

Balázs Péter

A VALÓSÁGOS SZABADSÁGNAK IGAZ ÉRTELME

Martinovics Ignác Oratio ad proceresének eszmetörténeti vizsgálata

„A szabadság lényege: nem hinni a múlt szentségében”
(Lord Acton)

A korábbi nemzedékek nagy történészeinek köszönhetően tisztában vagyunk az 1780-as, 1790-es években egymásnak feszülő politikai erők gondolkodását meghatározó alapelvekkel, a közöttük fennálló erőviszonyokkal és a század utolsó évtizedének viharos és fordulatos eseményeivel is. Véleményem szerint azonban a kutatás némileg adós maradt a korszak kulcsszereplőinek tolla alól kikerülő fontosabb munkák politikai-eszmetörténeti elemzésével, s az európai politikai gondolkodás kontextusában való elhelyezésével.¹ A felvilágosodás korszakának háttérbe szorulása ugyanis azt jelenti, hogy nem fordítunk kellő figyelmet a magyar politikai gondolkodás hagyományának olyan fontos építőköveire, amelyek pedig igen megtermékenyítőleg hatottak utókorukra is² – méltatlanul felejtettük el őket (pontosabban fogalmazva: méltatlan, hogy csak címükre és slágvortokban összefoglalt tartalmukra emlékszünk). Ezzel szeretném is letudottnak gondolni a kötelező penzumot: bár az 1790-es évek és a reformkor között fennálló kontinuitással kapcsolatos viták nem érdektelenek, Miskolcзы Ambrus összefoglalásából számomra elsősorban mégiscsak az derül ki, hogy a huzakodás elsősorban metaforák felett zajlik, s így végsősoron eldönthetetlen marad. Feltűnő továbbá a perspektíva némiképp teleologikus volta: mintha a magyar felvilágosodás nagyjai csak annyiban lennének érdekesek, amennyiben megelőlegezik (a maguk tökéletlen módján) a nemes utódok küzdelmeit. A korszak írásaihoz eszmetörténeti szempontból közelítve az az érzésünk támadhat, hogy még nem kellőképpen tisztázott az 1790-es évek jeles politikai gondolkodóinak filozófiai háttere, pontosabban szólva a felvilágosodás alapvetően egységes, ám mégis sokszínű és sok irányzatot felölelő filozófiáján belül elfoglalt pozíciójuk. Röviden szólva: jelen írásban nem a reformkor perspektívájából visszatekintve, hanem saját kora kontextusában, illetve néhány „örök” politikai filozófiai kérdés mentén próbálom olvasni Martinovics Ignác egy 1790-es röpiratát.

¹ Ígéretesnek tűnik Kovács András Ákos és Szűcs Gábor Zoltán tanulmánya a *Korall* 35. számában, ám jelen írásomban nem cambridge-i ihletettséű diszkurzuselemzéssel, hanem hagyományos eszmetörténeti vizsgálódással próbálom közelíteni a tárgyalt szöveghez, némiképp felbátorodva Jonathan Israel „diszkurzus-ellenes” módszertani javaslatain (ezekről lásd rövidesen megjelenő recenziónkat az *Aetasban*): Martinovicsot tehát nem különböző beszédmódok használójaként, hanem a radikális felvilágosodás híveként próbálom láttatni.

² Vö. KECSKEMÉTI Károly: *A magyar liberalizmus, 1790–1848*, Argumentum, Budapest, 2008. A jeles történész arra hívja fel figyelmünket, hogy a reformkor liberális reformeszméi milyen mélyen gyökereznek az 1790-ben aktív nemzedék eszméiben. A kontinuitás kérdésének historiográfiai áttekintéséhez lásd MISKOLCZY Ambrus: *A felvilágosodás és a liberalizmus között*, Lucidus, Budapest, 2007.

Jelen tanulmányomban tehát Martinovics *Oratio ad proceres* címen ismert és eredeti változatában latinul íródott röpiratát kívánom tartalmi elemzés alá venni.³ Az írás születésének körülményeit Benda meggyőzően tisztázta *A magyar jakobinusok irataiban*. Címlapja szerint ez a nagyívű pamflet 1790 április idusán íródott, minden bizonnyal a porossal kötött reichenbachi szerződés (július 27-e) előtt. Benda szerint a Laczkovics János által készített magyar fordítás – amely Martinovics ösztönzésére készült – nem követi hűen a latin eredetit, legalábbis annyiban nem, hogy a fordító a republikánus, franciás szellemű részeket kihagyva királypárti szellemiségű⁴ értekezést állított elő, hogy ily módon mindkettjük udvarhoz való politikai közeledését elősegítse. Ez bizonnyal helyes megállapítás. A latin eredeti és a magyar fordítás viszonyát itt nem kívánom tárgyalni, noha már az is figyelemreméltó, hogy egy republikánus értekezésből apró változtatásokkal és kihagyásokkal előállítható egy monarchiabarát röpirat (a közös nevező nyilván a rendi-nemesi kiváltságok elleni küzdelem).⁵ Példamutatóan alapos ismertetésében Benda elsősorban azt tárgyalja, miképpen vélekednek a latin változat veszélyességéről, illetve a magyar nyelvű változat politikai felhasználhatóságáról az udvar döntéshozói. Ez valóban a legfontosabb szempontok egyike. Jelen tanulmányban magam mégis inkább arra teszek kísérletet, hogy rekonstruáljam és értelmezzem a mű gondolatmenetét, elhelyezem a korszak politikai gondolkodásának kontextusában, felleljem szerzője gondolkodásának némely forrásait, bemutassam, milyen álláspontot tulajdonít ellenfeleinek, s hogyan száll vitába azzal. Az elemzés kiindulópontja a Laczkovics által készített magyar szöveg lesz, amelynek teljes címe: *A Magyar-ország gyűlésiben egyben gyűlt méltóságos és tekintetes nemes rendekhez 1790-dik esztendőben tartatott Beszéd*. A munka – és itt továbbra is Benda adataira támaszkodom – valószínűleg 1791/92 fordulóján jelent meg, 1500 példányban. A 125 oldalas szöveget mintegy 60 oldalon keresztül *Jegyzések* követik, melyekben Laczkovics fejti ki, igen radikális hangvétellel, a magyarországi politikai-társadalmi elitet (elsősorban a pipázó-borozó, kiváltságaihoz ragaszkodó és a „Verböcznek egyben tópoltt horgosan fatsarodott törvényeinek”⁶ szellemi horizontján túllátni képtelen vármegyei nemességet), illetve az ország jogrendszerének egészét illető bírálatát. Feltűnő különbség még a két változat között, hogy a magyar fordítás elhagyja Martinovics lábjegyzeteit, amelyek pedig sokat elárulnak szerzőjük komoly történeti olvasottságáról.⁷ Laczkovics nyilván úgy vélte, hogy politikai pamfletként a szöveg tudományos apparátus nélkül is megállja a helyét.

