

Szitás Pál

A cselekvés és határai

Hannah Arendt politikai cselekvéelméletéről

Az Adolf Eichmann tárgyalásáról írott tudósítás¹ recepciója meglehetősen viharosra kerekedett.² Erre reflektálva teszi fel Gershom Scholem Arendt-hez intézett levelében a kérdést: tulajdonképpen melyik az a tradíció, amelyből származtatja magát? A válaszlevélben az áll, hogy ha egyáltalán jött valahonnan, az a német filozófia tradíciója.³ Ez az önbesorolás relevánsnak tűnik, ha végigtekintünk azokon a gondolkodókon, akik közvetlenül és kimutathatóan hatottak rá. Dolgozatom célja a politikai értelemben vett cselekvés és transzcendens határainak vizsgálata Arendt elméletében. Úgy gondolom, ha a cselekvés helyi értékét szándékozzuk meghatározni egész filozófiájának kontextusán belül, abból a tradícióból kell kiindulnunk, amelyből saját gondolatait eredezteti. A kifejtésben amellet fogok érvelni, hogy az egzisztencializmus feleltethető meg ennek a kontextusnak.

Arendt szembehelyezkedett a szisztematikus filozófiával. Másokhoz hasonlóan úgy gondolta, Hegel monumentális filozófiájával csúcspontjára jutott a nyugati filozófiai tradíció. Az utána következő gondolkodók közös jellemzője, hogy egy törés bekövetkeztéről számolnak be. Arendt szerint az egzisztencialista filozófia azzal a felismeréssel kezdődik, hogy többé értelmetlen a gondolkodás és lét egységét állítani. A Parmenidészről Hegelig tartó hagyományt még ez az egység jellemezte, amit Hegel úgy fejezett ki, „aki ésszerűen néz a világra, arra a világra is ésszerűen néz.”⁴

I. Az egzisztencialista hagyomány arendti olvasata

Arendt a német filozófiát, illetve ezen belül az egzisztencialista tradíció karakterjegyeit elemzi a *What is Existential Philosophy?*⁵ című esszéjében. A szerző szerint mindazok, akikben már tudatosult ez a törés, csupán annyiban kapcsolódtak a filozófiához, amennyiben tagadták azt. Ennek értelmében minden Hegelt követő filozófiára igaz az epigon jelleg. Egy lezárult tradíció végpontján állónak tudják magukat, egy olyan tradíciónak

1 Arendt 2000.

2 Ehhez lásd: Erdélyi 2002.

3 Idézi: Hull 2002, 43. o.

4 Hegel, 1979, 18. o.

5 Arendt, 1994, 163–188. o.

a végpontján, melynek fogalmai immár alkalmazhatatlanok az aktuális lét problémáira, éppen ebből a megkerülhetetlen törésből kifolyólag.

A modern filozófia annak felismerésével kezdődik, hogy a *miért* már soha nem lesz képes megmagyarázni az *ezt*.; egy hihetetlenül erős és sokkoló felismeréssel veszi tehát kezdetét: a valóság természeténél fogva üres. Minél inkább tűnik minőségileg üresnek, annál szorongatóbban és egyedülállóan marad ez az egy az érdeklődésünk számára: az, hogy *ez* van. Éppen ezért értékelte olyan nagyra már a kezdeteitől fogva ez a filozófia a véletlent, melyben a valóság közvetlenül szólítja meg az embert, mint bizonytalan, felfoghatatlan, kiszámíthatatlan lényt.⁶

A törés eredete egészen konkrétan Kantig vezethető vissza, mondja Arendt,⁷ akit a modern filozófia titkos alapítójának nevez, méghozzá azért, mert bizonyos következtetéseket a Kant utáni irodalomban vonakodtak levonni az utódok egészen Kierkegaardig.

A kanti kritika könyörtelen tárgyilagossággal húzta meg a filozofálás legitim határait. *A tiszta ész kritikája* a hagyományos metafizika szembeötlő, megoldatlan problémáit négy antinómiában foglalja össze. A negyedik, dinamikus antinómia egy felsőbbrendű lény léteire vonatkozó, két egymásnak ellentmondó állítást tartalmaz. A tézis szerint a világ okaként, vagy részeként létezik egy szükségszerű lény; az antitézis pedig azt állítja, hogy egy ilyen lény egyáltalán nem szükségszerű. Kant abból indul ki, hogy minden istenérv tulajdonképpen az ontológiai istenérven alapszik, mely a létezését objektív predikátumként kezeli. Egy elgondolt fogalomból azonban nem következik annak léte, az ontológiai érv tehát jogtalanul túllépi lehetséges határait azáltal, hogy gondolkodás és lét egységét állítja.

A tradicionális istenérv megcáfolásával a metafizikai hagyományt derékba törte Kant. Isten nélkül az ember „magára van hagyva a világban, melyben nincs mibe kapaszkodnia.”⁸ Ezzel a magárahagyatottsággal egy időben azonban az ember egyúttal felnőtt, autonóm lényé vált. Kant ezzel tulajdonképpen egyszerre emelte a magasságokba az embert és alacsonyította le.

Az említett antinómiák közül a harmadik az emberi szabadságot érinti. Az ember két világ polgára – mondja Kant –, a szubjektív szférában saját döntéseire nézve a szabadság posztulátuma igazoltnak tűnik, azonban része a kauzális világnak is, ahol a természet törvényei uralkodnak. Az emberi szabadság metafizikai fogalma ezen a talajon értelmét veszti. Arendt szerint a Kantot követő filozófiát tekintve ennek a következtetésnek a hatása két alapvető vonás meglétében érhető tetten: ezek a filozófiák egyrészt valamilyen értelemben tagadják, vagy destruálják a filozófiát mint olyat, másrészt beépítik gondolatmenetükbe a végtet rejtett, vagy nyílt fogalmát.

