

csákánnyal sem tudok kitörni.
Mint delfin a jégbe, belefagyok
testem elviselhetetlen tömegébe.

9

A testemet a vágyaim szülték,
és mint szigorú anyák, irányítják.
A testemet a vágyak teremtették,
és minden nap a szolgájuk marad:
kényeztetik, éltetik és kínozzák.
Szenvedek a vágytól, tehát vagyok.
A vágy a túlvilág létére a bizonyíték.

Heller Ágnes

HANNAH ARENDT HELYE A KÉSŐ MODERN GONDOLKODÁSBAN

Kurdi Imre fordítása

Hegel szavával élve: a filozófia nem más, mint korunk – fogalmakban megragadva. Késő modern kornak a XX. század második felét nevezem.

A XX. század második fele, a háború végétől az ezredfordulóig, sőt egészen napjainkig a filozófia utolsó virágkora volt. Színpadra lépett egy olyan nemzedék, amelyik sok mindent megélt: politikai katasztrófákat és viharokat, új életformák, cselekvésmódok, veszedelmek és eszmék megjelenését, és mindennek legalábbis gondolatilag, olykor azonban személyesen is részese avagy elszenvedője volt. Ezek az élmények táplálták a filozófiát, tették lehetővé az új kérdésfeltevéseket és attitűdöket, illetve az új stílust. Néhány filozófust említek meg csupán ebből a népes nemzedékből: Adornót, Sartre-t, Merleau-Pontyt, Simone de Beauvoirt, Foucault-t, Derridát, Deleuze-t, Habermast a kontinensről, Poppert Angliából, Arendtet és Rortyt Amerikából. Néhányan közülük már felnőtt fejjel éltek meg a második világháborút, a holokausztot, és szereztek tapasztalatokat totalitárius társadalmakban, olykor – például a franciák – hamis illúziókkal. Így vagy úgy, de mindannyian részesei voltak a '68-as mozgalmaknak, és reflektáltak az újbaloldali mozgalmak várt és váratlan, az életformák és a kérdésfeltevések megváltozásában megnyilvánult következményeire.

Közös ismertetőjegye ennek a generációnak, hogy az előző nemzedékhez (Dilthey, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Russell, Dewey) hasonlóan elszakadt a metafizika hagyományától, és visszatért „magukhoz a dolgokhoz”, vagyis az életből fakadó dolognak tekintette és ilyenként élte meg a filozófiát. Az említett gondolkodók nem pusztá

rejtvényfejtéssel foglalkoztak, mint a mai, többnyire amerikai analitikus filozófusok. És nem voltak antikizáló gondolkodók sem, mint a mai 'kontinentális' filozófusok többsége, mert számukra egyre újabb és újabb kérdésfeltevéseket jelentett a filozófia, nem pedig előző interpretációk újraértelmezését. Az analitikus filozófia számára nem létezik semmiféle hagyomány, az antikizáló filozófusokat többé már nem segíti hozzá a hagyomány ahhoz, hogy új, váratlan kérdésfeltevésekre jussanak.

„*Múlt és jövő között*” – hogy Arendt egyik művének címét idézzem. Múlt és jövő között van a jelen, a mi világunk, amelyet igyekszünk fogalmakban megragadni.

Új ebben a filozófusnemzedékben a vagy baloldali – sőt részben szélsőbaloldali –, vagy liberális, republikánus politikai álláspont. A generáció egyes tagjai – kiváltképp a franciák – kedvelték a 'baloldali' zsarnokokat, mások a civil mozgalmakban vállaltak szerepet, ismét mások az újbaloldal hatása alatt álltak, de valamennyien bekapcsolódtak az aktuálpolitikába is.

Uralkodóvá válik egy már korábról is ismerős tendencia. Fölbomlik minden iskola, nem léteznek többé 'izmusok'. A filozófus személyes gondolkodóvá válik. Nem „magángondolkodóvá”, ahogyan Rorty állította egy ízben, hanem személyes gondolkodóvá. A filozófia soha nem lehet magánügy. Személyes módon filozofálni azt jelenti, hogy az összes eredeti filozófiai koponya kidolgozza a maga sajátos filozófiáját, amelyet senki más nem utánozhat és nem másolhat le a nevetségessé válás veszélye nélkül. Aki úgy dekonstruál, mint Derrida, az egész egyszerűen bolond. Minden jelentős filozófustól kaphatunk persze alapvető fontosságú inspirációkat, hiszen éppen erre való a filozófia. De senki nem lehet többé tanítvány a szó hagyományos értelmében, hacsak nem akar unalmassá vagy érdektelenné válni.

A filozófia az önéletrajz egyik fajtája, mondta egy ízben Nietzsche. Ez az állítás alig mond ellent annak a fentebb már idézett hegeli gondolatnak, hogy a filozófia fogalmakban fejezi ki a saját korát. Bizonyos mértékig a kor függvénye az önéletrajzunk is. Jóllehet mindannyian kifejezzük fogalmakban a korunkat, mindannyian más-más módon éltük meg ezt a kort, különbözők az emlékeink, különböző személyiségek vagyunk. Mindig is így volt ez persze. Csakhogy a modernitás korában sokkal nagyobb jelentőségre tesznek szert a személyes élmények. Az önéletrajzi mozzanat egyre fontosabb szerepet játszik abban, ahogyan fogalmainkkal kifejezzük a korunkat. Így aztán a modernitás korában hirtelen ráébredünk filozófiánk személyes jellegére.

