

HANNAH ARENDT ÉS A NYUGAT ALKONYA

A kezdet és a szabadság összefüggéseiről

PATÓ Attila

Hannah Arendt 1941-ben azzal az önként vállalt küldetéssel érkezett az Egyesült Államokba, hogy megértse, mi történt Európában, mi történt az európaiakkal, különösen a németekkel – és nem vitt magával az Óceánon túlra egyebet, mint az európai és kiváltképpen a német totalitarizmusról szerzett személyes tapasztalatait, illetve az európai kultúra, különösen a német filozófia hozományát.¹ E két tényező viszonyának kapcsán rövid előadásomban azt a nézetet szeretném erősíteni, vagy illusztrálni, mely szerint Arendt politikai gondolkodását a filozófiai vonatkozások nem egyszerűen kiegészítik, hanem megalapozzák. Arendt közvetlen örököse az első világháború utáni német válság-filozófiáknak, és nyilvánvalóan több tekintetben megőrizte ezt az örökséget, aminthogy túl is lépett azon. Ám mégis feltehetjük a kérdést, hogy vajon nem volt-e igaza Arendtnek akkor, amikor fenomenológusnak mondta magát, s bevallottan nem a husserli vagy heideggeri értelemben.²

A válságkorszak filozófiáinak kontextusában két problémát szeretnék kiemelni, amelyek Arendt számára is meghatározó mozzanatokot jelentettek. Az egyik a válság genealogizálása, a másik a *praxis* szerepe. A genealógia témakörébe tartozik egyebek mellett a kezdet, a válsáért felelős tényezők, illetve a kitörési vagy arkhimédészi pont lehetősége – tehát jórészt történelem- és kultúrfilozófiai kérdések. A *praxis* témája a cselekvés és az elmélet kapcsolatának revideálása, az elidegenedés és a felelősség relációi, a szabadság dimenziója, amelyek a politikai gondolkodás és akár gyakorlat felé orientálták a tragikus korszak szereplőit. E két, természetesen kibogozhatatlanul sokszálú problémakört vetítjük mintegy árnykép gyanánt háttérül ahhoz, hogy két alapfogalmat – legalább vázlatosan – elemezzünk, amelyek feltevésünk szerint gyűjtőpontokként határozzák meg Arendt gondolkodását, s amelyek horizontján belátható az is, hogy mennyiben követi mesterei útját, s milyen megfontolásokból tér el attól,

továbbá hogy milyen új irányokban termékenyítette meg a II. világháború utáni filozófiát. (Habermas és Ricoeur nevét említjük meg³.)

A két kitüntetett fogalom tehát a kezdet és a szabadság. A két kategória egymás mellé rendelése természetesen egyáltalán nem eredeti gondolat, hanem éppen a filozófia és a politikai gondolkodás eredetére, mi több közös eredetére utal bennünket. A kezdet problémáját több vonatkozásban is vizsgálni kell, és vizsgálódásunk folyamán minduntalan a szabadság problematikája bukkan fel, hol búvópataként kísérve utunkat, hol pedig vörös fonálként mutatva az irányt. A kezdet elsődlegesen nem pusztán történeti kezdetként jelenik meg, hanem mint alap, meghatározó tényező, hatalom is egyben, azaz *arkhé*. Arendt egyik kedvenc helye a *Törvényekből* való: „A kezdet, mint valami isten, megtelepedve az emberek között, mindent megóv”⁴ – a kezdet – a szövegben: *arkhé* – az összhang és a hagyomány forrása önnön erején nyugszik, de Arendt hozzáteszi, hogy amint véget ért, rombolóvá vált, következménye pedig az elhagyatottság, a káosz. Ian Patočka szép elemzését adja az arendti kezdet-fogalom egyik, talán leglényegesebb vonatkozásának. „A nyugati szellem és a világtörténelem születése együtt jelenti a szabad értelemadás szellemét, az elfogadás és a bizonyosságon alapuló élet megrendülését, s egyúttal a megrendültségben való élet új lehetőségeinek a megrendülését, azaz a filozófiát.”⁵ Éppen a hagyományos világ talapzatának megrendülése az, ami az értelemadás szabadságát feltárja: rejtélyesség, problematikussá válik mindaz, ami addig a megszokott látvány része volt. Ez a kötelékektől való megszabadulás és egy új szabadságérzet pillanata, a csodálkozás, a rákérdezés: a „teremtő derengése” – mondja Patočka összefüggésben a politikum szférájának, a szabadság világának a létrejöttével ugyanakkor viszont az uralom-nélküliség (*isonomia*) terében, a nyilvánosság szférájában válik lehetővé az értelemmel teljes élet, válik láthatóvá a cselekvő és ésszel szóló ember, aki kilép az önfogyasztó étellel terhelt magánélet, másrészt a természet önmagába visszahulló éjszakájából: „Történelem ott van, ahol az élet szabaddá, teljessé válik, ahol tudatosan adnak teret a szabad életnek (...), ahol az élet (...) újra és újra megkísérli, hogy abban a világosságban, melyben világának léte megmutatkozik neki, újra értelmet nyerjen.”⁶

