



A MAGYAR NYELVŰ
FILOZÓFIAI IRODALOM FORRÁSAI
XII.

Sorozatszerkesztők:
Laczkó Sándor
Tonk Márton

KISEBBSÉG ÉS LIBERALIZMUS

A kisebbségi vagy nemzetiségi kérdés a
magyar liberális gondolati hagyományban

Szerkesztette:
Demeter M. Attila

PRO  PHILOSOPHIA
Kolozsvár
SZTE Társadalomelméleti Gyűjtemény
Szeged
2008

A kiadvány megjelenését támogatta:



A kötet a Magyar Tudományos Akadémia
C/12/2007-es pályázatának támogatásával készült.

A kötet megjelentetését
az OTKA TO 49243 számú
kutatási programja támogatta.

© Pro Philosophia Kiadó, 2008

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár)
Felelős kiadó: Tonk Márton
Borítóterv: Mostis Gergő Ede
Tipográfia: Kőnczey Elemér
Nyomdai előkészítés: Tánczos András, Lineart Kft.
Korrektúra: Demeter Zsuzsa
Készült a Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont nyomdájában,
Kolozsvárt
Felelős vezető: Tonk István

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Kisebbség és liberalizmus / Demeter M. Attila (ed.). –
Cluj-Napoca: Pro Philosophia, 2008
328 p.; 11×17,5
ISBN 978-973-87781-8-4



TARTALOM

DEMETER M. ATTILA	
Előszó	7
 A NEMZETISÉGI KÉRDÉS MAGYARORSZÁGON AZ ELSŐ VILÁGHÁBORÚ ELŐTT	
MESTER BÉLA	
Nemzet, nemzetiség, nép és nyelv a magyar alkotványos állodalomban	23
EGYED PÉTER	
1848-as szabadságkonceptiók	59
DEMETER M. ATTILA	
Eötvös József nemzetiségi nézetei az <i>Uralkodó eszmékben</i>	89
UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE	
Jászi Oszkár kisebbségpolitikai koncepciója	193
LACZKÓ SÁNDOR	
A századforduló liberalizmusképének színe és visszája	211

Tartalom

**A KISEBBSÉGI KÉRDÉS ERDÉLYBEN A KÉT
VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT**

VERESS KÁROLY

A liberális hagyomány értelmezési
horizontjai a két világháború közötti
romániai magyar kultúrában 241

DEMETER M. ATTILA

Balogh Artúr és a kisebbségi kérdés liberális
megoldása 286

ILYÉS SZILÁRD-ZOLTÁN

A kisebbségi kérdés Krenner Miklós
(Spectator) publicisztikájában 303

Szerzőink 323



ELŐSZÓ

Demeter M. Attila

A nemzeti kisebbségek problémája Európában a XX. század elején még szűken vett kelet-európai problémának számított, mára azonban a domináns angolszász, analitikus politikai filozófia egyik legvitatottabb témájává vált. Az a tény, hogy a mai nyugati teoretikusok figyelme a nemzeti kisebbségek problémája fele fordult, általában nem a kelet-európai helyzettel való számvetés igényével magyarázható. Egyszerre köszönhető a hetvenes évektől Európában (de egyebütt is, például Kanadában) tapasztalható „etnikai reneszánsz”-nak, a nyugati (s többek között a nyugat-európai) országokba való bevándorlási folyamatnak, valamint az észak-amerikai kisebbségvédő mozgalmak (feketék, homoszexuálisok, feministák) által provokált „multikulturalizmus”-vitának. Kelet-Európában viszont a probléma legalább az 1848-as forradalmak óta létezik, s ennek megfelelően a nemzetiségi/kisebbségi probléma a magyar politikai közgondolkodásban és teóriában is legalább 1848 óta – több-kevesebb folytonossággal – jelen van. Közös kutatásunk arra irányult, hogy ezt a hagyományt, legalábbis annak liberális szegmensét, próbálja meg, még ha töredékesen is, felderíteni.

Nyilván a liberális megközelítés csupán egy szegmense ennek a meglehetősen gazdag gondolati hagyománynak, külön vizsgálatát azonban egy sor szempont indokolja. Először is, mert a mai napig szokatlannak tetszik so-

kak számára, hogy a kisebbségi kérdésnek lenne, létezhetne egyáltalán, liberális megoldása. Másfelől, mert a kiegyezés éveitől egészen a 20. század elejéig a magyar belpolitikát, így a kisebbségi kérdés rendezését is egyfajta felülről oktrojált nemesi liberalizmus határozta meg. Harmadszor pedig azért, mert – amint az napjainknak az angolszász szellemi környezetben lefolytatott vitáiból is kiderül – a liberális demokrácia, ennek politikai intézményrendszere és jogrendje olyan politikai konjunktúrát kínál, ami egész egyszerűen arra kötelez, hogy a kisebbségi kérdésnek is liberális megoldását találjuk. A liberális állam liberális, jogkövető megoldásokra kötelez.

Ha ennek a magyar liberális gondolati tradíciónak a kezdeteire gondolunk, nem hagyhatjuk említés nélkül báró Eötvös Józsefnek, a „nemzetiségi” kérdés 19. századi szakértőjének a nevét, akinek (Deák mellett) döntő szerepe volt az 1868-as nemzetiségi törvény előkészítésében és elfogadtatásában.¹ Mindazonáltal Eötvös megközelítésmódját egy olyasfajta, sajátosan 19. századi történelemfilozófiai optimizmus dominálta, amit ma már erős fenntar-

1 Eötvös legfontosabb vonatkozó munkái: Eötvös József: *A 19. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I–II.*, Magyar Helikon, Budapest, 1981.; Eötvös József: A nemzetiségi kérdés, in: *Uő: Reform és hazafiság III.*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 339–465.; Eötvös József: A nemzetiségi törvényjavaslatról, in: Tőkéczi László (szerk.): *Magyar liberalizmus, Századvég*, Budapest, 1993, 134–138. A ’68-as nemzetiségi törvény előzményeiről lásd: Katus László: Egy kisebbségi törvény születése. Az 1868. évi nemzetiségi törvény évfordulójára, in: *Regio*, 1993, 4. évfolyam, 4. szám, 99–128. Eötvös vonatkozó nézeteiről általában lásd: Galántai József: *Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében*, Korona Kiadó, Budapest, 2000.; Eötvös életéről és munkásságáról mértékadó monográfiát közölt Schlét István: *Eötvös József*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.

tásokkal kezelünk. Ez a fajta történelemfilozófiai látószög, ami egyébiránt nagymértékben rokon volt más korabeli nemzeti liberális szerzők látásmódjával, így például John Stuart Millnek a *Képviselői kormányzat*ban kifejtett nézetével,² hajlamos volt a nemzetiségi kérdés jelentőségét alárendelni a civilizáció, a haladás és a szabadság egyetemes követelményeinek. Azt tanította, hogy a történelmi „haladás” megköveteli a „kevésbé civilizált” nemzetiségek (Mill esetében a skótok, walesiek, írek, Eötvös esetében a románok, szerbek, szlovákok stb.) beolvadását a „történelmi” vagy „politikai” nemzetekbe, mely alatt (az egyébként skót származású) Mill a briteket (angolokat), Eötvös és Deák természetesen a magyarokat értette. A 19. századi nemzeti liberalizmus ezt még nem asszimilációként, hanem civilizációs feladatként, a szabadság állapotára való eljutás követelményeként értékelte.³

Talán a történelmi haladás eszméjéből való kiábrándulás is magyarázza, hogy a nemzetiségi kérdés (vagy a kisebbségi szerződések fogalomhasználata nyomán elterjedt új szóval: a „kisebbségi” kérdés)⁴ az első világháborút követően új és megkülönböztetett jelentőséggel merült fel

2 Lásd John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, Bobbs-Merill, Indianapolis, 1958. Magyarul: *A képviselői kormány*, Emrich Gusztáv, Pest, 1867.

3 Eötvös nemzetiségi nézeteiről, s ezeknek a korabeli „internacionalista nacionalizmus”-sal való kapcsolatáról lásd Tamás Gáspár Miklós tanulmányát: Eötvös a nyugat-keleti liberális, in: *Uő: Törzsi fogalmak*, II. kötet, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999, 9–143.

4 A két kifejezés közti jelentésbeli eltérést az adja, hogy míg a nemzetiség megjelölés elvben a többségi nemzet tagjaira is használatos volt (hiszen csupán a „politikai nemzettől” elválasztott kulturális, nyelvi identitást jelentette), addig a kisebbség terminus egyértelműen a numerikus kisebbségre vonatkozik. Erről

a közép-kelet-európai politikai gondolkodók számára. Isaiah Berlin, a nacionalizmus eszmetörténetének avatott kutatója írta valamikor a múlt század közepén,⁵ hogy noha a 19. század legjelentősebb teoretikusai mindahányan tisztában voltak a nacionalizmus jelentőségével, de a század második felében, valójában egészen az első világháborúig azt gondolták, hogy el fog enyészni.⁶ Az első világháború azzal, hogy a többnemzetiségű Habsburg, de bizonyos mértékig az orosz (szovjet) birodalmat is szétbomlasztotta, felhívta a figyelmet a térségben terjedő nyelvi nacionalizmus és a különálló nyelvi/kulturális identitásban gyökerező népszuverenitás gondolatának megváltozott jelentőségére, amit egyébként már az Oszmán Birodalom valamivel korábbi fölbomlása is megelőlegezett. Másfelől viszont „a nagy háború”, mivel a többnemzetiségű birodalmak helyén nem hozott létre etnikailag homogén lakosságú államalakulatokat (bár a térségben élő nemzeti kisebbségek vagy nemzetiségek számarányát jelentős mértékben csökkentette), a XIX. századi nyelvi nacionalizmus amúgy is súlyos örökségét további kollektív félelmekkel és háborús sérelmekkel megtévezve hagyta az utódállamokra.⁷ Mindez

részletesebben lásd Balogh Artúr: Kisebbség-nemzetiség, in: *Magyar Kisebbség*, 1940, 19. évfolyam, 7–8. szám, 158–163.

- 5 Lásd Isaiah Berlin: A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról, in: *Uő: Az emberiség göcsörtös fája*, Európa Kiadó, Budapest, 1996, 327–357., 334.
- 6 Berlinnek a nacionalizmus kérdésében elfoglalt álláspontjáról részletesebben lásd David Miller: Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism, in: *Political Studies*, 2005, vol. 53, 100–123.
- 7 A XIX. és XX. századi nemzetiségi mozgalmak történetéhez lásd Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*, Napvilág Kiadó, Budapest, 1998.

a nemzetiségi/kisebbségi kérdés jelentőségét is új megvilágításba helyezte, s a magyar politikai gondolkodókat arra kényszerítette, hogy igen gyakran „kisebbségi”-ként, vagy legalábbis az „utódállamok”-ba szorult magyarok szemszögéből gondolják újra a kérdést. Időközben viszont kétségtelenül megváltoztak a probléma terminusai is, hiszen a kérdést immár nem a (többszempontú) birodalmi keret és a szilárd monarchikus kormányzat, hanem a nemzetállam és a fokozatosan intézményesülő népcsoportok összefüggéseiben kellett végiggondolni.

Ez a reflexiós folyamat, a nemzeti kisebbségek helyzetével való teoretikus számvetés magyar részről igen gyakran eredeti, termékeny és máig érvényes meglátásokat eredményezett. Ide sorolható például Bibó Istvánnak az 1940-es évek elejéről származó, *Az európai egyensúlyról és békéről* szóló tanulmányában megfogalmazott felismerése,⁸ miszerint a demokratizmus és a nacionalizmus párban járnak, s hogy a demokratizálódás logikája kötelezőszerűen megköveteli a politika „nacionalizálását” – a népszuverenitás fokozatos intézményesítése pedig az államnak nemzetállammá, a nemzet államává való alakítását.⁹ A gyanú, mi-

8 Lásd Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről*, in: Uő: *Válogatott tanulmányok*, I. kötet, Magvető Kiadó, Budapest, 1986, 295–635., 310.; vagy szintén tőle: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, in: Uő: *Válogatott tanulmányok*, II. kötet, 185–266.

9 Alig valamivel később, a közép- és kelet-európai nemzeti mozgalmak történetét tanulmányozva Hannah Arendt is ugyanerre a következtetésre jut. Véleménye szerint a Habsburg monarchiában és a cári Oroszországban tényező „törzsi nacionalizmus” legfeljebb történelmi „fegyverténye” az volt, hogy az államot teljes egészében a nemzet érdekeinek rendelte alá, aminek következtében az államiság „eszközszerűvé silányult”, a nemzeti ideológia szimpla eszközévé vált. Az állam és nemzet rejtett konfliktus

szerint a népszuverenitás eszméjén nyugvó demokratikus politika intézményesítése megköveteli majd a nemzetiségek asszimilálását, voltaképpen már Eötvösben felmerült, de mivel neki nem voltak vonatkozó történelmi tapasztalatai (leszámítva talán az 1848-as szabadságharc részleges tapasztalatait, valamint a francia forradalomnak, s ezen belül a jakobinus köztársaságnak szentelt történelmi stúdiумait), a feltevésnek történelmi bizonyítékokkal alátámasztott formáját majd csak Bibónál találjuk meg. Mindez tulajdonképpen ma is azt mutatja, hogy önmagában a demokratikus államrend, a népszuverenitás intézményesítése még nem megoldás a kisebbségi problémára, épp ellenkezőleg – a probléma egy új, eladdig ismeretlen és félelmetes arcát mutatja meg.

A teoretikus megfontolások mellett szép számban születtek a kor politikusaiban, gondolkodó főiben – Erdélyben is – olyan konkrét rendezési javaslatok, amelyek akár autonómiamodellek, akár föderatív államszerkezetre tett javaslatok formájában kívánták a kisebbségi kérdést rendezni – de amelyeknek a két világháború közötti időszakban értelemszerűen kevés esélyük volt a megvalósulásra.¹⁰ Te-

tusa azonban már a modern nemzetállam születésekor megjelent, amikor a francia forradalom az Ember és Polgár Jogainak Nyilatkozatát a nemzeti szuverenitás igényével kombinálta. „A nacionalizmus lényegében az állam elfajulásának a kifejeződése, melynek során az a nemzet eszközévé silányul, miközben az állampolgári azonosulást felváltja a nemzeti közösséggel való identifikáció.” Hannah Arendt: A törzsi nacionalizmus, in: *Uő: A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 275–291., 278.

- 10 Ezeket részletesen összefoglalja Bárdi Nándor, lásd az ezzel kapcsolatos tanulmányát: *Javaslatok, modellek az erdélyi kérdés kezelésére (A magyar elképzelések)*, in: *Magyar Kisebbség*, 2004, új sorozat, 9. évfolyam, 1–2. (31–32.) szám, 329–376.

oretikus jelentőségüket tekintve túlmutatnak ezeken azok a korabeli jogi, jogelméleti elképzelések, amelyek elfogadták az államjogi *status quó*t, s megmaradtak a kisebbségi szerződések szigorúan individualisztikus szemléleti keretei között, arra törekedve, hogy a kisebbségvédelem feladatát összebékítsék az egyéni jogok nyelvével. Ezek az intellektuális törekvések, éppen említett individualizmusuk okán, igen gyakran nagymérvű rokonságot mutatnak a mai nyugati teoretikusok álláspontjával. Ha ezekre a korabeli törekvésekre gondolunk, megint csak nem hagyhatjuk említés nélkül Balogh Artúrnak, a korabeli erdélyi magyar jogi elméletalkotás kiválóságának a nevét.¹¹ Eötvös „tanítványaként” karakteres liberális álláspontról érvel, abból a megfontolásból kiindulva, hogy a totalizáló demokrácia kisebbségekkel szemben ellenséges gyakorlatával szakítani csupán a demokratikus nemzetállami intézményi rend és jogrend liberális „föllazításával” lehet. Ezért rendszerint a jogállamiságot (értsd: a közhatalom bírói ellenőrzését a közigazgatási bíróság révén), az egyéni szabadság tiszteletben tartását, s a kisebbségekhez tartozók nyelvi jogainak garantálását kéri számon a román jogalkotáson és politikai fórumokon. Másfelől viszont Erdélyben megtelepedett egyetemi professzorként, „kisebbségiként” az erdélyi magyar nemzeti közösség önálló közjogi alanyiségének, a po-

11 Balogh jelentősebb vonatkozó munkáiból 1997-ben jelent meg egy mértékadó válogatás a néhai Fábíán Ernő szerkesztésében *Jogállam és kisebbség* címmel (Kriterion, Kolozsvár–Bukarest). A kötetben nem szereplő, mivel nem kimondottan kisebbségi tematikával foglalkozó írásai közül említést érdemelnek, különösen, mert liberális meggyőződéseinek gyökereire derítenek fényt, az alábbi tanulmányok: Balogh Arthur: Szabadság és egyenlőség, in: *Erdélyi Múzeum*, 1914, 31. kötet, 92–107.; Balogh Arthur: *Constant Benjamin és az alkotmányos állam tana*, MTA, Budapest, 1915.

litikai autonómiának az elismerését és intézményesítését is sürgeti néha – olyan követelések ezek, amelyeket viszont maga Eötvös a birodalmi „történelmi jog” logikája alapján, valamint a *helyi* (főltételes tartományi, községi, municipális) önkormányzatiság általa pártolt (és Tocqueville-től kölcsönvett) eszméjére való tekintettel valószínűleg már nem fogadott volna el.

Ha maga a kisebbségi probléma nem is szűnt meg létezni, ezek a teoretikus javaslatok – a köztudat szintjén legalábbis – 1945 után feledésbe mentek, lévén a román kommunista rendszer a kisebbségekkel szemben többnyire vonalas és kérlelhetetlen nacionalista politikát követett. Ez különösen a kommunizmus utolsó évtizedeire igaz, hiszen tudjuk, hogy kezdetben még a Szovjetunióban is a lenini „nemzetiségi politika” (majd ennek némileg átszírozott sztálini változata) volt érvényben, amelynek szellemében etnikai alapú területi autonómiákra épülő szövetségi rendszert hoztak létre az országban, „öntudatra” ébresztve eladdig nem létező nemzeteket is. Ezt a modellt vette át Sztálin szorgalmazására Gheorghe Gheorghiu-Dej Romániában, s ennek eredménye volt a Magyar Autonóm Tartomány (1952).¹² Ezt azonban 1960-ban átszervezték, ’68-ban, a meggyesítéssel párhuzamosan pedig eltörölték, s rövidesen a nem hivatalos román pártállami ideológia is a nacionalizmus lett a sztálinizmus helyett.¹³ Az indoktrináció

12 Lásd erről részletesebben Stefano Bottoni tanulmányát: A sztálini „kis Magyarország” megalakítása, 1952, in: Bárdi Nándor (szerk.): *Autonóm magyarok?* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2005, 307–353.

13 A román kommunista rezsim ideológiai fordulatáról lásd részletesebben Schöpflin György: Kommunizmus, posztkommunizmus és a nemzet, in: *Világosság*, 1996, 37. évfolyam, 2. szám, 5–21.

szerint Romániában románok, magyarok, szászok és egyéb nemzetiségek (értsd: a cigányok) békés egyetértésben éltek együtt.

Ami természetesen nem volt igaz, a probléma maradt, s a '89-es fordulat után ugyanolyan, ha nem még nagyobb intenzitással jelentkezett. És nyilván jelentkeztek a politika-elméleti és jogelméleti leképzésére irányuló próbálkozások és szándékok is.¹⁴ Egyvalami azonban a konjunktúrát illetően időközben mégiscsak megváltozott. Úgy tűnik ugyanis, hogy 1989-ben mi valójában nem egy, hanem két problémát örököltünk. Részint megörököltük saját kisebbségi problémánkat, ahogyan azt eleink ismerték, részint viszont – a nyugati demokratikus modell meghonosítására irányuló törekvéseinkkel – megörököltük a liberális demokrácia teljes problémakatalógusát. Az igazi probléma azonban – miként azt az utóbbi harminc esztendő erre vonatkozó vitáinak tanulságai mutatják nyugaton – a kettő összekapcsolásából származik. Hogyan lehet csoportok (s ezen belül az etnikai csoportok, nemzeti kisebbségek) követeléseit jogi, politikai elismerésben részesíteni a liberális jogalkotás hagyományos egyénközpontúsága mellett? Ez lenne az a dilemma, ami mintegy harminc esztendeje foglalkoztatja a nyugati (és nem csak európai) tudományos közvéleményt. Ennek a problémának a teoretikus megoldásához kívánunk erőinkhez mérten mi is érveket, modelleket találni a magyar liberális gondolatiság másfél évszázados hagyományában.

14 Ezeknek egyik példaértékű dokumentuma Salat Levente könyve: *Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig*, Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2001.

Nyilván tudatában vagyunk annak, hogy próbálkozásaink nem mentesek súlyos hiányosságoktól. Ezeknek egyik (bár nem a legfontosabb) része tartalmi, másik (jelentősebb) része viszont metodológiai természetű. A tartalmi hiányosságok között említeném, hogy bár Mester Béla kiváló tanulmánya részletesen vizsgálja Szontagh Gusztáv nemzetfelfogását, emellett végül is nem kerítettünk sort Wesselényi nemzetkoncepciójának vizsgálatára, bár legalább annyira indokolt lett volna, hiszen éppen a nemzet-tudat változásának korszakában vagyunk.

Nem beszélünk, vagy alig, a polgári liberalizmus kisebbségekkel kapcsolatos álláspontjáról, név szerint a Kossuth által 1849-ben beterjesztett és elfogadtatott nemzetiségi törvényről. Nem beszélünk, vagy alig, a nemesi liberalizmus nemzetiségi politikájáról, név szerint a Deák-féle 1868-as nemzetiségi törvényről, bár természetesen a kérdés (utalásszerű formában) megjelenik e sorok írójának Eötvös-ről írott tanulmányában, valamint Egyed Péternek a Deák nemzetiségi nézeteiről írott dolgozatában is. (Mentségünkre csak azt tudnám felhozni, hogy vizsgálódásaink elsősorban eszmetörténeti és nem politikatörténeti jellegűek voltak. Itt jegyezném meg azt is, hogy ez év decemberére tervezi a Kolozsvári Akadémiai Bizottság a nemzetiségi törvény 140. évfordulója alkalmából megrendezendő konferenciáját, történészek, filozófusok, szociológusok és politológusok bevonásával – reményeink szerint ez a konferencia majd sokban pótolni fogja a kutatás során elmulasztottakat.) A magyar liberalizmus század eleji állapotairól Laczkó Sándor és Ungvári Zrínyi Imre tanulmányai révén jó képet kapunk, bár Jászi Oszkár elképzelései (amelyeket részletesen ismertet Ungvári Zrínyi Imre), az eszmetörténet-írás mai álláspontja szerint már túlmutatnak a szűken vett liberalizmus eszmekörén. Jelentőségük

miatt azonban az adott kor kontextusában megkerülhetetlennek bizonyultak. (Egyébként Ungvári Zrínyi Imre fontos érveket fogalmaz meg tanulmányában ezen elképzelések liberális jellege mellett is.)

Ami tehát az 1848 és 1918 között eltelt időszakot illeti, a kötet komolyabb elvi hiányosságokat nem mutat, legfeljebb itt-ott lehet némely tartalmi kifogást emelni vele szemben. – Megközelítőleg tudjuk, hogy mit (vagy mi mindent) jelentett a liberalizmus Magyarországon 1848-ban, 1867-ben és utána, hogy ez mennyire volt befolyásos politikai szempontból, s hogy mit kell érteni ebben a korszakban liberális nemzetiségi politika alatt. Az 1918-at követő időszak vonatkozásában azonban már más a helyzet. Kötetünk e tekintetben már komolyabb problémákkal terhes, s ezek nem annyira tartalmi, mint inkább módszertani természetűek.

Először is nem egyértelmű, hogy volt-e ilyesvalami a két világháború között, hogy erdélyi magyar liberalizmus. A kérdés egyszerre elvi, politikatörténeti és eszmétörténeti jellegű, így aligha lehet pusztán elvi választ adni rá. Amint az a kötet tanulmányaiból is kiviláglik, a liberális gondolkodást nagyfokú rugalmasság, a mindenkori politikai kontextushoz való alkalmazkodás jellemzi. A liberális attitűdöt és gondolkodást tehát pozicionálni kell, s nem elegendő csupán valamiféle liberális értékkészletre vonatkoztatni. (Ha ezt tennénk, akkor báró Eötvös javaslatai egész biztosan nem minősülnének liberálisoknak, főként akkor nem, ha ezeket a liberalizmus kontinentális formájával próbálnánk összebékíteni.) Amikor tehát arra a kérdésre keressük a választ, hogy létezett-e erdélyi magyar liberalizmus a két világháború között (és ezt teszi példás rendszerességgel, alapos eszme- és politikatörténeti okadatolással Veress Károly a maga tisztázó jellegű tanulmányában), ak-

kor életműről életműre, szerzőről szerzőre kell haladnunk, tekintettel kell lennünk a mindenkori politikai szituációra, de persze mindeközben engedményeket kell tennünk a kánonképzés logikájának is. (Balogh Artúr kétségtávol, deklaratív szinten is liberális volt, s talán az volt Jakabffy Elemér is, de Ilyés Szilárd tanulmányának egyik következtetése szerint például Krenner Miklóst (Spectatort) csak a korabeli köztudat vélte annak.) Mindemellett, ha kellően megbízható képet akarunk kapni, akkor azt is meg kell tudnunk mondani, hogy a liberálisként nyilvántartott szerzőknek egyáltalán volt-e bármiféle politikai vagy közéleti befolyásuk? (Mint ahogyan a nemesi liberalizmusnak kétségtávol volt Magyarországon 1867 előtt és utána.) Volt-e valamiféle ráhatásuk a nemzeti követelések megfogalmazására, vagy pedig a liberalizmusnak ez pusztán papírizű, asztalfióknak vagy felolvasásra szánt formája volt? (Azon túl, hogy Balogh és Jakabffy petíciókat nyújtottak be a Népszövetséghez, tudtak-e hatni a román kormány nemzeti politikájára a politikai szerepvállalásuk és az erdélyi magyarság érdekképviselője révén, s hogy politikai állásfoglalásaikat egyáltalán meghatározta-e az egyébként deklaratív szinten felvállalt liberalizmusuk?)

Vannak tehát kérdések, amelyekre a válaszok nem egyértelműek, s amelyekre nyilván a kötetünk sem fog végső, minden kételytől mentes választ adni. Főként azért nem, mert ezek a válaszok, bármennyire is szükségesek lettek volna a kötet jobb módszertani megalapozásához, messze túlmutatnak az eredeti célkitűzéseinken. Szándékunk, mint már jeleztem, nem az volt, hogy megalkossuk a magyar liberalizmus eszmetörténetének hiányzó kánonát, hanem hogy egy még nem kanonizált és szerteágazó

Előszó

hagyományban érveket és modelleket keressünk a liberalizmus és a kisebbségi problematika összebékítéséhez.

Ha ez – olyan mértékben, amilyen mértékben – sikerült, akkor a kötetünk máris elérte az eredeti célkitűzését.

**A NEMZETISÉGI KÉRDÉS
MAGYARORSZÁGON
AZ ELSŐ VILÁGHÁBORÚ
ELŐTT**

**NEMZET,
NEMZETISÉG, NÉP ÉS NYELV
A MAGYAR ALKOTVÁNYOS
ÁLLODALOMBAN**

*Szontagh Gusztáv kísérlete
reformkori politikai szótárunk rendezésére*

Mester Béla

A következőkben a politikai közösségre vonatkozó, a magyar reformkorban használatos fogalmak nyelvi, kulturális és filozófiai háttérét kívánom körüljárni. A kulturális és filozófiai háttér vizsgálatán a probléma némileg újszerű, a közvetlen politikatörténettől több ponton elváló megközelítést értem. A kérdéskör tárgyalásának fő vonulata ugyanis még ma is a korszak *politikusa*inak teoretikusan is komolyan vehető megnyilvánulásait tárgyalja. Jóllehet a 19. században a politikafilozófus és a politikus személye többször valóban egybeesik – gondoljunk csak Tocqueville-re, Millre vagy nálunk Eötvös Józsefre –, a politikusok eszméinek vizsgálata önmagában semmiképpen sem helyettesítheti sem a mögöttük álló, részben általuk maguk mögé szervezett értelmiségi, szakértői csoportok tevékenységének a rekonstrukcióját, sem a korabeli helyzeteket elemző kortárs teoretikusok gondolatainak a föltárását.

Jelen írásom középpontjában Szontagh Gusztáv fogalomtisztázó szándékú, egyben kora álláspontjai között közvetíteni kívánó szintéziskísérlete áll, amely joggal tekinthető a politikai közösségre vonatkozó 19. századi magyar

fogalmaknak legszínvonalasabb 1848 előtti elemzésének. Szontagh életéről és műveiről az elmúlt néhány évben publikáltam néhány áttekintő jellegű, illetve egy-egy részproblémát körbejáró tanulmányt, így itt most elegendő lesz életének, kulturális környezetének és ide nem vágó tárgyú műveinek a politikafilozófiai tekintetben releváns összefüggéseit pusztán csak megemlíteni tanulmányom megfelelő pontjain.¹ Elöljáróban csupán annyit kívánok előre bocsátani mindebből, amennyit a szerző negyvenes évekbeli politikai és társadalmi pozíciójának, ebből következően a korabeli politikai vitákban elfoglalt helyének, álláspontjának megítéléséhez feltétlenül tudni kell.

Szontagh Gusztáv a negyvenes évek elejére már ismert és elismert szereplője a magyar nyilvánosságnak. Az Akadémia rendes tagja, tevékenyen részt vesz a Kisfaludy Társaság munkájában, elismert, sőt néha rettegett kritikusa fő-

1 Eddig megjelent fontosabb, Szontagh Gusztávval kapcsolatos írásaim: Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai, in: Mester Béla–Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*, Áron Kiadó, Budapest, 2004, 19–39.; Nyelv és politikai közösség a reformkorban, Szontagh Gusztáv politikafilozófiai kísérlete tükrében, in: *Magyar Kisebbség*, új sorozat, 10. évf. 2005. 3–4 (37–38.) sz., 211–222.; A nemzet mint kommunikációs közösség Szontagh Gusztáv politikafilozófiai kísérletében, in: *Beszélő*, 3. folyam, 10. évf. 2005. 6–7. sz., 140–145.; Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”, in: Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*, Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2006, 71–143.; „Idegyengesség, hipochondria és aranyér” Metaforikus beszéd a magyar reformkor szerzőiről, in: *Világosság*, 47. évf. 2006. 8–9–10. sz., 211–219.; A „költőiség mint vád a XIX. század magyar filozófiai vitáiban”, in: *Szabad Válgatók*, 2007. 4. sz., <<http://www.szv.hu/cikkek/akoltoiseg-mint-vad-a-19-szazad-magyar-filozofiai-vitaiban>>

ként a filozófiai irodalomnak és a regényeknek.² Köznemesi származása és katonatiszti múltja mellett identitását és megélhetését is a tolla biztosította (beleértve ebbe a honoráriumokon kívül akadémiai tagként húzott járandóságát és a különböző, elég gyakran elnyert akadémiai pályadíjakat is).³ A kor új, e korban egyre gyakoribb, később azonban újra visszaszoruló típusa áll előttünk, az egyetemi szférán kívüli, mégis professzionális, nem szépíró értelmiségi, akit a nyilvánosság és a nyilvánosság kibontakozását folyóiratai révén elősegítő Akadémia több kérdés szakértőjeként fogad el. E szakértői szerepből adódik az a hely is, amelyet a politikai életben elfoglal, vagy inkább tudatosan megkonstruál magának. Már közvetlenül a leszerelése után, miskolci éveiben, Szemere Bertalan politikai pályakezdésének idején fölveszi azt az attitűdöt, amely mindig is jellemző lesz rá: a Szemerét támogató borsodi tábor munkáját emlékiratai szerint írástudó szakértőként segíti, a korteskedésben és a napi politikai tevékenységben azonban nem vesz részt. (Ezt persze ekkor más megyebeliként nem is

2 Szontagh a mai *Budapesti Könyvszemlé*hez sok tekintetben hasonló szerepet betöltő *Figyelmező*, az első komolyabb magyar szemlelap állandó szerzője. Saját könyvein kívül szinte minden filozófiai munkát és fordítást ő ismertet és bírál a lapban. Ezenkívül fontos szerepet kap az ekkor kibontakozó regényirodalom kritikájának a megteremtésében is.

3 A Szontaghok nemessége abba a furcsa közép-európai típusba tartozik, amelyet talán „megnemesített szakembernek” lehetne nevezni. Ősei bányamérnöki, bányavállalkozói tevékenységükkel érdemelték ki a nemességet, és magát Szontaghot is, nemessége, katonatiszti múltja, jogi végzettsége és az országgyűlési jurátus ifjúság között történt politikai szocializációja ellenére öltözetében, mindennapi szokásaiban és értékrendjében inkább lehet városi polgárnak tekinteni, mint tipikus magyar nemesnek.

igen tehetné a borsodi közgyűlésben.)⁴ Később, jóval ismeretebb személyiségként ugyanezt a szerepet igyekszik betölteni az országos politikában, így Pesten a Széchenyi körül csoportosuló, hozzá hasonló társadalmi pozíciójú emberek-ből álló értelmiségi-szakértői körhöz csatlakozik. Az ehhez hasonló, politikai vezetők körül kialakuló értelmiségi csoportosulások képezték az 1846–1847-es pártalapítások előtti magyarországi proto-pártok kikristályosodási pontját, szellemi bázisát, tagjaik a pártosodás, majd az 1848-as kormányalakulás után általában vagy politikai szerepet vállaltak valamely kerület képviselőjeként, vagy a kialakuló modern magyar államapparátusban találtak tért tevékenységükhöz. Mint ismert, Széchenyi végül két ízben is, 1843-ban és 1847-ben lemondott a pártalapítás kínáló lehetőségéről, így a körülötte csoportosuló szakértői kör nagyobb része más utat járt be, mint a hasonló, később párttá vált körök tagjainak zöme. Szontagh írásainak értékelése szempontjából ennek annyiban van jelentősége, hogy a szempontunkból legjelentősebb írásai, politikafilozófiai fő műve, illetve politikai publicisztikája eredeti szándékuk szerint éppen Széchenyi két készülődő, de végül meg nem valósult pártalapításának teoretikus és a nyilvánosság előtti előkészítését szolgálták volna, később, illetve már menet közben azonban pártos iratból átalakultak, átminősültek a filozófus független helyzetelemzésévé. Ahogyan politikafilozófiai fő műve, úgynevezett *második propylauma* előszavában fogalmaz: „az itt kinyilvánított nézetek egy magányos gondolkodónak eszméi, ki visszavonúl-

4 Emlékiratai tanúsága szerint a forradalom iránt skeptikus Szontagh még Világos után is határozottan büszke arra, hogy volt némi szerepe az ugyanebben a forradalomban fontos szerepet játszó Szemere Bertalan politikai pályakezdésében.

va a gyakorlati élet zajától, Diogenesként hordójából tekint a világot, s kinek meggyőződéseit ennél fogva személyes érdekek nem határozhatják, hanem csak az igazság s a közös haza szeretete”.⁵ Szontagh helyzetértékelései persze sohasem mentesek a programadó normativitástól, és Széchenyi-párti politikai elkötelezettségét sem rejti véka alá szerzőjük. A véletlenül és kéretlenül kapott függetlenebb pozíciónak azonban volt annyi hozadéka, hogy a pártalapítás teoretikus alátámasztása helyett fő törekvésévé egyre inkább a fő politikai vitatémák fogalmi apparátusának a tisztázása, és ennek révén a politikai diskurzus színvonalának emelése, hangvételének megszelídítése válik. A független elemző pozíciója hozza magával, hogy – elfogultan ugyan – de mindig a politikai diskurzus egészének a leírását tartsa szem előtt valamely álláspont védelme helyett. (Ez alól azok a vezércikksorozatok képeznek kivételt, amelyeket abban a tudatban írt, hogy Széchenyi táborá hamarosan országgyűlési pártként intézményesül. Széchenyi azonban mindig hamar visszakozik, Szontagh pedig végleg megmarad az elméleti elemző pozíciójában.) Szontaghnak ez a nem egészen maga választotta, hajlamainak azonban kétségtelenül megfelelő pozíciója indokolja, hogy a kor gazdag politikai irodalmából ezúttal éppen az ő munkásságát emeljük ki.

5 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*, Emich Gusztáv, Buda, 1843, XI.

A politikai közösség nyelvi és kulturális kontextusa

A reformkori politikában és politikaelméleti kísérletekben megfogalmazódó nemzet- és államfogalmakat célszerű az akkori közjogi struktúra szerinti tagolásban tárgyalni. Bár a horvátokkal való viszonyunk újratárgyalása és az Erdéllyel való unió követelése állandóan jelen van a közbeszédben; a napi politikai gyakorlatban és a magyarországi politikusok és politikai gondolkodók e gyakorlatból következő politikai horizontján a Horvátország és Erdély nélkül számított Magyarország sajátosságai jelennek meg hangsúlyosan, ez a napi politika témája. A napilapokban általános az ötvenkét vármegyére (valamint az autonóm Hajdúságra, Jászkunságra és a szabad királyi városokra) tagolt ország – pártállástól függően pozitívan vagy negatívan beállított – képe. „Az ötvenkét vármegye” a sajtóban szinte állandó metaforája lesz a korabeli közjogi berendezkedésnek, Magyarország szinonimájaként használatos. Horvátországra afféle „közel-külföldként” tekint a közvélemény, a „két haza” közül a „másikra”, Erdélyre pedig olyanként, amely *majd* a szükséges reformok eredményeként egyesülhet újra a politikai közösségeként megújult Magyarországgal. A centralizációval és annak községi, illetve megyei el-lensúlyával operáló magyarországi politikai gondolkodásra kezdettől fogva jellemző volt az erdélyi autonómiákkal, főként a szászok önkormányzatával szembeni idegenkedés.⁶ Szontagh Gusztáv, akinek nézeteivel ebben az írásban

6 Sokszor megfogalmazódott azóta a reformnemzedékkel és 1848 vezetőivel szemben az a kritika, hogy érzéketlenek voltak a korabeli nemzetiségi és tartományi autonómiatörekvések iránt. Nem szabad azonban elfelejtenünk az akkori koncepciók értékelésekor,

közelebből foglalkozom, a 19. század harmincas éveiben katonaként hosszabb ideig Nagyszebenben tartózkodván fölhasználja az alkalmat az erdélyi történelem és a kortárs viszonyok részletesebb megismerésére. A szászokról ekkor szerzett tapasztalatait máig kéziratban maradt önéletírásában a mélyebben ismert szepességi németeknek a jellemzőivel veti össze, akik közül, legalábbis apai ágon, maga is származott. (Ez az összehasonlítás akkoriban és később is általánosan elterjedt toposznak számított a magyar irodalomban.)⁷ Az erdélyi szász autonómiát akkori formájában idejétmúlt, középkorias dolognak láttatja, ami nem egyeztethető össze a modern állami berendezkedéssel, az ehhez ragaszkodó szászok lelki alkatát pedig magába fordulónak, a külvilág történéseitől önmagát elszeparálni igyekvőnek véli. Hangvétele nem ellenséges a szászokkal szemben, inkább a letűnt középkori világ idejétmúlt képviselőiként sajnálkozik rajtuk.⁸ A bezárkózó és kiváltságörző erdélyi szá-

hogy Magyarország és Erdély nem légtüres térben, hanem a Habsburg Birodalom részeként létezett; így minden függetlenedési törekvés a pesti központtól földézte a kortársak szemében annak a veszélyét, hogy szándékától függetlenül a bécsi, birodalmi központosítás eszközévé válik.

- 7 Az 1850–1851-ben keletkezett önéletírást lásd: Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*, MTA kéziratára, Budapest, Történelm 2-r. 11.
- 8 Szontagh a szász lelkiületet nem kizárólag erdélyi ismerőseinek családi könyvtáraiban tanulmányozta. Megemlékezik például egy férje távollétében unatkozó nagyszebeni szász polgárasszonyról, „akinél gyönyörűbb és egyben hiúbb szőket még életében nem látott”, és aki érzelmei kifejezéseként a házat is Szontagh ezredének, a Máriássy gránátosoknak a színeire festtette. A hiú szebeni szépséget rögtön következő, szintén szőke és szintén német származású, de már kassai szeretője jellemével veti össze, kiemelve, hogy a szebeni szépasszonnal ellentétben a kassaiak „soha még csak össze sem koccant”. A nőalakokkal jelképe-

szok ellenpontjai a szepességi németek, akik egészen más viszonyt alakítottak ki nem-német környezetükkel. Alapvető különbség, hogy a szomszédságukban lakó szlovákok egy része szintén evangélikus vallású, így a vegyes házasságok, ha nem is tömegesek, de nem is számítanak szokatlan vagy elítélendő dolognak, és csaknem minden felnőtt szepességi német férfi, ha nem is beszél, legalábbis ért szlovákul. Ugyanakkor ez a közeledés nem jelent elszlovákosodást: a szepességi német elit ad arra, hogy beszéljen magyarul is, politikai identitása szerint pedig magyar honpolgárnak vallja magát. Szontagh leírása nyilván sarkított és magyar szempontból idealizált, azonban két lényeges valóságelemen alapul. Az egyik a magyarországi németiség többségének az ország iránti politikai lojalitása és jelentős rétegeik asszimilációs készsége (amelynek jeleit a magyar közvélemény rendre túl is becsüli); a másik az a főként Felső-Magyarországra jellemző helyzet, amelyben a nemzeti kultúrájuk kialakítására törekvő különböző etnikumok ugyanazoknak a (főként lutheránus) felekezeti intézményeknek a falain belül igyekeznek definiálni magukat, nem minden súrlódás nélkül. Felső-Magyarország lutheránus líceumaiban az újkori magyar latinitás ódon kultúrája keveredik a német, magyar és szlovák diákkörök modern nemzeti szellemével, jelentős konfliktusokat, ugyanakkor kulturális kölcsönhatást is generálva. Más vidéken is előfordul persze, hogy etnikum tekintetében egyes valamely intézmény diáksága, a különlegesség itt az, hogy a terület etnikumainak gyakorlatilag *csak ilyen* intézményeik vannak.

zett nemzetkarakterológia nem szokatlan a 19. század irodalmában, de meglehetősen ritka, hogy ilyen közvetlenül összefonódjon a személyes életvilággal.

Az ebben a kulturális környezetben szocializálódott Szontagh könnyen a magáévá tehetette a reformkori politikai gondolkodásnak azt a vonulatát, amely a politikai intézmények kontinuitására, a magyar közjogi hagyományra támaszkodva, ugyanakkor ennek az intézményrendszernek a megújításával, demokratizálásával és modernizációjával képzelte el a modern magyar politikai közösség megteremtését. Ugyanez a modernizáció és demokratizálás ugyanakkor a nemzeti nyelv dominanciájának az igényével is járt, ami éppen a többnyelvű Felső-Magyarországon vetett föl leginkább és legelőször problémákat. A közjogi hagyományra és az egyazon nemzeti nyelvre épített politikai közösségmodelleknek a teóriában megnyilvánuló különbsége azonban a kortársak előtt nem jelent meg ilyen tisztán. Eleink a két dolgot általában ugyanazon folyamat párhuzamos mozzanataiként érzékelték, éppen ezért meglepő volt számukra minden konfliktus, amely a két modell ütközéséből időről időre szükségképpen adódott. A szinte tisztán magyar nyelvű reformátusoknál gyakorlatilag konfliktusmentesen hajtották végre azokat az egyházkerületi határozatokat, amelyek a század első éveitől kezdve először az elemi, majd a felsőbb iskolákban bevezették a magyar nyelvű oktatást.⁹ A katolikus egyházi hierarchia bizonyos mértékig elfődte az ebben az intézményrendszerben is megje-

9 A szórványos konfliktusok a felsőbb iskolákban jelentkeztek, ott is inkább más természetű nézeteltérések elintézésének ürügyeként. Ennek nevezetes példája a pápai kantiánus professzor, Márton István kötelezése arra, hogy több évtizedes magyar nyelvű filozófiaoktatás után Krug nyomán készült tankönyvét mégis latinul adja ki 1820-ban. Más természetű probléma volt a latin *saknyelvhez* való ragaszkodás egyes diszciplínák, főként a jog művelői részéről, gyakran, így például Sárospatakon összekapcsolódva képviselőinek „ortológus” magyar nyelvi normáival.

lenő nemzeti törekvéseket, de például Bernolák írásainak ortográfiája és nyelvi normája így is nagy hatást gyakorolt a később standardizálódó szlovák nyelvre. Az intézmények fölötti és azokon belüli nemzeti dominanciatörekvések tipikus esete azonban az evangélikus intézményrendszer felső-magyarországi története. Az iskolákban itt a tanítás nyelve jóval tovább a latin marad, mint a hasonló református intézményekben: csak a negyvenes évek elején sikerül megszavaztatni a magyar nyelvű oktatást. Az oktatási nyelvről szóló tervezet előkészítői ugyanakkor kilátásba helyezik a magyarországi protestánsok unióját is, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a tisztán magyar reformátusok majd segítenek asszimilálni a vegyes etnikumú lutheránusokat.¹⁰ A magyarosítással összekapcsolt modernizációs törekvés komoly konfliktusokat gerjesztett, és mélyreható elkülönülés okává vált a szlovák és magyar eszmetörténetben. A negyvenes években pályára lépő szlovák értelmiségi nemzedék elhatárolódott magyar professzorainak kantianus és friesianus szellemétől, és a hegelianizmus sajátos, gyakran pánszlávizmussal színezett változata mellett kötelezte el magát. (Így indult el pályáján a szlovák nemzeti gondolat talán legismertebb korabeli alakja, L'udovít Štúr is. A hegelianizmus szlovák kötődése azonban nem

10 Az első magyarországi országos református, illetve evangélikus zsinatok egymással egyidőben, párhuzamos bizottságokban folytak le Budán, illetve Pesten 1791 őszén, már a majdani egyesülés előkészítéseként. Ettől kezdve időről időre fölmerül az egyesülés gondolata, amely ugyan soha nem történik meg, azonban különböző hitéleti megállapodásokhoz és közös intézmények, folyóiratok alapításához vezet. Szontagh életében a legfontosabb ezzel kapcsolatos vitatéma a Pesten létrehozandó közös protestáns egyetem terve. (Az egyetem tervéből nem lett semmi; azonban közös, magyar nyelvű folyóirat létrejött.)

volt közismert. A magyar hegelianusok többnyire semmit sem tudtak arról, hogy nézeteiknek a felső-magyarországi evangélikus világban etnikai konnotációi vannak, így sokak szemében „tótosnak” tűnhetnek.) A szlovák nemzeti tudat és kultúra kialakulása nem elkülönült intézményrendszerben folyt, hanem a magyarokkal és németekkel közös egyházi és iskolai rendszer keretén belül. Mondhatni, ugyanazon egyházmegye szomszédos gyülekezetében vagy éppen ugyanannak az iskolaudvarnak a *másik* sarkában, ugyanannak a bentlakásnak a *másik* hálótermében, ugyanazon iskolavárosi pincesorinak a *másik* borkimérésében. A közös intézményrendszer és a közös teoretikus alapok okán a szlovák–magyar konfliktus széles teret kapott a magyar nyelvű nyilvánosságban. Tiltakozások, hírlapi viták, demonstrációk követték egymást, amelyekben szlovákok és magyarok a legkisebb mértékben sem értettek egyet, azonban pontosan értették a másik fél állításait, az azokat megalapozó teoretikus megfontolásokat, a megnyilatkozások kulturális utalásait, sőt, igen gyakran egymás nyelvét is.¹¹ A nyelvi és közjogi alapú nemzetfogalom összekeverése

11 Jellemző, hogy a nem szlovák anyanyelvű, szlovák témákról sohasem író és gyermekkorától szlovák nyelvi környezetben soha huzamosabb ideig nem élő Szontagh Gusztáv milyen természetességgel hivatkozik a szlovák katolikus és protestáns nyelvhasználat és helyesírás különbségeire politikafilozófiai fő művében, egy szlovák irodalmi folyóirat legfrissebb számával példálózva. A szlovák kultúra fejleményeinek ez a néma figyelése magukat magyarnak valló értelmiségiekénél, amelyre általában csak akkor derül fény, ha egy későbbi vitában meglepő irányú tájékozottságot árul el a szerző a témában, más, felső-magyarországi gyökerű szerzőkre is jellemző. Ugyanezen munkájának és ezzel egykorú hírlapi cikkeinek mindenképpen túlzó, de a helyzetre jellemző állítása, hogy a „szláv nemzetiséggel” kapcsolatos vitát voltaképpen nem magyarok és szlovákok, hanem elszlovákosodott

dése azonban lehetetlenné tette, hogy az egymás kulturális kódjaiban megszerzett otthonosság, sőt, a nagymértékben közös kód valamilyen megegyezésre vezessen a viták végén. A magyar oldalon a szlovák irodalmi nyelv kialakítására való törekvéseket gyakran nagyon is analógnak ítélték a hasonló magyar törekvésekkel, és éppen ezért tekintették a magyar politikai közösséggel szemben illojális magatartásnak. Ugyanakkor nem tekinthették a szlovák törekvéseket egyszerűen egy másik, a magyarral párhuzamos nemzetépítés részének sem: a korabeli szlovák önmeghatározásban cseh–szlovák közösségről, „szláv kölcsönösségről” és hasonló gondolatokról esik szó; amelyeket magyar részről sommásan azonosítottak az oroszbarát, sőt, az orosz cár által irányított pánszlávizmussal. Némi joggal: a szláv népek nemzeti ébredésének egyik csúcspontja az 1848-as prágai (pán)szláv kongresszus. A szlovákok önmagukat és a magyarok őket egyszerűen *szlávként* emlegették a kor egész irodalmában.¹²

vagy elmagyarosodott németek, elszlovákosodott magyarok és elmagyarosodott szlovákok folytatják egymással. Ezzel a beállítással Szontagh nem a vita szereplőinek jóhiszeműségét, választott identitásuk valódiságát kívánta megkérdőjelezni, hanem inkább a nyelvi identitás *egyénilag választott voltát* kívánta hangsúlyozni. (Hiszen ilyen, szabadon választott volt saját magyar nyelvi identitása is.)

- 12 Szontagh Gusztáv például a németül író cseh hegelianus pánszláv gondolkodó, Augustin Smetana prágai professzor könyvéről írott elmarasztaló recenziójában egyértelműen az orosz nagyhatalmi politika kiszolgálójaként állítja be a pánszlávizmust. Lásd Szontagh Gusztáv: Smetana s a philosophia közel kimenetele, in: *Új Magyar Muzeum*, 1. évf., 1850–1851, 1. kötet, 147–159. A könyv és a recenzió is 1848 után íródik, más-más szempontból levonva az elbukott európai forradalmak tanulságait, azonban Szontagh itt nem tesz egyebet, minthogy hangot ad annak: igazolva látja jó-

Úgy tűnik, magyarországi nézőpontból főként a „pán-szláv” gondolat és annak regionális, kisebb léptékű változatai (például a csehekhez közeledő szlovák törekvések) keltettek feltűnést, ezen kívül a zsidók és a hazai németek asszimilációjának kérdése volt még napirenden. A „két haza” többi népének, így a szerbeknek és a románoknak a létéről természetesen tud a kor magyar közvéleménye, azonban ezek alig tárgyai a diskurzusnak, nemhogy párbeszéd folya képviselőikkel. Ezt az etnikai-politikai horizontot jól mutatja Szontagh Gusztáv ifjúkori komédiája, amelynek alapötlete éppen felső-gömöri szülőföldje nyelvi kavalkádjának általánosítása az egész országra, és egyben e „Bábel” politikai problematizálása.¹³ A szimbolikus helyszínen, Rákos mezején, a budai vár fölsejlő körvonalaival a horizonton játszódó darabban az árván maradt magyar nemes kisasszonyt, Budaméry Klárit gyámja, báró Goldhammerné német olvasmányokra és német beszédre kényszeríti. Két új kérője is akad, a nyelvújítás előtti, latinnal kevert magyart beszélő Roturides ügyvéd és Vizamal Jónás, „úrfi a’ Tót földről”, az öntudatos szlovák értelmiségi. Klárka kezét a darabban mégis régi szerelme, a nyugat-

val 1848 előtt kialakult félelmeit. A harmincas évek *hegeli pörének* antihegeliánus főszereplője szemében persze maga a kötet hegeliánus gondolatmenete és terminológiája is vörös posztó. (Smetana ismertetett munkáját, amelyben a cseh szerző német nyelven jövendöli meg a germán világ végét és a szláv világ fölemelkedését a hegeli történetfilozófia sajátos továbbgondolásaként, lásd: Augustin Smetana: *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1850.)

- 13 Lásd Tuskó Simplicius [Szontagh Gusztáv]: Egy scena Bábelünk-ből, in: Koszorú. Szép-literatúrai ajándék a’ Tudományos Gyűjteményhez, 8. évf., 1828, 65–86. A darabot 1838-ban a Pesti Magyar Színház is bemutatta.

európai peregrinációból hazatért Pelsőczy Miklós, a nemzeti érzelmű, ám korszerű európai műveltségű ifjú magyar nemes nyeri el. Beszédes a darabban az egyes etnikumokat jelképező alakok megjelenése és egymáshoz való viszonya. A hazai németiség képviselőjében Goldhammerné a magyar nyelvet parasztosnak tartó házi etikettjével sznobnak és provinciálisnak bizonyul, hiszen az imént hazaérkezett Pelsőczynek magyar létére valószínűleg pontosabb és frissebb ismeretei vannak a berlini módíró – legyen szó nyelvszokásról vagy ruhadivatról –, mint a bárónőnek, akinek kulturális horizontját nagyjából a bécsi biedermeier pesti másolataként jellemezhetjük.¹⁴ A „négy száz éves kutya-bőrbe kötött Werbőczyvel”, Roturides ügyvéddel nincs sok tárgyalnivalója a főhősnek, annyira anakronisztikusnak tűnik a latin mint egyetlen lehetséges hivatalos nyelv melletti határozott kiállása. Amikor a darabban Pelsőczy tényként, az országgyűlésen már elfogadott törvényként állítja be a magyar nyelv hivatalos nyelvvé tételét, nem annyira politikai elvei mellett áll ki, mint inkább komolytalan riválisát ijesztgeti. A legérdekesebb Pelsőczy és Vizamal viszonya. Kiderül, hogy diáktársak voltak, és Klárka rivális kérésiként is ugyanott folytatják a nemzeti identitásról szóló vitát, ahol diákkorukban abbahagyták: Árpádnál és Szvatopluknál. A verbalitás szintjén már-már fölmerül a polgárháború előérzete is: „készülj a’ Tót hadhoz!” – veti oda a vita legforróbb pontján a főhős Vizamálnak, arra utalva, hogy szlovák nemzetépítési törekvését állampolgári illojalításnak, és mint ilyet, hadüzenetnek tekinti. Ezekhez a jelképiségükben átgondoltan fölépített alakokhoz ké-

14 Pelsőczy többször demonstratíván idegen nyelven, leginkább franciául és németül szólal meg Goldhammerné szalonjában.

pest meglepően szegényes, egyben sejtelmes a szerbek és a románok ábrázolása. Két, a Rákos mezején éjszaka átvágó, messzi útról érkező parasztot látunk a színen, egyikük szerb, a másikuk román, valószínűleg a pesti vásárra igyekeznek. Velük a főhős egyáltalán nem is tud kommunikálni.¹⁵

A darab szimbolikája szerint a hazai németiség annak az – amúgy tisztelt – német nyelvű kultúrának a provinciális változata, amelyet azonban jobb közvetítő nélkül, annak igazi központjaiban, a jobb német egyetemeken megismerni. A szlovákság tanuló társunk, egyben riválisunk az európai kultúrába való integrációkban, aminek éppen aktuális feladata a nemzetépítés; a két sejtelmes éjszakai alak jelképezte szerbek és románok pedig éppen csak fölmerülnek a darab megcélzott közönségének kulturális térképén, szinte egzotikus színfoltként. Tudjuk ugyan róluk, hogy a szomszédban élnek, de kommunikáció gyakorlatilag nem folyik velük, őket még úgy sem értjük, mint a szlovákokat és a horvátokat.

Ahhoz, hogy megvizsgáljuk, milyen opciók következnek a nyelvi és közjogi alapon meghatározott politikai közösségdefiníciók összekeveredéséből és a magyarországi etnikumok törekvéseinek fönt vázolt megítéléséből, előbb röviden át kell tekintenünk azokat a kulturális, eszméletörténeti mintákat, amelyre akkoriban támaszkodhatott a politikai közösség valamely felfogása. A francia, egynyelvűséget erőltető államnemzeti modell csekély kivételtől eltekintve inkább elkerülendő példának számított a főbb magyar

¹⁵ A parasztok Pelsőczy kérdésére visszakérdeznek szerbül, illetve románul, hogy érti-e az úr az ő nyelvüket. Pelsőczy a kérdést sem érti, mint ahogyan a parasztok sem értették az ő kérdését.

politikai erők számára; nem annyira az egységes államnyelv programja, mint bürokratikus, ellensúly nélküli centralizációs következményei okán. Az amerikai politikai közösség megalapításának tapasztalata Tocqueville igen korai magyar fordítása és Bölöni tudósításai révén általánosan ismert volt. Leginkább a tömegdemokrácia problémáit vitatták vele kapcsolatban, republikánus pátosza pedig az alkotmány által meghatározott politikai közösség nálunk amúgy is erős eszméjét erősítette, ugyanakkor korszerűsítését bátorította. Az angol utilitarizmus Széchenyi által képviselt formája is inkább a jogi struktúra és az intézményrendszer működőképességére irányította a gróf olvasóinak a figyelmét. Az elég korai és mélynek mondható Herder-recepció középpontjában nálunk éppen a nyelv különböző használati módjaival, az írásbeliség, a könyvnyomtatás és a modern közönség kialakulásával kapcsolatos gondolatok állnak, világos összefüggésben a modern magyar nyilvánosság éppen napirenden lévő megteremtésével és mindennek a politikai közösséget érintő konnotációival.¹⁶ Hegel hatására főntebb már részben utaltam. A magyar hegelianizmusban érdekes jelenség, hogy legszínvonalasabb képviselője, Erdélyi János, hegelianus filozófusként csak 1848 után lép színre, így a hegeli eszméket a nemzetről szóló reformkori gondolkodásba nem közvetítheti. A Világos utáni hegelianus megnyilvánulásokból, főként Erdélyi „filozófiai nyelvfelfogásából”, amely a hegeli filozófiát látja a magyar nyelvbe kódolva,¹⁷ vagy a hegeli-

16 Különösen Guzmics Izidor fordításait kell megemlítenünk a *Felső Magyar Országi Minervában*.

17 Erdélyi nyelvfelfogásának másik oldala az éppen akkoriban tudománnyá váló magyar nyelvtörténet képviselőivel való vita. Ebben filozófiai nyelvészeten azt értette, hogy a nyelvtörténetnek

ánus filozófusként is ismert Fejér György magyar őstörténeti kalandozásaiból inkább egy szubsztantív nemzeteszme sejlik föl, aminek azonban a továbbiakban ebben a formában nem lesz folytatása a magyar gondolkodásban, miként sokáig magának a hegelianizmusnak sem. Ami általánosan elismert eszmeként különböző formákban feltűnik a kor gondolkodásában, nagyjából azonos Kantnak a felvilágosodó politikai közösségről szóló elképzelésével, amely az ész nyilvános használatának egyre nagyobb szabadsága révén halad a felvilágosodott állapot felé.

A fönt jelzett párhuzamos nemzetépítési folyamatokból, a reformkori modernizációs politikából és a 19. század közepére felhalmozódó jelentős szellemi, teoretikus munkából a politikai közösségnek olyan, nagymértékben kanti eszméje alakul ki, amely önmagát azokban az intézményekben fogalmazza meg, amelyek segítik kiskorúságából való hatékony kilábalásában. A legfontosabb ilyen intézmény a (minél szabadabb) sajtó. A korszak irodalma tele van a nemzetet ideáltipikusan az időszaki sajtó által összekötött, gondolkodó individuumok összességéként elgondoló képekkel, metaforákkal.¹⁸ Ez a sajtó azonban értelemsze-

a hangtani változások, szókölcsonzések és hasonlók föltárásán túl arra is választ kell adnia, hogy ezek a változások *miért* következtek be. Erdélyi komolyan meg volt róla győződve, hogy a nyelv szerkezete, változásai valamilyen filozófiai formában is kifejezhető világszemléletet fejeznek ki. (Szerinte természetesen ez a világszemlélet hegelianus.)

- 18 Elég itt Petőfi 1848-as, még a forradalom tavaszán kiadott naplójára utalni. Petőfi szövegében nem március 15-ének tömegjelenetei és az elhangzó szónoklatok az igazán hangsúlyosak, hanem a sajtó szabadsága. A napló szimbolikájában az összeverődött tömeget a szabad sajtó első termékeinek párhuzamos, de külön-külön történő olvasása teszi szabad nemzeté, politikai közösséggé. A kor-

rúen nem lehet nyelvileg semleges – valamilyen meghatározott nyelven írják. A politikai közösséget megalkotni készülő magyar teoretikus értelmiségnek rá kell jönnie arra, hogy eszének nyilvános használata egyet jelent azzal, hogy azt valamely nemzeti nyelven – azaz nem latinul – kell tennie. Azokból az idiómákból, amelyek alkalmasak a nemzeti nyelv megteremtésére, viszont elvileg több is rendelkezésre áll, így a választás közöttük nem egészen magától értetődő.

Nemzeti nyelvek kialakítására alkalmas idiómákat, és nem standardizált nyelveket említettem; így a közöttük való választást is döntően más típusúnak látom, mint egy mai szerző választását, hogy valamely témáját szlovákul, magyarul, románul vagy angolul írja meg, vagy írását ezek nyelvek valamelyikére fordíttassa le. A többnyelvű, de gyermekkorában leginkább a német nyelvű kultúrában otthonos Szontagh Gusztáv írja önéletírásában, hogy a hazuról hozott német nyelvtudás milyen kevés segítségére volt akkor, amikor a német értekező prózát kívánta művelni. A német irodalmi nyelven írott értekező prózában akkoriban szokásos formulákon kívül a nyelvhelyességi, alapvető stilisztikai, sőt, helyesírási szabályokat is felnőtt korában, fáradságos önműveléssel kellett elsajátítania, miközben mindezekkel az ismeretekkel *latinul* már régen rendelkezett. A német autodidaxis mindvégig megmaradó jele kézírataiban az úgynevezett gót betű mellőzése. Mind néhány fönmaradt német nyelvű levelében, mind német nyelvű – egyébként fraktúr betűvel szedett – könyvekről

társ ábrázolásokban is inkább a szabad sajtó termékeit kapkodó, osztogató, csoportokban olvasó és egymásnak felolvasó, közép-pont nélküli tömeg a hangsúlyos. A Nemzeti Múzeum lépcsőjén szavaló Petőfi képe jóval későbbi találmány, és szemléletében is merőben idegen a kortárs szemlélettől.

készített jegyzeteiben ugyanazt a jellegzetes, egynemű kézírást alkalmazza, mint magyar szövegeiben és latin idézeteiben. Az íráskép radikálisan elüt a már elemzett tézisdrama nyomtatott szövegétől, ahol a fraktúrral szedett német és szlovák mondatok felelésére a humanista eredetű magyar nyomdabetűvel tipográfiailag is érzékelteti a *Bábel*. (A cirill betű használatáig azért már nem mennek el a szerkesztők: a dráma egy-két szerb és román mondata körülbelüli fonetikus átírásban szerepel.) Szontaghnak ugyanezt a nyelvi autodidaxist kell végigvinnie akkor, amikor később a magyar nyelvű publikálás mellett dönt, és valószínűleg ezt kellett volna tennie a szlovák esetében is. Szontagh egyértelműen *tudatos egyéni választásként* értelmezi saját döntését arról, hogy magyar íróvá válik. Előképként Goethe naplójára hivatkozik, amelyben a német klasszikus beszámol ifjúkori dilemmájáról: francia vagy német író legyen-e belőle. Szontagh elemzésében Goethe és saját döntése analóg egymással: Goethe az akkoriban születő modern német, ő pedig egy nemzedékkel később a formálódó modern magyar irodalom részévé válik. Valamilyen kész, kanonizált alakzatnak; Goethe a francia, Szontagh az időközben többek között éppen Goethe által megteremtett német irodalomnak fordítanak hátat annak érdekében, hogy csatlakozzanak egy új kulturális alakzat megalakításának munkájához. Szontaghnál és nemzedéktársainál ennek a választásnak a magyarországi körülmények között egyértelmű politikai konnotációja van: a magyar irodalmi nyelv megteremtése egybeesik a magyar politikai közösség gyökeres reformjával, újjászületésével.

A nyelvhez való reflektált viszonyt erősítette a kortársakban a nyelvújítás korabeli tapasztalata is. Ha végiglapozzuk az akadémia reformkori értesítőit, szinte nem találunk olyan gyűlést, amelynek utolsó napirendjeként a meg-

jelentek meg ne szavaztak volna néhány új szót ajánlásként, a nyelvhasználó elite bízva, hogy belátása szerint meggyökereztesse azokat a közbeszédben.¹⁹ Amikor eleink a magyar nyelv preferenciájáról beszéltek a latinnal és a honi nemzetiségek nyelveivel szemben, közelebbről éppen erre az éppen formálódó, tudatos reflexió útján létrehozott nyelvvállalatra gondoltak. Afféle vegyes törvényű nyelvtervező köztársaságra, amelyben a nyelvi arisztokrácia – az Akadémia – dönt, a maga körein belül demokratikusan, meghagyva a népnek és tribunusainak – az íróknak – a kezdeményezés és a vétó jogát. Az Akadémia műszótárába sorra bekerültek a szerzők egyéni neologizmusai is; viszont az Akadémia javasolta műszavakat, ha nem terjedtek el, nem erőltették egy idő után. Másképpen fogalmazva, eleink – bár ezt aligha tudatosodott bennük tisztán – nem egyszerűen abban gondolkodtak, hogy az ország legnagyobb beszélt idiómáját, a magyart tegyék egyetlen hivatalos nyelvvé, hanem inkább abban, hogy az ennek alapján tudatosan kialakított, formált írott nyelvet helyezzék minden népi idióma, így a köznapokban beszélt magyar fölé is.

19 A bevett ajánló formula: „egyebekben lássa az íróság.” Az új szavak beterjesztése néha csak előszóban, indoklás nélkül történik és különösebb vita nélkül szavazzák meg, máskor húsz-harminc oldalas komoly tanulmányok szolgálnak előterjesztésül, amelyben az indítványozó részletesen vizsgálja az új szó viselkedését toldalékoláskor és versben; elvégzi – mai műszóval – a jelentésmező elemzését, majd párhuzamokat, fordításokat ad hat-nyolc nyelven. Gyakran előfordult, hogy ezekhez a napirendi pontokhoz az is érdemben hozzászólt, aki a gyűlés megelőző részét végigástitotta. (Erdélyi például nem szól hozzá a nemzeti filozófia fogalmáról szóló akadémiai vitához, amelyen pár év múlva Szontaghgal polemizál élesen, a következő napirendi pont, a német *vicc* szó élcre magyarosítása azonban már rögtön fölkelte a figyelmét.)

Olyan nyelv lenne ez, amelyet csak iskolában, majd a kortárs magyar irodalom és a folyóiratok rendszeres olvasásával, alapvetően nyomtatott betűből lehet elsajátítani.

Ehhez a nyelvi felfogáshoz kapcsolódnak Szontagh második *propylaeum*ának meghatározásai, amelyet az állampolgári alapú, ám etnikailag és nyelviileg nem semleges politikai közösség leírásának tekinthetünk. A mű fogalomrendszerében a *nemzet* az (ideálisan *alkotmányos*) *állodalomhoz* kapcsolódó, vagyis intézményesen megalapozott közösség, amely kulturálisan a fent leírt, nyelvújításon átmént, jelentős részben intézményes közösségi cselekvés által létrejött nyelvhasználathoz kapcsolódik. Ezzel szemben a *nép* nem szükségképpen rendelkezik intézményrendszerrel, idiómája nem államnyelv, és nincs a tudatos nyelvtervezésen keresztülment államnyelv civilizációs szintjén. Ebből következően lehetséges, hogy valaki vagy akár nagy embercsoportok egyszerre több, de más szintű közösség részei legyenek: az erdélyi románok egyszerre részei a magyar *nemzetnek* és a román *népnek*; míg a moldvai magyarok a moldvai *nemzetnek* és a magyar *népnek*. Nem lehetséges azonban, hogy valaki egyszerre több *nemzet* tagja legyen. A fogalomrendszer kulturális háttéréből arra következtethetünk, hogy Szontaghnak – kortársai többségéhez hasonlóan – a megyegyűlésen magyarul szónokló, a törvényeket latinul olvasó, a birtokán és családjá körében azonban már szlovákul beszélő felső-magyarországi nemes jól ismert figurája lebegett a szeme előtt a népi idióma és a hivatalos nyelv elválasztásakor.

A politikai közösség filozófiai kontextusa

A politikai közösség megújításának nyelvi és kulturális kontextusa mellett tekintetbe kell venni a korabeli magyar politikai gondolkodás filozófiai hátterét is, amelyet itt ismét csak Szontagh Gusztáv példáján keresztül végzünk el. Szontagh legismertebb és korában legsikeresebb műve, az 1839-es *első propylaeum* kritikusi tevékenysége során kialakított filozófiai felfogása összefoglalásának, egyszerűsített a fő műnek szánt 1843-as, politikafilozófiai tartalmú, úgynevezett *második propylaeuma* elméleti előmunkálatának tekinthető. A műre itt éppen annak viszonylagos ismertsége okán csak röviden utalunk. E könyvében Szontagh leírja vélekedéseit a filozófia természetéről, mibenlétéről, körképet ad a filozófia korabeli állapotáról, majd javaslatokat tesz az akkoriban kibontakozni kezdő magyar filozófiai élet kívánatos tájékozódási irányára. Az *egyezményt* a filozófiában az empirizmus és a racionalizmus között képzelet el, többé-kevésbé kantianus szellemben, a filozófia *magyar* voltán pedig a magyar nyelvűségen kívül az önálló magyar filozófiai intézményrendszeren alapuló magyar filozófiai életet érti, amelyen belül különös jelentőséget tulajdonít a nyilvánosságnak, így a saját könyvtermésre reflektáló önálló kritikai irodalomnak. E beállítódása úgy tekinthető, mint tizenkét évvel azelőtti irodalomkritikusi *ars poetica*-jának kiterjesztése a filozófiára. A nemzeti filozófia lehetőségét annak az ismert kanti gondolatnak a segítségével támasztja alá, amely szerint más dolog *historia*ilag megtanulni valamilyen filozófiát és más dolog *valóban* filozofálni: „A compilatio örökké csak azt másolja s ismétli, mi már a világliteratúrában létezik; általa tehát a világ' végeig semmiféle tudományt elébb nem lehet vinni. Ha tehát philosophiai literatúránkban haladni és saját philosophiához

jutni akarunk, önálló *philosophálásra kell emelkednünk*. A *philosophia* már általán s lényénél fogva a legszabadabb tudomány; kénytelenek vagyunk önállólag *philosophálni*, mert magunkat abban, mi igaz és jó, erkölcsi természetünkénél fogva függetlenül kell határoznunk. Útmutatást, oktatást a *philosophálásra* igen is nyerhetünk, sőt valamelly *philosophiát* *historice* meg is tanulhatunk: de szabad vizsgálat nélkül önálló *philosophiához* már annál fogva sem juthatunk, mivel ez mint igenleges tudomány még nem is létezik.”²⁰ Szontagh már itt is némileg összemossa saját filozófiai opcióit a magyar filozófiai élet kívánatos fejlődési irányával. A kettő szétválik ugyan egymástól, amikor arról ejt szót, hogy a kibontakozó magyar filozófiai élet majd eldönti, hogy az egyezményes filozófiára vonatkozó tételeit elfogadja-e; egybemosódik viszont akkor, amikor a filozófiatörténeti áttekintésben a skót és a magyar gondolkodásmód rokonságát hangsúlyozza. A *magyar filozófia* azonban csak 1855-ös kései munkájában kötődik össze teljesen az *egyezményes* filozófiával, csak élete utolsó éveiben beszél filozófiai *élet* helyett ő is filozófiai *rendszer*ről, mint vitapartnerei.²¹

Utólag visszatekintve úgy tűnik, hogy Szontagh a *Propylaeumok*at elsősorban 1843-as politikafilozófiai kísérletének alátámasztására szánta, melynek megírására már ekkor készült. A két mű szoros összetartozását maga is hangsúlyozza. „Philosophiai *Propylaeumaimban* kivált a szemlélődő *philosophia idealismusa* ellen csatáztam, e mun-

20 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Budán, A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel, 1839, 279.

