

ÉSZ ÉS LELKIISMERET HANNAH ARENDT LELKIISMERET-FOGALMÁRÓL

SÜMEGI ISTVÁN

Arendt utolsó munkájának, a *The Life of the Mind*nek első kötete, egy hosszú kacskaringós gondolatmenet végén érkezik el a „lelkiismeret” fogalmához, s akár úgy is olvashatjuk ezt a művet, mint amelynek legfőbb célja éppen ennek a fogalomnak az új módon való megvilágítása. Ám ha meg szeretnénk érteni a filozófus vonatkozó koncepcióját, legalább nagy vonalakban át kell tekintenünk azt a fogalmi hálót is, melybe beleilleszkedik.

A könyv „főszereplője” a gondolkodó ego, akinek „családfáját” kutatva akár Szókratész is visszamehetünk. A modernek közül pedig Descartes-ra, Kantra és persze a fenomenológusokra érdemes különösen figyelniük. Az első alapos leírást Kant első kritikájában találhatjuk meg – állítja Arendt. (LT I/6.)

A königsbergi filozófus gondolkodó egója valójában magában való dolog: nem jelenik meg másoknak, sőt – ellentétben az önmagunk előtt feltáruló tudatos énnel (self) – még számunkra se – de mégsem semmi – olvashatjuk a *The Life of the Mind*ban. (LT 43 sk.) A tudatos énre ugyanolyan intencionális aktusok irányulnak, mint bármilyen más ismeretünkre, a különbség csupán annyi, hogy a megragadott tárgy ebben az esetben mi magunk vagyunk; a gondolkodó ego viszont maga a tiszta (intencionális tárgyaitól elvonatkoztatott) aktivitás. Akkor találhatunk rá, amikor nem a gondolkodás tárgyára irányítjuk a figyelmünket, hanem az intencionális aktusra reflektálunk. Másképpen fogalmazva: ha nem valamit gondolunk, hanem magát a valamit gondoló gondolkodó aktivitást gondoljuk. (LT 52 sk. 187) Az aktus azonban soha nem megragadható, rögzíthető úgy, ahogyan intencionáltságai. Ha ezt mégis megkíséreljük, akkor az aktus tárggyá dermed, s már nem az, ami az imént még volt (LT 167): a gondolkodó ego nem elérhetetlen (inconcievable), de elgondolhatatlan (unthinkable) – hangsúlyozza Arendt. (LT 200)

„Hol vagyunk, amikor gondolkodunk?”, hol létezik a gondolkodó ego, ha nem a megjelenő világban? – Teszi föl a kérdést a *The Life of the Mind* első kötetének utolsó része. Egy válaszként fölfogható kifejtetlen utalást már korábban is kaptunk: a barlangon kívül – mondja Arendt Platón parabolájára utalva. (LT 97 sk.) Egybecseng ezzel az alább megvizsgálandó gondolatmenet is. Arendt először a gondolkodásról alkotott hagyományos képünk három fontos vonását veszi szemügyre.

A gondolkodás mindig kilép a common sense által konstruált és őrzött rendből és megszakítja a hétköznapi cselekedetek folyamatát. A ránk hagyott történetek tanúsága szerint Szókratész viselkedése újra és újra erre szolgált példát. (LT 197)

A gondolkodás áttemel bennünk egy másik világba: „Olykor gondolkodom, olykor meg vagyok”, azaz amikor gondolkodom, akkor nem úgy vagyok, és nem ott vagyok, mint amikor csak úgy vagyok, mint amikor csak élem az életemet, teszem a dolgomat; a gondolkodás nem a megjelenő, hanem a noumenon világ eseménye – citálja és értelmezi Arendt Valéry *bon mot*-ját. (LT 197 sk.) Ez a kettősség nyújt magyarázatot arra, hogy miért veszíthetjük el a gondolkodás során a realitásba vetett hitünket: a noumenon világból visszatekintve, a megjelenő világ könnyen pusztá álomnak tűnhet, ahhoz hasonlóan, mint ahogyan a lepkéről álmódó Dsuang Dszi története beszámol erről. (Uo.)

Harmadszor: a gondolkodás mindig eltávolítja magát a partikularitástól, attól, ami jelen és kéznél van. A gondolkodó ego az univerzálék és az esszenciák között találja magát – pontosítja Arendt az előző sajátosság bemutatása során már körvonalazottakat.

