágy, szerzőik helyzetének és a lelkiállapotának bemutatását célzó szándék és az informalitás jellemzi – a szerkesztetlenséget, a helyesírási hibákat, a rendezetlen írásképet pedig hajlamos az őszinteség (*spontaneity*) biztosítékának tekinteni.³¹ Állítása szerint Georges Rudé és Henri Lefebvre munkásságát kívánja folytatni, akik a városi tömegek és a parasztság kollektív pszichéjét elemezték, ám Tackett abban látja saját vállalkozása újdonságát, hogy a vizsgált képviselők gondolkodásmódját és attitűdjeit nem egyszerűen társadalmi, gazdasági vagy ideológiai tényezőkből, hanem konkrét tapasztalataikból vezeti le. A rendi gyűlés tagjainak előélete azt mutatja egyfelől, hogy a revizionisták állításával szemben nem olvadt össze teljesen a nemesi és a polgári elit (a harmadik rend tagjainak komoly előzetes ellenérzéseik vannak az arisztokratákkal szemben), másfelől pedig nem elvont, spekulatív és radikális „felvilágosult” nézetek jellemzik őket (ahogyan azt Tocqueville-től Furet-ig oly sokan állították), hanem esetenként komoly lokális politikai-közéleti tapasztalatokkal bírtak. Tackett végsősoron azt állítja tehát, hogy az életük legfontosabb napjait élő képviselők azért válnak nyitottá olyan – sem előzetes ideológiai tájékozódásukból, sem szorosan vett osztályérdekeikből nem levezethető, azokból nem következő – radikális politikai megoldásokra, mert a fordulatos események, a nagy napok résztvevőit egymással összekapcsoló érzelmek (szeretet, barátság, hála, gyűlölet, félelem) növekvő intenzitása, az egymással rivalizáló irányzatokon belül beinduló csoportdinamika s végül a párizsi utca felől érkező nyomás olyan sajátos forradalmi pszichológiát hívtak életre, amelynek hatása alatt a racionális érdekkövetést, a politikai számíthatást – részben legalábbis – felülírták a heves szenvedélyek. A könyv konklúziójában Tackett azt írja, hogy a harmadik rendnek a nemességhez való viszonyát ösztönös és zsigeri ellenszenv (*instinctive*

²⁹ De Baecque: *Apprivoiser une histoire déchainée*, 860–861.

³⁰ Tackett: *Becoming a Revolutionary*, i. m.

³¹ Tackett: *Becoming*, 12–13.

and visceral antipathy) s nem értelmi megfontolások határozták meg,³² pontosabban fogalmazva: a többé-kevésbé racionálisnak nevezhető politikai-ideológiai megfontolásokat tartalmazó program voltaképpen csak ezen eredendő szenvedélyvezérelte attitűd elfogadható formába való öntését jelenti.³³

Húsz évvel később írott könyvében³⁴ Tackett a Terrorra keres magyarázatot (mint előtte és utána oly sokan mások is). A mű felvezetése szerint a forradalommal foglalkozó történetek abból a meggyőződésből szoktak kiindulni, hogy az aktorok cselekedetei többé-kevésbé „racionálisak” abban az értelemben, hogy vagy egyéni és csoportérdekeik előmozdítása érdekében vagy egy általuk észszerűnek ítélt ideológia nevében járnak el. A forradalmi elit pszichológiai jellegű vizsgálatára viszont azért lehet szükség, mert a forradalmi idők – a maguk kiszámíthatatlan lobogásával – speciális helyzetet teremtenek: az érzelmi alapú, szenvedélyvezérelt, többé-kevésbé irracionálisként leírható cselekvési módok kerülnek előtérbe.³⁵ „*In times of great stress*” a politika formálásából egyébként kizárt társadalmi osztályok félelmei és érzelmei is súlyos politikai következményekkel járhatnak.³⁶ Ami a felhasznált forrásokat illeti: mivel az emlékiratok már mindig későbbiek és szerkesztettek, Tackett ismét csak a leveleket tekinti elsődleges forrásnak, különösen azokat, amelyek sorozatban íródnak egy családtaghoz vagy közeli barátához, hiszen ezekben (feltételezhetően) leplezetlenül fogalmaz szerzőjük, továbbá a narráció, szeriális jellegének köszönhetően, szerencsés esetben kiad egy mikrotörténetet a levélíró érzelmeinek alakulásáról.³⁷ E könyvében Tackett, bár elismeri más intenzív szenvedélyek (például a lelkesedés, *enthousiasm*) szerepét is, úgy érvel, hogy a félelem (*fear*), a szorongás (*anxiety*) s különösen az összeesküvésektől való rettegés (*terror*) dominálja a forradalom résztvevőinek gondolkodását, és befolyásolja az események menetét.³⁸ A monarchia leépülését követő hatalmi vákuum, az ellenforradalom fenyegetése, a toxikus fakszonalizmus, az utca nyomása, a kezdeti időket jellemző lelkesedés, a túláradó önbizalom,³⁹ amelyet aztán lassacskán megkeserít az ellenállókkal szembeni türelmetlenség és a tőlük való rettegés – ezek a mentális/pszichés tényezők magyarázzák a forradalom terrorista fordulatát. Furet emlékezetes megfogalmazása szerint a rousseau-iánus politikai diskurzus része a paranoid attitűd, az állandó ellenségkeresés, a másként gondolkodás el nem viselése. Tackett szerint azonban nem nevezhetjük paranoiásnak azt, akivel ellenségei *ténylegesen* le akarnak számolni.⁴⁰ Úgy érvel ez ügyben, hogy a francia politikai kultúra – az angol és az amerikaival szemben – sokáig nem volt különösebben hajlamos az összeesküvés-

³² Tackett: *Becoming*, 308.

³³ Tackett: *Becoming*, 310.

³⁴ Tackett: *The Coming of the Terror*, i. m.

³⁵ Mazeau idézi a „terrorista” Jacques Billaud-Varenne híres mondatát: „Az a baj a forradalmakkal, hogy gyorsan kell cselekedni; nincs idő alaposan átgondolni a dolgokat. Mindenki lázasan igyekszik cselekedni, attól való félelmében, hogy elmulasztja az alkalmas pillanatot.” Mazeau: *Émotions politiques: la Révolution française*, 103.

³⁶ Tackett: *The Coming*, 6. Vajon védhető-e ez a számos érzelmtörténeti munkában előkerülő állítás? Megalapozottan állíthatjuk-e, hogy forradalmi helyzetben nagyobb szerepet játszanak az emberi szenvedélyek, mint „normál ügymenet” idején (ennek minden felszabadító vagy éppen potenciálisan romboló következményével együtt)? Nem Tackett (hanem Antoine de Baecque) kapcsán R. Sprang megjegyzi fentebb idézett cikkében, hogy az ember létezését és döntéseit mindig is a hálfélelem határozta meg, ebből a szempontból a forradalom évei nem jelentenek kivételt.

³⁷ Tackett: *Becoming*, 9.

³⁸ Tackett: *Coming*, 7.

³⁹ Tackett: *Becoming*, 343.

⁴⁰ Tackett: *Conspiracy Obsession*, 691–713.

elméletekre, még a forradalom első szakaszában sem, ám ez a későbbiekben megváltozik, köszönhetően annak, hogy a forradalmi elit ténylegesen számos ellenséges erővel volt kénytelen felvenni a harcot. Tackett végül hangsúlyozza, hogy nem a terroristák erkölcsi felmentése a célja, hanem motivációik megértése⁴¹ – azokra a munkákra, amelyek a terrort pszichologizálni próbálják, egyébként is jellemző a kategorikus erkölcsi elítélés „felfüggesztése” és a történések érzelmi alapon történő újrakontextualizálása (azaz voltaképpen a „körülmények elméletének” újrafogalmazása zajlik pszichológiai terminusokban).

