

Demeter M. Attila

A „GYERTYAMÁRTÓK” KÖZTÁRSASÁGA: A SZEGÉNYSÉG POLITIKAI PERSPEKTÍVÁJA¹

A SZOCIALIZMUS EREDETE ÉS A „POLGÁR GYŰLÖLETE”

A címben szereplő foglalkozást Edmund Burke említi a francia forradalomról szóló híres *Töprengéseiben*,² amikor Franciaország pecsétőrének, Barentinnek 1789. május 5-én tartott beszédén „töprengve” azt a kérdést teszi fel, hogy vajon hogyan is nézne ki egy olyan ország, amely az uralkodásra megfelelő jogcímnek tekinti akármelyik „hitvány bérmunkás foglalkozást is”.³ Hogyan is nézne ki a „borbélyok” vagy a „gyertyamártók” uralma? – Burke a maga könyvét 1790. november 1-én jelentette meg, sok olyan vonása tehát a francia forradalomnak, amelyet manapság – részben az utólagos történelmi tapasztalataink hatására – „szocialistának” vagy „kommunistának” lennének hajlamosak nevezni, ismeretlen volt előtte. Két és fél évre vagyunk még a „veszettek” (*les énrages*) kiáltványától (1793. június 25.), s még ennél is távolabb attól, amikor a *sans-culotte*-ok bevonultak a nemzeti konventbe, s ott ismertették a híres – s olyannyira iszonyatos politikai következményekkel járó – követeléseiket (1793. szeptember 5.). Az „egyenlők összeesküvése” majd csak bő öt esztendővel ezután zajlik (1796 tavaszán), vezetője, a „kommunista” Babeuf 1796. április 9-én ismerteti egy plakáton a terveit, amelyen többek között azt követeli, hogy „minden jelenlegi vagyont” összpontosítsanak a Köztársaság kezében, s hogy „a termékeket és az élvezeteket egyenlő módon” osszák el.⁴

1 A szöveg a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült, és a szerző *Korunk politikai filozófiája* című, készülő kötetének harmadik fejezete.

2 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, 1990, Atlantisz Kiadó, 135.

3 Uo., 136.

4 Babeuf terveit. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Budapest, 1994, Osiris Kiadó, 454–455., 455.

Mindez azonban Burke számára ekkor még ismeretlen. Amiről tudott, s ami láthatóan rendkívüli módon foglalkoztatta, az az egyházi vagyon kisajátítása volt még a forradalom elején, 1789. november 2-án. És természetesen követte azokat a vitákat is, amelyek gyakorlatilag a kezdetektől, de 1789 augusztusától kezdődően mindenképpen zajlottak az alkotmányozó nemzetgyűlésben a politikai jogok kiterjesztéséről, a háziszolgák, színészek, hóhérok, protestánsok és zsidók egyenjogúsításáról. Burke fejében a kettő, vagyis a politikai jogok kiterjesztése és a tulajdonviszonyok átrendezése, úgy néz ki, összekapcsolódott, s mindkettővel szemben, nem meglepő módon, fölöttébb kritikus. Minden társadalom, állítja, természetből fogva hierarchikus, „az egyenlősítők” tehát csak átalakítják és eltorzítják a dolgok „természetes rendjét”. Akik megpróbálják egyenlősíteni az embereket, soha nem teszik egyenlővé őket, legfennebb csak az uralmi viszonyok fordulnak meg, s azok, akiket ma egyenlősítünk, a tegnap urainak „társaivá”, olykor pedig „akár uraikká” lesznek.⁵ Ugyanígy, a vagyonnak is jellemző tulajdonsága, hogy „megszerzésének és megtartásának” együttes elveiből adódóan „egyenlőtlen”, s emiatt „nagy tömegeit”, mint például az egyházi vagyont, meg kell védeni az „irigységtől”.⁶ Franciaországot az egyházi vagyon kisajátítása óta nem a tulajdon tisztelete, hanem a kapzsiság, azaz a zsákmányon való marakodás szellemében kormányozzák, márpedig a tulajdon pusztulásával az „ésszerű szabadság” is elvész.⁷ A franciák aligha fognak ebben a kormányzatban ráismerni arra az egyenlőségre, amelynek nevében az egyház kifosztására csábították őket.

Burke-nek ezek a nézetei már a maguk korában sem számítottak különösebben „korszerűnek”, ráadásul kifejtésük során a máskor olyannyira megbízható próféta tehetsége is cserben hagyja. A kérdésre viszont, hogy ti. hogyan nézne ki a bér munkások uralma, némileg meglepő módon mind a mai napig nem ismerjük a választ. Nem arról van szó, hogy ne láttunk volna az azóta eltelt időszakban szocialista vagy kommunista társadalmakat, sőt némelyikben még „szerencsénk” is volt élni, de ezekben a társadalmakban evidens módon nem a

5 Edmund Burke: *i. m.*, 135.

6 Uo., 137.

7 Uo., 139.

munkások uralkodtak, hanem munkások nevében a párt és annak vezetői vagy funkcionáriusai, s ennek az uralomnak talán a legnagyobb áldozatai éppen maguk a munkások voltak. Ettől függetlenül – vagy éppen amiatt, hogy ezt megérthessük – még teljesen értelmes felvetni azt a kérdést, amit Burke felvetett, s a legcélszerűbb, ha a válaszhoz, mint annyiszor, megint csak a nagy francia forradalomhoz fordulunk vissza. Még akkor is, ha 1789 forradalma, ellentétben mondjuk azzal, ami 1848 februárjában zajlott Párizsban, még egyáltalán nem volt semmiféle értelemben szocialista. Bár talán igaza volt Tocqueville-nek abban, hogy Franciaországban „a változó körülmények és szenvedélyek ellenére” is egyetlen forradalom van csak, „mindig ugyanaz”. Ez a forradalom, mondja 1849-ben Tocqueville, még a „szüleink” életében kezdődött, és nem valószínű, hogy a „miénkben” véget fog érni.⁸

S bár forradalmak Franciaországban valóban jóval Tocqueville halála után is voltak, tény (s ez a tény Tocqueville-nek sem került el a figyelmét), hogy 1848 februárja nem sokban hasonlított akár még csak 1789 novemberére sem. – Hogy minden valószínűség szerint újfajta forradalmak kora köszönt be, azt egyébként Tocqueville, a tőle megszokott profetikus éleslátással már egy 1847 októberében írott cikkében megjövendölte. Itt azt írja, hogy nincs messze az idő, amikor a politikai harc átalakul „a tulajdonnal rendelkezők és a nincstelenek” háborújává, s hogy ezt a háborút „a magántulajdon” csatamezején fogják megvívni. Hogyan lehetséges, kérdi, hogy rajta kívül senki nem látja ennek az előjeleit, azt, hogy mindenféle „új, különös tanok” bújnak elő a földből, s hogy ezek, bár különböző neveket viselnek, egyként „esküdt ellenségei a tulajdonhoz való jognak”.⁹ Rá pár hónapra, 1848 januárjában a képviselőházban tartott beszédében, mint maga mondja, még ennél is szókimondóbban és határozottabban fogalmazott. Bár igaz, állítja a felszólalásában, hogy a francia társadalomban még nincs rendbontás és rebellió, s így látszatra azoknak van igazuk, akik szerint nem kell forradalomtól tartani, de „a rendzavarás” már megtörtént a fejekben. A „munkásosztály” ugyan még nyugodt, de csak a vak nem látja, hogy

8 Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*. Budapest, 2017, Európa Könyvkiadó, 17.
9 Uo., 28.

mi történik a soraikban.¹⁰ A legveszélyesebb az, mondja Tocqueville, hogy a munkásokat fűtő indulatok immár nem „politikaiak”, hanem „társadalmiak”: nem ezt vagy azt a törvényt akarják megváltoztatni, s még csak nem is magát a kormányt megbuktatni, hanem „az egész társadalmat akarják ledönteni jelenlegi talapzatáról”. Az alapvető gondolatuk az, hogy ami fölöttük áll a társadalmi hierarchiában, nem csak alkalmatlan, de „méltatlan” is a társadalom vezetésére, s „hogyan a javak igazságtalanul vannak elosztva a társadalomban”. Ha ezek a gondolatok, állítja Tocqueville, egyszer majd elterjednek a társadalomban, s eljutnak a legszélesebb néptömegekig, szükségképpen „a legféltetesebb forradalmakat” zúdítják majd a nyakunkba.¹¹

Tocqueville-t szokták afféle óvatos és visszahúzódó, beteges emberként ábrázolni, akitől idegen volt mindenfajta forradalmi hevület és lelkesedés – ami kétségkívül így is van. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy félénk vagy gyáva is lett volna. Kivételes bátorságát éppen az mutatja, hogy 1848 mindkét párizsi forradalma idején, még a legnagyobb zavargások közben is Párizs utcáit járta, nem hevületből, hanem éppen ellenkezőleg: megfontolásból és a megfigyelés szándékával. Február 24-én, az első forradalom első napján, mint írja, mindjárt két dologra is felfigyelt. Először is a forradalom kimondottan „plebejus” jellegére, vagyis arra, hogy az „a népre” és „a kétkezi munkákból élőkre” ruházott minden hatalmat.¹² Ez a forradalom, írja, ellentétben azzal, amely 1830 júliusában zajlott Franciaországban, s amelyet a „középosztály” robbantott ki, vezényelt le, s győzelmének is ő lett a „haszonélvezője”, nem csak elkerülte „a polgárságot”, hanem „mintha a forradalom épp ez ellen a társadalmi osztály ellen irányult volna”.¹³ Másodszor pedig feltűnt neki az indulatok szinte teljes hiánya, legalábbis a forradalom első napjában. A „csöcselék”, amely hirtelen tulajdonosa lett a hatalomnak, állítása szerint nem csak hogy híján volt mindenféle gyűlöletnek, „de még csak egy kicsit hevesebb indulat sem volt benne”.¹⁴

10 Uo., 29.

11 Uo., 30.

12 Uo., 110.

13 Uo., 111.

14 Uo., 110.

Az igazi szenvedélyeket, teszi hozzá, majd csak „a szocialista elméletek” lobbantották lánggra, bár az is igaz, hogy ez a dolog mindjárt a forradalom másnapján bekövetkezett. Ezek az elméletek adták meg a forradalom „filozófiáját”, ezek ébresztették fel az „irigységet”, s ezek robbantották ki a háborút a társadalmi „osztályok” között.¹⁵ Mindjárt február 25-én, írja, száz „furcsánál furcsább elmélet” pattant ki a forradalmárok fejéből, mintha csak mindenki kötelességének érzete volna, hogy kifejtse nézeteit. Volt, aki újságokban tette közzé az elképzeléseit, mások házfalakra aggatott hirdetőtáblákon, megint mások az utcasarkokon szónokolva. Volt, aki a „vagyonai egyenlőtlenségeket” kifogásolta, de olyan is volt, aki „az értelmi képességeket”. Egyesek még „a világ legrégebbi egyenlőtlenségét” is fel akarták számolni, „a nők egyenjogúsítását” követelve. Kínáltak „gyógyírt a szegénység ellen”, „csodaszert a kötelező munkavégzés nyavalyájára”, holott az „feltehetően magával az emberiséggel egyidős”.¹⁶ Két dolog azonban mégis közös volt ezekben az elméletekben, mondja Tocqueville: részint az, hogy mindenik igényt tartott valamilyen formában a szocializmus megnevezésre, részint pedig az, hogy kivétel nélkül a kormányzatnál „lejjebbre céloztak”, nem a politikára, hanem a társadalomra. A köztársaság mint államforma korántsem végcél volt ebben a forradalomban, hanem csupán eszköze „a szocializmus megvalósításának”.¹⁷

Ha 1848 februárjának forradalmával hasonlítjuk össze, 1789 forradalma valóban nem volt, és nem is lehetett szocialista. Nem csak azért, mert az 1789-es forradalom idején még nem létezik szervezett „munkásosztály” (nem is létezhett, mihelyst Franciaországból, ellentétben Angliával, XVI. Lajos óvatos reformkísérletei ellenére még szinte teljesen hiányoznak ekkoriban az ipari termelés formái), hanem azért sem, mert a szocialista tanok által a fő ellenségnek tekintett polgárság (vagy ahogy Marx mindig becsmérlőleg nevezte: a „burzsoázia”) majd csak Napóleon és a restaurált királyság után, az 1830-as júliusi forradalommal jut uralomra. Nem a „nagy” francia forradalom hozza meg tehát a burzsoázia uralmát Franciaországban, hanem ellenkezőleg:

¹⁵ Uo., 115.