A polisz, amely Hannah Arendt számára a politikai gondolkodás mindent bevilágító ideája, nem egyszerűen történeti kezdet, hanem a filozófia, és a szabad értelemadás, a történelem *arkhéja* és az egzisztencia megjelenésének feltétele. Ezen a ponton Arendt a római hagyományra utal, amelyben az emberi létezés az emberek közötti létezéssel – *inter homine esse* – azonosították.⁷ Az *isonomia* feltétele mellett az agon, a polemós a mindent meghatározó közös, a logosz, amely cselekvésre, kezdeményezésre ösztönöz, s amelynek révén a partikuláris tettek nem egyszerű összeadásának hozadéka lesz egyrészt az egzisztencia megjelenése, másrészt a közösség hatalma – amelyek viszont együtt az emlékezet, tehát a halhatatlanság kereteit nyújtják.⁸ Patočka, s talán még hangsúlyosabban Seyla Benhabib elemzése nyomán ezt tekinthetjük ama kiindulási pontnak, ahonnan Arendt a husserli és kivált a heideggeri fenomenológián kritikát gyakorol. (Más kérdés, hogy Benhabib ‘interszubsztitívitás’ kategóriája nem

jelenti-e az arendti gondolkodás szétfeszítését.⁹ Patočka ugyanakkor inkább a fenomenológia nyelvezetével közelít, így viszont bizonyos többlet-hozadékokat talán megvon Arendt radikalizmusából. A munka szerepének hangsúlyozása a történelem értelmezésében viszont valóban elengedhetetlen az arendti perspektívában.)

A kezdet fogalmának egy másik aspektusát képezi az idő motívuma, amely szintén szervesen illeszkedik a politikum szférájának *inter homine esse* egzisztenciális meghatározottságához. Az idő problematikájának mindhárom vonatkozása kapcsolódik a szabadság kérdésköréhez, és ezzel együtt mindahhoz, ami az embert a természet rendjéből kiemeli. E vonatkozások: 1. a szabadidő, 2. a halhatatlanság és 3. a lineáris időszámítás – a novum – lehetősége. A szabadidő vonatkozásában Arendt – mint számos más esetben is – Arisztotelészhez fordul, ám nem annyira az életformák etikai szerepét hangsúlyozza, hanem azt, hogy a háztartás, az *oikosz* homályában, a munka fogságában élők, s így a természet szükségyszerűségeit kiszolgálók fölé emelkedés alapfeltétele a szabadidő, amely lehetővé teszi a nyilvánosság fényében megmutatkozó, polgárjogot gyakorló személyt, amely viszont nemcsak az *areté* szempontjából fontos, hanem visszahatólag értelmet ad az otthonnak is.¹⁰

A halhatatlanság vágyát a görög természet-felfogásból magyarázza Arendt, amennyiben úgy értelmezi, hogy az ember számára az nem pusztán a halál legyőzését jelenti, hanem éppen a természet számára magától értetődő halhatatlanságtól való megfosztottság csak az emberre jellemző jegyét.¹¹ A természet ciklikus időkereteiben feloldódik a halál, ami részben az ember számára is lehetőség, ám – amint Arisztotelész is utal rá – ez nem elégíti ki azokat, akik vállalják azt a többletet vagy hiányt, ami a természettel szemben megkülönbözteti őket. Arendt ezen a ponton tér el Plátón idea-filozófiájától, s ezért a platonikus gondolatvilágban a polis nem megfeleltethető fogalom, ugyanis számára az nagyon is világbeli lehetőség, megvalósult történeti formákkal, a kőfalakkal megerősített, az alkotmány talapzatán nyugvó városállam, amely nem értelmezhető emberi közösségként, hanem mint emberek közös elhatározásának, erőfeszítésének eredménye, a szabadság és az emlékezet világa, az a hely, ahol az ember a természettel való megkülönböztettség állapotában mégis felemelkedhet a kozmosz harmóniájához. Ennek a felfogásnak az örököse a római kultúra, a hagyomány művelése. Arendt számára a görög gondolkodás pontos megértése, analógja Róma vallása, ahol a görög halhatatlanság feltételének számító kiemelkedő, heroikus tett, annak legalapvetőbb formája az alapítás a legfőbb szentség jegyét viseli.¹²

Az alapítás aktusa az idő témakörének harmadik vonatkozásához utal bennünket. Az alapítás, a kiváltképpen szabad kezdeményezés a novum lehetőségét jelenti a természet ciklikus folyamataiban, s oly módon megtöri azt, hogy helyt adjon egy újfajta, lineáris időszámításnak. Arendt számára ebben az értelemben sem az erényes élet a végső szó, hanem az ilyen értelemben vett szabadságon és az isonomia elvén alapuló közös cselekvésben rejlő hatalom-potenciálé, amely az új lehetőségét oly módon hordja magában, hogy annak nem a világon kívülről, egyszeri-ismételhetetlen eseményként kell betörnie – Arendt ezt veti össze Augustinus történelem-képével.¹³