³ A latin változat teljes címe: *Oratio ad proceres et nobiles Regni Hungariae. MDCCXC idibus Aprilis conscripta et Vindobonae supressa, nunc primum in lucem prodit. Typis Parisinis, év nélkül.*

⁴ Benda egy helyen „a királyi hatalom émelyítő magasztalásáról” beszél, ami komoly túlzás. Lásd BENDA Kálmán: *A jakobinus mozgalom története* = Uő.: *Emberbarát vagy hazafi? Tanulmányok a felvilágosodás korának magyarországi történetéből*, Budapest, 1978, 161.

⁵ BALLAGI Géza, aki *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig* című klasszikus munkájában (Franklin, Budapest, 1888) viszonylag hosszan tárgyalja az értekezést, szintén minimálisnak látja a két változat között fennálló különbséget (355). SCHLETT István összesen két mondatot szentel a munkának *A magyar politikai gondolkodás történetében* (Korona, Budapest, 1996, 272).

⁶ *A Magyar-ország gyűlésiben egyben-gyűlt méltóságos és tekintetes rendekhez 1790-dik esztendőben tartatott beszéd. Most Deáknyelvből Magyarra fordítatott, 1791* [a továbbiakban: *A Magyar-ország...*], 162.

⁷ Martinovics a felvilágosodás korának legnagyobb európai történetíróira (Robertsonra, Raynalra, Gibbonra, Hume-ra) és korábbi szerzőkre (Lebret, Bossuet, Dupin, Richer, Suarez stb.) egyaránt hivatkozik.

A szabadság két fogalmáról

Martinovics fordultatos élete és erkölcsileg problematikus politikai helyezkedése arra készítette az életművével foglalkozó történészeket, hogy elsősorban az 1790-es évek kontextusában tárgyalják munkáit és tetteit, méghozzá abból a – teljesen indokolt – feltételezésből kiindulva, hogy írásai aligha többek egy érvényesülni kívánó karrierista egymást követő pályafordulásainak nem túl nagy jelentőségű dokumentumainál. Pedig Martinovics az európai felvilágosodás eszméit ismerő, tájékozott ember, s ha nem is eredeti, mégis figyelemreméltó gondolkodó, ráadásul különböző írásaiban kifejtett politikai és filozófiai nézetei nem nélkülözik a koherenciát sem. Összességében a magyar filozófiatörténet kiemelkedő s az európai felvilágosodás-kutatás tendenciáihoz jól kapcsolható⁸ alakjáról van szó.

A bevezetőben beharangozott munka egyik központi eleme a szabadság természetére vonatkozó eszmefuttatás (pontosabban a szabadság olyan definíciója, amely élesen szembe megy a „tekintetes rendek” által elfogadottal), másik tárgya pedig egy igen kemény (és bizonyos pontokon kétségtelenül igazságtalan) konzervativizmus-kritika. Lásuk az elsőt: a szászvári apát munkájának első lapjain amellet érvel, hogy minden politikai közösség az ember számára elérhető legnagyobb érték, jelesül a szabadság megteremtésére törekszik. Mivel azonban a „szabadság” kifejezés tartalma a legkevésbé sem egyértelmű, azt lehet helyesen és helytelenül interpretálni. A magyarok, noha nemzeti szabadságukat mindig vitéz módon védelmezték (hízeleg szerzőnk a nemesi öntudatnak), a helyes definícióért vívott harcban vereséget szenvedtek. Martinovics szándéka tehát a *szabadság* kifejezés helyes értelmének visszaállítása: egy talált tárgy megtisztítása a ráarakódott rétegektől.⁹ Erre aligha kell meggyőzőbb bizonyíték annál, mint hogy a szerző számos alkalommal szembeállítja egymással a szabadság szó autentikus értelmét azzal a konszenzusos értelemmel, amelyet a magyarországi kiváltságosok tulajdonítanak a kifejezésnek. „De hüvelyezzük ki a valóságos szabadságnak igaz értelmét!” – szembesíti olvasóit a definíciós problémával. A megoldás (a széleskörű, mégis téves alapokon nyugvó konszenzustól való elfordulás) irányában tett első lépésként az ókori és modern filozófusok olvasását, tanításaik politikai hasznosítását s a magyar jogtörténeti hagyománytól való teljes és visszafordíthatatlan elfordulást tekinti. Bár ezt a szókapcsolatot (itt legalábbis) nem használja,¹⁰ voltaképpen „filozófiai politikát” kíván a hagyományel-

⁸ A radikális felvilágosodás kutatásának egyik legjelentősebb európai fórumában, a La Lettre Clandestine-ben közölt két cikkemben (lásd a folyóirat 2008-as és 2009-es számaiból) arra teszek kísérletet, hogy a Laczkovics és Martinovics műveit a nemzetközi kutatási trendekhez kapcsoljam, s nevüket megismertessem az ateizmus európai történetének kutatóival.

⁹ A radikális felvilágosodás filozófusai gyakran forgatják (több-kevesebb sikerrel) a nyelvkritika fegyvereit a hagyományos politikai struktúrák és erkölcsi fogalmak védelmezői elleni harcukban: műveikben értelmetlenül, logikátlanul, önellentmondóként, próbálják leleplezni (*dévoiler*, maga a szó is sokatmondó) azokat az alapfogalmakat, amelyekre ellenfeleik érvelésüket építik (lélek, Isten stb.).