Hannah Arendt nem csupán Németország szülötte volt, hanem sajátos német kultúra volt az övé. Örökölte a régi görögöket övező, egészen Winckelmannig visszakövethető heves rajongást. Heidegger befolyása az egyetemen tovább erősítette benne azt a hitet, hogy a görögök előbbre valók voltak a rómaiaknál. Arendt egész életében meghatározók maradtak a Heideggertől és Jasperstől, elsősorban azonban mégis Heideggertől származó filozófiai alapélmények. Úgy gondolom, Heidegger befolyása szembetűnőbb a kései műveiben, mint a korai könyveiben.

Mindkét férje német volt, Heinrich Blücherrel németül beszélt Amerikában is. Blücher, aki ifjúkorában Rosa Luxemburg köréhez tartozott, felébresztette vagy inkább megerősítette Arendtben a politika iránti érdeklődést. Zsidóként Arendt maga is megélte a soa egynémely veszedelmeit, és dolgozott zsidó szervezetekben is, ahol bizonyos hatással volt rá az úgynevezett kulturális cionizmus. Amikor Franciaországból Amerikába emigrált, lelkesíteni kezdte az amerikai köztársaság, annak sajátos demokratikus berendezkedése.

Mindkét elem, a német kulturális hagyományból eredő 'grecománia' és az amerikai köztársaság iránti lelkesedés szerepet játszott abban a folyamatban, amelynek során kialakult Arendt cselekvésről szóló filozófiája. Amiközben a német és az ógörög filozófia, illetve az amerikai demokratikus gondolat közvetlenül kifejeződött Arendt filozófiájában, addig egyéb 'autobiografikus emlékei', amelyekre nőként és zsidóként tett szert, többnyire csak közvetetten jelentek meg. (Itt Arendt filozófiájáról, nem a személyes életéről és nem is a publicisztikájáról beszélek.)

Arendt a kulturális sokszínűség képviselője volt, többek között a filozófiai kultúrában is. Ha azonban filozófiáról, illetve inkább filozófusokról beszél, akkor szinte kivétel nélkül Platónra (Szókratészre), Arisztotelészre, Ciceróra, Augustinusra és a német filozófia klasszikusaira, kiváltképp Kantra hivatkozik. Descartes negatív példa, és alapjában véve negatív példa Hobbes is, jóllehet őt respektálja.

A filozófia egyik nagy generációjának dicséretével kezdtem ezt az előadást. Most hozzá kell tennem, hogy Arendt jóformán soha nem hivatkozik egyetlen kortársára sem. És éppen csak futólag hivatkozik a tanáira, Heideggerre és Jaspersre (illetve Husserlre) is. Mintha nem is léteztek volna. Sartre-t nem tartotta komoly filozófusnak, Adornót semmibe vette. Merleau-Pontyról és Beauvoirról nem vett tudomást. Igaz, Derrida ismeretlen volt még akkoriban, Foucault azonban már nem. Arendt találkozott Habermasszal, de ez a találkozás semmiféle nyomot nem hagyott a filozófiáján. Szép esszét írt Benjaminról, de Benjamin sem volt hatással a filozófiájára. Annál is érdekesebb ez a körülmény, mivel Arendt filozófiai gondolkodásában nagyon is szerepet játszott az úgynevezett kultúrkritika, és Adorno volt – Benjamin után – korának legjelentősebb kultúrkritikusa.

Ezt a kortársakkal szemben tanúsított feltűnő érdektelenséget tekinthetjük úgy is, hogy Arendt eredeti gondolkodásra törekedett. Gondolkojunk önállóan, mondta Kant, használjuk a saját fejünket. A régiek nem ártottak a gondolkodás eredetiségének, mert ők nem voltak Arendt kortársai, tőlük nyugodtan tanulhatott anélkül, hogy a befolyásuk alá került volna.

Volt azonban három olyan előd, akik különösen fontosak voltak Arendt számára. Nevezetesen a XIX. század három radikális gondolkodója: Marx, Kierkegaard és Nietzsche. Tudomásom szerint Arendt volt az első, aki egyazon kontextusban szemlélte ezt a három gondolkodót – mégpedig teljes joggal. Ők voltak Arendt szerint a radikális gondolkodók, mivel a feje tetejére állították, újraértelmezték a hagyományt, és végül leszámoltak vele. Marx a politikával, Kierkegaard a vallással, Nietzsche a metafizikával (a hagyományos értelemben vett filozófiával). Arendt többféleképpen, különféle szempontokból kritizálta Marxot, ennek kifejtése azonban lehetetlen az itt adott keretek között.

Különösen fontos volt Arendt számára az említett három radikális filozófus filozófiai stílusa. Mindhárman unortodox filozófiai műfajokkal kísérleteztek, főleg az esszével és az aforizmával.