¹⁶ Uo., 116.

¹⁷ Uo., 116–117.

ennek a társadalmi osztálynak a felemelkedése éppen akkor kezdődik, amikor ennek a forradalomnak az eredményeit elkezdik Napóleon alatt felszámolni. Ezzel szemben a francia forradalom, pontosan azért, mert „igen erélyesen teremtett karrierlehetőségeket a tehetség számára”,¹⁸ nem a burzsoázia, hanem a „tehetség”¹⁹ közvetlen uralmát eredményezte – ez volt egyébként már Burke-nek is az egyik, szociológiailag és történelmileg kétségtől hiteles felismerése.

Tehetség alatt, tegyük hozzá, Burke korántsem az intelligenciát, a „tudós főket” értette, bár nyilván ültek néhányan közülük is a rendi gyűlés soraiban, hanem sokkal inkább a „vidéki ügyvédek”, az olyanokat, mint például Robespierre, akiknek a zöme, elnyerve a vidéki lakosság szimpátiáját a panaszfüzetek megszövegezésének idején, ezt a szimpátiát a rendi gyűlés összehívásakor politikai mandátumra tudta váltani. A harmadik rend tagjai – konstatálja ironikusan Burke, miután átfutja ezek névsorát – zömmel „ismeretlen vidéki ügyvédek, jegyzők, a helyi törvénykezés szolgálói: a kisvárosi pereskedés bonyolítóinak egész serege, a csip-csup falusi torzsalkodások szítói és irányítói”.²⁰ Bár nem teljesen vagyontalanok, vagy ha azok is, élvezik, akárcsak Robespierre, a „régiben” a tehetségnek kijáró egyházi támogatás valamilyen formáját (Robespierre nevelését is korai árvasága miatt szülőföldjének, Arras-nak a püspöke vállalta, s ő juttatta be összeköttetései révén ösztöndíjjal a Louis le Grand kollégiumba – sóhajtozott is aztán Robespierre amiatt, hogy milyen fiatalon volt kénytelen megismerni „a jótétemények fájdalmas rabszolgaságát”²¹), de mégis van Burke szerint egy olyan vonásuk, ami közös a vagyontalanokéval. Ugyanis a létük, mint fizetett ügyvédeknek, „mindig is a tulajdont kérdésessé, ingataggá, bizonytalanná tevő dolgoktól függött”. Várható-e ezek után, kérdi Burke, hogy az ilyen emberek, ha politikai hatalomhoz jutnak, kiállnak „a tulajdon állandósága mellett”? Aligha. Az alkotmány, amit összeraknak majd (ne felejtsük el, hogy a forradalom első alkotmányát csak a következő évben, 1791-ben fogadják el, Burke tehát könyve megírása idején még nem ismerhette azt), amolyan „perlekedő alkot-

18 Hannah Arendt: *A forradalom*. Budapest, 1990, Európa Könyvkiadó, 95.

19 Edmund Burke: *i. m.*, 137.

20 Uo, 127.

21 Robespierre: *Emlékiratai*. Budapest, 1944, Phönix Kiadás, 11.

mány” lesz, ami a tulajdonviszonyok „nagy és erőszakos” átalakításával „szélesre tárhatja előttük ama megszámlálhatatlan vonzó állás kapuját”.²²

Nem a francia forradalom hozta el tehát a burzsoázia közvetlen uralmát Franciaországban, hiszen az nem a vagyont, hanem a tehetőséget juttatta, még ha nem is túl hosszú időre, pozícióba, hanem Lajos Fülöp korszaka, ami már csak azért is fontos, mert ha hihetünk François Furet-nek, a XIX. századi szocializmus alapérzése a „polgár gyűlölete”.²³ – De ha a burzsoázia maga nem is jut 1789-ben közvetlenül hatalomra, a későbbi, 1830-cal kibontakozó polgári társadalom a maga „uralkodó eszméinek” egy részét, mégpedig pontosan azt a részét, amelyet a XIX. század közepének majd minden szocialistája bírált (a fiatal Marxot is ideértve), kétségkívül a francia forradalomból örökölte. Amit ugyanis a polgári világból a szocialista kritizál, állítja Furet, az nem más, mint „a társadalom szubjektív alapjaként felfogott emberi jogok kérdése, amely csak a kapitalista gazdaságot vezérlő individualizmus közönséges elleplezése”.²⁴ Hogy mennyire így van ez, ahhoz elegendő a fiatal Marx egyetlen művét, *A zsidókérdéshez* való hozzászólását elolvasni.²⁵ A drámái ebben a kritikában az, mondja Furet, hogy ugyanaz az elv, nevezetesen az individualizmus uralja nem csak a kapitalizmust, hanem egyszersmind „a modern szabadságot” is, mert egyáltalán csak így lehet ez „az eszmék, vélemények, tetszések, érdekek szabadsága, tehát pluralitása”, a szocialista azonban mindezt kénytelen elutasítani „az ember és az emberiség elveszett egységének” nevében.²⁶ Ahol a polgár individualizmust, ott a szocialista közönségesen csak „önzést” lát, s igyekszik, miként Marx mondta, a társadalom létfeltételeinek megváltoztatásával „az ember egyéni érzéki létezése és az emberi nemi létezése közötti konfliktust megszüntetni”.²⁷ Ezt fejezi ki

22 Edmund Burke: *i. m.*, 128.

23 François Furet: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*. Budapest, 2000, Európa Könyvkiadó, 26.

24 Uo., 27.

25 Lásd Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In *Marx–Engels művei*, 1. kötet. Budapest, 1956, Kossuth Könyvkiadó, 349–377.

26 François Furet: *i. m.*, 27.

27 Karl Marx: *i. m.*, 377.

egyébként a „társadalmasított emberiség” marxi szintagmája. A Feuerbachról szóló téziseiben, ott, ahol azt mondja, hogy a filozófusok a világot eddig csak értelmezték, de a feladat megváltoztatni azt, egyszersmind azt is mondja, hogy a polgári társadalom helyére az emberi társadalmat vagy a „társadalmasított emberiséget” kell állítani.²⁸

A szocialista kritika *lényegét* illetően igaza lehet Furet-nek, bár részleteiben ez nyilvánvalóan további pontosításra szorulna, csakhogy bármennyire is árnyaltan íránk ezt körül, ezzel még aligha jutnánk közelebb a „polgár gyűlöletéhez”, vagyis annak a jellegzetes szenvedélynek a jobb megértéséhez, ami Furet szerint a XIX. századi szocialista elképzeléseket egytől egyig mozgatta. Mi volt tehát a polgárság vétke? – ha volt ilyen, mert ez a véték, nem pedig a polgárságnak a francia forradalomból örökölt eszméi magyarázzák ennek az osztálynak a tartós gyűlöletét a francia társadalomban. A válaszáért ismét érdemes Tocqueville-hoz fordulni, aki a júliusi monarchia utolsó éveiben kiszolgált Lajos Fülöpöt, s vele együtt a polgárság franciaországi uralmát. Az a kritika, amit a polgári uralom szolgálatába szegődött arisztokrata Tocqueville ad a francia polgárságról, sok tekintetben ugyanis radikálisabb (és részleteiben minden kétséget kizáróan pontosabb), mint Marx megszokott, sematikus kritikája ugyanerről a burzsoáziáról.²⁹ A polgárság, mondja Tocqueville, 1830-ban Franciaországban végső és mindent elsőprő győzelmet aratott. Mind a hierarchiában alatta, mind pedig a fölötte lévőket kizárta a hatalomból, az előbbieket törvényesen, az utóbbiakat ténylegesen. Így ő lett a társadalom egyetlen „vezetője”, bár helyesebb lenne inkább azt mondani, hogy „haszonbérője”, amennyiben ti. nem vezette semerre ezt a társadalmat, hanem inkább csak beleült minden jövedelmező pozícióba, nem is beszélve azokról, amelyeket saját megélhetésének az érdekében maga hozott létre.

A polgárság uralmával aztán kezdetét vette „az egyetemes kisszerűség” uralma, állítja Tocqueville, amely alatt a politikai szenvedélyeket az általános meggazdagodás vágya váltotta fel.³⁰ Ugyanis a polgári

28 Karl Marx: Tézisek Feuerbachról. In Marx–Engels: *Válogatott művek*, II. kötet. Budapest, 1963, Kossuth Könyvkiadó, 365–367., 367.

29 Lásd például: Karl Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. In Marx–Engels: *Válogatott művek*, I. kötet. 136–252.; különösen az első fejezetet: Az 1848 júniusi vereség, 156–178.

30 Alexis de Tocqueville: *i. m.*, 17.

gondolkodásmód, vagyis az olyan emberek gondolkodása, akik „nem különösebben becsületesek”, de mégis „rendezett életet élnek”, meglehetősen „pipogyák” és inkább csak „hiúságból vakmerők”, akik mindenben mértéket tartanak, kivéve a „jólétet” és a „kényelmet”, szóval ez a „középszerű” gondolkodásmód eleve csak olyan kormányzást eredményezhet, amilyenre „telik tőle”, vagyis olyat, amelyik „egyformán híján van nagyságnak és emberi tisztességnek”. Bár a polgárságnak nagyobb hatalma volt, mint amekkorát a francia arisztokrácia valaha is magáénak tudhatott, mégis, amit kormányzás címén művelt, az valójában nem kormányzás volt, mondja Tocqueville, hanem inkább egyfajta „magánvállalkozás”. Tulajdon önzésükben a tagjai csak annyira tartották fontosnak a „közérdeket”, amennyiben „hasznot” húztak belőle, a népről pedig gondtalan jólétükben „teljesen megfélemliztek”.³¹ Így az ország fokozatosan két részre szakadt, két „egyenlőtlen nagyságú övezetre”, mégpedig a „felső részre” – ez lett volna a nemzet politikai képviselője, vagy önmagát a politikában képviseltető része –, ami csupa erélytelenség volt, tehetetlenség, tespedés és „dögunalom”, másfelől pedig az „alsó részre”, ahol viszont Lajos Fülöp uralmának a vége felé már könnyen észre lehetett venni a politikai mozgolódás „rendszeretlen és zaklatott” előjeleit.³²

A FRANCIA FORRADALOM ÉS A SZEGÉNYSÉG POLITIKAI PERSPEKTÍVÁJA

Bár a „régirend” elleni *politikai* lázadás 1789-ben, szemben azzal, ami Franciaországban 1848 februárjában a polgárságnak az önzésen alapuló uralmával szemben zajlott, nem volt szocialista (és ugyanígy 1789 augusztusának *eszméi* sem voltak kimondottan szocialisták, ellenkező esetben nyilván Lajos Fülöp korának polgári társadalma sem tudta volna azokat megörökölni), történetének előrehaladása már 1789-ben megmutat valamennyit, ha nem is feltétlenül a későbbi szocialista forradalmak sajátosságaiból, de a szegénység sajátos politikai perspektívájából mindenképpen. Noha Franciaországban a nyomor korántsem volt akkora, mint amekkorának azt Marat lapjában, nyilvánvaló propagandacélokból be szeretne állítani (aki szerint

³¹ Uo., 18.

