

„POLITIKAILAG GONDOLKODNI, TÖRTÉNELMILEG LÁTNI”

HANNAH ARENDT A POLITIKAI GONDOLKODÁS MÓDSZERÉRŐL

DEMETER M. ATTILA

1957 nyarán, más évekhez hasonlóan, Hannah Arendt és második férje, Heinrich Blücher a New York-i hőség elől Palenville-be húzódtak vissza. Ezek voltak azok a hetei és hónapjai az évnék, amikor Arendt zavartalanul átadhatta magát az olvasás élvezetének. Mindenfélét olvasott ilyenkor, még detektívregényeket is – amint azt legjobb életrajzírójától, Elisabeth Young-Bruehl-től tudjuk.¹ Augusztus 29-én azonban mégis arról számol be levelében egykori tanárának, mesterének és barátjának, Karl Jaspersnek, hogy Kant könyvét, *Az ítélőerő kritikáját* olvassa, mégpedig „egyre növekvő elragadtatással”. Bár, mint írja, mindig is ez volt a kedvence Kant három kritikája közül, de eddig soha nem szólította őt meg ennyire „erőteljesen”, s hogy ebben, nem pedig *A gyakorlati ész kritikájában* van Kant politikai filozófiája úgymond „elrejtve”. Majd gyorsan felsorolja azokat a gondolatokat is, amelyekben Kant úgynevezett „politikai filozófiáját” véli felfedezni: például a „közönséges emberi értelem” dicséretében, amit pedig olyan gyakran lenéznek és megvetnek, vagy a „kiterjesztett gondolkodásmód” leírásában, ami az ítéletalkotás része, s ami lehetővé teszi, hogy mindig mások helyében is gondolkodjunk.²

Évekkel később, 1964. november 29-én már a Chicagói Egyetemről írja, szintén Jaspersnek (és feleségének), hogy *Az ítélőerő kritikájában*, amelyről éppen előadásokat tart, felfedezni véli „a történetírás és a politikatudomány egy lehetséges fogalmi szerkezetét”, s hogy a „reprezentatív gondolkodás”, aminek az ítéletalkotás az alapja, a politikai gondolkodás formáját képezheti. Valószínű, hogy ez a futó (és meglehetősen hevenyészett formában odavetett) megjegyzés válasz lehetett Jaspers valamilyen korábbi bírálatára, miszerint Arendt politikai gondolkodásának nincs módszere. Bár ennek a kritikai észrevételnek nincs a levelezésükben különösebb írásos nyoma (Jaspers valószínűleg valamelyik személyes, bázeli találkozásuk alkalmával tehette), de erre enged következtetni

1 Elisabeth YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale UP, New Haven, 2004. 399.

2 *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence, 1926–1969*. ford. Robert KIMBER – Rita KIMBER, szerk. Lotte KOHLER – Hans SANER, Harvest, New York. 1992. 318.

Közös hajóban – A Ganz-gyár által gyártott „Kassa” nevű dunai áruszállító hajó vízrebocsátás előtt az Újpesti-öbölben, 1939
(Fortepan/Magyar Műszaki és Közlekedési Múzeum, TFGY 2017.1.403)

a tény, hogy Arendt a levelében arról az előrehaladásról is beszél, amit a „módszer” terén tett. Egészen konkrétan azt írja, hogy Chicagóban, az oktatói tevékenysége során sokat „tanult”, különösen a módszer tekintetében, aminek az ő gondolkodása, legalábbis Jaspers szerint, valahogyan mindig is „híján volt”.³ (Tény viszont, hogy Jaspers az egyik, 1958. december 31-én keltezett levelében beszél Arendt „tévedéseiről”, bár rögtön hozzáteszi azt is, hogy a politikai gondolkodás, ellentétben a matematikaival, mindig is ki van téve a lehetséges ellenvetéseknek, s ő „úgy érzi”, hogy Arendtnek még akkor is „igazak a szándékai”, amikor éppen tévedésben van.)⁴ De nem csak Jaspers volt az egyetlen, aki akkoriban Arendt politikai gondolkodásából a módszert hiányolta: *A totalitarizmus gyökereinek* 1951-es vagy a *The Human Condition* 1958-as megjelenése után jó néhány recenzió róttá föl a könyvek hibájául ugyanezt.

Önmagában az a tény, hogy Jaspers és mások a gondolkodásából a módszert hiányolták, aligha lett volna elegendő ok arra, hogy 1964-ben Arendt egy hét évvel korábbi ötletét elővegye és leporolja. Csakhogy közben történt valami, ami Arendt érdeklődését újfent ebbe az irányba terelte: 1963-ban megjelent ugyanis a könyve Adolf Eichmann jeruzsálemi peréről, s kiobbant a vele kapcsolatos úgynevezett „vita”. Komolyabban a politikai gondolkodás adekvát módszerének a kérdésével Arendt tehát csak az Eichmann-könyv megjelenése utáni botrány hatására kezdett foglalkozni. A botrány egyébként a személyes kapcsolatairól is érzékeny veszteséget jelentett számára, mert néhányan

a korábbi barátai közül megszakították vele a kapcsolatukat. Leginkább valószínűleg a Gershom Scholemmel történő szakítása viselte meg, aki egy 1963. június 23-án kelt (később publikussá tett) levelében egyenesen azzal vádolta meg, hogy nem-

csak a könyvéből, hanem a személyéből is feltűnően hiányzik a „zsidó nép szeretete”.⁵ Arendt ugyan erre azt válaszolja, hogy ő csak a barátait szereti, s hogy eleve képtelen „bármiféle másfajta szeretetre”⁶ (soha nem szeretett, írja, egyetlen népet vagy közösséget sem: sem a németeket, sem a franciákat, sem az amerikaiakat, de még a munkásosztályt sem), de a kérdés nem hagyta nyugodni: mit tett tulajdonképpen ő, aki Eichmann jeruzsálemi peréről a *New Yorker* olvasóközönségét tudósította (ezekből a cikkekből állt össze ugyanis később a kötet), mégpedig igyekezete szerint *pártatlanul*? Igaz, hogy a pártatlansága később átoknak bizonyult rá nézve, de tehetett volna-e történészként és politikai gondolkodóként másként?

” kimondhatja-e valaki a politikában az igazságot?

A MÓDSZERKERESÉS MÓDSZERE

Az első komolyabb szöveg azoknak a szövegeknek a viszonylag hosszú sorában, amelyben ezekkel a – személyesből egyre inkább módszertanivá váló – kérdésekkel viaskodik, az *Igazság és politika* című esszéje, ami a ma ismert formájában 1967-ben jelent meg a *New Yorker*-ben. Először 1965. július 25-én említi Jaspersnek, szintén egy Palenville-ből keltezett levelében, hogy egy „hosszabb esszén” dolgozik, ami az „Eichmann-mizéria mellékterméke”: „ki kell-e mondani, kimondhatja-e valaki egyszerűen a politikában az igazságot?”⁷ Másodjára egy évvel később, 1966. augusztus 10-én tesz említést róla, de itt már olyan előadásként emlegeti, ami készen van, s amit szeptember 7-én fog megtartani az American Political Science Association éves gyűlésén.⁸ A két időpont között Arendt azonban többször is tartott előadást ilyen címmel, különféle egyetemeken, mint például az Emory University, Eastern Michigan University, az annapolisi St. John’s College és a Wesleyan University vendégelőadójaként. Az előadókörút minden egyes állomásán újabb és újabb reakciókkal szembesült,

3 Uo. 576.

4 Uo. 359.

5 *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. ford. Anthony DAVID, szerk. Luise KNOTT, The University of Chicago Press, Chicago, London. 2017, 202.

6 Uo. 206.

7 *Hannah Arendt and Karl Jaspers...*, I.m. 607.