6 Arendt 1994, 167. o.

7 Arendt 1994, 168. o.

8 Arendt 1994, 169. o.

Az irracionális elem megjelenése a gondolkodásban, annak fatális konzekvenciáival együtt Kierkegaardnál az egyéni élet paradox jellegéből adódik. A dán filozófus kiindulópontja Hegel álláspontjának tagadása. A mindent átfogó totalitással szembeállítja az egyént: az individuum nem fogható fel fogalmilag, éppen egzisztenciájából kifolyólag. Minden igazság ugyanakkor csak a szubjektumra vonatkoztatva kaphat igazság jellegét. A halál az a szituáció, melyben egyértelműen lelepleződik a tény, hogy egyedül van az ember, és minden csak ebből a tényből nyerhet jelentést számára. Ebből a gondolatból származik a modern filozófia elkötelezettsége a pillanat iránt. A *kairosz*, a jelentőségteljes „most” az, ami az autentikus cselekvés egyedüli hordozója. Ennek nyomán egyenesen a filozófia egzisztencialista fordulatáról beszélhetünk. Új perspektíva határozza meg a központi fogalmakat, melyeknek relevanciájuk van a gondolkodásra, ez a perspektíva pedig az egyéni élet és a saját halál, az új fogalmak pedig: halál, sors, bűn, véletlen.

Ezért látja meg Jaspers (ezekben a fogalmakban) a filozófiai határeseteket, melyek filozofálásra ösztönöznek minket, mert mindezekben a tapasztalatokban úgy látjuk, képtelenek vagyunk elmenekülni a valóság elől, illetve megfejteni annak titkait a gondolkodás segítségével. Ezekben az esetekben az ember belátja, hogy függ, nem bármilyen specifikus dologtól, vagy éppen önmaga általános lehatároltságaitól, hanem pusztán attól a ténytől, hogy *ő van*.⁹

Az új perspektíva azonban nem mindenkiben ébreszti fel válaszreakcióként a heroizmust. Másként megfogalmazva: abból, hogy tudatosítjuk magunkban, „egy nap meg fogunk halni”, nem következik életigenlés, a pillanat felértékelése. Ha már hősiességről beszélünk, Arendt szerint nem kevés heroizmus kell ahhoz, hogy egy olyan világban éljünk, amit Kant hagyott ránk.¹⁰

Nietzsche is hasonló kontextusban elemzi az „Isten halott” zarathusztrai megállapítása utáni világ sajátosságait. A sokszor idézett első mondat a *Nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című írásból ennek az elszabadult relativizmusnak a rideg konzekvenciájaként fogható fel.

A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a „világtörténelemnek”: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak.¹¹

9 Arendt 1994, 167. o.

10 Arendt 1994, 171. o.

11 Nietzsche 1992, 3. o.

Amit biztosra vehetünk, az a káosz, egy olyan világ, melyben nincsen eleve adott rend, leszámítva a tőlünk idegen természet kauzális törvényeit. Mégis, Nietzsche azt írja *A történelem hasznáról és káráról* című írásában: „A görögök fokozatosan megtanulták szervezni a káoszt, mégpedig úgy, hogy a delphoi tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza. [...] Így vették ismét birtokba önmagukat.”¹² Kant megállapítása a kettős állampolgárságról ennek csupán egy másik, korábbi megfogalmazása. A kauzális, fizikai törvények által meghatározott világon kívül, melynek törvényeit nem az ember hozza meg, van egy másik, egy morális világ, amelyben az ember törvényhozóként lép fel, saját magának hoz törvényeket.

Nietzsche, ahogy Arendt is, a görögöket bizonyos szempontból egyfajta ideális modellként idézi, és példájukon keresztül egy modernitáskritikát fogalmaz meg. *A tragédia születésében* két princípiumot vél megtalálni a görög tragédiát elemezve, amelyeket az emberi léte szervező elvekként ismer fel. Ezek az apollóni, illetve a dionüszoszi. Dionüszosz a kicsapongás, a mértéktelenség istene, maga a káosz, a sötét, irracionális, az ösztön. A dionüszoszi nem rendezhető fogalmakba, nem ismeri a határokat és a moralitást. Az apollóni az ellentétes erő: a rendező elv, a forma, a kultúra, a határ, az emberi törvény, a konvencionalitás, a maszk, azaz a *persona*.

Egyik princípium sem kerülhet túlsúlyba, a kettő között az egyensúly megléte a kívánatos. Dionüszoszi kor volt például a görög királyság kora, a háborúskodás, a bátorságon keresztül való önmegmutatás, a szabadon portyázó katonák gyilkos kalandjai. Az egyensúly a két erő között a klasszikus görög poliszban valósult meg, ahol a görögök megtanulták a kozmoszt phüszisszé organizálni, a végtelent a véges fogalmaival megragadni. Az apollóni túlsúlya pedig – és ez a diagnózis Nietzsche kritikája – a germán társadalom, amelyben élt. Túlsúlyba került a rendszerező elv, és két lábon járó enciklopédiákat produkált; az életből kórosan hiányzik a tragédia, és ennek beláthatatlanul végzetes következményekhez kell vezetnie.

Nietzsche jóslatai beigazolódtak. Az elnyomott dionüszoszi princípium, a meg nem szervezett káosz gátját vesztve, szörnyű perverzításában tört a felszínre a huszadik században. Ha Hannah Arendt a német filozófia örökösének tartja magát, és saját magára is igaznak fogadjuk el, amit a Kant utáni filozófiákról mondott, akkor a *végzet* az ő számára a totalitarizmus volt. Ebből ered aztán a másik jellegzetes törekvése: a nyugati tradicionális filozófia kritikája és *tagadása*.

Arendt filozófiájának kiindulópontját ezzel a határszituációval való szembesülésben látom.¹³ A jaspersi fogalmat tudatosan használom itt, azonban Arendtre alkalmazva ennek a koncepciónak egyúttal transzformálódnia kell filozófiájának sajátosságaihoz. A jaspersi, kierkegaardai határszituáció az egyéni életre leleselkedő elkerülhetetlen halállal

12 Nietzsche 2004, 98. o.

13 Margaret Canovan értelmezéséhez hasonlóan. (Lásd: Canovan 1992.)

való szembesülést jelenti, a saját egzisztencia felett érzett szorongást, amit Kierkegaard szorongásnak nevez.