Tackett figyelemre méltó munkái véleményem szerint jól illusztrálják, hogy az érzelem-történet első számú problémája a magyarázóképeség: nyilván magával ragadó a forradalom résztvevőit jellemző érzelmi/pszichés állapotok ego-dokumentumokra támaszkodó, részletes és esetenként kifejezetten irodalmias leírása (néha valóban úgy tűnhet, hogy mintegy belülről látunk rá egy mezei nemzetgyűlési képviselő vagy éppen egy jakobinus terrorista motivációira és „lelkiallatára”), ám ebből nem feltétlenül következik, hogy jelzők halmozásával meggyőzően – és radikálisan új szellemenben – tudnánk magyarázni például a Terrort. A félelemre való hivatkozások ugyanis a forradalmi események hagyományos politikatörténeti magyarázatának éppúgy részét képezték, mint az osztályharcosnak vagy éppen a furet-iánusnak, csak éppen ezekben egy átfogóbb magyarázó modell részelemeként. Itt viszont az emóciók és szenvedélyek abszolutizálódnak, méghozzá arra az igencsak vitatható alapra építve, hogy a forradalmi helyzet speciális légkörében az érzelmek nemcsak intenzívebbek, hanem nagyobb mértékben is befolyásolják az emberek cselekvését, mint a dolgok „normál” menete idején. Talán ennek is megfelelően jellemző, hogy a felvonultatott módszertani fegyvertár igen impresszívnek látszik, a konklúziók viszont viszonylag soványak. A személyes és a publikus szféra komplex összekapcsolódásának vizsgálata elvben sokat ígér, a gyakorlatban mégsem érezzük úgy, hogy bizonyos banalitásokon és evidenciákon jelentősen túlmutatató eredményeket kapnánk.⁴²

Egy következő példa: Tackett-hez és Rosenfeldhez hasonlóan az angol történész, Marisa Linton is az *agency* helyreállításának szükségessége mellett érvel, aláhúzván, hogy önmagában sem az ideológiai meggyőződések, sem a körülmények nem magyarázzák a terrort,⁴³ azt ugyanis a forradalmároknak *választaniuk* kell, s az erőszak melletti elköteleződés választását (*choice*) személyes tényezők (barátság, ellenszenv, bizalom, hűség és árulás) is nagyban befolyásolják. Linton bemutatja Desmoulin és Brissot személyes viszonyának megromlását, továbbá az előbbinek az utóbbit szidalmazó publikációit. Ezen epizódok oly módon kíván súlyt adni, hogy részletesen tárgyalja a barátságnak (*friendship*) a jakobinus ideológiában betöltött ambivalens szerepét, s fontosnak ítéli kiemelni: a személyes baráti kapcsolatok és a régi ismerősökhöz való lojalitás hozzájárulhat egy-egy politikai szereplő felemelkedéséhez, a republikánus ideológiával átítatott forradalmi időkben azonban a barátság – egy polgártárshoz vagy polgártársak egy csoportjához való személyes kötődés – gyanússá is válhat, hiszen részrehajláshoz, konspirációhoz, frakciózashoz vezethet, felülírva ezzel a korlátlan

⁴¹ Tackett: *Becoming*, 11.

⁴² Azt olvassuk például az angol sztártörténész Antony Beevor egy interjújában, hogy a hadsereg nem egyszerűen egy mechanizált, személytelen és hideg intézmény, hanem egy érzelmes (*emotional*) hely, s a katonák sem érdekekért, elvekért, hanem primer szenvedélyekből kiindulva – elsősorban persze félelemből – küzdenek.

⁴³ Pontosabban fogalmazva az ideológia a politika legfelsőbb szintje, a második szintet a taktikai-pragmatikus megfontolások képezik, míg az érzelmek a harmadik szinten jutnak kifejezésre – ami nem jelenti azt, hogy az emocionális tényezők adott esetben ne tudnák felülírni a második szintet.

hazaszeretetet.⁴⁴ E dilemmát azonban meg lehet eszmetörténetileg is ragadni, s meg is tették korábbi historikusok, Linton eljárásának hozadéka tehát lényegében annyiban merül ki, hogy jeles képviselők személyes feljegyzéseiből emeli ki egymáshoz való viszonyuk alakulásának történetét, hangsúlyozva az érzelmi töltettel bíró epizódokat. Lintonéhoz hasonló emfázissal próbálja körüljárni a *choice* fogalmát Peter M. Jones is, ám tanulmányának konklúziója ettől még – véleményem szerint legalábbis – meglehetősen sovány marad: a forradalom éveiben a politikai helyzet igen instabil, ingatag és nehezen átlátható volt, így az egyéneknek a forradalom vagy az ellenforradalom melletti elköteleződése mögött meghúzódó motivációi igen sokfélék (gyakran személyesek és érzelemalapúak [*emotional*]) lehettek, s a ránk maradt forrásokban egyébként is nehezen azonosíthatónak tűnnek.⁴⁵ Kifejezetten érdekes olvasmány ugyan a sokak által szerkesztett *Histoire des émotions* kötetben Guillaume Mazeau forradalomnak szentelt tanulmánya, amely egyenként tárgyalja a legfontosabbnak ítélt politikai érzelmek (rettegés, lelkesedés, szeretet, gyűlölet, gyász, öröm és melankólia) megnyilvánulásait, ám akármennyire is gazdag a példák tára, a szerző egyáltalán nem teszi nyilvánvalóvá, hogy miként kellene gondolkodnunk a részletesen tárgyalt emóciók státuszáról: befolyásolták-e a történések alakulását, vagy csak arról van szó, hogy bemutatásuk színezi, érdekessé és emberközelibbé teszi az események narrációját.⁴⁶

A fentebb tárgyaltaknál véleményem szerint sokkal koncepciózusabb az amerikai történész, Lynn Hunt könyve, amely átmenetet képez a hagyományosnak nevezhető „pszichotörténetírás” (amely az emberek „belső világának” az események alakításában játszott szerepét tárgyalja⁴⁷) és a szorosabb értelemben vett érzelemtörténeti munkák között. A munka legfontosabb állítása az, hogy a család rendjéről alkotott tudatalatti elképzelések nagyban befolyásolták egyfelől a királyi család kivégzéséről szóló, másfelől pedig a nőknek a politika szférájából való kizárását célzó döntéseket. A gondolatmenet alapja a *Totem és Tabu* Freudjának mitikus rekonstrukciója a politikai hatalom létrejöttének mikéntjéről: a fiúgyermek, egymással összefogva, megölik atyjukat, s ez a közös, őket ezentúl szoros szálakkal összekapcsoló (bűn)tett alapozza meg pszichológiailag a politikai rendet. Freud elképzelését Lynn Hunt a francia antropológus, René Girard elméletével próbálja kiegészíteni: az utóbbi szerző inkább a királygyilkosság bűnbakképző-funkcióját hangsúlyozza, azt tehát, hogy a saját erőszakra való hajlamától megrémülő közösség a bűnösnek kikiáltott monarcha rituális meggyilkolásával próbálja elűzni démonjait és helyreállítani a közösség erkölcsi integritását. Efféle interpretációk megalapozottságát „bizonyítani” a történettudomány hagyományos eszközeivel nyilvánvalóan nem könnyű, hiszen, ahogy Hunt maga is jelzi, az aligha várható, hogy a forradalom döntéshozói a nemzetgyűlés karzatáról adjanak számot pszichoszexuális neurózisaikról (Girard szerint akkor éri el célját a bűnbakalkotás, ha a résztvevők nem értik meg tettük valódi lényegét⁴⁸). Indirekt bizonyításra van tehát szükség: Hunt családjogi kérdéseket (öröklés, házasság, válás) tárgyaló törvénytörvényekben, ezek nemzetgyűlési vitáiban, politikai és szépirodalmi írásokban (különös figyelemmel a pornografikus novellákra), a királynőt a legkülönfélébb kicsapongásokkal (házasságtöréssel, orgiákban való részvétellel,

⁴⁴ Linton: *Choosing Terror*, i. m.; uő: *Friends, Enemies*, 264.

⁴⁵ Jones: *Choosing Revolution*, 289.

⁴⁶ Mazeau: *Émotions politiques: la Révolution française*, i. m.

⁴⁷ Breisach: *Historiográfia*, 350.

