

HIÁNYZÓ ERKÖLCSI ALAPOK – SZÉLJEGYZETEK EGY VITA MARGÓJÁRA

PATÓ ATTILA

”**H**IÁNYZÓ NORMATÍV ALAPOK”: egész pontosan erről beszél Sheyla Benhabib a Hannah Arendt életművének szentelt, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*¹ című monográfiájában. Az alábbi rövid eszmefuttatás voltaképpen nem tűz maga elé magasabb célt, mint hogy vázlatosan bemutasson egy vitát Arendt életművének két olyan szakértője között, akik monografikus munkákkal járultak hozzá a 20. század különös szerzőjének, Hannah Arendt politikai gondolkodásának megértéséhez. Az említett Benhabib mellett tehát meg kell említeni Dana R. Villa nevét, aki az *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*² munkájával Arendt politikáról kialakított gondolkodásának filozófiai értelmezéséhez járult hozzá. A vita természetesen komolyabb előzményekre tekint vissza, és több résztvevő nevét is említeni lehet. A legélesebb – és talán legizgalmasabb - vita az említett két szerző között azért érdemel figyelmet, mert amellett, hogy támaszkodnak az Arendt-kutatás újabb eredményeire, arra a kritikus pontra figyelnek, hogy vajon milyen választ ad Arendt a politika és a morál viszonyának dilemmájára a metafizika válságának tapasztalatával.

A vita morális perspektívában elválaszthatatlan a 20. század politikai tapasztalatától, a totalitarizmustól és arra az ominózus kötetre nyúlik vissza, amely a náci háborús bűnös, Adolf Eichmann peréről nyújt sajátos tudósítást³. A tudósításkötet legsajátosabb jegyét alcímében viseli, mely közismert és vitatott módon a gonosz banalitására utal. Arendt ezzel sokak szerint megtagadta azt a tételt, amelyet éppen ő állított fel a totalitarizmus gyökereit elemző munkájában, ahol kifejezetten egy újfajta, precedens nélküli gonosz megjelenéséről beszél, amely gonosz éppen Kant radikális gonosz meghatározásával hozható összefüggésbe. A vita roppant szerteágazó és –

¹ Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 1996. A továbbiakban *Benhabib (1996)* megjelöléssel.

² Villa: *Arendt and Heidegger*. Princeton, Princeton UP. 1996. A továbbiakban *Villa (1996)* megjelöléssel.

³ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben, Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Bp., Osiris. 2001.

mint Arendt életrajzírója, Elisabeth Young-Breuhl is tudósít róla⁴ – nem csupán a publikálásra került levelekben és tanulmányokban csapódott le. Arendt kritikusaiknak bizonyára sok tekintetben igazuk van. Arendt számára a vita bosszantó volt és voltaképpen csak egy komolyabb tanulmány megírására készítette. Ez a tanulmány a *Múlt és jövő között* című esszékötetben is lefordított *Igazság és politika* címet viseli, és közvetve kapcsolódik a vitához. Érdemesebb talán megfigyelnünk azt, hogy vajon miután mindent félretéve jelentkezett egy lapnál, hogy az Eichmann-perről tudósítson, mi készítette Arendtet arra, hogy megváltoztassa a véleményét a gonosz minőségét illetően. S ha már szert tett erre a kifejezésre, a gonosz banalitására, milyen következményekkel járt ez a 'felfedezés' a politikai gondolkodására vonatkozóan?

Mint tudjuk, a kifejezés megosztotta Arendt híveinek táborát. Korábbi méltatói és sorstársai, mint Gershom Scholem vagy Isaiah Berlin elfordultak tőle. Mások, ha kritikusan is, de barátai maradtak. A személyes vonatkozások erejének csillapodásával, a kutatás úgy tűnik igazán az 1989-es fordulat után elevenedik ismét meg. Szerepe van ebben a hidegháború utáni korszak szellemi átrendeződésének is. A totalitarizmus értelmezése új dimenziót kapott a „történelem vége”, a posztmodern és a komunitárius diskurzusok megjelenésével – és hát természetesen a globális politikai átrendeződés nyomán. Mint említettük a filozófiai vonatkozások értékelése megerősödött Arendt életművének értelmezése körül. Így más perspektívában jelentkezik az a kérdés is, amellyel Arendt is szembesült és igen komolyan vett a per folyamán, s amely új területek felé mozdította érdeklődését. Az a kérdés, hogy milyen alapon lehet Eichmann-t elítélni, másfelől a per lefolyásának, illetve az ítélethozatalnak a tapasztalata egyszerre hívta ki a morál, a jog és a politika területének számtalan további kérdését. A totalitarizmus elméleti feldolgozása után, másfél évtizeddel a második világháború után Arendt meglepve konstatálhatta, hogy a politikai történetírás, a jogalkotás és a morális szemlélet még mindig nem dolgozta fel a történeteket, s nehezen mozog, mintegy paralízis-állapotban van, amikor a történetek megítélése merül fel. Talán némelyek meglepetésére, mindenestre 1989 után nem következett be a történelem vége. A háborús bűnök jogi és morális vetülete, mindezek mögött az ítélőerő politikai és filozófiai vonatkozásai ismét azokra a kérdésekre irányíthatják figyelmünket, amelyek Arendt politikai gondolkodásában, illetve az életműve körül folytatott vitában is megjelennek.

