

A FÉLELEM APÓRIÁI – HANNAH ARENDT ÉS A KRITIKAI ELMÉLET

CSÁSZÁR ANDREA MÁRIA

A félelem kapcsán általánosan elterjedt az a vélekedés, miszerint az szükségszerűen valamilyen rosszhoz, valamilyen negatív dologhoz kapcsolódik. A félelem gyakran ezért olyan érzelmként jelenik meg, mint amit az egyénnek le kell győznie, amin „úrrá” szükséges lennie, és így az emberi élet lényege gyakorlatilag a félelem nélküli életre való törekvésként azonosítható. A 20. század eseménytörténete – mint a világháborúk időszaka, a zsidóüldözések és emigrációs viszontagságok, a Holokauszt, a totalitárius diktatúrák vagy a hidegháborús történések – alapján még inkább megállapítható: a modern kor meghatározó tapasztalata a félelem. E kérdéskör éppen ezért a filozófiai gondolkodásra is hatással van, amelyet a következőkben két olyan gondolati hagyomány megközelítéseivel kísérlek megvilágítani, melyek bár kiemelt szerepet szánnak a félelem kérdésének gondolkodásukban, azonban annak különböző aspektusaira és felfogásaira koncentrálnak: az egzisztencialista-fenomenológiai módszer és a kritikai elmélet. Ez az összevetés egyúttal a német filozófia egyik legproblematisabb pontjához vezet el: Hannah Arendt és a Frankfurter Iskolához szorosan hozzátartozó gondolkodók polemikus és gyakorta összeférhetetlen viszonyához. Túl a személyes ellentéteken,¹ alapvetően olyan teoretikus különbségekről van szó, amelyek e két elméleti nézőpont – vagyis az egzisztencialista, fenomenológiai módszer, annak is politikai vonulata,²

¹ Ennek egyik ékes példája volt az a nézetkülönbség, amely elsősorban Arendt és Adorno között állt fenn Walter Benjamin hagyatékának kezelése kapcsán, e vita a későbbiekben pedig személyes és elméleti síkokra is áttévődött.

² Fontos megjegyezni, hogy e besorolás erősen vitatott. Seyla Benhabib szerint Arendt fenomenológiai módszere mindinkább filozófiai, semmint politikai természetű, erről lásd Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford, Rowman & Littlefield, 2003. xiv. Más szerzők egyenesen *fenomenológiai humanizmus*nak nevezik ezt a megközelítést, amelyet Arendt Heidegger fundamentális ontológiájával „szemben” dolgoz ki, erről bővebben: Lewis P. Hinchman – Sandra K. Hinchman: In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, 1984. 46/2: 183–211., 186. De találunk példát a politikai egzisztencializmus alátámasztására is, erről lásd Martin Jay: *The Political Existentialism of Hannah Arendt*. In *Uő: Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York, Columbia University, 1985. 237–256.; Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L’Harmattan, 2008.

illetve a kritikai elmélet első két generációja³ – összehangolhatóságát jelentősen megnehezítik, ráadásul ez utóbbi esetében sem beszélhetünk egyetlen egységes kritikai nézőpontról, hiszen jelentős eltérések olvashatóak már az egyes szerzők között is.⁴ Tanulmányomban ennek a szövevényes, néhol megszakadó, néhol folytatódó gondolati hálónak tehát egyetlen vonalára koncentrálok: a félelem fogalmához kapcsolódó meglátások és releváns szöveg helyek áttekintésére, amelynek tárgyalásához Max Horkheimer és Theodor W. Adorno *A felvilágosodás dialektikája* (1944) című művét, valamint Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* (1951) és a *The Life of the Mind* (1977–1978) című kötetének írásait használom fel.