(A görög és a római gondolkodásban meglévő különbségekre utal az, hogy a görögök számára az új generáció is a novum jegyét hordja magán – ld. a *Vita activa* natalitás-fogalmát – szemben a világ állandó látványával, míg a rómaiak a hagyományhoz, a kezdethez való visszakötődést – *religare* – tették a fiatalok nevelésének fő céljává.¹⁴) A szabad cselekedet kiemeli a pillanatot, s a pillanattal a személyeket is felragadja, nevesíti őket, biztosítva számukra a halhatatlan hírnevet, ami a természetben így már nem létezik. A kezdet pillanata nyújtja a transzcendenciát, ismét Patočkát idézve, ami így nem az ész, az értelem műve, hanem a szabadságé, az emberi szabad cselekvésé.¹⁵

Mindez azonban Arendt számára nem egyszerűen filozófiatörténet, a polisz nem egyszerűen az európai történelem kezdőpontja, de nem is metafizika, a polisz nem a jó, netán a közjó megvalósulásának ideája. Azonban idea és világbeli entitás egyaránt – úgy tűnik, itt olyan paradoxonnal állunk szemben, amely Arendt gondolkodását mégis a hagyomány általa is bírált szálaihoz köti. A polisz t.i. idea a modernitás átfogó bírálata számára, ugyanakkor azonban olyan világbeli pont, amely éppen az ideatikus – és metafizikus – gondolkodás bírálatának alapjául szolgál.¹⁶ Arendt a modern Európa politikai és történeti bírálatát nyújtja *A totalitarizmus gyökerei* című munkájában,¹⁷ majd ennek nyomdokain a modern Európa 'belső történetének' bírálatát a *The Human Condition (Vita activa)* művében. Mindezen és későbbi munkái is tulajdonképpen két gondolat fényében elemezhetők. Burke-nek tulajdonítja az egyik gondolatot, mely szerint a szabadság eltűnik Európából, s az új kontinensen lel otthonra, a másikat Tocqueville-től idézi számtalan alkalommal, mely szerint a hagyomány megszakadásának következményeként a múlt immár nem világítja be a jövőt.¹⁸ A fentiekben elemzett kezdet és szabadság fogalmi most a kritika eszközeül szolgálnak, ám figyelniük kell arra is, hogy Arendt gondolkodásában – amint arra az elemzők némelyike rámutat, – bizonyos eltolódás figyelhető meg. Amerikában élve ugyanis Arendt a szabadság egy másik történetére lesz figyelmes, és – amint az *On Revolution* c. munkája is jelzi, – felfedezi az európai és amerikai kezdet-viszonyulás különbségeit, megpillantja azt a páratlan történeti lehetőséget, amit az amerikai forradalom jelentett, hogy elemzésében az alapító atyák köztársaságát a polisz harmadik történeti megnyilvánulásává avassa – és egyúttal igazolja a *Vita activa* elemzését arra vonatkozóan, hogy a modern Európát a társadalmiság kérdése vezette vakvágányra.

Arendt itt releváns kritikájának fő mozzanata,¹⁹ hogy az amerikai forradalomról való megfélemedkezés az európai forradalom mintáját és hozadékait juttatta előtérbe. A válság genealógiájában a kezdet és a szabadság vezérelve a modernitás bírálatának fő motívumai lesznek. A szabadság elpárolgása és a kezdetről, az alapításról való megfélemedkezés ugyanazon fejlődés két aspektusát képezik, melynek fontosabb korrelátumait ezúttal csak megemlíteni van mód. A társadalmiság, mint a modernitás fejleménye, amely a nyilvánosság szférája illetve a magánszféra közé ékelődve fokozatosan megszünteti mindkettőt, a vágyteljesítés jegyében áll,²⁰ olyan folyamatként, amely beteljesíti az európai fejlődés egészében felfedezhető negatívumokat – ha a polisz ideáját tekintjük mércének. Ilyen negatívumok a világ igazolásának megvonása a keresz-

tényességben, a folyamatok szerepe a modern, nem szemlélet-, hanem birtoklás-orientált, technikai természettudományban és a cél-eszköz viszony megfordítása a 19. század liberalizmusához köthető pragmatizmusban.²¹ A következmények mélyek és messzehatók Arendt elemzésében, ezúttal csak egy példa: az ember önmeghatározása mint animal laborans saját csapdájába ejti azáltal, hogy célja a minél több szabadidő, amely természetesen nem a polisz polgárának szabadidejéhez hasonlatos, hanem biológiai természetű, hiátusként jelentkezik. A modern ember, az animal laborans a munkájában leli meg értelmét, ha erre egyébként lehetősége volna.²² A világ azonban erre sem nyújt módot, ugyanis a világ maga is feloldódik a folyamat semmi szilárdságot vagy talapzatot el nem viselő végtelenében.²³ Az így felfogott időtlen időben a kezdetről való megfélelkezés már nem is mint feledtség jelentkezik. Igen, ebben a vonatkozásban kétségtelenné válik, hogy Heidegger tanítványával állunk szemben.