⁴⁸ Hunt: *Family Romance*, 57.

leszbikus kapcsolatokkal és incesztussal) vádoló pamfletekben, valamint képzőművészeti alkotásokban próbálja felfedezni a fentebb tárgyalt pszicho-szimbolika nyomait.⁴⁹

Jelen módszertani indíttatású összefoglalóban értelemszerűen a legfontosabb kérdés a lelki háttérű magyarázatok státusza, az tehát, hogy mekkora és miféle magyarázó erőt tulajdonít a szerző saját gondolatmenetének. A tiszteletreméltó önmérsékletet tanúsító (nem minden itt tárgyalt historikust jellemez ez az attitűd) Lynn Hunt úgy fogalmaz, hogy a *family romance* rekonstrukcióját nem kívánja a hagyományos politikai természetű magyarázatok helyére léptetni: a könyvben elővezetett pszichológiai-antropológiai magyarázatkísérlet ez utóbbiakat nem írja felül és nem érvényteleníti, hiszen nincsen szó arról, hogy az atyai tekintéllyel kapcsolatos beállítódások teljességgel determinálnák a nyílt politikai konfliktusokat.⁵⁰ Inkább arról beszélhetünk, hogy a francia társadalom kollektív pszichéjének tartalmai, tudatosan vagy tudattalanul, de hozzájárultak ahhoz, hogy a kortársak feldolgozzák a Forradalom megélt politikai tapasztalatát. Más megfogalmazásban: a franciák rendelkeztek egy kollektív tudatalattival, amelyet a családi kapcsolatokról szóló narratíva strukturált.⁵¹ Hunt koncepciója Freud „családregegyétől” annyiban is eltér, hogy az atyával való leszámolás célja nem „előkelőbb” vagy „tiszteletreméltóbb” szülők vindikálása volt, hanem egy mindenféle szülői befolyástól mentes testvéri (*fraternel*) állapot, az eredeti egyenlőség helyreállítása. Hunt szerint a forradalmat megelőzően irodalmi művek tömegében találkozunk a jó atya ideáljával, aki lemond a gyermekei feletti uralomról, a velük való viszonyt szentimentalizálja (érzelmi alapokra helyezi), aminek a politikai *pendantja* nyilvánvalóan az abszolút királyi hatalom megkérdőjelezése s a monarchának az alattvalók szeretett atyjaként való tételezése. A gyermek felszabadulása az őt elnyomó atya uralma és az alattvaló emancipációja a despotaként uralkodó király dominanciája alól nyilvánvalóan összefügg egymással. A lelki emancipáció a századot jellemző társadalmi mobilitás metaforájaként is olvasható: a *lettre de cachet* és az elsőszülöttségi jog eltörlésével, továbbá a válás törvényesítésével a forradalmi törvénykezés szakít a hagyománnyal, s ahogy a politika szférájában, úgy a családban is megpróbálja felszámolni a zsarnokság minden formáját (persze az atyai/férji autoritás helyére az állam befolyását állítva). A forradalomra a testvériség (*fraternité*) kultusza nyomja rá bélyegét (nem véletlen, hogy a Konzulátus idején kifejezetten megtiltották a prefektusoknak a kifejezés használatát).⁵² A forradalmárok egymás fivérei: az atyjukat – a királyt – meggyilkoló fiútestvérek a bűn ódiúmat úgy hártják el maguktól, hogy egymással a végletekig szolidárisnak mutatkoznak, s védmezik az egyenlőséget, azaz nem tűrik, hogy bárki kiemelkedjen közülük – mindez éles ellentétben áll az amerikai Alapító Atyák (*Founding Fathers*) metaforikájával. Még Marat sem válhat a forradalom szimbolikus atyjává: kultuszban inkább a hazáért meghaló ifjakat részesítik, különösen, ha apjukat vesztett árvákról van szó. Végül: természetesen a nők háttérbe szorításának is megvan a pszichológiai magyarázata: továbbra is a férfiak (ha nem is az atya, hanem a testvérek) hívják életre az új szimbolikus rendet, amelynek működtetésében a nőknek (a férfiak vágyainak és küzdelmeinek pusztá tárgyai) aligha osztanak lapot, legyen szó Marie-Antoinette-ről, Mme Roland-ról vagy éppen az

⁴⁹ Ikonográfiai rekonstrukciójában Hunt mindenütt az atyai tekintély és a monarchikus autoritás (egymással összefüggő) válságának nyomait véli felfedezni.

⁵⁰ Hunt: *Family Romance*, XV.

⁵¹ Hunt: *Family Romance*, XIII.

⁵² Hunt: *Family Romance*, 13.

éhségmenetekben résztvevő asszonyokról.⁵³ A lányok és asszonyok megjelenése a közélet színpadán megkérdőjelezi a nemek közti hagyományos („természetes”) feladat- és szerepmegosztás rendjét, s így legalább áttételesen elmosza a nemek közti határokat, megingatva ezzel a maszkulinitás fennálló ideálját. Ez még akkor is így van, ha a szabadság köztársasági rendjében jelentős ikonográfiai szerep jut női alakoknak (gondoljunk Marianne-ra).

Hunt koncepciózus és elképesztően olvasmányos könyvét kommentálva megjegyezhetjük, hogy „a király mint alattvalói atyja” nyilvánvalóan egy létező politikai metafora, érvényét Locke és őt követően a felvilágosodás politikai filozófiája emlékezetes módon kérdőjelezte meg. A nők közéleti szerepvállalása ellen szóló etikai-politikai érveket bőséggel találunk az eszmetörténeteszek által feldolgozott hagyományos korpuszban is, a családi viszonyokat pedig a korban népszerű természetjogi/szerződéselméleti konstrukciók egyértelműen az egyén magánszférájába utalták. A hagyományos történeti iskolák eredményeinek megerősítésére vagy éppen kiegészítésére tehát alkalmasnak látszik a forradalmi szereplők kollektív tudatalattiját játékba hozó gondolatmenet, amely azonban nyitva hagyja a legégetőbb kérdést: Vajon milyen viszonyban áll egymással a tudattalan pszicho-szimbolikája és a kortársak által vallott, maximálisan tudatos politikai filozófia?

A forradalmi historiográfia érzelmtörténeti perspektívából történő áttekintéseiben szokás emlegetni azt a munkát, melynek szerzője, a pszichológiatörténész Jan Goldstein nem elégszik meg azzal, hogy korabeli forrásokra hivatkozva kissé mantraszerűen hangsúlyozza egyes érzelmek szerepét az események alakulásában, hanem jóval szisztematikusabban jár el: a korban divatozó lélektani elméletek és a gazdasági-társadalmi változások közötti összefüggéseket próbálja azonosítani. Goldstein szerint a 18. század második felében a francia kultúrát az a szenzualista – Locke-ra és Condillacra visszavezethető, mélyen antikarteziánus – lélekfelfogás uralja, amely az énré (*self/moi*) nem valamiféle transzcendens entitásként, hanem inkább olyan *tabula rasa*ként tekint, amely nem több külső ingerekre és impressziókra adott válaszreakciók eredőjénél. Márpedig, ha fragmentáltsága következtében az én ilyen instabil és sebezhető, ha ennyire ki van téve a külvilág felől érkező tapasztalati élményeknek, akkor a társadalmi rend stabilitásának megőrzése érdekében nagyon szigorú ellenőrzés alatt kell tartani egyfelől az egyént érő külső ingereket, másfelől pedig az embert veszélyes utakra elvinni képes képzelőerőt.⁵⁴ A hagyományos korporatív rend – azáltal, hogy megszabta az ember helyét, és kiszámítható tapasztalatokkal szolgált az egyén számára – többé-kevésbé garantálta XV. és XVI. Lajos alattvalói lelki működésének szabályos voltát. A *corporate matrix* összeomlása, az egyén előtt nyíló utak és pályák elvi akadálymentesülése, a szabadverseny és a hitel térhódítása, az individualizmus túlhajtása viszont izolációhoz, az egyén atomizálódásához és szellemi irányítvesztéséhez vezetett: ahogyan azt a Goldstein kimutatja, irodalmi művek és értekezések egész sora tárgyalja annak veszélyeit, hogy a franciák azt hiszik, hogy az új világban ténylegesen azzá válhatnak, amit csak elképzelnek. A társadalmi gyökérvesztettség kéz a kézben jár a pszichés/mentális meghatározatlansággal (*lack of fixity*). Már Turgot fiziokrata ihletésű, a gazdaságot liberalizáló dekrétumait is etikai és pszichológiai terminusokban megfogalmazott bírálatok érték az 1770-es

⁵³ A politikai spektrum egymástól távoli pontjain elhelyezkedő szereplők közös sorsa, hogy a férfiak „*homme-femme-ként*”, azaz a nőiség hagyományos felfogásától bűnös módon eltávolodó „hisztérikaként” bélyegzik meg őket.