³² Uo., 25.

Franciaország lakosságának „háromtizede” naphosszat keresgél „félmeztelenül” „egy-egy ehető gyökér” után),³³ de szegénység, sőt nélkülözés és nyomor is kétségkívül létezett, s mihelyt ezek a maguk leplezetlenségében megjelentek és szót kértek a forradalmi politikában, radikálisan és visszavonhatatlanul megváltoztatták a forradalom eredeti, politikai követeléseit.

Hannah Arendt szerint ez, vagyis a forradalom történetében a „fordulat” akkor következett be, amikor a girondistáknak nem sikerült alkotmányt és köztársasági kormányzatot létrehozniuk, s helyettük a jakobinusok ragadták magukhoz Robes pierre vezetésével a hatalmat.³⁴ Nem feltétlenül azért, állítja, mert ezek „radikálisabbak” lettek volna amazoknál, hanem mert ellentétben a girondistákkal, jobban hittek a „népben”, mint a köztársaságban, s mert hitüket nem a törvényekbe és az intézményekbe, hanem egy „osztály”, vagyis a nép „természetes jóságába” vetették – ebben egyébként, tegyük hozzá, egyértelműen Rousseau eszméit követték, bár némileg szabadon. És azért is, mondja Arendt, mert áthatotta őket a szenvedők szenvedéseivel való együttérzés, az a *zèle compatissant*, amiről Robespierre is beszélt a hébertisták elleni felszólalásában: „a nép, a szerencsétlenek” (*le peuple, les malheureux*), mondta itt, „nekem tapsolnak” (*m’applaudissent*).³⁵ – Ami a politikai uralomban bekövetkező változások egymásutánját illeti, Arendt meglátása kétségkívül helyes. Ha viszont csupán a forradalmi események belső „ökonómiájára” vagyunk tekintettel, azt kell mondanunk, hogy ez a fordulat valójában már jóval korábban, 1789 októberében bekövetkezett, vagyis már akkor, amikor Robespierre, a harmadik rend egyszerű követeként a forradalomnak gyakorlatilag még szinte teljesen ismeretlen személyisége volt.

1789. október 5-ének és 6-ának az eseményei, amelyek történelmi jelentőségüket tekintve messze meghaladják július 14-ének pusztán szimbolikus jelentőségét, nemcsak azért fontosak, mert a Versailles-ból Párizsba hurcolt király gyakorlatilag ezt követően fogoly, s ezzel végérvényesen felborul Franciaországban a hatalmak amúgy is kényes

33 Jean Paul Marat: *Válogatott írásai*. Budapest, 1950, Hungária Könyvkiadó, 122.

34 Hannah Arendt: *i. m.*, 98.

35 Robespierre: A filozofizmus ellen és a vallásgyakorlás szabadságáért. In uő: *Elveim kifejtése*. Budapest, 1988, Gondolat Kiadó, 247–255., 250.

egyensúlya. S még csak nem is azért, mert ez az első alkalom, amikor a törvényhozás közvetlenül a karzatok nyomása alatt dolgozik (egy olyan gyakorlat, ami a forradalom során általánossá válik majd), bár azt később maga Robespierre is elismerte, hogy ennek következményei a forradalomra nézve, a politikai döntéshozás állandó manipulációja miatt mérhetetlenül károsak voltak: a „felületes emberek”, mondja, sosem fognak rájönni erre, a csalók pedig, akik „a munkásokat lefizették”, hogy „rémisztgessék a képviselőket”, mindenkor óvakodni fognak ezt elismerni.³⁶ Mindezekén túl, azaz minden tényleges *történelmi* jelentőségükön túl, 1789 októberének eseményei már csak azért is fontosak, mert megmutatnak valamit, mégpedig kérhetetlen világossággal, a szegénység politikai perspektívájából.

Az eseményekről sok korabeli szemtanú beszámolt, s ezekből a beszámolókból rendszerint nem hiányzik az erkölcsi felháborodás, mint ahogyan többnyire nem idegen tőlük némi részrehajlás és elfogultság sem, legyen oka ennek akár a származás, akár a foglalkozás. Ugyanez igaz azokra az utólagos, akár a század végén, akár a következő elején készült beszámolókra, amelyeket szerzőik javarészt ezekre az eredeti beszámolókra alapoztak, annyi különbséggel, hogy a memoárirók részrehajlását ráadásul még saját politikai elfogultságaikkal is megtették. Többek között például már maga Burke is a szokásos erkölcsi borzadály hangján számol be az eseményekről, helyenként még élénkítve is a színeket a király és a királyné személye iránti, sokkal inkább elvi természetű, semmint valóságos szimpátiája miatt. Korrekt és precíz leírását találni az eseményeknek ezek után szinte lehetetlen, s ilyesmivel próbálkozni ma már talán fölösleges is. Álljon tehát itt, mondhatni taláalomra kiragadva a sok közül, Eötvös Józsefnek a beszámolója, aki, mint tudjuk, németországi emigrációja idején könyvet tervezett írni a francia forradalomról. Bár ez a könyv soha nem készült el, mert helyette Eötvös végül is a politikai főművét, az *Uralkodó eszméket* írta meg, de fennmaradtak a tervezett kötethez készített jegyzetei, köztük ennek a napnak is a fölöttébb tanulságos elbeszélése. Nem mintha Eötvös „megbízhatóbb” memoárirókra alapozott volna, mint mások (ez már a memoárirodalom természete miatt is szinte

36 Robespierre: Az alkotmányról. In uő: *Elveim kifejtése*. 348–366., 358.

kizárt), és még csak nem is azért, mert ellentétben mondjuk a Burke tragizáló hangnemével, az ő beszámolójából nem hiányzik némi visszafogott irónia, hanem mert az eseményekről adott *értelmezésében* kivételes pontossággal rajzolja meg a politikai követeléseknek és a nyomorból fakadó igényeknek a közvetlen konfliktusát, ahogyan az 1789. október 5-én, először a francia forradalom történetében jelentkezett.

A tények egyébként a következők: 1789. október 5-én nyugalanság lett úrrá Párizson. A pékboltok előtt kígyózó hosszú sorok, az ún. *queue*-k már ekkoriban a forradalom jellegzetes látványának számítottak. Ezen az esős hétfői reggelen a kenyérhiány és a királyi udvar ellenforradalmi mesterkedéseiről szóló mendemondák miatt nyugtalankodó párizsi asszonyok, szám szerint talán 7–8000-en a városházára tódultak panaszt tenni. A nemzetőrségi ezredet, amely a városházát védte, kövekkel dobálták meg, s szorultságában Maillard törvényszolga, a Bastille hőseinek egyike, arra szólította fel a tömeget, hogy vonuljon vele Versailles-ba. A tömeg elindult és egy idő után már nem lehetett feltartóztatni. XVI. Lajos, miután az eseményeket hírül vette, sietve tért haza vadászatáról, és először arra gondolt, hogy elmenekül. Közte és a nemzetgyűlés között ekkor már jó ideje folyt a huzavona az augusztus 4-i határozatok körül. Arra a hírre, hogy Párizs Versailles és az ott ülésező törvényhozás ellen vonul, a nemzetgyűlés sebtében úgy határozott, hogy az elnök menjen a királyhoz, és kérje tőle még egyszer az emberi jogok nyilatkozatának szentesítését, amit ugyan a gyűlés még augusztus 26-án elfogadott, de a király azóta sem látott el kézjegyével – teljesen érthető módon egyébként, hiszen az említett dokumentum *de facto* kizárta őt a hatalomból, mihelyst azt állította, hogy minden szuverenitás forrása a nemzet. Ekkor, vagyis délután három óra körül érkezett a tömeg Versailles-ba, és Maillard kíséretében az esőtől csatakos, ingerült asszonyok benyomultak a terembe.

Az egészben volt valami „komikus és bohózatba illő”, meséli Eötvös (pontosabban kedvenc újságírója, Beaulieu, akitől az információinak java részét szerzi), ahogy az asszonyok leültek a képviselők helyére és nagy lármát csaptak: „Te beszélj, képviselő!” – kiáltották, ha valakit

hallani akartak; másokra pedig, akiket nem akartak végighallgatni, ráripakodtak: „Hallgass!”. Az elnök, történetesen éppen Jean-Joseph Mounier, az emberi jogok nyilatkozatának egyik szerzője, sietve a királyhoz ment, aki a nyomásnak engedve, némi tétovázás és tanácskozás után, estére elszánta magát az augusztus 4-i határozatok szentesítésére. Mounier, írja Eötvös, „e felelettel végre visszament küldőihöz, s e hír mind a követek, mind a karzatok által hasonló örömmel fogadtatott, ámbár az utóbbiak talán nem egészen láták át az öszveköttetést, amely a *droit-de-l’homme* szankciója s olcsó kenyér között létezik”.³⁷ „A pór” ugyanis, jegyzi meg Eötvös inkább csak általánosságban, van annyira „praktikus”, hogy „elvek felállításával”, lett légyenek azok bármennyire is „szépek” és „népszerűek”, „nem sokat gondol”: éppen ezért az emberi jogok nyilatkozata sem hatotta meg a karzatokat megtöltő párizsi népet. A népnek ugyanis elsősorban „anyagi haszon, létező bajainak rögtöni orvoslása kell”, s az augusztus 4-i határozatokban ezt a párizsiak nem lelték fel.³⁸ A nép „nem látta át”, úgymond, az összefüggést az emberi jogok és az olcsó kenyér között, s éppen ezért, teszi hozzá némi malíciával Eötvös, „Mounier e homályos pont felvilágosítására minden Versailles-ban található kenyeret” kiosztatott a tömeg között, „s talán legalább estére sokakat kapacitált” közülük; azoknak ugyanis, „kik a Szentírás ellenére »*ex solo pane vivunt*« [azaz csak kenyérrel élnek – D. M. A.], ily segítség nélkül nehéz lenne politikus elvek kivívásának hasznait bémagyarázni”.³⁹

Az asszonyok versailles-i vonulásával voltaképpen tehát a szegénység, a „pór” ahogyan Eötvös fogalmaz, jelent meg a forradalomban, s vele együtt a maguk leplezetlen valójában a csupasz testi szükségletek. Bár a forradalom, mondja Eötvös, eredetileg valóban a „filozófusok forradalma” volt, csakhamar átalakult a „nép forradalmává”, mégpedig nem a „harmadik rend”, hanem kimondottan pór, vagyis a szegények forradalmává. A szegénység, írja Hannah Arendt *A forradalomról* szóló könyvében, több a nélkülözésnél, inkább az állandó hiánynak az

37 Eötvös József: *A francia forradalom története*. Budapest, 1990, Szépirodalmi Könyvkiadó, 124.

38 Uo., 95.

39 Uo., 124.

állapota, s megalázó jellege és alávalósága éppen abban rejlik, hogy „testük abszolút kényszerének szolgáltatja ki az embereket”. Ennek a „szükségyszerűségnek” a parancsára sietett a sokaság a francia forradalom segítségére, mondja, „ez hajszolta előre, majd kergette végzetbe”, mert ez a sokaság a „szegények sokasága” volt, s ennek eredményeképpen az új köztársaság már eleve halva született, mivel a szabadság már jóval korábban megadta magát a szükségyszerűségnek, azaz „az életfolyamat kényszerének”.⁴⁰ Az a haragvó erő, ami a Versailles felé masírozó asszonyokból árad, azért tűnhet könnyen megállíthatatlannak, „mert a biológiai élet szükségyszerűségeiből táplálkozik és ez tartja fenn”.⁴¹ Az asszonyok vonulásával megérkezett tehát a szükségyszerűség a politika világába.