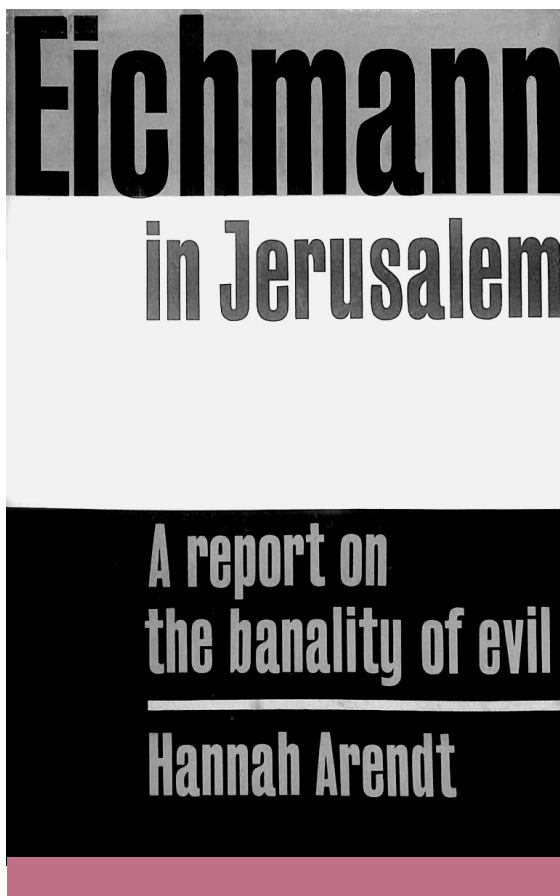
8 Uo. 648.

hiszen az Eichmann-könyv körüli vita egyre csak tovább gyűrűzött, s igyekezett ezeket a reakciókat és a rájuk vonatkozó reflexióit később a szövegbe is beépíteni.⁹

Természetesen mindjárt az esszé elején megemlíti (lábjegyzetben), hogy a szövege megírására az Eichmann-könyve kapcsán kialakuló „ügynevezett vita” ösztönözte, s az egyik kérdés, amit benne tisztázni szeretne, hogy „indokolt-e mindig igazat mondani”?¹⁰ A pártatlanság kérdésére az esszé utolsó (V.) fejezetében tér rá, ahol, mint mondja, visszatér „a gondolatmenete elején felvetett kérdésekhez”: a pártatlanság, írja itt, az igazmondás feltétele, s mint ilyen a filozófusok, tudósok, művészek, történészek, bírók, szemtanúk és tudósítók privilégiuma. Hozzá tartozik azoknak a pozíciójához, akik ilyen foglalkozást űznek, hiszen mind a filozófus, mind a tudós, mind pedig a művész kívül áll a politika világán, s ahhoz, hogy a hivatását érdemben gyakorolja, kívül is kell állnia azon: amíg ezeket a foglalkozásokat űzi az ember, „nem lehetséges politikai elkötelezettség, sem egy ügy támogatása”.¹¹ Homérosz volt az első, írja, aki ugyanolyan szemmel tekintett barátokra és ellenségre, aki „éppolyan készséggel énekelte meg a trójaiak, mint az akhájok tetteit”.¹²

Amíg tehát ő tudósítóként vagy történészként írt Eichmann peréről, addig eleve pártatlannak kellett maradnia (függetlenül attól, hogy érzett-e közben szeretetet a zsidó nép iránt vagy sem), mert ez hozzátartozott a hivatáshoz vagy a foglalkozáshoz, amit akkor és ott éppen űzött. 1964-ben egy hosszabb tévéinterjút adott Günter Gausnak, aki többek között a Scholemmel folytatott (akkor már publikus) levélváltásáról is kérdezgette, s így újfent óhatatlanul előkerült a beszélgetés során a pártatlanság kérdése. Arendt itt is, mint később az igazságról szóló esszéjében, Homéroszt hozza fel példának, de rögtön hozzáteszi, hogy Homéroszt viszont Hérodotosz követte, aki azt állította magáról, hogy „a görögök és a barbárok nagy tetteiről” szól. Nemcsak a történettudomány, hanem maga az egész tudomány is ebből a szellemből, a pártatlanság szelleméből született, mondja Arendt Gausnak, s ha valaki erre a pártatlanságra „nem képes”, mert „előadja, hogy mennyire szereti a saját népét”, s „folyamatosan hízeleg neki”, akkor ez ellen ugyan nincs mit tenni, de az ő véleménye szerint „ezek nem hazafiak”. Ha valaki tudósításra vagy történetírássra adja a fejét, mint ő is tette Jeruzsálemben, akkor maradjon pártatlan.¹³

Csak hogy ezzel a pártatlanságával – és az igazságról szóló esszéjének valójában ez a fő témája –, egyszerismind kívül is helyezte önmagát a politikán. Ha ugyanis „az igazság felől szemléljük a politikát”, írja Arendt, mint ahogyan tudósítóként vagy éppen az esszé megírása közben ő maga is tette, akkor egyszerismind „kívül helyezkedünk a politika világán”. Homérosz pártatlansága, azaz a költő pártatlansága másmilyen, mint annak az embernek a pártatlansága, aki a politikán belül gondolkodik a politika kérdéseiről, s akitől csupán azt várjuk el, hogy „bizonyos feltételek” mellett „reprezentatív véleményt” alkosson



Eichmann
Jeruzsálemben (1963)

9 YOUNG-BRUEHL: I.m. 397–398.

10 Hannah ARENDT: *Igazság és politika*, ford. Módos Magdolna = Uő.: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris–Readers International, Bp. 1995. 233–271, 233. (Angolul lásd: Hannah ARENDT: *Truth and Politics* = Uő.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Viking, New York. 1968. 227–264.)

11 Uo. 267

12 Uo. 270.

13 *Mi marad? Az anyanyelv. Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendt-tel*, ford. BALOGH László Levente = *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, szerk. BALOGH László Levente – BIRÓ-KASZÁS Éva, Kalligram, Pozsony. 2008. 11–42, 38; lásd még: ARENDT: *Igazság és politika*. I.m. 270.

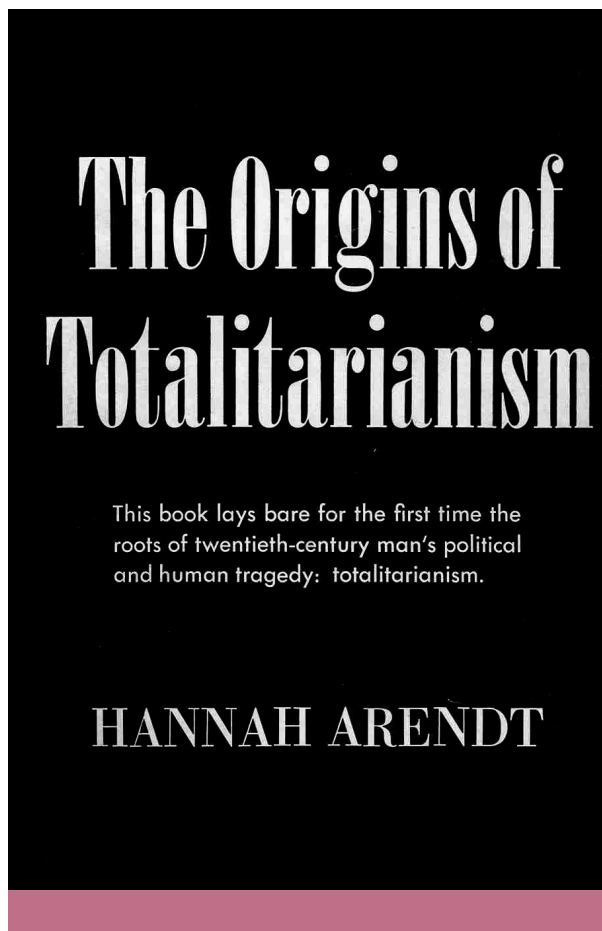
ezeokról.¹⁴ A kétfajta pártatlanságnak már csak amiatt is szükségképpen különbözőnek kell lennie, mert a politikai gondolkodás pártatlanságára, éppen amiatt, mert az *politikai*, nem tehetünk szert a politikán *kívül*: a reprezentatív vélemény pártatlansága mindig csupán a politika világán belül lehetséges. Arendt kérdése tehát az, hogy egyáltalán miként tudunk pártatlan ítéletet alkotni a politika kérdéseiről anélkül, hogy közben kívül helyzenénk magunkat a politikán? Mint Arendt összes többi kérdése ebben az esszében, úgy ez is mélyen személyes: hogyan is helyezhette jeruzsálemi tudósítóként magát a politikán kívül ő, aki mindig is a politikai cselekvést tartotta a legmagasabb rendű emberi tevékenységnek? Mi a politikai pozíciója (s van-e politikai pozíciója) annak, aki *csak* beszámol a valóságról, de nem kívánja megváltoztatni azt? Politikai cselekedet-e a pártatlan ítéletalkotás?