⁵⁴ Az *imagination* központi szerepe az erkölcsi értekezések két olyan szereplőjével állítja párhuzamba a *laissez-faire* gazdaság szereplőjét, mint a maszturbáló férfi és a regényeket olvasó nő, akiket szintén a korlátlan képzelőerő visz tévutakra.

években,⁵⁵ a forradalom azonban nyilvánvalóan teljesen új helyzetet teremt. A *The revolutionary schooling of imagination* című fejezetben Goldstein amellel érvel, hogy a forradalom politikai kultúrája teljességgel a 18. századtól örökölt szenzualista alapvetésből vezethető le: a forradalmárok azon fáradoznak, hogy a tudomány eredményeire támaszkodva olyan közeget és környezetet teremtsenek, amely a fragmentált énnel rendelkező és külső hatások által befolyásolható emberek képzelőerejét a megfelelő irányba állítja. A polgárokat könnyen félreviheti képzelőerejük, állítják, ám ha a politikai berendezkedés megfelelő ingerekkel veszi őket körül, az eredmény bizonyosan üdvös lesz. A modern politikai gazdaságtan éppenséggel az a tudomány (vélik a korban), amely a legfeljebb korlátozottan racionális, nagyjából képzelőereje és szenvedélyei által vezérelt polgárt irányítja.⁵⁶ A forradalmi politikai kultúra – az utcák újnevezése, a naptárreform, a politikai szimbolika és az öltözködés – teljességgel szenzualista alapokra épül: alapja az a meggyőződés, hogy ami körülveszi a polgárt, az határozza meg gondolkodását, így a közeg egészét kell a hazafias újjászületés (*regénération patriotique*) szellemében transzformálni. Paradox módon tehát a locke-i bölcsélet fontos eredményeit Franciaországban meghonosító Condillacot tekinthetjük a forradalom legfontosabb ideológusának.⁵⁷ Goldstein figyelemre méltó példákkal támasztja alá értelmezését. A forradalmárok fontosnak ítélték, hogy az Ész Ünnepén a Köztársaságot ne egy szobor szimbolizálja (mert az egyfelől a katolikus babonáság meghosszabbítása, másfelől pedig veszélyes absztrakció volna), hanem egy hús-vér – nem istenítendő – nő. Mirabeau továbbá úgy érvel, hogy a fesztiválok sajátos pedagógiája tartja majd irányban az emberek túlságosan plasztikus képzeletét: ezt részben Condillacra, részben Rousseau-ra hivatkozva állítja, aki a képzelet túlzásait elvetette ugyan, de tudja, hogy az individuumot a képzelőereje teszi társas lényvé, így e fakultásunkat folyamatosan karban illik tartani. „Az ember szenzitív lény, akit kevésbé szigorú elvek, inkább fennkölt tárgyak, megejtő képek, nagyszabású látványok és mély érzelmek irányítanak. Más szavakkal fogalmazva: az ember inkább benyomásainak, mintsem értelmének engedelmessé válik.”⁵⁸ E téren a hívek képzelőerejét századok óta hatékonyan uraló katolikus egyház az első számú minta. Az ellenségtől kell eltanulni a hasznos gyakorlatot, ám fontos különbség, hogy az új elit (saját bevallása szerint legalábbis) nem *manipulálni* kívánja a népet, ahogyan azt az egyház tette, hanem javítani akarja a polgárok megfigyelőképességét, s tudatosítani bennük a fő epizstemológiai dilemma megoldását: a dolgok és jelek megfelelő szellemben történő összekapcsolását.⁵⁹ Ebből a pedagógiai perspektívából nyer értelmet a hónapok hagyományos elnevezésének természeti eredetű nevekkel való leváltása: egyfelől nyilván a katolikus babonákkal terhelt hagyomány felülírásáról, másfelől pedig a képi gondolkodás fejlesztéséről, a „kézzelfoghatóság” előmozdításáról van szó. Végül: Grégoire abbé a tiszta és pontos gondolatfűzésre való alkalmasságra hivatkozva kívánja a francia nyelvet állítani a tévelygés és a pontatlan fogalmazás veszélyét magukban hordozó regionális nyelvek, tájszólások (*patois*) helyére – a célkitűzés háttérben ugyanazt a megfontolást, jelesül szavak és dolgok viszonyának helyes meghatározására való felkészítést, a képzelőerő kordában tartásának szándékát láthatjuk.

Goldstein értelmezése szerint a forradalom kudarcát követő magyarázatkeresés idején megfelelő bűnbaknak tűnt a fentebb bemutatott szenzualista én-felfogás, amelyre könnyedén vissza lehetett vezetni a forradalmi elit túlkapásait (például a Terrort) éppúgy, mint a

⁵⁵ Goldstein: *The Post-Revolutionary Self*, 40–41.

⁵⁶ Goldstein: *The Post-Revolutionary Self*, 62.

⁵⁷ Goldstein: *The Post-Revolutionary Self*, 80.

⁵⁸ Mirabeau-t idézi Goldstein: *The Post-Revolutionary Self*, 75.

⁵⁹ Goldstein: *The Post-Revolutionary Self*, 82.

politikai rend krónikus instabilitását. Bölcselők egy csoportja – egyfelől a karteizianizmus, másfelől pedig a német klasszikus filozófia nyilvánvaló befolyása alatt – megpróbált tehát kidolgozni egy olyan koncepciót, amelyben az én (*self*) jóval szilárdabb kontúrokkal rendelkezik. Victor Cousin és tanítványai egy olyan transzcendens strukturáló elvet (*structuring principle*) látnak a szilárd, robosztus, a külvilág felől érkező ingerekre a szenzualistánál ellenállóbb s alapvető meggyőződéseiben megingathatatlan énben, amely alkalmas egy polgári (*bourgeois*) rend megszilárdítására, annyiban legalábbis, hogy a reá való hivatkozásokkal kizárhatók voltak a politikai hatalom gyakorlásából a szegények, a munkások és természetesen a nők (ők ugyanis nyilvánvalóan továbbra is a kívülről érkező benyomások és ingerek uralma alatt élnek, s híján vannak a stabil énnel). Összességében úgy vélem, hogy kifejezetten figyelemre méltó munkáról van szó, még akkor is, ha jól látszik, hogy az interpretáció komoly vitákat generált, s Goldstein értelmezésének megalapozottságát több ponton is megkérdőjelezték.⁶⁰ Hiányérzetünk továbbá azért is lehet, mert a pszichológia-történész szerző viszonylag ritkán utal azokra a hagyományos eszmetörténeti munkákra, amelyek – bár kétségtelenül eltérő terminológiára építve – az övéhez hasonló következtetésekre jutottak.⁶¹

Goldstein elemzésével néhány ponton párhuzamba állítható, más kérdésekben viszont diametrálisan ellentmondó eredményekre jut William Reddy *Navigation of feeling* című sokat idézett munkája.⁶² Alapos módszertani fejtegetéseinek részletes tárgyalásához egy másik tanulmány nyújthatna megfelelő keretet (nagyon tanulságos módon hangsúlyozza például annak problematikus következményeit, ha az emberi érzelmeket, a *cultural anthropology* felvetéseivel összhangban, történeti-kulturális konstrukciónak tekintjük, és megtagadunk tőlük mindenféle univerzalitást), itt inkább a francia forradalom historiográfiájához való hozzájárulását kívánom bemutatni. Reddy, más művekből is ismerős módon, úgy érvel, hogy a forradalom történetét a gazdaság és a politika többé-kevésbé racionális tényezőiből szokás levezetni, pedig szerinte a 18. század nagyobbik fele és a forradalom évei (a jakobinusok bukásával bezárólag) olyan korszakot képeznek, amelyben a politika alakulását inkább emocionális faktorok irányítják, mint a pragmatikus racionalitás.⁶³ Ezt az állítását azonban – s munkáját ez teszi sokkal érdekesebbé Tackett vagy Linton műveinél – nem azzal próbálja alátámasztani, hogy korabeli feljegyzésekből egyszerűen kiemeli a primer érzelmekre (félelem, lelkesedés, szeretet stb.) való gyakori hivatkozásokat, hanem megpróbál szilárdabb alapokra építeni. Az érzelmek kifejezhetőségének perspektívájából XIV. Lajos abszolutizmusának korszakát Reddy úgy írja le, mint egy Versailles-ban kidolgozott szigorú viselkedési kód uralmát, amely elnyomó voltának köszönhetően komoly szenvedést (*emotional suffering*) okozott a neki alávetetteknek, hiszen az érzelmi önkifejezés legtöbb formája a korban tiltás (vagy legalábbis komoly korlátozás) alá esett.⁶⁴ Az élet különböző szinterein a király, a céhmesterek, a helyi nemesek és a családfők által gyakorolt felügyelet biztosította az erkölcsi-politikai rendet. A társadalom reakciója erre az emocionális represszióra: a *szentimentalizmus*, azaz az erény és a társadalmi együttélés alapjául szolgáló természetes érzelmek rehabilitációja. A szalonok, a szabadkőműves páholyok és a társadalmi nyilvánosság további – jellegzetesen