Arendt esetében érezhetően nem erről van szó. Itt a határszituáció nem az egyéni élet veszélyeztetettségéből fakad, hanem az emberek által emelt és emberek által közösen fenntartott *világ* veszélyeztetettségéből. Ez az aggodás tehát nem a saját életét féltő egzisztencia rettegése (ami Arendt véleménye szerint egyenesen megvetendő dolognak számít politikai szempontból), hanem a világért való aggodás, a világ felőli gondoskodás. Arendt gondolkodásának sajátja, hogy a polgári létforma (melyet egyenesen második újjászületésnek, második életnek nevez), a *biosz politikus* rangban a biológiai élet felett áll, egyszerűen a belőle adódó gyönyörűségből kifolyólag.¹⁴ A görögökhöz visszatérve, jól kitapintható rokonszenvvel állapítja meg a poliszbeli élet ebbéli teljességét.

A határszituáció Jaspers szerint filozofálásra kényszeríti az embert, újra bevonja a gondolkodásba, más szóval a gondolkodó egzisztencia nem teheti meg, hogy kivonja magát alóla. Az öröklét egykedvűsége és gondtalansága, mondja Arendt,¹⁵ csak az istenek és az állatok kiváltsága. A totalitarizmussal szemben egyúttal a nietzschei normatíva vált végérvényesen aktuálissá: minden érték átértékelésére van szükség. Nem azért, mert „Isten halott”, hanem mert végképp megszakadt a jelen múlttal való kapcsolata, melyet a hagyomány magától értetődősége a totalitarizmust megelőzően jelentett. Múlt és jövő között áthidalhatatlan szakadék keletkezett, a fogalmak, melyekkel a totalitarizmushoz közelít a gondolkodó, alkalmazhatatlanoknak bizonyulnak. Arendt – folytatva a Nietzsche analógiát – genealógiai kutatásba kezd a nyugati hagyomány szövegtestében. *A totalitarizmus gyökereiben* arra vállalkozik, hogy a történelemben felfedje azokat a szálakat, amelyek a totalitarizmus kikristályosodásához vezettek. A könyvet sok kritika éri, a jelen vizsgálódás szempontjából azonban a legfontosabb észrevétel az, hogy míg elméletben a két totalitárius rendszert egy szinten kezeli, a könyvben kiemelt sajátosságok leginkább a német nemzetiszocializmusra vonatkoznak, így a könyv szerkezeti felépítése nem meggyőző.¹⁶

Politikaelméleti főművének tekintett könyve, a *The Human Condition* értelmezésekor szem előtt kell tartanunk, hogy Arendt ezt a könyvet tulajdonképpen egy prolegomenának szánta. A mű keletkezésének kontextusáról talán érdemes ejteni néhány szót. *A totalitarizmus gyökereiben* jelen levő, már említett asszimetria nem a két rendszer elnyomó módszereit érinti, mint inkább az alapjukul szolgáló ideológiák, szellemi irányzatok szembetűnő különbségét. Jóllehet a nemzetiszocializmus, egyáltalán a fajelmélet eszméje viszonylag új, és periférikusnak tekinthető irányzatból fejlődött ki – az elfogadott nézet szerint az Action Française mozgalmához lehet kötni a konkrét kezdeteket –,¹⁷ a marxizmus egy a nyugati hagyományban sokkal mélyebben gyökerező meghatározó humanista szellemi irányzat

14 Arendt 1998, 13. o.

15 Arendt 1998, 18. o.

16 Ehhez lásd például: Olay 2008, 152–153. o.

17 Lásd például: Nolte 2003.

talajából nőtt ki, nevezetesen a baloldaliság, a szocializmus eszméjéből. Ezt a kutatási projektjét 1951-ben a Guggenheim alapítvány ösztöndíjjal segítette, az elkészülő mű pedig egy Marx-könyv lett volna.¹⁸ A könyvet azonban soha nem fejezte be, ennek hátterében pedig az a felismerés áll, hogy a totalitarizmus gyökereit firtató kutatásnak ennél mélyebbre kell ásni a nyugati hagyomány történetében. A kérdés intenzíven foglalkoztatta Arendtet ebben az időszakban, ezt az is mutatja, hogy 1956-ban egy Marxról szóló előadássorozatot tartott a Chicagói Egyetemen. A *The Human Condition* tulajdonképpen ennek az előadássorozatnak az átdolgozott kiadása.

A könyv tehát mindenekelőtt nem tekinthető Arendt kifejezett politikafilozófiai álláspontjának.¹⁹ Amit annak szánt, *A bevezetés a politikaelméletbe*, szintén nem készült el, ugyanis közbejöttek egyéb elfoglaltságok, mint például a *Forradalom* könyv, majd az Eichmann perről való tudósítás. Legfőbb ok azonban az volt, hogy úgy vélte, a kifejezett politikaelmélethez először egy metodológiai bevezető szükséges, nevezetesen az autentikus politikai tevékenységforma előzetes meghatározása. Ehhez az szükséges, hogy ezt a különös tevékenységformát elválasszuk az egyéb tevékenységektől, melyekkel a filozófiai tradíció hajlamos összekeverni. Az elhibázott elméleti kiindulópont a nyugati tradícióban téves következtetéseket és fogalmakat eredményezett és honosított meg.

A könyv az emberi cselekvés tipológia fogalmainak letisztázását tűzte ki tehát célul: alapvetően az aktív élettel, a *vita activával* foglalkozik. Ez Arendt számára azért is sarkalatos kérdés, mert gondolatmenetének kiindulópontja éppen az, hogy az egész nyugati filozófiai hagyomány Platóntól kezdve elfedte ennek óriási jelentőségét, és a kontemplatív életformával – az igazán filozofikusnak tekintett életformával – szembeállítva, lealacsonyítónak tartotta a cselekvést. Arendt a két *biost*, vagyis életformát, egymást kiegészítőnek tekinti, melyek kölcsönösen feltételezik egymást, és amelyek között nincsen érdembeli rangsor.²⁰ Arendt kritikája azonban arra irányul, hogy rehabilitálja a cselekvés pozitív fogalmát, ebben a dolgozatban tehát nem áll módomban kitérni a *vita contemplativa* elemzésére.