Ezek azok a kérdések (mindenekelőtt nyilván a politikai gondolkodás pártatlanságára vonatkozó kérdés), amelyekre Arendt, saját állítása szerint, *Az ítélőerő kritikájában* vélte megtalálni a választ. Ebben a harmadik (és egyben utolsó) kritikájában Kant, mint ismeretes, különbséget tett az ún. „meghatározó” és „reflektáló” ítélet vagy ítélőerő között.¹⁵ Az elsőt szerinte akkor gyakoroljuk, amikor adva van egy általános elv, törvény vagy szabály (vagy ahogy másutt mondja: a fogalom), s nekünk csupán a különöst, az egyedit kell az általános szabály (vagyis a fogalom) alá rendelnünk: például a szépség kanonikus szabályainak ismeretében el kell döntenünk, hogy ez vagy az a dolog szép-e vagy sem. Önmagában ez sem egyszerű eset, mert

amint azt Kant *A tiszta ész kritikájában* maga is megjegyzi, a szabály alkalmazásának (azaz az ítélőerő működésének) nem lehet szabálya (ez ugyanis újfent megkívná az ítélőerő működését a szabály alkalmazásában), ezért aztán szerinte az ítélőerő egy olyan „sajátos tehetség, amelyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem”. „Az ítélőerő hiánya voltaképpen nem más – írja –, mint az, amit ostobaságnak neveznek, s e fogyatékosagra nincs orvosság”.¹⁶ Ha viszont ilyen általános szabály nincs adva, akkor a feladat másmilyen természetű lesz, ugyanis ebben az esetben éppen az lesz a cél, hogy olyan általános szabályt, elvet vagy törvényt (azaz fogalmat) alkossunk, ami a különös megítélésének általános mércéjéül szolgálhatna, mégpedig magától a különöstől, az egyeditől elindulva. Ez az a folyamat, amit Kant reflektáló ítéletnek nevezett, s Arendt ebben látta Kant esztétikájának a legfőbb politikai nóvumát.

Hogy miért volt Arendt számára annyira fontos ez a kanti elképzelés, arra viszonylag egyszerű a válasz. Az volt a meggyőződése ugyanis (s ahányszor csak tehetette, ezt el is mondta), hogy a 20. század bizonyos eseményei miatt a politikai és erkölcsi gondolkodásunk alapvető kategóriái elvesztették az érvényüket, így ezeket helyettesíteni leszünk kénytelenek. Azok a szabályok vagy mércék tehát, amelyeket ez idáig a politikai vagy erkölcsi életünk jelenségeire alkalmaztunk, többé már nem érvényesek. Amikor 1972 júniusában

felkérték, hogy a *The Gifford Lectures* keretében előadásokat tartson az Aberdeeni Egyetemen (ezekből az előadásokból nőtt ki a halála miatt torzóban maradt utolsó műve, a *The Life of the Mind*), akkor az előadássorozatot annak népszerűsítésére használta fel, amit ő rendszerint úgy nevezett: „fogódzó nélkül



A totalitarizmus gyökerei (1951)

14 ARENDT: *Igazság és politika*. I.m. 267.

15 Immanuel KANT: *Az ítélőerő kritikája*. ford. PAPP Zoltán, Osiris–Gond–Cura Alapítvány, Bp. 2003. 27, 88.

16 Immanuel KANT: *A tiszta ész kritikája*. ford. Kis János, Ictus, Bp. 1995. 170.

gondolkodni” (*thinking without a banister*).¹⁷ A 20. században nem maradt más esélyünk, vélte Arendt, mint fogódzó nélkül gondolkodni. Így például a totalitarizmusokkal (jobb- és baloldaliakkal egyaránt) a kormányzásnak olyan új formája jött létre Európában, amelynek nincsenek a történelemben előzményei, következésképpen a kormányformák leírására szolgáló, alapvetően az ókori görögöktől örökölt fogalmaink már nem alkalmasak ennek megnevezésére. Ezt az új kormányzati formát próbálta meg maga leírni *A totalitarizmus gyökerei* című könyvében. Ugyanígy az volt a meggyőződése, hogy a haláltáborok történelmi tapasztalata az összes hagyományos erkölcsi kategóriánk érvényét veszélyezteti, s ezért a bűn vagy az egyéni felelősség kérdését alapvetően újra kell gondolnunk (többek között erről is szól az Eichmann peréről írott könyve). Arendt kérdése tehát az volt (s mivel a 20. század sorsfordító eseményeit vizsgálta, óhatatlanul fel kellett ezt magának tennie), hogy egyáltalán hogyan tudunk fogódzó nélkül gondolkodni?

ÖNÁLLÓN GONDOLKODNI

A The Society of Christian Ethics 14. éves közgyűlésének munkálatait 1973. január 21-én Arendt munkásságának szentelte. Arendt, aki maga is jelen volt, az ott elhangzott előadásokra reagálva röviden összefoglalja, hogy miként is látja ő a gondolkodásnak ezt az egész „bizniszt”. A gondolkodás, mondja, az egyik módja annak, hogy korunk krízisével szembesüljünk. Nem mintha a gondolkodás révén meg tudnánk szabadulni tőle, hanem mert felkészít arra, hogy friss szemmel nézzünk mindig a dolgokra: hogy megszabaduljunk a régi előítéleteinktől és beidegződéseinktől. A gondolkodás tevékenysége után az ember úgy mond „üres” marad, akárcsak Szókratész valamennyi beszélgetőpartnere Platón dialógusaiban: nem lesznek többé evidenciái. (A szókratészi gondolkodás egyetlen valós *eredménye* ugyanis a kétely: nemhiába mondta Szókratész, hogy egyetlen dolgot tud biztosan, mégpedig azt, hogy nem tud semmit.) Ezért van az, mondja Arendt a jelenlévőknek, hogy tulajdonképpen nincsenek veszélyes gondolatok: „már maga a gondolkodás önmagában eléggé veszélyes”. Másfelől, teszi hozzá, a gondolkodásnak ez a „vállalkozása” az egyetlen, ami megfelel a jelenlegi válság „radikalitásának”. Mert mihelyst az ember üres marad, készen áll arra, hogy „ítéletet” alkosson, mégpedig anélkül, hogy a szabályoknak valamiféle előzetes gyűjteményével rendelkezne, amelyeknek az egyes, különös eseteket alá tudná rendelni, s azt tudná mondani, hogy „ez jó”, „ez rossz”, „ez helyes”, „ez helytelen”, „ez szép”, „ez csúnya”. Nem azért „hisz” annyira Kantnak az ítélőerőről szóló kritikájában, állítja Arendt, mert érdekelné az esztétika, hanem mert meggyőződése, hogy az a mód, ahogyan eldöntjük, hogy mi a jó és mi a rossz, nem különbözik lényegileg attól, ahogyan eldöntjük, hogy mi a szép és mi a csúnya. A gondolkodás révén tehát készen állunk arra, hogy magával a jelenséggel, magával a dologgal szembesüljünk, előítéletek nélkül, „szemtől szembe”, s azt pártatlanul megítéljük.¹⁸