Ha egy filozófusról beszélünk, muszáj legelőször is szemügyre vennünk a nyelvét, a jellegzetes kifejezésmódját. Arendt filozófiai nyelve az esszé volt. Alighanem ő volt korának legjelentősebb filozófus esszéistája.

Régtől fogva fontos filozófiai műfaj az esszé, talán már Erasmustól, a felvilágosodás kora óta azonban mindenképpen, művelte Rousseau, Diderot, Lessing és Kant is. Rendszerint mégis alacsonyabbra helyezték a műfaji hierarchiában. Többnyire rendszerben gondolkodtak a filozófusok, főleg architektonikus rendszerben, amelyben végül minden mindennel egybevág, és az igazság kígyója saját farkába harap.

Éppen ez a kígyó vált problematikusá a XX. században, mivel gyanússá vált az abszolút igazság, a megváltó igazság. Azt a gondolatot, hogy az esszének mint fontos és korszerű műfajnak kell fölváltania a monográfiát, a rendszert, valószínűleg a fiatal Lukács fogalmazta meg elsőként *A LÉLEK ÉS A FORMÁK* című esszékötetének előszavában. Esszégyűjtemény volt Lukács *A REGÉNY ELMÉLETE* című könyve is. Pusztán a formát illetően ugyanezt mondhatnám a hírhedt *TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT*-ról is, az üzenet azonban itt alapvetően más jellegű, megint csak a saját farkába harap a kígyó.

Ha tehát úgy emlegetem Arendtet, mint nagy filozófus esszéistát, akkor nem csupán a formátumra gondolok.

Nem nehéz belátni, hogy Arendt egyetlen könyve sem nevezhető monográfiának. *A TOTALITARIZMUS GYÖKEREI*-től kezdve egészen a *THINKING AND MORAL CONSIDERATIONS*-ig (*GONDOLKODÁS ÉS MORÁLIS MEGFONTOLÁSOK*) könnyen elkülöníthetők a könyveket alkotó egyes esszék. Hosszukat tekintve mondhatnánk őket előadásoknak, tanulmányoknak, értekezéseknek is. Csakhogy nem a terjedelem a lényeges, hanem a kérdésfelvetés és a kifejtés módja. Arendt valamennyi esszéjében az igaznak tartás lép az igazság fogalmának helyébe. Ilyenformán pedig a vizsgálat, illetve a reflexió politikai jellege válik uralkodóvá a vizsgálat, illetve a reflexió hagyományos filozófiai módjával szemben.

Arendt úgy válthatja legjobban valóra koncepcióját, ha a narratívához, az elbeszéléshez fordul. Különbőféle elbeszéléseket alkalmaz: elbeszél filozófiát, jellemet, történelmi eseményt, illetve többnyire mindezek kombinációját egyszerre. A narratívái azonban nem pusztán narratívák. Új politikai fogalmak jelennek meg a történetekben, illetve a történetek révén, az elbeszél új politikai jelenség fogalommá szilárdul, új teoretikus javaslatok merülnek föl. Mindez a történetek elbeszélése során. A történetek nem az elmélet illusztrációi tehát, az elméleti fogalmak magából az elbeszélésből nőnek ki, mintha csak emberi jellemek volnának.

Hogy leírjam Arendt teoretikus projektjének egyediségét, még egy lépéssel tovább kell mennem. Különböző típusai léteznek a filozófiai esszének a XX. században is. Említettem már *A LÉLEK ÉS A FORMÁK*-at, illetve Adorno esszéjét a modern zenéről. Ezek interpretatív esszék, hetero-interpretációk, amelyekben műalkotásokat interpretál a filozófia. Ha ezeknek az esszéknek politikai küldetésük van, akkor ez a küldetés közvetett, rendszerint kultúrkritikába van rejtve.

Arendt esszéi politikai esszék. A hetero-interpretáció egyik fajtája ez is, amikor a politikát interpretálja a filozófia. És joggal állíthatjuk, hogy Arendt esszéi narratívák és retorikusak egyszerre. A stílus narratív, mivel – ahogyan már említettem – Arendt magából a történetből teremti meg a politikai fogalmakat. És retorikusak ezek a szövegek, mivel céljuk az olvasó meggyőzése. A politikai filozófiában eleve nem lehet a szokásos módon megkülönböztetni egymástól a dialektikát és a retorikát. Arendt nem prédikál, hanem elbeszéli a történeteit, és létrehozza belőlük a fogalmait. A történetek csaknem kivétel nélkül történelmi, még az életrajzok esetében is. Olyan fontos életrajzokra gondolok, mint Disraeli a totalitarizmuskönyvben, vagy Rosa Luxemburgé a *MENSCHEN IN FINSTEREN ZEITEN* (*EMBEREK SÖTÉT IDŐKBEN*) című kötetben. De elbeszél Arendt néhány korszakos jelentőségű politikai eseményt is, például a Dreyfus-ügyet vagy az amerikai forradalmat. Történelmi adatokkal dolgozik, az adatok azonban Arendt írásaiban nem maradnak pusztán adatok. Az adatok Arendtnél – Hegellel szólva – a mértékarányok csomópontjai, kiváltképp, ha a tömegarányok politikai fogalmával helyettesítjük a mértékarányok szót.