II. A tevékeny életforma

Vessünk egy pillantást a *vita activa* tevékenységtipológiájára. Arendt három tevékenységet különböztet meg, a fő szempont azonban a felosztásnál, hogy a cselekvés mint tevékenységforma világosan elkülönüljön a fogalomhasználatban. Ebből a konkrét kontextusból kiragadva a felosztás igencsak érzékenyvé válna a kritikusok támadásaira – hívja fel a figyelmet Canovan.²¹ A három tevékenység tipikusan három életszférához köthető és ennek

18 Villa 2006, 5. o.

19 Canovan 1992, 100. o.

20 Arendt 1994, 322. o.

21 Canovan 1992, 103. o.

megfelelően ezekből, az emberi élet éléséhez specifikusan hozzátartozó dimenziókból kapja meg a hozzá tartozó jelentést. Ezek a munka, az előállítás és a cselekvés.

1.) Munka

A könyv megírásának Marxhoz köthető apropójául szolgáló „munka” (*labor*) mint tevékenység tárgyalása az élet legalapvetőbb szintjéhez kapcsolható: azokat a tevékenységtípusokat jelöli, melyek a biológiai élet szükségleteinek kielégítésére szolgálnak. Az állatok ahhoz, hogy élelemhez jussanak, közvetlenül kielégítik ezeket a szükségleteket: lelegetlik a termést, vagy megölik egymást egymás húsaért. Az emberre ugyanez a szükségyszerűség érvényes, lévén biológiai lény, de nem ugyanolyan közvetlen módon teszi azt meg, amit az állatok, hanem egyfajta átalakítás útján. Marx Arendt által sokszor idézett kifejezése szerint a munka az ember anyagcseréje a természettel. Canovan hat jellemzője alapján határolja körül a „munka” fogalmát: a munka *természetes; körkörös*, akár az élet és halál állandó ismétlődése; *fáradtságos; szükségyszerű*, biológiai meghatározottságunkból kifolyólag; *termékeny*, abban az értelemben, hogy képes többletet előállítani; valamint *privát jellegű*.²² A munka tárgyalása, mint már említettem, a Marx-kritika kifejtése miatt lesz fontos Arendt számára. A kritika abban foglalható össze, hogy Marx azonosította az autentikus politikai cselekvésfogalmat a munkával, összemossa a kettő jelentésének különbségét. A szétválasztás azért lesz annyira jelentőségteljes Arendt számára, mert az az ő leírásában éppen szöges ellentéte a fenti jellemzőknek. Ennek kifejtésére alább kerül sor. Annyit a kritika szemszögéből azonban le kell szögezni, hogy ennek a különbségnek az elmosása tette világossá Arendt számára a marxizmusban meghúzódó totalitárius jellemzőket: a hibás koncepció egy hamis történelemszemlélet és tevékenységtipológia kidolgozásához vezetett Marxnál.

Ezek jellemzői a következők: a szabadság az emberi történelem szükségyszerű terméke. Az emberiség megcsinálja a történelmet az előállítás (*techné*) értelmében. Az erőszak a történelem bábája, a marxi értelemben felfogott forradalmi cselekvést a nyers matérián végzett erőszakos tevékenység analógiájára képzelel el. Továbbá Villa felhívja a figyelmet, hogy Arendt kifejezetten rossz szemmel nézi, hogy Marx a kollektívában látja a messianisztikus szubjektumot. Ilyen kollektívák például az „emberiség”, a „proletariátus”, amik azonban nem többek átfogó fikciónál.²³

A munka általános jellemzéséhez érdemes kiemelni azt a vonását, hogy ha a hozzá kapcsolódó dimenziót tarjuk szem előtt, akkor ebből a szempontból megegyezünk az állatokkal. Arendt hangsúlyozza, hogy ebben a tevékenységformában az emberi faj egy példá-

22 Canovan 1992, 122. o.

23 Villa 2006, 6. o.

nyaként működünk, és ennyiben tökéletesen felcserélhetőek vagyunk egy másik példánnyal. A munka ebből a szempontból is élesen szembeállítható a cselekvéssel, aminek, mint önmegmutató tevékenység, az individuális egyszerűséget kell megjelenítenie.²⁴

2.) Előállítás

Az előállítás tevékenysége a maradandó világ komponenseinek megalkotása, tehát első-sorban a stabilitás biztosítása a halandó emberi élet tűnékenységével szemben. Ez jelenthet műalkotásbeli tevékenységet, de jelentheti a mindennapi eszközök előállítását is.

A tevékenységek felosztása zavart kelthet bizonyos átfedéseknél, veti fel Canovan,²⁵ mint például a munka és előállítás esetében. A problémának Arendt is a tudatában volt,²⁶ olyan példákat hozva fel, melyeknél ez az átfedés nyilvánvaló. Megoldásként mind Canovan, mind Benhabib²⁷ a fenomenológiai esszencializmust javasolják, mint módszertani megközelítést. Ez a tevékenységek olyan felosztását szándékozik megadni Arendtnél, mely a tevékenységekhez egy, az emberi életben szubsztanciálisan hozzá tartozó szerepben látja azok lényegét.

Az előállítás megvilágításához két szempontból közelíthetünk hatásosan, mindkét szempont többé-kevésbé Heideggerre vezethető vissza. Az első az előállítás és a cselekvés szerkezeti különbsége, melyet Arendt az arisztotelészi felosztással, a *poiészisz* és *praxis* közötti különséggel illusztrál. A szembeállítás alapja a következő. A *poiészisz*, mint tevékenység célja²⁸ önmagán kívül található, a tőle elidegenedett tárgyban, mely a szaktudásnak, mint *techné*nek tulajdonképpeni eredménye, éppen úgy, mint ahogy az asztalos tevékenységének az eredménye az elkészült asztal.

