

TISZTELT GYŰLÖLEKEZET! MIÉRT NE GYŰLÖLJÜNK?

PATÓ ATTILA

Az alábbi referátum kísérlet arra, hogy szempontokat nyújtson a gyűlölet értelmezéséhez a politika szférájának filozófiai megközelítésében, a gondolatmenet célja továbbá, hogy a „gyűlölet sárkánya” legyőzésének lehetőségét egy esettanulmány keretében mutassa be.

Nem szükséges túl sok figyelmet fordítani annak illusztrálására, hogy a politika gyakorlatában a gyűlöletnek komoly szerepe van, és nem kell messze menni ahhoz sem, hogy felidézzük a modern tömegek és a gyűlölet bensőséges viszonyát. A releváns munkák közül azonban nem csak azért idézzük éppen Hannah Arendt legismertebb munkáját, a *Totalitarizmus gyökereit*, mert a gyűlölet politikai és szociológiai tényezőinek összefüggéseit tekintve az egyik legeredetibb értelmezést nyújtja. A modernitás specifikus politikai szférájában a gyűlölet olyan mozgósító erő, amely a korábbi klasszikus politika-elméletekben nem kapott, nem is kaphatott kitüntetett helyet. Gondoljunk arra, hogy Montesquieu az antik példákat eleveníti fel, amikor a félelmet jeleníti meg a türannikus politikai uralom számára, mint a cselekvés elvét – míg a bátorság és a dicsőségvágy természetesen a republikánus, tehát morális politikai rend természetes mozgatóereje. A zsidó-keresztény értékrendszerben természetesen a gyűlöletnek komoly szerepe van, a filozófiában és különösen a morálfilozófiában a Bűn Gyűlölete pontosan az Erény forrása. Ez a gondolat a politikai oldalon is nyilvánvalóan megjelenik, amennyiben a reprezentatív nyilvánosság szférájában a Bűn személyes formában jelenik meg, tehát – ahogyan az Erény is – perszonalifikálódik¹. S nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy amíg a Jó lényegi egységet alkot az Örök Azonossal, a Gonosz több formát ölthet, s maga a rejtőzés és a megtévesztő megmutatkozás is (pontosan fejezi ezt ki a kép-mutatás szavunk) a többarcúsághoz, a változékonysághoz, a plurális alakzatokhoz kötődik. Az a kérdés, hogy a gonosz is lényegi azonossággal bír-e, annak ellenére sem nyert megnyugtató rendezést az európai-keresztény kultúrkörben, hogy Ágoston ezt az emberi akarat, tehát az isteni teremtmény függvényévé tette. A keresztény-arab-zsidó hagyományban a Bűn a Bűnös alakjában jelenik meg, illetve a keresztény Európában koronként és helyenként változó, de mindig megnevezett alakban mintegy inkarnálódik. A politika modern úttörői a „sötét

¹ Habermas *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (Budapest, Századvég Kiadó, 1993. Ford. Endreffy Zoltán) vonatkozó helyén Gadamert idézi a 'raeprezantare' jelentéskörét illetően. 57. o.

középkort” éppen mint az „irracionális” Bűn fogalmára támaszkodó politikai gyakorlatot óhajtják felváltani a szerződés racionális kalkulására építő társadalmi béke és stabil állam programjával.

A republikánus gondolat – tehát Bibó ismert kifejezésével a nem a félelemre számító politika – a modernitásban két forradalom nyomán kapott modellszerű formát. E területen ismét csak Arendt elemzéseire utalhatunk, aki figyelmeztet arra, hogy az amerikai modell és a francia modell nem csak azért tért el egymástól, mert az egyik, t.i. az amerikai sikeres volt, hiszen sikerült egy immár több mint kétszáz éven át stabil államot létrehozni, hanem azért is, mert a kudarc dacára a francia forradalom nyújtotta valamennyi további (modern) forradalom számára a mintát. S számunkra ez most azért is jelentős, mert egyrészt mind a két politikai forradalom az antik példákra, nevezetesen Róma köztársasági hagyományára támaszkodott, másfelől – s éppen ez számunkra a különös, – a politikai erények igen eltérő szerepet töltöttek be. Röviden elegendő arra utalni, hogy az amerikai forradalomban döntően a pozitív politikai érzelmek játszottak szerepet, ha úgy tetszik, nem játszott szerepet sem a félelem, sem a gyűlölet². E vonatkozásban nem csupán az a fontos, hogy Danton beszédei érzelmi töltettel bírtak, gyújtó hatással lelkesítették a köztársaság híveit a forradalom ellenségei iránt (*nota bene* saját végzetén tapasztalhatta meg, hogy a negatív tömeg-érzelem aránylag könnyen irányítható a hatalmon lévők oldaláról). Figyelmet fordíthatunk arra is, hogy Robespierre beszédeiben a politikai bűnökkel szembeni aktív gyűlöletben jelölte ki a republikánus cselekvés fő motivációs készletét. Első helyen nevezte meg, emlékeztet Arendt, a képmutatás elleni ádáz harcot, amely a törvénytisztelet *látszata* mögött is képes felismerni a *valódi* – tehát bensőséges – lojalitás hiányát, és éppen ezért tartott igényt arra, hogy mint a megvesztegethetetlent³ – aki sem a korrupciót, sem a kompromisszumot nem ismeri – a politikai erények mintegy örök letéteményesének tekintsék.

A modernitás politikai tapasztalatait elemezve Arendt arra is figyelmeztet, hogy a lojalitás látszata számított első rendű vádpontnak a sztálini perek folyamán is, a mindenkire kiterjedő „leleplezés-perekben”. Ezt a gyakorlatot azonban már Lenin előkészítette, éppenséggel a jakobinus mintára támaszkodva. A szovjet rendszer vonatkozásában a lényegi megállapítás voltaképp-

² Noha Arendt *A forradalom* (Budapest, Európa Kiadó, 1991. Ford. Pap Mária) c. munkájában a francia forradalom kudarcát annak tulajdonítja, hogy a szociális kérdés erőteljes megjelent a politika színterén, míg az amerikai forradalom esetében ez nem játszott szerepet, mégis meggondolkodtató az a szempont, hogy a két forradalom jelentékeny képviselőinek nem is annyira személyes morális kvalitásai, de a társadalom morális és politikai kultúrája is szerepet játszott a személyek cselekedetei számára és ennek révén az események valós menetében.

³ U.o. Ld. még. Robespierre, *Elveim kifejtése (Beszédek és cikkek)*, Szerk. Ludassy Mária. Budapest, Gondolat Kiadó, 1988.

pen nem is a perek „kirakat” jellegét érinti, hanem a totalitárius uralom immár sajátos vonását, mely szerint ennek alapvető célja az állandó bizonytalanság állapota⁴, ami végeredményben a rendszerrel szembeni kényszerű, de mégis *valódi* – ha nem is bensőséges, de gyakorlati – lojalitást garantált.