Lord Acton, amikor a francia forradalomról tartott előadásainak egyikében azon tűnődik, hogy vajon miért is tudta Maillard olyan könnyen meggyőzni az asszonyokat arról, hogy vonuljanak vele Versailles-ba, olyan következtetésre jut, ami egyszersmind a szükségyszerűségnek (annak, hogy enni kell) és szabadságnak (vagyis az emberi jogoknak) ezt a hirtelen támadt konfliktusát is magyarázza. Az asszonyok, írja, azon a reggelen ráébredtek arra, hogy ők nem a „harmadik rend”, hogy konfliktus van a „tulajdon” és a „munka” között, s hirtelen támadt, nyers és zavaros gyűlésükben rögtön a fölöttük álló „középosztály” ellen fordultak. Könnyen meggyőzhetőek voltak, hogy Versailles-ba menjenek, oda, ahol az a nemzetgyűlés székel, amely hiedelmük szerint „mindent megtehetett volna a szegényekért, s mégsem tett meg semmit”. Kétségkívül őszintén játszották tehát el, mondja Acton, azoknak az anyáknak a szerepét, akiknek a gyerekei „éheznek a nyomorúságos otthonaikban”, ami ugyan távol állt a valóságtól, de ezzel mégis olyan „gyémántkemény élt” adtak azoknak az indokoknak, amelyeket „se nem osztottak, se nem értettek”, amelynek semmi sem tudott ellenállni.⁴²

40 Hannah Arendt: *i. m.*, 78.

41 Uo., 145.

42 Lord Acton: *The March to Versailles*. In uő: *Lectures on the French Revolution*. Batoche Books, Kitchener, 1999, 105–116., 107.

Persze az, hogy a harmadik rend politikai követelései és a szegénységből és az állandó nélkülözésből fakadó igények között konfliktus van, már a forradalom résztvevői számára is teljesen nyilvánvaló volt, csakhogy ők ezt még nem a szabadság és a szükségszerűség, hanem a szabadság és az egyenlőség konfliktusaként fogták fel. Ezért is írja például Marat, hogy bár mindenki szereti a szabadságot, a nagy többségnek mégis le kell mondania róla, ha meg akar élni, mert „nála a megélhetés gondja megelőzi a szabadság gondolatát”.⁴³ S mivel a megélhetés gondja az elsődleges, a szabadság gondolatát alá kell rendelni az egyenlőség követelésének: csak az „szeretheti igazán a szabadságot, aki az egyenlőséget is szereti”.⁴⁴ – De még ha az egyenlőséget tesszük is a szükségszerűség helyére, a perspektíva, a szegénység politikai perspektívája ettől még változatlan marad. A forradalom menete ugyanúgy feltartóztathatatlanak fog tűnni, a jogok és az alkotmányok pedig ugyanúgy hasznavehetetlennek, legfennebb nem azért, mert a biológiai kényszerek hatalmas ereje úgyis elsöpri majd mindenestől őket, mint ahogyan elsöpörte a francia forradalom mindhárom alkotmányát, hanem azért, mert, amint azt Furet is megjegyzi, a forradalmat ezek után nem a szabadság, hanem „az egyenlőség iránti szenvedély” fogja táplálni, „amely *per definitionem* kielégíthetetlen”. Ezért van az, állítja, hogy „a forradalom kimeríthetetlen, nincs törvényes és alkotmányos nyugvópontja”.⁴⁵

A másik felismerés, amit az asszonyok versailles-i vonulása szintúgy tudatosíthatott, már jóval kevesebbekben érlelődött meg, Robespierre fejében azonban mindenképpen, bár korántsem biztos, hogy azonnal, s hogy pusztán csak október 5. hatására. Amikor 1792 májusában felteszi a híres kérdését, hogy „vajon a köztársaság vagy a monarchia szavakban rejlik-e a nagy társadalmi probléma megoldása?”,⁴⁶ akkor ezzel egyszersmind azt is sejteni engedi, hogy talán a társadalmi problémának, azaz a szegénységnek nincs jó politikai – vagy tisztán csak politikai – megoldása. Egyébként a francia forradalmároknak azért tűnhetett úgy, állítja Arendt, hogy ezeknek a problémáknak nincs

43 Jean Paul Marat: *i. m.*, 122.

44 Uo., 119.

45 François Furet: *i. m.*, 25.

46 Robespierre: *Elveim kifejtése*. In uő: *Elveim kifejtése*. 109–117., 112.

politikai megoldása, mert mihelyst ezek megjelentek a „forradalom színpadán”, rögtön az is nyilvánvalóvá vált velük kapcsolatban, hogy rendkívül nyomasztók és sürgetők. A nép nagy többségének „óriási szenvedéséhez képest” az igazságszolgáltatás vagy a törvény pártatlansága, vagy az, hogy a palotában és a híd alatt lakóknak ugyanolyan jogaik vannak, egyszerűen „gúnynak tetszett”.⁴⁷ Amikor tehát Robespierre *Az élelmiszerekről* szóló híres beszédében kijelentette, hogy mindaz, ami „az élet megőrzéséhez elengedhetetlen”, az „az egész társadalom közös tulajdonát” kell képezze, mert „az ember számára szükséges élelem éppoly szent, mint az élet maga”, s magántulajdont csak az képezhessen, ami nem tartozik közvetlenül az „életszükségletek körébe”,⁴⁸ nem egyszerűen csak a feje tetejére állította a dolgok bevett magyarázatát. Mert egyszersmind azt is nyilvánvalóvá tette, hogy a forradalmi kormányzat, ami „mozgékonyabb” és „tevékenyebb” a többi kormányzatoknál, és forradalmi jellegénél fogva az is kell legyen, többé immár nem alkotmányoknak és törvényeknek engedelmeskedik, amelyek csak lassítanák a működését, hanem ehelyett, ahogy ő fogalmazott, „minden törvények legszentebbikére támaszkodik: a nép üdvére; s minden jogcímek legcáfолhatatlanabbjára: a szükségszerűségre”.⁴⁹

Arendt álláspontja egyébként az volt, hogy a társadalmi problémát *valóban* nem lehet politikai eszközökkel megoldani. Amikor a forradalom megnyitotta a politikai szféra kapuit a szegények előtt, írja, akkor ez a szféra maga is automatikusan „szociálissá” vált, mert olyan gondok és aggodalmak uralkodtak el benne, amelyek korábban a „családi szférához” tartoztak, mint például az, hogy mit eszünk holnap. Ezeket a gondokat pedig hiába engedték be a politika területére, nem lehetett őket politikai eszközökkel megoldani, „mivel szakértők hatáskörébe tartozó igazgatási ügyek voltak”, nem pedig olyanok, „amelyeket a döntés és a meggyőzés kettős folyamata révén rendezni lehet”.⁵⁰ Legfennebb enyhíteni lehetett tehát őket alkalmi, közigazgatási intézkedésekkel. Tény, hogy a forradalom idején a szegénység tompításának

47 Hannah Arendt: *i. m.*, 117.

48 Robespierre: *Az élelmiszerekről*. In uó: *Elveim kifejtése*. 291–300., 293–294.

49 Robespierre: A forradalmi kormányzat elveiről. In uó: *Elveim kifejtése*. 409–420., 411.

50 Hannah Arendt: *i. m.*, 117–18.

érdekében valóban közigazgatási intézkedések sorát foganatosították (ide értve természetesen magának a forradalmi kormányzatnak az idevágó intézkedéseit is), és az is tény, hogy ezek az intézkedések ritkán voltak alaposan átgondolva, aminek a magyarázata minden valószínűség szerint a kellő „szakértelem” korántsem meglepő hiánya. Nem véletlen, hogy a Konvent thermidor 8-i ülésén, egy nappal megbuktatása előtt Robespierre éppen azzal vádolta meg Cambont, a pénzügyi bizottság elnökét, hogy szándékosan úgy alkotta meg a „legutóbbi” pénzügyi tervezetét, hogy azzal az „elégedetlenek számát növelje”, s hogy a törvény alapján véve a „szegény honpolgárokat sújtja”. Cambon pedig azzal vágott vissza, hogy Robespierre viszont sosem vette magának a fáradságot, hogy akár egyetlen egy „számítást” is „megvizsgáljon”, így tehát nem is lehet illetékes ebben a kérdésben.⁵¹

Robespierre illetékessége valóban másmilyen természetű volt, s ha pénzügyi, vagy általában közigazgatási kérdésekhez nem is nagyon értett, ahhoz láthatóan nagyon is igen, hogy a forradalom közigazgatási intézkedéseit *elviekben* is megindokolja. Meglehet, hogy a társadalmi problémát nem gondolta megoldhatónak a politika eszközeivel, de nagyon is megoldhatónak tartotta azt a *jog* eszközeivel, így szemlátomást arra törekedett, hogy az egyenlőséget beleírja az emberi jogokba, amelyek azonban eredetileg korántsem az egyenlőségnek, hanem a szabadság igényének és a politikai emancipáció vágyának voltak a kifejezései. Mi „a jogok egyenlőségét” akarjuk, mondta, mivel e nélkül nincs sem szabadság, sem pedig „szociális boldogság”⁵² – bármit is jelentsen ez utóbbi. Gondolkodásában így nagyon korán eljutott ahhoz, amit azóta is „szociális jognak” nevezünk, messzire távolodva ezzel Mounier és társai eszméitől, akik az emberi jogok első, 1789. évi deklarációját megfogalmazták. És a jog eszméjének ez a fokozatos átalakulása, nem csupán Robespierre, hanem általában a francia forradalmárok gondolatvilágában, nem maradt, és a dolog természeté-

51 Semlyén István (szerk.): *Ész istennő nevében*. Bukarest, 1977, Kriterion Könyvkiadó, 249.

52 Robespierre: Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól. In uő: *Elveim kifejtése*. 123–132., 131.

nél fogva nem is maradhatott következmények nélkül a *politikával*, pontosabban a kormányzás tevékenységével kapcsolatos víziójukra nézvést sem, amely ebben a felfogásban egyre inkább kezdett hasonlítani a háztartás ügyének a vezetésére, a szó klasszikus értelmében vett ökonómiára, azaz gazdasági intézkedések foganatosítására. A politika, ellentétben az antik Róma köztársaságával, amire pedig Robespierre és társai olyan nagy előszeretettel hivatkoztak, nem a köz ügye volt, hanem annak igazgatása.