A *praxis* célját önmagában hordja, önmagán kívül nincsen semmilyen külsődleges célja. Ilyen tevékenységeknek számítanak azok, melyeket tipikusan önmagukért végzünk, mert örömünket leljük bennük: például sétálgatás, beszélgetés, vitatkozás. Benhabib ezt a különbségtevést Heidegger befolyásának tudja be, ugyanis utal arra,²⁹ hogy Arendt részt vesz Heidegger marburgi előadásán, amelyet Arisztotelész *Nikomakhoszi etika* 4. könyvéből, valamint a *Metafizika* Alfa, és a *Fizika* Alfa és Béta könyvéből tartott, és amelyen Heidegger mélyrehatóan elemezte ezeket a kategóriákat. Összefoglalóan annyit mondhatunk, az előállítás szaktudást előfeltételez, és van egy meghatározott, szándékolt végcélja.

24 Arendt 1998, 175. o.

25 Canovan 1992, 125. o.

26 Arendt 1998, 100. o.

27 Benhabib 2003, 123. o.

28 Az angolban a tevékenységtől magától elidegenedett „végcél” és annak időbeli „vége” egyaránt „end”-et jelent. Ezt a kétértelműséget Arendt szereti hangsúlyozni és kijátszani.

29 Benhabib 2003, 116. o.

A második szempont talán még hangsúlyosabb, és egyben átvezet minket a cselekvés kategóriájához. Ez a szempont a világ fogalma körül szerveződik. Canovan szerint³⁰ a Heideggerrel való nyilvánvaló összefüggésen túl a fogalom másik forrása az augustinusi írásokban megjelenő keresztény felfogás specifikus világtalansága, vagyis az evilági lét keresztényi leértékelése és tagadása, szembeállítva a túlvilági léttel. A koncepció Arendt filozófiájában kulcsfontosságú szepet játszik és sajátos jelentőségre tesz szert.

A világ mindenekelőtt az ember otthonául szolgáló környezetet jelenti, és az ember ebből a szempontból viszonyul hozzá. Az emberi egzisztencia az alapvető, biológiai szintet leszámítva ellentétes princípiumot képvisel a természettel szemben. Ha utalhatok újra a nietzschei megkülönböztetésre, a természeti kaósszal szemben álló világ a phüszisszé organizált rendszert képviseli, az apollóni elvet, a megformáltságot. Két ellentét áll itt szemben egymással, a kettő két teljesen eltérő minőséget takar. A világnak a természettől gyökeresen különböző minőségéből adódnak a további szempontok.

A természet halhatatlan, elpusztíthatatlan, örökké fennálló, a világ ezzel szemben nem az. Noha a relatív stabilitást képviseli az egyéni élettel szemben, idővel elmállik, elpusztul. Éppen ezért folyamatos ápolásra, gondozásra szorul. *A kultúra válsága* című esszéjében a kultúra, illetve a kulturáltság fogalmait elemzi Arendt.³¹ A szó és a fogalom a latinból származik. A *colere* eredetileg azt jelenti: művelni, lakni, gondozni, ápolni, megőrizni. Elsősorban az ember természettel való kapcsolatára utal. Eszerint a természet mint az ember otthonául szolgáló millió ahhoz, hogy otthonos maradjon, állandó gondozást igényel. A természethez, az ember elsődleges otthonához való ugyanilyen viszonyt indikál az ótestamentumi felfogás is, melyet Arendt az Ádám nevet elemézve a *The Human Condition* egyik lábjegyzetében említ meg. Az *adam* szó a héber *adamah* szóból ered, mely földet jelent. Isten azért teremtette meg az első embert, fejtegeti Arendt, hogy ennek a földnek gondját viselje, vigyázzon rá.³² Csak azáltal vagyunk képesek otthonként, ismerősként megtartani, ha így teszünk, ellenkező esetben újra visszaváltozik idegen természetté, ott-hontalanná téve az embert. Az említett etimológiai elemzésekben világosan kivehetők a heideggeri gond-struktúra alapvető vonásai. Ez a viszony éppen ezért több mint az ember tárgyi környezetével szembeni instrumentális beállítódása.³³

Az időben létező halandó ember számára, mint otthon, a világ legfontosabb jellemzője azonban, hogy stabilitást nyújt. Az egyes egyén véges életét transzcendálja, olyan értelemben, hogy mint szilárd, tartós felépítmény akár több generáción áthidalóan maradandóságot ad, és így biztos hátteret, szilárd vonatkoztatási pontot. Ehhez társul a világ fogalmához kapcsolódó második fontos szempont, nevezetesen az, hogy a világ *közös*. Közösén megosztjuk másokkal és így mindannyiunk számára, akik ugyanabban

30 Canovan 1992, 106. o.

31 Arendt 1995, 218. o.

32 Arendt 1998, 107. o., 53. lábjegyzet.

33 Olay 2008, 93. o.

a világban élünk (közös kultúra), referenciaként szolgál. Ez a közös, vagy köztes tér (*inter-est, inter homines*) az, mely egyrészt összeköti az egyik embert a másikkal, másrészt el is különíti őket, mint egy asztal, melyet körülülünk. A világnak ebben a vonatkozásában kétféle jelentést tulajdonít Arendt.

Jelentheti egyrészt szigorú tárgyi értelemben az agorát, a piacteret, a szabad cselekvés földrajzi helyét, de világ jön létre például két ember között is, amikor találkoznak és szóba elegyednek.³⁴ Ez a második interszjektív szint jelenti az emberek közötti viszonyrendszert, ami tulajdonképpen a cselekvés elemzéséhez tartozik hozzá esszenciálisan. Egy helyen e két szempont különbségét emeli ki Arendt, mellyel jól szemléltethető a maradandóság aspektusa is a világra nézve. „A viszonyok világát ugyanis, amely a cselekvésből, az ember tulajdonképpeni politikai cselekvéséből jön létre, ugyan lényegesen nehezebb szétrombolni, mint a dolgok előállított világát, amelyben a készítő, a létrehozó marad az egyedüli úr és mester.”³⁵ A kettő egymáshoz való viszonya azonban mindkét elem számára konstitutív, ugyanis a dologi világ lerombolásával az emberi viszonyok világa sivataggá válik, emberközi viszonyokká, mely olyan beláthatatlan, végtelen folyamatokat indít be, mint amilyenek tapasztalhatóak voltak a huszadik században.