Mindebből adódóan, az ego teljes mértékben különbözik a biografikusan megragadható, a világban járó-kelő éntől (LT 206), nincs életkora, neme, élettörténete és semmilyen más tulajdonsága sem (LT 43). S hasonlóképpen az egót körülölelő világ is teljes mértékben különbözik a megjelenő világtól (LT 210). Minden olyan kísérlet meddő és értelmetlen tehát, amely térben kívánja lokalizálni az ego helyét; ez a „hely” – a Sehöl. (LT 200 skk.)

Az időbeli lokalizáció azonban korántsem értelmetlen. Arendt két parabolát hív segítségül: Kafkét az „ő”-ről, aki múlt és jövő között áll, kétfrontos harcot folytat az őt toló-taszító erőkkal szemben, s hol a múlttal szövetkezik a jövő ellen, hol a jövővel a múlt ellen. Lényegében ugyanerről beszél Nietzsche parabolája is, melyet Zarathustra a mond el a törpének, aki le akarja ő taszítani a hegyről: „Nézd ezt a kaput! Törpe! – szólottam aztán -: két arca van. Két út fut össze itt: végig nem járta őket soha senki még. Emez a hosszú út visszafelé: egy örökkévalóság. A másik hosszú út amarra – egy másik örökkévalóság. Ellentmondanak egymásnak ezek az utak; homlokuk összekoccan – és itt épp itt, a kapu alatt találkoznak össze. A kapun ott a felirat: »Pillanat.«”⁶¹⁸

A két parabolában bemutatott időélmény tökéletesen idegen a tudatos én tapasztalatától: az utóbbi lineárisként, kontinuusként, és objektívként, születésünktől és halálunktól függetlenül tovahömpölygőként érzékeli az időt, az előbbi pedig megszakítottnak és az énünkből eredőnek látja. (LT 206 skk.)

Továbbgondolva a parabolákat Arendt egy olyan erőparalelogramma képét vázolja föl, melyet a két erő egymásnak feszülése hoz létre, s mely egy olyan „időn kívüli időteret” rajzol körbe, ahol a gondolkodó ego mindenkor tartózkodik. (LT 202, 210)

Az ego leírását újabb vonásokkal egészíthetjük ki Kant fogalompárja, az ész (Vernunft, thinking) és az értelem (Verstand, knowing) segítségével –

⁶¹⁸ Friedrich NIETZSCHE: *Így szólott Zarathustra*. Ford.: Kurdi Imre. Osiris, Bp., 2000. 191.

pontosabban fogalmazva: ezek Arendt-féle „szókratikus” átértelmezése által. A kanti „értelem” többé-kevésbé ugyanazt a feladatot látja el, mint Aquinói Tamás *sensus communis*a: szintetizálja, tárgyakká kapcsolja össze az érzékelésben adott, önmagában értelmetlen és elszigetelt érzéki benyomásokat (LT 50, 57), s egyszersmind intencionálisan megragadja a létrehozott tárgyat (LT 187). Az ész viszont mindig a jelentésre kérdez: nem valamit gondol, hanem valamiről gondolkodik. (Uo.) Újra és újra ugyanazt kérdezi, mint amivel Szókratész a bögyöz (Vö. LT 172) szurkálta hajdan polgártársait és saját magát: Mire gondolsz, amikor azt monddod, hogy... (LT 185)

Vernunft és Verstand egyik legfontosabb különbségét Kant – más filozófusokhoz hasonlóan (LT 62) – nem vette észre – állítja Arendt: az „igaz” és a „hamis” csakis az érzéki evidenciákkal összekapcsolódó értelmi ítéletekre érvényes fogalmak. Az észítéletek nem igazak vagy hamisak (mint ahogyan egy ima sem igaz vagy hamis), hanem értelmesek vagy értelmetlenek. (LT 57 skk.) E korrekció nyomán azt is beláthatjuk, hogy Kant nem a hitnek nyitott teret, amikor a tudást korlátozta, hanem a gondolkodásnak. (LT 14, 63)