Arendt számára tehát az esztétikai ítélőerő, ahogyan ezt a képességet Kant leírta, két oknál fogva is alkalmas arra, hogy a politika szférájában is gyakoroljuk. (Bár tegyük hozzá, hogy maga Kant sem korlátozta volna a reflektáló ítélőerő működését pusztán a szép megítélésére: azt állította ugyanis, hogy ez az illendőség és a törvényesség emberi világában is ugyanúgy segít eligazodni bennünket.) Egyrészt, mert a politikai ítéleteinkben, csakúgy, mint az esztétikaiak esetében, mindig az egyedivel, az egyszerűvel, a „valóságossal” van dolgunk. Különösen hasznos lehet a Kant által leírt eljárás, véli Arendt, olyan politikai vagy történelmi események megítélésében, amelyek precedens nélküliek, mint

maga a gondolkodás
önmagában veszélyes

17 YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt. I.m.* 453. Lásd még: Mary McCARTHY: *Editor's Postface* = Hannah ARENDT: *The Life of the Mind*. szerk. Mary McCARTHY, Harvest, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London. 1977. 1978. 241–254, 242.

18 Hannah ARENDT: *Remarks*. = Uő.: *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*. szerk. Jerome KOHN, Schocken, New York. 2018. 476–484, 481.

például a totalitarizmus, hiszen ilyenkor óhatatlanul meg kell találnunk a leírásukra szolgáló új fogalmakat. Ezek azok a helyzetek tehát, amikor a reprezentatív gondolkodás és véleményalkotás gyakorlatát kell követnünk. Másrészt viszont a reflektáló ítélőerő gyakorlása (pontosabban: az erre való felkészülés a gondolkodás által) segít megszabadulni az *előítéleteinktől*. Ez utóbbi, az előítéletmentes politikai gondolkodás Arendt számára olyannyira fontos volt, hogy nem csupán a maga számára tartotta azt mindig kötelezőnek, hanem a személyes környezetében sem tűrt meg olyanokat, akik szerinte előítéletesen, azaz úgymond „ideologikusan” gondolkodtak a politikai kérdésekről.

1972 novemberében a Toronto Society for the Study of Social and Political Thought konferenciát szervezett Arendt tiszteletére, amin jelen voltak barátai (például Hans Jonas és Mary McCarthy), szűkebb és tágabb intellektuális környezetének tagjai, olyan szakemberek, akiket Arendt nagyra tartott.¹⁹ Őt magát eredetileg díszvendégként hívták meg, de ő ehelyett aktívan részt kívánt venni a konferencia munkálataiban, s hosszasan reagált az egyes, ott elhangzott előadásokra, és válaszolt a neki feltett kérdésekre. Hans Morgenthau adott ponton azt a meglehetősen nyers kérdést szegezte neki (megtehetette, mert jó barátok és kollégák voltak a Chicagói Egyetemen), hogy „Mi vagy te? Konzervatív? Liberális? Mi a pozíciód a jelenlegi alternatívákkal szemben?” Arendt lakonikusan csak annyit válaszolt erre: „Nem tudom”. Tényleg nem tudja, mondta, és soha

nem is tudta. A baloldaliak azt hiszik, hogy konzervatív, a konzervatívok azt hiszik, hogy bal-

oldali vagy független vagy „Isten tudja micsoda”. Meg kell mondania, tette hozzá, hogy ez az egész egyáltalán nem is érdekli, s nem hisz abban, hogy a század „valódi kérdései” megvilágosítást nyerhetnének az effajta ideológiák által. A társaság mulattatására még egy anekdotát is mesélt ezzel kapcsolatban: amikor megérkezett Amerikába, mondja, írt egy cikket Kafkáról a maga – akkor még meglehetősen „akadozó” – angol nyelvén, amit a *Partisan Review* megpróbált „angolosítani” (*englishing*: ez volt Arendt mindenkori szava erre a tevékenységre). Amikor bement a szerkesztőségbe, hogy a javított változatot átnézzze, akkor kénytelen volt konstatálni, hogy lépten nyomon a „haladás” szóba ütközik a szövegben. Miután kikérte magának, hogy ő ezt a szót ugyan a szövegben egyszer sem használta, a szerkesztő állítólag átment a kollégájához a másik szobába, s hallatszott, amint suttogva és kétségbeesett hangon azt mondja neki: „te, ez még csak a haladásban sem hisz”.²⁰

IDEOLÓGIA ÉS TERROR

Bár Arendt averziója az ideologikus gondolkodással szemben mélyen személyes természetűnek tűnik, de kétségkívül megvoltak ennek a maga elvi okai is. Ha ez utóbbiakra vagyunk kíváncsiak, akkor az *Ideológia és terror* című szövegét kell elővennünk. (Noha ezt többnyire *A totalitarizmus gyökerei* epilógusaként szokták ismerni, de az 1951-es amerikai kiadásból még hiányzott, s Arendt csupán a második, 1958-as kiadásba illesztette be.) A szöveg első változatai valamikor az 1952-es év folyamán keletkezettek, amikor Arendt ugyanilyen címmel több előadást is tartott különféle német egyetemeken, így például Tübingenben és Heidelbergben.²¹ Ezeknek az alapján készülhetett el a szöveg eredeti, német nyelvű változata, ami a Jaspers tiszteletére összeállított *Festschrift*-ben jelent meg 1953-ban, de már ugyanebben az évben megjelent a valamivel hosszabb angol nyelvű változat is a *Review of Politics* júliusi számában. (Arendt egyébként, ahogyan arról a férjének írt akkori leveleiben beszámol, eléggé vegyes érzelmekkel maradt az előadások után. Tübingenben például elbájolta őt a fiatal, huszonéves hallgatóinak az érdeklődése és intellektuális fogékonysága, akik, mint írja, „csak most kezdik megérteni a saját történelmi tapasztalatai-

19 YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt. I.m.* 450, 452.

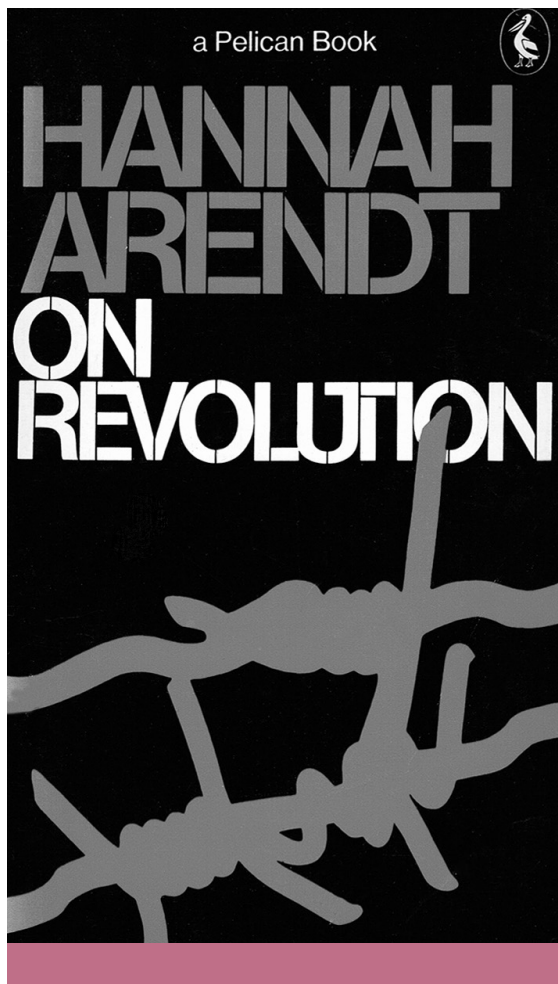
20 ARENDT: *Thinking... I.m.* 443–475, 470.