21 Lásd Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, Herz János, Pest, 1855.

kámban a *politikai* ellen, s nem azért mintha mindkét tekintetben a realismushoz inkább hajlanám, mert dualistikai synthetismusom mindenütt igaz közepet tart; hanem mivel az egyetemes philosophiában a német idealismust, a politikában pedig az ábrándozó szabadelműséget korunkban és hazánkban divatozni szemléltem, s ezen egyoldalúság ellen szavamat emelni írói kötelességemnek tartám.”²² E művének írása során is akkor érzi magát igazán elemében, amikor nem egyes politikafilozófiai elveket, vélekedéseket kell elemeznie, hanem az általa leírt irányzatok kíváncsú szerepére térhet rá az (ideális és a valóságos) politikai térben folytatandó diskurzusban. Más szóval, amikor az egész politikai közösség kommunikációs szerkezetét kísérli meg föltárni. Szontagh észrevesz, és talán teoretikus elveiben és írói magatartásában néhol túl is hangsúlyoz egy igen fontos újdonságot korának magyar politikai és szellemi életében: a modern nyilvánosság és ezzel a diskurzus új formáinak a megjelenését. A politikum világából is a folyóirat-diskurzus és a megjelenő eszmék és cselekedetek teoretikus igényű kritikája lesz számára a lényeg – mint azelőtt az irodalmi életben és majd később, a Világos után folytatott tudományfilozófiai polémákban – mely gondolathoz a *Pesti Hírlap*- és *Kelet Népe*-vitának az elemzésén keresztül jut el. Szontagh nem bocsátkozik bele túlságosan a vita résztvevőinek az érvelésébe. Bár nem rejti véka alá Széchenyi iránti szimpátiáit, elemzőként, filozófusként az egész jelenségből egy dolog érdekli: a magyar politikai nyilvánosság szerkezetváltozása, a kialakuló magyar pártstruktúra-

22 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*, Emich Gusztáv, Budán, 1843, 273.

val összefüggésben.²³ A filozófiai alapvetés kissé vérszegény, fogalmilag üresnek tűnő kategóriái, állításai itt nyerek el valóságos értelmüket, e mű olvastán „jövünk rá”, hogy a túlzó (filozófiai) idealistán Szontagh mindig is a politikai radikálist értette – nagyjából a korábbi burke-i szemlélet és a későbbi oakeshotti „politikai racionalizmus” értelmében – a túlzó empirista (filozófus) pedig valójában nem más, mint a magyar aulikus konzervatív főnemesség.²⁴ A szontaghi politikafilozófia célja egy magyar *old-igh* ideológia megteremtése, Széchenyi filozófiai alátámasztása lenne.²⁵

23 Minthogy Szontagh nem résztvevője, „csupán” kortárs elemzője a vitának, rendre kimarad a vonatkozó eszmetörténeti feldolgozásokból, melyek általában az előző évvel zárják az általuk vizsgált szövegkorpuszt, minthogy maga a vita is akkor zárul le.

24 Egy csaknem egykorú politikai pamflet szerint, amelynek valószínűsíthető szerzői, Császár Ferenc és Kovacsóczy Mihály akkoriban közel álltak Szontaghoz, a magyar politika változatos csoportosulásai összesen két pártra, az *anyagodikra* (konzervatívok) és a *szellemesdikre* (szabadelműek, vagyis liberálisok) vezethetők vissza, amelyeknek moderált párbeszédéből kellene kibontakoznia a nemzet által követendő útnak.

25 Szontagh későbbi politikai publicisztikájának jelentős részében a politikafilozófiai fő műben már kifejtett nézeteit propagálja népszerűsített formában, gyakran egész szövegrészek némileg átszerkesztett újraközlésével. Ide tartozó írásai főleg a Széchenyihez közel álló *Jelenkor* hasábjain jelentek meg saját nevén és Z írói névvel, de fontosak az *Irodalmi Areopag* című, mindössze két számot megért szemlelapban megjelent, a magyar sajtó szerkezetét érintő elemzések is, amelyek nagy valószínűséggel szintén az ő tollából származnak. E cikkek műfaja és színvonala is vegyes. Olykor megőrzi az elemző szakértő nézőpontját és színvonalát, olykor viszont – különösen a *Jelenkorban* – maga is beszáll a magyar (proto)pártok közötti hírlapi polémiaába ezek egyikének képviselőjeként. (Más kérdés, és nem Szontaghozon múlik, hogy ebből a Széchenyi körüli csoportosulásból a gróf személyes döntése következtében sohasem lesz párt a szó bármilyen megfogható értelmében,

Szontagh második *propylaeum*ának vizsgálatakor nem az kell legyen a leglényegesebb szempontunk, hogy a mű első, a politikai rendszereket és a politikai gondolkodás történetét áttekintő részében milyen korabeli kézikönyvekből merít. Sokkal fontosabbnak tűnik, hogy az európai politikai eszmék általánosságban, filozófiai háttérükkel fölvezetett spektrumában egyelőre csak elméletileg lehetséges álláspontként megjelenő nézeteket hogyan helyettesíti be a kortárs magyar politika szereplőivel, illetve kikre hivatkozik, milyen fogalmakat használ a *magyar helyzet* elemzése során. Hangsúlyosan csupán két szerzőt idéz magyar kortársai mellett: rendszeresen, egyenes idézetekkel is alátámasztva Kantot, egy helyütt pedig, a többség zsarnokságáról szólva Tocqueville-t.²⁶ Ezenkívül egyetlen helyen lehet esetleg Burke hatására gyanakodni: Szontagh itt azon elmélkedik, hogy a franciák forradalmuk idején nem voltak képesek hasznosítani az angol Dicsőséges Forradalom történelmi tapasztalatait. A gondolatmenet hangsúlyos pontjai azonban szinte kivétel nélkül kanti forrásokra mennek vissza. (Szontagh önéletírásából és más műveiből, például az *első propylaeumból* tudjuk, hogy kantianizmusában, mint oly sok kortársáéban, Krug és Fries közvetítésével kell számolnunk. Itt azonban úgy tűnik, hogy mindig köz-

így ezek a cikkek utólag olvasva légüres térben látszanak mozogni, vagdalkozni. A maguk idejében azonban nem egyszerűen Széchenyi, hanem az általa vezetett, várhatóan pártosodó politikai csoport és nézetrendszer zászlóbontását olvasta ki belőlük a közőnség.)

- 26 Megjegyzendő, hogy *A demokrácia Amerikában* magyar fordításának kötetei 1841 és 1843 között jelennek meg, lásd Tocqueville Elek: *A' democratia Amerikában*, A Magyar Királyi Egyetemenél, Buda, 1–4. kötet, 1841–1843. (a' francia eredetiből fordította Fábián Gábor). Mérvadó recenziót éppen Szontagh ír a fordításról.

vetlenül a kanti szövegekhez megy vissza.) Ilyen pontnak tekinthető a *világpolgári* szempont folyamatos jelenléte a történelem értelmezésében az „ember” és a „honfi” szempontja mellett, a lehangsúlyosabb azonban a felvilágosodás lehetőségeivel és a szellemi kiskorúsággal kapcsolatos, vissza-visszatérő és a mű felépítése szempontjából is lényeges gondolatmenet. Szontagh a politikai jogok korlátlan és azonnali kiterjesztését ellenző, óvatos reformpolitikája mellett például így érvel: „Terjesszétek a politikai jogokat minden korlát s kivétel nélkül a társaság ez utolsó osztályára is ki, s vég elemzésben tulnyomó száma szerint minden országos ügyeket ez döntend el, tehát nem a nemzet felvilágosodott része, értelmisége, hanem a kiskorúak, a tudatlanság s erkölcstelenség.”²⁷ Később „a felvilágosodott többség érdekéről” beszél. Egészen konkrét politikai folyamatok tárgyalásakor is megmarad ez a beszédmód és fogalmi készlet. Így például a magyar politikai nyilvánosság állapotának elemzésekor így fogalmaz: „öntudatos haladásnak, hogy belső alapon ne szűkölködjék, eszmék terjesztése által belülről kifelé kell erednie, tehát a művelődés és a reflexió útján; külsőleg kiskorú emberiséget is fel lehet izgatni, de ez azután szalmabábon járó, másnak tekintetén alapuló, s önmagát vezetni nem tudó mozgalom, vagy inkább orrnál fogva vezetés”²⁸ Ugyanez a tónus, immár a konzervatívok ellen szólván: „Ez volt hűbéri arisztocrátiánk régi taticája, semmi sem mozdult helyéből, minden a réginél maradt, a gyermek szépen »csücsült« s maradtunk – gyermekek”²⁹ Úgy tűnik, Szontagh politikafilozófiájában is erő-

27 Szontagh, i. m., 151.

28 Uo., 214.

29 Uo., 235.

sen kötődik néhány kanti eredetű gondolathoz, az így képződő eszmekör pedig kifejezetten alkalmas a politikai közösségnek olyan típusú felfogására, amely a politikai kommunikációt, a közvélemény szerkezetét állítja a középpontba. A kanti ihletésű gondolatmenetet egyetlen jelentősebb, más típusú hagyomány színezi: a reformkor általános, Széchenyi tekintélyével is alátámasztott *haszonelvűség*. Szontaghnál az utilitarizmus nem kerül ellentétbe Kant kötelességelvűségével, ugyanis a haszonelvű érvek közül a jogosulatlan különérdekeknek (*sinister interests*) a jól (helyesen) felfogott érdekektől való megkülönböztetését úgy emeli ki, hogy ebből is éppúgy a politikai közösség ideális kommunikációjának a megteremtéséhez jusson el, mint a kanti elvekből. Gondolatmenetét kissé leegyszerűsítve: rosszul artikulált külön érdek akkor alakul ki, ha töredezett a politikai nyilvánosság, amely azt megfogalmazza. Ez történik például, ha túlsúlyos a megyei nyilvánosság politikai szerepe a helyhatósági és az országos szinthez viszonyítva, mint azt a centralisták és részben Széchenyi is a megyegyűlések vezérének tartott Kossuthal szemben állították. A mű központi elméleti, *filozófiai* problémája, az utilitarista és a kötelességelvű etika (deontológia) egyeztetési kísérlete az egész magyar tizenkilencedik század fő filozófiai kérdésévé válik, különösen a dualizmus korabeli Mill-recepción belül, később pedig a pozitívizmus és neokantianizmus századfordulós egyeztetési kísérlete kapcsán Böhm Károly filozófiájában. (Szontaghot az utilitarizmus és deontológia közös nevezőre hozásának gondolata később is foglalkoztatta, mint erről kéziratban maradt önéletírásának *Siker* című fejezete tanúskodik, melyre később még visszatérünk.)

Az átfogó politikaelmélettel induló munka végső kifu-tása a Széchenyi–Kossuth-vita értékelése. (Szontagh még

a vita idején meg akarja jelentetni elemzését, a cenzúra azonban csaknem két évig visszatartja kéziratát. A késés jelentős anyagi veszteséget is jelent, hiszen Szontagh és kiadója a politikai aktualitástól várták az olvasói érdeklődést, és ennek megfelelően döntöttek a példányszámról. Szontaghot hamarosan pénzben is kifejeződő szakmai elismerés kárpótolja: e műve lesz az éppen aktuális filozófiai akadémiai pályadíj és a vele járó száz arany nyertese.) Mindvégig érezhetően inkább pártolja Széchenyit, mint Kossuthot, célja azonban nem az állásfoglalás, hanem a történetek, és ezzel együtt a magyar politikai nyilvánosság szerkezetének elemzése. Kossuth javára írja, hogy „a politicalai discussio megkezdésének érdeme a Pesti Hirlapé. Az első lépést e tekintetben általánfogva a szabadelmű felekezetnek kellett tenni, s így is történt, ennek létege szólalt meg legelőbb, mi normális fejlődésre mutat.”³⁰ A „Pesti Hirlap szabadelmű egyed-áruskodását” azonban egy idő után veszedelmesnek gondolja, melyet az időközben szabadabbá vált nyilvánosságban más orgánumok indításával kell ellensúlyozni. (A kifejezés itt nem általában a szabadelműek túlsúlyát fájlalja, hanem azt, hogy a különböző szabadelmű irányzatok – Kossuth és Széchenyi csoportjai, valamint a centralisták – között Kossuth irányzatáé a túlsúlyos a sajtóban.) A vita elemzésében Szontagh számára nem is annyira a különböző vélemények értékelése a fontos, hanem az általa ideálisnak tartott szerkezetű politikai nyilvánosság megteremtéséhez szükséges szerepek és intézmények megjelenésének nyugtázása. A megteremtendő nyilvános térben pontosabban nem körvonalazott helye van a konzervatív sajtónak is – „Szok-

30 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához tekintettel hazánk viszonyaira*, Emich Gusztáv, Budán, 1843, 217.

nunk kell mind ezekhez” – középpontja azonban a két fő „szabadelmű” elképzelés vitája. „[A] Pesti Hírlap s Kelet Népe közti polemia nem lehet megsemmisítésre vezető harc, hanem olyan, melyben a vívók helyöket s a szerzett érdemeket megtartják; mert nézetkülönbségek külön rendszer, tehát az ismérő tehetség eredetileg különböző tárgyfelfogásából keletkezik, annál fogva állandó és örök a társaság polgárai közt, sőt mindenütt kitűnő a hol nyilvánosság írás és szólásban találtaik.”³¹ Szontagh munkásságának folytatása kedvező körülmények között a magyar politikai közösség kommunikációs szerkezetének további kritikai elemzése lett volna; Világos után azonban megszűnt, és az ő életében már nem született újjá ez a közösség. 1849 ősze és 1851 tavasza között írott emlékirataiban hátralévő éveire – mai kifejezéssel – a reformkor és a forradalom politikai esztörténetének a megírását tervezi, és egyben figyelemre méltó ötleteket, vázlatokat is följegyez e soha el nem készülő munkához. (A tervezett munkát ő maga irodalomtörténetnek nevezi, a részletezésből azonban kiderül, hogy az egész magyar könyv- és folyóiratsajtó történetére gondol, beleággyazva a kor kulturális és társadalmi intézményeinek történetébe, azzal a céllal, hogy megmutassa a forradalomig vezető utat.) Gondolatai közül a legfontosabbak az utilitarizmus és a deontológia összebékítésének kísérlete egy, a későbbi amerikai pragmatizmus irányába mutató elmélet keretében,³² illetve a romantikus értelmi-

31 Uo., 230–231.

32 Szontagh és az amerikai pragmatizmus rokonsága a historiográfiában először Kornis Gyulánál vetődött föl. Kornis az Erdélyi és Szontagh közötti vitában Erdélyinek ad igazat, és a vita elemzése során, pejoratív értelemben sorolja Szontaghot a pragmatizmus elődei közé: „[Erdélyi] polémijában tűnik elénk a ma-

ség típusának és eszményeinek a bírálata.³³ Eszmetörténeti szempontból fontos megjegyezni, hogy Szontaghnál megtalálható gyakorlatilag minden olyan toposz, amely a ké-

gyar gondolkodás történetében a logizmus első tudatos támadása a pszichologizmus ellen, mely a magyar egyezményes rendszer egyoldalúan gyakorlati, életrevaló jellegében, mai műszóval élve, a pragmatizmus formáját öltötte fel. Szontagh ugyanis egész világosan megformulázza a pragmatizmus igazságtételét: »Minden tudomány becse – mondja – általában, igazságától van föltételezve, továbbá életrevalóságától«. S mintha már megsejtette volna, hogy ez a pragmatista igazságteória félszázad múlva Amerikában fog megszületni: már ekkor a dollárfilozófia technikai hazáját állítja oda a magyarnak eszményképpül: »Tekintsetek Amerikára, majdnem kizárólag azon tudományokat művelik, melyek az életben közvetlen hasznuk«. A tudománynak s a filozófiának e szerint nem az igazságok megállapítása a célja, hanem egyedül a közvetlen technikai haszon; ha az ismeretnek nincsen gyakorlati értéke, ha nem életrevaló, azaz improduktív, akkor nem is lehet igaz. »Sohasem gondolkoztak – fakad ki ennek hallatára Hegel magyar tanítványa – még oly alacsonyan nálunk a bölcsészet dolgában.« Lásd Kornis Gyula: A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia, in: Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*, Franklin-Társulat, Budapest, 1930, 35. (Az írás először 1926-ban jelent meg). A későbbi marxista filozófiatörténet-írás ugyanilyen elfogultsággal viseltetett a hegelizmus iránt, és ugyanígy vörös posztónak, a filozófiától távol állónak számított a szemében Szontagh *common sense*-re való hivatkozása, illetve a pragmatizmussal való rokonsága. A konzervatív kontinentális és a marxista Amerika-kép, mint sok más helyen, itt is egybevágh, ez azonban inkább tanúskodik historiográfiánk, mint a tárgy nyomorúságáról. Szontagh idejében ez a fajta Amerika-kritika, különösen Magyarországon, még teljesen idegen. Egészen a múlt század nyolcvanas éveig kellett várni, míg Larry Steindler német nyelvű magyar filozófiatörténete már értékmentes, leíró kifejezésként használja a szót, amikor a *Magyar pragmatizmus* címet adja a kötet Szontaghot tárgyaló fejezetének.

33 A romantikát Szontagh elsősorban értelmiségi életmódtípusként bírálja, amelynek karakteres fiziológiai következményei és jegyei is vannak (ideggyengeség, hipochondria, aranyér). Az orvosi tü-

sőbbi konzervatív Kossuth-kritika alapját képezi, egyetlen alapvető különbséggel: Szontaghnál Kossuth nem eltérítője, félrevezetője a magyar közvéleménynek, hanem hű kifejezője, képviselője. Szontagh elemzése – amennyire ez az önéletírásában foglalt megjegyzésekből megállapítható – érinti ugyan Kossuth személyes felelősségét, fókuszpontja azonban inkább arra irányul, hogy maga a Kossuth vélekedéseivel megegyező, Kossuth megnyilatkozásaiban magára ismerő magyar közvélemény hogyan alakult ki, milyen eszmei forrásokból táplálkozott. Úgy tűnik, a magyar reform és forradalom Szontagh számára az utilitarista és deontológiai álláspontok politikai alkalmazhatóságának

netek és az eszmények együtt vezetnek a költőknél egzaltált túlzásokra, a tudósoknál Horvát István-féle magyar őstörténeti fantazmagóriákra, a filozófusoknál hegeli spekulációra és terminológiai zsonglőrködésre, politikusok esetén pedig az eszményeknek a körülményekkel nem gondoló megvalósítására törekvő programokra. Fontos hangsúlyozni, hogy nem fensőbbes ítélezkéssről van szó: Szontagh saját szellemi környezetéről, barátairól és – részben – esztétáiról beszél, a bírált romantikus életmódmintába pedig ifjúkori önmagát is belelátja. A romantika mint életmód típus bírálatának első jelei igen korán, a Cselköviről (Kölcseyről) folytatott polémiaiban is megmutatkoznak. (Az úgynevezett *Hít, remény, szeretet*-vitában Kölcsey vallásfilozófiai töredékeiről, még a húszas évek végén, illetve az ehhez hasonló *Vanitatum vanitas*-vitában.) Szontagh kritikája jóval szélesebb a romantika, mint stílusirányzat és mozgalom bírálatánál. Ő maga nem is használja itt ezt a terminust, a szerzők pedig, akiket ebbe az életmódtípusba sorol, nem is mind romantikusok (például Schiller tartozik ide). Magyar vonatkozásban viszont a Szontagh bírálta szerzői típus és a magyar romantika nagy nemzedéke történelmi véletlen folytán gyakorlatilag egybeesik. A dolognak szempontunkból az a jelentősége, hogy fentebb említett, tervezett munkájában e szerzőtípus kórképe leírásának fontos szerepet szánt.

világtörténetileg is releváns példája, amelyben az utilitarizmust Széchenyi, a deontológiát Kossuth képviseli.

A szintéziskísérlet legkifejtettebb megfogalmazása a memoár már említett *Siker* című része. A kéziratban a szövegrész függelékként szerepel, Szontagh láthatóan nem tudta eldönteni, hová illessze be az életét időrendben tárgyaló munkába ezt a tisztán elméleti, önéletrajzi elemeket nem tartalmazó, voltaképpen önállóan is megálló írást. Maga a cím is meglehetősen provokatív, mindenesetre meglepő. (Világos után pár hónappal vagyunk. Az ország nem mondható éppen sikeresnek, a szerzőt pedig az általános helyzeten túl lételemének, a pezsgő magyar folyóiratnyilvánosságnak a drasztikus beszűkülése is érzékenyen érinti szellemileg és anyagilag is. Sejtésem szerint az Akadémia által megrendelt önéletírás ötlete Toldy Ferencről származik, aki részint lelki terápiának, részint pénzforrásnak gondolja ezt régi barátja számára, miközben természetesen a készülő kézirat értékeiről is meg van győződve.)

A szöveg, későbbi terminológiával kifejezve, történet-filozófiai értekezés a politikai közösség cselekvéseként értelmezett közösségi cselekvés természetéről, és ezen belül a „siker” fogalmának értelmezhetőségéről. A gondolatmenetből úgy látszik, hogy Szontagh a közösségi cselekvést nagyban alakító államférfiaknak, főként természetesen Kossuthnak és Széchenyinek tulajdonított, a politikai közösség cselekvését befolyásoló egyéni cselekvésüket megalapozó etikai rendszerek, ismét csak a haszonelvűség és kötelességelvűség összehasonlíthatóságával viaskodik. A probléma ugyanaz, mint a *második propylaeumban*, ám sokkal élesebben, hiszen személyek megtestesítette alternatívaként vetődik föl. A negyvenes években a választ a kiskorúságból kilábaló politikai közösség fogalma jelenti, amelyben a helyesen fölfogott érdeknek és a kötelesség-

nek kimondatlanul bár, de egybe kell esnie. Az új vizsgálódás olyan, a későbbi pragmatizmushoz hasonló felfogás felé tájékozódik, amely a deontológiai és az utilitarista felfogások meta-elméleteként működhet. A politikai közösség ágensei követik a maguk haszonelvű vagy kötelességelvű zsinórmértékét, a politikafilozófus pedig eszméikből következő tetteik sikerültsége alapján, a politikai közösség egésze szempontjából elemzi tevékenységüket. (A *siker* fogalmát, aminek körüljárása e kísérlet tárgya, Szontagh végül nem határozza meg precízen. Ez nem meglepő, hiszen a kéziratos szöveg gondolatmenetét láthatóan maga sem tartotta befejezettnek, írását első kísérletnek tekintette. Az azonban bizonyos, hogy nem azonosította a katonai vagy politikai győzelemmel a szó hétköznapi értelmében. Szó sincsen tehát arról, hogy egy elveszített háború vagy elbukott választás elmaradt sikere visszamenőleg *helytelennek* minősítse az ezekhez vezető értékválasztást, vagy arról, hogy bukott küzdelmek vezéreinek ne lehetne valamilyen értelemben igazuk, sőt, bizonyos mértékig sikerük is.)

—

Tanulmányomban a magyar reformkor politikai gondolkodásának a politikai közösségre vonatkozó fogalmait kívántam körüljárni a kor egyik legszínvonalasabb fogalomtisztázó politikafilozófiai szintéziskísérletén, Szontagh Gusztáv munkásságán keresztül. Sorra vettem e szintéziskísérlet kulturális, nyelvi és filozófiai háttérének elemeit.

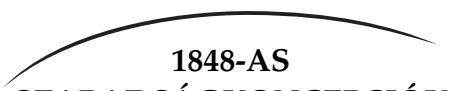
A nyelvi-kulturális háttér elemzése során a korabeli Magyarország szociolingvisztikai sajátosságai bizonyultak relevánsnak a téma szempontjából. A kiművelt, írott nyelv és a mindennapi beszéd közötti különbség, valamint a több, gyermekkorban tanult beszélt, és egy, felnőttkorban szabadon választott írott nyelven való megnyilatkozás

tömeges tapasztalata a kor közvélemény-formáló értelmiségében a nyelv eszközszeréről, szabad alakíthatóságáról és általában a szabad identitásválasztásról alkotott nézeteket tesz elfogadhatóvá, amelyek végső soron a nyelvi közösség fogalmát az önmagának tudatosan törvényt adó politikai közösség mintájára segítene megkonstruálni. Ez a felfogás lesz az alapja *nép és nemzet* megkülönböztetésének Szontagh gondolkodásában. (Ellenkező felfogást képviselt a korban például Erdélyi Jánosnak, Szontagh vitapartnerének nyelvi szubsztancializmusa, azonban *ekkor még* ennek nincsenek politikai következményei. Erdélyi nyelvfilozófiája egyébként csak Világos után körvonalazódik, már csak ezért sem lehet tárgya reformkori vizsgálódásunknak.)

A filozófiai háttér azon elemei bizonyultak relevánsnak, amelyeknek előzményei a Szontaghét közvetlenül megelőző Kant-vitáig vezethetők vissza a magyar filozófia történetében, utóéletük pedig egészen a 20. századig, Böhm Károly és tanítványai tevékenységéig kimutatható. Ennek az igen sok kapcsolódási ponttal rendelkező filozófiai hagyománynak tárgyunk szempontjából az *utilitarizmus*- versus *deontológia*-vita a lényege. Ezt a politikafilozófiában jó részt intézményes meghatározottságú, állampolgári nemzetre vonatkoztatott vitát a magyar reformkor gondolkodása egyszerre helyezte a közjogi megalapozású politikai közösség és az ezzel szoros összefüggésben elgondolt nyelvi-kulturális közösség vonatkoztatási keretébe.

Szontagh kísérlete a fogalmak tisztázására éppen ennek a kettős helyzetnek a dilemmáit kívánta felszámolni, leginkább azonban csak a problémák tisztázásáig jutott, egy etnikailag és nyelvileg nem semleges, de alapjában közjogilag megalapozott liberális jogállam kereteinek felrajzolásával. Szontagh meg nem valósult *irodalomtörténe-*

ti terve, (amelyet mai kifejezéssel a reformkor politikai eszmétörténetének neveznénk), a fennmaradt megjegyzések, vázlatok, apróbb publikációk alapján úgy rekonstruálható, mint amely leírja a politikai közösség nyelvi-kulturális háttérének változásait, mindenkor figyelembe véve e háttér hatását a közjogi keretek alakulására és az e keretekben való helyes cselekvés lehetőségére. Teoretikus szempontból a legfigyelemreméltóbbnak a *Siker* című, az önéletírás részeként fennmaradt kézírata bizonyult, amely eredeti kísérletnek tekinthető a kötelességelvű és haszonelvű politikai cselekvések helyességének megítélésére egy, a későbbi pragmatizmushoz sok tekintetben hasonló fölfogás alapján. A további, de még a 19. századot érintő kutatások ezt a szálát, a deontológia és utilitarizmus ütközésének és kibékítési kísérleteinek feltárását folytathatják, egészen a tágan értelmezett (előző) századfordulóig.



1848-AS SZABADSÁGKONCEPCIÓK

a Deák Ferencére különös tekintettel

Egyed Péter

„Egyes ember a magányos
élet ösvényén könnyebben megelégedhetik,
ha önmeggyőződésében és lelki ismeretében
megnyugtatót talál; de a kormánynak
ez elég nem lehet: neki a közbizodalom és
közvélemény legnagyobb kincse, s hatalmá-
nak ezek a legbiztosabb támaszai. Mert csak
akkor képes magas feladatát, a közboldogság
eszközlését, teljesíteni, ha a nemzet
bizodalma s a közvélemény kísérik lépéseit;”

Deák Ferenc, 1834

„minálunk szabadalmak vannak, de
szabadság nincs”

Kossuth Lajos, 1843

Az 1848-as szabadságesszmék elemzéséhez több szem-
pontból lehet közelíteni, s mindegyiknek megvan a maga
módszertani haszna: a kronológiai perspektíva számot vet
azzal, hogy az előkészítés¹ (az 1830-as évek elejétől) jelen-

¹ Az előkészítéshez tartozott magának a modern szerkezetű társa-
dalmi nyilvánosságnak, a politikai-társadalmi közvéleménynek

tős teoretikus elemeket tartalmaz, hogy az 1840-es évek elejétől egyre inkább a magyar társadalom adottságai és lehetőségei kerülnek az elemzők figyelmébe és az ezzel kapcsolatos szabadságproblémák kidolgozásra, majd 1844 és 1847 között a reformellenzék fő felismerése az lett, hogy az alkotmányos harc körülményei között a rendi szabadság jogi intézményeiből (a megyékből) kiindulva lehet a népképviselőt korszerűbb formái felé haladni; végül maga 1848 és '49 ezen eszmék megvalósulásának idejeként az állami szuverenitást célozta meg, összekapcsolva az általános népszabadsággal, közszabadságokkal, intézmények létrehozásával. Végül igen fontos az epilógus, a tanulságok megfogalmazása: Széchenyi István, Kemény Zsigmond, Teleki László és Eötvös József által.

Egy másik módszertani eljárás a tipológiai: ennek lehetőségei magában a tárgy természetében adóttak. Elsősorban Széchenyi és Kossuth vitája mentén, másodsorban az igen markáns centralista csoport (Csengery, Lukács, Szalay, Trefort) doktriner szempontból is egységes tevékenysége révén. A magyar eszmetörténészek közül elsősorban Gergely András követi ezt az utat, de talán kevésbé ismert, hogy 1990-ben megjelent munkájában (*Geschichte der Philosophie in Ungarn*) Hanák Tibor egy teljes fejezetet szentel a '48-as nemzedék bemutatásának – már ami a politikai filozófiai apportot illeti, igen részletesen kitérvén a nyugati forrásokra.²

a megteremtése, ennek alapján működhetett csak a konszenzus. Ezzel kapcsolatban lásd Veliky János: Liberális közvéleményértelmezések Magyarországon a 19. században, in: Németh G. Béla (szerk.): *Forradalom után – kiegyezés előtt*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1985, 313–335.

2 Tibor Hanák: *Geschichte der Philosophie in Ungarn*, Dr. Rudolf Trofenik, München, 1990, 76–77.

Harmadsorban egy rendszertani lehetőség kínálkozik: e sorok írójának véleménye szerint az 1848-as szabadság-
eszmék múlhatatlan szépsége (s koncepciónak azért érde-
mes nevezni, mert így élénk tárul a folyamatos alkotás, te-
remtés, koncipiálás, fogadás) az, hogy képviselőik mind-
egyike a maga képzettsége és tehetsége szerint járult hozzá
egy egységes műhöz, annak különböző komponenseit al-
kotva meg. És ez a mű igenis működik!

Ennek a rendszertípusú elemzésnek az elve önként kí-
nálkozik Kossuth 1843-as programjából (*A kérdések leglé-
nyesbike*): „a szabadság kör e kifejezés pontosan megragad-
ja, hogy a tiszteletre méltó ősinstitúciók mellé milyen úja-
kat kell teremteni, hogy a különböző néposztályok a ma-
guk szabadságaival a szabadság körébe beillesztethesse-
nek.”³ Ez azt jelenti, hogy a majdani forradalom teoretiku-
sai és vezetői nagyon pontosan tudták, kinek mit kell adni:
jobbágnak, parasztnak, polgárnak, kis- és középnemes-
nek, mennyit szabad a főrendtől eligényelni (ez nem jelenti
azt, hogy a megvalósítás során ne találtak volna szá-
mos speciális problémával). Végeredményben – s ez a fon-
tos – kialakult a fogalmuk arról, miként lehet a különböző
gazdasági, jogi, politikai, társadalmi, művelődési intézmé-
nyek segítségével a magyar szabadságot működőképessé
tenni. Ha úgy tetszik, ez a szükségletek karteziánus vilá-
gosságú átlátását jelenti (a vélemények persze megoszlot-
tak a szabadságfokok emelésének módját és idejét, ritmu-
sát tekintve). Azaz a jogkiterjesztés egyáltalán nem bizo-
nyult annak az univerzális panaceának, ahogyan az a raci-

3 Kossuth Lajos: *A kérdések leglényesbike*, in: Tőkész László
(vál.): *Magyar liberalizmus*, Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 60–
66.

onális megfontolásokból következett. Nem lehetett szinkronban mindenhol megvalósítani, ahol pedig megvalósult, ott újabb problémák születtek. Minden létrejött szabadság szabályozást – és újabb szabadságokat kért. Ennek a kérdésnek a természetével alighanem csak Deák Ferenc volt tisztában, akinek a jogi univerzalizmusa nagyon is praktikus félelmekből és elszánásokból táplálkozott.

Kétségtelen, hogy a magyar társadalom alapvető szabadságproblémája – s ezt gyökerében és minden politikai összefüggésében átlátta Wesselényi Miklós – a jobbágyfelszabadítás volt, ami nemcsak az örökváltság érvényesíthetőségét jelenti, hanem az áttérést a „vad és bosszús” törvénykezésről egy más típusú jogrendre. Kérdés, hogy ez pusztán jogkiterjesztés-e, ahogy mindközönségesen nevezni szokás, vagy annál több, történelmi igazságszolgáltatás azoknak, akiktől az adó és katona származott?

Szintén *a szabadság köreivel* kapcsolatban hangsúlyozta többször Kossuth, hogy a prerogatívákat és a privilégiumokat fel kell számolni, minthogy a privilégium kiváltság a törvény alól. A kiváltságok felszámolásának programját Kossuth gazdasági téren is érvényesíteni kívánta, amikor a gazdasági szabadság lényegét a részvételben, vállalkozásban, versenyben láttatta. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy nem akármilyen gazdaságot akart, amelyet egyszerű mintakövetéssel meg lehetne valósítani, hanem nemzetgazdaságot, amelyben a megosztott szabadság eredménye a jólét és a polgárosodás.⁴

4 Kossuth Lajos nemzet-gazdaságtani eszméiből nyújtott irányzatot válogatást az F. Kiss Erzsébet szerkesztésében megjelent *Az 1848–1849. évi minisztertanácsi jegyzőkönyvek* című kiadvány, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 44., 48., 51., 67.

De ha még egy elemzési szempontot behozhatok, hadd legyen az a nyelvi vagy a szimbolikus. Egyáltalán, mai olvasatban is roppant elevenül hatnak ezek az eszmék, és 150 év távlatából kirajzolódik, hogy az 1848-as szabadságkonceptióknak igenis van egy általános emberi jogi vonulata is: „csak minden emberi jogoknak teljes tisztelete azon alap, amelyen egy szabad alkotmány épülhet” – vallja Eötvös József 1843-ban a zsidók felszabadításáról.⁵ Ugyancsak az általános emberjogi vonulatba illeszthető – a büntető törvénykönyv kidolgozásával kapcsolatban – a halálbüntetés eltörlésének a problematikája. 1843. augusztus 19-én a pozsonyi országgyűlés kerületi ülésén elmondott beszédében Szemere Bertalan (Borsod vármegye követeként) a halálbüntetés eltörlése mellett érvelt, mondván, hogy az életjog eredeti, szent és sérthetetlen, személyes és velünk született. (Napjainkig igen eleven problémája ez a szabadságelméleteknek és a modern természetjognak, és még a mai magyar tudományosságban is élő kérdés. Csak utalok itt Ludassy Mária körkérdésére.)⁶

Az emancipációs gondolatkörbe illeszkedik a nők közéleti szerepét illető, igen emelkedett felfogás, amit Széchenyi, Kossuth is képviseltek.⁷ Honunk szebblelkű asszonyai tőlük telhetően támogatták a magyar szellem, társaság és szabadság ügyét, hogy aztán oly sokuknak ezért botozás, hosszú évekig tartó várfogság, kényszerlakhely legyen császári fizetsége.

5 Eötvös József: A zsidók polgárosításáról, in: *Magyar liberalizmus*, 41–43.

6 *Magyar Tudomány*, 1999/2.

7 Lásd Széchenyi *Hitelének* emelkedett ajánlását, Kossuth levelét Wladár Kristófnéhoz (1836).

Ebben a szimbolikus mezőben nem feledkezhettünk meg a világszabadság eszméjéről sem (amelyet Petőfi képviselt oly vehemenciával), s amelynek tartalma a szabad nemzetek s azok konfraternitása volt. E jegyben harcoltak a magyar szabadságért a különböző nemzetiségű légiók, s ezért pusztult el például 1849. május elején a Német Légiónak zöme is a Nyugati Érc-hegységben, Abrudbánya közelében – a román parasztfelkelőkkel vívott csatában.⁸

Az idők folyamán nagyon sok vita volt afölött, hogy liberalizmus volt-e – klasszikus európai értelemben – a Széchenyi, Kossuth, Deák és Eötvös liberalizmusa, és ha igen, melyek a sajátos magyar liberalizmus vonásai? Ezekre a kérdésekre azért is utalnunk kell, mert ha a liberalizmus körébe tartozóknak tekintjük a fentiek és társaik eszmérendszerét, ebből egy követendő sajátos kutatómódszer is származik.

Az utóbbi években a magyarországi kutatók és szakértők egyre egyértelműbb választ adtak e kérdésre. Egy *Kritika*-béli interjújában⁹ Kosáry Domokos szerint „[Széchenyi] liberális volt, mégpedig a magyar liberalizmus egyik elindítója. [...] Azok a törekvések, amelyek főleg Mályusz Elemér nevéhez fűződnek, hogy Széchenyit a német politikai romantika és keresztény erkölcs fő hazai képviselőjének próbálták beállítani – mintegy a liberalizmussal szemben – szerintem alapvetően tévesek.” Józan ész, szabad fejlődés és a hasznos tevékenység – ebben foglalja össze Kosáry

8 Vö. Böhm Jakab: A német légiónak szervezése és tevékenysége az 1848–1849. évi magyar szabadságharcban, in: *Hadtörténeti Közlemények*, 1970, 2. sz., VII. évf., 194–218.; Hermann Róbert: *Az abrudbányai tragédia, 1849*, Heraldika Kiadó, 1999, 5–330.

9 Kosáry Domokos: Széchenyi – a magyar liberális, in: *Kritika*, 1991/8., 4.

Széchenyi legfontosabb liberális vezérelveit, a *Kelet Népe*-re hivatkozva kiemeli a racionális és haszonelvű álláspontot, amelyből a közboldogság és a közjó származnak. Deák Ferenc is a közboldogság végcéljában vélte megragadhatónak minden állami-kormányzati tevékenység, végső soron a politika filozófiai tartalmát.

A XIX. századi magyar liberalizmus karaktere és francia forrásai című tanulmányában a főleg Eötvös József nézeteire alapozó Csepeli Réka a kérdés következő összefoglalását adja: „A XIX. századi magyar politikai gondolkodásban párhuzamosan jelentkezik az Európához tartozás, illetve a specifikusan magyar nemzeti karakter hangsúlyozásának igénye. Magyaroknak és ugyanakkor európainak lenni egymást korántsem kizáró, annál inkább egymást kiegészítő tényezők. Ez a kettős, látszólag ellentmondásos, ugyanakkor valójában egymást kölcsönösen feltételező törekvés nyomja rá bélyegét a múlt század magyar szabadelvű gondolkodására.”¹⁰ A közép-kelet-európai régió történelmi „leszakadása”, a társadalmi viszonyok evolúcióját tekintő elmaradottsága a magyar liberalizmusban jelentkező organikus-morfologikus ellentmondásban fejeződött ki. Ez egy sajátos képlet. Csepeli Réka megfogalmazásában: „A kor Európáját mintegy behálózó, térségenként más-más színezetben jelentkező liberális gondolkör az egyén szabadságjogait középpontba állító követelményrendszere a magának kollektív jogokat elérni kívánó, az egyén fölött álló nemzeti eszménnyel logikai ellentmondásba kerül.” A szerző úgy látta – és amennyiben az eszméről van szó, ebben egyet is érthetnénk vele –,

10 Csepeli Réka: A XIX. századi magyar liberalizmus karaktere és francia forrásai, in: *Palimpszeszt*, 26. sz., 2006. június 4.

hogy „Eötvös József államelméleti koncepciója voltaképpen az egyetlen, mely erre a látszólag feloldhatatlan ellentétre a nyugat-európai liberális modell állandó szem előtt tartásával koherens megoldást talál. Eötvös a nemzet helyét a többi olyan autonóm közösség között határozza meg, melyeknek elsődleges feladata az egyén társadalmon belüli izolációjának feloldása.” Jellegzetesen elméleti megoldás ez, hangsúlyozzuk.

A magyar szabadelvűek kétségtelenül az egyéni szabadságnak mint alapjognak a felfogásából indulnak ki, ezt elsősorban jogkiterjesztéssel, a történetiség és fokozatosság,¹¹ a hagyományosság és az intézményiség összefüggérendszerében kívánták elérni. *A negyvennyolcas magyar nemzeti liberalizmusnak erőteljesen gyakorlati politikai-jellege is volt, legfontosabb sajátosságának azonban azt tartom, hogy – amint az az Ellenzéki Nyilatkozatból, a magyar szabadelvű gondolkodók kollektív alkotásából¹² végül is kiderül –, a magyar szabadság* strukturálisan is koherens liberális választ adott a magyar társadalom, valamint a régió modernizációs kérdéseire. A nemzetiségi kérdésre nem tudott választ adni, mert tipologikusan eltérő helyzetekkel szembesült (másak voltak a például a horvát és mások a román nemzeti célok). Természetesen ez csak egyik oldala a problémának.

Fontosnak tartottam eme aspektusokra figyelmeztetni, mert íme a módszertani lehetőségeknek milyen gazdagsága bontakozik ki, ami mind a '48-as szabadságesz-

11 Vö. Kiss Csilla: *A szabadságeszme Magyarországon a XIX. század közepén európai kontextusban*, Társadalomtudományok és Európa-Tanulmányok Intézete, Szombathely–Kőszeg, 2008, 19.

12 Ez a konvergencia, a negyvennyolcas szabadságeszme mint közös minimum és optimum különös szépsége, tipologikus vonása az akkori magyar liberalizmusnak.

me komplexitásából, szigorú architektonikájából származik. A magam kutatásaiban követtem ezeket a szempontokat, az 1848-as „csúcsot” olyan eseménysorozat végpontjának tekintve, amelynek az alapja egy, a reformkorba visszanyúló koherens elméleti és törvényhozási tevékenység.

1830-as gazdaságfilozófiai munkájában, a *Hitel*ben, Széchenyi az egyesülési szabadság és a testületi elv alapján álló szabadságkonceptiót fejtett ki. Mai szemmel nézve ez egy igen eredeti haszonelvű nemzetgazdaságtani elképzelés, de annál több is, társadalmi cselekvési modell, amely szerint valamely célra konkrét tervben megfogalmazott elképzelést kell kidolgozni, s azt egy, ennek a vállalkozásnak az időtartamára működtetett egylettel végrehajtani. Mintegy egyetemes panaceának tartja ezt az elképzelést, meghagyván a jogot azoknak, akiknek nem áll módjukban vállalkozni, hogy ne vállalkozzanak, „s akárki mit mond, csak azon társaságbeli szabadság, melly mindenkinek helyeztetése szerint igazait 's terheit kiszabja, emelheti fel az egészet legdicsőbb pontra; 's kit a' sors alacsony helyzetbe tett, hol kézi munka által teljesítheti be célját, az ne vesztegetse óráit hijába, hanem állhatatos munka legyen foglalatossága, de arra ösztöne s vágyódása is legyen.”¹³ Nyilván azt is meg kell fogalmazni, hogy bizony a vállalkozás csak bizonyos társadalmi státusban levők privilégiuma. Az 1831-es *Világ* abból az eredetileg bibliai eredetű felfogásból indul ki, miszerint a szabadság az Istennek legszebb ajándéka (Fortescue lordkancellár a 16. században így fogalmazott: a szabadságot az Isten ojtotta az ember természetébe). A mai teológiai felfogások visszatérnek a conceptusra, s erre alapozzák az egyház megújulásának egyik lehetsé-

13 Széchenyi István: *Hitel*, Trattner-Károlyi, Pesten, 1830, 100.

ges irányát. Széchenyi – s ez igen szép metafizikai gondolata – hangsúlyozza a szabadság *rejtettségét, ismeretlen jó-szerűségét*. Ezt tehát felszínre kell hozni, megismerni, ki-munkálni – nem automatizmus. Hangsúlyozza, hogy a szabadság – rend, amelyet törvény tart fenn. Őv az önkényesség-től is, de a civil társadalmat figyelembe vevő sajátos magyar nemtörődömségtől is, kiemelvén, hogy ez valami *török szabadság*.¹⁴ Programiratóban később Kossuth is hangsúlyozta: „a rend hiányától forrásozó veszélyt is csak éppen azon egy mód által lehetne legsikeresebben elhárítani, mely egyedül képes a *szabadsághiányból*i veszélyt eltávolítani, és ezen mód ismét a *képviselési rendszer* behozatala. [Megjegyezzük: ez lenne nyilván az ellensúly, a *felelősség*.] Ezen találkozás újabb bizonyossága annak, hogy a rend és a szabadság nem csak nem két ellenkező fogalom, sőt lényegesen ugyanazon egy; mert a szabadság épp abban áll, hogy elnyomatva senki ne legyen, sőt inkább jogát mindenki bátran gyakorolhassa, hogy tudniillik saját jogunk gyakorlata másokat hasonlóan ne gátoljon.”¹⁵ Valóban, Kossuth történetfilozófus is volt – amint Benkő Samu is jelzi egy utóbbi tanulmányában¹⁶ –, aki biztos szemmel jelölte be a magyar viszonyokra, hogy mi a pozitív és mi a negatív szabadság.

Itt kell megjegyeznünk, hogy Kossuth szabadságész-ménye a szó *tocqueville-i* értelmében demokratikus,¹⁷ John

14 Széchenyi István: *Világ*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1904, 247–248.

15 Kossuth Lajos: A kérdések leglényegesebbike, 65.

16 Benkő Samu: Kossuth történetfilozófiájának néhány sajátossága, in: *Emlékezés Kossuth Lajosra Erdélyben 1994-ben*, az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, Kolozsvár, 1994, 58–63.

17 Veliky János egy tanulmányában – Kossuth önjellemzését idézve – jelzi a két nagy vitapartner közötti alapvető eszmei különbséget.

Stuart Mill-i értelmében pedig modern liberális szabadság-eszmény volt, lehetővé tette, hogy „a status a gyöngébbnek az erősb ellen ótalmat ad”, mind társadalmi, mind kereskedelmi-gazdasági értelemben, hiszen végül is ebből az elvont fogalomból nagyon is konkrét merkantilista értelem származott.

A törvény, szabadság és rend összefüggéséről még a felelős magyar végrehajtó hatalom is igyekezett megemlékezni: „Budapest, 1848. április 15-én a miniszterelnök elnöksége alatt tartott ministeri tanácsülésben egy proclamatio kibocsátása határoztatott, melyben ki lesz fejezve, hogy a ministerium a kormányt átveszi s a törvény, szabadság, rend és nemzet további kifejlésének érdekében minden honpolgárt közremunkálásra felhív.”¹⁸ Valóban, aminthogy a politikusok korábban is figyelmeztettek arra, eljön a pillanat, amikor a szabadság párban kell mutatkozzék az állam- és honpolgári köteleességgel, mert végül is – egy adott pillanatban – a haza védelme lesz a szabadság legfőbb tartalma.

Térjünk vissza ismét a szabadság köreire.

A *Világban* Széchenyi a szabadság és a ráció összefüggését hangsúlyozta, a filozófiai formát tekintve a felvilágosodás konceptusaira emlékeztető módon, ámde – s ez szinte rögeszmeszerűen visszatérő gondolata – a ráció konkrétan „csinosult elme” – enélkül a legfőbb jó elérhetetlen. Programatikusan, a közműveltség nélkül sincsen szabadság, a vadságon a polgári szabadság talpkövei nem nyu-

(A két program alapja, in: *Rubicon*, 1995/1–2., 49.) Kossuth azonban – a *Pesti Hírlapban*, 1842. február 27-én megjelent tanulmányának tanúsága szerint – tisztában volt a demokrácia határaival, mint ahogy a szabad versenyével is.

18 ***: *Az 1848–1849. évi minisztertanácsi jegyzőkönyvek*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 21.

godhatnak. Széchenyi azonban úgy gondolta – s ennyiben megismételte a *Hitel* immár idézett gondolatát –: „csak azon országokban legbátrabb a hatalmas fejedelemtől lefelé a legtehetetlenebb napszámosig a lehető legnagyobb rész, melyekben mindenki *sorstul nyert körei* közt szabadon foroghat”,¹⁹ azaz a szabadság körei alapjában véve megváltoztathatatlanok, a rendiség – örök adottság (persze, itt csak bizonyos szemléleti fékekre célzok). Ezen a polgári, azaz „az egyes individuális szabadsága segíthet, melynek alapja: a tulajdon szentsége, civilisatio, cultura, végül pedig a mindezt biztosító és összefoglaló szabad nemzet”. Eléggé elvont Széchenyi korai szabadságkonceptiója, számos ponton az angol Westminster-modellt áhítja, megjegyzi azonban azt is, hogy az „ennenés”, önző, individualista szabadságelképzelések ellentmondanak az emberiség szabadsága eszményének. Magyarország azonban nem Anglia – jelenti ki Kossuth 1842-es *Eszmetársulatában* –, s a parlamentarizmust megelőzően a magyar státus problémája a közteherviselés, amely feltétele a nemzeti egységnek is, meg a magyar arisztokrácia újabb történelmi szerepvállalásának is.²⁰ Az angol felsőház tagja, Lord Henry Brougham, akire Kossuth előszeretettel hivatkozik, nemcsak az arisztokráciát ostromozó debatter volt, hanem korának egyik legtehetségesebb szakírója is. Alkotmányjogi alapmunkája, a *The British Constitution. Its History, Structure and Working* közkedvelt olvasmány volt, benne az Osztrák Monarchia (sic!) alkotmányát tökéletlennek és reformálan-

19 Széchenyi István: *Világ*, 249.

20 Kossuth Lajos: A kérdések leglényesebbike, 65.

dónak tartotta, de van felvetése a független Magyar Királyságról is.²¹

A lelkiismereti-, vallás-, gondolat-, szólás- és sajtószabadság – például a Szatmár megyei követ, Kölcsey Ferenc révén – gyakorlatilag 1833 óta napirenden volt az alsótáblán.²² Mindezek nyilván olyan individuális szabadságjogok, amelyek nélkül a modern polgári nemzet elképzelhetetlen. Az 1832. szeptember 5-én elhangzott megyei közgyűlési beszédében Kossuth a sajtószabadságnak igen széles értelmet adott, mai felfogásban szükséges információáramlásnak tartotta, mely nélkül a kormány egyszerűen nem ismerheti a véleményeket. Másfelől a sajtó nemcsak a maga funkcionális formájában elengedhetetlen biztosítéka az állampolgári szabadságnak, de a „nép szavának” a hordozója is.

Az új büntetőkódex kidolgozására delegált választmány élén Deák Ferenc korszakos munkát végzett. Jogászként is átlátta az esküdtszéki rendszer felállításának szükségességét – amely nélkül a modern polgári jogszolgáltatás elképzelhetetlen –, de átlátta a modern szabadsággeszme azon követelményének a szempontjából is, amely a hatalmi ágak szétválasztását követi. Hangsúlyozta: „Az esküdtszéki rendszer mellett ugyanis egészen a nemzet kezében van

21 Lord Henry Brougham: *The British Constitution. Its History, Structure and Working*, Griffin, Bohn and Company, London, 1861, 407. A megfontolandó felvetés a következő: „If, for exemple, Hungary where a separate state unconnected with Austria, and the king had no resources but what he derived from his Hungarian Parliament, many of the most oppressive restrictions upon industry, as well as other grievances, would long since have ceased.”

22 Kölcsey Ferenc: A vallásról vallásra való szabad általmenet tárgyában: A szólásszabadság ügyében, in: *Kölcsey Ferenc minden munkái VI.*, Budapest 1886, 129–134., 143–146.

a büntető hatalom – szabadon választott s önállású független férfiak ítélnék a vádlott felett, s a kimondott ítélet után visszalépnek ismét a polgárok sorába, melyből választattak.”²³ Ilyeténképpen az esküdtszéki rendszer a népszuverenitás elvét érvényesíti a jogrendben.

Deák közjogi koncepcióját tükrözi az *Ellenzéki Nyilatkozat* is, amely végeredményben a '48-as szabadságkonceptiók summája. A magyar történetírás álláspontja szerint ez közös alkotás is, Kossuth kontribúcióját lényegesnek tekinti, s megemlíti, hogy a végleges szöveg Szemere Bertalan, Klauzál Gábor, Lónyai Gábor és Teleki László indítványaival is bővült. Társadalmi-politikai szempontból tehát a magyar szabadság tartalma a következő volt: „a. A közterhekbeni osztakozás. Mire nézve az eddig egyedül adózott nép terheinek megkönnyítését főbb kötelességünknek ismerjük; az alkotmányos biztosítékokat, ezekre nézve is, mindnyájunk számára gyarapítani törekedendünk; de az ország közszükségeinek eddig el nem látott fedezésénél a célok országgyűlési meghatározását, számadást és felelősséget föltételül kötjük. b. A honpolgárok nem nemes osztályainak, mindenekelőtt pedig királyi városoknak és szabad kerületeknek, képviselőlet alapján, úgy törvényhozási, mint helyhatósági jogokban valóságos részesítése. c. A törvény előtti egyenlőség. d. Az úrbéri viszonyoknak kármentesítés mellett kötelező törvény általi megszüntetése, mire nézve legkíváncsabbnak véljük, hogy előlépések történjenek, miszerint az örökváltság, a státus közbejötté-

23 Fayer László (szerk.): *Az 1843-iki büntetőjogi javaslatok anyaggyűjteménye*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1896, 1., 239–243., 262–272.

vel, országos eszközlésbe vétethessék. e. Az ősiség eltörlésével a hitel- és birtokszerzés biztosítása.”²⁴

Deák Ferenc liberalizmusa a legsajátosabban magyar és jogi képződmény, amellyel találkozni lehet. És itt most analitikusabban kell vele foglalkozni, mert enélkül az *Ellenzéki Nyilatkozat* belső problémája sem bontható ki a maga gazdagságában. Deák állam- és közjogi alapokon állt a gondolkodásában, köztudomásúlag a *Pragmatica Sanctio* volt az a legfőbb jogalap, amelynek alapján jogi dedukcióit megfogalmazta. Az állami törvények kiváló ismerőjeként természetesen azok hatályosságának és alkalmasságának, alkalmazhatóságának végső határaival is tisztában volt. Másfelől átlátta mindazokat a következményeket, amelyek a különböző igazságszolgáltatási, végrehajtói és kormányzati tényezők egymáshoz viszonyított helyzetéből származtak, a hatáskörök távolságai és átfedései a nemesi-rendi örökség részeként már sok helyütt akadályozták a polgári társadalom intézményeinek a működését, mégsem lehetett őket az adott helyzetben radikálisan reformálni, mert a jogszerűség és a törvényesség igencsak szükséges, ősi védbástyái voltak. Egyszerre kellett konzerválni, reformálni és alkalmazni – és ebben a példátlan körültekintést igénylő tevékenységben is csak Deák nagyságát tisztelhetjük, akinek mindent sikerült átlátnia és kézben tartania. Deák nem lehetett sem elméleti, sem doktriner ember, azonban bizonyos esetekben kénytelen volt a leg-radikálisabb liberális elvi alapokon fellépnie. Elsősorban a személyiségi jogok védelmében (akkor, amikor a jobbágyszabadság kérdése még napirenden volt, akkor, amikor

24 Deák Ferenc *Beszédei*, II. kötet, (összegyűjtötte Kónyi Manó), Budapest, 1903, 164–169. Újraközölve: *Magyar liberalizmus*, 103–107.

Mária Magyarországa katolikus volt és még a protestánsok is megtértek voltak és fizették a tizedet. És Deák minden kérdésben kénytelen volt álláspontját következetesen kifejteni: a gabonapálinka-főzés kérdésében éppúgy, mint a pásztorok lótartási szabadságának a problémájában.

Álláspontját a szabadság polgári értelméről idejekorán és ellentmondásmentesen fogalmazta meg. „... a tapasztalás arra tanít, hogy minden szabadság, mely a polgári társaság céljával összefér, leghatalmasabb rugója az iparnak, ez pedig az egyetlen út a polgárok materiális boldogságára, s így a szabadságnak mindazon korlátozása, a melyet a társaságos lét meg nem kíván, nem csak a polgárok boldogságát sérti, hanem a társaságos viszonyok miatt korlátozást nem kívánó természeti jussokba is belevág.”²⁵ Természetjogi álláspont ez is, amely azt feltételezi, hogy minden embernek a társasági állapotban egyenlő jogai vannak, amelyet nem lehet korlátozni magának az emberi (társasági) létnek a sérelme nélkül.

Igen pontosan fogalmazta meg azt, hogy a modern polgári társadalomnak nélkülözhetetlen velejárója a nyilvánosság, beleértve az államélet legtöbb részének a nyilvánosságát. Belátta annak a liberális elvnek a fontosságát, hogy a nyilvánosság a demokratikus kontroll egyik legfőbb eszköze, a népszuverenitás egyik származéka, a népesség gyakorlati tényezője. Nyilván, vannak az államéletnek olyan szegmensei, amelyek mindig is titkosak, vagy korlátozottan tartoznak a nyilvánosságra. Deák azonban mindig azt az álláspontot képviselte, hogy a nyilvánosság

25 Felszólalás 1834. június 25-én. in: Deák Ferencz *Beszédei*, I. kötet, 1829–1847, (összegyűjtötte Kónyi Manó) Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1882. (A MEK elektronikus változata alapján közlöm.)

a korrekció lehetőségét jelenti még az igazságszolgáltatás olyan intimitásaiban is, mint a tanúkihallgatás, tehát nem korlátozni kell, hanem a feltételeknek nyilván megfelelően, inkább szabályozni. „Ha valahol, bizonynyal a per instructiójánál, a tanuk vallomásának kivételénél, van a nyilvánosságnak ellenőrségére szükség. Mert az ítélet, habár titokban hozatik is, felsőbb vizsgálat alá kerül, s ebben találjuk az alsóbb bíró hibája vagy részrehajlása elleni biztosításunkat; de azon hibák s egyoldalúságok, melyek a per instructiójába becsúsznak, soha többé nem orvosolhatók, pedig ettől függ a pernek kimenetele, ennek ellenőrségére szükség tehát kiváltképp a nyilvánosságnak hatalmas garantiája, különben élvén a tollrafogásnak ezer módot nyújtó alkalmával, az interessált bíró oly tanúságot adhat a tanu szájába, a melytől ez nagyon távol volt, s e hiányt többé sem az authenticationnak közzététele, sem más akármely mód ki nem pótolhatja. De attól tartanak, hogy az úriszék különös típusú ítélő bíróság lévén, földesúra jelenlétében nem fog a tanu igazat vallani.”²⁶ A nyilvánosságnak hatalmas garantiája kifejezés minden fejtegetésnél jobban hordozza a modernitás üzenetét, hogy tehát a nyilvánosság a modern társadalmaknak szerkezeti, morfológikus ténye kell hogy legyen, és ennek formáját minden társadalom intézmények sokaságával kell hogy felépítse, működtesse.

Deák Ferenc a nyilvánossághoz, az állami életben való részvételi joghoz kapcsolja a szólásszabadságot, amelyet mintegy természeti jognak tekint. Egyfelől a nemzet nyilvánosságának a formája, másfelől pedig az egyes nagyon is konkrét megszólalási – és indítványozási – joga. Az is filozófiai dimenziójú megfogalmazása, hogy mivel a nem-

26 Felszólalás 1834. december 20-án. Uo.

zet nyilvánosságából, mintegy közös természeti jogból van elvéve, az egyes szólásszabadságának a korlátozása mintegy a nemzeti szólásjog sérelmét jelenti. A véleménynyilvánítás joga a „nemzet közös jussának” a gyakorlása, de ezt a dimenziót azért hangsúlyozza oly nagy mértékben Deák, mert a köztanácskozásokat nagyonis aktuálisnak és szükségyszerűnek gondolja, a közintézkedésekre vitát és konszenzust kér. Ugyanakkor itt nem egy absztrakt szabadságról van szó, hanem olyanról, amelynek igenis vannak törvényes korlátai: például a felségsértés nyilván korláta a szólásnak. De azt is nagyon világosan hangsúlyozza Deák, hogy a megszabott törvényes korlátokhoz nincs amit hozzátenni és nem is kell. A kormány bírálható és bírálható és semmi oka nincs – jóllehet mindig tendenciája – a hűtlenségi vád alkalmazási eseteinek kiterjesztése. Így van ez ma is! Mindig figyelembe kell vennünk, hogy Deák a kormányzatot (helytartótanács) csak korlátozott legitimitással bírónak tekintette, ugyanis az nem az Országgyűlés akaratából, hanem kinevezéssel született. Nem felelt meg tehát a korszerű, republikánus polgári kormányzatról kialakított európai elképzeléseknek, nem sok köze volt a népszuverenitáshoz. Az ilyen módon létrehozott kormány, amely mindenhol az állampolgári hűtlenség jeleit keresi, csak félelmet és rettegést kelt a polgárokbán, olyan időben, amikor a jobbító közakaratot és közmegegyezést kellene favorizálnia. A szólás szabadságának a fenntartása nélkül lehetetlen akár a közboldogságra való törekvés szándékának, akár a felelősségnek a favorizálása. A legfontosabb állampolgári érények mind ehhez kapcsolódnak. Deák igen komplex összefüggérendszerben láttatja és elemzi tehát a szólásszabadság kérdését, amely tehát egy szintetikus állami-jogi, de társadalmi-etikai dimenzióban strukturálódik. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a frazeológiája is mestermunka, lé-

nyegre törő gazdaságossággal lépcsőről lépésre haladva foglalja össze egy szintézisbe az összes logikai elemeket. „Szabad alkotmányú országban a polgárok természeti jussait csak világos törvény korlátozhatja, a szabad szólás pedig mind az egész nemzetnek, mind az egyes polgároknak természeti kétségtelen igazuk, s a ki köztanácskozások folytatában akár a törvényhozás, akár a közintézkedések tárgyairól szabadon kimondja véleményét, az önjussában a nemzet közös jussát gyakorolja; ha tehát ebben törvényen kívül gátoltatik, vagy a mondott szóért a törvény világos rendeletén kívül fenyték alá vonatik, ő benne a nemzet közös jussa van megsértve. Törvényeink, melyekre a felirati javaslatban hivatkoztunk, kijelölik a szólhatásnak egyedüli korlátait, s világosan megszabják a büntetést azok ellen, kik e korlátokon netalán túl mennek; ezen korlátokat tehát törvényhozás útján kívül szaporítani nem lehet, s a szólót más perbe, súlyosabb büntetés alá idézni annyi, mint törvényt szegni. Az 1723: IX. tcz. nyilván meghatározott minden esetet, melyet hűtelenség büntetése követ, s ezen esetekhez még egy újat toldani nincs a kormánynak törvényes hatalmában; azt pedig, hogy e törvéncikkelynek ezen szavai: »evidenter semet erigenetes et opposites contra statum publicum sacrae coronae regiae majestatis et regni« akár betűszerinti magyarázat, akár egyéb hazai törvények értelmében a pusztaság és következés nélküli szó, még pedig köztanácskozások folytatában a kormány ellen mondott szó is, szintén hűtelenségi büntetést rendelve, kiterjedjenek, úgy hiszem, senki bebizonyítani nem fogja. Sőt még a gondos előrelátásnak s józan politikai fontolgatásnak ítélő széke előtt sem helyeselhető a kormánynak cselekedete. Hány hazai lakos fogja magában elmélkedve kérdeni, honnan eredtek e törvénytörések? s annak, ki az egymást váltott esetek fonalán visszamegy, nem fog-e szemébe ötle-

ni, hogy a beszéd, mely hűtelenségi per tárgyává tétetett, egy oly törvény mellett vala mondva, melyet a nemzetnek nem csekély része forrón óhajtva várt és kért tőlünk, s melynek elhalasztását is sok ezrek keserű könnyei kísérték? Elfogják-e majd általában hinni, hogy azon polgárnak, ki a köztanácskozásokban nyilván emelte fel szavát a szegény adózó nép jobb sorsa mellett, melyet elhúnyt fejedelmünk atyai gondoskodása is oly hathatósan szívünkre kötött; azon polgárnak, ki a törvényhozás rendes útján oly törvényt kívánt alkottatni, mely a birtok becsét és biztonságát emelve, a nemzeti szorgalmat és művelődést kifejtve, földesúrra, jobbágyra, s az egész hazára egyformán boldogító lett volna: akkor, midőn egy megyének törvényes gyűlekezetében törvényes jussánál fogva e tárgy felett szólott, éppen ezen beszéde által fejedelme, vagy hazája ellen feltámadni szándéka lett volna? el fogják-e hinni, hogy ezen polgár hazáját akarta elárulni? Fájt a nemzet nagy részének, hogy azon törvény, melyet képviselői a jobbágyok tartozásainak szabad megválthatása iránt javaslatba. Pedig ez a felelősség is semmivé lenne, ha a kormánynak önkényes hatalmában állana, valamely köztanácskozási szabad szót, ha netalán az neki kedvetlen, hűtelenségi per alá vonni. De egyébiránt is mi lehet a kormánynak célja ezen lépésnél? Tudom én azt, hogy ártatlan véráldozatokat nem kíván, és hiszem azt, hogy ítélő székeink az ártatlant kárhozzatni soha sem fogják, s ép azért nem értem, boszulni akart-e a kormány, vagy félelmet gerjeszteni? Hiszen egyes polgárok ellen, kik a nép boldogításáért, s a nemzet ügyében szólotak, céljuk tehát éppen csak az vala, minél egyebet a kormány sem akarhat, ti. a haza boldogsága: egyedül azért, mert véleményben a kormánytól különbözve, annak intézkedéseit talán keményebben gáncsolták, a végrehajtó hatalomnak leg súlyosabb boszuját használni akarni, talán ma-

gára a kormányra nézve sem egészen hasznos; mert gyakran ugyanazon szó, mely egyébként hatás nélkül hangzott volna el, ugyanazon előadás, melyet hideg egykedvűséggel hallgatott a sokaság, ép az által nyer fontosságot, ha a szóló üldözés tárgyává tétetik; az üldözött hőse lesz a közvéleménynek, s az ilyen eszköz nem célra, hanem a céltól elvezet. Pusztá szótól a kormány soha ne tartson, mert a valóságos elégedetlenség csak tettekből eredhet, s a szónak is csak akkor lehet hatása, midőn halmozott igazságtalanság és törvénysértések a népnek kebelét erre előre elkészítették; hogy pedig ez soha ne történjék, a kormánynak erőszak nélkül is hatalmában van, mert a nemzet boldogságát eszközölő célirányos intézkedésekkel minden vádat tetteleg megczáfolhat. Rettegést gerjeszteni és félelem által korlátozni a köztanácskozásokban fenlevő szólás szabadságát, alkotmányos országban még helytelenebb módja lenne a kormányzásnak; mert azokban, kik erős lelkűek és a félelmet nem ismerik, minden fenyegető veszély inkább exaltatiót szül, az exaltáció pedig jeles, sőt szükséges tulajdonság ugyan, midőn a hazáért és a közügyért vívni kell, de törvényhozásnál, hol csendes nyugalom, és hideg megfontolás szükséges, az exaltáció nem mindenkor célirányos. Azok ellenben, kiket félelem fog el, még kevésbé vannak oly állapotban, hogy törvényhozói kötelességüket teljesíthessék; s valóban egy oly törvényhozás, melynek egy része retteg a végrehajtó hatalomtól, más részét épen annak fenyegetései exaltálták: furcsa organikus törvényeket készítenek a haza és király közjavára. De az ilyen félelemnek még rosszabb következése az, hogy a kormány iránt a közbizodalmat és jó véleményt egészen elfojtja, mert bizodalom és rettegés együtt meg nem állhatnak. Az iránt, ki hatalmának egész súlyával akarja gátolni, hogy a minket és sorsunkat érdeklő tettekről nyíltan és szabadon szólhassunk,

még a magános élet viszonyaiban is hamar csökkenik bizodalunk, s a kételkedést szeretetlenség szokta követni; még inkább lehető pedig, és még veszedelmesebb ez a fejedelem és nemzet közötti viszonyokban. Egyes ember a magányos élet ösvényén könnyebben megelégedhetik, ha önmeggyőződésében és lelki ismeretében megnyugtatót talál; de a kormánynak ez elég nem lehet: neki a közbizodalom és közvélemény legnagyobb kincse, s hatalmának ezek a legbiztosabb támaszai. Mert csak akkor képes magas feladatát, a közboldogság eszközzését, teljesíteni, ha a nemzet bizodalma s a közvélemény kísérik lépéseit; s a történetek évkönyvei számos példákat mutatnak, hogy a legjobb szándék, a legcélrányosabb intézkedés, a leghasznosabb törvény sikertelenek, midőn a kormány elvesztette a közbizodalmat, s hogy a legerősebb hatalom idővel özszeroskad, ha azt a nemzet bizodalma elhagyta. Rómának hatalmas senatusa világot hódított, míg Róma népének bizodalját birta; de a mint ezt elvesztette, ő is, a nép is a csásarak rab-szolgái lettek. A hierarchiának egykor határtalan hatalma csak addig állott fenn, míg azt a közvélemény s a nemzetek bizodalma támogatta.”²⁷ Természetesen nem ez az egyedüli kifejtés, mind a Wesselényi hűtlenségi peréhez, mind pedig más alkalmi esetekhez kapcsolódó több fejtegetése van Deáknak a szólásszabadság tárgyában, de mindig azt hangsúlyozza, hogy a köztanácskozás és indítványozás eseteiben a következés és sérelem nélküliség esete áll fenn, ezekben tehát nem lehet semmiféle büntetőjogi szemléletet érvényesíteni, sőt a szólas bátorságát állampolgári erénynek kell tartani.

27 Felszólalas 1834. december 20-án. Uo.

Igen fontosak azok az utalások, amelyek a nemzetnek a közboldogság alapjára való helyezését illetik, s amelyhez mind a politika, mind a hatalom és minden kormányzat csak eszközök. A Széchenyi Istvánéhoz hasonló gondolatai ezek: egyetértés és szeretetelv, valamilyen természetes közép felé gravitálás kell hogy jellemezze egyén és nemzet tartós állapotát. Deák gondolkodásának a formája jogi, mindig a megvalósíthatósági paraméterek felől csillantja fel az általános alapelveket, de igazat kell adnunk Gárgó Gábornak, aki szerint koherens elvi-eszmei politika-filozófiai álláspontja is volt.²⁸

28 „Bizonyos kifejezései és szófordulatai elárulják, hogy Deák, anélkül hogy nyíltan elkötelezte volna magát mellette, sok tekintetben a szerződéselméletek logikája szerint gondolkodott társadalomról és politikáról. A társadalom, a magánjog szintjén, a *pactum associationis* szférájában természetjogi álláspontra helyezkedett, míg a politikai közösség, a közjog, a *pactum subjectionis* hatálya alá tartozó ügyekben a jogpozitivizmus érvényességét védelmezte. Mindebből következik, hogy Deák nem vehette át a két szféra kapcsolatára kidolgozott hagyományos elméleteket: a kettő között ugrást volt kénytelen feltételezni. A politikai közösség érdekeinek elsőbbségét soha nem kérdőjelezte meg: konfliktus esetén a természetjogi érveknek kellett háttérbe vonulniuk. [...] Deák nem írt politikai elméletet, mert politikai világának egyetlen alapköve, a magyar politikai közösségre vonatkozó tézis egyszerűen nem igényli az elméleti védelmezést vagy igazolást: a *következményei* szorultak igazolásra. Deák a politikai közösség elvének mint legfőbb viszonyítási pontnak a felállításával kettős célt tűzött ki maga elé. Egyfelől védelmezte ezt a politikai közösséget létének kétségbe vonásával szemben, míg másfelől e végső mérce fenntartásával cselekedett bizonyos belső konfliktusokban, amelyek magára a közösségre tartoztak. Az első esetben a politikai közösség tézise eszmény, azaz tételezett ideális norma.” E sorok írója úgy véli, hogy Deák álláspontjában természetjog és/vagy a pozitív jog gyakran nem annyira Deák gondolkodásának belső ellentmondását/formáját meghatározó alapelvek, hanem argumentumok,

A deáki koncepció egyik legfontosabb eleme a sérelmi politika, amelynek egész elvrendszere és gyakorlata van nála. Lényege az, hogy minden egyes eset a törvényesség egészével kapcsolatos gesztus, amelyet minden esetben meg kell lépni. A törvényesség fenntartásánál semmi sem fontosabb. Erkölcsi szempontból a kötelesség és a patriotizmus az, amely a nemzet egészével kapcsolatosan deliberál és az egész képviselte alapján cselekszik. A nemzet: jogalap. Ugyanakkor ennek a tartalma a polgári szabadság – hangsúlyozza Deák – tehát minden esetben a polgárság, a modernizáció, a szabadság (ok) a cselekvés, a politizálás cél-oka. Nem a nemzet általában – ez lenne a nacionalizmus csapdája – hanem a szabadságok. Nincs itt terünk kitérni Deák nemzetiségekkel kapcsolatos felfogásának az elemzésére, csak annyit jelzünk, hogy ő is a magyar politikai nemzetben gondolkodott, tehát a nemzetiségek nyelvi és kulturális jogai érvényesítésének az alapján állt. Valóságos aggodalommal figyelte a horvátokkal való kiegyezés fordulóit, „drukkolt”. Itt azonban nem is az elvekkkel volt a baj, hanem a megvalósítással. Mindenki nagyon is tisztában volt azzal, Deák is, hogy az erdélyi románok nemzeti emancipációs törekvései nagyon erősek. Még Ion Papiu Ilarian is *sub reserva* írta alá a marosvásárhelyi jogászok forradalmi nyilatkozatát, mivel abban egy szó sem volt a román emancipációról, amely akkor már a románok egyesítésében gondolkodott. Az *Ellenzéki Nyilatkozat* preambulumban megtaláljuk Deák politikai taktikájának az alapelveit: minden egyes kérdésben, akármilyen aprónak is tűnjék, szívósan

amelyeknek a problémához mért helyi értéke a döntő. Gángó Gábor: Deák Ferenc politikai elvei és eszményei, in: *Kisebbségkutatás*, 2003/3.

előre kell haladni a hatályos törvények bástyája mögül, és semmi megszerzett jogot nem elengedni: ez a magyar politika egyetlen esélye és lehetősége, ereje. Deák tisztában volt azzal, hogy eljön a nemzetállamok kora és Magyarországnak rendkívül ellenséges környezetben kell majd politizálnia. Ezért akarta a kiegyezést Európa-politikai összefüggésekben is, utolsó esélyt látott benne a történelmi Magyarország megmentésére. Maga is hangsúlyozta, hogy senki nem félénk és gyáva, aki óvatos, merthogy a végső, forradalmi megoldás – ellenőrizhetetlen következményekkel jár.