⁴ Young-Breuhl: *For Love of the World*. New Haven/Londres, Yale UP. 1982.

Sheyla Benhabib szerint Arendt érdeme, hogy előtérbe állította az interszubsztitívitás vonatkozásait. Ezt elsősorban a *The Human Condition*⁵ című munkában megfogalmazott emberi meghatározottságokra alapozza. Azzal, hogy Arendt a pluralitást az egyik alapvető emberi meghatározottságként nevezte meg, lehetővé tette a politikai gondolkodás megújítását a modernitás megőrzése mellett. Arendt a kommunikativitás, a beszéd cselekvésértékének elismerése révén őrizi meg a pluralitást, Benhabib értékelése szerint ezzel utat nyitva az interszubsztitívitás érvényesülésének. Éppen ezért ő antropológiai univerzalizmusként⁶ határozza meg Arendt politikai gondolkodását. Ennek két mozzanatát emeli ki. Az egyik a *Human Condition* című munkában található pluralitás meghatározás, azaz hogy az ember nem mint az Ember lakja a földet, hanem azt az emberek népesítik be. Benhabib értékelése szerint ennek a közösségnek születése folytán minden ember egyformán és egyenlő jogú tagja. Ez másfelől azzal jár, hogy az emberek függő lények, soha nem független individuumok. Egyrészt függenek a természettel folytatott metabolizmustól, ezért a másik emberi meghatározottságnak, a biológiai életnek a munka tevékenysége felel meg. Másfelől kölcsönös függés áll fenn közöttük, a cselekvés (és ezen belül megkülönböztetett jelentőséggel a beszéd-aktusok) formái felelnek meg az ember pluralitásának, mint meghatározottságnak. (Megjegyzendő a rend kedvéért, hogy az ember harmadik meghatározottságának, a világlátásnak az előállítás tevékenysége felel meg – ez azonban már nem egyértelműen kapcsolódik a pluralitáshoz). A kommunikáció az ember legsajátabb jegye, a pluralitás pedig a különbözőségben belüli egyenlőség feltétele. Érdemes megemlíteni, hogy ezt a körülményt a szerző különösen a Heideggerrel vitázó Arendt javára írja, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy igazolja Heidegger tanítványának szándékát és eredményét, miszerint éppen az interszubsztitívitás és a pluralitás érvényesítésével úgymond 'haladta meg' Arendt a heideggeri metafizika-kritikát⁷. Benhabib voltaképpen Habermast követi, aki Arendt politikai gondolkodása kapcsán az „emberi pluralitás” tényéből indul ki, azzal a megállapítással, hogy „a kommunikatív cselekvés az a közeg, amelyben az interszubsztitív módon megosztott élet-világ formát nyer”⁸.

⁵ Arendt: *The Human Condition*. Chicago, UP of Chicago. 1958. A továbbiakban HC megjelöléssel.

⁶ Benhabib (1996), 195. o.

⁷ Benhabib: *A világ fogalma Martin Heidegger Lét és idő című művében*. In: Kellék, 1999/13.

⁸ Habermas: *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. In: Hannah Arendt. *Critical Essays*. Albany, Suny. 1993. 215. o.

