

KI VAGYOK ÉN? MI VAGYOK ÉN? HANNAH ARENDT ÉS AZ EMBERI IDENTITÁS RÉTEGEI

KOVÁCS GÁBOR[♦]

BEVEZETÉS: HANNAH ARENDT ÉS AZ IDENTITÁS PROBLÉMÁJA

Hannah Arendt számára az identitás filozófiai problémája mélyen átélt személyes probléma is egyben; olyan, ami végigkíséri egész életét.¹ Így vagy úgy, különböző kontextusokba ágyazva, újra és újra felbukkan. Életútja fordulatainak ismeretében ez aligha meglepő. A königsbergi nagypolgári, a zsidó felvilágosodás asszimilációs mintáit követő családból német elitegyetemekre vezet az út: Freiburg, Marburg, Heidelberg. Karl Jaspers és Martin Heidegger tanítványa, hallgatja Husserlt. Ígéretes egyetemi karrier perspektívája, amely Hitler uralomra jutásával semmivé lesz. A pária vagy parvenü, műveiben makacsul visszatérő, dilemmája 1933 után nem létezik többé: a kultúrát lépésről lépésre gleichschaltoló náci kultúr- és oktatáspolitikája nem kér a zsidó parvenükből;² legfeljebb a pária-lét marad néhány esztendőre; először az egzisztenciális, majd pedig a fizikai megsemmisülés mind közvetlenebb lehetőségével. Kiútként egyedül az emigráció kínálkozik: előbb Párizs, ami átmeneti állomásnak bizonyul, majd az USA, az az ország, ahol végül is otthonra lel, mind fizikai-egzisztenciális, mind pedig szellemi értelemben. Mindez persze saját identitásának többszöri módosulását, az identitás-rétegek egymáshoz való viszonyának átértelmezését hozza magával. Ez nyomon követhető műveiben.

PÁRIA ÉS PARVENÜ: AURELIUS AUGUSTINUSTÓL
RAHEL VARNHAGENIG

Az identitás-problematika megjelenését a fiatal, pályakezdő Arendtnél egy keresztény filozófussal és egy 18. századi német zsidó nővel foglalkozó két könyv fémjelzi. Aurelius Augustinus, avagy Szent Ágoston filozófiája mint

[♦] A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének főmunkatársa.

¹ Életének részletes feldolgozását adja: Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982.

² A témához lásd: Föllmer, Moritz: *A Harmadik Birodalom kultúrtörténete*. Ford. Kurdi Imre, Corvina, Budapest, 2017.

választott téma a korszak, illetve annak a filozófiai kontextusnak az ismeretében, amelyben Arendt gondolkodóként szocializálódik – mindenekelőtt Jaspers és Heidegger hatására³ – nem meglepő. Ágoston úgyszólván kínálja magát a korabeli német egzisztencia-filozófiák fogalmi apparátusával történő interpretációra. És hát persze Ágoston *Vallomásai* az identitáskeresés par excellence filozófiai dokumentuma. Arendtet az 1929-es, Jaspershez írott, Ágoston szeretetfogalmát rekonstruáló doktori disszertációban valójában ez, vagyis az identitás-keresés odisszeája izgatja.⁴ Alapkérdése: hogyan találja meg az istenkereső szubjektum identitását az általa bejárt út végén; konklúziója megelőlegezi a későbbi művek problematikáját. A szubjektum istenszeretete, az *amor Dei intellectualis* csak a felebaráti szereteten alapuló hívőközösség által konstituált világban lehetséges: a hívő identitásának alapvető része a közösségi identitás. Az emberi egzisztencia magányából kifelé, a másikra irányuló szeretettel lehet kitörni. Azonban Ágostonnál a másik emberre irányuló szeretet instrumentális jellegű és alárendelt státuszban van az *ordinata dilectio* hierarchikus rendjében: felebarátunkat nem emberi személyisége, hanem személytelen istenképmás mivolta miatt kell szeretnünk. Az egzisztencia autentikus létmódja nem az emberek alkotta világ, hanem Isten szeretete. Ez a megoldás a fiatal Arendtet nem elégti ki: Ágostonnál a lélek odisszeája során – az introspekció eszközével – önmagában keresi Istent, s jóllehet a felebaráti szeretet köteléket teremt közte és a többi istenkereső között – Isten belehelyezte az emberbe a hozzá hasonló lények iránti vágyakozást –, azonban a keresztény hívő világa nem önmagában megalapozott és önmagában álló világ. Ami lényeges Arendt számára, az a szeretet valóságkonstituáló mivolta az ágostoni koncepcióban: a felebaráti szeretet – minden ambivalenciája ellenére – létrehozza és fenntartja az emberi világnak azt a viszonylatrendszerét,⁵ amely megalapozza az individuum közösségi – és végső soron a személyes – identitását.

