A FILOZÓFIÁTÓL A FORRADALOMIG

AZ ISMERETLEN SAINT-JUST

LUDASSY MÁRIA

"Je ne veux ni donner ni recevoir de lois."

(Diderot)

„C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois "

(Rousseau)

„Fuyez la maine ancienne des gouvernements de vouloir trop gouverner."

(Robespierre)

„Tout est pression et repression."

(Saint-Just)

Helvétius „Szelleme" és „Embere" a polgári perspektíva és értékrendszer talán első összefoglalása, méghozzá igencsak radikális rezümé — abban az értelemben, hogy *fel sem veti* az igenelt fejlődés és az új értékek történelmi „árának" a problémáját. Módszertani „moznizmusa" valóban teljes: ami nem vezethető vissza az alapelvre, az (értelmes) önzés princípiumára, az mint értelmetlen kizáratik a helvétiusi etikai elméletből, mint nem racionalizálható száműzetik Helvétius ésszerű társadalmi berendezkedéséből. Persze a helvétiusi rendszer tipikusan XVIII. századi korlátai — a szenzualizmus és a redukcionista ontológia történetelemfilozófiai implikációi — biztosítják, hogy Helvétius még minden apologetikus felhangtól mentesen, ha úgy tetszik „szellemesen", hangoztathassa a magánérdek szabadságából születő össztársadalmi harmónia és ésszerűség „evidenciáit". Ez a korlát pedig az önérdeknek a *fizikai* szükségletre, az intérêt personel-nek a sensibilité physique-re való visszavezetése: ezzel a redukcióval Helvétius csaknem ugyanolyan *természeti* korlátot állít az érdek sive szükséglet expanziója útjába, mint a klasszikus sztoa önkéntes restrikciói avagy a rousseau-i aszketizmus állami represszió. (Diderot, evolucionista technikaelmélete alapján felvázolt dinamikusabb, nem-naturalista szükségletfogalma segítségével fel is fedi az érdekek társadalmi szabadságát és fizikai fogságát tételező koncepció konfúzióját.)

Helvétius egoizmuselmélete éppen ezzel az őszinte egysíkúságával válhatott olyan könnyen a régi rend provokációjának a prédájává. És ugyanennek a könyörtelen érték-„nivellálásnak" (Cassirer) köszönhető, hogy a helvétiusi „Szellem" vitájában a reakció néha valódi értékek védelmezőjének tüntethette fel magát.

Voltaire sokat idézett ellentmondásossága mögött gyakran minden vulgarizálás nélkül ki lehet mutatni a „nyers" polgári perspektívához való viszonyának a változásait és változatait. Vitathatatlan, hogy Voltaire világa végsősoron az „értelmes önzés" társadalma — de az is, hogy pozitíve nagyon keveset mond ennek a jelen értelmetlenségeit elsöprő racionális rendnek a lényegéről, mibenlétéről (az angol példa idézése a parlament politikai, ill. a gondolat

sajtószabadságbeli jogainak dicséretére szorítkozik, amit már abban a korban sem tartottak teljes társadalomképnek). Azonban Voltaire nemcsak az abszolutista monarchiával (pontosabban egy-két abszolút monarchával) való kompromisszuma miatt nem igenli feltétlenül a magánérdek mindenhatóságán alapuló emberi társadalom erkölcsiségét. Bár teoretikusan csak egészséges relativizmusa lendíti túl a helvétiusi dogmatizmus „problémátlanságán", ellenérzéseit akkor is őszinte humanisztikus elvárások sugallják, ha az elvárt teljesebb emberi lét *mi*-jéről és főleg *hogyan*-járól hallgat. Kritikája kimerül annak *állításában*, hogy az érdek szabadságának társadalma nem redukálható a szűkkeblű szükséglet-motivációra, hogy ez a racionális Rend megtűr, sőt megkövetel minden olyan emberi-erkölcsi értéket, melyet a „Gyalázatos" irracionális értékrombolása ellenére megőrzött az emberiség.

„Helvétius a társadalmi ember boldogságát a középszerűségbe helyezte; úgy vélem, hogy hasonlóképpen van valami határa a civilizációnak, olyan határ, mely leginkább megfelel az átlagos ember boldogságának, s mely talán sokkal kevéssé távoli a vadság állapotától, mint azt gondolnók."[1] Diderot nem tudta teljesen elvetni annak a „középszerűségnek" a társadalmát, amelyet teljesen elfogadni még kevésbé tudott. És ugyanez Diderot pozíciója a rousseau-i megoldás — a „törvényhozó retardációs politikáját" tételező reguláció — vonatkozásában. Hogy életműve legmaradandóbb része épp e megoldások elleni tiltakozás — a szenvedélyek szélsőséges szertelensége, ill. a technikai haladás végtelensége védelmében néha a nihilizmus határáig elmenve —, nem változtat azon, hogy saját kora nyilvánossága elé ő is csaknem kizárólag a minden emberinek a fizikaira, minden társadalminak az érdekre való visszavezetése szellemében született műveit bocsátotta. (Az „Enciklopédia" egésze ezt a redukciós „racionalizálást" képviseli.) Csak a felvilágosodás tulajdonképpeni filozófiai fejlődésének lezárulása *után* (a hetvenes években) vált a már az „Enciklopédiá"-ban kulcskategóriaként szereplő technika (a termelő- és tudományos tevékenység kapcsolata) *társadalomfilozófiailag* interpretálható fogalommá, melynek segítségével a „középszerűség" érdektársadalmán keresztül, de ezen túl vezető — és a vadság állapotából avagy annak „törvényhozói" restaurációjától messzebbre vivő — fejlődés filozófiailag felvázolható. Természetesen Diderot nem tud adni semmiféle „technikai" utasítást avagy „tudományos" elképzelést arról, hogy az önzés egyeduralma birodalmából miképp vezethet (és merre vezet) tovább az út az érdekviszonyok kíméletlensége által lerombolt erkölcsi értékek és emberi viszonyok *nem* „primitivisztikus" restaurációjához. Ezért az egyetlen „elvre" redukált emberképek — Helvétius magánérdekre avagy Rousseau közéletre korlátozott embere — filozófiai felbontására korlátozta magát, a felbomló felvilágosodás korának filozófiailag felmérhető emberi lehetőségeit a „MOI" és a „LUI" dialógusainak döntetlen dialektikájában dramatizálva.

Az „ellentmondásos" jelző epitetonjával kitüntetett Rousseau álláspontja a legegyértelműbb: az értelmes önzés álláspontjától még azt az értelmet is megtagadja, ami a feudális fennállóval szemben vitathatatlan volt. Az ő bekapcsolódásával válik a felvilágosodás e filozófiai-antropológiai disputája a forradalom ideológiai küzdelmeinek legreprezentatívabb előzetesévé. Mert az ő legdöntőbb teoretikus érve az érdekelmélet ellenében a megalázottak és megszomorítottak világnézeti szükségleteinek védelme (valamint az *ezt* a világ-

[1] Diderot: „Összes művei", A.—T. II, 431. *(Réfutation d'Helvétius.)*

nézetet hatalomra juttató — és az ezen világkép által támogatott — politikai berendezkedés gondolati konstrukciója).

Rousseau korai — „dezertálása" (Voltaire) előtti — reakciója a partikuláris érdekek totalizációját jelentő társadalommal szemben lényegében-logikailag megegyezik a „Discours"-ok társadalombírálatával. A korabeli Rousseau szerint a helvétiusi közérdeknek alárendelve éppúgy elvész az „ember egysége", mint a fennálló fél- vagy egész feudális szerepeiben, avagy az ezen hűbéries hierarchia pórusaiban kényelmesen megélő „felvilágosult" szalonok szózuhatagában. „Ez a közjó mit sem ér az individuum biztonsága nélkül" — írta a „De l'Esprit" margójára írt megjegyzéseiben.[2] S a „Társadalmi Szerződés" és az „Emil" megírásának évéből való a következő levélrészlet: „Gyűlöröm a köztársaságiban a despotizmust és a teistában az intolerenciát."[3]

Az elveszett emberi „egységet", teljességet *egyénenként* talán vissza lehet szerezni, ha a középkor túlélő abszurditásainak és a „felvilágosodás" divatos evidenciáinak, a kapitalizálódás kibírhatatlanságának és azoknak az arbitrális alkotmányoknak, melyek nem a mi műveink, privátim hátat fordítunk. Az a „tisztán negatív rend", melyet Rousseau maga magának álmodott meg magányos sétáin, visszhangtalan maradt. Azonban a minden eddiginél totálisabb új pozitivitásnak, az embert egészen, teljesen magáénak követelő jövendő politikai integrációnak — mely *ezzel* a követelménnyel biztosítja az ember egységét — az ideája a forradalomnak abban a szakaszában, mely a polgári forradalom közepette egy nem-burzsának álmodott politika erőszakhatalmával követelte az egész ember odaadását, uralkodó eszmévé lett. És ez az eszmerendszer vállalta a rousseau-i dilemma eldöntését: „Választanunk kell, hogy embert vagy állampolgárt akarunk-e alkotni, mert nem tehetjük egyszerre mind a kettőt."[4]

Emil teljes ember, de csak „*szeretetreméltó idegen*" lehet az értelmetlen önzés társadalmában — a társadalmi elidegenedésnek, az ember szétszakítottságának magányos és jószívű *szemlélője*. Amikor Rousseau már nem egy „természetes embert" akar a városokba küldeni, hanem a városokat visszakényszeríteni a „természetbe" — a szabadság és erény birodalmába —, akkor az emili teljességről is (s nemcsak a tudományok és művészetek fényűzéséről) le kell mondania. „A legjobb berendezkedés az, amelyik a legjobban végigviszi az ember denaturalizációját; összezúzva teljes létét, hogy helyette relatív egzisztenciát adjon neki, a személyiséget egy kollektív egységbe olvasztva; ilymódon minden egyéni partikularitás megszűnik, s csak az Egység részének tudja magát, s már kizárólag csak az egészben érzékeli magát . . . A társadalmi ember csak töredék-lét — melynek értéke az egésszel való kapcsolatában létezik, melynek igazi denotátuma a társadalmi test."[5]

Ennek a programnak az igazi implikációit nem látta meg a valóban szükségszerű, „érdekfelszabadító" fejlődés racionalizálását adó Helvétius; sem az

[2] Idézi Masson: „Rousseau contre Helvétius", 110.