21 YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt. I.m.* 283.

kat”,²² Heidelbergben viszont elborzasztotta az ottani egyetemi miliő „szektarianizmusa”,²³ s alapvetően örül annak, írta a férjének, hogy „odébbállhat”.²⁴ Mindkét levél jó adalék egyébként ahhoz, hogy milyen nagyra tartotta a szellemi nyitottságot.)

Arendt alapvetése a szövegében az, hogy a totalitárius kormányzás egyik sajátossága, ami azt előzmény nélkülivé teszi, az ideológia uralma. Ideológián (*idea* + *logosz*) azonban nem az eszmék tudományát kell érteni (mint például a biológia esetében az élővilág tudományát), hanem azt, amit az ideológia szó közvetlenül sugall: azaz egy eszme logikáját. Az ideologikus gondolkodás alapvető premisszája, hogy közvetlen megfelelés van egy eszme logikája (azaz valamely eszméből kibomló logikai folyamat) és a történelem *tényleges* menete között (mindenféle ideológia voltaképpen tárgya ugyanis a történelem, mondja Arendt). Így a történelem menete pusztán az eszme logikája alapján előre kiszámítható: nincs szükség többé empirikus tapasztalatokra a történelem lefolyásának a megismeréséhez. Ha például elfogadjuk premisszáként azt, hogy „a történelem osztályharcok sorozata”, akkor a történelem számunkra valóban osztályharcok sorozatává válik, bármit is mutasson egyébként a történelem empirikus tanulmányozása (ami legfennebb arról győzhet meg bennünket, hogy valóban *voltak* osztályharcok a történelemben). S mivel a történelem osztályharcok sorozata, ezért ennek a jövőben is így kell lennie, azaz mindig szükség lesz újabb és újabb osztályellenségekre, amelyekkel a párt, s az ő vezetésével a munkásosztály leszámolhat, mert ellenkező esetben nyilván megakadna magának a történelemnek a folyamata. Így válik Arendt szerint a történelem motorjává a *terror*, s így kapcsolódik össze az ő értelmezésében az ideológia és a terror.²⁵

A lényeges tehát az, hogy az ideológiák a totalitarizmusokban Arendt szerint nem egyszerűen csak szisztematikus hazugságok, amelyekkel a totalitárius vezetők megtévesztik a tömegeket, hanem olyan eszközök, amelyeknek a segítségével a gondolkodást fel lehet szabadítani úgymond „a tapasztalat nyűge” alól. Az ideologikus gondolkodás függetlenné válik attól a valóságtól, „amelyet öt érzékünkkel észlelünk”, és „az érzékelhető dolgok mögött rejlő »igazabb« valósághoz ragaszkodik”, amelynek felismeréséhez hatodik érzékre van szükség: a totalitárius rendszerekben ezt az érzéket az emberekben az indoktrináció révén próbálták meg kialakítani.²⁶ A totalitárius uralom eszményi alanya ezért Arendt szerint „nem a meggyőződéses náci vagy kommunista”, hanem az olyan nép, amelynek a számára nem létezik különbség „igaz és hamis”, „tény és fikció” között.²⁷ Nem véletlen tehát, hogy amikor az igazságról szóló esszéjének az utolsó előtti (IV.) fejezetében visszatér ezekhez a 14 évvel korábbi gondolataihoz, pontosan az ideológiának ezt a „felszabadító” jellegét, az igaz és hamis dichotómiáját felszámoló funkcióját tartja fontosnak újra hangsúlyozni: a tény-igazságoknak hazugságokkal való „szisztematikus és totális” behelyettesítése, írja itt, ami a totalitárius rendszerekben történik, nem egyszerűen csak azt eredményezi, „hogy a hazugságokat most már igazságként fogadják el, s az



A forradalom (1963)

22 *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968.* ford. Peter CONSTANTINE, szerk. Lotte KOHLER, Harcourt, Inc, New York, San Diego, London. 2000. 187.

23 Uo. 205.

24 Uo. 206.

25 Lásd Hannah ARENDT: *Ideology and Terror. A Novel Form of Government* = Uő.: *The Origins of Totalitarianism.* Harvest, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London. 1994. 460–479.

26 Uo. 470–471.

27 Uo. 474.



A magyar forradalom
és a totalitárius
imperializmus (1958)

igazságokat hazugságként becsmérlik”, hanem azt, hogy „megsemmisül a valóságos világban való tájékozódási érzékünk – az igazság kontra hamisság kategóriája ugyanis ezt a célt szolgáló egyetlen értelmi eszközünk”.²⁸

Ha tehát Arendt elutasította a maga részéről az ideológiai címkéket, s nem tűrt meg a társaságában olyanokat, akik politikai kérdésekről ideologikusan gondolkodtak, akkor annak a személyes averzió túlmenően az is oka volt, hogy meggyőződése szerint senki, aki ilyen vagy olyan okból kifolyólag ideologikusan gondolkodik, nem képes látni a valóságot, ahogyan az a szeme előtt van. (Az ideológiákat, mondja, „sohasem érdekli a létezés csodája”.²⁹) 1966. május 21-én, szintén Chicagóból keltezett levelében arról számol be Jaspersnek, hogy egy német fiatalember, bizonyos Klaus Wagenbach társaságában egy „nagyon kellemes” estét töltött. Az illető, írja, a Gruppe 47 tagja, s egy „kiváló biográfiát írt Kafkáról”. Elképesztő azonban, teszi hozzá, a fiatalember politikáról alkotott ítéleteinek a „sztereotipikus” jellege. „Annyira fiatal – írja Arendt leplezetlen ironiával, de ugyanakkor persze sajnálkozva is – és máris képtelen bármit tanulni”. Mindenben csak azt látja meg, „ami az előítéleteit alátámasztja”, s nem képes többé semmit befogadni, ami „konkrét, tényszerű”.³⁰ (Bár az *Ideológia és terror* című szövegében Arendt csupán a totalitárius ideológiákról beszél, de hozzáteszi, hogy eredetileg ezek sem voltak totalitá-

riusabb jellegűek a többi 19. századi ideológiánál: mindenik tartalmaz ugyanis „totalitárius elemeket”, már csak amiatt is, mert a „totális magyarázat” igényével lépnek fel, s ugyanúgy „függetlenné” teszik a gondolkodást a tapasztalattól, amiből így a gondolkodás „semmit sem képes tanulni”.³¹)

REPREZENTATÍV GONDOLKODÁS

Látható tehát, visszakanyarodva a politikai pártatlanság kérdéséhez, hogy azal szembem, amit ő néha reprezentatív gondolkodásnak vagy véleménynek nevezett, s aminek a mintáját a kanti reflektáló ítélőerőben és a kiterjesztett gondolkodásmódban vélte felfedezni, Arendt meglehetősen nagy igényeket támasztott: a reprezentatív gondolkodásnak ugyan pártatlannak kell lennie, de nem szakadhat ki a politika összefüggéseiből: magának is mindenestül politikainak kell maradnia. Ugyanakkor el kell kerülnie az ideologikus gondolkodás csapdáját, nem csupán amiatt, mert a fogódzó nélküli gondolkodás, ami a pártatlan ítéletalkotás feltétele, eleve megkérdőjelezi minden előzetesen adott elv vagy szabály érvényét, hanem azért is, mert mindenféle ideologikus gondolkodás elfedi a valóságot, nem engedi látnunk a dolgot magát, a politikai eseményt vagy jelenséget a maga konkrét tényszerűségében.