³ Mindkettőjünkkel folytatott levelezése hozzáférhető: Ursula Ludz (Szerk.): *Hannah Arendt / Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002; Lotte Kohler und Hans Saner (Szerk.): *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*. München-Zürich, Piper, 1985.

⁴ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretationen*. Berlin, Springer, 1929. Joanna Vecchiarelli Scott és Judith Chelius Stark a disszertáció angol nyelvű kiadásához írott értelmező esszéjében afféle őstojásnak tartják a disszertációt. In. Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996. 115-212. Az Arendt korai műveit elemző monográfiájában Biró-Kaszás Éva részletesen foglalkozik a disszertációval: Felelősség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. *Vulgo*, 2005. 15-72.

⁵ Hogy itt egyértelműen a Heidegger-féle *Welt* fogalmának recepciójáról van szó, az kiderül a disszertáció azon megjegyzéséből, mely szerint a világfogalom (*Welt-*

Az eredetileg habilitációs értekezésnek szánt Rahel Varnhagenről írt életrajz mögött direkt módon ott van a kései weimari Németország és a korai Harmadik Birodalom szellemi – társadalmi – politikai kontextusa.⁶ Egy német zsidó nő élete a romantika korában – mondja a cím második része. A szöveg túlnyomó része még Németországban, a náci uralomra jutása előtt elkészül, míg a könyv kulcsproblematikáját jelentő *pária – parvenü* fogalmi kettősség tartalmát kifejtő utolsó két fejezetet a párizsi emigráció éveiben írja meg. Arendt a németországi zsidó asszimiláció zsákutcáját rajzolja meg a náci hatalomátvétel fényében, az életrajz műfaji keretében. Az írás sajátossága, hogy a szerző oda-vissza mozog a narrátor és az életrajz alanyának pozíciója között: az eredmény egy hibrid mű, amely egyszerre életrajz és ön-életrajz. Összeolvad személyes és történeti dimenzió: Rahel Varnhagen személyes identitáskeresésének története a 18. század végi, 19. század eleji német zsidó közösség életének hátterében bontakozik ki, ehhez jön az arendti reflexió, harmadik réteggént.

A téma kidolgozása során Arendt levéltári anyagot – egyebek mellett Rahel Varnhagen levelezését – dolgoz föl, ám a történeti anyagot kialakulófélben levő politikai filozófiája kulcskategóriái által még csak éppen hogy kirajzolódó elméleti keretbe illeszti be – mint majd látni fogjuk, nagyon hasonló módon jár el a későbbi *Totalitarizmus-könyvben*. A világ mint színpad, az arra fellépni akaró és a felkínált szerepeket eljátszani igyekvő szubjektum van a középpontban. A tét – az előző, *Ágoston-könyvhöz* hasonlóan – itt is az, hogy miként képes a szubjektum elszigeteltségéből kilépni, s hogyan lehetséges az autentikus egzisztencia megvalósítása. Az elmesélt történet főszereplője a gettó falai közül kitörni akaró Rahel Varnhagen, aki mögött fölsejlik a 18. századi német zsidóság mint történeti háttér. A személyes életút a francia felvilágosodást a romantika kulturális terébe átemelő és átértelmező korabeli, a felvilágosult abszolutizmus segítségével modernizálódó, a premodernitásból a modernitásba éppen átlépő Poroszország köze-

begriff) kettős. A világ szeretetete egyszerre jelenti Isten teremtő aktusa eredményének, illetve az emberek alkotta világnak a szeretetét. (Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 42). A gondolatmenethez fűzött lábjegyzetben meghivatkozva Heidegger *Vom Wesen des Grundes*, a *Husserl-Festschrift*-ben megjelent művét. (Uo. 42. 2. láb.)

⁶ A műre viszonylag későn figyelt föl a Heidegger-kutatás. Jóllehet egy angol fordítás már 1957-ben megjelent, s a német nyelvű kiadás 1959-ben látott napvilágot, a munkára a feminista recepció hívta föl a figyelmet a mű kilencvenes évekből újbóli kiadása után: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1997. A magyar fordítás: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. Fordította Bán Zoltán András, Scolar. Budapest, 2014.