⁶⁰ Például a Cousin védelmezte szilárd *self* polgári (*bourgeois*) besorolását tartják megkérdőjelezhetőnek, amire válaszul Goldstein aláhúzza, hogy nem a marxi értelemben beszél polgáriról, hanem csak egy olyan elitéről, amely nem születése, hanem neveltetése és képességei alapján tartja magát jogosultnak a társadalom irányítására.

⁶¹ Például e klasszikus munkát, Gusdorf: *La conscience révolutionnaire*, i. m.

⁶² Reddy: *Navigation*, i. m.

⁶³ Reddy, *Navigation*, 143.

⁶⁴ A civilizáció Norbert Elias által vázolt folyamatával való párhuzam itt nyilvánvaló.

felvilágosult – fórumai nyújtottak menedéket azoknak, akik szabadon kívánták megélni érzelmeiket, a barátságot, a szeretetet, a szerelmet, a meghittséget.⁶⁵ A század második felében Franciaország színpadait elárasztják a könnyek, míg a regények és a magánlevelek – a mai olvasó számára nevetségesen patetikusként ható – érzelmi túláradásban látszanak fulladozni.⁶⁶ Reddy azonban arra hívja fel a figyelmünket, hogy a heves érzelmi megnyilvánulások és az érzelmek irodalmi reprezentációi nem pusztán konstatív ténymegállapítások, hanem performatív – valamilyen eredmény vagy reakció kiváltását célzó – nyelvi aktusok. Céljuk egyfelől Franciaországot olyan helyé tenni, ahol a polgárok szabadon élhetik meg és fejzhetik ki érzelmeiket (*emotional refuge*), másfelől pedig saját magukban és másokban is *fel-erősíteni* akarják a kívánatos és boldogító érzelmek intenzitását. Fontos tehát aláhúznunk, hogy Reddy szerint nem maga az érzelmi biztonságra való törekvés jelent újdonságot, hanem az, hogy e cél meg is fogalmazódik ideológiaként: számos példát tud említeni arra, hogy Voltaire-től Montesquieu-n át Rousseau-ig az érző lelkű polgár természetes erkölcsi érzékére (*sensibilité*) való hivatkozás támaszt alá politikai törekvéseket (például a rabszolgaság eltörlését). Augusztus 4-ének éjszakáján, a feudális kiváltságok eltörlésének alkalmával is a nagylelkűség (*générosité*) érzületének a felebaráti szeretet által diktált spontán megnyilvánulásai látszanak vezérelni a törvényhozók cselekedeteit: Reddy szerint a Gyűlés jegyzőkönyvei a kor regényeinek és színdarabjainak szókincsét idézik fel. A (baráti, családi és szerelmi) magánlevelezéseket is áthatja a *szenimentalizmus* ideológiája: személyes viszonyaikat az emberek az odaadás és a transzparencia szókincsére támaszkodva próbálják menedzselni. Nem egyszerűen azt mondja tehát Reddy, mint Tackett, hogy bizonyos szenvedélyek (például a rettegés) irányítják a forradalom aktorainak döntéseit, hanem azt, hogy az érzelmek általánosan elfogadott hivatkozási alappá váltak, s hogy az érzelmenvezérelt (vagy legalábbis az érzelmekre hivatkozó) „tisztá szívű” cselekvés pedig nagyobb presztízsrre és elfogadottságra tett szert, mint a „hideg és számító” racionalitás.

A szentimentalizmus ideológiájának természetesen nem kizárólag üdvös és emancipatórikus eredményei voltak, hiszen Reddy a jakobinus diktatúra és a Terror magyarázatára is felhasználja. Egy a természetességet és őszinteséget mindenkéül fölé helyező, a műviséget és a valós emberi kapcsolatoktól az intézmények útján való elidegenülést elvető beszédmóddal van itt dolgunk. A Terror nem az *abstract reason*, hanem a szentimentalizmus túlhajtásából következik: ha a jószándékot, a nagylelkűséget, a humanitást, az altruizmust és a hazafiúi érzületet olyan elvárásoknak tekintjük, amelyek egy erényes honpolgár lelkét minden pillanatban be kell hogy töltsék, akkor világos, hogy a lécc túl magas van.⁶⁷ Ehhez az ideálhoz viszonyítva mindenki „áruló”: márpedig az őszinteség és a transzparencia iránti patológikus vágy a léccet leverők (potenciálisan: bárki) elleni erőszakhullámot generál. A szentimentalizmus ideológiájával áthatott forradalmi elit a politika történéseit jók és rosszak között zajló küzdelem didaktikus melodramájaként értelmezte. Reddy szerint politikai vezetőinktől manapság a rugalmas kompromisszumkészséget várjuk el, a szentimentalizmus ideológiája

⁶⁵ Az érdekházasságok helyett a szerelmi házasságok, az autoriter atya helyett a szerető apa dicséretét zengik a korabeli szövegek.

⁶⁶ Ma már az eszme- és irodalomtörténeteseken kívül senki nem olvassa a Nouvelle Héloïse-t vagy Richardson Pameláját, annyira idegenek tőlünk az érzelmességnek e fékevesztett megnyilvánulási formái.

⁶⁷ Jó példa erre, hogy a „girondista” Brissot felrója a hozzá politikailag egyébként közel álló Condorcetnek, hogy túlzottan az értelemre támaszkodva politizál, s nem hajlandó saját (és mások) üdvös érzelmeire és szenvedélyeire támaszkodni. A helyes politikai irányvonalat nem a számító ész diktálja szerinte, hanem a nagylelkűség, a szeretet, a szánalom és az odaadás. Reddy: *Navigation*, 187.

viszont a természetes erényhez való kérérelhetetlen hűséget és teljes transzparenciát követeli meg: a rettegés (*terreur*) éppenséggel az az érzület, amellyel a tiszta szívű igazak akarják betölteni a romlottak és gonoszak lelkét.⁶⁸ A jakobinusok emocionális utópiájának bukásával, majd Napóleon eljövételével véget ér az a korszak, amikor a természetes szociabilitás érzületére és az erényre kívántak politikai rendet alapítani: az önző, ám saját önzéséért állandó lelkiismeret-furdalásban szenvedő polgár emócióit legfeljebb csak privát szférájában fejezheti ki, politika már nem épül rájuk. A túlradó érzelmek és a transzparencia diskurzusa hirtelen hipokritának és megjátzottnak kezd tűnni a Terrort követő években, helyére a tulajdonra épülő racionális érdekkövetés lép, mi több, a politikai elit a forradalmat jellemző *emotional regime*-nek az emlékét is megpróbálja felszámolni. Reddy narrációjának egyik főhőse ugyanaz a Victor Cousin, akinek Jan Goldstein is komoly szerepet tulajdonít, ám a két történeti perspektíva csak részben fedi egymást. Végül Reddy, vállaltan kilépve az elmúlt dolgok elfogulatlan leírójának történészhez illő szerepéből, értékítélet megfogalmazására vállalkozik: az érzelmi biztonság megteremtését célzó forradalmi-jakobinus erőfeszítés kudarcot vallott,⁶⁹ hiszen a transzparencia ideáljának erőszakos kergetésével elnyomó és véres politikát alapozott meg. Értékelése szerint az érzelmi biztonság megteremtésében, minden hiányossága ellenére, még mindig az egyéni jogokat tiszteletben tartó liberális demokrácia tűnik a legsikeresebb politikai projektumnak.