A totalitarizmus vonatkozásában azonban a gyűlölet politikai szerepe ellentmondásosabb. Elsősorban az antiszemitizmusra szokás asszociálni, noha gondolhatunk nagyon sokféle értelemben vett ellenségre: a nemzet, a nép, a faj, illetve a másik oldalon a történelem győztes osztályainak vagy a világbékének az összeesküdött ellenségeire. Arendt figyelemmel kíséri azt a folyamatot, amelyben az ellenség-kép strukturális differenciációjával és fokozatos transzformációjával jellemezhető. A differenciálás egy adott korszakban, szinkronikusan elemezhető, míg az átalakulás a totalitárius erő hatalomra kerülését és a totális uralom kiteljesedését jellemzi. A mozgalom időszakában a csőcselék spontán gyűlölete és a tömegek elégedetlensége mozgósítható a tradicionális, más megfogalmazásban a nem totalitárius politikai nyelvezet szimbólumaival, például a nacionalizmus és általános rasszizmus vagy a szociáldemokrácia, illetve kommunista mozgalom sztereotíp ellenségeképeivel könnyen azonosítható társadalmi rétegekkel, akár politikai csoportokkal vagy külső entitásokkal (pl. rivális országok) szemben. Ilyen értelemben a propaganda ellenségeképe inkább a hagyományos szimbólumokkal él, azokat erősíti, ám nem különösebben innovatív: rendszerint előforduló motívumok a valódi szándékok leleplezése, a képmutató burzsuoázia és Nyugat, a látszat mögött meghúzódó valódi politikai erők, csoportok és hálózatok – nagyjából a 19. század végi időszak nagyhatalmi rivalizálásából és a megrendült nemzetállam/osztálytársadalom, avagy Arendt elemzésében az imperializmus korának ismert formulái. Ezzel azonban nem értünk el az elemzés végső szintjéig. A propaganda ugyanis nem igazán a híveknek szól, ők inkább közvetítői és nem végső fogyasztói: ennek célja a bizonytalanok meggyőzése, elsősorban az orientációs pontokat veszített tömegek ingadozó rokonszenvének (adott esetben a szavatainak) megnyerése. Ez a propaganda elismert, ha tetszik nyilvánosan vállalt és vállalható célja, elvégre indulnak akár a szabad választásokon is. Ugyanakkor azonban a propaganda végső célja – a mozgalmi korszak idején, s részben később is – éppen annak a képnek a hitelesítése, hogy

⁴ Ez nem pusztán csak a „terror” közismert hozzádéka. Sokkal szubtilisabb, a hétköznapi társadalmi életet sokkal közvetlenebb formában érintő, ugyanakkor a struktúrákat meghatározó gyakorlatról van szó, amelynek például jellemzője a felelősségek és kompetenciák folyamatos összezavarása, ami az intézmények megszokozásában, a párhuzamos parancslánolatokban stb. érhető tetten: tehát éppen a struktúrák cseppfolyóságán vagy akár hiányán (v.ö. a merev, zárt, mozdulatlan rendszereket kivétítő totalitarizmus-képpel). Ebben az összefüggésben a totalitarizmus elsőszerű célpontja maga az állam és a társadalom struktúráltága.

voltaképpen egy „normális” politikai erő lép fel, valódi érdekek és célok képviselőjében, tehát elsősorban a „külvilágnak szól”, tehát olyan célcsoportok felé irányul, akik még nem kerültek a mozgalom hatókörén belül, de potenciálisan bevonhatóak; hasonlóképpen, a normalitás látszatának fenntartása céljával szól továbbá a külföldnek is.

Arendt elemzésében, mint tudjuk a totalitarizmus célja nem egy nemzet és nem egy konkrét politikai cél megvalósítása: hanem az a nagyszabású kísérlet, amely az ember természetének megváltoztatására törekszik. Következésképpen a hatalomra jutott totalitárius mozgalom az uralom gyakorlása során már nem a politikaelméletből és -történetből ismert formákat követi. Éppen ezért megváltozik az ellenség fogalma, és az ezzel kapcsolatos fogalmak jelentésszisztemje is: tehát a gyűlölet formáit sem a hagyományos értelemben olvassuk.⁵

A totalitárius uralom technikáit jól jellemzi – a gyűlölet szerepére tekintettel – az ellenségkép megváltozása a hatalomra jutott totalitárius mozgalom, illetve a kiteljesedett totalitarizmus korában. Az „objektív ellenség” az a sajátos kategória, amely a „precedens nélküli” uralmi formának a gyakorlati intézményeinek egyik eredeti találmánya. Jellemző módon akkor jelenik meg az „intézmény”, amikor valójában a rendszer szempontjából belső ellenségről, mint komolyabb veszélyforrásról már nem lehet beszélni. Az „ellenség” pontosan onnan nyeri „objektivitását”, hogy nem követett el semmit, de a jövőben elkövethet valamit. Szemléletes, ahogyan Arendt egymás mellé állítja Hans Frank kijelentését: „Sohasem lehet összeállítani az államra veszélyes kísérletek teljes listáját, mert sohasem látható előre, hogy valamilyen a jövőben mi veszélyeztetheti a vezetést és a népet”, azzal az elemzéssel, amelyet Deutscher fest a sztálini koncepcióról, s amelynek lényege: a vád „a lehetséges fejlemények groteszk, brutális és torz előrejezésén alapult”. A gyanúsított mint bűnös jelenik meg, összegzi Arendt, a lehetséges bűntény semmivel sem valóságosabb, mint az objektív ellenség. A gyanúsítottat azért tartóztatják le, „mert képesnek tartják a személyiségéhez (...) többé-kevésbé illő bűntény elkövetésére”⁶. Az objektív ellenség fogalma két funkciót teljesít. Az egyik az, hogy fenntartja a veszély elleni mozgósítás állapotát, s ezzel a

⁵ Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Kiadó, 1992. 10–13. fejezet. Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor. Noha Arendt elemzéseit (minden jogos kritika ellenére) úttörőnek szokás tartani, s valóban nagy hatással volt a 20. század megértésének szempontjából, úgy tűnik, a történészek és a politikaelmélet sem hajlandóak kockára tenni a módszertani és fogalomkritikai apparátusokat. Erre utalnak azok a viták, amelyek a volt szocialista/kommunista országok történetének feltárását jellemzik. A jogelmélet egy specifikus terület, amely elmélyült szakirányú tanulmányozást igényel. Ugyanakkor például akár a honi igazságszolgáltatás, akár a Nemzetközi Törvényszék perjei nyomán megkockáztatható egy óvatos feltevés, miszerint érdemi előremozdulás aligha történt...