gében rajzolódik ki. Az Arendtet feminista perspektívából értelmező Seyla Benhabib azért tartja fontosnak ezt a könyvet, mert nézete szerint a Berlinben szalont vivő Rahel Varnhagen a férfiak uralta nyilvános térrel szemben egy olyan nyilvános tér történeti prototípusát teremti meg, amelyben a nők játsszák a főszerepet.⁷ A cél Arendt beillesztése a feminista tradícióba, a feminizmus előfutáraként történő felmutatása. Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy az arendti életmű feminista értelmezése igencsak ambivalens: egyfelől vannak a Benhabib-féle elismerő interpretációk, másfelől azonban vannak olyanok is, amelyek szerint Arendt esetében kifejezetten 'macsó' gondolkodóval van dolgunk. Az utóbbiak mindenekelőtt a *The Human Condition*-ban kifejtett nyilvános tér – privát tér kettőségét bírálják, rámutatva arra, hogy Arendt itt kritikátlanul használja föl mintaként az antik görög polisz patriarchális jellegű társadalmi-politikai mintáit.⁸

Maga Arendt mindenestre korántsem értékeli könyvében olyan egyértelműen pozitívan a Rahel Varnhagen által szervezett szalonok nyilvánosságát, mint azt Seyla Benhabib teszi. Egyfelől az a kifogása, hogy ez nem volt igazi nyilvános tér, mert benne összekeveredett a privát és nyilvános szféra – ami az arendti politikai gondolkodásban a legsúlyosabb ősbűnök egyike –, másfelől pedig történetileg egy olyan átmeneti intézményről volt szó, amelyet a történelem kegyelmi pillanata tett lehetővé. A vegyes társadalom illúziójának – véli – szükségképpen el kellett illannia akkor, amikor a régi struktúrák felbomlásának és új struktúrák kialakulásának folyamata tovább haladt.⁹ Amikor a régi, reprezentatív nemesi-arisztokrata nyilvánosság terei eltűntek és megjelentek a polgári nyilvánosság új terei, immáron nem volt szükség olyan semleges nyilvános terepre, ahol a nemesség és polgárság találkozni tudott; Rahel Varnhagen sajátos kulturális bróker szerepének is szükségképpen véget kellett érnie. Fontos új tényező a történetben – mutat rá Arendt – a nacionalizmus. Ez döntő módon járult hozzá ahhoz, hogy az asszimilálódni akaró zsidóság számára a kialakulófélben lévő polgári társadalom csupán a pária és a parvenü szereplehetőségei közötti választást kínálja föl. Na de hát mit is jelentenek ezek a kategóriák Arendtnél?

Arendt averzióval viseltetik a pszichologizálással szemben. Ennek a Rahel Varnhagen-életrajzhoz írott előszóban is hangot ad; kifejti, hogy szándéka

⁷ Benhabib, Seyla: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London–Delhi, Sage Publications, 1996.

⁸ Pitkin, Hannah Fenichel: Justice: On relating Private and Public, In. *Hannah Arendt. Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. New York, State University of New York Press, 1994. 261-288.

⁹ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. id kiad. 251.

nem hősnője élettörténetének pszichológiai vagy másféle külső kategóriák alapján értelmezni ezt az életet, hanem úgy elmondani ezt a történetet, ahogyan azt hősnője elmondhatta volna. Ehhez persze föl kell tételnie azt, hogy képes belehelyezkednie Rahel Varnhagen személyiségébe: ennek pedig ki nem mondott előfeltétele Rahel és a saját kora közötti analógia. Ez a két léthelyzet lényegi azonosságából indul ki: Arendt úgy gondolja, hogy hősnője éppen úgy az asszimiláció zsákutcájában találta magát, mint ő maga. Jóllehet a történelmi konstellációk különböznek – sugallja –, mégis csak van egy nagyon lényeges mozzanat, amely mindkettőben azonos. Az ti., hogy egy zsidó nő rádöbben az önfeladás nélküli asszimiláció lehetetlenségére. Az út, amelyen idáig eljutnak – a történelmi szituáció különbsége következtében – más és más, de a dilemma, amellyel szembesülniük kell, ugyanaz. A felvilágosodás és a német romantika által megteremtett individuum kiszakad a bomlófélben levő zsidó közösségből, s identitását azon kívül próbálja megtalálni, remélve, hogy bebocsájtást nyer az egyébként ugyancsak bomlófélben levő többségi keresztény társadalomba. A szituáció a modernitás dialektikájának a következménye. Arendt ebben a könyvben a porosz konstellációt vizsgálja; majd a *Totalitarizmus-könyvben* tágul ki az optika: ott az egész modern civilizáció totalitarizmusba torkolló zsákutcájának a perspektívájából gondolja ismét újra a kérdést.