Robespierre maga egyébként már 1791 áprilisában felszólalt „a nép” politikai jogainak védelmében, sürgetve azoknak a rendeleteknek a visszavonását, amelyek az állampolgári jogok gyakorlását pénzadóhoz kötötték. Ha a szegények politikai szerepvállalásával szemben az alapvető érv az, mondja, hogy ezáltal esetleg olyan emberek jutnak hatalomra, akiknek „nincs vesztenivalójuk”, akkor a megoldás egyszerű: olyan helyzetbe kell hozni őket, hogy *legyen* vesztenivalójuk. Mert az embereknek csak addig nincs vesztenivalójuk, amíg „úgy élnek és léteznek a társadalomban, hogy nem rendelkeznek a maguk és övéik fenntartásához szükséges eszközökkel”: ha ugyanis rendelkeznének ezekkel, akkor volna vesztetni vagy megőrizni valójuk; a „munkabér” is lehet, mint mondja, „szent tulajdon”.⁵³ A megoldás tehát az, hogy a társadalom „kötelezettségének eleget téve” biztosítsa tagjai számára a munka révén „az élethez szükséges javakat”.⁵⁴ A megélhetéshez való jog eszméjéből láthatóan tehát a munkához való jog következett. Az 1793-as alkotmány vitájakor Robespierre, mint tudjuk, megpróbált egy olyan határozatot elfogadtatni az alkotmányozókkal, amelynek értelmében a munkalehetőség biztosítása a társadalom tételes kötelezettségévé vált volna.⁵⁵ S noha a megélhetéshez való jogról szóló cikkely végül is kimaradt az 1793-as alkotmány ratifikált szövegéből, nem merült feledésbe, s mindinkább radikális megfogalmazásban mindinkább radikális követelések hordozója lett.

53 Robespierre: Ama rendeletek visszavonásának szükségességéről, amelyek az állampolgári jogok gyakorlását pénzadóhoz, illetőleg meghatározott számú munkanaphoz kötik. In uő: *Elveim kifejtése*. 67–85., 72.

54 Robespierre: *Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól*. 131.

55 Robespierre: Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról. In uő: *Elveim kifejtése*. 336–347., 341.

Ami például Robespierre-nél még egyszerű alkotmányos jog lett volna, az állampolgároknak a munkához való joga, az „tanítványánál”, Saint-Justnél tételes *kötelességgé* válik. Az kell, írja ez utóbbi a *Köztársasági intézményekben*, hogy „mindenki dolgozzon és senki se dűskáljon”.⁵⁶ Meglehet persze, hogy a megélhetéshez való jognak a Robespierre által adott megfogalmazásából semmilyen értelemben nem következett a munkakötelezettség Saint-Just által megfogalmazott radikális követelménye, mindazonáltal e jog biztosítása Robespierre nézete szerint is megkövetelte volna a magántulajdon korlátozását és a gazdasági intervenciót. Vonatkozó elméletét 1792 decemberében hozta először összefüggő formára, amikor a Nemzeti Konventben megtartotta *Az élelmiszerekről* szóló, már említett beszédét. Ha van valami, ami ebben az elméletben nem vitatható, az a kiindulópontja: a nyomor csupasz ténye. A nyomor, mondja Robespierre, embertelen állapot, és amennyiben embertelen, természetellenes is. Más szavakkal: nem az ember természetes állapota, vagyis nem a javak szűkösségének a természetszerű következménye, hanem olyan állapot, amit a társadalom, azaz a „spekulánsok” idéznek elő: az élelem azért nem jut el a néphez, mert a „pénzsóvár spekulánsok” felhalmozva őrzik raktáraikban.⁵⁷ S bár a spekulánsok elleni támadásban ő nem megy odáig, mint Marat, aki szerint az áruhalmozásnak legjobban úgy vehetjük elejét, hogy „a tulajdonost felkötjük a boltajtóra”,⁵⁸ mindazonáltal a maga során Robespierre érvelése is megkövetelte volna a gazdasági intervenciót, s ezzel egyszersmind a kereskedelem szabadságának a korlátozását.

Ami talán kevésbé nyilvánvaló (de attól még nem kevésbé igaz), hogy mindezeknek az intézkedéseknek a végcélja, legalábbis Robespierre szerint, nem annyira gazdasági, mint inkább erkölcsi: a társadalmi morál kikényszerítése, s az ember (vagy legalábbis a franciák) erkölcsi megigazulása – pontosabban törvény általi megigazítása. Ezzel Robespierre megfogalmazza azt a követelményt, ami minden későbbi szocialista tanítás szerint (ide értve a Marxét is) a kommunista

56 Louis-Antoine-Léon de Saint-Just: *Republican Institutes*. In J. H. Robinson (ed.): *Readings in European History* II. Boston, 1906, Ginn. 451–454., 452.

57 Robespierre: *Az élelmiszerekről*. 295.

58 Jean Paul Marat: *i. m.*, 161.

rendszer kialakításának elemi feltétele, s amit a szocializmusról készített feljegyzéseiben John Stuart Mill úgy is ír le, mint a társadalom minden egyes tagjának „magas fokú morális kiművelését”.⁵⁹ Enélkül, írja Mill 1869-ben (mély egyetértésben egyébként a XIX. század szocialistáival), a kommunista kísérlet még akkor is siralmas véget érne, „ha politikai forradalommal megteremtenék egy ilyen kísérlet lehetőségét”.⁶⁰

Érdekes viszont, hogy Robespierre ezt a feltételt nem a kommunizmus, hanem a „kapitalizmus” létezésével kapcsolja össze. A kereskedelem szabadsága, állítja, csak akkor volna megengedhető, s az állam gazdasági intervenciója pedig fölösleges, ha minden ember „igaz” és „erényes” volna, ha a kereskedők „haszonvágya” nem csorbitaná „a nép megélhetését”, s ha „a gazdag a szegény testvérének” tekintené magát. Ha tehát megtiltjuk az áruhalmozást és az éjszakai gabonaszállítást, ha kötelezzük a gabonakereskedőket, hogy az árujukat a piacon értékesítsék, akkor nem teszünk egyebet, minthogy az embereket becsületes viselkedésre kényszerítjük. S ugyan melyik jó állampolgár tiltakoznék az ellen, hogy „becsületesen és nyilvánosan” kénytelen viselkedni? Kinek fontos „a homály”, hacsak nem az „összeesküvőknek és csalóknak”? A törvényhozó nem tehet nagyobb szolgálatot az embereknek annál, minthogy „becsületeségre kényszeríti őket”, hangzik az eléggé riasztó szentenciája.⁶¹ Ma már ugyanis tudjuk, hogy a *sans-culotte*-ok petíciójának hatására elfogadott „gyanúsak” törvénye valójában nem az erény diadalát hozta, hanem az erény terrorját szabadította rá 1793 szeptemberében a forradalomra, többek között azt a dilemmát is az utókorra hagyva, hogy mennyiben alkalmas eszköze az erkölcsnemesítésnek a törvényhozás, s úgy általában a politika.

S bár Robespierre valószínűleg egyetértett a *sans-culotte*-okkal abban, hogy a „vagyonok közötti túl nagy egyenlőtlenség”, a „bőség” és a

59 John Stuart Mill: Fejezetek a szocializmusról. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. I. kötet. Budapest, 1991, Atlantisz Kiadó, 153–210., 199.

60 Uo., 200.

61 Robespierre: *Az élelmiszerekről*. 297–299.

„nyugalom” legfőbb akadályá,⁶² arról már ő maga is meg volt győződve, hogy a vagyoni elosztás teljes egyenlősége ábránd. Az *Emberi és Polgári Jogok új Nyilatkozatáról* 1793 áprilisában mondott beszédét azzal kezdi, hogy bár kétségkívül nem kellett forradalom ahhoz, hogy megtudja a világ: a vagyonok végletes aránytalansága „rengeteg baj és rengeteg bűn forrása”, mindazonáltal „meggyőződésünk”, teszi hozzá rögtön, „hogy a javak egyenlősége az ábrándok világába tartozik”.⁶³ A Konventben tartott beszéd polemikus éle tehát nem csak Condorcet-féle „liberális” alkotmánytervezet, hanem egyszersmind a Robespierre-től balra álló „veszettek” követelései ellen is irányult. Sőt, mondhatni, bizonyos értelemben meg is előzte ezeket, vagy legalábbis ezek tételes kihirdetését, ugyanis a párizsi szekciók és népi társaságok legradikálisabb agitátorai majd csak 1793 májusában lépnek kapcsolatba egymással, és vezetőjük, Jacques Roux, az egykori plébános egy nappal az új alkotmány elfogadása után, 1793. június 25-én olvassa fel kiáltványát a Konventben, amelyben többek között azt követeli, hogy a képviselők az árak befagyasztásával vessenek véget a „kereskedők banditizmusának” – s ha egyszer megszületik a határozat, ígérte, a *sans-culotte*-ok „lándzsával” fognak érvényt szerezni neki.⁶⁴ De Robespierre polémiaiájának a tárgya elsősorban mégiscsak Condorcet tervezetének azon cikkelye volt, amely az 1793-as alkotmányban végül a következő formában került elfogadásra: „senki sem fosztható meg tulajdonának legkisebb részétől sem hozzájárulása nélkül”.⁶⁵

Robespierre meglehetősen változatos hadviselést folytat a tervezett cikkely ellen, de alapvetően, akárcsak korábban is mindig, azzal kísérletezik, hogy a jognak, azaz magának a *szabadságnak* a logikáját állítsa az egyenlőség szolgálatába. Az 1793-as alkotmány szerint „a szabadság minden embert megillető jog arra, hogy mindazt megtehesse, ami mások jogait nem sérti”.⁶⁶ Ha az alkotmánytervezet készítői,

62 A *sans-culotte*-ok követelései. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. 338–339., 339.

63 Robespierre: *Az Emberi és Polgári Jogok új Nyilatkozatáról*. 336.

64 A veszettek kiáltványa. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. 326–331., 327.

65 Az 1793. évi Francia Alkotmány. In Kovács István és Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Budapest, 1980, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 131–135., 133.