A FÉLELEM DIALEKTIKÁJA

A kritikai elmélet máig meghatározó művének, *A felvilágosodás dialektikájának* eredeti célkitűzése a frankfurti *Institut für Sozialforschung* munkájának összegzése volt, azonban ez az elképzelés csak részben valósult meg. Az intézet eredeti, a Max Horkheimer által 1931-es intézetvezetői székfoglaló előadásában megfogalmazott interdiszciplináris társadalomelméleti vállalkozás programjától való eltérést maguk a szerzők is megfogalmazzák az Előszóban: „munkánk jórészt tudományos tanok kritikájára, illetve továbbvitelére korlátozzuk. Legalább tematikusan igyekeztünk tartani magunkat a hagyományos diszciplínákhoz, a szociológiához, pszichológiához és az ismeretelmülethez. Az itt egyesített töredékek azonban megmutatják, hogy fel kellett adnunk ezt a reményt.”⁵

A szerzőpáros a mű koncepcióját ezért a továbbiakban a *szorongás* (Angst) és a *félelem* (Furcht) dialektikájaként vázolja fel, kiindulásként idézzük fel *A felvilágosodás dialektikájának* kezdő sorait. A kötet jól ismert kezdőmondata szerint: „A progrediáló gondolkodás átfogó értelmében vett felvilágosodásnak mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettegéstől [die Furcht], és úrrá tegye őket.”⁶ E két kifejezés értelmezéséhez a kierkegaardi

³ Itt elsősorban Max Horkheimer, Theodor W. Adorno és Jürgen Habermas munkásságára gondolhatunk.

⁴ E különbségek feltárására, továbbá a két elméleti struktúra közelítésére több értekezés is tett már kísérletet pl.: Jürgen Habermas: Hannah Arendts Begriff der Macht. *Merkur*, no. 341, 1976. 946–960.; Gerard P. Heather – Matthew Stolz: Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. *The Journal of Politics*, 1979/1. 2–22.; Lars Rensmann – Samir Gandesha (szerk.): *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations*, Stanford, Stanford University, 2012.

⁵ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. alapján átd. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2020. 11.

⁶ Uo. 19. Közbevetés tőlem.

magyarázatokból érdemes kiindulni.⁷ A szorongás Kierkegaard-nál eredendően az emberi létezésnek a semmivel való szembesülését jelenti, míg a félelem mindig valamely konkrét dologra vonatkozik.⁸ Ezt a „semmit” öntik úgymond formába a Frankfurter Iskola munkatársai Freud nyomán⁹ az emberi létezést fenyegető külső és belső veszélyek alakjában, melyek kivédése érdekében hozza létre az emberiség a kultúrát.

Horkheimer és Adorno e nyomvonalon haladva a felvilágosodást mint „a radikálissá vált, mitikus szorongást”¹⁰ értelmezi, mint azoknak a rejtett erőknél a forrása, amelyeknek az ember kiszolgáltatva érzi magát. A felvilágosodás eredeti programját a világ varázslat alóli felszabadításaként fogalmazzák meg a szerzők: „programja az volt, hogy föloldja a világot a varázslat alól. Szét akarta oszlatni a mítoszokat, és a tudás erejével akarta megdönteni a képzelődés hatalmát.”¹¹ A világ varázstalanításának koncepciója egyértelmű utalás Max Weber intellektualizálódás kifejezésére, ami egy olyan általános, a modern korra egészen magas fokra elérő folyamatot jelöl, amely a világ működésének megértésére irányuló képességünket jelenti: „nem a saját életfeltételek gyarapodó általános ismeretét jelenti, hanem valami mást: azt a tudást vagy hitet, hogy amikor csak akarnánk, mindezt megtudhatnánk, hogy tehát itt elvileg nem játszanak közre titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, hanem hogy ellenkezőleg, számítással elvileg minden dolgot uralhatunk.”¹²

Horkheimer és Adorno szerint azonban ez az ígéret sem teljesült, a világ a varázstalanítás ellenére sem az ész felemelkedését vagy a haladást mutatja, hanem a kudarc és a kétségbeesés útját. *A felvilágosodás dialektikája* felvilágosodásfogalmának centrumában ugyanis a hatalommal azonosuló tudomány képe áll, vagy idézve a kötet idevonatkozó sorát: „A tudás, mely hatalom, nem ismer korlátokat sem a teremtmény leigázásában, sem abban, hogy a világ urainak kedvében járjon.”¹³ Ennek a tudásnak fontos jellemzője ugyanakkor az, hogy a technika a lényege, hiszen „[n]em fogalmakra és képekre tör, nem a belátás öröme, hanem módszerre, mások munkájának kihasználására,

⁷ Weiss János: *A Frankfurter Iskola. Tanulmányok*. Budapest, Áron Kiadó, 1997. 96.