„Készek lettek volna ugyan a fő RR. megegyezni abban, hogy a sérelem panaszlásával s elveink vitatásával teljesen felhagyva, egyedül a szenvedők mellett szólaljon fel az országgyűlés. A legbuzgóbb részvétnek meleg érzése, a barátság és szeretet édes kötelességei hatalmas ösztönül szolgáltak nekünk is arra, hogy a szenvedők sorsát enyhíteni, nekik az elvesztett szabadságot visszaszerezni, s őket a hazának visszaadni minden uton igyekezzünk. De egy szentebb és magasabb kötelesség állott előttünk, melynek hatalmas szavánál minden egyéb érzelmeinknek el kellett némulni, s ez a kötelesség: a haza iránti kötelesség volt. Mi a nemzet képviselői valánk, s a nemzet nevében szólaltunk fel sértett törvényeinek védelmére. Mi egyes polgárok sorsának enyhítésére a nemzet jussait oda nem adhattuk, s a polgári szabadság sérelmeit elhallgatnunk vétek lett volna még akkor is, midőn annak fenntartásához a reménynek utolsó szikrája is elenyészett, mert a mit hatalom ront meg, az ismét feléledhet, de a mit a nemzet könnyelműsége önkényt oda vet, vagy gyávasága elhanyagol, azt visszaszerezni ritkán lehet. Mi nem tehattunk oly lépést, mely által elveinket megtagadva, tetteleg törvényesítettük volna mindazt, mit polgári szabadságunkra nézve oly igen veszélyesnek hittünk; már pedig a nemzet sérelmeinek panasz-

lása helyett kegyelemért esdekelní annyi lett volna, mint a történeteket tettleg helyeselve, vétéknek bélyegét nyomni a szenvedőkre, s nemzeti jussaink árán szerezni nekik szabadulást. Ilyen áron szabadulni kínosabb lett volna nekik is a szenvedésnél. E részben sem nyulhattunk tehát azon módhoz, melyet a fő RR. elfogadni készek lettek volna.”²⁹

Az *Ellenzéki Nyilatkozat* valóban olyan program, amely az alkotmányos kereteken belüli végső szabadság-minimumot fogalmazza meg. Megvan már benne a trónfosztás lehetősége, és előrevetíti a szabadságharcot – Deáknak nem voltak különösebb illúziói az osztrák abszolutizmussal kapcsolatban. Azonban amikor a függetlenségi háború fejezetére térünk – azaz elfogadjuk azt az elvi álláspontot, hogy a nemzeti szabadság kereteinek megteremtése nélkül e program kivihetetlen –, továbbra is szem előtt kell tartanunk, hogy a magyar szabadság továbbra is egy nagyszerű politikai, jogi, gazdasági, társadalmi, művelődési, szellemi konstrukció. Ennek mozgósító ereje hatalmas volt: az 1848 tavaszán tartott különböző megyegyűlések és közgyűlések a köz szempontjainak kiemelésével iterálták jogukat s kötelességüket a magyar szabadságban részt venni, sorolták fel az elmulasztott intézkedéseket, kértek számon s tettek hitet. A föld népe is nyomban megértette, hogy eljött a szabadság, s azt meg kell védelmezni.³⁰

29 Írott Követjelentés. Felolvasva Zala vármegye Közgyűlésén, 1840. július 27. Uo.

30 A helytörténeti kutatások számtalan – nem kerülhetjük meg ki-
mondani – megható példával szolgálnak arra vonatkozólag, hogy
miként is zajlott le a szabadság megértése. Tipikus volt, hogy –
a nagybirtokon – maga a birtokos, avagy az ispán/intéző tette
közhírré, hogy vége az úrdolgának, robotnak. Ugyanakkor – még-
is – mindenhol egyedi módon történt meg, hogy az egyének és

A '48-as szabadságkoncepció epilógusa, következménye a nemzetiségi kérdés beillesztése a magyar szabadság problematikájába. Ennek a megközelítésében nagyszerű módszertani lehetőségeket kínál Teleki László híres, Párizsból 1849. május 14-én Kossuth Lajos kormányzó-elnökhöz írott levele. „Liberté, égalité, fraternité még nem elég. A népek nemzetiségi életet kívánnak élni.” Mint ismeretes, Teleki javaslata az volt, hogy „a *corpus juris*ből valamit áldozni kell ...”³¹

Véleményem szerint a '48-as szabadságelképzeléseknek van egy teoretikus folyománya is, például Eötvös József munkája: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* – hogy csak az általam legfontosabbnak tartott teoretikus munkát említsem.

közösségek új jogi státusukba beilleszkedtek, s csak ezután tehetek eleget az ebből származó újabb feladataiknak, kötelmeiknek. Íme egy példa: hogyan is történt a hétfalusi jobbágyság felszabadulása? „A magyar szabadság isteni szavai meghatották e nép keblét is, öszveíratta félszázados földséreleimet, s elküldötte megbízottját orvosoltatása végett a kolozsvári utolsó országgyűlésre. A forradalom első szikrája óta pénzzel, ígérekkel és erőszakkal törekedett a brassói tanács biztosai által megnyerni százsz érdekeinek Hétfalu magyar polgárait; de megtört minden aljas igyekezet szilárd és rendíthetetlen magyar rokonaink jellemén. Kimondott Kolozsvárt s kihirdettetett a Magyarhon minden népei között, hogy megszűnt az úrbériség, nincs robot s szabad minden polgár! És Hétfaluban még sincs szabadság! ...” *Ellenőr*, 1848. júl. 9., 38. sz. Amikor a negyvennyolcas szabadságkoncepciókkal foglalkozunk, természetesen számolunk a népi szabadságtudatok különböző – téri és idői – formákat öltő evolúciójával, tudatában vagyunk mérhetetlen fontosságának.

31 Teleki László *Válogatott munkái*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1961, 27.

Ilyen értelemben nagyon fontosnak tartom Eötvös József e művének *kontextuális* értelmezését is: igaz ugyan, hogy a mű a pozitív állameszme 19. századi chartájaként íródott (s a magyar kutatók pontosan el is helyezték Európa eszmetörténeti térképén),³² s az is igaz, hogy Georges Sorel korszakos művében később bebizonyította, hogy minden pozitív eszmestruktúra egy meghatározott politikai haladáskonceptióra (illúzióra) épül; mégis mi úgy véljük, hogy az 1848–49-es forradalom és szabadságharc summája is – pontosan a szabadságkonceptió szempontjából is. Eötvös a forradalom tapasztalatait immár az elméleti kritika eszközeivel építette be szabadságfogalmába.

Atomjaiból kell újraépíteni az emberiséget, a tiszta individualitásig kell lecsiszolni a történelmi deformációkat – hangsúlyozza Eötvös –, s ilyen értelemben definiálja a filozófiai szabadságot. Ezek szerint „a szabadság azon állapot, amelyben az ember mind saját tehetségeit, mind az őt környező természet erőit, a lehetőség határai között, maga által választott célok elérésére használhatja”.³³ Figyeljünk fel a *célok* kiemelésére, ez nem jellemző a szokványos szabadságdefiníciókra. A polgári szabadság az erők megléte s az azokkal élni tudás: „Ott, hol az egyes erőinek gyakorlatában gátoltatik, s hol az oly cselekvényekre nézve, melyek

32 Gál István: John Stuart Mill magyar kapcsolatai, in: *Filológiai Közlemény*, 1969, 1.; R. Várkonyi Ágnes: *A pozitívista történelemszemlélet a magyar történetírásban*, Budapest, 1973, 389., 454.; Veliky János: *Eötvös József*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1988, 5–248. Az újabb kutatások fényében azonban inkább az a hipotézis látszik igazolódni, amely szerint Eötvös a magyar elméknek oly kedves munkája csak nagyon csekély mértékben érintette meg az európai tudományos nyilvánosságot.

33 Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*, Révai, Budapest, 1902, 35. passim.

sem mások szabadságával, sem a társaság szükségével nem állanak ellentétben, ott nincsen polgári szabadság, nincsen semmiféle szabadság egyáltalában.”

Konklúziókról lévén szó, természetesen definiálni kell az *egalité* liberális szempontból oly kétélű – hogy ne mondjuk, veszélyes – elvét: „Az egyenlőség, a mennyiben ezen elvnek az állam körében alkalmazásáról van szó, az állami életnek oly módoni szabályozása, melynél fogva az egyes sem előjoggal nem bír, sem külön teherrel nem illettethetik. Mindenkinek egyenlő alávetetése vagy egyaránti függetlensége, mindnyájoknak egyenlő jogosultsága az államhatalom gyakorlásában: ezt értjük a politikai egyenlőség alatt.”

Az egyenlőség (szabadságkomponens) kétélűsége (hogy ne mondjuk: kételtűsége) abban a bizonyos „a nép nevében” szintagmában van: 1. népszuverenitás nép nélkül (státuselv); 2. az egyenlőség abszolút eszméje, mely megelőzi az egyenlőket (kommunizmus). Eötvös mindkét elfajzással – kristálytiszta liberális alapon – számolt.

Végül: „a nemzetiség eszméje az egyes népek azon törekvésében nyilvánul meg, mellyel mindenikök azon helyzet elfoglalása után fárad, melyre magát múltjánál (történeti jogánál), nagyságánál, vagy más tulajdonságánál fogva jogosítottnak véli.” A *történeti jog* fogalmát még így-úgy körülírhatjuk, de hogy a „más tulajdonságánál fogva jogosítottság” alatt mit érthetett Eötvös József? – az számomra csak a nemzetiségi elv korabeli kvázi-kezelhetetlenségét mutatja fel ... megannyi csábító spekulációs lehetőség a kiegyezés és a magyar századforduló korára vonatkozóan.

Eötvös szabadságkonceptiója úgy liberális, hogy egyben esszencialista politikafilozófus is. A szabadság fogalma szerint kizárja a korlátlan hatalmat, *de* a szabadság veleszületett is, ugyanakkor a népszuverenitás megelőzi – hasznos

Egyed Péter

alapként, eszközként – az egyéni szabadságot, amely immár a szabad erők polgári kibontakozásaként fogandó fel.

Úgy vélem tehát, hogy *a magyar szabadság* politikai summája egy bő negyed századnak, amelynek csúcspontja a forradalom és a szabadságharc (milyen filozófusnak való gondolat: a szabadság katonai története). Az utóbbi idők elemzéseiben kissé háttérbe szorult, hogy ez a hatalmas koncepciós munka és nemzeti vállalkozás a *világszabadságot* is képviselte.

EÖTVÖS JÓZSEF
NEMZETISÉGI NÉZETEI
AZ URALKODÓ ESZMÉKBEN

Demeter M. Attila

Bevezetés

A magyar politikai közgondolkodás, de a politikai teória is, a nemzetiségi kérdéssel radikálisan csak az 1848-as forradalom idején szembesült, dacára annak a ténynek, hogy a nemzetiségi követelések óvatos formában már az 1840-es években megjelentek, elsősorban nyelvi igények formájában. Az abszolutizmus idején történt sikertelen próbálkozásokat követően a nemzetiségi kérdésre végül is az 1868. évi nemzetiségi törvény kínált egyfajta megoldást. Az említett időszakban a nemzetiségi kérdés szakértőjének Magyarországon Eötvös József számított,¹ aki már a németországi emigrációja idején, az *Uralkodó eszmék* első kötetében² vázolja a nemzetiségi kérdés orvoslásának lehetséges teoretikus alapvetéseit. Ezekhez képest az 1865-ben megjelentetett terjedelmes röpirata, *A nemzetiségi kérdés*³ nem jelent

-
- 1 Olyannyira, hogy a nemzetiségi törvény általános országgyűlési vitájakor még a nemzetiségi képviselők is az ő nézeteire hivatkoztak.
 - 2 Lásd Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* I–II., Magyar Helikon, Budapest, 1981.
 - 3 Eötvös József: *A nemzetiségi kérdés*, in: *Uő: Reform és hazafiság* III., Magyar Helikon, Budapest, 1978, 339–465.

továblépést, míg viszont az 1868-as országgyűlési felszólalása és állásfoglalása,⁴ noha a korban Európa-szerte elterjedt álláspontot tükröz,⁵ határozott visszalépést jelent. Tanulmányomban ezért elsősorban az *Uralkodó eszmék*re összpontosítok.

Eötvös nemzetiségi nézeteinek vizsgálatát, illetőleg e vizsgálat leszűkítését az *Uralkodó eszmék*ben kifejtettek egy sor szempont indokolja. Először is, noha Eötvös életéről, teoretikus munkásságáról, politikusi tevékenységéről születtek kiváló monográfiák,⁶ a nemzetiségi kérdésről alkotott felfogása kevésbé kutatott. Figyelemre méltó például, hogy Gángó Gábor, az *Uralkodó eszmék*ről szóló testes monográfiájában⁷ mindösszesen másfél oldalt szentel a kérdésnek.

Könyvet Eötvös nemzetiségi nézeteiről ezidáig csupán Galántai József írt,⁸ aki viszont Eötvös vonatkozó nézeteit elsősorban a bizottságokban kifejtett munkájának tükrében vizsgálja, azaz azt kutatja, hogy mit mondott, írt és tett Eötvös, a politikus. Viszonylag kevés tudományos munka született azonban ezeknek a nézeteknek az eszmei, filozófiai megalapozásáról. Márpedig meggyőződésem szerint

4 Lásd in: Schlett István (szerk.): *A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája*, TTFK–Kortárs Kiadó, Budapest, 2002, 60–62.

5 Érdemes összevetni ezeket például John Stuart Millnek a *Képviselői kormányzatról* szóló, 1861-es művében kifejtettekkel: John Stuart Mill: *A képviselői kormány*, Emrich Gusztáv, Pest, 1867.

6 Lásd például Schlett István könyvét: *Eötvös József*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.

7 Gángó Gábor: *Eötvös József Uralkodó eszméi. Kontextus és kritika*, Argumentum Kiadó, Budapest, 2006.

8 Galántai József: *Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében*, Korona Kiadó, Budapest, 2000.

Eötvös minden későbbi, politikai megnyilatkozása kikövetkeztethető valamiképpen az *Uralkodó eszmék*ből, illetve ebben nyeri el végső teoretikus megalapozását.

Természetesen Eötvös reálpolitikus is volt, aki a kérdésben elfoglalt álláspontját mindenkor a politikai konjunktúrához igazította, de ez nem jelenti azt, hogy ezeknek a megnyilatkozásoknak ne lett volna minden esetben szolid teoretikus bázisa. Legfennebb azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az *Uralkodó eszmék*ben lefektetett teoretikus alapok különböző időkben különféle álláspontok teoretikus igazolására voltak alkalmasak. Ez azonban mégiscsak megmutat valamit eme teoretikus álladék természetéről: ti. azt, hogy Eötvös ezt az elvi alapot olyan sajátos történelmi tapasztalatokra, stúdiumokra, olvasmányélményekre, reflektált vagy reflektálatlan szemléleti előfeltevésekre építette, amelyek nagyban különböző politikai állásfoglalások igazolására voltak alkalmasak, s hogy ezeket vélhetőleg sohasem gyúrta teljességgel koherens, logikai egésszé. Mindez azonban mit sem von le az egyes részfelismeréseinek teoretikus értékéből.

Ilyenformán Eötvös nemzetiségi nézeteinek kutatását e nézetek értéke, mi több, merem állítani, aktualitása is indokolja. – Manapság az Eötvös-kutatásban a mítosztalanítás folyamata zajlik, és tegyük hozzá: jó okkal. Ennek példája Gángó Gábor említett monográfiája lehet, aki erős érveket hoz amellett, hogy az általánosan elterjedt nézettel szemben Eötvös a maga korában nem volt nemzetközi tudományos szaktekintély, hogy elemzéseinek tudományfilozófiai, történetfilozófiai előfeltevései legtöbbször elhibáztak, egész történelemfilozófiája maradi stb. Mindemellett én mégis azt szeretném bizonyítani, hogy a nemzetiségi kérdésben Eötvös nézetei, noha helyenként radikálisak és újszerűek voltak (és tulajdonképpen ma is azok), egyálta-

lán nem tekinthetők elhibázottaknak. Rendkívül eruditívak és teoretikus szempontból ma is igen figyelemreméltóak.

Tanulmányom végcélja az, hogy bizonyítsam: Eötvösnek a nemzetiségi kérdésről alkotott nézetei mögött jól azonosítható filozófiai előfeltevések, megfontolások rejlenek, s hogy ezek, végső céljukat tekintve nem egyszerűen egy könnyen és gyorsan alkalmazható modellt kívánnak szolgáltatni a nemzetiségi kérdés azonnali megoldására, hanem ennél jóval alapvetőbb szinten a kor alapeszméinek az újraértelmezését javasolják. A nemzetiségi kérdés megoldása a mű távolabbi, nagyobb ívű célkitűzésébe, szabadság, egyenlőség és nemzetiség egymással összefüggő alapeszméinek újraértelmezésébe szervesen illeszkedik, ami többek között azt is jelenti, hogy Eötvös számára a nemzet vagy nemzetiség eszméjének újraértelmezése elképzelhetetlen a szabadság egy új percepciójának meghonosítása nélkül.

Végezetül hangsúlyozni szeretném még egyszer, hogy tanulmányomnak nem célja monografikus igénnyel ismertetni sem Eötvös életét, sem politikusi vagy teoretikus munkásságát. Viszonylag kevés oldalt kívánok ezeknek szentelni, hiszen kiváló biográfiák és monográfiák egész sora foglalkozik ezekkel a kérdésekkel, és nem látom értelmét a felesleges ismétléseknek. Filozófiai háttérismeretimet – ha és amilyenek vannak – annak vizsgálatában kívánom kamatoztatni, ami véleményem szerint az Eötvös-kutatásból eddig feltűnően kimaradt: annak vizsgálatában, hogy milyen elvi, teoretikus, szemléleti előfeltevéseken nyugszanak Eötvös nemzetiségi nézetei.

A mű keletkezésének körülményei

Eötvös 1848. március 17-én elfogadta Batthyány Lajos kormányának miniszteri tárcáját. Szeptember 29-én, egy nappal Lamberg grófnak a Lánchídon történt meglincselése után családjával és Trefort Ágostonékkal együtt emigrál. Előbb Bécsbe mennek, majd október 6-án Münchenbe. Hazatértükig, 1850 decemberéig Bajorországban élnek, hol a fővárosban, hol pedig München környéki nyaralóhelyeken.⁹

Lemondását és emigrációját jellemzően konzervatív érvekkel igazolja. 1848. október 20-án, egy hónappal az események után már Münchenből írja barátjának, Szalay Lászlónak:

„Kedves Lacim! Treffort leveléből tudod, hogy itt vagyok. Az okokat, mért jöttem ide, könnyen fel fogod találni, ha egyrésztől egyediségemet veszed tekintetbe, másrésztől azokat, mik jelenleg Pesten történnek [...] A magyar dolgok oda jutottak, hol minden diszkusszió lehetetlenné válik, s az, ki a próféta parancsolatjainak hódolni nem akar, aki nem akarja elhallgatni meggyőződését és igent mondani mindenhez, csak két utat lát maga előtt – az akasztófát vagy számkivetést – én az utóbbit választám, s bár a honvágy sokkal jobban bánt, mint józan férfihoz illik – azt hiszem, legjózanabban jártam el. – Miként fognak kifejlődni dolgaink, mi lesz minden bajnak s vajúadásoknak vége, s mikor érjük el ezt? e kérdésekre nehéz lenne felelni, én csak egyet tudok; hogy a jelen mozgalmakból min-

9 Schlett István, i. m., 140.

den fejlődhetik ki, de hogy a kémiai processzus végén – hogy Széchenyiesen szóljak – egy *magyar* közállományt s magyar státust jelen határaival nem fognak találni, eziránt tisztában vagyok magammal, és a többi körülbelől reám nézve közömbös, az öszves emberi nem valami oly nagyszerű, a boldogság, melyet kozmopolitáink számára reménylenek, oly távol fekszik, hogy én részemről magamat ezen eszmékért feláldozni nem akarom. – Sokan talán esztelenségnek tartják, hogy miután minket semmi személyes veszély nem fenyegetett, elmentünk, te esmered azokat, kik jelenleg Pesten kormányoznak, s legalább megfoghatónak fogod találni, ha ily viszonyok alatt egyes emberek kivándoroltak csupa émelgésből.”¹⁰

Keresve sem találnánk a konzervatív krédónak jobb, tanulságosabb és tömörebb összefoglalását. Megtalálhatjuk benne ennek minden lényegi elementumát: a „diskusszió” és megegyezés előnyben részesítését a forradalmi hevülettel szemben, a konkrét (magyar) politikai közösség boldogulásához, a nemzeti „közállomány”-hoz való ragaszkodást a kozmopolitanizmussal, s „az emberi nem ügyével” szemben, a „távoli” „eszmék” nevében folytatott politizálás elutasítását – s természetesen a nélkülözhetetlen iróniát. Az sem szokatlan, ha konzervatív ember politikai törekvésekkel szemben a „zsigerekre”, s ha a helyzet úgy hozza éppen az „émelgésre” apellál. A konzervativizmus ugyanis sokkal inkább alkat és habitus kérdése, semmint doktrína, elvekre hajazó politikai álláspont. És van még egy elengedhetetlen eleme a konzervatív attitűdnek, ami-

10 Eötvös József: *Levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1976, 210.

ről szintén egy 1848-ból származó, közelebbről datálhatatlan levelében tesz említést Csengery Antalnak:

„Miért távoztam el? azt annak, ki engem s lelkületemet ismeri, könnyű, – másnak lehetetlen megmagyarázni. [...] Ily viszonyok közt tökéletesen hasztalannak éreztem magamat. Engem az ég forradalmi embernek nem teremtett. Bármilyen nagy célt lássak magam előtt, az egyes szenvedéseiről megfedkezni nem tudok, s meggyőződésem szerint az anyagi erő, melyre minden forradalom támaszkodik, nem azon út, melyen az emberi nem előrehaladhat. [...]”¹¹

Azaz nincs olyan cél, lett légyen látszatra bármennyire nemes és mégannyira forradalmi is, ami megérné akár egyetlen emberi élet kioltását is. Eötvöst „az ég” kétségkívül nem teremtette „forradalmi embernek”. Sietve jegyzném meg azt is, hogy Eötvös nemzetiségi nézeteiben is jelen van a konzervatív attitűd, s még inkább tetten érhető abban, ahogyan kora alapeszméinek újraértelmezését javasolja. Eötvös nemzetiségi nézetei nem érthetők meg, ha eltekintünk konzervatív, pontosabban konzervatív szabadelvű alapállásától.

A müncheni évek alatt Eötvös és egész családja számára az elsődleges problémát a megélhetés jelentette. Életében már másodjára jutott a szinte teljes nincstelenség állapotába, hiszen alig „párezer forinttal” a zsebében érkezett Münchenbe. Vagyona – pontosabban feleségének birtoka – Békés megyében, messze a frontvonalakon túl feküdt.¹² Szintén Szalaynak írja a már említett levelében, rögtön tá-

¹¹ Uo., 212.

¹² Schlett István, i. m., 140.

vezésének indoklása után, hogy „mindezen okoskodásoknál nehezebb és fontosabb az, mit fogunk itt külföldön tenni, s itt megvallom, néha egy kis aggodalom szállja meg szívemet”.

„Párezer forintot hoztunk magunkkal, de ha ez elfogyott, mit teszünk? Ha Kossuth és társai a kormányban marad, nemcsak saját, de valószínűleg nőink birtoka konfiskáció alá esik, s ha ez nem történnék is, a jövedelmek biztosan nem fognak kiküldetni – miből éljünk? Most másodszor életemben vetem fel e prózai kérdést magamnak, s apám kitört csődje után sokkal nyugodtabb kedéllyel mondtam – „majd meglátjuk” mint most három oly kedves, de oly jó étvágyú gyerekeimmel. – Hosszabb időre talán litterarius munkásságunkból kell élnünk, s tudod, hogy ez főképp mai nap nehézségekkel jár. – Azonban jacta est alea! – Kérlek, barátom, ha lehet, segíts, hogy munkát találjunk. Állásod, saját nevem is talán, alkalmat nyújt, hogy számomra és sógorom számára munkát találj. Tudod, Treffort tökéletesen ír németül, én magam is, ha Treff dolgozásaimat átjavítja, bátran léphetek fel, tehát szerződj nevünkben, vagy keress legalább szerződéseket. Legyen politikus cikkely, nagyobb értekezés, regény vagy historikus dolgozat – graeculus esuriens in coelum si jusseris ibit – de kérlek, országos dolgaid között ne feledkezz meg rólunk, minthogy én részemről megnyugtatóan csak akkor érzendem magamat, ha elég munkát látok magam előtt, miből nem dicsőséget, de legalább családom mindennapi kenyerét várhatom.”¹³

13 Eötvös, *Levelek*, 211.

Végül azonban nem politikai cikkeket ír, bár egy volt miniszter írásai feltétlenül érdeklődésre számíthattak volna, hanem egy nagyobb elméleti munka megírásába kezd. Fennmaradt jegyzeteinek tanúsága szerint eredetileg a francia forradalom történetének feldolgozását tervezi,¹⁴ ehelyett viszont egy aktuálisabb mű, *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* című, kétkötetes politikaelméleti munka születik meg,¹⁵ amely azonban kétségkívül magán viseli az eredeti szándék nyomait. A mű első kötetének első hat fejezetét a francia forradalom történetéből leszűrhető tanulságokkal, eszméinek bírálatával tölti meg, abból a megfontolásból indítva, hogy a korának eszméi valamilyen módon a francia forradalom filozófiájából és eseményeiből érthetők meg.

„A francia forradalom, mely az újkor összes törekvéseinek kiindulási pontjául tekinthető, a szabadság nevében vette kezdetét. Franciaország azonban alig kezdé meg azonban küzdelmeit a szabadságért, midőn oly viszonyokba jutott, melyeknél fogva a szabadság eszméje csakhamar háttérbe szorítottatott. Megtámadtatva egész Európa által, mindenekelőtt azon kellett lennie, hogy nemzeti függetlenségét oltalmazza meg. Ha magát megmenteni akarta, erősebbé, hatalmasabbá kellett válnia, mint valaha volt; a népnek az önfenntartás óriási küzdelmére összes munkásságát kellett összpontosítania; a végrehajtó hatalmat oly eszközökkel kellett felruházni, minőkkel maga a korlátlan király-

14 Ezeket összegyűjtve 1990-ben jelentette meg Gángó Gábor: Eötvös József: *A francia forradalom története*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

15 Az első kötet 1851-ben, a második '54-ben kerül kiadásra.

ság sem bírt soha, minőket legalább sohasem vett alkalmazásba – és a szabadság eszméjének helyébe, melynek nevében a forradalom kezdetét vette, a népfelség elve lépett, mint következménye az egyenlőség elvének (mennyiben az egyes polgár azon jogára vonatkozik, hogy résztvehet az állam kormányzásában), de mely az egyesek szabadságának szempontjából nem egyéb, mint azon hatalom, mely az egyes szabadságának korlátokat szab.”¹⁶

Vagyis a francia forradalom a szabadságot és a politikai egyenlőséget, azaz a hatalomban való egyenlő részvétel jogát tette meg maradandóan az újkori politikai törekvések fő célkitűzéseivé, de a néphatalom hatásköreit a sajátos történelmi és politikai konjunktúrából fakadóan olyan tágra volt kénytelen szabni, hogy ez végül az egyéni szabadság korlátozásához vezetett, s így a forradalom végül önnön elmentébe fordult. – Ha a gondolatmenetet csupán a francia forradalom végső kifejtetére vetítjük, akkor kétségkívül helytálló, bár a jakobinus diktatúra létrejöttének kizárólag a történelmi kényszerhelyzetből való magyarázata eltekint attól a nyilvánvaló tényről, hogy a forradalmi eszmék és törekvések végső filozófiai legitimációját adó rousseau-i filozófia eleve nem ismerte az egyéni szabadságnak semmiféle garanciáját. Maga Eötvös is visszatér ezért pár lappal később a kérdésre, említve ezen a ponton Rousseau-t, de egyszersmind nyomatékosítva, hogy számára végül is a végeredmény a fontos: ti. az a tény, hogy „a szabadság és egyenlőség eszméi”, abban az értelmezésükben legalábbis, amit a francia forradalmi hagyomány és filozófia társí-

16 Eötvös: *Uralkodó eszmék* I., 72–73.

tott hozzájuk, „egymással ellenkeznek”.¹⁷ Elegendő tehát annyit belátnunk, állítja, hogy „a szabadság azon eszménye szerint, mely Franciaországban s napjainkban általában véve csaknem mindenütt divatozik, okvetlenül szükséges, hogy korlátlan hatalom létezzék az államban”, s hogy az állam, „mint Rousseau mondja”, „külön minden egyes tagjával az egésznek üdvére [korlátlanul] intézkedhessék”.¹⁸

Eötvös számára a francia forradalom azonban nemcsak a historikus érdeklődés okán bírt jelentőséggel, s még csak nem is azért, mert kora uralkodó eszméinek „divatos” értelmezését a forradalom eseményeiből vélte kikövetkeztethetni. Feljegyzéseinek tanúsága szerint a francia forradalomban a „politikacsinálás” módozatának radikális megváltozását látta, s akárcsak legnagyobb konzervatív elődje, Edmund Burke,¹⁹ pontosan ezen az alapon bírálta a forradalmat. Meggyőződése szerint az Alkotmányozó Nemzetgyűlés 1789. augusztus 26-án, az emberi jogok nyilatkozatával elhagyta „a gyakorlati élet mezejét”, s „tisztán a teória terére ment át”. A francia forradalmat megelőző időkben, mondja, a politika az „orvosi tudományra volt hasonlatos”, vagyis inkább „mesterség” volt, mint „tudomány”: „a létező bajok elhárításával, a nép s a közállomány feltartásával vagy nevelésével foglalkozott”. Ezzel ellentétben az Alkotmányozó Nemzetgyűlés „működéseinek irányt nem a létező állapot, nem a valóság, melyet maga körül látott, hanem teóriái adták”.²⁰ A gondolat annyira fogva tartja, hogy

17 Uo., 81.

18 Uo., 83.

19 Lásd Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról és bizonyos londoni társaságok ezen eseménnyel kapcsolatos tevékenységéről*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990.

20 Eötvös József: *A francia forradalom története*, 100–101.

másfél évtized múlva, 1857-ben is visszatér rá Tocqueville időskori művéről írott recenziójában:

„Nem volt talán még soha politikai mozgalom, melyre a bölcseletnek és államtudományoknak nagyobb befolyása lett volna. A forradalom ugyanazon elvekért küzdött, melyeket a tudomány felállított; megsemmisítette mindazt, a miben a század bölcsei előbb az emberi nem szenvedéseinek forrását keresték; létesítette, a mit a politikusok a közboldogságra szükségesnek tartottak; s mit alkotott? – Kényuralmat egy vagy más formában, a szabadság vagy az egyenlőség nevében, de kényuralmat mindig és mindenütt.”²¹

Mellesleg nem véletlen, hogy a gondolat évek múltán éppen a Tocqueville könyvéről írott recenzióban kerül újra elő, hiszen Tocqueville volt az, aki a régi rendről és a forradalomról írott hihetetlenül népszerű könyvében példás empátiával rajzolja meg azt a folyamatot, ahogy „Diderot és Rousseau sajátos nyelvezete” fokozatosan átítatta a köznyelvet, olyannyira, hogy még „a pénzügyi tisztviselők” is „a könyveikből áradó hamis érzékenység” hatása alá kerültek, s „a hivatalos stílus” is, melynek pedig „szövegei elég szárazak”, olykor „keneteljessé és csaknem érzelgőssé vált”.²² Maga a politika nyelvezete is hasonlítani kezdett az írók nyelvéhez, megtelt „általános kifejezésekkel,

21 Eötvös József: A francia forradalom okai, in: Uő: *Beszédek és tanulmányok*, Sajtó alá rendezte Voinovich Géza, Franklin-Társulat, Budapest, é. n., 205–265., 205.

22 Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994, 99.

elvont fogalmakkal, fellengzős megállapításokkal, irodalmi fordulatokkal”.²³

Tocqueville, aki egyébként nézeteinek és diagnózisainak egy részét maga is Burke-től kölcsönzi, abban is egyetért ez utóbbival, hogy „az írók nem csak eszméiket terjesztették el, hanem vérmérsékletüket és kedélyállapotukat is”, s hogy a forradalom aztán nem tett egyebet, minthogy „az irodalom valamennyi sajátosságát”, s az „íróemberek természetes hóbortjait” „áthelyezte a politika színterére”.²⁴

Eötvös tehát saját, korábbi felismerésének megerősítését látja Tocqueville könyvében, s nyugodt rezignációval jegyzi meg, hogy szemben francia szellemrokonával s az egész kortárs francia tudományossággal, ő az elvi politizálásból származható bajokat már évtizedekkel azelőtt felismerte.

„S ha csaknem egyedül álltam, midőn az *Uralkodó eszmék befolyásáról* írt munkámban azon meggyőződést fejeztem ki, hogy a létező bajok s azon forradalmi hajlam, mely korunkat jellemzi és amely a kényuralom útját készíti elő, éppen azon elvek valósításából erednek, a melyeket a francia forradalom felállított: most, főleg Franciaországban, a jeles írok egész névsorát hozha-

23 Uo., 178.

24 Uo., 177. Mi több, a fellengzős stílus egy adott órában olyannyira népszerű volt, mondja Tocqueville, hogy „a parasztok” is elkezdtek szomszédaikat „polgártársaiknak” nevezni, sőt olyan kérelmeket is talált kutatásai során a levéltárakban – állítja –, amelyek „az egyházközség plébánosát az oltárok miniszterének, a Jóistent pedig Legfelsőbb Lénynek nevezik”. Epésen jegyzi meg, hogy ezek után a parasztoknak már „csak a helyesírás szabályait kellett volna elsajátítaniuk ahhoz, hogy középszerű író lehessen belőlük”. Uo., 178.

tom fel, a kik azóta hasonló nézeteket hirdetnek, vagy a kiknek állításai legalább ezen nézetekre vezetnek.”²⁵

A konzervatív politikus Eötvös tehát, aki a magyar forradalom ügyét azért hagyta cserben, mert nem kívánta magát feláldozni az egész emberiség távoli boldogságának eszméjéért, a messianisztikus és „teóriákban” gondolkodó politika kezdetét is a francia forradalom idejére teszi. Így áll elő a francia forradalom történetét feldolgozni kívánó mű gondolatából az egész század politikai eszméit és politikai tragédiáinak okait vizsgáló politikaelméleti munka két kötete.

Az Uralkodó eszmék nemzetiségi nézeteinek történelmi háttere

Eötvös számára, mint annyi más kortársa számára, a sokkoló élményt, ami a nemzetiségi kérdés behatóbb vizsgálatára vezette, az a tény jelentette, hogy a nemzetiségek 1848/49-ben szembefordultak a magyar szabadságharc ügyével.²⁶ Ebből a tényből maga Eötvös három teoretikus értékű következményt is levont: kettőt határozottabban, egyet inkább tétován, dilemmázva. Mindháromról elmondható, hogy valamiképpen a kortárs nacionalizmus természetét segíti jobban megérteni.

25 Eötvös: A francia forradalom okai, 206.

26 A nemzetiségek törekvéseiről a szabadságharc idején lásd Miskolczy Ambrus terjedelmes tanulmányát a *Pro Minoritate* folyóirat 2006-os nyári-őszi számában: Miskolczy Ambrus: Forradalom és nemzetiség (Modell és valóság), in: *Pro Minoritate*, 2006/Nyár-Ősz, 90–126.

Számunkra, 21. századi emberek számára, főként a közelmúlt balkáni eseményei után a világ elképzelhetetlen nacionalizmus nélkül. S mivel a 20. században, annak elején és végén döntően a nacionalizmusoknak illiberális, agresszív és kirekesztő formáit tapasztaltuk meg, hajlamosak vagyunk az egyéni szabadságot és nacionalizmust egymással ellentétbe állítani. A nacionalizmusnak azonban, értve alatta egyaránt politikai mozgalmat és ennek legitimációjára irányuló eszmerendszert, a 18. és 19. századokban többféle történelmi alakváltozatát találjuk, s a lényegi tartalmi és szerkezeti különbségek ellenére többségükről elmondható, hogy valamilyen értelemben mindahány szabadságkövető és kozmopolita, vagy ha úgy tetszik: internacionalista volt – bármennyire szokatlanul hangzik is a mai fülnek ez.

A modern nacionalizmus kutatás egyébként a nacionalizmus három nagy történelmi korszakáról tud, amelyeket John Breuilly reformnacionalizmusnak, egyesítő nacionalizmusnak, valamint szeparatista nacionalizmusnak nevez.²⁷ Az első nevezhetnénk a nacionalizmus francia formájának is. Keletkezése 1789 és 1815 közé tehető, demokratikus és emancipatórikus üzenetet hordoz, legjobb teoretikusa pedig minden bizonnyal Rousseau, vagy még inkább kései, de annál hűségesebb „tanítványa”, Sieyès abbé. Breuilly feltevése szerint a nacionalizmus a francia forradalommal született meg, a demokratizálódás igényéből és az egalitarizmus szelleméből fakadt. A forradalom hatására az „ancien régime” a népszuverenitás eszméjének jegyé-

27 Lásd John Breuilly: Állam és nacionalizmus, in: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek*, Rejtjel Kiadó, Budapest, 2004, 134–149., 141–142.

ben demokratizálódott, forradalmasítva ezáltal a politikai berendezkedés belső rendjét, s egyszersmind tartósan megváltoztatva a politikai hatalom gyakorlását legitimáló elvet egész Európában, a monarchikus vagy dinasztikus legitímációs elv helyére a nemzeti típusú legitímációt ültetve.

A nacionalizmus második, 1807 és 1870 közé tehető formája Közép-Európa térségére jellemző, a majdani Német Birodalomra és Itáliára. Teoretikusa pedig mindenekelőtt Fichte. Franciaországgal ellentétben Közép-Európa nem volt politikailag egységes terület. A német vagy olasz nacionalizmus a nemzet definíciójában nem hivatkozhatott szilárd, ezeréves birodalmi keretre, ezért „a nemzet” számára megteremtésre váró feladat, aminek funkciója a létrehozandó egységes nemzetállam, birodalom legitímációja. A modell francia, de hiányoznak belőle annak demokratikus elemei. Ezt példázza a német nemzetállam létrejötte és Olaszország egységesítése.

A nacionalizmus harmadik történelmi korszaka akkor kezdődik, amikor a többnemzetiségű kelet-európai birodalmak (Oszmán, Orosz, Habsburg birodalmak) keretein belül élő népek, az 1840-es évek tájékán előbb politikai autonómiára, majd az önálló nemzetállamiságra kezdenek törekedni. Eltérően az olasz vagy német nemzetegyesítéstől, az elsődleges politikai cél itt már nem az egyesülés, hanem az elszakadás általi különválás. Valamennyi kelet-európai állam, azaz Szerbia, Montenegró, Görögország, Bulgária, Románia, Csehszlovákia és a balti államok szecesszió révén, az említett birodalmak összeomlása során jöttek létre. A korszak 1918-cal zárul.

Eötvös tehát korszakfordulón él, amikor a nacionalizmus minőségében vagy természetében is alapvető változások következnek be. Bár a nacionalizmus francia és német formái között lényegi különbségek vannak, nem különböz-

nek a tekintetben, hogy mindkettő szabadságkövető, még ha a szó különböző értelmében is azok. Fontos ezt észben tartanunk, ha Eötvös nacionalizmussal kapcsolatos felismeréseinek újszerűségét a maguk eredetiségében akarjuk értékelni. Ezeknek a felismeréseknek az újszerűségét akkor látjuk be igazán, ha Eötvösnek a korabeli nacionalizmusról adott diagnózisát a nacionalizmus korábbi, elsősorban a „francia” formájával vetjük össze, amely a szabadság-eszme és nemzeteszme első történelmi szövetségét jelentette.

Szabadság és nemzet eszméinek, azaz „liberalizmusnak” és „nacionalizmusnak” a történelmi szövetsége azért lehetett olyan erős, mert mindkettő úgymond kétszintes államszerkezetben gondolkodik: a társadalmi cselekvés alanyainak az egyéneket, az egyéni cselekvés végső formájának pedig az államot tekinti. Egyén és állam között pedig nem ismer más közvetítő keretet, mint a nemzetet.

A premodern társadalmakban általában az egyén közösségi vagy szűkebb kulturális, vallási kötődése és hovatartozása integráns része volt identitásának. A francia forradalommal megszülető modern (nemzet)állam ezzel szemben a társadalmi kötődések, és a társadalmi kohézió új vízióját jelenítette meg. A modern individualizmus szelleméből születő „liberális” köztársasági intézményként „lefosztotta” az egyénekről a korábbi közösségi kötelekeket, s az így „felszabadított” egyéneket újra egyesítette a központosított, bürokratikus állami struktúrában, felvértézve őket egyszersmind közös politikai, s nem ritkán egyenesen közös nyelvi kultúrával.

A fenti célkitűzést, a „nemzeti liberalizmus” politikai programját John Stuart Mill, a 19. század brit liberalizmusának kétségkívül legbefolyásosabb alakja, majdnem száz évvel a francia forradalom után, 1861-ben még mindig a sza-

bad intézmények zavartalan működésének biztosítását követelve, azaz liberális értékeket felmutatva kísérelte meg igazolni.

„Szabad intézmények – írja *A képviseleti kormányzatról* szóló könyvének egyik agyonidézett szöveghelyén – majdhogynem lehetetlenek többnemzetiségű államokban. A képviseleti kormányzat működéséhez szükséges nyilvános véleménycsere olyan emberek között, akikből hiányzik a kölcsönös vonzalom, különösen akkor, ha más nyelveket is beszélnek, és más nyelveken olvasnak, nem létezhet. [...] Következésképpen általános és szükségszerű feltétele a szabad intézményeknek, hogy a kormányzat határai s a nemzetiségek határai nagyban egybeessenek.”²⁸

A cél tehát az, hogy a szabad intézmények zavartalan működésének érdekében az adott államban a nemzeti és az állami határok egybeesnek. Ezt értjük az európai történelem elmúlt két évszázadára visszavetítve „nemzeti nevelés” vagy – a modern nacionalizmus kutatás terminológiájával élve – „nemzetépítés” alatt. Alapszinten ez annak a követelését jelenti, hogy az állam polgárai egy nyelvet beszéljenek, egyugyanazon kultúrához tartozzanak, legyenek szolidárisak egymással. Valójában ennél jóval többről van szó. Itt ugyanis egy olyan államszervezési modellel állunk szemben, ahol az állam a nemzet állama, *nemzetállam*, a szónak abban az értelmében is, hogy mindenféle közösségi tevékenységnek közvetlenül az állam a formája. A központosított és bürokratizált nemzetállamban a helyi identitások

28 John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, Bobbs-Merill, Indianapolis, 1958, 230., 233.

és társulások, valamint a társulások révén végzett közösségi tevékenységek marginálisak, polgárai individuumokként, nem pedig társulások vagy kisebb közösségek tagjaként értik meg elsődlegesen identitásukat, s ebben a minőségükben válnak közvetlenül a nemzet tagjaivá. A modern nemzetállam csak az egyéneket ismeri el a jogok alanyaiként, állampolgárainak közösségét nemzetté formálja, hangsúlyozza az egyenlőség értékét, s olyan homogén törvényi és jogi keretet, jogszolgáltatási rendszert működtet, amelyet mindenütt azonos intézmények szabályoznak, azonos elvek alapján. Miként Benjamin Constant, a francia forradalom államszervezési fejleményinek egyik legélesebb szemű kortárs kritikusa írta: „Ugyanaz a törvénykezés, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan ugyanaz a nyelv: íme ezt nevezzük tökéletesen szervezett társadalomnak”.²⁹ A modern állam mintegy belső, logikai kényszertől hajtva nemzetállammá alakul, s ez korántsem valamiféle esetleges, történelmi konjunktúrából fakad, hanem magából a modern államnak a legitimációs doktrínájából következik.

Ennek a francia forradalommal kialakuló állammodellnek, nemzeti keretnek a születését a jeles francia politikai filozófus Pierre Manent, Tocqueville eszméinek egyik mai, nagyhatású népszerűsítője a felbomlás és az azonnali rekonstrukció egymással egybeeső történelmi momentumai-ként írja le:

„Európában és különösen Franciaországban a nemzeti keret nyomja rá a bélyegét a demokrácia termé-

29 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorklás az európai civilizáció tükrében, in: *Uő: A régiek és a modernnek szabadsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 33–72., 61.

szetes mozgására és ugyanez a keret határolja körül a demokratikus politikai gyakorlat lehetőségeit. Az európai demokratikus politizálás alapító eseményében, a francia forradalomban, a Tocqueville által oly gondosan megkülönböztetett két mozzanat, a demokrácia természetéhez, illetve gyakorlatához kapcsolódó mozzanat lényegében összefolyik: a franciák, ugyanakkor amikor leszakadnak a régi rend testületeiről – parókiákról, provinciákról, urasági birtokokról, céhek-ről stb. –, a nemzet tagjaivá vagyis állampolgárokká válnak. Ugyanaz a mozzanat, amely egymástól elválasztja, kapcsolja őket össze egyugyanazon instanciával, a nemzettel. A dekompozíció és a rekompozíció folyamata egybeesik. Magától értetődő, hogy a fúciónak ez a pillanata nem tarthatott sokáig. [...] Ugyanakkor a fúciónak ez a pillanata egy olyan szintézis igazságát is tartalmazza, amelyet Tocqueville elemzése, bármily megalapozott legyen is, némileg elfed: tudniillik hogy a nemzet az a politikai forma, amelyben az egyének lakoznak, illetve megfordítva, hogy az egyén az a szereplő, aki a nemzetben lakozik. Másképpen fogalmazva: az individualizmus és a nacionalizmus kölcsönösen feltételezik egymást, szemben azzal az elterjedt véleménynel, amely ellenpólusoknak látja őket. [...] Ez az állítás nem absztrakt, nem paradox és nem is igazolhatatlan.”³⁰

A nemzeti eszme tehát korántsem áll szemben a szabadsággal, liberalizmus és nacionalizmus korántsem ellenfelek, hanem mindvégig a 19. század elején erős szövet-

30 Pierre Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 185–87.

ségesek, csak hogy a nacionalizmus a szabadság állapotát csakis a nemzeti keretben látja elérhetőnek: az egyén partikuláris identitását alárendeli a szabadság értékének. Nem kevésbé igaz viszont az sem, hogy a francia forradalom mindemellett egy erős internacionalista üzenetet is hordozott. Bármennyire is szokatlannak tűnjön ma számunkra, a forradalom nem csupán a franciákat, hanem az egész emberiséget kívánta felszabadítani a közelebbről definiálhatatlan „zsarnokság” alól, amint az már az 1789. augusztus 26-i jognyilatkozatának a címéből is kitetszik, hiszen az nem csupán a (francia) polgár, hanem az *ember* jogait is magába foglalja. A köztársasági rendszer exportja előbb a forradalmi hadsereg, majd később Napóleon által az emberiség felszabadításának nagyszabású programjába illeszkedett. Az internacionalista elán egyáltalán nem mond ellent a nacionalista politikának, sőt – miként arra Eötvös is figyelmeztet – az előbbi az utóbbit igazolja.

„Mint Anacharsis Clootz (sic!), úgy Babeuf s általában az egész szélső párt a francia forradalomban, átlátták, minő ellentétben áll a szabadság és egyenlőség elve az emberiségnek különböző nemzetiségekre osztásával; s csak a konvent vagy a jakobinus klub biztosainak Belgiumban, Németországban vagy Olaszországban kibocsátott kiáltványait kell olvasnunk, ha meg akarunk győződni felőle, mi tisztán igyekvének bebizonyítani Franciaország részéről: hogy esztelenység, ha egyes népek régi nemzeti elkülönöttségükhöz szorosan ragaszkodnak. Midőn Franciaország állítólag a szabadság zászlaját hordozá, s mint hódító lépett át határain, terjeszkedésére ez elvek elismerése csak kedvező lehetett. Más szavakkal azt tette az: hogy minden népnek sietnie kell mielőbb franciákká lenni. Azon-

ban Franciaországban átlátták a nehézségeket is immár, mikkel jár különböző nyelvek létezése egy, a forradalom elvei szerint rendezett országban, s igyekeztek e nehézséget törvények által elhárítani.”

Majd a forradalom nyelvtípró politikájának igazolása-képpen Barrère törvényjavaslatát, s ennek Konventbeli indoklását idézi hosszan:

„Forradalmasítottuk a kormányzatot, a törvényeket, a szokásokat, az erkölcsöket, a viseletet, a kereskedelmet s magát a gondolkodást is; forradalmasítsuk tehát a nyelvet, ami ez utóbbinak a mindennapos eszköze. Önök elrendelték a törvények megküldését a Köztársaság valamennyi községébe; ám ez a jótétemény kárba veszett azoknak a megyéknek a számára, amelyekre már utaltam. A világosság, amelyet nagy költséggel juttatnak el az ország széleire, kihunyt, amint oda érkezik, minthogy ott meg sem értik a törvényeket. A federalizmus és a babona alsó bretonul beszélnek, az emigráció s a Köztársaság gyalázása németül; az ellenforradalom olaszul beszél, a fanatizmus baszkul. Semmisítjük meg a tévelygés és a rombolás eme eszközeit.”³¹

A forradalmi indoktrináció értelmében tehát a szabadság érdekében, ha a helyzet úgy kívánja, a különböző népeknek (belgáknak, hollandoknak), de akár a Franciaország területén élő „tartományi nemzeteknek” is, a nemzeti identitásunkról is le kell tudniuk mondani. Franciának lenni nem egyszerűen kulturális hovatartozást jelent, hanem egyszersmind értékhordozó állapot. Franciává lenni annyi,

31 Eötvös: *Uralkodó eszmék* I., 125–126.

mint eljutni a szabadság állapotára: civilizációs kötelessége a nemzeteknek, éljenek bár Franciaország határain belül vagy kívül, ha nem akarnak a barbárság állapotában maradni. Ilyeténképpen aztán a forradalom idején, különösen Franciaország határain belül, törvény veszi üldözőbe az összes regionális identitást és nyelvet, a nemzet nyelvi egyneműsítésének érdekében. Maliciózan jegyzi meg ennek kapcsán már Constant, hogy „elég érdekes, hogy az egyformaság soha nem talált nagyobb pártfogásra, mint ama forradalom során, amelyet az emberi jogok és a szabadság nevében vívtak”.³²

De a szabadság exportja egy másik értelemben is a nacionalizmus erősödéséhez vezetett. Eötvös is látja, hogy a nagyhatalmi, birodalmi külpolitika révén propagált köztársasági eszmény (a népek „felszabadításának” egyetemes, forradalmi programja) hogyan vezetett el a leigázott népek körében a nacionalizmus kialakulásához, azok miatt a megaláztatások miatt, amelyeket a francia hadseregtől kellett elszenvedniük, s amelyekről olyan megrázó leveleket írt már Dumouriez tábornok, maga a megszálló seregek parancsnoka a belgiumi állapotok kapcsán.³³

A nemzeti liberalizmusnak ezeket a premisszáit, különösen azt a gondolatot, hogy a civilizáció áldozatokat követel, s hogy a szabadság nevében akár nemzeti identitásunkat is fel kell adnunk, a század első felében kevesen kérdőjelezték meg. Mill, aki maga egyébként skót származású volt, még 1861-ben is fanyar iróniával ír a szikláik között

32 Constant, i. m., 61.

33 A gondolat részletes kifejtését a 20. században Isaiah Berlin adja: A meghajlított vessző; A nacionalizmus kialakulásáról, in: *Uő: Az emberiség göcsörtös fája*, Európa Kiadó, Budapest, 1996, 327–357.

félvad állapotban duzzogó skótokról, valamint az írekről, akik nem akarják magukra vállalni a britté válás nagyszerrű, civilizációs feladatát, noha mindösszesen felekezetileg különböznek az angoloktól. De ugyanez a szellem hatja át hét évvel később Eötvösnek is a nemzetiségi törvény általános országgyűlési vitáján tartott egyetlen felszólalását:

„A civilizáció kifejlődésével fokról fokra fogy a nemzetiségek száma. (*Úgy van.*) Előbb, a civilizálás első kezdetében, néhány család képezett nemzetiséget. Ezek egyesülve és egymásba olvadva nagyobb és nagyobb nemzetiséget képeznek. És így a civilizáció haladása kétségkívül fenyegető a nemzetiségekre nézve. E veszélynek ki vagyunk téve mi magyarok, ki vannak téve horvát testvéreink, ki vannak téve a hazában lakó más nemzetiségek, szóval ki van téve minden kisebb nemzetiség. De mi által oltalmazhatjuk magunkat e veszély ellen? Azáltal-e, hogy az egyes nemzetiségeket, mint múmiákat, törvényekbe begöngyölgetve (*Élénk helyeslés*), a törvényhatóságok sírkamrájában rakjuk le? (*Kitörő zajos helyeslés.*) Századunkban ami nem él, annak nincs jövője. (*Hosszan tartó zajos helyeslés és taps.*) Ha a civilizáció emelkedő árjai ellen biztosítani akarjuk magunkat, állítsuk magunkat magasra! (*Tetszés.*) A dagály mérföldnyi lapályt elborít; de az egyes szikla, mely magasabban áll, kiemelkedik, és ki fog emelkedni mindörökké. (*Zajos tetszésnyilvánítások.*)”³⁴

Persze 1868-ban, amikor adva volt az erő pozíciójából való politizálás lehetősége, a magyar „establishment” zajos tetszésnyilvánítással ünnepelhette ezeket a szavakat. Húsz

34 A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája, 60–61.

évvel előtte, 1848/49-ben viszont ezek a premisszák hirtelen megdőlni látszottak, s akkoriban kevés józanul gondolkodó embernek került el ez a tény a figyelmét. Akkoriban Eötvös számára is nyilvánvaló volt, hogy a nemzetiségek nem kívánják maguknak a szabadságot, ha ennek az az ára, hogy miatta magyarrá kell válniuk. Azaz, konkludált Eötvös akkoriban, a nemzeti eszme jelentőségét tekintve túlnőtt a szabadság eszméjén.

Csak csodálkozni tudunk, hogy ugyanaz az Eötvös, aki 1851-ben, az *Uralkodó eszmék* első kötetében még világosan látja, és szóvá is teszi ezt a dolgot, mi több a nemzetiségi kérdés egész vizsgálatát számára ez a sokkoló felismerés indokolja, '68-ban úgy tesz, mintha '48 történelmi tapasztalatai a semmivel lennének egyenlőek. Lehet ezt persze a megváltozott politikai és hatalmi konjunktúrával magyarázni, s lehet egyszerűen valamiféle történelmi szűklátókörűség számlájára írni. De az ok véleményem szerint inkább elvi természetű. Eötvösnek egész világlátását meghatározta minden korban a civilizáció előrehaladásába vetett erős hit, amit az ellenkező értelmű történelmi tapasztalatok sem tudtak tartósan hatálytalanítani, s amitől a nemzetiségi kérdéshez való hozzáállásában sem tudott huzamosabban eltekinteni.

1848 történelmi tapasztalata azonban nemcsak azt ismertette fel Eötvössel, hogy a nemzetiségi (vagy pontosabban: a nemzeti) eszme jelentőségében meghaladta a szabadság eszméjét, hanem azt is látja, hogy emellett a nemzeti önértelmezés a maga tartalmában is jelentős módosulásokat szenvedett.

Létezett, s el egészen a múlt század hetvenes éveig még a nacionalizmus „tudományos” kutatását is fogva tartotta az a tipológia, amelyik ismerni vélte „politikai” és „kulturális” nemzetet vagy nemzeti önértelmezést. Az első

a nemzethez való tartozást az állampolgárság fogalmában, a második egy adott nyelvi közösséghez, adott kultúrához való tartozásban ragadta volna meg. Az elsőre jellemző példaként rendszerint a franciák nemzeti önértelmezést említették, a másodikra általában a Rajnától keletre élő népeket, elsősorban természetesen a németeket.

Ez a tipológia azonban, mint az mára már végérvényesen bebizonyosodott, két okból is hamis. Egyrészt, mert maga a francia nemzet is tudatos, és mintegy száz esztendőn át erőszakos eszközökkel folytatott nyelvi homogenizációs politika nyomán állott elő, amelynek főbb eszközei a közoktatás és hadsereg voltak.³⁵ Ez még akkor is igaz, ha a franciák számára a nemzeti öndefinícióhoz természetes, vitathatatlan keretet kínáltak már a forradalom idején a francia birodalom ezeréves határai. Másrészt azért is hamis, mert a németek nemzeti önértelmezése, legalábbis abban az eredeti alakváltozatában, amelyben azt Johann Gottlieb Fichte megalkotta, a németsegen egyáltalán nem a németül beszélő emberek közösségére értette. Akárcsak francia mintája, a német nemzeti önértelmezés is szabadságkövető, kozmopolita volt, noha a szabadságot nem politikai, hanem spirituális-organikus értelemben vette.

A szabadság állapotának a kormányzati forma kérdéséről, azaz a politikumtól való függetlenítése Fichténél tudatos és szándékos gesztus. A *Beszédek a német nemzethez* című előadássorozatában (melynek címezettje, a német nemzet az előadások elhangzásának idején, 1807-ben még természetesen nem létezik) ugyan pártolja a franciák erőfeszí-

35 Lásd ezzel kapcsolatban Alain Dieckhoff nagyszerű tanulmányát: Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése, in: *Regio*, Budapest, 2002/4., 7–22.

tését az emberi nem felszabadítására, de az emancipáció eszközeit elhibázottnak véli. Mivel a franciák az egyéni szabadság állapotát Rousseau javaslatai nyomán egy, az antikvitás óta halott kormányzati formához, a köztársasághoz kötötték, a történelem rossz teleológiájához jutottak, s azt (mármint a történelmet) a köztársasági modell európai intézményesítésével bevezetettnek vélik. De aki nem hisz az emberi nem „örök haladásában”, mondja Fichte, „aki egy szilárd, állhatatos és halott létben hisz, az csupán azért hisz benne, mert ő önmagában halott”.³⁶ A francia „államművészet”, mivel egy halott politikai rendszer eszményítéséből és rehabilitációjából indult ki, maga is a dolgoknak egy halott rendjét eredményezte.

Ezzel szemben Fichte a szabadság élő, s szavaiból kikövetkeztethetően mélyen spirituális, transzcendens eredetű állapotát ajánlja a németeknek, s mindenkit németnek tekint, aki a szabadságnak ezt az állapotát hajlandó elfogadni, függetlenül nyelvi vagy kulturális hovatartozásától.

„Így mutatkozik meg végre teljes világosságában az, amit eddigi leírásunkban németek alatt értettünk. A megkülönböztetés tulajdonképpeni alapja abban áll, hogy valamely, az emberben meglévő abszolút elsődlegesben és eredendőben, a szabadságban, a végtelen tökéletesíthetőségben, nemünk örök haladásában hiszünk-e, vagy pedig mindezt nem hisszük, hanem határozottan belátni és felfogni véljük, hogy mind ezeknek az ellenkezője igaz. Mindazok, akik vagy maguk is alkotó és újat létrehozó módon élnek, vagy

36 Johann Gottlieb Fichte: Beszéd a német nemzethez. Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németiségének még mélyebb megragadása, in: *Kellék*, Kolozsvár, 2001/17., 7–19., 16.

akik, amennyiben ez nem juthatott osztályrészükül, legalább határozottan megtagadják a semmist, és várakozva készen állnak, hátha valahol megragadja őket az eredendő élet folyama, vagy akik, amennyiben még idáig sem jutottak volna el, legalább sejtik a szabadságot, és nem gyűlölik vagy rémülnek meg tőle, hanem szeretik: ezek mindannyian eredendő emberek, amennyiben pedig egyetlen népként szemléljük őket, ősnép, egyszerűen a nép, németek.”³⁷

Sem a 18. század vége, sem pedig 19. első fele nem ismerte tehát a „nyelvi nacionalizmust”, a nemzeti önértelmezésnek azt a módozatát, mely szerint egy nemzet *csupán* egyazon nyelvet beszélő emberek közössége. A nemzeti lét mind a francia, mind a német értelmezésében értékhardozó állapot, melynek önmagán túlmutató, kozmopolita, a föld összes nemzetei által elfogadható, igenelhető és követhető célja van. Mind Rousseau, mind pedig Fichte a szabadságban jelölte meg ezt a célt, még akkor is, ha radikálisan eltérő dolgokat értettek alatta.

Érthető tehát, ha az először 1848-cal jelentkező „szeparatista”, „nyelvi” nacionalizmus mély megütöközést keltett a kortársakban, hiszen a nacionalizmusnak olyan formája volt, mely evidens módon szembefordult a „magyar” szabadság ügyével. Vagyis a nemzeti szeparatizmus nevében lemondott a nemzeti lét sajátos értéktöbbletéről, a szabadságról.

Eötvös, aki ezt a nacionalizmust 1868-ban, az Országgyűlésben mondott beszédében a civilizáció és a haladás, azaz a hiányzó értéktöbblet nevében bírálja (s egy-szersmind – tévesen – meghaladhatónak véli), 1851-ben

37 Uo., 17–18.

még „a történeti jog” nevében kritizálja: felismerve benne a nemzeti különválás szükségképpen működő logikáját elsősorban a monarchia integritását félti tőle. Ha az államiság új, forradalmi eredetű legitimációs bázisa a nemzeti elv, s ha nemzetén csupán az egyazon nyelvet beszélő emberek csoportját értjük, egyetlen olyan állami formáció sem érezheti magát biztonságban, mely nem ezen elv figyelembevételével alakult. „A nemzetiségi törekvések célja csak valamennyi létező állam feloszlása által érethetik el.”³⁸

A nemzeti önértelmezés eme újszerű (és veszélyes) formájának eötvösi bírálata (melyben egyszersmind nem kevés aggodalom, de ugyanakkor viszont alaptalan remény is van), a „történeti jog” identitásképző szerepébe, s az újszerű nép józanságába veti minden reményét. A nemzetiségi törekvésekkel szemben Eötvös a monarchia legitimitására, s az évszázados együttélés emlékezetére apellál – olyan naivitás ez, amit csak a monarchia eszméje iránti elfogultság magyarázhat.

„Minthogy pedig új fogalmak, melyek a múlt s jelen viszonyaival ellentétben állnak, egy hamarjában a nép közbirtokává s egy új organismus alapjává nem válhatnak, szükségképpen azt tapasztaljuk, hogy bármennyire is erőlködjenek a nemzeti mozgalmak vezérei, bármi hangosan kürtöljék igényeiket a nép nevében, az eszme eddiglen még nem kapta meg a népet, mely e zászló alatt is küzdelemre vezettethetik, de a nélkül, hogy az eszmét, melyért küzd, tisztán felfogná, vagy vezéreinek vágyát egészen csak megérteni is tudná. [...] Mondjatok bármit, a nép azokban, kikkel századok óta

38 Eötvös, *Uralkodó eszmék* I., 149.

együtt él, pusztán nyelvbeli különbség miatt éppen úgy nem akar idegeneket látni, valamint azokat, kik vele azonegy nyelven szólnak, s kikkel századok óta ellenséges lábon állott, nem fogja rögtön testvéreinek ismerni. Ennélfogva a nemzetiség eszméje divatos értelmében mindenesetre csak igen nehezen s igen huzamos erőlködések után valószínűsíthetik; s ha ez valaha megtörténnék, a mondottakból világos, miszerint ezen eszme nem valószínűsíthető a nélkül, hogy azon államintézmények, melyek tekintet nélkül ezen eszmére alakultak s gyakran vele ellentétben állanak, felbontassanak”.³⁹

1848 tehát arra tanította Eötvöst, hogy a nemzeti eszme jelentőségében túlnőtt a szabadság eszméjén, s hogy emellett a nemzeti önértelmezés gyakorlata is radikálisan megváltozott. Abban nem volt biztos, hogy az újszerű nemzeti öntudat a nép „közbirtoka-e”, vagy pedig a szűk értelmiségi réteg, „önjelölt népvezérek” tulajdona. 1851-ben inkább az előbbi nézet felé hajlott: „És mégis, ha nyugodtan vizsgáljuk ez ügyet, lehetetlen meg nem győződnünk, hogy a nemzetiség eszméje nem bírt soha gyengébb alappal a népek viszonyaiban, mint jelenleg.”⁴⁰ Abban viszont egészen biztos volt, hogy mihelyt a nép közbirtokává válik, első áldozata maga a Monarchia lesz. A nemzetiségi kérdéssel való intenzív foglalatosskódását láthatóan mindvégig ez az aggodalom motiválja.

A fentiekből logikusan következik, vagy ha nem is következik, de minden további nélkül kikövetkeztethető Eötvösnek az 1868-as nemzetiségi törvénnyel kapcsolatos ál-

39 Uo., 152–153.

40 Uo., 246.

lásfoglalása. A nemzetiségek a „kikerekítést” várták a törvénytől, vagyis azt, hogy az Magyarország megyéit és kerületeit nemzetiségek szerint rajzolja újra, hogy az egyes megyékben az ott élő nemzetiségek nyelve váljon hivatalos nyelvvé, továbbá hogy az ország „hivatalai s méltóságai, sőt végre képviselte is, a nemzetiségek arányában oszlassanak el”.⁴¹ Azaz a képviseleti politikából részesedést, s bizonyos mértékig létezésük közjogi megerősítését kérték. Amit Eötvös ezzel szemben ajánl, az a nemzetiségek szempontjából meglehetősen csekély engedmény: az egyéni szabadságnak a „nemzetiségi tekintetben” is teljes biztosítása. Arra gondol, hogy ha az egyéni szabadság biztosítása képes volt a felekezeti szembenállást megszüntetni, holott (feltevése szerint) a vallási eszmék sokkal inkább fogva tartják a népet, mint a nemzetiségi gondolat, a szabadság ügyének a nemzetiségi hovatartozás elé vagy fölé helyezése hasonló eredményre fog vezetni a nemzetiségi követelések esetében is.

„Nekem erős meggyőződésesem az, hogy bármennyit szóljunk a nemzetiségről ma, a vallási eszmék jelenleg is sokkal mélyebb, sokkal nagyobb, sokkal hatalmasabb hatást gyakorolnak a nép kedélyére és jellemére, mint a nemzetiségi kérdés. *(Igaz!)* Ha tehát ilyen, sokkal nagyobb, sokkal hatalmasabb okát a szétválásnak és nyugtalanságnak megszüntethette a szabadság: én bátran várom a szabadságtól ugyanezen eredményt a szétválásnak egy kevésbé fontos és kevésbé mélyen ható okától. *(Helyeslés.)*”⁴²

41 Eötvös József: A nemzetiségi törvényjavaslatról, in: *Magyar Liberalizmus, Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 134.*

42 *A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája, 60.*

Az Uralkodó eszmék nemzetiségi nézeteinek szemléleti/elvi alapvetése

A haladás eszméje

Kétségtelen, hogy a mai fül nem hajlandó a fenti gondolatokból mást kihallani, csak cinizmust. Pedig ez nem más, mint a tipikusan 19. századi civilizatórikus eszmény, s a haladásba vetett hit megszólalása. A népeknek (savoyaiaknak, belgáknak, hollandoknak) sietniük kell franciákká lenniük, hiszen ez nem asszimiláció, hanem civilizációs feladat. Ugyanígy románoknak, szerbeknek, tótoknak, ruténeknek is magyarokká kell válniuk. Tudniillik el kell jutniuk a szabadság állapotára. Ez már csak azért is lehetséges, mert a nemzetiségi eszme „nem fogta meg” még igazán a népet. Ha ezzel szemben mégis megadnánk az egyes nemzetiségeknek azt, amit „önjelölt népvezérek” követelnek, ha megadnánk számukra akár még a részleges szuverenitást is a nemzetiségi autonómia formájában, akkor részint megfosztanánk tagjaikat a szabadságtól, hiszen miként azt a francia forradalom bebizonyította, a nép szuverenitása még nem garancia az egyén szabadságára, másrészt viszont a civilizálatlanabb, vagyis kevésbé szabad népeket önmaguknak szolgáltatnánk ki. A népszuverenitás önmagában nem hordoz értéket, ha az illető nép léte nem hordoz többletet: azaz ha a nép maga nem vágyik szabadságra. – Eötvös messze nem volt egyedül a korban ezzel a nézettel, nem csoda, ha az ellenkező előjelű történelmi tapasztalatai dacára sem tudott a gondolattól szabadulni.

Mindezeknek a gondolatoknak a mélyén ott rejlik a század haladáshite, az a filozófiai vízió, hogy az ismétlődő történelmi kataklizmák dacára mégis van fejlődés, s hogy az emberiség fokról fokra hág a „civilizálódás” út-

ján. A haladáshat, a 19. századi filozófusok közösen osztott meggyőződése az időnek egy új percepcióját tükrözi. Közismert, hogy a 19. század, a történelmi kutatások termékeny fejlődésének kora megváltoztatta az európai emberek gondolkodását az idő jelentőségéről. Az új történelmi tudatosság felbukkanásának számos oka volt, mint például a természettudományok példátlan fejlődése, az új technológiák felfedezése és elterjedése, új államok, osztályok, politikai formációk, ideológiák kialakulása stb. Ugyanakkor az új történelemszemlélet bizonyos értelemben a francia forradalom egyik teoretikus következménye is volt, hiszen a forradalom élesen tudatosította a változást, és felkeltette az emberek érdeklődését a változást irányító törvények iránt.

Már a forradalom kortársaiban, Burke-ben vagy de Maistre-ben felmerült az a gyanú, hogy a forradalmi események logikája nem érthető meg az emberi intenciók összhatásából, s a változás mögött magasabb rendű, személytelen erők húzódnak meg. (Ez már csak azért is figyelmet érdemel, mert mindketten aktív politikusok voltak, s a politikusok rendszerint nagyobb szerepet tulajdonítanak az emberi szándéknak az események alakításában, mint azok, akiknek szakmájuk a politikai és történelmi események tanulmányozása, s akik hajlamosak gazdasági, társadalmi és egyéb természetű hatásmechanizmusok segítségével magyarázni az eseményeket.) De Maistre például azt mondja, hogy a francia forradalmat nem az emberek irányították, inkább a francia forradalom irányította az embereket. Valószínűleg azonban ő maga is Burke könyvében találkozott azzal a gondolattal, hogy a francia forradalmárok „a szabad mérlegelés erőltetett látszata ellenére valójában a rideg szükségszerűség hatása alatt hozzák ha-

tározataikat”.⁴³ Ez az elképzelés öltött aztán a történelem eszméjében eleinte óvatosabb formát Kantnál, majd később Hegelnél jóval erősebb kontúrokat. Hannah Arendt azt is mondja, hogy „elméleti szempontból a francia forradalom legmesszebbható következménye az volt, hogy Hegel filozófiájában megszületett a történelem modern fogalma”.⁴⁴

Érthető ugyanakkor az is, hogy a történelmi haladás és szükségszerűség jegyében fogant magyarázó elméletek nem korlátozódtak csupán a múltra. A „haladás” törvényeinek felfedezése, gondolták a 19. századi történelemfilozófusok, arra is képessé teszi az embert, hogy a jövőre nézvést is biztos prognózisokat fogalmazzon meg. A gondolatot már a 18. század végén megfogalmazta a matematikus/filozófus Condorcet az emberi szellem fejlődéséről alkotott „tablójában”, amelyet a terror éveiben, kevésbé öngyilkossága előtt vetett papírra:

„Ha az ember szinte teljes bizonyossággal meg tudja jósolni azokat a jelenségeket, amelyeknek a törvényeit ismeri, s még ha nem ismeri is őket, a múlt tapasztalatai alapján nagy valószínűséggel képes előre látni az elkövetkező eseményeket, miért tekintenénk hiú remények kergetésének, ha arra vállalkozunk, hogy történelmi eredményei alapján több kevesebb valószínűséggel felvázoljuk az emberi nem jövőbeli sorsát?”⁴⁵

43 Burke, i. m., 156.

44 Hannah Arendt: *A forradalom*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 66.

45 Marie Jean Antoine Nicolas, marquise de Condorcet: Az emberi szellem jövőbeli fejlődése, in: Uő: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*, Gondolat, Budapest, 1986, 239.

A történettudomány illetén felfogásának egyik azonnali eredménye az volt, hogy a prófécia átkerült a vallás birodalmából a társadalomtudományéba, s az okkult tudományok művelői helyett a politikai filozófusok, történelemfilozófusok, komoly és köztisztelőben álló emberek kezdték el művelni. Nem is igen találunk fontos politikai elméletírókat a 19. században, aki ne érzett volna készletet a prófétálásra, s akinek ne lett volna valami fontos mondanivalója a történelmi események várható jövőbeli kifejlésével kapcsolatosan. Tocqueville-től Millig még a legnagyobbak is megfogalmazták a maguk prognózisait.