A politikai filozófiában az efféle retorikus narratívák ablakot nyitottak az aktualitás friss levegőjének. Az intézmények akadémikus és tudományos vizsgálata helyett megkezdődhetett a jelenbeli dolgokról és cselekvési lehetőségekről folytatott nyilvános vita. Megint a filozófia tette témájává a politikát, és nem a társadalomtudományok. Dewey amerikai hagyományát megtermékenyítették az európai hagyományok. Fölvetődött a három kanti kérdés: mit tudhatunk, mit kell tennünk, mit remélhetünk?

Ismétlem: Arendt filozófiai narratívái retorikusak. Arendt nagyon szépen ír, képes meggyőzni bennünket. A narratívákban nem léteznek 'logikai' ellentmondások, nincs jelentőségük, nem érdekelnek minket. Annál inkább érdekelnek viszont az elméleti eredmények, a történetekben rejlő újdonság, ami megvilágító erővel bír, és arra indít, hogy újakkal cseréljük fel a régi, elavult koncepciókat. Arendt rábír bennünket arra, hogy politikai szempontból gondolkodjunk el a társadalomról és a történelemről, bosszant és inspirál egyszerre, és éppen ebben rejlik a politikai gondolkodás értelme.

Az alábbiakban Arendt retorikus narratíváinak jelentős elméleti hozadékairól fogok beszélni. Legelőször is muszáj azonban megemlítenem két kudarcát. Van két olyan könyv, amelyekben egész egyszerűen kudarcot vallott az a stílus – a retorikus narratívák alkalmazása –, amelyet Arendt képviselt a politikai filozófiában. Ez a két könyv az EICHMANN JERUZSÁLEMBEN és a LIFE OF THE MIND. Az első esetben a holokausztról van szó, márpedig a holokausztról nem szabad politikai filozófiát írni, kiváltképp nem a hagyományos esszéstílusban. A második esetben olyan filozófiai alapkérdés kerül terítékre, amelyikről nem lehet politikai esszét írni. Szeretném röviden megindokolni kifogásaimat. A politikai filozófia tárgya mindenféle politikai és antipolitikai esemény. A totalitarizmus antipolitikai képződmény volt, lehetett róla a politikai esszé stílusában írni. A holokauszt azonban nem volt sem politikai, sem antipolitikai esemény. A holokauszt átpolitizálása a holokauszt bagatellizálását jelenti. Teljesen jogos volt tehát a megbotránkozás. Ha valaki olyat tesz, amit nem szabad, akkor a megbotránkozás jogos. Nem csupán Arendt meglátásainak és elméleteinek egyike-másika volt téves, hanem irreleváns volt az egész könyv. A LIFE OF THE MIND (a GONDOLKODÁS című könyvről beszélek, mert a második részt nem autorizálta Arendt) nem botránkoztatott meg senkit, mivel itt csupán elméleti kudacról volt szó. Ha egy politikai esszé más nézőpontból világít meg valamely politikai eseményt, mint a következő esszé, az nem csupán rendjénvaló, hanem egyenesen kívánatos abban az esetben, ha történetekről beszélünk. Az elméleti gondolkodásban viszont már nem lehetséges ugyanez. Hogy a tudósok nem gondolkodnak, hogy a problémamegoldásnak semmi köze a gondolkodáshoz, hogy soha nem gondolkodunk „tisztán”, ha egyáltalán valamiről gondolkodunk – mindez véleményem szerint nem egyéb, mint Heidegger különféle gondolatainak más-más módon való radikalizálása, illetve ad absurdum vitele. Itt, a gondolkodás vonzaskörében visszajutunk Heidegger Szókratészéhez. Csakhogy mindig valamiről gondolkodik Szókratész is, nem pedig a semmiről, jóllehet valamiről gondolkodik még az is, aki a semmiről gondolkodik. Ha pedig mindennek tetejébe „tisztá” gondolkodásról beszélünk, akkor átlépünk a transzcendentális síkra, márpedig Arendt éppen ezt akarta mindig is elkerülni.

Ettől a két könyvtől eltekintve azonban helytálló mindaz, amiért Arendtet eddig dicsértem. A dicséret persze nem jelent egyetértést. Ha csupán egyetértünk valakivel, akkor voltaképpen untat bennünket, ha soha nem értünk vele egyet, akkor félrelökjük. Ha részben egyetértünk vele, részben pedig nem, az azt jelenti, hogy beszélgetésre hív, vitára ingerel.

Arendt közvetlenül is beleszólt a korabeli amerikai politikába. Legjelentősebb írásai megtalálhatók összegyűjtve a *CRISIS OF THE REPUBLIC (A KÖZTÁRSASÁG VÁLSÁGA)* című kötetben. Az alábbiakban csak arról a három könyvről fogok beszélni, amelyek véleményem szerint a legnagyobb befolyással voltak a politikai filozófiára, mégpedig nem is véletlenül. Ez a három könyv *A TOTALITARIZMUS GYÖKEREI (ORIGINS OF TOTALITARIANISM)*, a *THE HUMAN CONDITION (VITA ACTIVA)* és *A FORRADALOM (ON REVOLUTION)*. A további fontos gondolatok némelyikét – például az ítélezésről – az említett keretben fogom tárgyalni.