[3] Lettre à Mme de Boufflers, 1762. aug. 20-án.

[4] Lettre à M. de Belloy, 1770. márc. 12-én. „Az ember szerencsétlenségét az az ellentmondás okozza — írta Rousseau egy töredékében —, amely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, természetünk és a társadalmi intézmények, ami ember és polgár között van. Tegyétek eggyé az embert, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amennyire csak lehet. Adjátok oda teljes egészében az Államnak, vagy hagyjátok meg teljes egészében saját magának; mert ha megosztjátok, széttöritek." Vaugham: „Political Writings of J. J. Rousseau", I, 326.

[5] „Political Writings", II, 145.

ennek a fejlődésnek egyik legvitathatatlanabb értékét, a racionalitásnak emberfelszabadító erejét hirdető Voltaire; sem a rousseau-i „denaturalizált" emberi természet és naturálgazdálkodásra szorított társadalmi tevékenység ellen az „ember végigvitt naturalizációjának" és a természet humanizálásának a programjával tiltakozó Diderot. Hanem a rousseau-izmus egyik leghatásosabb „valóraváltója" — *Saint-Just.*

Saint-Just a forradalom (és saját gondolatvilága) radikális-demokratikus fordulatának legkritikusabb félévében (1792 ősze — 1793 tavasza) vetette papírra a Montesquieu-t másoló liberális hatalmi balansz-politikáról a plebejus demokrácia *társadalma* felé való átmenet teoretikus problémáit legélesebben felvető „De la Nature de l'État civile . . . " c. tanulmánytervezetét.[6] Méghozzá ezen „átmenet" minden közhelyszerű idealizmusa mellett is legrealistább — és átmenetileg valóban realizált — ideológiai megoldásának, a rousseau-i „általános akarat" elvének az *elvetésével* keresi a kiutat a megdöntött monarchia, a düledező Gironde-kormányzat, a népmozgalmak amorf hatalomnélkülisége és a jakobinusok autoriánus szervezete tévutai között. A politikai szférára (és a törvényhozó személyére!) hagyatkozó általános akarat elmélete nem alkalmas a felvilágosodás „természeti" normáinak a társadalmi valóság felé történő közvetítésére — ezen eszme megszületésének az ideje a népmozgalmak leglázasabb korszaka.[7] „*A királyokkal együtt a nép az erőszak minden rendszerével leszámolt, az erőszakkal, mely nem egyéb, mint egy másik királyság . . . mi nem uralkodni akarunk, létünk nem a politikán vagy az erőn alapul*" próbálkozott Saint-Just a politika elhalására vonatkozó eszméivel először a Jakobinus klub szószékén[8] (ahol többé nemigen szerepelt). A „szabadság erőszakhatalmát" majdan megszervező politikai társaságban visszhangtalan maradt az erőszakon túli népuralom eszménye. Amikor a királysággal való leszámolás után kibontakozó „kufárkodó köztársaság" elleni harcában Saint-Just már elfogadta az „erőszak rendszerét", a „kormányforma forradalmára" redukált politikai programra akkor sem mondott ament. A „kritikai attitűd felfüggesztése" (M. Abensour[9]) után sem a gondolkodói

[6] A legutolsó évtizedig „rejtve maradt kéziratot *A. Soboul* publikálta az „Annales Historiques de la Révolution-Française" 29. évf. 124. számában (321—359.). Az 1791-es „L'Esprit de la Révoluton" és a 1793—94-es „Köztársasági intézmények" közt írt — s emezeknél egyértelműbben *filozófiai* — fejtegetések kétségtelenül az 1792. nov. 13-i első konventbeli Saint Just-beszéd (a király bűnösségéről) híres „on ne peut point regner innocentment"-ja és az ugyanezen „Nem lehet ártatlanul uralkodni" mottóval kezdődő 1793. ápr. 24-én előadott alkotmánytervezet egykorú „eszmei" megalapozásaként születtek.

[7] Az 1792. augusztus 10-i felkelés után szinte egészen az 1793. március 31—június 2-i jakobinus hatalomátvételig bizonyos fajta „kettős hatalom" alakult ki: a girondista minisztérium már nem, a Gironde—Montaingemegosztottság miatt a végrehajtó hatalom ellenőrzésére képtelen Konvent még nem tudta „megszervezni" az állami-politikai hatalmat. Ez a demokratikus interregnum sokat foglalkoztatta a forradalom történetíróit forgató fiatal Marxot és — bár a *tömegmozgalom* igazi jelentőségét sohasem látta meg — Saint-Justöt, a Konvent legfiatalabb képviselőjét is, aki ekkor vetette papírra a politikai-hatalmi szféra elkülönültségét megszüntető tényleges társadalmi demokráciára vonatkozó elképzeléseit.

[8] 1792. okt. 22-i beszéd. „Beszédek és beszámolók", 61.

[9] Így jellemzi a jeles francia marxista történész a Comité de Salut Public-ba kerülése (1793 július) és a brumaire-i katonai küldetése (1793 nov.) utáni időszakot, a „forradalmi kormány" és a politikai terror teoretikusát, az „idegenek" és a „frakciók" elleni beszámolók Saint-Justjét. Lásd *M. Abensour:* „La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint Just" *Actes du Colloque Saint Just,* Paris 1968 (ed. Societé des études robespierristes).

folytonosság hitele nélkül mondhatta ki a „hivatalokban előszobázó Köztársaság"-ról a „semmit sem ér" ítéletet.

Saint-Just „De la Nature"-beli elmélkedéseiből olvashatjuk ki legtisztábban, hogy a rousseau-i politikai elméletnek miért éppen az a vonulata kerülhetett legközelebb a „valóra váltáshoz", mely nemcsak a „felvilágosodás", hanem a forradalmiság, nemcsak a civilizáció és a kultúra, hanem a „természet" és humanitás nem kevés értékéről való tudatos lemondást is megkövetelte. És azt is a „De la Nature" lapjain láthatjuk legvilágosabban, hogy az e lemondás elleni tiltakozást föl kellett adni abban a pillanatban, melyben az egyedül lehetséges (meglehet korlátozottságként látott) *politikai cselekvésben* részt kért és részt vállalt valaki. Mert a *társadalmi demokrácia* 1792-es eszméi és efemer alapja az „utcán levő" tömegmozgalomban-néphatalomban, még több megvalósíthatatlan illúziót és még kevesebb történelmi bázist tartalmazott, mint a *demokratikus állam* 1793-as megszervezésének az a rousseau-i—robespierre-i ideálja, mely nem az „empirikus" polgári társadalom testének megfelelően tevékenykedő „politikai fej" kívánt lenni, hanem a burzsoá társadalom kapitalisztikus „kinövéseit" kíméletlenül lenyesegető erőszakhatalom. A *politikai forradalom*ban való cselekvő részvétel valóban megkövetelte a „kritikai attitűd felfüggesztését": *„a világ minden forradalma a politika része — íme, amiért mind bűnökkel és katasztrófákkal terhesek"*[10] — ezeket a „bűnöket és katasztrófákat" vállalni kellett a politikai hatalom részeseként. De a saint-justi ideál mindvégig az *„a társadalom, mely nem a politika zsákmánya"*[11] akkor is, amikor magát, a demokratikus forradalmat és a demokratizálandó társadalmat már odavetette a „politika zsákmányának".

Saint-Just e kézirata kronológiailag megelőzi a forradalmi mitológia részévé vált „halál arkangyala" (Michelet) politikai és a rajnai győztes katonai tetteit (ahogy a nem utolsósorban e politikai tevékenység önkritikáját tartalmazó „an II"-beli „Intézmények" megírását is). Nemcsak „filozófikusabb" formájánál fogva, még csak nem is kizárólag a társadalomfilozófiai gondolatok (Montesquieu, Rousseau) társadalompolitikai továbbgondolásával emelkedik a „De la Nature" a Konvent-beszédek politikuma fölé, hanem a társadalom politikai regulációjának-korlátozásának és a „politika részének" megmaradt forradalomnak az „előlegezett" kritikájával is.