Az *Uralkodó eszmék* ilyen tekintetben tipikusan 19. századi munka. Eötvös ilyen irányú hitvallását és haladáshitét már az első kötet végén explicit módon megfogalmazza:

„A kor, amelyben élünk, a haladás korszaka mindenben; csak azon szenvedélyességből, mellyel a körülöttünk történő dolgok megítéltetni szoktak, vagy a tudatlanságból lehet megmagyarázni, ha egyesek megtagadják századunktól azon felsőséget, mely azt az anyagi, szellemi, sőt erkölcsi kifejlés terén kétségkívül megilleti.”⁴⁶

Az is igaz ugyanakkor, hogy – miként az a második kötet végének történelemfilozófiai eszmefutamaiból kitetszik –, történelemfilozófiájában Eötvös jóval óvatosabb, mint Condorcet, s az események alakításában az emberi szándéknak is teret hagy.

„Már Condorcet megjegyzé, hogy a történetek helyes ismerete, melyből látjuk, mely úton fejlődött ed-

46 Eötvös: *Uralkodó eszmék* I., 453.

dig az emberiség, alkalmasint lehetővé teszi ismer-
nünk a jövőt is. Gyakran ismétlék a legújabb időkig
ezt a gondolatot; azonban a dolgok természete szerint
mindig csekély hasznat vonhatunk jövőnk ismeretére
a történetekből.”⁴⁷

Ez pedig azért van, teszi hozzá, mert az eseményeket
mindig szabad emberek alakítják: „Míg az ember a sza-
bad akarat erejével bír, mindig akarata használatától függ,
s ezért bizonytalan a közeljövő.”⁴⁸ A távlati jövő azonban
kiismerhető, mert a nagy ívű történelmi összefüggéseket
az emberi szabadság már nem befolyásolja, s így a hala-
dást nem fékezheti. Ezért a rövid távú történelemfilozófiai
szkepszis egyáltalán nem gátolta meg Eötvöst abban, hogy
ugyanennek a fejezetnek mégiscsak a következő, az ész
megismerő képességébe és a haladásba vetett hitről árulko-
dó címet adja: *Az emberiség fejlődésében bizonyos törvényeknek
van alávetve, melyeket az ész szintűen kiismerhet, mint azokat,
amelyek szerint más lények fejlődnek.* Az is árulkodó továbbá,
hogy szükségesnek tartotta műve első, önmagában kom-
pakt egésznek alkotó kötetét is egy *Mily jövődönnek megyünk
előbe?* című fejezettel zárni, engedve a prófétálás nem csak
rá jellemző kényszerének.

A jövő, akár a távoli jövő kiismerhetőségének optimis-
ta történelemfilozófiai tézise azonban a 19. századi prófé-
ciák valóra válását tekintve kevésbé tűnik igazoltnak. Dön-
tő többségük szimpla fantazmagóriának bizonyult. Voltak
aztán olyanok, amelyek ugyan valóra váltak, ám fölöttébb
meghökkenítő formában. Ilyen volt például Saint-Simon

47 Eötvös, i. m. II., 449.

48 Uo., 450.

proféciája arról, hogy az emberek kormányzását hamarosan felváltja a dolgok igazgatása. Aztán voltak persze olyanok is, amelyek minden további nélkül beigazolódtak. Senki sem tagadhatja, hogy mennyire aggasztóan pontosak Tocqueville jövődölései a központosított és bürokratizált demokratikus kormányzatról, a demokratikus zsarnokság várható kialakulásáról, vagy Mill komor jóslatai a kommunista társadalmi rendszerek várható eljövételéről.

Figyelemre méltó azonban, hogy eme általános profétai hevület közepette a 19. század politikai gondolkodói közül egy sem jósol nagy jövőt a nacionalizmusnak. Bár okos emberek voltak, akik jobban ismerték korukat kortársaik többségénél, s látták, hogy koruk uralkodó mozgalma a nacionalizmus, mégis csupán múltó jelenséget láttak benne.

„A tizenkilencedik században nem volt egyetlen olyan valamirevaló társadalomtudós vagy politikai gondolkodó sem, aki ne tudta volna, hogy korának uralkodó mozgalma a nacionalizmus. De a század második felében, valójában egészen az első világháborúig azt gondolták, hogy el fog enyészni”.⁴⁹

Egyetlen egy sem volt közöttük, állítja Isaiah Berlin, aki komoly jövőt jósolt volna a nacionalizmusnak, vagy netán megsejtette volna, hogy ez lesz a 20. század uralkodó mozgalma. És ilyen tekintetben, tehetségek hozzá, Eötvös megint csak nem kivétel, ami magyarázza 1848 eseményeinek jelentőségével szembeni sajátos vakságát is.

Ha tehát meg akarjuk érteni Eötvösnek az 1868-as nemzetiségi törvénnyel kapcsolatos állásfoglalását, nem árt észben tartanunk, hogy a birodalmi vagy politikai nem-

49 Berlin, i. m., 334.

zettudatot még 1851-ben is megingathatatlannak tartotta, noha a forradalom még friss és eleven tapasztalatai elvileg az ellenkező előjelű következtetésre vezethették volna. A nyelvi nacionalizmus terjedését s a nemzetiségi törekvéseket önjelölt népvezérek által gerjesztett, valós alapokat nélkülöző mozgalmaknak tekintette. Haladáshite nem engedte, hogy a nemzetiségi mozgalmakat igazán komolyan vegye, de a francia forradalom eredményeinek szentelt történelmi stúdiumai, valamint a szikár logikán következtető teoretikus énje ennek ellenére elvezették őt arra a felismerésre, hogy amennyiben a nemzetiségi törekvések mégis sikerre jutnak (aminek a lehetőségében igazán nem hitt), akkor az valamennyi létező állam felbomlását fogja eredményezni.

Eötvösnek azonban éppen abban lett igaza, amit a legkevésbé tartott valószínűnek: a nemzetiségi eszme diadalra jutott, mégpedig ama valószerűtlen, bár „divatos” értelmében, mint „emberek nyelvi közössége” csupán, s ez végül a többnemzetiségű Osztrák–Magyar Monarchia felbomlását eredményezte, aminek jövőjét Eötvös még annyira féltette. Az első világháború a népszuverenitás eszméjén nyugvó nyelvi nacionalizmus diadalát jelentette a báró Eötvös által hirdetett szabadságkövető, civilizatórikus, univerzalista nacionalizmussal szemben, s következményeit tekintve a többnemzetiségű birodalmi keretek széthullásához vezetett.

Mindez Európa gondolkodó főit egyszersmind arra is ráébresztette, hogy a nacionalizmus korántsem múló jelenség, s hogy a „nagy háborút” és okait aligha lehet megérteni, ha eltekintünk tőle. De nem kell Eötvöst emiatt szűklátókörűségben elmarasztalnunk. Az események kortársaként, történelmi perspektíva híján, a század haladáshitének híveként nehéz lett volna az újonnan kialakuló nemzeti ön-

értelmezés jelentőségét átlátnia. Ráadásul egyvalamit mégiscsak jól látott: a nemzeti önértelmezésnek ez az újszerű gyakorlata valóban az „önjelölt népvezérek”, a nemzeti intelligencia kreálmánya volt – ami persze nem jelenti azt, hogy ne lehetett volna népszerű és sikeres; hogy ne lett volna nagyon hamar a nép „köztulajdona”.

Bibó írja, összehasonlítva a nyugati és a keleti nacionalizmusokat, s egyszersmind keresve az okait a kelet-európai nemzetiségek különválási törekvéseinek, hogy a breton, baszk, walesi vagy flamand országalapítás merő „délibábos filológus-találmány”, lévén Nyugat-Európában a birodalmi keretek évszázadosak és szilárdak.⁵⁰ A kelet-európai többnemzetiségű birodalmak viszont, amikor nyelvi homogenizációs politikába kezdtek, „maguk is elismerték a nyelvi szempont döntő jelentőségét, s mindenféle »más nyelvűek« politikai szervezkedését és tudatosodását provokálták”, anélkül azonban, hogy a folyamatot s következményeit uralni tudták volna.⁵¹

A nyelvi asszimilációs politika a nemzetiségek körében érthető módon a kultúra politikai jelentőségének felértékeléséhez vezetett, s a nemzeti intelligencia politikai szerepének a növekedéséhez.

„A nemzeti intelligenciának Közép- és Kelet-Európában ugyan sokkalta kisebb volt a társadalmi presztízse (főleg Közép-Európában), és sokkal kevesebb volt a múltja, hagyománya és politikai kultúrája, mint a nyugat-európai értelmiségnek, ugyanakkor azonban sokkal

50 Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, in: Uő: *Válogatott tanulmányok I.*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986, 295–635., 324.

51 Uo.

nagyobb volt a fontossága és felelőssége a nemzeti lét szempontjából. Különösen megnövekedett a jelentősége azoknak az értelmiségi foglalkozásoknak, melyek a nemzeti közösség megkülönböztető sajátosságaival foglalkoztak, s azokat ápolták: íróknak, nyelvészeknek, történészeknek, papoknak, tanítóknak, etnográfusoknak. Ezért lett a „kultúra” ezekben az országokban olyan óriási politikai jelentőségű momentum, ami azonban nem annyira a kultúra virágzását jelentette, mint inkább elpolitizálódását. Minthogy ugyanis ezek az országok nem „léteztek” a megszakítatlan történeti folytonosság nyugat-európai értelmében, a nemzeti intelligenciára hárult az a feladat, hogy feltárják és ápolják az új vagy újjászülető nemzet megkülönböztető és különálló nyelvi, népi individualitását, és igazolják – ami valóban igaz is volt –, hogy ezek az új népi keretek a maguk nemzeti életének minden hiányossága ellenére is gyökeresebbek és elevenebbek, mint az itt meglévő dinasztikus állami keretek. Ezen az úton született meg [...] a nyelvi nacionalizmus ideológiája.”⁵²

Eötvös és Tocqueville

Ha Eötvös teoretikus háztartását egyfelől valóban a század haladáshite és sajátos történelemeszménye határozta meg, a másik meghatározó tényezője gondolkodásának vitathatatlanul Tocqueville életműve, szellemi hatása volt. Tocqueville műveit Eötvös már kora ifjúságában, az 1830-as

52 Uo., 337–338.

évek elején vagy közepén megismerte, s Tocqueville főműve, *A demokrácia Amerikában*⁵³ az ő államszervezési nézeteit is, akárcsak a többi centralistáét erősen befolyásolta. Szellemi fejlődésére természetesen nemcsak Tocqueville, hanem más európai gondolkodók is hatottak, így Constant, Bentham, Guizot, Hegel, Lamartine stb. – még akkor is, ha a fenti gondolkodók szellemi hagyatékát fölöttébb nehéz összebékíteni egymással. Mindenesetre Tocqueville volt az, aki gondolkodói karakterben, erkölcsi formátumban, politikai célok és törekvések tekintetében a legközelebb állt Eötvöshöz.⁵⁴

Igaz ugyan, hogy egy 1852. február 22-én datált, Szalayhoz intézett levelében némileg bizalmatlannak tűnik Tocqueville intellektuális tevékenységével szemben, annak erőltetett franciás szellemessége miatt, mert, mint írja barátjának: „Tocqueville egészen francia a szó legszorosabb értelmében, s ezért mindenekelőtt hangzatos frázisokat keres, melyek között egyes igazságokat talál, de igen sokszor mást is”⁵⁵ – ennek ellenére Tocqueville munkássága iránti érdeklődése később sem enyészik el. Bizonyítéka ennek, hogy másfél évtizeddel később a *Budapesti Szemlé*ben ötvenoldalas recenzióban ismerteti Tocqueville időskori, a régi rendről és a forradalomról szóló főművét.⁵⁶ – 1858 nyarán levelet kapott Tocqueville-től, amiben az megköszöni az *Uralkodó eszmék* neki megküldött német kiadását, s be-

53 Lásd Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.

54 Eötvös és Tocqueville kapcsolatáról lásd Fenyő István tanulmányát: Eötvös és Tocqueville, in: *Aetas*, 2007/2., 127–134.

55 Eötvös: *Levelek*, 233.

56 Lásd Eötvös József: A francia forradalom okai.

számol arról, hogy a könyv olvasása nagyon érdekelte és igénybe vette. Hívja Eötvöst, hogy látogassa meg, és kéri, hogy ne tekintse ezt a meghívást pusztá formalitásnak és bókának. Ez a találkozó azonban már nem jöhetett létre, mert Tocqueville a következő év tavaszán meghalt.⁵⁷

Ha kézbe vesszük Tocqueville-nak az Amerikáról szóló könyvét, azt, ami leginkább megihlette a centralistákat, köztük nem utolsósorban Eötvöst, azt látjuk, hogy bár címét és tartalmát tekintve célja az amerikai demokrácia szerkezetének a leírása (az ebből levonható teoretikus tanulságokkal együtt), mégis elejétől végéig áthatja a francia és az amerikai politikai rendszerek összehasonlításának igénye – mely összehasonlítás rendszerint az előbbinek kárára s az utóbbinak előnyére történik. Tulajdonképpen Tocqueville arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért bukott el a francia forradalom és miért lett sikeres az amerikai demokrácia.

Az amerikai demokrácia és kormányzati rendszer studiózásából kikövetkeztetett egyik lényegi, a mai amerikai politikatudomány által is elfogadott,⁵⁸ de Eötvös által az *Uralkodó eszmék* második kötetében is bőven kamatoztatott felismerése Tocqueville-nak, hogy szigorú különbséget kell tennünk a centralizáció két fajtája, az úgynevezett „kormányzati” és a „közigazgatási” centralizáció között. Míg az első főként az egységes törvényalkotást és külpolitikát jelenti, addig az utóbbi minden olyan kompetenciának a kormányzati kézben való összpontosítását, ami el-

57 Fenyő István, i. m., 134.

58 Lásd ezzel kapcsolatban Michael Mann kiváló, magyarul is olvasható tanulmányát: Michael Mann: Az állam autonóm hatalmának eredete, mechanizmusai és következményei, in: *Regio*, Budapest, 2001/4., 5–33.

vileg a „községi hatóságok”, azaz „a nemzetek bizonyos részeinek” a hatáskörébe kellene tartozzanak. Már a fogalmazásmódból is kitetszik, hogy Tocqueville – amerikai tapasztalatainak hatására – pártfogásába veszi az elsőt, de elutasítja a másodikat.

„Én a magam részéről úgy gondolom, hogy valamely állam nem élhet és főként nem virágozhat, ha kormányzatának centralizációja nem elég erős. De ugyanakkor úgy gondolom, hogy a közigazgatás centralizációja megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert szüntelenül gyengíti a közösségi szellemet”.⁵⁹

Mintha csak az *Uralkodó eszmék* megfelelő fejezeteit, okfejtéseit olvasnánk, annyi különbséggel, hogy míg Eötvös számára mind az első, mind pedig a második kötetben (igaz, az utóbbiban hangsúlyosabban) a közigazgatási decentralizáció, a községi hatóság főként a közhatalom korlátozásának hatékony eszköze, addig Tocqueville – miként azt a fenti idézet is mutatja – ennek „politikai következményeit” is mindenkor hangsúlyozza – vagy, ahogy egyebütt mondja: „csodálja”. A közhatalom korlátozásának funkciója mellett az egyik legfontosabb következménye a közigazgatási decentralizációnak Tocqueville szerint az, hogy a helyi önkormányzatiság megerősítése lehetővé teszi a polgárok számára a közügyekben való részvételt, azaz felkínálja számukra a politika művelésének aktív, tevőleges tapasztalatát, s ezáltal érdekeltté teszi őket a helyi ügyek vitelében, de áttételesen persze hazájuk sorsában. Úgy mond erősíti a „községi szellemet”.

59 Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*, 87.

„Amerikában a decentralizációnak nem a *közigazgatási*, hanem a *politikai* következményeit csodálom leginkább. Az Egyesült Államokban a haza érdekeit mindenütt szem előtt tartják, a polgárok gondoskodásának tárgya a községektől kezdve az Unió egészéig. A lakosok úgy ragaszkodnak hozzájuk, mint a sajátjukhoz. A nemzet dicsőségéből merítik a saját dicsőségüket; sikereiben saját művüket fedezik fel, és ezáltal felemelkednek; örülnek az általános virágzásnak, amelyből ők is részesülnek. A családszeretethez hasonló érzelmekkel viseltetnek hazájuk iránt, és tulajdonképpen valamiféle önzésből érdekli őket az állam.”⁶⁰

Ezzel szemben a közigazgatási centralizáció nem csupán túldimenzionálja a központi hatalmat, megteremtve ezzel a demokratikus zsarnokság lehetőségét, hanem éppen amiatt, hogy az életük legapróbb dolgaiban is kivesszi az emberek kezéből a döntést, magatehetetlenné, gyámtalanná és kiszolgáltatottá teszi őket, s egyszersmind gyengíti bennük a „közösségi szellemet”. Vagyis míg a decentralizáció önállóvá teszi az embereket, s erősíti bennük a közösségi összefogás vágyát, a haza iránti lojalitást, addig a centralizáció kiszolgáltatottá teszi őket, s elsorvasztja bennük a hazafiságot. A közigazgatási szempontból centralizált államban az emberek magányosakká, visszahúzó-dókká, gyengévé, kiszolgáltatottá válnak.

„Mindnyájan magányosak, a többiek sorsához szinte semmi közük: számukra az egész emberiséget gyermekeik és közeli barátaik jelentik; ami pedig a honfitársaikat illeti, mellettük élnek, de nem látják őket;

60 Uo., 97.

megérintik, de egyáltalán nem érzékelik őket; csak önmagukban és önmagukért léteznek, s ha a család még meg is maradt számukra, hazájuk már nincs többé.”⁶¹

Éppen emiatt a közigazgatási centralizáció egyik káros következménye Tocqueville szerint, hogy a paternalista állam működése megteremti egyfajta „szelíd”, demokratikus zsarnokság lehetőségét. Víziója a közigazgatási centralizáció nyomán vélhetőleg kialakuló demokratikus zsarnokságról profetikus erejű, s bárha, mint mondja, ő maga is keresi a szavakat az elnyomás eljövendő formájának a leírására, elmondhatjuk, hogy jövendölését a történelem sok vonatkozásban visszaigazolta. Kétségtelen, hogy Tocqueville nem tartozott az elvetélt 19. századi próféták sorába. „Magam is keresem a kifejezést – írja –, mely pontosan visszaadná a róla kialakult gondolataimat; e régi szavak, mint zsarnokság és önkényuralom egyáltalán nem illenek rá.”⁶² Mivel megnevezni nem tudja, ezért igyekszik minél pontosabban körülírni: hasonlatos lesz ez a zsarnokság az atyai hatalomhoz, mondja, de célja nem a férfikorig elkísérni, hanem az örök gyermetegség állapotában tartani a polgárokat; arra is képes lesz, hogy az emberek ártalmatlan kedvteléseit kiszolgálja, s akár még a szabadság látszatát is tartósan fenntartsa. Megteremti számukra a jólét és a szórakozás feltételeit, de megfosztja őket az önálló cselekvés lehetőségétől.

„Fölöttük ... ott lebeg egy végtelen és oltalmazó hatalom, amely egymaga akar gondoskodni kedvteléseikről és örködni sorsuk felett. Ez a hatalom kizárólagos,

61 Uo., 519–520.

62 Uo., 519.

részletekbe hatoló, előrelátó és szelíd. Az atyai hatalomhoz hasonlítana, ha célja, mint ez utóbbinak, szintén a férfikorra való felkészítés volna; ám épp ellenkezőleg, minden vágya végérvényesen gyermeki szinten tartani a polgárokat; szereti, ha mulatnak az emberek, ám akkor csak a mulatságon járjon az eszük. Készségesen munkálkodik boldogságukért; ám ennek kizárólagos forrása és föltétlen ura ő akar lenni; gondoskodik biztonságukról, előre látja és kielégíti szükségleteiket, megkönnyíti örömeik megszerzését, elintézi főbb ügyeiket, irányítja iparukat, szabályozza örökösdésüket, elosztja örökségüket; miért nem akarja mindjárt a gondolkodás zűrzavarától és az élet gyötrelmeitől is megszabadítani őket?”⁶³

A kérdése Tocqueville-nak természetesen csupán poétikai és ironikus, a folytatása a gondolatmenetnek azonban már meglehetősen komor, s elgondolkodhatunk azon, hogy vajon amerikai vagy pedig francia tapasztalatai hatására született-e ez a gondolatmenet. Egy olyan hatalom képét festi le, ami anélkül taszítja szolgáskorba a polgárokat, hogy emiatt belőlük bármiféle ellenkezést váltana ki.

„Ha már így szépen sorjában a hatalmába kerített s kedvére átformált minden embert, az uralkodó az egész társadalomra ráteszi a kezét; a felszínre bonnyolult, aprólékos és egységes kis törvényekből sző hálót, amelyet még a legeredetibb elmék s még a legnagyobb lelkek sem tudnak felfejteni, hogy kiemelkedhessenek a tömegből; nem töri meg az akaraterőt, csak ellágyítja, meghajlítja és irányítja; ritkán kényszeríti

63 Uo., 520.

cselekvésre az embereket, ám mindig ellenzi azt, amit tesznek; semmit nem rombol le, csak megakadályozza az új megszületését; nem zsarnokoskodik a nemzetek fölött, csak gúzsba köti, elnyomja, elgyengíti, megszürkíti, bárgyúvá teszi, s végül félénk, iparkodó nyájja alacsonyítja mindegyiket, pásztoruk pedig a kormány lesz. Mindig is hittem, hogy az imént felvázolt szabályozott és békés szolgaság sokkal jobban magába tudná olvasztani a szabadság néhány külső megjelenési formáját, mintsem azt gondolnánk, s még az is elképzelhető, hogy a népuralom árnyékában alakulna ki. [...] Olyan rendszer ez, amelyben az állampolgárok arra a kis időre, míg urukat kijelölik, kilépnek a függőségéből, majd ugyanoda térnek vissza. Manapság rengetegen vannak, akik igen könnyen kiegyeznek a zsarnokoskodó közigazgatás és a népuralom efféle kompromisszumával, s akik kellőképpen biztosítva látják az egyéni szabadságot, holott kiszolgáltatják a nemzeti hatalomnak. Én nem érem be ennyivel.”⁶⁴

Tocqueville tehát tiltakozik a kormányzati paternalizmus ellen, még ha ez képes is lenne magába olvasztani „a szabadság néhány külső megjelenési formáját”, és azt gyanítja, hogy az ilyesfajta kormányzati gyámkodás akár még a „népuralom árnyékában”, azaz a demokráciában is kialakulhatna. Ő maga azonban, mint mondja, nem éri be a szabadság látszatával vagy felszíni formájával, ennél többet vagy valóságosabbat akar. Fontosabbnak tartja a szabadságot a kis dolgokban, mint a nagyokban, s azon az állásponton van, hogy hiába adjuk meg az embereknek a szabadságot választások idején, ha a mindennapokban

64 Uo., 520–521.

a döntés lehetőségétől megfosztjuk őket. Kételyei vannak az iránt, hogy olyan emberek, akiket még a mindennapi életük legapróbb részleteiben is megfosztottunk a döntés szabadságától, képesek lennének vezetőiket jól megválasztani.

„Ami engem illet, én hajlamos volnék elhinni, hogy a szabadság kevésbé fontos a nagy dolgokban, mint a kisebbekben, ha az egyik nélkül valaha is biztosak lehetünk a másik felől. A kis dolgokban való megköttöttség nap mint nap megnyilvánul, s minden egyes polgár érzékeli is; nem keseríti el őket; ám folytonosan akadályokat gördít elébük, és lassacskán már leszoknak róla, hogy akaratuk legyen. Szellemüket fokozatosan eltompítja, lelküket pedig elgyengíti, az engedelmesség ellenben, melyet néhány nagyon fontos, ám nagyon ritka helyzetben kell gyakorolniuk, csak olykor-olykor tűnik szolgásnak és csak bizonyos emberekre nehezedik. Ezeket az embereket, kik már oly erősen függnék a központi hatalomtól, már hiába is biztazzák meg azzal, hogy időről időre megválasszák e hatalom képviselőit; szabad akaratuknak ez az oly fontos, ám oly rövid ideig tartó s oly ritka gyakorlása nem képes meggátolni gondolkodási, érzelmi és cselekvési képességeik fokozatos elvesztését s azt, hogy lassacskán az emberi szint alá ne süllyedjenek. [...] Valóban nehéz elképzelni, hogyan is tudhatnának jó vezetőket választani maguknak olyan emberek, akik végképp megszoktak önmaguk irányításáról.”⁶⁵

Tocqueville tehát másféle szabadságot akar, s bár ezt nem nevezi meg pontosan, de mondataiból kikövetkeztet-

65 Uo., 522–523.

hetően szabadság alatt „önmagunk irányításának” képességére gondol: szabadnak lenni nem azt jelenti, hogy rendelkezünk a választás képességével, hanem hogy képesek vagyunk önmagunk irányítására. Ez utóbbi képességünk nélkül az előbbit is hamar elveszítjük. Sejthető, s az egész gondolatmeneten, annak iróniáján, némelykor egyenesen indulatos hangvételén is lemérhető, hogy Tocqueville a fentebbi intelmeit nem az amerikaiakhoz intézi, hiszen aktuális tapasztalata (az 1830-as évek elején) éppen az volt, hogy Amerikában nincs közigazgatási, csupán politikai, vagyis kormányzati centralizáció: egyáltalán csak ezért lehetnek az ottani emberek érdekeltek saját ügyeikben, egyáltalán csak ezért lehetnek patrióták, gondolta. Így arra kell gyanakodnunk, hogy javaslatait valójában a franciák számára fogalmazta meg, főként, mert mindjárt az első kötetben, nem sokkal a közigazgatási centralizációval kapcsolatos, bevezető gondolatok után a francia forradalomnak az állam-szervezés terén elért „eredményeit” is bírálja.

„A forradalom egyszerre vetette el a királyságot és a vidéki intézményeket. Ugyanazon gyűlöletből eltelev mindennel szemben, ami előtte volt, összekeverte az abszolút hatalmat azzal, ami enyhítette volna annak szigorát; egyszerre volt republikánus és központosító.”⁶⁶

Majd ugyanez a gondolat később, a harmadik kötetben is megjelenik, immár egész Európára kivetítve. Tocqueville, akárcsak Eötvös, meg volt győződve arról, hogy az európai államfejlődésre nézve a francia, forradalmi minta példaadó volt.

66 Uo., 100.

„A régi Európában majd minden jótékonyági intézmény magánemberek vagy testületek kezében volt; ezek az intézmények ma már, kisebb vagy nagyobb mértékben, de mind az uralkodótól függnék, némely országban pedig maga az uralkodó irányítja őket. Az állam, mondhatni, egymaga vállalta föl, hogy az éhezőknek kenyeret, a betegeknek segítséget és menhelyet, a dologtalanoknak munkát adjon; minden nyomorúság szinte kizárólagos enyhítőjévé léptette magát elő. Manapság a legtöbb népnél a nevelés, akárcsak a könyörületesség, nemzeti ügy lett. Az állam magához veszi, sőt gyakran anyja karjából ragadja el a gyermeket, hogy alkalmazottaira bízza; az állam vállalja, hogy érzelmeket sugalljon s eszméket adjon minden nemzedéknek. Az oktatásban éppoly egyöntetűség uralkodik, mint minden másban; a változatosság, akár a szabadság, napról napra fogyatkozik.”⁶⁷

A közigazgatási centralizáció egyik következménye tehát az uniformitás mindenben: eszmékben, érzelmekben, vágyakban. A változatosság, ami a valóságos szabadság ismérve lenne – különösen az elmék eltompulásával – fokozatosan eltűnik. Ezért van az, hogy Tocqueville, némileg jámbor és naiv módon ugyan, de a demokratikus zsarnokság ellenszerét a műveltségben látta, s magát a zsarnokságot, annak a lehetőségét a tanulatlanság terjedésével hozta közvetlen összefüggésbe.

„Ha a műveltség minden időben az emberek függetlenségének védelmét szolgálja, írja, akkor ez különösen igaz a demokratikus századokban. Könnyű egy-

67 Uo., 504.

séges és mindenható kormányzatot alapítani akkor, amikor az emberek mind hasonlóak; elég az ösztönökre hagyatkozni. Ám fejlett értelemre, tudományra és művészetre van szükségük az embereknek ahhoz, hogy ugyanilyen körülmények között megszervezzék és fenntarthassák a másodlagos hatalmakat, s hogy az állampolgárok függetlensége és egyéni gyengesége közepette olyan szabad társulásokat hozzanak létre, melyek képesek lennének harcolni a zsarnokság ellen a rend megbolygatása nélkül. A demokratikus népeknél tehát a hatalom központosítása és az egyéni szolgátság nem csak az egyenlőséggel fog fejlődni, hanem a tudatlanság miatt is.”⁶⁸

Ez a tendencia, a közigazgatás fokozatos centralizációja Európa majdnem mindenik országát jellemzi, s Tocqueville számára az amerikai demokrácia tanulmányozása tulajdonképpen csupán a szükséges kontrasztot biztosítja ahhoz, hogy ezt a tendenciát felismerje és nevén nevezze.

„Állítom, hogy nincs olyan ország Európában, ahol a közigazgatás ne vált volna nemcsak hogy központosítottabbá, hanem alaposabbá és részletezőbbé is; a magánügyekben minden eddigénél mélyebbre hatol mindenütt; a maga módszereivel több, ám jelentéktlenebb cselekedetet irányít, s napról napra szilárdítja helyzetét az emberek mellett, körül és fölött, hogy támogassa, tanácsokkal lássa el és korlátozza őket.”⁶⁹

68 Uo., 497.

69 Uo., 506.

Persze Tocqueville nemcsak illusztrálni akarja, hogy a közigazgatási centralizáció miként „fosztja meg fokozatosan erejétől a népet”, hanem egyszersmind receptet is akar adni, elsősorban természetesen a honfitársai számára. Első látásra a „recept”, amit a franciáknak megoldás gyanánt ajánl, nem más, mint a régi republikánus recept: a jó törvények és azok uralma.

„Bevallom – mondja –, nehéz megadni a receptet, hogyan lehet felébreszteni a szunnyadó népet, szenvedélyeket és ismeretet oltani belé, ha ezekkel eleve nem rendelkezik; nagyon jól tudom, nem könnyű feladat a népet rávenni arra, hogy saját dolgaival törődjön.”⁷⁰

Ha mégis van azonban erre valami módszer, vagy „recept”, akkor az nem lehet más, mint a patriotizmus, esetleg a vallás: a népben szenvedélyeket gerjeszteni csak a hazaszeretet és a vallás képes – állítja Tocqueville. A hitről azonban, amit egyébként – amint az az Amerika-könyv egyes fejezeteiből is kitetszik – a jól működő demokrácia feltételének tartott, azt gondolta, hogy ha már kialudt, nem lehet törvények által újra életre kelteni. Marad tehát egyetlen alternatívaként a hazaszeretet.

„A hazaszereteten vagy a valláson kívül a világon más nem képes az állampolgárok összességét tartósan egyazon cél érdekében cselekvésre készíteni. A törvények nem szíthatják fel a kialvó hitet; de érdekeltté tehetik az embereket országuk sorsában. A törvények azt a haza iránti homályos ösztönt ébreszthetik fel és irányíthatják, amely az emberi szív mélyén húzódik meg,

70 Uo., 91.

és egyesülve a gondolattal, a szenvedéllyel és a megszokással, átgondolt és tartós érzelmmé fejleszthető. Soha ne mondjuk, hogy már késő van kialakításához; a nemzetek nem úgy öregszenek, mint az emberek. A bennük születő új és új generációk úgy adják magukat a törvényhozó gondoskodásába, mint megannyi új nép.”⁷¹

Logikus azonban, ha a törvény uralmának klasszikus, Arisztotelészre visszavezethető régi republikánus elve mellett, a közigazgatási centralizáció ellenében a decentralizációt, azaz a „községi testületek” önkormányzatok jelentőségét is védelmébe veszi. Látszatra csupán azért, mert – mint később Eötvös – a központi kormányzat valós korlátait látja bennük, „melyek feltartóztatják és megosztják a népakarat áradását”.⁷² – Tocqueville tehát valóban a közigazgatási centralizáció ellenzője, s a községi önkormányzatok híve – a centralisták egyértelműen tanulhattak és tanulnak is tőle. Számára viszont a közigazgatási decentralizáció, a községi önkormányzat nem csupán az államhatalom hatékony korlátozó eszköze (ráadásul olyan eszköz, amely révén az állammal szembeni ellenállás törvényes keretek között maradhat, ami egy konzervatív gondolkodó számára mindig fontos), hanem egy sajátos, véleménye szerint csupán az amerikaiakat jellemző közösségi habitus, a patriotizmus kiművelésének is eszköze. Világosan látja, hogy a francia forradalom eredményeként Európa-szerte a közösségi önértelmezésnek új, nacionalista formája van terjedőben, s ennek keresi az ellenszerét. Őt magát is megdöb-

⁷¹ Uo., 96–97.

⁷² Uo., 235.

bentő felismerése, hogy az európaiakkal szemben az amerikaiak nem nacionalisták, hanem patrióták (olyan gondolat ez, amit a mai amerikai politikai filozófusok sem felejtenek el soha hangsúlyozni), ráadásul a patriotizmusnak sajátos, „politikai” formája jellemzi őket.

Az általa bevezetett különbség a patriotizmus két formája között meglehetősen kevésbé ismert, mint a nemzeti önértelmezés „kulturális” és „politikai” formái közötti szokásos különbségtétel, de nagy ereje az előbbivel szemben, hogy tartós felismerésnek bizonyult, s a tipológiát ma is használja a politikatudomány. Létezik ugyanis, állítja Tocqueville, a patriotizmusnak egy reflektálatlan, elsősorban a szíveket uraló formája, amit szerte a világon megtalálható, s ami érdek nélküli érzésből ered.

„Ilyenkor az ember szíve a születési helyéhez kötődik. Ez az ösztönös szeretet egybeolvad a régi szokások kedvelésével, az ősök tiszteletével és a múltra való emlékezéssel, s akiket ez az érzés hat át, úgy szeretik hazájukat, mint a szülői házat. Szeretik az ott élvezett nyugalmat, ragaszkodnak az ott szerzett békés szokásokhoz, kötődnek a hozzá fűződő emlékekhez, s szelíd megelégedettséget éreznek, hogy engedelmisségben élhetnek ottan.”⁷³

Van azonban egy másik, sokkal racionálisabb, kevésbé érdekmentes formája, ami az önkormányzati tevékenységben eltöltött esztendőkkkel fejlődik ki – miként azt már az egykori amerikai elnök, Thomas Jefferson is állította: kevésbé lángoló és érzelemteli, de talán tartósabb és termékenyebb. Ez lenne a patriotizmus politikai formája, ami

73 Uo., 202.

a törvények és az intézmények iránti lojalításban mutatkozik meg leginkább.

„A felvilágosultságból születik, a törvények révén bontakozik ki, a törvények gyakorlása jóvoltából növekszik, s végül bizonyos szempontból összeolvad az egyéni érdekekkel. Az ember megérti, hogy az ország jóléte kihat a saját jólétére, tudja, hogy a törvény lehetővé teszi számára a jólét előmozdítását; s eleinte úgy tördik hazája prosperitásával, mint ami neki magának hasznos, aztán úgy, mint a saját művével.”⁷⁴

Fontos párhuzam Tocqueville és Eötvös gondolatvilága között, hogy bár mindketten pártfogásukba veszik a helyi önkormányzatiság eszméjét, s pártolják a községi ügyek vitelében való aktív részvételt, a politika tevőleges művelésének tapasztalatát, egyikük sem demokrata a szó mai értelmében. Az önkormányzati tevékenység jelentőségének hangsúlyozása egyiküknél sem jelenti a széleskörű választójogi reformok támogatását. – Ebben a kérdésben, vagyis a cenzusos választójogi reform gondolatában Eötvös megint csak Tocqueville hú „tanítványa” maradt.⁷⁵ Tocqueville maga így ír erről:

„Korántsem állítom, hogy ennek az eredménynek az elérése érdekében egyszerre minden embernek biztosítani kell a politikai jogok gyakorlását; csak azt mondom, a leghatékonyabb – és talán egyedüli – eszközünk, amellyel érdekeltté tehetjük az embereket

⁷⁴ Uo., 203.

⁷⁵ Lásd Eötvös: A népképviselétről, in: *Uő: Beszédek és tanulmányok*, 307–319.

a hazájuk sorsában, az, hogy bevonjuk őket a kormányzásba. Manapság a közéleti szellemet elválaszthatatlannak érzem a politikai jogok gyakorlásától, s úgy gondolom, Európában ezután aszerint fog növekedni vagy csökkenni az állampolgárok száma, hogy mennyire terjesztik ki ezeket a jogokat.”⁷⁶

Tocqueville tehát felismerte a helyi önkormányzatiság gyakorlatának a patriotizmussal való kapcsolatát, s mivel – Amerikával ellentétben – Európában mindenütt a közigazgatás központosításának jeleit látta, a patriotizmust emiatt afféle amerikai sajátosságnak tekintette, és már ő maga is szembeállította azt a francia forradalom nyomán Európaszerte elterjedt közösségi habitussal, a nacionalizmussal. Ugyanakkor azt is látta, hogy a polgároknak a politikai életben való aktív részvétele a szabadságnak egy másfajta percepcióját, az aktív, tevőleges közéleti szerepvállalás igényét is feltételezi. A szabadság látszata helyett a szabadság valós formáját igényli, annak a lehetőségét, hogy az emberek magukat irányítsák. Ezzel szemben szerinte a zsarnokság szelíd, demokratikus formája csak a szabadság látszatát, némely felszíni formáját kínálja. Bár fölöslegessé teszi az erőszakot, a nyílt önkény alkalmazását, de azáltal, hogy minden jelentéktelen dolgot a közigazgatás hatálya alá von, „egyre szűkebb területen kényszeríti mozogni az akaratot, s apránként még saját szokásaiktól is megfosztja az állampolgárokat”.

Tocqueville szerint tehát, állítja talán legjelentősebb mai francia követője, a politikai filozófus Pierre Manent, „Amerika titka, az amerikaiak politikai művészetének tit-

76 Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*, 204.

ka inkább azokban a módozatokban rejlik, amelyek szerint „kis ügyeiket” igazgatják, mintsem a „nagy ügyek” vite-
lének módjában”.⁷⁷ Tocqueville elemzése azért profetikus,
mert elsőként ismerte fel azt, hogy a demokratikus társa-
dalomban az emberek óhatatlanul újra meg újra elfelejtik,
hogy politikai lények. Erre nem szónoklatokkal kell őket
emlékeztetni, hanem a törvények által, továbbá olyan in-
tézményekkel (amilyenek például a helyi önkormányzat és
a decentralizáció), amelyek rászorítják őket közös ügyeik
intézésére, s evvel mintegy „kényszerítik” őket a szabad-
ságra, annak nem látszatszerű, hanem valóságos formájára.
Így jellemezhető a demokrácia művészete, amelyet az ame-
rikaiak olyan korán tökéletesítettek.

Mivel Eötvösnek az államszervezés kíváncsú formájá-
ról alkotott elképzelései javarészt Tocqueville-től származ-
tak, hiszen pontosan ezek azok a gondolatok, amelyeket
Eötvös kezdetben, a centralisták ideológusaként a neme-
si vármegyével zajló küzdelmében olyan nagy előszeretet-
tel használt fel, s minthogy Tocqueville a helyi társulások
szerepére amerikai körútja során figyelt fel, elmondhatjuk,
hogy Eötvösnek a helyi önkormányzatok jelentőségére vo-
natkozó államtani nézetei, még ha áttételesen is, de ameri-
kai tapasztalatokból származtak.

Fenyő István is, a kettejük szellemi kapcsolatáról írott
tanulmányában, az eötvösi rokonszenv magyarázataké-
pen elsősorban Tocqueville-nak az önkormányzatiság kér-
désében vallott álláspontját jelöli meg.

„Tocqueville legsajátosabb eszméje az önkormányzat,
a lakosság részvétele a község ügyeiben, s Eötvös eb-

⁷⁷ Manent, i. m., 185.

ben volt követője leginkább. A Pesti Hírlapban írott vezércikkeiben – melyeket a Reform című kötetében gyűjtött együvé – idézi is őt a kormányzati központosítással kapcsolatosan. Érvelésében pedig sűrűn hasznosítja az Amerika-könyvben olvasottakat. Így azt az ideát, hogy az alkotmányos élet legszebb eszméje, hogy senki azon ügyek elrendezéséből, amelyek őt érintik, kizárva ne legyen. S Tocqueville-t követi Eötvös akkor is, amikor oda nyilatkozik, hogy az egyes alkotmányok becsét a *self-government* nagyobb vagy kisebb kiterjedésbeni valószínűsítése után ítélni meg legjózanabban. Az önkormányzat eszméjének szerinte két következménye van. Azoknak, akiket valamely tárgy érdekel, annak intézésében részük legyen, s azokon kívül, kiket e tárgy érdekel, senki az intézkedésbe be ne folyhasson. Az oly alkotmány, melyben a valószínűsítés municipális életnek teret nem engednek, nem szabad alkotmány. A népképviselőt csak a választási cenzussal együtt lehet behozni, s ennek a cenzusnak a nemesekre is ki kell terjednie. Minden kifejlődés és haladás első feltétele a központosítás és az erős kormány. Enélkül a helyi önkormányzatok sem képesek eredményesen működni.⁷⁸

De Fenyő egyszersmind megemlíti ennek az eötvösi gondolatmenetnek azokat a dimenzióit is, amelyeket maga Eötvös később, az *Uralkodó eszmék* második kötetében a nemzetiségi probléma megoldásában is kamatoztathatni vél. – Való igaz, hogy Eötvös számára a municipalitás, a községi önkormányzat elsősorban a közhatalom haté-

78 Fenyő István, i. m., 131.

kony korlátozásának eszköze – az önkormányzás elve pedig egyszersmind hasznos fegyver a nemesi vármegye által őrzött privilégiumokkal szemben is. Legtöbb helyen, ahol az önkormányzatiság eszméjét szóba hozza, ezt elsősorban a közhatalom korlátozásának eszközeként említi.

Legjellemzőbb példa erre a második kötet egyik szöveghelye, ahol a francia forradalomnak szentelt stúdiuma-ira visszautalva a többség zsarnokságának hatékony ellen-szerét vagy ellenszereit keresi. A jakobinus diktatúra meg-mutatta, hogy a nép hatalma még egyáltalán nem garancia az egyén szabadságára, s Eötvös, erre reflektálva gyakorlatilag változatlan formában zengi fel Benjamin Constant szavait: „Millió meg millió egyénből áll egy nép, de mind-össze is csak emberek, s együttvéve sem gyakorolhatnak oly jogot az egyén fölött, mely az emberi méltósággal ellen-kezik.”⁷⁹ A probléma, amire Eötvös itt Constant nyomán utal, legalább olyan régi, mint a „népszuverenitás” elvé-nek Rousseau általi meghirdetése, illetve ezen „korlátlan” elv intézményesítése – elsőként a jakobinus diktatúra ál-tal. Megengedhető-e, hogy az összesség nevében az egyént megfosszuk szabadságától, illetve miként lehet a néphatal-mat, ha egyszer korlátlanként fogadtuk el, hatékonyan és tartósan korlátozni?

Eötvös elfogadja Constant-tól, hogy a hatalom korlá-tozásának nem hatékony módja annak megosztása – bár-ha Montesquieu még ezt javasolta, s javaslata nyomán az amerikai „alkotmányozó atyák” ezt is intézményesítet-ték. Eötvös szerint Montesquieu javaslata azért nem fogad-

79 Eötvös: *Uralkodó eszmék* II., 344–345. Vessük ezt össze Constant szavaival, miszerint egy egész nép akarata sem teheti igazságossá azt, ami igazságtalan. Benjamin Constant: Politikai alapelvek, in: *Uő: A régiek és a modernek szabadsága*, 73–196., 83.

ható el, mert nem képzelhető el „az állam veszélyeztetése nélkül”, s mert „önmagában kivihetetlen”. Körülbelül ugyanezt mondja Constant, bár szerinte a hatalommegosztás azért „hiábavaló”, mert ha „a hatalom összege végtelen” (értsd a nemzet vagy a nép szuverenitása abszolút), akkor hiába osztjuk meg, mert a részek hatalma továbbra is végtelen marad, s „a megosztott részeknek csupán koalícióra kell lépniük”, és „a zsarnokság máris orvosolhatatlan”.⁸⁰ Érdekes, hogy ebben a kérdésben Constant egyetértett elvi ellenfelével, Rousseau-val (noha szinte semmi másban nem), de még érdekesebb az, hogy Eötvös is egyetértett Constant-nal, noha az amerikai demokráciáról szerzett ismeretei éppen az ellentétes következtetésre vezethették volna. Így vagy úgy, de Eötvös szkeptikus a hatalom megosztásának eszméjével szemben, s a hatalom hatékony korlátozásában inkább a helyi önkormányzatoktól vár hasonló eredményt.

„Nem a hatalom megosztása által ... korlátozhatni az állam hatalmát; egyetlen biztosíték korlátlansága ellen: *ha azon kört, melyben a természete szerint megoszthatatlan és a közérdekben ellenállhatatlan államhatalom mozog, az összes állam vezetésére s azon érdekekre szorítják, melyek azon állam minden tagja számára közősek.* De minden hatalom mindig kijebb törekedvén terjeszkedni, bizonyos elméleti határok elméleti fölállítása, melyeken túl ne léphessen az államhatalom, csak annyiban bír jelentőséggel, ha amit az államhatalomtól el akarnak venni, másokra ruházzák, s pedig azokra, kik elég erősek jogszerű hatáskörük védelmére. Az államhata-

80 Uo., 81.

lom korlátozása végett tehát arról is kell gondoskodni, hogy az egyén ne elszigetelten álljon az államhatalom ellenében. Az egyetlen védőeszköz tehát korunkban az állam mindenhatósága ellen ugyanaz, mely századokon át szolgált oltalmul mindenféle korlátlan uralom ellen; tudniillik: hogy a községnek, tartományoknak s általában az államban levő szervezeteknek, melyek az egyént az állammal egybefűzik, bizonyos kört adjanak önálló tevékenységre, s ezáltal az államhatalomnak gyakorlatilag szilárd határokat vessenek.”⁸¹

Ez viszont már egy olyan gondolat, ami igen távol áll Constant-tól, hiszen ő a korlátlan népi szuverenitás eszméjével mindösszesen az egyének jogait szegezte szembe. Ennek garanciájaképpen pedig a „jogi formákhoz” felebezett. „A formák tiszteletben tartása óvhat meg – írja – a zsarnokságtól”: ezek jelentik „az ártatlanság egyedüli védelmét”, „az emberek közötti egyedüli szilárd kapcsolatot”. „Különb minden homályba vész, és minden a magányos lelkiismeret, a tétova vélemény kiszolgáltatottja lesz. Csak a formák nyilvánvalóak, csak a formákhoz menekülhet az elnyomott.”⁸² A helyi önkormányzatiság eszméjének hang-

81 Eötvös: *Uralkodó eszmék* II., 344–345.

82 Benjamin Constant: *Politikai alapelvek*, 183–184. Politikai és jogi intézmények hasonlóan szép – bár nem ennyire patetikus, inkább melankolikus (mert tárgyilagosabb) – dicséretét csak Disraelinél találhatjuk: „Egy nemzet jogait és szabadságait kizárólag intézményei biztosíthatják – mondja ő. A tudás elterjedése vagy az ész diadalmenete nem nyújt kellő biztosítékot a köz jólétére akkor, amikor az ország szabadsága veszélybe kerül. Érdekeink megfertőzik szellemünket, szenvedélyeink bénítólag hatnak értelmünkre. Tudás és tehetség túl gyakran válik egy befolyásos párt vagy egy ügyes kalandor akaratának eszközévé. Az élet rövid, az em-

súlyozása tehát nem Constant-tól, hanem Tocqueville-től származik.

„Amint csak egy eszköz van, mely a nagyobb államok fönnállását lehetségessé teszi, s egyszersmind az államhatalomnak is megadja az erő szükséges mértékét: a központosítás: úgy csak egy óvszert ismerek, amely a nagyobb államokat minden kényuralomtól és forradalomtól megóvjá, ti. az önkormányzás elvének alkalmazását. Azon kérdés eldöntése, mennyiben valósíthatni gyakorlatilag az egyes államokban oly szervezetet, mely a célnak teljesen megfeleljen, mindig attól függ: vajon lehet-e abban, ami az államot mint egészt közvetlenül érdekli, a központosítás elvét, és minden egyében az önkormányzás elvét következetesen alkalmaznunk?”⁸³

De Eötvös egyszersmind termékenyen tovább is gondolja Tocqueville-t, hiszen számára, különösen a második kötetben, a községi önkormányzat már nem csupán a központi hatalom korlátozásának eszköze, hanem a nemzetiségi problémára is megoldás, mert az államhatalom korlátozása által úgymond „teret ad” a különféle nemzetiségeknek, hogy különbségeiket fenntarthassák. Ez az a dimenziója az eötvösi gondolatnak, amit Fenyő István is, Eötvös és Tocqueville szellemi kapcsolatának magyarázatakor siet hangsúlyozni.

beri képzelet határtalan; lehetőségeink korlátozottak, szenvedélyeink hatalmasak.” Benjamin Disraeli: A whig szellemiség, in: Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 533–551., 539.

83 Eötvös: *Uralkodó eszmék* II., 577.

„Ahol az állam az egyes községekre hagyta a legtöbb embert érdeklő ügyek intézését, ott az emberek többnyire a község által remélhetik vágyai kielégítését. Tér nyílik az emberek számára. S meggondolandó az is, hogy ha az állam egyes részeinek megadták az autonómiát, akkor e téren törvényes formák közt fog nyilatkozni az ellenállási törekvés a központi hatalom ellen. Kis közösségeket kell alkotni. Minden szabadság alapja, melyet az egyén az államban élvez, az a szabadság, mellyel saját községe körében bír. Ha az egyes községekben elég teret nyitunk ezer meg ezer ember szereplésére, csak akkor várhatjuk, hogy mindenki derekasan megfeleljen szerepének. Ez az a csatornarendszer, melyben „a demokrácia fenyegető árja eloszlik.”⁸⁴

A községi önkormányzat tehát nyílt tér a szabad cselekvésre, a szabadság kifejlésének s az állammal való törvényes szembenállásnak a kerete – de nem utolsósorban a nemzetiségi probléma megnyugtató rendezésének is formája. Vagyis Eötvös a helyi önkormányzatok támogatását a nemzetiségi kérdés megoldásában is követendő útnak látja: a hatalom korlátozásának eszköze egyszersmind a nemzetiségi problémának is remediuma.

„Ha föladatának meg akar felelni, minden államnak a legnagyobb egységre van szüksége. Ameddig az állam hatóságának a köz érdekében ki kell terjednie, amint megmutattam, a legnagyobb központosításra van szükség; innen következik, hogy *ameddig az állam hatalma terjed*, nem lehet szó az egyes nemzetiségek külön jogosultságáról; hogy tehát, ha ki kell elégíte-

84 Uo., 133.

ni a nemzeti öntudatot, mely korunkban oly hatalmasan fölébredt, szükség korlátoznunk az államhatalom jelen hatáskörét, s tért kell adnunk az egyes nemzetiségeknek, melyen igényeiket az államra nézve minden veszély nélkül kielégíthessék. Erre nézve pedig csak az önkormányzás elve alkalmazásaiban találjuk föl az eszközt.”⁸⁵

Rögtön ezután Amerika és Svájc példáira hivatkozik, amelyek az „általános izgatottság” közepette is nyugodtak maradtak. „Ebből következik, hogy azon igények kielégítése, mikkel a nemzetiség elve nevében jelenleg az állam irányában föllépnek, egyedül azon eszköz alkalmazása által lehetséges, melyhez, korunk nemzetiségi törekvéseit mellőzve is, az állam és minden egyes érdekében folyamodnunk kellene.”⁸⁶ Vagyis az önkormányzathoz.

Az önkormányzatiság elvének a nemzetiségi problémára való alkalmazása nem csupán rövid távú, hanem hosszú távú következményeit tekintve is alkalmas megoldásnak tűnik. Mivel Eötvös a nemzetiségi probléma okát – egyébként nagyon helyesen – a nacionalizmusban látta, tulajdonképpen a nemzeti érzés visszaszorításának lehetőségeit kereste, s az önkormányzatiság erősítése révén (Tocqueville javaslatait követve) egy alternatív közösségi attitűd, a patriotizmus, azaz az állam és a „történelmi jog” iránti lojalitás kimunkálását tartotta volna kívánatosnak. „Önként következik – írja –, hogy mindenkinek, aki azon nézetből indul ki, miként a nagy államok fönnállása csak oly formában lehetséges, amint most van az állam ren-

85 Uo., 551.

86 Uo., 552–553.

dezve, szükségképpen minden nemzeti öntudat megsemmisítésére kell törekednie minden erejével.”⁸⁷ Vagyis ahelyett, hogy elfogadnánk a nacionalizmus következményeit, a fennálló államjogi viszonyok védelmének érdekében szembe kell fordulnunk az okaival, a nemzeti önértelmezés sajátos, újkori, európai formájával. Azt a tényt, hogy Eötvös tulajdonképpen – legalábbis elméletben – egy új típusú nemzeti önértelmezés meghonosításával és kiművelésével kísérletezett, Galántai József is elismeri Eötvös nemzetiségi nézeteiről írott könyvében.

„Eötvös nem tekinti hátránynak a nyelvi heterogenitást az államban – mint pl. Szemere, aki azt »hazánk politikai bajának« vélte. Ellenkezőleg, ez a heterogenitás elősegítheti az autonómiák széles körű rendszerére épülő állam kialakítását. Eötvös államkoncepciójának talán a leglényegesebb eleme, hogy a centrális hatalom csak a legszűkebb térre terjedjen ki, és minél több hatáskörrel az állampolgári öntevékenységek, az autonómiák ruháztassanak fel. Csakis az ilyen államban érvényesülhet az individualitás, az egyén lehető legteljesebb szabadsága és másokkal való egyenlősége. A reformkori Eötvös „centralizmusát” gyakran félreértik, és az elmondottakkal ellentmondásban lévőnek látják. Eötvös „centralizmusa” akkor a nemesség által kisajátított megyék azon törekvése ellen irányult, hogy a modernizált és alkotmányos alapra helyezett államban a centrális hatalomra tartozó jogokat (katonaállítás, adózás stb.) gyakorolják. Az autonómiák rendszerére felépült államban az egyes nyelvi nem-

87 Uo., 550.

zetiségek egymás sérelme nélkül megtalálhatják helyüket, és ez elősegítheti olyan nagyobb nemzeti közösség kialakulását, mely a nyelvi heterogenitást is harmonizáltan kereteibe tudja foglalni („történeti nemzetiség”). Az autonómiák rendszerével felépült államszerkezet ezt a folyamatot elősegítheti, de természetesen csak akkor, ha nem válik az egyik nyelvi nemzetiség eszközevé, hatalmi bázisává. Ez esetben ugyanis az összes többi az állam ellen fordul, és ez felbomlással fenyeget.”⁸⁸

Vagyis az önkormányzatiság akár arra alkalmas eszköz is lehet, hogy egy másfajta közösségi habitust műveljen ki a „népben”, hogy akár a nemzeti önértelmezés új, a nyelvi nacionalizmussal szembeforduló alakzatát is kialakítsa.

„A nyelvi nemzetiség „fölötti”, ilyen értelemben „nemzetfeletti” állam elősegítheti a különböző nyelvi nemzetiségeket összefoglaló nemzettudat kialakulását is, de mindenképpen erősítője a több népet átfogó államnak, amelyre pedig a kis népek által lakott Duna-térségben, a nagy orosz és Germán szomszédság közepette e népek érdekében feltétlenül szükség van.”⁸⁹

Érthető egyébként, hogy egy olyan korban, amikor a nyelvi nacionalizmus még a nemzeti önértelmezésnek csupán formálódó, többnyire felülről gerjesztett modalitása volt, báró Eötvös ennek alternatíváit kereste. De az is kétségtelen, hogy a nemzetiségi probléma megoldását ma már eszünkbe sem jutna ilyen irányból megközelíteni. Ott

88 Galántai József: *Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében*, 26–27.

89 Uo., 27.

és akkor lehetett a nemzetiségi problémára illetéknéppen reflektálni, s okainak felszámolását ebben a formában törekedni – legalábbis elvileg. Ma már legfeljebb a következményeinek az orvoslására ha teszünk néha egy-egy erőtlén kísérletet.

Az Uralkodó eszmék nemzetiségi nézetei

Eötvöst, műve első kötetének megjelentetése után, miként azt a második kötetben maga is szóvá teszi, számos olyan bírálat érte, miszerint alábecsülné a nemzetiségi törekvések jelentőségét. „Akik e munka első részét figyelmükre méltatták, majd mind azt vetették szememre, hogy a nemzetiség befolyását kevésre becsülöm. Azt hiszem, csalódtak e részben.”⁹⁰ A történelem azonban nem Eötvöst, hanem a kortársakat igazolta: ha nem hamarabb, hát 1918-ra nyilvánvalóvá vált, hogy Eötvös haladáshite alaptalannak bizonyult, s az 1848-as eseményekhez társított értelmezése nem állja ki az idő próbáját. A nemzetiségeknek a szabadság felé vezető útról való letérése nem bizonyult múltó epizódnak, időszakos eseménynek, s a nemzetnek nyelvi közösségként való értelmezése tartósnak, tulajdonképpen máig hatónak bizonyult.

Azt azonban rögtön hozzá kell tenni, hogy Eötvös mégsem volt teljesen vak a nemzetiségi törekvések indokaival, azaz magának a nacionalizmusnak az okaival, a sajátos nemzeti önértelmezést erősítő politikai és történelmi hatásmechanizmusokkal szemben. Lehet, hogy a monarchia felbomlása, a szabadság és „polgáriasulás” eszménye-

90 Eötvös: *Uralkodó eszmék* II., 545.

inek hanyatlása, a magyar államiságban gyökerező, a „történelmi jogon” alapuló nemzeteszmény elsorvadása olyan lehetőség volt, amivel nem akart számolni, de ugyanakkor kétségtelenül nem tekintette 1848–49 katasztrófáját egyszerű történelmi véletlennek sem. Hanem inkább egy olyan folyamat részeként, s talán végső kifejeleteként tekintett rá, ami a francia forradalommal vette kezdetét, s ami a forradalom eszméinek fokozatos uralomra jutását példázta.

Ha nem is értette jól, vagy nem akarta jól érteni ’48 jelentőségét, de a francia forradalmat, annak elvi tanulságait, történelmi és politikai következményeit kétségkívül jól értelmezte. Legfennebb abban bizonyult naivnak (bár természetesen könnyű az utókor kétes értékű bölcsességének birtokában ezt így értékelni), hogy ezt a folyamatot visszafordíthatónak ítélte. Azt azonban – a francia forradalom történetének szentelt stúdiumai alapján – nagyon is jól látta, hogy a nyelvi nacionalizmus valamiképpen összefügg a népszuverenitás elvével, s hogy történelmileg a demokratizálódás igénye hívta életre. Mint ahogyan azt is jól ítélte meg, hogy a nemzetiség eszméjének, s a nyelvi nacionalizmusnak az uralomra jutása (amit egyébként, mint mondtam már, valószerűtlennek tartott) minden olyan államalakulat felbomlását fogja eredményezni, ami „tekintet nélkül ezen eszmére alakult”, azaz minden olyan államét, ami dinasztikus, és nem nemzeti elven legitimálja önmagát.

Erre a következtetésre vezették nemcsak ’48 tapasztalatai, hanem azok a stúdiumai is, amelyeket a francia forradalomnak szentelt, s amelyek az államtudományi művészet az eszmei kiindulópontját képezték. Legfontosabb felismerése – amit viszont manapság sem igen akar elfogadni a politikaelmélet, holott Eötvös számára még egészen nyilvánvaló volt –, hogy a nemzetiségi törekvések *hatalmi* törekvések. „Minden nemzeti törekvésnek oka: felsőbbbbségé-

nek érzete; a célja: uralkodás.”⁹¹ Vagy ugyanez, másképp és másutt: „Merem állítani, hogy amennyiben a nemzeti törekvésnek célja nem az elnyomatástól megszabadulás, az- az amennyiben az nem az ellenhatás szüleménye, más oka egyáltalában nem is lehet, mint az uralkodásra törekvés.”⁹²

Azt is világosan látja, hogy ezek a hatalmi törekvések valamiképpen összefüggnek a népnek a szabadságra való törekvésével, ahogyan az a francia forradalom idején jelentkezett. Vagyis a szabadság igénye, legalábbis abban a formájában, ahogyan ezt a szabadságot 1789-ben Franciaországban, majd ennek hatására később egyebütt Európában is értelmezték, maga után vonja az uralomra való törekvést, mert szervesen összefügg a népi vagy nemzeti szuverenitás igényével. A második kötet 559. lapján arra figyelmeztet, hogy az 1789. évi emberi jogok nyilatkozata nevében előbb a harmadik rend politikai jogait, majd kizárólagos uralmát követelték, s hogy a szabadság és az uralkodás eszméi sokkal közelebb állnak egymáshoz, hogysem a szabadság utánni vágy uralomvágygá ne változzék.

Még jó konzervatív módjára arra is figyelmeztet az első kötet 136. lapján, hogy a nép joga a szabadsághoz, illetőleg ennek Rousseau által vizionált biztosítékai permanens ostromállapotot teremtenek az államban, mert ezek a jogok már a politikai állapotokat megelőzően léteznek (az ember úgymond szabadnak születik), s így semmiféle politikai berendezkedést nem lehet védeni ellenük. Még a 20. század olyan kiváló politikai elméletírói, mint Alain Finkielkraut vagy Hannah Arendt is elfogadták Burke-nek azt a gondolatát, hogy a francia forradalom nagy emberjogi nyilatko-

91 Eötvös: *Uralkodó eszmék* I., 109.

92 Uo., 257.

zata „az államon kívül és attól függetlenül létező” jogokat deklarált, majd ezeket az „úgynevezett jogokat”, nevezetesen „az ember mint ember” jogait azonosította „a polgár jogaival”. Ezekkel a jogokkal azonban mindig is az volt a baj – jegyzi meg Arendt –, hogy „csak csekélyebbek lehetnek az állampolgári jogoknál, és mindig csak végső érvként hivatkoztak rájuk azok, akik polgárként elveszítették normális jogaikat”.⁹³ Egyszóval ezek a jogok nemcsak Eötvös álláspontja, hanem egy egész konzervatív gondolati tradíció álláspontja szerint is afféle „ellenállási” jogok, amelyek eredménye az adott államban nem lehet más, mint időről időre előálló ostromállapot, amint a központi hatalom az emberek „normális jogait” veszélyezteti. Olyasféle forradalmi potenciált hordoznak, ami mindig megmutatkozik, valahányszor az emberek „normális” jogai veszélybe kerülnek – főként persze forradalmak idején. Azt már Burke is látta, hogy ezek a jogok kiválóan alkalmasak arra, hogy segítségükkel a forradalmakat, azaz a politikai rend gyökeres megváltoztatását vagy felforgatását legitimáljuk. Azaz a politika konzervatív eszményével, a kompromisszumon és megegyezésen alapuló politikával szemben az emberi jogi gondolkodás előnyben részesíti a forradalmakat és a politikai radikalizmust.

„Az „emberi jogokról” beszélnek. Ezek ellenében nem létezhet preskripció; semmiféle megegyezés nem kötelező velük szemben; nem ismernek mértéket, sem kompromisszumot [...] Az ő emberi jogaikkal szemben egyetlen kormányzat se keresse biztonságát [...]”⁹⁴

93 Hannah Arendt: *A forradalom*, 194–195.

94 Burke, i. m., 145.

Majd azt is hozzátette, egyszersmind hangot adva a felvilágosodás filozófusairól alkotott lesújtó véleményének is, hogy „ezek az elméletgyárosok szinte mindig agyafúrtan összekeverik a nép jogait hatalmával”.⁹⁵ Jellemzően konzervatív gondolata tehát Eötvösnek az, hogy az emberi jogok eszméje „politikaellenes”; mégpedig azért, mert a jogot a politika terrénján kívül, vele szembe pozicionálja, így a jog minden hatalom ellenében rendezkedik be.

Emellett elmondhatjuk, hogy Eötvösnek világos képe volt a népszuverenitási elv elismeréséből természetesen következő, államilag szorgalmazott nyelvi, asszimilációs politikáról is, s ez történelmi kitekintésében végül mégiscsak borúlátóvá teszi. „Mindazon törekvések – írja könyve első kötetének befejezésében –, melyek a szabadság és egyenlőség valósítását tűzik ki céljokul, tetteleg csak oda irányozvák, hogy a népfelség eszméje az államban minél tökéletesebben létesíttessék, míg azon törekvések, melyek a nemzetiség elvének nevében indítatnak meg, tulajdonképpen csak arra czéloznak, hogy a korlátlan felségi hatalom az államban egy bizonyos nemzetiségnek szereztesse meg.”⁹⁶ Mindebből a nemzetiségi elvre nézvést a következő, igen figyelemreméltó tanulságot vonja le: „A nemzetiségi elv nevében pedig nem a történeti jognak és azon egyéni szabadságnak elismerése értetik, mely az egyesnek azon tulajdonok kifejtésére szükséges, melyek az egyes nemzetnek sajátjai; hanem, hogy a nemzetiségi törekvések éppen a történeti jog és minden egyéni szabadság lerontására vannak irányozva.”⁹⁷

95 Uo., 150.

96 Eötvös: *Uralkodó eszmék* I., 454.

97 Uo., 454–455.

Vagyis a nemzetiségi kérdés hatalmi kérdés, s ezért szeparatista törekvést hordoz, ami a történelmi jog térvesztését fogja eredményezni, s a szabadság polgáriasult formájának elsorvasztását, hacsak nem kapcsoljuk ki a népszuverenitásra, azaz az uralomra vagy hatalomra való törés benne rejlő gondolatát. Látható tehát, hogy Eötvös a nemzetiségi törekvéseket kifejezetten néphatalmi törekvésekként értette és ragadta meg, figyelmezve egyszersmind a szabadság (pontosabban annak sajátos, a természetes emberi jogokba kódolt értelmezése) és népszuverenitás eszméjének a történelmi és logikai kapcsolatára. Amire a nemzetiségek törekednek, gondolta, korántsem az egyéenként tagjaikat megillető szabadság, ami sajátos, kulturális tulajdonuk „kifejtéséhez” szükséges, hanem a hatalomhoz való természetes jog, azaz a forradalom, az erőszak, az új etnikai többség kialakításának, az új legitim kényszer kiváltságának a jogai.

Vagyis, konkludált Eötvös, a probléma azon eszmékel van, amelyeket a francia forradalom az európai emberiségre testált, pontosabban ezen eszmék sajátos értelmezésével. Következésképpen a nemzetiségi probléma megoldása sem valamiféle gyorsan és könnyen alkalmazható autonómiamodellel, hanem csak ezen eszmék átértelmezésével érhető el. „Miután a bajok forrása nem egyes viszonyokban, hanem inkább azon alapelvekben található, mikor a jelenkor államai nyugosznak: *mindaddig nem is lehet segíteni azokon, míg ez elvekhez ragaszkodunk.*”⁹⁸ Föl kell tehát adnunk a szabadság, egyenlőség és közösség értelmezésének forradalmi vétetésű, rousseau-iánus értelmezését,

98 Uo., 456.

s ezen eszméknek új és más értelmezését kell meghonosítanunk.

Kétségtelen, hogy Eötvös – bár kortársai között korántsem egyedülálló módon – itt olyan eszmei összefüggéseket ismer fel és tesz szóvá, amelyek máig alkalmasak megdöbbenést kiváltani a köztudat, de akár még a tudományos közvélekedés szintjén is, noha ezeket a felismeréseket minden további nélkül visszaigazolta a 20. század politikai filozófiája, vagy annak egy mennyiségileg és minőségileg is jelentős szegmense. S mivel máig nem általánosan elfogadottak ezek a felismerések, elemzésük megérdemli az alaposabb figyelmet.

Eötvösnek maradéktalanul igaza van abban, hogy a nemzet eszménye eszmei/politikai értelemben jellegzetesen modern képződmény, amit a társadalmi demokratizálódás kívánalma hívott életre, s aminek létrejöttében a francia forradalom játszott a döntő szerepet. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy politikai értelemben véve a nemzet, a politikai közösség eme új formájának, a politikai közösség új értelmezési modalitásának a létrejötte egy politikai katalizmához, s a legitimitás új, demokratikus formájához kapcsolódó igényhez köthető.

Eszmei értelemben, miként azt Eötvös is több ízben említi, a nemzeti gondolat Rousseau politikai filozófiájára vezethető vissza, illetve a forradalom idején mindvégig befolyásos politikus, Sieyès abbé tanaira, aki Rousseau filozófiáját helyenként átalakítva először írt a nép helyett nemzetet. Hannah Arendt szerint, akinek vonatkozó elemzését alább egy ideig követni fogom, a nemzet fogalmának alakulásában, s egyszersmind a nemzet kialakulásában a perdöntő szerepet az a tény játszotta, hogy a forradalom az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* által képviselt emberi jogi univerzalizmust és természetjogi szemléletet a népszu-

verenitás igényével (vagyis az egyetemest a partikulárisal) kombinálta, s ezzel életre hívta állam és nemzet rejtett konfliktusát, a modern nacionalizmust. „A nacionalizmus lényegében az állam elfajulásának a kifejeződése, melynek során az a nemzet eszközévé silányul, miközben az állampolgári azonosulást felváltja a nemzeti közösséggel való identifikáció.”⁹⁹ Álláspontja szerint a Habsburg Monarchiában és a cári Oroszországban tenyésző „törzsi nacionalizmus” legfélelmetesebb történelmi „fegyverténye” az volt, hogy az államot teljes egészében a nemzet érdekeinek rendelte alá, aminek következtében az államiság „eszközszerűvé silányult”, a nemzeti ideológia szimpla eszközévé vált. Bármennyire is szokatlanul hangzik tehát, de Arendt meggyőzően bizonyította,¹⁰⁰ hogy a modern nacionalizmus születése, nemzet és állam rejtett konfliktusa gyakorlatilag az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatával* vette kezdetét. Azaz a modern nacionalizmus születése gyakorlatilag egybeesett az emberi jogok deklarálásával, és minden jel arra utal, hogy itt többről van szó, mint véletlenszerű történelmi egybeesésről.

Alaposabban megnézve azt találjuk, hogy a természetes emberi jogok eszméjének a népszuverenitás igényével való eszmei/logikai kapcsolata, ami Eötvöst is kiemelten foglalkoztatta, tulajdonképpen kétirányú. Egyik irányban ez egy *feltételezettségi* viszony, ami azt jelenti, hogy az úgynevezett természetes jogok csakis az állampolgárság révén gyakorolhatók, vagyis az egyetemesként kinyilatkoztatott

99 Hannah Arendt: A törzsi nacionalizmus, in: Uő: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 275–291., 278.

100 Vö. Hannah Arendt: Az emberi jogok keltette bonyodalmak, in: Uő: *A totalitarizmus gyökerei*, 349–374.

jogok csakis egy partikuláris politikai közösségben való részvétel révén adóttak. Ez megmagyarázza az említett jognyilatkozat címében tetten érhető kétértelműséget, s egyúttal fényt derít az egyetemes és partikuláris, emberi és polgári ellentétére is. Továbbá mutatja azt, hogy a természetes emberi jogok eszméje és a népszuverenitás követelménye vagy igénye között történelmi, deklarált, s vélhetőleg ennél is szorosabb, eszmei/logikai természetű kapcsolat van.

Mindmáig vannak ezért olyan szerzők, akik arra az álláspontra helyezkednek, hogy emberi jogokról beszélni (bármennyire is egyetemesnek tekintjük ezeket egyébként) nemzetállami garanciák nélkül értelmetlenség. Így például Michael Keating a *Nemzetek az állam ellen* című könyvében, Katalónia és Québec példáit elemezve ma is egyértelműen arra az álláspontra helyezkedik, hogy a polgári jogok és szabadságok kerete a nemzetállam, mert noha ezeket egyetemes módon nyilatkoztatják ki, gyakorlati megvalósulásuk a törvényekbe való foglalásuktól s az állami megerősítéstől függ. Következésképpen csupán az állampolgárság s a nemzeti közösséghez való tartozás révén képesek az emberek ezeket a jogaikat gyakorolni. „Az Ember és polgár jogainak 1789-es, ünnepelt nyilatkozata – mondja –, az emberi jogok gyakorlását tételesen is az állampolgársághoz s a népszuverenitáshoz kötötte.”¹⁰¹

Csakhogy ez a kapcsolat fordított irányban is fennáll, vagyis mondhatjuk azt, hogy a népszuverenitás igénye magából a természetes jogok eszméjéből következik. Ahhoz, hogy ezt megérthessük, Rousseau filozófiájához kell for-

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

dulnunk. Rousseau ugyan a francia forradalom idején már nem élt, de „tanítványa”, Sieyès abbé (majd Robespierre) révén mégis a legbefolyásosabb filozófusnak bizonyult – legalábbis 1789 és 1794 között. Rousseau volt az, aki maradandó érvennyel fogalmazta meg a tézist, miszerint az ember „szabadnak születik”, azaz szabadsága emberi mivoltának velejárója, következésképpen nem az intézményes politikai állapotok függvénye: az ember szabadnak születik, és nem szabaddá válik adott politikai/intézményi feltételrendszer mellett. Az ember tehát nem azért szabad, mert valamiféle egyházi vagy világi autoritás jogokkal felruházta, s jogait nem is a teremtetőtől kapja (ez áll az amerikai *Függetlenségi nyilatkozat*ban), hanem saját jogon bírja őket: szabadsága eleve, emberi mivoltánál fogva megilleti, s ezért az emberi szabadság állapota ontológiai szempontból prioritást élvez az intézményes, fennálló politikai állapotokhoz képest.