A *TOTALITARIZMUS GYÖKEREI* lényegét tekintve a nietschei értelemben vett genealógia. Arendt nem a kauzalitás kategóriáiban gondolkodik. A totalitárius társadalomnak nincs okuk, nincs *causa efficiensük*, se egy, se több. Csakis az előfeltételeiket írhatjuk le és elemezhetjük, azokat a viszonyokat, amelyek lehetővé tették őket. Arendt szakadatlan harcot folytat a történelmi szükségszerűség fogalma ellen (ugyanazt teszi Marx-kritikájában is), mivel ez a koncepció kizárja a szabad cselekvést, és kizárja a véletlent is. A történelmi és politikai események persze nem teljesen véletlenszerűek. Teljesülniük kell bizonyos feltételeknek ahhoz, hogy egyáltalán lehetségessé váljanak. Ezek a feltételek olykor függetlenek egymástól, mégis mindegyikük hozzájárul egy bizonyos képződmény, egy bizonyos politikai intézmény létrejöttéhez.

Arendt az elsők közé tartozott azok közül, akik általában véve totalitárius társadalomról beszéltek. Elsőként állapította meg, hogy nem a középkorba való visszaesésről van itt szó, hogy a totalitarizmus modern politikai képződmény, és modern a brutalitása is. Akkoriban bátor elméleti állásfoglalásnak számított ez, jóllehet ma már magától értetődőnek hangzik. Ez a jelentős elméleti felismerések sorsa: az új elem, amellyel gazdagítják a vitát, később magától értetődővé válik.

A totalitárius államok jellemzése során Arendt a náciizmus és a bolsevizmus közös vonásaira helyezi a hangsúlyt, azonban nem téveszti szem elől az ideológiai különbségeket. A baloldal föl volt háborodva, Arendtet „konzervatív” szerzőnek bélyegezték, nemsokára mégis kénytelenek voltak belátni elemzéseinek helyességét.

Szembevetendő, hogy könyvének elején Arendt nem fejtette még ki ezt a központi gondolatot. A genealógia az antiszemitizmussal kezdődik. Az antiszemitizmus meghatározó szerepet játszott a náciizmus genealógiájában, a bolsevizmuséban azonban nem (és az olasz fasizmuséban sem). A nemzetállam széthullása mint előfeltétel ugyancsak meglehetősen problematikus egy olyan birodalom esetében, amely soha nem volt nemzetállam. Egy előfeltétel azonban kétségtelenül lényeges szerepet játszott mindkét totalitárius állam létrejöttében (és az olasz fasizmuséban is): az első világháború, Európa bűnbeesése. Arendt nem ír alternatív történelmet, nem teszi föl a kérdést, hogyan nézhetett volna szembe a problémáival Európa az első világháború nélkül.

Arendt számos fontos elméleti meglátással állt elő a modern antiszemitizmust, a kolonializmust és a rasszizmust illetően. Ezek közül most csak néhány új koncepciót említek meg, amelyek alapjaiban érintették és mindmáig alapjaiban érintik minden egyes totalitárius társadalom mibenlétét.

A totalitárius hatalom megszüntette az osztálytársadalmakat, és tömegtársadalmakká alakította át őket. Ez a megállapítás csakugyan minden totalitárius rezsimre igaz. Arendt elemezte azt is, hogyan likvidálták tervszerűen egyik osztályt a másik után a Szovjetunióban. Világosan látta persze, hogy lezajlott ez a transzformáció más kormányzati formák alatt is, azonban a lassú fejlődés és a brutális erőszak alkalmazása mégiscsak alapvetően különbözik egymástól. A totalitárius tömegmozgalmak, illetve ezeknek a

tömegmozgalmaknak a manipulálása új fegyver volt a totalitárius pártok kezében, amelyek a totalitárius rezsimek megszületésénél bábáskodtak.

Ezzel függ össze, hogy Arendt antipolitikus jelleget tulajdonított a totalitárius rezsimeknek. Arendt könyvének megjelenéséig magától értetődőnek számított, hogy a totalitárius rezsimek „túlpolitikáltak”, mivel a politika függvényévé teszik a magán- és az intimszférát is. Csakhogy Arendt felfogása szerint a szabadság és a viszonylag szabad cselekvés lehetősége határozza meg a politikát. Ahol nem létezik semmiféle szabadság, nem létezik a szabad cselekvés semmiféle lehetősége, ott politika sincs. Roppant fontos dolgot fedezett föl Arendt, az antipolitika társadalmi funkcióját. A cselekvést illető felfogásának alapos kidolgozásai valamivel később jutott el.