Lássuk azonban, hogy Arendt kísérlete jelent-e valami megkülönböztetett újdonságot.²⁴ Azt hiszem, igen. Két nyomon tájékozódhatunk, az egyik éppen a politikai gondolkodás története és jelenkori lehetősége, a másik pedig a gyakorlati megújulás, a történeti novum esélyei.

A politikai gondolkodás Arendt történetében Platónnal vette kezdetét, jelesül a barlanghasonlattal, s Marx teóriáival ért véget. A kezdet eszerint a polisz és a valódi létre törekvő bölcselet közötti összhang megbomlásával kezdődik, amikor a tudó férfi az emberi dolgok szféráját, „mindent, amely egy közös világban való emberi együttéléshez tartozik a sötétség, a zűrzavar és a tévedés fogalmával írta le.”²⁵ A végpontot pedig Marx ama megállapítása képezi, mely szerint „a filozófia és annak igazsága nem az emberi dolgokon és közös világukon kívül helyezkedik el, hanem éppenséggel bennük, és csakis az együttélés körén belül, a ‘társadalmisult emberek’ kialakulása során valósítható meg.” Marx ezzel lemondott a filozófiáról azzal a szándékkal, hogy megváltoztassa a világot és ezáltal a „filozófáló értelmet”, az emberi „tudatot.” Platón felismerte, hogy a filozófiai tapasztalat része a köznapi világtól való elfordulás, ám a marxi elmélet következménye a cselekvés és a gondolkodás szembeállítás, ilymódon az elmélet elszakítása a valóságtól, a cselekvés megfosztása az értelemről, végső soron mindkettő kiüresítése.²⁶ Marx egyrészt a cselekvést a történelemben azonosítja az erőszakkal, másrészt jóslata szerint a társadalmisultsággal az állam elsorvad, értelme kiüresedik. Ennek fényében Arendt az erőszakról szóló művében a 60-as évek kelet-európai forrongásával, nyugati diáklázadásaival, a függetlenné vált államok forradalmi kísérleteivel, és nem utolsó sorban a köztársaság válságának tapasztalataival öszszegzi a szabad cselekvés lehetőségét, az új kezdet problémáját.²⁷ Teszi ezt azért, mert a radikális változtatást tettelesen vagy ideológiai igazolással sürgetők, elemzése szerint mind meggyeznek két kérdésben. Az egyik az erőszak szerepének domináns volta a hatalom, az állam és a tekintély definiálásában. Arendt nem valamilyen pacifista álláspontot képvisel, hanem tisztázni akarja az erőszak szerepét, elsősorban a hatalom viszonylatában. Az erőszak fő problémája nem az, hogy veszteséggel jár, vagy hogy nem eredményes az erőszakos cselekedet, hanem az, hogy a cselekvéssel azonosítva kizárja a beszéd

lehetőségét. A hatalmat kizárólag erőszakkal megszerezni vágyó erők magát a forradalmat lehetetlenítik el, hiszen a forradalom értelme nem a pusztá felszabadulás, hanem egy olyan világ felépítése, ahol ellakozhat a szabadság – ez pedig a köztársaság. Az erőszak, a hatalom és az állam azonosítása vezet ahhoz a tévedéshez, hogy a történelem vége az erőszak megszüntetése, amely csakis az állam és a hatalom megszűnésének perspektívájában lehetséges. Ez a forradalmárok második nagy közös tévedése. Arendt további tévhiteket oszlat el: az erőszak nem rombolja a hatalmat, ugyanis csak a hatalom megszüntével jelenik meg mint ideiglenességre ítélt pótlék, és legalább ennyire fontos, hogy az erőszak képtelen a hatalom építésére. A hatalom megalapozása a beszéd képességéhez kötődik: kiváltképpen az ígéretevés képességéhez. A forradalmat erőszak-ideológiává alakítók – és ebben a kontextusban például Sartre neve is többször előfordul, – a szabad kezdeményezés, végső soron a hatalom lehetőségét denunciólják. A hatalom ugyanis a közösen cselekvő emberek szabad elhatározása révén keletkezhet – erre példa az amerikai köztársaság születése, a jelenlegi eszmei zűrzavar oka pedig az, hogy ez a kezdet feledésbe merült. A francia forradalom és örökösei, Marx és a XX. század forradalmár ideológusai ezt kihasználva végképp kisajátították a forradalmi hagyomány kincsesládáját.