66 Uo., 132.

kérdi Robespierre, elismerik a szabadságjogok korlátozásának szükségességét, akkor miért nem ismerik el ugyanezt a tulajdonhoz való jog vonatkozásában? Ez annál is inkább indokolt volna, mert ellentétben a szabadsággal, amelyet az ember „természettől fogva birtokol”, a tulajdon nem egyéb, mint egy „társadalmi intézmény”: mintha csak a természet törvényei kevésbé volnának sérthetetlenek, mint a társadalmi konvenciók. Az alkotmány, mondja, hosszan sorolja azokat a cikkelyeket, amelyek a tulajdon gyakorlásának mind nagyobb szabadságát hivatottak biztosítani, ám egyetlen szóval sem említi annak határait: így ez nem az emberi jogok nyilatkozata, hanem „a gazdagoké, a harácsolóké, a spekulánsoké meg a zsarnokoké”.⁶⁷ – Azt persze nemigen vitatta akkoriban senki, még a kor legliberálisabb gondolkodói vagy politikusai sem, hogy a tulajdon társadalmi intézmény, vagy ahogyan Benjamin Constant valamivel később fogalmazott: „társadalmi megállapodás”. Társadalom, mondta Constant, noha „föltrebb nyomorúságos”, elgondolható tulajdon nélkül, tulajdon viszont elképzelhetetlen „társadalmi állapot” nélkül. Ebből a felfogásból viszont, teszi hozzá, sem az nem következik, hogy „kevésbé szent”, sem pedig az, hogy „kevésbé sérthetetlen”.⁶⁸

Robespierre, bár magát a jogot elismerte, a korlátlan gyakorlásának következményeként tekintett szélsőséges vagyoni egyenlőtlenséget *kötelezettségek* révén szerette volna korlátozni. A tulajdon jogát, mondta, ugyanaz a „kötelesség” korlátozza, mint minden más jogot: tudniillik, hogy gyakorlása közben tiszteletben kell tartani mások jogait. Következésképpen a tulajdonhoz való jogunk nem csorbíthatja embertársainknak „sem biztonságát, sem szabadságát, sem létezését, sem pedig tulajdonát”.⁶⁹ Ezzel egyszerre vélte igazolni a polgártársainkkal való törődés erkölcsi követelményét és a progresszív adózás szükségességét: azokat az állampolgárokat, mondta, akiknek jövedelme nem haladja meg a létfenntartásukhoz szükséges mértéket, mentesíteni kell a közterhekhez való hozzájárulástól; a többieknek viszont progresszíven

67 Robespierre: *Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról*. 337.

68 Benjamin Constant: Politikai alapelvek. In uó: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, 1997, Atlantisz Kiadó, 73–196., 148.

69 Robespierre: *Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról*. 341.

kell viselniük e költségeket, vagyonuk nagyságától függően.⁷⁰ A tulajdonhoz való jog egyenlősége, mint általában a jog egyenlősége, a *szabadság* egyenlőségén, azaz magán a „természeten” alapul.⁷¹ – A kérdés azonban, amit Burke az ember „természetes” jogaival kapcsolatban vetett fel, a jogok *egyenlőségével* kapcsolatban is érvényes marad: miként képes az emberi társadalom a tulajdonhoz való jog egyenlőségét garantálni, ha egyszer a jogok egyenlősége úgymond a természetén alapul, azaz nem is feltételezi a társadalom létezését.

De az igazi kérdés valószínűleg nem ez, hanem sokkal inkább az, hogy miként képes egy társadalom *önmaga* fennállását garantálni, azaz fenntartani a kormányzatot és a legalitást, ha egyszer ismerni vél „természetes” jogokat? Mindenesetre az tény, hogy Robespierre alternatív tervezete egy olyan cikkelyt is tartalmazott volna, melynek értelmében, ha egy állampolgár híjával van a „társadalmi biztosítéknak”, a „természeti joggal” élve maga védelmezheti összes jogait, aminek alapját a „népnek” az a „szent joga” képezte volna, hogy „lázadjon”, valahányszor úgy látja, hogy a kormányzat megsértette a jogait. Más szavakkal: ha a kormányzat elmulasztja tenni a *kötelességét*, és az éhezők kenyér nélkül maradnak, akkor *joguk* van a lázadáshoz, mi több, Robespierre szerint ez a lázadás a népnek nemcsak „legszenőbb joga”, hanem egyszersmind „legelengedhetetlenebb kötelessége” is.⁷² – Alighanem ez volt az egyik, bár korántsem az egyetlen és még csak nem is legfontosabb következtetés, amit Karl Marx minden valószínűség szerint a francia forradalom történetéből vont le. A proletárnak, írja, akinek az a „hivatása”, mint minden embernek egyébként, hogy emberi szükségleteit kielégítse, de aki még a többi emberrel közös szükségleteit, azaz az *életszükségleteit* sem képes kielégíteni, s akit „a munka kényszere” az „igavonó barommal” egy szintre süllyeszt, nos, ennek a proletárnak ezek után nemcsak „hivatása”, hanem „igazi feladata” is, hogy „viszonyait forradalmasítsa”.⁷³

70 Uo., 342.

71 Uo., 340.

72 Uo., 345.

73 Marx–Engels: *A német ideológia*. Budapest, 1952, Szikra Kiadó, 108.

*A FORRADALOM ÉRTELMEI ÉS A MUNKA NYŰGE ALÓL VALÓ
FELSZABADULÁS REMÉNYE: ARENDT ÉS MARX*

Mert a forradalmak „legnagyobb teoretikusa”, ide értve természetesen (vagy mindenekelőtt) magát a nagy francia forradalmat is, kétségkívül Karl Marx volt, írja Arendt *A forradalomról* szóló könyvében.⁷⁴ S mint a forradalmak legnagyobb teoretikusa, egyszersmind ő volt az, aki a legnagyobb tévedéseket követte el a francia forradalom értelmezésében is. Tévesen azt a következtetést vonta le például, hogy a szabadság egyenlő a szükségszerűség, vagyis a szegénység formájában megjelenő természeti kényszer felszámolásával, így a társadalmi problémát politikai programmá alakította. Holott a kényszer megszűnése csupán a szabadság *feltétele*, de korántsem azonos vele. Továbbá azt feltételezte, hogy a szegénység a „kizsákmányolás” eredménye – az „erőszak eszközeivel rendelkező uralkodó osztály erőszakos tevékenységének az eredménye” –, így maga a szegénység is csupán a politikai szervezkedés és az „erőszak” révén dönthető meg.⁷⁵ Amit Arendt nem említ, de attól az még nem kevésbé igaz, hogy Marx (s őt követve Engels és Lenin) amúgy is képtelen volt egyebet látni az államban, mint a kapitalista erőszak és az elnyomás eszközét, így a munkásosztály számára eleve nem is kínálhatott más alternatívát, minthogy önnön felszabadításának érdekében az erőszaknak ezt az eszközét a „kizsákmányolói”, vagyis a burzsoázia ellen fordítsa. Ezt fejezi ki a „proletariátus forradalmi diktatúrájának” gondolata,⁷⁶ ami Marx szerint a tőkés társadalomból a kommunizmusba való „átmenet” időszaka lesz, s ami aztán a ténylegesen létezett szocializmusokban a proletariátus fölötti korántsem átmeneti diktatórikus uralommá vált. Marx tehát meggyőzte a szegényeket arról, mondja Arendt, hogy a szegénységük nem természeti, hanem politikai jelenség, nem a szükség, hanem az erőszak eredménye.⁷⁷ Holott teljesen nyilvánvaló, hogy

74 Hannah Arendt: *i. m.*, 79.

75 Uo., 81.

76 Karl Marx: A gothai program kritikája. In Marx–Engels: *Válogatott művek*. II. köt., 5–27., 23.; lásd még: Friedrich Engels: A. Bebelnek. In Marx–Engels: *Válogatott művek*. II. köt., 28–34., 32.; Lenin: *A proletárforradalom és a renegát Kautsky*. Budapest, 1948, Szikra Kiadó, 28.

77 Hannah Arendt: *i. m.*, 84.

az erőszak és a kényszer között különbség van, s hogy a francia forradalomban az erőszak éppen a kényszer fölötti uralom eszköze volt, amennyiben ti. az ínséget és a szükségét az erőszak révén próbálták meg felszámolni.

Az is teljesen nyilvánvaló, teszi hozzá Arendt, hogy Marx modellje a forradalmak értelmezésében az ókori rabszolgák felszabadítása volt, így azt remélte (s ezt a reményét az „osztálytudat” fogalmával fejezte ki), hogy a szegények „emancipálhatók”, azaz, akárcsak az ókori rabszolgák, öntudatra ébredve visszaszerezhetik elvesztett cselekvőképességüket – forradalmi tevékenységüket pedig megállíthatatlanná teszi majd az életfolyamatokban benne rejlő természeti szükségyszerűség.⁷⁸ A munkások helyzete ugyanis a kapitalizmus korai korszakaiban valóban kétértelmű volt, állítja Arendt; részint ugyan megszabadultak korábbi uraiktól, de csak azért, hogy egy még nagyobb „hajcsár”, a napi igények és szükségletek hatalmába kerüljenek. A forradalom legfőbb értékének Marx emiatt az „életet” tette meg, akárcsak Robespierre, s céljának pedig azt, hogy az életet kiszabadítsa a maga szűkösségéből: nem a politikai emancipáció, nem a szabadság, hanem a jólét és a bőség lesz a forradalom célja.⁷⁹ Ez teljesen logikusan következik egyébként már a szegénység politikai perspektívájából, mert miként azt Arendt kissé szarkasztikusan megjegyzi, a szegények ideáljai nem egyebek, mint az ínség sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás. Ebben az ideálban, írja néhány évvel korábban a *The Human Condition* című könyvében, van ugyan némi sárm, mindaddig, amíg csak egy álom, de rögtön a „bolondok paradicsomává” válik, mihelyst megvalósul.⁸⁰

Végezetül pedig az is teljesen nyilvánvaló, mondja Arendt, hogy eddig egyetlen forradalom sem oldotta meg a „társadalmi problémát”, egyetlen forradalom sem szabadította meg az embereket a hiány nyomasztó állapotától. Éppen ellenkezőleg, mondhatnánk, akárcsak a XX. század szocialista forradalmi, inkább általánossá tették azt. Abban viszont minden szocialista forradalom a francia forradalom

78 Uo., 82.

79 Uo., 83.

80 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, 1958, The University of Chicago Press, 133.

példáját követte, hogy felhasználta az ínség és a nyomor hatalmas erejét az elnyomás elleni harcban, de ugyanakkor vissza is élt velük, akárcsak a jakobinusok, s a régi zsarnokság romjain új diktatúrát épített. Nyilván vitatható, hogy valóban szükségképpen terrorhoz kell-e vezetnie minden olyan kísérletnek, amely politikai eszközökkel akarja megoldani a társadalmi problémát, de az eléggé evidensnek tűnik, hogy a terror és az erőszak már a francia forradalom idején sem pusztán a történelmi konjunktúra, hanem a jogszerűség teljes felszámolásának következményei voltak, vagyis annak következményei, hogy Robespierre a kormányzás jogszerűségét nem az alkotmányra és a törvényekre, hanem a „szükségyszerűsége” alapozta. Amikor összeomlott a politikai és a jogi hatalom, valójában már nem a gazdasági és pénzügy problémák, hanem „az emberek forogtak kockán”, írja Arendt, akik, akárcsak a *sans-culotte*-ok, nem egyszerűen csak behatoltak, hanem egyenesen „berobbantak” a politikai szférába. Szükségleteik kényszerítőek voltak, és úgy tűnt, hogy csupán az erőszak lehet „elég gyors és hatékony” ahhoz, hogy segíthessen rajtuk.⁸¹ Úgy néz ki tehát, hogy ott, ahol a szükségyszerűség és a kényszer megszállja a politikai szférát, a kormányzás kénytelen a jog és a törvény eszközei helyett az erőszak eszközeihez folyamodni, szükségképpen megsemmisítve ezáltal magát ezt a politikai szférát.⁸²