⁶ *A totalitarizmus gyökerei*, p. 518. ill. 569.

totalitárius állam megtartja, sőt létének feltételévé teszi uralmának mozgalom jellegét (a legitimitás elvének, v.ö. „permanens forradalom”), éppen azért, hogy elejét vegye bármiféle rendszer kialakulását és megszilárdulását: hiszen lételeme az instabilitás, amely természetesen nem csupán megfélemlíti az egyéneket, hanem megakadályozza a struktúrák megszilárdulását akár az autoriter abszolutizmus, akár a nacionalizmus irányában. Éppen ezért egyre kevésbé van szükség a gyűlölet motivumára, s leginkább a propaganda célját szolgálja (amely viszont, mint láttuk, csak a külső világ számára játszik szerepet, ami a totalitárius társadalomban gyakorlatilag már nem létezik – Arendt ezen a ponton a totalitarizmus centrális intézményére, a koncentrációs táborra utalhat). Az objektív ellenség másik funkciója a cselekvés motivációja szempontjából mutatkozik meg – a totalitarizmus esetében itt két tényezővel kell számolni, s ez pedig az ideológia és a terror. Az ideológiai indoktrináció mindenkor megnevezi az „objektív” ellenséget, ami/aki természetesen időszakonként, s a helyzettől függően változik (noha bizonyos állandó jegyek látszólag tetten érhetőek), s éppen ennek véletlenszerűsége az intoktrináció céljához illeszkedik, nevezetesen a kettős felkészítés vonatkozásában: mint tudjuk a totalitárius állam „polgárának” az elítélt és az ítélet végrehajtójának szerepére egyaránt készen kell állnia. E tekintetben a gyűlölet nem játszik szerepet⁷.

Ezen a ponton számot vehetünk az Arendt-irodalom ismert szereplőjével, aki Jeruzsálemben, mint az antiszemitizmus, az ősi fajgyűlölet reprezentatív alakja⁸ került a vádlottak padjára. Természetesen sokan vádolták a per tudósítóját azzal, hogy túlságosan engedékeny volt a vádlottal szemben, érthetetlen és főként alaptalan módon adott hitelt a vádott szavainak. Alaptalanul, ha tekintetbe vesszük a történeteket, és érthetetlenül, hiszen Eichmann nyilvánvalóan szépíteni kívánta saját helyzetét, enyhíteni a különben enyhíthetetlen körülményeket. Hogyan hiheti el Arendt azt, hogy Eichmannban nem élt az antiszemitizmus, a vad és pusztító gyűlölet a zsidóság egészével, s minden egyes tagjával szemben?

Való igaz, Arendt maga is azt írja, hogy meglepte Eichmann személye, ő maga is a gyűlölet apostolát várta közelebről, személyesen megpillantani⁹. Ehelyett egy egyszerű hivatalnokot talált a Jeruzsálemi Kerületi Bíróságon, aki elég különös, egymásnak ellentmondó nyilatkozatokat tesz és a filozofikus reflexió legcsekélyebb jelét sem mutatja – annak ellenére, hogy (számos olvasattal ellentétben nem árt hangsúlyozni) Arendt szerint Eichmann nem

⁷ *A totalitarizmus gyökerei*, p. 587

⁸ Gideon Hausner: *Ítélet Jeruzsálemben (Az Eichmann-per története)*. Budapest, Európa Kiadó, 1984.

⁹ Young-Bruehl: *Hannah Arendt (For Love of the World)*. New Haven and London, Yale University Press, 1982. p. 329.

volt ostoba¹⁰. Ennek ellenére – az elmondottak értelmében – a *Tudósítás*¹¹ több ponton megismétli a *Totalitarizmus gyökereinek* alapvető összefüggését. A mozgalmi időszakban a gyűlöletnek komoly szerepe van a csőcselék aktivitása miatt, ugyanakkor mozgósít és a propaganda révén a bizonytalanságot is képes megnyerni. Ez kétségtelen Eichmannra is igaz kell legyen. Érdeemes megfigyelni, ahogyan Eichmann saját történetét¹² felmondja, s ebben központi szerepe van az utánzásnak: a napilapok címdoldalán a pompás autókban feszítő vezérek ugyanúgy a semmiből jöttek, mint ahol éppen ő maga állt. A propaganda célba ért: *érezz, beszélj és cselekedj úgy, ahogyan mi, és életed minden bizonytalansága és kilátástalansága egyszer s mindekorra véget ér, vár a hatalom, a sajtó és a nagyvilág figyelme*¹³. S ha ezt a kézenfekvő történetet elhisszük, akkor miért ne fontolnánk meg a későbbiekről szóló beszámolóját? Kétségtelen, hogy a halálos ítélettel fenyegető vád alatt Eichmann akár szándékosan is eltorzíthatott részleteket – de Arendt ezzel együtt elfogadja, komolyan veszi Eichmann alapvető védelmi stratégiáját¹⁴ (amit egyébként saját védője nem értett meg). A vádlott ugyanis abban reménykedett, hogy legalább a halálos ítéletet elkerülheti, ha töredelmes vallomást tesz, amelynek lényege: személyesen „téves útra került”, amelyről azonban már nem tudott – „mert nem lehetett” – letérni. Az első pontban arra hivatkozhat, hogy a tévedésével egyáltalán nem volt egyedül, s mint ilyen, egy egész társadalom a vádlottak padjára kerülhetne, ami természetesen elképzelhetetlen – de akkor miért pont ő? A másik pontban egyfajta tehetetlenségi tényezőről beszél, ami kétségtelenül nem meggyőző érv. A helyzet azonban korántsem olyan egyszerű¹⁵, amit tovább bonyolítanak az olyan zavarbaejtő kérdések, mint például: miért nem engedelmeskedett

¹⁰ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben (Tudósítás a gonosz banalitásáról)*. Budapest, Osiris, 2001. Ford. Mesés Péter, Pató Attila.

¹¹ *Eichmann Jeruzsálemben*. „Utóirat” p. 315. Arendt itt kifejezetten hivatkozik arra, ami a későbbiekben a Kant-elemzés sarokköve lesz: a gondolkodás hiánya („egyszerűen nem fogta fel, hogy mit csinál” stb.) nem más, mint a „képzelőerő hiánya”.

¹² Eichmann: *Tárgyalástól ítéletig (Feljegyzések a börtönből)*. Budapest, Trifer, 2000. Szerk. Sipos Péter.

¹³ Ezzel egyenértékű: az „értelmes”, tehát nem fölösleges élet. Eichmann modellértékel bír a *Totalitarizmus* tömegember-elemzésének: az izolált és fölöslegességtudattal terhelt ember, aki politikai szerepre éppen mint tömeg tesz szert, s a modernitás számára az „örök” totalitaritárius kísértést jelenti.

¹⁴ *Eichmann Jeruzsálemben*, p. 273.

¹⁵ Arendt több helyen is beszél e kérdésről, emeljünk ki két helyet, amelyekben két ellentétes oldalról közelíti meg a kérdést: a „*Kollektív felelősség*” egy nemzet, egy politikai közösség lehetséges „bűnösségét”, míg a „*Személyes felelősség a diktatúrában*” az egyén oldaláról vizsgálja a kérdést. Mindkét írás magyarul is olvasható a 2006. decemberben megrendezett debreceni Arendt emlékkonferencia kötetében (*Fogódzó nélkül*. Szerk. Balogh László, Bíró-Kaszás Éva, Kalligram, 2007).