*

„A társadalmi avagy természetes állapot elveit kívántam megismerni, valamint azt az utat, mely ehhez könnyen elvezethet onnan, ahol vagyunk. Íme ezen könyv célja."[12] Saint-Just meglehetősen meghökkentő terminológiájával tulajdonképpen már előlegezi a kívánt választ, vagy legalábbis megkönnyíti a keresett (vissza-) út megtalálását. Az ő — a „ténytudománytól" (science de fait) igencsak rousseau-iánus pátosszal elhatárolt — természetes állapot fogalma ab ovo társadalmi, pontosabban az „igazi" társadalmi állapot normája. Mert ha az ember természettől társadalmi lény, akkor nem szükségszerűen „être politique", akkor „szocializálódásáért" nem kell politizálódása árával fizetnie: Saint-Just logikája nem jobb s nem rosszabb Locke Hobbes-polémiájáénél (igaz, ő is Hobbeséhoz hasonló logikával polemizál).[13]

[10] „De la Nature", livre II.: „De l'état civile", chapitre IV. ik. 343.
[11] I. m. livre I.: „De l'état social", chapitre II.: „De la société".
[12] „De la Nature", I. könyv I. fej. 326.
[13] „Rousseau ugyanúgy látta az embert, mint Hobbes", 359.

Azonban ő nemcsak az *abszolút*, hanem minden politikai hatalom „természeti" megalapozásának az elvetéséért vitázik. Természetesen teoretikusan igen gyengének tűnik a természeti-társadalmi átmenet problémájának egy egyszerű „vagy"-gyal való megoldása, hisz visszavenni látszik a zseniális vitapartner, Rousseau ragyogó dialektikájának minden eredményét, az ember történelemben való emberré válásának és ugyane történelem általi elembertelenedésének elméletét. Saint-Just azonban e dialektika meglepő értéséről tesz tanúbizonyságot a „természet versus történelem" antitézise helyett a „társadalom versus politika" szembeállítására épülő könyvvázlatában. Épp ezért utasítja el e historicista dialektikát mint implikációi miatt elfogadhatatlan gondolati rendszert. Nála a történelem az ember „eredendő" szocialitását összezúzó, a természettől társas lényt elszigetelő „altération" (elfajulás) folyamata — ezért nem kell a politikai államok története-kitermelte eszközökre hagyatkoznunk, amikor az eredeti természet teljességhez való visszatérés útját keressük „*d'où nous sommes*". „A társadalmi avagy természeti törvény uralma alatt az emberek egyáltalán nem az erőszak állapotában voltak. Csak miután a politikai törvény hat a polgári állapotban, és a nép kizárólag kormányzott lesz (le peuple est exclusivement gouverné) és minden ember, miként egy nép, társadalmi egységgé válik — így szűnik meg mindenki önfenntartásának eredeti harmóniája, melyet már csak a kormányzat mindenkit egyenlően elnyomó ereje biztosít. Az individuum csak önmagáért él a vad életben, azaz a köztársaságban[14] az alárendeltség miatt, míg mindenki mindenkiért él a társadalmi állapotban a személyi függetlenség révén" — „a politikai törvény mindenkit elszigetel", „a társadalmi törvény mindenkit egyesít."[15]

A „természetes" emberi közösségeknek és az ember természetes kollektivizmusának a történelmi-politikai fejlődés általi szétzúzása ezen elméletének a politikai hatalom 1792-es szétzúzásának történelmi háttere önmagában nem adna nagyobb elméleti jelentőséget, mint az ember természetes jóságáról avagy természetadta hatalomvágyáról szóló, a század végéig unalomig ismételt teóriáknak és ellenelméleteknek. Van azonban Saint-Just koncepciójának egy eleme, melynek segítségével valóban teljesebb demokrácia-eszményt előlegezhet, mint Rousseau társadalmi szerződés-, ill. alkotmánytervezetei. Ez a „természetes" társadalmakra jellemző közösségi élet- és gondolkodásmód Saint-Just szerint a történelmi társadalmak politikai „altération"-ja ellenére is megmaradt a világtörténelmi „denaturalizáció" által legkevésbé érintett tömegekben, a természethez legközelebb maradt népben, pontosabban ennek egy paraszti rétegében.[16]

[14] A „république" természetesen nem a monarchiával, hanem mint politikai-hatalmi forma — legyen bár ebben a műfajban a legtökéletesebb — a „konvenció világa" előtti (azaz természeti) renddel áll szemben. (A „demokrácia" politikai korlátozottsága is hasonló kritika tárgya.)

[15] Livre I. chapitre II. „De la societé", 329. vö. 341. „egy politikai lény hiába keresi társát, minden ember izolált, s annál inkább, minél nagyobb a hatalom ereje". Livre II. chapitre III; „De l'ègalité civile".

[16] Saint-Just „természeti"-normatív kollektivizmus-ideáljának társadalmi-történelmi alapjait meggyőzően mutatja ki a szülőföld, „Picardie", a század végéig meglevő parasztközösségeinek („communauté rurale") életmódjában M. Abensour: La philosophie politique de Saint Just. Annales Historiques de la Révolution Françaises", 38. évf. 185. sz. és *M. Dommanget:* „Saint Just et la question agraire" (A. H. R. F.", 38. évf 183. sz.) („Les cadres sociaux", ill. „Rapport avec ses origines paternelles et la terre picarde" c. fejezetek) Babeuf gondolatvilágának hátterét is ezek a termelést- s még inkább a fogyasztást megszervező „parasztkommunák" adták.

A „De la Nature" a rousseau-i politikai filozófia „törvényhozójával", a — meglehet demokratikus — törvényeket az illető nép életébe „kívülről" behozó bölcs eszméjével kíván leszámolni. Az igazán demokratikus „társadalmi jog" a népi életben adva van, a népnek nem kell „önmagának törvényeket adnia" (melyeket a *législateur* önzetlen bölcsessége önt jogi formába), és ezeknek engedelmeskednie, mert társadalmi tevékenységében és ennek „természeti" regulációjában már megvan mindaz, ami egy nemcsak az állami-politikai életre szorítkozó demokráciához szükséges. „A népet önmaga által kell kormányozni . . . Én egyáltalán nem akarom az embereket visszavezetni az erdőkbe, ellenkezőleg, a természethez, a társadalmi rendhez vezetném vissza őket" — mely vezetés nem lehet a „vezetők és vezetettek" (gouvernants et gouvernés) dualizmusának útja, a „nép egészének az ereje helyett a magisztrátus partikuláris hatalmára" támaszkodó gouvernement politikája.

A politikai törvényalkotás bölcsességét elveti Saint-Just — de az a „természeti" bölcsesség, melyet a prepolitikai társadalmi élet természeti rendjének a megőrzésére megidéz, közelebb van Korzika és Lengyelország „törvényhozójának" gondolatvilágához, mint sejtené. A „Mozdulatlanság" névre hallgató Legfőbb Lény ezen „immobile" társadalmi rend égi őre — a földeken pedig „az indiai paraszt bölcs lustasága" —, szemben „a szükségessel megelégedő boldogságot" modern „mohósággal" szétzúzó igyekvéssel. „Az első emberek, kétségkívül, nem forgatták föl a földet azzal a mohósággal, mint mi", nem ismerték azokat a „szörnyű munkákat", melyek elfeledtették az emberrel „az ártatlanság boldogságát" — helyette „a tengerek átszelésében, a földek termékennyé tevésében és ipari munkákban megtalálni vélt jólétet és büszkeséget" adván. De e tevékenységekben az ember „csak egy maga-csinálta hamis természetre büszke" — s vajon ez-e „igazi méltósága", megtalálhatja-e ebben „igazi természetét"?[17]

A kérdésfeltevés formája sugallta válasz, az hogy Saint-Just ez ember-csinálta „hamis természetben" elveszettnek látja az emberi természet méltóságát (melynek megtalálását Diderot épp ennek a „hamis természet"-nek a kiteljesedésétől várta) — nem kétséges. De a „hamis természet" elhatalmasodásának emberi árát olyan félelmetes világossággal látja, hogy gondolkodnunk kell egy percig, mielőtt az „Immobilité" istenségének nyilvánvaló célzatú dicshimnusza hallatán kimondanók a „konzervatív" jelzőt. Miért vezetett az „ipar és kereskedelem" kifejlődése a természeti harmónia és a természetes hatalomnélküliség felbomlásához? „Mert ahelyett, hogy a polgári törvények a társadalmi jogból eredtek volna, maga a társadalmi jog került a polgári kereskedelem spekulatív viszonyainak az uralma alá. Elveszett az a társadalmi törvény, mely az ember polgári állapotát a társadalmi rendhez fűzte, *a polgári törvény az embert a kereskedelem tárgyává teszi, áruvá változtatja, és az ember árát a dolgok ára határozza meg.* S mivel az bizonyos, hogy a dolgok különböznek értékük szerint, *és az ember és dolog összekevertetik a polgári véleményben*, az ember és ember is egyenlőtlen lesz, miként az egyik dolog egyenlőtlen a másikkal."[18]