De a szegénységet, vagy testünk állandó sürgető biológiai kényszereit nemcsak azért nem tudjuk politikailag artikulálni, állítja Arendt, mert szükségképpen erőszakosak. S még csak nem is azért, mert testünknek ezek a kényszerei a „háztartás” problémái, azaz privát természetűek, olyanok tehát, amik nem arra valók, hogy másokkal megosszuk őket. (Ezért van az egyébként, teszi hozzá, hogy amikor a szegények a XX. században Amerikában és egyebütt gazdagokká váltak, nem a nyilvánosság, a köz ügyei felé fordultak, hanem egyszerűen csak „megadták magukat az üres idő unalmának”, s kitárták a házuk ajtaját, hogy „a gazdagságukat fitogtassák”, s mutogassák azt, ami „természeténél fogva nem arra való, hogy mindenki lássa”.⁸³) A szegénységet már csak azért sem lehet politikailag artikulálni, mert a szegényeknek nincs sokfélesége, csak sokasága, ugyanis „kenyér után kiáltani csak egyfé-

81 Hannah Arendt: *A forradalom*. 118.

82 Uo., 144.

83 Uo., 90–91.

leképpen lehet”.⁸⁴ Úgy tűnik egyébként, hogy ezt már Danton, a néptribun is elég jól tudta, s némelykor a maga cinikus módján meglehetősen nyilvánvalóvá is tette. Szintén Beaulieu, Eötvös kedvenc újságírója meséli, hogy egyik fiatal ismerősét, Royer-Collard-t, aki tanácstalan volt, hogy vajon csatlakozzék-e a Danton által vezetett népi menethez, vagy sem, a következő szavakkal szólította meg: „Fiatalemler, *jöjjön, ordítózzék* velünk; amikor már megcsinálta a szerencsését, akkor követheti kedve szerint azt a pártot, amely önnek leginkább megfelel.”⁸⁵ Ha pluralizmus a politika elemi feltétele, akkor ennek lehetősége csak akkor adott, ha már jóllaktunk, azaz testünk sürgető biológiai kényszereitől már megszabadultunk.

Mindezek alapján valaki könnyen juthatna arra a következtetésre, hogy Arendt Marxszal szemben feltétlenül kritikus, holott mi sem áll távolabb a valóságtól. Éppen ellenkezőleg: a *The Human Condition* lapjain többször nevezi Marxot a „munka legnagyobb filozófusának”, a munkáról szóló fejezet elején pedig kimondottan azt írja, hogy bár bírálni fogja Marxot, de ezzel korántsem kíván csatlakozni azoknak a kórusához, akik egykor a megélhetésüket a marxi eszmék bőségének köszönhették, mára viszont hivatásos antimarxisták lettek.⁸⁶ Ebben, mondja, Constant példáját követi, aki vélhetőleg Rousseau máig legradikálisabb kritikusa volt, mégsem kívánt csatlakozni, saját szavaival élve, „egy nagy férfiú becsmérloihez”.⁸⁷ Ugyanide tartozik, hogy Arendt, aki annyira precízen írta le a totalitárius kormányzás természetét, voltaképpen nem látott semmiféle különbséget szocializmus és kapitalizmus között. 1970-ben interjút adott Adalbert Reifnek, aki többnyire a ’68-as diáklázadásokkal kapcsolatos véleményéről kérdezgette. Arra a kérdésre, hogy mit szól a marxista filozófusoknak és történészeknek ahhoz a véleményéhez, miszerint a kapitalizmusnak „az emberiiség jelenlegi fejlettségi fokán” egyedül csak a szocializmus lehet alternatívája, azt válaszolja, hogy az egyik már csak azért sem lehet a másiknak alternatívája, mert mindkettő a masszív „kisajátításon” alapszik. Persze ami Oroszországban van, teszi hozzá, az korántsem szocializmus, hanem

84 Uo., 122.

85 Eötvös József. i. m., 202.

86 Hannah Arendt: *The Human Condition*. 79.

87 Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. 235–260., 248.

„államszocializmus”, de ez pontosan ugyanolyan, mint amilyen az „államkapitalizmus” lenne – vagyis „teljes kisajátítás”.⁸⁸

Mindezzel Arendt korántsem azt akarja mondani egyébként, amit manapság is sokan gondolnak, hogy különbség van a szocializmus megvalósult és ideális formája között, hanem sokkal inkább azt, hogy mindaddig, amíg mind a szocializmus, mind pedig a kapitalizmus a kisajátításra alapszik, semmi értelme különbséget tenni közöttük. Az egyetlen különbség, hogy a szocialista vagy kommunista társadalmak a végletekig vitték a kisajátításnak azt a tendenciáját, ami eredetileg a kapitalista társadalmakat jellemezte, s teljesen megfosztották a polgáraikat, ideértve magukat a dolgozókat is, a tulajdonuktól.⁸⁹ Mert az, hogy a munkások együtt birtokolnák a gyárakat, azaz a termelés eszközeit, fikció, mint ahogyan maga a „kollektív tulajdon” is fogalmi ellentmondás: a tulajdon már fogalma szerint is valami olyasmi, ami az „enyém”.⁹⁰ A különbség tehát a nyugati és a keleti tömb országai között, mondja Arendt, nem *gazdasági* természetű, azaz nem a kapitalizmus és a szocializmus eltérő „természetéből” fakad, hanem abból, hogy a nyugati világban a kisajátításnak ezt a kapitalista tendenciáját mindmáig sikerült valamelyest korlátozni a jog és a politika eszközeivel. Ehhez természetesen az is kellett, hogy ezekben a kapitalista országokban maga az állam ne lehessen tulajdonos (vagyis eltérően a szocialista országoktól maga az állam ne viselkedhessen kapitalistaként), s így megőrizhette a *politikai*, vagyis korlátozó funkcióját. Másfelől a politikainak a gazdaságitól való funkcionális elkülönülése miatt az állam a nyugati országokban nem csak korlátozza a kisajátítást, hanem állandóan korrigálja is a gazdasági folyamatoknak a nem kívánatos eredményeit, például a szélsőséges vagyoni egyenlőtlenségeket. Ellentétben tehát azzal, amit Marx gondolt, a kapitalista rendszerben a politika nem csupán „felépítmény”, az állam nem csupán a gazdasági rendszer egyik „funkciója”, mert ebben az esetben eleve nem létezne valami olyasmi, hogy a „jóléti” vagy „szociális” állam.

88 Hannah Arendt: *Thoughts on Politics and Revolution*. In uő: *Crises of the Republic*. San Diego, New York, London, 1972, A Harvest Book, Harcourt Brace&Company, 199–233., 212.

89 Uo., 213.

90 Uo., 214.

A gondolat a *The Human Condition* VI. fejezetére megy vissza, amelyben Arendt kifejti, hogy a „modern kor” arcélét meghatározó nagy események közül az egyik kétségkívül az egyházi tulajdon kisajátítása volt a reformáció idején, amely útjára indította egyfelől a magántulajdon teljes felszámolásának, másfelől a vagyon és a tőke felhalmozásának Janus-arcú folyamatát.⁹¹ Ebben a folyamatban a tulajdon ugyan nem tűnik el, mondja, sőt egyre inkább gyarapszik, de az, amit korábban „magántulajdonnak” neveztek, s ami alatt elsősorban a földtulajdont értették, fokozatosan átalakul „vagyonná”. A sok egyéb mellett a kettő közötti különbség az, hogy ez utóbbi forrása és eredete egyértelműen a munka, miként azt egyébként már John Locke nagyon világossá tette.⁹² A tulajdonnak vagyonná való átalakulása többféle következménnyel is járt. Egyfelől a magántulajdon megszűnésével, azaz a privát szféra felszámolásával a munka kiszabadul a háztartás keretei közül, ahová pedig már a görögök óta megpróbálták azt száműzni – főként amiatt, mert mindig is azt tartották róla, mint Marx, hogy ti. nem egyéb, mint az embernek a természettel folytatott vigasztalan „anyagcseréje”, „örök természeti szükségyszerűség”, ami „az emberi életet közvetíti”.⁹³ Olyan tevékenységi forma tehát, amit az élet fenntartásának kényszere ural. Másfelől így a munka általánossá válik a társadalomban, fokozatosan kiszorítva minden más emberi tevékenységi formát, s így az átalakul a „dolgozók társadalmává”, a szónak abban az értelmében, hogy ebben a társadalomban minden tevékenység munkává válik: manapság még az Amerikai Egyesült Államok elnöke is azzal a tudattal lépik be az irodájába, mondja Arendt, hogy munkába megy.

A gondolat lényege tehát az, hogy jóval a munkások politikai egyenjogúsítása előtt megtörtént már magának a munkának a „felszabadítása”, hiszen az a háztartásba száműzött, szégyenteljes tevékenységi formából a legnagyobb presztízsű és legáltalánosabb társadalmi elfoglaltsággá vált. Nem a munkásosztály, hanem a munka felszabadítása teremtette meg tehát a dolgozók társadalmát, s ez évszázadokkal

91 Hannah Arendt: *The Human Condition*, 248.

92 Uo., 70. Továbbá: John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Kolozsvár, 1999, Polis Könyvkiadó, 58.

93 Marx Károly: *A tőke*. I. köt., Budapest, 1955, Szikra Kiadó, 50. (170., 176.)

megelőzte a munkásoknak a tényleges, politikai értelemben vett egyenjogúsítását. Nem az a lényeg tehát, állítja Arendt, hogy a munkások politikai jogokhoz jutottak, hanem az, hogy ebben a társadalomban minden tevékenységi forma munkává alakult át.⁹⁴ Marx gondolkodói nagyságát többek között éppen az mutatja, teszi hozzá, hogy ezt megértette, s ezért politikai programja sem a *munka*, hanem az emberiségnek a *munka alól való* felszabadítása volt. Marx ugyanis megértette, hogy a munka a természeti szükségszerűség uralmát jelenti, szabadságról tehát csak ott lehet szó, ahol ez a szükségszerűség megszűnik hatni. Ez Marx teóriájának egyetlen „igazán utópikus” eleme, mondja Arendt, nem pedig az állam elhalásának korántsem valószínűtlen tézise.⁹⁵

Anélkül, hogy egyik vagy másik valószínűtlenségét rangsorolni akarnánk, annyit talán érdemes itt megjegyezni, hogy Marx gondolkodásában a kettő mégiscsak mélyen összefüggött egymással. Marx valóban azt gondolta, hogy „a munka *szabad* minden civilizált országban”, s hogy nem arról van szó, hogy „a munkát felszabadítsuk”, hanem arról, hogy „megszüntessük” (*aufzuheben*).⁹⁶ Következésképpen az ő felfogásában „a kommunista forradalom” sem a munkások felszabadítására, hanem „a tevékenység eddigi *módja* ellen” irányul, vagyis magát „a munkát szünteti meg”⁹⁷ – csak hogy ez elképzelhetetlen magának az államnak a lerombolása nélkül. A proletároknak, írja Marx, ahhoz, hogy fölszabaduljanak s „személyiségüket érvényre juttassák”, eddigi létfeltételüket, vagyis magát a „munkát” kell megszüntetniük. Ennélfogva szöges ellentétben állnak azzal a „formával” is, amelyben a társadalom egyénei eddig magukat összességükben „kifejezték”, vagyis az állammal, és ahhoz, hogy személyiségüket érvényre juttassák, „le kell rombolniuk az államot”.⁹⁸ Az államot azért kell tehát lerombolni, mert az polgárainak összességében maga is a munka kifejezése.