⁸ Lásd erről részletesebben Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Budapest, Göncöl Kiadó, 1993. 51–56.

⁹ A freudi elmélet kritikai elméletbe való integrációjához lásd részletesebben Jessica Benjamin: Az internalizáció vége. Adorno szociálpszichológiája. In Weiss János (szerk.): *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Ford. Weiss János. Budapest, Áron Kiadó, 2004. 95–129.

¹⁰ Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. 33.

¹¹ Uo. 19.

¹² Max Weber: A tudomány mint hivatás. In Uő: *Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes – Wessely Anna. Budapest, Osiris Kiadó, 1998. 127–155. 138.

¹³ Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. 20.

tőkére.”¹⁴ A szorongás e tudás forrásaként jelenik meg, melynek legfőbb ígérete a félelem nélküli élet volt, vagyis, hogy az ember mindent birtokba vehet, és semmitől sem kell már félnie. Horkheimer és Adorno ugyanakkor arra próbál rámutatni, hogy e két fogalom, a félelem és szorongás kettőse, szoros összefüggésben áll: a szorongásra alapozva a félelemtől sem tudunk szabadulni, és emiatt vallott kudarcot a felvilágosodás, vagyis az a civilizációtörténeti folyamat, mely a haladásra és a természet leigázására rendezkedett be. E felvilágosodásként értett folyamat célkitűzése ugyanis be nem tartott ígéret maradt, hiszen az emberek végül nem szabadultak meg a félelem béklyóitól, ezért az emberiség a nemzeti szocializmus, a diktatúrák és a tömegkultúra olvasztótégelyeibe zuhant. Ennek megértését tűzte ki céljául *A felvilágosodás dialektikája* programjaként, a félelmet ebben az értelmezésben pedig egyértelműen negatívan ábrázolják, sőt egyenesen romboló tendenciaként fogalmazzák meg. Az interdiszciplináris kutatói program így civilizációkritikává, egy negativisztikus történelemfilozófiává alakul át. Az interdiszciplináris materializmus helyébe egy olyan történelemfilozófiai koncepció lép, amely a következő kérdésre keresi a magyarázatot: „[N]em kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne?”¹⁵

A FÉLELEM SZEREPE A TOTALITARIZMUSBAN

Horkheimer és Adorno e dialektikus megoldásához képest a következőkben nézzük meg, Arendt milyen relációkban és kontextusokban értelmezi a félelem fogalmát. Arendt marburgi, freiburgi és heidelbergi egyetemi tanulmányai során Husserl, Heidegger és Jaspers tanítványa is volt, így első kézből „kapta kézhez” azt a fenomenológiai és egzisztencialista vizsgálódási keretrendszert, amelynek nyomait bár szinte mindegyik írásában megfigyelhetjük, azonban az átvett fogalmakat gyakran saját jelentéssel ruházza fel. Általánosságban azért elmondható, hogy filozófiájának kiindulópontja az ember *világban-való-létének* kitüntetettsége, valamint a gondolkodás és a filozófia fenomeneként való leírása szövegeiben.¹⁶ Arendt módszertani eredetisége nyomom követhető *A totalitarizmus gyökerei* című művében is. Nem túlzás azt állítani, hogy 1951-ben megjelent munkáját tekinthetjük legismertebb és legtöbbet

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 11.