Reddy könyve igen inspiratív mű, nagyszabású intellektuális teljesítmény. Kritikaként a szembevetően szelektív forráshasználatot lehet kiemelni. Mint minden erős tézissel rendelkező historikus, ő is szívesen és hosszan idéz interpretációját alátámasztó passzusokat, viszont elegánsan elhallgatja a komplex diszkurzív valóság azon elemeit, amelyek gyengíténék vagy relativizálnák azt. Problematikusnak látom továbbá (itt éppúgy, mint a korábbiakban) az érzelemtörténeti magyarázat-kísérlet pozicionálását a hagyományos történetírás felhalmozott eredményeivel szemben. Ha például létezik használható politikai-társadalmi, ideológiai vagy éppen gazdasági természetű magyarázat egy jelenségre (például a rabszolgaság felszámolására vagy éppen a feudális kiváltságok eltörlésére), akkor a történetekkel kapcsolatos szentimentalista retorika elemzésének milyen státuszt érdemes tulajdonítani? Színes, borzongató és emberközeli kiegészítése a „komoly” historiográfiának vagy olyan *missing link* (Reddy), amelynek tárgyalása nélkül esélyünk sincsen megérteni a tárgyalt eseményeket? Hasonlóképpen: XIV. Lajos udvarát, az ott érvényes szigorú arisztokratikus viselkedési kódot s az ennek alternatívájaként létrejövő új társadalmi nyilvánosságot részletesen tárgyalta Jürgen Habermas – igaz, hogy ő nem abszolutizálta az érzelmeket, hanem a gazdasági-társadalmi változások következményeként értékelte a polgári bensőségesség létrejöttét. Magam úgy vélem, hogy akkor járunk el helyesen, ha az érzelemtörténeti munkák hasznát már ismert folyamatok új perspektívából való szemügyre vételében látjuk, s némi székszissel tekintünk szerzőink azon mondataira, amelyekben értelmezéseik radikális újszerűségére utalnak, és szinte korlátlan magyarázó erőt tulajdonítanak az emócióknak.

Barry M. Shapiro arra vállalkozott, hogy a mostanság igencsak divatos *traumakutatás* eszköztárával és szókinccsel próbálja magyarázni a forradalom egy fontos epizódját, jelesül

⁶⁸ Reddy: *Navigation*, 180.

⁶⁹ Pontosabban fogalmazva: a szentimentalizmus ellenzéki/kritikai ideológiaként sikeresen ingatta meg a korábbi korszak autoriter érzelmi rezsimjét, ám transzparenciát kergető paranoiájának köszönhetően még a megelőzőnél is elnyomóbb rendszert alapozott meg.

az Alkotmányozó Nemzetgyűlés és a király zaklatott viszonyát.⁷⁰ Shapiro szerint a képviselők traumaként élték meg, hogy a később engedményekre kényszerülő XVI. Lajos 1789 nyarán még az életükre és biztonságukra tört. A kérdés súlyát az adja, hogy ezekben az években bukik meg az angol mintát követő alkotmányos monarchia forgatókönyve, s indulnak az események az uralhatatlan radikalizálódás irányába. Shapiro fő vitapartnerei, nem véletlenül, Furet és Keith Michael Baker, akik szerint a forradalmi diskurzus logikájából szükségszerűen következik ez a radikalizálódás, így a forradalom félresiklásának dinamikáját voltaképpen politikai-ideológiai természetű okok magyarázzák. Shapiro viszont azt kívánja kimutatni, a saját érvrendszere szempontjából érthetően, hogy 1789/90-et megelőzően a képviselők őszinte szeretettel és lojalitással viseltettek a monarchia intézménye és a király személye iránt, a bizalom elvesztése tehát a forradalom eseményeinek hatására következik be. Ezt el is lehet fogadni: a kérdés azonban az, hogy kell-e nehezen bizonyítható, mély okokat keresnünk ott, ahol a felületek is tökéletes magyarázó erővel bírnak, más szavakkal: Van-e feltétlenül szükségünk a tudatalattit privilegizáló, a pszichológia és a pszichiátria terminusai-ban megfogalmazott magyarázatokra (*subconscious fixed ideas*) akkor, amikor tudatos, a politikai gondolkodás és a pragmatikum köréből ki nem lépő értelmezésekkel is megelégedhetnénk? Erős Ferenc arra figyelmeztet, hogy a pszichológiából kölcsönzött fogalmak – például a hisztéria vagy a trauma – kizárólag metaforaként működve nyújthatnak valamiféle társadalomlélektani magyarázatot konkrét politikai helyzetek értelmezésében.⁷¹ Ehhez képest Shapiro két évszázad távlatából tömeges poszt-traumatikus szindrómát (PTSD) „diagnosztizál” politikusok egy csoportjánál⁷² – vajon ez indokolt? Shapiro a király és a képviselők hullámozó viszonyát nem a folytonosan változó körülményekre és politikai célkitűzésekre többé-kevésbé pragmatikus hajszolására vezeti vissza, hanem úgy érvel, hogy a trauma dik-tálta felejtési és emlékezési periódusok határozzák meg attitűdjeiket: a pozitív szakaszok poszt-traumatikus aktivitásként értelmezendők, amelyek célja a trauma feloldása (*undoing*), amikor pedig ismét keményen lépnek fel a királlyal szemben, ismét felidéződik bennük az elveszített *basic sense of security*. Amikor a megegyezés keresése érdekében a képviselők nem beszélnek korábbi sérelmeikről, az Shapironál nem más, mint *trauma denial*. Véleményem szerint az értelmezés akkor válik önmaga karikatúrájává, amikor Shapiro a képviselők azon gyakorlatát, hogy a „jó” király helyett annak gonosz tanácsadóit bírálják, úgy értelmezi, hogy itt a poszt-traumatikus lelkiállapotra tipikusan jellemző *displacement of responsibility*-val találkozunk,⁷³ holott mindenki, aki kicsit is járatos a korszak politikai diskurzusában, jól tudja, hogy a miniszterek zsarnokságára való hivatkozás mekkora közhelye a közéleti vitáknak.⁷⁴ Véleményem szerint Shapiro konklúziója is tarthatatlan. Úgy véli, hogy 1790

⁷⁰ Shapiro: *Traumatic Politics*, i. m. A forradalom történetének egy viszonylag korai szakaszát értelmezi tehát, ám utal rá – részletes kifejtés nélkül – hogy a Terror magyarázatában is hasznos lehetne a traumakutatás.

⁷¹ Erős: *Trauma és történelem*, 26.

⁷² Annak ellenére is ezt teszi, hogy aligha tudja bizonyítani, hogy az Erős által felsorolt szimptomák (kényszeres jelleggel bevillanó hallucinációk, álmok, a kapcsolati tér beszűkülése, a trauma átélésével kapcsolatos büntudat, az eseményekkel kapcsolatos beszédre való képtelenség) jellemeznék a Gyűlés tagjait.

⁷³ Shapiro a traumakutató Judith Hermant idézi, aki szerint „a gyermekek minden erejükkel próbálnak sorsukra olyan magyarázatot adni, amely felmenti szüleiket a felelősség alól”. Shapiro: *Traumatic Politics*, 46.