Saint-Just antipolitikus célzata e túlzás nélkül *eldologiasodás*-kritikának nevezhető részt is a „mezőgazdaság, ipar és kereskedelem" empirikus törté-

[17] Livre I. chapitre III.: „De l'homme social, ou des premiers hommes", 330.
[18] Livre I. chapitre VII. „De la loi naturelle et comment elle se perdit", 334. (Az én kiemelésem — *L. M.)*

nelmi fejlődése által szükségessé tett, és e „torz" fejlődést önmaga alapjaként erősítő politikai hatalom bírálatára élezi ki. Az embert dologgá és egyenlőtlenné, áruvá és értéktelenné tevő „polgári törvény az embert, a dolgokat és az Istenséget az államba helyezi". Saint-Justnél számtalan — bár nem összefüggő — megjegyzés utal a „csak" empirikus, történelmi-tényszerű, ill. a lehetséges, nem természetellenes avagy „természetes határokkal" korlátozott mezőgazdaság- és iparfejlődés megkülönböztetési kísérletére. Sőt, egy helyütt még a kereskedelem „természetes" fejlődésének a lehetősége is fel van vetve. De ezek az utalások nemcsak arról nem mondanak semmit, hogy milyen lehetne egy nem a történelmi-valóságoshoz hasonló, hanem az „ember igazi méltóságával" összeegyeztethető „hamis természet", de még arról sem, hogy hogyan lehet az „érdekek bűnös megsokszorozódását" a szükségletek „ártatlan" kiterjesztésétől (a földek felszántásának és a tengerek átszelésének az emberi természetben adott „örök" motivációjától) módszertanilag megkülönböztetni. Hogy egy nem feltétlenül elembertelenítő iparfejlődés és gazdasági expanzió lehetősége és a „hamis természet" uralmának a kiterjesztésével elkerülhetetlenül elvesző természetes emberi egység elmélete nagyon problematikusan fér össze, azt az is bizonyítja, hogy Saint-Just a téma érintésekor gyakran kényszerül leszögezni, hogy „nem én vagyok következetlen" (pl. 337.). Annak a berendezkedésnek a képzete, melyben „*a munka és az erkölcsök (!) kielégítik a szükségleteket*"[19] nem egyeztethető össze az ugyan „természetes-harmóniára szorított", de dinamikusan fejlődő ipar és kereskedelem feltételezésével, csak azzal az „immobil" berendezkedéssel, melyet a „De la Nature" sejtet — valamint a jakobinus diktatúra és az ezen erőszakhatalom bürokratikus „elfajulását" bíráló Saint-Just-féle „Köztársasági Intézmények" koncepciójából következő államhatalmilag avagy népi ellenőrzéssel biztosított *stagnációval.*

A „De la Nature" elveiből csak a történelem totális tagadása vezethető le — a féodalité hősiségként csodált „zsarnoki bűneinek" és a „modern mohóság" világának új idoluma, a gazdagság hatalmának meg- és elvetése. „Meg merem jósolni, hogy az embernek előbb vagy utóbb lábbal kell taposnia bálványaira — mely nép nem végezte törvényei és istenei megvetésével; mert minden népet ezek rontottak meg, és minden népet a saját korrupciója világosította fel és ez a felvilágosodás vezeti vissza a természethez. Amikor Róma végezte, Róma sztoikus volt, amikor Görögország végezte, a görögök filozófusok voltak, és az egyikben is, a másikban is nevettek a törvényeken, a magisztrátuson és az isteneken." (335.)

Saint-Just a rousseau-i „Discours"-beli „első enyém" kimondóját kárhoztató pátoszt a „kormányzók és kormányzottak" megkülönböztetőjére viszi át, annak okát azonban, hogy ez a kárhozatos különbség talajt tudott verni a társadalomban, ugyanabban látja, mint Rousseau: *a tulajdon* (pontosabban annak nem-politikai nevén, a *birtoklás*—possession) létében. „Az ember a polgári életre született; mivel birtokolni született . . . eme két kötelék alatt birtokol és birtokolják" (339.) — íme a „dologi látszat" anyagi alapja.

A társadalmi állapot „harmóniáját" (közvetlenségét) a birtok- és tulajdonviszonyok váltják fel: „Az a kötelék, mely egyesíti az embereket a föld-

[19] Livre II. chapitre XIV. „Des lois agraires". A „munka", az „erkölcs" és a „szükséges" e sz az 1794-es „Köztársasági intézmények" szentháromsága — melynek uralma kiűzné a kufárokat a köztársaság szentélyéből és ugyanakkor szükségtelenné tenné az ostorozásra specializáltak, a „papiros világ" urainak létét.

tulajdon és azok a viszonyok, melyek a birtoklásból származnak — íme ez az, ami szilárddá teszi a társadalmi testet." Az egyenlőség a politikai törvénybe „záratik" és „a szabadságon az emberek birtoklásuk szabad használatát értik a polgári állapotban".[20]

Az „emberi természetben adott" sajátos *szükségletek* — melyekből Saint-Just a birtoklásra született voltunkat levezeti (339.) — a „tulajdon biztonságáért" (341.) élő „politikai avagy vad társadalomban" mintegy átveszik az ember szerepét: „*A polgári állapot, szigorúan véve, nem a polgárok egymás közötti viszonya — ez a társadalmi állapot —, hanem szükségleteik viszonya.*" (340.) A „szükségletek viszonya" egyensúlyának a megőrzésére hivatott „a konvenció világa, azaz a politikai élet". Azonban a politikai hatalom inkább csak az „érdekek azon bűnös megosztottságát" fokozza, mely szükségessé tette a társadalom külső-politikai reguláció ját. „Az ország egyetlen tulajdon, melyet az összes partikuláris birtoklás alkot, tulajdonnak nevezem, mert alapja az erőszak és erő ellen erővel tartatik fenn."[21] A tulajdon-ország „alkotta polgári törvények a félelem vad kódexei, a zsarnokság fegyvere az apákkal szemben, az apának a fiú, a férjnek a feleség, a halottaknak az élők elleni fegyvere. Minden csak nyomás és elnyomás." (342.)[22]

Antropológiai elméletként nyilvánvalóan alacsonyabb rendű Saint-Just mindöröktől szociális emberének természeti erényeit és politikai bűnbeesését mereven szembeállító teóriája a „Jó és a Rossz ugyanabból a forrásból ered" rousseau-i dialektikájánál. „Csak a társadalmi viszonyok tudnak — és ezek a társadalmi viszonyok Rousseau-nál történelmileg alakultak — megtanítani bennünket a rend, a bölcsesség és az erkölcsi jó fenséges fogalmaira . . . arra a lelki nagyságra nevelve minket, mely túl van a természeti gyengeségen."[23] Saint-Just pozíciója a történelmi-társadalmi totális tagadása, a tőlük való „teljes" absztrakció: „Minden népről, minden vallásról és minden törvényről beszélek — mivel én nem tartozom egyetlen néphez, egyetlen valláshoz és egyetlen törvényhez sem." (357.) És a népek, a vallások és a törvények történetének „dialektikáját", azt, hogy az ember csak abban a társadalomban vált emberré és „erkölcsi lénnyé,"[24] melyben erkölcstelenné és embertelenné lett, nem fogadja el. „Itt hiába keresnők a szabadság és boldogság elveit" — írja — „a társadalmi boldogság annak az eredeti boldogságnak az elfajulása, mely az ártatlanság volt, a társadalmi szabadság annak a természeti függetlenség-

[20] Livre II. „De l'état civile", chapitre III. „De l'égalité civile". Saint-Just a politikai szabadság szűkösségével szemben nem kevésbé kritikus, mint az „egyenlőtlenség eredete" megítélésében. A „politikai életre" korlátozódó szabadság szentesíti azt a tényleges-társadalmi egyenlőtlenséget, melynek uralma alól a történelem legszabadabb állama, a régi Róma sem kivétel. A tulajdon egyenlőtlensége „a természet elleni törvény", mely „a társadalmi törvény kötelékeit megsemmisíti" — de még az antik Róma is csak jogi-politikai törvényeket csinált, azaz a tulajdon egyenlőtlenségének „szabad" jogrendszerét. (Lásd 341.) „A jog, mely által szabadon vagytok, ugyanaz a jog, mellyel elnyomók vagytok." (342.)

[21] Livre II. chapitre VI. „De la propriété et de la possession", 344.

[22] Saint-Just ugyane fordulatokat 1793. ápr. 24-i Konvent-beszédében („A Köztársaságnak adandó alkotmánytervezetéről") már csak a monarchia „vad állapotának" jellemzésére használta, de a „minden csak presszió és represszió" fordulatát — a „spekulatívvá váló közakarat" által „helyreállított trón" birodalmára. („Beszédek és beszámolók", 110.)

[23] Rousseau: Lettres sur la vertu et le bonheur IN: Streckeisen-Moultou „J. J. Rousseau Oeuvres et correspondences inédites", 139.