A harmadik szempontot az előző gondolathoz kapcsolódva szeretném kifejteni. A már előbb említett aspektusról van szó: a világ amellet, hogy összeköt, el is választ. A világ szerepe ebből a szempontból az embereket elválasztó fal szerepét tölti be, mely az emberek közötti viszonyokban, a korlátozatlan cselekvés szabályozásában tölti be elengedhetetlen szerepét. Ez a szerep merőben negatív, korlátozó szerep, aminek megvilágítására a *persona* fogalmát kell közelebbről megvizsgálnunk. A politikai maszk a cselekvés elemzésére nézvést hasonlóságokat mutat Nietzsche apollóni elvével, és egyúttal jelzi világ és cselekvés szoros összefonódását a törvény fogalmán keresztül.

3.) Cselekvés

A cselekvésnek Arendt gondolkodásában több modell is megfeleltethető, mint arra Canovan felhívja a figyelmet.³⁶ Három ilyen jól kivethető, egymástól azonban meg lehetően különböző modellről beszélhetünk. Az első a *görög* modell, mely történeti szempontból további két fázisra osztható, és csak a második fázis tekinthető igazán a cselekvés kanonizált modelljének. Egyrészt a görög királyság idejét kell szem előtt

34 További fenomenológiai felosztást javasol Benhabib a megjelenés tere (*space of appearance*) és a nyilvános tér (*public realm*) között. Míg az előbbi a narratív cselekvésmoделl, az utóbbi az agonális cselekvésmoделlhez tartozik. (Benhabib 2003, 127. o.)

35 Arendt 2002, 145. o.

36 Canovan 1992, 142. o.

tartanunk, melyben a háborúskodás volt a meghatározó. Az ennek megfelelő cselekvés a harcias, versengő, bátor önmegmutatásban érhető tetten. Az önmegmutatás, a „*ki vagyok én?*”³⁷ kérdésre adandó válasz primátusának aspektusa a poliszbeli életben is fontos szerepet játszik, itt viszont a közeg a háborús tettekről a szavak formájában folytatott vitára, diskurzusra helyeződik át. Az önmegmutatás transzformáción megy keresztül, beszéddé válik. A beszéd azonban már az első történeti fázisban is fontos szerepet játszik, annyiban, hogy a hősie tettet mindig megéneklí egy költő, vagy történetmondó, annak érdekében, hogy a tett dicsősége fennmaradjon az eljövendő korok számára.

A második modell a *római*. Ebben a modellben nem az individuális önmegmutatás szempontja lesz a döntő a cselekvésben, hanem az egymás előtt egyenlő emberek *közösen* végrehajtott tette, melynek eredménye egy közös vállalkozás elindítása, valaminek az alapítása lesz. Ezt a modellt legmélyrehatóbban a *Forradalom* könyv elemzi. Legfőbb jellemzője, hogy valami kezdeményezés nyilvánul meg benne, ami által valami teljesen új, precedens nélkül való jelenik meg a világban. Arendt ezt a natalitás fogalmával írja körül. Ez a koncepció arra utal, hogy miáltal az ember születés révén jön a világra, ezért minden ember egy új kezdet. Az előzmények nélküli, radikálisan új megjelenésének a terepe a cselekvés így felfogott értelme. Ehhez kapcsolódik továbbá a cselekvés határatalansága és egyúttal következményeinek beláthatatlan mivolta.

Ez egyrészt szükségszerűen következik, ha az arendti fogalmat szó szerinti értelmében vesszük. Szembeállítja ugyanis a cselekvést a tervezés által jellemezhető előállítással, mely tevékenység egy jól meghatározható és előre látható eredményt von maga után. A cselekvés megtervezhetetlen, ellenkező esetben nem lenne szabad, noha a szabadság konstitutív eleme a cselekvésnek. A cselekvő, ha tettének minden következményét előre láthatná, inkább szolgainak, gépiesnek bizonyulna.

Másrészt a beláthatatlanság következik magából a cselekvésnek a terepéből, ugyanis azt emberek között hajtja végre a cselekvő, akiket ugyanúgy a natalitás jellemez, így a cselekvésre adott válaszreakciót szintén a beláthatatlanság jellemzi. Ennek értelmében a cselekvés által beindított „láncreakcióról” beszélhetünk.

A harmadik cselekvésmodell az előzőhöz kötődő negatív aspektus, melyet Canovan a *keresztény paradigmában* lát.³⁸ Legfőbb jellemzője az erőszak hiánya, illetve az az Arendt szerint szinte csodával határos emberi kapacitás, hogy képesek vagyunk a megbocsátásra, és ezzel gátat vetni a cselekvés fogalmából adódó beláthatatlan következményeknek.

Canovan szerint a három modell bajosan hozható bármilyen közös nevezőre. Ha van egyáltalán valami közös bennük, mondja, az nem más, mint a mindháromban tünnetően jelen levő antipolitikai jelleg. A kanti társiatlan társiasság analógiájára „politi-

37 Arendt 1998, 184. o.

38 Canovan 1992, 147. o.

kiaiatlan politikaiasság”-ról beszél (*unpolitical political*), mely „az embereket a politika irányába tereli, mégis nagyon nehézé teszi az utat, hogy odajussanak.”³⁹

A közös nevezőre hozás megoldási javaslatként felvetődhet továbbá a cselekvő második, avagy politikai természete, törvény általi meghatározottsága, *persona*-ja. Villa az arendti politikai cselekvő személytelen jellegéről beszél, de nem abban az értelemben, hogy a *persona* elmosná, netán megszüntetné a politikai maszok alatt megbúvó individuális ént.⁴⁰ Éppen ellenkezőleg, az arendti cselekvés kifejezetten individuális jellegű.