Benhabib – Habermas nyomán – megerősíti, hogy a cselekvés, mint kommunikatív cselekvés nem lehet pusztán öncél, és szintúgy bírálja Arendtet, hogy nem hajlandó morálisan is megalapozni azt, amit politikai gondolkodásában magasztal. Az antropológiai univerzalizmust morális tekintetben is ki kell terjeszteni, szerinte semmi sem olyan feltűnő Arendt műveiben, mint éppen a normatív lacuna, egy vakfolt, ami olyannyira zavart keltő az egész életműben⁹. Ez teremt feszültséget a *public space*, a nyilvános tér arendti értelmezésének kettősségében. Ugyanis a megjelenés terének értelmezésében egyfelől az agonisztikus vagy kompetitív, másfelől a diszkurzív értelmezést láthatjuk hangsúlyosnak. Az agonisztikus értelmezés szerint a nyilvános térben mutatkozhat meg a kiválóság, e térben folyik a küzdelem az elismerésért, a hírnévért, tehát mindazért, amiért az antik ember a halandóságának meghaladásáért tett. Diszkurzív szemléletben ez a tér a kommunikáció tere, a felelősség, és az 'act in concert', az együttes cselekvés valódi politikai mozzanatáé. Ez a feszültség Benhabib szerint feloldatlan marad, és komolyan megterheli Arendt politikai gondolkodását. Végző soron ezért nevezhető vonakodónak az egyébként sok tekintetben modern politikai gondolat¹⁰.

Másfelől Dana R. Villa éppen azt a pontot ragadja meg, ahol Arendt radikálisan fordul szembe a hagyományban rögzült teleológiai elvvel. A Habermas és Benhabib által hangsúlyozott diszkurzivitás őrzi a teleológia elvét, tehát felszámolja Arendt vívmányát, azaz éppen a cselekvés önértékűségének, szabadságának tiszta politikai vonását. Elismeri az interszubjektivitás jelentőségét, de korlátozott értelemben: ez ugyanis csak az első lépés lehet „a politikum radikális újragondolása” irányába. A tiszta politika ebben az értelemben az instrumentális motívum teljes kiiktatását jelenti. A cselekvés szabadságát nem lehet megőrizni, ha a cselekvés nem maga a cél, nem önmagát tartalmazza – ha a motiváció, érdek stb terheli. Villa e tekintetben a francia Nietzsche- és Arendt-interpretációkra, elsősorban Philippe Lacoue-Labarthe és Jean-Luc Nancy munkáira¹¹ támaszkodva párhuzamot von Nietzsche és Arendt törekvései között. A cselekvés esztétizálását óhajtja kimutatni e párhuzamban. Először a virtuozitás, az agonizmus és a performativitás motívumait emeli ki, mint amelyek a cselekvés öncélúságát

⁹ Benhabib (1996), 194. o.

¹⁰ Benhabib: *Hannah Arendt and the Redemptive power of Narrative*. In: Hinchman, 1993. 129. o.

¹¹ Vö: Lacoue-Labarthe: *Rejouer le Politique*. Paris, Galilée. 1981., *Le Retrait du politique*. Paris, Galilée. 1983. Lásd: Frazer: *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?* In: *New German Critique* 33 (1984): 127-154. o.

szilárdítják meg. Arendt e tekintetben az arisztotelészi hagyománnyal is szembefordul, de ami Nietzschével még inkább összeköti az a szókratikus és platónikus hagyománnyal való radikális szakítás. A platónikus hagyomány és ilyen értelemben a metafizika megtagadja az ember világiságát, a kontingenciát és a szabad kezdeményező embert. Arendt és Nietzsche az ember világiságával a jelentést helyezi szembe az igazsággal. A megjelenés világán kívül helyezett igazság megvonja a jelentést a jelenvalóságtól. A kontingencia felfüggesztése a bizonyosságot, politikai értelemben a biztonságot hivatott szavatolni. A kezdeményezés fölötti uralom platóni igénye befagyaszítja a kezdetet. Az igazság akarásának nyelve, a bizonyosság szintaxisa a cselekvés szabadságának ellensége: Nietzsche nyelvén a rabszolgamorális szülőhelye. Arendt azon a ponton áll a legközelebb Nietzschéhez, ahol a nihilizmussal szemben a jelentés jogát kívánják visszavívni, és a cselekvés jogát az alkalmazkodó viselkedéssel, a behaviorizmussal szemben. E tekintetben Arendt és Nietzsche – mondja Villa – ugyanarra a történelmi jelenségre adnak párhuzamos választ: a hagyomány és a tekintély összeomlásának tapasztalatára válaszolnak. Ebben az értelemben mindketten jón és rosszon túl tudják magukat¹².