A másik nyom a novum gyakorlati esélye, amely Arendt perspektívájában elenyészőben van, hogy egyre inkább csak elméleti lehetőség maradjon, mint az ember kezdeményezőkétségébe vetett bizalom. A történelmi szükségszerűségek, s kivált a szükségszerű haladás hívóival, s az engesztelhetetlen pesszimistákkal mindig is harcban állva a szabad ember a történelmi tapasztalat kezdet-lehetőségeit mutatja fel. Nem utolsó sorban groteszk értelmetlenségnek tartja a szükségszerűség fanatizmusát éppen századunk tapasztalatainak fényében, amelyik oly sok, – noha az egy magyar, 1956-os forradalmat nem számítva jóformán csak negatív – meglepetést hozott.²⁸

Az ilyenformán vázolt – filozófiai háttérrel bíró – politikum-bírálatához természetesen szervesen illeszthetők az eredeti arendti kérdés és feladat – „megérteni, mi történt Európában” – gyakorlati és aktualizáló vonatkozásai, igaz, nem elszakadva az elért szinttől. Arendt a valósággal való filozófiai-elméleti konfrontációt soha nem transzponálta az elméletalkotás, gondolkodás ama síkjaira, ahonnan a világ akutális helyzetéről nem mondható semmi releváns. Ennyiben görög volt, hegelianus, s örököse a nagy mestereknek. Amint a bevezetőben utaltunk rá, Arendt a válságfilozófiák ivadéka, az európai örökség örököse, és radikális bírálója. Jelentős hozadéka a totalitarizmus genealogizálása, amely későbbi munkáinak is témája marad, s ezt igyekszünk az alábbiakban röviden igazolni, egy olyan, talán szokatlan értelmezés keretében, amelynek mélyebb igazolása későbbi munkára marad. Nem kevesebbről volna szó, mint arról, hogy – feltevésünk szerint – a totalitarizmus reális veszélyt jelent a Nyugat számára, noha nem annak nemzeti szocialista, vagy szovjet formájában, hanem európai, nyugati fogantatású alakzatában. Előbb áttekintjük, milyen fontosabb jegyek alapján állíthatjuk ezt, majd röviden kitérünk arra a kérdésre, hogy vajon miért nem vállalta Arendt nyíltan a figyelmeztetést, ha úgy tetszik jóslatot?

A társadalom, a kortárs kultúra bírálatának számos pontján megtalálhatjuk azokat a motívumokat, amelyeket alá lehet rendelni e gondolatnak, célszerűnek tűnik a legfontosabbakat felsorolni. Természetesen nem szabad megfeledkezni arról, hogy a totalitarizmus összetett jelenség, s jelen esetben nem állítható, hogy a klasszikus interpretáció, *A totalitarizmus gyökerei* eredményei minden további nélkül alkalmazhatóak. Az új, s a jelek szerint észrevétlenül beköszöntő formáció magának a politikumnak a hiányát jelöli, amely észrevétlen maradhat, amennyiben elfogadjuk, hogy Marx teóriái nyomán a távlatokat, alternatívákat felmutatni képes politikai filozófia, tehát a kritikai gondolkodás forrásai apadnak el.

Eme új totalitárius uralom jegyeit a következőkben foglaljuk össze vázlatosan²⁹ két fontos fogalom, a hatalom és az elidegenedés segítségével, tulajdonképpen két terület, a tudomány-technika és a politikum vagy az uralom gyakorlásának szférájának viszonylataiban. Hannah Arendt a technika perspektívájában helyezi el azt az időpontot, amelyikben ő maga áll, ahol mi állunk: 'az automatizáció előestéjének' nevezi. A technika problémája voltaképpen szervesen illeszkedik a modernitás általános diagnózisába, s nem önmagában hordozza a veszélyek forrását, hanem mint a cél-eszköz viszonylatok megfordításának egyik mozzanata, következményei szerint növekedik meg a jelentősége, amennyiben az ember cselekvési lehetőségeit szűkíti, illetve a 'második természettől' való függési viszonyait erősíti. A tudomány, mint a technika előfeltétele azonban még ennél is komolyabb veszélyforrást jelent. Arendt számára értelmetlen az a kérdés, hogy mennyiben lehet felelőssé tenni – például – az atombomba feltalálóiért annak bevetéséért – az emberi világban eddig legelidegenültebb eszközt az erőszaknak. Nem ezért felelősek, ennél jóval súlyosabb felelősség terheli őket, mégpedig az, hogy nem teszik lehetővé a tudomány eredményeinek megértését a laikus nyilvánosság számára.³⁰

A fizikai világ megértése ilyenformán nem a tudomány belügye, hanem – az arendti értelemben vett – politikai kérdés, annál is inkább, mivel nem csupán a 'laikusok' szakadnak el így a világtól, s a hatalom (a 'sokak irányítása' értelmében) a beavatottak kezén összpontosulna, immár felmérhetetlen hatalomként, hanem maga az ember formátuma sodródik veszélybe a minden antropomorf, tudományelőtti feltételtől megszabadított, formalista nyelv kialakulása nyomán³¹.