A francia forradalom olyan korabeli bírálóinak, mint például Burke, még az volt a véleményük, hogy a szabadságot s az ember elidegeníthetetlen jogait az állam képtelen biztosítani, ha egyszer ezek megelőzik a politikai állapotokat. „Az emberek – mondotta Burke – nem élvezhetik egyszerre a polgári és nem polgári állapotok jogait.”¹⁰² Valójában azonban Rousseau egész igyekezete arra irányult, hogy olyan kormányzati rendszert gondoljon ki, amelyik a politikára képezné le a természeti állapotot. „Az ember szabadnak született, és mégis mindenütt láncon van. [...] Hogyan ment végbe ez a változás? Nem tudom. Mi teheti törvényessé? Ezt a kérdést, azt hiszem, meg tudom ol-

102 Burke, i. m., 147.

dani.”¹⁰³ Tanítása tehát azért volt (azért lehetett) jó a forradalmárok céljaira, és azért értékelődött föl még inkább 1792 után, mert nem egyszerűen a szabadság állapotának intézményesítését kérte (tulajdonképpen ez minden forradalom célja), hanem egyszersmind egy új kormányzati formát is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát kell leképeznie a politikára, s amennyiben az emberek természeti állapotukban szabadok, s ebben a minőségükben egyenlők, akkor ez az államrend nem lehet más, mint a demokrácia. A szabadság rendszerének megalapozásához, következtetett tehát Rousseau, a nép kezébe kell adni a hatalmat. Látható módon Rousseau a szabadság intézményesítését a politikai egyenlőség és a népszuverenitás követelményének rendelte alá. Igaza volt tehát Eötvösnek: a szabadság követeléséből következett a népszuverenitás igénye.

De igaza volt másban is. Felismerte, hogy bár Rousseau-nál az elsődleges követelés csupán látszatra vonatkozik a szabadságra, s hogy Rousseau a szabadság értékét gyakorlatban az egyenlőségnek rendeli alá. Ezért van az, hogy a francia forradalom egyik várható következményének a kommunista rendszerek kialakulását tekintette, s ez magyarázza a kommunizmusnak szentelt aggodalmas elemzéseit az első kötet végén. Rousseau-nál a szabadság kapcsolata a politika egyenlőséggel valóban organikus, egyfajta feltételezettségi viszony.

Rousseau szerint „az ember szabadnak született és mégis mindenütt láncon van”. Ez az állítás azonban, bár-

103 Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1972, 22.

mennyire is ismerősen cseng ma a fülünknek, csak látszatra egyszerű. A mondat második fele egy tényállítást fogalmaz meg, jelesül, hogy Európa-szerte zsarnoki kormányok vannak, vagyis az európai emberiség zsarnoki igában sínylődik. Az első fele viszont egy hipotézis, mégpedig egy, a természeti állapottal kapcsolatos hipotézis, miszerint az ember természeti állapotában szabad, s csak a zsarnoki politika teszi őt szolgává. Rousseau kortársai a tényszerű állapotok és a hipotetikus állapotok közötti eme különbségre sokkal fogékonyabbak voltak, mint mi, s emiatt némelyek dühödten vitába is szálltak Rousseau-val. De Maistre szerint például azt állítani, hogy az emberek szabadnak születnek, de mégis mindenütt láncon vannak, olyan, mintha azt mondanánk: a bárányok húsevőnek születnek, de mégis mindenütt megesszik a füvet.

De Maistre és más korabeli szerzők éppen azt támadták, ami Rousseau nézeteinek abszolút újdonsága, legradikálisabb üzenete volt: hogy tudniillik az ember szabadnak születik, hogy méltóságának, szabadságának ő maga a forrása. Maga az emberi természet az, ami bennünket szabadsággal és méltósággal felruház, s ehhez nincs szükség sem világi, sem egyházi autoritásra. A szabadságot az ember nem Isten kegyelméből vagy a világi uralkodó jóindulatából birtokolja, hanem saját jogon, születésénél és emberi természeténél fogva. Emiatt tehát ezek a jogok elidegeníthetetlenek, sem egyházi, sem pedig világi autoritás nem foszthat meg bennünket tőle, és minden olyan világi vagy egyházi uralom illegitimé, törvénytelené válik, amelyik ezeket a jogokat megsérti.

Rousseau tanítása tehát erőteljes forradalmi potenciált hordozott, mivel megengedte a világi uralom elleni lázadást, amennyiben az sérti az emberi szabadságot. Nem véletlen tehát, hogy a hamarosan bekövetkező francia for-

radalomnak éppen Rousseau tanítása lett a fő ideológiája. És az sem véletlen, hogy a forradalom híres nyilatkozata, az *Ember és polgár jogainak nyilatkozata* az elidegeníthetetlen emberi jogok eszméjére épült. A nyilatkozat szerint az emberi jogok „elidegeníthetetlenek”, nem vezethetők le és nem származtathatók le másfajta jogokból vagy törvényekből, bevezetésükhöz nincs szükség semmiféle autoritásra, forrásuk és céljuk egyaránt maga az Ember. Mi több, úgy tetszett, hogy nincs is szükség semmiféle törvényre e jogok védelméhez, mert elvben minden további törvény e jogok elismerésére épül.

Volt azonban Rousseau tanításainak egy olyan üzenete is, ami kevésbé nyilvánvaló módon következik a fentiekből, s ami csak fokozatosan, lépésről lépésre vált nyilvánvalóvá a franciák előtt is, mindennekfölött a köztársasági kormányzati forma 1792-es bevezetésével. Mégpedig az, hogy Rousseau a szabadság állapotát egy meghatározott kormányzati formához, a demokráciához vagy köztársasághoz kötötte. A cél, gondolta, nem csupán az, hogy fölláadjunk a zsarnokság ellen, hiszen ez önmagában még nem biztosít szabadságot. A szabadságot csak úgy tudjuk az emberek számára biztosítani, ha olyan politikai rendszert hozunk létre, amelynek keretében megőrizhetik a természeti állapotban élvezett szabadságukat, s ennek egyetlen módját Rousseau a néphatalom, vagyis a demokrácia intézményezésében látta. Vagyis azt gondolta, hogy a szabadság csak ott érhető el, ahol az emberek politikai tekintetben egyenlők, és ahol a nép uralkodik. Látjuk tehát, hogy Rousseau a szabadságot az egyenlőség és a népuralom feltételeinek rendelte alá, s ezért igazat kell adnunk Eötvösnek, amikor azt állítja, hogy Rousseau csupán látszatra teszi meg politikai követeléseinek alapjává a szabadságot.

A voltaképpeni követelés ugyanis a politikai egyenlőségre vonatkozik.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy noha Rousseau valóban a szabadság követelésével lép fel munkájában, a szabadságot a politikai egyenlőség követelményének, azaz a népuralomnak rendeli alá anélkül, hogy óvintézkedéseket tenne a népuralom túlkapásai ellen. Más szóval, miként Arendt írja, alighogy az ember színre lépett tökéletesen felszabadult, tökéletesen különálló lényként, ki méltóságát magában hordja és nem szorul a tekintetben semmiféle szélesebb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává. Magának a szabadságnak a feltétele a népuralom intézményesítése lett, ezért következik logikusan, miként Eötvös állítja, a szabadság újkori, forradalmi vétetésű eszméjéből a népuralom igénye.

Az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatát* Rousseau szellemisége hatja át: a nép szuverenitását (amely különbözik a fejedelemsétől) nem Isten kegyelméből, hanem az ember nevében nyilvánítja ki, és ezek után természetesnek tűnik, hogy ha az ember „elidegeníthetetlen” jogai érvényre jutnak, a nép szuverén önkormányzáshoz való jogának részévé válnak. Az emberi jogok egész kérdésköre ilyenformán kibogozhatatlanul összefonódott a nemzeti felszabadulás kérdésével: úgy tűnt, semmi más nem biztosíthatja e jogokat, mint a felszabadult nép szuverenitása. S mivel a francia forradalom óta az emberiséget nemzetek családjának tekintették, fokról fokra nyilvánvalóvá vált, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép.¹⁰⁴

Hogy miféle súlyos következményekkel járt az emberi jogok azonosítása a népfelségjogokkal a nemzetállamok

104 Vö. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, 350.

európai rendszerén belül, arra csak akkor derült fény, amikor a második világháború hajnalán egyszer csak egyre nagyobb számban tűntek fel a színen olyan emberek és népek – zsidók, cigányok például –, melyeknek legelemibb jogait sem biztosította a nemzetállam rendes működése. Eladdig azért hitték „elidegeníthetetlennek” az emberi jogokat, mert a feltételezések szerint nem függtek az adott kormánytól; hirtelen viszont kiderült, hogy mihelyt az embereknek nincs saját kormányuk és így a jogaik a minimumra redukálódnak, nincs olyan hatalom, amely ezeket megvédené, sem olyan intézmény, amely hajlandó volna biztosítani őket.

Az elidegeníthetetlennek tekintett emberi jogok alkalmazhatatlanoknak bizonyultak tehát, még az olyan országokban is, amelyeknek alkotmánya rájuk épült, valahányszor színre léptek olyan emberek, amelyek már nem voltak állampolgárai semmiféle szuverén államnak. Mindez, ha pusztán teoretikus következményeit tekintjük, többek között ma is arra enged következtetni, hogy kell léteznie egy olyan jognak, amely megelőz minden más emberi jogot, s amelyről a nagy emberjogi dokumentumok nem tesznek említést: az a jog, hogy jogaink legyenek, a jog ahhoz, hogy az ember valamiféle szervezett közösséghez tartozzék, hogy elismerjék egy közösség tagjának. Ez a jog nem fejezhető ki a tizennyolcadik század fogalmi kategóriáival, mert ezek feltételezik, hogy az emberi jogok közvetlenül az ember „természetéből” fakadnak, nem pedig egy adott közösséghez való tartozásból.

Az emberi jogoknak a népszuverenitás eszméjével való összefüggése alapozza meg magát a nemzetállami berendezkedést: azt az elvet, miszerint az egyetlen legitim államforma a nemzetállam, hiszen a szabadság állapota csak nemzeti keretben, a népszuverenitás intézményesítése mel-

lett adott. Ez az elv ugyanakkor – miként a francia forradalom óta eltelt több mint kétszáz esztendő történelme megmutatta – automatikusan elvezet a „nemzeti nevelés” programjához és a kisebbségek asszimilációjához, hiszen ideológiai értelemben az államot egyetlen nemzet vagy etnikum tulajdonának és reprezentánsának tekinti. Így a nemzetállam eszméjében fogan minden olyan politikai cselekvési program, ami arra irányul, hogy egy adott államban nemzet és állam határai egybeessenek. Nem a nacionalizmus legitimálja a nemzetállamot, hanem a szabadság és nemzeti szuverenitás eszméinek kombinációjából születő nemzetállami eszme legitimálja a nacionalizmust, mint arra irányuló politikai törekvést, hogy adott államban nemzet és állam határai egybeessenek.

A nemzetállami eszme kizárólagosságának hatására az európai emberiség 1918-ra elfogadta, hogy az államiság egyetlen legitim formája az, amely a nemzetet képviseli. De maga a gondolat, jól látta Eötvös, szintén a francia forradalom idejéből származik, és gyakorlatilag a forradalom kezdeti szakaszának legjelentősebb teoretikusa, s egyszerűsmind legbefolyásosabb politikai személyisége, a már említett Sieyès abbé fogalmazta meg először. Érdekes ugyanakkor figyelni arra, hogy a nemzeti legitimációs elvet maga Sieyès is a természetes jogra vezeti vissza. Az emberi jogok egyszerre képezik elidegeníthetetlen örökségét minden emberi lénynek, de ugyanakkor egyedi örökségét az egyedi nemzeteknek. Ezek a jogok a nemzetet egyfelől az általános emberi jogok nyilatkozatából folyó törvények megtartására kötelezik, másfelől viszont kijelentik, hogy szuverén, tehát semmiféle egyetemes törvény nem korlátozza, és nincs semmi, amit önmagánál felsőbbrendűként ismerne el. „A nemzet – mondta Sieyès – mindenekelőtti, ez az eredete mindennek. Akarata mindig törvényes, ő ma-

ga a törvény. Előtte és rajta túl semmi sincs, csak a *természetes* jog [...] A kormány kizárólag akkor gyakorol valódi hatalmat, ha alkotmányosan teszi. Csak akkor törvényes, ha rákényszerített törvényekhez igazodik. A nemzeti akaratnak ezzel szemben csak önmaga valóságára van szüksége ahhoz, hogy mindig törvényes legyen, ő az eredete minden törvényességnek. A nemzet nemcsak nincs alávetve egy alkotmánynak, de nem is *lehet* alávetve, nem *kell* hogy alá legyen vetve, mert ez egyenértékű lenne azzal, hogy nem is létezik”.¹⁰⁵ A nemzetnek az a képessége, hogy alkotmányt adjon magának, nem egyszerűen politikai közösséggént definiálja a nemzetet (szemben mondjuk az emberek társadalmi vagy kulturális közösségével), hanem olyan közösséggént, amely képes a maga számára politikai teret teremteni, vagyis olyanként, ami létében már megelőzi, és akaratával legitimálja az intézményesített politikai rendet. Ezért van az, hogy a francia forradalmat követően az államiság fő legitimációs bázisa Európában a nemzeti elv lesz.

A természetes és elidegeníthetetlen emberi jogok eszméjének a népszuverenitás igényével való kombinációja egyfelől tehát azt jelentette, hogy az ember veleszületett joga a szabadságra egyszersmind a nép elidegeníthetetlen és korlátlan szuverenitásának a forrása, de ugyanakkor éppen ez a szuverenitás, és annak gyakorlásában való aktív részvétel az emberi jog és szabadság elidegeníthetetlenségének végső garanciája. Az egyéni szabadság követelésének és a népszuverenitás igényének a kombinációját elvileg már Rousseau tökéletesen zárt alakzatra hozta, mégpedig

105 Emmanuel Joseph Sieyès: Mi a harmadik rend? in: Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris Könyvkiadó, Budapest, 1999, 36–43., 41–42.

a nemzeti egység, és nem az individuális szabadság javára. Szerinte a társadalom megegyezéssel születik, amelynek révén a polgárok teljesen lemondanak a jogaikról, s egész személyükkel feloldódnak a népben vagy nemzetben – nyilván azért, hogy egy későbbi időpontban mindezt a nemzettől s a nemzet által megerősítve visszakapják.

A népuralom létrehívását Rousseau egy társadalmi szerződés keretében képzelte el. A társadalmi szerződés megszületése nem köthető egy konkrét történelmi szituációhoz, mindig csupán egy fiktív esemény. Az a tény, hogy társadalmi szerződések a történelem során soha nem kötöttek, nem teszi a társadalmi szerződésről alkotott filozófiai elméleteket fölöslegessé. Ezeknek ugyanis nem az a céljuk, hogy történelmi magyarázatokkal szolgáljanak az emberi társulások létezésére, hanem hogy segítségükkel meg tudjuk állapítani a legitim, vagyis jogszerű uralom ismérveit. Arra ösztönöznek, hogy úgy gondolkodjunk a hatalomról, mintha egy társadalmi szerződés révén jött volna létre, melynek keretében egyértelműen megállapodtunk volna a jogszerű uralom kritériumait illetően. Annak függvényében, hogy miként képzeljük el a társadalmi szerződést, mást és mást fogunk tekinteni a jogszerű uralom kritériumainak.

Rousseau a következőképpen fogalmaz: „Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség elválaszthatatlan részének fogadunk be.”¹⁰⁶ Még azt is hozzáteszi, hogy a társult személyeket együttesen *népnek* hívják. Azt látjuk tehát, hogy bár Rousseau feltevése szerint az ember szabadnak születik,

106 Rousseau, i. m., 36.

a társadalmi szerződés révén föladja ezt a szabadságát, és úgymond „alárendeli személyét” a „közakaratnak”, a nép egy tagjává válik. Miként ő maga írja, „a társadalom valamennyi tagja minden jogával együtt beolvad az egész közösségbe”, hogy aztán majd ezeket a jogokat a közösségtől és a közösség által megerősítve egy későbbi időpontra visszakapja. Mindazonáltal az így létrehozott főhatalmat semmi sem kötelezi külső törvények tiszteletben tartására, mert „nincs és nem is lehet semmiféle alaptörvény, amely a nép testületére kötelező volna”. Ugyanígy, a nép testületét az egyénekekkel szemben sem kötelezi semmi:

„A főhatalomnak pedig, mivel csak a részeit alkotó magánszemélyekből áll, nincs és nem is lehet az övétől eltérő érdeke; következésképpen a főhatalomnak semmi szüksége sincs arra, hogy alattvalói számára biztosítékot nyújtson, mert lehetetlen volna, hogy a test ártani akarjon valamennyi tagjának; s alább azt is látni fogjuk, hogy egyetlen magánszemélynek sem árthat. A főhatalom már pusztán létezésénél fogva mindig az, aminek lennie kell.”¹⁰⁷

Azt látjuk tehát, hogy Rousseau úgy alkotta meg a társadalmi szerződésről szóló elméletét, hogy mindebből a jogszerű uralomra vagy az uralom jogszerűségére nézvést semmiféle megszorítás nem következett. A szabadság rendszeréhez elegendő a népuralmat létrehívni, és bízni abban, hogy a nép mint testület nem kívánhat ártani a tagjainak. Éppen ezért Rousseau elmélete a demokráciáról a mai demokratikus gyakorlat fontos elemeit nélkülözte. Kifejezetten elutasította például a népképviselőlet gondolatát, mi-

107 Uo., 39.

vel attól félt, hogy a képviselők magukhoz ragadják és ki-sajátítják a hatalmat. A képviseleti rendszer „esztelen”, írta, és azokból az időkből származik, amikor „az emberi nem lealjasult, és az ember elnevezés gyalázattá vált”. Ugyan-csak elutasította a hatalmi ágak elválasztásának gondolá-tát, amit – a képviselet mellett – valamivel korábban Mon-tesquieu báró javasolt a demokratikus kormányzatok szá-mára. Rousseau, aki amúgy is kevés dologban értett egyet vele, a hatalom megosztásának elvéről szólva becsmérlőleg jegyzi meg, hogy „a mi politikai íróink, ha nem tudják fel-osztani a legfőbb hatalmat elvben, felosztják tárgya szerint” „törvényhozó és végrehajtó” hatalomra, s „hol összebo-nyolítják ezeket az ágakat, hol elválasztják”: „fantasztikus darabokból összetákolt lényvé alakítják az államhatalmat; olyan ez, mintha egy embert több testből állítanánk össze, s ezek közül az egyiknek csak szeme, a másiknak csak karja, a harmadiknak csak lába volna és semmi egyéb.” A nép-akarat, amit a főhatalomnak tükröznie kell, csakis egységes lehet, így a hatalmat sem lehet felosztani.

Mivel a francia forradalmárok igyekeztek mindenben hűen követni Rousseau tanácsait, az 1792. szeptember 21-én kikiáltott köztársaság „fékek és ellensúlyok”, intézmé-nyi és jogi biztosítékok híján csakhamar átalakult az el-ső újkori demokratikus diktatúrává, amelyet később majd a kommunista diktatúrák hosszú sora követett. Rousseau-t, noha maga a szabadság követelésével lépett fel, a forradal-márok arra használták, hogy segítségével a korlátlan nép-uralmat és a „jakobinus diktatúrát” igazolják.

A diktatórikus kormányzat lehetősége megint csak lo-gikusan következik a fentiekből. Rousseau feltevésének értelmében ugyanis az egyéni szabadság lehetősége csu-pán a nemzeti közösséghez való tartozásban adott. Mivel Rousseau nyomán a forradalmárok a jogot természetes-

ként, a néphatalmat pedig korlátlanul képzelték el, ezáltal mind a jogot, mind pedig a szuverenitást kivonták az intézményes és intézményesíthető politikai kontroll alól, s ekképpen a nemzeti kérdést közvetlenül hatalmi kérdéssé alakították.

A nemzeti szuverenitásnak a fentebb leírt doktrínája a 19. század során, különösen pedig a 20. század elején széles körű elismertségre tett szert, de ezzel párhuzamosan jelentkezett a nemzetiségek vagy nemzeti kisebbségek újszerű, Európában eladdig ismeretlen problémája is. Eötvös felismeréseinek mélységét akkor látjuk be, ha figyelünk arra, hogy a nemzetiségi kérdést kimondottan hatalmi törekvésként, hatalmi igényként értette meg, azaz a francia forradalomnak szentelt stúdiumaiból kiindulva kifejezetten szabadság és hatalom összefüggésében ragadta meg.

A hatalmi tényezővel való számvetés érteti meg velünk ma is leginkább azt, hogy „mihelyst a népet szuverénnek kiáltották ki”, miért vált olyannyira sürgetővé annak meghatározása, „hogyan ki a nép, s a polgári közösséghez való tartozásnak milyen feltételei vannak”.¹⁰⁸ Ne feledjük el, hogy a francia forradalom eszmei értelemben azzal vette kezdetét, hogy 1789 januárjában Sieyès újradefiniálta a népet, mereven egalitárius, demokrata szellemben: a nép, mondta, minden, az arisztokrácia pedig semmi.

A hatalom birtoklásának szempontjából egyik döntő kérdés, ami mind Rousseau-t, mind pedig a jakobinusokat egyaránt foglalkoztatta, hogy melyik a néphatalomban való részvétel adekvát formája. Mint ismeretes, a jakobinusok Rousseau-t követve elvileg a participatív demokráciát preferálták volna (aztán egyfajta „bizottsági demokráciát”, az-

108 Michael Keating, i. m., 29.

az diktatúrát hoztak létre),¹⁰⁹ történelmileg azonban mégis a képviseleti demokrácia bizonyult tartósnak. Mindez nem jelenti azt, hogy az a dilemma, ami őket foglalkoztatta, s amire Rousseau szerint a közvetlen részvétel volt a válasz, ne lett volna – és ne lenne ma is – valós. Ha egyszer a néphatalom a szabadság feltétele, miként tudjuk biztosítani azt, hogy a nép hatalma ne legyen kisajátítható? Miként tudhatjuk sajátunknak a demokratikus politikát, ha nem lehetünk mindannyian egyszerre részesei a közhatalomnak? Miként tudhatjuk sajátunknak a demokratikus politikát, ha egyszer politikai közösségünk belülről, ideológiai és párt-szemponatok szerint megosztott – tekintve, hogy a képviselet elvének intézményesítése, miként azt már az egyik amerikai alkotmányozó, a majdani amerikai elnök, James Madison is megjósolta, rögtön maga után vonja a pártosodást, azaz az eltérő partikuláris érdekek megjelenését a politikai szintéren?

Bár történelmileg tekintve a képviseleti kormányzat bizonyult sikeresnek és működőképesnek, tény, hogy a demokratikus döntéshozatal mai, bevett procedúrái nem táplálják a politikai hatalom effektív gyakorlásának a tudatát és érzetét, mert a képviselet elvének működtetése a közembertől távoli térbe helyezi a politikát. Hannah Arendt szerint a legjobb bizonyíték erre, hogy éppen azok nem hittek soha a képviseletben, akiket az állítólagos demokratikus hatalomnak képviselnie kellett volna. Vagyis maga a nép. Egyidős a demokráciával az a makacs népi hit, mondja, hogy a belpolitika tulajdonképpen nem egyéb, mint „csa-

109 Robert A. Dahl: *Forradalom után?* Osiris Kiadó–Readers International, Budapest, 1995, 85.

lásból és hazugságból, hitvány érdekekből és még hitványabb ideológiákból szőtt szövet”.¹¹⁰

A képviseleti elv intézményesítésének ára ezért a politika *nacionalizálása* volt. A történelmi tapasztalat szerint csupán a nemzeti keretben zajló politika képes kihordani a polgárok között létező pártpolitikai, ideológiai, szemléleti különbségeket, csupán a nemzeti keretben zajló politika képes táplálni a honpolgári lojalitást, olyan körülmények között, hogy nem lehet mindenki egyszerre részese a közhatalomnak. A politika demokratizálásának és a képviseleti elv intézményesítésének párhuzamos követelményeit egy centralizált államban, úgy tűnik, csupán a politika nacionalizálása volt képes kielégíteni. Hagyományosan ez képezi a nemzeti liberalizmus egyik legfontosabb teoretikus felismerését, amelyet John Stuart Mill foglalt össze elsőként, *A képviseleti kormányzatról* szóló művének már idézett mondataiban, ahol a nemzetiségek asszimilációját követelte a szabad intézmények zavartalan működésének nevében, bár ő történelmi álcába öltöztetett normatív kijelentésekben fogalmazta meg azt. Mill ott és akkor korántsem csupán a nyelvi asszimiláció mellett érvelt, hanem egyszerűen a szabad (vagyis képviseleti) intézmények szükség-szerű feltételeire is rámutatott – azt állította tudniillik, hogy nincs többnemzetiségű képviseleti állam: vagy többnemzetiségű vagy képviseleti. A képviseleti állam tartós sikerre megköveteli a nyelvi asszimilációt, mivel fennmaradása a mindennapos politikai tanácskozás és a közösségi szolidaritás, a nemzeti érzés meglététől függ. A reprezentativitás megköveteli a politika „nacionalizálását”, mert a köz-

110 Hannah Arendt: Mi a politika? in: Uő: *A sivatag és az oázisok*, Gond-Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 9–207., 29–30.

embertől távol zajló politikát csak akkor érezzük magunkénak, ha „rólunk” és a mi nyelvünkön szól. A nemzeti liberalizmus alapelve szerint (s a francia forradalom története ilyen értelemben beszédes példákat nyújt, lásd Barère már idézett beszédét), a nemzeti nyelv és a kommunikáció a köztársasági államformában politikai, és nem csupán kulturális relevanciával bírnak.

Ezek lettek volna tehát azok a kortársak számára is adott történelmi tapasztalatok, amelyek Eötvös számára is kiindulópontját képezték a nemzetiségi kérdés megközelítésének. Gyakorlatilag, ha Eötvös gondolatmenetét a végéig lecsupaszítjuk, s megpróbáljuk azonosítani azokat a teoretikus megfontolásokat, amelyeket Eötvös a nemzetiségre vonatkozóan a rendelkezésére álló történelmi tapasztalatokból, s történelmi stúdiumaiból leszűrte, akkor elmondhatjuk, hogy három premisszához, megfellebbezhetetlen igazsághoz jutott, s az egész nemzetiségi problematikát az ezek által kijelölt gondolati térben igyekezett újra-gondolni. Ezek a következők: 1. A nemzetiségi törekvések *hatalmi törekvések*, és ekként kell viszonyulni hozzájuk (azaz nem szabad szimplán jogkövetelő mozgalmakként tekinteni őket, mert ezzel súlyosan alábecsülnénk a jelentőségüket); 2. Ha a nemzetiségek „kikerekítésre”, azaz autonómiára vonatkozó igényének elébe megyünk, akkor ez a nemzeti szeparációs törekvések támogatását jelenti, tehát *minden olyan államalakulat felbomlásához fog vezetni, ami tekintet nélkül ezen elvre alakult* (azaz nem lehet autonómiát adni a nemzetiségeknek a történelmi jog sérelme nélkül); 3. *Hogy a nemzeti nyelv, lévén a demokratikus politika instrumentuma, nem pusztán kulturális, hanem politikai jelentőséggel is bír.*

Általánosan elterjedt nézet, miszerint Eötvös a nemzetiségi kérdés rendezését a felekezeti különállás és sokféle-

ség rendezésével analógiában gondolta volna el. Ezt a nézetet még olyan, történelmileg képzett és kulturált elmék is magukénak vallják, mint Tamás Gáspár Miklós. Az Eötvös-ről írott, több mint százoldalas tanulmányában a következőképpen vázolja Eötvös dilemmáját. „A nemzetiség mint egyéni jog: szabadság. Ezért nem lehet csirája a hatalomnak, újfajta legitim kényszernek. Amit manapság „kollektív jog”-nak neveznek, az: *hatalom*. Eötvös ezt kizárja. Azt mondja: ha valaki őszinte és becsületes ebben a kérdésben, akkor *vagy* nemzetiségi jogokat és szabadságot akar, s ekkor a nemzetiségi szabadság analogonja a lelkiismereti és vallásszabadság, *vagy* pedig hatalmat akar, akkor pedig vállalnia kell, hogy *önálló államra*, új etnikai többség kialakítására törekszik, mely esetben vállalnia kell a forradalmat, a háborút, az új legitim kényszer kiváltságának szülőit. *Tertium non datur.*”¹¹¹

Való igaz, hogy az 1868-as nemzetiségi törvény országgyűlési vitájakor Eötvös nyilvánvaló párhuzamot von a lelkiismereti szabadság és a nemzetiségi szabadság között. De míg ’68-ban, az erő pozíciójából való politizálás lehetőségével élve megengedheti magának a szűklátókörűséget, addig ’51/54-ben nagyon is nyilvánvaló számára, hogy a nemzetiségi kérdés megoldására nem lehet megoldás az egyéni szabadság biztosítása. A nemzetiségek hatalmat akarnak, s ha nem is adhatjuk meg nekik azt a hatalmat, amit maguknak kérnek (azaz a megyei szintű autonómiát), de nem pusztán jogot, hanem hatalmat kell adnunk nekik – biztosítanunk kell számukra a szuverenitás valamilyen, mégoly korlátozott tapasztalatát. Eötvös szá-

111 Tamás Gáspár Miklós: Eötvös: a nyugat-keleti liberális, in: Uő: *Törzsi fogalmak II.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999, 9–143., 129.

mára ugyanakkor az is nyilvánvaló volt, hogy a nemzetiségek hatalmi igényei, egyáltalán a nemzetek által bejelentett szuverenitási igények nem választhatók le a természetes emberi jogok eszméjéről, így a jogot (s a jogok mentén értelmezett szabadságot) nem oldotta el a hatalomtól, és nem állította szembe vele. Igaz, hogy '51/54 és '68 között másfél évtized – másfél nagyon is fontos évtized – telt el, s a két álláspontot már emiatt is indokolatlan összemossni. Ami azonban egészen nyilvánvaló, hogy '54-ben Eötvös nem jogot, hanem önkormányzatot akart volna adni a nemzetiségeknek, s annak is tudatában volt, hogy ez utóbbi maga után vonja a szabadságnak egy másfajta, nem a francia forradalom államszervezési következményei által formált tapasztalatát és percepcióját.

1854-ben, az *Uralkodó eszmék* második kötetében ezért egy olyasfajta államszervezési modell megalkotására tett kísérletet, melynek révén megőrizhető lett volna a monarchia többnemzetiségű jellege, de ugyanakkor a nemzetiségi igényeknek is teret nyitott volna. Mivel olyan korban élt, amikor – Bibó István kifejezésével élve – a „nyelvi nacionalizmus”¹¹² még csupán a nemzeti önértelmezésnek újszerű és meghökkentő formáját képezte, megtehetette, hogy „politikai nemzet”-ben gondolkodott, de józan politikusi tisztánlátása abban is meggátolta, hogy teljes mértékben negligálja a nemzetiségi mozgalmak által propagált „kulturális” vagy nyelvi nemzeteszmenyt. Nem tagadta tehát a nyelvkülönbségek politikai jelentőségét, de ugyanakkor az is nyilvánvaló volt számára, hogy a nyelvi különállásban fogant nemzetiségi igények egyszersmind néphatalmi törekvések is, így a csupán a nyelvi szegregációra tekintet-

112 Lásd ehhez Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről.

tel lévő önkormányzatiság, amit egyes nemzetiségek maguknak követeltek, a monarchia fölbomlásához vezetne.¹¹³ Választása ezért, Tocqueville nyomán, a helyi, azaz községi szintű önkormányzatra esett. Felfedezte, hogy a helyi önkormányzat, amit korábban egyszerűen csak a közhatalom korlátozásának eszközeként kívánt támogatni, végső soron a nemzetiségi kérdés megoldásában is alkalmazható eszköz. Miként Tocqueville, maga is úgy látta, hogy alkalmas lenne az európai típusú és európai eredetű nacionalista típusú nemzeti önértelmezéssel szemben egy másik politikai lojalitási forma, a patriotizmus kiművelésére.

Az állam integritását és a nyelvkülönbségek fönntartását tehát nem a nemzetiségi autonómia, hanem a föltételes tartományi önállóság és a helyi (községi, municipális) önkormányzatiság révén vélte összebékíteni, egyézersmind viisszaszorítva az állam közigazgatási hatalmát, amely, mint mondotta, elveszi azt „a teret”, melyen azelőtt a nemzetiségek maguknak „elismerést” szerezhettek.

„Mindkét nemű igények [azaz mind a többnemzetiségű állam, mind a nemzetiségek igényei] kielégítése végett szükség – írta –, hogy az egyes tartományoknak adott föltételes önállósággal tért nyissunk azon igényeknek, melyek történeti jogon alapulnak, s a községek önállósága által bizonyos körön belül azon igényeknek engedjünk tért [arra], hogy maguknak érvényt szerezzenek, melyek a nyelvkülönbségből származnak. Amely mértékben követik az önkormányzás elvét, annál kevésbé kell veszélyesnek lennie az állam-

113 Lásd ezzel kapcsolatosan különösen az *Uralkodó eszmék* V. fejezetét az első kötetből (*A nemzetiségi törekvések célja csak valamennyi létező állam feloszlása által érthetik el*), I. kötet, 149–178.

ra nézve a nemzetiség elvének; [...] Miután az önkormányzás elve nem egyéb az egyéni szabadság elvének erkölcsi egyéniségekre alkalmazásánál: az egyes nemzetiségek igényeinek is csak ez elv alkalmazása által felelhetni meg, s a különböző nemzetiségek létezése az államban mindig csak azon mértékben veszélyes az állam fennállására nézve, amennyiben eltérnek ez elvtől.”¹¹⁴

Eötvös tehát a következőképpen gondolkodik: a nemzeti (vagy nemzetiségi) eszme sajátos, újkori, a francia forradalomra visszavezethető értelmezéséből fakadóan minden nemzeti (vagy nemzetiségi) törekvés végső célja a hatalom. Ez egyformán igaz a többségi és a kisebbségi nemzetek törekvéseire. Ebből pedig az következik, hogy – amennyiben tartós megoldását akarjuk adni a nemzetiségi kérdésnek – ki kell kapcsolnunk a nemzeti törekvések mélyén rejlő hatalmi törekvést, lett legyen szó akár a többségi, akár a kisebbségi nemzetekről.

A többségi nemzet hatalmi törekvéseinek úgy tudunk gátat vetni, ha korlátozzuk az államban a nemzeti szuverenitás hatáskörét, azaz az állam közigazgatási hatalmát. „Ha azon korlátlan hatalom, mellyel az államnak hatáskörében bírnia kell, mindenre kiterjeszkedik, s az egyéni szabadság csupán az államhatalom részesülésében áll: oly államokban, ahol több nemzetiség van egyesítve, legfőlebb csak az egyik igényeit elégíthet ki.”¹¹⁵

„Minél több befolyással bír a többség az államhatalom eljárására: annál kíméletlenebbül sértik minden nem-

114 Eötvös: *Uralkodó eszmék* II., 551–552.

115 Uo., 549.

zetiség igényét, azéin kívül, mely mint többség az államon uralkodik, s annál veszélyesebbnek kell lenni az államra nézve a nemzetiség elvének; mert a dolog természete hozza magával, hogy ez esetben mindazon nemzetiségek, melyek e népiség korlátlan uralma által sértve érzik magukat, szövetkeznek az állam ellen.”¹¹⁶

A kisebbségi nemzetek hatalmi törekvéseit pedig úgy tudjuk visszafogni, ha felkínáljuk számukra a szuverenitás tapasztalatának valamilyen, korlátozott élményét, anélkül azonban, hogy a területi autonómiához való joggal ruháznánk fel őket. Ez utóbbi megoldást két okból sem választhatjuk. Egyrészt, mivel ezáltal nem fékeznénk, hanem szabad folyást engednénk a hatalmi törekvésnek. Másrészt, mert az autonómia követelése mögött nemcsak a hatalom akarása, hanem a nemzeti eszmének sajátos értelmezése áll, ami úgy tekint az egyes nemzetiségekre, mint emberek nyelvi közösségére. Ez a fajta nyelvi nacionalizmus pedig minden olyan államban, amely a nemzeti legitimációs elvre való tekintet nélkül alakult, óhatatlanul szecessziós törekvésekhez vezet. Márpedig az egyes államokat nem is lehetséges, de nem is kívánatos annyifelé darabolni, ahány nemzetiség van. A második kötet 549–550. lapjain Eötvös hosszan részletezi, hogy az egyes államokat azért nem lehet annyifelé darabolni, ahány nemzetiség lakja őket, mert a nemzetiségi öntudatba belejátszik mind a nyelvi különállás ténye, mint pedig a történeti joggal kapcsolatos emlékezet, márpedig a kettő gyakran kerül szembe egymással.

Eötvös javaslatának sajátsága tehát abban áll, hogy az önkormányzatiság intézményesítésében és a nyelvku-

116 Uo.

lönbségek fenntartásában nem apellált volna a nemzeti vagy nemzetiségi elvre. Magának a nemzetnek vagy a nemzetiségnek a kulturális értelmezését utasította volna el a helyi közösségek és az önkormányzatiság javára, megőrizve mindeközben a nyelv és a politikai tanácskozás politikai jelentőségének felismerését. Abból indult ki, hogy a Közép- és Kelet-Európában fennálló többnemzetiségű birodalmak valósága, s a francia forradalom nyomán terjedő nemzeti önértelmezés között óhatatlanul összeütközés, ellentét van: tehát vagy a birodalmi gondolatot, vagy pedig a nemzeti önértelmezés francia formáját fel kell adni. Ő maga a második opció mellett voksolt volna. Még az első kötetben, Tocqueville-t követve írja, hogy „azon eszmék, melyeknek valósítása az államban célul tűzetett ki, azon értelemben, mely azoknak adatik, kölcsönösen ellentmondásban állanak”.¹¹⁷ Következésképpen inkább ezen eszmék átértelmezésére van szükség.

Javaslatát a korabeli magyar kormányzati politika következetesen negligálta, mi több, '68-ban a nemzetiségi képviselők is elutasították azt. Elmondhatjuk tehát, hogy Eötvös ebben a kérdésben kudarcot vallott. Javaslata valószínűleg akkor is azért bizonyult tarthatatlannak, amiért ma is annak bizonyulna. Létező politikai intézményeink nem a semmiből lesznek, hanem általában politikai eszményeink tartós és uralkodó értelmezését testesítik meg. Legitimításuk azon nyugszik, hogy a polgárok többsége elfogadja és támogatja őket. Márpedig a fejekben és az érzelmeinkben nehezebb változást előidézni, mint az intézményekben. Ha ma a kelet-európai emberek többsége a politikai közösség paradigmatis formájának a nemzetet tart-

117 Eötvös: *Uralkodó eszmék* I., 455.

ja, akkor számukra a politikai létezés természetes és megszokott formája a nemzet. Minthogy a délkelet-európai demokráciák intézményi karakterét a francia típusú alkotmányosság modellje alakította és alakítja, érthető az egy és oszthatatlan nemzeti szuverenitás eszméjének töretlen népszerűsége napjainkban, s az ezt rendszerint kísérő nacionalista, kirekesztő, a kisebbségekkel szemben gyanakvó retorika. Ugyanakkor viszont azt is látnunk kell, hogy ez a diskurzus egyáltalán nem illegitim, a szónak abban az értelmében, hogy a nemzeti eszme mély gyökereket eresztett a kelet-európai, de talán általában az európai emberek gondolatvilágában. Egyébiránt az eszmék és a politikai realitások ellentétét, ellenkező előjellel, maga Eötvös is elismerte, azaz látta, hogy a közép- és kelet-európai többnemzetiségű, dinasztikus elven legitimált birodalmak valósága s a kor uralkodó eszméi között ellentét van. S azt is tudta, hogy „a kor uralkodó eszméje s a létező államformák nem maradhatnak sokáig ellentétben egymással”. „Egyiknek engedni kell.”¹¹⁸ Naivitása abban látszik meg (ha egyáltalán ez naivitásnak nevezhető), hogy az erőviszonyokat szíve szerint az utóbbiak, azaz a létező államformák javára fordította volna meg, abból a feltevésből kiindulva, hogy adva lévén az uralkodó eszmék erőtlensége, s az a tény, hogy ezek egyelőre nem képezik a nép „közbirtokát”, mindez egyáltalán lehetséges.

Mint tudjuk, Eötvös ebben az – inkább a szíve, mintsem az esze által diktált – felismerésben tévedett. Az uralkodó eszmék szívósnak és tartósnak bizonyultak, s ez fokozottan igaz a nemzet vagy nemzetiség újszerű, a korban szokatlan, bár „divatos értelmezésére”, aminek a nép-

118 Uo., 154.

szerűsége gyakorlatilag máig töretlen. Ezek után szembe-
menni a nemzet „uralkodó eszméjé”-vel (mint ahogyan bá-
rő Eötvös tagadhatatlanul megpróbált szembe-
menni vele), mondhatni örültség, és nem is különösebben indokolt.
Egyetlen magyarázata az lehet, ha a politikai gondolkodó-
nak az a meggyőződése (és Eötvösnek, konzervatív poli-
tikusként tényleg ez volt a meggyőződése), hogy a nyelv-
vi különállásban fogant népszuverenitási elv olyan hatalmi
törekvést rejt magában, amely potenciálisan erőszakot hor-
doz. Ez a meggyőződés nyilván akkoriban sem számított
elszigeteltnek, sőt a történelmi helyzetből fakadóan tulaj-
donképpen kevésbé számított elszigeteltnek, mint manap-
ság. Ami viszont minden, az Eötvöséhez hasonló kísérlet-
tet szinte eleve kudarcra ítélt, hogy a nemzet eszméjével
való hadakozás közben tulajdonképpen a felvilágosodás
egész eszmeiségével szembe kell fordulnunk: a partikulari-
tások védelmében kénytelenek leszünk vitába szállni azok-
kal a megcsontosodott, kétszáz éves előítéletekkel, amelye-
ket a felvilágosodás filozófiája és univerzalista emberi jogi
ethosza az előítéletek elleni harc jegyében sulykolt belénk.

Persze a felvilágosodás kritikájának ez a programja
nem új, sőt bizonyos értelemben magával a francia forradalommal egyidős. Említhetném itt megint Edmund Burke
nevét, de szempontunkból talán fontosabb, hogy van en-
nek a kritikának nem reakció, nem konzervatív változa-
ta is. Tudjuk, hogy Benjamin Constant, a jakobinus köz-
társaság eme szellemes és okos bírálója, a későbbi befo-
lyásos liberális politikus már 1813-ban fölháborodással be-
szélt arról, hogy a jakobinusok (majd később Napóleon)
megpróbálták elsorvasztani a helyi hagyományokat, szo-
kásokat és intézményeket, s hogy megpróbálták a *patriotiz-
mus* eme természetes forrásait a nemzetnek nevezett abszt-
raktum iránti lojalitással helyettesíteni. (A teljes történelmi

igazsághoz hozzátartozik, hogy kezdetben a jakobinusok legbefolyásosabb ideológusa, Robespierre maga is a helyi önkormányzatiság, vagy legalábbis az ún. „népi társaságok” pártját fogta. 1793. május 10-én *Az alkotmányról* mondott híres beszédében még arra figyelmeztet, hogy óvakodni kell a kormányok „ama régi mániájától”, hogy mindent „kormányozni akarnak”. A központi igazgatás helyett az „egyénekre”, „családokra”, „községek” kell bízni azt a jogot, hogy „rendezzék maguk a saját ügyeiket minden területen, amelyik nem tartozik a köztársaság általános igazgatásához”. Érve látszatra liberális („hagyjuk az egyéni szabadságra mindazt, ami nem tartozik természetszerűen a közhatalomhoz”), valójában azonban rousseau-iánus logikát követ: „Mindenekfölött tartsatok tiszteletben – kéri az alkotmányozókat – a szuverén nép szabadságát, amint az a közvetlen gyűléseken megnyilvánul.”¹¹⁹ 1794 tavaszán azonban mégis a robespierre-ista kormányzat központosító intézkedései verik majd szét a népi társaságokat.) A helyi kötődéseket, írta Constant, a franciák megpróbálták egy olyan „elvont lény”, egy olyan „általános eszme” iránti szenvedéllyel helyettesíteni, „amiben nincs semmi, ami megérintené a képzeletet vagy az emlékezetet”. Ugyancsak ő figyelmeztetett elsőként, még Tocqueville előtt arra, hogy a helyi intézmények elsorvasztása elsősorban a központi hatalomnak s a nemzetállami központosítás logikájának kedvez: a nemzeti homogenizációs program természetszerűen individualizál, s ezért az egyént kiszolgáltatottá teszi a hatalommal szemben.

119 Maximilien Robespierre: *Az alkotmányról*, in: Uő: *Elveim kifejtése*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1988, 348–366., 356.

Majd száz évvel később, amikor Angliában Mill fel-
újítja Barère és társai érvét, Lord Acton, a kor vezető kon-
servatív politikusa s egyben elismert történésze, a francia
forradalom történetének kiváló ismerője, a Constant-ére kí-
sértetiesen hasonlító érvekkel száll szembe a nemzetiségek
asszimilációjának a liberális logikán alapuló követelésével.
Az Angliában élő nemzetiségek, skótok és írek asszimiláci-
óját korántsem a szabadság értéke, s a szabad intézmények
zavartalan működésének biztosítása indokolja és igazolja,
hanem egy sajátos államszervezési modell, a központosí-
tott és erősen bürokratizált nemzetállami szervezet francia
eszméje. Csupán emlékeztetőül: Mill azt írta, hogy a „felvi-
dégi skótok”, ahelyett hogy „félvad állapotban duzzogná-
nak szirtjeik között”, jobban tennék, ha angolokká válná-
nak, s nem maradnának meg „korlátolt szellemi látókörük-
ben”. Igaz, a modellt ő maga sem tartotta alkalmazhatónak
Európa egyes részein, s különösen nem a Habsburg Monar-
chiában.

„Vannak még Európában is oly helyek, hol a külön-
böző nemzetiségek annyira össze vannak keveredve,
hogy lehetetlen őket külön kormány alá rendelni. Ma-
gyarország népe magyarokból, tótokból, horvátokból,
szerbekből és oláhokból s némely kerületekben néme-
tekből úgy össze-vissza van keveredve, hogy lehetet-
lenség helyenként különválasztani őket; és nincs más
mód rájuk nézve, mint a szükségből erényt csinálni, és
belenyugodni, hogy együtt éljenek ugyanazon jogok és
törvények alatt. Az ő közös szolgaságuk, mely a ma-
gyar függetlenségnek 1849-ben történt megsemmisíté-

sével kezdődik, úgy látszik megérlelte és előkészítette őket ily egyesülésre.”¹²⁰

Vele szemben Lord Acton a francia forradalom történetéről tartott előadásában a modern nemzetállami berendezkedés újszerű, szokatlan, egyáltalán nem természetes vagy Istentől adott voltára figyelmeztet. Mill érvei a kisebbségek asszimilációja mellett nem a demokrácia, hanem a nemzetállam, a francia forradalom nyomán létrejövő sajátos, központosított államszervezet logikájából következnek. Franciaországban, mondta Acton, „új központi hatalmat” hoztak létre, amelyet az „egység újfajta felfogására” alapoztak. A „hagyomány helyére a származást tették”, és a francia népet „fizikai képződménynek” tekintették, „nem történelmi, hanem etnológiai egységnek”. Ez a hatalom „viszolygással és félelemmel tekintett” minden „helyi hatalomra”, s igyekezett a tartományi, regionális, helyi önkormányzati formáknak még a maradványait is felszámolni.¹²¹ Valamiképpen, ez volt Acton álláspontja is, a nemzeti önértelmezésnek az „etnológiai” modalitását kellene tehát megbontani. A gondolattal és szándékkal tehát Eötvös nem volt a korabeli Európában egyedül, s az a tény, hogy javaslatai ennek ellenére mégsem találtak meghallgatásra, azt mutatja, hogy a politikában sohasem elegendő csupán a jó megoldást ismerni.

¹²⁰ John Stuart Mill, i. m., 233.

¹²¹ Lásd Lord Acton: A nacionalizmus, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 120–152.

Konklúziók

Tanulmányomban mindenekelőtt azt szerettem volna bizonyítani, és főként Eötvös politikai főművéből vett idézetekkel láttatni, hogy Eötvös nemzetiségi nézetei jóval komplexebbek, mint amilyeneknek azokat későbbi értelmezői rendszerint beállítják. Mivel 1848/49 tapasztalata azt a felismerést érlelte meg benne, hogy a nemzetiségi kérdés megoldásra váró kérdés, amit nem lehet többé eltussolni, arra az álláspontra helyezkedett, hogy valamilyen módon a monarchia integritásának érdekében a nemzetiségi törekvéseknek elébe kell menni. De úgyszintén meggyőződése volt, hogy a nemzetiségi önrendelkezés (autonómia) intézményesítése óhatatlanul a monarchia fölbomlásához vezet. Az autonómia (korabeli szóhasználat: kikerekítés) azért nem lehet jó megoldás, mert maga is a nacionalizmus (ez esetben a kisebbségi/nemzetiségi nacionalizmus) elvén alapszik. Mint ilyen, hatalmi törekvést jelent, a szuverenitás megragadására irányuló igyekezetet, tehát egyszersmind szecessziós törekvést is. Azaz végeredményét tekintve minden olyan államalakulat felbomlásához vezet, amit a dinasztikus elv, nem pedig a nemzeti legitimáció igazol. Eötvös tehát látta a nemzetiségi törekvések mögött a hatalmi törekvést, de a monarchia integritásának érdekében mégis elzárkózott a területi autonómia gondolatától.

A nemzetiségi kérdés megoldása szerinte nem lehet az autonómia intézményesítése, de nem lehet a nemzetiségi követelések figyelmen kívül hagyása sem. Javaslati ezért magának a nacionalizmusnak, a nemzeti önértelmezés és a közösségi habitus eme, a korban újszerű és meglepő formájának a visszaszorítására vonatkoztak. Ezért van az, hogy az autonómia vagy kikerekítés eszméjét mindvégig elutasította, s a nemzetiségek tagjainak még 1868-

ban is csupán egyéni szabadságot kínált. Emiatt szokták mondani, hogy a nemzetiségi kérdés megoldása Eötvösnél a vallásszabadság analogonja, hiszen a vallásszabadságot is egyéni szabadságjogra (a lelkiismereti szabadságra) való visszavezetéssel próbálta teoretikusan megalapozni. Valójában a nemzetiségi kérdésben megfogalmazott javaslatainak pragmatikus hasznát, de egyszersmind elméleti újszerűségét csak akkor tudjuk igazán felmérni, ha tekintettel vagyunk arra – s ez a legtöbb kései értelmezőjének elkerüli a figyelmét –, hogy egyéni szabadságon Eötvös (legalább is az *Uralkodó eszmék* megfelelő szöveghelyeit alapul véve) korántsem csupán az egyéni jogot, hanem az önkormányzás képességét és lehetőségét értette.

„Minden szabadság alapja, melyet az egyén az államban élvez, azon szabadság, mellyel saját községe körében bír; az állam iránybani függésének legjobb biztosítéka azon függés, melyben községe irányában van. Hol a politikai jogok gyakorlását s a politikai kötelességek teljesítését kisebb körökben minden polgár megszokta: csak ott lehetséges nagyobb államban politikai szabadság rendetlenség nélkül s szilárd alapú rend kényuralom nélkül. Hogy mindkettő lehetséges-e az egyes államokban, s a jelen ingadozásai helyett alkothatni-e szilárd, tartós államépületet, csupán attól függ: mennyiben lehet erős községi életet alapítani az egyes államokba.”¹²²

A helyi önkormányzatiságnak tehát többféle funkciója van Eötvös gondolatvilágában. Ezek egy részét Tocqueville is felismerte és Amerika-könyvében szavá is tette. A sa-

122 Eötvös: *Uralkodó eszmék* II., 347.

játos történelmi helyzet, az újszerű, a nemzetiségek felől érkező kihívások viszont oda vezettek, hogy Eötvös kénytelen volt továbbgondolni és a helyi viszonyokhoz mintegy „adaptálni” Tocqueville-t. Elismerte, akárcsak szellemi mestere, az önkormányzásnak a hatalom korlátozásában játszott szerepét. Felismerte továbbá azt is, hogy a valós önkormányzatiság, a községi politizálásban való tevőleges részvétel a szabadságnak egy új formáját és tapasztalatát hordozza, a szabadság „látszata”, felületi formája helyett a tényleges önrendelkezés lehetőségét és gyakorlatát. Végül pedig, alapul véve Tocqueville tézisé az önkormányzatiság és a patriotizmus kapcsolatáról, az önkormányzatiságot alkalmasnak ítélte arra is, hogy a francia minta szerint alakuló európai nemzeti önértelmezési gyakorlat, a nyelvi nacionalizmus ellenében egy újszerű közösségi önértelmezés és közösségi lojalitás gyakorlatát honosítsa meg.

Mindent összevetve Eötvös legalább két uralkodó eszmének, a nemzeti eszmének, valamint a szabadság eszméjének átértelmezésére tett javaslatot, mert a kor problémáit az uralkodó eszmék és a létező államalakulatok közötti ellentétben látta. Tudta, hogy ez az állapot tartósan nem állhat fenn: egyiknek, mint mondja, engednie kell.

Nem rajta múlt, hogy végül a birodalmi eszme, a szabadság „mélyebb” ideálja, s a nemzeti értelmezés patrióta eszménye engedett a kelet-európai nacionalizmussal, nemzetállami eszmével, s a szabadság Tocqueville által felszíni-nek nevezett formájával szemben.



JÁSZI OSZKÁR KISEBBSÉGPOLITIKAI KONCEPCIÓJA

Ungvári Zrínyi Imre

Ha a magyar liberális gondolati hagyománynak a kisebbségi kérdést vizsgáló eredményeit akarjuk számba venni, önkéntelenül kínálkozik Jászi Oszkár neve. Mindenekelőtt azért, mert, amint Litván György írta a nacionalizmus és a progresszió század eleji harcának szentelt könyvében,¹ Jászi Gratz Gusztávval, Somló Bódoggal, Vámbéri Ruzsimmal és a *Husadik Század* körének más képviselőivel együtt a társadalomtudományok liberális tekintélyeinek, Lánczy Gyulának, Knautz Gyulának, Pulszky Ágostnak és Kőrösy Józsefnek a tanítványi köréhez tartozott. Majd velük együtt hozta létre a Társadalomtudományi Társaságot, amely éppen Pulszky *Demokrácia és nemzetiség* című előadásával indította meg a maga vitasorozatát, és mindvégig kiemelt problémaként kezelte a *társadalmi és a nemzeti haladás* kérdését. Jászi rövid idő alatt a *Husadik Század* körének egyik központi alakjává válik, és 1912-ben megjelentetett monumentális tanulmányában, *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdésben* megalkotja a 20. század első alapos tudományos elemzését a nemzetiségi kérdésről,

1 Litván György: „Magyar gondolat – szabad gondolat”. *Nacionalizmus és progresszió a század eleji Magyarországon*, Magvető Kiadó, Budapest, 1987, 28.

ebben a problémában jelölve meg, miképpen Ady a könyv Nyugat-béli méltatásában írta: „a demokrácia archimedesi pontját”.² Jászit egész életében foglalkoztatta a probléma, és számos kisebb írásán kívül két további fontos művében foglalkozott vele, az 1918-ban megjelent *A Monarchia jövője. A dualizmus bukása és Dunai Egyesült Államokban*,³ illetve a már emigrációban 1929-ben kiadott *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*-ban (A Habsburg-monarchia felbomlása), amely csak 1983-ban jelent meg magyarul.

Jászi szemléletmódjának kialakulása

Jászi életművét tanulmányozni nemcsak azért hálás és fontos feladat, mert ezáltal betekintést nyerünk a magyar századelő rendkívül termékeny és dinamikus társadalomtudományi és tudománypolitikai mozgalmának, a *Huszadik Század* körének a tevékenységébe, hanem azért is, mert a korabeli társadalmi és történelmi kihívásokra adott válaszokban ráismerhetünk azoknak az értelmiségi szerepkereséseknek és szerepkonfliktusoknak az előtörténetére, amelyek mindmáig hatnak térségünkben. Jászi esetében mindezek a jelenségek összefonódnak a nemzetiségek életviszonyainak beható kutatásával és a különféle nemzeti közösségek együttélési lehetőségeinek keresésével abban a térség-

-
- 2 Ady Endre: Jászi Oszkár könyve (A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés), in: *Nyugat*, 1912/10. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00104/03341.htm>, letöltés időpontja: 2007. július 25.
 - 3 Jászi Oszkár: *A Monarchia jövője. A dualizmus bukása és a Dunai Egyesült Államok*, MEK, <http://mek.oszk.hu/02200/02222>, letöltés időpontja: 2000. március 27.

ben, amelynek kisebbségpolitikai viszonyai máig sem megoldottak, és ahol a nemzeti elnyomás különböző formáira való érzékenység ma is rendkívül eleven. Végül, de nem utolsósorban mind Jászi, mind pedig munkatársai és vitapartnerei (pl. Somló Bódog, illetve Apáti István) számtalan szállal kötődnek a Kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen folyó oktatás és tudományos kutatás történetéhez, tágabb értelemben az impériumváltás korabeli Erdély sorsdöntő eseményeihez, és ezek az események nagymértékben befolyásolják magatartásukat és gondolkodásukat.

Jászi életútját röviden áttekintve egy olyan liberális értelmiségi pályaképe tárul elénk, aki egzisztenciális kötődései révén is jól érzékeli a nemzeti-nemzetiségi kérdés feszültségeit, és elméleti munkássága természetes meghosszabbításának tekintette a közéleti tevékenységet. Nagykárolyban született, 1875. március 2-án, értelmiségi családban. Egyetemi tanulmányait Budapesten, Franciaországban és Angliában végezte. Szellemi attitűdjében sajátos módon keveredik a társadalmi tényeket elfogulatlanul vizsgáló társadalomtudós és a társadalmi problémák iránt érzékeny publicista, illetve a napi kérdésektől távolságot tartó, az akadémiai tudományosság kritériumait őrző egyetemi tanár és a történelmi helyzet kihívásaira reagáló politikus. Ifjúkori mozgalmas életútjának állomásai között szerepelt földművelésügyi minisztériumi szolgálat, a Kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem alkotmánytan magántanári állása, a *Huszádik Század* főszerkesztői, a Társadalomtudományi Társaság főtítkári és a Társadalomtudományok Szabad Iskolájának igazgatói pozíciója. De többféle szerepet vállalt a politikában is: az Országos Radikális Párt elnöke, az 1918. októberi polgári demokratikus forradalom idején a Nemzeti Tanács tagja, a Károlyi-kormány nemzetiségi kérdésekkel megbízott tárca nélküli minisztere (1918

októbere és 1919 januárja között), a Külügyi Tanács elnöke. 1919-ben Bécsbe emigrált, majd élete meghatározó fordulatoként 1925-től az Egyesült Államokban telepedett le és az Ohio állambeli Oberlin College szociológiai professzora lett.

Jászi szellemi orientációjának a kialakításában a budapesti tudományegyetem jogi karán tanító Pulszky Ágost és Pikler Gyula professzorok a nyugat-európai szociológiai iskolák eredményeit közvetítő jogbölcselete jelentette a kiindulópontot, ám önálló társadalomtudósi, gondolkodói egyéniségét a *Husadik Század* főszerkesztőjeként közölt tudományos és publicisztikai írásaival, illetve tudománypolitikai vállalkozásaival alakította ki. Kisebbségtörténeti-kisebbségsszociológiai, majd kisebbségpolitikai koncepciójának kialakulása elválaszthatatlan a szociológia magyarországi térnyerésétől, valamint az első társadalomkutatások és kritikai társadalmelemzések megjelenésétől.

A tudományos kutatás és tudománynépszerűsítés a Társadalomtudományi Társaságban összefonódott egy aktív polgári radikális irányzat erőteljes társadalomkritikai tevékenységével. A társadalomtudományi szemleként működő *Husadik Század*ban a demokratizálódás és a nemzetiségpolitika kérdéseinek szentelt tanulmányok jellegük-nél fogva rávilágítottak számos társadalmi és nemzetiségpolitikai ellentétre, az elnyomás különféle formáira és ebből adódóan a konzervatív körök részéről heves támadásokat vontak maguk után. Ily módon a társadalomkutatás kezdettől fogva a szűk értelemben vett tudományos tevékenység határait átlépve kritikai társadalompolitikai tevékenységként is jelentkezik, majd kiegészül a Társadalomtudományok Szabad Iskolájának széles körű tudománynépszerűsítő és felvilágosító tevékenységével. A *Husadik Század* irányultságát és társadalmi szerepvállalását jól jellem-

zik Lorsy Ernő szavai: „A szemle egy darab huszadik század lett az országban, mely, mint szomorú története folyamán annyiszor, megint számos évtizeddel és intézménnyel botladozott a kor mögött”.⁴

A társadalomtudományi eszmék terjesztésének a társadalompolitikai vitákkal való összefonódását jól jellemzik azok a szavak, amelyeket Jászi a Társadalomtudományi Társaság rendkívüli közgyűlésén Pikler Gyula védelmében mondott: „Minden kornak megvolt a maga üldözött tudománya és a miénké a szociológia. De vigasztaljuk magunkat azzal, hogy a mindenkori üldözött tudomány sohasem volt sem a legsilányabb, sem a legterméketlenebb. [...] Ezekből a perspektívákból nézve a Pikler-ügyet, nyilvánvaló, hogy az, mint hazánk haladásának kérdése jelentkezik. És ezen alkalommal ezen egyesületben is a leghatározottabban állást kell foglalni azon törekvésekkel szemben, melyek a hazafiságot egy osztály, egy klikk vagy egy párt számára monopolizálni akarják. [...], és a melyek nem szűnnek meg soha minden retrográd törekvést nemzeti színű zászlóba bujtatni. [...] A tudomány, az emberiség és mindenekfelett a nemzeti haladás szempontjából kell Pikler Gyula mellett állást foglalni a szabadság minden igaz bajnokának, még akkor is, ha tanaival nem értene egyet. [...]”⁵ A tény, hogy a korabeli hivatalos intézmények politikája és a konzervatív sajtó támadásai egyre gyakrabban és egyre több kérdésben vitára és nyilvános állásfoglal-

4 Idézi Litván György, i. m., 28.

5 Jászi Oszkár felszólalása a Társadalomtudományi Társaság 1901. május 4-i rendkívüli közgyűlésén, amelynek egyedüli tárgyát a Társaság alelnöke, dr. Pikler Gyula ellen intézett támadások képezték, in: *Huszadik Század*, 1901/6., 483. http://mtdaportal.extra.hu/huszadik_szazad/text/1901/1901%2006.pdf

lásra készítetik, fokozatosan megerősíti Jásziban és a Társaság munkatársaiban munkásságuk társadalmi, illetve politikai jelentőségének a gondolatát. A Társadalomtudományok Szabad Iskolájának a létrehozása szintén azt igazolja, hogy a lap szerkesztősége a tudományos kutatás mellett egyre inkább a tudományos igazság terjesztésében (és ezáltal a társadalmi fejlődés előmozdításában) látta a maga feladatát.⁶

Nem szabad elfelejtenünk, hogy a tudományos kutatás társadalmi feladatainak előfeltevése szorosan kötődik Jászi tudományos publicisztika- és tudományfelfogásához. Erre utal a *Huszádik Század* első számában megjelentett programadó cikke, a *Tudományos publicisztika* is, amelyben kifejtette, miben látja a tudományos publicisztika értelmét. Megfogalmazása szerint: „a publicisztika a nemzeti tudat és akarat kiképzésének egyre fontosabb szerve, mert az egész társadalom hatékony közreműködését teszi lehetővé a társas ügyekben akkor, mikor a differenciálódás általános folyamata következtében a társadalom ügyeinek intézését egy speciális szerv: a törvényhozás látja el”.⁷ Az itt említett hatékonyság-fogalom nem jelent valamiféle szűken vett politikai aktivizmus iránti elkötelezettséget, hanem csakis Jászi tudományfelfogásával szoros összefüggésben értelmezhető, amely szilárd pozitivistá alapvetésre és komoly ismeretelméleti előkészítésre vall. Álláspontja szerint „Csak az (a kutatás) tudományos, amely megfelel az elme ama kiindulási pontjának, azon módszereinek

6 Szapor Judit: Egy szabad egyetemért. A társadalomtudományok Szabad Iskolája, in: *Medvetánc*, 1985/4., 1986/1., 125.

7 Jászi Oszkár: Tudományos publicisztika, in: *Huszádik Század*, 1900/1., 2. http://mtdaportal.extra.hu/huszasdik_szazad/text/~1900/1900%2001.pdf

és működése ama formáinak, melyeknek betartása nélkül az igazság reményeivel biztató eredményekre jutni nem lehet.”⁸ A kutatásnak tehát mindenekelőtt átgondoltnak, vagyis módszeresnek kell lennie, ám a módszer ismeretelméleti hatékonysága csakis a kauzalitás lételméleti feltételezettségének elismerésével együtt nyújthat szilárd alapot. A kauzalitás, a módszeresség és a tapasztalat (megfigyelés) az újfajta pozitivista szociológia igazi ütőereje, ami végre kiszabadítja a társadalomkutatást az igazolhatatlan előfeltevések és a tekintély uralma alól. Ennek a felismerésnek a jegyében írja Jászi, hogy a társadalomtudománynak is akárcsak a természettudományoknak sajátja *„az általános kauzalitásról való szilárd meggyőződés, a szigorú megfigyelés, mely a tekintély szavára nem ad, vegyen az bár magára égi, ceremoniális, kormányzati, katonai vagy egyéb alapot, a szenvedélytelen kutatás, a türelem és az inasok jóhiszemű és tudományos alapon álló meggyőződésének tiszteletben tartása, az önerejébe vetett bizalom, transzcendentális szankciókat és célokat el nem ismerve, a lehető legnagyobb egyéni s társadalmi földi boldogság megvalósítása iránti érzék és törekvés ...”*⁹

Az új tudományos módszer társadalompolitikai jelentőségét, ami később Jászi nemzetiségtörténeti és nemzetiségyszociológiai kutatásainak a hangvételét is megszabja, az a meggyőződés hatja át, hogy csak a tudományos publicisztika biztosíthatja, hogy ne „pártvezéri elhatározások”, „klub-intrikák” vagy jogi konstrukciók perspektívájából, hanem „a társadalom alaptörvényeiből kiindulva, azok szempontjából” legyenek mérlegelhetők „a haladás

8 Jászi Oszkár, i. m., 6.

9 Jászi Oszkár, i. m., 7.

tervei és eljárásai”, illetve a „jövő fejlődése”.¹⁰ Jászit szociológiai és politikai tárgyú írásaiban egyrészt a diszciplína alapvető jellemzői és alapelméletei foglalkoztatták (*Mi a szociológia?* 1908; *A történelmi materializmus állambölcselete*, 1908; *A szociológia két iskolája*, 1905; *A szociológia módszerei*, 1905), másrészt pedig a magyarországi társadalomfejlődés jellegzetességei és lehetséges irányai (*Kulturális elmaradottságunk okai*, 1905; *A demokrácia jövője*, 1906; *Új Magyarország felé*, 1907), ám az utóbbi kategórián belül 1907-től kezdődően egyre nagyobb figyelmet szentel a nemzetiségi kérdésnek, amit a társadalmi fejlődés legfontosabb akadályának tart. Álláspontját jól szemlélteti az ugyanabban az évben írt *Az új Magyarország felé* című írás egyik megfogalmazásában: „Ha rozoga lett a házatok, ha düledeznek a falai, mit csináltok? Zászlót tűztök ki rá, avagy nemzeti színűre festitek, hogy össze ne omoljék?! Úgy-e nem, hanem megerősítitek a falakat, esetleg új fundamentumot ástok neki. A nemzet házával is úgy van: a külső dísz mit sem használ, ha az alapok ingadoznak. A nemzeti lét alapja pedig a nép ereje, gazdagsága, műveltsége.”¹¹ A *nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés* alapos elemzése és kíméletlen kritikája is voltaképpen az említett összefüggés kutatásának jegyében fogalmazódnak meg, ugyanis Jászi meggyőződése, hogy a nemzetiségi kérdés megoldása nemcsak a nemzetiségek szenvedéseinek vetne véget, hanem mérhetetlen gazdagságot jelentene Magyarországra nézve is. Ahogy ő fogalmaz a mű bevezetésében: „egy nagy társa-

10 Jászi Oszkár, i. m., 8.

11 Jászi Oszkár: *Az új Magyarország felé*, in: *Husadik Század*, 1907/1., 11. http://mtdportal.extra.hu/husadik_szazad/text/1907/~1907%2001.pdf

dalmi betegség szemlélete indított útnak s az az őszinte törekvés, hogy egy fejlettebb gazdasági és kultúrélet útjait jelöljem meg a pusztító és meddő nemzetiségi harcok helyett”.¹²

A nemzeti államok kialakulása

A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés öt-évi sokoldalú kutatómunka eredménye, amely alatt Jászi nemcsak a nemzetek keletkezéséről és a nemzetiségi küzdelmekről addig megjelent gazdag szakirodalmat dolgozta fel, hanem kérdőíveket is szétküldött, és személyesen járt Erdély és Felvidék nemzetiségi többségű vidékein, kapcsolatba lépett egyes nemzetiségi vezetőkkel és a téma közismert nyugat-európai kutatójával, R. W. Seton-Watsonnal.¹³ A gondolatmenet megalapozásának szándéka nemcsak az adatgyűjtésben, hanem a kifejtésben is megmutatkozik. Jászi a nemzeti-nemzetiségi kérdés tárgyalását igen alapos történelmi bevezetővel indítja és az asszimilációs problémák tárgyalásánál a probléma összes európai jelentkezési formáját áttekinti. Tárgyalásmódja tekintetében mindvégig megőrzi a pozitív adatokra épített racionalista érvelést. Az események menetében mindenütt szükségszerű összefüggéseket igyekszik megállapítani, és ily módon végül a nemzetté alakulást általános törvényszerűségek által meghatározott, bár történeti-funkcionális különbsége-

12 Jászi Oszkár: *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés. Válogatás*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1986, 59–60.

13 Litván György: Egy régi könyv időszerűsége (előszó), in: Jászi Oszkár: *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés. Válogatás*, 17–18.

ket is felmutató hatalmas „természeti folyamat”-ként írja le. Egyszóval a társadalmi-nemzeti problematika tárgyalásában a racionalista evolucionizmus talaján áll. Különösen imponáló az a magabiztosság, amivel Jászi a korabeli szociológiai és politikai elméletek kitételeit az egyes államok nemzetfejlődésének folyamataira alkalmazza és jellemzőiket összefoglalja. Hasonlóképpen komoly előkészületekre utal a széles körű történeti statisztikai és korabeli demográfiai apparátus fölényes használata és plasztikus beépítése a mű gondolatmenetébe. Mégis az, ami Jászi szemléletmódjának igazi sajátosságát, hangvételének mély humánizmust adja, és ami a leginkább irritálta a korabeli sovínisztaikat, az a nemzeti érzelmek, sérelmek és küzdelmek megértő elemzése, az, hogy mennyire át tudta élni az elnyomás különböző formáinak gyűlöletességét a kisebbségek számára.

Jászi Oszkár kisebbségpolitikai koncepciója és a magyar liberális gondolati hagyományhoz való viszonya szempontjából a mű egyik legfontosabb fejezete *A nemzetiségek közjog-territoriális álláspontja. A magyar liberális felfogás és a nemzetiségi törvény*, amelyben Jászi összefoglalja az Eötvös József által is védelmezett kisebbségpolitikai koncepciót, az 1861. országgyűlés felirata szellemében, amely ki mondta: „akarjuk, hogy a polgári jogok teljes élvezetére nézve se vallás, se nemzetiség a hon polgárai között különbséget ne tegyen, s akarjuk, hogy más nemzetiségű honfitársaink nemzetiségi igényei mindenben, mi az országnak politikai szétdarabolása s törvényes függetlenségének feláldozása nélkül eszközölhető, törvény által is biztosíttassék”. Jászi értelmezése szerint, noha nem felelt meg e kitételek szellemének a „politikai nemzet”, vagyis a korabeli vezető középosztály tényleges szelleme, mégis el kell ismerni, hogy ez volt mindig a magyar liberalizmus állás-

pontja, amelynek a magyar újjászületés legfontosabb alakjai (Jászi itt Wesselényit, Kemény Zsigmondot, Széchenyt, Deákot idézi) is hívei voltak, s a nemzetiségi törvény becsületesen kodifikálta ezeket az elveket. Az említett elvek Jászi tömör összefoglalásában a következők: „Semmi beolvasztási, semmi magyarosító törekvés, hanem az érzelmekben való egyesítés politikája azonos jogok és köteleességek alapján, a nemzetiségek szabad kulturfeljődésének biztosításával.”¹⁴

Az említett értelmezés nemcsak liberális, hanem mélyen humanista és egyszersmind a korabeli magyar államérdek világos felismeréséről tanúskodik, amint azt a kisebbségek egyenjogúsítását ellenző sovínisza tendenciákkal szemben Jászi meg is fogalmazza: „Éppen a demokratikus államintézmények vennék el hazánkban is a nemzetiségi kérdés mérgét. Ott, ahol valódi szabadság, valódi jogegyenlőség van, ott alig fog fogékonyságra találni az izgatás, mely az álkormányosság államaiban, a számbeli többségben levő nemzetiségeket a kisebbségben levő uralgó nemzetiség járma alól felszabadítani ígéri.”¹⁵ Mindazonáltal, minden ésszerűségi és emberies érv ellenére azt is kénytelen megállapítani, hogy a politika említett helyes irányát nem sikerült elérni, és a nemzeti kérdést a retrográd erők a saját politikai céljaik és propagandájuk javára igyekeztek kihasználni, felszámolva ezáltal a nemzetiségi törvény gyakorlatba ültetésének lehetőségét. Nem véletlen, hogy ugyanezek az erők hazafiatlanságnak és nemzetárulásnak titulálták Jászi álláspontját is, majd az ország triano-

¹⁴ Jászi: *A nemzeti államok kialakulása ...*, 129.