¹⁰ A *Status Regni Hungariae* című rövid írásának első két paragrafusában, amellet érvel, hogy a társadalom életét elvi-filozófiai szempontok alapján kell megszervezni, márpedig a történeti kiváltságokon alapuló magyar történelmi alkotmány ennek az elvárásnak a legkevésbé sem felel meg, lásd *A magyar jakobinusok iratai*, I., szerk. Benda Kálmán, Akadémiai, Budapest, 1957, 774–775.

vű felfogás helyére állítani. Ahogyan a radikális felvilágosodáshoz sorolható gondolkodók többsége, Martinovics is a kompromisszumoktól mentes racionalizmus híve: az élehető politikai struktúra megteremtése kizárólag a filozófiai ész kompetenciájába tartozik, azaz a hagyománynak, a fennállóknak, a nemzeti sajtószerűségeknek semmiféle szerepet nem juttat. A filozófia felszabadíthatja az embert a hagyományos intézmények és eszmények igájából. A politikát Martinovics racionalitás és történeti hagyomány, észszerűség és előítélet küzdelmeként látta, amivel nagy örömet szerez az európai politikai gondolkodás klasszikus sémáit magyar eszmékre applikálni mindig kész eszmetörténésznek. A politikai gondolkodás kulcsfogalmának, a szabadságnak alapos megtisztítása a ráarakódott (a szó eredeti értelmét meghamisító, sőt ellentétébe fordító) jelentéstartalomtól *par excellence* racionalista vállalkozás. Martinovics interpretációja szerint a ráció heroikus küzdelme ez a tradícióval, a konszenzussal, az emberek fejében meggyökeresedett előítéletekkel. Munkája megérdemli az utókor figyelmét, annál is inkább, mert a radikális felvilágosodás szellemében tevékenykedő Martinovics Ignác talán legátgondoltabb s leginkább következetes módon megszerkesztett művéről van szó. Ezen az sem változtat, hogy a szásvári apát ebben az írásában sem mond le a más műveiből már jól ismert – s nem feltétlenül szimpatikus – retorikai eszköztár használatáról.

Mely szabadságfelfogással vitatkozik tehát Martinovics, és milyen alternatív koncepciót védelmez? Mit sugall az értelem és miben áll az (elvetendő) magyar politikai hagyomány? Kezdjük egy olyan passzussal, amely kulcsfontosságú a munka egészének értelmezését illetően: „Akkor fog a polgári társaságban az igaz szabadság fen-tartatódni, midőn a gyökeres törvények, mellyek által a Városok igazgattatnak, úgy vannak mindenféle szerű és rendű emberhez alkalmaztatva, hogy ezek mindegyike a hozzá alkalmaztatott java s vagyonával szabadon s biztossan élhessen.”¹¹ Ebből világosan kiderül, hogy a szerző által védelmezett szabadságfogalom *negatív*, azaz a szabadságot Martinovics *nem* a politikai hatalomban való részvétellel, hanem a magánszférának a politikai hatalomtól való függetlenségével és az egyén boldogulásához szükséges feltételek biztosított voltával azonosítja. Az ember nem akkor szabad, ha közéleti szerepet játszhat, s részt vehet a politikai közösség életét meghatározó döntések meghozatalában (ez a republikánus hagyomány *pozitív* szabadsága volna), hanem akkor, ha a (tőle akár függetlenül működő) hatalom megvédelmezi személyi biztonságát, vagyonát, s lehetővé teszi számára a békés és nyugodt életet. „Mindenféle jól elrendelt társaságban kinek-kinek szabad és tágas uttyának kellene lenni, amellyen mind belső, mind külső állapottyának boldoggítására előre ható lépéseket tehessen [...] valami tehát természetesen önnönmagában jó, a Polgári Társaságnak elrendelt és meghatározott céljával nem ellenkezik, azt a Társaságnak tagjai mindég kívánhatták, s ehhez biztosságot [...] kell nékiek adni.”¹² A szabadság tehát nem más mint az egyéni boldogulás lehetősége, s a politikai szféra feladata ennek biztosítása. Ez azt jelenti, hogy Martinovics nemcsak taktikailag és nemcsak részletekben, hanem a politika fundamentális kérdéseiben áll szemben azzal a rendi-nemesi irányvonallal, amely elsősorban participatív jellegű politikai követeléseket fogalmaz meg

¹¹ *A Magyar-ország...*, 15.

¹² *Uo.*, 23.

az uralkodóházzal szemben. A republikánus hagyomány retorikai elemeire építő diétai küldöttek szabadságnak a múltban gyökeredző alkotmányos jogok (és alkotmányos szimbolika) tiszteletét, az országgyűlés határozatainak érvényesülését, a vármegyei rendszer fenntartását, azaz végsősoron a politikai hatalomban való részvételt tekintik. Ez a pozitív szabadságfelfogás köre épülő diskurzus a felvilágosodás filozófusai közül elsősorban Montesquieu és Rousseau tanait tudja hasznosítani, azok megfelelő mértékű transzformációja után (e két szerző munkáit egyébként Martinovics soha, egy munkájában sem említi). Alkotmányos szemszögből nézvést az alattvalók javát és boldogulását szem előtt tartó, ám a hagyományos politikai elittel való konzultációt megkerülő jozefinus politika kizárólag zsarnokságként értelmezhető. Ha azonban a szabadságot nem hatalommegosztásként, hanem az egyéni boldogulás feltételeinek biztosításaként definiáljuk, akkor az erőszakkal modernizáló II. Józsefben nem zsarnokot, hanem az ország jótevőjét láthatjuk, aki „a mágnások igájából meg-szabadult népnek mértékletes szabadságot adott”.