A másik vizsgálandó szféra az uralom gyakorlásának emberi kiváltsága, a politikum világa. A politikum szférája a szabadság valósága: a megjelenés és az értelemadás szabadságáé. Ahogyan azonban a fizikai világtól való elidegenedés politikai következményekkel jár, t.i. éppen az értelemadás és a cselekvőképesség bénul meg,³² éppen így paralizáló hatású az újfajta politikai szituáció. A társadalmiság győzelmét és a politikai struktúrák fejlődését kell megemlíteni ezen a ponton; az első tényezőt ezúttal csak annyiban, hogy „az önfogyasztással terhelt élet”, az atomizált animal laborans világtalan világa szükségtelennek ítéli a halhatatlanság Arisztotelész által is emlegetett természet fölötti többletteljesítés igényét, s így a cselekvés eredeti motívója tűnik el.

Ez alkalommal egy másik perspektívát emelünk ki, amely az ún. politológia szférájához sorolható. Arendt a totalitarizmus gyökereit elemezve az eredők egyik leglényegesebb tényezőjének tartotta a nemzetállamok és a pártrendszer válságát. A *forradalom* és az *On Violence* művei arról tanúskodnak, hogy érdeklődése e kérdések körül a későbbiekben is megmaradt, sőt magyarázattal szolgálhatott az olyan újfajta jelenségekre mint a diáklázadások, a dezintegrációs jelenségek vagy az új nacionalizmus. Arendt minden bírálata ellenére fenntartja a forradalom és – nagyon korlátozott mértékben – az erőszak jogát, s éppen ezért tarthatja legitimnek, mivel a totalitárius uralmi forma ellen az egyetlen kompenzációs lehetőség marad: a cselekvés erőszakformája csak a beszéd, mint a cselekvés nem erőszakos alakjának teljes bénulása után, végső instanciaként érvényesül: a magyar forradalom példázza ezt.

Az új totalitárius forma jegyeinek és feltételeinek eddig említett tényezői: a fizikai világtól való elidegenedés, tudás és cselekvőképesség meghasonlása, az animal laborans uralomra jutása, a kritikai pozíció elvi hiánya mellett megnevezhetjük a legfőbb ismertetőjegyet, amely röviden a 'senki uralma' megnevezéssel fordul elő. A nemzetállamok válsága egyre nagyobb, végül globalizált adminisztrációs igazgatási központok megjelenését eredményezi, amelyek természetesen a lehetőségeiket kimerített történelmi formákat, mint a pártok és idelógiáik, a nemzetállamok, egyaránt képletté teszik: színházi szerepek és kellékek maradnak. Kiemelendő, hogy a senki uralma nem azt jelenti, hogy senki nem uralkodik, azaz hogy az állam, az uralom mint olyan eltűnik. Nem e jóslatok teljeseznek be, hanem az arisztotelészi tipológiába már be nem illeszthető új uralmi forma jelenik meg, a totalitarizmus egyik módusza, a senki kormányzata.³³ „A bürokrácia az a kormányzati forma, amelyben mindenki meg van fosztva a politikai szabadságtól, a cselekvés hatalmától; mert a senki uralma nem nem-uralom, s ahol mindenki egyformán hatalomnélküli, ott egy türannosz nélküli türannizmusról beszélhetünk.”³⁴

Ez természetesen azt is jelenti, hogy Európa kultúrája és nemzeti felolvadnak az egyetemessé váló igazgatási struktúrákban. Igaz viszont, hogy Arendt nem jóslatokat fogalmaz, ám nem a tudománytalansága miatt, hanem éppen mert nagyon is megfelelnek a tudományos struktúra-teóriáknak.³⁵ Radikalitása azt hangsúlyozza, hogy az emberi állapotra jellemző inherens váratlanság-mozzanat politikai jelentőségű.³⁶ Ez a módszertani elv lehet az egyik oka Arendt óvatosságának, s arról sem feledkezhetünk meg, hogy ezek a gondolatok az 1960-as években keletkeztek – bármilyen aktuálissá is váltak az eltelt időben. A másik ok viszont az ideologizmus veszélye, amellyel kritikusai is bírálhatták – ám Hannah Arendt ilyesféle aggodalmakra úgy tűnik, nem szokott tekintettel lenni. Radikalitását nem a kritikusok kedvéért mérsékelte; saját gondolatvilága cövekelte le a figyelmeztető oszlopokat. Azért az általa nyújtott diagnózis semmivel sem kevésbé komor, mint az elődei, példaképei által festett korszokok.