¹⁵ Uo., 140–141.

ni szétदारabolását követően azzal vádolták, hogy érveket adott a nemzetiségi törekvések alátámasztására.

A nemzetiségi jogok megoldatlan problémái ellenére a könyv egész gondolatmenetének végső kicsengése határozottan optimista. Jászi a fejlődés alaptendenciájának tekintti a kapitalizálódást, ami véleménye szerint nem a szét szakadás, hanem az együttműködés felé viszi az egyes öntudatra ébredő nemzetiségeket: „Az erőszakos asszimiláció eme módszereit alkalmazva, a nemzetiségi kérdés mindinkább kiélezett állapotba jut, ugyanannyira, hogy a felszínes megfigyelő előtt mint bomlás, a szeparatizmus, az apróbb részekre való szakadás, a nacionalista exkluzivizmus mozgalma jelentkezik. A történelmi fejlődésnek az a vázlata azonban, mellyel megismerkedtünk, minden gondolkodó ember előtt nyilvánvalóvá teszi, hogy a *nemzetiségi mozgalom végeredményében az egység, a szervezettebb gazdasági és kulturális tömörülés mozgalma*. Az ősi kulturálatlanságukból és jobbágyalmukból felébredt embertömegek részt követelnek a modern cseregazdaságnak minden életműködésében. *Nem izolálódni, hanem kapcsolódni akarnak a körülöttük egyre dúsabbban fejlődő gazdasági élettel.*”¹⁶ Ennek a logikusan kínáló, de a tények ismeretében csaknem megdöbbentő gondolatmenetnek a háttérében éppen Jászi liberális „történetfilozófiája” és kisebbségpolitikai elképzelése áll, miszerint a csere és a szabad kibontakozás lehetősége végül megoldja a személyes és közösségi ellentétet, ha az emberek elég tudatosan törekszenek saját jól felfogott érdekeik érvényesítésére. Az itt megfogalmazott érv még frappánsabban kifejezhető, ha szembeállítjuk a feudális kényszerpolitikával. A kétféle szemléletmód viszo-

16 Uo., 275.

nyát a következőképpen fogalmazza meg Jászi: „A feudális kényszerpolitika, fegyverrel és jogtalan sikanériákkal a kezében az mondja: olvadjatok be, dobjátok el nyelveteket és szeressetek engemet, – de azonnal! A liberális nemzetiségi politika ellenben így szól: *Ki-ki a saját nyelvén, a saját kultúráján, de minél többet s minél egyenlőbb feltételek mellett cseréljen!*”¹⁷ A liberalizmus ajánlatának elvi fölénye nyilvánvalónak tűnik, de nem vehette elejét a korabeli valós folyamatoknak, amelyekben a nemzetiségek saját nemzeti államának a megteremtése az említett alternatíváknál vonzóbb alternatívaként jelentkezett. Ennek ellenére Jászi meg volt győződve gondolatmenete helyességéről és a nemzetiségek szabad integrációjának a kérdését továbbfejlesztve később az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlásának egyik lehetséges alternatívájaként megfogalmazta a Dunai Egyesült Államok lehetőségének gondolatát.

A Dunai Egyesült Államok

Az 1912-ben megjelent *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés* egy még kialakulóban levő nemzetiségi mozgalommal számolt, amelynek sem határozott, megszilárdult programja, sem pedig a Magyarországon kívüli nemzeti államalakulatokkal nem volt kapcsolata. Teljesen más helyzet alakult viszont ki az első világháború nyomán, amelyben a kelet-európai nemzetállamok egy része eleve más államok fennhatósága alatt élő nemzetrészeik felszabadításának és az általuk lakott területek megszerzésének a szándékával, azaz nemzeti alapon vett részt. Ilyen körül-

17 Uo., 277–278.

mények között Jászi a háború tapasztalatainak fényében újrarendelja a nemzeti államok és a nemzetiségi törekvések jövőjének problematikáját. Számára, amint azt a *Monarchia jövője* című művében megfogalmazta, a háború a következő tanulssággal szolgált: „Ahol különböző államiságok között nem alakul ki a szövetséges állam viszonya, ott voltaképp háború van: tényleges vagy potenciális. Csak a gazdasági élet vérkeringésének az a teljes szabadsága, a katonai és a nemzetközi funkciónak az a teljes egysége, az állami öntudat szerveinek az a közössége, mely a szövetséges állam típusát jellemzi, létesíthet tartós, maradandó, minden emberi valószínűség szerint örök békét egy adott területen.”¹⁸ Jól látható, hogy a korábbi liberális gazdaság-, illetve államszemlélet integratív erejének újfogalmazásával van dolgunk. Az új elgondolásban az államrend demokratizálása és a nemzeti-nemzetiségi kérdés megoldása hasonlóképpen határozott egységet képez, ám ez az egység már nem csupán nemzetiségeket, hanem egész nemzeteket átölelő egység lenne.

A nemzeti-nemzetiségi kérdés problémájának újrafelvetése immár a háború nyomán adódó szükségszerűség, ugyanis, mint Jászi írja: a dunai és a Balkán-népek sorsa a háború után attól függ, hogy a történelmi erők a Monarchia fennmaradása vagy feldarabolása mellett döntenek-e. Ám szerinte a Monarchia létjogosultságának benső logikája van, ami semmi egyéb, mint oly népek kooperációja, melyek egyedül képtelenek volnának helyüket megállni a germánság és a keleti szlávság kettős nyomása

18 Jászi Oszkár: *A Monarchia jövője. A dualizmus bukása és a Dunai Egyesült Államok*, MEK, <http://mek.oszk.hu/02200/02222>, letöltés időpontja: 2000. március 27.

alatt. A szóban forgó nemzetek, népek: a magyar, a német, a lengyel, a cseh és a horvát-szerb, amelyek mindegyikénél megvan a többé-kevésbé zárt telepterület, elegendő számú és kulturális súlyú népesség önálló nemzeti lét folytatására, a történelmi öntudat kontinuitása.

Jászi úgy véli, hogy a Monarchia népeinek ez a „pentarchiája” hatalmas lépést jelentene a szellemi és gazdasági erők felszabadítása, a béke és a megértés irányában. Mindenekelőtt azért, mert ezáltal az összes életképes nemzeti államembriók önálló létre jutnának, megszűnne a részekre tagoltság nyomása, a mesterkéltséggel centralizáció által okozott ingerültség, a népeknek az az állandó, nyomasztó érzése, hogy legfontosabb nemzeti problémáikról tőlük idegen erők határoznak. Mindegyik nemzet úr volna a maga portáján, és viselné független cselekedetei erkölcsi következményeit. A nemzeti érzékenység szempontjai háttérbe szorulnának a szociális és a kulturális törekvések javára. Valóban egy ilyen szabad, demokratikus népszövetség megalkotásával és kiterjesztésével mindazon népekre, melyek a Kelet és Nyugat határállomásain csak együttes erő kifejtéssel képesek nemzeti egyéniségeiket zavartalanul kifejleszteni. Ezáltal, írja Jászi, a Habsburgok birodalma legmélyebb történelmi misszióját töltené be, melyre már keletkezésének neve (*Oesterreich: a kelet országa*) figyelmeztet, de a jövő fejlődésére nézve nagyobb és reményteljesebb példát nyújtana, mint akár a helvét szövetség, akár a német Bund, akár az Egyesült Államok.

Az új szellemi konstrukció, bár sok tekintetben összetettebb és geopolitikai, sőt történetfilozófiai jelentősége is nagyobb, alapelemeiben megőrzi a kisebbségpolitika liberális elvek szerinti megoldásának szándékát.

Jászi elképzelésének sajátossága

Jászi gondolkodása és államépítési törekvése több szempontból is tipikus liberális elméletnek tekinthető. Egyrészt Jászi elképzelése szigorúan konstruktivista, racionális elmélet, amely szigorú módszertani elvek szerint van felépítve az emberi szabadság meghatározott fogalmára. Másrészt alapvető célja a szabadság biztosítása és az igazságtalanságok felszámolása. Harmadrészt az elmélet alapja az ember gazdasági kezdeményező készsége és ésszerű gondolkodása. Jászi tervének racionalisztikus és némi képpen utópisztikus sajátossága, vagyis az, hogy a koncepció megvalósítását szinte kizárólag az érintettek ésszerű belátására bízza, a legteljesebb összhangban van a liberális államtanok ésszerűségre és jogi fikciókra építő jellegével.¹⁹ „Ha egy terv megvalósítása kívánatos és alapelveiben keresztülvihető, úgy realizálásának részletkérdé-

19 Nem nehéz itt akár egy részleges analógiát látnunk Jászi racionalizmusa és John Rawls igazságosságelméletének racionális anticipációi között: „Képzeld el tehát, hogy az együttműködésre lépő emberek együtt, közös elhatározással választják ki azokat az elveket, amelyeknek meg kell szabniuk az alapvető jogokat és kötelességeket, illetve a társadalmi előnyök elosztását. Előre el kell dönteniük, hogyan tesznek majd igazságot a szemben álló igények között, s hogy mi legyen társadalmuk alapokmánya. Pontosan úgy, ahogy ésszerű gondolkodással mindenkinek el kell döntenie, hogy mi jó neki, vagy milyen célok rendszerét érdemes követnie, itt személyek csoportjának kell egyszer s mindenkorra leszögeznie, mi számít köztük igazságosnak és igazságtalannak. Ha egyelőre elfogadjuk, hogy a választás e problémája megoldható, akkor az igazságosság elvei azok lesznek, amelyeket ésszerűen gondolkodó emberek elfogadnának az egyenlő szabadság egy ilyen elgondolt helyzetben” John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 31.

sei komoly akadályt nem képezhetnek. Ha igaz az, hogy a dunai szövetség rendkívüli előnyöket jelentene az ott élő népekre nézve, s ha igaz az, hogy a konföderációs alkotmány gyakorlati funkcionálása is immár egy teljesen megoldott probléma: akkor a dunai szövetségben résztvevő népek speciális sajátosságai és érdekei új, és az eddigi példák-tól eltérő intézmények és berendezések szervezését tehetnék szükségessé, de semmi esetre sem állítanak egy olyan *sui generis* problémával szembe, melynek megoldását illetőleg kételyeink lehetnének.”²⁰ A racionalitás hangsúlyos, sőt túlhangsúlyozott szerepe, ti. az, hogy valamennyi lényeges probléma megoldásának közege és eszköze kell legyen, Jászinál már *A nemzeti államok kialakulásában* is jelen volt, mondhatnánk a Monarchia jövőjére vonatkozó akkori feltevések „elhibázottságának” fő okát is láthatjuk benne. Nem véletlen, hogy később a Dunai Egyesült Államok lehetőségének a kérdésfelvetésben is ugyanilyen erőteljes racionális megoldási igénnyel találkozunk. A bevezetőben Jászi a következőképpen fogalmazza meg a munka célját, illetve kiinduló gondolatát: „*vajon lehetséges-e Magyarország ésszerű életigényeit az európai kultúra és az egész emberiség fejlődési törekvéseivel összeegyeztetni?*”²¹ Ennélfogva a mű számos konkrét elem és történelmi példa ellenére gondolatkísérletnek tekinthető, egyfajta intellektuális játéknak a geopolitikai lehetőségekkel. Ami viszont a konstrukció alkalmazhatóságát illeti, azt mondhatnánk, hogy egyszerre igen tág és igen szűk, vagyis egy általános feltételek megadásával leírható állapotból indul ki, ennyiben alapelvei részben ép-

20 Jászi: *A Monarchia jövője* ..., XIV. A szövetségi terv keresztülvételének gyakorlati szempontjai c. fejezetben

21 Uo., előszó.

Ungvári Zrínyi Imre

pen a mai Európai Unió eszméjét vetítik előre, másrészt, ha Magyarország konkrét korabeli problémájának megoldása a tét, akkor számos részletkérdésen és nehezen előrelátható körülményen múlik alkalmazhatósága.

A SZÁZADFORDULÓ LIBERALIZMUSKÉPÉNEK SZÍNE ÉS VISSZÁJA

‘A társadalmi fejlődés iránya’

Laczkó Sándor

1904 tavaszán egy kivételes, a magyar szellemi élet sok szereplőjét megmozgató, ugyanakkor mégis korlátozott hatású vitasorozatnak lehettek tanúi az érdeklődő kortársak. *‘A társadalmi fejlődés iránya’* címmel egy hónapokon át tartó vitát rendezett Budapesten a *Társadalomtudományi Társaság*.¹ A vitasorozat anyaga megjelent a *Huszedik Század* című folyóirat 1904-es évfolyamában, majd az év végén önálló kötet formájában is napvilágot látott.² A kötet a vita során elhangzott előadások és reflexiók időrend szerint szerkesztett betűhív megjelentetésével hű képet fest a korszak eszmei alakzatainak állapotáról és pozíciójáról, azok egymáshoz való viszonyáról, társadalomkritikai alap-

-
- 1 A *Társadalomtudományi Társaság* 1901. január 23-án alakult a *‘társadalmi tudományok művelésére’*, s egyike volt a századforduló meghatározó szellemi műhelyeinek. Céljait elsősorban vitasorozatok, előadások és felolvasóülések tartásában látta megvalósulni. Tevékenysége szorosan kapcsolódott a *Huszedik Század* című folyóirat köréhez, mindkettő mögött többségében fiatal társadalomtudósok álltak, törzsgárdájuk nagyrészt azonos volt.
 - 2 *A társadalmi fejlődés iránya*. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett vita. Különnyomat a *Huszedik Századból*, Politzer Zsigmond és fia Könyvkereskedése, Budapest, 1904, 378.

állásukról és jövőbeni vélelmezett lehetőségeikről. Az eseménysorozat megszervezésével és anyagának publikálásával a *Társadalomtudományi Társaság* egy általa rendkívül fontosnak tartott célt kívánt szolgálni, amelyről a kötet előszava, amely egyben a Társaság elnökségének vitaindító felhívása is volt, a következőképpen tájékoztat: „*Még a művelt magyar közönség jó része is megelégszik azzal, hogy a liberalizmus = manchesterizmus, a gyöngye kiszípolyozása a gazdaságilag erős által, a szocializmus = földfelosztás, és a konzervativizmus vagy keresztény szocializmus = fekete csuha, sötét reakció, stb. Az eszmék ... zűrzavarában Társaságunk hasznos munkát vél teljesíteni, midőn gondoskodik arról. ... hogy a nyugati szociális fejlődés egymással küzdő alapirányzatait szakemberek egy-egy felolvasásban bemutassák ... Nyomatékosan ki kell emelni, hogy a felolvasásokból és a vitából minden napi politika szigorúan ki lesz zárva. Nem az a kérdés, hogy ma mit tegyen vagy mit ne tegyen a mai magyar politika, hanem kizárólag az: melyek a jelenlegi társadalmi fejlődés uralkodó és a jövő kialakulását megszabó erői és szempontjai.*” A Társaság célja a vita megrendezésével, a különböző eszmeáramlatok képviselőinek közös fórumon történő szerepeltetésével tehát nem volt más, mint oldani az egymással szembenálló kialakult előítéleteket, elősegíteni a megértést és a lehetséges kibontakozást, illetve ütköztetni és szembesíteni egymással azokat az eszméket, amelyek meghatározó szerepet játszottak a századfordulón, s amelyek vélhetően nagy befolyással lesznek a társadalmi folyamatok további alakulására is.

A vitasorozat első fázisában a századforduló négy nagy eszmetörténeti irányzatát bemutató nagyelőadásra (felolvasóülésre) került sor népes, alkalmanként több száz fős, jórészt fiatalokból álló hallgatóság előtt. A liberalizmusról Gratz Gusztáv, az anarchizmusról Batthyány Ervin, a szocializmusról Szabó Ervin, míg a konzervativizmusról

Geőcze Sarolta tartott előadást. A felkért előadók elsősorban az egyes irányzatok bemutatására, történelmi múltjuk, eszmei lényegük és várható szerepük felvázolására vállalkoztak.³ Érvanyaguk, kritikai fegyvertáruk a legtöbb esetben alig tér el a kor bevett gondolati sémáitól. A vita mindezzel együtt is rengeteg gondolati muníciót, egymás megértésének lehetőségét elősegítő érvet, szellemi nyitottságot és az elméleti tisztázás szándékát mutatja fel. Összességében pedig egy rendkívül koncentrált nyersanyagát, illetve bonyolult viszonyrendszereik összefoglalását adja a kor eszmei törekvéseinek, az egymástól markánsan különböző szemléleti modelleknek. S mint ilyen, fontos helye van eszmetörténeti hagyományunkban, s feltétlenül számot tarthat reflexív érdeklődésünkre. A századforduló egyébként is hangos és visszhangos volt az eszmék és a politika, az egyén és a közösség kiütkereső próbálkozásaitól, a *'mi van'* és a *'merre megyünk?'* kérdéseinek folyamatos napi-renden tartásától. A Társadalomtudományi Társaság által szervezett vitasorozat egy tanulságos pillanatfelvétel az eszmék nagy küzdelméről. Hívószavai az első világháború előtti nagy társadalmi konfliktusok hívószavai is egyben.

3 A kötet a vita során elhangzott négy nagyelőadást követően öt olyan szöveget is közöl, amelyek szerzői csak utólag, terjedelmes írásban kívántak hozzászólni a vitához. Ugyanakkor 23 hozzászólás a vitaülések során szóban hangzott el, köztük – hogy csak néhány példát emeljünk ki – *Prohászka Ottokár*, *Pikler Gyula*, *Schmitt Jenő* és *Tegze Gyula* beszédei, a korszak különböző beállítottságú meghatározó személyiségei részéről. A vitaülések zárásaként a négy felkért nagyelőadó reflexív és összegző 'zárbeszédeire' került sor, amelyek anyagát a kötet ugyancsak betűhíven tartalmazza.

Jelen tanulmány ugyanakkor nem kíván foglalkozni a vita egészével. Mindössze azon eszmei vonatkozások kiemelését és argumentálását vállalja, amelyek mintegy látleletét adják a kor eszmei alakzatainak, mint amelyre egyaránt élesen vetül rá az eszmék és ideológiák harca, valamint a kreatív sokféleség. Szűkebb értelemben pedig a liberális eszme alakulásának és problémavilágának, hazai dilemmáinak és kritikai dimenzióinak a reflexiójával kíván foglalkozni, különös tekintettel a századfordulós liberális álláspontnak a szociális kérdést, illetve az egyéni és kollektív szabadságot érintő, a korabeli konzervatív és szocialista állásponttól markánsan eltérő, következésképp élesen egymásnak feszülő artikulációjának a vizsgálatával. Rövidebben fogalmazva, a liberális önkép és a vele szemben álló szocialista és konzervatív liberalizmuskritika konfliktusával.

Előadás a liberalizmusról

A vitasorozat első előadása⁴ a liberalizmusról hangzott el Gratz Gusztáv⁵ jóvoltából. Gratz tárgyilagos kritikával közelít a témához. Előadásának talán leginkább feltűnő és némiképp meglepő sajátossága az a védekező tónus, amely egyenesen a liberalizmus csillagának leáldozását ismeri el. *„Tudom, hogy a liberalizmus csillaga széles e világon lettűnt és*

4 Gratz Gusztáv előadása február 14-én, Batthyány Erviné február 21-én, Szabó Erviné március 6-án, Geőcze Saroltái március 13-án hangzott el. A vitaciklus további 22 rendezvénye április–május folyamán zajlott le.

5 Gratz Gusztáv (1875–1946) publicista, politikus, történész, a Társadalomtudományi Társaság és a *Husadik Század* egyik alapítója.

elvesztette régi varázserejét. ... A kérdés ...: betöltötte-e a liberalizmus teljesen feladatát vagy alkalmas-e arra, hogy tovább is küzdjünk érte, nyújtott-e nekünk már mindent, amit csak nyújthatott, vagy remélhetünk még valamit tőle, befejezte-e világtörténeti szerepét, vagy várnak-e rá még új feladatok?”⁶ Mondattai nyers őszinteséggel néznek szembe a liberalizmus jövőjét firtató, s a kortársak által folyamatosan felvetett kérdésekkel.

Mindezzel együtt Gratz a liberalizmus tartalékairól és jövőbeni feladatairól beszél, nem tévesztve szem elől az egyéni szabadság és a szociális kérdés kívánatos és lehetséges összefüggéseit. Érvrendszere – tekintve a körülményeket és a számára rendelkezésre álló szűk időt és teret – mégis hiányos, csakúgy, mint a liberalizmus problémavilágának általa felrajzolt vázlata. Így például szembe tűnő, hogy előadásából hiányzik a ’nemzeti kérdés’ liberális nézőpontjának tematikája. Ugyanakkor sokat elárul a vita egészéről, hogy vitapartnereinek elméleti fejtegetései ugyancsak mellőzik ezt a kérdést. Tekintettel a kérdéskör korabeli fontosságára, szinte érthetetlen, hogy alig képezi reflexió tárgyát. A ’nemzeti’ és a ’kisebbségi kérdés’ megoldására adható és adandó liberális (és konzervatív) válaszok csak elvétve, utalásokban, hozzászólások szintjén nyernek megfogalmazást. Mintha a vitázók szerint maga a kérdéskör nem is tartozna hozzá szervesen az általuk képviselt eszme lényegéhez. Az előadások anyagát elemezve mégis arra kell következtetnünk, hogy nagy valószínűséggel másról van szó. A liberalizmus álláspontjának Gratz-féle

6 Gratz Gusztáv: A liberalizmus, in: *A társadalmi fejlődés iránya*. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett vita. Különnyomat a Huszadik Századból, Politzer Zsigmond és fia Könyvkereskedése, Budapest, 1904, 3–4.

interpretációja esetében arról, hogy elsősorban a liberális eszme teoretikus esszenciáját kívánja nyújtani, s jövőbeli irányultságát kijelölni, s nincs elegendő ideje és tere ahhoz, hogy minden 'korkérdésre' reagáljon, így nem kíván minden, a társadalmat érintő problématerületre liberális tézisekkel reflektálni. Ennek megfelelően a 'nemzeti', illetve 'kisebbségi kérdés'-re sem reflektál. Előadásának ezzel a hiátusával azonban nagyon is beszédes álláspontot képvisel. Véleménye szerint a liberalizmus jövője nem ezen a területen fog eldőlni. Eredendően nem a 'nemzeti' és a 'kisebbségi' kérdésre adott válasz az, ami miatt ellenfelei kérlelhetetlenül támadják, s ami miatt önreflexióra és elméleti korrekcióra kényszerül. A probléma – Gratz által is vélelmezett – valódi centrumában a 'szociális kérdés' áll. Bár nem vonultatja fel a liberális eszme teljes fegyvertárát, s nem kezd minden részterületre kiterjedő elemzésekbe, fejtegetései mégis alaposak és tárgyilagosak.

Előadásának vonalvezetése a liberalizmus történelmi fejlődésnek felvázolásától a liberalizmus és szocializmus viszonyának taglalásán át, a liberalizmus elméletének kifejtéséig és a 'szociális liberalizmus' perspektívájának felfejtéseig vezet, hogy azután általa lényeginek tartott végkövetkeztetésekkel zárja mondandóját. Mi voltaképpen a liberalizmus? – teszi fel a kérdést Gratz. Mint mondja, semmiképpen sem az, aminek ellenségei tartják. Történeti szerepét tekintve progresszív, igaz ugyan, mint mondja, hogy nem minden progresszív irány liberális. Lényegét tekintve a liberalizmus demokratikus, ugyanakkor azt is elismeri, hogy nem minden demokrácia liberális. A liberalizmus történeti szerepe az abszolutizmus elleni fellépéssel veszi kezdetét, amely nem ismert jogegyenlőséget, egyéni szabadságot, gazdasági szabadságot és demokráciát. Ennek az abszolutizmusnak üzent hadat a liberalizmus, el-

sősorban a középosztály érdekeinek védelmében. Ugyanakkor, s ez a liberalizmus esetében is így van, a történelmi fejlődés sohasem az eszmék tiszta győzelmét és érvényesülését hozza magával. Mint mondja, az érdekek érvényesítésének folyamatában a liberalizmus által biztosított 'szabadság' lehetőségével korántsem egyenlő mértékben tudtak élni a társadalom szereplői. A liberalizmus sikereinek (az egyéni és gazdasági szabadság mind markánsabb térnyerésének) elsősorban a középosztály volt a haszonélvezője, míg tömegek lettek kárvallottjai. Ezen kárvallottak érdekeinek védelmében jelent meg a társadalom, illetve az eszmék porondján a szocializmus. Történelmi paradoxon ugyanakkor, hogy míg a liberálisok a szabadság eszméjének képviselőként léptek fel, addig a szocialisták az egyenlőség eszméjét helyezték előtérbe. A két eszme viszonya egymást feltételező és jobbára kölcsönösen kizáró. *„... mihelyt az egyik előbukkan, a másiknak kell eltűnnie, mert teljes szabadság mellett az emberek sohasem lesznek egyenlők, és teljes egyenlőségben soha nem lehet őket tartani, ha teljes szabadságot adunk nekik.”*⁷ Ott tud csak teljes eréllyel és eséllyel fellépni a szocialista eszmevilág képviselője, mondja, ahol a liberalizmus következtelensége, a liberális politika elégtelensége helyet és teret hagy számára. Így például a jog-egyenlőség elvét átvette a liberalizmustól, ám teljes joggal lépett fel az imperialisztikus törekvésekkel szemben, amelyek előidézése eredendően nem volt célja a liberalizmusnak. Igaz ugyan, hogy míg a liberalizmus a teljes gazdasági szabadság elvét vallja, addig a szocialisták elvetik azt, mivel szerintük az csak a gazdaságilag erőseknek kedvez.

7 Uo., 9.

Ezt leszámítva azonban a liberalizmus és a szocializmus Gratz interpretációja szerint elméletileg érintkezik, áthidalhatatlan elvi ellentét nincs közöttük. Konfliktusuk csak abból adódik, hogy míg a liberalizmus történetileg a középosztály érdekeinek képviselőjében lépett a társadalmi nyilvánosság porondjára, s megfeledezett az érdekei védelmére képtelen, kiszolgáltatott és létében veszélyeztetett alsóbb társadalmi rétegekről, addig a szocializmus ezen kárvallottak tömegeinek, a munkásosztálynak az érdekében hallatta hangját. Ugyanakkor Gratz csak az osztályérdektől megszabadult liberalizmust tartja valódi liberalizmusnak. „... a szocializmus csak a liberalizmus mulasztásait, elveinek téves alkalmazását ostromozza, s e téren könnyű lesz a liberalizmusnak oly formát adni, mely a szocializmus szempontjából is kielégítő. Ütköző pont a szabadság kérdése. ... e pontban kell a liberális és szociális rendszert egymással összehasonlítani.”⁸

A liberalizmus és szocializmus eszméinek illetén közelítése Gratz előadásában nem volt cél nélküli. Bár a szabadságról alkotott fogalmuk rendkívül eltérő, mégis egymás támaszaiként képzelel el őket a jövőben. Figyelmen kívül hagy azonban néhány alapvető tény. Bár igyekszik semlegesíteni ellentétüket, miszerint a szocializmus csak a liberalizmus káros hatásait és következtetlenségeit korrigálja, ugyanakkor a privilegizált társadalmi rétegekkel szembeni fellépése az egyéni és gazdasági szabadság tagadása egyúttal a liberalizmus tagadását is jelenti. Gratz a liberalizmus történelmileg előidézett hibáiról és azok kiküszöböléséről értekezik, s ezen a téren a szocializmus szerepét hangsúlyozza. A haladást és a fejlődést mégis az önkor-

8 Uo., 9.

rekcióra képes liberalizmus jeleníti meg számára. Főként azért, mert, mint mondja, az egyéni szabadság respektálásával sokkal jobban megfelel az emberek alapvető ösztöneinek, amely külső korlátokat nem szívesen tűr meg, s amely nélkül az ember nem érzi magát boldognak. Következésképpen szerinte ez a rendszer sokkal jobban biztosítja az emberiség fejlődését, amelyet eddig is az ember szabadon kibontakoztatott kreatív képességei, az 'egyesek szabad tevékenysége', a kiválóak jutalma és haszna vitt előbbre.

Ha jól értjük, ezen a ponton Gratz a modernitás egyik alapproblémáját érinti, nevezetesen az egyéni kreativitás, a táltalentum problémáját. Az abszolutizmus hagyományos társadalmi berendezkedésével szemben, amely az egyéni szabadság kiiktatásával az egyéni képességek korlátozását is magával hozta, a liberális társadalomképhez, az egyéni szabadság kibontakoztatásához az egyéni képességek 'játékba hozása' is hozzátartozik. Ezáltal a társadalom nem mond le a társadalmi mobilitás, az egyéni távlat és érvényesülés, vagy ahogyan a felvilágosodás gondolkodói kifejtették, a társadalom egyéni kreativitás általi fejlődésének és a haladásnak az igényéről. Sőt, a liberalizmus éppen ennek érdekében hozza helyzetbe az egyént és annak képességeit. Ám hogy az egyéni szabadság körülményei között megvalósuló 'kreatív képességek versenye' mit hoz magával, ezzel kapcsolatban Gratz is azon a véleményen van, hogy nem várt, nem szándékolt mellékhatások nőttek ki a liberális eszme gyakorlati megvalósítása során. Bár, teszi hozzá, „az eszmékkal is úgy vagyunk, mint a nemes érczel, tisztán ritkán találjuk őket a világban...”⁹ A liberalizmus eseté-

9 Uo., 12.

ben is – mint vélelmezi – egy olyan regulatív eszmével van dolgunk, amely célokat tételez, s ezek érdekében gyakorlati cselekvéssort organizál, de amely abszolút értelemben sohasem valósul meg. Az eszméknek a befogadó közeg igénye szerinti modifikációja ugyanakkor nem érvényteleníti az alapelveket. Mert mivé lennénk eszmék, értelemre alapozó és célt tételező elvek nélkül, ha azokat csak és kizárólag a maguk vegytiszta formájában szeretnénk viszontlátni?

A liberalizmus elméletének lényegét Gratz tehát az egyén szabadságának mind teljesebb kibontakoztatásában látja. A tiszta liberalizmus nem más, mint 'mindenkinek egyenlő szabadsága', amennyiben mindenki maga viseli a következményeit tetteinek, s a személyes szabadság csak annyiban korlátozható a társadalom által, hogy a saját szabadság ne lehessen sérelmére mások szabadságának. Mindebből adódóan a társadalom (az állam) hatásköre véget ér akkor, amikor megakadályozza az egyént abban, hogy mások kárára legyen. Ilyen értelemben az állam mindenkivel egyformán kell, hogy bánjon, a teljes 'jogegyenlőség' elve alapján, amennyiben mindez jogbiztonsággal is jár. Épp ezért a szabadság megóvása érdekében a liberalizmus a demokratikus államforma meghonosítását tartja prioritásnak, hogy az állam a közösség érdekében az 'összesség által tartassék fenn'. Klasszikus liberális elvek esszenciáját adja itt Gratz, igaz, azt is elismeri, hogy a liberális államférfiak majdnem minden liberális alapelv ellen vétettek, mikor csakis a középosztály érdekeit tartották szem előtt. Bár a liberalizmus elismer bizonyos korlátokat, ám a hibát akkor követte el, amikor ezen korlátokat csakis mások fizikai szabadságának a korlátozásában vonta meg, s a legkevésbé sem vonatkoztatta a szabad verseny által meghatározott gazdasági életre, ahol az erősebbek kor-

látozás nélkül vonhatták hatalmuk alá a gyengébbeket. Ezt a megközelítést Gratz a liberalizmus tartalmi értelemben vett túl szűk felfogásának, mondhatni káros mellékhatásának, a valódi liberalizmussal ellenkező megközelítésnek tartja. Mindez ugyanis nem a nagyobb szabadságot, hanem újabb kiszolgáltatottságot hozott magával. Véleménye szerint a 'mindenki egyenlő' elvére alapozó liberális szabadságfelfogás ezzel az állapottal nem alkudhat meg. Kötelessége a gazdaságilag gyengék védelme, az esélyek kiegyenlítésére való törekvés. S túllépve a 'jogegyenlőség' elvén ezen a ponton fogalmazza meg, hogy a jövőben szociális elv érvényességét a liberalizmusnak is el kell ismernie, mert „... a jövő liberalizmusa vagy szociális liberalizmus lesz, vagy egyáltalában elpusztul ... Azzal, hogy a liberalizmus kerekeit megtöltjük szociálpolitikai eszmékkel, a liberalizmus tartalma is nyerni fog.”¹⁰

De milyen legyen a szociális liberalizmus pozitív tartalma? Az egyéni szabadság kiteljesedése helyett magával hozott újabb, tömeges és teljes kiszolgáltatottság kiküszöbölésére a liberalizmus korábban csak két eszközt tudott ajánlani, a 'gyengék tömörülését' és a 'jótékonytságot', ezek azonban nem elegendőek. Nincs más lehetőség, mondja Gratz, csakis az, hogy az állam avatkozzon be a gyengék védelmének érdekében. De csakis úgy, hogy az egyéni szabadság ne sérülhessen, sőt, az esélyek kiegyenlítése épp a szabadság kiteljesedését kell, hogy magával hozza. Ezen állapot elérésének eszközeként néhány példát is említ. Ilyen a 'népoktatás' ügye, illetve a liberálisok által képviselt 'kötelező iskolalátogatás' elve és követelménye. Az államnak ugyanis feltétlenül költenie kell az alapvető is-

10 Uo., 14.

koláztatásra. Ugyanígy költenie kell a 'közegészségügyre', s többek közt az alapvető gyógyszereknek államilag kell garantálni az alacsony árát. Az 'igazságügy' terén a kisebb peres eljárások költségeit limitálni kell, hogy a kevésbé vagyonos társadalmi rétegek is fel tudjanak lépni jogaik védelmében. Mindezek finanszírozására pedig az egyenlő teherviselés elve és gyakorlata helyett 'progresszív adórendszer' bevezetését, vagyis a vagyontól függő adózás bevezetését tartja szükségesnek. Gratz további példákat is említ, ám kérdéses, hogy ezek valóban segítenek-e a liberalizmuson, illetve a lényegi társadalmi bajokon? (A szocializmus és a konzervativizmus képviselőitében fellépők szerint nem, noha az általuk javasolt 'elvhű' programok és javaslatok esetében ugyanúgy feltehetnénk ezt a kérdést.)

Előadása végén Gratz röviden összegezte mondandója lényegét, amely egyszersmind apropót szolgáltatott számára arra is, hogy a népes hallgatóság számára megismételje, sőt kristályosítsa a liberalizmus jövőjével kapcsolatos nézeteit. Eszerint a liberalizmus süllyedésének két oka van, ám ezek egyben a gyógyírt is jelentik. Először is az alapvető baj az volt, hogy a liberalizmus történelmi szerepét tekintve túlságosan is középosztályhoz kötötte magát, s képtelen volt szabadulni tőle, mikor ezen osztály már csak saját egyoldalú érdekeinek érvényesítésére használta a liberalizmus eszméit, s így megszűnt az lenni, amivé az eszme megfogalmazói eredendően tenni kívánták. A másik alapvető probléma az volt, hogy a liberalizmus túl merevnek bizonyult az elmélet terén, s túl erőteljesen képviselte az egyéni szabadság biztosítására irányuló törekvéseket, s csak ott állított korlátot a szabadságnak, ahol mások fizikai létét sértette, de ott nem, ahol mások gazdasági jólétére gyakorolt káros befolyást. Ezen probléma szocializmus általi kiküszöbölése Gratz szerint az állam túlságosan nagy hatalmát, s

az egyéni szabadság sérelmét hozza magával, ezért liberális szempontból kártékony mind az egyén, mind pedig a társadalom boldogulására nézvést. A liberalizmusnak önmagának kell saját hibáit kijavítania, ezt nem bízhatja másra, mert akkor épp a szabadság szűnik meg. Annak a liberalizmusnak, amely valódinak tekinti önmagát, képessé kell válnia önmaga hibáinak kiküszöbölésére, amely korrekció mögött csakis a liberalizmus ember- és szabadságszeretete állhat.

Ennek megfelelően Gratz előadásának záró gondolatai egy korrekciós irányt szabnak a liberális eszme számára: „A liberalizmus a szabadságszeretetet hirdeti, de emberszeretőbbé kell válnia, (...) E célból meg kell tölteni a liberalizmus üres kereteit pozitív szociálpolitikai tartalommal. A liberalizmusnak csak úgy van jövője, ha gazdasági téren fölveszi a gondoskodást a gyengék, szegények és elnyomottak érdekében és soha nem felejt el, hogy az éhező ember természetén alapuló jogot formálhat jóllakott embertársai kenyerére.”¹¹ Mint egész előadásának irányultsága, ezek a végkövetkeztetés-szerű gondolatok is jól jelzik, hogy számára a liberalizmus jövőjét a 'szabadságszeretet' és a 'szociális eszme' gondolatkörének összekapcsolása jelenti. Ilyen értelemben álláspontja szerint a liberalizmusnak (minden konfliktusuk ellenére) a szocialista eszmevilághoz van a legtöbb köze, s nincs dolga a merev és önmaga meghaladására képtelen konzervatív értékrenddel. Vagy ha mégis, csakis annyiban, amennyiben releváns kritikáját ki kell védenie. Talán éppen ezért Gratz szinte egyetlen szót sem fecsérrel előadásában a konzervativizmus által képviselt társadalmi látlet és terápia kérdéskörére, csakis a liberalizmust ért (sok irányból jövő, de leginkább

11 Uo., 19–20.

a konzervativizmus részéről megfogalmazott) bírálatokra kíván reagálni. (Ezzel szemben a konzervativizmust Geőcze Sarolta – amint az a vita során elhangzott előadásából kitűnik – a liberalizmus ellenében határozza meg, vagyis konzervativizmus-képe legitimálásához mintegy 'szüksége van' a liberalizmus kártékony hatásainak kritikájára, így tartalmi és terjedelmi tekintetben a liberalizmusra irányuló kritikai reflexiók kiemelten szerepelnek mondandójában.) Gratz szerint a liberális önkorrekció lehetősége, képessége és igénye adott, s a szociális eszme irányába mutat nyitottságot. Ám ezt a lehetőséget leginkább vitapartnerei, főként a konzervativizmus gondolatvilágának képviselőitében fellépő Geőcze Sarolta kérdőjelezi meg. Ugyanakkor Gratz – előadásának lényegét tekintve – megelőlegezi a huszadik századi liberalizmus önkorrekciós képességét, s rendkívül nyomatékosan hangsúlyozza az esélyegyenlőség elvét felvállaló 'szociális liberalizmus' szükségességét, lehetőségét. Ezen, a 19. századi liberalizmust jellemző 'jogegyenlőség' elvét meghaladó alapállása teszi szövegét a magyar századforduló talán legfontosabb liberális szövegévé.

A liberalizmus szocialista és konzervatív kritikája

A vitasorozat harmadik előadójaként Szabó Ervin¹² a következő mondatokkal kezdi szocializmusról szóló előadását:¹³
„A modern szocializmus egyrészt a birtokosok és a birtoktala-

12 Szabó Ervin (1877–1918) társadalomtudós, könyvtárigazgató, szocialista gondolkodó, aktívan részt vesz a Társadalomtudományi Társaság és a *Huszdik Század* munkájában.

13 Szabó Ervin előadását terminológiai tisztaság és tárgyilagosság jellemzi. Témánk szerint azonban csak néhány vonatkozását, neve-

nok, a bér munkások és a burzsoák közt fennálló osztályellentéteknek, másrészt a termelésben uralkodó fejetlenségnek a terméke."¹⁴ A szocialista társadalmi mozgalmak tehát véleménye szerint 'következményei' bizonyos társadalmi folyamatoknak, melyek előidézésében leginkább a liberális politika jeleskedett. Mint fogalmaz, a szocializmus a liberális szabad verseny következtében kiszolgáltatott és elnyomított bér munkások kooperációjának a megnyilvánulása megélhetésük biztosítása érdekében. Mert a „biztosított megélés a bér munkás számára a szabadságnak legszebb fogalmazása.”¹⁵ A szocialista eszmeiség szabadságról alkotott fogalma élesen eltér a liberalizmusétól. Mert mi a szabadság? – teszi fel a kérdést Szabó Ervin. Minden időkre és minden állapotra végérvényesen megállapított absztrakt idea? Vagy a szabadság is korok és társadalmak szerint más és más. A szabadság mindenekelőtt lélektani kategória, amely elsősorban azt a lelki állapotot jelenti, mely által vágyainkat és szükségleteinket összhangba tudjuk hozni ezek kielégítésére irányuló cselekvéseink külső lehetőségeivel. Szabó Ervin szerint ebben az értelemben a szabadság mindig ugyanaz. De a szükségletek neveltetés, körülmények és egyéb tényezők okán megnyilvánuló különbsége miatt a szabadságról alkotott elképzeléseink mégis eltérőek. „Vagyis a szabadság nem egyéb, mint a cselekvés lehetősége oly szükségletek kielégítése irányában, amelyek kielégítését a társadalom nem biztosítja.”¹⁶ Mert a szocializmus nem hogy zsarnokság lenne, mint ál-

zetesen a szabadságról alkotott elképzeléseit emeljük ki előadásából.

14 Szabó Ervin: A szocializmus, in: *A társadalmi fejlődés iránya*, 39.

15 Uo., 45.

16 Uo., 62.

lítják ellenfelei, hanem a magántulajdon létezése óta az első társadalmi rend, amely az emberi szabadság valóságos biztosítója. Az 'egyen szabad érvényesülése' a gazdaság terén elve helyett annak lehetősége, hogy az egyén közéleti és szellemi téren is érvényesüljön, hogy ne csak elszenvedje, hanem meg is élje a szabadságot. A szocializmus tehát a szabadság végtelen perspektívája, hangsúlyozza Szabó Ervin. Nos, a 'szociális liberalizmus' okán ezt a szocialista szabadságfogalmat kellene – legalábbis Gratz szerint – összeegyeztetni a liberális szabadsággeszménnyel?

—

Negyedik, s egyben utolsó előadóként *Geőcze Sarolta*¹⁷ a konzervativizmusról és keresztényszocializmusról szóló előadását azon alaptétel rögzítésével kezdi, miszerint korának társadalmára a forrongás és az átalakulás a jellemző, miközben egészében véve beteg és életereje gyengül. A bajokat pedig csakis a konzervativizmus és keresztény szocializmus orvosolhatja, amennyiben elősegíti a társadalom természetes életrendjéhez való visszatérését, amelytől a liberális kapitalizmus eltérítette. Geőcze tehát a konzervativizmus identitását, talán szándékától némiképp eltérően, elsősorban a liberalizmus relációjában határozza meg. Ám a liberalizmustól mentesített társadalom természetes életrendjére való utalás túlságosan idillire sikeredett. Alaptételként rögzített vádjá szerint ugyanis a liberális politika következtében kialakult kapitalizmus, illetve az által vég-

17 *Geőcze Sarolta* (1862–1928) pedagógus, művelődéspolitikus, tanítóképző-igazgató, a hazai keresztényszocializmus egyik vezető alakja, a Keresztény Munkásnők Országos Egyesületének megalapítója.

hezvitt társadalmi átrendeződés tette boldogtalanná az embert. Bár a liberalizmus elve, mint mondja, a gondolati és cselekvési szabadság nevében tiltakozás volt a tekintély elve, a kiváltságok és az abszolutizmus túlkapásai ellen, ezen magasztos elvek 'elszabadultak', s minden tekintélyt és féket mellőztek, következésképp óriási társadalmi rombolásnak lettek előidézői. Geöcze merev konzervativizmusa a liberális eszméket így a visszajáról, az általa premisszaként rögzített káros hatásai felől közelíti meg. Szerinte ugyanis a liberalizmus lényege a tagadás, semmiféle pozitív tartalma nincs. Lerombolva a korlátokat feladatát elvégezte. Hiába igyekszik üres kereteit szociálpolitikai tartalommal feltölteni, ez saját lényegének mond ellent, mert elve a szabad verseny, s ez csak az egyéni önzésnek kedvez. Véleménye szerint a valódi társadalompolitikához keresztényi szeretetre van szükség, s ez tökéletesen hiányzik a liberalizmusból. „A szociálpolitika a keresztény szocializmus elveinek kisajátítása volna, kisajátítással pedig életet hazudni egy holttembe nem lehet. A liberalizmus tehát lejátszotta szerepét és elmélet.”¹⁸ Sommás ítélet, engesztelhetetlen álláspont. A liberális eszme nyitása a szociális kérdések, az esélyegyenlőség irányába valóban meddő próbálkozás lenne csupán? Geöcze észrevétele szerint egyértelműen igen.

Ugyanakkor a szocializmusról sincs jó véleménnyel Geöcze. Értelmezésében a szocialista felfogás pusztán és pőrén anyagelvű, nem veszi figyelembe az ember erkölcsi és szellemi szükségleteit. S nem veszi figyelembe a lélek (a szív) törvényeit sem, nevezetesen a vallási misztérium iránti hajlamát, következésképp nem felel

18 Geöcze Sarolta: Konzervativizmus és keresztény-szocializmus, in: *A társadalmi fejlődés iránya*, 71.

meg az emberi természetnek. A társadalom valódi sebeit, amelyek elsősorban erkölcsi sebek, nem képes gyógyítani. Mint hangsúlyozza, évezredek óta minden társadalom azokon az erkölcsi alapokon nyugszik, melyeket a vallás, a haza, a család és a tulajdon fémjeleznek. Ezek ellen fellépni, mint teszik azt a liberálisok és szocialisták, csak beteggé tehet egy társadalmat. Nos, láthatjuk, Geöcze a keresztény-konzervativizmus nevében fellépve a szocializmusról ugyancsak sommás ítéletet alkot. De mi következik mindebből?

Kritikai reflexióit követően Geöcze egy meglehetősen idillinek tűnő konzervatív társadalomképet rajzol fel, amelynek lényege az erőszakos újításoktól való mentesség, a józan haladás, a hagyományok őrzése és a keresztény alapokon kifejlődött társadalmi rendhez való ragaszkodás. Merev, hierarchikus és statikus társadalomképet vázol fel, s tényként fogadja el az emberek közötti differenciálódást és 'kiválasztást', (az egyenlőtlenséget). A 'tömeg uralma' helyett a testi és lelki értelemben vett 'kiválóak uralmát' helyezi előtérbe, mint a természetes kiválasztódás eredményét. Röviden kifejtett konzervatív társadalomképe rendkívül leegyszerűsítő. Nem ad differenciált választ arra, hogy mi tekinthető valóban 'hagyománynak', s mikortól számít józannak egy haladás, s hogy mi jelenti ezek garanciáját? Az általa képviselt konzervativizmus, illetve keresztényszocializmus lényegét a következőképp írja le: „*A konzervativizmus, szemben a liberalizmussal, gazdasági és társadalmi patriarkalizmus, a gyöngék oltalmazása. Szemben az anarkizmussal: törvénytisztelet. Szemben a szocializmussal: nem osztályharc. ... , hanem keresztény szocialreform. Szemben mindkettővel: a magántulajdonra, a családra, a haza fogalmára és a vallásra alapított*

állami és társadalmi rend."¹⁹ Ezen a ponton a konzervativizmust kiegészítő keresztényszocializmus szociális reformprogramjának felvázolásába kezd. Előadásának konklúziója szerint a konzervativizmus nem üres jelszó, hanem szerves és természetes fejlődés eredménye. A liberalizmus csak kisajátítja a keresztény-konzervatív szociálpolitikai programot, épp ezért eredetiség hiányában semmi szükség sincs rá. A liberalizmus tehát negatív elv, csak rombolásra alkalmas, pozitív tartalma nincs. Marad tehát a konzervativizmus, amit ő a társadalom természetes evolúciójának nevez.

Látszólag egyértelmű és világos mondatok, de előadása túlságosan is érzelmekkel telített, sőt, az érzelmekre hatni kívánó, így a többi előadóhoz képest legkevésbé tárgyilagos. Liberalizmuskritikája a vita több résztvevője szerint is híján van az elfogulatlan megközelítésnek, jobbára a sztereotip konzervatív beidegződések tételeit ismétli meg. Gondolkodásmódja Gratz Gusztáv és Szabó Ervin gondolkodásmódjához képest kérlelhetetlenül merev, alapvető társadalmi problémákra jobbára csak a konzervatív gondolati sémák felmondásával reflektál, érvelése hiányos, vágyott társadalomképe idillien leegyszerűsítő, s a végletekig hierarchikus. Mondhatni nem csupán a liberalizmussal (az általa a liberalizmusról vélelmezett képpel), hanem a differenciáltabb konzervatív gondolkodással is ellentétben áll. Így például az egyéni képesség kibontakoztatásának problémájával a legkevésbé sem tud és akar mit kezdeni. Ennél jóval fontosabbnak tartja az egyén kötelességérzetének a felébresztését.

19 Uo., 81.

A zárbeszédék'

A nagyelőadásokat követően számos hozzászólással folytatódott a vita, melyek némelyike terjedelmében vetekeedett a nagyelőadásokéval. Ám a terjengőssé váló vita mégsem az álláspontok tisztázását, az eszmék kikristályosodását hozta magával – noha a hozzászólások között is akadtak értékelhető kritikai reflexiók –, hanem számtalan mellékvágányra tévedt. Épp ezért témánkat tekintve érdemben nem is foglalkozunk ezen hozzászólásokkal. A vitát lezáró 'zárbeszédék' ugyanakkor tartalmaznak számunkra fontos momentumokat. A 'zárbeszédéket' a négy eszme képviselőjében fellépő felkért előadók tartották. Ezekből kitűnik ugyan, hogy az előadók az általuk képviselt eszmék szemszögéből igyekeztek nyitottságot mutatni a másik eszme irányában, ám ahogyan Gratz Gusztáv megjegyzi: *„Egyezségre nem jutottunk, hisz mindenkit meggyőző örök igazságot ... már a szempontok különbözősége folytán sem lehet találni.”*²⁰ Sem Gratz, sem a többi résztvevő nem gondolta, gondolhatta, hogy kompromisszummal, az álláspontok konvergenciájával végződhet a vita.

Záró előadásban Gratz kijelenti, hogy a vita végeztével is hű marad eredetileg kifejtett nézeteihez, ám ezzel nem kívánja tagadni mások nézeteinek jogosságát. Elismeri, hogy mindegyik eszmében lehet megfontolásra méltó elem, csak egyet nem tart lehetségesnek: a tökéletes megoldást. Tartja magát ahhoz a korábbi álláspontjához, hogy a liberalizmus valóban egy üres keret, amit tartalommal kell feltölteni. A liberalizmus negatív, mondja, mert az akar lenni, noha épp ezt forgatják vissza vádként ellenfelei. Mindössze

20 Uo., 330.

azon szabályokat kívánja megállapítani, amelyek biztosítják az egyén törekvéseinek szabad kibontakozását, (míg másokat nem sért ezzel), de nem megy tovább ennél, „... mert a liberális politika tartalmát mindig maguknak az egyéneknek a társadalmi törekvései adják meg.”²¹ (Ez természetéből adódóan lehet önös, de lehet progresszív is.) A liberalizmus magva az egyéni és társadalmi törekvések szabad érvényesülésének a biztosítása. Véleménye szerint még a konzervativizmus és szocializmus hívei közül is sokan elismerik ezt az elvet. Miért támadnak akkor mégis a liberalizmusra? Mint mondja, vélhetően tévedésből. Mert arra a liberalizmusra támad a konzervativizmus képviselője is, a doktriner liberalizmusra, amely már alig létezik. Az egyéni társadalmi törekvések biztosítása csak keret, lehetőség és feltétel, amely között az egyén társadalmi létezése megvalósul. Egyet viszont határozottan kér ellenfeleitől. Aki a liberalizmus ellen érvel, ne a liberalizmus torzulásait, doktriner formáit tartsa szem előtt, sem pedig a liberalizmus neve alatt megfogalmazott párttörekvéseket, csakis a valódi eszmét, azt, amit a liberalizmus (meg nem valósított) végcélként kitűzött. Vagyis a színéről, s ne a visszajáról közelítsenek a liberális eszméhez. Ezt az eljárásmodot ellenfeleitől már csak amiatt is megköveteli, mert ő maga sem a minden fejlődést tagadó, a 'régí rend' ortodox híveiként megjelenő konzervativizmus ellen lép fel, amelynek szerinte még sok képviselőjével lehet találkozni. Ha ő maga nem fantomokkal küzd, s nem a vitapartnerei által képviselt eszmék fonákját nézi, elvárja, hogy ellenfelei se tegyék ezt a liberalizmus kapcsán.

21 Uo., 328.

A konzervativizmus szokásos vádjával szemben, miszerint a liberalizmus csak a féktelen emberi önzésnek nyit teret, mert jóformán alig vet korlátot az embernek, Gratz válaszában arra utal, hogy az ilyen módon felfogott liberalizmusnak valójában nincs is híve, érthetetlen tehát, hogy mi ellen küzdenek ellenfelei. A liberalizmus megállapítja a szabadságjogokat, ezek érvényesítéséért küzd, de ugyanakkor nem mondja, hogy ezzel az állam feladata ki volna merítve. A valódi liberalizmus elismeri az állam azon feladatát, hogy az egyént ne csak a fizikai bántalmazástól, hanem a gazdasági ellehetetlenítéstől is megvédje. A vita során megfogalmazott konzervatív tételekkel pedig az a baj, mint mondja, hogy meglehetősen zavarosak. Ezekre társadalompolitikát nehéz lenne építeni. Mintha az sem volna világos, hogy mi a konzervativizmus. Egyben azonban bizonyos, a konzervativizmust nem szabad csupán a mindenkor fennálló rend konzerválására, fenntartására irányuló törekvésnek tekinteni. Mint mondja, a liberális és konzervatív gondolkodásmódot alapvetően mégis a fejlődéshez és haladáshoz való viszonya különbözteti meg. „*A konzervatív halad, hol haladni szükségképpen kell, a liberális ember halad, a hol csak haladni tud.*”²² Ám a kettő mégis érintkezik és érintkezni képes, noha alapvető különbség van közöttük. Amely politikai rendszer elismeri a szabadságjogokat, vagyis a gondolati-, vélemény-, sajtó-, gyülekezési- és egyesülési szabadságot, azt méltán nevezhetjük liberálisnak, amely pedig ez ellenében tesz, az nem nevezhető annak. A kérdés tehát szerinte az, hogy mit tart, illetve nevez a konzervativizmus fenntartásra, konzerválásra, értékőrzésre méltónak? Mert úgy tűnik, hogy mindig mást. Van,

22 Uo., 339.

aki elfogadja a kiküzdött szabadságjogokat, csak kicsit lassítana a társadalmi fejlődés ütemén, van, aki az egyház és az uralkodó nagy hatalmát konzerválná, s van, aki a 'nemzeti értékek' védelmében lépne fel általa. Liberális szemszögből nézve meglehetősen képlékeny ez az állásponthalmaz.

Végezetül Gratz a következő gondolatokkal zárja mondanóját: „A szocializmus a megélhetést akarja biztosítani, s azt mondja, ez a szabadság ... szabadságfogalmainkkal élénk ellentétben áll. A konzervativizmusnak nem kell a szabadság, sem a megélhetést nem biztosítja. A liberalizmus ellenben megtartja nekiünk a szabadságot, melyet az előző generációk oly drágán szereztek meg nekiünk, és kellő szociálpolitikával biztosítja mindenkinek a megélhetését is. Hát lehet-e itt nehéz a választás? A szocializmus és a konzervativizmus ... mesterséges törvényekkel akarja bizonyos irányba szorítani az emberiség életét. ... a liberalizmus ellenben megelégszik azzal, hogy ... megállapítsa azokat a szabadságjogokat, amelyeket semmilyen politikai cél kedvéért le nem szabad rombolni. ... A konzervativizmus és a szocializmus megköveteli, hogy az emberek simuljanak öhozzá. ... a liberalizmus maga simul hozzá az emberiség mindenkori törekvéseihez. ... Én ezért hű maradok a liberalizmushoz, mely megköveteli: teljesedjék mindig a népek akarata.”²³

Bár liberalizmusellenességében a konzervativizmus képviselője tűnt a leginkább kérlelhetetlennek, Gratz a liberalizmus legnagyobb ellenfelének mégis a szocializmust tartja. Az alsóbb néprétegek felemelése és az egyenlőtlenségek leküzdése olyan célok, amelyet bár ma a szocialisták képviselnek a leginkább következetesen, a liberalizmus hívei is magukénak kell, hogy valljanak. A szabadság-

23 Uo., 344–345.

fogalomban mutatkozó eltérést ugyanakkor Gratz áthidalhatatlannak tartja. Az egyéni szabadság szerinte sokkal többet ér, mint a 'kikényszerített' gazdasági egyenlőség, amelyet a szocializmus tudna nyújtani az egyéni szabadság elutasításával.

Záró fejtegetéseiben Geőcze Sarolta a konzervativizmust ért méltatlan vádakat igyekszik eloszlatni. Nyoma sincs a korábbi kérlelhetetlen offenzivitásának. Sértett módon védekező hangot üt meg, s ebből a sértett védekező pozícióból hangsúlyozza, hogy szerinte a konzervativizmus nem egy meghaladott társadalmi állapot helyreállítására irányuló törekvés, hanem „... óvatosság a haladásban és megbecsülés a meglevő intézményekből mindannak, mi ... a nemzeti erő fenntartására jónak bizonyult.”²⁴ Mert a konzervativizmus által képviselt keresztényszocializmus felsőbbbsége a liberális szociális reformmal és a szocializmussal szemben épp abban van, hogy az embernek nem csupán anyagi és érvényesülési szükségleteit elégíti ki, hanem a szellemi, kedélybeli és szívbéli igényeit is. Az elsőrendűen megőrzendő konzervatív értékek az alábbiak lennének: vallás, magántulajdon, haza, család. Érvelése ezzel együtt nem problémamentes. A 'vezetésre hivatottak' mellett érvelni pusztán a hagyományos értékek megrendülése folytán, még a konzervatív szemléletmód képviselői között sem talált teljes elfogadásra. Zárbeszédében jobbra a vita során megfogalmazott hozzászólásokra, kritikákra reagál, nézetei elfogadása érdekében újabb érvet nem fogalmaz meg. Mindössze önmagát ismételgeti, mint például az emberek közötti különbség természetességének és a kiválóak uralmának tételét. Így nem meglepő, hogy amint fogalmaz, önmaga fe-

24 Uo., 351.

lól (a konzervativizmus felől) nincs aggodalma és kételye, de annál inkább van a többi eszmei irányzattal kapcsolatban. Legfőképpen azért, mert szerinte kikezdik a legfontosabb konzervatív értékeket, a vallást, a tulajdont, a hazát és a családot.

Geöcze végül ismételten megerősíti, s valójában ezzel zárja mondandóját, hogy szerinte a szociális liberalizmus fából vaskarika, az állam feladatának liberális bővítési igénye csak szépségtapasz. Az egyén korlátlan érvényesülése és a szabad verseny kizárja a gyöngék védelmének lehetőségét. Ha pedig a liberális politika a gyöngék és a nemzeti érdek védelmében törvényt hoz, saját lényegét tagadja meg. Ezért, mint mondja, a liberálisok által említett szociális reformban nem képes bízni. A nemzet és a társadalom boldogulása szempontjából csakis a konzervativizmus által megfogalmazott eszmei alapvetésben tud hinni. Az erkölcsi sebek gyógyítására pedig csakis a keresztényszocializmust tartja alkalmasnak.

Miről szólt a vita?

Nem gondolhatjuk, hogy bő száz esztendővel a Társadalomtudományi Társaság vitája után, mintegy visszamenőleg kellene megfellebbezhetetlen ítéletet hirdetnünk annak tartalmával és eredményességével kapcsolatban. A kérdés mégis megkerülhetetlen: valódi vitának tekinthetjük-e ezt a vitasorozatot? Ha a vita alatt elvek és nézőpontok pusztán egymásnak feszülését értjük, akkor feltétlenül. Ha viszont álláspontok olyatén ütközését értjük alatta, amelynek eredményeképp megváltozik a vitázó felek korábbi álláspontja, akkor már kevésbé. Ám ha a vita következményei felől közelítünk, s azon kérdés felől, hogy hatással volt-e

a korabeli magyar politikára (noha eredendően nem is volt ilyen kitűzött célja), akkor nagy valószínűséggel megkérdőjelezhetjük a Társadalomtudományi Társaság ezen vállalkozásának eredményességét. De nem lehetünk igaztalanok sem. Bár az eszmék képviselőjében fellépve egyik előadó sem mozdult el érdemben saját korábbi álláspontjától, (leginkább még a liberalizmus önkorrekciós igénye mutat ebbe az irányba), sőt a vita végén mindegyikük azt hangsúlyozta, hogy nem látja okát nézetei megváltoztatásának. Egy nyilvános fórum keretei közt a vita szereplői esélyt és lehetőséget kaptak arra, hogy bepillantsanak a másik eszme 'műhelytitkaiba'. Magát a vitát tehát célja felől nézve jó esetben is csak félsikernek tekinthetjük, amelynek némi szerepe lehetett az eszmék népszerűsítésében és önreflexiójában, a korabeli politikai élet szellemi holdudvarának rendeződésében. Önmagában ez is nagy eredmény.

Lehetséges-e egy mégoly kimerítő és terjedelmes előadásban vagy akár annak írott változatában teljes és pontos képét adni bármely társadalomfilozófiai eszmének? Természetesen nem, így a liberalizmusról szóló előadás is – az eszme teljességét, vonatkozási és viszonypontjait tekintve – telítve van hiányosságokkal, így mindössze a liberális eszmékör egészére utaló vázlatnak tekinthető. Ennek oka az előadások és a vita státuszában és körülményeiben, pontosabban a velük kapcsolatos elvárásokban és remélt eredményeiben érhető tetten. Így nem tekinthetünk a vitára, s azon belül a liberális álláspontra sem másként, mint az adott eszmére utaló összefoglalásra, s egy a kitörési pontokat puhatoló, az eszméket részben lényegük, részben pedig a másiktól kialakult sokszor sztereotip képük alapján lefolytatott, hatását tekintve korlátozott, s pusztán a vita szűken vett fogalmi kereteinek megfelelő eseményre.

A vita során a mindenki által leginkább támadott eszme a liberalizmus volt. Ellenfelei kisebb-nagyobb érvelési eltéréssel, illetve hangsúlyeltolódással alapvetően meggyeztek abban, hogy a liberalizmus csillaga leáldozott, kártékony hatásai kiteljesedtek, s hogy a liberalizmus egy letűnt eszme. Érvelésük meghatározó eleme, hogy valójában a liberális kapitalizmus, az erkölcsi rend liberalizmus által előidézett felbomlása, illetve a liberális politika által megteremtett tulajdonviszonyok lennének a társadalmi bajok alapvető forrásai, a problémák előidézői. Az alapvető különbség közöttük abban volt, hogy eme látleletre milyen terápiát javasolnak. Ebben a konnotációban, illetve a liberalizmussal szembenálló eszmék illetén önmeghatározásának légkörében a liberalizmus képviselőiben Gratz csakis védekező alapállást foglalhatott el. Míg ellenfelei jobbára offenzív álláspontot képviseltek, addig a liberalizmus teljességgel defenzívába szorult. Ugyanakkor ez a védekező tónus hívja életre a Gratz által hangsúlyozott liberális önkorrekciós igényt, a 'szociális liberalizmus' eszméjének megfogalmazását, s ez jelentheti egyben a liberális önképben beállt változás garanciáját, segítheti elő a korabeli liberális önmeghatározás szükséges és nélkülözhetetlen hangsúlyeltolódását.

A vita feltétlen érdeme ugyanakkor, hogy bár főként a hozzászólásokban megnyilvánuló személyeskedéseket sem nélkülözte, fórumot biztosított az álláspontok kifejtésére és ütköztetésére, s mintegy tájékoztatta az érdeklődők népes, több esetben 200–400 főnyi táborát (majd az olvasókat) az eszmék aktuális állapotáról. De a problémák megoldását, kompromisszumra alapozott közös nevezőt, netán az elméleti kibontakozás esélyét, elrugaszkodási pontot nem jelentett. Jobbára egymás mellett beszéltek el a vitázó felek. Feltűnő ugyanakkor az is, hogy a li-

Laczkó Sándor

beralizmus eszméjének képviselőjében Gratz mutatkozott a leginkább nyitottnak és rugalmasnak, Szabó Ervin szocializmusa a legmagabiztosabbnak, míg a konzervativizmus képviselőjében fellépő Geőcze konzervativizmusát kérlelhetetlen felsőbbrendűség jellemezte. A *'nyitottságra való hajlam', 'magabiztosság', illetve 'elzárkózó felsőbbrendűség'* ezen hármassága (függetlenül az őket képviselő személyektől) mintegy megelőlegezték ezen eszmék későbbi egyre erőteljesebb politikai konfliktusát.

**A KISEBBSÉGI KÉRDÉS
ERDÉLYBEN A KÉT
VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT**

**A LIBERÁLIS HAGYOMÁNY
ÉRTELMEZÉSI HORIZONTJAI
A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI
ROMÁNIAI MAGYAR KULTÚRÁBAN**

(értelmező vizsgálódás)

Veress Károly

I.

Hogyha valaki a 20. századi Közép(Kelet)-Európa szellemi és politikai történetének kontextusában foglalkozik a liberalizmus problémájával, nem kerülheti meg a liberalizmus és a nacionalizmus egymással való kapcsolatának a kérdéskörét. A liberalizmusnak és a nacionalizmusnak mindazok az arculatváltásai, amelyek e történelmi, kulturális és politikai régió partikuláris viszonyai között egy ilyen vizsgálat során tettenérhetők, egyúttal e két nagy szellemi és ideológiai képződménynek, valamint az általuk motivált politikai gyakorlatnak a regionális sajátosságokon túlterjedő közös természetébe, univerzális összefüggéseibe is betekintést nyújtanak

Mi a liberalizmus?

Ha valaki erre a kérdésre akár a szakirodalomban, akár a magát liberálisnak minősítő politikai diskurzusban világos és frappáns választ keres, nem sok sikerrel jár. E tekintetben a problémakör egyik kimagasló 20. századi szakértője, Ronald Dworkin is egy ellentmondásosnak tűnő helyzettel szembesít: „E tanulmányomban – írja – azt kí-

vánom elméletileg kifejtteni, hogy mi a liberalizmus. Ez azonban máris felvet egy problémát. Tervem ugyanis feltételezi, hogy létezik olyasmi, mint liberalizmus, márpedig a manapság közkeletű vélemény szerint ilyesmi nincs.”¹ Kissé hátrább a feltételezett liberalizmus lényegével kapcsolatban is hasonló bizonytalanságot teremt számunkra: „Amellet kívánok érvelni, hogy az egyenlőség egy bizonyos fogalma, amelyet az egyenlőség liberális felfogásának fogok nevezni, alkotja a liberalizmus vázát. Ez azonban feltételezi, hogy a liberalizmus autentikus és koherens politikai moralitás, és ezért van értelme központi elvről beszélni, márpedig az imént leírt történet mintha azt sugallná, hogy mégisincs ilyen elv.”²

A liberalizmusra tehát nem találunk egységes és egyértelmű meghatározást. Ehelyett a szakirodalomban inkább egyfajta *termékeny bizonytalansággal* találkozunk, amelynek alapja gyaníthatóan a liberalizmus hasonlóképpen termékeny történelmi és politikai bizonytalanságában keresendő. Ezért inkább csak olyan funkcionális definíciókra szorítkozhatunk, amelyek szemantikailag jól működnek az elméletalkotás, a hatalmi diskurzusépítés és a politikai gyakorlat éppen adott összefüggésrendszerében, de nem valószínű, hogy egy egységes, mindent átfogó liberalizmus-konceptiót is rájuk lehet építeni. A vizsgált témánk is az effajta kísérletezés hiábavalóságára utal, mivel megerősít abban, hogy egy ilyen egyetemes érvényű teoretikus építmény megfelelője amúgy sem lenne megtalálható

1 Ronald Dworkin: Liberalizmus, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 173.

2 Uo., 176.

a történelmi-politikai valóságban. Ugyanis az előbb említett termékeny bizonytalanság nagyon is komplikálólólag és differenciálólólag hat ki az európai liberalizmus állapotára, főleg abban az időszakban és régióban, amelyet jelen tanulmányban vizsgálunk. Ezért elégséges, ha megmaradunk annál a sokat sejtető homályosságnál, amelybe Friedrich August von Hayek megfogalmazása burkolja a liberalizmus lényegét: „A liberalizmus központi gondolata, hogy az egyének azonosítható magánszféráját védő illendő magatartás egyetemes szabályainak az érvényesítése esetén az emberi tevékenység sokkal összetettebb spontán rendje alakul ki, mint amilyet a tudatos törekvések valaha is elő tudnának állítani ...”³

A liberalizmussal – úgy vélem – a definíciókon túlmenően mint *értelmezési-önértelmezési horizonttal* is érdemes számot vetnünk. Olyan szellemi beállítódásról van szó, amely önnön hagyománya vonatkozásában is értelmezési horizontot alkot. Ebben nemcsak feltérképezhetővé válik, hanem élő párbeszédbe állítódik a liberális hagyomány az a közeggel, melyben *hagyománnyá* szerveződik, és ekéént keresi a jelenben való aktivizálódás lehetőségeit. Ez egyúttal egybevág a kortárs liberalizmus önértelmezési sajátosságaival, az önmagának egy *másként értésén* alapuló megújulási törekvéssel minden olyan megváltozott politikai és kulturális közegben, melyből új problémafelvetések és cselekvési irányok származnak.

Úgy vélem, hogy egészen a 19. század második feléig visszavezethető annak az észrevételnek az érvényessé-

3 Friedrich August von Hayek: A liberális társadalmi rend alapelvei, in: Demeter M. Attila (szerk.): *Politikai doktrínák*. Szöveggyűjtemény, Partium Kiadó, Nagyvárada, 2004, 49.

ge, amelyet a nacionalizmus egyik kortárs teoretikusa, Isaiah Berlin így fogalmaz meg: „napjainkban egyetlen politikai mozgalomnak sincs sok esélye a sikerre, ha nem lép szövetségre a nemzeti érzéssel – legalábbis a nyugati világban kívül”.⁴ Nos, a nyugati világban *belül* is hasonlóképpen alakult a helyzet, s talán ebben keresendő a magyarázata a liberalizmus idejekorán bekövetkezett szövetkezésének a *nacionalizmussal*. Azt, hogy mit érthetünk ebben a kontextusban a nacionalizmuson, szintén Berlin idevágó definíciója alapján világíthatjuk meg: úgy véli, hogy a nacionalizmus mindenféle köntösében megőrzi a következő négy jellegzetességét: „a hit abban, hogy mindennél fontosabb szükséglet egy nemzethez tartozni; a hit a nemzetet alkotó elemek organikus viszonyában; a hit abban, ami a miénk, egyszerűen azért, mert a miénk; és végül, a hit abban, hogy tekintélyre és hűségre számot tartó rivális elvekkel szembe kerülve saját jogcíme feltétlen elsőbbséget élvez”.⁵ E definíció alapján a nacionalizmus esetében egyértelműbbnek tűnik a fogalmi tisztázás, mint az előbbieken a liberalizmus esetében. A dolog mégsem ilyen egyszerű; későbbi gondolatmenetünk nagy eséllyel vezet ahhoz a következtetéshez, hogy a 20. századi nacionalizmusnak a berlini definíció által sugallt túltengő önbizalma jócskán megcsappant, s ez már a liberalizmussal való kompromisszumos kapcsolatai mentén is jól nyomon követhető.

„A humanista individualizmus és a romantikus nacionalizmus” volt a 19. század „két nagy felszabadító poli-

4 Isaiah Berlin: A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr, in: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, 243.

5 Uo., 230.

itikai mozgalma” – állapítja meg Isaiah Berlin.⁶ Hogyan és milyen kapcsolatok szövődnek közöttük? Ennek megértése korántsem lényegtelen akkor, ha a liberalizmus jelenléti formáit próbáljuk feltárni és nyomon követni a két világháború közötti romániai magyar kisebbségi kultúrában.

II.

Liberalizmus és nacionalizmus – az európai politikát évszázadnyi ideig meghatározó – egymással való ellentmondásos kapcsolatának gyökereire két lényeges gondolat erejéig kiválóan rávilágít Lord Acton, a nacionalizmus problémakörének jeles teoretikusa. Mindkét gondolat alapvetőnek tűnik a liberalizmus és a nacionalizmus viszonyának a megértése szempontjából a két világháború közötti romániai magyar kisebbségi társadalomban és kultúrában.