[24] Lásd Rousseau, i. m. 358.

nek az elfajulása, mely a szeretet volt, miképp az Istenség elve is az ártatlanság és a szeretet volt."[25] Saint-Just is elismeri, hogy az ember csak ebben a társadalomban vált ésszerű lénnyé — de ő inkább ahhoz a Diderot-polémiában kifejtett rousseau-i extravaganciához marad hű, mely szerint „egy állat, amelyik gondolkodik, csak egy megromlott állat", mintsem a „természeti állapotban az ember mindörökre ostoba maradt volna" tétel Rousseau-jához. „Meg kell előzzek egy ellenvetést, melyet megtehetnek, megkérdezvén, hogy az elfajult emberi nem a társadalmi életet a politikai élettel váltván fel, miként őrizhette meg ésszerű mivoltát a vadság (azaz a politikai — *L. M.)* állapotában. Íme válaszom: Ez az ésszerűség, mely a jelen rendet alkotja és mely ma vezérli a világot, egyáltalán nem természetes az ember számára; ez az ész az eredeti értelem elfajulása . . . "[26]

Ennek az eredeti értelemnek a jellemzésében Saint-Just — nagyon is Rousseau szellemében ! — elutasítja a hozzá hasonlóan természetes állapot mítoszalkotók „mechanizmusát" (még mesterét, Montesquieu-t is ebben a hibában marasztalja el). „*A társadalmi életet egy olyan értelem rontotta meg, mely egyáltalán nem állati intelligencia . . . enélkül az ember csupán mechanikai viszonyokat követne, miként az állatok.*"(358.) Az a distinkció melyet Saint-Just tesz (természeti) értelem és a történelmi társadalmak termékeként felfogott ész között, analóg Rousseau természeti jóság versus erény megkülönböztetésével, de Saint-Just-nél az ésszerűség mint a világtörténelmi „altérnation" produktuma, semmi önértékkel nem bír (pl. szerinte Rousseau ésszerűen rendszerezte a politikai vadság törvényeit — azaz „jól" végigvitte a rossz princípiumot . . .). A saint-justi „természetes értelem" azonban nem azonos a század naturalistáinak „kiterjesztett (vagy kombinált) érzékelés"-ként felfogott emberi intellektusfogalmával, azaz a kimondottan vagy kimondatlanul az állati (vagy „mechanikai") természetre visszavezetett értelemfelfogásával. Ez az értelem arra hivatott, hogy az állati és a politikai vadság stációitól *egyaránt* elhatárolja az embert. Éspedig pontosan azzal az intencióval, melyre a „realista" Rousseau azt mondta, hogy „lehetetlen egyszerre harcolni a társadalmi intézmények és a természeti korlátozottságok ellen". (Rousseau ebből a premisszából vonta le az ember és polgár nevelésének összeférhetetlenségét.) De éppen, mert ez a természetes értelem megkülönbözteti az embert a természet többi — állati vagy „mechanikai" — részétől, válhat a világtörténelem „természetellenes" (és embertelen) folyamatának az alapjává, a naturális harmónia megbontójává és az emberi „denaturalizáció" elindítójává. Hogy ez a folyamat „épp-így-létében" szükségszerű volt-e, arra Saint-Just ugyanolyan kétértelműséggel felel — azaz nem ad választ —, mint az iparfejlődés esetében. Az eredendő emberi intelligenciában — mivel ez „egyáltalán nem állati" — adva van az az ördögi dinamizmus, mely a „társadalmi élet megrontója" lehet. De épp mivel értelmi mozgató, a csak a fizikai világban érvényes egyértelmű szükségszerűség nem érvényes rá: elvileg-elvontan egy más, emberibb fejlődésnek, ill. az eredeti természeti összhang megőrzésének, avagy visszaállításának is kezdemé-

[25] Livre III. „De la cité", chapitre II. „Du principe de la divinité", 357.

[26] Livre II. chapitre III; „De la vie sociale", 358. „Az ész, melyet csak arra alkalmazunk, hogy korlátozzuk a természetet, nem természetes az ember számára, míg ellenkezőleg, az az intelligencia, melyről beszélek, mindenki számára természetes, ahogy ártatlannak, jónak és egyenlőnek születik mindenki: ezt az egyenlőséget nem tudjuk megőrízni a vad vagy politikai életben, melyet mi társadalminak nevezünk." (Az ész lehet egyenlőtlen, éppen, mert az egyenlőtlenség társadalmának terméke: uo.)

nyezője lehet. „Montesquieu általánosságban úgy definiálta a törvényeket, mint ‚a dolgok természetéből származó szükségszerű kapcsolatokat' — ez nekem egyáltalán nem tűnik pontosnak, mivel *csak a fizikai törvényekben léteznek szükségszerű kapcsolatok*, azok a törvények, melyek az ember természetéből származnak, értelmi viszonylatok; igaz, Montesquieu a politikai viszonyokról beszél, de ezek nem annyira szükségszerű viszonyok, mintsem szükségszerű következmények." (359., az én kiemelésem — *L. M.)* Saint-Just naturalista humanizmusának korszakában is fenntartotta a teoretikus „helyet"-lehetőséget arra a heroikus aktivitásra, a „szükségszerűséggel" szembeni (igaz, csak „a politikai következményekre" korlátozott) gyakorlatra, melyet a „De la Nature" Rousseau-kritikája felfüggesztésének pillanatában kezdett meg.

1792-ben Robespierre és Saint-Just már megértették a (késői) Rousseau politikai filozófiájának a lényegét, mely „arra ítéli" a „művészetek, a fény és a tudományok áráért" szerencsétlenségükkel fizető embereket, hogy már csak „mesterségesen tudják magukat megőrizni" *(à se conserver par artifice* — 359.). Robespierre ekkor már elfogadta a ténylegesem minden „természeti" reguláció nélküli „artifice" (állami-politikai hatalom) eszközét — mivel „nem akarhatunk forradalmat forradalom nélkül"; Saint-Just is forradalmat akart — de ekkor még politikai forradalom, „az emberek ellenőrzése" nélkül. Demokráciát, de nem államformaként, szabadságot, de törvények és engedelmesség nélkül. Inkább, mintsem elfogadja a „valójában csak akkor lettünk emberek, amikor polgárok lettünk" rousseau-i tézisének következményeit, vállalja a természeti ártatlanság olyan korlátozottságait, melyeknek jellemzésére joggal idézhetjük Voltaire híres „Mondain"-ját:

Mikor a természet bölcsőjében ringtak
Tudatlanság éltette ősatyáinkat
Nem ismerték az „enyém" s „tied" fogalmát
Mit ismertek? Talán a fán a vadalmát,
Nem ismerték az ipar csodáit
Ki ezt erénynek mondja az ámít;
A puszta földön haltak mint az állatok
Íme a tiszta természeti állapot!

„A természeti állapotban az emberek jók, a társadalmi életben ésszerűek. Az emberek szeretik egymást a természetben, a társadalmi életben felügyelnek egymásra." (358.) Rousseau ennek a „felügyeletnek" a racionális, azaz természetellenes formáját határozta meg — a természet nem ismeri az „ellenőrzést", a „nép mint kollektív lény" politikai törvény-konstituálta szuverenitását sem (338.). „*A politikai törvények a megmérgezett emberrel mérget itatnak, hogy meggyógyítsák.*"[27]

A polgári társadalom mérgezési tüneteinek diagnózisában zseniális volt Rousseau, de tanácsolt terápiája — lényegében a hatalmi-ellenőrzési viszonyok ésszerűvé, de totálissá tétele — nem lehet a „természet" tanácsa. „*Rousseau szünet nélkül a természetre függeszti tekintetét, egy független társadalmat keres, de ez egyáltalán nem egyeztethető össze azzal az erős kormányzattal, melyet elképzel: a szabadságot saját kezével fojtja meg, s minél több eszközt*

[27] Livre II. chapitre V. „Des lois civiles par rapport à la loi sociale", 344. Az ellenméreg is méreg: a forradalmi terror vállalásakor nem lebecsülendő felismerés ez.

készít a szolgaság ellen, annál több fegyvert kovácsol a zsarnokság számára" ... *„c'est par tout la force qui gouverne."*[28]

Amikor a nép a szabadságát keresi, azaz *„az abszolút demokráciát"* — fegyvert kell fogjon „és ki kell dobnia az országból a magisztrátust"; *a politikai demokrácia* mint hatalmi forma, nem azonos a nép igazi „társadalmi állapotával". *„Biztos vagyok benne, hogy meg lehet különböztetni a demokráciát, ahol a nép önmagának van alávetve, a társadalmi állapottól, ahol inkább azt lehet mondani, hogy egyáltalán nincsen hatalom, semmint azt, hogy a nép van hatalmon."*[29]

A politikai állapotban a hatalomnélküliség anarchia: Minos és a többi bölcs törvényhozó méltán hozott hatalmi intézkedéseket ez ellen; ha az államból kidobják a magisztrátust, ez káoszhoz vezet, csak a társadalomból lehet kiűzni a hatalmi szerveket, mert a társadalmi állapotnak nincs szüksége külső regulációra. „Nem értenek meg, ha azt vetik a szememre, hogy a függetlenség állapotát az anarchia állapotának ábrázoltam, ahogy néha a köztársaságok belemerülnek a konfúzió és a hatalmi visszaélések anarchiájába" — írja —, „ha az anarchia a hatalmak káoszából születik, *ahol semmi hatalom sincs, ott nem lehet anarchia."*[30]