⁷⁴ E magyarázat pedig nem pszichológiai, hanem politikai: közvetlenül a királyt támadni nem volt lehetséges, hiszen az nyilvánvalóan felségárulásnak számított, az udvar és a miniszterek célkeresztbe állításával viszont lehetséges volt politikai kritikát megfogalmazni a hatalommal szemben.

nyarára politikailag „kisimult” a helyzet, így, ha a képviselők többsége nem lett volna trauma-tízált a korábbi történésektől, ki lehetett volna egyezni a királlyal.⁷⁵ Nos, valójában a helyzet egyáltalán nem simult ki: olyan – itt nem részletezhető, de egyértelműen politikai és nem pszichés – feszültségek álltak fenn a politikai szcéna különféle szereplői között, hogy az események radikalizálódása borítékolható volt. Nyilvánvalóan nem érdemes megkérdőjelezni a trauma fogalmának alkalmazását a történelmi diskurzusban, de az is világos, hogy Shapiroénál nagyobb módszertani igényességre volna szükség egy meggyőző interpretáció előállításához.⁷⁶ Gyáni Gábornál például azt látjuk, hogy egy adott napló mint narratív forrás hozzájárul a „trauma genezisének pontos és konkrét megragadására”⁷⁷ – hát itt erről szemlátomást nincsen szó, ráadásul szerzőnk (ahogy fentebb láttuk) folyamatosan a király és a képviselők közötti *politikai* konfliktus súlyának relativizálására törekszik annak érdekében, hogy a viszony elfajulását *pszichés* okokra vezethesse vissza.

Zárásul érdemes beszámolni a körülmények elméletét érzelmetörténeti irányban továbbfejlesztő, radikálisan baloldali elkötelezettségű Sophie Wahnich különböző munkáiban kifejtett – igen vitatott – értelmezéséről. Wahnich életműve különösen érdekes, amennyiben világossá teszi, hogy az érzelmetörténeti közelítés alkalmas lehet a tárgyalt eseményekkel szembeni hűvös tárgyilagosság meghaladására és egy aktuálpolitikailag is felhasználható, „megélt”, „forró” tudás előállítására.⁷⁸ Wahnich szerint a forradalom ellenségeivel való számolásnak intézményi formákat teremtő törvényhozók célja nem volt más, mint a közérzület jogi korlátok közé terelése (*donner une forme légale aux émotions*).⁷⁹ A nép, amely elégedetlen a forradalom ellen áskálódó király pozíciójának megmentésén fáradozó elittel, s amely felháborodottan tapasztalja a Mars-mezei mészárlás felelőseinek büntetlenségét, 1791 második felében fenyegeti meg először az elitet a „szent” (*sacré*), közösségteremtő (*fondateur*) erőszak gyakorlásának lehetőségével⁸⁰ – ezen antropológiai terminusok használatával Wahnich jelentősen megemeli vizsgálódásai tétjét, amennyiben nyilvánvalóvá teszi, hogy nem a terror pragmatikus vagy politikai értelmezését kívánja adni, hanem a szuverenitását elnyerő nép új jogot és egyben érzelmi közösséget teremtő gesztusát látja az erőszakban.⁸¹ A szeptemberi mészárlásokról szólván Wahnich azzal áll elő, hogy a jogait és szabadságát féltő nép úgy érzi, augusztus 10-e után a törvényhozás cserbenhagyta, mert nem büntette meg a bűnösöket. A nép tehát az erre hivatott intézmények *helyett* cselekszik, valamiféle morális kötelességtudattól vezérelve, a törvény „szentségének” helyreállításán és saját szuvere-

⁷⁵ Shapiro *Traumatic Politics*, 177. Felmerülhetne a kérdés, hogy vajon a királyt nem traumatizálták-e az események (hatalmának megtépázása és a különféle megaláztatások elszívása). A rossz viszonyt miért csak a képviselők állítólagos traumatizáltsága magyarázza, a királyé miért nem?

⁷⁶ Ilyen munka például Ronen Steinbergé (*The Afterlives of the Terror*), aki azzal foglalkozik, hogy miként dolgozták fel pszichésen Franciaország polgárai a Terror emlékezetét, s bár használja a trauma fogalmát, szóhasználatában és módszertanilag jóval körültekintőbbnek tűnik Shapiroénál.

⁷⁷ Gyáni: *Az ego-dokumentumok*, i. m.

⁷⁸ A forradalom befejezettségét valló és a történelmi elfogulatlanságot hirdető Furet-vel polemizálva Wahnich olyan „forró” (*chaude*) történetírást ígér, amely aktualizálja az elnyomottak és a kizsáztottak történetét, lehetővé téve a velük való azonosulást, és használható leckét adva a mának.

⁷⁹ 1997-ben kiadott első munkáját követően írók egész sorában megemlíti alapjaiban állandónak tűnő érvelését. Wahnich: *Déclarer la patrie en danger*, i. m.; uő: *La liberté ou la mort*, i. m.

⁸⁰ A „szent” fogalmának wahnich-i használatát bírálja Münch: *S. Wahnich, la violence révolutionnaire et la Terreur*, 157.

⁸¹ A Terror nem érthető pusztán hatalmi játszmaként vagy politikai machinációként, hiszen megértéséhez antropológiai fogalmak bevonása is szükséges, azaz a kultúrtörténet területén járunk. Lásd Slavoj Žižek különböző művekben kifejtett Robespierre-értelmezését is.

renitásának affirmálásán fáradozva. Marat maga volt a nép megtestesülése (*incarnation*), az ellenforradalmár Charlotte Corday általi meggyilkolása rettegést (*terreur*) váltott ki a népből, amely rettegést a bosszú (*vengeance*) útján lelkesedéssé (*enthousiasme*) és a közösségi érzület helyreállításává volt lehetséges transzformálni. A „hivatalos”, azaz intézményesített Terror voltaképpen a nép érzületének jogi formába öntését és kordában tartását szolgálja. A „gyanúsak törvénye” például részben meg is védi a népítélettől a vád alá vetettek, hiszen a forradalmi törvényszék egyáltalán nem mindenkit ítél el, sőt a „túlélési” arányok nem is voltak különösen rosszak. A prairial 22-i törvény viszont már kétségtelenül túllép ezen a logikán: ez már a forradalom önvédelmi háborújának kiterjesztése mindazokra, akik képtelenek az új értékekhez való alkalmazkodásra. A terror rendszerének e „továbbfejlesztése” kapcsán Wahnich az etikából és a politikai filozófiából jól ismert dilemmát hozza elő: Egy a korábnál jobb és igazságosabb társadalmi-politikai rend megvalósításának során elfogadható-e az erőszak? Wahnich kétféle humanitás-érzületet (*sentiments d'humanité*) különít el egymástól, egyfelől a természeti (nevezhetnénk kantianusnak is) humanitást, amely absztrakt erkölcsi elvek mentén óvakodik az immorális cselekvésről, s ennek megfelelően kénytelen kiegészíteni a fennállóval, amelyet kizárólag erőszakos úton lehet megváltoztatni. Másfelől pedig ott van a politikai természetű moralitás, amely elismerve a forradalmi erőszak legalább részleges szükségszerűségét az üdvös cél érdekében kész vitatható eszközök használatára is. Más megfogalmazásban: a természeti humanitás minden emberi életnek egyforma jelentőséget tulajdonít, a politikai pedig a kiválasztott közösség tagjait részesíti előnyben. A Terror véres harc az emberi és polgári jogok érvényesüléséért, s az erőszakos történésekért való felelősség legalább annyira az új – a réginél igazságosabb – rend ellenfeleire háramlik, mint a forradalmárookra. Thermidorral pedig lezárul az a korszak, amikor a nép érzülete bármiféle befolyással lehetett az események menetére.

Wahnich tehát nem hajlandó pusztán hatalmi olvasatát adni a Terrornak. Interpretációja a „közösségteremtő érzelmek dinamikájának” előtérbe helyezésére épül, azaz a politikai magyarázat helyére antropológiai-kulturális természetűt állít, még hozzá igen exkluzív szellemben. Írásainak feltűnő gyengesége, hogy néhány abszolutizált kulcsfogalomnak (*sacré, vengeance, terreur*) olyan magyarázó erőt tulajdonít, amelyet olvasói többsége aligha kész elfogadni. Talán még ennél is zavaróbb a nép (*peuple*) szó teljességgel kritikátlan használata (mintha Michelet-t, a 19. század nagy romantikus történészét olvasnánk). Végül, ahogyan arra több bírálója is rámutatott, az elfogultság legbiztosabb jele az, hogy az emocionális argumentáció célja mindig apologetikus: a terroristák mindig *sensibles*, azaz érző lelkük vezérli őket a cselekvésre, a forradalom ellenségeinek viszont nem jár ki az érzelmetörténeti figyelem, őket érdekeik mentén írja le Wahnich.