¹⁶ Peter Gratton: Phenomenology: Arendt's Politics of Appearance. In Peter Gratton – Yasemin Sari szerk.: *The Bloomsbury Companion to Arendt*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, Bloomsbury, 2020. 96–103. 97–98.

foglalkoztatott, de talán legkevésbé – ha fogalmazhatunk így – filozófiai művének egyértelműen, amelyben a totalitarizmus történeti tényeinek és eredetének felfejtésére vállalkozik egy nagyszabású, háromkötetes mű keretében.¹⁷

E munka alapvetően egy olyan elv kidolgozására tett kísérlet, amely egy új hatalmi rendszernek, egy új kormányzati formának az alapját képezi, ami ez esetben a totalitarizmus rendszere. Arendt Montesquieu *A törvények szelleméről* (1748) című művének a háromféle kormányzati formáról (köztársaság, monarchia és önkényuralom) írt fejezetére utalva¹⁸ emeli ki az ún. „cselekvési elvek” fontosságát, amelyek bár formánként különbözőek, azonban „a kormányzatot és a polgárokat egyaránt ösztönzi[k] köztevékenységükben, [...] a törvényesség pusztán negatív mércéje mellett, mindenfajta köztevékenység megítélésének mércéjéül szolgál[nak]. A cselekedetek ilyen vezérelve és mércéje [...] a monarchiában a becsület, a köztársaságban az erény és a zsarnokságban a félelem.”¹⁹ Ugyanakkor Arendt rámutat arra is, hogy bár hagyományosan a „zsarnokságnak [...] legfeltűnőbb jegye az önkényes, törvények által nem korlátozott hatalom”²⁰ tekinthető, amely az uralkodó és nem az alattvalók érdekeit szolgálja, azonban a félelem mint alapelv a kölcsönösségen alapul: a nép fél az uralkodótól, de az uralkodó is fél a néptől, mely ledöntheti a zsarnokot.

A totális terror veszélye éppen abban áll, hogy kezdetben könnyű a zsarnoksággal összetéveszteni, annak csak egy „tünetének” tekinteni azt, mivel az elején „a totalitárius kormányzatnak zsarnokságként kell viselkednie, és le kell rombolnia az ember alkotta törvény határait.”²¹ Azonban a totális terror nem elégszik meg az „önkényes törvénynélküliséggel”, ugyanis „[a]z egyes emberek közötti határokat és kommunikációs csatornákat olyan acélbéklyóval váltja fel,” amely annyira szorosan tartja össze az embereket, hogy sokféleségük, vagyis pluralitásuk szinte „egyetlen, gigantikus méretű emberré” olvad össze. A törvények eltörlése a szabadságjogok megszüntetésén túl egyben „a szabadságot

¹⁷ Tanulmányomban most nem térek ki a kötet kapcsán megfogalmazott sokrétű kritikákra, illetve azok szintéziseire sem, melyekhez lásd pl.: Adelbert Reif szerk.: *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien – München – Zürich, Europaverlag, 1979.; Lewis P. Hinchman – Sandra K. Hinchman szerk.: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany, State University of New York, 1994.; Margaret Canovan: *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University, 1995.; Dana Richard Villa szerk.: *The Cambridge Companions to Hannah Arendt*, Cambridge University, 2000.

¹⁸ Lásd Charles Louis de Secondat Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre – Sebestyén Pál. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 71–82.

¹⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Európa Könyvkiadó, 1992. 585.

²⁰ Uo. 578.

²¹ Uo. 583–584.

mint eleven politikai valóságot” is szétzúzzák, azt az emberközi teret tehát, amelyet eddig a törvények vettek körbe: a szabadság eleven terét.²²

Arendt vizsgálódásának fő irányait alapvetően „a »modern világ hontalan-ságának« erkölcsi, politikai és kulturális dimenziói”²³ képezik. Így nem véletlen, hogy a *világ* (*world/Welt*) és a *világnélküliség* (*worldlessness/Weltlosigkeit*) fogalmai filozófiai gondolkodásának központi részét képezik. Arendt a *világban-való-létet* mint az emberi pluralitás állapotát értelmezi, amely közvetlenül járul hozzá a világszerűség megtapasztalásához. Az emberek *pluralitása* (vagyis *különbözősége*) alapvető feltétele az autentikus létezésnek, amely a politikum terében nyilvánul meg.²⁴ Ennélfogva pedig, a pluralitás eltörlése egyben az ember autentikus létezésének a fenyegetettségével is párosul.