Ugyancsak Arendt írta le elsőként az ideológia szerepét a terrorhoz való viszonyában. Az erény és a terror Robespierre-től származó kombinációja a totalitárius hatalom egyik lényegi alapvonásává válik. Az ideológia játssza az iránytű szerepét: mindig az ellenségekre mutat, akiket ki kell irtani. Bármilyen különbözők legyenek is az ideológiák, működés módjuk minden totalitárius rezsimben megegyezik. Más lapra tartozik, hogy nem értek egyet Arendtnek a terrorról adott leírásával. Arendt szemében azonos koncepció volt a terror és a tömeggyilkosság. Véleményem szerint téves ez az azonosítás, de itt nincs módom kritikai megfontolásaim kifejtésére.

Legnagyobb problémám ennek a könyvnek a második kiadásával van, nevezetesen az elejével, ahol Arendt az 1956-os magyar forradalomról ír. Egy szempontból jól érti a forradalmat: népfelkelésnek tartja a totalitárius rezsimek és a nemzeti elnyomás ellen, felkelésnek a szabadságért és a függetlenségért. Egészében mégis félreértette forradalmunk projektjét. Arendt már akkoriban előnyben részesítette a közvetlen demokráciát a képviseleti kormányzással szemben, mivel úgy tartotta, csakis a közvetlen demokráciában lehetséges a cselekvés, a képviseleti demokrácia ellenben pusztán a szavazásra ad lehetőséget, és ezzel ellehetetleníti a cselekvést.

Magyarországon azonban nem csupán a munkástanácsok intézményesítését követelték az újabb és újabb kiáltványok, hanem a többpártrendszer és a szabad országgyűlési választásokat is. Maguk a tények persze semmit nem változtatnak a közvetlen demokrácia eszméjének minőségén. Véleményem szerint azonban a választások megszüntetése és a közvetlen demokrácia kizárólagossága nem csupán gyakorlatilag megvalósíthatatlan, hanem még csak nem is kívánatos, hamis utópia.

Arendtnél azonban minden egyes felismerés összefügg az összes többivel. Az utószó alap gondolata az, hogy az élet reprodukciója a *vita activa* legalsó fokán áll, és a szociális kérdés nem játszhat szerepet a demokratikus politikában.

A *THE HUMAN CONDITION* németül *VITA ACTIVA* címmel jelent meg. Találóbbr az utóbbi cím, ez a könyv ugyanis tényleg csak a gyakorlati élet konstituenseiről szól.

Az első két fejezet általánosságban vizsgálja a kérdést, a harmadik és a hatodik fejezet között pedig letről fölfelé haladunk, a pusztán élettől egészen a cselekvésig. Ezúttal a gyakorlat szintjén állítja föl Arendt a régi filozófiai létrát, amely a szenzualitástól fölfelé, az észig vezet. Ezt azonban nem kritikai megjegyzésnek szántam. Nem kerülhetjük meg a hagyományt. Már csak azért sem, mert a gyakorlati élet legmagasabb rendű fogalma, a cselekvés itt „tisztá cselekvés” gyanánt, vagyis transzcendentális idea gyanánt van bevezetve.

Arendt csakugyan „tisztá” cselekvésről beszél, olyan cselekvésről, amelynek nincs szüksége anyagi eszközökre, nincs célja, vagyis nem empirikus. Hogyan lehet mármost az empíria szintjén tisztá cselekvést végrehajtani avagy a lehetőségekhez képest egyálta-

lán megközelíteni a tiszta cselekvést? A lehetőségek közé tartozik a nyelv, a tárgyalás, a vita; ezek közül egyiknek sincs eszköze, sem pedig célja. És ugyancsak idetartozik az emlékezés. Elődeink történetei, a múlt, a mítoszok – mindaz, amit manapság kulturális emlékezetnek nevezünk. A politika mindig a cselekvésről szól. A cselekvés a nyilvános térben játszódik le. Mindig jelenvaló, nem dologiasul el, megörökíthető azonban történetekben, mint Akhilleusz tettei. (Véleményem szerint rettenetes fickó volt Akhilleusz.)

Az előállítás a második kategória (fentről lefelé haladva): az az aktivitás, amely előállítja a világot. Nem transzcendentális, hanem empirikus kategóriáról van szó. Nem létezik „tisztá” előállítás. Ahhoz, hogy előállítsunk valamit, szükségünk van eszközökre, anyagi eszközökre is, nem csupán szellemiekre. Nem gyakorlat ez, de poesis. Az előállítás nem a test cselekedete, hanem a kézé, egyfajta művészi alkotás.

Amit Arendt munkának nevez, az a gyakorlati élet legalsó foka, az élet pusztá reprodukciója mint életre szóló munka. A test munkája ez, amely a születéstől a halálig tart. Ez a munka a magánszférában zajlik.

Nyilvánvaló Arendt kötődése egy elképzelt, idealizált antik görög élethez (nem csupán filozófiához). Rabszolgaság nélkül nincs kultúra, mondta Nietzsche. Ilyen messzire nem megy Arendt. Ám szilárd meggyőződése neki is, hogy a cselekvés és az előállítás előfeltétele a szabadság és a függetlenség. A szabadságtól megfosztott férfiak és nők általában véve csakis az élet pusztá reprodukálására képesek, képtelenek viszont akár az előállításra, akár a cselekvésre, mivel nem szabadok.