A pária és a parvenü oppozicionális fogalompár a konkrét történelmi szituációkra adott egyéni döntés következtében kialakuló kétféle személyiségtypust és viselkedésmódot; két szembenálló identitástypust ír le. (Érdeemes megjegyezni, hogy az ilyesfajta fogalmi dichotómiák használata a kortárs német kultúrkritikának, amely nem jelentéktelen szerepet játszik a fiatal Arendt intellektuális szocializációjában, szignifikáns jegye: kultúra – civilizáció, Gemeinschaft – Gesellschaft, organikus – mechanikus stb.) A pária nem a társadalmi érvényesülés útját járja: vállalja a számkivetettséget. Arendt pozitív módon jellemzi ezt a típust. A számkivetett pária léte a dolgok összefüggésének átlátásával, problémaérzékenységgel és a mások szenvedése iránti nagyfokú szolidaritással társul. A pária képes a reflexív gondolkodásra; ez nonkonformista beállítottságára vezethető vissza: nem kívülről vezérelt személy. Képes kritikai distanciára és átfogó társadalomkritikára. A páriával szemben, aki a dolgok jobbra fordulását személycseréktől reméli, ő tudja, hogy ez nem változtatja meg a domináns politikai és társadalmi konstellációt. A számkivetettség persze torzulásokkal is jár: ilyen például a patológikus érzékenység, Arendt nem hagy kétséget a felől, hogy rokonszenve a páriáé, akinek a léthelyzetét maga is átéli a weimari köztársaság végnapjaiban és a párizsi emigrációban.

A zsidó parvenü régi közösségi kapcsolatait magáról lerúgva, egyéni életstratégiát követve próbál meg karriert csinálni, ami csak a teljes és fenn-

tartások nélküli asszimiláció révén lehetséges. A karrier itt a társadalmi ranglétrán való minél magasabbra való kapaszkodást jelenti. A parvenü számára semmi ár nem elég magas: abszolút konformista lény, aki a külső mércéknek való teljes megfelelésre törekszik.

Rahel Varnhagennek az Arendt által elmesélt történetben életútja végén rá kell döbennie törekvése kudarcára. Kiderül a parvenü tökéletes kiszolgáltatottsága: amikor a nem-zsidó társadalom úgy dönt, hogy nincs szüksége asszimilált parvenükre, egyedül marad élet-kudarcával. Amikor Arendt leírja, hogy a napóleoni idők után a porosz társadalom miként szakít az asszimilációra épülő nemzetépítési stratégiával, nyilvánvalóan – ez majd a *Totalitarizmus-könyvben* lesz explicit módon kifejtve – a kései weimari köztársaságban történtek értelmezéséhez próbál meg történeti fogódzót találni. A párizsi emigrációban megírt befejezésben általános formában fogalmazza meg az asszimiláció feloldhatatlan paradoxonját:

„Mert ha valaki valóban asszimilálódni akar, akkor nem keresheti ki a világban, hogy mihez szeretne asszimilálódni, hogy mi az, ami tetszik neki, és mi az, ami nem; akkor a kereszténységet éppúgy nem kerülheti el, mint a kor zsidógyűlöletét. Mindkettő integrált része Európa múltjának, és eleven eleme az akkori társadalomnak. Nincs asszimiláció, ha valaki csak a saját múltját adja föl, miközben az idegen múltat megtagadja. Egy nagyjából egészében zsidóellenes társadalomban – és a mi évszázadunkig ez volt a jellemző az összes országban, ahol zsidók éltek – az ember csak akkor képes asszimilálódni, ha az antiszemitizmushoz is asszimilálódik. Ha az ember normális ember akar lenni (...) akkor aligha marad más számára, mint az, hogy a régi előítéleteket újjakkal cserélje föl.”¹⁰

Korai amerikai írásaiban, a háború alatt természetesen továbbra is figyelmének középpontjában áll ez a problematika. E tekintetben lényeges *A zsidó mint pária: egy rejtett tradíció* címet viselő, eredetileg németül írott 1944-es esszéje. Ebben a pária-típus különböző megjelenési formáit vizsgálja: hősei ezeket képviselik. Heinrich Heine, a slemil poéta és az álmok ura, aki „(...) egyszerűen nem vett tudomást arról a körülményről, amely az emancipációt szerte Európában jellemezte: hogy a zsidó csak úgy válhatott emberre, ha megszűnt zsidó lenni (...)”.¹¹ Bernard Lazare, az öntudatos pária, aki a Dreyfus-per Franciaországában politikai jelentőséggel ruházta föl a pária

¹⁰ U.o. 307-308.