Mindezeket a feltételeket Arendt teljesülni látta a kanti ítélőerő működésében. Magát az ítéletalkotás gyakorlatát, amint az közismert, Kant *Az ítélőerő kritikájának* a híres 40. paragrafusában írja le. Ha el akarjuk kerülni az általa használt nehézkes filozófiai nyelvezetet és az ő bonyolult mondatszerkezeit, akkor az ott kifejtett gondolatait a következő állítások formájában foglalhatjuk össze: 1) bár hajlamosak vagyunk az ellenkezőjét gondolni (és rendszerint így is beszélünk), de nincs olyasvalami, hogy „szépérzék”, „tisztesség” vagy „igaz-

28 ARENDT: *Igazság és politika*. I.m. 264.

29 ARENDT: *Ideology and Terror*. I.m. 469.

30 Hannah Arendt and Karl Jaspers. I.m. 639–640.

31 ARENDT: *Ideology and Terror*. I.m. 470.

ságosság” iránti érzék stb.; 2) ezek az ítélőerő működésének az *eredményei*, s mint ilyenek eleve magukban hordozzák a „reflexió” valamilyen mozzanatát; 3) s mivel magukban hordozzák a reflexió mozzanatát, ezért működésükben eleve feltételeznek egy magasabb rendű megismerőképességet (azaz nem alapulhatnak pusztán érzéki benyomásokon), ami nem más, mint a „közönséges emberi értelem” (*sensus communis*); 4) noha sok európai nyelvben a *közönséges* a vulgáris szinonimája (csakúgy mint a német *gemein* szó), a józan emberi értelemben Kant szerint nincs semmi közönséges: épp ellenkezőleg, ez segít minket eligazodni a szépség és a törvényesség emberi világában; 5) ha tehát közönséges, akkor azért az, mert mindenkitől jogszerűen elvárhatjuk, hogy rendelkezzen vele, „aki az ember névre igényt tart”.³²

A közönséges emberi értelem tehát egy „közös érzék”, állítja Kant, ami úgy működik, hogy ítéletalkotás közben – legalábbis képzetben – megpróbáljuk az ítéleteinket mintegy az összes többi ember „eszéhez” igazítani, megpróbáljuk úgymond „mindenki más” ítéletét tekintetbe venni. Nyilván nem arról van szó, hogy mindenki más *tényleges* ítéletéhez igazodunk ilyenkor, hanem inkább arról, hogy a mások *lehetséges* ítéleteit megpróbáljuk a *képzelet* valamilyen aktusa révén számításba venni. Így elkerüljük azt a hibát, hogy mindazt, ami „szubjektív” a mi ítéleteinkben (például a személyes vonzalmainkat, meghatottságunkat), „objektív” érvényűnek tekintsük, ebben az esetben ugyanis az ítélőerő eleve képtelen lenne a különöstől elindulva „általános szabályokat” megfogalmazni (hiszen így az ítélet nem lenne más, mint az *én* különös véleményem). Magyarán: amikor ítéletet alkotunk, „mindenki más helyzetébe” bele kell tudnunk illeszkedni, mindenki más „álláspontját” tekintetbe kell tudnunk venni, mert ítéleteink csakis így lehetnek objektív érvényűek – s Kant szerint pontosan ez a kiterjesztett vagy „kibővített” gondolkodásmód maximája.³³ (Arendt egyébként, aki szeretett ceruzával olvasni, a saját, angol nyelvű példányában ennek a paragrafusnak szinte minden mondatát aláhúzta, a lap aljára pedig a következőket írta angolul: „kiterjesztett gondolkodásmód: csakis a képzelőerő és a saját érdekektől való eltekintés”).³⁴

Noha teljesen nyilvánvaló, hogy ezek azok a kanti gondolatok, amelyek Arendt számára később az ihletforrást képezték, mégis, amikor kialakítja a reprezentatív gondolkodással kapcsolatos saját elképzelését, láthatóan eléggé szabadon kezeli azokat: Kant gondolatmenetének bizonyos részeitől eltekint, más részeit átértelmezi. Életének utolsó évtizedében született szövegeiben, egyetemi és más előadásiban ugyan gyakran beszél a reprezentatív gondolkodásról, de a legteljesebb és legtömörebb leírását mégiscsak az igazságról és politikáról szóló esszéjében adja. A politikai gondolkodás, írja itt, mindig „reprezentatív” jellegű. Ez azt jelenti, hogy úgy alkotunk „véleményt” egy adott politikai kérdésről, hogy megpróbáljuk a képzelet révén felidézni azoknak az álláspontját, „akik nincsenek jelen”, azaz önnön tudatunkban *képviseljük* őket. Nem arról van szó, teszi hozzá, hogy ilyenkor valamiféle létszámellenőrzést tartanánk, hogy vakon igazodnánk a többséghez, hanem egyszerűen csak behelyezzük magunkat mások pozíciójába: megpróbáljuk az ő szemükkel látni a világot. Talán hajlamosak lennénk ezt valamiféle intellektuális *empátiának* nevezni, de Arendt ezt kimondottan elutasítja: szerinte nem a *beleérző* képességünk, hanem a fantáziánk lép működésbe ilyenkor, és így távolról sem arról van szó, hogy érzelmileg azonosulnánk mások álláspontjával, vagy hogy megpróbálnánk olyanok lenni és úgy érezni, mint ők, hanem inkább „saját egzisztenciánk szerinti létezésünket” helyezzük valahová, ahol nem vagyunk, valakiknek a helyébe, akik nem vagyunk és nyilván nem is lehetünk. „Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban – írja –, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni,

pártatlannak kell lennie,
de politikainak kell maradnia

³² KANT: *Az ítélőerő kritikája*. I.m. 208.

³³ *Uo.* 208–210.

³⁴ Hannah Arendt személyes könyvtára a Bard College tulajdonát képezi, a könyvvállomány digitalizálása jelenleg is folyamatban van. *Az ítélőerő kritikája* a következő linken érhető el: <<https://blogs.bard.edu/arendtcollection/kant-critique-of-judgement/>>.

hogy miként éreznék és gondolkodnék én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.”³⁵ (Látható, hogy Arendtnél az ítéletalkotás egyetemességének kanti igénye, a „mindenki más helyében” gondolkodni maximája háttérbe szorul, s helyette a „minél több ember” mentális képviselőtének az igénye marad: így azonban az ítélet „érvényességi igénye” sem terjedhet túl azokon, akiknek álláspontjába ítéletalkotás közben belehelyezkedünk, amint azt maga is elismeri a kultúra válságáról szóló esszéjében.³⁶)

Persze Arendt az igazságról szóló esszéjében is elmondja (mint szinte mindenütt, ahol ezekről a kérdésekről beszél), hogy a kiterjesztett gondolkodásmódnak ezt a képességét, ami lehetővé teszi az „emberi ítéletalkotást”, Kant fedezte fel *Az ítélőerő kritikájában*, de rögtön hozzáteszi azt is (mint mindig), hogy Kant a saját felfedezésének „politikai és morális következményeivel” maga sem volt tisztában. Továbbá azt állítja (egyébként teljesen összhangban azzal, amit ceruzával a lap aljára lejegyzett), hogy a „képzelőerő” ilyen alkalmazásának egyetlen feltétele az önzetlenség és „a személyes érdekektől való megszabadulás”.³⁷ (Ami már csak azért is figyelemre méltó, mert Kant abban a bizonyos 40. paragrafusban nem önérdékről, hanem „előítéletekről” beszél, s az azokról való „megszabadulás” szükségességéről: az előítéletek ugyanis szerinte nem „felvilágosíthatók”.³⁸ Arendt itt is, és a Kant politikai filozófiájáról tartott későbbi előadásában is azonban önérdeket vagy személyes érdeket [*self-interest*] említ.)³⁹