A totális terror tehát felhasználja a zsarnokság régi eszközét, azonban a félelemnek és gyanakvásnak azt a korábbi törvénytelen, körülkerítetlen vad-ságát is megszünteti egyben, amelyet a zsarnokság okoz. Az így létrejött tér mint sivatag, bár már nem a szabadság tere, azonban még mindig lehetőséget adhat „lakói[nak] félelem vezérelte mozgásának és gyanakvástól gyötört cselekedeteinek,”²⁵ vagyis képes egyfajta térként funkcionálni, azonban ez a legjobb esetben is csak a szabadság garanciájának látszataként tud feltűnni. A totalitárius kormányzat lényege ugyanis, hogy nem egyszerűen megszünteti a szabadságjogokat, hanem „[m]indenfajta szabadságnak azt a leglényegesebb előfeltételét szünteti meg, amely egyszerűen a mozgás képessége, márpedig a mozgás tér nélkül nem létezhet.”²⁶

A totalitárius uralom újdonsága a zsarnoksághoz képest leginkább abban rejlik, és éppen ezért talán veszélyesebbnek is tekinthető annál, hogy ellentétben az előbbivel, bár „igényként” még felmutatja állampolgárainak a közügyekben való viselkedésének irányítását, hasonlóan más kormányzati formákhoz, azonban – és ez egy lényeges eleme – valójában már nincs szüksége szigorúan vett cselekvési elvre, „hiszen éppen az ember cselekvési képességét akarja kiküszöbölni.”²⁷ Éppen ezért – mutat rá Arendt – egy ilyen rendszerben már a félelem sem szolgálhat „útmutató” gyanánt az individuumok számára, ugyanis „a terror kizárólag a természeti és történelmi folyamat objektív szükségszerűségével összhangban választja ki áldozatait, azok egyéni cselekedeteinek és gondolatainak tehát egyáltalán nincs jelentősége.”²⁸ Ennélfogva pedig a félelem

²² Uo. 584.

²³ Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 49.

²⁴ Uo. 50.

²⁵ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 584.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 586.

²⁸ Uo. 586.

gyakorlati hasznossága is feloldódik attól a pillanattól kezdve, amikortól „az általa vezérelt cselekedetek már nem segítik hozzá az embert, hogy elkerülje azokat a veszélyeket, amelyektől fél.”²⁹ A totalitárius uralom veszélyét Arendt nem annak állandósulásában látja, hogy mint rendszer állandó világot hozhat létre, hanem éppen ellenkezőleg, a totalitárius uralom a zsarnoksághoz hasonlóan, saját pusztulását hordozza magában. Arendt a továbbiakban párhuzamba állítja a félelem és a magány együttese okozta perspektívákat. Amíg a félelem és a tehetetlenség mint politikaellenes elvek jelennek meg, és a politikai cselekvést hátráltatják vagy éppen ellehetetlenítik; addig a magány egyenesen „társadalomellenes helyzetet teremt”, mivel az elmagányosodott egyének képtelenek lesznek az emberi együttélésre.³⁰ Amennyiben viszont erre képtelenek az egyének, az magával vonja az összefogás, a közös fellépés és további társadalmi cselekvések megvalósításának kétségét is: „A szervezett magányosság mégis jóval veszélyesebb, mint mindazok szervezetlen tehetetlensége, akik fölött egyetlen ember zsarnoki és önkényes akarata uralkodik. A veszély abban rejlik, hogy az általunk ismert világ – amely mindenütt mintha véget érne – elpusztításával fenyeget[.]”³¹

A totalitárius rendszer mint új fenomén megjelenése ellenben Arendt szerint a politikai gondolkodás megújítására is lehetőséget ad, e rendszer elemzéséből ugyanis olyan normákat remél levezetni, amelyek politikai ítélőképességünkre és cselekvéseinkre is befolyással lehetnek: „A koncentrációs táboroktól való félelem és a totális uralom természetének [...] felismerése ezért alkalmas lehet arra, hogy érvénytelenítsen minden jobb- és baloldalra építő elavult politikai megkülönböztetést, és ezek mellett vagy fölött honosítsa meg korunk eseményeinek megítélésére a legfontosabb politikai normát: nevezetesen azt, hogy azok a totalitárius uralmat szolgálják-e vagy sem.”³² Arendt ezzel utat kíván nyitni annak az antagonisztikus politikamodellnek a felszámolásához, amely még napjainkban is meghatározza a politikai elköteleződéseket és a kritikai elemzéseket. Ebben az értelmezésben a félelem akár pont érvénytelenítheti is ezeket a viszonyokat, amelyek a politikai gondolkodás elavult nézeteiként lépnek fel, mivel egy totalitárius rendszer bal és jobb oldali indíttatású is lehet, nem magától értetődően az egyik vagy másik ideológia sajátja.

²⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 586.

³⁰ Uo. 599–600.

³¹ Uo. 600.

³² Uo. 533–534.

A FÉLELEM MINT CONDITIO HUMANA

Annak ellenére, hogy az eddigiekben Arendt gondolkodásában a félelem kapcsán elsősorban a negatív relációkat emeltük ki a politikai cselekvéssel, pontosabban cselekvőképtelenséggel kapcsolatban, érdemes talán röviden érintenünk a félelem egy további értelmezési lehetőségére tett kísérletét, amelyet utolsó, befejezetlenül az utókorra hagyott műve, a *The Life of the Mind* néhány részletéből kiindulva bonthatunk ki. A könyv első két megjelent kötete a gondolkodás és az akarat kérdését tárgyalja, a harmadik kötet azonban, amely az ítélőerőt vizsgálta volna, végül sosem íródott meg. Ebben az utolsó művében Arendt – igazodva más késői munkáihoz – a *vita activa*,³³ vagyis a gyakorlati, közéleti életforma helyett már a *vita contemplativa*, tehát az elméleti életformát helyezi a vizsgálódás középpontjába, az ember szellemi életének pedig a már említett gondolkodás, akarat és ítélőerő képeznék a részeit. A félelem kérdése mindkét kötetben előfordul, az első fejezetben ennek kapcsán ezt olvashatjuk: „A félelem a túléléshez nélkülözhetetlen érzelem; jelzi a veszélyt, és e figyelmeztető érzés nélkül egyetlen élőlény sem maradhatna sokáig életben.”³⁴ A félelem tehát ebből következőleg a *conditio humana* egy szükségyszerű elemeként lép fel, mely annak „védelmét” szolgálhatja, ennek folytán pedig „pozitív” hozzádeka van az emberi élet fenntartása szempontjából. A félelem nélkülözhetetlensége ugyanakkor magával vonja a bátorság kérdését is, a félelem ezért közvetve szerepet játszhat az emberi cselekvésekben mint „mozgatórugó”: „A bátor ember nem az, akinek a lelkéből hiányzik ez az érzelem, vagy aki egyszer s mindenkorra le tudja győzni, hanem az, aki eldöntötte, hogy a félelem nem az, amit mutatni akar. A bátorság ekkor válhat második természetévé vagy szokásává, de nem abban az értelemben, hogy a félelemnélküliség helyettesíti a félelmet, mintha az is érzemmé válhatna.”³⁵ A bátorság *megjelenését/látszatát* (*appearance*) tapasztalhatjuk meg tehát, mely a kötet egyik fő gondolatának, a „két világ elméletének” (valódi létezők szembeállítás a pusztá megjelenéssel/látszattal) keretezésében nyer értelmet. A látszatok (megjelenések) ugyanis kettős funkcióval bírnak: „elrejtteni valamilyen belsőt és megmutatni valamilyen »felszínt« – például elrejtteni a félelmet és megmutatni a bátorságot, vagyis elrejtteni a félelmet a bátorság megmutatásával”,³⁶ azonban mindig fennállhat az is, hogy az, amit látunk, „végül pusztá látszatnak bizonyulhat.”³⁷

³³ Ennek kapcsán lásd Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.

³⁴ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, I. kötet, San Diego, Harcourt, 1981. 35–36.

³⁵ Uo. 36.

³⁶ Uo. 37.

³⁷ Uo.