1) Lord Acton a 19. század második felében a nacionalizmusról írt tanulmányában felvázolja azt a három fontos elméleti-ideológiai képződményt, amelyek meghatározzák a korszak, az európai modernitás politikai diskurzusait, s erővonalai egymásba fonódása, illetve egymásnak feszülése előrevetíti a nagy politikai átrendeződéseket a 20. század első felében. Abból indul ki, hogy a korszak meghatározó vonása a *küzdelem*, amely „a fennálló rend és a legitimációját tagadó lázító elméletek között folyik”. Addig, amíg az elméletek „forradalmiak” és „javító szándékúak”, a politikai gyakorlat, amellyel konfrontálódnak, „önkényes és erőszakos”. „Három fontosabb ilyen elmélet

6 Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990, 114.

van – mondja Acton –, amely vitatja a hatalom-, a tulajdon- és a területi elosztás adott módját, és ennek megfelelően az arisztokráciát, a középosztályt és a birodalmi uralkodási formát támadja. Ezek az egyenlőség, a kommunizmus és a nacionalizmus elmélete. Noha közös forrásból fakadtak, rokon bűnöket támadnak, és sok szállal kapcsolódnak egymáshoz, nem egyszerre születtek meg. Rousseau hirdette meg az elsőt, Babeuf a másodikat, Mazzini a harmadikat. Megjelenését tekintve a harmadik a legújabb, jelenleg is ez a legvonzóbb, és jövőendő hatalmát illetőleg is ez a legígéretesebb.”⁷

Miért fontos a két világháború közötti korszak politikai és szellemi folyamatainak a megértése szempontjából ez a megállapítás?

Lord Acton ezzel a megállapításával kiváló jövődömondónak bizonyul: az elkövetkező évtizedek európai történelmének egyik meghatározó folyamata éppen az a küzdelem lesz, amely a 19. század polgári fejlődését felvirágoztató liberalizmus és a soknemzetiségű birodalmak népeinek nemzeti önrendelkezésre irányuló törekvéseit érvényre juttató nacionalizmus között zajlik. Ennek során a feltörekvő nacionalizmus fokozatosan visszaszorítja a liberalizmus dominanciáját; paradox módon, a liberális politikai hagyomány – elmélet és gyakorlat egyaránt – a kezére játszik az uralomra törő nacionalizmusnak: az alapelvei iránti hűség jegyében olyan politikai döntéseket kénytelen motiválni az első világháborút lezáró béketárgyalások idején, melyek – főleg Közép-

7 Lord Acton: Nacionalizmus, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai I.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1991, 123.

Európában az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlási folyamatában – a megszülető-újjaszerveződő nemzeti államok nacionalizmusának kedveznek. Ugyanakkor – egymás vonatkozásában – mindkét tendencia a szélsőséges törekvések mérséklése, a szemléleti keretek, irányelvek és hatókörök kritikai felülvizsgálása irányában hat, az egymás mellett élés és az együttélés egy újfajta *modus vivendi*jének a megteremtése felé, amely voltaképpen még ma is folyamatban van. A nacionalizmus, ha nem akar a történelmi és politikai fejlődésnek az abszolutizmus által támasztott korlátaiba ütközni, kénytelen engedni a liberalizmus szellemének és nyitni a nemzeti pluralizmus, a kisebbségi-nemzetiségi önértékesítési-önrendelkezési törekvések irányába; a liberalizmus pedig kénytelen nyitni egy olyan állami-politikai demokrácia irányába, amely az egyén szabadságkörein túlmenően az egyének társulásainak – a kisebbségi-nemzetiségi-nemzeti közösségeket is beleértve – a kollektív, közösségi jogait akarja elismerni és azoknak érvényt szerezni. E két tendencia *komplementer együttthatása* inkább csak a 20. század utolsó évtizedének politikai nyitási és demokratizálódási folyamataiban látszik érvényesülni inkább, tehát több évtizeddel a két világháború közötti korszak után, amelynek a vizsgálatáról itt hangsúlyosabban szó van. De a liberalizmus és nacionalizmus egymás kiegyensúlyozására irányuló játékának már számottevő előzményei vannak a két világháború közötti időszakban is, mind az elméleti-fogalmi tisztázódás, mind pedig a politikai gyakorlat terén. Ennek számos elemét, mozzanatát felleljük a romániai kisebbségi magyarság társadalmi-politikai törekvéseiben és a kisebbségi értelmiség tudatállapotát meghatározó szellemiségben.

2) A másik alapvető gondolat esetében Lord Acton abból indul ki, hogy a nacionalizmus kiváltója, az *abszolutiz-*

mus, egyformán tagadta „a nemzeti egység demokratikus felfogás szerinti abszolút jogát, és a nemzeti szabadság liberális követelését”. A *nemzeti egység* és a *nemzeti szabadság* elérésére irányuló kétfajta törekvés a nemzeti elv kétféle megvalósulási formáját termelte ki az európai nemzeti fejlődésben, s voltaképpen *kétféle nemzetfogalom*, nemzetkonceptió tudatosulását, kimunkálását eredményezte.

A nemzeti egység koncepciója a nemzeti közösség kollektív akaratának – „mint a nemzet egysége szükséges feltételének” – az érvényesítésére és megdönthetlenségére épít; az így felfogott nemzet mint „ideális egység” elsősorban a fajon alapszik (közös származás, eredet, etnikum, nyelv stb. hangsúlyozása), s egy ország lakosságának a szerteágazó egyéni, kulturális, etnikai stb. érdekeit egy „képzelt egységbe” olvasztja össze.⁸ A nemzeti törekvést intézményesen fenntartó állam ebből kifolyólag (legalábbis egy jó időre) abszolutisztikussá válik, az egyéni és csoportos szabadságjogok korlátozása révén igyekszik érvényt szerezni a nemzeti egységnek, amely az „egy állam – egy nemzet”-elv, azaz az *államnemzet* (és a nemzeti állam) politikai doktrína és gyakorlat rangjára való emeléséhez vezet.

Ezzel szemben a nemzeti szabadság gondolata a nemzeti sokféleségre épít; állam és nemzet kapcsolatának a szabadelvű koncepciója szerint „a nemzeti elv az államforma meghatározásának nélkülözhetetlen, de nem a legfőbb eleme”. „A különbség lényege – írja Lord Acton – hogy ez utóbbi elmélet az egyformaság helyett a többféleségre törekszik, nem az egységre, hanem a harmóniára; nem önkényesen akar változtatni, hanem gondosan figyelembe veszi

8 Uo., 139–140.

a politikai élet fennálló viszonyait; nem egy ideális jövő elvárásainak akar megfelelni, hanem a történelem törvényeinek és eredményeinek.”⁹ Ily módon az „egy államon belüli sokféleség szilárd garanciát jelent az ellen, hogy a kormányzat a mindenkire vonatkozó politikai szférán túlmerészkedve beavatkozzon a társadalmi élet olyan területeire, melyeket nem a törvényhozás, hanem a spontán törvények irányítanak.”¹⁰

Nyilván, elsősorban a francia államnemzeti modell és az angolszász modell közötti különbségre gondol Lord Acton, amikor ezt írja: „Míg az egység igénye a despotizmus és a forradalom fészkévé teszi a nemzetet, a szabadelvűség az önkormányzat védőbástyájául állítja, és az állam túlzott hatalmával szembeni legfőbb korlátnak tekinti. Azok az egyéni jogok, amelyeket az egyénnek fel kellene áldoznia, a nemzetek szövetségében megőrizhetők. Semmilyen más hatalmi formáció nem tud a központosítás, a korrupció és az abszolutizmus szándékának úgy ellenállni, mint az egy államban lehetséges legnagyobb közösség, amely tagjai jellemvonásait, érdeküket és véleményüket hasonlóvá teszi, s a mely az uralkodó tetteit a megosztott patriotizmus révén befolyásolja.”¹¹

Mégis, Lord Acton ezekkel a gondolataival a közép-európai helyzet *belső ellentmondásosságát* is előre vetíti. „A társadalmi szabadsággal szembeni intolerancia – írja –, mely az abszolutizmussal oly természetesen párosul, a nemzeti sokféleségben találja meg ellenszerét – ezt a védelmet egyetlen másfajta erő sem tudja biztosítani. Ha

9 Uo., 140–141.

10 Uo., 141–142.

11 Uo., 141.

az állam keretei között több különböző nemzet él együtt, az az állam szabadságának egyszerre próbaköve és legfőbb biztosítéka is.” „Ahol viszont a politikai határok egybeesnek, ott a társadalom fejlődése megtorpan, és a nemzetek olyan állapotba esnek vissza, mint amilyenben azok az emberek leleldzenek, akik megtagadják az embertársakkal való kapcsolattartást.”¹² Ugyanis „a nemzet morális és politikai teremtmény, nem csupán a földrajzi vagy fizikai egység természetes következménye, hanem olyasmi, ami a történelem az állam működése révén fejlődött ki. Az államból ered, de nem áll afölött. Egy állam az idők során megteremthet egy nemzetet, de hogy egy nemzet államot alkosson, ez ellentmond a modern civilizáció természetének. A nemzet jogait és hatalmát egy korábbi függetlenség emlékéből nyeri.”¹³

Itt mintha Lord Acton egyenesen liberalizmusnak és nacionalizmusnak az Osztrák–Magyar Monarchia belső politikai viszonyait szétfeszítő ellentétére, illetve az utódállamokban állampolitikai rangra emelkedett nacionalizmus(ok) korlátaira akarná ráirányítani a figyelmet, már jó néhány évtizeddel a bekövetkező események előtt, mintegy „előrelátva” a későbbi Európa történelmi sorsának az alakulását.

III.

Milyen felismerésekhez vezethet a Lord Acton elgondolásai alapján körvonalazott előrelátás?

12 Uo., 142.

13 Uo., 143–144.

1) Először is ahhoz, hogy nemcsak kétféle nacionalizmus, de – ezzel összefüggésben – *kétfajta liberalizmus* van; s ha az elméletalkotás és a politikai diskurzus szintjén nem is derül ki mindig a különbözőségük, a politikai gyakorlatban világosan elkülönülnek egymástól. Egy olyan többmenzetiségű államalakulaton belül, mint az Osztrák–Magyar Monarchiához tartozó Magyarország a liberális politikai gyakorlat az államhoz tartozó többségi nemzet vonatkozásában óhatatlanul a nemzeti törekvéseknek az állam egészére való kiterjesztése irányában hat, s távlati perspektíváiban a nemzeti egység és az egységes nemzetállam megteremtésének horizontja rajzolódik ki. Ez a törekvés, ugyancsak óhatatlanul, összeütközésbe kerül az államon belül élő nemzetiségek kisebbségi-nemzetiségi liberalizmusával, amelyek mindenike a saját nemzetiségi önrendelkezés érvényesítése és a többnemzetiségű állam harmonizálása érdekében korlátozni akarja az egységesítő törekvéseket, a nemzeti pluralizmus és szabadság jegyében. A kétfajta liberalizmus voltaképpen az egyazon 19. századi európai liberális hagyomány *kétarcúságára*, az ebben feszülő belső ellentmondásosságára, valamint az összes problémára kiterjedő, *univerzalizáló* megoldási törekvéseinek a korlátaira derít visszamenőlegesen is fényt: ugyanazon liberális szellemiség jegyében – az egyének szabadságjogainak és érvényesülési esélyegyenlőségének érdekében – egyrészt kénytelen szorgalmazni a nemzeti egységtörekvéseket – mivel csak egy egységes nemzetállam biztosíthat tényleges esélyegyenlőséget minden polgára számára, etnikai-nemzetiségi hovatartozásától függetlenül –, másrészt pedig kénytelen biztosítani az egyének nemzetiségi csoportalkotási törekvéseinek a kibontakozását, s az ezekkel járó közösségi, nemzetiségi önrendelkezési jogkörök kiépítését, mivel ezek is az emberi szabadságot érvényre juttató törek-

véseknek számítanak. Ugyanazon liberalizmus termeli ki tehát saját belső elvi megfontolásai alapján az államnemzeti egységet, s a nemzeti önrendelkezéssel járó („kultúrnemzeti”) sokféleséget.

A liberalizmusban feszülő önellentmondásosság további ellentmondásokat generáló kihatásai három irányban is nyomon követhetők:

a) a liberális elvből következik, hogy azt a nemzeti önrendelkezési lehetőséget, amelyet az államnemzeti státusra törekvő többségi nemzet a nemzetállam révén fenntart és gyakorol, a más nemzeti közösségek számára is biztosítsa, ami viszont ellentmondásba kerül a mindennapi politikai gyakorlattal, mivel ennek az elvnek a gyakorlati megvalósítása éppen a többségi nemzeti önrendelkezés korlátozásához, a nemzetállami funkciók gyengítéséhez vezetne;

b) a nemzeti egységelv érvényesítése a nemzetállam abszolutisztikussá váló törekvései révén egyaránt korlátozólag hat az egyéni szabadságokra (az úgynevezett esélyegyenlőség biztosítása fejében) és az önrendelkezésüknek érvényt szerezni akaró nemzeti törekvésekre, amelyek „esélyegyenlősége” nemcsak a nemzetállami abszolutizmus, hanem a saját törekvések egymással szembeni „szabad” érvényesítése révén is korlátozódik;

c) a nemzeti egység korlátozása mind a nemzetállam állampolgárai szabadságjogainak érvényesítése révén, mind az államhoz tartozó nemzetek önrendelkezési törekvései révén végül is az egész rendszert fenntartó liberális alapelvek, intézményi keretek és politikai gyakorlat gyengítéséhez vezet, s fennáll a veszély, hogy a liberalizmus a maga univerzalisztikus törekvései révén önnön politikai-történelmi korlátait termeli ki, s ezeken belül önmagát építi le.

Ily módon többszörös *csapdahelyzet* alakul ki, melyet az Osztrák–Magyar Monarchia politikusai és polgárai egyaránt, de más-más élményszinten észleltek, s amellyel a maguk elbizonytalanító tanácsstalanságában szembesültek. Úgy tűnt, hogy nincs kiút; mivel nincs egy csalhatatlan, mindenki számára egyaránt érvényes igazság; de az egyes konkrét és saját igazságok sem érvényesek maradéktalanul. Az univerzalisztikus liberális törekvéseknek a történelmileg, regionálisan, etnikailag és társadalmilag megosztott, differenciált politikai gyakorlattal való ütközései során teljes „gazdagságában” tárul fel és mutatkozik meg az európai liberális hagyomány (önmaga számára is való) *elégtelensége*. Az első világháborús helyzet, majd az ezt követő – de korántsem lezáró és megoldó – versailles-i–trianoni döntés ahelyett, hogy a gordiuszi csomót kibogozta volna, inkább kettészelte.

2) Másodszor – s ez az előbbi előfeltevésekből adódó megfontolandó teoretikus következménynek is tekinthető –, a tárgyalt időszak és térség kontextusában elégtelennek mutatkozik egy indokolatlanul absztraktizáló, általánosító és homogenizáló szemlélet jegyében „a liberalizmusról” beszélni, mivel a valóságközeli helyzet inkább úgy fest, hogy különböző *liberalizmusok* történelmi arculatváltásai és egymásnak feszülő politikai játékaik határozzák meg a térség és a korszak politikai viszonyait. A liberalizmus és nacionalizmus kapcsolatának horizontjában szokás, akár a szakirodalomban, akár a közbeszéd szintjén a nyugat-európainak, francia mintájúnak kinevezett „államnemzetet” a közép-európai, német mintájúnak tekintett „kultúrnemzettel” összevetni, mintha a két európai nagytérség nemzeti fejlődésében ezek két jól elhatárolható értelmező-magyarázó modellként termelődtek volna ki. Valójában azonban úgy tűnik, hogy a közép(kelet)-európai

liberális nemzeti fejlődés – a bevett értelmezési sztereotípiáktól eltérően – nem az ún. „kultúrnemzet” modellje szerint hangsúlyosan végbemenő folyamat volt, hanem éppenhogy a két nemzeti elv egyazon államon belüli *keveredése*, szétválaszthatatlan összefonódása, a domináns és a kisebbségi nemzeti törekvések szintjén való eltérő megjelenítődése jellemezte.

Ebben a kontextusban az egész liberális viszonyrendszer színéváltozásaival, hangsúlyeltolódásaival kell ténylegesen számot vetni, mégpedig két irányban:

a) a 19. század második felének Magyarországon, magyar politikai életében az önrendelkezésre irányuló addigi magyar nemzeti törekvések ebből az alapállásból fokozatosan az államnemzeti törekvésekre váltanak át; a liberális sokféleség elvi alapjairól a liberális egység alapjaira helyezkednek át;

b) ezzel egyidőben a liberális sokféleség elvi alapja a nemzetiségek törekvései alá tolódik át, amelyek így módon a magyar nemzeti önrendelkezés előző történelmi gyakorlatában nemcsak követendő modellt, de aktuális (illetve mindig újult erővel aktualizálható) politikai érvrendszert is találnak a saját nemzeti önrendelkezésük szükségességének indoklásához és kifejtésének alátámasztásához.

Tehát egyfelől a többségi nemzet, másfelől a nemzetiségek esetében és viszonyában megmutatkozó és fellépő liberalizmus és nacionalizmus egyike sem *ugyanaz* elvi és gyakorlati vetületei tekintetében, még akkor sem, ha a politikai konstelláció *egészét* illetik ezeknek az általánosító és sematizáló megnevezések valamelyikével; a magyar nemzeti önrendelkezési liberalizmus és nacionalizmus fokozatosan államnemzeti liberalizmusba vált át, miközben felerősödik és az államnemzeti liberalizmussal egyre inkább szembe-

szegül a nemzetiségek önrendelkezési liberalizmusa és nacionalizmusa.

Mindennek a megértése azért is fontos, mivel a Trianon utáni Erdélyben hasonló, de *fordított előjelű* folyamatok mennek végbe.

a) A monarchiabeli román nemzeti önrendelkezési törekvéseket egy francia mintájú, de liberális politikán alapuló román államnemzeti liberalizmus és nacionalizmus váltja fel, amely értelemszerűen a maga nemzetállami hatalmi törekvéseivel korlátozni, visszaszorítani igyekszik minden más liberális nacionalista törekvést; ráadásul ez a „nagyromán” államnemzeti liberalizmus a balkáni állami és egyházi abszolutizmus erőteljes hagyományaival színezett, az államnak a nemzetet konstituáló és magába építő, maga alá rendelő bizánci ortodoxia minden addigi történelmi korszakváltáson átmentődő hagyományában gyökerezik; tehát csak a (nyugat-)európai divatot követő látszatok – az európai modernitást és racionalitást mímelő formák és jogi-intézményi keretek – szintjén francia ihletettségű, de lényegi tartalmában sajátosan és történelmileg regionális, jellegzetesen (dél)kelet-európai. Erre enged következtetni a korszak egyik mérvadó román teoretikusának, Zigu Orneának a sommás jellemzése az általa „liberálisok diktatúrájának” nevezett 20-as évekbeli romániai kormányzási folyamatokkal kapcsolatban, melyet ilyenszerűen fogalmaz meg: a liberalizmus valós tényállás, még akkor is, ha kénytelenek vagyunk elfogadni, „hogyan nem minden, ami valóságos, egyben ésszerű is”.¹⁴ Értelmileg közel áll ennek a megállapításnak az igazságához az erre az állapotra jel-

14 Ornea, Zigu: *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, București, 1980, 73.

lemző politikus- és politikatípusnak a bibói minősítése is: „hamis realista”. E felemás állapotnak a gyökerei a liberális gazdasági és politikai törekvéseknek a szerves, de paradox történelmi összefonódásában keresendők a – szintén bibói terminussal megnevezhető – „antidemokratikus nacionalizmussal”.¹⁵

b) A Romániába szakadt magyar nemzetrészt nacionalista orientációja értelemszerűen átvált az addigi magyar államnemzeti beállítódásról a kisebbségi-nemzetiségi önrendelkezés kieszközlésére; ezzel sokszorosán ellentmondásos helyzet alakul ki: egyrészt a kisebbségi magyarság önrendelkezés-elvű nacionalizmusa úgy szembesül és konfrontálódik a román nagynemzeti, államnemzeti nacionalizmussal, hogy közben nem tud teljesen elszakadni a magyar államnemzeti nacionalizmus hagyományaitól, beidegződésétől, sem pedig egy esetleges jövőbeni újrászerveződésének a várakozáshorizontjától; tehát úgy válik önrendelkezés-elvű nacionalizmussá, hogy közben mégsem tud igazán azzá lenni (önrendelkezés, amely mégsem akar igazán önrendelkezés lenni!!!); másrészt – s ez az önrendelkezővé válás egyik korlátja – az újdonsült nagyromán és a hirtelenjében történelmi hagyománnyá szervesült (nagy)magyar államnemzeti nacionalizmus történelmi és politikai orientációs különbségeinek és ellentéteinek ellentmondásos útvesztőiben próbál ez a kisebbségi önrendelkezés magára találni, nyilván egy ilyen kontextusban helyből kevés sikerrel; harmadrészt – s ez az önrendelkezővé válás másik korlátja – az erdélyi magyar kisebbségi önrendel-

15 Bibó István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága, in: Uő: *Válogatott tanulmányok*. 1945–1949, Magvető Kiadó, Budapest, 1986, 219., 221.

kezési törekvésnek a liberalizmushoz való viszonya igen csak *ambivalenssé* válik: hiszen a trianoni döntés egy nyugati, francia típusú – bizonyos mértékig a csapást elszenvedő magyar államnemzeti liberalizmusnak is modellül szolgáló – államnemzeti liberalizmus által kitermelt és forgalmazott politikai mentalitásnak köszönhetően jött létre; tehát a kialakult kisebbségi helyzetért a liberalizmus, úgy is mint politikai orientáció és úgy is mint hagyomány, joggal lesz elmarasztható, s ennek jegyében indokoltta válik egyfajta pszichológiai *antiliberalizmus*, valamint a liberalizmus útvesztőiből való gyakorlati politikai *kiútkeresés*; ugyanakkor viszont a kisebbségi-nemzetiségi önrendelkezés nemcsak hogy a liberális elvrendszert természetszerűen magába építő törekvés, hanem a tényleges gyakorlati megvalósulása sem remélhető a román államnemzeti liberalizmus és nemzetállami abszolutizmus visszaszorítása, vagyis egyfajta, a kollektív kisebbségi-nemzetiségi jogokat elismerő és érvényre juttató liberális állami demokrácia megvalósulása nélkül; tehát a magyar kisebbségi-nemzetiségi önrendelkezési törekvés abba a helyzetbe kerül, hogy egyszerre kellene elutasítania a liberalizmus egyik válfaját, miközben magáévá kellene tennie a liberalizmus másik válfaját, sőt oda kellene hatnia, hogy ez a román állami politika meghatározó nemzeti orientációjává váljon, vagyis, hogy a román állampolitika is úgymond liberális eszményrendszert cseréljen, liberális *váltáson* essék át.

IV.

A fentiek alapján számot lehet vetni néhány olyan *téves beidegződéssel*, amelyek a közép-kelet-európai térségbeli liberális hagyományról való politikatudományi és eszme-

történeti beszélésben mélyen gyökeret eresztettek és sztereotípiá-szerűen működnek a helyzetkép felvázolásában. Ezek voltaképpen nem mai keletűek, hanem magának az itteni liberális hagyománynak az önszemléletébe illeszkednek, abban termelődtek ki, tehát a liberális hagyomány ön(félre)értelmezéseinek a szerves részét képezik. Három ilyen sztereotípiát lehet eléggé biztonságosan beazonosítani:

a) Az elsőt az előbbieken már részleteiben is felvázoltam, amikor arra utaltam, hogy a térség liberalizmusa *a liberalizmusnak* tudja magát, miközben ténylegesen meglehetősen differenciált, s legalább két – a nacionalizmussal különféleképpen kombinálódó – válfajának a váltakozásai és sorozatos ütközései határozzák meg a liberális konstelláció alakulását. A liberalizmusnak ezzel az univerzalisztikus önszemléletével vág össze a politológiai és esztétikai diskurzusnak az az elnagyoló, sematizáló beszédmódja, amelyben „a liberalizmus” általánosító megnevezése alá vonva tárgyalja a térség és az időszak nagyon is differenciált jelenségeit.

b) A másik a liberalizmusnak a nacionalizmussal való összefonódásai kapcsán kialakuló nemzetképhez kapcsolódó *analógia*: a nemzeti (közösségi) létezésnek az egyéni létezés analógiájára való elgondolása. Ez a szemléletmód úgy tekinti az egy állami kereten belüli egymással versengő vagy együttműködésre törekvő nemzeti közösségeket, mint individualitásokat, melyek létállapota, versengése és együttműködése, egymással való „társadalmi szerződése” leírható az egyének közötti társadalmi kapcsolatépítés mintájára. Ez az analógia a magyar liberális hagyományban, s annak szakirodalmi megalapozásában is jelen van. Eötvös Józsefnél gyakori hivatkozásokat találunk rá: „A nemzeti-ségnek érzete a népeknél ugyanaz, mi az egyesnél szemé-

lyiségének öntudata. Annyira áll ez, hogy ha kérdeztetünk: mit ismerjünk külön nemzetiségnek, – nem válaszolhatunk egyebet, mint hogy külön nemzetiségnek kell elismernünk minden népösszeget, melyben külön személyiségének érzete felébredt.”¹⁶ Ez összefügg egyrészt a liberális szemléletmód alapelveivel, melyek függvényében Eötvös is úgy gondolja, hogy a nemzetiségi kérdés csak úgy oldható meg, ha minden „egyesnek” az egyéni szabadságát biztosítjuk.¹⁷ („Egyesen” itt a nemzeti közösséget alkotó egyes egyéneket, de ugyanakkor magukat az egyes nemzeti közösségeket is érthetjük.) A nacionalizmussal való kapcsolatában a liberalizmus úgy viszi át az egyéni egyenlőséghez és szabadsághoz kötődő alapelveit a nemzetiségi közösségekre, hogy *individualizálja* azokat, egészen a szemléletes antropomorfizálásig elmenően. (A nemzet is él, lélegzik, születik, meghal, tesz ezt vagy azt, jogosult erre vagy arra stb.)

Másrészt viszont ez a gondolkodásmód magyar vonatkozásban egy másfajta analogizálással is összefügg, amelyre Eötvös is többször hivatkozik, de amely később a két világháború közötti erdélyi magyar közgondolkodásban (sőt mondhatni, a mai napig) a történelmi érvelés igen fontos elemét képezi: a nemzeti szabadság és a vallásszabadság közötti analógiáról van szó. Eszerint úgy tűnik, hogy a nemzetiségi kérdés megoldásának is azon az úton kell haladnia, mint a valláskérdés megoldásának a modernitás elején: „Az újabb kor e részben is új irányokat jelölt ki – írja Eötvös. Az egyes felekezetek külön jogköre és kiváltságai helyett a vallásos szabadság elve állíttatott fel,

16 Eötvös József: *A nemzetiségi kérdés*, Révai testvérek, Budapest, 1903, 10.

17 Uo., 92.

mely szerint a felekezeti különbség az egyesek polgári jogaira semmi befolyást nem gyakorolhat. Elismertetett, hogy azon kérdésnek eldöntésében, mely felekezethez tartozzék minden egyes, csak az egyeseknek lelkiismerete határozhat, s hogy minden vallásnak fenntartása és terjesztése, az egyesek buzgóságára bízandó, a törvények egyedüli feladása az maradván, hogy mindenkit szabadsága élvezetében megoltalmazzon; – s im azon mértékben, melyben ez az elv következetesen alkalmaztatott: a vallásos kérdés megvala oldva.”¹⁸

Valójában azonban ez, és egyáltalán az ilyenyszerű analógia nem állja meg a helyét, legalább két okból kifolyólag. Egyrészt a nemzeti közösségek kollektív individualitások, tehát ontológiaiilag egy más létrendbe tartoznak, mint az emberi individuumok, akik ezeket alkotják. Ennélfogva a kollektív individualitásoknak mások a törvényszerűségei mint az individuális létezésnek, s korántsem rendelkeznek olyan markáns individualizáló identitással, mint az emberi egyének. Ebből kifolyólag valójában a kollektív jogok sem gondolhatók el és építhetők fel az egyéni jogok analógiájára, azok jogalkotási modelljei szerint. Másrészt a nemzeti közösségeknek nevezett individualizált kollektív entitások a valós tényállás szintjén korántsem olyan azonos struktúrájú, egységes szerveződések, mint ahogy ezt az egységsítő, általánosító megnevezés sugallja. A nemzeti közösség ugyanis mint szubsztanciális egység helyből elkülöníthető a nemzeti közösségtől mint autonóm emberi egyének szabad társulásától. Ez a különbség korántsem egy terminológiai vagy teoretikus-analitikus szórszálhasogatás eredménye, hanem a kollektív lét- és tudatállapotok tekintetében

18 Uo., 94.

valóságosan fennálló, a vizsgált térségben és időszakban valóságosan is meglévő különbség. Ráadásul mindenik itt-lévő nemzeti közösség esetében sorozatos *ontikus váltások* következnek be az egyik lét- és tudatállapotnak a másikkal való felcserélése értelmében, vagy pedig olyan *skizoid állapotok* állnak elő, amikor az adott közösség a létevel az egyik állapotban áll (rögzül), a tudatával a másikhoz kapcsolódik, aminek következtében a tudat létalkotó és létértelmező tendenciái leszakadnak a valóságosan megélt létfolyamatokról, sőt szembemennek azokkal.

A romániai magyar kisebbségi közösség ennek a közösségi lét- és tudathasadásnak majdhogynem tipikus esetét képviseli: miközben létbeli perspektívái a kisebbségi önrendelkezés horizontjában nyílnak meg – s ennek alapján pedig csak egy olyan nemzeti közösségként lenne képes igazán élni, amely egyéneinek szabad társulásaként definiálja, értelmezi és veszi komolyan önmagát –, tudatállapota egy olyan szubsztanciális nemzeti szellemiséghez kötődik, amelyben a kisebbségi önrendelkezésnek merőben ellentmondó nemzeti közösségépítési hagyomány él tovább. Eből kifolyólag a nemzeti közösséget alkotó egyének is részeseivé válnak ennek a lét- és tudathasadásos állapotnak, mivel a kisebbségi tudat és életérzés szintjén egy szubsztanciális nemzeti közösséghez tartozóként élik meg és tudatosítják azt a létállapotot, amelyet valójában szabad társulásként megélve gyakorolnak, s csakis ekként gyakorolva tarthatnak fenn. Ezt akár úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy a kisebbségi közösséget alkotó egyének tudati szinten egy antiliberális horizontban értelmezik a világot, és benne a saját létfolyamataikat, miközben mindkét lábukkal egy liberális talajon állnak, amelyet – többek között – azért sem lehet kellőképpen megújítani, mert a saját tudatállapotuk és illuzórikus önértelmezésük folyamatosan elrejtí elölük

ezt az egyébként a világukhoz szervesen hozzátartozó lehetőséget. Ennek az ellentmondásos állapotnak a felderítése sok mindent megmagyarázhat a kisebbségi létparadoxon természetéből és működéséből.

c) Egy harmadik sztereotip beidegződés, amelyet mind az elméletirók, mind a diskurzusépítők különösebb kritikai reflexivitás nélkül ismételnének, ugyancsak egy analógia formájában ragadható meg. Ebben az esetben egyfelől az Osztrák–Magyar Monarchia nemzetállami törekvései egyrészt, kisebbségi önrendelkezési törekvései másrészt, másfelől a Trianon utáni román nemzeti állam államnemzeti törekvései egyrészt, s másrészt a magyar kisebbségi önrendelkezési törekvések között fennállónak *vél*t analógia tételezéséről van szó. Ez az analógia azonban valóban semmilyen értelemben nem áll fenn, s összehasonlítási alapként, netán magyarázó modellként való kritikátlan érvényesítése sorozatos félreértelmezésekhez és hibás általánosításokhoz vezet. A monarchiabeli románság *egészen más* entitásként, helyzetben és környezetben élő nemzeti közösség volt, mint a Trianon utáni romániai magyarság. Az „egészen más” itt szó szerint értendő, vagyis úgy, hogy az, ami az egyikre jellemző, a másakra egyáltalán nem az, s az egyik jellemzőiből a másik jellemzői egyáltalán nem vezethetők le, az egyik modelljében a másik jellemzői egyáltalán nem értelmezhetők. Más szóval a Trianon utáni romániai magyar kisebbségi lét megértéséhez egyáltalán nem a monarchiabeli románság helyzetének tanulmányozásán és megértésén keresztül vezet az út; pontosabban az út, amely ezen keresztül vezet csak egy általános, minden más hasonló helyzeten is keresztülvezető út, tehát nincs megkülönböztetett jelentősége a valós, konkrét helyzet feltárásában. Ugyanakkor annak a veszélyét hordozza magában, hogy a valós konkrét helyzet feltárása helyett egyik hely-

zet képét rávetíthetik (előre- vagy visszavetíthetik) a másokra. Itt most nincs terünk ennek a problémának a részletes kifejtésére és indoklására. De elég csak arra gondolni egyrészt, hogy a Trianon utáni romániai magyar kisebbség életében mennyire meghatározó módon érvényesül a történelmi közelmúltnak a jelen feletti uralma, s ennél fogva az új helyzetbe csöppent egyének mennyire elvesztik a realitásérzékeket; másrészt arra, hogy a monarchiabeli román kisebbségnek a nemzeti Romániával való egyesülése után mennyire beszípkázza a jelen az azelőtti kisebbségi múltat, ami nem kevésbé jár együtt a realitásérzék elvesztésével a kialakuló új helyzetben. Ez utóbbi realitásérzék-vesztés viszont egészen más értelemben történik, mint az előbbi: a romániai magyar kisebbség éppen leválik egy államnemzeti liberális fejlődésről, az erdélyi románság történelmi útja pedig beletorkollik egy államnemzeti liberális fejlődésbe. Mindkét realitásérzék-vesztés lényege a történelmi idő természetes folyásának a megtörésében gyökerezik, de eltérő értelemben: az első esetben a múlt hajtja uralma alá a jelent; a második esetben a jelen lesz teljességgel úrrá a múlton. A realitásérzék-vesztés mindkét esetben az addigi egzisztenciális keretek felborulásával és a politikai hatalomból való kiszorulással jár együtt. Ezt akár az analógia mellett szóló közös vonásnak is tekinthetnők, ha nem tudnók, hogy az erdélyi románság és magyarság életében bekövetkezett szinkron folyamatok mennyire eltérő életgyakorlatban csapódtak le. Mindezeknek a háttérben számot kell vetni azzal a megkerülhetetlen tényállással, hogy a két – ténylegesen ellentétes irányú és különböző tartalmú – kisebbségfejlődési folyamatot egy világháború választja el egymástól, amely éppen a 19. és a 20. század választóvonalán zajlik le.

Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ezeknek az ellentétes irányú folyamatoknak a történelmi kontextusához hozzátartozik az erdélyi mentalitás, társadalom és kultúra hagyományos *konzervativizmusa*, amelyre hangsúlyosan érvényes az a megállapítás, amelyet a konzervativizmus egyik kiemelkedő teoretikusa, Michael Oakeshott megfogalmaz: „konzervatív tehát az, aki inkább választja az ismerőst, mint az ismeretlent, többre tartja a kipróbáltat a kipróbálatlannál, a ténnyt a misztériumnál, a ténylegest a lehetségesnél, a korlátozottat a határtalannál, a megfelelőt a tökéletesnél ...” Ha a jelen nagyon bizonytalan – mutat rá Oakeshott – „e hajlam a szilárd talaj keresésében nyilvánul meg, s következésképpen a múlthoz való visszatérésében és feltárásában ...”¹⁹ Ha mégis próbálunk közös vonást találni a két különböző előjelű kisebbségi nacionalizmusban, akkor talán Isaiah Berlin idevágó gondolatát érdemes fontolóra vennünk: „Talán igaz az a nézet, hogy a nacionalizmus, mint olyasmi, ami több a pusztán nemzet-tudatnál – az egy nemzethez tartozás élményénél – mindezekelőtt az egy adott társadalom hagyományos értékeinek leereszkedő vagy lekicsinylő megítélése által kiváltott válasz; a megsebzett büszkeség és – a nemzet társadalmilag leginkább tudatos rétegeiben – a megalázottság-érzés következménye, melyek aztán menetrendszerűen haragot és tolakodó öntudatosságot termelnek ki.”²⁰ A nevezett kisebbségi nacionalizmusok mindenike lényegében „válasz”,

19 Michael Oakeshott: Konzervatívnak lenni, in: *Politikai doktrínák. Szöveggyűjtemény*, 167.

20 Isaiah Berlin: A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr, 231.

de egy más-más esetben/helyzetben és más-más módon feltett kérdésre adott válasz.

V.

Ami az erdélyi helyzetnek és a romániai magyar kisebbség liberalizmushoz való további viszonyát konkrétan illeti, az eddigiek szellemében még kiemelhetjük a következőket:

A helyzetértelmezés során mindenképpen számot kell vetni azzal, hogy a trianoni döntés a liberális politika jegyében történt. Következésképpen ez maga után vonja 1) értelemszerűen a liberalizmus iránti ellenszenvet, 2) a liberalizmusból mint megoldási lehetőségből való kiábrándulást, valamint 3) a liberalizmussal való kritikai szembenézést. A hangsúly főleg ez utóbbira helyeződik: csak azok tudtak a liberalizmus jegyében és horizontjában ténylegesen kiutakat keresni, akik képessé váltak a liberalizmussal való kritikai szembenézésre.

Továbbá arra is érdemes odafigyelni, hogy a „liberalizmus” szóval, kifejezéssel a két világháború közötti szövegekben alig-alig lehet találkozni. Ez akkoriban nem volt egy (értelmiségi) közszájon forgó kifejezés, s az erre a korszakra vonatkozó szakirodalomban sem nagyon fordul elő, s nem merül fel mint kutatási irány vagy értelmezési horizont a kutatók számára. Ez nyilván összefügg az előbbieken megállapítottakkal. De ebből korántsem következik az, hogy egy elméleti liberalizmus elutasításával vagy nyilvános fel nem vállalásával ne fért volna össze egy *gyakorlati liberalizmus* valósága, egy közéleti, kulturális, sőt politikai liberalizmus gyakorlata az egyéni cselekvések, megoldáskísérletek szintjén, nemcsak a politika szűkebb terében, ha-

nem a kultúra és a közélet megszervezésének tágabb körében. Továbbra is fennáll – akár a mai állapotokig elmenően – a kisebbségi nacionalizmus és a liberális politikai törekvések közötti *komplementaritás* iránti igény, sőt a kompromisszumkeresésre irányuló hajlandóság is érvényesül, mivel az erdélyi magyar kisebbség számára ez a *közteség* bizonyul a kisebbségi önrendelkezés gyakorlatilag is járható útjának.

E komplementer törekvések iránti igény ismerhető fel abban a módban is, ahogyan a két világháború közötti erdélyi magyar társadalomban a liberális politikai hagyomány egyfajta „szégyenlős liberalizmusként” él tovább és újul meg a politikai gondolkodás és gyakorlat – mintegy a nyilvános frontok mögött meghúzódó – „második vonalán”.

A romániai magyar kisebbségnek a liberalizmushoz való viszonyában természetesen számot kell vetni az alapvető történelmi, egzisztenciális és politikai különbségekkel, amelyek a magyarság Osztrák–Magyar monarchiabeli állapota és a trianoni döntés után Erdélybe szakadt magyar nemzetrész állapota között megmutatkoznak. Ezért az előbbi nem képviselhet tényleges értelmezési alapot az utóbbi számára, mivel a látszólagos folytonosság mellett sokkal erőteljesebben meghatározónak bizonyul a bekövetkezett szakadás, ami az erdélyi magyarság számára egy új létállapotban való berendezkedést kényszerített ki.

A Monarchiában egy erőteljes (magyar) nemzeti alapról megnyíló értelmezési horizont képződött a kisebbségek irányában, amelyben számot vetettek az individuum valamennyire is szabad kibontakozási terepével és lehetőségeivel. Az individuum maga vált létértelmezési horizonttá, olyannyira – amint ezt Eötvös kapcsán is láttuk –, hogy a nemzetiségi közösség is az individuum mintájára vált el-

gondolhatóvá. Az individuumokat erőteljes intézményi keretek és civil társulások, valamint az ezek által meghatározott tudati-szellemi beállítódások kötötték össze, s ebben a kapcsolathálóban gyökerezett a nemzeti érzés. Az intézmények, társulások és tudatállapotok ugyanis nem leválaszthatók és nem önállósíthatók az individuumok egyéni meghatározottságaival szemben, hanem ezek egyeztetésén és kiterjesztésén alapulnak. A nemzetnek nem volt önállósítható létállapota az őt alkotó egyének és azok létbeli (nyelvi, kulturális, gazdasági, szokásokban és hagyományokban gyökerező) meghatározottságaival szemben. Úgy vélték, hogy a nemzet mint *valós valóság*, az individuumok és társulások mindennapi gazdasági, politikai, kulturális tevékenysége folytán él és áll fenn. Az individuum és a társulás (közösség) között tehát ebben az esetben nincs egy ontológiai és hermeneutikai szakadék. Nem két különböző létrend egymásra való vonatkozásáról van szó, melyek függetleníthetők is lennének egymástól. A közösség az egyéni életvilágok interszubjektív kapcsolódási közegében formálódik, a vélemények, tevékenységek, értékek cseréjében, vagyis a *közöttség*ben; az egyén úgyszintén a közöttségnek ebben a köztes térben formálódik, gyökerezik. Itt nem merülhet fel két különböző értelmezési horizontról sem, amelyek távlatában másmilyeneknek látszanának ugyanazok a dolgok: a közösség felől nézve egyvalamilyennek, az egyén felől nézve másvalamilyennek. Klasszikusabb megfogalmazásban: egyén és közösség között nincs tartós érdek- és értékkonfliktus; a felmerülő dinamikus természetű konfliktusok a folyamatos konszenzusképző, -kereső egyeztetések folytán fel- és megoldódhatnak.

Ily módon a monarchiabeli állapotokra jellemző társulás és nemzeti közösség az egyén kibontakozási, önérvé-

nyesítési terepéül, közegéül szolgált, aki maga is az egyéni megvalósítások révén formálódott, alakult, erősödött vagy gyengült. Ebben a helyzetben a nemzet, a közösség inkább csak szimbolikus reprezentációiban távolítódott el valamilyest az életvilágbeli közvetlenségtől. A nemzeti tudat és hagyomány némileg levált és önállósult a nemzeti romantika hatására, de sohasem szakadt el teljesen a jelen valóságától, mert bármennyire ködösítsen, torzítson, nagyítson, hősiesítsen is, mégis mindez egy valós nemzeti fejlődés talaján történt, azzal összefüggésben, annak önszemléleteként, önértelmezéseként érvényesült. Minden látszat ellenére, nem egy más (másik), a jelentől távoli (a múltba és az illúziókba *távolított*) világot épített fel, hanem egy önmagát a múlt által is kiteljesítő jelen (ön)értelmezési horizontjaként működött. Az egy más kérdés (s ezt az eddig elmondottak korántsem zárják ki), hogy ez a – korabeli – jelen önnön jelene és jövőbeli lehetőségei vonatkozásában mennyire értelmezte eltorzítva önmagát, mekkora *csúsztatási együttható* épült be a tényleges valóság és az elképzelések, énképépítések és önértelmezések szintjén megformált szimbolikus valóság közé, milyen mértékben zajlott a korabeli hamis tudat- és ideológiatermelés.

Ezzel szemben a Trianon utáni erdélyi állapotokra inkább a monarchiabeli liberális egység szétszakadása a jellemző, melynek mentén a korábbi összetevő oldalai eltávolodnak és szembekerülnek egymással. Az egyének atomizálódnak a társasági-közösségi keretek széttöredezésével; magukra maradnak, magukra hagyatottakká válnak. Az intézményi és kommunikációs kapcsolatok fizikailag is széthullanak, politikailag szétszabdálódnak, akadályoztatódnak. Az izoláció, elszigeteltség állapotában az általános lehangoltság, nyomasztó, rossz közérzet lesz úrrá az emberekben, amivel a lelki kötelékek szétszakadása is együtt jár,

nyomasztó idegenségérzetet, otthontalanságtudatot eredményez. Az életvilágnak az interszubjektivitások szövevényében élő mezője szétesik, a közöttiség közvetítő közege kiürül, s ennél fogva bejárhatatlanná válik a távolság egyik individuumtól a másikig. A történelmi végesség valós tapasztalata helyébe a *sors* szövődményes áttekinthetlensége, kitettség, parttalan csapongása kerül; a *sorsszerűség* pedig egy merőben más metafizikai létállapot, mint a végesség. Mindezzel együtt a fentiekben jellemzett (magyar) nemzeti közösség *elvalótlanul*; a valóságvesztéssel együtt pedig felerősödik az illuzórikus létmód. A nemzeti interszubjektivitás megélt, cselekvéses, tevékeny közvetítő közege helyett a tudat szellemi közege, a szimbolikus kapcsolatok itt zajló építése, az ezeket átölelő illuzórikus világ horizont válik összekötő erővé. Ebben kerül egymással kölcsönös értelmezési kapcsolatba a szimbolikus-illuzórikus természetűvé átminősülő nemzeti reprezentáció és az individuális tapasztalat. Egy előző jelen önértelmezéseit szolgáló szimbolikus reprezentációk most önálló életre kelnek, kitermelik önmaguk valóságosságának az illúzióit, és ezek révén „valósággá” válnak. Ily módon, a formálódó erdélyi magyar kisebbségi tudatban nem a valóságtapasztalat értelmezi magát egy illuzórikus horizontban, hanem sokkal inkább (és még sokáig!) az önállósuló illúzió értelmezi magát egy valóságshorizontban; a valóság képét magára öltő illúzió, amely mégsem akar igazán valósággá válni, mert ez az illúzió halálát és a valóság felvállalását jelentené. Ehhez meg kellene élni a valóságot, a maga megkerülhetetlen törvényeivel és tapasztalataival, de ugyanakkor reális szabadságlehetőségeivel is együtt; ehhez viszont fel kellene nőni a kisebbségi léthez. Egyelőre azonban a kisebbségi létparadoxon könnyörtelen kiúttalansága tart mindent és mindenkit fogva.

VI.

Melyek azok a fontosabb strukturális jellemzők, amelyek a romániai kisebbségi magyarságnak a liberalizmushoz való viszonyát meghatározzák?

Először is, a különbségekkel való számvetéshez hasonlóan, a trianoni döntésen átívelő „folytonossággal” is számot kell vetni. Az erdélyi magyarság az első világháború végén – az évszázadokra visszanyúló viszonylagos különállás hagyományán túlmenően – a magyar nemzet szerves része, amely egy nemzetközi döntés eredményeként anélkül, hogy ő maga mint nemzeti közösség ebben valamilyen formában részt vett vagy közreműködött volna, egyik napról a másikra a román állam határai között találja magát.

Ugyanaz az erdélyi magyarság él tovább a Romániához csatolt Erdélyben, mint azelőtt az Osztrák–Magyar Monarchiához tartozó Erdélyben, de ez mégsem jelent ebben az esetben tényleges folytonosságot, hanem sokkal inkább egyfajta *törést, szakadást*. Éppen a korszak legmeghatározóbb folyamatában, a nemzeti fejlődésben következik be itt egy olyan törés, szakadás, amelyet nem az erdélyi magyarság természetes életfolyamatainak az alakulása idézett elő, s amellyel mégis szembesülni kényszerül, amelyet elviselni kénytelen, meg kell élnie, át kell élnie, együtt kell élnie vele. Mivel nem szerves, organikus folyamatról van szó, a törés, szakadás nem pusztán történelmi és politikai vonatkozású. A magyar nemzeti közösségről leszakadt nemzetrész itt az erdélyi magyarság nemzeti létében jelent ténylegesen bekövetkezett szakadást: a magyar nemzeti fejlődésbe évtizedeken át integrálódott erdélyi magyar lakosság úgymond nemzet nélkül marad, a mindennapi életvilágába már beépült nemzeti folyamatok szűnnek meg vagy szakadnak meg. Ennek az embercsoportnak nemcsak pusz-

tán egy új állam határai között kell magára találnia, hanem a szó szoros értelmében újból magára kell találnia a „Kik vagyunk mi?” kérdésre való válaszkeresésben. Azaz *újra kell definiálnia önmagát* az új helyzet koordinátái között. Mennyit tud *átmenteni* az organikus nemzeti fejlődésből, s mennyire képes annak a folytonosságát biztosítani? Mit képes *önerőből* megvalósítani? Mire *számíthat* a román állam részéről?

Ennélfogva az erdélyi magyarság életében a nemzeti fejlődés természetes folyamatát a *sorsszerűség* létmódja és tudata váltja fel. A magyar nemzeti folytonosság többnyire csak szimbolikus elemeiben, *illuzórikus szinten* lesz az erdélyi magyarság számára *valóságos*; az egzisztenciája – a gazdasági, társadalmi intézményi alapok, amelyek a ténylegesen meghatározóak a nemzeti fejlődés esetében, s amelyek révén a nemzeti fejlődés eszményei ténylegesen összefonódnak a liberalizmussal – leválik az addigi nemzeti fejlődésről, s úgy ahogy önálló életet kezd élni. A korszak meghatározó folyamatával, a nemzeti fejlődés tapasztalatával, mint ténylegesen valóságos folyamattal, az erdélyi magyarság a román nemzeti fejlődés képében találkozik, melynek jelei viszont arra utalnak, hogy sokkal inkább ellene dolgozik, mintsem a megsegítésén fáradozna. Az erdélyi magyarság tehát nem a szerves nemzeti folyamatokat és önrendelkezést kibontakoztató kisebbségi életet éli, hanem a kisebbségi létbe kerülve éppen ezeket a lehetőségeket *veszíti el*, s így módon a nemzeti kibontakozás és önrendelkezés *lehetetlenségeként* (és nem lehetőségeként) találja benne magát a kisebbségi léthelyzetben. Ez az *ontológiai-egzisztenciális érvényű fordulat* képezi az erdélyi magyar nemzetrész életében a *kisebbségi létparadoxon* alapját. A lényege úgy összegezhető: a kisebbségi élet nem teljes értékű emberi élet. Pontosabban: az erdélyi magyar

nemzetrészes esetében a nemzeti fejlődés keretei között megélt teljes értékű emberi élet a kisebbségi helyzetbe való kerüléssel megszűnik teljes értékű emberi élet lenni. Ebben a korszak kimagasló teoretikusai az azonos megfogalmazás szószórintiséig elmenően egyetértenek. Ami kategorikusan kimondódik Makkai Sándor *Nem lehet* című cikkében,²¹ ugyanazokkal a szavakkal fogalmazódik meg Bibó István idevágó írásaiban, amelyek gondolatmentesen később *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága* című tanulmányában összegződik, egységesítődik: „a kisebbségi élet megszűnik teljes értékű emberi élet lenni”.²²

Az a tapasztalat, amely két évtizednyi erdélyi magyar kisebbségi lét alaptanulmányaként teoretikus szinten ilyen frappáns megfogalmazódáshoz jut a gondolkodók fejében, a mindennapi életet élő ember számára a kezdet kezdetétől fogva egzisztenciális alapélmény. „Az Élménnyel viaskodunk, mint Jákob az angyallal” – írja később, a bécsi döntés utánról visszatekintve erre a létállapotra Ligeti Ernő.²³ Ennek az alapélménynek a lelki-tartalmi magja: a félelem, pontosabban a parttalan, határtalan és tárgy nélküli egzisztenciális félelem, a szorongás. A nemzeti létről való leszakadás, a sorsszerű kiszolgáltatottság, a magáramaradottság, a létben való önerőre támaszkodó és a bizonytalan jövőnek elébe néző berendezkedés egzisztenciális és pszichikai traumáját gyűjti egybe ez az alapélmény.

21 Makkai Sándor: *Nem lehet*, in: Cseke Péter és Molnár Gusztáv (vál.): *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*, Héttorony Könyvkiadó, Budapest, 1989, 107.

22 Bibó, i. m., 231.

23 Ligeti Ernő: *Súly alatt a pálma*, Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004, 5.

Ez a félelemélmény nemcsak a környező világ félelmetességéből adódik, hanem az *egzisztencia belsejében* termelődik ki, az *alap nélküli egzisztencia* belső ontikus tartalma-ként. A félelem lesz az a végső létalap – a kisebbségi egzisztencia, az alap nélkülivé vált emberi egzisztencia *alaptalansága mint alap* –, amelyen a kisebbségi létlehetőségek kibontakozhatnak. A nemzeti közösséghez tartozás állapotát a *félelem közössége* váltja fel, a *közösségnélküliség közössége*. E *semmi*-tapasztalat horizontjában formálódik a *kisebbségi közösség*, amelyben voltaképpen a félelem-közösség, a mindent átfogó szorongás (a parttalanul csapongó sorsszerűséggel járó szorongatottság) *szubsztancializálódik*, s telítődik egzisztenciális tartalommal. A kisebbségi léthelyzetbe került egyén a kisebbségi közösségnek ebben a számára alapot nyújtó és egzisztenciális lehetőségeket, tapasztalati támpontokat kínáló *semmijében* talál magára; ez válik számára a kisebbségi létmeghatározás és -(ön)értelmezés konstans horizontjává. Mindebben ontológiai érvekre bukkanunk annak a belátásához és megértéséhez, hogy miért értékelődik fel annyira a közösség létmódja az egyénnel szemben a kisebbségi léthelyzetben. Ami természetszerűleg együtt jár a liberalizmustól való *eltávolodással*.

Ebben a vonatkozásban még fontos megérteni valamit: a trianoni döntés egy sok évtizedes európai liberális hagyomány szellemiségéből kifolyólag *is* született, ami nyilván azonnali és későbbi ellenérzéseket váltott ki a liberalizmus-sal szemben az erdélyi magyarság soraiban, amelyet a liberális kormányzással szembeni mind nagyobb kisebbségi (és többségi) elégedetlenség csak fokozott.²⁴ De a libera-

24 Vö. Mikó Imre: *Huszonkét év. Az erdélyi magyarság politikai története 1918. december 1-től 1940. augusztus 30-ig*, A „Studium” kiadása, Budapest, 1941, 78.

lizmus erőtlén jelenlétének és érvényesülésének az erdélyi magyar kisebbségi életben, főleg az első időszakban, a 20-as évek folyamán nem ez a fő oka. A fő ok annak a formálódó kisebbségi közösségnek az alaptermészetében, meghatározó ontikus sajátosságaiban rejlik, amely közösségként a lét semmis alapjaiból próbálta újra(meg)szervezni önmagát. Ebben a kontextusban ugyanis merőben megváltozik az egyén és közösség viszonya. A kisebbségi közösség nem az egyének szabad társulásként szerveződő nemzeti közösségként formálódik, hanem olyan szubsztanciális létalapként, amely a kisebbségi sorsát megélő egyén létlehetőségeit hordozza és biztosítja. Tehát egyén és közösség viszonya nem a liberális elvekhez igazodik, s ennél fogva a liberalizmus horizontjából nézve ténylegesen nem is értelmezhető. Ily módon a kisebbségi sorsba szakadt magyarság számára – létviszonyaiból kifolyólag – a liberalizmus az adott helyzetben nem is jelenthet valós létértelmezési, önértelmezési alternatívát.

A problémának az ilyenszerű végiggondolása során tárul fel tehát az a lényegi érvrendszer, amelyre támaszkodva ki lehet mondani azt, amire fentebb már részletebben hivatkoztunk: a romániai magyar kisebbség esetében nem érvényesül sem az egyén–közösség-analógia, sem pedig a monarchiabeli román kisebbség–romániai magyar kisebbség-analógia. A romániai magyar kisebbségi közösség történelmi sorsából és egzisztenciális meghatározottságából kifolyólag nem individualizálható liberális értelemben úgy, mint a nemzeti közösségek egyike egy átfogóbb állami képződményen belül, azaz konkrét vonatkozásokban úgy, mint az *egyik* kisebbség a többi romániai kisebbség mellett. Ugyanis a romániai magyar kisebbségnek *mint kisebbségnek* az ontológiai alapképlete egészen más, mint a többi romániai kisebbség esetében. Továbbá, a romániai magyar

kisebbség nem tekinthető olyan, az egyének szabad társulásán alapuló, saját nemzeti önrendelkezésének kifejtésén munkálkodó, tehát egzisztenciálisan (gazdaságilag, társadalmilag, kulturálisan) saját nemzeti életében megalapozott nemzeti közösségnek, mint a monarchiabeli román kisebbség Trianon előtt.

Ebből a megfontolásból további következmények is adódnak.

Az egyik a demokratizmusra, a demokráciára való hajlam-hajlandóság kérdése, ami nélkülözhetetlen összetevője a liberális szellemiség érvényesülésének. Hosszú időn keresztül kétségtelenül egy antidemokratikus környezet vette körül a kisebbségi erdélyi magyarságot, de a kisebbségi közösség belső antidemokratizmusa nem gyökerezik csupán abban, hogy ez a külsőség áttevődik és a belső viszonyrendszerben is leképeződik. A magyar kisebbségi közösség antidemokratizmusa sokkal inkább saját közösségi egzisztenciális meghatározottságaiban gyökerezik. Ezt erőteljes intuitív relevanciával világítja meg Bibó következő gondolata: „*Demokratának lenni mindenekelőtt annyit tesz, mint nem félni: nem félni a más véleményűektől, a más nyelvektől, a más fajúaktól, a forradalomtól, az összeesküvésektől, az ellenség ismeretlen gonosz szándékaitól, az ellenséges propagandától, a lekicsinyléstől és egyáltalán mindazoktól a veszedelmektől, melyek azáltal válnak valódi veszedelmekké, hogy féliünk tőlük. Közép- és Kelet-Európa országai azért féltek, mert nem voltak kész, érett demokráciák, s minthogy féltek, nem is tudtak azokká válni.*”²⁵

Bármennyire is paradox módon hangzik, a romániai magyar kisebbségi közösség ontikus-egzisztenciális alap-

25 Bibó, i. m., 220.

struktúrája több hasonló vonást mutat a román nemzet-állami létállapottal, mint a monarchiabeli román kisebbség közösségi alapstruktúrájával. Ha van igazság azokban a teoretikus észrevételekben, miszerint a román nacionalizmus és a kisebbségi magyar nacionalizmus kölcsönösen gerjesztőleg hat egymásra, akkor ezt az igazságot valójában ezen az alapon lehet tételezni és megérteni. Hadd idézzük még ide Bibó egyaránt megvilágító erejű gondolatait erre és a fenti szövegrész tartalmára vonatkozólag: „Ahhoz, hogy az európai közösség modern politikai fejlődése harmonikus és egyenes vonalú legyen, lényegileg egy dolog szükséges: az, hogy *a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy legyen*”, azaz „világos és kézzelfogható legyen, hogy *az egyes embernek ez a felszabadulása egyben az egész közösségnek a felszabadulását, kitágulását és külső meggazdagságát jelenti*”.²⁶ Ha demokratizmusnak és nacionalizmusnak ez a mély összefüggése „megbillen”, akkor súlyos zavarok keletkeznek. „Ez történt Közép- és Kelet-Európában, ahol *a nemzeti közösség birtokbavétele és az ember felszabadulása nem kapcsolódtak össze*, sőt ellenkezőleg: ezek a nemzetek olyan történelmi pillanatokat éltek meg, melyek azt látszottak bizonyítani, hogy a múlt nyomasztó politikai és társadalmi hatalmasságainak az összeomlása, s a demokráciának végső konzekvenciáig való vállalása a nemzeti közösséget súlyos kockázatoknak, sőt katasztrófáknak teszi ki. Ebből a megrázkódtatásból születik a modern európai politikai fejlődés legfélelmetesebb monstruma: az *anti-demokratikus nacionalizmus*.”²⁷

26 Uo., 219.

27 Uo.

Továbbá, a felvetett egzisztenciális-ontikus sajátosságokkal magyarázható a romániai magyar kisebbség életében a *különállás* történelmi hagyománnyá szervesült egzisztenciális tényének és szellemi tudatállapotának aktivizálódása a *transzszilvanizmus* formájában, az újrászerveződés, közösségi önmagára találás ideológiájaként. A transzszilvanizmusnak a liberalizmushoz való viszonya azonban korántsem egysíkú és egyértelmű kérdés; nem beszélhetünk a liberalizmus egyoldalú transzszilvanista elutasításáról, hanem inkább a transzszilvanizmus liberális és antiliberális szellemiségű vonulatairól stb. Ez a kérdés horderejében, méreteiben önálló tanulmányt igényel; egy ilyen gondolati vázlatban, mint a jelenlegi, nem nyerheti el a kellőképpen részletező kifejtést, ezért itt nem foglalkozom tovább vele.

És végül szintén ebben az egzisztenciális-ontológiai alapállásban gyökerezik a liberalizmussal szemben felébredő *gyanú* is, miszerint valójában képtelen az első világháborút követő békeszerződések által előidézett kisebbségi kérdés megoldására. Erre releváns példa Makkai Sándor álláspontja, amelynek számos mozzanatát a róla szóló könyvemben kifejtettem,²⁸ s így elégségesnek vélem itt most csak az alapgondolatra hivatkozni.

Makkai 1937-ben arra figyelmeztet, hogy a kisebbségi kérdésnek van egy olyan „mélyebb vonása” is, amely a politikai vetületén túlmutat, a probléma gyökere irányába, s amely mind a politikai, mind pedig a más természetű megoldások alapját képezi. Tudomása szerint ez még sehol sem került kellő kifejtésre, holott „*mellőzése és letagadá-*

28 Vö. Veress Károly: *Egy létparadoxon színe és visszája. Hermeneutikai kísérlet a nem lehet-probléma megnyitására*, Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2003.

sa önmagában hordozza azt a végzetet, amelyet semmiféle politikai bölcsesség el nem háríthat”.²⁹ A kisebbségi kérdésnek ez a mélyebb vetülete a mindennapi élet tapasztalati szféráján túlvezető spekulatív (filozófiai) vizsgálódás útján tárható fel, melynek „légüres terében” éppen a lényegi összefüggések, a törvényszerűségek világítódhatnak meg. Csakis ebben a perspektívában válik beláthatóvá, hogy – a konkrét megoldási kísérleteken túlmenően – *lényege szerint „a kisebbségi kérdés megoldhatatlan”*.³⁰ Ami konkrétan azt jelenti, hogy a kisebbségi kérdésnek nem lehetséges semmiféle „emberhez méltó” elrendezése. Makkai ennek okát a *kisebbségi kategóriában* látja: „magát a kisebbségi „kategóriát” tartom emberhez méltatlannak és lelkileg lehetetlennek”.³¹

Ezt követően Makkai számbaveszi azokat a kortárs ideológiákat, amelyek a korabeli történelmi körülmények között a létezés emberi tartalmainak kiteljesítését, az emberhez méltó létállapot megteremtését ígértek. Megállapítja, hogy a nemzeti léten felülemelkedő emberiség egységét, az általános emberszeretetet, a népeket elválasztó határok felszámolását – melynek során a kisebbségi kérdés is emberhez méltó megoldást nyerhet – meghirdető *liberalizmus* táplálta ábránd szétfoszlott, hazugságnak bizonyult, akárcsak az „általános humanizmus” végső következményeit felmutató, a legsötétebb zsarnoksághoz vezető *kommunizmus*. A valós történelmi folyamatok épp az ellenkező irányba mutatnak, a nemzeti létezés meghaladása helyett az emberi lét nemzeti kiteljesedése irányába. A „nemzeti öntudat” soha nem ismert új értelmű kivirágzása és megteljesese-

29 Makkai Sándor, i. m., 107.

30 Uo.

31 Uo., 108.

dése” következett be, s a *nacionalizmusnak* ez a fellángolása „most már a jövődőt alakító leghatalmasabb tényezővé vált” – írja Makkai.³² Ebben a perspektívában a kisebbségi lét is új megvilágításba kerül. Most mutatkozik meg a maga teljességében az az alapvető igazság, hogy „a kisebbségi sors nemcsak gyakorlatilag, hanem elvileg és lényegileg is lehetetlenné és tarthatatlanná vált”.³³ Ezt csak azok nem akarják belátni és elismerni, akiket nem érint közvetlenül – mondja Makkai. A megváltozott körülmények között – Makkai rálátása szerint – „az emberiséget nemzeti öntudatában újra feltalált Európában” egyedül a *nemzeti közösség* tekinthető a valós emberi lét kibontakoztatójának és hordozójának.³⁴

VII.

A liberalizmushoz való viszonyunk az erdélyi magyar kisebbségi kultúrában van azonban egy másfajta vetülete is, amit úgy nevezhetünk, hogy *elméleti és gyakorlati útkeresések, nyitások* a liberalizmus irányába. Ebben a vonatkozásban megkerülhetetlen Jakabffy Elemér álláspontja, illetve az *Erdélyi Fiatalok* nemzedékének gyakorlati hozzáállása kérdéshez.

Jakabffy Elemér – akiről Ligeti Ernő azt írja, hogy „az ő mentalitása később már nemes veretű szabadelvűségnek

32 Uo.

33 Uo.

34 Uo. Ez a gondolat még hangsúlyosabbá válik két évvel később Makkai *Nemzet és kisebbség* című írásában. (Egyetemi nyomda, Budapest, 1939).

tetszett”³⁵ – a *Magyar Kisebbség* című folyóirat megalapítójaként és szerkesztőjeként olyan elméleti álláspontot alakított ki, amely a liberalizmushoz és a kisebbségi kérdés későbbi liberális szemléletéhez és megoldáskereséséhez is közel vezetett. Gyakorló politikusként, a monarchiabeli román kisebbségi viszonyok, majd a román nemzetállami politizálás beállítódásainak kiváló ismerőjeként, mint parlamenti képviselő, olyan gyakorlati politikai megoldásokat is szorgalmazott, amelyek szintén közel állnak a liberális szellemiséghez. Mindezekkel összefüggésben Jakabffy a liberalizmus megújítását is szükségesnek vélte. Makkaival ellentétben nem úgy látta, hogy a liberalizmus már nem volna képes a kisebbségi kérdés kezelésére, megoldására, hanem inkább úgy, hogy a liberalizmusnak is meg kell újulnia ehhez, s ezeket megújulási-megújítási módozatokat ő maga is kereste. Ezzel kapcsolatban Jakabffy igen szerteágazó tevékenységéből és gondolatvilágából két lényeges mozzanatot emelhetünk ki: az egyik a *kisebbségi nemzet*, a másik a *kollektív kisebbségi jogok* kérdése.

Jakabffy a versailles-i–trianoni döntés tényét tudja annyi távolságtartással kezelni, hogy egy olyan pozitív hozadékát is észrevegye, amelyre mások kevésbé figyelnek. Az annak idején a versailles-i termekben ülő, hatalmi szempontoknak is hódoló „gyarló emberekről” írja *A nagy eszmék fejlődése* című írásában: „Hogy ezek a lelkiismeretüket is megnyugtassák, vagy talán, hogy a világot elnémítsák, szerződészakaszokat írtak szépen sorban, melyekről azt mondták, a nemzeti kisebbségek védelmére szolgálnak. Akármi volt is céljuk, akármi volt is igazi akarásuk, tény, hogy egy új nagy eszmét, a kisebbségi nemzetek fogalmát,

35 Ligeti Ernő, i. m., 87.

öncélúságát és jogozottságát indították világtörténeti útjára.³⁶ És még hozzáfűzi: „Azt, amit a nagy háború előtt láttunk, hogy az egyes államokban az állampolgárok nagy tömegei nemzeti érzésből az állam ellen harcoltak, vagy az állam érdekeit ellensúlyozni igyekeztek, más volt, nem fedti az új gondolatot.”³⁷ Itt Jakabffy arra világít rá, hogy az első világháborút lezáró békeszerződések nemcsak az új típusú kisebbségi kérdést termelték ki, hanem „nem tudják, de teszik alapon” tulajdonképpen a nemzeti lét, a nemzeti közösség lényegét és a nemzetről való politikai filozófiai gondolkodás, illetve a nacionalizmushoz kapcsolódó politikai gyakorlat horizontját is alapvetően átrajzolták. Zseniális intuícióval meglátja, hogy szintén Versailles-ban gyökerezik annak a nemzet-kisebbség merev dichotómiának a feloldása is, amely elvezethet a két kategória kategoriális szembenállásának a fokozatos elosztatásához, annak a gondolkodásmódnak és politikai gyakorlatnak a meghaladásához, amely csakis nemzeti dominanciában és kisebbségi elnyomásban képes gondolkodni; mint ahogy azt is hangsúlyozza, hogy a jövőre nézve ez a történelmileg járható út és nem a kisebbségnek a nemzeti közösségbe való visszatérése és a dichotómiában meghúzódó, feloldhatatlannak bizonyuló ellentétek újratermelése, aminek a mentális sémaiból például Makkai gondolkodása sem tudott kilépni. Jakabffynak ez a gondolata egyenesen a napjaink nacionalizmusában észlelhető elmozdulásokhoz „fut előre”. Az is lényeges ebben a gondolatban, ahogy – szinte egyedülálló módon – észreveszi és leszögezi, hogy a nacionalizmusnak

36 Jakabffy Elemér: *Kisebbségi sorskérdések*, Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2005, 235.

37 Uo., 236.

a világháború előtti és utáni állapota között nincs tényleges analógia, tehát elhibázott minden olyan politikaelméleti és politikai gyakorlati gondolkodás, amely ilyenszerű analógiákra épít.

Jakabffy másik ilyen irányú – de a felvázolttal szerves kapcsolatban álló – kiemelkedő teljesítménye a *kollektív kisebbségi jogoknak* a bizonyos értelemben vissza- és igen nagy mértékben előre mutató gondolata. Többek között a *Beszéd a nemzetkisebbségek kívánságairól a Népszövetség reformja kapcsán* című beszédében megfogalmazza, hogy: „Aki a valóságok előtt szemet nem huny, az megállapíthatja, hogy a kisebbségi kollektivitások ma már mindenütt megvannak, tökéletesebb vagy kevésbé tökéletesebb szervezettel, de mindenütt megsemmisíthetetlen sajátos öntudattal.”³⁸ Ebből következik, hogy: „Ha a meglevő kisebbségi kollektivitások jogi személyisége mindenütt elismeretnék, úgy a kisebbségek jogsérelmei sokkal könnyebben elintéztet nyerhetnének a belső bíróságok előtt is.”³⁹ A kollektív jogok kérdésköre az utóbbi évtizedekben kezdett a liberális gondolkodási hagyomány próbakövévé válni. Jakabffy éles ésszel veszi észre, hogy éppen a kisebbségi közösségek tapasztalata, a velük kapcsolatos politikai gyakorlat az, ami e tekintetben kimotozódhatja a liberális hagyományt az évszázados merev beidegződéseiből, s e szemléletbeni elmozdulásnak a minél előbbi lefordítása a politikai gyakorlat nyelvére, sorsdöntőnek bizonyul Európa jövőjét illetően. Nemcsak azért, mert a kérdés már akkor is negyvenmillió embert érintett a korabeli Európában, hanem azért is, mert a „nemzetiségi kérdés” azokhoz a problé-

38 Uo., 345.

39 Uo.

mákhöz tartozik, amelyeknek a megoldása a békét és a háborút, egész Európa sorsát dönti el”.⁴⁰

Visszatekintve, a kollektív jogok gondolata egyféleképpen már Eötvös Józsefnél is jelentkezett: „Az egyén, melynek bizonyos jogok szándékoltatnak biztosíttatni, nem az egyes állampolgár, hanem a külön nemzetiség. Az egyes személy jogai csak a nemzetéből lennének levezetendők. Miután pedig minden jog csak fizikai vagy erkölcsi személyiség által vétethetik igénybe, s miután külön jogosultság csak külön egyéniséget illethet, a nemzetiségi jogosultság fogalmának gyakorlati valószínűsítésére szükséges, hogy az, aminek számára a nemzetiség neve alatt bizonyos jogosultság követeltetik, mindenekelőtt külön egyéniséggé alkottassék.”⁴¹ Előretekintve pedig a kollektív kisebbségi jogok körüli mai, a politikai gyakorlatot is befolyásoló politikaelméleti vitákra hivatkozhatunk.

A két világháború közötti időszakban a romániai magyar kisebbség soraiban a liberalizmus irányába történő orientáció a fiatal értelmiségi nemzedék soraiban újul meg, nem annyira a nagy horderejű elméletalkotás, mint inkább a gyakorlati cselekvési módok felé fordulás formájában. A harmincas évek meghatározó nemzedéki csoportosulásáról, az *Erdélyi Fiatalokról* van szó, akik a hasonló című folyóirat köré tömörültek.⁴² Az új nemzedéknek a kisebbségi életben jelentkező gyakorlati feladatok megoldási kísérletei irányában való tájékozódását nagymértékben elősegítette

40 Uo., 346.

41 Eötvös József: *A 19. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I*, Magyar Helikon, Budapest, 1981, 150.

42 Lásd *Erdélyi Fiatalok. Dokumentumok, viták (1930–1940)*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986.

és befolyásolta olyan liberális szellemiségű személyiségek gondolkodásmódja és példája az idősebb nemzedékek sorából, mint éppen Jakabffy Elemér vagy Krenner Miklós (Spectator).