Tegyük hozzá azonban, hogy Arendtnek (ellentétben Kanttal) nem voltak különösebb illúziói a reprezentatív gondolkodásra való emberi hajlandóságot (vagy ha úgy tetszik: a „felvilágosulás” emberi vágyát) illetően. Mint írja, tudatában van annak, hogy ez az eljárás, a pártatlan ítéletalkotás gyakorlata többnyire még a legműveltebb emberektől is idegen, s ők is általában úgy alkotnak

véleményt politikai kérdésekről, hogy közben kizárólag a saját érdekeiket vagy annak a csoportnak az érdekeit veszik tekintetbe, amelyhez tartoznak. De bárhol, bármilyen emberek között forduljon is elő, állítja meggyőződéssel, „mindig a képzelőerő hiányáról” és

a reflektáló ítéletalkotásra való képtelenségből fakad, így tehát nem egyéb az önérdék makacs követésénél. Egy politikai vélemény minősége, írja, mint ahogy egy ítéleté is, mindig a „pártatlanságának mértékétől függ”. Azok, akik visszatartják a reprezentatív gondolkodásnak ezt a gyakorlatát, legyenek akár a legműveltebb emberek is, egyszersmind azt is megtagadják, hogy ítéleteikben megszabaduljanak az önérdéktől, s így „elvakult önfejléséről” tesznek tanúbizonyságot.⁴⁰ A pártatlan ítéletalkotás képessége nem függ össze a műveltséggel, és emiatt nem is a kiművelt emberfők kizárólagos sajátja, hiszen az a legközségesebb emberi értelem valamilyen képessége. (Ezért mondja Kant, hogy nem lehet megtanulni, s hogy a hiánya a butaság, ami ellen nincs orvosság: a művelt ember is lehet buta.)

”nem voltak illúzió
a „felvilágosulást” illetően

A BELÁTÁS KÉPESSÉGE

Annak ellenére, hogy Arendt valóban mindig elmondja, valahányszor a kiterjesztett gondolkodásmódról beszél, hogy ez Kant felfedezése, van néhány olyan szövege, ami arra enged következtetni, hogy ezt mégsem annyira felfedezésnek, mint inkább újrafelfedezésnek tekintette.

1955-ben megígérte Klaus Pipernek (akivel Jaspers ismertette össze), hogy ír a Piper-Verlag számára egy ahhoz hasonló rövid könyvet a politikáról, mint

35 ARENDT: *Igazság és politika*. I.m. 248.

36 Hannah ARENDT: *A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége*. ford. Módos Magdolna = Uő.: *Múlt és jövő között*. I.m. 204–232, 228. (Angolul lásd: Hannah ARENDT: *The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance* = Uő.: *Between Past and Future*. I.m. 197–226.)

37 ARENDT: *Igazság és politika*. I.m. 248.

38 KANT: *Az ítélőerő kritikája*. I.m. 209–210.

39 Hannah ARENDT: *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. ford. PATÓ Attila = Uő.: *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest. 2002. 225–361, 296. (Angolul lásd: Hannah ARENDT: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. szerk. Ronald BEINER, The University of Chicago Press, Chicago. 1992. 7–77, 43.)

40 ARENDT: *Igazság és politika*. I.m. 248.



Önálló gondolkodó –
Hannah Arendtről (1906–1975)
készített graffiti Hannoverben
(Wikimedia Commons)

amilyen Jaspersnek az 1953-as, *Bevezetés a filozófiába* című könyve volt. (Először 1955. december 29-én említi ezt Jaspersnek.)⁴¹ Az '50-es évek második felében Arendt folyamatosan dolgozott a könyvön (újabb és újabb haladékokat kérve Pipertől), de végül a könyv mégsem készült el. Fennmaradtak azonban töredékek, amelyeket a kiadó végül 1993-ban Ursula Ludz gondozásában megjelentetett. Az egyik ilyen hátrahagyott töredékben Arendt arról beszél, hogy az, amit Kant közönséges emberi értelemnek nevezett, voltaképpen nem más, mint a *phronészisz*, azaz a belátás képessége, amit Arisztotelész még a politikum „tulajdonképpeni legfőbb erényének” tekintett.⁴² A görögök számára ez annyit jelentett, írja Arendt, mint „megszerezni és megtartani a lehető legnagyobb áttekintést mindazon lehetséges álláspontok és szempontok fölött, amelyekből az adott tényállás szemlélhető és megítélhető”.⁴³ (Hogy a *phronészisz* és a kiterjesztett gondolkodásmód közötti azonosság gondolata, bármennyire meghökkentő is legyen első hallásra, nem volt futó ötlet Arendt részéről, azt bizonyítja a tény, hogy ezt az álláspontját a kultúra válságáról szóló esszéjében is megismétli.⁴⁴ Az is igaz viszont, hogy a két szövegben nagyjából egyidőben dolgozhatott, hiszen

41 Hannah Arendt and Karl Jaspers. *I.m.* 271.

42 Hannah ARENDT: *Bevezetés a politikába 2. 3c töredék.* ford. Mesés Péter = Uő.: *A sivatag és az oázisok.* *I.m.* 101–145, 119.

43 Uő. 118–119.

44 ARENDT: *A kultúra válsága.* *I.m.* 228.

a válságról szóló esszé eredeti változatát is 1960-ban jelentette meg *Society and Culture* címmel.⁴⁵⁾

Ennél azonban sokkal érdekesebb az, ahogyan Arendt ennek a kiterjesztett gondolkodásmódnak, a mások helyében való gondolkodásnak a *tényleges* működését felfogta. Ezt egy példán szemlélteti az ítélőerőről szóló egyik, halála után publikált egyetemi előadásában, amit a New School for Social Research 1965-ös tavaszi félévében, március 24-én tartott. (Az előadássorozat, aminek ez részét képezte, a *Some Questions of Moral Philosophy* címet viselte, de hasonló előadásokat 1966-ban Arendt a Chicagói Egyetemen is tartott *Basic Moral Propositions* címmel). Tegyük fel, mondja az előadásában, hogy egy nyomor-nyegyedben egy lakást látok, amit a szegénység és a nyomor általános fogalmában fogok fel, noha nyilván a lakhatási körülmények önmagukban sem a szegénység, sem pedig a nyomor *fogalmát* közvetlenül nem hordozzák. Amiket látok ugyanis, azok csupán bizonyos életkörülmények, és ezeket én ítélem meg úgy, hogy nyomorúságosak. Úgy jutok el mégis általuk a szegénység és a nyomor fogalmaihoz, hogy megpróbálom elképzelni a magam számára azt, hogy „miként éreznék”, ha ebben a lakásban kellene laknom. Azaz megpróbálok mások, a nyomortanya lakóinak a helyében gondolkodni. Az ítélet, amit megalkotok, korántsem lesz azonban azonos azzal, ahogyan a nyomortanya lakói a saját helyzetüket megítélik: bennük ugyanis az idő múlása és a kilátástalanság eltompíthatta már az életfeltételeik miatti felháborodást. Lehetnek rezignáltak, sülyedhetnek a kilátástalanság miatt apátiába, vagyis *érezhetnek* a saját helyzetükkel kapcsolatosan egészen másképp, mint én. A helyzetük megértésében tehát az empátia nem sokat segítene. Számomra azonban a helyzetük ennek ellenére lehet példaértékű, lehet annak eszköze, hogy a nyomortanyák lakóinak a helyzetét *általában* felfogjam, vagyis magát a *szegénységet* megértsem, azaz lehet annak módszere, hogy – Kanttal szólva – „megtaláljuk a különöshöz az általánost”. Mégpedig annyiban, amennyiben az ott lakók helyzete valamilyen értelemben *példázatos*. Ebben az esetben ugyanis számomra a hasonló helyzetek megítélésének „kitüntetett példája” lehet, olyan példa, aminek a segítségével magát a szegénységet értem meg a maga általánosságában.⁴⁶