Saint-Just visszautasítja a különböző kormányformák közötti lényegi különbségtétel jogosságát. „Én egyáltalán nem teszek különbséget a törvényhozás különböző formái között; az egyikben a nép egy, a másikban több, ebben pedig (a demokráciában — *L. M.)* önmagának van alávetve" — ezek lényege, az alávetés ténye azonos. „A dolgokat a gyökerüknél, a genezisüknél kell venni, és mivel bebizonyítottam, hogy az első társadalmakat az erő nem fenntartotta, hanem lerombolta, arra a következtetésre kell jussak, hogy *minden törvényhozás csak az erő által lévén megszervezve, magában hordja az elnyomás magját, így minden törvényhozásnak meg kell szűnnie."*[31]

A törvényhozásnak — az akaratból, akár az általános akaratból levezetett törvények uralmának — azért kell megszűnnie, mert szükségessé teszi a törvényhozó személyét, azaz visszavet a Rousseau által is kárhoztatott személyi függőség állapotába. „Rousseau a törvényekről beszélvén azt állítja, hogy ezek csak az általános akaratot fejezhetik ki, és végül hova kell eljusson? — *egy törvényhozó szükségességének állításához* ... Egyébként is: ez az akarat éppúgy tévedhet, és a társadalmi testet nem kell önmaga által még jobban elnyomni, mint a mások általi elnyomás volt."[32]

Amikor nemcsak a törvényhozás teóriájára, de a törvényhozó szerepének gyakorlatára is vállalkozott, a nép és a törvények külsődleges (a törvényhozó kívülről „viszi be", adja a törvényeket a népnek) viszonyát két módon próbálja „bensőségesebbé" tenni. A törvényhozónak „a természetet kell kifejeznie" (uo.) — azaz a természethez legközelebb maradt népi élet törvényeit kell „össztársadalmivá" tennie. A másik módszer pedig: a „dolgok és személyek adminisztrálásá"-nak meglepően modern megkülönböztetetése (melynek értékét csak növeli, hogy nem rejtegetett kéziratban, hanem publikus-politikai szereplésében teszi meg). *„A köztársasági közigazgatás egyáltalán nem politika, mivel dolgokat és nem személyeket adminisztrál."*[33]

[28] Livre I. chapitre V. „De la premier convention", 333.
[29] Livre I. chapitre VI. „Du principe de la législation", 333.
[30] Livre I. chapitre X. „Du droit", 338.
[31] Livre I. chapitre VI. „Du principe de la législatoin", 3 33. (Az én kiemelésem — *L. M.)*
[32] Livre II. chapitre VII. „Des lois", 345. (Az én kiemelésem — *L. M.)*
[33] 1793. május 24-én. „Sur la juridiction municipale".

Amit Rousseau „társadalmi szerződésnek" tartott — és nyomában mi is —, csak politikai szerződés, lévén „az uralomnak (domination) egy rendszere" (340.). „A társadalmi szerződés az embernek emberhez való természeti viszonya. A politikai szerződés az egyesnek mindenkihez való ésszerű viszonya" — Hobbes és Rousseau racionalizmusa ezt az ésszerű viszonyt tükrözi. Saint-Just *mindkettőjükre* alkalmazza Rousseau remek fordulatát: „a természetes embert vélte lefesteni, de a vaddá vált ember képét rajzolta meg". (359.) „*Rousseau úgyanúgy látta az embert, mint Hobbes, de ő sok bölcsességgel állítja fel a vadság állapotának elveit, és az embert az ésszerűséghez vezeti el, melynek még nagyobb tisztelője volt, mint a természetnek.*" Azonban „ez a nagy filozófus" nem veszi észre, hogy a „politikai vadság" lényegében ugyanaz az állapot, mely a „művészetek, a filozófia és a tudományok imádására" űzi „a kárhozott szerencsétleneket". Ő is „*azon előítélet rabja, mely az embertől idegen állapotot tekinti társadalminak*", mely a politika előtti embert tekinti „vadnak" és a politikai állatot „civilizáltnak" — (uo. — az én kiemelésem — *L. M.*). „Ha a művészetek nem annak jelei, hogy az ember vaddá vált, miért lennének az emberek annál kegyetlenebbek és gonoszabbak, minél műveltebbnek vélik magukat? Tudásunk legnagyobb része korrupciónk következménye; az ártatlan lényeknek kevés felvilágosodásra van szükségük."[34]

Természetesen ez nem kevésbé autentikus rousseau-izmus, mint a „magisztrátusnak vallásos engedelmességet" követelő Robespierre-é, de kizárólag a korai „Discours"-ok kultúrkritikáihoz (és „anarchizmusához") kötődő. A jakobinizmus — és mindenekelőtt Robespierre — Rousseau-ja az, aki a politikai „vadság állapotának bölcs elveit alapozta meg", aki racionális, de nem naturális rendhez vezeti el az embert; aki citoyent és nem embert nevel, aki a természet és nem a társadalmi intézmények hatalmát bírálja, ha a kettőt egyszerre nem lehet.[35]

És az első Ruosseau-értekezések szelleméhez közel álló Saint-Just a korabeli barát, és a majdani ideológiai ellenfél eszméihez kerül közel. *Diderot* a rousseau-i politikai predominancia bírálatában az „*erkölcsi avagy társadalmi állapot*" ideálját idézi meg (mely persze a kultúra és felvilágosodás korszaka „bálványainak" — művészetek, tudomány stb. — le-nem-döntésével azért nem kevéssé különbözik Saint-Just parasztidilljétől). „Ez egy olyan társadalmi állapot eszménye, ahová a vadság állapotának elhagyása és a civilizáció állapotának érintése után jutunk."[36]

*

[34] Livre III. „De la vie sociale" c. fejezet (359.) Ez tér vissza „a tudásunk a bűn udvariassága volt" formájában egy Konvent-beszéd részletében — persze megint csak a monarchia bűneiről és hiú fényeiről szólván . . .

[35] „A köznevelés, a kormány által előírt szabályok uralma alatt, és a szuverenitás által felállított magisztrátus ellenőrzése alatt, a demokratikus avagy legitim állam egyik legfontosabb maximája." *Political Writings*, II, 257.

[36] Lettre à Deschamps. Az „államnak adott ember" diderot-i kritikája sem ellentétes Saint-Just politikai vadság elleni tiltakozásának szellemével. És Diderot remek érzékkel látta meg a totális államhatalom „konkretizációjában" a *nemzeti* eszme mindent magának követelő új lojalitásában a felvilágosodás és a filozófia humanista ideáljainak veszedelmes ellenfelét. „Vannak szűk szellemek, deformálódott lelkek, akik az emberi nem egésze iránt érzéketlenek, olyannyira saját kicsiny társadalmuk sorsára koncentrálnak, hogy semmit sem látnak meg nemzetük érdekein túlmenően.Ezek az emberek azt akarják, hogy jó polgároknak hívjuk őket, de engedjék meg nekem, hogy én csak rossz embereknek tartsam őket." „Encyclopédie" cikk az „Enciklopédia" V. kötetében. És milyen közel került az angolok és az idegenek elleni dekrétumokat előterjesztő Saint-Just e diderot-i jellemzéshez.

Amikor a jakobinusok megpróbáltak a „népi életre" támaszkodni, annak „csalhatatlanságát" tisztelni törvényalkotásukban, akkor talán még több konzervatív koncessziót tettek, mint a „törvényeknek való engedelmesség" tézisét a „nép százezer frakciójának döntésével" szembeállító politikájukban. (Az „an II" fordulatai.) És éppen legforradalmibb korszakukban — a „De la Nature" és Robespierre nevelésterv-vezetének a megírása, valamint Saint-Just és Robespierre alkotmánytervezetének előadása közti fél év harcaiban — hívták ki maguk ellen a népi előítéletek (paternalizmustól a nacionalizmusig) nagy részét. És mégis ekkor voltak demokraták, mert elvi-elméleti „előrefutásuk" ellenére a népi mozgalmakra támaszkodtak — és a népmozgalom is támaszkodott a jakobinizmus szervezett erejére, a klub politikai hatalmára. Ekkor a „*tedd a szokás ellenkezőjét, és majdnem biztos, hogy helyesen fogsz cselekedni*" Rousseau-mondás bátor non-konformizmusát vallották és vállalták, és akkor követelték a népi szokások szentségének tiszteletét, amikor a politikai hatalmat már gondosan „elkülönítették" a népi tévedések világától. Ezt is tehették in nomine Rousseau.[37]