Himmler parancsának, s például miért szorgalmazta az *Endlösung* politikáját, amikor ezt talán már csak a vezér gondolta komolyan. Különösnek tűnhet, de Arendt belátja, hogy ezt a végképpen irracionális és látszólag a gyűlölet-politika tetőfokára utaló álláspontot Eichmann következetesen a „tisztán morális” pozíciójával magyarázta. A feje tetejére állított morális rend a kérdéseket is megfordítja. Arendt azonban nem felmenteni igyekszik Eichmannnt, csak egészen egyszerűen megérteni. További paradoxont jelent Arendt morálfilozófiai javaslata: amennyiben nem akarunk Eichmann bűnébe esni, akkor az is szükséges, hogy ne kövessük el ugyanazt a hibát. Akkor tehát adódik a kérdés: mi Eichmann bűne, és milyen morális hibát követett el? Eichmann bűne nem az, mint ahogy várható volna, hogy noha parancsot teljesítő hivatalnok volt, mint ilyen mégis köteles gondolkodni tevékenységének morális oldaláról. Eichmann ugyanis azt állítja, hogy ő következetesen (állítólag Kant morálfilozófiájának olcsó kiadásával a zsebében) kitartott egy morális pont mellett még akkor is, amikor a környezet totálisan „immorális-sá” vált. A fordított morál logikája szerint értsd: amikor mindenki saját számlájára játszott, a bőrét mentette, s közben már nyíltan is hátat fordított annak a legfelsőbb akaratnak, amelyre felesküdt – és e gesztussal a lelkiismeretbe vésett „Ne ölj!” parancs helyébe azt vésték be: „Ölj!” Tehát – így a vádlott – ő nem volt lelkiismeretlen hivatalnok (szemben azokkal, akik kufárkodtak a „végső megoldás” leple alatt, s valóban ostobának nézték azt a hivatalnokot, aki „lelkiismeretesen” kitart a parancsok mellett¹⁶), csak éppen „tévedésből” rossz parancsot „véstek” a lelkiismeretébe, amit neki nem állt módjában nem szolgálni... Ugyanakkor Arendt Eichmann számára a ’gonosz banalitása’ rejtélyét alkotta meg, amelynek mint tudjuk a kulcsa a gondolkodásra való képtelenség, a gondolkodás hiánya. Ez azonban nem jelent valamiféle kognitív hiányosságot, ha úgy tetszik egyszerű ostobaságot. Mit jelent tehát a gondolkodás hiánya, amely ezek szerint a totalitárius rendszer működésének, pontosabban működtetőinek sajátossága? Arendt a per utáni műveiben elméleti kísérleteket tett arra, hogy a megoldást ne a tömegvilkos lelkivilágában fedezze fel – ellenben ismét a politika és az ítélőerő tágabb összefüggéseire irányítja a figyelmünket.

Az alábbiakban ismét hivatkozunk Arendt kései művére, amely feltehetően a *Life of the Mind* harmadik kötetének előmunkálatait képezte, s amelynek központi témája az, hogy miként lehet összekapcsolni az ítélőerő fogalmát Kant „lehetséges” politikai filozófiájával. Arendt törekvése arra irányul, hogy az *Ítélőerő kritikája* alapján és a történetfilozófiai, illetve más kései munkák elszórt megjegyzéseiből rekonstruáljon egy lehetséges politikai

¹⁶ Jellemző, hogy a Budapesten is „üzletemberként” ténykedő Kurt Becher, aki akkor Eichmann számára nemcsak rivális volt, de az általa immorálisnak tartott magatartás mintáját nyújtotta, Jeruzsálemben tanúként a vádlott ellen nyilatkozott.

filozófiát. Jelen alkalommal azt a hipotézist állítjuk fel, hogy Arendt célja az volt, hogy a *Life of the Mind* el nem készült kötetében a kanti előzmények alapján kidolgozza a **politikai ítélőerő** elméletét¹⁷.

A politika tétje Arendt értelmezésében az emberek által lakott világ, s ha a totalitarizmus kísérlete az ember világát célozta meg, akkor alapvetően mint politikai lényt kellett megsemmisítenie. Tehát a nihilizmus uralma elsődlegesen nem is a fizikai létezésre irányul, hanem az emberi világra. Arendt ezt már a *Totalitarizmus gyökereiben* részletesen elemezte, s éppen az itt feltárt összefüggések vezették el a *The Human Condition* általánosabb politikaképéhez. Amennyiben mindezt összevetjük a *Tudósítás* tanulásaival, akkor a totalitarizmust követő – egy némileg bizonytalan terminussal élve: poszt-totalitárius – szituáció sajátosságát éppen abban jelölhetjük meg, hogy miképpen lehet visszatérni az emberi világhoz: avagy miként lehetséges egy új kezdet, ha beismerjük, hogy éppen az ember kezdetre való képessége, és az ennek feltételét képező egyéb képességeink sérültek? Arendt azt javasolja, hogy ennek érdekében ismernünk kell, pontosabban újra fell kell fedeznünk a *conditio humana*, az emberi világ alapvető meghatározottságait. A *Human Condition* éppen ezért a *praxis* oldaláról mutatja ki azt, hogy az európai politikai gondolkodás hagyományában a politika szférájának értékét a filozófiának a világgal és a cselekvéssel szembeni gyanakvása határozta meg, illetve az első filozófusok tapasztalata, hogy a világ bizonytalanságának forrása éppen az a pluralitás, amely különben saját létfeltételét képezi¹⁸.

A *Life of the Mind* – mintegy a *Human Condition* folytatásaként az Eichmann-per tanulásaival – a filozófia, a gondolati tradíció inherens szingularitás-vonatkozásait mutatja ki a *vita contemplativa* oldaláról, a „lélek fakultásainak” három területén. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a filozófia világgal szembeni gyanakvása a modernitás politikai elméleteiben (s ennek sajátos hajtásában, az ideológiában) is tetten érhető, s másfelől hogy a totalitarizmus sem választható el az európai hagyománytól. Azonban ez nem

¹⁷ Számunkra releváns Arendt: „Előadások Kant politikai filozófiájáról” (In. *A sivatag és az oázisok*. Budapest., Gond-Palatinus, 2002. Ford. Pató Attila – továbbiakban: *Kant-előadások*) kifejti a kritikai módszer aktualitását a (politikai) gondolkodás szempontjából, ám alapvetően a kanti kísérletet akarja befejezni – de ez sem téveszthet meg bennünket, mert végeredményben – minden nyilvánvaló Kant-hivatkozás ellenére – Arendt önálló, eredeti elméletét kapjuk. Ugyanakkor ez arra utal, hogy a *Life of the Mind* „Judgement” c. kötete korántsem azonos tartalommal és iránnyal bírt volna, mint az első kötet, amely mint tudjuk, a „Thinking” címmel jelent meg.