¹¹ Arendt, Hannah: *The Jew as Pariah*. In: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. A Collection of Essays and letters written from 1942-1966. New York, Grove Press Incorporation, 1978. 75. A probléma feldolgozását adja Bernstein, Richard J.: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge-Oxford, Polity Press, 1996.

alakját. Egy másik élethelyzetben és másik korban Charlie Chaplin, a külvilág számára gyanús figura, a kiszolgáltatott kisember alakjában jeleníti meg a páriát. A következő variáns Arendt szerint a Monarchia Prágájában élő Franz Kafka, akit a jóakarát embere jelzővel illet. Nála a kontempláció képessége jelenik meg a pária túlélésének zálogaként. Az írás konklúziójában Arendt – ne feledjük, a szöveg 1944-ben, a legsötétebb időkben született – arra jut, hogy ma a pária és a parvenü ugyanabban a csónakban evez: mindketten törvényen kívüliek. Többé egyik hagyományos szerepmo­dell sem biztosítja a túlélést.¹²

A TOTALITARIZMUSHOZ VEZETŐ ÚT ÉS ZSIDÓ IDENTITÁSMINTÁK

A *Totalitarizmus-könyv*ben Arendt néhány évvel a háború után tágabb perspektívába helyezi a pária és a parvenü problematikáját. Ez immáron a totalitárius állam – az Arendt által teljesen új kormányzati formának látott politikai berendezkedés – kialakulásáról elmondott történet egyik lényegi epizódja. A művet Margaret Canovan alapvető fontosságúnak tartja: nézete szerint a későbbi írásokban kirajzolódó politikai filozófiai koncepció gyökerei ide nyúlnak vissza.¹³ A zsidó identitás problémája a könyv első, *Az antiszemitizmus* című részébe van beledolgozva. A német színtér itt is fontos szerepet játszik, de beleszőődik a zsidóság európai, elsősorban közép- és nyugat-európai történetébe. A pária és parvenü típusait itt is személyek jelenítik meg – Heine, Rahel Varnhagen, Dreyfus, a Rothschild-család, Disraeli, stb. –, ám itt ezek az identitásminták és szerepfelfogások egy viszonzyszociológiai keretben vannak kifejtve. Arendt azt vizsgálja, hogy a modernitás dinamikája által diktált esemény sorban¹⁴ – melynek tartalma a nemzetállamok felbomlása és az imperializmus kialakulása, a totalitarizmushoz vezető út két előfeltétele – hogyan alakul a zsidó közösségek és a nemzetállam, illetve a politikai nemzet viszonya. Arendt itt megismétli az egyébként már a Rahel Varnhagen-életrajzban is felbukkanó tézist, miszerint a zsidók politikai emancipációja szükségképpen vezet a társadalmi antiszemitizmus fölerősödéséhez, ami aztán újra

¹² Arendt, Hannah: *The Jew as Pariah*. In. *Uő: The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, id. kiad. 90.

¹³ Margaret Canovan, a Hannah Arendtről írott alapvető monográfia szerzője kifejezetten ebből a szempontból értelmezi az életművet: Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

¹⁴ Arendt modernitásfelfogására vonatkozóan lásd: Benhabib i. m., , illetve Villa, Dana R.: *Modernity, Alienation, and Critique*, In. *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Edited by Craig Calhoun and McGowan. London-Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, 179-206, továbbá Kovács Gábor: *Hannah Arendt két modernitása, Beszélő*, 2007. III. folyam, XII. 9. szeptember, 47-55.

politikai antiszemitizmust generál, mégpedig annak minden eddiginél gyilkosabb válfaját, a totalitarizmusnak a biológiai fajelméletre alapozott, s immáron a zsidók fizikai megsemmisítését célul kitűző antiszemitizmusát. Nézete szerint az alapvető probléma az, hogy a modern, egalitarizmusra alapozott társadalmakban politikai és társadalmi egyenlőség összerosódik. Márpedig Arendt szerint ez roppant veszélyes dolog:

„Az esélyegyenlőség – noha nyilvánvalóan a törvényesség alapkövetelménye – a modern kori emberiség egyik legjelentősebb, bár legbizonytalanabb vállalkozása. Minél egyenlőtlenebbek a feltételek, annál kevesebb magyarázat kínálkozik az emberek közötti különbségek megokolására (...) Abban az esetben, ha az egyenlőség önmaga által meghatározott, minden összehasonlítási alaptól mentes, köznapi fogalommal válik, egy a százhoz az esélye annak, hogy egy politikai szervezetben, ahol amúgy egyenlőtlen emberek azonos jogokkal rendelkeznek, elfogadott irányelvvé válik, de kilencvenkilenc százalék esély kínálkozik arra, hogy minden egyévre jellemző belső tulajdonságként ismerik félre, amely szerint »normális« az, aki olyan, mint a többiek és aki ettől eltér, az »abnormális«. (...) Így minél egyenlőbb volt a zsidóság, annál meglehetősen voltak a zsidó különbségek. Ez az új éberség a zsidókkal szembeni elégedetlenséghez vezetett, ugyanakkor sajátos vonzalom is jelentkezett irántuk, s ezek a vegyes érzelmek meghatározták a nyugati zsidóság társadalomtörténetét. (...) A zsidó típus kialakulásában mindkettőnek, a megkülönböztetésnek éppen úgy, mint az előnyöknek jelentős szerepe volt.”¹⁵