A félelem kapcsán még egy aspektust emelhetünk ki a könyv második kötetében, mégpedig az ész és gondolkodás meghatározó szerepét annak uralhatósága kapcsán. Ugyanis Arendt értelmezésében „[a]z ész felfedezi, hogy [...] nem a halál vagy a fájdalom az, ami félelmetes dolog, hanem a fájdalomtól vagy a haláltól való félelem”.³⁸ Arendt ezért kifejti, hogy valójában az egyetlen dolog, amitől joggal kell félni, az maga a félelem, és bár az emberek nem menekülhetnek a halál vagy a fájdalom elől, a bennük lévő félelemből képesek lehetnek a gondolkodás és érvelés mentén kitörni, amennyiben megszüntetik a félelmetes dolgok által az elméjükbe nyomott benyomásokat: „ha félelmünket nem a halál vagy a száműzetés, hanem maga a félelem miatt tartottuk meg, akkor gyakorolnunk kell, hogy elkerüljük azt, amiről azt gondoljuk, hogy gonosz.”³⁹ Arendt szerint tehát „pusztán” a gondolkodással „uralmunk” alá hajthatjuk magát a félelmet is, hogy a kiúttalanság állapota megszűnjön.

ÖSSZEGZÉS

Ahogy azt láthattuk, Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájának* félelem és szorongás dialektikájának determinisztikus koncepciójához képest Arendt *A totalitarizmus gyökerei* és a *The Life of the Mind* című műveiben a félelem kapcsán a politikai és egyéb cselekvésekben betöltött lehetőségeket vizsgálta a szabadság vonatkozásával összefüggésben. A két koncepció különbségének egy lehetséges magyarázatát adhatja Walter Benjamin történelmekon koncepciójának vizsgálata a két elmélet vonatkozásában, ugyanis mind Arendt, mind a Horkheimer–Adorno szerzőpáros fontos kiindulópontnak tekintik saját filozófiai gondolatmenetük kifejtésére. E közös alap ugyanis teljesen más fordulatot vesz a tézisek egymástól igencsak különböző aspektusainak kiemelésével. Míg Benjamin történelmi megismeréssel kapcsolatos elgondolásai Arendt történetírói meggyőződésére vannak nagy hatással, valamint a narráció és történetmesélés szerepének filozófiai felértékelésében játszanak majd meghatározó szerepet; addig *A felvilágosodás dialektikájának* alap gondolata – szintén Benjamin nyomán – egy nagyszabású civilizációkritikai koncepció kereteit vázolja fel, mely gyakorlatilag az önmagára irányuló ész-kritika apóriája. Ez utóbbit sokszor az életrajzi olvasatokból kiindulva a fasizmus meg tapasztalásával és az emigrációs élmények okozta traumákkal magyarázzák a mű recepciótörténetében. Amennyiben viszont ezt a megállapítást elfogadjuk,

³⁸ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, II. kötet. 75.

³⁹ Uo. 75. Lásd ehhez még Epiktétosz *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, 2016. II./XIV.

még nem lesz egyértelmű, hogy Arendt – lévén hasonló, ha nem rosszabb lét-tapasztalattal és emigrációs élményekkel bír, mint Horkheimer és Adorno – miért egy másik utat választ ennek megközelítéséhez, akár „a történelem angyla” messianisztikus benjamini tézisének továbbélésére *A totalitarizmus gyökereiben* vagy az *On the Violence* (1969) című írásának erőszak-konceptiójára gondolunk. E kétféle értelmezés egy további lehetséges magyarázatára szolgálhat éppen ezért Arendt forradalomkonceptiójának fogalmi elemzése (mint az 1963-ban megjelent *A forradalomról* című kötet vagy az 1966-67 táján készült *The Freedom to be Free* esszé), amelyben nem a „klasszikus értelemben” vett forradalmiság örökségének nyomdokain halad: értelmezésében csak az amerikai polgárháborút, illetve az 56-os magyar eseményeket tekinti forradalomnak, míg a francia történeteket nem. Arendt ugyanis a forradalom ezen elveszett kincsestára és a történeti értelemben vett felvilágosodás révén látja meg a reményt a filozófiai és politikai gondolkodás megújítására.