Rousseau „nép"-fogalma nemcsak a „Társadalmi szerződés"-konstituálta ideális-erkölcsi entitás (mely már képes lenne arra, hogy megkösse ezt a „Szerződést"); és nemcsak a „városok" bűneivel és a feudalizmus embertelenségével szembeállítható — s mint ezek áldozata objektíve szemben álló — társadalmi erő idealizációja, hanem a „dépravation" társadalmának az alapját adó, és így életével és életfelfogásával *ennek* a társadalomnak a nyomása által formált és deformált „integrált" része. A „természeti ártatlansághoz" csak tudatlansága közelíti — de Rousseau nem gondolta, hogy *ez* a fennálló jobb lesz, ha a tudományok és művészetek hiányával rosszabb: „Amikor az emberek romlottak, jobb, ha tudósok, mintsem ha tudatlanok; csak akkor kell attól félni, hogy a tudományok megrontják őket, amikor még jók."[38] A „valóságos" nép számára a „természetes" állapot (empirikus életfeltételei) Rousseau szerint, meglehet tartalmazza a Saint-Just által dicsőített stagnáció-változatlanság mozzanatát, de a dehumanizáció állandósága formájában: (a paraszt) „csaknem teljesen elgépiesedett életében, melyben szünet nélkül ugyanannak a munkatevékenységnek a foglya, *a szokás* és az engedelmesség *átveszi az értelem funkcióját*".[39]

Amikor a „törvényhozó" arra vállalkozik, hogy „mintegy új emberi természetet teremtsen" minden emberi-társadalmi viszonyt az értelem konstituálta törvényekre vezetvén vissza (azaz kizárólag racionális relációkra redukálva az emberi kapcsolatokat, lévén a „személyektől való függés" csak így kiküszöbölhető), akkor ezt a szokássá és sztereotípiákká merevedett történeti életformát szét kell törnie (ill. ezek funkcióját „értelmes", szerződés-szülte

[37] A non-konformizmust nemcsak a „Szerződés" ésszerű államában, de a „Nouvelle Héloïse" „szabad" kisközösségében is anathéma sújtja. A hatvanas évektől Rousseau (miként 1794-től Robespierre-ék) ugyanolyan pátosszal ítéli el a népi szokások szentségtörőit, mint tíz év előtt az emberi egyéniséget megfojtó társadalmi szokásmechanizmusokat. „S ha valaki felfedez embereink közt valamely személyt, legyen az férfi avagy nő, aki nem alkalmazkodik teljesen a mi szabályainkhoz, és ezeknél többre tartja a szabadságot, hogy ezen ürügy alatt ott keresse üdvét, ahol jónak látja — az engedélyt, hogy másutt keresse, nem tagadjuk meg tőle, de egyéni ízlését igencsak gyanúsnak tekintjük, és nem fogunk késlekedni, hogy megszabaduljunk azoktól, akiknek ilyes hajlandóságaik vannak." IV. könyv, X. levél.

[38] Lettre à Sieybe ,1758. július 15-én.

[39] Lettre à Tronchin, 1758. nov. 26-án. (Az én kiemelésem — *L. M.*)

szokásokkal, köztársasági kultuszokkal kell helyettesíteni). Amikor azonban Rousseau megkísérelte valamely valóságos népi-társadalmi alakulatnak való törvényadás gondolati konstrukcióját (lengyel-, ill. korzikai alkotmánytervezetek), akkor „realizmusa" a népi szokások-életmód „szentségének" tiszteletben tartását jelentette, ennek a konzervatív erőnek a konzerválását: „A szokások legkisebb megváltoztatása, legyen bár sok tekintetben előnyös, mindig károsan hat ki az erkölcsi szilárdságra, mivel a szokások a nép erkölcsisége, és amint egy nép megszűnik szokásait tisztelni, nem lesz más szabadsága, mint szenvedélyei, mert a törvények félelme talán néha visszatarthatja a roszszat, de sohasem teheti jóvá. Tehát amikor a filozófia arra tanítja a népet, hogy miként vesse meg szokásait, arra a titokra vezeti a népet, hogy miképp játszhatja ki törvényeit." (A „*Narcisse*" *bevezetőjéből*, ahol a tudományellenesség többek között e népi szokásokat-hagyományokat felbomlasztó — és „kozmopolita"[40] — tudományok kárhoztatását jelenti.)

A nép a politikai demokrácia „absztrakciójából" (Marx) a történelmi fejlődés, a tradíciók és a materiális életmód egységévé — nemzetté — vált. A lengyel és korzikai alkotmánytervezetben a „patroitisme" éppúgy felváltotta a „Szerződés" „démocratie austère"-jét, mint 1794-ben a Jakobinus klubban a *xenophobie* határát súroló dekrétumok 1793 direkt-demokráciáról szőtt illúzióit: „és húszéves korára egy lengyel ne legyen többé ember — teljes egészében lengyelnek kell lennie".[41]

A rousseau-i hisztoricizmusnak ezzel az oldalával — a következmények kritikáján keresztül — a XVIII. században csak e meglepő páros polemizált: Diderot és Saint-Just (s mindketten a századukban ismeretlenül maradt kéziratai kban). Diderot azzal a fordulatával, hogy „a technika, sokkal inkább mint a politika, a nép ügye" ugyan elfordult a rousseau-i történelmi-tradicionális (és a majdani Saint-Just-féle természeti-morális) népi „immobil" életforma „demokratikus" dicshimnuszaitól, de közvetlenül csak az „értelmes önzés" társadalma népellenesen felhasznált technikájához fordulhatott, mivel a technikai fejlődés „demokratikus" lehetőségei sem léteztek még máshogymásban. Saint-Just a paraszti életmód szent Mozdulatlanságát megteszi a „társadalmi jog" legfőbb maximájává, fel sem vetve, hogy ez az „immobilité" is történelmi-társadalmi mozgások lecsapódása lehet. És *így* küszöböli ki az (empirikus) népi élet és az (ideális) társadalmi törvény dualizmusát (mely „a törvények forradalmiak, de azok, akik végrehajthatnák, nem" formában majd végigkíséri politikai tevékenységét s az ezt tükröző teóriát), azaz a törvényhozó funkcióját. A mozdulatlanság-maxima „csak" a termelés elé kíván természeti (és egyben erkölcsi) határt állítani, a „földek és tengerek mohó felszántása", az ipar és kereskedelem természeti joggal nem követhető kiterjesztésével szemben. Ez a „Természet" azonban — mint azt már Diderot tahiti-beli szexológiai kirándulásából is megtudhattuk — a „közvetlen" emberi kapcsolatok dinamizmusát, „mobilitását" a legkisebb mértékben sem korlátozza. És ez a „ter-

[40] Az világos, hogy ez a nagyon reakciós implikációkat is lehetővé tevő népszokáseszményítés a politikai testületté „szervezett" („Társadalmi Szerződés") nép demokráciájának meghaladása-történelem-közelbe-hozása kívánt lenni. „Változatlanul vallom, hogy az ember egy, de az ember, akit a vallások, a kormányok, a törvények és a szokások, az éghajlat és az előítéletek modifikáltak, már olyannyira különbözik saját magától, hogy többé nem kereshetjük közöttük azt, ami az embernek általában jó, csak azt, ami ilyen vagy olyan országban, ebben vagy abban az időben jó." (*Discours sur la richesse.*)

[41] „Political Writings", II, 437—438.

mészetesség" igencsak arculcsapja a „népi élet", a szokások és az erkölcsnek nevezett előítéletek össznépi gyakorlatát. Saint-Just, az „inactivité" paraszti bölcsességét aposztrofáló sorai után — mellyel megalapozta, hogy önmagunknak ne kelljen törvényeket adnunk — ugyane mozdulatlan életforma minden mozzanatát annyira felforgatja, hogy ehhez hasonló szokás-szentségtörésről a jakobinus párt a „politikai vadság" hatalmi csúcsán és a forradalmi eltökéltség legpatetikusabb pillanatában sem álmodott.

A „De la Nature" minden „mesterséges" reguláció radikális lerombolásának elmélete: a nagyon is „naturális" népi gazdálkodás és a „természetes szükségletek harmóniája" — még inkább: önszabályozása — semmiféle „transzcendens" rendet-regulációt nem követel meg. S Saint-Just korabeli logikája szerint: nem tűr meg. A „törvények védőőrizetéből" (Rousseau) csak úgy lehet kiszabadítani az embert, ha a szokások védőrácsait is összetörjük. A politikai kiszolgáltatottságot és hatalmi alávetettséget hevesen — Róma és Rousseau emlékével szemben is! — támadó 1792-es Saint-Just vállalja a kamaszkori „libertinage" témáit, az 1789-es „Organ" kétes strófáinak kíméletlen család-ellenes hangütését is, hogy az emberi alávetettség és kiszolgáltatottság valóban minden formájával leszámolhasson. „*Amikor a rossz valamely megszentelt előítélet-leplében rejtőzik, az tűnik a rossz apologétájának, aki ezt az előítéletet támadja.*"[42]