Az érvelés lényege: az alattvalóknak mindegy, hogy ki és milyen alkotmányos legitimitás alapján (vagy éppen annak hiányában) hozza meg a többség érdekeit érvényesítő törvényeket. A negatív szabadságfelfogás híveire (a „republikánusokkal” szembenálló „liberálisokra”) egyébként is jellemző a kormányformára, valamint az uralmi és a hatalom szimbolikáját illető kérdésekre vonatkozó viszonylagos közöny: egy jóindulatú despota éppen olyan hatékonyan (sőt talán hatékonyabban) járhat el a közjó érdekében, mint egy széles politikai participációra épülő köztársasági vagy arisztokratikus berendezkedés. Nem létrehozásának körülményei (az alkotmányos formák tiszteletben tartása) vagy létrehozóinak személye (a viszonylag széles participáció) tesznek egy politikai berendezkedést szabaddá és igazságossá, hanem egyetlen szubsztanciális kritérium: szabadon élhet és boldogulhat-e benne az egyén? Biztosított-e számára a lelkiismeret szabadsága? Lehetővé teszik-e számára javak előállítását és szabadon élvezheti-e azokat? Gátolja-e a cenzúra gondolatainak szabad közzétételét? Minden más csak mellébeszélés, jelképek és üres formalitások sora, melyek eltakarják a valóságot. Szabadságnak azt nevezhetnénk tehát, sugallja Martinovics, ha a nemes nem ítélné saját pörében a nemtelen felett, ha a papok nem indíthatnának nyakra-főre istenkáromlási pereket a polgárok ellen, ha tisztességesen működő közigazgatás honosíthatna meg az országban, ha a filozófusok és a tudósok szabadon tehetnék közzé munkáikat, ha lennének végre útjaink és hídjaink, amelyek lehetővé tennének a kereskedelem kibontakozását... Semmi köze viszont a szabadsághoz, legalábbis Martinovics szerint, a József halálát követő visszarendeződésnek, az alkotmányos formák helyreállításának, a korona visszahozatalának – csak a magyarországi politikai osztály barbárságát bizonyítja, hogy a tévesen értelmezett szabadság talmi szimbólumainak visszaállításán örvend, ugyanakkor elfogadja, mi több, követeli a polgárok valós szabadságfokát megnövelő józsefi reformok eltörlését.

A kétféle szabadságfelfogás szembenállását Martinovics tehát valóság és illúzió oppozíciójaként azonosítja: a háború befejeztével a Habsburgok „majd felveszik a magyar gúnyát és tzeremóniákat, azaz úgy járnak el mint Kolombus, Bugainville és Kook a vademberekkel – kitsiny és tsekély eszközöket és portékákat adnak nekik, hogy a valódi javakat vihessék. A Hollandiai kereskedők Jáva szigettyében meg-engedik a királyoknak,

hogy ők a saját Paizsokat hordozhassák, és arany szekereikben magokat vonathassák.”¹³ A párhuzam igen sértő, s értelme nyilvánvaló: a magyar történeti államiság és a nemzeti különállás a rendi ellenzék szemében oly fontos szimbólumai voltaképpen azok az üvegyöngyök, amelyeket a felvilágosult gyarmatosítók a barbárok elé szórnak. A helytelenül felfogott szabadságért való (közjogi) küzdelem nemcsak értelmetlen, hanem egyenesen káros is, mert az uralkodóval való huzakodás elvonja a politikai elit energiáit a valódi szabadságért és az ország felvirágoztatásáért való harctól. Azaz: „míg ők [Európa boldogabbik felének lakói] a posta, a bankó, a kereskedelem ügyeivel foglalkoznak, addig mi régi törvényeink és privilégiumaink által ránk szabott henye indúlatlanságban és tunyaságban élünk”¹⁴ – viszi tovább a hasonlatot Martinovics, hiszen Magyarországról jól felismerhetően azon a nyelven szól, amelyen a nyugati útleírók ostorozzák a teremtő aktivitás minden formájára képtelen amerikai és afrikai bennszülötteket.

A paktumról

A polgárok (helyesebben: az alattvalók) negatív szabadsága Martinovics szerint egy hipotetikus paktumra, szerződésre vezethető vissza: „Mindannyian [...] indúlatainknak forrósága vagy tepetségétől származott vágyódással indítottunk azon dolgok s eszközöknek elfoglalás és uralkodására, mellyek által állapotunk voltát bódogabbítani gondollyuk, és mégis mindnyájan egyenlő igyekezettel keressük azt is, miként lehessen legbiztosabban életünket tölteni [...] azért egybekapcsoljuk erőinket, s nem egyedül a Méltóságos rendek vagy nemeseknek, hanem az egész Polgári Társaságnak javának előremozdítására összeveszküszünk.”¹⁵ A gondolat nem különösebben eredeti. Ismeretes, hogy a kor szinte valamennyi politikai szereplője és teoretikusa épít az uralkodók és alattvalók között fennálló egyezség hipotézisére. Ahogyan Concha írja: a korban a társadalmi szerződés alapgondolata egyenesen a „dogma tekintélyére emelkedett”.¹⁶ A kontraktualista érvelést használók között oly módon kell és lehet különbséget tennünk, hogy azok miképpen azonosítják a szerződés minden emberben meglévő alapját, illetve milyen következtetéseket építenek a *pactum* hipotézisére mint kiinduló alapra.

Martinovics gondolkodásában ez az emberi szenvedélyekben (és nem a *ratió*ban gyökeredző¹⁷) paktum nem implicálja, mint például Rousseau-nál, az általános akarat ki-formálásában való demokratikus részvétel szükségszerű jellegét, s nem feltétlenül szól a teljes politikai-társadalmi egyenlőségről sem. A szerződés lényegi feltétele mindössze annyi, hogy mindenki nyerjen vele, azaz: a politikai egyenlőtlenség ideája nem ördög-

¹³ Uo., 122.

¹⁴ Uo., 93.

¹⁵ Uo., 16.

¹⁶ CONCHA Győző: *A kilencvenes évek reformeszméi és előzményei*, Franklin, Budapest, 1885, 120. (Idézi PRUSZINSZKY Sándor: *Természetjog és politika a XVIII. századi Magyarországon*, Napvilág, Budapest, 2001, 12.)

¹⁷ Ennek az eltérésnek a következményeit itt nem tárgyalom, de *Materializmus és politikum Martinovics Ignác francia nyelvű értekezésében* című írásomban (Világosság 2007/10., 63–82) fűzök némi kommentárt a kérdéshez.

től való, ám kizárólag akkor védelmezhető, ha az ész funkcionálisnak ítéli. Az örökletes nemesség és arisztokrácia eszméje, amely kizárólag az eredeti paktum szellemének meghamisításán alapszik, semmilyen érveléssel nem védelmezhető: „A szabadságok, privilégiumok némelly különös különböztetések (exemptiones), mellyek némelly Fami-liákra el-terjednek és el-örökösödnek, és amellyek a Természet és a Polgári Társaság Törvényeknek ismeretlenségéből és tudatlanságából az emberi társaság közé bétsúsztatnak, a Polgári Társaságnak egyeztetéséből eredett emberi társaságnak mintegy csak egyetlen egy öszve láncolásával hadakoznak, és ugyan e miatt mint ragadó és emésztő Po-litikus gugás betegségeket ki-kell őket egyetemben irtani.”¹⁸ Martinovics szerint tehát az örökletes nemesség pusztá léte összeegyeztethetetlen a társadalmi szerződés ideájával.

A szerződés természetesen szigorúan őrzi hipotetikus és idealisztikus voltát, azaz Martinovics szerint nevetséges minden olyan kísérlet, amely valamely konkrét történeti eseményre vagy megállapodásra kívánná azt visszavezetni, illetve a királyi hatalom alkotmányos jellegű korlátozását próbálná belelátni a paktumba. Az Aranybulla, a Hármaskönyv, a Pragmatica Sanctio és a különböző diplomák csak kor- és körülményfüg-gő, következésképpen legfeljebb csak történeti érdekességgel bíró, elavult dokumentumok, amelyek lobogtatása a politikai szereplők (elsősorban a magyar nemesség) önzéséről és korlátoltságáról tanúskodik. Ismeretes, hogy a magyar nemesség folyamatosan „történeti jogokról” beszél, ami alatt a *Corpus Juris* és a *Tripartitum* egyes elemeit, valamint különböző korokban kiadott királyi diplomák és országgyűlési határozatok elegyét kell értenünk, az egészet leöntve Rousseau *Társadalmi szerződésének* néhány dekontextualizált mondatából készült masszával. Ezen a ponton érdemes megállnunk egy pillanatra. A 20. századi történétírók gyakran kommentálják úgy a rendi erők nézeteit, hogy abban voltaképpen Rousseau gondolatainak elfogadhatatlan mértékű meghamisításáról van szó, hiszen míg a genfi filozófus a polgárok *összességének* beleegyezésére építené az ideális politikai rendszert, addig a magyar nemesség a rousseau-i népet a kiváltságosokkal, az ország hagyományos társadalmi-politikai elitjével azonosítja, s az alkotmány sáncain kívül rekedőket minden politikai jogtól megfosztaná.¹⁹ Ez az állítás ebben a formában véleményem szerint nem állja meg a helyét. Rousseau ugyanis nem valamiféle bázis-demokrata volt, aki minden embert természeténél fogva alkalmasnak ítélt volna a politikai részvételre. A *Társadalmi szerződés* komoly morális és intellektuális feltételeket állít a politikai participációra áhítózó polgárok elé, továbbá a korzikaiak és a lengyelek számára készített alkotmánytervezetből is az derül ki, hogy Rousseau, legalábbis kezdetben, egy viszonylag szűk (noha a hagyományosnál esetleg még így is szélesebb) politikai elit-re építve látta kivitelezhetőnek az új rendszert.²⁰ Továbbá: a genfi filozófus szívének oly kedves spártai modell helótái is kiszorulnak az alkotmányos berendezkedésből (ennek

¹⁸ *A Magyar-ország...*, 22.

¹⁹ Lásd például BENDA Kálmán: *Rousseau és Magyarország* = Uő.: *Emberbarát vagy hazafi?*, 351–363.

²⁰ Így látja ezt Tamás Gáspár Miklós is, aki szerint „amikor a köztelherviselés, az érdekegyesítés, a jobbágy-felszabadítás és a földreform ügyében a magyar nemesség Rousseau-t használta a koronával szembeni önző és rosszakaratú polémiájában, nem járt el teljesen indokolatlanul: a szerződés gondolata végül is azokra vonatkozik, akik *épp akkor* politikai és jogalanyok”. TAMÁS Gáspár Miklós: *Eötös, a nyugat-keleti liberális* = Uő.: *Törzsi fogalmak*, II., Atlantisz, Budapest, 1999, 9–144.

igazságtalanságára hívják fel a figyelmet Rousseau korabeli liberális kritikussai²¹). Nincs tehát szó arról, hogy a Rousseau-ra hivatkozó magyar nemesek végtelenen meghamisították volna annak tanításait. Van azonban egy másik kérdés, amelyben a magyar rendi felfogás sokkal távolabb áll Rousseau-tól, mégis elkerülni látszik a kommentátorok figyelmét. A társadalmi szerződés (és a benne gyökerező jogok) és történelem viszonyáról van szó. A *contrat* Rousseau gondolkodásában a spekulatív ész terméke, az emberi értelemnek az egyenlőségről és az igazságosságról alkotott elképzeléseit tükrözi. A történelemre, amely Rousseau-nál egyébként is az emberi tévelygés története, vagy éppen múltbéli megállapodásokra, egyezményekre, diplomákra politikai közösség nem épülhet.

Úgy tűnik tehát, hogy ebben a kérdésben Martinovics jár közelebb a rousseau-i eszmékhez: a „valódi” paktum tartalmáról szerinte ugyanis csak egyféle módon, a természetjogra, pontosabban szólva az abban megtestesülő *ratio*ra támaszkodva tájékozódhatunk, ami azt jelenti, hogy „a Polgári Társaságban mindnyájan szabadon születünk, mert azon biztosság, melyet benne keresünk, a józan ésszel megegyező szabadságot ki nem rekeszti”. A társadalmat megalapozó szerződés, éppen mert ésszerű és örökérvényű, nem szólhat arról, hogy ki gyakorolja a hatalmat: tárgya sokkal inkább az, milyen jogai vannak az egyénnek a hatalommal szemben, illetve az, hogy a politikai rendszer miként segíti az egyén boldogulását. A rendek és az uralkodó közötti alkotmányos huzakodás ebből a szempontból nézve másodlagos: a döntő az, vannak-e (és ha nincsenek, miért nincsenek) az országnak útjai, hídjai, kereskedelme, manufaktúrái, tudósai és tudós intézményei. Az emberek ugyanis kizárólag azért álltak össze társadalommá, hogy élvezhessék a közösen megteremthető intézmények áldásait. Mind a szabadság definícióját, mind a *pactum unionis et subiectionis* valódi tartalmát tárgyaló martinovicsi eszmeváltások azt a célt szolgálják, hogy a politikai diskurzust közjogi síkról az egyén életét konkrétan befolyásoló tartalmi kérdések irányába tereljék. Ezen érvelés mögé sorakoztatja fel Martinovics Európa természettudósokból, filozófusokból és „törvénytanítókból” álló szellemi elitjét,²² akiknek bölcsességét a magyar politikai osztály nem kívánja meghallani, és csak „a legszomorúbb Verböczi, Huszti, Szegedi, Kolonits bugyborékos tisztátalan forrásaihoz, mint Minos törvényeihez” ragaszkodik.²³

Ez a felfogás adott politikai kontextusban szolgálhatja természetesen az udvar politikai érdekeit. Nem kívánom persze megkérdőjelezni, hogy a pamflet háttérben Martinovics (és Laczkovics) személyes ambíciói húzódnak meg. A latin „republikánus” értekezés „monarchikus” szellemben történő magyarítása minden kétséget kizáróan olvasható a két jeles férfiú politikai helyezkedésének dokumentumaként. Érdeemes ugyanak-

²¹ Erről lásd pl. Jean-Fabien Spitz *L'amour de l'égalité...* c. munkáját (Paris, 2000), és róla írott recenziómat (Aetas 2001/3–4., 324–328).

²² Martinovics máshol is él azzal a retorikai fogással, hogy álláspontját a kor legnagyobbjainak véleményével egybecsengőnek nevezi. Lássuk, kiket szerepeltet a filozófia és a politikatudomány általa elképzelt panteonjában: „Verulámi Bákó, Verzsen, Nekker, Mirabó, Pitt, Kaunitz, Hertzberg és ezek attya Raynal a politika terén. Loke, Hume, Tyndal, Hobbes, Helvétzius, Mirabó, Spinoza, La Mettrie és Mendelnek fia, halhatatlan Kant és a bécsi Mayer a filozófiában.” (Máshol is azt hirdeti, hogy a kor legnagyobb politikai gondolkodójának Raynalt tartja, ez érdekes kiegészítés lehet Penke Olga kutatásaihoz.)

²³ *A Magyar-ország...*, 92.

kor észrevenni a dolgozatok mögött meghúzódó és értelmes politikafilozófiai alapokon nyugvó koncepciót: ha elfogadjuk az érvelés kiindulópontjaként felkínált szabadságfelfogást, akkor a kormányforma kérdése tényleg másodlagossá válik, hiszen a felsorolt elvárásokat a reszpublika és a monarchia egyaránt képes lehet beteljesíteni.²⁴ Nem kétséges persze az sem, hogy erre a negatív szabadságfelfogásra is épülhet forradalmi politika: bár inkább az udvartól, mintsem a rendektől várhatók a szükséges reformok, ha nyilvánvalóvá válik, hogy a király sem kívánja a hipotetikus szerződésben foglaltak szerint átalakítani az országot, a filozófus kénytelen lesz feladni a monarchia iránti lojalitását, s egy demokratikus opció hívévé szegődni. Ebből a szempontból nézve valamiféle következetesség mégiscsak megfigyelhető Martinovics politikai állásfoglalásaiban.

Történelmi hagyományok kontra ráció

A szabadság helyes definíciója és a szerződéselméleti alapvetés mellett az írás következő visszatérő témája az „organikusság” és a „történetiség” retorikájára épülő, az évszázados szokásokat és előítéleteket óvó, valamint a hagyományos társadalmi-politikai egyenlőtlenség fenntartását hirdető konzervatív politika szellemi ürességének ostorozása és tartathatlanságának bizonyítása. Szerzőnk a radikális felvilágosodás szellemében kel ki azon felfogás ellen, amely nagy jelentőséget tulajdonít az adott nemzet különböző intézményekben megtestesülő történelmi hagyományának vagy éppen a „népek konszenzusának”. A legnagyobb veszély, ami egy politikai közösségre leselkedik, nem más, mint a bénultság, azaz a változásra, az alkalmazkodásra való képtelenség. A fennálló ugyanis botrányos, s kizárólag érdekvezérelt megfontolásból védelmezhető. A „gyanú ideológiájának” megfelelően a fennálló berendezkedés konzerválását (vagy csak mérsékelt ütemű megreformálását) célzó törekvéseket egyértelműen a kiváltságosok, a rendszer hasznélvezői által folytatott misztifikációként leplezi le. Érdekes látnunk, hogy Martinovics (meg nem nevezett) ellenfeleinek koherens konzervatív álláspontot tulajdonít, azaz konstruál a maga számára egy tradicionalista vitapartnert, akinek nézeteivel szembezegezi a felvilágosodás radikális változatából merített eszméit. Jelen tanulmányban nem kívánom vizsgálni, hogy az 1790-es évek magyar történelmi valóságában találunk-e olyan gondolkodókat, akik ilyen vegytisztán megtestesítenék a konzervatív krédót (vagy inkább attitűdöt), amelynek elemei az ész korlátoltságának hangsúlyozása, a szokások, az előítéletek, a hagyományok védelmezése, a népboldogító elméletektől való idegenkedés volnának. Az azonban biztos, hogy szerzőnk érvelése szerint a magyar társadalom fejlődését, modernizálását pontosan ez a régihez, a fennállóhoz való reflektálatlan ragaszkodás gátolja.

²⁴ Érdekes, hogy a latin szöveg azon republikánus passzusában, amelyeket Laczkovics kihagy a magyar fordításból (vagy megfelelő szellemben átírja őket), Martinovics nem annyira az egyszemélyi uralom politikai és morális veszélyeire hívja fel a figyelmet (bár erre is van példa); sokkal inkább a létező monarchiákra jellemző hierarchikus társadalmi struktúrát, valamint a trón és az oltár szövetségét tartja elfogadhatatlannak. Egy egalitárius és antiklerikális (azaz jozefinus) monarchiával a latin szöveg szerzője is bizonyonnyal kibékülne.

Martinovics ugyanis magáévá teszi a konstruktivizmus alap gondolatát: az embert semmiféle kötelezettség nem kapcsolja elődeihez,²⁵ nem kell magára nézvést kötelezőnek (még kevésbé szentnek) tartania azt a politikai-társadalmi rendszert, amelybe beleszületett – magának kell megteremtenie a kornak megfelelő politikai kereteket.²⁶ Ebben a kérdésben Martinovics azzal a Hajnóczyval van egy állásponton, aki egyébként nála sokkal mélyebben gondolta végig a történeti alkotmány módosítását meg nem engedő konzervatív álláspont mögött meghúzódó érvrendszert.²⁷ A politika az újhoz való minél gyorsabb alkalmazkodás művészete, s azok a nemzetek sikeresek, amelyeket ebben a hagyomány holt súlya nem ránt vissza. A természetjog tanításainak megfelelően minden generáció újragondolhatja, megfelel-e neki a reághagyományozott politikai berendezkedés. A *pactum unionis et subiectionis* ugyanis csak a polgári együttélés legszélesebb kereteit rögzíti, a konkrétabb kérdéseket illetően „a Politikus testnek és a dolgoknak változásával, szükség, hogy ők is megváltoztatódgyanak”.²⁸ Minden korszak kizárólag saját sorsáról rendelkezhet, s döntései nem köthetik meg az utána következők kezét. A pallérozott népeket az különbözteti meg a barbároktól, hogy előbbieket változtathatnak a fennálló törvényeken, míg utóbbiak (a zsidók, a törökök stb.) szentként és sérthetetlenként tisztelik azokat. A múlt (különösen a magyar politika múltja) nem több tévelygések történeténél, így a rendek szívének oly kedves magyar politikai-jogtörténeti hagyományon semmi konzerválni való sincsen. Martinovics szerint nem baj, ha nagy királyaink törvényei elvesznek: részben abszolút értelemben is értelmetlen, részben pedig valamikor talán értelmes, azóta azonban elavult rendelkezések sokaságát tartalmazzák. Feltűnő, hogy a hagyományellenes érvelés racionalista ugyan, de nem történetietlen: a változást éppen a történelem kényszeríti ki azzal, hogy radikálisan új körülményeket teremt, amelyeknek a törvényhozó kénytelen megfelelni. A felvilágosodás filozófiájának anti-tradicionalizmusa nem jelenti feltétlenül a történeti érzék hiányát: noha a racionalista filozófus nem borul le vak imádatlalt a múlttól örökölt intézmények előtt, azt szívesen elismeri, hogy a régmúlt idők tanulmányozása olyan leckét és tapasztalatot jelent, amelyet a társadalomátalakító lendületnek is figyelembe kell vennie.

A tradicionalizmus destrukcióját szolgálja az az érv is, amely szerint maga István sem volt konzervatív: a korszellem igényeit felismerve szemrebbenés nélkül elvetette Atilla még az övénel is barbárabb törvényeit, pedig akkor is biztosan voltak, akik a nemzeti hagyományokat gyászolták és első királyunk „nyugatmajmolását” bírálták.²⁹ Márpedig ha neki szabad volt így eljárnia, hogyan lehetne ezt megtiltani a nála sokkal felkészültebb,

²⁵ Ha már a nemzedékek egymással szemben fennálló adósságáról van szó, a racionalista filozófus szerint nem eleinknek tartozunk azzal, hogy megőrizzük művüket, hanem leszármazottainknak azzal, hogy jobb világot hagyunk rájuk. Jövőorientált politikát állít tehát a múltbeteintő helyére – ismeretes Oakeshott és más konzervatív gondolkodók erre vonatkozó bírálata.

²⁶ Ez Spinoza *Teológiai-politikai értekezésének* legfontosabb és talán legfelforgatóbb állítása, amely a radikális felvilágosodás gondolkodásának meghatározó elemévé vált. Lásd erről Israel említett munkájának *Popular Sovereignty, Resistance and the „Right to Revolution”* c. fejezetét.

²⁷ HAJNÓCZY József: *Magyarország országgyűléséről és annak szervezetéről szóló közjogi értekezés = Hajnóczy József közjogi-politikai munkái*, szerk. Csizmadia Andor, Akadémiai, Budapest, 1958, 257–260. Egy igen fontos szövegrészt idéz belőle POÓR János: *Hajnóczy József*, Új Mandátum, Budapest, 1998, 13.

²⁸ *A Magyar-ország...*, 83.

²⁹ *A Magyar-ország...*, 117.

a tudomány és a filozófia legújabb eredményeire támaszkodható filozófusnak? A hagyomány, amelybe a konzervatívok oly ostobán kapaszkodnak, véli Martinovics, a maga idejében radikálisan új volt. Nagy történeti alakjainkhoz tehát paradox módon akkor vagyunk a leginkább hűségesek, ha bátran leromboljuk, amit felépítettek (legalábbis annak elavult elemeit). A radikális újrakezdés, a *tabula rasa* szükségszerűségének gondolata mögött tehát természetesen az új ismeretek megalapozottságában bízó felvilágosult *philosophe* büszke öntudata bújjik meg: a felvilágosodás századának eredményeivel felvértezett reformer nem követi el még egyszer a régmúlt hibáit.

Dolgozatom lezárásaként azt a sejtésemet szeretném megosztani olvasóimmal, hogy művével Martinovics a magyar katolikus hitvédelem nagy alakjának, számos történeti és valláserkölcsi munka szerzőjének, az egri szervita Szaitz Leónak kíván válaszolni, anélkül, hogy ezt a privilegizált vitapartneret meg is nevezné. Feltűnő ugyanis, hogy a jeles apologéta *Igaz magyar* című, széles körben olvasott munkájában két olyan kérdést hangsúlyoz ki, amelyek nagy súlyt kapnak Martinovics írásában is.