Embterlenül hangzik talán manapság ez az állítás, mégis igaznak tűnik. A személyes szabadság, a viszonylagos függetlenség, a személyiség viszonylagos autonómiája az előfeltétele a politikai cselekvésnek és a dologi világ előállításának is. Igen, Arendtnek igaza volt. Miért nem játszottak vajon jelentős szerepet a nők a politikában, legalábbis a királynőktől eltekintve? Miért nem építettek templomokat, miért nem festettek jelentős képeket az emancipáció időszaka előtt? Mert nem voltak szabadok, és még csak viszonylag sem voltak függetlenek. Ismétlem: elméletének riasztó volta ellenére nem csupán az alapgondolatokban, hanem a magyarázatok többségében is igaza van Arendtnek. Igaza volt – a mai feminizmus és saját belső ellenállásom dacára.

Ha azonban az elmélet nem marad pusztán történelmi, ha jelenlegi világunkra alkalmazza Arendt – nos, akkor megkezdődnek a problémák.

Mielőtt fölvetem ezeket a kérdéseket, szeretnék még ennek a könyvnek két fontos és szép fejtegetésére utalni. Arendt a cselekvés kockázatáról beszél, és megemlíti két lehetséges módját annak, hogy csökkentjük ezt a kockázatot. Az egyik az ígéret. Aki megígér valamit, az felelősséggel tartozik azért, amit megígért. A másik a kiengesztelődés. Készek lehetünk arra, hogy bocsánatot kérjünk a másiktól, akit megbántottunk. Megtettük, amit megtettünk, vissza már nem vonhatjuk – de megbékélhetünk saját múltunkkal és annak a múltjával is, akit megbántottunk. Itt megemlítem csupán, hogy Derrida többek között ezekre a bekezdésekre hivatkozott a megbocsátást illető reflexióiban.

Most azonban térjünk vissza a jelenbe. A hatodik fejezetben, amikor az újkorról kezd el beszélni, Arendt elmeséli a modern dekadenciáról, a szakadékról, a Nyugat alkonyáról, a nihilizmusról szóló régi-új történetet. Az *ANIMAL LABORANS DIADALA* – hangzik az utolsó alfejezet címe. A modernitás kora Hegel számára azt jelentette, hogy mindenki elnyeri a szabadságot. Arendt narratívája szerint éppen az újkorban veszett oda a szabadság. Mivel senki sem szabad többé, egyetlen lehetőségünk marad: az, hogy reprodukáljuk az életet egy olyan világban, amelyben nem létezik többé cselekvés, sem pedig alkotás. Mint minden radikális kultúrkritika, elegánsnak tűnik a dekadenciának ez a

narratívája is, mivel kora és kortársai fölé helyezi magát a kritikus. Megcsillan a holdfényben a heideggeri örökség.

Visszatér ugyanez a téma egy másik kompozícióban is, ez a kompozíció azonban megint csak új gondolatokat ébreszt bennünk, és más szempontból világítja meg a szabadság eszméjét. A FORRADALOM című könyvről beszélek, különös tekintettel a benne foglalt elméleti fejtegetésekre.

Mindig is tudtuk, hogy a megszabadulás még nem szabadság. Legalábbis azóta, hogy elolvastuk a BIBLIÁ-ban az egyiptomi rabságból való megszabadulás történetét. Ott azt láttuk, hogy Izrael népe visszavágyott az egyiptomi húsosfazék mellé, és nem akart engedelmeskedni az Isten szabta törvényeknek.

Arendt újraértelmezte egyebek között ezt az elbeszélést is a modern világ viszonyai között. Új fénybe állította a hatalom és az erőszak hagyományos fogalmait. Nem csupán a totalitarizmus megtapasztalása indította arra a belátásra, hogy az erőszak alkalmazása nem az erejét, hanem a gyöngeségét bizonyítja valamely kormánzatnak vagy mozgalomnak. Annál is fontosabb volt ez, mivel ugyanabban az időben bizonyos európai értelmiségiek (például Sartre, Merleau-Ponty és mások) az erőszak kultuszának hódoltak, az erőszak nagyszerűségét dicsőítették. Arendt ebben a tekintetben az ár ellen úszott. És ugyanezt tette akkor is – jóllehet nem igazán szerencsés módon –, amikor a hatalom kérdését tárgyalta. A hatalom szitokszónak számított akkoriban az európai értelmiségiek között. Ha azt mondták valakiről, akarja a hatalmat, az denunciációként volt értendő. Nem így Arendt számára. Ő két típusát különböztette meg a hatalomnak. Jobban mondva: Arendt szerint kétféleképpen lehet használni a hatalmat. Lehet használni valami ellen, és lehet használni valaminek az érdekében. Egy demokratikus politikust fölhatalmazhatnak az emberek arra, hogy szabadon cselekedjen. Hatalom híján tehetetlenek vagyunk, márpedig a tehetetlenség se nem erény, se nem érdem.