Az ember munka alól való felszabadításának ez a programja egyrészt, ugye, önellentmondás, hiszen ne felejtjük el, hogy ugyanaz a Marx hirdeti ezt, aki a feje tetejére állította a korábbi filozófiai antropológiát,

94 Uo., 126.

95 Uo., 130–131.

96 Karl Marx: *A német ideológia*. 99.

97 Uo., 56.

98 Uo., 63–64.

s az ember specifikus tevékenységének nem a gondolkodást, hanem a munkát tette meg, vagyis azt állította, hogy az ember – és egyedül az ember – az, aki „megtermeli a létfenntartási eszközeit”.⁹⁹ Ha viszont a munka az ember specifikus tevékenysége, kérdi Arendt, akkor miért akarja őt Marx a munka alól való felszabadítása révén egy olyan kommunista társadalomba elvezetni, amelyben a „legnagyobb és leginkább emberi erőre” nincs többé szükség. Az alternatíva tehát „a termékeny szolgaság és a terméketlen szabadság” kényelmetlen alternatívája, de hát Marx, teszi hozzá, még önellentmondásaiban is nagy volt.¹⁰⁰ Másrészt viszont könnyen meglehet, hogy „a tegnapi utópiája a holnap realitásával válik”,¹⁰¹ s az emberiség valóban felszabadul hamarosan a munka nyúga alól, bár nem a forradalomnak, hanem a „modern technikának” köszönhetően.¹⁰²

A történelem fintora tehát, hogy alighanem a munka nélküli társadalmat nem a szocializmus, hanem a kapitalizmus fogja megteremteni, s minthogy ennek az eshetősége egyre közelebbinek és valószínűbbnek tűnik, tökéletesen indokolt, hogy feltegyük a kérdést: *mire* is szabadul fel egészen pontosan az az ember, aki felszabadul a munka nyúga alól? Mert Marxnak a reményét, miszerint ebben a helyzetben az ember kreatív energiái nem szunnyadnak el, s hogy a különbség a polgári társadalomhoz képest csupán annyi lesz, hogy minden emberi tevékenység pusztán „hobbivá” alakul, a történelem megint csak nem látszik alátámasztani. Lehetségesnek persze lehetségesnek tűnik, hogy „reggel vadászam, délután halászam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritikus legyek, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá, kritikussá válnék”,¹⁰³ nehogy tevékenységem „elidegenedjen” tőlem és „tárgyi hatalommá erősödjék” fölöttem, csakhogy tapasztalataink szerint korántsem ez történik. Hanem sokkal inkább az, amit Arendt mond, hogy ti. az emberek egyszerűen csak megadják magukat az üres idő unalmának.

99 Uo., 8.

100 Hannah Arendt: *The Human Condition*. 105.

101 Uo., 131.

102 Hannah Arendt: *A forradalom*. 147.; lásd még: Hannah Arendt: *Munka, előállítás, cselekvés*. In Balogh László Levente és Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony, 2008, Kalligram Kiadó, 171–193., 177.

103 Karl Marx: *A német ideológia*. 17.

A dolgozók társadalmának a vége, vagyis a munka megszűnése, így alighanem az emberiséget valóban „a legsterilebb és a legpusztítóbb passzivitásra” kárhóztatja.¹⁰⁴

Ez már magának a munkának a jellegéből fakadóan is szinte törvényszerű. Mert az igaz lehet ugyan, hogy a munka révén az ember, miután megtermeli saját létfenntartásának feltételeit, egyszersmind „fölsöleget” is termel, amit aztán a tőkés kapitalista saját hasznára elvon, de ellentétben az egyéb tevékenységi formákkal, a munka és az ún. „munkaereje” révén az ember aligha lehet képes bármi egyebet is termelni, mint „életet”.¹⁰⁵ Mindaz, amit munka révén termelünk meg, arra való, hogy az élet fenntartásának érdekében rögtön el is fogyasszuk, akárcsak a kenyeret, ellentétben mondjuk a különféle mesterségek révén előállított tárgyakkal, amelyek arra valók, hogy általuk a világunkat berendezzük és lakhatóvá tegyük. A munka, amennyiben az élet törvényszerűségeinek engedelmeskedik, maga is az élet ritmusát veszi fel, életszerűvé válik: az életnek az örök szabályszerűsége, nevezetesen, hogy születik, növekszik és pusztul, a munkában a termelés és a fogyasztás állandó, ciklikus mozgása által van jelen.¹⁰⁶ Egy olyan társadalomban, amelyben minden emberi tevékenység munkává alakul át, ennek nem csupán az lesz a szinte törvényszerű következménye, hogy a „legfőbb jóvá” maga az élet (vagyis a csupasz élet fenntartása) válik, hanem az is, hogy az ember által előállított javak mind „fogyasztási javakká” alakulnak át, ami alapvetően meghatározza a természetüket és az élettartamukat.¹⁰⁷

Ebben a társadalomban egy asztalt vagy egy széket szinte ugyanolyan gyorsan fogyasztunk el, mint egy ruhát, a ruhát pedig szinte ugyanolyan gyorsan, mint egy kenyeret,¹⁰⁸ s még a hagyományosan a legidőtállóbbnak gondolt tárgyak, például a műalkotások is átalakulnak a tömegkultúra hatására egyszerű fogyasztási javakká.¹⁰⁹ Marx reménye, hogy a munka alól felszabadított ember nem veszíti majd el a

104 Hannah Arendt: *The Human Condition*. 322.

105 Uo., 88.

106 Uo., 96–101.

107 Uo., 319.

108 Uo., 124.

109 Uo., 134; továbbá: Hannah Arendt: A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége. In uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, 1995, Osiris Kiadó – Readers International, 204–232.

produktív energiáit, mechanisztikus világszemléletének azon az illúzióján alapult, állítja Arendt, hogy a „munkaerő”, mint minden más erő, nem vész el, s ha egyszer az embernek nem kell majd azt az élet fenntartásárára fordítania, akkor automatikusan fordul a „magasabb rendű” tevékenységek felé.¹¹⁰ S bár logikus lenne azt gondolni, hogy az embernek a munka alól való felszabadítása egyszersmind értelem-szerűen a fogyasztás alól való felszabadítását is jelenti, a valóságban inkább az történik, hogy a termelés és a fogyasztás egyensúlyának megbomlása következtében az ember kénytelen a maga produktív energiáit teljes egészében a fogyasztásra fordítani. Ebben merül ki manapság a „szabadidő” fogalma, s ez a magyarázat a boldogság általános hajszolása és az általános boldogtalanság szembeszökő ellentétére a társadalmainkban. Egyrészt azért van ez így, mondja Arendt, mert a fogyasztási javak természetüknél fogva képtelenek tartós örömet okozni, másrészt pedig azért, mert a „szociális boldogság”, az *animal laborans* eme sajátos igénye csak ott érhető el, ahol a kimerültség és a feltöltődés, „a fájdalom és a tőle való megszabadulás” között tökéletes egyensúly van.¹¹¹

Arendt nyilvánvaló módon fölöttébb kritikus ezekkel a fejleményekkel szemben, bár hangsúlyozni kell azt is, hogy a látszat ellenére kritikája korántsem fullad ki a konzumerizmus szokványos bírálataiban, s hogy ennek a bírálatnak a végső szempontja nem társadalomfilozófiai, hanem *politikai*. Szerinte ugyanis nemcsak az a gond napjaink társadalmával, hogy akárcsak a dolgozók korábbi társadalmát, ezt is a szükségyszerűség uralja, noha ennek láthatóan egyre kevésbé van tudatában, mert egyre kevésbé ismeri a verejtékes munka kínjait, s így hajlamos megfeledkezni arról, hogy a fogyasztást is ugyanaz a szükségyszerűség uralja, mint a termelést.¹¹² Hanem sokkal inkább az, hogy ebben a társadalomban szükségképpen megsemmisül a nyilvánosság szférája, azaz a politikai tevékenység tere. Éspedig nem csupán azért, mert minden tevékenység, lévén munka vagy fogyasztás, óhatatlanul privát természetű, s így a nyilvánosság eleve nem lehet más, mint a

110 Uo., 133.

111 Uo., 134.; lásd még: Hannah Arendt: *Munka, előállítás, cselekvés*. 178–180.

112 Uo., 235.

privát tevékenységek nyilvános megmutatása – bár az talán magát Arendtet is meglepte volna, hogy manapság az ún. „szociális média” nyilvánossága kimerül annak megmutatásában, hogy éppen mit eszünk. Hanem azért is, mert ebben a világban, vagyis a dolgozók munka utáni társadalmában, éppen azért, mert az a dolgozók korábbi társadalmából alakult ki, a cselekvésnek minden végső motívuma elvész, márpedig cselekvés nélkül politika elképzelhetetlen: a nyilvánosság terét a politika a beszéd és a *cselekvés* révén lakja be.

Az, hogy a dolgozók társadalmából hiányzik a cselekvés minden motívuma, s következésképpen maga a politika is, teljesen egyértelmű már Marx filozófiájában, állítja Arendt.¹¹³ Bár tény, hogy az állam elhalásától Marx egy olyan közösség kialakulását remélte, amelyben az egyén majd megkapja az eszközöket ahhoz, hogy „képességeit minden irányba kifejlessze”, s így lehetővé válik „személyes szabadsága”,¹¹⁴ valójában a „társadalmazott emberiség” a társadalomnak olyan állapota, amelyben nem az önző érdekek sokasága, hanem egyetlen érdek uralkodik, legyen ez valamely osztálynak vagy magának az emberiségnek az érdeke. Ezáltal odavész, mondja Arendt, az utolsó olyan indok is, ami az embert még cselekvésre készte, legyen az bár annyira alantas is, mint az önérték, s helyette nem marad más, mint a természet ereje, magának az életnek az ereje, amely immár az egész társadalmat (vagy pontosabban: a társadalmat mint egészet) irányítja, s amelynek egyedüli célja, ha van ilyen, az emberi faj fennmaradása. Ennek az erőnek minden emberi képesség alá van vetve: még magának „a gondolkodásnak a folyamata” is „természeti folyamat”, írja Marx egyik levelében Kugelman-nak.¹¹⁵ Már csak azért sem történhet meg tehát ebben a helyzetben a magasabb rendű képességek kifejlesztése, mondja Arendt, mert semmiféle magasabb rendű képességre nincs szükség ahhoz, hogy az egyén a saját életét a faj szolgálatába állítsa; mindösszesen arra van szükség, hogy dolgozzon, s ezáltal a saját és a családja létfenntartását biztosítsa. Az, hogy ebben a társadalomban minden emberi tevékenység munka, egyszersmind

113 Uo., 321.

114 Marx–Engels: *A német ideológia*. 60–61.

115 Marx: L. Kugelman-nak. In Marx–Engels: *Válogatott művek*. II. köt., 437–438., 438.

azt is jelenti tehát, hogy az összes emberi tevékenység alá van vetve a természeti folyamat kényszerének, s teljesen jogosan írhatta ezért Marx a *Tőke* tervezett, IV. kötetében, az *Értéktöbblet-elméletek*ben, hogy Milton ugyanazon okból „termelte” az *Elveszett paradicsomot*, „amelyből a selyemhernyó selymet termel”.¹¹⁶



Zsarnok II. (1984, bronz)

¹¹⁶ Karl Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. I. köt., Budapest, 1958, Kossuth Könyvkiadó, 365.