A cselekvés természetében rejlik egyfajta áthidalhatatlan irracionális, és ez az irracionális hatványozódik, ha a tevékenység közegére gondolunk, nevezetesen, hogy a cselekvés a cselekvővel egyenrangú, szabad emberek között zajlik. A *persona*, a politikai személyiség, melyet a cselekvő magára ölt, annak kifejezése, hogy ő is, ahogyan a többi cselekvő is, amennyiben politikai személyiségként járnak el, elfogadják a már előzőleg lefektetett játékszabályok rendszerét, hajlandóak a kooperációra. Ez előfeltételezi a törvény korlátozó szerepét a cselekvés mint interakció alapvető koordinációja érdekében, valamint a törvény *politikai cselekvést megelőző*, vagy ahhoz képest *elsődleges* voltát.

A törvény mint olyan politika előtti, ám mégis minden további politikai cselekvés és „egymással-politikailag-érintkezés” számára konstitutív. Miként a város falainak – amelyekhez Herakleitosz egyszer a törvényt hasonlította – fel kell épülniük, s csak azután beszélhetünk majd a maga formájában és határai között azonosítható városról, úgy határozza meg a törvény a város lakóinak tulajdonképpeni fiziognómiáját, amely révén minden más várostól, illetve azok lakóitól elütnek és különböznek. A törvény az emberek által felépített határsánc, amelyen belül a tulajdonképpeni politikum tere létrejön, ahol sokan szabadon mozognak. Ezért folyamodik Platón is Zeuszhoz, a határok és határkövek védelmezőjéhez, mielőtt nekilátott volna, hogy egy újonnan megalapítandó város törvényeit megalkossa. Lényegében határok meghúzásáról, s éppenséggel nem kötésről és összeköttetésről van szó. A törvény mintegy az, ami alapján a polisz továbbélheti életét, amit nem tehet félre anélkül, hogy identitását földadná, ami ellen vétkezni egyet jelent a létezésnek szabott határok átlépésével, az ellene vétkezni ennél fogva hübrisz. (...) A törvény ilyen csinált dologként ellentétben áll azzal, ami természetesen keletkezett, amihez nem kellett semmiféle, sem isteni, sem emberi segítség, hogy egyáltalán lehessen.⁴¹

Így a szabadságot még a görög gondolkodás szerint is gyökerek kötötték valamihez: helyhez kötődött, térben határolt volt, s a szabadság terének határai egybeestek a városfalakkal, a polisszal, pontosabban benne az agorával.⁴²

39 Canovan 1992, 148. o.

40 Villa 1999, 110. o.

41 Arendt 2002, 133. o.

42 Arendt 2002, 120. o.

A két idézet egyrészt a görög polgárok egymás között folytatott cselekvését megszabó határok lefektetésének poliszbeli változatát fejt ki. Elsősorban tehát, ahogy a szöveg is kiemeli, határok meghúzásáról van szó, falak felállításáról, emberek egymástól való elválasztásáról, ahogy ezt a „világ” elemzésénél a harmadik szempont alatt már említettük. Másrészt az ezeken a határokon belül megszülető – és sehol máshol, tehát szigorúan helyhez kötött – szabadságról szól szembeállítva a polgár külföldi státuszával, és azzal a státusszal, melyet a család, vagy a háztartás jelentett, mind a görög poliszban, mind a római felfogás szerint.⁴³ A két szempont szorosan összekapcsolódik, és az is világosan következik a szövegből, hogy a város falain, tehát ami ezzel azonos, a törvényen kívüli emberközi viszonyokra nem jellemző a szabadság. Más szavakkal a barbárok egymás közötti, illetve a háztartásfő és a háztartás egyéb tagjai közötti viszonyban nem létezett a szabadság és az ennek megfelelően szabad politikai cselekvés.

Arendt azon igyekezete, hogy pregnáns történelmi illusztrációkat (görög, római) találjon a szétválasztandó szférák legitimitásának bemutatására éppen a szabadság, valamint az autentikus politikai cselekvés „tisztaságának” a bemutatását, kívánt formáját és ennek fontosságát szándékozik kiemelni. Modernizmuskritikája ebből a perspektívából ragadható meg. Azzal, hogy az újkorban a nyilvános tér korrumpálódott a privát szféra térhódításával, az uralom a politika egyik attribútumává vált – ugyanis Arendt szerint az uralom eredetileg a privát szféra velejárója –, és ezzel elmosódott a politika autentikus jellege, melyhez lényegileg kapcsolódik a szabadság atributeuma. Ezt egy olyan mozzanatként diagnosztizálja a történelemben, mely a későbbi civilizációs katasztrófa egy forrásául szolgált. A szabadság mint legfőbb érték megőrzéséhez a kettőnek meg kell őriznie lényegét adó tisztaságát, és egyben tudatosítani a számára rendelt helyi értéket.

A *Forradalom* könyvben, mely az újkorkritika egy változatát fejt ki, a francia forradalom önromboló tendenciáját elemezve, a képmutatás fogalmához kapcsolódóan tér rá a politikai maszk metaforájának elemzésére.

Az álarcnak nyilvánvalóan két funkciója volt: el kellett rejtene vagy inkább helyettesítenie kellett a színész saját arcát és arckifejezését, de úgy, hogy a hang áthallatszon rajta. Mindenestre a *persona* szó ebben a kettős értelemben – álarc, amelyen áthallatszik a hang – vált metaforává és került át a színházi nyelvből a jogi terminológiába. Rómában egy magánszemély és egy római polgár között az volt a különbség, hogy az utóbbinak volt egy *personá*-ja, egy jogi személyisége, ahogy mi mondanánk, mintha a jog mintegy kijelölt volna neki egy szerepet, amelyet – miként elvárták tőle – el kellett játszania a nyilvánosság színpadán, de úgy, hogy saját hangja áthallatszódjék. A lényeg az volt, hogy „a törvényszék elé nem a természetes *ego* lép. A törvény előtt a jog által létrehozott, jogot és kötelességet hordozó személy jelenik meg.” *Personá*-ja nélkül az ember jogok és kötelességek nélküli egyén, talán