Azonban a válaszok iránya már különböző. A perspektivizmus Nietzschénél a művészeti szabadság kiteljesedése felé irányul. Arendt azonban, azon túl, hogy „tisztában van a deformításokkal, amelyek a német filozófiai hagyományban a politikát esztétizáló vonulatára jellemzőek”¹³, számolnia kell a 20. század tapasztalataival – amelyeket oly sokan éppen Nietzsche korlátlan agonizmusával is összefüggésbe hoztak. Arendt nem mehet a tiszta esztétizálás, a morál feloldása irányába. Azonban nem is állhat ki a hagyományos metafizikai talapzat mellett sem. E tekintetben Arendt egyáltalán nem tekinthető a metafizika ellenségének: a metafizika válsága a tekintély és a hagyomány összeomlása miatt következett be, amit megerősített az a körülmény, hogy a filozófusok is a metafizika válságát jelentették be. Arendt a helyzettel való szembenézést javasolja, a kontinuitás megtörésének tudomásul vételét, s mint ilyen paradox helyzetet foglal el a ’múlt és jövő között’ húzódó szakadékban – amelynek talán egyetlen, de mindenesetre komoly előnye éppen az a felszabadulás, hogy újraértelmezhetjük a hagyományt, és általában az ember újraértelmezheti önmagát. Ez a

¹² Villa: *Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Action*. In: *Political Theory*, Vol. 20 No. 2, May 1992., 274-308. o. A továbbiakban *Villa (1992)* megjelöléssel.

¹³ Villa (1992), 277. o.

szabadság hordozza magában a meghatározatlant: az 'abyss' mozzanatát, az alaptalanságot, a kimondhatatlanságot.¹⁴

Ez a szakadék egyben a jelen paradoxona, - amint Arendt Kafkára hivatkozva többször említi, illetve a *Thinking* című kötetben kifejti - a *nunc stans*, a gondolkodás születésének ideje. És ezen a ponton problémák és megoldási javaslatok kínálkoznak szinte számlálhatatlanul – elegendő felidézni, hogy a *Gondolkodás a Szellem élete* című trilógia nyitó kötete, melyet az *Akarat* követ, s a megíratlan, de főműnek szánt „*Ítéloerő*” zárt volna le. Ám most nekünk mindebből annyi elég, hogy a gondolkodás felé fordul a figyelmünk – s ezzel visszatérünk az eredeti kérdésünkhöz: Eichmannhoz és a gonosz banalitásához. Idézzük fel a gonosz banalitását, ahogyan a *Thinking and moral considerations* című előadásban látjuk:

„Néhány évvel ezelőtt Eichmann jeruzsálemi peréről tudósítottam, s a tudósításban a „gonosz banalitása” kifejezést használtam. Ezzel nem egy elméletet, nem dogmát kívántam kifejteni, hanem kifejezést találni valami egészen tényszerűre, a gigantikus méretekben elkövetett gonosz tettek jelenségére, amelyet nem lehet az elkövető semmilyen sajtáságos gonoszságára vagy patológiájára, sem pedig meggyőződéses ideológiájára visszavezetni: aki mindössze egyetlen személyes tulajdonsággal rendelkezett, a meglehet rendkívüli sekélyességgel. Bármennyire is szörnyűségesek voltak a tettek, az elkövető nem volt sem szörnyűséges, sem démonikus. S ha a múltjában, illetve az előzetes rendőrségi kihallgatás nyomán fel lehetett fedezni benne valami sajtáságos karakterisztikumot, akkor az csak valami teljes mértékben negatív volt: nem éppen az ostobaság, hanem a gondolkodásra való autentikus képtelenség.”¹⁵

Úgy tűnik, a pert követően Arendt figyelme egyre inkább a gondolkodás természetére, s ezen belül hangsúlyosan az ítéloerő felé fordul. Ennek a munkálatnak lett volna a betetőzése a trilógia harmadik kötete. Arendt tehát a *vita activa* kritikájától a *vita contemplativa* analíziséhez lát, noha megmarad a politika, az ember világisága kitüntetett szerepe. A gondolkodás, az ítéloerő és a gyakorlat viszonyának megértésében talán a legfontosabb vezérfonala Kant filozófiája lesz. A rövidség kedvéért most csak annyit szögezzünk le, hogy Arendt meglepetésszerűen Kant harmadik kritikájában fedezi fel a politikai filozófia megalapozásának lehetőségét! Ó

¹⁴ Lásd: Glenn: *The Abyss of Freedom*. In: Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's. 1979. 225-244. o.

¹⁵ Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture* In: *Social Research*, Vol. 38, 1971. 417-446. o. A továbbiakban *Arendt (1971)* megjelöléssel.

maga is tisztában van a kísérlet merészségével. Hogyan lehet az ízlésre, a legpartikulárisabb érzékre bármilyen szilárd politikai konstrukciót felépíteni? Miért nem a gyakorlati ész kritikájára támaszkodik?