Ezzel párhuzamos, hogy Hannah Arendt Európától eltávolodva fokozatosan a szemlélő szerepét veszi fel, és ezt igazolja. Miután úgy találta, hogy az új kontinensen

is eltűnőben van a szabadság gyakorlata, mivel az alapító aktus egykor oly csodálatra méltó tekintélye elapadt, a cselekvés előtérbe helyezése helyett fokozatosan a gondolkodás primátusát hangsúlyozza, a *vita activa* helyére a *vita contemplativa* kerül. Az emlékezet, a kritikai történetírás a szabadság megmaradt terrénuma, a belefeledkezés elleni terápia, a valóság-érzékelés intaktsága, az ítélőerő megőrzése,³⁷ a kezdetre való várakozás és készülődés lép a világban lét, a *spectamur agendo*³⁸ nyilvános cselekvésében adott közboldogság helyébe. A *Life of the Mind* első kötetéhez fűzött és a második, *Judging* című soha el nem készült kötethez átmenetet képező *Postscriptum to Thinking*³⁹ címet viselő rövidke írásában a történész definícióját a görög és a latin eredetére vezeti vissza, ahol a homéroszi történetmondó voltaképpen bíró, aki ítéletet mond a múlt fölött, Hérodotosznál pedig a *historein* szó ennyit jelent: „vizsgálódní, hogy elmondható legyen, miképpen volt.”⁴⁰ Arendt ars poeticáját fogalmazza meg akkor is, amikor felidézi, hogy miként hatódott meg Odüsszeusz, midőn a phaiák király udvarában végighallgatta saját bolyongásainak történetét: a valósággal való megbékélés ilyen formája Arisztotelésznél a tragédia lényege, Hegelnél a történelem vége.⁴¹

Jegyzetek

¹ v.ö. David Watson: Arendt. Fontana Press London 1992. p. 52.

² Természetesen egy erősen vitatott kérdésről van szó, mi itt egy nemrégiben megjelent elemzésre utalunk – ld. Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Modernity and Political Thought Volume X SAGE Publications 1996. különösen: „*The Concept of the 'World' in Martin Heidegger's Being and Time*” c. alfejezetet p. 51–61. ill. a „*The Dialogue With Martin Heidegger: Arendt's Ontology of The Human Condition*”. c. fejezetet p. 102–122.

³ ld. Benhabib i.m. „*The Contested Public Sphere: Arendt, Habermas, and Beyond*” c. alfejezetet p. 203–210. ill. Jocelyn Benoist: *A francia fenomenológia húsz éve*. In: Kellék 1997/7. p. 7–22

⁴ Platón: *Törvények*, 775 In: *Platón összes művei*, III. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 667–668. o. Kövendi Dénes fordítása. ld. H. Arendt: *Múlt és jövő között, Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, Osiris Kiadó-Readers International Budapest, 1995, p. 26. Módos Magdolna fordítása.

⁵ Jan Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*, In: Jan Patočka: *Mi a cseh?* Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996. p.- 286 skk.

⁶ i.m. p. 285.

⁷ pl. Arendt i.m. p. 82. – a pluralitás Arendt politikai gondolkodásának talán a legfontosabb kategóriája ld. *The Human Condition* First published 1958, The University Press of Chicago 1969. (A továbbiakban a német kiadás címével idézzük: *Vita Activa*) ld. különösen: „*Man: A Social or a Political Animal*” c. alfejezetet p. 22–38.

⁸ uo. p. 72–84. ill. Patočka i.m. 287–289.

⁹ ld. Dana R. Villa Benhabib idézett könyvének recenzióját In: *Ethics*, July 1998. p. 817–820.

¹⁰ Patočka i.m.p. 285. továbbá: Arendt i.m. „*The Public and the Private Realm*” c. fejezetet. p. 22–78.

¹¹ Arendt: *Múlt és jövő között* p. 49 skk. A mű eredeti kiadása: Arendt: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961; átdolgozott kiadás két kiegészítő esszével 1968.

¹² Arendt i.m. p. 220–222.

¹³ Arendt i.m. p. 73–82.

¹⁴ Arendt i.m. p. 127–130.

¹⁵ Patočka i.m. p. 292.

¹⁶ E témakör kérdéseinek mélyebb kibontására ez alkalommal nincs mód.

¹⁷ Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1951.

¹⁸ Arendt: *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963. Itt használt kiadás: Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest 1991. p. 154. ill. *Múlt és jövő között* p. 86. Burke-re vonatkozóan: *A forradalom* p. 153.

¹⁹ Természetesen nem hanyagolható el a többi szál sem, mint a nemzetállamiság, a társadalmiság. V.ö. Dénes Iván Zoltán: *A félelem megszelídítése*. In: *A hatalom humanizálása*. Tanulmányok Bibó István életművéről Szerk. Dénes I. Z. Tanulmány Kiadó, Pécs, különösen p. 285–288.

²⁰ A társadalom fogalmának és a vágyfilozófia viszonylatairól – Arendt elemzéseinek fényében – ld. Losonczi Alpár: *Az emlékezés hermeneutikája*. Forum, 1998.