Jakabffy Széchenyi példáját megidézve és párhuzamba állítva a kisebbségi léthelyzettel hívja fel a fiatalság figyelmét az egyesületi tevékenység fontosságára, amely nemcsak hogy ellensúlyozhatja az állami támogatás szerepét, hanem az egyének szabad társulásán alapuló kisebbségi önszerveződés mozgatójává, a kisebbségi önrendelkezés gyakorlati formáinak a kialakítójává válhat. „Csak egyesületeink keretein belül hathatunk oda – írja Jakabffy –, hogy ifjúságunk, a huszadik század fiai nemzeti kultúrértékeinket megismerhessék, megszeressék, és azok gyarapításán munkálkodjanak. Csak egyesületekben gyakorolhatunk magunk fölött helyes önbírálatot, csak ezekben reszelhetjük el egymás előítéleteit is.”⁴³

Krenner Miklós hasonlóképpen gondolkodott erről. Ligeti írja róla, hogy „Krenner már tizenhárom évvel ez előtt olyan kisebbségi szervezkedési alakulatra gondolt, amely gyorsan és átható erővel, de nem szilárd halmazállapotban, hanem terjedékenyen, lehetőleg minden magyart egybeterel. Mindazok, akik ösztönösen felismerték a kisebbségi élet természetét, így csinálták. A kollektív magatartásnak ilyen képlete volt minden kalákamozgalom s szellemi szabadcsoporthoz. [...] Az asztaltársaságok szellemét a kisebbségi Erdélyben sohasem lehetett lebecsülni.”⁴⁴

43 Jakabffy, i. m., 220.

44 Ligeti, i. m., 266–267.

Ehhez az eszmeiséghez csatlakoznak, s ezt fejlesztik tovább az Erdélyi Fiatalok. Programjukban az egyén önérvényesítési és kezdeményező készségeire való összpontosítás, az egyéni cselekvőképesség aktivizálása a liberalizmus szellemiségével rokonítja a törekvéseiket. Ezt akár – a csoportosulás egyik vezéregyénisége, László Dezső szavaival – a „kisebbségi élet ajándéka”-nak is lehet tekinteni,⁴⁵ ami a dogmatikus liberális tradíció visszautasítása árnyékában egy *gyakorlati téren* megszülető *új liberalizmus* szellemiségét vetíti előre. A kérdéskör részletes kifejtése egy olyan újabb tanulmány témája lehet, amely *nemzedéki vetületeiben* is megvizsgálja a kisebbségi lét és a liberalizmus egymásra való vonatkozásait.

Jacques Derrida meglátása szerint az igazi ajándék az, amit úgy kapunk az ajándékozótól, hogy ő maga nem rendelkezik vele. Akkor ajándékozunk igazán, amikor azt adjuk ajándékba a másiknak, ami nekünk nincs.⁴⁶ Azok, akik valaha a kisebbségi léttel az erdélyi magyarságot megajándékozták, ők maguk nem rendelkeztek vele. Mi viszont nemcsak szorongató sorsszerűségként, hanem az emberi lét számunkra mindaddig ismeretlen, az egyéni és közösségi emberi kiteljesedésünk új perspektíváit megnyitó lehetőségeiként (is) kaptuk tőlük ezt az ajándékot: annak esélyét, hogy azok legyünk (azokká lehessünk), akiknek *lenniük kell*.

45 Lásd László Dezső: *A kisebbségi élet ajándékai*, Minerva Művelődési Egyesület, Kolozsvár, 1997.

46 Vö. Jacques Derrida: *Az idő adománya*, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, Budapest, 2003, 47., 107.



BALOGH ARTÚR ÉS A KISEBBSÉGI KÉRDÉS LIBERÁLIS MEGOLDÁSA

Demeter M. Attila

Az első világháború a népszuverenitás eszméjén nyugvó nyelvi nacionalizmus diadalát jelentette a báró Eötvös József, s az 1868-as magyar nemzetiségi törvény által hirdett szabadságkövető, civilizatórikus, univerzalista nacionalizmussal szemben, s következményeit tekintve a többnemzetiségű birodalmi keretek, s az Osztrák–Magyar Monarchia széthullását eredményezte. Mindez Európa gondolkodó főit egyszersmind arra is ráébresztette, hogy a nacionalizmus korántsem múló jelenség, s hogy a „nagy háborút” és okait aligha lehet megérteni, ha eltekintünk tőle. Érdekes módon a nyelvi nacionalizmus kérdésében a 20. század legfontosabb magyar politikai gondolkodója, Bibó István, ugyanarra az álláspontra helyezkedett, mint kezdetben Eötvös, s elsősorban a nemzeti intelligencia kreálmányának tartotta.¹

A breton, baszk, walesi vagy flamand országalapítás, mondja, merő „délibábos filológus-találmány”, lévén Nyugat-Európában a birodalmi keretek évszázadosak és szilárdak.² A kelet-európai többnemzetiségű birodalmak

1 Eötvös ezt az álláspontját később módosította.

2 Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről, in: Uő: *Válogott tanulmányok I.*, Magvető Kiadó, Budapest, 1987, 324.

viszont, amikor nyelvi homogenizációs politikába kezdtek, „maguk is elismerték a nyelvi szempont döntő jelentőségét, s mindenféle „más nyelvűek” politikai szervezkedését és tudatosodását provokálták”, anélkül azonban, hogy a folyamatot s következményeit uralni tudták volna.³

A nyelvi asszimilációs politika a nemzetiségek, majd az utódállamok körében ugyanakkor érthető módon a kultúra politikai jelentőségének felértékeléséhez, s a nemzeti intelligencia politikai szerepének a növekedéséhez vezetett. „A nemzeti intelligenciának Közép- és Kelet-Európában ugyan sokkalta kisebb volt a társadalmi presztízse (főleg Közép-Európában), és sokkal kevesebb volt a múltja, hagyománya és politikai kultúrája, mint a nyugat-európai értelmiségnek, ugyanakkor azonban sokkal nagyobb volt a fontossága és felelőssége a nemzeti lét szempontjából. Különösen megnövekedett a jelentősége azoknak az értelmiségi foglalkozásoknak, melyek a nemzeti közösség megkülönböztető sajátosságaival foglalkoztak, s azokat ápolták: íróknak, nyelvészeknek, történészeknek, papoknak, tanítóknak, etnográfusoknak. Ezért lett a „kultúra” ezekben az országokban olyan óriási politikai jelentőségű momentum, ami azonban nem annyira a kultúra virágzását jelentette, mint inkább elpolitizálódását. Minthogy ugyanis ezek az országok nem „léteztek” a megszakítatlan történeti folytonosság nyugat-európai értelmében, a nemzeti intelligenciára hárult az a feladat, hogy feltárják és ápolják az új vagy újjászülető nemzet megkülönböztető és különálló nyelvi, népi individualitását, és igazolják – ami valóban igaz is volt –, hogy ezek az új népi keretek a maguk nemzeti életének minden hiányossága ellenére is gyökeresebbek és

3 Uo.

elevenebbek, mint az itt meglévő dinasztikus állami keretek. Ezen az úton született meg, mint azt már mondtuk, a nyelvi nacionalizmus ideológiája.”⁴

Paradox módon az első világháború, bár a birodalmi kereteket szétmállasztotta, s új államokat teremtett, mégsem eredményezte a nyelvi nacionalizmus visszaszorulását, főként, mert az utódállamok sem lettek nyelvi szempontból egységesek. Másfelől viszont a hadviselés demokratizálódása és az általános hadkötelezettség miatt a nacionalizmus amúgy is súlyos örökségét további közösségi félelmekkel tetéztve hagyta az új államokra. Az általános hadkötelezettség „a francia forradalomnak e félelemben fogant legvégzetesebb öröksége révén” Európa ugyanis megismerte „azt a háborút, melyet békés foglalkozásuk mellől elrángatott és egyenruhába bújtatott parasztok, iparosok, kereskedők és hivatalnokok vívnak”.⁵ A hadviselés demokratizálódása ugyan egyfelől „üdvös megkomolyodást” hozott a háború kérdésével kapcsolatban, másfelől viszont, éppen emiatt, a háború is bekerült „a magas morális feszültségű közösségi érzelmeknek abba az arzenáljába, mely a demokráciára oly jellemző”.⁶ Mivel a demokratikus politika képtelen volt az emberáldozatot, s a háborút vitás politikai kérdések elintézésére szolgáló eszköznek tekinteni, s jogosnak csak a megtámadottak védekező háborúját, illetve a felkelő népeknek a zsarnok elleni háborúját tudta elképzelni, a háború legitimitációja megkövetelte, hogy az illető ország népében, ha nem volt meg, mesterségesen keltsek fel a megtámadottság vagy fenyegetettség félelmi ér-

4 Uo., 337–338.

5 Uo., 315.

6 Uo., 314.

zését. Mindez érthető módon a háború társadalmi hatásait radikálisan megváltoztatta.

Az első világháború paradoxona az volt – vonja meg a mérleget Bibó –, hogy felfokozta azokat a demokratikus tömegérzelmeket, amelyek a totális hadviseléssel mind legitimációja, mind pedig az általa követelt civil áldozatok és sérelmek miatt együtt járnak, s amelyek a nyelvi nacionalizmus terjedése révén már amúgy is elég erősek voltak, ugyanakkor viszont nem hozott létre olyan államalakulatokat, amelyek e közösségi érzelmek lanyhulását eredményezhették volna. Ebből fakad, meggyőződése szerint, a kelet-európai kisállamok nyomorúsága.

Ami a magyar politikai közgondolkodásban 1914 előtt nemzetiségi kérdés volt, az az első világháborút követően kisebbségi kérdés lett, nyilván a magyar ajkú közösségek jelenlétét értve ezalatt az utódállamokban, illetve az ebből a tényből történelmileg nagyon is érthető módon adódó feszültségeket. Nyilván ezek a feszültségek orvosolhatók úgy is, hogy felmondjuk a status quót: lakosságcserével, kitelepítéssel, területek visszacsatolásával stb. Bibó, ahol lehet, ilyen megoldást ajánl. De a kérdés megoldását valamiféle nemzetek fölötti elv várható uralomra jutásától is lehet remélni, s a korabeli kommunisták többnyire hajlottak is erre. Balogh Artúrnak, a két világháború közötti erdélyi magyar jogi elméletalkotás eme kiválóságának eszméi sem egyik, sem másik irányba nem mutatnak. Hacsak nem volt valamilyen oknál fogva elvakult az ember, akkoriban is látta a nyelvi nacionalizmus döntő jelentőségét, s függetlenül attól, hogy organikus érzésnek vagy művinek, s a nemzeti intelligencia által mesterségesen gerjesztettnek tartotta, számolt vele. Másfelől viszont Baloghnak gyakorló jogászként eszébe sem jutott kétségbe vonni a nemzetközi békeszerződések érvényét, s javaslatait szigorúan a kisebbs-

ségi szerződések által megengedett jogi keretek között fogalmazta meg.

Az, hogy Balogh a maga javaslatait a kisebbségi szerződésekben foglaltakhoz idomította, nem jelenti azt, hogy ezeket a javaslatokat ne helyezte volna egyszersmind szilárd elméleti, jog- és politikafilozófiai alapokra, továbbá azt sem, hogy eközben ne érvényesültek volna saját elvi preferenciái. Éppen ezért elképzeléseit minden további nélkül liberálisnak nevezem, mind a bennük érvényesülő mögöttes szemléleti beállítódás, mind pedig ezeknek a javaslatoknak a konkrét természete miatt.

Az 1914 előtti nézeteire kétségkívül jellemző a szabadságról és egyenlőségről írott, éppen 1914-ben megjelentetett tanulmánya.⁷ Ebben egyfelől a francia forradalom történetének igen alapos ismeretéről tesz bizonyosságot, másfelől viszont ennek a történelmi eseménynek az elvi tanulságait az Eötvösére igencsak hasonló módon összegzi, gyakori hivatkozásokkal is egyébként Eötvös államtudományi munkájára, az *Uralkodó eszmék*re. Erről évekkel később is azt írja, hogy „honfitársai által kellőleg nem méltányolt nagy munka, amely pedig a külföld egyhangú elismerése szerint az államtudományi irodalom legbecsesebb termékei közé tartozik”.⁸ Mindez azt jelzi, hogy kezdetben legalábbis, Eötvöshöz hasonlóan, nem volt demokrata, a kétségtelen liberális kötődései dacára. Ez egyébként egy-

7 Vö. Balogh Arthur: Szabadság és egyenlőség, in: *Erdélyi Múzeum*, Kolozsvár, 1914, XXXI. kötet.

8 Balogh Artúr: Liberalizmus, in: *Uő: Jogállam és kisebbség*, Kriterion Kiadó, Bukarest–Kolozsvár, 1997, 125–126.

értelműen kitetszik már az „államélet főjelenségeiről” írott, 1904-es munkájából is.⁹

Ami a kisebbségi kérdéssel kapcsolatos későbbi elképzeléseit döntő módon meghatározta, hogy a liberális meggyőződéseit a két világháború között sem veszítette el, vagyis a kisebbségi helyzettel is összeegyeztethetőeknek tartotta. Szűken vett liberalizmusa ugyanakkor eszmei értelemben hangsúlyosan kontinentális gyökerű volt, amint az világosan kiderül a liberalizmusról írott, 1930-as tanulmányából is. Az előadás, ami eredetileg a tanulmány alapját képezte, konklúzióit tekintve láthatóan jó alkalom volt Balognak a szocialista eszmerendszer bírálata, viszont a tanulmány felvezetése egyben liberális meggyőződésének eszmei gyökereire is fényt derít. Az a tény, hogy Balogh tanulmányának bevezetőjében alaposan és kimerítően ismerteti Benjamin Constant polémiáját Rousseau-nak *A társadalmi szerződés*ben kifejtett nézeteivel, arra enged következtetni, hogy a népszuverenitás gondolatkörével szemben fontosnak tartotta az egyéni szabadság elvét is hangsúlyozni, továbbá hogy az egyéni jogokat az államhatalom külső korlátainak, a szuverenitás visszaszorítására alkalmas eszköznek tekintette. „Az egyéni szabadságnak egy másik nagy védője, a mi Eötvösünk is azért foglalt állást a népfelenség ellen, mert ha ennek a népszuverenitásnak csálhatatlan és csak maga korlátozta hatalma van, mi tere marad akkor az egész szabadságnak.”¹⁰

A tanulmány konklúziói között ugyanakkor, a szocializmus már említett bírálata mellett, tételesen megjele-

9 Balogh Arthur: Az államelmélet főjelenségei, Politzer Zsigmond és fia, Budapest, 1904.

10 Uo., 122.

nik az a gondolat is, hogy liberális alapelveknek érvényeseknek kell lenniük a kisebbségi kérdés kezelésére is. Ez a meglehetősen tömör formában előadott elképzelés azonban már túlmutat a szigorúan vett egyéni jogok törvényes védelmének követelményén, mégpedig két értelemben is. Egyfelől az egyéni jogok védelmének követelményével párhuzamosan a jogállamiság instituálását is sürgeti, vagyis a nemzetállam és a népszuverenitás *hatalmi* jellegének a megszüntetését, aminek egyenes következménye a közhatalom és a közigazgatási adminisztráció jogi, bírói ellenőrzésének és ellenőrizhetőségének a gondolata, másfelől viszont úgy tűnik, mintha a Balogh-féle liberális elképzelés nem érné be az egyéni, állampolgári jogok eszméjével. „A liberalizmusnak a nemzeti kisebbségekre mutató előnyei részint annak általános szabadság gondolatából, részint pedig az állami hatáskörre nézve vallott felfogásából állnak elő. Általános szabadság gondolatával ellenkezik a nacionalizmusnak minden túlhajtása, minden sovinizmus. A liberalizmus a több népű államban ezeknek egyenlő szabadságát jelenti az emberi élet minden irányában, tehát úgy kulturális, mint gazdasági téren. Liberális belkormányzat nélkül az etnikai, nyelvi és vallási kisebbségeknek az az egyenjogúsítása a többségi nemzethez tartozókkal, amit a kisebbségi szerződések elérni céloznak, egyáltalán meg nem valósítható. E nélkül a nemzeti kisebbségekhez tartozók mindig csak másodrendű állampolgárok lesznek, amint azok ma a tekintetbe jövő államok túlnyomó részében. De nagy hasznára van a kisebbségeknek a liberalizmus másfelől amaz alapelve által is, amelynél fogva állást foglal a közhatalom túlságos terjeszkedésével szemben. Az egyenlőtlen bánásmód, a kisebbségek elnyomása annál súlyosabb lehet, minél inkább avatkozik be a közhatalom, amelyet természetesen a többség tart kezében, min-

den irányban az emberek életviszonyaiba, vagyis minél nagyobb az állami szabályozás köre. Áll ez különösen azokra az esetekre, amikor a törvény az eljáró hatósági közegek szabad belátásának diszkrecionális méltatásának enged teret. Liberális gondolkozás hiányában a kisebbségek mindig ki lesznek szolgáltatva a közigazgatási közegek önkényének.”¹¹

Fontos hozzátenni, hogy a *jogállamiság* követelménye, amit a fenti idézet második része fogalmaz meg, Baloghnál nem jelentette csupán a közigazgatási bíróság felállításának követelményét, noha intézményes értelemben, a konkrét joggyakorlat szempontjából rendszerint csupán ezt értette alatta. A *Jogállamról* tartott akadémiai székfoglaló beszéde viszont arra is rávilágít, hogy elméleti értelemben az egész természetjogi hagyományt, s az egyéni jogoknak pontosan a Constant-féle, az államhatalommal szemben ellenséges, ellenállási jogokként való értelmezését kívánta meghaladni a segítségével.¹² Vagyis állam és jog teljes összebékítését, az állam hatalmi jellegének megszüntetését kívánta elérni a jogállam fogalma révén. „A természetjog az állammal szemben, afelett álló jogot konstruál. Már ennél fogva sem emelkedhet a jogállam eszméjének felfogásáig. Ennek felismeréséről csak akkor lehet szó, midőn államnak és jognak

11 Uo., 141–142.

12 Még az 1914. december 7-én, a Magyar Tudományos Akadémián tartott felolvasásában is (lásd Balogh Arthur: *Constant Benjamin és az alkotmányos állam tana*, MTA, Budapest, 1915) hoz érveket amellett, hogy az alkotmányos állam Constant-ra visszavezethető eszméje a német jogfilozófiai hagyományban kikristályosodott jogállamiság fontos komponenseit nélkülözi, s a hatalom alkotmányos jellege, a hatalmak elválasztása és a miniszteri felelősség még nem garanciái a jogállamiságnak.

az a szembeállítás, melyet a XVIII. század végén hanyatlásnak indult természetjogban látunk, megszűnik. A történeti iskola hatása alatt felismerik, hogy az állam nem – mint a természetjogi iskola állította – egy tőle idegen, magasabb jogeszmé megvalósítására van hivatva, hanem a jog a nemzet köztudatának megnyilvánulása, az a népszellem terméke. Felismerik, hogy a kettő: jog és állam szorosan együvé tartozók, egymásban és egymásért vannak, úgy, hogy az állam is a jogrend által kötött, jognak és hatalomnak összhangját mutató szervezet.”¹³

Másfelől viszont figyelemre méltó és tanulságos az a tény, hogy később, a kisebbségi élethelyzetben, noha mindig ragaszkodik a jogállamiság eszméjéhez, Balogh gondolkodásában a német jogfilozófiai hagyomány háttérbe szorul, s helyette megjelennek bizonyos természetjogi elemek, gondolkodom itt többek között Constant eszméinek is a felkarolására. Mi több, az 1931-ben megjelent, *A székelly vallási és iskolai önkormányzatról* szóló tanulmányában, egy furcsa, szinte minden, a tételes jogra, nemzetközi szerződésre stb. vonatkozó utalást vagy jogfilozófiai kontextust nélkülöző gondolatfutamában magát a nemzetiségi vagy kisebbségi törekvéseket, s ezen belül az autonómiatörekvéseket is a természetjogra vezeti vissza. „Minden önkormányzat azon az eszmén alapszik, hogy egy állami közösségen belül vannak már létükből eredő külön érdekeik által egybetartott kisebb közösségek. Ámbár arra, hogy az a közösség önkormányzatot gyakorolhasson, szükséges az állam elismerése, mégis azt mondhatjuk, hogy a közösségnek már léténél és ezzel összekötött érdekeinél fogva saját ügyeinek intézésére természetes joga van, amelyet az ál-

13 Balogh Artúr: Jogállam, in: *Jogállam és kisebbség*, 106.

lam pozitív jogilag elismerni tartozik. [...] Egy nemzetiségnek jogi elismerése csak formailag konstruktív, tartalmilag azonban deklaratív hatású, mert a nemzetiség léte, mint morális indíték a jogi elismerésre elsődleges. A nemzetiség jogi személlyé tétele formailag mint jogok delegációja jelentkezik, anyagilag azonban eredeti jognak az elismerése. Ez a kulturális önkormányzatra is áll.”¹⁴ Ismétlem, a gondolat minden további jogfilozófiai kontextus nélkül jelenik meg, ugyanakkor mégsem nélkülözi teljesen a kontextust. Előtte Balogh hosszan fejtegeti, hogy „a francia forradalomra visszavezethető népszuverenitási elv”, melynek értelmében a többség akarata az összesség akaratának számít, nem lehet igaz az etnikai viszonyok esetében, s kizárólag etnikailag homogén államokban érvényes. A többség nem dönthet a kisebbség „kulturális” ügyeiben, noha egyéb területeken (biztonság, jogrend stb.) a többségi akarat „nemzetiségi” szempontból lehet indifferens, s következésképpen kötelezően érvényes a kisebbség tagjaira is. Kulturális kérdésekben azonban „az érdekek nem mennyiségi, hanem minőségileg különböznek”. Ezért „itt a többségi elv nem érvényesülhet, hanem a jogok teljesen egyenlők, minden nemzetiség csak maga határozhat saját kultúrájának kérdései felett”.¹⁵ A jogegyenlőség ugyanis „nem azt jelenti, hogy a kisebbségben levő nemzetiségeknek is joguk van a többségben levő nemzetiség kultúrájára, hanem csak azt jelentheti, hogy joguk van saját kultúrájukra”.¹⁶

14 Balogh Artúr: A székely vallási és iskolai önkormányzat, in: *Jogállam és kisebbség*, 280–281.

15 Uo., 279.

16 Uo., 280.

Mindez immár tagadhatatlanul igen távol van báró Eötvös álláspontjától, aki minden további nélkül elutasította a nemzetiségeknek létük közjogi megerősítésére vonatkozó igényeit, főként ha arra gondolunk, hogy nem sokkal ez után Balogh kifejezetten a kisebbségek önálló közjogi alanyiségének elismerését sürgeti,¹⁷ s két dologra derít fényt. Először is arra, hogy Baloghnak az államhatalom és népszuverenitás jogi úton történő ellenőrzésével, azaz a jogállamiság lehetőségével kapcsolatos álláspontja 1914 és 1931 között némileg óvatosabb lett, hiszen a természetjogi érvelés mindig azt a funkciót tölti be, hogy külső támogatást kínáljon a belülről, intézményesen vagy alkotmányosan a polgárok által immár ellenőrizhetetlen államhatalommal szemben, amely ellenőrizhetetlenségéből fakadóan mindig elnyomóvá válik az egyénnel, a csoportokkal vagy magával a társadalom egészével szemben. Másfelől azt mutatja, hogy Balogh elismerte a kulturális, azaz végső soron a *nyelvi* tényező önálló jogi, adott esetben közjogi megerősítésének a szükségességét, vagyis elismerte a partikuláris nemzeti identitás jogi, közjogi elismerésének az igényét, s függetlenül attól, hogy ezt a követelést természetjogi alapra helyezte-e vagy sem, ez gondolkodását a kollektív jogok és az autonómia kérdései által felvetett elméleti problémákra irányította.

Mindkét vonatkozásban jól mutatja Balogh szemléletváltását a *Kisebbségi jogok és azok védelme Romániában* című, 1925-ben a *Magyar Kisebbségben* megjelentett nagyobb lélegzetű, összefoglaló tanulmánya. Természetesen ebben sem feledkezik meg hangsúlyozni, hogy „kisebbségei iránt nem elfogult”, „szabadságot szerető”, „jól rendezett” ál-

17 Uo., 286.

lamban, azaz a jogállamban a kisebbségi kérdés megoldása végső soron közigazgatási jogi kérdéssé válik. A kifejtésben azonban ez inkább mint hipotetikus opció jelenik meg, azzal a konklúzióval, hogy „a kisebbségi jogoknak ilyképp tekintését” azért mégsem szabad alábecsülni.¹⁸ Ugyanakkor viszont az is megfigyelhető, hogy határozottan húzódzik a kollektív jogok gondolatától, s a nemzetiségek közjogi elismerését sem tartja szerencsésnek. Az 1868-as magyar nemzetiségi törvénnyel kapcsolatosan mondja, hogy ez azért nem „egyenjogúsította” a nemzetiségeket, mert ez „egyáltalán csak az állam föderatív szerkezete mellett lehetséges”.¹⁹ Ennek ellenére mégiscsak megfogalmazza a nyelvi tényező jogi elismerésének szükségességét, s hipotetikusan a területi autonómia lehetőségével is foglalkozik.

Ami az ún. kisebbségi jogokat illeti, többször is felhívja a figyelmet arra, hogy „a kisebbségi jogokat az egyes kisebbségi egyezmények túlnyomólag a faji, nyelvi, vallási kisebbségekhez tartozó polgárokat megillető egyéni jogokként kontemplálták”.²⁰ Ez azonban nem jelenti azt, teszi hozzá, hogy e „jogoknak alanya mindig csakis az egyes lehetne”. Jögalannyá válhatnak a kisebbségek is, viszont ehhez arra van szükség, hogy „a jog által elismert olyan szerveik legyenek, amelyek az egészet mint jogi személyt megillető jogokat gyakorolhatnák, vagyis az egész nevében járhatnak el”.²¹ Például a vallási kisebbségek a jog által elismert szervezeteik, azaz az egyházak által a kisebbségi

18 Balogh Artúr: Kisebbségi jogok és azok védelme Romániában, in: *Jogállam és kisebbség*, 234.

19 Uo., 228.

20 Uo., 252.

21 Uo., 230–231.

jogok alanyai lehetnek. Látható, hogy Balogh a kisebbségi jogok érvényesítéséhez, a kisebbség egészét képviselő, önálló jogi státussal rendelkező társadalmi intézmény létrehívását tartotta volna szükségesnek. Ugyanakkor viszont úgy látja, hogy a kisebbségeknek egyelőre nincsenek olyan „szerveik”, amelyek „az egész nevében járhatnának el”, s ezért megpróbál jogilag is elfogadható érveket hozni amellett, hogy a kisebbségi jogokat a kisebbségek egyes szervezetei, például az egyházak is gyakorolhatják, azaz például iskolákat tarthatnak fenn.²² Az igazán jó megoldás a kisebbség mint egész jogi elismerésére azonban, teszi hozzá, az autonómia, csak hogy ez már a kisebbségnek „a politikai szabadság körébe vágó joga”, melynek révén ez önálló „közjogi léttel” bíróvá válik, s felhatalmazást nyer „a közhatalom valamely részének gyakorlására”.²³

Érdekes, hogy ebben az összefüggésben nem tér ki az autonómia különböző formáira, pontosabban közjogi tekintetben az autonómia „különböző nemei” között nem tesz különbséget. Az autonómia, mondja, azt jelenti, hogy „a kisebbség külön közjogi léttel bír az állammal szemben”, alanyi jogai lévén „a ráruházott közfunkciók ellátására”.²⁴ A kulturális autonómia számára még 1931-ben is „a legkevesebb, amit e részben a nemzetiség követelhet”, „mivel a nemzetiség főleg a saját nyelvű kultúrában nyilatkozik meg”, s jogi megalapozásaként az említett természetjogi érvet hozza fel.²⁵ Ennek ellenére ugyanitt részletesen ismerteti a székely vallási és iskolai önkormányzat működésének

22 Uo., 245.

23 Uo., 232.

24 Uo., 252.

25 Balogh Artúr: A székely vallási és iskolai önkormányzat, 273.

feltételeit, az önkormányzatiságnak az állami hatalomhoz való viszonyát, attribúcióit stb.

Valószínűleg a kulturális autonómiától való húzódozása azzal is összefügg, hogy a kisebbségi jogokat végső soron egyéni jogoknak, pontosabban az egyéni jogok szükséges kiegészítésének tekintette. Érdekes az egész idevágó okfejtését a maga egészében idézni, ugyanis a benne megfogalmazott érvek ma is gyakran felbukkannak az angolszász politikaelméleti irodalomban. „A kisebbségi jogok mint egyéni jogok az egyéni (polgári) szabadságot kitevő alapjogoknak kiegészítései, amely alapjogoknak elismerése az »ember és polgár jogainak« 1789-i francia deklarációja óta foglalt helyet rendszeresen az alkotmányokban. Nem mások ezek tehát, mint az egyéni szabadsághoz tartozó bizonyos jogoknak éppen a jogosított nemzetiségre tekintettel való elismerései. Minthogy pedig a nemzetiség kiváltképpen a nyelvben jut kifejezésre, az ún. kisebbségi jogok legtöbbször tulajdonképpen nem egyebek, mint bizonyos alapjogokban (vallásszabadság, tanszabadság, véleménynyilvánítási szabadság, sajtószabadság, egyesülési és gyülekezési szabadság) a nemzetiségi nyelv érvényre jutásának biztosításai. Világos, hogy pl. a tanszabadság a kisebbséghez tartozó polgárookra csak akkor áll fenn, ha a saját nyelvén való tanítás és tanulás, ily nyelvű iskolák létesítésének és fenntartásának jogát foglalja magában. A kisebbségi jogok ilyenformán egyenesen az emberi minőség elismeréséből folyó jogok, mert a faj, nyelv, vallás elválaszthatatlan sajátsága az egyesnek. Minthogy az egyéni szabadságot biztosító alapjogok az általános emberi minőség, méltóság elismerései, a nemzetiség pedig az emberinek különös kinyomata az egyesben, ennél fogva joggal mondhatjuk, hogy a kisebbségi jogok az emberi különös kinyoma-

tának elismerései, amennyiben ezt az elismerést az egyéni szabadság követeli.”²⁶

Mivel Balogh a kisebbségi jogok kérdését emberi jogi alapokra helyezi, s az egyéni szabadság tartalmát képező klasszikus szabadságjogok gyakorlásának feltételeit biztosító jogoknak veszi, rögtön ezután a pozitív diszkrimináció kérdését veti fel, azzal a konklúzióval, hogy a kisebbségi jogok elismerése nem jelenthet „kiváltságolást”, lévén célja éppen a szabadságjogok gyakorlásának, azaz a polgárok közti egyenlőségnek a biztosítása. Ami viszont a kulturális autonómia fundamentumait illeti, azt mondja, hogy „mindenesetre el kell ismerni, hogy mennél inkább sikerül az egyes faji, nyelvi és vallási kisebbségekhez tartozó polgárokat egésként, tehát jogi személyként szerepeltetni, annál nyomatékosabban léphetnek fel ezek jogaik védelmében”, viszont ez megfelelő „kisebbségi szervezetek” megalapítást, s ezek „működési módjának megállapítását” feltételezi, s alapvetően ezek a jogok sohasem fogják elveszíteni „azt a természetüket, hogy az egyéni szabadság mellőzhetetlen kiegészítései”. Ami „különös színezetet is ad nekik” az az, hogy „az egyest mint valamely kollektivitás tagját védik”.²⁷

Valószínű azonban, hogy az igazán jó, jogfilozófiai is leginkább elfogadható megoldásnak a „politikai autonómiát” tartotta, s még öt évvel később is azt írja, kifejezetten erre utalva, hogy „a kisebbségi nemzeti élet követelményeinek csak úgy lehetne teljesebb mértékben eleget tenni, ha a kisebbségek önkormányzattal bírnának”. „Az ön-

26 Balogh Artúr: Kisebbségi jogok és azok védelme Romániában, 235–236.

27 Uo., 235.

kormányzat (autonómia) ugyanis azt jelenti – teszi hozzá –, hogy bizonyos embersokaság, mint egész, maga kormányozza és igazgatja a saját közdolgait, az állam felügyelete és ellenőrzése mellett.”²⁸ Nem jog tehát, hanem kormányzati forma.

Összefoglalva azt lehetne tehát mondani, hogy a két világháború között Balogh gondolkodásában láthatóan megtörtént a jogállamisággal kapcsolatos korábbi elképzeléseinek a revideálása, s ezzel párhuzamosan megjelentek gondolkodásában bizonyos természetjogi elemek. Ez egyáltalán nem jelenti viszont azt, hogy a jogállammal, vagyis a hatalom humanizálásával kapcsolatos elképzelését végleg feladta volna, hiszen ez később is gyakran megjelenik mint hipotetikus opció, sőt gyakorlati követelményként is rendszerint megfogalmazódik a közigazgatási bíróság felállítására vonatkozó követelés formájában. Ami valószínűbb tehát, hogy Balogh gondolkodását egyszerűen az adott történelmi kontextushoz igazította, s számot vetett a román nemzetállami szuverenitás hangsúlyosan hatalmi jellegével. Ezzel szemben keresett jogi támpontokat. Ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy a kollektív jogok, s a nemzeti kisebbségek kollektív jogalanyiségének gondolatát nem feltétlenül fogadja el, s vélhetőleg nem csak amiatt, mert ezt a román kisebbségi szerződés vagy a román alkotmány és kisebbségi törvény sem engedte volna meg. Ezen túlmenően itt látnunk kell a jogfilozófiai opciót is, mint ahogyan a politikai autonómia elvi preferálása sem szimpla politikai, hanem elvi opció is részéről.

28 Balogh Artúr: A kisebbségek védelme, in: *Jogállam és kisebbség*, 175.

Demeter M. Attila

Az is igaz viszont, hogy a népszuverenitás nemzetállami, hangsúlyosan hatalmi, a kisebbséggel szemben elnyomó vagy kirekesztő működésével szemben ugyanilyen hatalmi (vagy legalábbis politikai), a nemzeti szuverenitást és önrendelkezést megjelenítő opciót célszerű állítani.

A KISEBBSÉGI KÉRDÉS KRENNER MIKLÓS (SPECTATOR) PUBLICISZTIKÁJÁBAN

Ilyés Szilárd-Zoltán

Krenner nem volt erdélyi származású, de ennek ellenére, vagy talán éppen ezért, publicisztikai munkásságában és publicisztikai munkásságával egy olyan álláspontot képviselt az impériumváltást követő romániai magyar közéletben, amelyik nélkül szegényebb, mondhatni egysíkúbb lenne a korabeli eszmetörténet képe.

A Felvidéken (Garamberzencén) született, majd középiskolai tanulmányait Budapesten végző fiatalember a kolozsvári bölcsészkaron szerzett tanári oklevelet, miután a MÁV alkalmazásában lévő vasúti főmérnök apa Aradon telepedett le.¹ Tanulmányai végeztével pedagógusi pályára lép, a dévai, majd az aradi főreáliskola tanáraként sokrétű közéleti tevékenységet folytat.

A közírói tevékenység gyakorlatilag végigkíséri egész életpályáját. Már az egyetemi évek alatt rendszeresen publikál; különböző periodikák hasábjain jelennek meg cikkei, könyvismertetései.² A Déván eltöltött néhány év alatt a *Hu-*

1 Vö. György Béla: Az ismeretlen Spectator, in: György Béla (szerk.): Krenner Miklós: *Az erdélyi út*, Haáz Rezső Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely, 1995, 9.

2 Például az *Ellenzékben*, a *Kolozsvári Egyetemi Lapokban*, az *Erdélyi Múzeumban*. Vö. György Béla: Krenner Miklós életmű-bibliográfiája. (<http://krennermiklos.adatbank.transindex.ro/>)

nyadvármegye szerkesztőjeként a lap hasábjain publikál, eközben az *Erdélyi Múzeum* munkatársa, később az aradi évek alatt a helyi lapok (pl. az *Aradi Hétfői Újság* és az *Aradi Közlöny*) mellett egy sor periodikának válik a munkatársává, ott jelennek meg a nagyhatású vitairatai is: a *Magyar Kisebbségben*, az *Erdélyi Helikonban*, az *Ellenzékben*, a *Független Újságban*.

Közéleti tevékenysége azonban nem merül ki csupán az újságírásban, hanem különböző kulturális intézmények vagy szakmai érdekvédelmi szervezetek munkájában vállal tevékeny szerepet, olyanokban, mint például Déván a Hunyadvármegyei Történelmi és Régészeti Társulat vagy az Erdélyi Közművelődési Egyesület helyi fiókja, Aradon a Kölcsey Egylet, az Aradi Tanár Szövetség vagy éppen az Aradi Állami Tisztviselők Egyesülete. Tagja az Országos Magyar Párt Intézőbizottságának és a közművelődési szakosztálynak is.³ A pártvezetéssel szemben megpróbált alternatívákat megfogalmazni, először mint a reformmozgalom egyik kiemelkedő alakja, majd később mint a „hídverés” programját megfogalmazó közíró.⁴

Nem lehet itt célunk akár csak vázaltszerűen is rekonstruálni életpályáját, a fentiek felsorolása csupán azt a célt szolgálja, hogy közéleti személyiségére, a közéleti problémák iránti érzékenységére fényt villantsunk.

Ugyanakkor jogosan tehető fel a kérdés: miért kell ki-tüntetett figyelmet fordítanunk Krenner személyére, és kü-

3 Vö. György Béla (szerk.): *Iratok a romániai Országos Magyar Párt történetéhez I.*, Pro-Print Könyvkiadó-EME, Csíkszereda-Kolozsvár, 2003.

4 Vö. Horváth Sz. Ferenc: *Elutasítás és alkalmazkodás között. A romániai magyar kisebbségi elit politikai stratégiái (1931–1940)*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2007, 28., 96–106.

lönösen az általa a kisebbségi problematikában vallott nézetekre? Többféle megfontolásból is.

György Béla említi fennebb idézett előszavában, hogy a Spectator – vagyis a néző, figyelő, szemlélő – név egy olyan embert takar, aki a húszas évek Európájának a peremére szorulva figyelte az első világháború utáni kontinens országait, különös figyelmet fordítva a kisebbségek sorsának az alakulására.⁵ Én tovább megyek és úgy fogalmazok, hogy azon túl, hogy ez a név az európai polgárok közösségéből kiszorított, másod- vagy harmadrendű román állampolgárrá tett kisebbségi ember marginalizáltságára, kényszerű tétlenségére, a nyers és megkerülhetetlen tényekkel való radikális szembenézésből fakadó józan éleslátásra utal, vonatkozik még egyébre is.

Úgy gondolom, hogy ez a „peremvidékiség” nemcsak az Európához való viszonyt definiálja, hanem a másik „irányban”, azaz Belső-Erdély irányában is igaz, és még inkább igaz az új román állam vonatkozásában. Tehát arra a peremvidéki létre is utal, ami kitüntetetten azok sajátja, akik nem éltek a történelmi Erdély területén és ezért egy más szemszögből is látták a román impérium alá került területek és népesség helyzetét.

Továbbá kétségtelenül utal arra a néha átkos, néha áldásos távolságra, amely Krennert magát elválasztotta azoktól, akik felelős döntéseikkel jelentősebb mértékben alakították/alakíthatták a korabeli kisebbségi útkeresés politikai folyamatait. Ha igaz ugyanis az a tétel, hogy az erdélyi magyar társadalom egy meglehetősen zárt és kevésbé

5 György Béla, i. m., 13.

mobilis közösség volt, akkor bizonyára nem mellékes az a körülmény sem, hogy Krenner elsőgenerációs erdélyi volt.⁶

És végül, de nem utolsósorban utal a művelt, felvilágosult polgárság racionalizmusából fakadó érzékenységre is. Ez utóbbi egyszersmind azt is jelentette, hogy Krenner azon kevesek közé tartozott, akik nyitottabb eszmei háttérrel, elfogulatlanabban ítélték meg a kisebbségi helyzetbe jutott magyarság súlyos problémáit. Ennek fényében ropant tanulságos az, ahogyan megítéli a különböző helyzetekben felmerülő problémákat, ahogyan az is, hogy milyen tanácsokat ad egy-egy kérdés megválaszolásához.

Az egyetemes humánus alapvető értékeit valló, felvilágosult krenneri álláspontnak némileg paradox módon ellentmondani látszik az, ahogyan Krenner esetenként állást foglal. Ez a látszólagos ellentmondás és összeférhetetlenség kettős vétetésű. Feltéve, de meg nem engedve, hogy a liberális álláspont egy doktriner, rugalmatlan eszmerendszer, akkor valóban azt kell mondanunk, hogy Krenner gyakran okot szolgáltat arra, hogy kételkedjünk a szabadelvűségében. A későbbiekben majd látni fogjuk, hogy konkrétan mely javaslatai kapcsán merülhetnek fel kételyek. A másik megtévesztő tényező, és ha úgy tetszik módszertani probléma, magának a publicisztikának a természetében rejlik. Időnként hajlunk arra, hogy már-már elvtelenséggel vádoljuk meg a cikkíró Krennert, holott egyszerűen arról van szó, hogy a kisebbségi közössége sorsában osztozó, azért felelősséget vállaló közíró annyira elevenen éli meg a közösségi problémákat, hogy ez az érintettség óhatatlanul ki-

6 Az Országos Magyar Párt közzétett iratanyaga szerint ő maga még a német származását is nyilvántartja. Vö. György Béla, i. m., 106.

hat a problémák megfogalmazására is. A rendkívüli történelmi helyzetben, a jogfosztottság állapotában szorult közösség lázgörcei mintegy végigrágnak azon is, aki a közélet pulzusán tartja a kezét.

Az alább következő rövid ismertetésnek természetesen nem lehet célja, hogy mélyelemzést mutasson be arról, hogy a krenneri eszmék milyen kontextusban fogalmazódtak meg, miként változtak, illetve hogyan kapcsolódtak más korabeli eszmékhez. Célunk pusztán az, hogy néhány jellegzetes közéleti probléma kapcsán megvizsgáljuk, hogy abban a rendkívüli helyzetben, amelybe az erdélyi lakosság került az impériumváltás után, milyen lehetőségei, milyen hiposztázisai voltak a demokratikus gondolatnak a kor egyik legnyitottabb és legmozgékonyabb szellemű publicistája szerint.

A krenneri nézetek ismertetését három nagyobb, de egymással szervesen összefüggő problémakör kapcsán próbálom megvalósítani: az egyik a kisebbségi létmódnak, a kisebbségi helyzetnek a problémája, a másik az egyetemes emberi értékeknek és a modern humanizmusnak a kisebbségi helyzettel való némileg ellentmondásos viszonya és végül a harmadik, a kisebbségeknek és az egykori nemzetiségeknek a különböző jogállására való reflektálás kérdésköre.

Mielőtt a fenti problémák kapcsán a krenneri nézetek ismertetésébe belevágnék, Bibó Istvánnak a kelet- és közép-európai nemzetalakulásokról és azok összhangtalanságairól alkotott nézetrendszerét kívánom vázlatosan megidézni, mint olyant, amelyik értelmezési keretül szolgálhat a jelen témánk megértéséhez.

Bibó úgy vélekedett, hogy a 20. század meghatározó politikai alapegysége a nemzet, és a közeljövőben nem is jön létre ezzel konkurálni képes politikai-szervezeti egység.

A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai című, kései alapvető munkájában a következő definíciót adja: „A nemzet [...] társadalmi közösség, éspedig az elemi, alapvető társadalmi közösségeket meghaladó méretű, politikai intenciójú közösség, mely meghatározott területet, határt és azon politikai szervezetet, államot tud a magáénak vagy kíván a magáénak tudni, s mindezt úgy, hogy ebben a tudatban, a nemzeti tudatban a közösségnek jelentős hányada, esetleg csaknem teljes egésze részes.”⁷

A hangsúly a politikai intencióra kihegyezett nemzeti tudat kiterjedtségén van. A modernitás politikai vívmánya ugyanis a demokratikus legitimitás elvén felépülő politikai nemzet. A modern politikai nemzet születésénél – mondja Bibó – a polgári forradalmak nagy felszabadító élménye áll, az a lélektanilag kulcsfontosságú momentum, amikor a politikai hatalomban korábban nem részesülő rétegek birtokukba veszik az országok politikai kereteit. Ennek fényében érthető az a bibói tétel, miszerint a demokratizmus és a nacionalizmus (vagy ahogy ennek pozitív tartalmaira utalva Bibó még nevezi, a patriotizmus) testvér-érzelmek.⁸ Ezzel analóg bibói tétel, hogy ott, ahol az európai társadalomfejlődés egyenes vonalú volt, a szabadság és a közösség ügye összekapcsolódott egymással.⁹ A demokrácia által meghirdetett emberi szabadság mindig egy adott

7 Bibó István: *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai*, in: Uő: *Válogatott tanulmányok* IV., Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1990, 344.

8 Uo. Erre vonatkozó nézeteit egyébként már az 1940-es évek elején kifejti *Az európai egyensúlyról és békéről* cím alatt ránk maradt kézírataiban is.

9 Vö. Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről*, in: Uő: *Válogatott tanulmányok* I., Magvető könyvkiadó, Budapest, 1986. Itt

közösségben valósul meg, ez a tény a közösség iránti lojalitás megerősödését, a közösség iránti érzelmek fokozódását eredményezi.

A fentiekben az európai társadalomfejlődés harmonikus, kiegyensúlyozott fejlődést mutató eseteire – mondhatnánk azt is, hogy ideáltipikus esetére – vonatkoztatott kijelentések bibói megfogalmazását adtam. Bibó számára ez volt a mérce ahhoz, hogy a közép- és kelet-európai államok ellentmondásos demokratizálódását vizsgálja. Ő arra a kérdésre keresett válaszokat, hogy mik az okai, mi a magyarázata annak, hogy Európa keleti felén az arisztokratikus legitimitáson alapuló politikai berendezkedésről a demokratikus legitimitáson alapuló politikai berendezkedésre való átmenet gyakran tömeghisztériákba torkollott és politikai torzokat hozott létre. Arra a következtetésre jut, hogy az elsődleges okok politikaiak.

A tágan értett régióban a modernitással politikai öntudatra ébredő népek nem szerves történelmi fejlődés során kifomálódott és minden további nélkül birtokba vehető államkereteket találnak, hanem olyan birodalmi kereteket, amelyekkel képtelenek azonosulni. Az itteni nemzetalakulás alapjává éppen ezért a népnyelv válik; a történeti elvvel szemben az etnikai elv kezd elhatároló tényezőként érvényesülni. Az önálló államszervezetért meginduló harc hisztériás félelembe taszítja és egymás esküdt ellenségeivé teszi az azonos területeken élő népeket. Mindez azt eredményezi, hogy a szabadság és a közösség ügye szembekerül egymással, létrejön az antidemokratikus nacionalizmus, „amelyben a nemzeti közösség birtokbavéte-

találkozhatunk először a szabadság és közösség ügye összekapcsolódásának vagy szembefordulásának közismert toposzával is.

le és az ember felszabadulása nem kapcsolódtak össze”.¹⁰ Holott ez roppant fontos lett volna, mert csak a különösebb zökkenők nélküli politikai felszabadulás közös élménye szolgálhatott volna alapul ahhoz az új politikai identitáshoz, amelynek lojalitásképző magja az állampolgári szabadság kereteinek a közös kiépítése. Az ugyanazért a területért egymással konkuráló nemzettudatok esetében azonban a hangsúly a közösségért való egzisztenciális félelemre, aggodásra helyeződik át, ami a maga során bénítólag hat a politikai szabadságra. Az antidemokratikus nacionalizmus – „fából vaskarika”. Ennek képtelenségére a következő szavakkal világít rá Bibó: „... elvárni és kifejleszteni a szabad ember jellegzetes erényeit, a spontán lelkesedést, a tudatos önfeláldozást és a felelős aktivitást egy olyan közösségért, mely nem biztosítja a szabad ember kifejlődésének elemi feltételeit”.¹¹

A közép- és kelet-európai kevert lakosságú területeken azonban bárki is került „birtokon belül”, az államalkotó nemzet mindig gyanakvással figyelte nemzetiségeinek elkülönülő közösségi identitását. Márpedig az elkülönülő identitás majd valamennyi kisebbségi sorba jutott közösséget jellemzett, sok, magától értetődő ok mellett már csak azért is, mert már eleve vonakodtak őket bevonni az új és demokratikus politikai keretek kiépítésének közös munkájába. A gyanakvásra és félelemre alapozott közösségépítést persze meg kellett magyarázni, ami azzal járt, hogy a közbeszéd pervertálódott. Ez pedig maga után vonta a valóság

10 Bibó István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága, in: Uő: *Válogatott tanulmányok II.*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986, 219.

11 Uo.

és az annak leírására szolgáló nyelv aszinkronitását, aminek következtében megromlott a valósághoz, a reális problémákhoz való helyes viszonyulás képessége. Míg a kisebbségek iránti bizalmatlanság és ennek körülményes, de eleve kudarcra ítélt indoklása mindenekelőtt a kisebbségeket hozta elviselhetetlen helyzetbe, addig a realitásérzék elvesztése a politikai közösségépítés teljes munkáját tette lehetetlenné.

A fentiek előrevetítik, hogy a kisebbségi életre vonatkozó nézetek majd minden esetben a kisebbségi ember állampolgárok közötti másodrendűségét, jogfosztottságát, a közösségi élet csonkaságát, zártságát említik. Nem lesz érdektelen összehasonlítani azt a szóhasználatot, amelyet egyfelől Bibónál, másfelől Krennernél találunk.

Bibó azt emeli ki, hogy a fent vázolt torz nemzetalakulási folyamatok körülményei között a kisebbségi élet „megszűnik teljes értékű élet lenni, háttérbe szorított, nyomott létté válik, melyet egy reális vagy kevésbé reális remény kompenzál”, nevezetesen a „fajtestvérekkel való egyesülés reménye”.¹² A kisebbségi ember lélektanilag két szélsőséges állapot tartósan elviselhetetlen kettősségében él, amelyeket egyfelől a hiú fantazmagóriák kergetése, másfelől a csüggedt letargia jellemeznek.¹³ Szavainak értelmére akkor világíthatunk rá, ha figyelünk azokra az analógiákra, amelyek a paraszti élet bibói leírása során adódnak számunkra. A paraszti állapot a társadalom egy olyan részének az állapota, amelyik a társadalom többi részével szemben *alávetett állapotban* – *szűkös formák* között – él, sok szempontból *kötött életforma* jellemzi, mert a megélhetés módjá-

12 Uo., 231.

13 Uo.

hoz, a foglalkozáshoz kötött formák között él. „A parasz-
tok valakik miatt parasztok, és valakiknek a parasztjai.”¹⁴
A paraszt tehát viszonyfogalom, ahogyan viszonyfogalom
a kisebbség is.

A kisebbségi lét, a kisebbségi állapot is nyomott, hát-
térbe szorított állapot, és csakúgy, mint a szóban forgó „pa-
raszt”, a társadalom többségi részével szemben alávetett,
aszimmetrikus viszonyban áll. A paraszti állapot esetében
az aszimmetrikusság abban nyilvánul meg, hogy a múlt
század elejének magyar parasztja többet ad, mint amennyit
a társadalom többi részétől visszakap – mondja Bibó.¹⁵ Bár
talán helyesebb volna azt állítani, hogy legalább annyira
részt vállal a közös terhekből, mint a társadalom más réte-
gei, ám ezért cserébe kevesebbet kap. Ez utóbbi megfogal-
mazás egyébként már teljes mértékben érvényes a kisebbsé-
gi sorban élőre is.

Hogyan (volt) lehetséges ez? Mindenekelőtt úgy, hogy
ezek a szimbolikusnak is mondható szerepek bizonyos kö-
zösségi szükségleteket elégítettek ki. A paraszt hivatása
az egész „fölötte álló társadalom” ellátása volt. Ha úgy tet-
szik, akkor gazdasági és szociális szükségletet elégített ki.

De milyen szükségletet elégít ki a kisebbségi sorban
élő? Véleményem szerint politikait. Nem hagyhatjuk fi-
gyelmen kívül ugyanis, hogy tudatosan vagy tudattalanul,
de a kisebbségek kiszorítása vagy marginalizálása az új-
sültetű, kvázi-demokratikus nemzetállamok megformálá-
sának folyamatából növelte a többségi társadalom kohé-
zióját. Közép- és Kelet-Európában a modernitás általában
nem organikus társadalomfejlődés eredménye volt, mert

14 Bibó itt Erdei Ferencet idézi, in: *Válogatott tanulmányok* I., 190.

15 Uo., 191.

különösen a kelet-európai társadalmak modernizálása felülről szervezett és irányított folyamatként indult be. Mivel a politikai felszabadulás és ennek nyomán a demokratikus társadalomszervezés folyamata külső impulzus és nyomás hatására vette kezdetét, az ezzel járó harcot két fronton kellett megvívni: egyrészt a régi rend képviselőivel szemben, másrészt a tömegek felrázásának a formájában. A passzív tömegeket egyszerre kellett politikai és „kulturális” identitás tekintetében önnön méltóságuk tudatára ébreszteni. Ilyen körülmények között a modern nemzetállam megteremtésének célját semmi sem szolgálhatta jobban, mint egy amúgy is kéznél lévő és ápolt ellenségkép. „Lehet-e a kisebbségi sors derülését várni a diktatórikus államokban, ahol a többség elkábítására és fékentartására a nemzetiségi veszedelmet olcsón elő szabad rángatni?”¹⁶ – teszi fel a kérdést Krenner. A „permanens forradalomnak” szüksége volt a kisebbségekre, akik ellen mindig össze lehetett fogni a többségi tömegeket. Akkor is, amikor ezek a tömegek túllontúl lanyhák voltak a régi rend elleni harcban, de különösen akkor, amikor a régi rend bizonyos helyeken már visszavonulót fűjt, más helyeken pedig éppen a nemzetalkotási folyamatok élére állva, új funkciójánál fogva támadhatatlannak bizonyult a társadalmi és politikai emancipációért vívott harcban. Ez sok helyen már csak azért is könnyen ment, mert a különböző etnikumok közötti ellentétek már eleve szociális színezetűek voltak.

Krenner a maga során szintén reflektál az új államhatalom átgondolatlan kapkodására, a román államalakulás

16 Krenner Miklós: Késérő panasz, in: György Béla (szerk.): Krenner Miklós: *Az erdélyi út*, Haáz Rezső Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely, 1995, 48.

visszáságaira: „Érzem én is, amit minden új állampolgár, román és nem román egyaránt érez: a közszabadságok lassú elomlását az állami mindenhatóság érdekében, a rideg pártönzést a törvények helyén, az igazgatás kapkodását, a közterhek öldöklő súlyát, a régi területek gazdasági hátrahagyatását az újak ellen, a felülről jövő bolsevizmust, a társadalmi erkölcs visszacsökkenését, a balkanizálódást, szóval mindazt, amit Iorga Miklós őszinteségi rohamában végre kitűnő rövidséggel így fogalmazott meg: a zsákmányt biztonságba helyezni.”¹⁷

Rámutat arra a paradoxonra, hogy az államhatalom túlzott megnövekedése önnön jogalapját ássa alá és ezzel magát az államhatalmat fenyegeti. Az önkény – természetből fakadóan – nem áll meg az állami hatalomgyakorlás kereteinél, hanem továbbgyűrűzik és átítatja a közösség egészének szellemét erőszakkal és anarchiával.¹⁸ A kisebbségek hatalmas hányada ilyen körülmények között óhatatlanul beszorul a „hiú fantazmagóriák” és a „csüggedt letargia” Bibó által megfogalmazott természetlen kettősségébe, ám a kisebbség „közszellemét” diagnosztizáló Krenner ennek csak egyik oldalát látja, nevezetesen a cselekvési vágy végletes csökkenését, a rezignált passzivitást és törődöttséget. Belátja, hogy a többségi elnyomással nem lehet szembeszállni, a jogfosztottság állapotában, megbélyegzett, másod- vagy éppen harmadrendű állampolgárként nem adott a politikai küzdelmek valós lehetősége. Figyelemre méltó az a szóhasználat is, amellyel ezt az állapotot leírja: „A kisebbségi jobbagyság a megpróbáltatás háttérrel nyúló területén nyúlik el” – mondja. Talán nem véletlen,

17 Krenner Miklós: *Magyarságunk kötelez*, in: *Az erdélyi út*, 29.

18 Krenner Miklós: *Keserű panasz*, 47.

hogy ő is, akárcsak Bibó, a társadalmi rétegzettség majd-hogynem ugyanazon kategóriáját használja ennek az állapotnak a szemléltetésére. Kétségtelen, hogy a társadalmi és a politikai emancipáció modernitásbéli követelményei szervesen összetartozóak, ám itt mégiscsak arról van szó, hogy e kétfajta kötöttség termékeny szemléleti párhuzamot kínál.

Itt ismét hasznunkra válik, ha felidézzük a bibói nézeteket. Szerinte a paraszti életformának a kötöttségén van a hangsúly, az a tény fontos itt, hogy a munkahely és a lakóhely tere nem válik széjjel egymástól,¹⁹ vagyis a munkának, illetve a pihenésnek és a művelődésnek, szórakozásnak a terepe és ideje nem különíthető el. Ez elsősorban azért probléma, mert a mezőgazdasági munkának a természetéből adódóan gyakorlatilag egy állandó munkában-lét jellemzi a paraszti életformát. Erre van berendezkedve a paraszti élet szűkebb és tágabb tere egyaránt, a háztáj és a falu is. Sőt, ennek végletes formája, amikor a paraszt egyenesen erkölcsévé teszi a szüntelen munkát – mondja Bibó Erdei nyomán.²⁰

Nos, a kisebbségi léttel való párhuzam, ha nem is magától értetődő, azért sok ponton felmutatható: abban az értelemben, ahogy az Erdei által kritizált paraszti életforma térben és időben állandó volt, a kisebbségi életforma térben és időben „végtelen” – mondja Krenner. Ha úgy tesszük, akkor a kisebbségiség átítatja az ember életét, egyetlen ponton sincs alóla kibúvó. Némileg paradoxonként hat, de a kisebbségi ember is a maga során erkölcsévé teszi a kulturális identitásának megőrzését, mert bár maga a kisebbségi

19 Bibó: *Válogatott tanulmányok* I., 194.

20 Uo.

állapot kényszerhelyzet eredménye, az annak alapjául szolgáló közösségi identitástudat végső soron szabad választás eredménye. Ahogyan abban is rejlik egy zavaró ellentmondás, hogy bár a kisebbségek ki vannak szorítva államuk politikai életéből, ezáltal létük permanens politikai problémává válik, tehát teljes keresztmetszetében átpolitizálódik.

Krenner persze nem fejt ki ezeket a gondolatokat ennyire világosan, ám a különböző helyeken fellelhető kifejezések és kontextusuk rekonstruálhatóvá teszik az ide vonatkozó nézeteit. Pontosan megfogalmazza viszont, hogy a „kisebbségi jobbság” kifejezés elsősorban a jogfosztottság állapotára utal, és publicisztikájának kitüntetett témája az is, hogy a jogfosztottságnak ebből az általános közegéből milyen lehetséges kiutakat lát. Ahhoz tehát, hogy a kisebbségi kérdést egyáltalán megválaszolhatónak vélje, két alapvető kérdést kell tisztáznia: lehetséges-e egyfelől jogilag, másfelől elméletileg/eszmeileg a kisebbségi lét adottságainak a meghaladása? Másképpen: lehetséges-e, és ha igen, akkor hogyan kisebbségiként emberhez méltó életet élni? Ami viszont legalább ennyire fontos, hogy csak is a modern nyugati civilizáció kulturális közegében megfogalmazható válaszokat fogadja/fogadhatja el érvényeseknek. Megelőlegezem, hogy sem a jogfosztottság, sem pedig a kisebbségi létmódba való bezártság és megbélyegzettség nem tűnik sem sorsszerűnek, sem meghaladhatatlannak a számára.

Krenner a kisebbségi érdekérvényesítés jogi megalapozásánál abból az alapvető tényből indít, amit többen is aláhúztak a kortársak közül, de legvilágosabban, a teoretikus igényességével Balogh Artúr munkásságában fogalmazódik meg: a kisebbségek jogállása más, mint az egykori nemzetiségeké volt; sarkosabban fogalmazva: a kisebbségeknek van jogállásuk, míg a nemzetiségeknek nem volt.

Krenner a kisebbségi harc jogosságát emeli ki: „A nemzeti-ségi probléma felváltása a kisebbségi joggal nemcsak azért jelentős, mert ezt szoros kapcsolatba kötötte a béke megmaradásával vagy felborulásával, nemcsak azért korszakos, mert az erőszakos beolvasztást egyéb tényezők társaságában kizárja, hanem főképpen azért, mert az idegen ajkúak harcát az elnyomó állam erőszakával szemben egészen más alapra helyezi. [...] A kisebbségek küzdelme ma nyílt, törvényes harc és teljesen elhatárolt, szilárd jogi arénán folyik. [...] Minden békekötő állam nyílt szövetségese, minden semleges állam barátja. A nemzetközi jog legalábbis elméletileg hivatott patronátust állított nekik a Népszövetség, és bírói széket a hágai bíróság személyében.”²¹ Krenner persze itt szándékolt naivitással él, hiszen számtalanszor – többek között éppen az itt szóban forgó cikkében – szóvá teszi azt a nyilvánvaló tény, hogy a párizsi békeszerződések aláírói közül már az egyezmények előkészítésekor is jelezték, eszük ágában sincs betartani azok kisebbségekre vonatkozó cikkelyeit. Ahogyan szóvá teszi azt is, hogy politikai akarat hiányában a Népszövetség intézménye egy tehetetlen báb, amelyiknek alig van hatalma, és az is könnyen kijátszható.²² Amilyen mértékben csekély a kisebbségi jog gyakorlati jelentősége, olyan mértékben je-

21 Krenner Miklós: A kisebbségi kérdéshez, in: *Az erdélyi út*, 71.

22 Nem mehetek el szó nélkül Krenner furfangos logikája mellett, aki fanyar iróniával azt jegyzi meg, hogy „ésszerűbb” lett volna, ha a kisebbségeket „nem a győztes, hanem a legyőzött hatalmak uralmába adják. A béke a bukottakat teljesen lefegyverezte, és sok tekintetben gyámság alá helyezte. Képes volt minden kötelezettség végrehajtására szorítani őket és minden tettüket ellenőrizni. A kisebbségi jogok egész megadása csak a legyőzötteknél valósult volna meg.” Uo., 69.

lentős viszont „az erkölcsi támaszban rejlő” elméleti értéke. Nem tápot ad a kisebbségek harcához – hisz az a kisebbségekre zúdított szenvedés visszahatásából táplálkozik – hanem erkölcsi és, hát végül is, jogi háttérrel biztosít a kisebbségi törekvéseknek. „A kisebbségi jogot vagy megoldják, vagy ő fog feloldódni. Kísérteties jövő jelentősége.”²³ – jegyzi meg némi prófétai pátosszal Spectator. Ugyanakkor számol a helyzet teljes abszurditásával is, hiszen szembenéz azzal a ténnyel, hogy a „hevenyészve megfogalmazott” *ius minoritatum* végső soron egy huszadik századi improvizált kényszermegoldás, amelyik csak arra jó, hogy figyelmeztessen: nem sikerült megoldást találni a tizenkilencedik század nemzetiségi problémáira.²⁴ Az ellene felhozott és hangoztatott érvek – kiváltságos helyzetet, több jogokat biztosítanak a kisebbséghez tartozóknak, sértik az utódállamok szuverenitását – a liberális nemzetállam érvei, mondja Krenner. Tulajdonképpen sem az utódállamok, sem az azokba zárt kisebbségek nem elégedettek a nemzetközi jog e csökevényes termékével, a béke megszilárdításában neki szánt funkcióját aligha képes betölteni. Az is világos viszont, hogy attól a pillanattól fogva, hogy létrejött, már csak továbbfejleszteni és betartani/betartatni lehet, mert sem megszüntetni, sem pedig figyelmen kívül hagyni nem tanácsos. Felhívja a figyelmet arra, hogy a kisebbségi jog figyelmen kívül hagyásának, a kisebbségek elnyomásának a problémája egyszersmind az adott állam meghasonlottságának a problémája is: „Legázolták a ki-

23 Uo., 71.

24 Krenner egyébként a kisebbségi jog alapjainál nemcsak a nemzetiségi problémára keresett válasz kényszerét, hanem a békeszerződések önkényének ellensúlyozását és a „természetjogokra való eszmélést” is felemlíti. Uo., 68.

sebbségek művelődési és gazdasági szabadságát. De ezzel tönkretették a saját politikai erejüket is, külföldi hitelüket és gazdasági lehetőségeiket.”²⁵

A másik alapvető krenneri kérdés, ahogyan azt már fennebb is megfogalmaztam, hogy az európai kultúra modernitáskori értelmezési keretében lehetséges-e a kisebbségi kérdés. Hogyan egyeztethető össze az egyetemes humán alapvető értékeivel, a felvilágosodás és a polgári szabadságjogok eszmerendszerével a kisebbségi lét és annak partikularitása? Egyáltalán sajátos-e a kisebbségi létmód?

Krenner úgy véli, hogy igen, és azt is mondja, hogy ezzel a legradikálisabban szembe kell nézni. Elképzelhető, hogy a világegés a modernitás teljes értékrendszerét megtingatta, ám a kisebbségek vonatkozásában ez egészen biztos, vélekedik Krenner. Az egyik korai írásában ezt a szónoki kérdést teszi fel: „Nem azt kellene-e mondanunk, amit Thiers mondott 1871-ben, a francia összeomlás idején: *Nincs többé Európa*, és nem kell-e hozzátennünk, hogy első feladatunk mindannak az átmentése, amit az általános emberi jogok eddig megteremtettek, ez pedig már magyar kérdés is? Hát nem lehetséges, hogy megőrizve külön lelkünk lényegét, konzervatív, munkás, nacionalista, radikális, gazdag és szegény, paraszt és kapitalista összeolvadjunk egy kisebbségi magyar közlélekben, mely az általános eszméket a boldogok Európájára hagyja, maga pedig saját fennmaradását igyekszik elsősorban biztosítani.”²⁶ Itt az egyéni identitás lehetőségének a „visszavételéről” van szó, teljességgel premodern állapotról, ahol – miként máshol fogalmaz – az élet biztosításának a követelménye mindent fe-

25 Uo., 71.

26 Krenner: Magyarságunk kötelez, in: *Az erdélyi út*, 31.

lülír. Mindeközben tisztában van azzal, hogy a kisebbségi sorsban sem eszményien egyenlők vagy önzetlenek az emberek, hogy a világnézeti különbségek vagy például a párt-szemponatok mind érvényesülnek a közösségi életben, csak azt állítja, hogy a huszadik század elején egy kisebbségi sorban élő állapotát feloldhatatlan kettősség jellemzi, és ezt egyszerűen nem lehet figyelmen kívül hagyni. „A kisebbségi politika ugyanazon szabályok alatt áll, mint a többségi, de viszont más törvények is irányítják. [...] Tehát vannak pontok, ahol a kisebbségi magatartásnak és a belőle folyó ildomnak fel kell tárnia meglepő különösségeit.”²⁷ Ebből adódik az a követelmény, hogy „azokat az erőket kell kiterjeszteni, amelyek a többségi hatalommal szemben egyrészt hatásosan elválasztók, másrészt hatásosan egybekapcsolók, mint ahogy az élet minden oldalán is mindig külön kell maradnunk önálló lelkeségünkkel, viszont hasonlunk is az időhöz és a körülményekhez”.²⁸ Javaslatá végül is az, hogy a kisebbségi közösségnek ki kell fejlesztenie és biztosítania kell a közösség megmaradásához szükséges erőket, készségeket, ám ez a törekvés csak akkor hozhat eredményeket, ha a közösségépítés munkájában visszanyerjük az egyetemes humánumnak, a felvilágosodás szellemének az alapvető értékeit. Mondandójának magva kétségtelenül az, hogy ez nem magától értetődő folyamat, hanem csakis a tudatos egyéni és az átgondolt és szervezett közösségi cselekvésben valósulhat meg.

Közírói és közéleti tevékenysége csak a fenti álláspont felől érthető meg. Egyszerre hangsúlyozta a társadalmi, világnézeti különbségek hátrányára a kisebbségi összefogás

27 Krenner: A kisebbségi ildom, in: *Az erdélyi út*, 54.

28 Uo., 55.

szükségességét, a közösségsszervezés minél szélesebb alapokra való helyezését, valamint az Országos Magyar Párt demokratizálását. A reformcsoport törekvéseinek a kudarcba fulladása idején kitartott a párt egységének a fontossága mellett, ám néhány évvel később meghirdette a „hídverés” programját, mert úgy vélte, hogy a romániai magyar kisebbség úgy tud leghatékonyabban bekapcsolódni az általános európai folyamatokba és ott sajátos szerepet vállalni, ha egyrészt betölti a hídszerepet a románság és magyarság között, de egyszersmind az európai kisebbségek nagy közösségének is az aktív tagjává válik. Mindez azért fontos, hogy a kisebbségi problémát a partikularitásból, a partikularitásokból az európai és az egyetemes problémakör szerves részévé tegye.

Krenner szenvedélyes meggyőződése volt, hogy azt a kényszerű tétlenséget, amire az államszervezet kárhoztatta a kisebbségeket, lehet és kell is ellensúlyozni a kisebbségi társadalom megszervezésének befelé irányuló munkájával. Mint kifejtette, a kisebbségi társadalom atomizáltságát magyarázhatja ugyan az elnyomás, a kisebbségi magyarság eljáróinak azonban nem lehet mentségük rá, hiszen elsőrendű feladatuk az önsegély elvén megszervezni a közösségépítés munkáját mint olyant, ami jórészt nem függ külső körülményektől. Ez kétségtelenül párhuzamba állítható azzal a javaslattal, amelyet a maga során Bibó fogalmaz meg a kisebbségi állapottal általunk párhuzamba állított paraszti állapot ellentmondásainak feloldása érdekében. Mindenekelőtt azt szögezi le, hogy a földművelő polgárság eszményét kell megvalósítani, és ez utóbbi csak úgy lehetséges, ha a parasztság is megéli a politikai felszabadulás élményét, vagyis ha a paraszt is önnön emberi méltóságának tudatára ébred. A társadalmi, politikai emancipációnak elsődlegesen lélektani akadályai vannak, de leg-

alább annyira fontos a közösség önszerveződési kereteinek az átalakítása is. Tömören megfogalmazni kívánván Erdei gondolatainak a magját, a következőket mondja: „az ember kitűnően társadalmi lény, aki a társadalmi közösségben elsősorban teljes emberi méltóságot és szabadságot kíván, s minden további teljesítményét ez a kívánság határozza meg: gazdasági, szellemi és politikai teljesítőképessége mind azon múlik, hogy a közösség megadja-e neki az emberi méltóság öntudatát, és ráneveli-e a szabadsággal való élésre.”²⁹ Ez tehát azt jelenti, hogy a társadalmi és politikai szerkezetet úgy kell átszervezni, hogy a paraszt a társadalom többi részével való érintkezése során megélhesse a felszabadulás élményét, és folyamatosan gyakorolhassa azokat a polgári technikákat, amelyek gyakorlása során egyben meg is konstruálhatja önnön polgári szabadságának a kereteit.

29 Bibó István: Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság válságának irodalmában, in: *Válogatott tanulmányok I.*, Magvető könyvkiadó, Budapest, 1986, 200.



SZERZŐINK

Dr. *Demeter M. Attila* (Kolozsvár), a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem adjunktusa, a Pro Philosophia Alapítvány elnöke; kutatási területe: politikai filozófia

Dr. *Egyed Péter* (Kolozsvár), a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem professzora; kutatási területe: az egyetemes filozófia története, politikai filozófia, a magyar filozófia története

Drd. *Ilyés Szilárd-Zoltán* (Kolozsvár), az Erdélyi Múzeum-Egyesület kutatója, a Pro Philosophia Alapítvány alelnöke; kutatási területe: politikai filozófia, Bibó István életműve

Dr. *Laczkó Sándor* (Szeged), a Szegedi Egyetem óraadó tanára, a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány elnöke, a Magyar Filozófiai Társaság főtitkára; kutatási területe: etika, a magyar filozófia története

Dr. *Mester Béla* (Budapest), a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének kutatója; kutatási területe: a magyar politikai eszmetörténet

Dr. *Ungvári Zrínyi Imre* (Marosvásárhely), a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem docense; kutatási területe: a magyar filozófia története

Dr. *Veress Károly* (Kolozsvár), a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem professzora, a Bolyai Társaság elnöke; kutatási területe: hermeneutika, a két világháború közötti erdélyi magyar filozófia

A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai 10

Egyed Péter
Bretter György
filozófiája



MŰHELY

Érték és történelem

szerkesztette: Egyed Péter

PRO Φ PHILOSOPHIA



Megjelent a Kellék 35. száma!

A *Világok harca* című tematikus lapszám tartalmából:

- Bhikhu Parekh: Miért terror?
- Seyla Benhabib: L'affaire du foulard (A kendővita)
- Bhikhu Parekh: Az interkulturális értékelés logikája
- David Miller: Csoportidentitás, nemzeti identitás és a demokratikus politika
- Seyla Benhabib: „A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”: Hannah Arendt a nemzetállam ellentmondásairól

PRO Φ PHILOSOPHIA
EDITURA PRO PHILOSOPHIA KIADÓ

**A MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI IRODALOM
FORRÁSAI SOROZATBAN MEGJELENT KÖTETEK:**

- Mester Béla: *Magyar Philosophia*, 2006
- Egyed Péter (szerk.): *Better György filozófiája*, 2007

A MŰHELY SOROZATBAN MEGJELENT KÖTETEK:

- Angi István: *Értéktől jelentésig*, 2004
- Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Pluralitás és kommunikáció*, 2004
- Demeter M. Attila: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*, 2005
- Horváth Gizella: *Maine de Biran. Egy filozófus életútja*, 2005
- Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve I–II.*, 2007
- Demeter M. Attila (szerk.): *Egyén, állam, közösség*, 2007
- Egyed Péter (szerk.): *Érték és történelem*, 2008

400009 Cluj/Kolozsvár, Jókai (Napoca) u. 2–4/27.
tel.: +4-0374-001107, office@prophilosophia.ro

www.prophilosophia.ro