¹⁸ Ez a téma Arendt a hagyatékban maradt írásai tanúsága szerint is folyamatosan foglalkoztatta, és egy átfogó nagyszabású politika-filozófiai munka alapmotívumának szánhatta. V.ö. „Mi a politika?” In. *A Sivatag és az oázisok*. Budapest., Gond-Palatinus, 2002. Ford. Mesés Péter

jelenthet alapot a modernitás és a totalitarizmus közötti egyenlőségjel számára. A totalitarizmus „hagyatéka” szempontjából ez két dolgot jelent: a modernitás felől kell végiggondolni a következményeket. Tehát a totalitárius korszak és ezzel együtt a modernitás alapvetően politika, tehát „emberi világ”-ellenes meghatározottságainak feltárása egy új politika-fogalom megalapozását teszi szükségessé. Másfelől a totalitarizmust önmagában is, mint sajátos tapasztalatot javasolt feldolgozni. Ez utóbbi különösen azért támaszt nehézségeket, mert a totalitarizmus mintegy rövidre zárt ok-okozati láncot hagyott a jövő társadalmára. Mivel sikeresen rombolta a kommunikációs csatornákat, és nem csupán az intézményi illetve kulturális infrastruktúrát, hanem ezek feltételét, különösen a társadalmi közösségeket, a civil szektor megannyi rétegét. A jelek szerint súlyosan megsérült, illetve nehezen regenerálódik maga a társadalom kommunikációs és közösségteremtő potenciálja (ez persze megint csak nem teljes egészében totalitárius jelenség), amelynek egyik pozitív feltétele a bizalom, negatív oldalon a gyanakvás (a „gyanú hermeneutiákja”) politikai szerepét találjuk. Meglepő, hogy a poszt-totalitárius társadalom és politika sikeresen alkalmazza a totalitárius technikákat: a gyanakvás nyelvezete mintegy megkérdőjelezi azt a teret, amely a cselekvés számára teremt lehetőséget¹⁹.

Arendt késői munkájában arra keres választ, hogy miképpen lehet a radikális gonosz egy jelentékeny morális feltételét, a „gonosz banalitását” legyőzni. A *Kant-előadások*ra utalva éppen az ítélőerő és a nyilvánosság összefüggéseit emelhetjük ki, végül kitérünk rá, hogy gyakorlatban is található példát az arendti-kanti elmélet alkalmazására. Jelen pillanatban számunkra az előadások utolsó fejezetei mérvadóak, amelyek rögzítik a politikai gondolkodás arendti értelmezését. A gondolkodás értelmezésének lényegi kifejeződése a *sensus communis*, amely ebben a kontextusban mint „közös érzék” fordítható (bizonyos értelemben zavaró, de bizonyára nem véletlenül ugyanaz a terminus utal a „józan észre”, a „közönséges és egészséges emberi értelemre”). A *Tizenkettedik összejövételben* Arendt összegzi, hogy miért az ízlés kritikája vezet el bennünket a politika világához, más megfogalmazásban, hogyan lehet a szubjektív érzettől eljutni az általánosig, amely azonban nem az „ész igazsága”. Az esztétika területén kiindulópont a reflektáló ítélőerő, amely az egyes jelenség megítélésében nem valamely általános, ésszerű szabály, tehát valamely adott séma alkalmazásával határoz. A legegyszerűbb módon így lehet felvázolni a folyamatot: a *sensus* ugyan spontán és privát, de

¹⁹ Sajátos példa éppen a „gyűlöletbeszéd” körüli vita: a kölcsönös gyanakvás megvonja az értelmes döntés és hatékony cselekvés módját, s e légius térben valóban vad erők ténykedhetnek. Ugyanakkor nem szűnik a gyanú, hogy a „gyűlölet sárkánya” nem egészen kontroll nélkül tevékenykedik, és így tovább – mintha valóban nem lenne kivezető út a rövidzáratok köreiből.

mégsem teljesen szubjektív: a szépet csak azért találhatjuk szépnek, mert mások is annak tekinthetik, mert közölhetem másokkal, hogy ez szép, s fel-tételezhetem, hogy mások is értik, mire gondolok. Az érzettől az ítéletig a folyamat két műveletből áll: a képzelőerő megjeleníti az érzet tárgyát, s elő-készíti a reflexió számára. A külső érzék sokfélesége a sűrítés, tömörítés el-járása révén a belső érzékek tárgyává lesz. A privát érzet tárggyá lesz, s mint ilyet alárendeljük egy másik műveletnek. A második szinten a belső érzék a reflexió révén határoz, amelynek ízlés a neve, mert mint az ízlelés, választ, meghatározása szerint megkülönböztető: azt mondja, hogy 'ez tetszik', 'ez nem tetszik'. A választás függvénye azonban nem teljesen szubjektív, ugyanis egy másik választás függvénye. Kanttal egyetértésben Arendt a nyilvánossá-got teszi meg a választás kritériumává: az ízlés választását a reflexió a közöl-hetőség alapján helyesli vagy helyteleníti. Arendt idézi Kant példáját: „egy szűkölködő, de jó gondolkodású ember örül az őt szerető, de zsugori apjától rámaradt örökségnek', vagy ezzel ellentétben 'egy mély fájdalom tetszik annak, aki elszenvedí (egy özvegyasszony bánata érdemes férje halála miatt), hogy egy gyönyör ráadásul még tetszik is, (mint a gyönyörűség, melyet az általunk úzött tudományban lelünk), vagy hogy egy fájdalom (például a gyűlölet, az irigység vagy a bosszúvágy) még nemtetszést is kivált”. A megerősítő választás a közölhetőségtől függ, mondja Arendt, hiszen senki nem nyilvánítja ki irigységét és bosszúvágyát²⁰. Ugyanakkor megfontolandó, hogy ugyanezen elvet éppen a nyilvánosság kritériuma visszájára is fordíthatja: ha mások megerősítik azt a szubjektív vélekedésem, hogy a bosszúvágy, az irigység és a gyűlölet helyénvaló, akkor magam is bátran kinyilváníthatom, mint „általános ítéletet”. Az ízlés-elve tehát pontos leírás, csak éppen nem szünteti meg az alapvető dilemmát: az esztétikai ítélet kritikája lehet a politikai ítélőerő forrása, de ebben az esetben nyitva marad a viszony a morálfilozófia és a politika szférája között.²¹

Ezen a ponton számot kell vetnünk egy másik dilemmával is, amely szin-tén a politika és az ítélőerő kritikájának viszonyát érinti. A reflektáló ítélet kettős művelete Arendt elemzésében „minden ítélet legfontosabb feltételét teremti meg: a pártatlanság, az érdek nélküli tetszés feltételét²². Arendt ezt összekapcsolja a szemlélő és a cselekvő megkülönböztetésével (ami korábban

²⁰ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged, Ictus, 1996. Ford. Papp Zoltán. 54. §. ill. *Kant-előadások*, 344–345.

²¹ Lásd erről Dana R. Villa elemzéseit Arendt politikai esztéticizmusára vonatkozóan. Dana R. Villa: *Arendt and Heidegger (The Fate of the Political)*. Ch. 3. „Arendt, Nietzsche, and the 'Aestheticization of Political Action'”. Princeton, Princeton University Press, 1997. V.ö. Kantnál az erkölcsi ítéletek függetlenek a közölhetőségől, amit Arendt is megerősít: „szükségszerűek, az erkölcsi ész diktátumai”.

²² *Kant-előadások*, p. 343.