A végeredmény – amint arra Arendt már a Rahel Varnhagen-életrajzban is rámutatott -, a zsidó mivolt pszichológiai minőséggé való átváltozása. A 18. század elejének berlini, vagy a 19. század végének párizsi szalonjaiban a zsidó a társaság érdeklődését egy ideig ébren tartó különös figura, ám ez – mondja Arendt – csak átmeneti állapot, amely vészes gyorsasággal adhatja át a helyét egy olyan konstellációnak, amelyben bűnbakként jelenik meg. Ez történik a náci totalitarizmus időszakában

AZ IDENTITÁS SZEREPE A *THE HUMAN CONDITION* POLITIKAI FENOMENOLÓGIÁJÁBAN

Itt Arendt ismét csak doktori disszertációja szereplőjéhez, Ágostonhoz nyúlik vissza. Az emberi természet problémájával kapcsolatban tárgyalja a filozófust. Egyébiránt visszatérő gondolata az, hogy emberi természet nem létezik. A *Totalitarizmus-könyvben* egy helyen ugyan arról beszél, hogy a totali-

¹⁵ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert, Európa. Budapest, 1992. 68-69.

tarizmus szándéka az emberi természet megsemmisítése volt, de itt az emberi természetben voltaképpen az emberi pluralitást érti; arra gondol, hogy az emberi személyiség lépésről lépésre történő megsemmisítése során, a spontaneitás elpusztítása után eltűnik az emberi pluralitás, hiszen annak alapja az új dolgok kezdeményezésnek képessége, mely a spontaneitásban gyökerezik. Az emberi természet problémája aztán a *The Human Condition*-ban több helyen is előjön. A könyv prológusában Szent Ágostonra hivatkozva bukkan föl.

Nagyon valószínűtlen az – mondja –, hogy mi, emberi lények, akik képesek vagyunk meghatározni a bennünket körülvevő dolgok természetes lényegét (*natural essences*), ugyanezt meg tudnánk tenni saját magunkra vonatkozóan. Olyan lenne ez, mintha a saját árnyékunkat akarnánk átugorni. Sőt, semmi sem jogosít fel bennünket annak feltételezésére, hogy az embernek a többi dologhoz hasonlóan természete (*nature*), vagy lényege (*essence*) van. De ha lenne is ilyen, azt csak egy isten tudná észrevenni és meghatározni.¹⁶ A gondolatmenethez tartozó lábjegyzetben úgy véli, hogy az emberre vonatkozóan a *ki* és *mi* közötti alapvető különbséget a filozófiatörténetben az antropológiai kérdést első ízben feltevő Ágoston fejt ki, aki *Vallomásokban* önmagához fordul és megkérdezi: ki vagyok? Erre a válasza az, hogy ember. Ezután viszont Istenhez fordulva teszi fel a kérdést: Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Mi vagyok én Istenem, mi a természetem?¹⁷ Ezért van az – fejtegeti Arendt –, hogy aki a filozófiatörténetben megkísérelte meghatározni az emberi természetet, mindig valamiféle istenségnél, a filozófusok istenénél kötött ki. A *The Human Condition* cselekvést tárgyaló részében többször is visszatér a *ki* (who) és a *mi* (what) közötti alapvető különbségre. Eszerint az, hogy az ember *ki*, az implicit módon megnyilvánul minden, a megjelenés terében végrehajtott tettében és beszédében. Ez azonban különbözik a *mi*-től (what), amelyet itt az ember személyes minőségeinek, tulajdonságainak, tehetségeinek és hiányosságainak összességéként definiál. Ezeket az ember akaratlagos módon közszemlére teheti, vagy éppen elrejtetheti, ahogyan éppen kedvére van. Ezzel szemben a *ki* (who) csupán a tökéletes csendben és abszolút passzivitásban rejthető el, ám ennek kinyilvánítása szinte sohasem történhet akaratlagos módon, jóllehet ezt az ember éppen úgy birtokolja mint személyes minőségeit – mondja Arendt. A *ki* ugyanis olyan interszubjektív minősége az embernek, amely a beszédben és a cselekvésben világos és összetéveszthetetlen módon jelenik meg mások számára, miközben önmaga előtt rejtve marad. Úgy, ahogyan a görög vallásban az ember daimónja, aki egész életében vele van s áttekint a válla fölött, csak mások számára látható.¹⁸

¹⁶ Arendt, H.: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago. 1958. 10.