Vannak ugyanis olyan példák, mondja Arendt a Kant politikai filozófiájáról szóló, 1970. őszi szemeszterében a New School keretében tartott előadásainak utolsó összejevetelén, amelyeket „mintaszerű érvényesség” jellemez. Elvben úgy tűnhetne ugyanis, hogy amikor ítéletet alkotunk, akkor csupán két alternatívával rendelkezünk: vagy az történik, amit Kant meghatározó ítéletnek nevezett, azaz a különöst az általános (vagyis a fogalom) alá rendeljük, vagy pedig fordítva: a sok különöstől elindulva megtaláljuk a különöshöz az általánost. Ha a legszokványosabb filozófiai példával, az asztal példájával élünk, mondja Arendt, akkor vagy az történik, hogy ezt vagy azt az asztalt az asztal fogalma alá rendeljük (függetlenül attól, hogy az asztal fogalmát, vagyis az *ideáltípus* asztalt Platón ideáinak vagy Kant sémáinak a formájában fogjuk-e fel), vagy pedig az, hogy kiindulunk a sokféle asztal képéből, amelyeket az idők folyamán láttunk, s leválasztunk róluk mindenféle másodlagos tulajdonságot: ami marad, az lesz az „általában-vett-asztal”, az *elvont* asztal, ami a semmi-képp sem nélkülözhető közös jegyeket tartalmazza.⁴⁷ Ez utóbbi eljárás ugyan valóban az egyeditől, a különöstől indul el és az általánoshoz jut, a hátránya viszont az, hogy ilyenkor megfosztjuk az egyedi asztalokat a maguk egyediségétől. Csakis úgy juthatunk el ugyanis az általánoshoz, ha eltekintünk mindattól, ami az egyedi aszatokat egyedivé teszi. Márpedig a politikában (csakúgy, mint az esztétikában), mindig az egyedivel, az egyszerűvel van dolgunk, hiszen minden politikai esemény egyszeri a szónak abban az értelmében, hogy eddig még soha nem látott. A politikai gondolkodásban sehová sem jutunk, ha az egyes események egyediségétől és egyszerűségétől eltekintünk.

45 YOUNG-BRUEHL: Hannah Arendt. I.m. 542.

46 Hannah ARENDT: *Some Questions of Moral Philosophy* = Uő.: *Responsibility and Judgment*. szerk. Jerome KOHN, Shoken, New York, 2003. 49–146, 140–141.

47 Hannah ARENDT: *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. Tizenharmadik összejevetel = Uő.: *A sivatag és az oázisok*. I.m. 351–361, 359–360. Lásd még: Hannah ARENDT: *Some Questions of Moral Philosophy* = Uő.: *Responsibility and Judgment*. I.m. 143–144.

Létezik elvben azonban egy harmadik alternatíva is, s ez az, ami Arendt számára a kiutat kínálja a fenti dilemmából: a példaszerű vagy mintaszerű érvényesség esete. Mondhatjuk ugyanis azt, állítja Arendt, hogy egy bizonyos, meghatározott asztal „a lehető legjobb” asztal, s hogy ezt tekintjük példaszerű asztalnak, „amely megszabja a példát, hogy milyen legyen az összes többi asztal”. (Erre utal már a szó eredete is, mondja, hiszen az angol *exemplum* szó eredete a latin *eximere*, ami annyit tesz: kiemelni valami különösét.) Ez a példa különös és az is marad: éppen a maga különösségében és egyszerűségében jelenít meg valami általánosat, amit enélkül nem lehetne meghatározni.⁴⁸ Valamit megítélhetünk tehát úgy, vonja le a következtetést Arendt, hogy közben nem semmisítjük meg mindazt, ami azt különössé teszi, és mégis eljutunk – éppen a különös révén – az általánoshoz. Egy különös történelmi esemény pártatlan megítélése eredményezhet általános fogalmakat, egy különös történelmi példa segíthet megérteni valamit a maga általánosságában, s szerinte éppen ez a politikai gondolkodás, azaz a kiterjesztett gondolkodásmód vagy a reprezentatív gondolkodás feladata. Egy szintén 1970 őszén, s ugyancsak a New School keretében tartott, a képzelőerőről szóló szemináriumán egyenesen azt állítja, hogy a politikai és történelmi gondolkodásunk „legtöbb fogalma” sajátos természetű: „eredetük valamilyen különös történelmi véletlenben gyökerezik, és aztán mi tesszük azt »példaszerűvé« – hogy a különösben azt lássuk, ami nem pusztán az egyes esetre érvényes”.⁴⁹ (Ilyen fogalmunk például szerinte a cezarizmus és a bonapartizmus, melyeknek Caesar és Napóleon személyének – azaz a különösnek, az egyszerűnek – az ismerete nélkül nem sok értelme lenne.)⁵⁰

a politikában mindig
az egyedivel van dolgunk

A JÓZAN ÉSZ PÁRTJÁN

Ha Arendtnek ezeket a gondolatait ebben a formában, vagyis a maguk *keletkezéstörténetében* szemléljük, könnyen juthatunk mindezek után arra a következtetésre, hogy ugyan a politikai és történelmi gondolkodás módszerének kérdése esetileg korábban is foglalkoztatta, de komolyabban az Eichmann-könyv megjelenése után kezdte el érdekelni. A választ a kérdésre, hogy miként célszerű gondolkodnunk a politikáról egy olyan korban, amikor már nincsenek fogódzóink, *Az ítélőerő kritikájában* vélte megtalálni, mégpedig éppen azokban a gondolatokban, amelyeket a Jaspershez írt 1957-es levelében is felsorolt: a közönséges emberi értelem dicséretében és a kiterjesztett gondolkodásmód leírásában. Úgy tűnhetne ezek után, hogy igaza volt Jaspersnek: mindaddig, amíg rá nem talált Kantra, Arendt gondolkodásának nem volt úgymond módszere. Valójában azonban alighanem az történt, hogy Kant harmadik kritikájában Arendt egyszerűen csak a megerősítését vagy alátámasztását találta meg annak, ahogy a politikai kérdésekről mindig is gondolkodott. A II. világháború idején Arendt és Jaspers hosszú időre szem elől veszítették egymást: azt sem tudták a másiktól, hogy egyáltalán életben maradt-e. A kapcsolatot 1945-ben vették fel újra, s Jaspers arra kérte Arendtet, hogy írjon néhány szót magáról: az teljesen nyilvánvaló, írja, hogy a publikációival jelen van az amerikai közéletben, de ki a férje, milyen körülmények között él, s egyáltalán milyen az élete, hiszen még a „családnevét” sem ismeri.⁵¹ Arendt ennek ellenére mégiscsak szükségesnek érzi, hogy a válaszlevelében az írói vagy gondolkodói énjét is jellemezze, s a legfontosabbnak azt tartja ezzel kapcsolatban megjegyezni, hogy a férjének köszönhetően megtanult „politikailag gondolkodni és történelmileg látni”.⁵² Mondta ezt akkor, amikor még egyetlen egy komolyabb politikai vagy történelmi munkáját sem jelentette meg. ■

48 Uo. 360.

49 Hannah ARENDT: *A képzelőerő* = Uő.: *A sivatag és az oázisok*. I.m. 363–372, 372. (Angolul lásd: Hannah ARENDT: *Imagination* = Uő.: *Lectures...* I.m. 79–85, 85.)

50 Uo. Lásd még ARENDT: *Some Questions...* I.m. 144.

51 Hannah Arendt and Karl Jaspers. I.m. 25.

52 Uo. 31.