Arendt az esztétikai ítélet elemzése során a Kant által megfogalmazott kiterjesztett gondolkodásra utal. Ennek az a lényege, nagyon egyszerűsítve, hogy az ítéletalkotás során mások helyébe gondoljuk magunkat, más nézőpontokból is megfontoljuk a vizsgálat tárgyát. Ez a képzelőerő mozgósítását igényli, így biztosíthatja az ítélet „minél általánosabb érvényét”. Dana Villa szerint az ízlésítélet a következő okok miatt felel meg Arendt számára: 1. az ítélelőerő az egyediről alkot ítéletet anélkül, hogy valami általánosból kellene levezetni 2. a közlés által erősíti meg önmagát, az interszubbjektivitásban tarthat számot az általános érvényességre és 3. mivel a *sensus communis*ra támaszkodik, ezért megőrizheti a közös világot. Villa¹⁶ azt az álláspontot akarja igazolni, hogy Arendt az *agon* megszelídítésére vállalkozik, amikor Nietzsche perspektivizmusát ellensúlyozza Kant harmadik kritikájának sajátos interpretációjával. Az ízlésítélet az a tevékenység, amelynek révén a közös világ megjelentetheti önmagát, anélkül hogy a jelenségek világa bármilyen metafizikai alapzatra támaszkodna, ugyanakkor nincs szükség az argumentatív racionalitás egyetemesen érvényes kritériumára sem.

Itt mintha Villa elismerné a vitapartner igazságát az interszubbjektivitásra vonatkozóan Benhabib szerint és a David Ingram¹⁷ által is a modernhez sorolt Arendt megcsonkítását jelenti, ha pusztán mint „Nietzsche árnyéka alá rendelt” politikai gondolkodót elemezzük. Ugyanakkor Benhabib szerint¹⁸ az interszubbjektivitás a kiterjesztett gondolkodással járó fogalmak a tisztelet, egyenlőség és az emberi jogok, amelyek a politikai gondolkodás morális megalapozását igénylik. Véleménye szerint Arendt pusztán személyes tapasztalatai hatására nem tette ezt meg: egy szkeptikus melankólia hatja át a gondolkodását, amely nem bízik abban, hogy a morális elvek valaha is megszoríthatják vagy ellenőrzésük alá tarthatják a politikát.

Villa szerint kétséges ez a megállapítás, mindazonáltal Arendt politikai gondolkodása talán valóban jellemezhető bizonyos melankóliával. Ennek forrása azonban nem az a belátás, hogy Eichmann képtelen volt a gondolkodásra, nevezetesen a kiterjesztett gondolkodásra – noha Eichmann betéve tudta a kanti kategorikus imperatívuszot, s az utolsó pillanatig csodál-

¹⁶ Villa (1992), 290-292. o.

¹⁷ Ingram: *The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*. In: Judging Lyotard. New York, Routledge. 1992.

¹⁸ Benhabib (1996), 193. o.

kozott, hogy a bíróság miért nem méltányolja, hogy ő a személyes motívumait félretéve teljesítette a kötelességét, és mindent megtett azért, hogy országa törvénye az utolsó betűig beteljesedjék, ám az akasztófa alatt sem volt képes egy saját maga által gondolt gondolatot elmondani, csak abszurdításba fulladó közhelyekre futotta. Még csak nem is azért tölthette el melankólia, mert rájöhett, hogy az ő személyes sorsa és Eichmann sorsa – mint menekültek, hontalanok – tehát törvényen kívül kerültek – sok tekintetben rokonságot mutatnak. Talán nem is amiatt, mert a 'gonosz banalitása' nyújthatott választ egy adott esetre, s ezzel még korántsem találtunk választ „a bűn természetére”, a „gonoszságra általában”. Hanem talán azért, mert Eichmann mégsem volt teljesen ostoba. Pontosabban, hogy lehetett sekélyes, de a gondolkodás – mint kiterjesztett gondolkodás – hiánya nem csak az ostobák sajátossága, hanem éppenséggel független az intellektustól, vagy személyes motívációktól és érdekektől. Ezért kerülhet a totalitarizmus kiszolgálói közé egy Eichmann-szerű kreatúra – és akár egy filozófus is. Vagy akár több filozófus is.

Lábjegyzet: és akkor még nem beszéltünk az erény taníthatóságáról.