Az ész és az értelem nem csupán egymást kiegészítő képességek, hanem vitapartnerek is. Amikor az értelem spontán módon szintetizálja és értelmezi az érzéki tapasztalatokat mindig arra a *common sense*-re (közös tudásra) támaszkodik, mely reflektálatlanul áll a rendelkezésünkre – állítja Arendt. (LT 59) (Ezzel egyszersmind magyarázatot nyer a titokzatos hatodik érzéként fölfogott *sensus communis*, kiléte is.) Következésképpen a Vernunft értelemre irányuló kérdése a Verstand számára értelmetlen, vagy inkább fölösleges, hiszen olyasmint firtat, ami az érzéki tapasztalatok értelmezése során már választ nyert. (Vö. P 31 skk.) Másfelől: innen nézve világos, hogy miért kell Szókratésznek újra és újra föltennie, a jelentésre irányuló kérdést: azért, mert nem szeretne reflektálatlan vélekedéseink által sodródni. Ennek pedig csakis azáltal veheti elejét, ha átvilágítja az előítéleteit. (LT 176 skk.)

Kant fogalmainak szókratikus magyarázata után szinte magától értetődő, ahogyan Arendt Szókratész és Platón „gondolkodás”-ról alkotott elképzelését értelmezi. A gondolkodás „beszélgetés, melyet a lélek maga-magával folytat arról, amit éppen vizsgál” – olvashatjuk a *Theaitétosz*ban és a *Szofistában*.⁶¹⁹ Pontosabban – teszi hozzá Arendt –: a beszélgetés a gondolkodó ego és a tudatos én, az ész és az értelem között folyik. (LT 185 skk.)

S ezzel el is érkeztünk a „lelkiismeret” fogalmához. A lelkiismeret nem más mint Szókratész daimónja.⁶²⁰ A daimón pedig nem más mint önnön gon-

⁶¹⁹ PLATÓN: *Theaitétosz*. 189e. Ford.: Bárány István. Atlantisz, Bp., 2001. (Ebből a kötetből idéztem.) *Szofista*. 263e.

⁶²⁰ MOGYORÓDI Emese meggyőzően érvelt amellett (ld. e kötetben), hogy a daimón nem azonosítható a lelkiismerettel. Számomra azonban most nem annyira a történeti Szókratész az érdekes, mint inkább az Arend által konstruált figura – nem Szókratész, hanem Arendt lelkiismeret-fogalmát

dolzkodó egónk, aki figyelmeztet bennünk, ha valami rosszra készülünk, és újra és újra fejünkre olvassa, ha bűnt követtünk el. Azért jobb elszenvetni a rosszat, mint elkövetni; azért jobb másokkal konfrontálódni, mint magunkkal; azért nem követhetnénk el a bűnt akkor sem, ha láthatatlanok lennénk, mert sosem vagyunk egyedül, mert mindig kettő vagyunk az egyben, s a bennünk lakozó másiktól, a gondolkodó egótól soha sem szabadulhatunk. (LT 180 skk.) S persze – hacsak nem vagyunk híján minden bölcsességnek – nem is akarunk szabadulni tőle, hiszen ez a legnagyobb kincsünk, nélküle nem lenne több az életünk, mint pusztá alvajárás. (LT 191)

S van egy további feladata is a lelkiismeretnek (talán ez a legfontosabb). Átala vehetjük elejét a gondolatlanságnak, mely – amint ezt az *Eichmann Jeruzsálemben*ből tudjuk – korántsem csupán egy jelentéktelen véték. „Eichmann nem volt sem Jago, sem Macbeth, és mi sem állt távolabb a szándékaitól, mint hogy III. Richárddal szóljon: »Úgy döntöttem, hogy gazember leszek!« Nem volt semmilyen indítéka, ha nem számítjuk a személyes előrehaladásában tanúsított rendkívüli igyekezetét. [...] Köznyelven szólva, *egyszerűen nem fogta fel, hogy mit csinál.* [...] 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 akaratú 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... [...] Hogy a valóságtól való ilyen mértékű eltávolodás, ilyen mértékű gondolatlanság nagyobb pusztítást vihet végbe, mint az összes – talán az emberrel veleszületett – gonosz ösztön együttvéve: valójában ezt a leckét tanulhattuk meg Jeruzsálemben.” (E 315 sk.)