A forradalomról szóló könyvében Arendt összehasonlítja az amerikai és a francia forradalmat. Ebben az összehasonlításban benne rejlik mindaz, amit a cselekvésről és a puszta munkáról a VITA ACTIVÁ-ban elmondott. A francia forradalom bukásra ítéltetett, mert nem a tiszta cselekvés forradalma volt. A tiszta cselekvés szabad tettei összekeveredtek az úgynevezett szociális kérdéssel. A puszta élet kérdései léptek a szabad cselekvés kérdéseinek helyébe, a tiszta cselekvés bemocskolódt az anyagiságban. A francia forradalommal ellentétben az amerikai forradalom a tiszta cselekvés forradalma volt, következképpen győzelmet aratott. Ezt a forradalmat azonban megrontották, illetve inkább elárulták, mert az utódok nem maradtak hívek az eredeti eszmékhez, hozzákeverték az eredeti eszmék tiszta vizéhez a szociális kérdést.

Ez az az állítása Arendtnek, amelyet legtöbbször a szemére hánytak, amíg élt. Mégpedig teljes joggal, hiszen ma merőben elképzelhetetlen az olyan politika, amelyben semmiféle szerepet nem játszik a szociális kérdés. Igaza van persze Arendtnek, amikor azt állítja, hogy a tömegtársadalomban minden politikai kérdést könnyen háttérbe szoríthatnak a szociális problémák. Arendt jó tanítványa volt Kantnak. Mindig is azt tanította a mester, hogy a köztársaságban elsőbbséget élvez a szabadság ügye a boldogság ügyével szemben. Az az elképzelése viszont téves Arendtnek, hogy szabad emberek nem foglalkozhatnak szociális kérdésekkel. Arendt úgy képzei, hogy a szociális problémák megoldása a tudományokra tartozik. Márpedig ez alapvető tévedés. Igaz, hogy egy-egy konkrét kérdés pragmatikus megoldása nem a politika dolga, az egyik vagy a másik kérdés napirendre tűzése viszont nagyon is fontos politikai ügy.

Az a gondolat, hogy a forradalom mindig többet ígér annál, mint amit teljesít, kétségkívül igaz. Így tekintve csalódás minden forradalom. Csakhogy a kérdés nem ez. Hanem az a kérdés, hogy ki, miképpen és milyen mértékben csalja el a forradalmakat. Meglehet, hogy csalódnak maguk a cselekvő forradalmárok, ez azonban nem jelenti azt, hogy hiábavalóak a forradalmak.

Szép művészet az esszé művészete, többek között azért, mert inspirációt kínál, és megengedi a gondolatkísérleteket. Amint már említettem, egyik esszé ellentmondhat a másiknak. Nem szükséges a koherencia. Szabadon szárnyalhat a szellem. Inspirálónak találhatunk egy gondolatot, jóllehet fejcsoválásra késztet bennünket.

Arendt életműve gazdagította a világunkat. Életet lehel a gyengélkedő politikai filozófiába. Elkezdett valami újat. És igaz ugyan, hogy Arendt olyan világnak látta a mi új világunkat, amelyben nem lehetséges többé a szabadság, a cselekvés és az alkotás, mégis újra meg újra a születésről beszélt. Az újszülött emberekről, a gyerekekről, akik a világba lépve képesek valami merőben újat, valami merőben váratlant alkotni. És nincs ez másként az újkorban, a mi Istentől elhagyott világunkban sem.

Hans Blumenberg

EICHMANN – IZRAEL ÁLLAM „NEGATÍV HŐSE”*

Kurdi Imre fordítása

Vannak olyan államok, amelyeket az ellenségeik alapítottak. Senki más nem lett volna képes felszámolni létezésük valószínűtlenségét. Túlságosan gyöngé, túlságosan szelíd, túlságosan ideális avagy irodalmi lett volna bármi más, ami kedvező körülmény gyanánt közrejátszhatott volna létrejöttükben – léteznek tehát, éppen ezért vagy éppen ennek ellenére. Azért jöttek létre, mert senki nem akarta őket valójában azokon kívül, akik kevés híján megszüntették lehetőségfeltételeiket. Létezik a negatív nemzeti hős mint államalapító. És muszáj megölni, jóllehet ő teremtette meg a nemzeti létezés lehetőségfeltételeit.

Eichmannról még csak azt sem állíthatjuk, hogy akarata ellenére tette volna, amit tett. Behatóan tanulmányozta áldozatait, és a nemzeti létről szőtt utópiájukat összekapcsolta az öntisztítás rögeszméjével, amelynek szolgálatába szegődött. Megtalálta a cionizmusban azt, amit ki akart kényszeríteni. Hannah Arendt furcsa módon éppen a cionizmusnak nem bírta ezt megbocsátani. Vajon miért? Az idea megszerveződése korrumpálja azt, amit valóra akar váltani. Ez eleve benne foglaltatik az idea fogalmában,

* Hans Blumenberg (1920–1996) szövege a filozófus marbachi hagyatékában őrzött „tiltott töredékek” egyikéből való. A teljes töredék címe AZ EGYIPTOMI MÓZES, keletkezése a kései nyolcvanas évekre tehető. Az itteni cím és az alcímek nem Hans Blumenberg-től származnak.