E nyilvánvalóan szubjektív összefoglaló konklúziójában csak megismételni tudom fentebbi (részben elismerő, részben kritikai természetű) megállapításaimat. Az érzelmetörténeti közelítésnek vannak komolyan vehető eredményei, s az e szellemben fogant értelmezések esetenként kifejezetten érdekes megállapításokkal egészítik ki a hagyományos történetírás eredményeit. A kultúrtörténet részét képező *history of emotions* az emberi lét új területeit próbálja szisztematikus történeti vizsgálódás alá vonni, nyilvánvalóan gazdagítva ezzel ismereteinket és komplexebbé téve a múltról alkotott képünket, ám minden ehhez hasonló expanzív erőfeszítés esetében azt látom kardinális kérdésnek, hogy képesek-e az új paradigma képviselői elért eredményeiket értelmesen összekapcsolni a történetírás hagyományosabb formáinak vívmányaival. Ennek megfelelően igazán vitaképesnek a fentebb tárgyaltak közül azokat a műveket látom, amelyek az érzelmek és a szenvedélyek abszolutizálásától (és egy új típusú monokausalitáshoz való megtéréstől) tartózkodva megőrzik a régebbi

politika-, társadalom- és eszmetörténeti értelmezésekkel fenntartott dialógust, enyhítve ezzel a történeti kutatás egyre súlyosbodó fragmentációját.

BIBLIOGRÁFIA

Szakirodalom

- Andress, David blog bejegyzés. <https://ageofrevolutions.com/2016/02/01/navigating-feelings-in-the-french-revolution> (letöltés: 2013. június 10.)
- Baker, Keith Michael: *Closing the French Revolution: Saint-Simon and Comte*. In: Furet, François – Ozouf, Mona (eds.): *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. Vol. 3. 1789–1848, Oxford: Pergamon Press, 1989. 323–339. doi.org/10.1016/B978-0-08-034260-3.50026-2
- Bizière, Jean-Maurice – Vayssière, Pierre: *Histoire et historiens*. Paris: Hachette, 1995.
- Boros Gábor: *Mire jók a szenvedélyek?* <https://litera.hu/irodalom/publicisztika/boros-gabor-mire-jok-a-szenvedelyek.html> (letöltés 2023. június 6.)
- Breisach, Ernst: *Historiográfia*. Budapest: Osiris, 2004.
- Buchez, Philippe: *Histoire parlementaire de la Révolution française*. Paris, Paulin, 1833.
- Burke, Peter: *What is cultural history?* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Carr, Edward Hallett: *Mi a történelem*. Budapest: Osiris, 1995.
- Cieger András: *Az érzelmek viharában – Az 1867-es kiegyezés rendhagyó megvilágításban*. Bárka, 26. évf. (2018) 1. sz. 82–87.
- Crossley, Ceri: *French Historians and Romanticism*. London: Routledge, 1993. doi.org/10.4324/9780203328934
- De Baecque, Antoine: *Apprivoiser une histoire déchaînée: dix ans de travaux historiques sur la Terreur (1992–2002)*. Annales HSS, 57e année, (2002) No. 4. 851–865. doi.org/10.3406/ahess.2002.280083
- Eperjesi Zoltán: *Jan Plamper. A történelem és az érzések – az érzelem története*. Klió, 22. évf. (2013) 4. sz. 31–35.
- Erős Ferenc: *Trauma és történelem*. In: *Uő: Trauma és történelem. Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*. Budapest: Jászöveg kiadó, 2007. 13–26.
- Goldstein, Jan: *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750–1850*. Harvard: Harvard University Press, 2005. doi.org/10.4159/9780674037786
- Gusdorf, Georges: *La conscience révolutionnaire: les Idéologues*. Paris: Payot, 1981.
- Gyáni Gábor: *Az ego-dokumentumok történetírói haszna*. <http://www.barkaonline.hu/esszek-tanulmányok/6719-az-ego-dokumentumok-tortenetiroi-haszna>. (letöltés: 2023. június 4.)
- Hunt, Lynn: *Family Romance in the French Revolution*. University of California Press, 1992.
- Jones, Peter M.: *Choosing Revolution and Counter-Revolution*. In: McPhee, Peter (ed.): *A Companion to the French Revolution*. London: Wiley-Blackwell, 2013. 278–292. doi.org/10.1002/9781118316399.ch17
- Le Bon, Gustave: *La psychologie politique et la défense sociale*. Paris: Flammarion, 1910.
- Linton, Marisa: *Choosing Terror. Virtue, Friendship and Authenticity in the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199576302.001.0001
- Linton, Marisa: *Friends, Enemies and the Role of the Individual*. In: McPhee, Peter (ed.): *A Companion to the French Revolution*. London: Wiley-Blackwell, 2013. 263–277. doi.org/10.1002/9781118316399.ch16
- Ludassy Mária: *Isten és szabadság. Lamennais liberális katolicizmusa*. Budapest: Gondolat, 1990.
- Mayer, Arno: *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Mazeau, Guillaume: *Émotions politiques: la Révolution française*. In: Corbin, Alain (dir.): *Histoire des émotions 2. Des Lumières à la fin du 19e siècle* Paris: Seuil, 2019. 98–140.

- Müch, Philippe: *S. Wahnich, la violence révolutionnaire et la Terreur. Note critique sur l'approche émotionnelle, Tracés*. Revue des sciences humaines, No. 19. 2010. 155–169.
doi.org/10.4000/traces.4914
- Plamper, Jan: *Geschichte und Gefühl - Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler, 2012.
- Reddy, William: *Navigation of Feeling. Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. doi.org/10.1017/CBO9780511512001
- Reinhardt, Wolfgang: *Felekezeti és felekezetszerveződés Európában. A tudományos diskurzus fejleményei*. Ford. Forgó András. Budapest: MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport, 2017.
- Rosenfeld, Sophia: *Thinking about feeling, 1789–1999*. French Historical Studies, vol. 32. (2009) No. 4. 697–707. doi.org/10.1215/00161071-2009-018
- Sajó András: *Az emberi és polgári érzelmek nyilatkozata, 1789*. Aetas, 24. évf. (2009) 3. sz. 121–137.
- Shapiro, Barry M.: *Traumatic Politics. The Deputies and the King in the Early French Revolution*. Pennsylvania: Penn State UP, 2009.
- Steinberg, Ronen: *The Afterlives of the Terror. Facing the Legacies of Mass Violence in Postrevolutionary France*. Ithaca–London: Cornell University Press, 2019.
doi.org/10.7591/9781501739255
- Sprang, Rebecca L.: *Paradigms and Paranoia. How modern is the French Revolution?* American Historical Review, vol. 108. (2003) No. 1. 119–147. doi.org/10.1086/533047
- Stauffer, Andrew M.: *Anger, Revolution and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. doi.org/10.1017/CBO9780511484506
- Szűjártó István: *A történelem mikroszkópja. A mikrotörténelem elmélete és gyakorlata*. Budapest: L'Harmattan, 2014.
- Tackett, Timothy: *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
doi.org/10.1515/9781400864317
- Tackett, Timothy: *Conspiracy Obsession in a Time of Revolution: French Elites and the Origins of Terror*. The American Historical Review, vol. 105. (2000) No. 3. 691–713.
doi.org/10.2307/2651806
- Tackett, Timothy: *The Coming of the Terror in the French Revolution*. Harvard: Harvard University Press, 2015. doi.org/10.4159/9780674425163
- Taine, Hyppolite: *A jelenkori Franciaország alakulása*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1881.
- Tamás Gáspár Miklós: *A nemzeti érzés erkölcsi lényege*. In: *Uó: Törzsi fogalmak, I.*, Budapest: Atlantisz, 1999.
- Vajda Zoltán: *Szentszentalizmus a korai amerikai eszmetörténetben*, Aetas, 29. évf. (2014) 1. sz. 105–125.
- Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil, 1971.
- Wahnich, Sophie: *Déclarer la patrie en danger: de l'émotion souveraine à l'acte du discours souverain*. In: Bertaud, Jean-Paul (dir.): *Mélanges M. Vovelle. Sur la Révolution, approches plurielles* Paris: Société des Études Robespierristes, 1997.
- Wahnich, Sophie: *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*. Paris: la Fabrique Éditions, 2003.
- Winock, Michel: *La France politique*. Paris: Seuil, 1995.