Kantnak a francia forradalommal szembeni „ambivalens” viszonyulása kapcsán felmerült). Csak a szemléletben tárul fel a látvány a maga egészében, amelyre kimondhatja ítéletét: helyes vagy helytelen. A cselekvő nem képes átlátni az egészet, s éppen ezért nem alkalmas általános ítélethozatalra. Ugyanakkor a cselekvés vonatkozásában is igaz kell, hogy legyen: a „*sensus communis* azért sajátágosan emberi érzék, mert tőle függ a kommunikáció, a beszéd”²³. Ám ebben az esetben hogyan lehetséges a cselekvés egyáltalán? Tehát ez esetben a cselekvés illetve a cselekvő beszédaktusának meghatározottsága, hogy nem rendelkezik az általánosság érvényességének lehetőségével? Ha csak a szemlélő számára lehetséges a reflexió, akkor meg kell vonnunk a *vita activa* lehetőségét, hogy egyáltalán általánosan érvényes ítéletet mondjon, következőképpen mintegy saját perspektívájának foglya marad (mintegy Leibniz monádjai). Másfelől azonban a *sensus communis* nem csupán a szemlélő ember valamiféle monopóliuma:

„A *sensus communis* ellenben a közösségi értelmében vett közös érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélőképességet, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét mintegy a teljes emberi észhez igazítsa [...] Ennek mármost az a módja, hogy az ítélőerő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s behelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, amelyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak.”²⁴

A *sensus communis* egyik maximáját tehát így lehet megformálni: helyezd magad mindenki más helyébe – ez más néven a kiterjesztett gondolkodás maximája. A cselekvés maximája tehát annál jogosabban tehet szert az általános érvényességre, minél sikeresebben eleget tesz a kiterjesztett gondolkodás maximájának. A másik perspektívájának negligálása ezzel szemben a szinguláris perspektíva hegemoniájához vezet, amely így nem képes arra sem, hogy „elvonatkoztasson azoktól a korlátoktól, amelyek saját megítéléséhez esetleges módon kapcsolódnak”. A pártatlanság és az érdeknélküliség kritériumának tehát a kiterjesztett gondolkodás révén lehet eleget tenni: ezt számon lehet kérni a cselekvő és a szemlélő esetében is. A kiterjesztett gondolkodás a politikai ítélőerő maximája is, ennek hiánya végeredményben a *sensus communis* feladása, más megfogalmazásban egyfajta zavar a valóság-

²³ Ne tévesszük szem elől azt sem, hogy a *The Human Condition* a reprezentatív cselekvési formák között tartja számon a beszédet; a cselekvés képessége különösen két kommunikációs formában jelenik meg: az ígérettevés és a megbocsátás aktusai – amelyek másfelől kapcsolatot teremtenek a moralitás és a politika szférái között is.

²⁴ *Ítélerő kritikája*, 40. § Idézi Arendt: *Kant-előadások*, p. 347.

hoz való viszonyban, 'a megháborodottság': „A *sensus privatus* a logikai önfejlés, amely a *sensus communis* helyébe lép”²⁵.

A korábban vázolt hipotézis értelmében meg lehet kockáztatni, és amennyiben Arendt a gonosz banalitását a gondolkodás hiányában jelölte meg, hogy a *Tudósítás* ezt a fajta „logikai önfejlés” diagnosztizálja Eichmann esetében. Ám azt a lehetséges tanulságot is érdemes megfontolni, mely szerint Eichmann morális hibáját ismételjük meg, és a *gondolattalanság bűnét* vesszük magunkra, ha az igazságszolgáltatás, s hasonlóképpen akár a történetírás eljárásai során negligáljuk a másik perspektíváját²⁶. Másfelől elméleti oldalon Arendt a „mit jelent gondolkodni?” kérdését is ebben a kontextusban értelmezte: amennyiben nem adta fel korábbi eredményeit, tehát az embert politikai lényként fogta fel, akkor Kant kritikai gondolkodásának és történet-filozófiai tapasztalatainak felhasználásával a **politikai ítélőerő kritikai megalapozását** készítette elő a Chicago Egyetemen tartott előadásokkal.

Arendt elméleti törekvéseinek tanulságait azonban a gyakorlat oldaláról is megközelíthetjük, s éppen a totalitarizmus vonatkozásában érhetjük tetten az arendti elmélet egy a jelenbe nyúló történeti mintáját. Egyetlen példát emlíünk ki, a releváns mozzanatok kiemelésével (tehát több fontos elem mellőzésével), amely rávilágít arra, hogy a gyűlölet és a gyanakvás politikájának semlegesítése nemcsak a diktatorikus politikát képes legyőzni, hanem arra is, hogy a gyanakvás és a gyűlölet, a totalitárius uralom utáni időszakban is – következésképpen a neutralizáló gyakorlat igényével együtt – aktuális maradhat.

Bizonyosan állíthatjuk, hogy Adam Michnik esete bizonyára nem az egyedüli a (poszt-)totalitarizmus történetében. A nemzetközi irodalomban is helyet érdemel, s magyar vonatkozásban nyomatékkal utalhatunk a figyelem homlokteréből messze került Sinkó Ervin művére²⁷ és életére. Irodalmi

²⁵ *Kant-előadások*, p. 347.

²⁶ Ez nem érzelmi azonosulást (empátiát, rokonszenvet stb.) jelent, és természetesen morális elfogadást sem; talán ezt nem vették figyelembe Arendt azon kritikussai, akik „lélektelenséggel”, vagy „a zsidó nép iránti szeretet hiányával” sőt „öngyűlölettel” vádolták. A gyűlölet témakörében az öngyűlölet sajátos tematikát jelent, amire itt nem térünk ki, mindössze feltűnik a modern „nemzet- és hazaárulás” és az „öngyűlölettel” is jellemzett Judás lehetséges morálfilozófiai kapcsolata (Judás és az öngyűlölet vonatkozásában Arendt Leibnizre hivatkozik. ld. Arendt: *The Life of the Mind* Vol I. „Willing”. London, Secker and Warburg, 1978. p. 37–39.) A Jeruzsálemi Bíróság Arendt szerint helyesen döntött, amikor nem a zsidó nép szeretetét (ami a bírák *magán*életében természetes szerepet játszhatott), hanem a pártatlanság és elfogulatlanság elvét választotta: különben nem vállalhatta volna az ítélet hitelességét a világ nyilvánossága előtt. (Spinoza-formulával: *q.e.d.*)

²⁷ Jelen kontextusban egy rövidebb írásra hivatkozunk: „A gyűlölet könyvei” In. *Magyar irodalom*. Újvidék, JMMT, 2004. Itt a „másik” – jelesül a bécsi könyvkirakat antiszemita kiadványainak – perspektívájában méri-méreteti meg a „saját” térfél, a baloldali irodalom gyűlölet-formuláit.

példaként említhetjük Cs. Szabó László levelét Vas Istvánhoz, mikor a *Miért vijjog a saskeselyű?* munkát méltatva azt írja, hogy az oly lovagias és fair, hogy a szerző őse bizonyára egy keresztes lovag lehetett vagy talán „Szaladin, a nemes beduin”, mert „sok tekintetben nem közép- és kelet-európai mű, annyira hiányzik belőle a gyűlölet, a sérelem és az önsajnálát (...)” (1976. szeptember 26-án kelt levél). Három szempont miatt mégis a sikeres lengyel társadalmi-politikai ellenállás egyik jelentékeny szereplőjét említtjük.