¹⁷ Uo. 10-11. 2. lábj.

¹⁸ Uo. 179-180.

Arendt a *The Human Condition*-ban a modern társadalom működés-módjait és az ezekre reagáló emberi viselkedésformákat határozottan kultúrkritikai perspektívájából értelmezi, az erkölcsi mérce problematikájáról írva, a belső daimonját - ha úgy tetszik, lelkiismeretét - követő szókratészi emberrel szembeállított, kritikátlanul szabálykövető tömegemberben voltaképpen a parvenü figurájának karakterét írja meg. A gondolat itt azonban a kultúrkritikai narratívába simul bele és összekapcsolódik a *társadalom*nak mint a modernitás sajátos, hibrid szférájának a leírásával.¹⁹

A POLITIKA SZÍNPADA ÉS AZ IDENTITÁS

A *ki* a nyilvánosság terében, a politikai térben mutatkozik meg. A politikai tér a látszatok – a látszani a többi ember számára értelmében – ember alkotta tere, melyben az emberi cselekedetek a politikai színpad közönsége előtt játszódhatnak le – mondja Arendt 1964-es *Forradalom-könyvében*. A politika színpadának szereplői szükségképpen álarcot viselnek; e nélkül – az antik görög dráma szereplőjéhez hasonlóan – tilos ezen a színpadon megjeleni. Az álarc a politikusi-közéleti identitás nélkülözhetetlen kelléke. Arendt gondolatmenetének kiindulópontja itt éppenséggel az a színház-metaphora, amely már a Rahel Varnhagen életrajzban is felbukkant. Itt ennek használatát azzal indokolja, hogy maguk a forradalom szereplői voltak azok, akik feltűnően gyakran alkalmazták saját tevékenységük jellemzésére a színházi élet szókincséből származó fordulatokat.²⁰

A latin *persona*, illetve a görög *proszópon* eredetileg a színészek által a színpadon viselt álarcot jelentette, s a *persona* ezt követően a jogi nyelvbe átkerülve a *homo – persona* fogalompár egyik tagjává lett – mondja Arendt, aki itt az álarc-metaphorából kiindulva jut el ahhoz az antropológiai koncepcióhoz, amely először ugyancsak a *Totalitarizmus-könyvben* jelent meg. Az ottani kontextus is nagyon hasonló a *Forradalom-könyv* kontextusához. Ott ez az emberi jogok problémájának tárgyalása során bukkant fel. Itt fejtette ki Arendt azt, hogy a legnagyobb csapás, ami érheti az embert: poliszának, vagyis politikai közösségének az elvesztése. Ugyanis kizárólag ez képes ezeknek a jogoknak a biztosítására. Ha valaki nem tartozik semmilyen politikai közösséghez, akkor jogi személyiségét veszíti el, vagyis azt a jogát, hogy jogai legyenek.²¹ Ez a jogi

¹⁹ Ennek a nehezen megragadható fogalomnak átfogó elemzését adja Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998.

²⁰ Arendt, H.: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991. 137.

²¹ Arendt, H.: *A totalitarizmus gyökerei*, id kiad. 361.

személyiség, a *Forradalom-könyvben* *persona*-ként jelenik meg; Arendt szembeállítja a természeti emberrel, a *homo*-val, vagy *egó*-val. Utóbbi a politikailag irreleváns emberi individualitás, azoknak a személyes emberi minőségeknek a hordozója, amelyeknek nem szabad megjelenniük a politikai színpad fényében, rejtetteknek kell maradniuk, s a politikai életben viselt álarcoknak egyik fő funkciója éppen ezeknek a személyes minőségeknek az elrejtése. A koncepció némiképpen különbözik a *Totalitarizmus-könyv* végén, a hatalomra jutott totalitarizmus természetét tárgyaló 12. fejezetben adott kifejtéstől. Ott ugyanis a nem dualitásról van szó: a koncentrációs táborokban megtestesülő radikális rossz működési módjának leírása során Arendt az emberi személyiségnek három rétegét különbözteti meg. Az ember megölése ennek megfelelően három lépésben történik. Az első a jogi személyiség elpusztítása az emberben, ezt a morális személyiség megölése követi; ezt követően már csak az emberi lény pusztá individualitása, az emberi spontaneitása végső gyökere marad. Ennek megsemmisítése a morális burok és a jogi személyiség álcácnak letépése után az utolsó lépés az emberi lény totális eltüntetésének folyamatában.²²