Bár Saint-Just valóban *minden* konvenció széttöréséről álmodik (ill. arról, hogy a politikai „convention" szétzúzása fölöslegessé teszi a többit) — ezt az állapotot éppúgy nem azonosítja a „szenvedélyek szabadságával" (ahogy Rousseau tekinti a szokásait széttörő népet), mint a hatalomnélküliséget az anarchiával. Az ő természetes embere valóban a hobbesi emberi természet teljes ellentéte: „A társadalmi állapotban az ember szenvedélyek nélkül létezik, mivel a természetet követi. A jelen állapotban az ember szenvedélyei rabja, mivel az erő szerint él... *Az ember társadalmi, amikor a hajlamait követi, és vaddá válik, amikor a politikai törvények elfoglalják a hajlamok helyét*, amikor az uralmi és szolgasági viszonyok veszik át a társadalmi viszonyok helyét" — írja a „De la Nature" bevezetőjében (326. — az én kiemelésem — *L. M.*). A politikai törvényekkel „felváltott" természeti hajlamok képlete tagadhatatlanul a ruosseau-i „végigvitt" denaturalizáció pregnáns és kritikus összefoglalása. De távol áll attól, hogy a „természet ellen küzdő" erény bírájaként a „Rossz", a szenvedélyek szabadsága — az „Organ"-beli szabadosság — apologétája legyen: a „szenvedélyek" és a „természetes érzelmek" szembeállításával a hajlamok „törvényellenes" védelme már nem nihilizmus. A szenvedélyek léte éppúgy a történelmi „dépravation" terméke, mint az elfojtásukra életre hívott törvények — melyek már az „ártatlan" hajlamokat is megfojtanák. „A vad avagy politikai ember, akit a törvények ereje denaturált", elveszett természetét egy „hamis természetben", hajlamai harmóniáját a szenvedélyek szertelenségében keresi. „Jelen állapotunkban egyetlen ember sem lehet boldog, az emberek eladják magukat, hogy szabadságukat a szolgaságban keressék, a műveltséget a barbárságban, és a természetet a szenvedélyekben". (330—331.)[43]

[42] Livre II. Chapitre XI. „De l'inceste".

[43] A szenvedélyek történelmi-társadalmi eredete rousseau-i koncepció — ezek is az ember ellentmondásos emberrévválásának szükségszerű melléktermékei. „Azok a szenvedélyek, melyek az embert mobil, tervezni tudó és aktív lénnyé tették, csak a társadalomban

Saint-Just nemcsak az embert nem akarja „egészen az államnak adni" teljes „dénaturalisation"-ja árán, Julie-t sem adja Wolmarnak a hajlamok halálából születő erény nagyobb dicsőségére. A házasság intézménye éppúgy a polgári élet „elfajulása", mint a politikai hatalom — a hűség és az incesztus-tilalom törvénye a romlottság jele, nem ezek „természetes" be-nem-tartása.[44]

Erényről csak ott értelmes beszélni, ahol választás van — a hagyományos házasság törvényei kapcsán a morális kérdés fel sem vethető: „ahhoz, hogy az erkölcsi problémát hozzákapcsolhassuk a házassághoz, előbb szabaddá kell azt tenni". Az emberi viszonylatok erkölcsi megítélhetőségének előfeltétele, hogy a viszonyuló emberek egyenlőek legyenek, hogy „az egyik nem ne legyen tárgy a másik számára". Az alárendeltség, az „engedelmesség" etikája a „nemek viszonyában" is immorális — a „vis major" jogtalansága, a politikai életben láncravert férfi erőfölénye „saját gyengeségének követel engedelmességet". Amikor a polgári életben a dolog lesz az ember mértéke, „a nők eladása s vétele" a „legtermészetesebb" törvény. „A természet érzelmeinkben megalapozta a társadalom különböző kötelékeit, s nem volt szüksége ennyi bűnre ahhoz, hogy összefűzzön bennünket." (346.) A szeretet nem ismeri az erő kiváltságait — épp az előjogok „elvei" teszik szerencsétlenné a szeretőket, nemcsak a nőt, akit tulajdonná, a férfit is, akit birtokossá tesz a történelmi társadalmak előítélete. „*De mi boldogtalanok, semmit sem akarunk birodalmunkból elveszíteni és éppen ez a birodalom tesz bennünket boldogtalanná.*" (347.)

A házasság szabadsága nemegyszer inkább a házasságtól való szabadságot jelenti — persze a gyerekek közösségi nevelésének feltételezésével: „*ha a két nem kapcsolatának különleges és külön szabályozásra van szüksége, ez egyáltalán nem vonatkozhat a házastársak egymásközti viszonyára, csakis a szülőknek a gyermekkel való kapcsolatára*". (Uo.) Ha a gyermekek sorsa közügy lesz, a magánélet megszűnik a törvények tárgya lenni. „Én egyáltalán nem töröm szét a társadalmi kötelékeket. Én egyáltalán *nem kívánok újításokat bevezetni — hanem éppen az újításokat lerombolni.*"[45] A világtörténelem „újdonságai" radikális lerombolásának e programja (bármennyire rokonszenves részletet tartalmazzon is) világossá teszi, miért kellett az embertelen „újítások" egyikét — a politikai hatalom eszközét — elfogadni, amint valamit konkrétan is le akart rombolni. Ez a konkrét valami azonban már nem mehetett a „mesterséges" moralitás olyan mély destrukciójáig, mint a „természeti"-nek nevezett normák talán legradikálisabb „rekonstrukciója", a „De la Nature".

De már a „De la Nature" is előrevetítiti a kényszerű koncessziókat, Saint-Just későbbi közéleti szereplésében oly sokat aposztrofált „dolgok ereje", a megvetett „tények", azaz a történelmileg meghatározott társadalmiság hatalmának való részleges behódolást. Ahogy a tulajdon, a társadalmi egyenlőtlenség — sőt az ettől elválaszthatatlan ipari fejlődés és a kereskedelem kialakulása

születhettek." (*Origines. des Langues.*) Ebből azonban az is nyilvánvaló, hogy az „embertelen" szenvedélyekről való lemondás az ember alapvető „antropológiai" kiváltságait veszélyeztetné. „Az, aki a polgári rendben a természeti érzelmek elsődlegességét akarja megőrizni, nem tudja mit akar."

[44] A második könyv („a polgári állapotról" VIII—XIII. fejezetéig) — a kézirat egészét tekintve nem lebecsülendő hányadban! — foglalkozik a „rossz előítéletek", a szexuális reguláció (főleg a házasság) támadásával (8. fej.: A házassági törvényekről; 9. fej.: A válásról; 10. fej.: Hogy a házasságok szigorúsága a korrupció következménye; 11. fej.: A vérfertőzésről; 12. fej.: A házasságtörésről; 13. fej.: Az örökösödésről.)

[45] „Des lois nuptiales", 346—347. (Az én kiemelésem — *L. M.*)

— vonatkozásában is engedményekre kényszerül, amikor a vágyott totális destrukció lehetséges társadalmi következményeit (vagy még inkább e teljes rombolás történelmi lehetőségét) gondolja végig, úgy a férfi és nő viszony szabadságát, egyenlőségét posztuláló természeti normákat is korlátozni kényszerül, amint a „polgári állapot" szükségleteit veszi számba. És a normatív természet a pozitív törvények megszegésébe szorul (házasságtörés), avagy a természeti normákhoz közelíteni vágyó társadalmi törvényekbe (válás). — „A társadalmi állapotban a férfi és a nő egyaránt szuverének és függetlenek, a polgári állapotban meglehet bizonyos megfontolások mindegyiknek külön szabályt adhatnak a birtokláshoz való viszonyukban . . . " Ebben a stációban már csak a méreg ellen ható ellenméreg — a válás szabadsága marad meg a „természetes hajlamok" szerény támaszaként. A házasságtörés vagy akár a vérfertőzés „apológiája" inkább csupán a polgári életben, a polgári élet ellen fellázadt „természet" védelme, mint ezen élet támadása-„lerombolása". „A törvény volt vérfertőző — Phaedra ártatlan. *Mielőtt az embereket perbe fognánk, a törvények ellen kell pert indítanunk.*" (351. Az én kiemelésem — *L. M.)*

*

Ebből a normatív természetből nagyon keveset lehetett átmenteni az „empirikus" társadalmi tevékenységbe. Az 1793 április 24-i alkotmánytervezet a „De la Nature" filozófiájának „valóra váltása" akart lenni — de ennek időszerűtlen-irreális voltát „a dolgok ereje" hamar beláttatta. Saint-Just a demokratikus alkotmány — és a „kritikai attitűd" — felfüggesztésének napjaiban búcsút vesz a „törvényeket még nem ismerő régi Róma romjaitól" és „a Szépség képzetétől, mely nincs többé" (l'image de Beauté qui n'est plus — 259.). S persze nem lehet a vádlottak padjára ültetni a törvényeket az emberek perbefogása nélkül. Az első olyan konventbeli vádbeszédében, melyet már „köztársasági" vádlottak ellen mondott — a *girondisták* perében — még reflektál erre a dilemmára. „*De azt kell eldöntenünk, hogy a kereskedők vagy a katonák köztársaságát kívánjuk-e.*" És ezzel a döntésével ugyanannyira szembekerült a „tények", történelmi-társadalmi lehetőségek „dologi erejével", mint a „természeti harmóniá"-nak a „politikai vadság" nélküli helyreállításáról szóló legvadabb illúzióival — vagy a „köztársasági" bürokrácia népi ellenőrzésének késői tervezgetésével. „*Mert a döntés előbb van, mint a tény.*" (Lukács György)[46]

[46] „Utam Marxhoz", I, 216. (Magvető 1971.)