Eichmann esete talán extrém, de semmiképpen sem kivételes: az emberek többsége hasonló gondolatlanságtól elvakítva, nem vette észre, hogy a totalitárius hatalom, nem egyszerűen csak egy új államforma, melynek éppen úgy kijár a lojalitás, mint a régebbieknek. A „gondolatlanság házát” jelentő klisék tették képtelenné az embereket arra, hogy észrevegyék a totalitarizmus tökéletesen új jellegzetességeit, s hasonló helyzetekben legtöbbször ezek a klisék bénítják meg a többség erkölcsi érzékének működését is. Megdöbbenő és nem kecsesített sok jóval, ahogyan a mértékletességéről és civilizált-ságáról híres német társadalom minden átmenet nélkül elfogadta a Hitler által teremtett új rendet, majd ahogyan ugyanez a társadalom a vesztés háború után egyik pillanatról a másikra megtagadta azt – olyannyira, hogy a megszálló szövetségesek már egyetlen náci sem találtak. (Vö. LT 176 sk. T 445)

Arendt Szókratésze a gondolatlanságra is megoldást kínál: az ő lelkiismerete nem csak visszafelé működik (mint például III. Richárdé), hanem előre is: nem nyughat addig, amíg alaposan szemügyre nem vesz minden megvizsgálatlan véleményt, s ezáltal újra és újra lerombolja a gondolatlanság állandóan épülő házát. (LT 189 skk.)

*

Ha a mondottaktól egy kissé távolabb lépve és utat engedve az intuíciónknak ismét szemügyre vesszük a „lelkiismeret arendti fogalmát, azt hiszem, még akkor is úgy találjuk, hogy valami nincs rendben vele, ha az ismertett gondolatmenetet meggyőzőnek tartjuk. Különösen a *The Life of the Mind* első kötetét tanulmányozva alakulhat ki bennünk az a benyomás, hogy szerző a „lelkiismeret”-et körvonalazva elfeledkezett az érzelmekről, s mindarról, ami irracionális bennünk. Ez pedig alighanem elfogadhatatlan.⁶²¹

A forradalomban azonban megtalálhatjuk az érzelmek elméletét, s ebből az is világossá válik, hogy a lelkiismeret-fogalmát taglalva miért hallgat erről a filozófus. „Az emberi szív [...] olyan sötét hely, ahová szem nem láthat be, s ráadásul a szív tulajdonságainak sötétségre és a nyilvánosság fényétől való védettségre van szükségük, hogy kialakulhassanak és azok maradhassanak, aminek lenniük kell: legbensőbb indítékok, melyek nem arra valók, hogy a nyilvánosság előtt feltárják őket. Bármilyen mélyen átérezzenek is egy indítékot, ha közzéteszik és nyilvános szemlére bocsátják, nem a megértést ösztönzi, hanem gyanakvást kelt; ha ráhull a nyilvánosság fénye, megjelenik, sőt ragyog is, de ellentétbe a szavakkal és a tettekkel, amelyeknek már a léte is a megjelenésen múlik, a szavak és a tettek mögött húzódo indítékok lényege megsemmisül a megjelenés révén; ha az indítékok megjelennek „puszta látszatokká” válnak, melyek mögött megint más, végső indítékok bújhatnak meg, például a képmutatás és a megtévesztés vágya.” (F 124)

Az érzelmek tehát azok közé a különös létezők közé tartoznak – maga a gondolkodó ego is ilyen – melyeknek léte nem a megjelenésben áll, hanem éppen ellenkezőleg: a megjelenésben fölperzselődnek, átalakulnak.

A francia felvilágosodás és forradalom történetét tanulmányozva, azt is szemügyre vehetjük, hogy milyen következményekkel jár, ha mégis napfényre akarjuk hozni az érzelmeket. Először vessünk néhány pillantást arra a szemlétomást esetleges történeti folyamatra, mely megmagyarázza a forradalom szereplőinek túlhajtott törekvését a képmutatók leleplezésére és a „valódi indítékok” közszemlére bocsátására. (F 126 skk.)

Szókratész számára nem létezett az indítékok problémája – állítja Arendt. Részben azért, mert abból indult ki, hogy látszat igazsága ebben az esetben vitathatatlan (F 131), s főképpen azért, mert a „kettő az egyben” elgondolás-

⁶²¹ Vö. HELLER Ágnes: *A szégyen hatalma*. Ford.: Módos Magdolna. Osiris, Bp., 1996. 8. – S erről győzött meg ez a konferencia is.

sal olyan állandóan jelenlévő tanút ültetett az emberbe, aki előtt semmiféle bűn nem maradhatott rejtve, s ezzel elégséges ellenerőre talált a képmutatással szemben is.