Első pont. A totalitárius rendszerek közép-európai formációi²⁸ sikeresen alkalmazták a gyanakvás és a gyűlöletet politikáját, a lehetséges ellenzék meggyengítése és minden aktív ellenállás megbénítása érdekében. Minél atomizáltabb egy társadalom, annál kevésbé van erre valódi szükség, az „objektív ellenség” átveszi a valódi, de eltűnt veszélyforrások helyét. A lengyel társadalmat a 20. század minden megpróbáltatása ellenére, több szempontból sem sikerült atomizálni,²⁹ de sikeresen működtek bizonyos technikák – gondoljunk az 1968 utáni értelmiség-ellenes antiszemita hisztériakeltésre. Michnik az elsők között volt, aki kezdeményezte az értelmiségiek és a katolikus egyház bizonyos személyiségeinek tárgyalásait, a kölcsönös gyanakvás leküzdését³⁰ a cselekvés lehetőségének megteremtése végett. A „kettős sztereotípiák”³¹ bénító hatásának semlegesítését, és ezzel „a bizalom és szabadság terének megteremtését” a másik perspektívájának pontos megértése előzte meg³². Hasonlóképpen fontos volt a későbbiekben az is, hogy nem csupán a (korántsem egyértelmű) szövetségeseket sikerült megnyerni

²⁸ A dolgozat szempontjából nincs szükség sem a „szocialista/demokratikus népköz-társaságok” adekvát tipológiai meghatározására, elegendő ha elfogadjuk, hogy egy totalitárius állam csatlós országaiként jöttek létre és egységesen szervezett keretben maradtak fenn 1989 végéig, ám jelen kontextusban megjegyzendő, hogy ezen országok bizonyosan nem tekinthetők a totalitarizmus példáinak.

²⁹ A nehézipari munkások, a katolikus egyház társadalmi bázisa, és az egyébként megosztott értelmiség szinte szabályos időközönként jelét adta, hogy nem sikerült legyőzni a társadalmat – szereplőnk miatt is érdemes hangsúlyozni, hogy nem egy vagy néhány személy hősiessége idézte elő a földcsuszamlást, de bizonyos szempontból mégis döntő szerepet játszottak: a kérdés itt éppen az, hogy milyen szerepet. Az alábbiakban Adam Michnik: *Gondban a bohóc* c. kötetére (Pozsony, Kalligram, 1996). A cikkek egy része, így a programadó „Új evolucionizmus” magyar fordításban először az *Amit akarunk és amit lehet* címmel jelent meg, az AB Független Kiadónál, 1982-ben.

³⁰ Michnik, Adam az 1978-ban megjelent *Egyház, baloldal, dialógus* c. kötetére hivatkozik. *Gondban a bohóc*, 199. o.

³¹ A gyanakvás és gyűlölet iskolapéldája gyanánt: egyházi oldalról a „zsidó-szabadkőműves összeesküvés”, intellektuális oldalról az egyház, mint „a sötétség haltama” stb. Ld. a *Gondban a bohóc* címadó esszejét (különösen p. 183-186., 194-199, 203-205.)

³² Michnik Lengyelországot a Mauriac által leírt francia paradigma mentén fogja fel: az ország története egyazon gyűlölet különböző megnyilvánulási formáinak kronológiája. i.m., p. 199.

ezzel a 'technikával', amelyet nevezhetünk az arendti értelemben kiterjesztett gondolkodásnak. A Szolidaritás sikere szempontjából annak is jelentős szerepe volt, hogy az ellenfél perspektíváját is sikerült felmérni, pontosan annak a maximának a segítségével, amelyik kimondja: „helyezd magad a másik pozíciójába”³³.

Második pont. A 'gyanakvás semlegesítésének technikája' szükségesnek látszik a demokratikus tranzíció időszakának sajátosságos veszélyforrásait tekintve is. A szabadság terének védelme, gyakorlatiasabb nyelven a politikai stabilitás és békés párbeszéd végett elengedhetetlen bizalom megteremtése is a másik pozíciójának végig gondolását igényli – a kritikai gondolkodás hagyományának életben tartásával együtt. Adam Michnik 2007 elején a Michigan Egyetemen tartott előadásában³⁴ elemezte Jozef Ratzinger, tehát XVI. Benedek pápa vitáját a liberális demokráciával, illetve kritikáját Hans Kelsen iránt. Nem csupán azt fejt ki, hogy ez az értelmezés félreérti mind Pilátust, aki a bírálókat szerint a többségi szavazat jegyében bármikor kész feláldozni a moralitás szféráját. Nem ismeri fel Ratzinger azt, hogy Pilatus gesztusa nem a demokrácia elvét fejezi ki, hiszen az nem volt egyéb, mint a felelősség áthárításának „jellegzetesen opportunistá” mozdulata. Michnik szerint a katolikus egyház politikai megnyilvánulásaiban a manicheus nyelvhez közeledik, amikor az igazság forrását a maga oldalára helyezve a morális ítéletet is élesen kettéosztja. Elismeri Ratzinger demokrácia iránti elkötelezettségét, és a pluralitás iránti relatív toleranciáját, ám egy poszt-totalitárius környezetben ez a nyelv³⁵ hajlamos arra is, hogy megfossza a másik perspektíváját létjogosultságától. Kétségtelen, a lengyel katolicizmus komoly dilemmákkal küzd, amikor a szekularizáció kihívásával, a demokratikus intézmények váltságával és az új totalitárius kísértésekkel néz szembe, de a totalitarizmus nyelvét eleventi fel, amikor a politikai hatalmat az egy és kizárólagos – s mint ilyen kisajátított – igazságra kívánja helyezni, s mindazok jogát elvitatni, akik más véleményen vannak. Talán meglepő, de Michnik egyetért Ratzinger több megállapításával is, amelyek közül némelyeket a lengyel „katolikus fundamen-

³³ A részletekbe bonyolódás nélkül csupán annyit érdemes felvillantani, hogy az ellenzék kitapintotta a párt, illetve később Jaruzelski lehetséges mozgásterét és az ebből kikövetkeztethető intencióit és is, ami persze pusztán taktikának, vagy jobb esetben jó stratégiának minősíthető, de egy intranzigens álláspont mindegyike eleve képtelen – amely szerint 'a gonosz mindig gonosz marad, nem tárgyalunk', stb.

³⁴ Michnik, *Was Pontius Pilate a liberal democrat? – Democracy Between Relativism and Absolute (Reading Joseph Ratzinger – Part I)*
<http://www.newschool.edu/tcds/CTO3.htm>

³⁵ A Gonosz és a Jó küzdelmének mitikus nyelvezete a kommunizmus bukása után veszélyes logikát indíthat el, a manicheus gondolkodás a szabadság nyelvezetét a bosszú retorikájára válthatja fel – írja Michnik 1993-ban. *Gondban a bohóc*, p. 219–220.

talisták” figyelmébe ajánlja, akik az állam és egyház közeledését szorgalmazzák.³⁶ De egyetértőleg idézi az utóbb pápává lett bíboros egy figyelemre méltó megállapítását is, amely a dialógus számára kiindulópont lehet: „A demokratikus-szkeptikus őszintén egyetért Ratzinger állításával, miszerint ’jelen korunk alapvető problémája értelmünk vaksága, amelyet a lét transzcendentális dimenziója iránt tanúsít’³⁷. Mert ha lépteit nem is az Utolsó Ítélet félelme vezérli, de ugyanolyan jól tudja, hogy „az igazság” és a „szabadság” értéke nem a szavazatok többségének függvénye.

Harmadik pont. Az 1980-as évek derekán, a börtönben írt levelek (amelyek eleve a nyilvánosság számára íródtak) között találunk egy különös helyet, amely mintegy (programadó) fohász hangzik: ne vegyen erőt a gyűlölet rajtunk akkor sem, ha véletlenül a sors úgy hozza, hogy a börtönbe vetett ítélezhet a jelen bírairól.³⁸ A sérelmek és megalázottságok politikája nem csak egyéni frusztrációkat szül. Michnik a nacionalizmus meghatározásának forrásainál is számol ezzel a tényezővel, különösen amikor a közép- és kelet-európai vonatkozásokban az idegengyűlölettel is számol: „a nacionalizmus, mint a provincializmus és partikularizmus kifejezési formája jelenik meg, mint politikai doktrína és mint eszmei alapvetés, az idegengyűlölet és a türelmetlenség számára”. Második pontban mint az öngazolás technikája jelenik meg, amely megszabadítást ígér a sokéves gyávaságtól és a becstelen, megalázó életért, a fojtogató felelősségtől. Harmadsorban a nacionalizmus mindig egoizmushoz és önbecsapáshoz vezet, mert megengedi más nemzetek sérelmeinek semmibevételét, az idegenek nézőpontjának és igazának semmibevételét, érdekeinek negligálását³⁹. Az egyéni sérelem és a „gyűlölet sárkánya”

³⁶ Ratzinger: „A nacionalizmus Európát a szakadék szélére sodorta (...)” Ld. *Was Pontius Pilate a Liberal-Democrat?*

³⁷ u. o. Előzményként v. ö. az 1988-ban kelt „Gondban a bohóc” c. írást: „Századunk szerencsétlensége: a politika szférájának kivonása az erkölcsi télet alól”. i.m., p. 207.

³⁸ Ez különösen, de más megvilágításban egyezik Norman Manea egyik megjegyzésével a romániai diktatórikus uralomra vonatkozva: „Különösen ügyeltem arra, hogy ne gyűlöljem, hisz ezzel túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítottam volna neki” Manea: *Bohócokról, a diktátor és a művész*. Budapest, Európa, 2003. Ford. Jávorszky Mária p. 80. – Pontosan a két álláspont különbsége árulkodik, Michnik javára, a politikai ítélőerő szerepének megértéséről.

³⁹ Mindezt 1990-ben, a „Kelet-európai gondolatok” c. esszében fejt ki, nem utolsó sorban reflektálva a magyarosági „ideológiai” konfliktusokra. *Gondban a bohóc*, p. 271-281. A ’hamis tudat’ és a ’korrekciós agresszió’ összefüggésére nézve ld. még p. 62-63. Márai Sándor az individuális frusztráció példaként jeleníti meg a szélsőséges politikai attitűdöt, a *Föld, Föld!* c. regényben beszámol egy családtag kiborulására: „Én nemzeti szocialista vagyok – kiáltotta. Te – és rám mutatott – ezt nem értheted, mert tehetséges vagy. De én nem vagyok tehetséges, ezért szükségem van a nemzeti szocializmusra (...) Nem értheted, – ismételte gépiesen és a mellére ütött. Most rólunk van szó, a tehetségtelenekről – mondotta, különös

legyőzésének sajátos eredménye az az interjú, amelyet Adam Michnik a korábbi „bírójával” készített, és Jaruzelski tábornok francia önéletrírásának függelékében jelent meg⁴⁰. Bizonyára lehet bírálni a demokratikus tradíció megannyi mozzanatát, de amennyiben értéknek tekintjük, hogy a közép-európai országokban aránylag vértelenül és békés kompromisszumok között zajlott le⁴¹, akkor ennek előzményei között számon tarthatjuk a lengyel ellenzékiek cselekedeteit, és a cselekvés terét megnyitó politikai gondolkodásukat.

IRODALOM

- ARENDE, Hannah: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- ARENDE, Hannah: *The Life of the Mind* Vol I. „Thinking”. London, Secker and Warburg, 1978.
- ARENDE, Hannah: *The Life of the Mind* Vol II. „Willing”. London, Secker and Warburg, 1978.
- ARENDE, Hannah: *A forradalom*, Budapest, Európa Kiadó, 1991. Ford. Pap Mária
- ARENDE, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa, 1992. 10-13. fejezet. Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor
- ARENDE, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben (Tudósítás a gonosz banalitásáról)*. Budapest, Osiris, 2001. Ford. Mesés Péter, Pató Attila
- ARENDE, Hannah: „Előadások Kant politikai filozófiájáról”. In. *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus, 2002. Ford. Pató Attila
- ARENDE, Hannah: „Mi a politika?” In. *A Sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus, 2002. Ford. Mesés Péter
- ARENDE, Hannah: „Kollektív felelősség”, „Személyes felelősség a diktatúrában” In. *Fogódzó nélkül*, Szerk. Balogh László, Bíró-Kaszás Éva. Pozsony, Kalligram, 2007.
- EICHMANN, Adolf: *Tárgyalástól ítéletig (Feljegyzések a börtönből)*. Budapest, Trifer, 2000. Szerk. Sipos Péter.
- HABERMAS, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Budapest, Századvég Kiadó, 1993. Ford. Endreffy Zoltán

önbeismeréssel, mint a hős egy orosz regényben – Ez a mi időnk!” Márai Sándor: *Föld, Föld!* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991. p. 11.

⁴⁰ „Gyűlölet nélkül” In. *Gondban a bohóc*.

⁴¹ Jóllehet hamis kompromisszumok között; ugyanakkor jellemző hogy a magyarországi politikai életben éppen a hatalom részéről lehetett a társadalomra hárítani a teljes felelősséget a „tetszetek volna forradalmat csinálni” felkiáltással.

- HAUSNER, Gideon: *Ítélet Jeruzsálemben (Az Eichmann-per története)*. Budapest, Európa, 1984.
- KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged, Ictus, 1997. Ford. Papp Zoltán.
- MANEA, Norman: *Bohócokról (A diktátor és a művész)*. Budapest, Európa, 2003. Ford. Jávorszky Mária
- MÁRAI Sándor: *Föld, Föld!* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991
- MICHNIK, Adam: *Amit akarunk és amit lehet*, Budapest, AB Független Kiadó, 1982.
- MICHNIK, Adam: *Gondban a bohóc*, Pozsony, Kalligram, 1996. Ford. Pályi András
- MICHNIK Adam, *Was Pontius Pilate a liberal democrat? – Democracy Between Relativism and Absolute (Reading Joseph Ratzinger – Part I)*
Forrás: <http://www.newschool.edu/teds/CT03.htm>
- ROBESPIERRE, Maximilien: *Elveim kifejtése (Beszédék és cikkek)*, Szerk. Ludassy Mária. Budapest, Gondolat Kiadó, 1988.
- VILLA, Dana R.: *Arendt and Heidegger (The Fate of the Political)*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt (For Love of the World)*. New Haven and London, Yale University Press, 1982.