KONKLÚZIÓ

Arendt életútjának elején zsidó származású német állampolgár. Gyerekkorának és fiatal éveinek mintegy természet adta identitása ez, amely a kor légkörében – az időnkénti negatív élmények ellenére – alapvetően biztos fogódzónak tetszik; ehhez társul az egyetemi évek alatt az értelmiségi, mégpedig a női értelmiségi identitás. Amikor a weimari köztársaság utolsó éveiben kezd elsötétedni a horizont, s a német társadalomban látenszen mindig is jelen levő kulturális antiszemitizmus politikai formát kezd öltetni, egyre problematikusabbá válik az addigi identitás-rétegekhez való viszonya: mindinkább foglalkoztatja a zsidó mivolt kérdése. 1933-ig ez a német nemzethez mint kulturális és politikai közösséghez – amely egyre kevésbé tekinti németnek zsidó származású tagjait – való tartozásnak a dilemmájaként jelenik meg, míg a náci hatalomátvétel után a politikai közösségből való kitzasztottság létállapotával, az állampolgárságtól való megfosztottság rémével kell szembe-néznie.²³ Közeledik a cionizmushoz, bár sohasem lesz cionista. A

²² Uo. 539-547.

²³ Akkori mesterével és későbbi barátjával, Karl Jaspersszel, van is egy vitája, amelyre egy 1964-es interjúban így emlékezik: „Én például nem hiszem, hogy valaha is németnek tekintettem volna magam – már ami a néphez való tartozást illeti és nem az állampolgárságot, ha szabad ilyen különbséget tennem. Emlékszem rá, hogy 1930-körül Jaspersszel vitatkoztam erről. Ő azt mondta: »Maga természetesen

párizsi emigráció időszakában az otthonéltküliség létállapotával szembeül. Az élmény inspirálja majd a későbbiekben azt a filozófiai kérdésfelvetést – ez lesz az 1958-as *The Human Condition* központi eleme –, hogy miként szolgálhat a világ az ember otthonául. Az élete végéig tartó amerikai emigrációban végül otthonra lel. Ez a szituáció óhatatlanul átrendezi, illetve új rétegekkel gazdagítja identitását. A hitlerizmus éveiben értelemszerűen domináns zsidó identitás nem tűnik el, de kiegészül az amerikai honpolgár identitásával. Ennek következtében az identitás-problematika hangsúlyai sok tekintetben változnak. Ez érzékelhető műveiben. A többször átdolgozott és kiegészített *Totalitarizmus-könyv* – az első változat 1951-ből származik – a németországi évek, a párizsi emigráció és az amerikai letelepedés és meggyökerezés nem könnyű periódusának élményanyagából táplálkozik. Inkább az előző korszak lezárása, mint egy újnak nyitánya: ez egyformán igaz tematikájára és arra a perspektívára, amelyből Arendt feldolgozza a történeti anyagot.

Az identitás-problematika elméleti feldolgozásában a késő ötvenes, illetve a hatvanas és hetvenes években a perspektíva kitágul: a zsidó-identitás kérdése mellett – ami persze a legkevésbé sem tűnik el, erről az Eichmann-könyv igen hangsúlyosan tanúskodik – az identitás általánosabb jellegű filozófia kérdései kerülnek figyelmé középpontjába. Az 1958-as *The Human Condition*, az 1964-es *Forradalom-könyv*, az amerikai politikai szituációra reagáló írásai, illetve a posztumusz *The Life of the Mind* vonatkozó gondolatmenetei erről tanúskodnak.

német«. Én pedig azt válaszoltam: »Nem, mindenki látja, hogy nem vagyok az!« De ez számomra nem jelentett semmit. Nem úgy kezeltem, mint valami kisebbségi kérdést.” Günther Gaus beszélgetése Hannah Arendttel: Mi marad? Az anyanyelv. Ford. Balogh László Levente. In. Balogh – Bíró-Kaszás (Szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008. 20-21. Az Arendt–Jaspers levelezés tanulsága szerint ez a vita valóban lezajlott közöttük 1930-33 között. Ez a „zsidó egzisztencia” (*der jüdische Existenz*) és – Jaspers akkoriban megjelent Max Weber-könyve kapcsán – a „német lényeg” (*Deutsche Wesen*) kérdései körül forgott. Arendt 1933. január 1-én kelt levelében leszögezte: „Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung.” Lásd: Kohler, L. – Saner, H. (Szerk.): *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*. 52.