43 Arendt 2002, 121. o.

„természetes ember” volna – vagyis emberi lény, *homo*, a szó eredeti jelentésében, amely olyan valakire utal, aki kívül van a törvény hatáskörén és a polgárok államán, mint például egy rabszolga –, politikailag azonban biztosan irreleváns lény.⁴⁴

Ebből a szövegből nyilvánvaló, mit ért Villa azon, hogy az arendti értelemben vett politikai cselekvés személytelen jellegű, ugyanakkor különösen individualisztikus is egyben, hiszen a törvényesség uniformizáló maszkja „olyan álarc, amelyen áthallatszik a hang”, vagyis az individuum. A szövegrészlet hangsúlyosnak tartja megemlíteni továbbá, hogy a metafora a színház világából került át a jogba, ami Arendtnél a nyilvánosság fontos szerepéből következik.⁴⁵ A színész és a politikai cselekvő a nyilvánosság előtt adja elő szerepét, cselekvését. Az analógia értelmében a cselekvőre is egyfajta „szerep” eljátszása hárul: egy bizonyos viselkedéskódex, vagy morál, melynek szellemében, egy törvényesség, melynek alapján el kell járnia, amikor cselekszik. Ez a morál, vagy törvény emberek által lefektetett, konvencionális, mégis elsőbbséggel rendelkezik a polgárokkal, a cselekvőkkel szemben, akik ez alapján járnak el cselekvésük során, hiszen azok mozgásterét szabja meg: „a törvény előtt *a jog által létrehozott*, jogot és kötelességet hordozó *személy* jelenik meg.”⁴⁶ Amennyiben nem így teszünk, vagyis ignoráljuk a törvényt, noha a politika színterén cselekszünk, akkor a francia forradalom résztvevőéhez hasonlóan letépjük a politikai maszkot, és természetes emberekként állunk egymás előtt, ugyanis itt már a nyilvánosságnak sincsen relevanciája. Ember embernek farkasa lesz. A francia forradalom vezetői „letépték a *persona* álarcát is, úgyhogy a terror uralma végül az igazi felszabadulás és az igazi egyenlőség teljes ellentétét jelentette: egyenlővé tett, mert minden lakost megfosztott a jogi személyiség védelmező álarcától.”⁴⁷

III. Összefoglalás

Ahhoz, hogy a cselekvés „világról való gondoskodás” (*care for the world*) lehessen, határokra, limitációra szorul, anélkül, hogy elveszítené dicsőséges jellegét. Ez egy nagyon kifinomult egyensúlyt feltételez cselekvés és annak objektív határai között, és minden politikai test ennek helyes megállapításán fáradozik. A cselekvés mértéktelenségének apolitikus jellege – a cselekvés „sivatag” jellege – éppen ezért határok felállítását követeli meg a politikai testtől, mely határok később a politikai cselekvés alapvető irányait, lehetőségeit szabják meg. Ahhoz hasonlóan, ahogy egy társasjátékban a résztvevő játékosok egy előre meghatározott és mindenki által elfogadott, tudomásul vett szabály-

44 Arendt 1991, 138. o.

45 Arendt 1998, 187–188. o.

46 Arendt 1991, 138. o. (Kiemelés tőlem.)

47 Arendt 1991, 140. o.

rendszerhez tartják magukat. Ebben az értelemben használja Arendt a transzcendens szót,⁴⁸ mely nem isteni eredetűt jelent ebben a kontextusban, hanem egy olyan emberek alkotta instanciát, mely úgymond felülről szabja meg az emberi együtt-cselekvést, az egymással való eljárás módját, a dialogicitás alapvető elemeit, mindazt, amit arendti értelemben a politikai alá sorolhatunk.

Arendt világhoz ragaszkodó, evilági filozófiájának középponti törekvése ennek az ideális egyensúlynak a tematikus meghatározása, a történelmi példákban helyenként felsejlő pillanatnyi megmutatkozásának megragadása által, mint például a görög polisz vagy a római törvényfogalom esetében

Irodalomjegyzék

Primer

- Arendt, Hannah 1991, *A forradalom*. (Ford. Pap Mária.) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Arendt, Hannah 1994, *Essays in Understanding*. Schocken Books, New York.
- Arendt, Hannah 1995, *Múlt és jövő között*. (Ford. Módos Magdolna.) Osiris, Budapest.
- Arendt, Hannah 1998, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah 2000, *Eichmann Jeruzsálemben*. (Ford. Mesés Péter.) Osiris, Budapest.
- Arendt, Hannah 2002, *A sivatag és az oázisok*. (Ford. Mesés Péter.) Gond – Palatinus, Budapest.

Szekunder

- Benhabib, Seyla 2003, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield, Oxford.
- Canovan, Margaret 1992, *Hannah Arendt – A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Erdélyi, Ágnes 2002, „Az akarat csele?” *Holmi 14/1*. [http://www.holmi.org/2002/01/erdelyi-agnes-az-akarat-csele-hannah-arendt-eichmann-jeruzsalembe] (2014.12.29.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hull, Margaret Betz 2002, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London and New York.
- Olay, Csaba 2008, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan, Budapest.

⁴⁸ A világ ilyen értelemben vett transzcendens jellege és az egyes individuum között fennálló különbség az általános és az egyes közti különbséggel analóg. Az individuum világban életét a gond strukturálja és teszi lehetővé. Lásd: Arendt, 1998, 7. o., 22. o.

- Nietzsche, Friedrich 1992, „A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról”. (Ford. Tatár György.) *Athenaeum* 3/1, 3–15. o.
- Nietzsche, Friedrich 2004, A történelem hasznáról és káráról. (Ford. Tatár György.) In *Korszerűtlen elmékedések*. Atlantisz, Budapest, 93–178. o.
- Nolte, Ernst, 2003, *A fasizmus korszaka*. (Ford. Tallai Gábor.) Kairosz, Budapest.
- Villa, Dana R. 1999, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton – New Jersey.
- Villa, Dana R. (szerk.) 2006, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge.