

Hannah Arendt a politika értelméről

„A politika értelme a szabadság” – ezzel a lapidáris, de távolról sem magától értetődő mondattal fogalmazza meg Arendt politikai gondolkodásának egyik legalapvetőbb intencióját.¹ Maga az a törekvés, hogy a politika értelméről mondjon valamit, és ne pusztán egy politikainak nevezett részkérdésre kíséreljen meg választ adni, Arendt politikai filozófiájának kitüntető jegye. Mindazonáltal a mondat látszólagos egyszerűsége csalóka, hiszen a két fogalom alapos értelmezésre szorul,² és a két tényező viszonyát megadó kifejezés is értelmezést igényel. Figyelembe kell vennünk ezen felül, hogy Arendt gondolkodásában a politika más meghatározásaival is találkozhatunk. Így például nem triviális kérdés, hogy miként függ össze a szabadságot előtérbe állító meghatározás a következő, a pluralításra kihelyezett politika-definícióval: „A politika a *különbözők* együtt- és egymással-létéről szól.”³ Az alábbi dolgozat ennek megfelelően egyrészt az enigmatikusan tömör gondolat részletes és szisztematikus rekonstrukciójára tesz kísérletet. Ennek során egyrészt a politikai cselekvés értelmét abban a keretben kell vizsgálnunk, melyet Arendt a tevékenységek tipológiájaként fejtett ki, megkülönböztetve munkát, előállítást és cselekvést. Másrészt törekedni fogok arra, hogy az arendti elgondolás áttekintését összekapcsoljam a legfontosabb ellenérvek megfogalmazásával és

* A szerző az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének vezetője; olay.csaba@btk.elte.hu. A dolgozat az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az OTKA K 100922 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Arendt, H.: Mi a politika? In uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond–Palatinus, Budapest, 2002, 44. Nyilvánvalóan mutatják, mennyire nem triviális Arendt hivatkozása a szabadságra, a későbbi *Mi a szabadság?* című tanulmány kezdő mondatai: „A »Mi a szabadság?« kérdésének felvetése reménytelen vállalkozásnak tűnik. Mintha réges-régi ellentmondások és antinómiák állnának készenlétben arra, hogy az értelmet a logikai lehetetlenség dilemmáiba kényszerítsék, mígnem attól függően, hogy a dilemma melyik szarvát ragadjuk meg, épp olyan lehetetlenné válik a szabadságot vagy ellentétét elgondolni, mint amilyen nehéz a négyzetlétű kör képzetét felidézni.” Arendt, H.: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 151.

² Arendt maga utal a tisztázás szükségességére, amikor megjegyzi, minden politikai hagyomány a szabadságra hivatkozik, csak mást ért azon.

³ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 22. Egy további, kevésbé centrális helyen még az is elhangzik, hogy a politika leglényege a vita. Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 247.

végiggondolásával, amihez célszerű figyelembe venni a filozófusnő modern politikai tevékenységre vonatkozó fejtegetéseit, melyeket elsősorban a forradalom-könyvben találunk.

A javaslat, hogy forduljunk Arendt-hez a politika értelmének tárgyalása céljából, első ránézésre azt az ellenvetést válthatná ki, hogy voltaképpen nem dolgoz ki átfogó, meghatározott alapelvek szerint szervezett és felépített politikai elméletet. Az ellenvetés hivatkozhat arra, hogy a politikai cselekvés elveit, jellemzőit alapjában véve sem a totalitarizmus-könyv, sem a *Vita activa* nem tárgyalja rendszeres igénnyel. Ez magyarázható részben a két mű perspektívájával, hiszen a totális uralom elemzése szorosan kötődik egy konkrét történeti helyzet vizsgálatához, míg a *Vita activa* cselekvéstipológiája a politikai cselekvést az élet összefüggésében próbálja elhelyezni. A forradalom jelenségét taglaló gondolatmenet ezzel szemben alaposabban kitér politikai jelenségekre, de ezek a megfontolások sem követnek szisztematikus keretet. E megállapítások pusztán negatívnak tűnnek, mivel azt a látszatot keltik, Arendt gondolkodásában valamilyen hiányról kell beszélnünk. Az ellenvetésre azt válaszolhatjuk, hogy a filozófusnő sajátos kérdésfeltevése, mely a politika értelmét, s ezen keresztül, mint látni fogjuk, autonómiáját akarja tisztázni, bizonyos értelemben függetleníthető attól, eljut-e a rendszeres kifejtésig, s ezt jól szemlélteti Arendt megközelítésének antiinstrumentális jellege.

A gondolat, hogy a politika értelme a szabadság, tágabb összefüggésben egyenesen elvezet Arendt politikai filozófiájának egyik nagyon jellemző vonásához, nevezetesen antiinstrumentális jellegéhez.⁴ A politika értelmére vonatkozó kérdés szerinte a hagyomány szinte minden meghatározásában és definíciójában arra fut ki, „hogy a politikát valamely magasabb cél eszközeként határozza meg, ahol mindazonáltal ennek a végcélnek a meghatározása az évszázadok folyamán mindig nagyon különbözőképpen történt meg”.⁵ Arendt összefoglalóan utal arra, hogy változatos formákban és különböző területeken lehet keresni ezt a magasabb célt vagy akár célokat, de ez semmit nem változtat a politika eszközjellegén. Mindez magában véve csak lehetőségként utal arra, hogy megkísérelhető a politikát nem eszközként elgondolni, de nem nyújt meggyőző indoklást arra, miért kellene ezt megpróbálni. A

⁴ Az antiinstrumentalizmus egyben autonómiát is jelent. A politikai tér önállóságának tézisével ellentétes álláspontot alapvetően fogalmazza meg például Marx, aki egyértelműen deklarálja a politikai szféra önállótlanlanságát: „Vizsgálatom abba az eredménybe torkolt, hogy a jogi viszonyok, valamint az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára, »polgári társadalom« néven foglalja össze, a polgári társadalom anatómiáját pedig a politikai gazdaságtanban kell keresni.” (Marx, K.: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Marx Engels Művei, 13. kötet, Kossuth, Budapest, 1965, 6.

⁵ Arendt: *A szavak és az órázások*. Id. kiad. 52.

kísérlet indoklását Arendt szerint a szabadság gondolata adja meg: „Ami az emberek együttlétét a poliszban megkülönbözteti az emberi együttlétnek a görögök által egyébként igen jól ismert egyéb formáitól, az a szabadság. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a politikumot vagy a politikát olyan *eszköz-ként* értelmezték volna, amely az emberek számára lehetővé teszi a szabadságot, a szabad életet. Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette.”⁶ Arendt vállalkozásának egyedülálló vonása a politikai gondolkodás történetében, hogy a politikai cselekvés értelmét és jelentőségét antiinstrumentális megközelítés keretében akarja megragadni. Könnyű belátni, hogy a politikai cselekvés értelmének, ahogy általában bármilyen tevékenység értelmének kérdését, az veti fel kiélezetten, ha nem adott célok eszközeként ragadjuk meg, hiszen így a cél vagy a betöltött funkció nem indokolja az adott tevékenységet.

Az Arendt kiindulópontjára jellemző antiinstrumentális politikaértelmezést máshol összefüggésbe hoztam „politikai egzisztencializmusával”.⁷ Utóbbi megfogalmazás arra utal, hogy a filozófusnő elképzeléseiben a politika fogalmát és jelentőségét a szokásosnál sokkal alapvetőbb mértékben és mélyebb értelemben határozza meg az egyéni emberi létezés szerkezete. A szervezett emberi együttélésre és közös létezésre való reflexióként minden politikai filozófia feltételez egy elképzelést az ember természetéről, szükségleteiről és hajlamairól, ami befolyásolja vagy meghatározza, milyen formákat, elveket találunk e területen lehetségesnek és kívánatosnak. Arendt elgondolása lényegileg túlmegy ezen, mivel meggyőződése szerint a politika értelme az emberi létezés alaptendenciájához kapcsolódó jelenség, s már az egyéni emberi létezésben találunk mozzanatokot, amelyek a politika irányába mutatnak. Felfogása értelmében az egyéni emberi létezés elemi szinten beleütközik önmaga megmutatásának és megragadásának feladatába, s ez csak nyilvános viszonyok között mehet végbe, amely viszonyok meggyőződése szerint lényegileg politikai viszonyok. E megközelítés nem független a filozófusnő álláspontjának antiinstrumentális jellegétől, mivel az egyéni létezés önmegmutatkozása csak akkor gondolható el a politikai szférájában, ha az valamilyen értelemben teret és kitüntetett lehetőséget ad erre. Ennek feltétele, hogy a politikai szférája valamilyen mértékben szabad legyen abban az értelemben, hogy mentes eleve adott céloktól. Ha a politikai területét eleve adott feladatok összességként fogjuk fel, akkor nyilvánvalóan nem, vagy csak nagyon korlátozott mértékben lenne alkalmas arra, hogy benne egyének a maguk egyediségében megmutatkozzanak. Arendt elgondolásának antiinstrumentális jellege ezért kapcsolódik ahhoz, hogy gondolkodásának alapvető rétegét egy életfogalom alkotja, amely nagy mértékben meghatározza a további elemzéseket is. Az

⁶ I. m. 55. (Kiemelés – O. Cs.)

⁷ Olay Cs.: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan, Budapest, 2008.

egyéni emberi létezés és a nyilvános tér közötti összefüggés vonatkozásában ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy Arendt túl szoros kapcsolatot feltételez a saját létezés megragadása és az ehhez szükséges nyilvánosság politikai jellege között. Jelen gondolatmenetben nem szükséges részletesen belebocsátkoznunk annak tárgyalásába, hogy önmagam megragadásának kikerülhetetlen feladata valóban igényli-e a nyilvánosság politikai értelemben vett terét, vagy elegendő-e hozzá pusztán az interszubbjektivitás prepolitikai terepe.⁸ Elég ezen a ponton arra utalni, hogy a két dimenzió elválasztása magánál Arendtnél is megtalálható, mégpedig a nyilvános és a politikai különbségének formájában. A filozófusnő a kalandvágyók és vállalkozó kedvűek kapcsán írja, hogy számukra megnyílik valamiféle nyilvános világ, amely viszont még semmiképpen nem politikai tér. E tér nyilvános jellege azáltal alakul ki, hogy a vállalkozó kedvű hozzá hasonlók közé kerül, akik képesek biztosítani egymás számára a tettek olyasfajta látásmódját, továbbadását és csodálatát, értékelését, hogy az így kialakuló elbeszélések alapján a költő és történetmondó később biztosíthassa hírnevüket az utókor számára. „Mindazzal ellentétben, ami magánszférában és a családban történik, [...] itt minden abban a bizonyos fényben jelenik meg, amit csak a nyilvánosság, vagyis a többiek jelenléte hozhat létre.” Az így értett nyilvános azonban még nem a politikai, mivel ez a nyilvános tér rögtön megszűnik, mihelyt a vállalkozás, a kaland véget ér. „E nyilvános tér csak akkor válik politikaiává, amikor egy városban biztosítatik, tehát egy kézzelfogható térhez kötődik, amely túléli az említésre méltó tetteket, és képes áthagyományozni is az egymásra következő nemzedékeken át az utókorra végrehajtóinak nevét. Ez a város, amelyik maradandó színhelyet biztosít a halandó embernek és múlandó tetteinek és szavainak, a polisz.”⁹

⁸ Lásd ehhez Olay: i. m., ill. Szécsényi Endre: Arendt és a szentimentalizmus. In Ludassy M. – Pogonyi Sz. (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron, Budapest 2007, 238–283. Szécsényi tanulmánya érdekes tézist fogalmaz meg arról, hogy Arendt elmulasztja azt a lehetőséget, hogy „a jó társaság fogalma körül szerveződő »esztétikai politikát« felismerje, pedig azt természetesen lehetne úgy értelmezni, mint »a politikai« újjászületését »a társadalomban.«” I. m. 240.

⁹ Arendt: *A sinatag és az óázisok*. Id. kiad. 63. Kovács Gábor arra hívja fel a figyelmet Margaret Canovan elemzési nyomán, hogy Arendt számára a klasszikus görög polisz nem egyértelműen pozitív modell a *Vita activa* időszakában. „Akkori előadásainak publikálatlan kézírataiban Arendt úgy vélekedik”, írja Kovács, „hogy a cselekvés, amely a politikai szféra legfőbb eleme, valójában nem is a polisz időszakára jellemző, hanem a megelőző homéroszi korra. A homéroszi kor hőseinek cselekvése az emberi pluralitás viszonyai között megy végbe. A hős mindig társaival küzd, ám ezek haditettek, már jellegből adódóan is erőszakosak. Ugyanakkor Arendt úgy látja, a cselekvések versengése cleve veszélyezteteti a politikai intézmények stabilitását, s egy 1963-as kéziratban azt fejtegeti, hogy a polisz korszakában a cselekvés közösségi-politikai teret fenntartó szerepét a beszéd váltotta föl.” Kovács G.: Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában. In uő: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Liget, Budapest, 2009, 110–111. Ha viszont a hangsúlyt a kaland és a közös vállalkozás

Arendt a polisz képződményét a maradandó nyilvánosságra vonatkoztatja, s ebben rögzíti a politikai alapszerkezetét. E specifikus politikai nyilvánosságot azonban szorosan összeköti a szabadság fogalmával, s ezért a politikai nyilvánosság jelentését a szabadság fogalma segítségével jellemezhetjük.

A szóban forgó szabadság jelentését Arendt a következő módon adja meg: „Itt a politikai értelme, de nem célja az, hogy az emberek szabadságban, erőszak, kényszer és uralom nélkül érintkezzenek egymással, egyenlők az egyenlőkkel, akik csak vészhelyzetben, nevezetesen háborúk idején parancsoltak és engedelmeskedtek, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek.”¹⁰ A politikai tehát az Arendt által felidézett görög felfogásban a szabadság köré szerveződik, melynek negatív értelmeként „a nem-elynomottságot és a nem-uralkodást” rögzíti, pozitív értelemben pedig „egy olyan, csak sokak által megteremthető tere, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog”.¹¹ Ugyan az idézett összefüggésben Arendt kifejezetten a politikai görög értelmezéséről beszél, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a politikai lényegét maga is az uralommentességként értett szabadsághoz kapcsolja.¹² Ez a szabadság lényegileg rá van utalva emberi lények egy sokaságára, akik egyenrangúként sajátos tereket alkotnak, melyben mindannyian mozognak. Arendt hangsúlyozza, hogy a szóban forgó szabadság térbeli módon kötött, függvénye a nyilvános térnek, amelyet egyenrangúak jelenléte alakít ki. A politikai értelme így a szabadság fogalmának sajátos feltételeként egy nyilvános tér fennállásával és fenntartásával függ össze. E nyilvános és szabad tér azonban nem az életben maradás és az emberi létezés szükségletei számára volt szükséges, sőt, ezekre nézve inkább hátrányos volt. Ismételten a görögökre hivatkozva húzza alá Arendt, hogy ők saját tapasztalatukból tudták, „[...] egy okos türannosz (vagyis akit mi felvilágosult zsarnoknak nevezünk) a város pusztája jóléte, illetve az anyagi és szellemi mesterségek és művészetek virágzása szempontjából nagyon előnyös. Éppen csak a szabadság szűnt meg.” A szabadság nyilvános tere tehát, ahogy ezen a ponton megfogalmazódik, elkülönül a szükségletek és az emberi életfenntartás tevékenységeitől.¹³ Ezekkel a megfontolásokkal Arendt attól a „modern előítélettől” akar megszabadítani bennünket, mely szerint a politika szükségszerűen létezik, és ebből következően a történelem előtti

plurális és nyilvános jellegére helyezzük, akkor az Arendt művein belül jelentkező ellentét kevésbé tűnik meghatározónak.

¹⁰ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 55.

¹¹ I. m. 55.

¹² Arendt közelítése biztosan örököse a Rousseau-tól kiinduló hagyománynak, mely egyrészt a szabadságot tekinti a politikai társulás értelmének, másrészt a politikát egy mélyebb szabadság megvalósulásának tekinti. Alapvetően eltér viszont a szabadság terepének és a politikai intézmények viszonyának elgondolása.

¹³ Arendt: i. m. 58.

idők homályától eltekintve mindig és mindenütt volt politika. „A politikai éppen hogy nem szükségszerű – sem az emberi természet megkövetelte elkerülhetetlen szükségletek, mint az éhség és szerelem, sem pedig az emberi együttélés nélkülözhetetlen berendezkedéseinek értelmében nem az. Sőt, ott kezdődik, ahol az anyagi szükségszerűségek és a fizikai erőszak birodalma véget ér.”¹⁴ E megfontolás logikus, Arendt által hangsúlyosan levont következménye, hogy az így értett politikai nem valósult meg gyakran az ismert történelem folyamán. Ebből következik a politikainak egy erősen normatív fogalma, mellyel kapcsolatban a filozófusnő voltaképpen egész életművében nem teszi fel azt a kérdést, vannak-e eltérő fokozati szintjei és lehetőségei a politikai megvalósulásának – mely kérdés tisztázása különösen hasznos lett volna a modern politikai viszonyok erőteljes bírálata során.

Arendt görögökre való hivatkozásából az az alternatíva adódik, hogy vagy elfogadjuk, hogy a modern korban is meg lehet találni a szabadság általa feltételezett kitüntetetttségét, vagy pedig azt kell mondanunk, nincs olyan értelemben kitüntetett szerepe a nyilvános szabadságnak, mint ahogy állítja. Ennek mérlegeléséhez tanácsos figyelembe vennünk azt, ahogy az arendti gondolatmenetben a szabadság pontosabb jelentése körvonalazódik. Arendt abból indul ki, hogy a gondolati tradíció tájékozódása félrevezető, mivel a filozófiai hagyomány nem annyira tisztázta, mint inkább eltorzította a szabadság eszméjét azáltal, hogy „eredeti területéről, a politika és az általában vett emberi dolgok világából egy belső tartományba, az akaratba helyezte át”.¹⁵ A mérvadó gondolkodók előtérbe helyezték az akarat szabadságát, amelyet Kant nyomán spontaneitás néven vizsgáltak. Az akaratszabadságként értett spontaneitást azonban Arendt még nem tekinti saját valódi témájának, mivel a spontaneitás szabadsága pusztán prepolitikai, akkor is, ha el kell ismerünk, az akaratszabadság logikailag előfeltétele a politikai szabadságnak.¹⁶ Az a szabadság, amelyet szem előtt tart, nem a gondolkodás és nem is az akarat jellemzője, másrészt viszont szemben áll az élet pusztá élésével, az önfenntartással. Arendt elgondolása szerint nem tudnánk a belső szabadságról, ha azt nem éltük volna át megelőzőleg a világban való szabad mozgásként a másokkal tettek és szavak révén folytatott érintkezésben, azaz a szabad ember státusaként. Ez a szabadság ugyanakkor előfeltételezi, hogy az egyén mentesüljön az életfenntartás szükségszerűségei alól, miközben önmagában e mentesség nem elegendő: ahogy a *Mi a politika?* idézett passzusában láttuk, az

¹⁴ I. m. 58–59.

¹⁵ Arendt: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 153.

¹⁶ Arendt: *A szombat és az óázisok*. Id. kiad. 69. A filozófusnő ezen felül azt igyekszik kimutatni, hogy az akaratszabadság előtérbe állítása rezignált reakció a cselekvési szabadság tényleges hiányára – ahol látnunk kell, hogy e tézis független a spontaneitás prepolitikai jellegétől.

életfenntartás szükségszerűségei alól való felszabadításon kívül szükség van a szabadsághoz „ugyanabban az állapotban lévő emberek társaságára, valamint a velük való találkozást biztosító közös, nyilvános térre”.¹⁷ Szükség van tehát egy „politikailag szervezett világra”, mely a szabad emberek szavainak és tetteinek teret és közönséget ad. Ha fentebb idézhettük, hogy szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette, akkor e gondolatmenetben ugyanezt az erős azonosítást találjuk meg: „A politikailag szavatolt nyilvános szféra nélkül nem jön létre olyan világi tér, ahol a szabadság megjelenhetne. [...] *szabadság mint bizonyítható tény, valamint a politika egybeesnek* és ugyanazon dolog két oldalaként kapcsolódnak egymáshoz.”¹⁸ Ennek nyomán összegezhető az a két döntő feltétel, mely Arendt szerint szükséges a nyilvános avagy politikai tér kialakulásához: egyrészt egy olyan lény, mely legalábbis ideiglenesen mentesül az életfenntartás feladatától, másrészt több ilyen lény egyenrangú együttese.¹⁹

A szabadság körvonalazott értelme és ennek előtérbe állítása a politikai jelenségek tárgyalásában két alapvető következménnyel jár. A politikai radikális azonosítása a szabadság terével és valóságával egyrészt azt jelenti, hogy hagyományosan a politikához tartozó feladatok ebben az értelemben nem számítanak eminens értelemben politikainak. Arendt megközelítésében így nem csupán a szegénység, az élet szükségleteinek kielégítése tartozik ezek közé a nem elsőrendűen politikai feladatok közé, hanem ezen túlmenően a politikai egységek egymáshoz való viszonyai is: „amit ma külpolitikának nevezünk, az a görögök számára éppenséggel nem volt tulajdonképpeni értelemben vett politika”.²⁰ Felvethető kérdésként, nem feledkezik-e meg a filozófusnő az igazgatás feladatáról, ami minden egység elkerülhetetlenül adódó feladata, és ennyiben az életfolyamat fenntartásához hasonlít. Arendt tisztában van ezzel a szemponttal, ahogy azzal is, hogy az igazgatás feladata diktatúrákban is

¹⁷ Uo.

¹⁸ Arendt: Mi a szabadság? In uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 157. (Utolsó kiemelés – O. Cs.) A késői Kant-előadások is ezt a szabadságfogalmat mutatják be a szabadság mérvadó fogalmaként: „a szabadság – a legegyszerűbb és legelemibb jelentésében, hogy senki nem uralkodik embertársa fölött”. *A sivatag és az oázisok*, id. kiad. 325.

¹⁹ Helmut Dubiel párhuzamot von Arendt és Carl Schmitt szerint egyaránt térszerű politika-felfogása között: „Jóllehet Hannah Arendt *A forradalom* című könyvében egyetlen helyen sem hivatkozik Carl Schmittre, mégis a mű olvasható hangsúlyos ellentézként Schmitt »A politikai fogalma« című írásához. A közös vonatkozási pont, mely lehetővé teszi, hogy Hannah Arendt érvelését ellentétesként szembeállítsuk Carl Schmittével, a politika terének mindkettőjük számára közös »genealógiája«. Dubiel, H.: *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt/M., 1994, 41. Értelmezésem szerint ez a beállítás félrevezető, mert a szó szoros értelmében tere a politikának csak Arendtnél van, míg Schmitt egy dinamizált politika-felfogást fejt ki, amely lehetőségét tekintve megjelenhet, ha elér bizonyos intenzitásfokot.

²⁰ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 72.

adott – erre vonatkoztható az, amit fentebb a felvilágosult zsarnokságról mondott. Ugyanakkor rögzítenünk kell, hogy nem dolgoz ki világos választ arra, hogyan illeszkedik egymáshoz a két szempont: a politikai mint a szabadság tere és a politikai mint az együttélés elkerülhetetlen feladatainak kezelése. Részben ehhez kapcsolható az a fontos elhatárolás is, hogy Arendt felfogásában a politikai alapvetően nem a közjóra vonatkozik.²¹

Másrészt fontos megjegyezni, hogy Arendt számára a képviselet elfogadhatatlansága a szabadság fogalmával függ össze. Legalapvetőbb ellenvetését úgy összegezhethetjük, hogy amit képviselni lehet, az nem valakinek a szabadsága, hanem csak olyan döntései és értékelései, amelyek a szabadságából eredő választás és célkitűzés eredményei, lenyomatai. Marxot parafrázálva úgy is fogalmazhatunk, Arendt gondja abban áll, hogy a szabadság kihuny a választásban. A kétpártrendszer relatív előnyeit taglalva a következőképpen ragadja meg az alapvető nehézséget: „[...] a kormányzottak bizonyos fokig ellenőrizni tudják azokat, akik kormányoznak, de a polgárokat egyáltalán nem tette képessé arra, hogy a közügyek »résztvevőivé« váljanak. A polgár legfeljebb annyit remélhet: »képviselek«, ám nyilvánvaló, hogy *csak a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik nem képviselhetők.*”²²

Hannah Arendt nem pusztán a szabadság sajátos fogalmával határozza meg a politikait, hanem arra is hajlik, hogy az ember specifikumát politikai lény voltában ragadja meg: az ember, helyesen értelmezve Arisztotelész jellemzését, *zoon politikon*, azaz poliszképző lény.²³ Az emberi élet nyilvános, s ennyiben politikai dimenziója primátusának gondolatához kapcsolódik Jürgen Habermas is, akinek a nyilvánosság szerkezetváltozását tárgyaló korai művében már feltűnik a kommunikációnak, a kölcsönös megegyezésre törekvő szolidáris cselekvésnek a többi csoport-, illetve társadalmi cselekvéshálótól történő eloldása és normaként való felmutatása. Felkai Gábor felhívja a figyelmet arra, hogy „[...] implicit módon már a fiatal Habermas is a kommunikatív viszonyok állapotán méri le a társadalmak szabadságát és fejlettségét. E koncepciónak hallgatólagos (legalábbis külön nem igazolt) előfeltevésként a *homo politicus* modellje szolgál alapul, abban az értelemben, hogy Habermas

²¹ „A pozitív, nyilvános szabadság a köztársaság ismertetőjegye, mely egyetlen más államforában sem található meg. A részvétel szabadsága jellemzi a Francia- és mindenekelőtt az Amerikai Forradalom törekvését. Ez az aspektus teljesen elvész a közjő hangsúlyozásában. A politikai értelme és célja nem az általános jólét, hanem a szabadság.” Foerster, J.: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns: zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, 247.

²² Arendt, H.: *A forradalom*. Európa, Budapest, 1991, 352. (Kiemelés – O. Cs.)

²³ Lásd Arendt, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper, München–Zürich, 2002, 34. A meghatározást gyakran fordítják a társas lény (*animal sociale*) fordulattal, ami Arendt értelmezésében elfedi annak valódi jelentését, nevezetesen azt, hogy az ember poliszképző, politikai teret alkotó lény, s ezáltal különbözik a többi élőlénytől.

a politikai folyamatokban való részvételt, a nagyon széles értelemben vett politikai döntésekbe való bebeszolás lehetőségét tartja az emberhez méltó észszerű élet *conditio sine qua non*-jának. Csak ezen előfeltevés ismeretében érthetjük meg igazán, hogy Habermas a kommunikatív cselekvés később kialakított fogalmát miért a hétköznapjaikat élő emberek interszubjektivitása szintjén (az életvilágban) rögzíti. Természetesen ez a preconcepció kölcsönöz kiemelkedő helyi értéket a politikai nyilvánosságnak is.”²⁴ Hasonlóképpen örököse Arendt hatalomfogalmának a későbbi *Faktizität und Geltung* című, 1992-ben megjelentetett könyv, melyben Habermas a kommunikatív, kizárólag csak „nem deformált nyilvánosságokban” képződő hatalomban látja azt az „autorizáló erőt”, mely a legitim jogot létrehozza.

A politikai értelmének Arendt-féle meghatározásához hozzátartozik egy további szempont is, amennyiben a filozófusnő a politikai tevékenység értelmét és motivációját az egyén szempontjából is meg kívánja adni. Ennek megvilágításához utalásszerűen fel kell idéznünk Arendt sok vitát kavarró megkülönböztetéseit munka, előállítás és cselekvés között. E trichotómia szigorúan csak a tevékenységek tipológiáját kívánja nyújtani. A filozófusnő e tevékenységtypológia kifejtése során eltekint a gondolkodástól és a szellemi tevékenységektől általában véve, mivel ezeket nem sorolja a *vita activa* körébe, hanem csak a késői gondolati program, a *vita contemplativa* elemzéseit próbálják utóbbiakat sajátos szempontból feltárni.²⁵ Bizonyos értelemben gondot okoz, hogy sem az arendti értelemben vett munka nem határolható el könnyen az előállítástól, sem az előállítás a cselekvéstől. Az előállítás Arendt alapvető meghatározása szerint tartós tárgyi világgal vesz körül bennünket, amely világ otthont adhat életünknek. Csak relatív tartósságról, mégpedig az emberi élet mulandóságához viszonyított tartósságról van szó. A meghatározás másik mozzanatát az az otthonosság alkotja, melyet az előállított tárgyak az emberi élet számára nyújtanak. Arendt úgy gondolja, a sajátosan emberi élethez hozzátartozik egyfajta mesterséges környezet, nem részletezi viszont igazán ennek finomabb szerkezetét, amit azért is alá kell húzni, mert a 20. században az előállított dolgok, a termékek világát az otthonossággal ellentétes értelemben az elidegenedés terepeként is leírták (Simmel, Lukács).

A politika értelme szempontjából a cselekvés arendti meghatározása döntő, melyet a *Vita activa* a cselekvő megmutatkozásaként rögzít. A cselekvő helyettesíthetetlen egyszerűségének megmutatkozásaként értett cselekvés szemlélhető elsőként a cselekvő felől nézve, s ekkor annak megnyilvánulásáról beszélhetünk, „kicsoda” a cselekvő. A szóban forgó megmutatkozás

²⁴ Felkai G.: *Jürgen Habermas*. Áron, Budapest, 1993, 58–59.

²⁵ Christian Trottman külön könyvben fejtette ki a *Vita activa* bírálatát, amely már címében is Arendt „ellenpontja” akar lenni: *Faire, agir, contempler – Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*. Sens&Tonka, Paris, 2008.

vizsgálható továbbá a többiek felől is, akik számára a cselekvő megmutatkozik, s innen nézve a cselekvés egy kiszámíthatatlan, lényegileg uralhatatlan kezdeményezésnek bizonyul. Az a meghatározás továbbá, hogy a cselekvés feltárja a cselekvőt, értelmét tekintve megköveteli, hogy az emberek egyszerre különbözzenek egymástól, és ugyanakkor különbségük ne legyen radikális. Arendt ezt a „pluralitás” alapfeltételének nevezi, s szerinte ez képezi mind a cselekvés, mind a politika alapját: az „[...]” emberi pluralitás olyan sokféleség, amelynek paradox tulajdonsága, hogy minden egyes tagja a maga nemében egyszeri. A beszéd és a cselekvés azok a tevékenységek, amelyekben ez az egyszerűség megmutatkozik.”²⁶ A cselekvésben csak azért van tétje annak, hogy kicsodának és milyennek bizonyulnak a személyek, mert ugyan egymáshoz elég hasonlóak, de nem egyformák, míg ezzel szemben a munka, illetve az előállítás, jóllehet ezt Arendt nem hangsúlyozza, olyasmi, amiben mindenki egyforma, vagy legalábbis különbségeik elhanyagolhatók. Világosan meg is fogalmazódik, hogy a különbözőség nélkül nem lenne lehetséges arendti értelemben vett cselekvés: „Az »általában vett ember« minden, bármilyen fajtájú »eszméje« az emberi pluralitást valamilyen ősmódellet végtelenül variálható eredményeként ragadja meg, és ezzel eleve és implicit módon tagadja a cselekvés lehetőségét.”²⁷ A személyes egyszerűség csak mások egyszerűségével együtt és azokhoz viszonyítva gondolható el, s ennyiben a pluralitás összetartozik az egyszerűséggel. Amikor Arendt a politikai lényegét a pluralitáshoz kapcsolja, akkor politikaértelmezését ugyanúgy ráutalja az egyén egyszerűségére is. A pluralitás Arendt elgondolásában egy másik szempontból is alapvető feltétele a cselekvésnek, mivel ez képezi azt a „közeget”, amelyben a cselekvés meg tud mutatkozni. A cselekvés lényeges jellemzője, hogy közvetlenül emberek között, tehát anyagok, dolgok, tárgyak közvetítése nélkül zajlik le.²⁸ A pluralitás mint az emberek különbözősége annak feltétele, hogy legyen minek megmutatkozni a cselekvésben, míg másfelől a pluralitás mint a többiek jelenléte annak feltétele, hogy a szerkezetét tekintve illékony cselekvés valóságosnak mutakozzon azáltal, hogy mások látják, hallják és beszámolhatnak róla. Ez a megfontolás egyben pontosítja a politikai korábban említett feltételeit: életfenntartásuk feladatától ideiglenesen mentesülő lények

²⁶ Arendt: *Vita activa*. Id. kiad. 214. A *Vita activa* egy helyen így fogalmaz: „A cselekvésnek szüksége van egy pluralitásra, amelyben ugyan mindenki ugyanaz, nevezetesen ember, de mégis olyan furcsa módon, hogy ezek közül az emberek közül senki nem egyezik meg egy másikkal, aki valaha élt vagy él vagy élni fog.” I. m. 17. Lásd továbbá: „A politika az emberek pluralitásának tényén alapszik.” Arendt: *A sinatag és az óázisok*. Id. kiad. 21. Utóbbi állítás úgy értendő, hogy az Arendt értelmében vett politika alapszik a pluralitáson; a politika mint igazgatás nem a pluralitáson alapszik, hanem az emberek egymás mellett éléséhez szükséges feladatokon.

²⁷ Arendt: *Vita activa*. Id. kiad. 17.

²⁸ Uo.

egyenrangú együttese nem pusztán passzív egymás mellett létezést, hanem odafordulást, egymásra figyelést és reagálást jelent.²⁹

A megmutatózsként értett cselekvés szempontját Arendt úgy pontosítja, hogy a cselekvés válaszol a „Kicsoda a cselekvő?” kérdésre. A pluralitás alapfeltétele értelmében ezt a kérdést meg kell különböztetni a „Mi az ember?” kérdéstől, amely az ember általános fogalmára, tulajdonságaira és képességeire vonatkozik: „[az ember] minden ilyen definíciója mindig olyan meghatározásokra és értelmezésekre fut ki, hogy mi az ember, milyen tulajdonságok illethetik meg összehasonlítva más élő lényekkel; miközben az emberlét differentia specificája éppen abban rejlik, hogy az ember egy Valaki, és hogy ezt nem tudjuk összehasonlítani, és mint kicsoda-lét nem tudjuk elhatárolni a kicsoda-lét más fajtájától”.³⁰ A „Kicsoda a cselekvő?” formula első ránézésre azt sugallja, hogy a cselekvő individualitásáról van szó, ráadásul Arendt maga többször használja a szintén ebbe az irányba mutató „személyes létezés” megfogalmazást.³¹ Mégis döntő különbség, hogy míg az egyén individualitása elgondolható attól függetlenül is, hogyan viszonyul hozzá az, akinek az individualitásáról szó van, addig Arendtnél nem ez a helyzet. Anynyit pusztán az idézett negatív elhatárolásból is ki lehet emelni, hogy Arendt meggyőződése szerint a személyes emberi létezés nem ragadható meg maradéktalanul általános tulajdonságok segítségével.³² Ezzel függ össze az is, hogy a nyelv csődöt mond, amikor ezt a személyes kicsoda-valakit akarjuk megfogalmazni, következésképpen csak bizonyos nehézségekkel lehet pozitíve jellemezni azt. A személyes Kicsoda megragadható, de csak egy történetbe foglalás sajátos feltételei mellett. A filozófusnő magától értetődően előfeltételezi, hogy az ember egyszerűsége a cselekvésben ragadható meg, s nem veszi számításba azt a lehetőséget, hogy a szóban forgó egyszerűség nem egyes tevékenységek kapcsán, hanem csak egy folyamatban, az élettörténet keretében mutatkozhat meg. Ugyanakkor egyrészt ő maga is többször utal arra, hogy az egyén élete történet formájában ragadható meg, másrészt az egyes

²⁹ „Az emberi együtt-lét maga után von egy világot, amely köztük létezik, amelyben mindannyian megjelenünk, amelyben mindannyian észleljük egymást. Ezt a »világot« egyformán elvesztik az uralom-alapú politikai elméletek, ahogy a liberalizmus egyén-alapú politikai kifejeződése is.” Hull, M. B.: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. RoutledgeCurzon, London – New York, 2002, 22.

³⁰ Lásd Arendt: *Vita activa*. Id. kiad. 223.

³¹ Lásd pl. i. m. 219.

³² Az embert jellemző egyszerűség révén „mindenki mindenkitől, aki volt, van vagy lesz, meg van különböztetve, miközben ez az egyszerűség nem annyira meghatározott minőségek készlete és nem is már ismert minőségek egy »individuumban« való egyszeri összetételének felel meg, hanem sokkal inkább a natalitás minden emberi együttlétet megalapozó tényén nyugszik, a születettség [Gebürtlichkeit] tényén, amely révén minden ember egyszer valami egyszerűen újként jelent meg a világban.” I. m. 217.

cselekvések szintén csak történetbe foglalás révén jutnak tartós létezéshez. Arendt elgondolását vélhetően úgy kell értenünk, hogy az élettörténet és a jelentős, az egyént megmutató cselekedetek kölcsönösen utalnak egymásra és meghatározzák egymást.

A személyes egyszerűséget megnyilvánító cselekvés koncepciója fontos az egyén perspektívájából nézve, de mégsem adja meg azt a meghatározást, amely kiteljesíti a politikai értelmének arendti koncepcióját. Utóbbi szempontból azok az elemzések mérvadóak, amelyek a cselekvés fogalmát a hatalom sajátosan értett jelenségéhez kapcsolják. A filozófusnő a forradalom elemzése során bontja ki ezt a koncepciót, melyben a hatalmat nyomatékosan megkülönbözteti az erőszaktól, és emberek együttes cselekvéseként fogja fel.³³ A hatalom Arendt értelmezésében egy tartalmában specifikálatlan egyetértés, ahol csak ilyen egyetértés biztosíthat legitimitást és elevenséget bármiféle politikai intézménynek. Ebből a felfogásból következik a politikai részvétel elengedhetetlenségének követelménye, valamint a modern kor politikai lehetőségeinek, elsősorban a képviseleti elvnek az erőteljes bírálata is. Arendt képviseletre vonatkozó felfogása a hatalomfelfogásán nyugszik, és konkrétan azt a gondolatot bontja ki, hogy a hatalomban való részvétel nem oldható meg kielégítően a képviselet újkorban megvalósult modelljei révén.

A képviselet kérdéskörére nézve a forradalom-könyv utolsó, „A forradalmi hagyomány és elveszett kincsesháza” címet viselő fejezete fejt ki részletesebben a modernitás döntő politikai lehetőségeit és problémáit, amelyeket Arendt lényegében a tanácsok és a tanácsrendszer különböző aspektusai köré épít. A képviselet dilemmáinak tárgyalása gondolatmenetben nem önmagában áll, hanem összefügg a politika ügyintézésé válásával, mégpedig oly módon, hogy a filozófusnő elméleti elégedetlenségét a két mozzanat összefüggése váltja ki: ha a politika feladatait szakemberek révén megoldható feladatok összességének tekintjük, akkor különösen kézenfekvő ezeknek a feladatoknak a teljesítését képviselőkre delegálni. A kormányzásként értett politika Arendt meggyőződése szerint meghatározott történeti helyzetben, az abszolutizmus korában válik ügyintézésé. Ügyintézésen olyan igazgatási ügyeket ért, amelyek szakértelmet, ennél fogva pedig szakértőket igényelnek, s amelyek eközben nem rendezhetők döntés és meggyőzés révén, ennyiben pedig nem oldhatók meg a szó eminens értelmében politikailag. A *Vita activa*-ban kifejtett cselekvéstipológia értelmében viszont nem tekinthető politikai cselekvésnek eleve adott célok megvalósítása, s ezzel függ össze, hogy Arendt kifejezetten szembeállítja a politikai és az igazgatási dimenzióját. Egy

³³ Jelen összefüggésben nem tudunk részletesen kitérni a *Vita activa* és *A forradalom* című művek cselekvésfogalmának eltérő hangsúlyaira. Azt könnyű belátni, hogy a politikai cselekvés tipikus helyzetei csak a kis számú képviselő és politikus esetében teszik lehetővé és egyben elkerülhetlenné az önmegmutakozást.

ténylegesen lezajlott vitában azzal a meghatározással vonta meg ezt a különbséget, hogy ami kiszámítható és szakértelemmel kezelhető, az nem politikai: „Vannak dolgok, amelyek esetében ki tudjuk számítani a helyes teendőket. Ezeket a dolgokat valóban el lehet intézni igazgatási módon, és akkor már nem tárgyai többé nyilvános vitának. A nyilvános vita csak olyan dolgokat tárgyalhat, amelyeket – ha negatív akarjuk megfogalmazni – nem tudunk biztosan kiszámolni.”³⁴ Részben konkrét elvek képviseléséhez kapcsolódóan többen megfogalmazták azt a kifogást Arendt koncepciójával szemben, hogy kizár minden szakértelmet a szokásos értelemben vett politikai tevékenységből (élelmezési kérdések, gazdaság, pénzügy stb). Az ellenvetésre azt válaszolhatjuk, hogy Arendt megkülönböztetésének szisztematikus poénja nem arra fut ki, hogy egy meghatározott feladat (gazdasági, élelmezési stb.) kivitelezéséhez ne vegyünk igénybe szakértelmet és hozzáértést, hanem arra, hogy nincs olyan szakértelem, amely a konkrét feladatok meghatározását elvégezhetné a polgárok nyilvános vitája és kölcsönös meggyőzési kísérletei helyett. A politikai közösség életét, viszonyait, ellentéteit érintő kérdések, feladatok nem állnak maguktól össze feladatlistává, amely már csak a vonatkozó szakemberek mozgósítását igényelné.

A képviselő értelmezése Arendt szemében „a modern politika legdöntőbb és legkínzóbb problémája”, mivel megoldhatatlan dilemmához vezet. A dilemmát a hagyományos alternatíva alkotja, mely a képviselő két ellentétes, de egyaránt problematikus értelmezését fogalmazza meg. Az egyik felfogás szerint a képviselő „a nép közvetlen cselekvésének pusztá helyettesítője”, míg a másik felfogás értelmében a képviselő „a képviselők nép által ellenőrzött, és nép feletti uralma”.³⁵ Az előbbi esetben a kormányzásból ügyintézés lesz, mivel a képviselőket a képviseltek akarata és instrukciói olyan mértékben megkötik, hogy előbbieknél pusztán „kifutófiúknak” vagy szerződött szakértőknek tekinthetik magukat, akik specialistaként védik ügyfeleik érdekeit. Ekkor, hangzik Arendt döntő megfontolása, „a kormányzás pusztá ügyintézésé fajul, a politikai szféra eltűnik, nincs tér, ahol cselekvés közben láthatnánk másokat és mások láthatnának minket, [...] nincs tere a vitának és a döntésnek, ami miatt Jefferson büszke volt a »kormányzásban való részvételre«, a politikai ügyekről szakértőknek kell dönteniük a szükség követelményei szerint, de sem véleményeknek, sem valódi döntésnek nincs velük kapcsolatban helyük”.³⁶ Az ügyintézés pejoratív említése nem jelenti azt, hogy az ne lenne elengedhetetlen. Nem magában véve az ügyintézés van baj, hiszen az ügyeket intézni kell. A kifogás alapjában véve az ellen irányul, ha a politikai tevékenység kizárólag ügyintézésé válik. Az ügyintézés kizárólagosságát fo-

³⁴ Arendt, H.: *Ich will verstehen*. Piper, München–Zürich, é. n., 89.

³⁵ Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 312.

³⁶ I. m. 313.

galmazza meg más aspektusból az a kritikai szempont, hogy ebben az esetben a politikai, azaz a nyilvános tér felszámolódik. A nyilvános tér biztosításának mozzanata az a döntő pont, amely a modern tömegtársadalmak feltételei mellett Arendt számára vonzóvá teszi a tanácsok rendszerének elképzelését.

A második esetben a képviselők nép feletti ellenőrzött uralmával újra megjelenik uralkodók és alávetettek különbsége, amelynek megszüntetése a köztársaság vívmánya volt, s „a nép újra kívül reked a politikai szférán, a kormányzás ügye újra a kevesek kiváltságává válik”.³⁷ Ennek következménye viszont az, hogy a nép elveszti érdeklődését a közügyek iránt. Az amerikai forradalom vonatkozásában ezt elősegíti az a fejlemény, hogy „az alkotmány nem a népnek, csupán a nép képviselőinek biztosította a nyilvánosság terét”, mivel elkövették a végzetes hibát, hogy „elmulasztották belefoglalni az alkotmányba az ország politikai aktivitásának ősforrásait, a kerületi és városi gyűléseket”.³⁸ A kritikai megjegyzés előrajzolja az Arendt szemé előtt lebegő megoldást: kisebb egységek, alacsonyabb szintű gyűlések aktivitása, és ezek továbbszerveződése felsőbb szinteken. Ezt olvassa le azután a francia forradalomban megalakult önkormányzó testületek példájáról, amelyek nem a képviseleti elv szerint szerveződtek.

Arendt álláspontja a fentiek alapján abból a törekvésből következik, hogy a képviselet elutasításának előfeltevése mellett gondolja végig a részvétel igényét és lehetőségét. A részvétel követelménye abból a negatív alapgondolatból származik, hogy egy másik személy cselekvése és kezdeményezése, tehát szabadsága nem képviselhető, hanem csak olyan döntései és értékelései képviselhetők, amelyek a szabadságából eredő választás eredményei, lenyomatai. Egyrészt látnunk kell, hogy a filozófusnő előfeltevéseinek keretében nem merül fel az az elvi lehetőség, hogy a polgárok hajlandóak lennének vagy szívesen lemondanának a részvételtől. E lehetőség hiányát az érdektelenné váló nép említett érvén túl kifejezetten nem indokolja, viszont felidézhetjük alátámasztásként a totalitarizmus-könyv egyik fontos tézisének, amely az európai zsidóság vonatkozásában hangsúlyozza, milyen veszélyes lemondani a „világ” ügyeiről bármilyen csoportnak. Végzetes következményekkel jár, ha a polgári felelősséget, az állampolgári feladatokat – jogokat, szabadságokat, intézményeket – átengedik másoknak, mivel amikor a nyilvános világot másokra, más csoportokra bízzák, akkor az mindig űrt hagy maga után, ahova benyomulhatnak a kulturális barbárság erői. A részvétel ezen túlmenően az egyén perspektívájából tekintve olyasmiről, ami Arendt meggyőződése szerint mással nem helyettesíthető, és ennyiben redukálhatatlan öröm forrása. Arendt érvelésében szemmel láthatóan döntő helyet foglal el a közéleti-politikai tevékenység értéke. A forradalmat tárgyaló kötet mindazonáltal nem szentel nagy teret

³⁷ Uo.

³⁸ I. m. 315.

és főleg nem nyújt szisztematikus igényű vizsgáladást erről az alapkérdésről. Voltaképpen Arendt nem igazán megy túl azon az utaláson, hogy a cselekvés egy semmi mással nem helyettesíthető öröm forrása: „az amerikaiak tudták: a köz szabadsága abban áll, hogy az emberek részt vesznek a közügyekben, és hogy az ezekkel összefüggő tennivalók egyáltalán nem terhesek, hanem olyan boldogságérzettel töltik el vállalóikat, amilyen sehol másutt nem jutna osztályrészükül”.³⁹ Még ha el is fogadjuk a közéleti tevékenység redukálhatatlan boldogságának gondolatát, akkor sem világos, milyen viszonyba kerül a közéleti-politikai aktivitás más lehetséges tevékenységformákkal. A kérdés ugyanakkor nyilvánvalóan túlvezet a politika tárgyalásán.

Másrészt a cselekvési- és véleményalkotási képesség delegálhatatlanságának gondolata mellett találunk Arendtnél olyan megfontolásokat is, amelyek éppen a képviselet szükségességét támasztják alá. Világos, hogy a cselekvést mint önmegmutatást bármifajta képviselet csak korlátozottan, a főbb politikai szereplők esetében teszi lehetővé. Madison vélemények pluralitására vonatkozó gondolatainak elemzésekor a filozófusnő kiemeli, hogy a nézeteknek és véleményeknek szükségük van tisztázásra és képviseletre, hogy egyáltalán nézet- és cselekvésalternatívák formálódjanak ki.⁴⁰ Ezt a megfontolást kiegészíthetjük azzal, hogy a képviselet egy másik összefüggésben még alapvetőbben nélkülözhetetlennek bizonyul Arendt szerint, mégpedig az ítélőerő és az ítélet működésében. A pluralitás, mint láttuk, feltétele a cselekvésnek, de egyúttal lényegi szerepet játszik a cselekvéshez szükséges ítéletek megalkotásában is. Arendt Kanthoz kapcsolódva „kiterjesztett gondolkodásmódként” érti az ítéletet, melynek meghatározó vonása, hogy képes „mindenki más helyében gondolkodni”. Szemben a gondolkodással, az ítélet „nem önmagammal folytatott dialógus”, hanem „elképzelt beszélgetés, amelyet másokkal folytatok”, s ennek révén túllépek szubjektív feltételeimen és korlátozottságomon, amennyiben a szóban forgó ügyet mások nézőpontjából is szemügyre veszem: e gondolkodásmód „nem működhet szigorú elszigeteltségben vagy magányban; szüksége van mások jelenlétére, »akiknek helyében« gondolkodnia kell, akiknek nézőpontját tekintetbe kell vennie, s akik nélkül sohasincs alkalma arra, hogy egyáltalán működjön”.⁴¹ Ezzel viszont Arendt maga nevez meg két mozzanatot, amelyek nem gondolhatók el képviselet nélkül, s ez mindenképpen korlátozza a képviseletre vonatkozó radikális bírálatát.⁴²

³⁹ I. m. 156.

⁴⁰ I. m. 300.

⁴¹ Arendt: *A sivatag és az óázisok*. Id. kiad. 227.

⁴² Lásd az egész kérdéskörhöz: Winfried Thaa: Repräsentation und politisches Handeln. Eine Revision der Arendtschen Kritik repräsentativer Demokratie. In uő: *Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt*. Nomos, Baden-Baden, 2011, 149–174.

A modern politikai cselekvés nehézségeinek megoldására Hannah Arendt egyedül a tanácsrendszer gondolatát tartja alkalmasnak, mint a pártrendszer egyetlen, nem eleve képtelen alternatíváját, mellyel kapcsolatban mindazonáltal maga is megfogalmaz nehézségeket. A tanácsok státusza így ingadozóvá válik: nem világos, hogy utópikus mércének tekinti-e őket Arendt vagy megvalósítható kormányformának, amely legfeljebb szokatlansága miatt követel különleges erőfeszítéseket. A tanácsokból álló rendszer a forradalom által kialakított „teljesen új kormányforma”, s a tanácsok döntő sajátága, hogy mindig a „nép spontán szerveiként” alakultak meg, aminek következménye, hogy „a szabadság terei voltak”.⁴³ A tanácsrendszer értékét Arendt számára radikális demokratizmusa adja, s így a tanácsokat nem anti-parlamentarista képződményeknek, hanem egy másfajta, lényegileg párt-ellenes népképviselőnek tartja. Kritikus pontnak elsősorban nem azt látja, hogy a modern viszonyok között életképtelen egy ilyen berendezkedés, mivel a nép nem képes közvetlenül intézni a közügyeket. A tanácsok rendszereként felépülő, föderatív alapelven nyugvó „tanácsállam” elképzelését Arendt szemmel láthatóan nem gondolja utópikus képtelenségnek, még ha tisztában is van azzal, hogy a történelem során sosem valósult meg tartósan. Egy interjúban a filozófusnő tömören megfogalmazta, miben látja egy ilyen tanácsállam lényegét: „A tanácsok azt mondják: mi is bele akarunk szólni a döntésekbe. Azt akarjuk, hogy hangunk valahol a nyilvánosságban hallható legyen. Mivel az ország túl nagy ahhoz, hogy mindannyian együtt dönthetnénk, szükségünk van egy nyilvános térre az országon belül. A fülke, ahol leadjuk szavazócédulánkat, kétségtelenül túl kicsi, mert ebben a fülkében csak egyvalaki számára van hely. A pártok alkalmatlanok erre; ott csak a szavazók nyája vagyunk. De ha csak tíz ember leül az asztal köré, akkor ott mindenki elmondja véleményét, mindenki meghallgatja a másik véleményét, és a véleménycsere révén végbemehet az ésszerű véleményképződés. A megvitatás során kiderül az is, ki a legalkalmasabb közülünk, hogy érvényre juttassa véleményünket a következő magasabb tanácsban, ahol véleményünk újra más vélemények hatására tisztul, átalakul vagy akár hamisnak bizonyul.”⁴⁴ Arendt ezt a szerkezetet azért tartja vonzósnak, mert itt a hatalom nem vertikálisan, hanem horizontálisan épül ki. A tanácsok alapproblémáját viszont abban rögzítette, hogy nem különböztették meg világosan „a közügyekben való részvételt és a dolgok igazgatását vagy intézését a köz érdekében”.⁴⁵ Nem világos ugyanakkor, mi és miért következik e megkülönböztetés hiányából. Ez a kérdés a további nehézséggel függ össze, hogy a filozófusnő nem veti fel a kérdést,

⁴³ Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 328, 346.

⁴⁴ Arendt, H.: *Macht und Gewalt*. Piper, München, 1975, 132–133.

⁴⁵ I. m. 358.

hogyan épüljenek fel egymáshoz képest a tanácsok,⁴⁶ illetve hogy az egyes tanácsok képviselete nem szenved-e ugyanazon szerkezeti problémáktól. Erre a nehézségre és a tanácsállam mai viszonyokra lefordítható, tartósan létezni képes változatának körvonalazására vállalkoznia kell annak, aki Arendt politikafilozófiai örökségét akarja továbbvinni.

⁴⁶ Lásd Förster: i. m. 446–447.

Kovács Gábor*

Hannah Arendt és a weimari modernitás¹

Hannah Arendt Amerikában, emigrációját követően vált a 20. századi politikai filozófia egyik legismertebb alakjává, ám intellektuális szocializációja az első világháborút követő másfél évtized Németországában, a weimari köztársaság sajátos közegében ment végbe. Filozófiája kétségkívül magán viseli a hitleri hatalomátvételig tartó periódus politikai-szellemi klímájának hatását, befolyásolva gondolkodásának mélyszerkezetét. Ez mindenekelőtt politikai filozófiája modernitásképében érhető tetten, amely – jóllehet az idő múlásával egyre halványabban – magán viseli a weimari korszak kultúrkritikájának sajátos jegyeit. Jelen írás célja annak vizsgálata, hogy Arendt egymást követő alkotói periódusaiban miképpen viszonyul ahhoz a weimari örökséghez, amely kétségkívül intellektuális poggyászának legfőbb tartalmát jelentette, amikor emigránsként Amerikát választotta új hazájának. Vajon igaza van-e Renate Holubnak,² amikor úgy véli, hogy Arendt gondolkodói stílusát mindvégig alapvetően meghatározta a hajdani weimari akadémiai mandarin-elit tagjaként elsajátított attitűd?³

A weimari modernitás

Az, hogy a fogalmat többes számban használva, modernitásokról kell beszélni, ma már szakirodalmi közhelynek számít; számos helyi változat van, s a *modernitás* mint univerzális jelenség ezeknek az összessége. A weimari modernitás egy olyan meghatározott gazdasági–társadalmi–politikai–kulturá-

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének főmunkatársa; kovacs.gabor@btk.mta.hu

¹ A tanulmány *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, K104643-as számú OTKA-projekt keretében készült.

² Renate Holub: *Hannah Arendt Not Among the Germans: Intellectuals, „Intellectual Fields”, and „Fields of Knowledge”*. <http://learning.berkeley.edu/holub/articles/Hanagf.pdf>

³ A mandarin-elit fogalmára vonatkozóan lásd Fitz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*. Wesleyan University Press, Hanover–London, 1990.

lis modell, amely szorosan kapcsolódik a német történelem egy jól meghatározott periódusához. Talán legfőbb sajátossága a kortárs mentalitást mélyen átható és a kultúrkritikai attitűdöt megalapozó *Unbehagen*, a modern világgal szembeni ellenérzés. A korabeli kultúrkritikát artikuláló konzervatív forradalom egyik meghatározó reprezentánsának számító Oswald Spengler korántsem állt egyedül, amikor a saját korát nem titkolt megvetéssel csak köztes időnek, afféle *Zwischenzeit*-nek, a vilmosi birodalom és az eljövendő új Imperium Germanicum közötti, formátlansággal és káosszal teli átmeneti időszakknak tekintette. Ez az életérzés annak a, Németországban már a századfordulón megjelenő és az első világháború után különös élességgel jelentkező krízisnek volt a terméke, amelyben összekapcsolódott a modernitásválság és a modernizációs válság.⁴

Wolfgang Schivelbusch német történész a két világháború közötti időszakra vonatkozóan a vereség kultúrájáról beszél; olyan sajátos kulturális konstelláció volt ez, amely az elvesztett világháború sokkjára adott válaszként értelmezhető;⁵ a kollektív pszichének a vereség pszichológiájával magyarázható patológikus állapota, amely nagyon különböző elemekből tevődött össze. Egyszerre volt itt jelen a győztesekhez való felzárkózást célul kitűző követő modernizáció igénye és a nemzeti lényeg megőrzésének görcsös vágya. Miközben a húszas évek Berlinje viharos gyorsasággal vált a leggyorsabban amerikanizálódó európai metropolisszá, s az újjáépülő német ipar fő jelszavává a *fordizmus* és a *racionalizáció* lett, ezzel párhuzamosan egyre erősebbé vált a nemzeti identitás elvesztésétől való félelem. A jazz-zene, az avantgárd vagy a feminizmus éppúgy része volt ennek a sajátos egyvelegnek, mint az okkultizmus, vagy éppen a háború előtti *völkisch* rasszizmusban gyökerező antiszemitizmus.⁶

A két háború közötti német kultúrkritikai gondolkodás számos forrásból táplálkozott: sajátos egyvelege volt vitalizmusnak, biológiai ökológiának, életfilozófiának, kultúra- és technológiakritikának. Közös vonatkoztatási pontot jelentett a romantikus hagyományból táplálkozó felvilágosodás-kritika, amely az általánossal szemben az egyedit, a racionálissal szemben az irracionálist, a diszkurzív gondolkodással szemben az intuitív megragadást preferálta. A filozófia szintjén mindenekelőtt az alany és a tárgy szembenállásából kiinduló descartes-i filozófiát illették éles kritikával.

A modernitással való szembenállás egyik legpregnansabb megnyilvánulási formája a parlamentáris demokrácia maró kritikája volt. A konzervatív forrada-

⁴ Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. Verlag C. H. Beck, München, 1988, 240.

⁵ Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Transl. by Jefferson Chase. Henry Holt and Company, New York, 2003.

⁶ George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. Grosset & Dunlap, New York, 1964.

lom⁷ élesen elutasította a társadalmat szerződéses által összefűzött individu-
mok összességéként megjelenítő liberális társadalomképet, amiből egyenesen
következett a parlamentáris demokrácia gyakorlatának elutasítása; ennek legis-
mertebb képviselője Carl Schmitt volt.⁸ A korszak jellegzetes eszméje az ún.
német forradalom gondolata, amely a konzervatív forradalom eszmekörének
egyik központi motívuma. Ennek kellett volna a nemzeti lényegnek megfelelő
politikai struktúrát megvalósítania. Ezt autoriter berendezkedésként gondolták
el, amelyben központi szerepet szántak a nemzet élén álló hiteles vezetőnek. A
végrehajtandó német forradalmat élesen szembeállították az 1918-as, a weimari
demokráciát megalapozó revolúcióval. Az alaphangot e tekintetben Spengler
1919-es pamfletje, a *Poroszság és szocializmus* adta meg. Ennek téziseit a '20-as
években aztán sokan megismételték, Moeller van der Brucktól Werner
Sombartig vagy Hans Freyerig, akik úgy vélték, hogy valamiképpen 1914 júni-
usának a nemzetet egységbe kovácsoló dicsőséges napjait kell életre galvanizál-
ni, főképpen pedig megtisztítani a nemzetet a nemzetietlen, gyökértelen ele-
mektől, a „belső Angliától”, ahogyan Spengler fogalmazott.⁹

Jeffrey Herf *reakciós modernizmus*ként írta le a két háború közötti német
kultúrának a modernitáshoz való ambivalens viszonyát.¹⁰ Sajátságos kulturá-
lis csomag volt ez: egyszerre tartalmazta a társadalmi és politikai modernitás,
a racionális viszonylatokra épülő osztálytársadalom és az egalitarizmus elvére
alapozott parlamentáris demokrácia elvetését, miközben szívélyesen üdvöz-
ölte a technológiai modernitást, amelyben a háborúvesztés következtében
megingett német nagyhatalmi státusz visszanyerésének zálogát látta. Ebben
a paradox gondolati pozícióban sajátos módon keveredtek archaikus és
modern elemek.¹¹ Archaikus volt a társadalomkép: a modern világ uniformi-
zált, *Gesellschaft* típusú társadalmá helyett a premodern idők *Gemeinschaft*-
közösséget szerette volna újraéleszteni. A rideg, kalkulatív, személytelen
racionalizmuson nyugvó társadalmi viszonylatok helyett valamiféle moderni-
zált kaszt- vagy hűbéri rendszert tartott kívánatosnak; olyat, amelyben az
elit és a vezetetteket személyes viszonylatok kötnék össze. Úgy gondolták,

⁷ A konzervatív forradalom fogalmára vonatkozóan lásd Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*. Dritte, um einen Ergänzungsbanderweiterte Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989; Roger Woods: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. Macmillan, London, 1996; Karácsony András: A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. *Századvég*, 35. szám, 69–104.

⁸ Carl Schmitt parlamentarizmus-kritikájára vonatkozóan lásd Kovács Gábor: Demokrácia, válság, legitimitás. *Kellék*, 29. (2006), 7–25.

⁹ Oswald Spengler: *Poroszság és szocializmus*. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. In uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Noran Kiadó, Budapest, 2013, 13.

¹⁰ Jeffrey Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

¹¹ I. m. 1–17.

hogy a pénzarisztokráciát a személyes kiválóság alapján rekrutálódó új elitnek kell felváltania.¹² Spengler szerint az új cézárizmus korában a pénz hatalmaságai eltűnnek majd a színről, s helyükbe a föld és a vér hatalmát képviselő, a társadalomból organikus módon kinövő új vezetőréteg lép.¹³ Az organicista társadalomkép ezekben a koncepciókban nem szükségképpen járt együtt antiindividualista kollektívizmussal: a leendő új elit legfontosabb erényeként – a romantika hősmítoszát felelevenítve – a heroizmus jelent meg.

Modernitás és totalitarizmus

Arendtet politikai filozófusként az 1958-as totalitarizmus-könyv tette ismertté. A művet számos kritika érte – főleg a történészek részéről –, ám a későbbiekben ennek ellenére a totalitarizmus-irodalom klasszikus darabjaként tartották számon. Műfaját nem könnyű meghatározni. Talán akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha a történeti anyagot az éppen ebben az időben körvonalazódó arendti politikai filozófia kategóriáinak segítségével értelmezni próbáljuk. A benne tárgyalt problémára, a politikatörténetben Arendt által egyedülálló nővumként leírt totalitárius politikai berendezkedésre vonatkozóan a szerzőnek személyes tapasztalatok álltak a rendelkezésére: a saját bőrén tapasztalta meg, miként lesz valaki – zsidó származása miatt – az akadémiai mandarin-elit privilegizált tagjából jogfosztott páriává. (A *pária-parvenü* fogalom pár eredetileg a Rahel Varnhagenről szóló életrajznak a párizsi emigrációban írt utolsó fejezetében bukkant fel; Arendt innen emelte be a totalitarizmus-könyv gondolatmenetébe.)

A totalitarizmus gyökereiben a 19. század második felének és a 20. század első évtizedeinek a történelme egyértelműen hanyatlástörténetként, *Verfallsgeschichte*-ként jelenik meg. Ez a típusú történelemszemlélet a weimari modernitás egyik *leitmotivja* volt: a haladás gondolata az idő tájt avított, lejáratott fogalomnak számított. Spengler volt az, aki – a már jól bejáratott kultúra-civilizáció fogalomparra építve – leszámolt a lineáris jellegű, a történelmi érték-akkumuláció eszméjére alapozott univerzális világtörténelem teóriájával. Az Arendthez franciaországi emigrációjuk során személyesen is közel kerülő, s végül az öngyilkosságba menekülő baloldali értelmiségi, az egyfajta messianisztikus marxista teóriát kidolgozó Walter Benjamin híres metaforájában – látszólag megtartva a haladás gondolatát – dekonstruálja a fogalmat:

¹² A weimari Németország éveit az elitelméletek igazi virágkorát hozták. Ezeket kimerítően tárgyalja Walter Struve: *Elites against Democracy. Leadership in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933*. Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1973.

¹³ I. m. 232–273.

ugyan miféle progresszió az, amelynek a nyomában romok és pusztulás jár?¹⁴

Arendt a totalitarizmus-könyv első két részének gondolatmeneteiben a 19. századi polgári életformának a világháború utáni feloldódását, az *Entbürgerlichung*-nak azt a folyamatát írja le, amit oly részletesen és egyetértően ábrázoltak a konzervatív forradalom szerzői Spenglertől Ernst Jüngerig. Nála ez azonban egészen más értékkonnotációban jelenik meg: civilizációs leépülésként, a nemzetállami politikai rendszer megsemmisüléseként, veszteségként látja azt, ami történt, s ami teóriája szerint a totális politikai rendszer megjelenéséhez vezető kikristályosodási folyamat egyik alapvető fázisát jelentette. A kontinentális pártrendszer – a személyesen átélt németországi és franciaországi élmények által motivált – szétesésének az antiszemitizmus és az imperializmus narratívájába ágyazott ábrázolása során Arendt felhasználja a weimari köztársaság éveinek elit-teóriáiból kölcsönzött „elit”, „tömeg”, illetve „csőcselék” fogalmakat, ám ezeket más összefüggésbe állítja, mint ezeknek a teóriáknak a szerzői. Az értelmiségi elit itt nem értékhordozó társadalmi csoport. Éppen ellenkezőleg: elitnek és csőcseléknek az imperializmus – melynek leírásában Arendt nyilvánvalóan a marxista Rosa Luxemburg teóriájára támaszkodik – korában kötött szövetsége a már emlegetett kikristályosodási folyamat másik lényegi elemeként jelenik meg.¹⁵ A weimari modernitás kultúrájának jellegzetes fogalmait ebben az esetben tehát Arendt egy másik kontextusba illeszti be, az eredetitől eltérő jelentéssel ruházva fel őket.

¹⁴ „Van Kleenek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol mi események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeilleszse, ami szétförtött. De vihar kél a paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezární őket. E vihar feltartóztatathatatlantul úzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.” Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. In uő: *Angelus Novus*. Ford. Bence György. Helikon, Budapest, 1980, 966.

¹⁵ „Az elit és a csőcselék közötti időleges szövetség nagyrészt azon alapult, hogy az előbbi őszinte örömmel szemlélte, ahogyan az utóbbi elpusztítja a tiszteletre méltó társadalmat. [...] A történelem újrairói immár nem Marx dialektikus materializmusából, hanem a háromszáz család összeesküvéséből, nem Gobineau és Chamberlain dagályos tudományosságából, hanem a *Cion bölcséinek jegyzőkönyvéből* [...] a jezsuitákról és a szabadkőművesekről szóló zugirodalomból merítenek ihletet. [...] Ezek a doktrínák olyannyira eltértek az általánosan elfogadott intellektuális, kulturális és erkölcsi normáktól, hogy arra lehetett következtetni: a lelkesedés, amellyel az elit magáévá tette a tömeg »eszméit«, aligha magyarázható mással, mint az értelmiségi alapvető jellembeli fogyatékoságával, »az írástudók árulásával« (Julien Benda) vagy a szellemnek valamiféle torz öngyűlöletével. [...] A humanizmus és a liberalizmus szószólói [...] általában elfeledkeztek róla, hogy egy olyan légkör, amelyben a hagyományos értékek és tételek érvényüket veszítették [...] bizonyos értelemben könnyebbé tette a nyilvánvalóan hamis tételek elfogadását, mint a régi igazságokét, amelyek jámbor banalitássá váltak [...]” Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Erős Ferenc. Európa, Budapest, 1992, 404–405.

Kultúrkritika és filozófiai reflexió

Az 1958-as *The Human Condition* műfajilag nagyon különbözik a totalitarizmus-könyvtől; egyértelműen filozófiai írásról van szó. A szerző módszeres tárgyalását adja a tárgyalat problematikának; politikai ontológia ez, amelyet a németországi években mestereitől, Heideggertől és Jasperstól elsajátított fenomenológiai módszer segítségével fejt ki. Azonban az itt tárgyalt kérdések korántsem függetlenek a totalitarizmus problematikájától. Arendt monográfiájának, Margaret Canovan-nek határozottan az a véleménye, hogy ez a mű szerves folytatása az előzőnek; az itt adott fogalomelemzések és modernitás-értelmezés az abban kifejtett mondanó filozófiai megalapozását jelentik.¹⁶ Nem kétséges, hogy a modernitás története itt is egyértelműen hanyatlástörténet, amelynek tartalma a politika szférájának eltűnése a modern világból. Arendt kifejezetten pesszimista: úgy véli, hogy az emberi cselekvés lehetősége – ami nála a szabadságot jelenti – egyre inkább háttérbe szorul a konformista tömeg-viselkedéssel szemben; ez annak az egyre gyorsuló folyamatnak a következménye, amelynek során a magán- és közszféra önállósága megszűnik, egy hibrid képződménynek, a mindkettőt magába olvasztó társadalmi szférának (*social*) adva át a helyét.¹⁷

A *The Human Condition* – jóllehet neve egyetlenegyszer sem fordul elő a könyvben – Arendt azon műve, amelyen a leginkább érezhető Heidegger filozófiájának hatása.¹⁸ Amikor Arendt az embert a világban lakozó lényként

¹⁶ Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 63–68.

¹⁷ A *social* fogalma egyike Arendt legproblematisabb kategóriáinak. Hannah Fenichel Pitkin egy egész monográfiát szentelve a témának kimutatja, hogy Arendt különböző műveiben és korszakaiban „csúszkál” a különböző jelentések között: a *social* egyrészt jelenti a társadalomnak a természettel a gazdasági folyamatokban realizálódó anyagcseréjét, tehát hordoz biológiai-gazdasági jelentést, ugyanakkor jelöli a modern tömegtársadalom konformizmusát, a gépies *viselkedést*, szembeállítva azt a szabad *cselekvéssel*. Erre vonatkozóan lásd Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998, 183.

¹⁸ Arendt Heideggerhez fűződő viszonyáról sok minden állítható, de az, hogy egyszerű lett volna, a legkevésbé sem. A háború utáni első reflexiókat inkább a kritika jellemzi. Egy 1947-es írásban Heidegger az utolsó romantikusként, Kanttal szembeállítva jelenik meg, akinél az emberi Én (*Self*) legfőbb jellemzője a magába záródó Énesség (*Self-ness*), az, hogy radikálisan el van szigetelve embertársaitól, aminek következtében elszakad az emberi egzisztencia pluralitása: az, hogy a földet egymással összekötött emberek, nem pedig atomizált Ének lakják. Hannah Arendt: *What is Existential Philosophy*. In Jerome Kohn (ed.): *Essays in Understanding. 1930–1954 Hannah Arendt*. Harcourt Brace & Company, New York – San Diego – London, 1994, 181, 186–187. Egy 1954-es amerikai előadásában azt fejtegeti, hogy Heidegger nem használta ki a historicitás (*Geschichtlichkeit*) kategóriájában rejlő lehetőségeket. Miközben igen szenzitív az olyan általános kortendenciák iránt, mint a világ technicizálódása és egy planetárisan egységes (ma azt mondanánk: globális) világ felemelkedése, képtelen megragadni az emberi létezés politikai dimenzióit, nem tud mit

írja le, nem kétséges, hogy ebben komoly mértékben inspirálják a vonatkozó heideggeri eszme-futtatások.¹⁹ Heideggernél az ember nem elszigetelt gondolkodó szubjektum, hanem világával együtt adott, környezetéhez való autentikus viszonya nem racionális-instrumentalista jellegű; ilyenné csak az újkor századaiban vált, annak a létfelejtésnek a következményeként, amely ennek a korszaknak a legjellemzőbb jegye.²⁰ A világ-problematika Arendtnél is összekapcsolódik az autentikus–inautentikus létezésnek a heideggeri filozófiában tematizált kérdésével.²¹ Nagyon is érthető, hogy amikor elküldi hajdani professzorának a könyv *Vita activa* címmel megjelent német fordítását, Heidegger fagyos hallgatása érezhetően rosszul esik neki; ez egyértelműen kiderül Jaspersnek küldött leveléből.²²

A *The Human Condition*-ben már az első oldalakon megjelenik a technológia problémája; tulajdonképpen ez adja meg a mű hangütését. A prólógus

kezdeni az emberi szabadság problémájával. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven – London, 1982, 303–304. A kritikai viszony a későbbiekben is megmarad, ám a hangnem az idők során erősen megváltozik. Arendt mindvégig frigyellel kíséri Heidegger munkásságát; írásainak angol fordításában és amerikai kiadásában kulcsszerepe van. A hajdani mester 80. születésnapjára összeállított kötetbe adott esszében Heidegger a filozófia fejedelmeként tűnik fel, akinek a náciizmushoz való közeledése, amiről Arendt az előbbiekben idézett 1947-es írás egyik végjegyzetében nem mulasztott el említést tenni, már a filozófusok azon sajátos szakmai betegségének a következményeként jelenik meg, amely Platón óta védtelenné teszi őket a mindenkori zsarnokokkal szemben. Arendt és Heidegger személyes viszonyának alakulása nyomon követhető kiadott levelezésükben: Ursula Ludz (Hrsg.): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Hannah Arendt/ Martin Heidegger*. Klosterman, Frankfurt/Main, 2002. A témát feldolgozta Elzbieta Ettinger: *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Egy kapcsolat története*. Ford. Berényi Gábor. Osiris, Budapest, 2001.

¹⁹ Arendt már doktori disszertációjában is használta ezt a heideggeri kategóriát. Az ágostoni *mundus* fogalmát értelmezve egy lábjegyzetben név szerint is hivatkozott korábbi professzorára, rámutatva arra, hogy a *Welt* vagy *mundus* az ember által lakott világot, a fizikai univerzumtól különböző tere-numot jelenti. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Springer, Berlin, 1929, 42, 2. láb.

²⁰ Heidegger modernitáskritikájára vonatkozóan lásd Michael Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 1990.

²¹ Itt nincs mód annak részletes tárgyalására, hogy Arendt hogyan építette be saját politikai filozófiájába a heideggeri egzisztenciális ontológia fogalmait. Ennek részletes elemzését többen is elvégezték: Dana R. Villa: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996, 114–143; Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 1996, 102–122; Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008, 103–111.

²² Hannah Arendt Gertrud és Karl Jaspershez. 1961. nov. 1. In Lotte Köhler – Hans Saner (Hrsg.): *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926–1969*. Piper, München–Zürich, 1985, 494.

gondolatmenetének kiindulópontja az, hogy az 1957-ben fellőtt mesterséges hold létezése olyan tény, amely messze túlmutat önmagán; annak kézzelfogható bizonyítéka, hogy milyen messzire jutott az embernek saját világától való elidegenedése.²³ Arendt a kérdéskör iránti fogékonyságot – azon túlmenően, hogy mekkora riadalmat keltett a hidegháborús Amerikában a szovjet szputnyik létezésének ténye – a weimari évekből hozta magával.

A technológiának alapvető problémaként való megjelenítése a weimari Németország közbeszédének jellegzetes toposza volt. A technológiakritika a húszas-harmincas évek német gondolkodásában központi szerepre tett szert. Művek hosszú sora foglalkozott a kérdéssel, amely összekapcsolódott az ökológiai témák iránti fogékonysággal. A modern ember olyan lényként jelent itt meg, amelynek legfőbb jellemzője az általa teremtett technológiai apparátus; ennek segítségével leigazza, tönkreteszi a természetet. Az egyébként is nagyon heterogén és igencsak eltérő ideológiai álláspontokat megjelenítő német konzervatív forradalom képviselői azonban távolról sem voltak egységesek ebben a kérdésben. Némelyek – például Ernst Niekisch²⁴ – a német romantika 19. századi hagyományát követve egyértelműen technofób álláspontot képviseltek. Mások a racionalizmus elutasítása és a modern technológia egyidejű igenlése közötti ellentmondást úgy oldották fel, hogy a gépet nem a mechanikus ráció működéséből, hanem a feltaláló organikus-intuitív jellegű teremtő aktusából eredeztették.

Az erre vonatkozó terjedelmes irodalomból két szerzőt kell részletesebben is tárgyalnunk: Oswald Spenglert és Ernst Jüngert. Arendt mestere, Heidegger – miközben erősen kritizálta nézeteiket, s úgy vélte, hogy nem voltak képesek a kérdés lényegi megragadására – mindkét gondolkodó munkásságát alaposan tanulmányozta. Spengler szerint a gép a nyugati kultúra fausti lelkületének terméke, s mint ilyen, e kultúra legfőbb jellemzőjének, a hatalom akarásának megtestesülése. A technológia a ragadozó állat biológiai sajátosságaiban gyökerezik: a ragadozó zsákmánynak tekinti környezetét, s a technika (és persze a technológia) eredeti értelme szerint nem más, mint a zsákmány megszerzésének sajátos módszere.²⁵ A feltaláló-konstruktőr a fausti mágia örököse, aki nem a ráció, hanem – Fausthoz hasonlatosan – a megfelelő mágikus formulák segítségével kényszeríti szolgálni a föld szellemeit.²⁶ Nem nehéz

²³ Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago, 1958, 2–3.

²⁴ Anna Bramwell: *Ecology in the 20th Century. A History*. Yale University Press, New Haven & London, 1989, 184.

²⁵ Ezt egy kései írásában fejtette ki: Oswald Spengler: Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához. In uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Id. kiad. 107–153. Spengler technika-képére vonatkozóan lásd Gilbert Merlio: Spengler und die Technik. In Peter Christian Lude (Hrsg.): *Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübbe*. Verlag C. H. Beck, München, 1980, 100–122.

²⁶ „A technika feltételezi a megigézés és elvarázslás szellemi képességeit. A teoretikus

felismerni, hogy az elgondolás mögött a Weber által varázstanítottként leírt modern világ varázssal való újbóli felruházásának szándéka húzódik meg, amelynek paradox módon a technológia segítségével kell végbemennie.

Ez a technológiakoncepció azért figyelemreméltó, mert – miközben filozófiáját az organikus kultúra és a mechanikus civilizáció szembenállására alapozza – Spengler a technológia naturalizálásával rögtön fel is oldja természetes és mesterséges szféra dichotómiáját. Korántsem állt egyedül ezzel a koncepcióval akkoriban. Ernst Jünger – aki ugyancsak a '20-as évek német közgondolkodásának sztárfigurája – nagyon hasonlóan jár el, amikor a háborús generáció frontélményét (*Fronterlebnis*) szuggesztív-expresszív módon megfogalmazó műveiben ellenállhatatlan természeti erőként ábrázolja az emberiség – az amerikai polgárháborút leszámítva – első technológiai háborúját.²⁷ Jünger szerint a háború utáni világ átmeneti időszakban van: a polgár *Gestalt*-ját a munkás *Gestalt*-ja váltja fel. A pszichológiából ismert *Gestalt* értelme magyarul nehezen adható vissza; szótári jelentése alak vagy alakzat, Jüngernél egyfelől totalitásként, másfelől egy korszaknak alakot adó formaként szerepel.²⁸ Történetfilozófiai értelemben minden korszaknak megvan a maga *Gestalt*-ja vagy formája, amely rányomja bélyegét az adott történelmi periódusra. A kialakulóban levő modern korszaknak sajátos formát a munkás *Gestalt*-ja ad, amely a munkást történelmi típusként jeleníti meg, aki a polgári individuumot váltja fel. A típus meghaladja azt a *kollektívum-individuum* ellentétet, mely az eltűnőben lévő polgári korszak egyik fő jellemvonása volt: az egyes immáron már nem individuum, hanem típus.²⁹ A típus maszkot visel, s ennek számos változata lehetséges a gázmaszktól a nők sminkjéig. Az új korszak vezéreszméje nem a polgári korszak kiüresedett szabadságfogalma, hanem a háborús lövészárkokból ismert *bósis realizmus*. Aki ennek jegyében cselekszik, nem az egyéni biztonságot, hanem a veszély keresését tartja szem előtt. A halál, a vér és a föld közelségében a szellem keményebb vonásokat

kritikus szellemű jós, a technika embere pap, a feltaláló próféta [...] A modern varázsló képe: egy kapcsolótábla karokkal és kijelzőkkel, melynek segítségével a munkás egy gombnyomásra hatalmas erőket hoz működésbe, anélkül, hogy annak lényegéről bármi sejtelme volna. [...] A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. [...] Újra és újra csak nem tudtak ellenállni ennek a becsvágynak: kifürkészni Istentől titkát, hogy maguk válhassanak Istenné. Azért fürkésztek a kozmikus taktus törvényeit, hogy aztán erőszakot kövessenek el rajta; a gép eszméjét mint egy olyan kis kozmosz eszméjét teremtették meg, amely már csak az embernek engedelmeskedik.” Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* II. Ford. Simon Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 375, 716, 719–720.

²⁷ Jüngerre vonatkozóan lásd Jeffrey Herf: i. m. 70–108; Michael. E. Zimmerman: i. m. 46–65; Walter Struve: i. m. 377–414.

²⁸ Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6. Essays II. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 38–39.

²⁹ I. m. 129.

ölt, sötétebb formába öltözik; az egyéni élet leértékelődik. A technika a polgár számára kényelmét szolgáló eszköz volt; segítségével elszigetelte magát az ősi elemektől.³⁰ Ezzel szemben az új világkorszakban lelepleződik az organikus és mechanikus szféra egysége; a technikai eszköz emberi szervként működik; természetes és mesterséges egybeolvad.³¹ Beköszönt a kiborgok ideje, a technológia segítségével megvalósuló totális mozgósítás korszaka.

Arendt egykori mesterének, Heideggernek a weimari korszakban oly jellemző fogékonysága a technika,³² illetve a modern technológia kérdéseire már filozófiai fordulatát (*Kebre*) megelőző írásaiban is tetten érhető. Ennek alapja az a kultúrkritikai attitűd, amely kezdettől fogva jelen van írásaiban, s amely nála a metafizikai gondolkodás bírálataival kapcsolódik össze. 1929–30-as freiburgi előadásaiban, amelyekben a metafizika alapvető fogalmait elemezte, a korszak négy ismert gondolkodójának a nézeteit tárgyalta: ezek Max Scheler, Ludvig Klages, Leopold Ziegler, illetve Oswald Spengler,³³ akinek főművére, *A Nyugat alkonyára* többször is hivatkozott ezekben az előadásokban.³⁴ Spenglerhez való viszonya alapvetően kritikai: bírálja naturalizmusát, rámutatva, hogy a spengleri történetfilozófia biologizmusa alapján véve egy félresikerült Nietzsche-interpretáció következménye.³⁵ Azonban az 1927-es *Lét és idő* egzisztenciális analitikájának a hétköznapiságról adott elemzése azt bizonyítják, hogy maga is osztotta a modern életformával kapcsolatos kultúrkritikai ízü fenntartásokat. Életművének némely értelmezője – mindezekelőtt az angolszász kutatók – hajlik arra, hogy Heideggernek a technika iránti érdeklődését összekesse a nácizmushoz való viszonyával.³⁶ Szerintük Heidegger, aki a bolsevizmust és az amerikanizmust a modern, technicizált világ két megjelenési formájának látta, úgy vélte, hogy ebből a kiutat egy német nemzeti forradalom jelentheti, s kezdetben a nácizmusban vélte megtalálni ennek a lehetőségét; később aztán reményében csalatkozva feladta ezt

³⁰ I. m. 54–55.

³¹ I. m. 196–197.

³² Erre vonatkozóan lásd Reinhard Margreiter – Karl Leidlmair (Hrsg.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Könighausen & Neumann, Würzburg, 1991.

³³ Michael Zimmerman: i. m. 23.

³⁴ Richard Wolin: *The Politics of Being*. Columbia University Press, New York, 1990, 72.

³⁵ Michael Zimmerman: i. m. 27.

³⁶ Maga ez a viszony, tehát Heideggernek a nácizmussal való kapcsolata igen heves viták tárgya a szakirodalomban. Ennek részletes ismertetésére itt nincs mód; a vélemények spektruma két szélső álláspont között helyezkedik el. Az egyik szerint Heidegger időleges közeledése a nácizmushoz független filozófiájának tartalmától, míg a másik szerint éppen ezzel ennek a filozófiának logikus következménye. Az utóbbi álláspontot vallók nem mulasztják el, hogy rámutassanak arra, miszerint Heidegger soha nem határolódott el egyértelműen attól a mozgalomtól, amelyben végül is csalódnia kellett, mert az nem azt az utat járta be, amelyet a heideggeri elvárások alapján be kellett volna járnia.

a koncepciót. Mindenesetre a *Lét és időben* explicit módon még nem foglalkozott a technika és a technológia kérdésével, de amikor a természet és a környezet problémáját a *kéznellevőség* (*Vorhandenheit*) és a *kézhezállóság* (*Zuhandenheit*) kategóriáival összekötve tárgyalja, a „természetfelfedés” sajátos módjáról beszélve³⁷ megalapozza a későbbi részletes kifejtés fogalmi kereteit.³⁸

Heidegger tételesen kifejtett technika-koncepcióját a kései heideggeri filozófia sajátos kontextusa, a léttörténeti perspektíva határozza meg.³⁹ Az újkori tudomány a meghatározott eljárás alapján lefolytatott kutatás és az üzemszerűség következtében alapvetően különbözik attól, amit a premodern időkben tudományon értek. A természet a kalkulatív gondolkodás tárgyává, olyan objektummá válik, amellyel szemben az emberi szubjektum a maga elvárásait akarja érvényre juttatni. A tudomány a különböző technikai eljárások sokaságából kialakuló modern technológia segítségével totális uralomra tesz szert a természet felett. *Kérdés a technika nyomán* (*Die Frage nach der Technik*) [1954] című írásának – amely a fordulat utáni korszak terméke – a kiindulópontja az, hogy a technika lényege éppen úgy nem technikai jellegű, mint ahogyan a fa lényege sem valamilyen fából való „dolog”.⁴⁰ A technika igenlése, illetve a technika elutasítása paradox módon ugyanazt eredményezi: mindkét esetben elesik a technikával szembeni szabadság lehetősége. Mind az igenlés, mind pedig a tagadás ugyanazt eredményezi: hozzá vagyunk kötve

³⁷ A szóban forgó passzus azt a gondolatmenetet követi, amely az előállított eszközök létmódját tárgyalja: „Az állatok tenyésztés nélkül is előadódnak a világban, s ez a létező valamiképpen ezeknél az állatoknál is előállítja önmagát. Eszerint a környezet-világban olyan létező is hozzáférhető, amely önmagában nem szorul előállításra, már eleve kézhez áll. A kalapács, a fogó, tû már önmagában is acélra, vásra, ércre, kőzetre, fára utal, ezekből áll. A használt eszközben használata révén a »természetet« is felfedezzük, a »természetet« a természeti termékek fényében. A természetet azonban nem szabad itt még csak kéznellevőként érteni – sem pedig *természeti erőként*. Az erdő, az erdészet, a hegy kőbánya, a folyó vízierő, a szél a »vitorlákban« szél. A felfedett »környező-világok« kerül utunkba az így felfedett természet. Ennek kézhezálló létmódjától eltekinthetünk, ő maga felfedhető és meghatározható pusztán az ő maga tiszta kéznellevőségében. Az ilyen természetfelfedés számára azonban rejtve marad az a természet is, amely »él és mozog«, rajtuk üt, mint táj rabul ejt. A botanikus növényei nem árokparti virágok, egy folyó földrajzilag rögzített »eredete« nem »földből előtörő forrása.«” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 180.

³⁸ Tom Rockmore: Heidegger on Technology and Democracy. In Langdon Winner (ed.): *Democracy in a Technological Society*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 1992, 191.

³⁹ Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Második, bővített kiadás. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992, 303.

⁴⁰ „A technika nem azonos a technika lényegével. Amikor a fa lényegét keressük, észre kell vennünk, hogy az, ami minden fát, mint fát áthat, az nem a fák egyike, ami a többi fa között megtalálható volna.” Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. Ford. Geréby György. In Tilmann János (szerk.): *A későújkori józansága* II. Göncöl, Budapest, 2004, 111.

ahhoz, amire az igen és a nem vonatkozik. Első látásra kiútnak tűnik a lehetséges harmadik megoldás; az, hogy a technikát semlegesnek tekintjük. Ám ennek a gondolati pozíciónak a legnagyobb hátulütője az, hogy ezzel eleve kizárjuk a technika sajátos lényegének megértését. Mondhatjuk azt – az eszköz-cél reláció instrumentalista logikájában gondolkodva –, hogy a technika valamilyen cél elérésére szolgáló eszköz, vagy adhatunk antropológiai jellegű definíciót; a technikát meghatározhatjuk egy sajátos emberi tevékenységként. Ám – mondja Heidegger – ezek sem visznek közelebb bennünket a megoldáshoz. Le kell hántani az okság fogalmáról azokat a tartalmakat, amelyeket a görögöket követő metafizikai gondolkodás rájuk rakott: az okságot Heidegger a *poieszisz* és a *phüszisz* fogalmaival kapcsolja össze. A *poieszisz* az elrejtettségből az elrejtetlenségbe történő elő-állítás (*Her-vor-bringen*).⁴¹ A modern technológia az elrejtésből való napvilágra hozásnak, felfedésnek, tehát az előállításnak egy módja, amely úgyszólván rátámad a természetre, kiköveteli (*Herausfordern*) tőle a természeti energiákat.⁴² Heidegger a modern és a premodern technológia alapvető ellentétét – nemcsak a környezetbarát és az agresszív technológia későbbi zöld toposzát előlegezve meg, hanem mindelelőtt annak konceptuális hátterét⁴³ – a Rajnára épített vízerőmű és a vízimalom ellentétével szemlélteti. A vízerőmű instrumentalizálja a folyót, pusztán energiaforrásnak tekinti, s alapvető célja, hogy az ilyen minőségében állandóan rendelkezésre álljon. Ezzel szemben a vízimalom – hasonlóan a folyó két partja között átívelő fahídhhoz – beilleszkedik a természetbe, nem tesz erőszakot rajta.⁴⁴ (A Heidegger által jól ismert Spengler *Az ember és a*

⁴¹ A terminus a német eredetiben: Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik. In uő: *Die Technik und die Kehre*. Tübingen, Neske, 1962, 14. Geréby György „megalkotó létrehozás”-ként fordítja (i. m. 117.), az „elő-állítás” Fehér M. István fordítása (i. m. 306.).

⁴² Fehér M. István: i. m. 306–307.

⁴³ Heidegger hatása az ökológiai gondolkodásra számottevő. Erre vonatkozóan lásd Peter Hay: *Main Currents in Western Environmental Thought*. Indiana Univ. Press, Bloomington–Indianapolis, 2002, 159–164.

⁴⁴ „A modern technikát uraló feltárás azonban nem a *poiesis* értelmében vett megalkotó létrehozásban bontakozik ki. A modern technikában ténykedő feltárás egy kihívás, amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltatson, amit mint olyat el lehet vinni és fel lehet halmozni. De nem erre szolgált-e egy régi vízimalom is? Nem! Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy felhalmozza őket. [...] A vízierőgép a Rajnába van állítva. Kiköveteli a Rajna víznyomását, amely a turbináktól azt követeli, hogy forogjanak, amely forgás olyan gépeket hajt meg, amelyek forgattyúi elektromos áramot állítanak elő, amire az erőműközpont van rákapcsolva, áramhálózatával együtt az áramszolgáltatás végett. Az elektromos áram előállításának ezen egymásba kapcsolódó sorozatában a Rajna is feladat végrehajtójaként jelenik meg. A vízierőmű nem úgy van a Rajnába építve, mint az öreg fahíd, amely évszázadok óta köti össze az egyik partot a másikkal.” Heidegger: Kérdés a technika nyomán. Id. kiad. 117–118.

technikában (1931) ugyancsak a modern technológiai szemléletnek a természetet instrumentalizáló jellegét emelte ki.⁴⁵⁾

Ha a technika lényege nem technikai, akkor micsoda? A választ Heidegger a *Ge-stell*, magyarra egyetlen szóval megfelelően nemigen visszaadható fogalmában adja meg.⁴⁶⁾ A *Gestell* szótári alapjelentése állvány, keret. Heidegger ezzel a terminussal valójában a technológia korszakának arra a sajátos feltárási módjára gondol, amelyben felfedetté válnak a létezők. A lényeges kérdés végül is az, hogy mi az autentikus beállítódás a technológiával szemben. Heidegger sem a lelkes elfogadást, sem pedig a vehemens elutasítást nem tartotta ilyennek. Az ő opciója a nyugodt ráhagyatkozás, a *Gelassenheit*, a kései heideggeri filozófia egyik kulcskategóriája.⁴⁷⁾

A *The Human Condition*-ben körvonalazott politikai fenomenológia struktúrája azt sejteti, hogy a technológiával kapcsolatos viszonyt illetően Arendt aligha érthet egyet ezzel a heideggeri megoldással. Az emberi cselekvést középpontba állító aktivista arendti politikai filozófiának szükségképpen más következtetésekre kell jutnia. Azonban – eltekintve a konklúziók különbözőségétől – mégiscsak azt kell mondanunk, hogy a könyvben elmesélt hanyatlástörténet s azon belül a technológia természetére vonatkozó koncepció számos ponton érintkezik a Heideggerével. A weimari korszakra oly jellemző antitetikus fogalompárok (szabadság–szükségserűség, magánszféra–közsféra) a könyvben a *munka (labor) – előállítás (work) – cselekvés (action)* fogalmi triád által megszabott szerkezetbe épülnek be. Az újkori filozófia fejleményeit tárgyalva Arendt átveszi Heideggertől a descartes-i filozófia erőteljes kritikáját; ennek a lényege annak elutasítása, hogy az embernek a világához való elsődleges viszonyulása az attól őt elidegenítő teoretikus reláció lenne. A descartes-i kétely – és a modern technológia olyan vívmányai, mint a távcső vagy a mikroszkóp – következtében elvész az érzéki tapasztalat megbízhatóságába vetett hit.⁴⁸⁾ Az *előállítás (work)* világának elemzése során az

⁴⁵⁾ Már csak lóerőkben gondolkodunk. Nem tudunk a vízésés mellett elmenni úgy, hogy azt át ne alakítsuk elektromos erővé. Nem vagyunk képesek látni a mezőn legelésző csordát úgy, hogy ne gondolnánk a húsállomány értékesítésére. Az őslakó népek ősi, szép háziiparára nem vagyunk képesek úgy ránézni, hogy ne akarnánk azt helyettesíteni valamely modern technikai eljárással. A technikai gondolat megvalósulást *követel* magának, akár van értelme, akár nincs. Oswald Spengler: *Az ember és a technika. Egy életfilozófia vázlata*. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. In uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Id. kiad. 148.

⁴⁶⁾ „Úgy nevezzük most azt a kikövetelő igényt, amely az embert arra gyűjti egybe, hogy a magát feltárót állományként állítsa be, hogy állvány. Elég merészek vagyunk ahhoz, hogy ezt a szót egy eddig teljesen szokatlan értelemben használjuk [...] Állvány annyit tesz, mint egybegyűjtő abban a feladatban, amely az embert arra rendeli, azaz hívja ki, hogy a valót a feladatra rendelés módján, mint állományt rejtse ki. Az állvány annyi, mint a feltárás, a feltárási módja, amely a modern technika lényegében munkál, s amely magában véve korántsem technikai. Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. Id. kiad. 121.

⁴⁷⁾ Fehér M. István: i. m. 309.

⁴⁸⁾ Hannah Arendt: *The Human Condition*, 273–280.

újkor legriasztóbb fejleményének Arendt azt tartja, hogy mivel a *homo faber* világában minden az ok-okozati viszony instrumentalizáló logikájának van alávetve, a jelentés elillan ebből a világból. Rámutat arra, hogy Kant következetesen zárta ki az újkori antropocentrikus utilitarizmus zsákutcájának filozófiai következményeit, amikor maximumában kiemelte az embert a lehetséges eszközök közül. Ám ennek a megoldásnak a következtében az ember egyrészt még inkább eltávolodott világától, másrészt pedig a világ elveszítette méltóságát.⁴⁹ Arendt szerint a modern technológia sajátos helyzetet eredményezett. Jóllehet a technológiai eszközök sokasága egy mesterséges világot hozott létre, ez pseudo-világ: lényege ugyanis nem a *tartósság*, ezért nem tud az ember otthonául szolgálni. Az újkornak az emberi világot gazdagító eszközök sokaságát előállító *homo faber*-e végül vereséget szenved a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjét fenntartó *animal laborans*-szal szemben. A technológia célja a fogyasztás mind dinamikusabb növelése, vagyis az anyagcsere folyamatának egyre bővülő körökben történő újratermelése. Ám mivel ennek a pseudo-világnak nem a tartósság, hanem az illékonyág a jellemzője, a tárgyi világ folyamatosan feloldódik a fogyasztás végeérhetetlen körforgásában, megszűnik a Descartes által tételezett szubjektum-objektum oppozíció.⁵⁰ A technológia uralma paradox módon – a látszat ellenére – nem a természettől való eltávolodást eredményezi, hanem egyfajta *renaturalizáció*ba torkollik.⁵¹ Arendt ezt azért tartja vészterhes fejleménynek, mert ennek eredményeképpen a premodern időkre jellemző, a szűkösségből fakadó szükségszerűség uralmát egy új típusú szükségszerűség, a bőség és a fogyasztás szükségszerűsége váltja fel. Az ezzel együtt járó tömegméretű uniformizált konformista viselkedés pedig mind kevesebb teret hagy a valódi pluralizmuson alapuló szabad cselekvés számára⁵² – vonja le az erősen kultúrkritikai ízű konklúziót.⁵³

⁴⁹ „For the same operation which establishes man as the »supreme end« permits him »if he can [to] subject the whole nature to it«, that is to degrade nature and the world mere means, robbing both of their independent dignity.” I. m. 156.

⁵⁰ „The split between subject and object, inherent in human consciousness and irremediable in the Cartesian opposition of man as a *res cogitans* to a surrounding world of *res extensae*, disappears altogether in the case of a living organism, whose very survival depends upon the incorporation, the consumption, of outside matter.” I. m. 312–313.

⁵¹ Ezt másutt részletesen kifejtettem: Gábor Kovács: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition. *Limes: Borderland Studies*, Volume 5(2), 2012, 93–102.

⁵² „The last stage of the laboring society, the society of jobholders, demands of its members a sheer automatic functioning, as though individual life had actually been submerged in the over-all life process of the species and the only active decision still required of the individual were to let go, so to speak, to abandon his individuality, the still individually sensed pain and trouble of living, and acquiesce in a dazed, »tranquillized«, functional type of behavior.” Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 322.

⁵³ Arendt modernitáskritikájára vonatkozóan lásd Dana R. Villa: i. m. 188–207; Maurizio

Az 1963-ban megjelent *A forradalom* című könyv új alkotói periódus kezdetét jelenti Arendt pályafutásában; a modernitáskritikai attitűd – jóllehet teljesen nem tűnik el – határozottan elhalványul, a *The Human Condition* peszsimista hangvétele óvatos optimizmusnak adja át a helyét. A változás oka az, hogy érdeklődésének fókuszába az amerikai történelem kerül; a 18. század végének amerikai forradalma nyomán kialakult – az európai nemzetállami rendszerrel szemben valóságosan is létező opciót jelentő – sajátos politikai berendezkedést elemezve Arendt arra a következtetésre jut, hogy nem egy, hanem két modernitás van;⁵⁴ az amerikai variáns pályáivé pedig nem illik bele a kultúrkritikai attitűd által inspirált hanyatlástörténeti sémába. A modernitás immáron nem a politika és az emberi szabadság eltűnésének a históriájaként, hanem a forradalmak és az új kezdetek lehetőségének a történeteként jelenik meg. Az elképzelés háttérében a Walter Benjáminról írott esszében kifejtett igazgyöngy-teória áll.⁵⁵ A tenger fenekéről az igazgyöngyöt felszínre hozó gyöngyhalász a múlt azon kincseit bocsátja a jelen rendelkezésére, amelyek lehetőséget biztosítanak a forradalmakban megnyilvánuló újrakezdésre; az 1956-os magyar forradalom azt bizonyítja Arendt számára,⁵⁶ hogy a bűvópataként létező forradalmi potenciált a totalitarizmus sem tudta végérvényesen elapasztani. Kétségei elhalványulnak, de korántsem tűnnek el teljesen. A könyv utolsó fejezetében a pártokra alapozott modern parlamentáris demokrácia erőteljes kritikája ismét erősen emlékeztet a képvisleti demokráciával szembeni – a weimari korszakra oly jellemző – averzióra. Arendt – Carl Schmitthez hasonlóan – azt veti a modern párt-demokrácia szemére, hogy az depolitizálja a nyilvános teret.⁵⁷ Nem szabad azonban megfeledkezni arról,

Passerin D'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London – New York, 1994, 22–63.

⁵⁴ Ezt másutt már részletesen kifejtettem: Kovács Gábor: Hannah Arendt két modernitása. *Beszélő*, III. folyam, XII. évfolyam, 9. szám, 2007. szeptember, 47–55.

⁵⁵ Hannah Arendt: Walter Benjamin 1892–1940. In uő: *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego – New York – London, 1968, 153–206.

⁵⁶ Erdélyi Ágnes: Hannah Arendt 1956-ról – mai szemmel. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül*. Kalligramm, Pozsony, 2008, 263–274.

⁵⁷ Schmitt erre vonatkozó érvelése a következőképpen hangzik: „A nem demokratikus, a 19. században liberális elvekkel való keveredésből létrejött elképzelésekhez tartozik, miszerint a nép csak olyan módon nyilváníthatja ki akaratát, hogy minden egyes polgár a legmélyebb titokban és teljes elszigeteltségben, tehát anélkül, hogy kilépne a magán és a felelősségre nem vonható szférájából [...] adja le szavazatát. [...] Nép csak a nyilvánosság szférájában létezik. Magánemberek százmillióinak egyhangú véleménye nem jelenti sem a nép akaratát, sem pedig a közvéleményt. [...] Minél erősebb a demokratikus érzés, annál bizonyosabb a felismerés, hogy a demokrácia valami más, mint a titkos szavazások regisztrációs rendszere.” Carl Schmitt: A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia

hogy a két gondolkodó konklúziói eme párhuzam ellenére nagyon is különböznek egymástól.

ellentéte (1926). In uő: *A politikai fogalma. Válogatott állam- és politikaelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, 203–204. Arendt így érvel: „Igaz az, hogy a képviseleti kormány valójában oligarchikus kormány lett, bár nem abban az értelemben, hogy a kisebbség uralma volna a kisebbség érdekében. Az, amit ma demokráciának nevezünk, olyan kormányforma, amelyben a kisebbség uralkodik, állítólag legalábbis, a többség érdekében. Ez a kormányforma annyiban demokratikus, hogy fő céljai a nép jóléte és a magánboldogság, de abban az értelemben oligarchikusnak nevezhető, hogy a közboldogság és a közszabadság ismét a kisebbség kiváltságává vált.” Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991, 353.

Pató Attila*

Arendt Prágában (Margináliák)

Az alábbi reflexiók aligha teljesíthetik a cím ígérését. Céljukat mintegy a kétes értékű margináliák formájában legfeljebb korlátozott értelemben érhetik el: orientációs pontokat nyújtani további olvasmányok, illetve azok értelmezése számára. S ha tudományos szempontból jóformán minimális lehet a haszon, a gondolkodás számára bizonyos támaszpontokat nyújthatnak a kibogozhatatlanul bonyolult történetek végtelenbe vesző spiráljának fejtegetése közben – tehát itt és most, azok számára, akiket a régi történetek érdekelnek.

Arendt és Prága sajátos viszonyát részben személyes történeteken keresztül, másrészt Arendtnek a cseh szellemi és kulturális életre gyakorolt hatása felől lehet megragadni. Az alábbiakban tehát e két irányban indulunk el, s mint jeleztük, szempontokat keresve további olvasmányok, kutatások irányában.

1. Mint – majdnem – minden jelentékeny európai gondolkodó, Hannah Arendt is megfordult Prágában; pontosabban: legalább egyszer, életének talán legjelentősebb fordulópontján átutazott Prágán¹. A legendák városa számára a végleges emigráció első pillanatát, mintegy szimbolikus kezdőpontját jelenti. Talán érdemes megjegyezni, hogy a náci hatalomátvétel után már Ausztriából is a zsidó középosztály számos tagja keresett biztosabb menedéket a közelben, és a Masaryk-féle új államalakulat – a cseh-német rivalizálás hagyományába illeszkedve – szövetségesre lelt a zsidókban, akik – noha javarészt németül beszéltek (tehát a cseh nyelv bizonyos akadályokat jelentett), mégis boldogultak a korábban is jól ismert közegben. Mint tudjuk, a '33-as puccs, pontosabban a demokratikus úton többségre jutott örület és élén a cseh káplán² hirtelen pokoli csapdává változtatta egy kisebbség számára Berlint, a korábbi kulturális fellegvárat, Európa egyik szellemi és művészeti köz-

* A szerző filozófus, PhD, egyik fő kutatási területe a nyilvános tér fogalma Hannah Arendt gondolkodásában. Jelenleg Csehországban, Hradec Královében él, a prágai Károly Egyetem munkatársa; attila.pato@gmail.com

¹ Ld. Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale Press, 2012.

² Hindenburg állítólag összetévesztette Hitler szülővárosát, Braunau am Inn-t a cseh-szlovák határon fekvő, de akkoriban jóval ismertebb Braunau – cseh nevén Broumov – városkával. Lásd pl. Sayer, Derek: *On the Coasts of Bohemia: A Czech History*. Princeton University Press, Princeton, 2000.

pontját. Arendt egyrészt sebtében igyekszik befejezni az anyagok gyűjtését a *Rachel Varnhagen*-tanulmányhoz, illetve volt férje, Günther Anders, illetve a Brecht-kör tagjai számára igyekszik legalább ideiglenes búvóhelyet biztosítani (mintegy hasonlóan ahhoz, ahogy majd rövidesen Milena Jesenská fog menedéket adni az üldözöttek számára prágai lakásában), s nála keresett támaszt édesanyja is. Egy – állítólag nem kifejezetten kellemetlen – kihallgatás után, '33 nyarán már csak egyetlen *exit* tűnt járhatónak – a prágai egerút. S noha Arendt későbbi, franciaországi tartózkodása, a menekülés a spanyol határon át a szabadság világába talán minden ízében feltárt, a cseh intermezzo részletei további kutatást igényelnek.

2. Szintén kevésbé szerepel a krónikákban, hogy pontosan tíz évvel később szintén Prágában lel ideiglenes tartózkodási helyre Arendt egyik főhőse is. Ez esetben viszont korántsem menekülésről van szó: Adolf Eichmann életének talán legboldogabb időszaka fűződik Prágához. Abszurd, de úgy tűnik, a Harmadik Birodalom egyik legsikeresebb menedzsere Prága egy félreeső, ám előkelő negyedében szép kis villához jutott, amely éppen üresen maradt³. Az „Eichmann Prágában” fejezet több szempontból is érdekes, noha úgy tűnik, korántsem beszélhetünk a részletek feltárásáról. Különösen érdekesnek tűnik, hogy Eichmann szudétanémet feleségének, aki a Linzhez közeli Sumava-vidékről származott, két fivére volt. Az egyik magas pozíciókba jutott a náci (Gestapo) ranglétrán, s ennek megfelelően alakult a sorsa, a másik viszont geológusként jutott munkához a Protekturátusban – illetve utána, egészen a '60-as évek közepéig, a jelek szerint nyugdíjazásáig. Különösnek tetszhet, de egyáltalán nem véletlen, hogy Arendt a híres-hírhedt riportkötetben minderről jóformán semmit nem írt. Egyrészt maga Eichmann sem mesélt családi életéről – nyilván, hogy mentse nyilvánvalóan őszintén szeretett családtagjait. Másrészt ne feledjük, hogy a korabeli Csehszlovákia sem tette lehetővé a kutatások bármilyen formáját⁴.

3. Néhány évtized múlva ismét a totalitarizmus a hívószó, amely Arendt szellemét megidézi Prágában – közös mesterük, Husserl másik tanítványa, Jan Patočka révén. Közép-Európában még egy utolsó, végső (akkor még vég-

³ A sors fintora, hogy a szegyenletes náci uralom bukása után a megüresedett villába a rövid időre visszatért Egon Erwin Kisch költözik be. Apropó, a Protekturátus rettegett helytartója, Heydrich egyik fia nemrég, 2010 táján visszavásárolt egy villát Prága közelében, ahol gyerekkorát töltötte, s amely oly kedves emlékeket jelent számára. Hiába, a prágai ingatlanpiac figyelemre méltó fluktuációt mutat, amióta Müllerné a Švejk nyitójelenetében bejelentette, hogy Ferenc Ferdinándot és cseh feleségét lepuffantották Szarajevóban.

⁴ Az egykori disszidens Jiřina Šiklová mesélte, hogy az ötvenes években szociológiára akart jelentkezni, hogy a prágai zsidó közösség századfordulós történetét kutassa. Szociológia nem létezett, de a történelem szakon a professzor megkérdezte tőle, hogy szakdolgozatot kíván írni, vagy börtönbe akar jutni? Šiklová, Jiřina: A cseh ellenzékéről. *Lettre Internationale*, Vol. 32. (2012), No. 87., 1–4. A beszélgetést lejegyezte, szerkesztette Pató Attila.

legesnek érzékelt) erőfeszítést tett Moszkva, hogy közvetlen, külső katonai beavatkozással biztosítsa geopolitikai hatalmát. Mint ismeretes, Patočka két szinten igyekezett reflektálni tragédiákban bővelkedő korának jelenségeire, hiszen a filozófiai-fenomenológiai jellegű írások mellett a cseh nemzet történetének sajátos identitásolvasatai is figyelemre méltóak. Mint emlékezhetünk, a szerző az Eretnek-esszéiben⁵ közvetlenül is megidézi Arendt egyik centrális motívumát, s ez bizonyára nem véletlen: a nyilvános tér görög tapasztalatának mintegy ideatikus rögzítése azért is kiváló kiindulópont, mert az egzisztencia, az időbeliség (történetiség), fundamentális szinten a világ értelmezése, illetve mind e három hatalmas témakör összefüggéseinek értelmezése számára is támpontokat nyújt.

Fontos lehet megjegyezni, hogy Patočka reflexiói a második világháború – az európai civilizáció összeomlása – előtti utolsó pillanatban elérhető legmagasabb filozófiai háttérrel rendelkeztek, de ugyanilyen lényeges, hogy ő mindent a saját tapasztalatain is átszűrve közvetíti⁶ – és nem csupán interpretatív szándékkal. Minerva baglyának útra kell indulnia az alkony beálltával – de ezzel egyúttal etikai dimenziókba száll. A reflexiók a cselekvés lehetőségeit jelölik ki, és gyakorlati imperatívuszokra figyelmeztetnek. Ilyen értelemben különösen lényeges – s itt számunkra most ez lesz az olvasmányok és az értelmezés számára irányt mutató sajátos *batás-együttes* –, hogy Patočka filozófiája, illetve jelen esetben Arendt-értelmezése nem pusztán az *írássai* révén mutatkozott meg, hanem *szóbeli* formában, különböző előadásokban, is, s nem kevésbé beszélgetések formális és informális keretében. Nem egyszerűen arról van szó, hogy előadásokat tartott, többnyire saját lakásában, vagy máshol, hanem tágabb értelemben arról, hogy diszkurzív kapcsolatban tudott hatni hallgatóságára, amelynek tagjai többnyire hasonló helyzetben voltak, ugyanabban a kilátástalan helyzetben – egy komoly morális feladvánnyal.

Patočka nemzedéke lényegében a két világháború közötti „Első Köztársaság” ujjongó és diadalmas korának tagjaiból állt, akik élvezhették koruk anyagi és szellemi termésének legjavát, és úgy érezték, hogy nemzetük megérdemli a váratlanul kapott történelmi lehetőséget. Úgy tűnik, joggal érezhette

⁵ Patočka, Jan: Eretnek esszé a történelem filozófiájáról. In uő: *Mi a cseh?* Ford. Kiss Szemán Róbert. Kalligram, Pozsony, 1996. A kötet tartalmazza az alábbiakban hivatkozott *Negatív platonizmus*; *Mi a cseh?*, illetve *A jogtalansággal szembeni védekezés kötelességéről* és a *Mit várhatunk a Charta 77-től?* című írásokat is.

⁶ Ezen a ponton érdemes Habermast is megidézni, hiszen Arendt *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* számára is hasonló iránymutató erővel bír, noha ott végül egy szociológiai-társadalomkritikai perspektíva bontakozik ki. Patočka számára még mindig a világ, a történelem és az egzisztencia kérdései várnak megoldásra. Nehéz nem arra gondolni, hogy maga a jelen tapasztalata tartja a kérdéseket napirenden. Mint ahogyan az is jellegzetes lehet, hogy egy másik Husserl-tanítvány, Lévinas számára az emlékezet ad kulcsot a történelem és az egzisztencia összefüggéseinek megértéséhez.

úgy, hogy kulturális és politikai értelemben is feldolgozta magát az európai nemzetek sorába. Röpke két évtized múltán a sokkoló müncheni vértelen kapituláció, a háború és az egymást követő totalitárius rendszerek ennek a nemzedéknek az életútját törték meg.⁷ Patočka megélte a '38-as, '48-as, s végül a '68-as törést is, ám számára (ami a magyarok számára külön érdekesség) nem a nemzethalál víziója jelenik meg a tankok benzingőzében, hanem egy ennél is kínosabb, voltaképpen etikai rémálom: a nemzet ismét megmutatja, hogy valódi identitása mégiscsak az erdőben bujkáló, vidám kis bosszú-akciókban kimerülő rumcájszi plebejus,⁸ az európai formátum pedig egy röpke pünkösdi királyság mámora. A nemzet a meghunyászkodás reflexével válaszol, az egyéni és kollektív szervilizmus jól bevált eszköztárával igyekszik berendezkedni a történelem újabb kihívására.

A csehországi származású Erazim Kohák, aki az Egyesült Államokban évtizedek óta sokat tett Patočka műveinek angol nyelvű fordításáért és kiadásáért, arra figyelmeztet, hogy nem szabad hinnünk a szintén a kétségbeesés jeleit mutató filozofikus relexióknak⁹. Érdemes megemlíteni, hogy a különben a csehek hősiessége iránt szintén szkeptikus lengyelek, pontosabban a lengyel kultúra irányából érkeznek a „felmentő seregek”. Ebben a tekintetben két viszonylagos újdonságra érdemes figyelmeztetni.

Először is egy sajátos című könyvet kell említenünk, Mariusz Surosz *Pepíci*-jét, amelynek címe a cseh identitás formátumára utaló ironikus utalás (ahogyan a lengyelek emlegetik szintén szláv nyelvű szomszédait). Ugyanakkor a kötet – mint alcíme is sugallja – a csehek *drámai évszázadának* rendkívüli hőseiről, tragikus figuráiról ad elmélyült, finom portrékat. Jan Masaryk,

⁷ A tragikus veszteségek sora végtelen: Karel Čapek 48 éves volt, amikor 1938 karácsonyán váratlanul elhunyt, zseniális képzőművész bátyja, Jozef is csak 57 éves, amikor a bergeni-belseni lágérben 1945 áprilisában utoléri a végzet. Milena Jesenskának a háború előtti időszakban a szudétánémet vidékről írt beszámolóit egy különleges, nyughatatlan szellem tehetségére irányítják a figyelmet; ő 48 éves volt, amikor Ravensbrückben meghalt. Lásd Surosz, Mariusz: *Pepíci. Dramatické století Čechů polskýma očima*. Transl. Pavel Weigel. Plus, Praha, 2011. Legalább ennyire fontos, hogy 1939. november 17-én a nácik bezárják az egyetemeket, s a diákok nagy részét – pl. Hrabalt is – németországi kényszermunkára viszik. A fiatalok többsége fegyvergyárakban dolgozik, s a gyárak közvetlen tapasztalata egy közös, meghatározó tapasztalat sokuk számára. Még Václav Havel is dolgozott – egy sörgyárban ugyan, de aránylag kemény, megterhelő fizikai munkát. Másfelől íme, ez is a cseh egyenlősítő attitűd forrásvidékéhez tartozik. Irodalmi reflexiót tekintve kiváló forrás Škvorecký, Josef: *Az emberi lélek mérnökei*. Kalligram, Pozsony, 1998. Havel sörgyári tevékenységéhez lásd a *Kiballgatás* című drámát, illetve az *Občan Havel přikuhuje* [Havel polgártárs hozzágúrít] című filmet (Jan, Adam Novák, 2009).

⁸ Véletlen, hogy a nagy cseh filozófus egy olyan kisvárosban született (Turnov), amely az ún. cseh paradicsom szélén található, csakúgy mint Jičín.

⁹ Kohák, Erazim: *Hearth and Horizon. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*. Academy of Sciences, Prague, 2008.

Milena Jesenská, a sok történet és a körjük font szociofotók meggyőzően ellensúlyozzák a kis-csehség jól ismert (ilyen értelemben csak részben legitim) alakzatait.¹⁰

Nem kevésbé hangsúlyosan hivatkozhatunk Agnieszka Holland 2010-es filmjére¹¹ is, amely különlegesen empatikus, drámai tanúságtétel arról, hogy az igazi represszió a „baráti országok beavatkozása” után csak lassan, fokozatosan épült ki, és a látványos kirakatpercek és kínzókamrák helyett különlegesen kifinomult pszichológiai fegyvertárat vonultatott fel. A lényegi elem pontosan az, amiről Arendt már beszámolt a totalitarizmus elemzése kapcsán: a totalitárius rendszer lényege az, hogy lehetetlenné tegye az emberek közötti távolság megteremtését: célja az emberek tömegekké préselése, miközben lehetetlenné teszi a kommunikációt. A totalitárius rezsim kései korszakában ugyanezt a hatást érte el az izoláció, amikor hatékony eszközökkel lehetett olyan morális csapdákat állítani, amelyek által nemcsak a közös cselekvés válik lehetetlenné, de az egyéni cselekvés is elveszíti értelmét. Az ellenállás legegyszerűbb gesztusa, noha mindenki számára evidens lehet a jelentése, mint politikai cselekvés értelmét veszíti, hiszen a résztvevők a legegyszerűbb vészhelyzetben sem vállalják az elhangzottak „megértését”; a korabeli szóhasználat szerint „elhatárolják magukat”, „önkritikát gyakorolnak”, stb. Senki nem várhat megértést vagy szolidaritást. Az értelmétől megfosztott szavak és cselekvések világában nem marad alternatívája a meghunyászkodásnak, vagy ha „művészi volt”, akkor a lelkes rajongásnak. A nyugati szemlélők, illetve az utókor számára ezért is érthetetlen, miért „nem álltak ellen” – vagy hogy miért lehetséges, hogy a nép az egyik pillanatban „lelkesen rajong”, majd a nemzet különös bűnösséggel veszi tudomásul „saját” vereségét, s hamarosan megtagadja tegnapi önmagát.¹²

Ezen a ponton idézhetjük fel Patočka etikai vonatkozású munkáját, s a *negatív platonizmus* filozófémáját éppen az arendti vonatkozásban értelmezhetjük. Bizonyára fölösleges emlékeztetni arra, hogy e fordulat kétszeres imperatívusz jelöl ki a filozófia rögzös útjára lépett személyek számára. Az elért, illetve elérendő tudás – egy teljes történet esetén – voltaképpen kétszeres döntést igényel. A valódi tudásra vágyó és a dolgokat színről színre megismerő bölcs előtt egy egzisztenciális választás áll, nevezetesen a vélemények árnyában egymással pártoskodó-viszálykodó emberek világába való vissza-

¹⁰ Kristálytisztá, üdítő iróniával képi és fogalmi megjelenítését adja a cseh újhullámos rendező, Jaroslav Papoušek beszédes című filmje: *Ecce homo homunculus. Ecce homo Homolka* (1969).

¹¹ *Hořící keř* [Égő bokor] – Agnieszka Holland, PL, 2013.

¹² Némileg visszajára fordítva Arendt parafrázisát: mint Lázár támad fel halottaiból. Ennek kapcsán felidézhetjük Bohumil Kubišta festő hasonló témájú alkotását, amely az I. világháború tapasztalatával ugyan, de – akár egy Kafka-parabola – a jövő előérzetét nyújtja.

térés.¹³ Jelen esetben tehát egy személyiség konzisztenciája, az egzisztencia azt jelenti, hogy az elméleti reflexió és a cselekvés erőfeszítése közelít egymáshoz. Patočka számára azonban nem csak a Charta '77 kezdeményezése és „szóvivői” szerepvállalása jelentette a cselekvés egyetlen formáját. Voltaképpen azzal, hogy – a kor zsargonjával – szabadegyetemi előadásokra és beszélgetésekre vállalkozott, illetve vállalkoztak barátaival, már részt ütöttek a rendszer szigorú falain – a „tiltott” olvasmányok beszerzése és terjesztése önmagában is „rendszerellenes” tevékenységnek számított¹⁴. De ennél is jóval több történt: megtörténtek maguk a beszélgetések mint gesztusok, függetlenül az olvasmányok, témák tartalmától – amelyek pont azért váltak tiltottá, mert beszélgettek róluk, bármi is volt az (tehát az irány megfordul: „tiltott az, amit olvasnak, amiről beszélnek”). A rendszer pontosan tudta, hogy a legnagyobb veszély az, ha néhány ember spontán módon megszervez egy találkozót, beszélgetést – akármilyen elvont téma, spekulatív vita céljából –, függetlenül a tematikától. Ez a tér, az emberek köztes tere a szavak és a cselekvések értelemadásának a tere. Nemcsak az olvasmányok anyaga kaphat értelmezést, hanem saját létük, hanem immár jelentést hordoz mindennapi létezésük is: „*Létezem, mert létezzünk – te létezel, mert létezzünk*”.¹⁵ Az egyébként ismerős kijelentés többlet-jelentése: „*A világ is létezhet* – esélyt kap arra, hogy jelentéssel bíró fogalom maradjon a munka, a kommunizmus, a totális mozgósítás és a nyolcórás híradók világában: *mert létezzünk.*”

Ezek a szemináriumok, beszélgetések vezettek ahhoz a ponthoz, amelyet a Charta '77, tehát egy ellenzéki civil mozgalom reprezentatív *kezdeteként* ismerünk, amely majd 12 év gyötrelmes küzdelme nyomán a bársonyos *forradalom*hoz vezetett. Kiemelünk két fogalmat, amelyek éppen azért figyelemre méltóak, mert történetünk főszereplői elhatárolták magukat az erőszaktól, de általában a politikától és az ideológiáktól is. A kezdeti pillanatot azonban, mint tudjuk, drámai események követték, s a fizikailag és lelkileg kimerítő

¹³ „A barlangba visszatérni”: a valóságban erre valószínűleg ritkán kerül sor, hiszen a tudás napfényében sütkérező bölcsek számára ez a választási kényszer többnyire fel sem merül. Óriási tisztelet – természetesen – a kivételeknek.

¹⁴ Egy külföldi szeméivel részletes, izgalmas beszámolót nyújt Day, Barbara: *Bársonyos filozófusok*. Ford. Kepes János. Typotex, Budapest, 2004.

¹⁵ Igaz, a rendszer ehhez hozzáteszi: „Mi is létezzünk, mert ti léteztek”. Az ellenségre a rendszernek is nagy szüksége volt – hiszen ez legitimálta a roppant erőszak-apparátus működését –, ezért is engedett *egérutat* az ellenzéki tevékenységnek, általában szigorú (belső) kontrollal. Ugyanakkor a macska-egér „játék” mintha az ellenzék számára is bizonyos sikerélményeket nyújtott volna – s ez talán nemcsak utólagos belemagyarázás. Sok egyéb között Ludvík Vaculík napi lebontású naplóregénye, a *Cseh álmokönyv*, vagy akár Jiřina Šiklová asszony visszaemlékezései lehetnek erre tanulságos példák. Vaculík, Ludvík: *A cseh álmokönyv*. Kalligram, Pozsony, 1998. Ennek ellenpontját, egy rendőrtiszt profilját rajzolja meg nagy empátiával egy kortárs fiatal rendezőpáros a *Bilincs* című filmben. *Pouta* [Bilincs] – Ondřej Štindl, Radim Špaček (2010).

rendőrségi vallatások, noha nem jártak közvetlen erőszakkal, végzetesnek bizonyultak. Ám a rendszer is jól tudta, hogy a léte forog kockán. A Charta '77 megalakulása számára is végzetesnek bizonyult; a folyamatot nem lehetett megállítani, csak feltartóztatni. Tudjuk – pontosabban: úgy tudjuk –, hogy számos külpolitikai tényező is közrejátszott abban, hogy Havel és barátai a rabruhákból, a fűtő- és takarítónői maskarákból nemcsak civil ruhára, hanem akár elnöki, professzori és egyéb reprezentatív öltözetre váltottak. A történet kulcsát valahol mégis annak a pillanatnak a rejtélyében kell keresni, amelyről Patočka közee barátja, a Károly Egyetem '89 utáni első rektora, Radim Palouš beszélt a talán legnagyobb cseh filozófus halálának tiszteletére rendezett kiállítás 30. évfordulóján, a Pardubice Egyetem halljában. Bizonyára életének egyik kedves emlékét osztotta meg, amikor elmesélte, hogy amikor utoljára látogatta meg a kórházban az immár megroppant egészségi állapotban lévő Patočkát, s elmesélte, hogy a média totális támadást intézett a Charta ellen, akkor a filozófus megkérdezte: „És ez benne volt a tévében?” – S a válaszra, hogy „Igen, persze, minden tele van velük mint ellenségekkel”, meglepő választ kapott: „Akkor győztünk”¹⁶. Megkockáztathatjuk a feltevést, hogy mi volt a látszólag kilátástalan helyzetben megnyilvánuló különös optimizmus rejtett tartalma. A totalitárius rendszerek legnagyobb ellensége nem csak a hiteles megnyilvánulás – hanem az, hogy az soha nem juthat nyilvánosságra. A totalitárius rendszer saját szabályai ellen vétett, s ezzel végzetes hibát követett el.

A filozófusok, írók, zenészek, színészek és még sokan mások, nevesek és névtelenek pedig tették azt, amit tenniük kellett – mert másként nem tehettek. S mintha közös kútból szívták volna fel a tudást, bámulatos pontossággal tudták, ha olykor tévedtek vagy alkalomadtán elbuktak is, hogy mit és miért kell tenniük. Ám a történet, a felszabadulás örömittas pillanatain túl – ha hihetünk például Havel *Eltávozás*¹⁷ című filmjének – mégsem ért maradéktalanul boldog véget. De ez már egy más történet, amely új fejezetet kíván.

¹⁶ Fontos kordokumentum: Havel, Václav: *The Power of Powerless*. In uő: *Living in Truth*. Ed. by Jan Vladislav. Faber and Faber, London, 1989.

¹⁷ *Odcibázení [Eltávozás]* – színdarab, 2007; *Václav Havel* – film, 2011.

Biró-Kaszás Éva*

A banális gonosztevő és a gonosz banalitása – Arendt nyomán

A holokauszt témájában tájékozott mai ember számára Hannah Arendt neve összekapcsolódhat „a gonosz banalitása” tétellel, melyet az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyvben fejtett ki.¹

1961. április 11-én kezdődött Adolf Eichmann náci háborús bűnös pere Izraelben. A peren Arendt a *The New Yorker* tudósítójaként vett részt. Riportját könyvben is publikálta 1963-ban: *Eichmann Jeruzsálemben*, alcíme pedig *Tudósítás a gonosz banalitásáról* volt. Ugyan az alcím tudósítást ígér, de a könyvet olvasva nyilvánvaló, hogy Arendt a filozófia eszközeivel próbálta megérteni Eichmann és a hozzá hasonló gonosztevőket. Az *Eichmann Jeruzsálemben* után is több írásában elemzi a gondolkodás, az akarás, az ítélet és a gonosz elkövetése közötti összefüggést – még a *The Life of the Mind* című, csak halála után megjelent munkájában is. Előljáróban érdemes tisztázni, hogy a „banális” kifejezés a köznyelvi szóhasználatban „elcsépett”, „kiszámítható”, „mindennapi”, „nem eredeti”, „közhelyes” jelentésben használatos, s a könyvet követő vita is ezt a használatot helyezte előtérbe. Van azonban egy másik értelmezési lehetőség, melyet Peg Birmingham vizsgál a *Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil* című esszéjében,² s amelyre vissza fogok térni. Ám tekintve, hogy a

* A szerző egyetemi docens, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének oktatója; birokaszas.eva@arts.unideb.hu

¹ Magyar nyelven is sok, a témával foglalkozó tanulmányt találhatunk. Néhány példa: Bence György: A közönséges tömeggyilkos. A filozófus mint riporter: Hannah Arendt Eichmann-könyve magyarul. *Népszabadság*, 2001. április 21; Erdélyi Ágnes: Az akarat csele? *Holmi*, 2002. január; Heller Ágnes: Elmékedések Arendtről, a gonosztevőről és a gonoszról. *Ex symposion*, 26–27. (1999), 18–23; Pató Attila: Hannah Arendt története Eichmannról. *Múlt és jövő*, 4. (1998), 37–42; Pató Attila: Ítélet és ítélőerő. *Kellék*, 24. (2004); Pató Attila: Hiányzó erkölcsi alapok – széljegyzetek egy vita margójára. In Dékány–Laczkó (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*. Pro Philosophia, Szeged, 2003, 297–304; Žižek, Slavoj: Miben téved Arendt és Goldhagen? *Magyar Lettre International*, 32. (1999), 4–7.

² Birmingham, Peg: Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil. *Hypatia*, Vol. 18, no 1. (2003), 80–103.

„banális gonosz/tevő” a „mindennapi gonosz/tevő” jelentésben máig hat,³ vizsgáljuk először ezt a szálát.

Felvetődik a kérdés, hogy a „banális gonosz” szóösszetétel használata miért keltett olyan nagy figyelmet. Első közelítésben azt mondhatjuk, hogy alkalmasan kifejezte a csalódottságot, hogy a tettesből hiányzott az (ördögi) nagyság, holott a tette emberek milliói elpusztítását segítette elő, és azt is, hogy egy hétköznapi „senki” a vádlott.

Ki is volt Eichmann?

Arendt azt írja könyvében, hogy csak Hausner államügyész akart „nagy halat” „kreálni” belőle.⁴ Eichmann a náci birodalom gépezetében a zsidók erőltetett kivándorlásának ügyével foglalkozott, először Bécsben, majd Prágában és végül Berlinben 1937 és 1941 között. (75–82.) 1941-ben kapta a „végső megoldás” kivitelezésében eljátszandó szerepét. Arendt szerint (és ezt a mai értékelések is alátámasztják) Eichmann egy harmadrangú szereplő volt, aki nem vett részt a náci alapvető döntéseiben. Azonban munkatársaival kifejlesztett és egész Európában bevezetett egy nagyon hatékony rendszert a zsidók regisztrálására és deportálására. Ebben a vonatkozásban nagyon fontos szerepe volt – tevékenységéhez köthető a nyugat-európai zsidóság deportálásának megszervezése és végrehajtása. Személyiségét illetően Arendtnél azt olvashatjuk, hogy jó szervező és tárgyaló (57.), hencegő és dicsekvő (59.), önámító, hazug és ostoba (64–65.), feledékeny lényegi kérdésekben is (66.), hatalom birtokában erőszakos (78.), klisékkel nyugtatja önmagát (68.), csak hivatali nyelven, közhelyekben, klisékben képes önmagát kifejezni (61–62.), a *Sprachregelung*, a nyelvi szabályozáshoz való alkalmazkodás számára a tárgyilagosságot jelenti. (84.) Nagyon fontos számára a saját „idealizmusa”: „»Idealista« az, aki ideájának él [...], illetve aki kész ideájáért feláldozni mindent és kiváltképpen mindenkit. [...] Mint bárki másnak, természetesen a tökéletes »idealistának« is vannak személyes érzései és érzelmei, ám ő soha nem engedheti meg magának,

³ 1999-ben a horvát regényíró, Slavenka Drakulic Hágában részt vett a korábbi Jugoszláviában elkövetett háborús bűnök elkövetőinek perén. A vádlottak között volt Goran Jelusic, egy 30 éves boszniai szerb, aki ránézésre „megbízható ember” volt, és 1992-ben őrként a lukai börtöntáborban 18 nap alatt bizonyíthatóan saját kezűleg ölt meg több mint száz boszniai muzulmán foglyot. Drakulic 2004-ben megjelent, a perről beszámoló könyvének azt a címet adta: *Még a légynek sem tudnának ártani*. Kirsch, Adam: Beware of Pity. Hannah Arendt and the power of the impersonal. *The New Yorker*, January 12, 2009. http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2009/01/12/090112crat_atlarge_kirsch#ixzz2PI0wt57Q

⁴ Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 71. Ford. Mesés Péter és Pató Attila.

hogy azok – amennyiben konfliktusba kerülnének »ideáljával« – befolyásolják cselekedeteit.” (54.) Arendt levonja a következtetést: Eichmann jelleme sajátos és meghatározó vonásának azt tekinti, hogy „szinte teljes mértékben képtelen volt bármit is mások szemszögéből látni” és „átgondolni”. (60, 62.) Mivel az erkölcsi nézőpont felvétele azt jelenti, hogy a szituációt mások nézőpontjából tekintjük, azt nézzük, hogy a tervezett cselekvés milyen hatással lenne az ő életükre, Arendt szemében Eichmann olyan hivatalnok, aki erkölcsi döntésre képtelen. Ehhez Arendt még azt is hozzáfűzi, hogy „[l]ehetetlen volt vele kommunikálni, ám nem azért, mert hazudott, hanem azért, mert a szavakkal és mások jelenlétével, tehát a valósággal mint olyannal szemben a legbiztosabb fal védelmezte: a képzelőerő teljes hiánya”. (62.)

Éles vita

Arendt tudósításai öt részletben jelentek meg a *The New Yorker* magazinban. Peter Novick történész szerint Arendt tudósítása Eichmann peréről meghatározta az amerikaiak gondolkodását a holokausztot illetően. Ugyanakkor a düh, amelyet e tudósítás nagyon sok zsidóban kiváltott, tartósan fennmaradt: egy időre Arendt lett az első számú közellenség a szemükben.⁵ Igaztalanul azt vetették a szemére, hogy a zsidótanácsok, a zsidó közösség vezetőinek szerepét általában elítélte; „a gonosz banalitása” kifejezés a szemükben köznapivá, triviálissá tette a gonoszt.⁶ Barbara Tuchmannak a *The New York Times Book Review*-ban megjelent cikke szerint Arendt Eichmannt védte. Norman Podhoretz, a *Commentary* szerkesztője szerint Arendt érzéketlen beszámolója tárgyi tévedésekkel van tele.⁷

A következőkben kísérletet teszek arra, hogy a banalitás-tétel bizonyos vonatkozásait megvilágítsam, messze nem merítve ki a lehetséges összefüggéseket. A Novick által kiemelt két vádat veszem szemügyre először.

Az első vádat, a zsidók szerepének értékelését illetően, részletes elemzést olvashatunk Benhabibnál.⁸ Csak annyit jegyeznek meg, hogy Arendt a Rahel Varnhagenről szóló könyvében is az önmagunkon való segítés fontossága mellett állt ki, s felhívta a figyelmet nemcsak a pszichológiai, hanem a politikai eszközök használatának fontosságára is. Ugyanezt az önmagukon

⁵ Novick, Peter: *The Holocaust in American Life*. Houghton Mifflin Harcourt, 2000, 134, 142.

⁶ Az ellentmondásos megítélést jól bemutatja Villa, Dana R.: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. CUP, Cambridge, 2006, 67–70.

⁷ Norman Podhoretz: Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance. *Commentary*, Sept. 1963. Guttenplan, D. D.: A holokauszt pere. *Beszélgő*, 5. évf., 6. szám. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-holokauszt-pere>

⁸ Benhabib, Seyla: Gondolkodás és ítéletalkotás. Az Eichmann Jeruzsálemben újraolvasása. Ford. Jónás Csaba. *Ex symposion*, 26–27. (1999), 25–38.

való segítséget várta volna el a zsidó tanácsoktól is. „Egy zsidó számára ez a szerepe a zsidó vezetőknek a saját népük elpusztításában kétségtelenül a leg-sötétebb fejezete az egész sötét történetnek.”⁹ „Arendt úgy gondolta, hogy a zsidó vezetőknek a nációkkal minden együttműködést meg kellett volna tagadniuk” – írja Vajda.¹⁰

Ha közelebb akarunk kerülni „a gonosz banalitása” tétel megértéséhez, nem vizsgálhatjuk a könyv olvasása során megfogalmazódó problémákat a könyv kontextusán kívül. A következőkben összefoglalom, hogy mi az Eichmann-könyv központi kérdése. Elkerülhetetlen utalni a népiertással való számvetés németországi történetére is. A Novick által megidézett amerikai reakciók tágabb kontextusát most nem vizsgálom.

Az Eichmann-könyv központi kérdése

Az Eichmann-könyvnek nem elsődleges témája a holokauszt története, a gonosz természete, a bűnösség kérdésének eldöntése, vagy éppen Eichmann személyisége. Arendt könyve az igazságosságról szól a modern világban.¹¹ Arendt szerint nagyon fontos, hogy a per eljárásrendileg is az igazságosságot szolgálja, s ebben mindenkinek felelőssége van. Mert Arendt szerint az igazságszolgáltatás – legyen az politikai, erkölcsi, bünyügyi – individuális dolog: „[...] az igazságosság szempontjából a tárgyalóteremben csakis Adolf Eichmann a fontos. [...] Az ő tetteiről van szó, nem a zsidó nép szenvedéséről; őt perelték be, nem a német népet vagy az emberiséget, még csak nem is az antiszemitizmust vagy fajgyűlöletet.” (13–14.) Arendt helytelenítette az izraeli kormány ama törekvését, hogy olyan pert folytassanak le, amely az egész világot emlékezteti a zsidó nép szenvedésére, s amely hivatalos fórumként meghallgatná a zsidó túlélőket.

Arendt kiemelte a per sok olyan mozzanatát, amelyeket a politika érdekei mozgattak, még akkor is, ha szerinte Landau bíró mindent elkövetett, hogy megakadályozza, hogy a vádló főállamügyész Hausner – az izraeli miniszterelnök, Ben-Gurion várakozását követve – kirakatperré formálja a tárgyalást. (12, 18.)

Arendt szerint tehát „a per középpontjában csak az a személy állhat, aki cselekedett”. (17.) Minden, ami eltéríti a pert ettől a kifejezetten egyedi esettől, az igazság ellen hat, mert az igazság kiderítéséhez tartozó kérdéseket politikai stb. érdekeknek rendeli alá, olyanoknak, amelyek nem relevánsak a per tekintetében. „Az Eichmann-ügy ítélet[ének...] két bevezető paragrafus

⁹ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 117.

¹⁰ Vajda Mihály: A rabszolgamorál gondolatatlansága. *Ex symposion*, 26–27. (1999), 44–48, 46.

¹¹ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Epilógus. Id. kiad. 279.

szemben áll a tárgyalóteremben és a nyilvánosságban egyaránt megvitatott magasabb célok elméletével”, hisz kimondja, hogy a bírák a jog szféráján kívül nem tekintik önmagukat kompetensnek, írja egyetértően az Epilógusban. (279–280.)

A perre azonban rányomta bélyegét, hogy az izraeliek egy olyan náci kulcsfigurát kerestek, aki felelős volt a zsidók elpusztításáért. Úgy gondolták, ennyivel tartoznak az áldozatoknak. A per keretében színre vitt, szinte az egész világnak (Izrael polgárainak, a diaszpórában élő zsidóknak, a nem zsidó világnak stb.) szóló politikai szándékú kioktatás Arendt szerint rengeteg ellentmondást tartalmazott, mint erre a könyv első fejezetében rámutatott.

Izraelben például sokan, köztük a főügyész is, azt gondolták, hogy „a zsidóknak csak egy zsidó törvényszék szolgáltathat igazságot, és az a zsidók feladata, hogy ellenségeik felett ítélkezzenek”, holott a zsidó nép ellen elkövetett emberiségellenes bűnök lett volna az Eichmann elleni vád. (15.) Könnyedén bélyegezték meg az 1935-ös nürnbergi állampolgársági és „a német vért és becsületet” védő törvényeket, közben pedig, senki nem tekintette furcsának, hogy Izraelben széles támogatottságot élvezett a nem zsidókkal kötött házasságot tiltó törvény. (16.) Arendt szerint a politika céljai által áthatott „pernek kellett volna bemutatnia, hogy mit jelent nem zsidók között élni”, s hogy egy zsidó számára csak Izraelben adott a biztonság és a tisztesség. (16–17.) A zsidó állam létrejöttét úgy mutatták be, mint ami lehetővé tette a zsidók önvédelmét, megszüntette az állam nélküli polgár tehetetlenségét. Ez a tétel, hívja fel a figyelmet Arendt, azon a feltételezésen alapul, hogy az antiszemitizmus örök. Arendt emlékeztet, hogy a megszüntethetetlen antiszemitizmus hite, valamint az a keserves tudás, hogy van rosszabb a halálnál, volt az oka annak, hogy a német zsidók olyan készségesen, ellenállás nélkül mentek a halálba. (19–20.) Arendt felháborodottan jegyzi meg, hogy az ügyész rendre feltette ostoba és szörnyű kérdését: „Miért nem állatok ellen?” (20–21.)

Még egy kritikát vizsgáljunk meg közelebbről. Arendt szerint furcsa, hogy Ben-Gurion a per várható hozadékaként számolt az arab országokban bujkáló nácik felfedésével, ugyanakkor Németország kapcsán nem emlegette a felkutatandó nácikat. Pedig Eichmann letartóztatása váltja ki az erőfeszítéseket arra, hogy a Németországban szabadon élő, náci gyilkosságokban ténylegesen tettesként részt vevő személyeket bíróság elé állítsák. (22–23.)

Németországban az 1960-as években a kollektív bűnösség témája élesen vetődött fel, közben pedig számos tényleges bűnelkövető szabadon élt, s nem követelték megvadásolásukat. Ellenben bő fél évvel Eichmann Jeruzsálembé érkezése után, de még a per előtt tömegesen tartóztattak le tömeggyilkosokat (az összes többi bűn már elévült). Azonban az ítéletek igen enyhék voltak. (24–25.) Arendt politikailag nyomasztóbbnak tartotta, hogy „az egész német közélet tele volt egykor magas pozíciókat betöltő nácikkal”, ahogy az Eichmann-per kezdetén is köztudott volt. Arendt említi dr. Georg Heuser,

Theodor Saevecke, Hans Krüger, Karl Friedrich Vialon nevét. (28–29.) Ennek ellenére Hausner főügyész ezt a szálát nem követte a perben. Egyetlen név, dr. Hans Gloebke neve került szóba a bíróságon, aki Adenauer egyik legközelebbi tanácsadója volt. (30.)

Érdeemes kis kitérőként egy szempontból áttekinteni a népirtással való számvetés németországi történetét, ugyanis az elkövetőkről különböző időszakokban különböző felfogások uralkodtak.¹²

A náci elkövetők változó megítélése Németországban

Konrad Adenauer idején a német kormány és közigazgatás nem tudta nélkülözni a korábbi náci szakembereket. Ahogy Arendt írja: „a közélet terhes múlttal bíró tagjai között tömeggyilkosok is találhatóak” voltak. (29.) Ezért a náci csak mint „társadalomellenes bűnöző” jelenhetett meg. Ez a kép nem adott számot arról, hogy volt olyan halálosztag, amelynek a vezetője doktori fokozattal rendelkezett (Otto Ohlendorf, Otto Rasch). A Frankfurtban lefolytatott Auschwitz-perben (1960-as évek) a koncentrációs táborok gyilkosait Oswald Kaduk testesítette meg, aki korábban tűzoltó és hentes volt: buta, brutális gonosztevő. „A világ kadukjai vádolandók!” – ez a felfogás a német középosztály számára bizonyos mértékben megkönnyebbülést jelentett.¹³

Herbert szerint az '50-es-'60-as években nem a bűnelkövetők természete volt az elsőrendű kérdés. Martin Broszat, aki maga is a náciizmus büvökörébe került, s munkásságára rányomta bélyegét a magyarázat keresése, meg volt győződve arról, hogy a náci bűnelkövetők jelentősége eltörpült a struktúrához képest, az egyének tetteire koncentráló történelem nem magyaráz meg semmit.

Az elkövetők tanulmányozását gyakran maguk az elkövetők akadályozták meg, mivel, ahogy Arendt nyomán említettem, a náci elit nagyon sok szálon kötődött Nyugat-Németország elitjéhez. dr. Hans Gloebke például, aki Adenauer kancelláriájának vezetője volt, korábban a náci törvények szakértője volt, és kapcsolatban állt Eichmannal is. Éppen ezért nem adták ki a németek Eichmann álnévét az izraeli náci-vadászoknak, s Adenauer kormányzata meg akarta akadályozni a nyilvános pereket, mondván: árt a német hírnévnek.¹⁴

A „kadukok” mellett tehát nyilvánvalóan létezett a náci egy másik típusa: a racionális antiszemita, mint például a fent említett dr. Hans Gloebke

¹² Herbert, Ulrich: Mass Murderers of Conviction. *Signandsight.com*, 18/04/2011. An Interview for the TAZ. Transl. Laura Schlessner.

¹³ I. m.

¹⁴ Uo.

vagy Werner Best. Gloebkének, aki annak idején „a nürnbergi törvényekhez fűzött gyalázatos kommentárt [...] az a ragyogó ötlete támadt, hogy minden német zsidó okmányaiba írják be az »Israel«, illetve a »Sarah« utóneveket”. (30.) Werner Best¹⁵ saját magát antiszemitának tekintette, de nem érzelmi alapon, s elvetette az utca antiszemitizmusát. Herbert szerint Best a zsidók megsemmisítését történelmi szükségszerűségnek tekintette, mert a biológiai szervezetet tekintette a társadalmi lét meghatározójának, s a modernitás problémáit a különböző népek és fajok keveredés következményének látta. Ebben állt antiszemitizmusának racionalizmusa.¹⁶

Herbert a racionális antiszemita elkövetőket nagyon fontosnak tekinti, mert alapvetően a terror-rezsimben töltötték be fontos pozíciókat, a náci párt vezetésében szinte nem voltak jelen. Ez a tény ellentmond annak a háború utáni népszerű tételnek, hogy a tanult emberek nem álltak a náci Németország pártján. Azaz, ezek a „tömeggyilkosok gyakran kompetens, intelligens, gyakran megnyerő urak, nem szörnyetegek voltak”.¹⁷

Arendt az Eichmann-könyvben a náci bűnösök egy harmadik csoportját írja le Eichmann személyén keresztül: a banális, gondolattalan bűnelkövetőt. Eichmann normális volt: nem volt szörnyeteg, nem tartozott a „kadukok”

¹⁵ Ulrich Herbert holokausztal foglalkozó történész írt könyvet Werner Bestről, aki egyébként az *Eichmann Jeruzsálemben* lapjain is szerepel. Bestet először halálra ítélték, majd öt évre, majd azt is elengedték, és haláláig békében élt Németországban. Pedig az 1930-as években a Gestapónál Heydrich helyettese volt; később szervezője Franciaország és Dánia lerohanásának. Ő alakította ki a Gestapo szervezeti rendjét. 1939-ben a lengyelországi tömegmészárlásokat végrehajtó halálosztagok vezetője volt, de nem a helyszínen irányított. Franciaországban a nagyobb hatékonyság érdekében a zsidók lelovatása helyett deportálásukra tesz javaslatot. Dániában is először a deportálásokat akarta, de valamilyen rejtélyes okból tevékenysége hozzájárult ahhoz, hogy a dán zsidók megszervezzék saját megmenekülésüket. Soha nem állt a kivégzőosztagok élén, de szervezője volt a mészárlásoknak, és politikai és jogi eszközökkel alátámasztotta azokat. Az üldözést és elpusztítást megszervezők központi alakja volt. Elkötelezett náci volt: 1942-ben a *Die Zeitschrift für Politik*-ban írta: „Történeti tapasztalatok szerint az idegen népek megsemmisítése és elűzése nem mond ellent a létezés törvényének, ha tökéletesen hajtják végre.” I. m.

¹⁶ I. m.

¹⁷ Napjaink racionális indokok alapján működő gonosztevőiről például Haslam és Reicher (2008) „Questioning the Banality of Evil” című, a *The Psychologist*-ban megjelent tanulmányában olvashatunk: Haslam, S. Alexander – Reicher, Stephen D.: Questioning the Banality of Evil. *The Psychologist*, Vol. 21. (2008), No. 1. January. <http://www.thepsychologist.org.uk/archive/home.cfm?volumeID=21&editionID=155&ArticleID=1291> A szerzők amellet érvelnek, hogy az emberek, amikor gonoszított hajtának végre, azért teszik, mert helyesnek tartják, s nem azért, mert nem tudják, mit tesznek. Ez azért lehetséges, mert olyan csoportokkal azonosulnak, amelyek ideológiája igazolja és elnézi mások elnyomását és elpusztítását. Ezért egy sor új kérdést kell megválaszolni, mondja Haslam és Reicher: Ki azonosul az ilyen csoportokkal? Mikor valószínűbb az azonosulás? Hogyan alakulnak ki a népirtó ideológiák? Mi a vezetők szerepe a csoport ideológiájának formálódásában?

közé. Arendt azt akarja világosan bemutatni, hogy Eichmann szinte olyan volt, mint sok más ember a környezetünkben. Ebből a megfigyelésből következik Arendtnek az a kérdése is, hogy hogyan kerülhetett olyan sok ember az ördögien gonosz rendszer/program szolgálatába.

A banális bűnelkövető szociológiai leírása

Fred E. Katz *Implementation of Holocaust* című tanulmányával¹⁸ és az *Ordinary People and Extraordinary Evil: A Report on the Beguilings of Evil* című könyvével¹⁹ csatlakozik a banális gonosztevő vizsgálatához; a szociológia eszközeivel azt vizsgálja, hogy hogyan lehetséges, hogy hétköznapi emberek szándékos gonosz motívum nélkül iszonyú tetteket hajtanak végre. (Katz maga is zsidó üldözött volt.) Ismeri vizsgálódásának korlátait: „Mint tudós, hajlamosak vagyunk arra, hogy a különlegesre a magyarázatot a mindennapos vizsgálatával találjuk meg. Ez annak a mögöttes feltételezésnek az elfogadását jelenti, hogy a rutin, világi viselkedés erkölcsileg gyalázatos viselkedéshez vezethet.”²⁰ De ez a nézőpont az áldozatok számára elfogadhatatlannak tetszhet. Katz szerint mégis lehetséges közvetítés a két szemszög között azzal, hogy „a társadalmi szerkezet, valamint a társadalmi szituációba való személyes beleolvadás azon mintázatait akarja felfedezni, amelyek a szélsőséges mozgalmak programjának megvalósulását szolgálják”.²¹ Ugyanakkor azt is előfeltételezi, hogy egy adott cselekvés, „például a zsidók megölése, sokféle motívumból eredhet, s nem szükségszerűen gyűlöletből. Ez természetesen nem jelenti a nácik felmentését”.²²

A szélsőséges társadalmi mozgalmak vizsgálata felfedte, hogy a szokásos kapcsolathálóból kiszakított elszegényített emberek hajlamosak szélsőséges csoportokhoz kapcsolódni. De Katz szerint nem szabad elfeledkezni arról, hogy ezeket a társadalmi mozgalmakat az egyes egyének valósítják meg.²³ A nácik azért is voltak képesek a népirtást végrehajtani, mert „a kis emberek” segítették őket azzal, hogy befizették az adóikat, fiaikat a frontra küldték, s becsukták a szemüket, ha ártatlan emberekkel szemben állatias tetteket haj-

¹⁸ Katz, Fred Emil: *Implementation of the Holocaust: The Behavior of Nazi Officials. Comparative Studies in Society and History*, Vol. 24, No. 3 (Jul. 1982), 510–529. <http://www.jstor.org/stable/178513>

¹⁹ Katz, Fred Emil: *Ordinary People and Extraordinary Evil: A Report on the Beguilings of Evil*. State University of New York Press, 1993.

²⁰ I. m. 511.

²¹ I. m. 512.

²² I. m. 515.

²³ I. m. 513.

tottak végre. Arendt is tesz hasonló utalást, mely szerint a környezet szinte egyöntetűen együttműködött a rendszerrel, s a zsidók deportálásának tényével sem törődtek. (*Eichmann Jeruzsálemben*, 156.) Ugyanakkor fontos szerepe volt annak is, hogy hatalmas politikai kampány folyt az áldozatokkal szemben.²⁴ Hogyan lesznek a hatalmas bűntény eszközei azok az emberek, akiknek semmi érdeke nem fűződik a gonosztettekhez? – ez Katz Arendtéval egybecsengő kérdése.

Következtetései három pontban foglalhatók össze. Először is, hajlamosak vagyunk arra, hogy legfontosabb, hosszú időszakaszt meghatározó, alapvető döntéseinket – hivatás választása például – úgy hozzuk meg, hogy nem számolunk a hosszú távú következményekkel: többnyire kis lépésekben (*incrementally*), itt és most érvényes átmeneti prioritások alapján döntünk. Hasonlóan, mondja Katz, a gonoszság apró lépésenként behálózhat bennünket (*incremental process*), aminek során csak a pillanat akut problémáival törődünk. Előfordulhat, hogy szándéka ellenére valaki egy idő után a gonosztévő szörny szerepében találja magát. A karrierizmus is ide tartozik, és Eichmann is hasonló mechanizmus szerint működött karrierje során.²⁵

Másodszor, szerepeink, feladataink sokféle mozzanatból állnak össze, s ezek egy része kedves számunkra, szívesen fektetjük bele energiáinkat, míg mások nem fontosak, vagy éppen terhesek számunkra. E szerep-, illetve feladatsomagokból azokat a mozzanatokot emeljük ki a magunk számára, amelyek fontosak számunkra, a többi jelentéktelennek tekintjük (*packaged behavior*). Ezen az úton előfordulhat, hogy gonosz cselekszüink, azzal nyugtatva magunkat, hogy ez csak pusztán esetlegesség az igazi célunkhoz/feladatunkhoz képest. Katz azt állítja, hogy a náci a náci szerep-/feladatsomag bizonyos elemeivel inkább, másokkal kevésbé azonosultak. Voltak, akiket a fanatikus antiszemitizmus vonzott, másokat a hivatali karrier, a személyes előrehaladás és a hatalom növelése. S olyanok is voltak, akik náci lettek, és tevékenyen kivették részüket az antiszemitizmusból, de személyes meggyőződésük ebben nem volt motiváló erő – ha hiszünk neki, Eichmann tartozhatott ebbe a csoportba, mondja Katz.²⁶ Ez azonban azt jelenti, hogy a szélsőséges csoporthoz tartozók között is lehetnek olyanok, akik ugyan minden cselekedetből kivesszük részüket, de a szerepcsomag nem minden elemével értenek egyet. Ez az egyet-nemértés a közömböségtől az el nem fogadásig terjedhet, miközben ténylegesen teszik, amit a szerepcsomag egésze megkövetel. Ilyenkor „a kétségeiket felfüggesztik, hatályon kívül helyezik”.²⁷ „[A] részvétel az öldöklésben nem feltétlenül jelenti az öléshez magához való elköteleződést;

²⁴ Uo.

²⁵ I. m. 518.

²⁶ I. m. 519.

²⁷ I. m. 520.

emberek lelkes cselekvők lehetnek olyan programokban, amelynek bizonyos elemeivel nem értenek egyet. A tömeggyilkosságok vakon engedelmeskedő végrehajtása különösen valóságos volt, amikor az ölés rutinizálva volt, szabályozott procedúrát követett, mint a gázkamrák működésében. Amikor azonban nem a bevett, szokásos módon kellett ölni, a résztvevők hajlamosak voltak ellenérzésük kifejezésére.”²⁸

Visszatérve a bűntény végrehajtójává válás elemeihez, a szerepcsomagok működése azt is bizonyítja, hogy a szereplők értékeiket sem feltétlenül tekintik abszolútnak, hanem állandó változásban lévőnek, ahol az egyes elemek versengenek egymással. Adott ponton, adott időben egy bizonyos érték elsőbbséget kaphat a többivel szemben, éppen a szerepcsomag aktuális preferált eleme kívánalmainak megfelelően. Rudolf Höss, Auschwitz parancsnoka, elmondása szerint irtózott a tömeggyilkosságoktól, de egyéb értékek – lojalitás a náci kormányhoz és ideológiájához, a karrierjéhez – megkívánták e tettek elkövetését. Áldozatai számára azonban nem jelentett különbséget, hogy elvetette az emberi élet sérthetetlenségét, vagy csak nagyon hátulra sorolta az értékei között. Höss számára azonban ez fontos volt, mert azt mondta magáról, hogy egy érzékeny ember maradt.²⁹ Arendttől tudjuk, hogy Himmler módszere is erre a logikára épült: a cselekvő saját ellenérzését a feladatával szemben a cselekedetei igazolásaként tekintette – magamagát pedig mint áldozatot a magasabb célért. (124.) Az értékek átértékelése együtt jár az önámítással és a lelkiismeret-furdalás kikapcsolásával. Ha gonoszságként, az individuális jóézéshez képest idegenként jelenik meg a náci csomag egy-egy eleme, indokot kell keresni az elvégzendő feladatra, megkönnyítendő a továbbiakat. Ez a módszer természetesen újabb gonoszságoknak nyithat utat.

A holokauszt megvalósításának harmadik lényeges összetevője Katz szerint – a kis lépésekben való elköteleződés és a szerep-/érték-csomagok mellett – a cselekvők autonómiája. Szokásos a bürokratikus szabályozást úgy tekinteni, mint amely nem ad lehetőséget az egyéni megfontolásokra, értékelésekre és iniciatívákra. Ez azonban nem így van, mondja Katz: „a bürokraták számottevő autonómiával rendelkeznek”, az invenció és a rugalmasság elengedhetetlen a munkájukhoz.³⁰ Katz Eichmannt hozza fel példaként: „nagy

²⁸ I. m.

²⁹ Vö. i. m. 521.

³⁰ Az újabb kutatások az autonómia szerepét nagyon hangsúlyozzák: igen kevés náciról állítható, hogy pusztán csak parancsot követett – ennek egyik oka, hogy a náci vezetés által kiadott parancsok jellemzően nagyon homályosak voltak. Ennek következtében az egyénnek a képzeletét és kezdeményező képességét kellett használnia a parancsok értelmezéséhez, hogy cselekedhessen. Van olyan álláspont, mely szerint a náci nem engedelmeskedtek Hitlernek, hanem „kiegészítették” őt, egymással versengve. Ugyanakkor nagy szabadságuk volt a cselekvésben, s éppen ez tette a náci rendszert olyan rugalmassá. A legkegyetlenebb körülmények között sem kellett ölni, mégis voltak, akik megtették. Azaz, a gyilkol-

találékonyt és rugalmasságot mutatott, hogyan megtervezte az áldozatokkal tömött vonatok eljuttatását végső állomásukra”.³¹ Katz is hivatkozik az Arendt által is tárgyalt esetre, hogy Eichmann szabotálta Himmler parancsát, mely a zsidók haláltáborokba való szállításának leállítását (több politikai oka is volt erre) követelte. (160–170.) „Ezzel a döntésével Eichmann tisztán a pozíciójával járó autonómiáját valósította meg, megfelelve a pozíciója által ráruházott misszió elvárásainak. Ezzel azt is bizonyította, hogy a bürokratikus rendszer meglehetősen flexibilitást engedélyezett a célok eléréséhez szükséges eszközök kigondolásában.”³²

Gyakorlati racionalitás és banalitás

Visszatérve a banális bűnelkövető típusához, melynek lehetséges formálódását a Katz-féle mechanizmus meggyőzően leírja, egy újabb kérdéssel szembesülünk. Mint fentebb utaltam rá, Arendt olyan hivatalnokként mutat be Eichmannt, aki erkölcsi döntésre képtelen. Vajon adekvátnak tekinthetünk-e egy ilyen leírást? Az állítás, hogy egy hivatalnok képtelen megkülönböztetésre/értékelésre/ítélésre, valószínűtlen. Láttuk a fentiekben, hogy a szerepcsomagoknak apró, kis lépésekben megfelelni akaró náci is választ, rangsorol, mérlegel, azaz kelléseket fogalmaz meg a maga számára. Hogy Arendt ebben a vonatkozásban tévesen ítélte meg Eichmannt és általában a banális bürokratát, egyéb érvekkel is alátámasztható.

Ha azt mondjuk, hogy valamit meg kell csinálnunk, az azt jelenti, hogy van okunk arra, hogy megtegyük. Azaz, a „kellés” az indokokról szól. Ha valaki rákérdez, hogy miért kell ezt vagy azt megtennie, akkor azt kéri, hogy mutassunk rá az indokokra. Tehát, amit vizsgálni kell, az az indokokkal való rendelkezés.³³ Szükségünk van a jóra vonatkozó elgondolásra ahhoz, hogy egyáltalában cselekedjünk, e fogalom nélkül nem létezik gyakorlati racionalitás. Ennek, az indok alapját jelentő jónak nem feltétlenül kell erkölcsinek lennie. Eichmann is rendelkezett indokkal: azért tette, amit tett, mert meg volt győződve arról, hogy helyes volt: egy nagy célt, az „ideált”, s nem a

sok aktívan keresték azokat a csoportokat, ahol ölni lehetett. Ha az egyének saját megfontolásaik alapján cselekedhettek, brutálisabbak voltak, mint amennyire azt a parancs megkívánta. Ilyen túlzások nem származhatnak mechanikus engedelmességből. Vö. Haslam-Reicher: i. m. 2008.

³¹ Katz: i. m. 522.

³² I. m. 523.

³³ A gyakorlati racionalitás megfogalmazásánál Philippa Foot megfontolásait használtam, de nála szélesebb a fogalom, és szorosan kapcsolódik az erkölcs egyfajta objektívista fel fogásához, amely kívül esik a vizsgálódásomon. Vö. Lewis, Rick: Interview with Philippa Foot. http://philosophynow.org/issues/41/Philippa_Foot

hagyományos erkölcsiséget szolgált. Annyi bizonyosan elmondható róla ebben a vonatkozásban, hogy a saját szervezőmunkáját és azt a tényt, hogy a koncentrációs táborba a vonatok menetrend szerint közlekedtek, fejlődésnek tekintette a korábbi kaotikus, halálosztagok által végrehajtott szállítás eredményeihez képest. A Katz-féle kritériumok mindegyike szerepet játszhatott nála, különösen a szerep/pozíció/hivatal általi elvárásoknak való megfelelés önként vállalt kényszere, mellyel háttérbe szorította a kifejezetten erkölcsi jellegű megfontolásokat. A kanti kategorikus imperatívusz Eichmann-féle interpretációja az erkölcsi törvény forrásának nem a gyakorlati ész, hanem a náci hierarchikus mechanizmus csúcán álló Hitlert tekintette, ahogyan azt Arendtnél olvashatjuk az Eichmann-könyv „A törvénytisztelő polgár kötelességei” címet viselő fejezetében. (158–159.)

Ugyanakkor Arendt későbbi elemzései a gondolatlanság és lelkiismeret kapcsolatáról szintén illeszthetőek a Katz-féle tipizáláshoz. Az átmeneti, aktuális prioritások alapján való döntés egy vonatkozásaként tekinthetjük a reflexió értelmében vett gondolkodás szokásának ki nem alakulását, illetve háttérbe szorítását. Arendt a *The Life of the Mind* bevezető oldalain a következő kérdést teszi fel: „A gondolkodás tevékenysége mint olyan, a szokás, hogy mindent megvizsgálunk, ami keletkezett vagy felhívja magára a figyelmet, függetlenül az eredménytől vagy a sajátos tartalomtól, lehet-e ez a tevékenység azok egyike, amelyek visszatartják az embert a gonosz elkövetésétől vagy éppen »felvértezik« a gonosz tevése ellen?”³⁴ Arendt válasza, hogy „[h]a van valami, ami képessé teszi a gondolkodást a gonoszság megakadályozására, nem az adott, sajátos tartalma, hanem a tevékenység maga”.³⁵

Arendt kijelenti, hogy gondolkodás nélküli élet lehetséges, de az ilyen életek nem teljes életek, „holdkóros életek”.³⁶ Hiszen a gondolkodás maga szabja meg a saját útját, nem szabályozható – s ennek nem mindenki teszi ki magát. (Inkább nem gondol bele.) A gondolkodás felvállalása azt is jelenti, hogy kitesszük magunkat a lelkiismeret értékelésének, s ha csak ezt követjük, akár szembe is kerülhetünk a környezetünkkel.³⁷ Lehetséges olyan élet, amely

³⁴ Arendt, Hannah: *The Life of the Mind*. One-volume edition. Harcourt Brace Jovanovich, 1981, I, 15.

³⁵ I. m. I, 180.

³⁶ I. m. I, 191.

³⁷ A *The Life of the Mind* első, „Thinking” kötetében kétféle lelkiismeretről beszél Arendt – foglalja össze Vetlesen (Vetlesen, Arne Johan: Hannah Arendt on Conscience and Evil. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 27. (2001), no. 5., 1–33.). Az egyik mindig jelen van, a másik csak utólagos megfontolásként. Az első megmondja, mit tegyünk, és mitől tartózkodjunk (Arendt: *The Life of the Mind*, id. kiad. I., 190); a másik megvizsgálatlan vélemény vagy helytelen tett esetén lép működésbe – ez a Szókratész-féle lelkiismeret. Ezt a lelkiismeretet ugyanazokkal a jegyekkel ruházza fel, mint máshol a gondolkodást: nem ad pozitív előírást, receptet a cselekvést illetően. (Arendt: *Thinking and Moral Considerations*.

gondolattalan; gyakran engedünk a csábításnak, hogy nem engedjük át magunkat a gondolkodás áramának (*wind of thought*).

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Arendt szerint a gondolkodás és értékelés a lelkiismerettel együtt nem olyan képességei az elmének, amelyek minden további nélkül minden emberhez hozzátartoznának, hanem csak akkor működnek társadalmilag jelentős mértékben az egyéni életekben, ha a történelmi és társadalmi körülmények lehetővé teszik a kifejlődésüket. A nácik világában az erkölcsi értékelés/választás nem kapott létjogosultságot – ahogyan azt fentebb láttuk Eichmann kapcsán Arendt és Katz elemzései segítségével az elkövetők esetében; míg az áldozatokat is tekintve Arendt *A totalitarizmus gyökerei* című könyvének ideológiáról szóló fejezete adekvát. (Később erre még visszatérek.) Ugyanakkor az egyének számára mindig adott az lehetőség is, hogy felvállalják az erkölcsi nézőpontot, és ellenálljanak a (gonosz) kísértésnek.³⁸

Annabel Herzog a „Reporting and Storytelling: *Eichmann in Jerusalem as Political Testimony*” című írásában felhívja a figyelmet arra, hogy a gondolatlanság a politika szférájának ellehetetlenülését is okozza. A gondolatlanság, a banalitás „teljesen új jelenség volt, a politika szférájának teljes elpusztítását mutatta; felfedte a reprezentatív gondolkodás megsemmisítését”.³⁹

A banalitás-tétel

A fentiekben evidenciaként tekintettem, hogy a „banális” jelző csak az elkövetőre vonatkozik, s nem az elkövetett gonosztettet tekinti banálisnak Arendt. Ezt a feltételezést azonban meg kell vizsgálnunk. Véleményem szerint Arendt azt állítja, hogy hétköznapi emberek hétköznapi motívumok alapján (lojalitás, karrierizmus, megélhetés) követhetik el a gonoszt. Ez nem azt jelenti, hogy minden náci esetében ez a mechanizmus érvényesült, ahogy azt fentebb a náci elkövetők tipizálásánál láttuk.

„A gonosz banalítása” kifejezés összesen kétszer fordul elő az

Social Research, vol 38. (1971) no. 3, 417–446, 424.) Az eredmény, hogy a gondolkodás megingatja a bevett kritériumokat, értékeket, mércéket, amelyekre az erkölcsben támaszkodunk, és amelyekkel az etikában foglalkozunk. (Arendt: i. m. 434.) A gondolkodás nem irányítja, hanem befagyasztja a cselekvést, megállunk és gondolkodunk. (Arendt: *The Life of the Mind*, id. kiad. I., 191.) Vö. Vetlesen: i. m. 7–19, 25–26.

³⁸ Vö. Arendt: A személyes felelősség szerepe a diktatúrában. Ford. Pató Attila. In Balogh L. L. – Biró-Kaszás É. (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 101–134, 102.

³⁹ Herzog, Annabel: Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as Political Testimony. *Thesis Eleven*, Number 69. (2002), 83–98, 91–92. <http://the.sagepub.com/content/69/1/83>

Eichmann-könyvben: az alcímben és az eredeti kiadás utolsó előtti fejezetének utolsó mondatában (278.), majd az 1964-es kiadáshoz csatolt utóíratban kétszer. (315–316.) Ennek tükrében releváns Arendt egy megjegyzése, amelyet Bernstein idéz könyvében: „[...] mellékesen megjegyezve, nem értem, hogy miért tekinti [Scholem] a »gonosz banalítása« kifejezést közhelynek vagy szlogennek; amennyire én tudom, előttem senki sem használta a kifejezést.”⁴⁰ 1971-ben a „Thinking and Moral Considerations” című szövegében⁴¹ és az Eichmann-könyv utóíratában is hasonlóképpen írja, hogy „amikor a gonosz banalításáról szólok, akkor pusztán a szigorú tényyszerűség szintjén utalok arra a jelenségre, amely a tárgyaláson oly szemet szűrő volt”. (315.) A következőket kicsit hosszabban idézem: „Nem volt ostoba. A pusztá gondolatlanság – ami semmiképpen sem azonos az ostobasággal – rendelte őt arra, hogy korának egyik legnagyobb bűnöse legyen. S ha ez »banális«, sőt akár vicces, ha a világon a legjobb akaratral sem tudunk semmilyen ördögi vagy démoni mélységet kicsikarni Eichmannból, attól még messze nem nevezhetjük őt közhelyesnek. Biztosan nem lehet olyan közhelyes, hogy valaki, aki a halállal néz szembe, mi több, a vesztőhelyen áll, semmi másra nem tud gondolni, mint arra, amit a gyászbeszédekben hallott egész életében, s hogy ezek a »fennkölt szavak« tökéletesen felhőbe burkolják saját halálának valóságát. Hogy a valóságtól való ilyen mértékű eltávolodás, ilyen mértékű gondolatlanság nagyobb tisztítást vihet végbe, mint az összes – talán az emberrel veleszületett – gonosz ösztön együttvéve: valójában ezt a leckét tanulhattuk meg Jeruzsálemben. Ám ez csak tanulság volt, és nem a jelenség magyarázata vagy elmélete.” (315–316.)

Egy rövid összefoglaló erejéig eltekintek attól, hogy Arendt az idézett szövegben éles különbséget tesz a banális és a közhelyes között, majd megvizsgálom, hogyan értelmezhető e különbség.

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy a banalítás-tézis fogalmi megragadása egy jelenségnek, s ez akkor is érvényes, ha a tézis megfogalmazására okot adó Eichmann Arendt félreismerte. Heller,⁴² Goldhagen, Lozowick,⁴³ Bernstein⁴⁴ és mások szerint Eichmann valószínűleg fanatikusabb volt, mint amilyenek Arendt leírta. Arendt elméleti tétele úgy szól, hogy a szörnyűs-

⁴⁰ Bernstein, Richard: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. The MIT Press, 1996, 147.

⁴¹ Id. kiad. 417–419.

⁴² „A [...] Buenos Aires-i beszélgetésben Eichmann magát »idealistának« nevezte. Ez nem a szolgalelkű, a karriervágyból mindent elvállaló bürokrata, akinek Arendt látta, hanem a saját ügyét egyetlen igaz ügynek tartó és vállaló fanatikus vallomása.” Heller Ágnes: Az Eichmann-pernek nincsen vége. *Mozgó Világ*, 2011. június. <http://mozgovilag.com/?p=4612>

⁴³ Lozowick, Yaacov: *Hitler's Bureaucrats. The Nazi Security Police and the Banality of Evil*. New York, Continuum, 2002, 9.

⁴⁴ Vö. Bernstein, 1996: 170-1.

ges tettek elkövetője nem szörny szükségszerűen. Továbbá, a viták fényében kijelenthetjük, hogy az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyv alcíme félrevezető, mert Arendt nem a gonosz banalitásáról, hanem a gonosz tettet végrehajtó cselekvő banalitásáról beszélt. Vagy mégsem?

Vizsgáljuk meg, hogy az Eichmann-könyvet követő vita fő vonulatán kívül milyen érvek szólnak amellett, hogy Arendt nem a gonosz banalitásáról, hanem a gonosz tettet végrehajtó cselekvő banalitásáról beszélt. Hiszen a kritikusok azt a kérdést is felvetették, hogy végül is mi a radikális és a banális gonosz viszonya, mivel a világhírt hozó *A totalitarizmus gyökerei* című könyvben Arendt nyomatékosan használja „a gonosz radikalitása” kifejezést. Arendt írja Gershom Scholemnek az Eichmann-ügyben, hogy jól érzékeli, valóban változott az álláspontja a gonosz radikalitását illetően. „Úgy gondolom, hogy a gonosz soha nem radikális, csak szélsőséges. Nincsen sem mélysége, sem démonikus dimenziója. Mint a gomba, terjed a felszínen, ezért benőheti az egész világot. De amikor a gondolkodás a gonoszt akarja megragadni, nem talál semmit. Csak a jónak van mélysége, csak az lehet radikális.”⁴⁵

Radikális versus banális gonosz

Éles vita alakult ki arról, hogy Arendt kétféle gonosz-fogalma összeegyeztethető-e egyáltalán egymással.⁴⁶ Richard Bernstein⁴⁷ és Paul Formosa⁴⁸ a két fogalmat összeegyeztethetőnek találja, Dana R. Villa nem. Az alábbiak vonatkozásában Formosa álláspontja az érdekesebb.

Formosa szerint a radikális gonoszt nagy léptékű politikai jelenségnek tekinthetjük, amely a politikai intézmények szintjén jelenik meg, számos elkövető számtalan cselekvéséből tevődik össze, s ez az egész összeadódva a radikális gonoszt eredményezi (nácizmus, sztálinizmus).⁴⁹ Ezzel szemben „[...] a banális gonosz egyfajta elkövető leírása lehet, aki gondolatlannal hajtja végre a gonosztetteket, aki a valóságtól el van zárva, de nem patológikus személyiség. Így a banális gonosz az individuumok szintjén jelenik meg”.⁵⁰ Azaz, az eichmannok, a banális bűnözők gonoszságai nem az emberi természetben mint olyanban megalapozottak, de az eichmannok létezéséhez kapcsolódó

⁴⁵ Scholem, Gershom – Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben*. Gershom Scholem és Hannah Arendt levélváltása. Ford. Markó Beáta. *Szombat*, 1994/4, 15–19, 19.

⁴⁶ Vö. például Villa, Dana R.: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Id. kiad. 74–76.

⁴⁷ I. m.

⁴⁸ Formosa, Paul: Is radical evil banal? Is banal evil radical? *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33. (2007) no. 6, 717–735. <http://psc.sagepub.com/content/33/6/717>

⁴⁹ I. m. 726.

⁵⁰ Uo.

erkölcsi probléma nemcsak a totális rendszerekben, nemcsak a modern világban jelenik meg.

A radikális gonosz tekinthető új jelenségnek, mert létezése nagy volumenű technikai és szervezési apparátust igényel. A banalitás nem új jelenség; csak az az új, hogy a gondolatlanság a mai kor feltételei között még radikális gonoszságot is előidézhet. A kétfajta gonoszság-fogalom tehát független egymástól. Tartható-e Formosának ez az interpretációja, ha a „banális, de nem közhelyes” leírást tekintjük?

Banalitás, de nem közhelyes

Az alábbiakban röviden megvizsgálom a banális- és a radikális gonosz viszonyát, bevonva az elemzésbe azt is, hogy Arendt Eichmannt banálisnak, de nem közhelyesnek tekinti – a fenti idézet tanúsága szerint. Azaz, Arendt szerint démoni mélységet nem fedezhetünk fel Eichmannban, ugyanakkor mestere annak, hogy a valóságtól eltávolítsa saját magát a szólások, bevett nyelvi fordulatok, gesztusok segítségével, s ezt a mérhetetlen „gondolatlanság”-ot a Kaduk-féléknél is pusztítóbbnak tekinthetjük. (Vö. *Eichmann Jeruzsálemben*, 315–316.) Összefüggés van tehát a nem közhelyesség, a gondolatlanság, valamint a valóságtól való eltávolodás képessége között. Az elemzésben vissza kell térnünk a „banális” másik, nem a „közhelyszerű”-vel azonos jelentéséhez.

Peg Birmingham *A totalitarizmus gyökerei* című munka „Ideológia és terror: új kormányzati forma” című fejezetében található magány- és magányosság-elemzésre hívja fel a figyelmet.⁵¹ A hivatkozott rész így szól: „Am elegendő, ha emlékeztetjük magunkat arra, hogy egykor elhagyjuk majd ezt a közös világot, amely változatlan formában folytatódik, és amelynek folyamatosságához fölöslegesek vagyunk: máris felismerjük magányosságunkat, azt az élményt, hogy minden és mindenki elhagy bennünket.”⁵² Birmingham etimológiai érveket hív segítségül: „A »banalitás« töve az »elhagy« tövével [abandon] azonos: »bannum«. Nem az úr tulajdona már, hanem az egész közösségé. A banalitás az elhagyott, cserbenhagyott ember állapota – a feledés üregei vagyunk.”⁵³ Birmingham szerint a modern szekularizálódás eredménye az elfeledettség: „Ez az elfeledettség vagy banalitás a modernitás szekuláris megpróbáltatása. A radikális gonosz banalítása e próba

⁵¹ Birmingham, Peg: *Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil*. Id. kiad.

⁵² Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 596.

⁵³ Birmingham: i. m. 88.

kiállításának megtagadása.”⁵⁴ Az Eichmann-jelenségre visszatérve, a banális ember tehát a modern elhagyatottság következményeit igyekszik magától elhárítani, amikor például „gyászbeszédekben hallott”, „fennkölt szavakkal” igyekszik „tökéletesen felhőbe burkolni” saját halálát.⁵⁵ „A radikális gonosz banalitásának borzasztó volta éppen gombaszerűségében van, amely az emberi végesség repedéseit, üregeit a földi abszolútum megalkotására vonatkozó álmokkal és lázas képzelődésekkel tölti ki. [...] Az emberi létezés abisszális természetét kísérli meg elfedni.”⁵⁶

Birmingham elemzése rámutat, hogy „a natalitás eseménye maga tartalmazza ezt az elhagyatottságot”, s ebből fakadóan a radikális gonosz mint az elhagyatottság bármilyen áron való elfedésére való törekvés is mindig jelenvaló lehetőség.⁵⁷ „A radikális gonosz banalitása abban van, hogy képtelenek vagyunk élni a megtagadottal – a kétséggel, az elhagyatottsággal és negativitással, amely áthatja a natalitás eseményének mindkét, azaz testi és nyelvi szintjét.”⁵⁸ Birmingham álláspontja szerint tehát az elhagyatottság az emberi állapot jellemzője. S ha nem nézünk szembe a halandóságunkkal, hanem elzárjuk magunktól, mindenféle „felhőbe burkolva” azt, a radikális gonoszt is elkövethetjük.⁵⁹ Azaz, a radikális gonosz nem az emberi természetben mint olyanban gyökerezik,⁶⁰ hanem az emberi állapottal együtt járó lehetőség, ezért mégis mindenkor jelenvaló – köznapian, banálisan velünk van. Így az Eichmann-könyv alcímét – *Tudósítás a gonosz banalitásáról* – is adekvátnak ítéletjük. Megállapíthatjuk azt is, hogy Formosa fentebb ismertetett elemzése tulajdonképpen nem a radikális, hanem az extrém gonoszról szól.

⁵⁴ I. m. 89.

⁵⁵ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 315–316. Azt a kérdést, hogy hogyan függhet össze a képzelőerő valóságtól elválasztó hiánya és a „ködfelhőbe való burkolásra” való hajlam, most nem vizsgálom. Vö. i. m. 62.

⁵⁶ Birmingham: i. m. 89.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ I. m. 94.

⁵⁹ Sajnos Birmingham interpretációja sem oldja fel Arendt Gershom Scholemnek adott válasza enigmatikusságát: elismeri, hogy mélységként tekintve a gonoszt, valóban változott az álláspontja a gonosz radikalitását illetően. „[A gonosz] »gondolatidegen«, mert a gondolat valamilyen mélységet próbál elérni, a gyökerekig próbál hatolni, és abban a pillanatban, ahogy a gonoszszágra terelődik, frusztrált lesz, mert a gyökerekben semmit nem talál. Ez a »banalitása.«” Scholem–Arendt: i. m. 19.

⁶⁰ Vö. például a Koch-interjúval, amelyben Arendt „az elviselhetetlenség” kategóriájába sorolja „a bennünk lévő Eichmannról szóló legújabb locsogást”. Arendt, Hannah: *Az Eichmann-per és a németek*. Thilo Koch beszélgetése Hannah Arendt-tel. Ford. Balogh László Levente. In Balogh L. L. – Biró-Kaszás É. (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008, 43–50, 48.

Nagyon pontos Heller Ágnes diagnózisa, hogy az „Eichmann-per nem ért véget”.⁶¹ Az emberi élet sérülékeny, állandóan vizsgálnunk kell, hogy azonosulásaink nem a valóságtól, végességünktől való elzárkózáson vagy mások fölöslegessé tételén alapulnak-e; hogy banális meggondolatlanságból, a halandósággal való szembenézés próbájának megtagadásával nem a radikális gonoszt tesszük-e.

⁶¹ Heller: i. m.