A római megoldás inkább politikai, mint antropológiai-etikai: Megkülönböztették a magán és a jogi személyt, s csak azt várták el a polgároktól, hogy eljártsszák a társadalmi-jogi pozíciójuk meghatározta szerepüket. Ami a persona mögött volt az nem tartozott a közre, legföljebb csak arra tartottak igényt, hogy a nyilvánosság színpadán föllépő személy saját hangja is hallható legyen a persona mögül. (F 138)

Machiavelli vonatkozó elgondolása abban különbözik a rómaintól, hogy abban jelen van a mindentudó Isten is. A politikában olyan légy, amilyenek mások előtt látszani szeretnél! – taníthatta anélkül, hogy képmutatásra ösztönzött volna, mert azzal számolt, hogy Isten úgysis ismeri, s ha kell, meg is bünteti az alantas indítékokat. (F 131)

Robespierre és társai lázas igyekezete az indítékok napfényre hozására részben bizonyára annak a következménye, hogy a mindentudó, igazságot osztó Istenre már nem számíhattak. De Arendt szerint nem ez a legfontosabb ok, hanem az a képmutatásra, hazugságra, intrikára épülő világ, mely a francia abszolutista királyok udvarában alakult ki. Mivel a forradalmárok ősei azok a tollforgatók voltak (a felvilágosodás filozófusai), akik megtagadták a részvételt az abszolutizmus működtetésében, és kivonultak a hazugság és az intrika világából (F 160); s mivel az abszolutista politika kétségkívül visszataszítóan rothadt volt, bekövetkezett az ellenkező irányú kilengés: a forradalmárok legszentebb céljává vált a képmutatás világának megsemmisítése, és a nép ártatlan, őszinte arcának láthatóvá tétele. (F 137)

Ráadásul a francia filozófusok és forradalmárok elkövettek egy végzetesnek bizonyuló elméleti hibát is. Nem tettek különbséget értelem és ész között, pontosabban csak az értelemről tudtak. Aztán megállapították, hogy az értelem szűkös, csupán „technikai” jelentősége van, ráadásul akadályozza természetes érzelmeink kibontakozását és mindenkit önzővé változtat. E gondolatmenet következtében a szókratészi–platóni belső párbeszéd új szereposztást kapott: az ész mint felsőbb instancia helyét az értelem foglalta el: „Minden meghatározást a lelkiismeretre kell visszavezetni, a szellem olyan szofista, aki minden erényt vérpadra küld” – idézi Arendt Saint-Just-öt. (F 103 sk. Vö. 123 sk.) Az értelem pedig definíció szerint nem gondolkodik – fejezhetjük be az eszmefuttatást.

Miután a szív és az érzelmek bekerültek a nyilvánosság világába további súlyos következmények bontakoztak ki. S nem csak azért mert az érzelmek – esetünkben a szegények nyomora keltette együttérzésből fakadó düh –, terméketlenek (F 143), vagy azért mert a szenvedélyek képtelenné tesznek bennünket a racionális megfontolásokra. (F 116 sk.) Az igazán nagy veszély abból fakad, hogy a jóság szerencsétlen körülmények között éppen annyira

pusztító lehet, mint a gonoszság. Melville *Billy Budd* című regényét elemezve Arendt arra világít rá, hogy minden abszolútum – az abszolút ártatlanság éppen úgy, mint az abszolút gonosz – megsemmisítheti a politika világát (ami nála nem más mint a szabadság tere): részben azért, mert nem ismer határokat (F 117), részben pedig azért, mert a szív érzései ha eléggé erősek, mindig azt sugallják, hogy minden megengedett az érzéseket kiváltó szörnyűségek föl-számolása érdekében. (F 119) „... a jóság erős, talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az „elementáris gonosszal abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenféle politikai szerveződés szempontjából.” (F 113 sk.)

Dosztojevszkij inkvizitorának története további tanulságokkal szolgálhat. A nagy inkvizitor és Robespierre olyasmire vállalkoztak, amire csakis a testet öltött Isten lehet képes; csak Jézus tud együtt érezni minden emberrel személy szerint, anélkül, hogy emberiséggé vagy valamilyen más absztrakcióvá ötvöznék őket össze: „A nagy inkvizitor bűne az, hogy Robespierre-hez hasonlóan őt is a gyengék (*les hommes faibles*) vonzzák, és ez nem csak azért bűn, mert az ilyen vonzalom megkülönböztethetetlen a hatalomvágytól, hanem azért is, mert elszemélyteleníti a szenvedőket, aggregátummá (*toujours malheureux* nép, a szenvedő tömeg stb.) teszi őket.” (F 111) Bizonyára ez a magyarázata annak, hogy a francia forradalmi kormányok nem a népből, nem a nép által, hanem legjobb esetben is csupán a népért voltak. (F 96)