Az első ilyen kérdés a katolikus egyháznak a magyar tudomány- és művelődéstörténetben betöltött szerepére vonatkozik. Hitvédőnk hosszasan érvel azon állítás mellett, amely szerint a magyar tudomány és művelődés rengeteget köszönhet a tudós szerzetesrendeknek, különösen a jezsuitáknak.³⁰ Katona és Pray Szaitz számára megkérdőjelezhetetlen történeti tekintélyek, Baróti Szabó és Faludi pedig a magyar nyelv csinosításában szereztek múlhatatlan érdemeket, „a miért is áldgya meg őket a Magyarok Istene, ha még annyi irigy Merkuriusok [...] támadnak is ezen érdemes Hazánkfiái ellen”. Martinovics egészen mást gondol erről. Miután felsorolta a radikális felvilágosodás összes antiklerikális toposzát a keresztes hadjáratoktól az inkvizíció át a királygyilkosságokig, rátér a jezsuita tudományosság tárgyalására. Szerinte a történetíró Pray az egyetlen jezsuita, aki valamit is hozzá tett a nemzet tudományokban való előrehaladásához, de ő sem igazi történész, hanem csak az „eseteknek szorgalmatos öszvetopolója”. Bár a jezsuita oktatás korszerűnek látszik, a romlott szerzetesek valójában „megkortsosítják” a filozófiát azzal, hogy a keresztény világgéppel össze nem egyeztethető újdonságokat egyszerűen eltagadják. A jezsuita iskolák gyenge színvonalának legjobb empirikus bizonyítéka a náluk képzett magyar politikai elit pallérozatlansága.³¹ Nincsenek olyan érdemeik, amelyek indokolnák a rend fenntartását, mint ahogy összességében a pusztulásra érdemes katolikus egyháznak sincsenek olyan érdemei, amelyek indokolttá tennék politikai privilégiumaik konzerválását – véli Martinovics, aki bár korábbi, névtelenül megjelent francia és német nyelvű műveiben magát ateistának és materialistának vallja,³² a magyar nemességhez írott munkában jobbnak látja valamiféle felekezeti feletti, ideális és tisztá keresztény hit bázisáról támadni a klérust.

³⁰ Az *Igaz Magyar, vagy is az igaz magyaroknak Máriához, az ő Nagyasszonyokhoz és nagy patrónájokhoz való különös áhétatosságáról és a mostani újságokról. II. rész, melly szól Sz. Istvánról és egy kicsinyt a régi s mostani Sz. István-tagadókról is*, Párisban és Berlinben, 1788.

³¹ *A Magyar-ország...*, 95.

³² *Mémoires philosophiques ou la nature dévoilée* (1788), *Physiologische Bemerkungen* (1789). Előbbiről lásd már említett, Világosság-béli cikkemet, utóbbi rövidesen megjelenik Szegeden.

A hitvédő másik „vesszőparipája” az István-kultusz. Az *Igaz magyar* szerint aki az ezeréves Regnum Marianum ellen tör, nem is lehet igazi hazafi, mert Magyarország addig volt boldog ország, amíg Szent István nyomdokain haladva, törvényeit változatlan formában megőrizve Máriát továbbra is patrónájának ismerte el. A hanyatlást, a nemzeti függetlenség elvesztését a protestantizmusért és a szabadgondolkodásért (a kettőt, ha nem is azonosítja, de közöttük kontinuitást lát) ránk rótt isteni büntetésként értelmezi.³³ István-kultuszát annyira komolyan veszi, hogy munkája második részének címében ellenfeleit, az „Aufklärung-Fantasztákat”, egyszerűen Szent István-tagadóknak nevezi.

Martinovics – aki szívesebben vitakozott a tradicionalizmus ilyen szélsőséges változatával, mint a mérsékelt hangvételt megütőkkel – szereti azt a vélekedést tulajdonítani a vele szembenállóknak, hogy első királyunk törvényeit mintegy változatlan formában kell megőriznünk és átörökítenünk utódainkra. Szaitz kellemes ellenfélnek tűnik, mert kérlelhetetlen és reflektálatlan tradicionalizmusában ténylegesen azt vallja, hogy a nemzet történetének legfényesebb pillanatában István felajánlotta az országot Máriának, aki mintegy cserében tökéletes törvényt sugalmazott államalapító királyunknak. Az azóta történtek a morális okokkal magyarázható hanyatlás terminusaival írható le, mivel a történelem egyetlen igazi aktora az isteni Gondviselés, amely minden gonosz szándékot csapásokkal büntet. Ilyen csapás például a nemzeti függetlenség elvesztése és az idegen dinasztia uralma (a cenzúra ellen írott munkájában Martinovics csodálkozik is azon, hogy a főpapoknak soha nem esik bajuk a legudvarellenebb kitételeik miatt sem). Szaitz érvelése teljességgel antifilozofikus, vagy inkább filozófia-előtti: kizárólag azt bizonygatja, hogy az istváni felajánlás nem mítosz, hanem történelmi tény. Úgy véli, hogy amennyiben ezt történelmi forrásokra és ellenfelei ellentmondásaira építve bebizonyítja, akkor további reflexiókra nincs is szükség: a múlt meghatározza a jelent, s a jövőt. Erre könnyű azt a történelmi érzékenységről tanúskodó választ adni, hogy „a környülállásoknak és a városi dolgok ábrázattjának meg-változásával olly egymással ellenkező természetűre fordulnak, hogy ha azok hajdan valamely nemzetnek elől-mozdították boldogságát s nevezetessé tették is, mostani időben mégis ugyan-aztat szegénységre juttatják”.³⁴ Minden korszak más- és másféle törvényeket és politikai berendezkedést igényel: István törvényei megfeleltek a honfoglalást követő korszak (egyébként barbár erkölcsű és a papok igáját ostoba módon a nyakukba vévő) embereinek, de ez a hagyomány mára teljességgel értelmét veszítette. Összességében azt mondhatjuk tehát, hogy Martinovics szerint a nemzet történelmi hagyománya egy komoly politikai kérdésben sem releváns, hiszen múlt és jelen között áthidalhatatlan kulturális szakadék tátong. Semmi közös sincs barbár eleink és a 18. század felvilágosult polgára között, ami azt jelenti, hogy a magyar társadalom bajaira kizárólag a történelem kritikus elemzése, a világ aktuális állapotát illető empirikus tájékozódás, végül és főleg a természetjog tanításaira épülő racionális társadalomtervezés hozhat megoldást.

³³ Az *Igaz Magyar...*, II., 167–170.

³⁴ *A Magyar-ország...*, 81.