²¹ A *Vita activa* számos pontján találkozunk a kereszténység világ-elidegenítő mozzanataival. Az Újszövetség tanításaival kapcsolatban ld. "The Location of Human Activities" c. alfejezetet p. 75–78, a reformáció értelmezését p. 248 skk. A másik két probléma összefüggését jól példázzák *A történelem fogalma*, különösen p. 86–89. illetve a *Mi a szabadság?* c. fejezetek In: *Múlt és jövő között* p. 49–100. ill. p. 151–157.

²² *Múlt és jövő között* p. 212. ld. bővebben a *Vita activa* elemzését az animal laborans idővonatkozásairól.

²³ Itt a modernitás természettudományi vívmányainak a történelem fogalmára gyakorolt hatását kell vizsgálni. ld. *Múlt és jövő között* p. 77–99, 282. skk., ill. *Vita activa* p. 257–273.

²⁴ Természetesen itt is egy paradoxonnal találkozunk. Arendt tisztában van a modernitás állandó új-igényével, ám ezt korlátok közé igyekszik szorítani – az ő erőfeszítései éppen egy radikális novumra irányulnak, az ideologizálás megkerülésének igényével együtt. Tartalmilag igyekszik újítást elérni, formailag azonban éppen modern kísérletről beszélhetünk. Az a mozzanat, hogy e tartalmi 'új' a régihez, adott esetben a görög és római antikvitáshoz kapcsolódik, még mindig modern fejlemény.

²⁵ *Múlt és jövő között* p. 25.

²⁶ i. m. p. 33. Tulajdonképpen az egész „*A hagyomány és a modern korszak*” c. fejezetnek ez a témája.

²⁷ Arendt: *On violence*. Harcourt, Brace, World, Inc. New York 1969. Az említett fejezet egyik témája már ehhez a kérdéshez vezet át. E témakörben ld. még Elisabeth Young-Bruehl: *For Love of the World*. Yale University Press New Haven and London 1982. Ch. 9. „America in Dark Times” p. 383–438. ill. David Watson: *Hannah Arendt and the American Republic*. In: *Transcriptions of the Charles S. Pierce Society* 28(3) Sum1992. p. 423–465.

²⁸ A magyar forradalom nemcsak *A totalitarizmus gyökerei* 1958-as kiadásának függelékének címszereplőjeként, tehát már önmagában is fontos helyen szerepel, hanem a forradalmat és az erőszakot tematizáló műveinek is fontos hivatkozási pontja: a munkástanácsok spontán, váratlan és működőképes példája a polisz modern, ám kihasználatlan lehetősége.

²⁹ Elsősorban a *The Human Condition* c. mű bevezető lapjaira támaszkodunk.

³⁰ Az imént említett hely mellett többfelé találkozhatunk e problémával, az itt felvetett gondolatot Arendt a *Múlt és jövő között* c. művének 8. fejezetében fejti ki: 'A világűr meghódítása és az ember formátuma' 272–286. p.

³¹ Arendt így a manipuláció-elméletek baloldali híveként tűnhet fel, ám nem erről van szó, s nem csak azért, mert maga is bírálja a manipuláció-elveket, tehát nem egy kisebbség tudatosan folytatott ezirányú politikája a kérdés, hanem éppenséggel az európai tudomány- és társadalomfejlődés inherens következményéről – vö. az arkhimédészi pont szükségességének problémáját *Múlt...* 284. p. Érdekes párhuzamot vagy előzményt jelenthetnek Ortega y Gasset idevágó gondolatai *A tömegek lázadásából, s különösen Az egyetem küldetése* (In *Egyetem, nevelés, értelmiségi lét, Ész, Élet, Egzisztencia I. Társadalomtudományi Kör, Szeged, 1990.*) c. írásában. Világos párhuzamok vonhatók Arendt technika-felfogása és Martin Heidegger nézetei között, különösen az 1968-as *Der Spiegel*-beszélgetésre gondolhatunk (In: Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába.* Budapest, 1995, IKON Kiadó.)

³² Ez az egyik fő témája az erőszakról szóló műnek, ld. különösen utolsó passzusok *On Violence...* 85–87. p.

³³ Az angol kifejezés, 'rule by nobody' több és részben más irányú jelentéseket hordoz. ld. *On Violence.* 81. p.

³⁴ uo.

³⁵ Elég talán megemlíteni Wallerstein elméletét, és érdekes lehet ebben az összefüggésben megvizsgálni a történelem végéről szóló jóslatokat.

³⁶ Gyanakodhatunk arra, hogy itt metafizikai konstrukcióról van szó, ám még ezt is felszámolhatták a tudatosan erre irányuló totalitárius kísérletek. Vö. *A totalitarizmus gyökerei* 594–600. p.

³⁷ ld. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner. The University of Chicago Press, 1982. Paperback edition 1989.

³⁸ Arendt: *A forradalom* különösen p. 43, 155–156, 258, ahol John Adams e gondolat tudatos szószólója.

³⁹ Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy* p. 3–7.

⁴⁰ uo. p. 7.

⁴¹ Arendt: *Múlt és jövő között* p. 53. ill. 270.