Raadásul, a „nyomorultak” iránti szánalomra berendezkedve magunk is érdekeltté válunk a nyomorúság fönmaradásában, hiszen vezérlő szenvedélyünk csak addig élhet és kormányozhat bennünk, amíg táplálja a nyomor megléte. (F 115)

S nem kevésbé fontos az sem, amit Dosztojevszkij poémájának lezárása világít meg. Jézus megcsókolja az inkvizitort, s ebből világos hogy az isteni szeretet és megértés rá is kiterjed, bármit követett is el. Az önjelölt megváltók viszont csak a szerencsétleneket képesek szeretni (legtöbbször azokat is csak in abstracto), a szenvedések vélt vagy valós okozói iránt pedig ádáz gyűlöletet éreznek. (F 115 skk. 143 sk.)

Az amerikai forradalom alapító atyáinak nem kellett szembenézniük a szociális kérdéssel. Részben ennek, részben pedig magasabb rendű elméleti és gyakorlati bölcsességüknek köszönhetően nem csak az érzelmeknek nem engedtek utat, hanem még a közvéleményhez való apellálást is elfogadhatatlannak tartották (mert a zsarnokság egyik formájaként értékelték). (F 120 skk.) S bár joggal kelthet bennünk megdöbbenést a rabszolgák szenvedéseivel szemben tanúsított közönyük (F 92 sk.), az történelmi tény, hogy egyetlen forradalomnak sem sikerült az ehhez hasonló kérdéseket megoldania, sőt minden esetben végzetes következménnyel járt, amikor nekifogtak – állítja Arendt. (F 144 sk.)

Visszatérve az eredeti kérdésünkhöz a következőket válaszolhatjuk: Arendt nem feledkezett meg az érzelmekről sem, sőt markáns elmélettel is rendelkezett. Ám ebből az elméletből az következik, hogy a szív világa – és nem a transzcendenciáé – az a terület, amelyről hallgatni kell. S valószínűleg nem csak a közéletben, hanem az élet más területein is: „Az emberi szív szomorú logikája [...] miatt a modern »motivációkutatás« szinte automatikusan az emberi bűnök kísérteties tárházává, a mizantrópia tudományává vált...” – írja. (F 124)

A *forradalom* gondolatmenete nyomán, úgy vélem, az is egyértelművé vált, hogy a *The Life of the Mind* lelkiismeret-fogalma nem leíró, hanem normatív. Arendt nem gondolja azt, hogy a lelkiismeret működése érzelemmentes, sőt még azt sem, hogy jó lenne, ha így lenne. Csupán annyit állít, hogy a lelkiismeretben állandóan jelen kell lennie az észnek is, mert különben beláthatatlan következmények elé nézhetünk.

Jól megvilágítja ezt a „szolidaritás, a „szenvedély” és a „sajnálát” fogalmainak összevetése: „...a szolidaritás, mivel részesül az értelemben, és ezért az általánosságban, képes fogalmilag felfogni a sokaságot, s nemcsak egy osztály, egy nemzet vagy egy nép, hanem az egész emberiség sokaságát is. De ezt a szolidaritást, bár kiválthatja a szenvedés, nem a szenvedés vezérli... S éppen ezért lehet mentes mindazoktól a fönt bemutatott torzulásoktól, melyek a szenvedélyből és a sajnálatból szinte szükségszerűen következnek.” (F 115)

HANNAH ARENDT RÖVIDÍTVE HIVATKOZOTT MŰVEI

E= *Eichmann Jeruzsálemben*. Ford.: MESÉS Péter. Osiris, Bp., 2000.

F = *A forradalom*. Ford.: PAP Mária. Európa, Bp., 1991.

LT = *The Life of the Mind–One: Thinking*. Harcourt Brace Jovanovich, New York–London, 1971.

P = *Mi a politika?* Ford.: MESÉS Péter. In: A sivatag és az oázisok. Gond–Palatinus, Bp., 2002.

T = *A totalitarizmus gyökerei*. Ford.: BRAUN Róbert–SERES Iván–ERŐS Ferenc–BERÉNYI Gábor. Európa, Bp., 1992.